

La religión de la Hispania romana The religion of the Roman Hispania

Julio MANGAS MANJARRÉS

Universidad Complutense de Madrid

juliomangas@yahoo.es

Recibido: 05/08/2015

Aprobado: 28/09/2015

Resumen: Tras la conquista de Hispania, Roma no aplicó una política destinada a suprimir todas las formas religiosas anteriores. La difusión de la religión romana fue acorde con la concesión de la ciudadanía romana o latina. Hubo dioses prerromanos permitidos. Desde el emperador Caracalla, Constitutio Antoniniana del 212 p.C., los dioses prerromanos que pervivían recibieron la categoría de dioses romanos.

Palabras Clave: Roma, Hispania, religión, dioses prerromanos.

Abstract (Times New Roman 11 pt negrita): After the conquest of Hispania, Rome did not apply a policy aiming to remove all previous religious forms. The spread of Roman religion was in line with the granting of Roman or Latin citizenship. Some pre-Roman gods were allowed. Since the rule of the Emperor Caracalla, Constitutio Antoniniana of 212 a.C., the pre-Roman gods that survived were granted as Roman gods.

Key Words: Rome, Hispania, religion, pre-roman gods.

Sumario: 1. Religión romana: religión abierta. 2. Religión romana y religiones prerromanas en la Hispania republicana. 2.1. Difusión progresiva de la religión romana. 2.2. Religiones prerromanas asimiladas o desaparecidas. 3. Religión romana y religiones prerromanas en época imperial. 3.1. Los cultos públicos de las ciudades romanas y latinas. 3.2. Dioses protectores de actividades económicas. 3.3. Los dioses protectores del ejército. 3.4. Los dioses de las asociaciones. 3.5. Las mujeres y los dioses. 3.6. Pervivencia de los dioses prerromanos. 3.7. Tendencias monoteístas. Bibliografía.

* * *

Un modelo religioso ha sido siempre inseparable de la visión dominante sobre el mundo que rodea al creyente. En esa perspectiva hay que situar los cambios en la concepción de ese mundo, los que tuvieron lugar entre los griegos, los etruscos y otros pueblos del Mediterráneo Antiguo, incluidos los del Oriente Próximo, con los que la antigua Roma se mantuvo en contacto.

Los tiempos, formas y procesos de difusión de esos cambios no fueron uniformes en ninguno de esos pueblos. Así, cuando los pueblos del Oriente Próximo ya habían situado a los dioses en el ámbito de la esfera celeste, había todavía griegos, como Homero, que ofrecían una visión de dioses cismundanos que tenían su sede en el Monte Olimpo e intervenían en los conflictos bélicos o en otras ocasiones para advertir o apoyar a los humanos. Tales concepciones fueron cambiando en Grecia durante la transición de la Época Arcaica a la Clásica. Platón hablaba ya de *daimones* o seres intermediarios que transmitían informaciones y mensajes de los Dioses Superiores, situados por encima de la

esfera celeste, hacia los humanos. Entonces se había impuesto ya la concepción dominante de los cuatro elementos (tierra, agua, aire y fuego), así como el geocentrismo. Se aceptaba que los dioses moraban por encima de la bóveda celeste, en el ámbito del fuego, donde se podían ver también las estrellas y los astros en los intersticios que dejaban el movimiento de las esferas. Aristóteles creyó poder explicarlo hablando de treinta y siete esferas. Tales ideas se convirtieron en “oficiales”, dejando marginadas otras concepciones del mundo, como las de Pitágoras y sus seguidores que eran defensores del heliocentrismo.¹

Durante el proceso de formación del Estado, se fueron imponiendo en Roma las concepciones geocéntricas. Por lo mismo, se creía que los dioses de la religión tenían su morada por encima de la esfera celeste; eran los Dioses Superiores, *Dei Superi*, distintos de los que moraban bajo tierra, los Dioses Inferiores, *Dei Inferi*, dioses de la magia o espíritus del mal. Entre estos últimos se encontraban no solo los primeros dioses del caos (Gigantes, Titanes...), con morada en el Averno, sino también los dioses del Hades, lugar destinado para los espíritus de los difuntos que, por sus maldades, no habían merecido retornar al ámbito de los Dioses Superiores.

Al creyente en los Dioses Superiores le cabía rogar, hacer ofrendas, agradecer, manifestar deseos, pero siempre aceptar lo que decidiera la providencia divina. Los Dioses Inferiores o dioses de la magia se ponían, en cambio, a las órdenes del mago. Así, religión y magia respondían a concepciones y comportamientos distintos, por más que coexistieran. Mientras la religión estuvo permitida y sus prácticas eran públicas, la creencia en los efectos de la magia llevó a su prohibición y, cuando pervivían sus ritos, estos eran individuales, nocturnos y ocultos, realizados por mediación de un experto, de un mago.²

No eran contradictorias con la religión las prácticas adivinatorias, realizadas por augures, arúspices o bien otros expertos de centros oraculares reconocidos, pues su finalidad residía en conocer los designios de los Dioses Superiores; siempre hubo una actitud vigilante ante los astrólogos, por el miedo a que la astrología pudiera desvelar demasiados secretos, no interesados para el poder político.³ Los poderes públicos y los sacerdotes romanos estuvieron siempre atentos para controlar los comportamientos considerados supersticiosos, por el riesgo de que se relacionaran con dioses extranjeros con rituales dudosos, o bien por no responder a las formalidades de la religión pública.⁴

1. Religión romana: religión abierta

Cicerón dejó escrita una frase llena de significado: “Cada pueblo tiene su religión, nosotros la nuestra”.⁵ El contenido básico de la misma se había hecho realidad antes del propio Cicerón en pueblos y momentos distintos. No sucedió

¹ Brenk, 1986: 2092 ss.

² Graff, 1994: 15 ss., *passim*.

³ Cramer, 1954.

⁴ Grodysynski, 1974: 36 ss.

⁵ Cicerón, *Pro Flacco*, 28,29.

de otro modo en épocas posteriores, pues la religión ha cumplido siempre una función importante para la identificación y la cohesión social.

Las religiones clasificadas tradicionalmente como politeístas ofrecían ventajas adicionales para la interrelación social entre los pueblos, ya que solían presentar una gran flexibilidad en la comprensión de las creencias y cultos de “los otros”. A su vez, siempre estuvieron más abiertas a la recepción de otros dioses y otras prácticas religiosas. Varios autores que han analizado la religión romana arcaica resaltan algunos hechos que tuvieron gran incidencia en la modificación de las creencias y formas de culto primitivas. La religión romana fue también una “religión abierta”. Y lo fue en las fases primitivas de su historia, pero también en épocas posteriores, cuando el Imperio se encontraba en su máximo auge.⁶

Al Foro Boario de Roma, un centro comercial junto al vado del Tíber, frecuentado antes incluso de que Roma se hubiera constituido como ciudad, acudían comerciantes de procedencias muy variadas: orientales, fenicios, griegos, etruscos.⁷ En centros como este —un *emporion*— era habitual que la población local permitiera que los comerciantes venidos de fuera mantuvieran espacios religiosos consagrados a los dioses de su lugar de origen, dioses que pudieron quedar con su nombre de procedencia o bien ser sincretizados con algún dios local. Así, se implantó en Roma el culto de Hércules, que había sido traído por los griegos y los fenicios. Y no lejos de Roma, en el ámbito etrusco, en Pirgi, se documenta una dedicación con texto bilingüe, que refleja la asimilación de la diosa cartaginesa *Dea Caelestis* con la etrusca Juno.

Para otra modalidad de incorporación de cultos ajenos, el latín se servía del término *evocatio*: se invitaba a la divinidad del enemigo a que protegiera a las tropas romanas y, en agradecimiento, incorporarían su culto junto al de las otras divinidades públicas. Así, fue traída a Roma la diosa Juno de la ciudad etrusca de Veyes, tras la toma de esa ciudad. Otro testimonio significativo de incorporación de dioses de los enemigos se encuentra en la diosa Celeste, protectora de Cartago; tras la conquista romana de Cartago el 146 a. C., la diosa púnica fue añadida al panteón romano.

Siempre existió la vía de incluir entre los dioses romanos a otro extranjero que pudiera proporcionar alguna utilidad especial. Baste recordar que, antes de terminar el siglo V a. C., la grave peste que asolaba a la población de la ciudad de Roma obligó a enviar una comisión al santuario griego que el dios Apolo tenía en Delfos. Desde entonces, se incorporó en Roma el culto de Apolo bajo la advocación de curador o médico; solo más tarde, desde comienzos del Imperio, Apolo pasó a ser también el protector de las artes, de la belleza y, para algunos, equivalente al dios Sol, aunque esta última advocación se tardó más tiempo en consolidar.⁸ Y durante las dificultades de la Segunda Guerra Púnica, el Senado romano no dudó en enviar una comisión a Asia Menor para que trajera el culto de la gran diosa Cybeles.

⁶ Dumézil, 1966: 412-420; Bayet, 1969: 21 ss., 173 ss.

⁷ Coarelli, 1987.

⁸ Gagé, 1955: 35 ss.

En otras ocasiones, el procedimiento de incorporación de un nuevo culto fue más simple: bastó el reconocimiento oficial (*cognitio*) de un culto consolidado en otra comunidad. Así, fue incorporada al panteón de dioses romanos la diosa Juno, que venía recibiendo culto en la vecina ciudad de *Praeneste* (Palestrina), donde continuó estando su santuario.

