

Antiguas fiestas en Hispania

M. Castillo Barranco
Univ. Complutense

RESUMEN: Ritos y celebraciones presentan, junto a su aspecto festivo, elementos que reflejan implicaciones políticas, sociales, religiosas, e incluso económicas, de ahí la dificultad de su estudio. La denominación romana en Hispania conlleva una serie de relaciones entre tradición indígena y novedad, una toma de contacto entre dos realidades, un proceso de integración o de hostilidad según el grado de aceptación. Tenemos así ritos como los celebrados en honor al dios de la guerra, o el culto al Diana, personificación de la Luna. Roma introducirá nuevos cultos, como el relacionado con la figura del Emperador, y nuevas festividades como el *Quinquatrus*, las *Saturnales* o las *Compitales*, celebraciones para atraer al pueblo, y para introducir nuevos usos y costumbres que forman parte de la cultura romana.

SUMMARY: Rites and celebrations, in addition to their festive aspects also have political, social, an religious implications, rendering the study of them quite difficult. Roman domination in Spain implies a series of relations between native tradition and new ideology, an initial contact between two realities and a process of integration or hostility, according to the degree of acceptance. This explains various rites, such as those celebrated in honor of the War God or the cult to Diana, an embodiment of the moon. Rome will then introduce new cults such as that connected with the figure of the Emperor or the new festivities: e.g. *Quinquatrus*, *Saturnales*, *Compitales*. These celebrations were held to attract people's attention, as well as to introduce the new usages and customs representative of the Roman Culture.

El tema que nos ocupa en la presente comunicación forma parte del elegido como motivo de investigación y análisis en nuestra tesis.

Festividades y celebraciones constituyen actos complejos, puesto que a los elementos puramente lúdicos, se unen implicaciones sociales, políticas y religiosas, implicaciones muy importantes si tenemos en cuenta que el período a tratar en el presente análisis es el de la dominación romana en Hispania. La dificultad es doble puesto que habría que relacionar el espacio, las causas de celebración, el aspecto religioso, la población y la influencia de nuevos valores sobre una sociedad en período de cambio.

Nada es gratuito, la fiesta forma parte de un todo orgánico que relaciona al hombre con su entorno y con el grupo en que vive, y hace al individuo protagonista del tiempo, un tiempo regenerado por ritos y celebraciones periódicas que aseguran el orden establecido¹. La fiesta responde generalmente a las necesidades de la comunidad, potenciando y renovando al grupo², de ahí la

¹ F. Cardini, *Días sagrados. Tradición popular en las culturas euromediterráneas*, Barcelona, 1984, p. 34. Hoers, *Carnaval y fiestas de locos*, Madrid, 1988; p. 19.

² J.M. Satrústegi, *Solsticio de invierno*, Iruña, 1988, p. 137. S. Rodríguez-R. Sanmartín y otros, *Tiempo de fiesta. Ensayos antropológicos sobre las fiestas en España*, Madrid, 1982, pp. 7-8.

importancia de la actuación política sobre las celebraciones festivas. Al igual que el Estado intentará controlar la religión, la fiesta, con una clara vinculación religiosa, tendrá también un papel político al servicio de Roma³ que según su conveniencia aunará tradición y novedad⁴. Roma aprovechará realidades ya existentes como mecanismos de control. La sociedad indígena adaptará ritos y celebraciones a su tradición cultural. Así, la influencia será mutua y se introducirán mecanismos de cambio que se reflejarán en las festividades. Estas serán por una parte una toma de contacto entre dos realidades, y por otra, constituirán un proceso de integración o de hostilidad hacia los nuevos valores, según el grado de aceptación. Las fiestas serán una forma de atracción del pueblo, pero también servirán para controlar los momentos de ocio, manteniendo el equilibrio político y social. Las celebraciones festivas tendrán siempre un marcado carácter popular aunque en la mayoría de los casos su verdadero significado ritual no sea totalmente comprendido.

Esta unión entre tradición y novedad podemos verla por ejemplo, en los ritos celebrados en honor al dios indígena de la guerra (en Estrabón III, 3, 7) asimilado al Marte romano⁵; o en la gran aceptación en el occidente de la *Península que tuvo el culto a Diana, personificación de la Luna*⁶, teniendo en cuenta el desarrollo que tuvo en la religión indígena el culto a dicho astro (en Estrabón III, 4, 16) y que incluso se reflejaba en danzas que hasta hace poco tiempo se celebraban en Galicia en las noches de plenilunio⁷.

Sin embargo, aunque la cultura indígena mantendrá ciertas prácticas y asimilará otras, y Roma adaptará algunas celebraciones, también se introducirán ritos y festividades nuevas, consiguiendo varios objetivos: potenciar realidades ya existentes como las anteriormente descritas, atraerse a parte de la población que apoyará la causa romana⁸, e incluir un cambio en la escala de valores reforzado por la propaganda cuyo reflejo inmediato lo podemos percibir a través de la

³ M. Bendala, "Fórmulas de promoción y desarrollo urbano y urbanístico en la Hispania tardorrepública", *III Congreso Histórico-arqueológico hispano-italiano*, Toledo, 1993 (en prensa). H.G. Puech, *Las religiones antiguas*, Madrid, 1992, p. 279.