Esas y otras consideraciones ayudan a entender un doble eje desde el que interpretar muchos hechos aislados que desvela la documentación antigua, con frecuencia muy dispersa y escueta: por una parte, puede seguir sosteniéndose que la religión romana era la religión de los ciudadanos romanos, pero, a su vez, es lícito decir que la religión romana no fue la misma en todas las etapas de su historia, ni tampoco en todas las provincias y territorios de lo que fue el gran Imperio Romano.

A lo anterior, hay que añadir una nueva reflexión: los pueblos sometidos accedieron a la ciudadanía romana a través de un largo y complicado proceso. Durante varios siglos, hasta fines del periodo republicano, no toda la población de Italia gozaba de los mismos derechos: había ciudadanos romanos, latinos y peregrinos. Y cada pueblo o ciudad con estatuto jurídico diferente podía mantener sus propios dioses. Cuando esas ciudades recibieron el estatuto de romanas, muchos de sus dioses locales pervivieron sincretizados con los dioses romanos. Y lo mismo sucedió tras la conquista romana de Hispania.

2. Religión romana y religiones prerromanas en la Hispania republicana

2.1. Difusión progresiva de la religión romana

Desde que se inició la conquista romana de Hispania durante los años de la Segunda Guerra Púnica (218-202 a. C.) hasta que se completó con el sometimiento de los pueblos del Norte, por obra del emperador Augusto (año 19 p.C.), no hubo condiciones propicias para una implantación inmediata de los dioses y cultos romanos. Salvo los recintos campamentales de los ejércitos romanos y los de unas pocas ciudades que accedieron pronto a ser ciudades romanas con la categoría de colonias o de municipios, la mayor parte de la población seguía estando incluida en ciudades que tenían un estatuto peregrino (federadas, amigas, estipendiarias o “dediticias”). Por lo mismo, su población podía seguir vinculada a sus dioses prerromanos.

Roma solo intervino suprimiendo formas religiosas cuando estas entraban en abierta contradicción con sus creencias y escala de valores, o bien en el caso de que pudieran servir de aglutinantes para grupos de oposición política. Nos consta así que se prohibió la práctica de sacrificios humanos, sostenidos entre algunos pueblos lusitanos, como sucedió en *Bletisa* (Ledesma, Salamanca); según nos cuenta Plutarco, tal prohibición tuvo lugar en los años 95-94 a. C., cuando P. Craso estaba al frente de la provincia Hispania Citerior.⁹

Ante la variedad de estatutos jurídicos de las personas y de las comunidades, Roma se limitó a incorporar el culto a sus dioses romanos en aquellas ciudades

⁹ Plutarco, *Q.R.*, LXXXIII.

que iban pasando a tener un estatuto privilegiado como *Carteia* (Algeciras, Cádiz), *Corduba* (Córdoba), *Valentia* (Valencia), *Ilerda* (Lérida) y unas pocas más. Ese culto se concretaba siempre en la implantación de la Tríada Capitolina (Júpiter, Juno, Minerva) y, a veces, de otro templo consagrado a divinidades protectoras de sectores sobresalientes de la ciudad, como fue el caso de la diosa Minerva en *Tarraco* (Tarragona), que se mantuvo como divinidad protectora de los artesanos.

Aquellas ciudades que tenían vínculos más estrechos con Roma, aunque siguieran manteniendo un estatuto de federadas o de amigas, iniciaron pronto el camino de introducir el culto a los dioses romanos. Así, sabemos que *Saguntum* (Sagunto) contaba con un templo a la Tríada Capitolina antes de época imperial. La colonia griega de *Emporion* pasó a denominarse *Emporiae* (Ampurias), reflejando con ese plural la realidad de haber pasado a ser una ciudad doble, en la que seguía conservándose la antigua colonia griega junto al inicial campamento romano, contiguo a esa colonia, que pasó en pocos años a ser un centro cívico. *Emporiae* mantenía así el templo del dios griego de la salud, de Esculapio, en el ámbito de la antigua fundación colonial, y también un templo a la Tríada Capitolina presidiendo el foro de la nueva fundación. El estatuto jurídico de la ciudad, el ser colonia o municipio, reflejaba bien que su población libre estaba compuesta en su mayoría por ciudadanos romanos o latinos. Ahora bien, había casos en los que muchas ciudades recibían un gran contingente de emigrados de Italia por razones diversas (miembros de sociedades para la explotación de minas, de canteras, de salinas, comerciantes y otros) que se concentraban en ciudades con estatuto peregrino: en ellas, edificaban templos para venerar a sus dioses traídos de Italia. Un hecho bien significativo se encuentra en *Italica* (Santiponce, Sevilla), ciudad que sirvió de lazareto para albergar a los muchos heridos durante los enfrentamientos con los cartagineses; nada más terminar la guerra, Roma ordenó construir esa ciudad sin concederle el estatuto de colonia ni el de municipio. Aun así, se erigió pronto en la misma un templo consagrado al culto a la Tríada Capitolina, para que su población no se desvinculara de sus dioses patrios.¹⁰

2.2. Religiones prerromanas asimiladas o desaparecidas

Desde la política religiosa romana, se aplicó también la fórmula del sincretismo: así, el templo gaditano del dios fenicio Melkart pasó a ser conocido como templo de Hércules, por más que siguieran vigentes algunas formas de los antiguos ritos, distintos a los empleados en el templo de Hércules del Foro Boario, así como sus sacerdotes vestidos a semejanza de los sacerdotes fenicios. Ello no impidió que fuera un templo muy prestigiado, en el que incluso pervivía un oráculo, un templo visitado de modo habitual por los gobernadores romanos.¹¹ Había bastado con cambiar el nombre del dios para que fuera asumido como un dios romano. Y no se trató de un hecho excepcional: tras la toma de *Carthago Nova* (Cartagena), los dioses locales de nombres fenicios comenzaron a ser

¹⁰ Mangas, 1998: 403 ss.

¹¹ García y Bellido, 1967: 152 ss.

conocidos como dioses romanos. Y la diosa fenicia *Tanit*, la venerada antes de la conquista en *Ilici* (Elche, Alicante), fue conocida desde entonces como diosa Juno.¹²

Los dioses venerados en los centros de aguas salutíferas comenzaron pronto a recibir devotos de origen romano o itálico. Sin mediar ninguna intervención oficial, fueron paulatinamente siendo conocidos como dioses romanos de la salud. Comenzamos pronto a tener referencias al dios Apolo, dios salutífero, en exvotos consagrados en algunos de esos santuarios: así, en Caldas de Malavella o en las aguas de Abdalajis (Málaga). En la provincia de Murcia, junto al actual balneario de Fortuna, se encuentra la conocida como Cueva de Fortuna, que nos ha dado un conjunto muy significativo de inscripciones latinas grabadas en el techo de la cueva por los peregrinos que acudían allí a mejorar su salud; se testimonia incluso la presencia de un sacerdote de Asclepio / Esculapio que había venido de Ibiza, sin duda atraído para conocer bien las propiedades curativas de esas aguas.¹³

Otros muchos dioses prerromanos siguieron recibiendo culto en los mismos lugares y con los mismos rituales que en época prerromana. Algunos de ellos fueron perdiendo seguidores y sus santuarios fueron abandonados poco antes de la época imperial; otros, en cambio, se mantuvieron durante varios siglos después de la conquista romana.

Atendiendo al tipo de exvotos hallados en esos santuarios, comprobamos que cumplían funciones diversas. Así, el Santuario del Cerro de los Santos (Albacete) pudo bien tener una relación prioritaria con la esperanza de fertilidad en las mujeres: además de las varias esculturas de mujeres que se presentan como oferentes, se encuentra en las proximidades de aguas con grandes componentes de magnesio, a las que se atribuían virtudes especiales para facilitar la fecundidad. El Santuario de Despeñaperros y el de Santisteban del Puerto, situados ambos junto a dos pasos de las vías del Sur desde la provincia de Jaén hacia la Meseta Inferior, se presentan como centros de curación y de fertilidad, si atendemos a los cientos de exvotos que nos han llegado de ellos (bronces de piernas, de brazos, de orantes, de animales...). En cambio, en el Santuario del Cigarralejo (Murcia) predominan los exvotos de animales (cerdos y otros), lo que parece marcar el carácter de la advocación de la divinidad. En todos estos casos conocemos los emplazamientos y los exvotos, pero desconocemos el nombre de la o las divinidades de las que se esperaba protección. Tras la integración de la población del entorno de esos y otros santuarios del Sur y del Este peninsular en las formas romanas (concesión de estatutos de ciudadanos romanos o latinos), varios de esos santuarios fueron paulatinamente siendo abandonados; así sucedió con el de El Cigarralejo, el del Cerro de los Santos y los dos del norte de la provincia de Jaén. Otros, en cambio, los que habían sido sincretizados con divinidades romanas, los santuarios de curación por las aguas, pervivieron durante todo el periodo imperial.¹⁴

¹² Mangas, 1998.

¹³ Mangas, 1992.

¹⁴ Blázquez, 1962: 7 ss.

Otros santuarios consagrados a divinidades prerromanas pervivieron sin modificaciones significativas durante toda la época del dominio romano, y nos son conocidos de modo especial a través de la documentación de época imperial. Sobre su pervivencia, hablaremos después.

3. Religión romana y religiones prerromanas en época imperial

Para acercarnos al conocimiento de las claves del proceso de integración de las poblaciones de la Hispania romana, ilustra bien el recordar algunos hitos significativos sobre la concesión de estatutos de ciudadano romano o latino a las distintas ciudades / *civitates* de Hispania. Según el naturalista Plinio el Viejo, a comienzos del Imperio, el estatuto de las ciudades de Hispania era el siguiente:¹⁵

Provincias	Lusitania	Bética	Citerior	Total
Colonias	5	9	12	26
Municipios romanos	1	10	13	24
Municipios latinos	3	27	18	48
Ciudades federadas	0	3	1	4
Ciudades libres	0	6	0	6
Ciudades estipendiarias	36	120	135	291
Total	45	175	179	399

Aunque por la documentación epigráfica sabemos que Plinio no reflejó con precisión toda la realidad, ya que había algún municipio más de los que él menciona, el conjunto refleja bien que faltaba aún mucho para que toda la población de Hispania terminara por pasar a ser romana o latina. Ello significaba en términos religiosos que podían seguir vinculados a sus dioses tradicionales, ante todo, la población de las ciudades que tenían el rango de estipendiarias o “dediticias”, ya que la población de las federadas y libres estaba profundamente impregnada por las formas y creencias romanas.

La concesión del derecho latino a toda Hispania, hecha por el emperador Vespasiano (69-79 p. C.), abrió la vía para la integración de la población libre en la ciudadanía latina y, desde ella, en la romana. Desde entonces, podemos decir que desapareció el estatuto de ciudades libres y federadas, así como el de muchas ciudades estipendiarias, que pasaron a ser municipios latinos. Los cabos sueltos que quedaban se completaron el año 212 p. C., cuando el emperador Caracalla concedió la ciudadanía romana a toda la población libre del Imperio, salvo a los bárbaros recientemente asentados y a la población campesina de Egipto.

En el marco de esos procesos políticos y administrativos hay que comprender tanto el grado de difusión de la religión romana como las razones de la pervivencia del culto a dioses prerromanos.

¹⁵ Plinio el Viejo, *Nat.*, 3,117; 3, 7; 3, 1.

3.1. Los cultos públicos de las ciudades romanas y latinas

Lo mismo que en época republicana, siguió siendo una práctica habitual que las ciudades que gozaban del estatuto de colonia o de municipio incorporaran en su foro un Capitolio, consagrado a Júpiter, Juno y Minerva. Ello no excluía la presencia de otro u otros templos, relacionados con otras divinidades. Se podrían poner muchos ejemplos de ellos. Basten algunos testimonios sobre templos añadidos a los del culto a los dioses capitolinos: *Tarraco* (Tarragona) y *Gades* (Cádiz) tuvieron un templo consagrado a Minerva. *Tarraco* añadía además templos a otros dioses: importante fue el consagrado a *Tutela*, dios / diosa que representaba la protección. En Cádiz seguía teniendo gran vigencia el antiguo templo de *Melkart* / *Hercules*. La colonia de *Ilici* (Elche) contaba con un antiquísimo templo a Juno, resultado de su sincretismo con la diosa fenicia *Tanit*. Sagunto disponía igualmente de otro prestigioso templo consagrado a *Diana*. Y no fue distinto en ciudades del interior: Mérida, como capital provincial, contempló la creación de un templo consagrado a Marte a mediados del siglo II p. C.; en el foro de *Clunia* (Coruña de los Condes, Burgos), se erigió un templo a la diosa *Isis*, divinidad de origen egipcio, reintroducida en el panteón de dioses romanos por el emperador Calígula, tras haber sido expulsada de Roma por su predecesor Tiberio.

A la vista de esos y otros casos, podemos decir que funcionó un principio muy general, que podía calificarse como “principio de economía religiosa”: los hombres no solían tener más dioses de los que necesitaban para su protección. Entre las decenas de dioses romanos que podían haber sido objeto de culto, cada comunidad fue asumiendo aquellos que mejor se adaptaban para cubrir sus necesidades religiosas. Ello ayuda a entender que, en las zonas más tardíamente romanizadas, en las que habían pervivido dioses prerromanos, no se consideró siempre necesario acudir a la protección de los dioses romanos, cuando disponían de dioses locales a los que solicitar ayuda.

En la ley de la colonia de Osuna,¹⁶ se contempla que cada ciudad tenga dos grupos de sacerdotes, tres pontífices y tres augures. El número tres mantiene una relación con la normativa sobre asociaciones en las que se exigía un mínimo de tres miembros para su reconocimiento. No sabemos si, trascurrido el tiempo, muchas ciudades se limitaron a tener un solo pontífice y un solo augur. Las funciones de los pontífices se orientaban a presidir y officiar todas las ceremonias religiosas públicas, así como a supervisar la debida relación que la comunidad guardaba con los dioses romanos y a vigilar que los dioses prerromanos que pudieran pervivir en el ámbito del territorio de la ciudad no entraran en contradicción con las creencias y prácticas religiosas romanas. Tal supervisión fue especialmente importante en los ámbitos en los que, por haber llegado más tarde la romanización, seguían teniendo un gran arraigo los dioses prerromanos.

Los augures tenían la función de conocer y defender la voluntad de los dioses, manifestada a través de señales pedidas. Antes de proceder al inicio de una fiesta pública, o bien cuando el senado local lo considerara, los augures realizaban los rituales precisos para conocer los designios divinos.

¹⁶ *Lex Ursonensis*, caps. 66-68.

Desde comienzos del Imperio, se abrió una nueva vía en la religión romana con la divinización de los emperadores. El primer emperador, Augusto, hijo adoptivo de César, se convirtió en hijo del divino, tras la divinización de César. Desde Augusto, fue una práctica habitual el divinizar a los emperadores que habían sido del agrado del senado y del pueblo. Como ha resaltado Fishwick, tal divinización equivalía realmente a dar culto al emperador “como si fuera” un dios; se trataba, pues, de un claro culto de carácter político, que se había ido elaborando en el ámbito griego, cuando, desde las primeras décadas del siglo II a. C., se hicieron manifestaciones de culto en honor de Flaminio, considerado el libertador de Grecia. Poco más tarde, en ese mismo ámbito griego, comenzó a haber manifestaciones religiosas en honor a la diosa Roma, una nueva deidad que simbolizaba el poder político romano. Esas prácticas griegas fueron asumidas por la propia Italia.¹⁷

Terminadas las Guerras Cántabro-Astures, durante el gobierno de Augusto, algunos de sus generales erigieron aras votivas en su honor: siempre son mencionadas las Aras Sestianas, erigidas por Sestio, y el ara de Campa Torres (Gijón, Asturias). Poco después se fueron creando centros de culto al emperador en las capitales de las provincias (Tarragona, Córdoba y Mérida) y en las cabeceras de las circunscripciones judiciales o “conventos jurídicos” del Noroeste (*Clunia*, Coruña de los Condes, *Asturica Augusta*, Astorga, *Bracara Augusta*, Braga, y *Lucus Augusti*, Lugo). En las cabeceras de los otros conventos jurídicos del levante y sur de la Península no se consideró necesario, ya que esas ciudades y muchas otras de su ámbito comenzaron pronto a imitar los usos de las capitales provinciales erigiendo ellas templos del culto imperial.¹⁸

Por más que Étienne, el primero que estudió con detención las manifestaciones del culto imperial en Hispania, considerara que había un sustrato prerromano del culto al jefe, ya que se conocen varias noticias sobre una forma de consagración a los jefes militares, podemos hoy decir que ese tipo de manifestaciones se corresponden más con un juramento militar que con un acto de deificación de tales jefes. El culto imperial en Hispania fue creado por los legados de las legiones y los gobernadores provinciales romanos, como una forma de reforzar el prestigio del emperador, así como de manifestar su fidelidad al mismo, imitando así comportamientos aprendidos de los griegos.

En poco tiempo se creó una organización completa de ese culto imperial. Los representantes de las oligarquías urbanas acudían a la capital provincial correspondiente para la celebración de ese culto. Tales reuniones se convirtieron pronto en asambleas, *concilia*, provinciales, en las que era posible resolver conflictos con comunidades vecinas y hacer reclamaciones al poder central a favor de las ciudades. Anualmente se elegía a un sacerdote de ese culto provincial con el título de *flamen*, que solía corresponder con un miembro destacado de su ciudad de procedencia. Los homenajes de que fueron objeto muchos de esos *flamines* aportan informaciones complementarias sobre su ciudad de origen y sirven también para conocer la carrera posterior de muchos de ellos,

¹⁷ Fishwick, 1987: I, 6-53.

¹⁸ Étienne, 1958.

de los que accedieron al rango ecuestre y desempeñaron cargos de mayor responsabilidad en la administración central.¹⁹

Mientras que en las capitales provinciales y en otras muchas ciudades se erigieron templos en honor a los emperadores, ese culto imperial fue practicado solo en torno a un ara en las capitales de los conventos jurídicos del Noroeste y fue atendido por un sacerdote con el nombre de *sacerdos*. La mayor parte de las ciudades incluidas en esos conventos jurídicos estaban menos romanizadas y resultó excepcional que alguna de ellas erigiera un templo o un ara en honor de los emperadores, hecho que refuerza nuestra tesis de que tal culto no se desarrolló a partir de un sustrato indígena.²⁰

Tras la muerte de Livia, la esposa del primer emperador, Augusto, se dieron los pasos necesarios para su divinización. Otras mujeres de emperadores posteriores fueron igualmente divinizadas. Se fue creando así un culto paralelo a las emperatrices. Estaba atendido por mujeres, por *flaminicae*, pertenecientes a las oligarquías locales, que no eran necesariamente las mujeres de los *flamines*, por más que pudiera coincidir tal relación en algún caso.²¹

Mientras el flaminado provincial era ordinariamente anual, no fue excepcional el hecho de que los sacerdotes o sacerdotisas del culto imperial de las ciudades recibieran un mandato para más años e incluso que fueran nombrados de por vida, *flamen perpetuus*.

Cada vez vamos teniendo más testimonios epigráficos sobre un culto público a *Tutela*, abstracción divinizada de nueva creación, que traducía con su nombre la idea de protección. Ninguna de las referencias a *Tutela* es anterior a la época de los emperadores Flavios. Es bien sabido que tanto el padre, Vespasiano, como su hijo Tito, bajo cuyo mandato tuvo lugar la destrucción de Jerusalén y la diáspora de los judíos, pasaron varios años en Oriente, donde había muchas ciudades que se encontraban bajo la protección de una abstracción divinizada, *Tyche* o *Fortuna*. Ambos hechos orientan a pensar que los Flavios fueron los responsables de crear y difundir en Occidente (en las ciudades de la provincia hispana de la Tarraconense y en Aquitania) el culto a *Tutela*. El carácter abstracto de esta divinidad ofrecía la ventaja de ser fácilmente asumible por comunidades con divinidades protectoras de nombres diversos.

Los testimonios epigráficos sobre el culto a *Tutela* proceden mayoritariamente de ámbitos alejados de la costa, es decir de territorios más tardíamente romanizados en los que fueron creándose muchos municipios latinos apoyándose en el decreto de latinidad de Vespasiano. Basten unos ejemplos que desvelan esa relación entre *Tutela* y los municipios flavios: *Mentesa Bastia* (La Guardia, Jaén), *Consabura* (Consuegra, Toledo), *Complutum* (Alcalá de Henares), *Bergidum Flavium* (Cacabelos, León)... El hecho de que, en Tarragona, capital de la provincia, se hallen varias aras votivas consagradas a *Tutela*, que pueden tener relación con los restos cercanos de un templo, refuerzan la fecha de inicio de la difusión de su culto. Ahora bien, esas aras de Tarragona introducen un

¹⁹ Alföldy, 1983.

²⁰ Mangas, 2007, 706 ss.

²¹ Mirón, 1996.

elemento de confusión, ya que son dedicadas mayoritariamente por esclavos y libertos vinculados a la administración central. De *Caesaraugusta* (Zaragoza) procede también otra ara consagrada a Tutela como protectora de los hórreos, dedicada por un esclavo. El breve texto conservado en el ara de *Mentes* —(*Deo Tutel[ae], Genio Mentes(anorum)*)—, desvela bien esa función de protección de un colectivo por parte de una divinidad que puede ser entendida como masculina o femenina.

Aceptando, pues, que Tutela se difundió a partir de los Flavios, quedan dudas sobre la posición que pudo tener ese culto en relación con el resto de los cultos públicos de los nuevos municipios latinos, los creados a partir del decreto de Vespasiano. Pudo haber sido un culto complementario al de la Tríada Capitolina o bien una divinidad que, por su carácter abstracto, facilitó la asimilación con divinidades prerromanas protectoras de la comunidad allí donde resultaba más difícil de difundir el culto a la Tríada capitolina.

Desde comienzos del Imperio, Augusto promocionó el culto al Genio, espíritu protector de carácter abstracto y polivalente. Tal valor de protección divina facilitó el éxito y la difusión del culto al Genio, como dios que complementaba la protección esperada de otros dioses: cada ciudad podía contar con su Genio, lo mismo que había Genios de los ríos, de los hórreos o de otros lugares destacados. Se han hallado varias figuras de un hombre mayor, vestido con hábito talar, representando al Genio protector, que se encontraban situadas en el foro de algunas ciudades.²²

Otra idea potenciada por la propaganda de Augusto fue la del *Numen / numen* o fuerza divina. Cada dios tenía su *numen*. Termina siendo aplicado al emperador divinizado con inscripciones dedicadas al *Numen Augusti*, seguida de la referencia a emperadores diversos. El valor del *Numen* como elemento común a todos los dioses contribuía a reforzar la idea, defendida por estoicos y otros pensadores: la de que solo había una divinidad y los distintos nombres de los dioses no reflejaban más que formas o momentos de la intervención divina. Por lo mismo, no fue casual que, frente a los usos tradicionales conforme a los cuales cada dios —a veces, incluso cada advocación del mismo dios— tenía su templo o su ara de culto, Agripa erigiera el primer panteón de Roma bajo el gobierno de Augusto, es decir, un templo donde se daba culto a todos los dioses. Como muestra del progreso que iba alcanzando esa idea, baste recordar unas palabras del filósofo Séneca:

...un Júpiter igual al nuestro, rector y guardián del universo, alma y vida del mundo, señor y artífice de esta obra a quien se adapta bien todo nombre. ¿Quieres llamarlo Hado? No te equivocarás; de él depende todo, es la causa de las cosas. ¿Quieres llamarlo Providencia? Le darás ese nombre con precisión (...). ¿Quieres llamarlo Naturaleza? No te equivocarás. De él ha nacido todo. Gracias a él, vivimos. ¿Quieres llamarlo Universo? No te engañaras.²³

²² Bayet, 1969: 182-184.

²³ Séneca, *Nat. Quaest.*, 2, 45, 1-3.

Hay testimonios que hablan de la difusión del culto a divinidades romanas, sobre todo a Júpiter, en medios rurales. Cuando se trata de aras que presentan a dedicantes individuales, resulta difícil valorar si reflejan solo una devoción privada o bien la de un colectivo familiar o aldeano. Son claros los testimonios que proceden de veteranos del ejército, que habían pasado años practicando el culto a los dioses del Capitolio. Ahora bien, resulta más difícil de calibrar el valor social que presentan otras dedicaciones individuales; así, al movernos con documentación reducida, no es posible precisar si una pequeña ara votiva procede de un medio familiar o bien fue un exvoto para ser puesto en el espacio sagrado de un templo.

Un grupo destacado de dedicaciones a Júpiter, halladas en esos medios rurales, reflejan bien que la difusión de ese culto fue paralela a la implantación de nuevas formas organizativas romanas o bien al reconocimiento romano de organizaciones prerromanas. En el primer caso, encontramos testimonios de dedicaciones hechas por *vicani*, es decir por la población de una aldea organizada según modelos romanos. Así, los *vicani Atucaucensium*. En otros casos, como en las organizaciones en *castella*, había un fuerte componente de tradición local; los miembros de ese colectivo, los *castellani* o castellanos, se presentan a veces haciendo dedicaciones a Júpiter. Entre otros, baste el ejemplo del ara hallada en el Castro de San Andrés de Montejos, cerca de Ponferrada (León), donde se halló un ara cuyo texto completo dice: *Iovi Castellani Qeledini*, “(Consagrada a) Júpiter. Los castellanos Queledinos”, es decir un colectivo organizado, compuesto por poblaciones de aldeas y caseríos que tenían su centro en ese castro.²⁴

En otros momentos, no se especifica el modelo de organización, pero se indica claramente que los dedicantes son un colectivo de los entornos. Baste recordar, entre otros, el testimonio de ara votiva consagrada a Júpiter Óptimo Máximo por los *Arronidaeci et Coliacini*, comunidades de aldea situadas en la bajada del Puerto de San Isidro, cerca de Ujo (Asturias).

3.2. Dioses protectores de actividades económicas

Ya indicamos antes que algunas ciudades con importantes actividades portuarias (Tarragona, Cádiz) incorporaron muy pronto un culto a Minerva: se situaban bajo su protección los artesanos de profesiones muy diversas, incluidos los médicos. Entre estos últimos fue ganando prestigio el dios griego Asclepios, el Esculapio romano, ya venerado en la colonia griega de Ampurias. Como la profesión de médico era desempeñada mayoritariamente por libertos, predominan estos entre sus devotos. Resulta llamativo el comprobar que la mayor parte de los testimonios sobre Esculapio procede de ciudades costeras, como Ibiza, Ampurias, Valencia, Cartagena, Lisboa..., hecho que parece reflejar bien la vía costera de la difusión de ese culto.

El Hércules Gaditano conservó el carácter de protector de los comerciantes; en ese caso, mayoritariamente marinos. Varios de los testimonios del culto a Hércules en Hispania reflejan bien que ese dios no perdió esa relación con los comerciantes. Así, la primera colonia latina fundada por Roma en Hispania en el

²⁴ Mangas, 1986: 292 ss.

171 a. C., la colonia de *Carteia*, situada junto a la bahía de Algeciras, contaba con un templo de Hércules. Otro testimonio claro de la difusión del culto de Hércules siguiendo el modelo del Hércules del Foro Boario de Roma, se encuentra en la colonia de *Tucci* (Martos, Jaén): bajo el emperador Tiberio se organizó un recinto sagrado en la ciudad que tenía en su centro una gran ara consagrada a Hércules. Esos dos modelos de culto, templo y ara, se difundieron en otras ciudades de Hispania.

Ahora bien, la exigencia de la protección esperada llevó a la creación de pequeños recintos consagrados a Hércules en lugares donde era muy precisa su ayuda, como en algunas vías y, de modo particular, en enclaves cercanos a los vados de los ríos, donde las caravanas de comerciantes retenían o aminoraban la marcha. Eran enclaves propicios para las actuaciones de los bandidos y, por ello, también especiales para crear centros de culto al dios protector de los comerciantes y viajeros. Y los devotos del mismo dios llevaron a veces su devoción y manifestaciones de agradecimiento a los lararios de los ámbitos domésticos.²⁵

El sustrato religioso prerromano contaba ya con divinidades protectoras de los caminos y las encrucijadas. Esas creencias de origen céltico, muy arraigadas en el gran cuadrante del Noroeste peninsular, fueron sincretizadas con las romanas y, en ese ámbito, mientras son excepcionales las referencias a Hércules, resultan muy abundantes las que aluden a los *Lares Viales*. Todavía mantenían una gran vigencia en la Antigüedad Tardía, cuando San Martín Dumense decía que había que suprimir viejas prácticas paganas: “Pues encender velas junto a las piedras, junto a los árboles y junto a las fuentes o bien en las encrucijadas ¿qué otra cosa es sino dar culto al diablo?”²⁶ Esta y otras referencias a pervivencias religiosas formaban parte de los ataques del cristianismo triunfante a toda forma de religión anterior. Pero, como en otros casos, no se terminó con ellas, sino que simplemente fueron cristianizadas, ya que en la mitología popular de Galicia y de Asturias quedan aún muchas leyendas alusivas al valor religioso de las encrucijadas.

El dios Marte de Italia era una divinidad protectora de la agricultura. A mediados del siglo IV a. C., comenzó a recibir también la advocación de protector del ejército, cuyos componentes eran entonces reclutados mayoritariamente en los medios rurales. Y ese doble Marte, agrario y guerrero, se difundió después en ámbitos provinciales. Ahora bien, son escasos los testimonios de ese Marte agrario, procedentes de Hispania. Algunos, como el de la villa romana de Quintana del Marco (León) o el otro de un medio rural de la provincia de Cáceres desvelan esa clara relación con un Marte, protector de la agricultura. La escasez de testimonios sobre el Marte agrario no se explica por haber sido mayor la difusión del culto a Ceres, también protectora de la agricultura e igualmente poco representada en Hispania. Creemos que hay que justificar esa parquedad de testimonios por la pervivencia de creencias en divinidades locales de origen prerromano que seguían cumpliendo funciones

²⁵ Mangas, 1996; Oria, 1997.

²⁶ San Martín Dumense, *De correct. rust.*, XVI.

protectoras semejantes. Y lo mismo puede decirse sobre la excepcionalidad de testimonios sobre Venus, que, además de ser diosa de la belleza para los sectores cultos, mantenía su carácter de protectora de huertos y jardines. Y también son escasos los testimonios sobre otras divinidades romanas que tuvieron la función de protectoras de la agricultura (*Tellus, Flora, Pomona, Liber Pater*). Mayor difusión tuvo en cambio el culto a *Silvanus*, del que se encuentran aras votivas en lugares tan dispersos como Tarragona, Barcelona, Torremejía (Badajoz), Barcarrota (Badajoz), Sevilla, Porcuna, Nieva de Cameros o Chaves. Más aún, sobre la difusión de este culto puede resaltarse que muchos de sus devotos se presentan como esclavos o libertos de la casa imperial, sin duda relacionados con la atención a las explotaciones de campos, montes o bosques, dependientes de la misma.

Hay que resaltar también que algunas manifestaciones del culto a Diana, conocida como Triforme, responden a una de sus advocaciones, la de protectora de la caza y de los animales salvajes. Esta visión culta y romanizada se manifiesta en devociones de sectores profundamente romanizados, como se comprueba en dedicaciones como la de Velilla de Ebro, antigua *Celsa*, donde se indica que había un bosque consagrado a Diana, un *locus decim(a)e*, o en la de León, un ara situada en medio de un recinto sagrado, erigida por un legado de la Legión VII Gémina.²⁷

3.3. Los dioses protectores del ejército

Entre fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX, predominaba la idea de que la religión del ejército era muy distinta a la de la población civil.²⁸ Ahora bien, el estudio dado a conocer tras la II Guerra Mundial sobre el Calendario de Dura Europos, hallado unos años antes, equivalió a un giro en ese ámbito de investigaciones.²⁹

Hoy puede decirse que, salvo el *sacramentum* o ritual de consagración en virtud del cual los soldados prestaban juramento de fidelidad a sus jefes y al emperador, las demás manifestaciones religiosas de los medios militares no eran muy distintas a las que se encontraban en el ámbito civil de las ciudades. Cuando se analizan los días de fiestas religiosas de la unidad militar que se encontraba asentada en Dura Europos, cerca de la frontera del Éufrates, se comprueba que ese calendario festivo presenta equivalencias con lo que sabemos sobre los calendarios civiles. Baste comprobar las fiestas de cualquier mes del año en el calendario de Dura Europos; solo sobre el mes de enero se dice que había que celebrar fiestas religiosas con sacrificios de animales en las kalendas de enero, tres días antes de las nonas de enero, siete días antes de los idus de enero, unos días más tarde del mismo mes, siete días antes de las kalendas de febrero, cinco días antes de las kalendas de febrero, más otros dos días que se han borrado en el texto conservado. Y, en la relación de las divinidades honradas en cada día festivo, se va haciendo mención a los dioses de la Tríada Capitolina, a Júpiter

²⁷ Mangas, 1986: 316-325.

²⁸ Domaszewski, 1895: 1-121; Toutain, 1907.

²⁹ Fink – Hoey – Snyder, 1940: 10 ss.; Birley, 1978: 1506 ss.

Victorioso, al Genio de la unidad militar, a Marte, a Victoria, a Fortuna..., es decir a los mismos dioses que pueden encontrarse en el panteón de las ciudades; solo resalta algún rasgo particular, como es el de aludir a alguna divinidad por sus virtudes de protección militar. Y nada distingue el tipo de ofrendas o sacrificios: a los grandes dioses masculinos se les sacrifican toros, y a las divinidades femeninas, vacas.

En Hispania, terminadas las Guerras contra Cántabros y Astures bajo el gobierno de Augusto, quedaron inicialmente asentadas tres legiones (*X Gemina*, *VI Victrix* y *IV Macedonica*). Esas legiones fueron paulatinamente saliendo de Hispania y, tras la crisis del 68-69 p. C., no había ya ninguna de ellas; entonces entró la *legio VII Gemina*, que fue asentada en el campamento antes ocupado por la *VI Victrix* en la actual ciudad de León. Fue la única legión que se mantuvo durante el resto del dominio romano, además de algunas tropas dispersas de unidades auxiliares. En esa Hispania pacificada, cada vez fue más frecuente que el reclutamiento de tropas se produjera entre las comunidades más cercanas del Noroeste hispánico.

La documentación que nos ha llegado, la referida a las manifestaciones religiosas de la legión VII Gémina y de las unidades auxiliares, nos pone en evidencia que veneraban a los dioses de la Tríada Capitolina, al Genio de la legión, al Marte militar, al emperador y, a veces, a otros dioses romanos como las Ninfas, divinidades de las aguas, y a otros dioses. Como muestra de esa aceptación de dioses diversos, puede ponerse el ejemplo de la gran dedicación hecha a la diosa Diana, divinidad que podía tener tres advocaciones: diosa equivalente a la Luna, diosa protectora de las mujeres y diosa protectora de los animales salvajes o diosa de la caza. Esta última actividad era importante como medio de entrenamiento del ejército. Así se explica que un legado de la legión *VII Gémina*, Q. Tulio Máximo, erigiera un recinto sagrado, *aequora conclusit campi*, consagrado ritualmente por un augur, *templum statuit tibi, Delia Virgo Triformis*, en cuyo interior situó un ara consagrada a Diana, venerada como protectora de la caza, según se desprende de varias referencias del texto a cabras, ciervos y jabalíes: *ut quiret volucris capreas, ut figere cervos, saetigeros ut apros... dentes aprorum, cervom altifrontum cornus*.³⁰

Y tampoco fue ajena al sector militar la aceptación del culto político al emperador y/o a las mujeres de los emperadores. A veces, tal aceptación adquiere la forma de un culto a una divinidad del panteón romano tradicional, a la que se ruega por la salud y la fortuna de los miembros de la casa imperial; así se ve en la dedicación de Cayo Julio Cerial, legado imperial para la nueva provincia Antoniniana: “A Juno Reina, por la salud y la eternidad del emperador Marco Aurelio Antonino, Pío y Feliz Augusto, y de Julia, Pía y Feliz Augusta, madre del emperador Antonino...”³¹

En ocasiones, los destacamentos militares manifestaban devociones particulares, acordes con las funciones que cumplían. Así, en Villalís (León), un destacamento de la Legión *VII Gémina*, que se servía de caballería, erigió varias

³⁰ Diego Santos, 1986: n° 17-18.

³¹ Diego Santos, 1986: n° 21.

aras votivas consagradas a Júpiter Óptimo Máximo, representado en bajorrelieve junto a una representación de dos personajes en pie con sus respectivos caballos: se trata de los héroes divinizados Cástor y Pólux.

Rasgos específicamente militares presentan algunas dedicaciones votivas a abstracciones divinizadas como *Honor, Virtus, Pietas, Fortuna, Disciplina*, aunque excepcionales entre las manifestaciones religiosas del ejército romano de Hispania.

El origen de los soldados reclutados permitió el reconocimiento de algunos dioses locales. Así, a mediados del siglo II p. C., cuando se enviaron al Levante y Sur peninsular destacamentos de la Legión *VII Gémina*, uno de ellos hizo una dedicación colectiva al dios indígena *Cosus*, divinidad que contaba con muchos devotos en el Noroeste, en el ámbito de La Coruña y en la propia provincia de León. Baste el ejemplo del ara votiva de Denia, consagrada a *Mars Semnus Cosus* por el jefe de un destacamento de la Legión *VII Gémina* junto con los suyos, sin duda soldados reclutados en el ámbito del Noroeste. Y otras manifestaciones de devoción de soldados a dioses locales se encuentran en Freixo do Numão (Portugal), en otra ara dedicada a “los dioses y diosas de los *Conimbricenses* (Coimbra, Portugal), en otra de Viseu (Portugal) o en el ara consagrada al dios prerromano *Cabar* por otro militar que figura como portaestandarte de la Cohorte IV de los Galos.

Y el desplazamiento de tropas dejó a veces huellas religiosas de procedencia muy lejana. Así, en *Lancia* (Villasabariego, León) se ha hallado un ara votiva consagrada a Apolo por una asociación religiosa que se presenta como *dumus sacratus*. Hace años, indicamos que el término *dumus*, traducción latina del griego *doumos*, se usó para referirse a una asociación religiosa testimoniada en el Bajo Danubio, donde estuvo temporalmente un destacamento de la Legión *VII Gémina*. Esa cofradía religiosa de *Lancia* tuvo un origen indudable en aquellos soldados de la legión que permanecieron un tiempo junto al Danubio. A su retorno, un grupo de ellos, sin duda licenciados y retornados a su ciudad de origen, organizaron allí ese modelo de asociación religiosa que habían copiado en el Bajo Danubio.

La relación entre las tropas militares y la población civil fue mucho más estrecha desde fines del siglo II p. C., cuando comenzó a ser legal el matrimonio de los soldados en activo. Las poblaciones civiles asentadas junto al campamento, que formaban la *canaba*, contribuyeron aún más a marcar la ideología religiosa de los soldados. Así, en la transición del siglo II-III p. C., cuando empieza a ser frecuente el hacer dedicaciones a varios dioses en una misma ara votiva, se encuentran documentos semejantes que tienen a miembros del ejército como dedicantes. La diosa *Isis*, que había comenzado a ser una divinidad venerada ante todo por mujeres, era ya a fines del siglo II p. C. la *Isis Myrionima* o Isis de los mil nombres, cuya advocación recogía la asimilación de Isis con otras muchas divinidades femeninas (Juno, Fortuna, Venus...) En esa época, en medios militares, encontramos también dedicaciones a esa diosa.

3.4. Los dioses de las asociaciones

En el año 58 a. C., cuando muchas asociaciones se habían convertido en un instrumento de la lucha política entre las dos grandes facciones de Roma, las

conocidas como “optimates” y “populares”, el Senado romano prohibió todas las asociaciones con excepción de las más antiguas. Tal prohibición se mantuvo en épocas posteriores, pero el Estado abrió la vía a la existencia de otras nuevas, siempre que fueran previamente reconocidas. Para ello, se exigía que presentaran unos estatutos en los que definieran sus fines, su sede, el número de reuniones, las cuotas obligadas a pagar por sus miembros y otros requisitos. La solicitud para su reconocimiento debía ser tramitada a través de los magistrados de su ciudad para ser enviada al gobernador provincial y, a su vez, a la ciudad de Roma, donde se contaba con un registro general de asociaciones. Dependía del emperador el que fuera o no aprobada.

Esas condiciones ayudan a entender un capítulo de la ley colonial de *Urso* (Osuna, Sevilla), en el que se dice expresamente que estaba prohibida toda forma de asociación por considerarse que podía ser un medio de organización política, *coetus, conventus, coniuratio*.³²

En la asamblea de la asociación, que debía contar con un mínimo de tres miembros, se debía fijar el calendario de fiestas y reuniones, así como las cuotas anuales que debían pagar los miembros. Cada asociación elegía la divinidad protectora, así como a los presidentes de la asociación, los mismos encargados de llevar a cabo los rituales religiosos de la misma. No hubo siempre una relación visible entre la actividad prioritaria de la asociación y el carácter de la divinidad protectora. Así, en la conocida asociación funeraticia de *Lanuvium*, cuyo texto fundacional conservamos, sus componentes figuran como devotos de Diana y Antinoo, *cultores Dianae et Antinoi*. Y no fue distinto en otros lugares.

Como demostró Santero, la mayor parte de las asociaciones conocidas de la Hispania romana, eran asociaciones funeraticias, destinadas a ofrecer unas honras fúnebres dignas para todos sus miembros. Menos numerosas fueron las asociaciones religiosas, las profesionales y las militares. En cualquiera de sus modalidades, cada asociación elegía a uno o dos presidentes, *magistri*, para supervisar las actividades de la misma, así como para ejercer de sacerdotes en los rituales religiosos comunes.

Figuran como protectoras de las asociaciones funeraticias divinidades tan diversas como *Fortuna, Salus, Spes, Iupiter*... En algún caso, se testimonian dioses prerromanos: así, en *Uxama* (Burgo de Osma, Soria), una asociación de zapateros, *collegium sutorum*, se presenta como devota de los *Lugoves*, un plural del dios céltico *Lug*. Con tal plural se reflejaba intervenciones de la divinidad en momentos distintos. Resulta curioso el constatar que siguen siendo dos, San Crispín y San Crispino, los santos protectores de los zapateros.³³

El dios oriental Mitra fue introduciéndose paulatinamente en ámbitos muy distintos del Imperio. Al no tener un reconocimiento público hasta el siglo III p. C. y también por exigencias religiosas, recibía culto en santuarios soterrados, situados fuera del pomerio de las ciudades. Sus creyentes, organizados a modo de asociaciones religiosas, constituían un grupo muy jerarquizado, dentro del cual había devotos en distintos niveles de formación. El responsable máximo y

³² *Lex Ursonensis*, cap. CVI.

³³ Santero, 1978: *passim*.

conocedor de todos los misterios era el *pater patratus*. Considerando la gran dispersión de los santuarios mitriacos y el emplazamiento de los mismos, junto a centros con una actividad económica significativa, puede sostenerse razonablemente que los primeros iniciados en su culto fueron comerciantes. Los pocos mitreos conocidos hasta hoy en el ámbito de la Hispania romana (Tarragona, Mérida, costa oriental de Asturias y unos pocos más) responden a esos rasgos de situarse cerca de ciudades y junto a vías de comunicación.³⁴

3.5. *Las mujeres y los dioses*

Los sacerdotes, oficiantes o teólogos (*pontifices, augures, flamines*) de los cultos públicos romanos eran siempre hombres. Las pocas mujeres relacionadas con la religión pública formaban en Roma el colectivo de las vírgenes Vestales, encargadas de cuidar el mantenimiento del fuego sagrado de la diosa *Vesta*, la protectora del hogar, cuyo oficiante de culto era también un hombre, el *rex sacrorum*. Ese modelo religioso de las Vestales no se difundió en ámbitos provinciales.

Frente a esa posición secundaria de la mujer en los rituales públicos, hubo siempre casos de mujeres prestigiadas por sus dotes para la adivinación en algunos santuarios oraculares, no solo en Grecia sino en la propia Italia y en algunas provincias. Y sin duda resultaba negativa la idea dominante de que algunas mujeres reunían dotes particulares para relacionarse con los Dioses Inferiores o dioses de la magia.

El proceso de emancipación de la mujer, acelerado desde fines de la República, condujo a la progresiva autonomía de algunas mujeres en lo religioso. En Roma, las mujeres tenían varios centros de reunión, como el templo de la *Bona Dea*, situado fuera de la ciudad, junto a la Vía Apia. También la diosa Diana, venerada en los Montes Albanos, contaba con una devoción especial de las mujeres romanas que acudían anualmente a su santuario tras un largo recorrido procesional desde Roma.³⁵

Diana, en una de sus tres advocaciones, *Triformis*, recogía la de ser diosa de la fecundidad femenina. Bajo esta advocación, recibía culto por grupos de mujeres. Una inscripción hallada cerca de Toledo, en el valle del Arroyo Alpuébrega, nos presenta una dedicación hecha por el colectivo de mujeres de una comunidad cercana, *mulieres Albor(enses) Ume(n)s(es)*. Este texto ha permitido entender otros en los que Diana recibió culto de grupos de mujeres, organizadas en asociación religiosa.³⁶

La diosa Isis, de origen egipcio, introducida en Roma sin un reconocimiento explícito en las últimas décadas de la República, llegó a tener un pequeño templo en la colina capitolina. El segundo emperador, Tiberio, mandó arrojar al Tíber la imagen de la diosa y destruir su templo. El emperador siguiente, Calígula, reintrodujo su culto, aunque fuera del área sagrada marcada por el pomerio de la ciudad. Desde época de los emperadores Flavios, Isis comienza a aparecer en la

³⁴ García y Bellido, 1967: 21 ss.

³⁵ Scheid, 1991: 421 ss.

³⁶ Mangas – Carroble – Rodríguez, 1992a: 133 ss.

propaganda religiosa de las monedas. La difusión de su culto fue rápida también en las provincias, ante todo entre los sectores de mujeres de las oligarquías locales. Nos consta que algunas ciudades de Hispania erigieron un templo consagrado a Isis; así, en *Clunia* (Coruña de los Condes, Burgos). En todos los testimonios epigráficos de las aras votivas, se resalta la primacía de las mujeres como devotas; se trata casi siempre de mujeres procedentes de las oligarquías locales. Un documento votivo de *Acci* (Guadix) ayuda a entenderlo; el texto dice:

A Isis, protectora de las jóvenes. Fabia Fabiana, hija de Lucio, da, por orden del dios del Nilo y en honor de su muy piadosa hija, Avita, un peso de ciento doce libras y media de plata, dos onzas y media y cinco escrúpulos. Además, los ornamentos siguientes: para la diadema de la diosa, seis perlas de dos tipos diferentes (*unio et margarita*), dos esmeraldas, siete cilindros, un escarabeo, un jacinto y dos piedras de rayo (*cerauniae*). Para las orejas, dos esmeraldas y dos perlas. Un collar de treinta y cinco perlas, dieciocho esmeraldas y otras dos perlas para los broches. Para las piernas, dos esmeraldas y once cilindros. En los brazaletes, ocho esmeraldas y ocho perlas. Para el dedo meñique, dos anillos de diamantes. Para el dedo anular, un anillo con varias esmeraldas y una perla. Para las sandalias, ocho cilindros.³⁷

Y, sin ser tan elocuentes, otros testimonios revelan igualmente que Isis gozaba de una devoción particular entre las mujeres de los sectores acomodados, pues hay flamínicas entre sus devotas; su carácter de protectora de la mujer se desvela también en representaciones figurando Isis como diosa madre, *kourotrophos*.³⁸

3.6. Pervivencia de los dioses prerromanos

Ya indicamos antes que el Estado romano permitía que la población de las ciudades con estatuto de peregrinas (amigas, federadas y sometidas o “dediticias”) podía seguir manteniendo sus creencias y sus cultos, mientras no entraran en contradicción con el poder político o algunos valores romanos. Así, lo mismo que Roma prohibió los sacrificios humanos de los lusitanos, no impidió la pervivencia de otros cultos locales. La integración de las personas y de las ciudades en la ciudadanía romana o latina, que fue progresiva, refleja bien la pervivencia de esos cultos a divinidades prerromanas. Así, la aplicación del derecho de latinidad de Vespasiano contribuyó a consolidar la religión romana sin hacer desaparecer todas las formas de cultos prerromanos. La “Constitución Antoniniana” de Caracalla concedía la ciudadanía a todos los libres del Imperio y a los dioses por ellos venerados. Por lo mismo, las divinidades prerromanas que se habían mantenido hasta esa fecha del año 212 p. C. pasaron a ser divinidades romanas, aunque siguieran manteniendo su nombre y formas de culto prerromanos.

³⁷ CIL II, 3386.

³⁸ García y Bellido, 1967: 106 ss.

Con ese marco de referencias se entiende bien la larga pervivencia de algunas divinidades prerromanas. Los testimonios sobre las mismas se documentan ante todo en zonas del interior y del norte de la Península, las más tardíamente anexionadas y, por lo mismo, integradas en el ámbito de las ciudades romanizadas. Hace años, Blázquez recogió ya una larga lista de testimonios de divinidades que entonces eran conocidas como “prerromanas”.³⁹ El número de los testimonios se ha ido incrementando en las últimas décadas.

No siempre es posible definir con precisión el carácter de algunas divinidades de tradición prerromana. Muchas de ellas debieron de cumplir para sus creyentes todo tipo de funciones protectoras, por más que la investigación moderna haya intentado encasillarlas bajo un solo epígrafe protector. Así, entre los llamados “dioses asimilados a Tutela”, se leyeron inicialmente teónimos como *Banderaeicus*, *Bandevelugotoiraiecus*, *Bandiacapolosegus*, *Bandiarbariaiecus*, *Bandioilienaicus*, etc.; hoy podemos entender que estamos frente a una sola divinidad (*Bandia*, *Bandua*), seguida de un topónimo o una advocación local.⁴⁰ La mayor parte de estos hallazgos proceden de lugares dispersos y de pequeños enclaves rurales (Santa Marinha de Ribeira de Pena, Malpartida, Feira, Capnha...), tardíamente romanizados.

Mientras desconocemos el carácter preciso de muchos de esos dioses prerromanos que terminaron siendo reconocidos como romanos, sabemos de los rasgos de otros a partir de la analogía de su nombre con otro teónimo celta bien documentado. Baste mencionar a *Lugus* o a los *Logoves*, formas latinizadas del dios celta *Lug*.⁴¹ Sobre otro número considerable de teónimos de origen prerromano (*Vestius Aloniecus*, *Arco*, *Auge...*) resulta difícil definir su advocación prioritaria, por más que se les haya encasillado como dioses de una sola función.⁴² Encontramos a veces apoyos para saber algo de sus funciones cuando la divinidad local se sincretizó con un dios romano, como son los casos de *Iupiter Teta*, *Iupiter Andero...*, así como los de *Mars Cariociecus*, *Mars Tilenus*, *Tutela Bolgensis* y otros semejantes.

El carácter de esos dioses viene a veces definido por lo que sabemos sobre los mismos en otros ámbitos del occidente del Imperio. Baste el ejemplo de las *Matres*, bien documentadas en las Galias y en Renania, incluso con representaciones de las mismas bajo tres figuras femeninas con frutos de la tierra y/o con un niño, haciendo una clara alusión a la fertilidad. Solo en el ámbito de una ciudad profundamente romanizada como *Clunia* (Coruña de los Condes, Burgos), se hace mención a unas *Matres Brigaecae* y a unas *Matres Gallaicae*.⁴³ Y hay otros testimonios sobre las mismas en el occidente celtizado de Hispania.

Sobre la larga pervivencia de algunas de esas divinidades de tradición local que terminaron recibiendo el reconocimiento de divinidades romanas, hay varios casos bien significativos. Así, en el Santuario de La Cueva de la Griega (Pedraza,

³⁹ Blázquez, 1962.

⁴⁰ Blázquez, 1962: 51 ss.

⁴¹ Blázquez, 1962: 58 ss.

⁴² Blázquez, 1962: 94.

⁴³ CIL II, 6328; 2776.

Segovia), estamos ante una cueva con grabados rupestres de época paleolítica y, además, ante más de cien inscripciones latinas que nos ofrecen nombres de devotos y de varios dioses (*Deus Moclevus, Dea, Nemedus, Nemedus Augustus*). Basta esa última referencia del dios como *Augustus* para constatar la asimilación de un dios local de origen prerromano como si fuera un dios romano.

Durante años, hemos estado creyendo que el santuario de la diosa *Ataecina* debía de estar localizado en un ámbito del Medio-Bajo Guadiana, atendiendo a que es mencionada a veces como *Ataecina Turobrigensis*, y la ciudad de *Turobriga / Turibriga* se localizaba en la Beturia Céltica.⁴⁴ Otro conjunto significativo de aras votivas, halladas últimamente en Santa María del Trampal (Cáceres), ha obligado a pensar que o bien estamos ante dos santuarios de la misma diosa o bien este segundo enclave fue el único santuario; el resto de los testimonios hallados más al sur reflejarían un fenómeno de difusión religiosa. Por más que se ha intentado definir una advocación concreta para esta diosa (divinidad de la fertilidad de la tierra, diosa infernal, diosa de la noche...), atendiendo al significado de su raíz o bien a la asimilación que presenta en un texto con la diosa romana *Proserpina*, probablemente estemos ante una divinidad prestigiada, a la que sus creyentes solicitaban apoyos y favores de orden muy distinto.

Lo mismo que las dedicaciones a *Ataecina* pervivieron durante el Imperio, otro volumen de dedicaciones, cercano al centenar, y relacionadas con el dios *Endovellicus* proceden también de momentos muy distintos del Imperio.⁴⁵ Sobre *Endovellicus* contamos con informaciones de gran interés. En primer lugar, la de saber que era una divinidad venerada en un solo santuario, localizado en una altura cercana a San Miguel da Mota, no lejos de Terena, comunidad incluida en el concejo portugués de Aladroal, en el Alemtejo. Por otra parte, algunos textos de las aras votivas presentan la información precisa de que se pide al dios por la salud, *pro salute*; ese carácter de dios salutífero se confirma con los exvotos hallados en las cercanías del santuario —miembros del cuerpo...—.

Ese rasgo de dios curador queda reforzado cuando se comprueba el carácter de los devotos: libres de ambos sexos y de condiciones sociales diversas, incluidos los esclavos, ya que el deseo de salud no era el privilegio de ningún grupo. Sin duda, los sacerdotes del santuario de *Endovellicus*, lo mismo que sucedía con los del dios Esculapio, tenían conocimientos médicos: orientaban a algunos fieles a pernoctar en los recintos del santuario hasta recibir el oportuno mensaje divino, es decir, hasta definir bien los síntomas de su mal (*ex iussu, ex religione et iussu Numinis*). De la eficacia de sus curaciones son un buen reflejo varias muestras del agradecimiento de sus devotos: uno de ellos, *Antonia Manlioca*, llegó a ofrecer al dios una imagen de plata, *signum argenteum*.⁴⁶

⁴⁴ Blázquez, 1962: 144 ss.

⁴⁵ Blázquez, 1962: 147 ss.

⁴⁶ CIL II, 128.

3.7. *Tendencias monoteístas*

Antes incluimos un texto de Séneca en el que manifestaba que los diversos teónimos no eran más que nombres distintos para reflejar el momento o la forma de intervenir o manifestarse una única divinidad. Tanto los estoicos, de los que Séneca fue un buen representante, como los defensores de otras corrientes filosóficas, como la de los neoplatónicos, participaban de la misma idea sobre la divinidad. En ese contexto ideológico, hay que situar que, por primera vez bajo el emperador Augusto, su hombre de confianza, Agripa, erigiera en Roma el primer templo en el que se veneraba a todos los dioses, el Panteón. El actualmente visible recoge modificaciones añadidas a comienzos del siglo II p. C. por el emperador Adriano, cuando procedió a su restauración, aunque siguió conservando el carácter de templo de todos los dioses.

Otro fenómeno significativo se desvela en la epigrafía votiva. Mientras que las aras votivas estuvieron reflejando durante mucho tiempo la dedicación a un solo dios, salvo casos de dioses agrupados, como los de la Tríada Capitolina, desde fines del siglo II p. C. comienza a ser cada vez más frecuente el encontrarnos con una letanía de dioses en una misma inscripción votiva. Baste mencionar las dedicaciones de dos aras halladas en Astorga con textos como estos: “A los dioses y diosas a los que es justo y lícito rogar en el Panteón”, o bien “A Sérapis Santo, a Isis Myrionima, a Core Invicta, a Apolo Granno, a Marte Sagato”.⁴⁷

En ese nuevo contexto ideológico, comenzaron a ser más frecuentes las dedicaciones votivas a los Doce Dioses, los seis dioses y seis diosas que presidían y ejercían el poder sobre el resto de los dioses que estaban a sus órdenes. Y más novedosa aún resultó la creación de un nuevo dios, en torno al que se suponía que mantenía el máximo poder sobre los demás dioses, el dios *Pantheus*. Al no existir una iglesia que contribuyera a definir una teología coherente, se abrió paso a la existencia de varios dioses panteos: cada grupo organizado de creyentes consideraba que su dios preferente era el dios *Pantheus*. Así, empezaron a surgir *Iupiter Pantheus*, *Isis Panthea*, *Silvanus Pantheus*, *Tutela Pantheus* y otros.⁴⁸ Por más que pueda decirse que esos dioses panteos, creados desde la transición de los siglos I-II p. C., tuvieron una vigencia de poco más de cien años, fueron un buen reflejo del progreso de las tendencias monoteístas, que siguieron consolidándose hasta comienzos del siglo IV, cuando tuvo lugar el reconocimiento del cristianismo. Es significativo resaltar que, en esos comienzos del siglo IV, se había terminado por imponer el culto al dios Sol, bajo la forma romana de Apolo-Sol, sobre el resto de los dioses. Constantino, el emperador que reconoció al cristianismo, aparece representado en monedas como el protegido por Apolo-Sol. Esas tendencias monoteístas del paganismo tardío constituyeron una buena base ideológica para facilitar la difusión ulterior del cristianismo.

* * *

⁴⁷ Diego Santos, 1986: n° 10 y 13.

⁴⁸ Mangas, 1991: 111 ss.

Bibliografía

- Alföldy, G. (1975). *Römische Inschriften von Tarraco*. Berlín.
- Alföldy, G. (1983). *Flamines provinciae Hispaniae Citerioris*. Madrid.
- Barton, I. M. (1983). “Capitoline temples in Italy and the Provinces (specially Africa)”, *ANRW*, II, 12.1: 259-342.
- Bayet, J. (1969). *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*. París.
- Birley, F. (1978). “The Religion of the Roman Army, 1895-1977”, *ANRW*, II, 16.2: 1506-1541.
- Blázquez, J. M. (1962). *Religiones primitivas de Hispania*. Madrid.
- Blázquez, J. M. (1975). *Diccionario de las religiones primitivas de Hispania*. Madrid.
- Brenk, F. E. (1986). “In the Light of the Moon. Demonology in the Early Imperial Period”, *ANRW*, II, 16.3: 2092 ss.
- Clauss, M. (1996). “Deus Praesens. Der römische Kaiser als Gott”, *Klio*, 78: 400-433.
- Coarelli, F. (1987). *I santuari repubblicani del Lazio*. Roma.
- Cramer, F. H. (1954). *Astrology in Roman Law and Politics*. Filadelfia.
- De Vries, J. (1961). *Keltische Religion*. Stuttgart.
- Díaz de Velasco, F. (1998). *Termalismo y religión*. Madrid, “Anejo de *Ilu*”
- Diego Santos, F. (1986). *Inscripciones romanas de la provincia de León*. León.
- Domaszewski, A. von (1895). “Die Religion des römischen Heeres”, *Bonner Jahrbücher*, CXVII: 1-275.
- Duby, G. – Perrot, M. (Eds.) (1991). *Historia de las mujeres. La Antigüedad*. Madrid.
- Dumézil, G. (1966) *La religion romaine archaïque*. París.
- Eliade, M. (1970). *Traité d'histoire des religions*. París.
- Etienne, R. (1958). *Le culte imperial dans la Péninsule Ibérique d'Auguste à Diocletien*. París.
- Fink – Hoey – Snyder (1940). “The Feriale Duranum”, *Yale Classical Studies*, 7: 10-211.
- Fishwick, D. (1987). *The Imperial Cult in the Latin West*. Leiden.
- Gagé, F. (1955). *Apollo romain*. París.
- García, J. M. (1991). *Religiões antigas de Portugal*. Lisboa.
- García y Bellido, A. (1967). *Les religions orientales dans l'Espagne romaine*. Leiden.
- Girad, J. L. (1981). “Domitienne et Minerve: une prédilection impériale”. *ANRW*, II, 17.1: 233-247.
- Gómez Pantoja, J. L. - García Palomar, F. (2001). “Hércules en la Meseta Norte: nuevos datos, nuevas perspectivas”. En L. Hernández Guerra – E. Sagredo – J. M^a Solana (Eds.), *Actas. I Congr. Int. Historia Antigua: La península Ibérica hace 2000 años*. Valladolid: 607-612.
- González Román, C. - Mangas, J. (1991). *Corpus de inscripciones latinas de Andalucía. Jaén, I-II*. Sevilla.
- Gordon, A. E. (1932). “On the Origin of Diana”, *TAPhA*: 177 ss.
- Graf, F. (1994). *La magie dans l'Antiquité gréco-romaine*. París.
- Grimal, P. (1965). *Diccionario de la mitología griega y romana*. Barcelona.
- Grodzynski, D. (1974). “Superstitio”, *REA*, 1974: 36-60.
- Mangas, J. (1986). “Römische Religion in Hispanien”, *ANRW*, II, 18.1: 276-344.
- Mangas, J. (1991). “El culto a Pantheus en Hispania”. En AA. VV. (1991). *La Bética en su problemática histórica*. Granada: 111-131.
- Mangas, J. (1992), “El culto de Apolo en Hispania”. En *Mélanges P. Lévêque*. Besançon: vol. IV: 171-192.
- Mangas, J. – Carrobles, J. – Rodríguez, S. (1992a), “Deana y mulieres”. *Gerión*. Madrid: 133 ss.

- Mangas, J. (1993). “El modelo religioso romano y la diversidad de panteones de ciudades: Hispania Altoimperial”. En AA. VV. (1993). *Modelos teóricos y prácticas de vida*. Sevilla: 176 ss.
- Mangas, J. (1996). “El culto de Hércules en la Bética”. En AA. VV. (1996). *La romanización de Occidente*. Madrid: 279-297.
- Mangas, J. (1998). “La religión romana en Hispania durante la crisis de la República”. En J. Mangas (Ed.) (1998). *Italia e Hispania en la crisis de la República romana*. Madrid: 403-411.
- Mangas, J. (2003). “La implantación del derecho funerario romano en Hispania (República y Alto Imperio)”. En J. M. Iglesias Gil (Ed.) (2003). *Actas. XIII Cursos sobre patrimonio histórico*. Santander: 267-283.
- Mangas, J. (2007). “El culto imperial en el noroeste de Hispania”. En T. Nogales – J. González (Eds.) (2007). *Culto imperial...: 706-720*.
- Marco Simón, F. (1978). *Las estelas decoradas de los conventus caesaraugustano y cluniense*. Zaragoza.
- Martin, J. P. (1982). *Providentia deorum*. Roma.
- Mellor, R. (1981). “The Goddess Roma”, *ANRW*, II, 17.2: 950-1030.
- Mirón, M^a A. (1996). *Mujeres, religión y poder: el culto imperial en el Occidente Romano*. Granada.
- Nogales, T. – González, J., (Eds.) (2007). *Culto imperial: política y poder*. Roma.
- Olivares, J. (2002) *Los dioses de la Hispania céltica*. Madrid.
- Oria, M. (1997). *Hércules en Hispania*. Barcelona.
- Peaud, Ph. (1978). “Le culte de Jupiter en Andalousie. Pour une méthodologie de l'étude du Jupiter Hispanique”. En *Actas, Congr. H^a Andalucía (Córdoba)*, (1978). Córdoba: 207-211.
- Pena, M^a J. (1981). “Contribución al estudio del culto a Diana en Hispania”. En AA. VV. (1981), *La religión romana en Hispania*. Madrid.
- Richard, J. J. (1978). “Recherches sur certains aspects du culte impérial: les funérailles des empereurs romains aux deux premiers siècles de notre ère”, *ANRW*, II, 16.2: 1121 ss.
- Rodríguez Cortés, J. (1991). “Los seviros augustales y las divinidades romanas en la Bética”, *Flor. Il.*, 2: 435-441.
- Rufus Fears, J. R. (1981). “The Cult of Iupiter and the Roman Imperial Ideology”, *ANRW*, II, 17.1: 233-245.
- Saavedra, D. (1990). “El culto de las *Duillae* en la Pallantia Romana”. En *Actas.II Congr. H^a Palencia* (1990). Palencia: 763-766.
- Santero, J. M^a (1978). *Asociaciones populares en Hispania romana*. Sevilla.
- Scheid, J. (1983). *La religione a Roma*. Roma-Bari.
- Scheid, J. (1991). “Extranjeras indispensables. Las funciones religiosas de las mujeres en Roma”. En G. Duby – M. Perrots (Eds.) (1991). *Historia de las mujeres*: 421-461.
- Scott, K. (1975). *The Imperial Cult under the Flavians*. New York.
- Solana, J. M. – Hernández Guerra, L. (2000). *Religión y sociedad en época romana en la Meseta Septentrional*. Valladolid.
- Toutain, J. (1907). *Les cultes païens dans l'Empire Romain*. París.
- Vendryes, J. (1948). *La religion des celtes*. Paris.
- Wissowa, G. (1912). *Religion und Kultus der Römer*, München (2^a ed.).
- Wolff, H. (1976). *Die Constitutio Antoniniana und Papyrus Gissensis 40 I*. Colonia.