⁴ D. Plácido, "La imagen simbólica", *La península en la Antigüedad: la imagen de un territorio*, Congreso Internacional, Toledo, 1993 (en prensa).

⁵ J. Mangas, "Religiones indígenas en Hispania", *Historia de España Antigua* II, 1988, p. 599. J.M. Blázquez, *Imagen y mito. Estudios sobre religiones mediterráneas e Ibéricas*, Madrid, 1977, pp. 385ss. G. López Monteagudo, "Avance sobre el culto al Marte Indígena en la Península Ibérica", *Gerión* II, 1989, pp. 327ss.

⁶ J. Mangas, "Religiones romanas y orientales" en *Historia de España Antigua*, Ed. Cátedra, 1988, p. 638. M. Pastor, *La religión de los astures*, Universidad de Granada, 1981, p. 19. J.M. Blázquez, *Religiones en la España antigua*, ed. Cátedra, 1991, p. 39.

⁷ J. Mangas, "Cultura y religión" en *Historia de España*, Barcelona, 1987, cap. III, p. 408.

⁸ M. Bendala, "Fórmulas de promoción y desarrollo urbano y urbanístico en la Hispania tardorrepública", *III Congreso Histórico-arqueológico hispano-italiano*, Toledo, 1993 (en prensa); S.F. Ramallo, "Terracotas arquitectónicas del Santuario de la Encarnación", *Archivo Español de Arqueología* 66, 1993, p. 94; J. Caro Baroja, *España Antigua*, Madrid, 1986, p. 245.

monumentalización⁹, o en otro orden de cosas, a través de la implantación del culto imperial¹⁰ unido a la *devotio* indígena (según Estrabón III, 4, 17). En ambos procesos percibimos la regulación o intervención del Estado con la creación de nuevos edificios (teatros, anfiteatros y circos) para atraer a la población, y con la construcción de templos dedicados a nuevos cultos como son los Capitolinos, encontrados por ejemplo en Urso (y cuyo culto se regula en la ley de esta colonia) o en Híspalis, también en Asturica, Clunia y Tarraco, y probablemente en Emerita y Baelo¹¹; y cuya existencia nos recuerda el carácter urbano de ciertas celebraciones, unidas por tanto al desarrollo de la ciudad como polo de atracción y como realidad más abierta al cambio y a la introducción de novedades.

El grado de aceptación e influencia podemos también rastrearlo a la hora de analizar la implantación de festividades. Para ello contamos con ciertos datos, vinculados sobre todo a áreas muy romanizadas. Así, la fiesta del *Quinquatrus*¹² la tenemos testificada en una inscripción de Miróbriga¹³, fiesta que está incluida en el ciclo guerrero cuyo inicio se sitúa en marzo (según Ovidio, *Fastos* III, 810ss.), puesto que el *Quinquatrus* se celebra el 19 del mismo mes. Así, esta fiesta puede enlazar con el arraigo de ritos y sacrificios al dios de la guerra entre los indígenas¹⁴. Nos encontramos otra vez con la relación entre tradición y novedad, relación que tenemos igualmente en inscripciones dedicadas al dios Marte como las halladas en Tarraco o en S. Martín Corneces, o la de Ipagrum vinculada con un altar al *Mars Augustos* unido al culto imperial¹⁵.

Esta adaptación de celebraciones indígenas y romanas volvemos a hallarla en los juegos gladiatorios, estos juegos formaban parte de los ritos prerromanos

⁹ M. Bendala, *La antigüedad. De la Prehistoria a los visigodos*, Madrid, 1990, p. 208. Bibliografía básica sobre los circos de Mérida, Toledo y Tarraco; anfiteatros de Mérida, Segóbriga, Tarraco e Itálica; y teatros de Pollentia, Acinippo, Mérida, Itálica, Clunia, Segóbriga y Sagunto: M. Almagro, *Guía de Mérida*, Valencia, 1977. M. Almagro, *Segóbriga. Guía de las excavaciones y museo*, Madrid, 1986; A. Blanco, *Itálica*, Excavaciones arqueológicas en España 121, Madrid, 1982; Dupré y otros, *El circ romà de Tarragona*, Barcelona, 1988; M.A. Elvira, *Teatros, anfiteatros y circos*, Madrid, 1992; E. Hernández Hervas, *El teatro romano de Sagunto*, Valencia, 1988; J.L. Jiménez, *Las ciudades hispanorromanas*, Madrid, 1992; *L'anfiteatre romà de Tarragona*, Tarragona, 1990; J. Sánchez-Palencia, y M. Sainz, *El circo romano de Toledo*, Toledo, 1988; M. Toscano, *Itálica. Excavaciones en el teatro* (1990), Sevilla, 1991.

¹⁰ V.V. A.A. *Los foros romanos de la provincias occidentales*, Valencia, 1987. J.M. Blázquez, "La sociedad y la economía en la Hispania romana", *La romanización*, vol. II, Madrid, 1986, p. 236; J.M. Blázquez, *Urbanismo y sociedad en Hispania*, Madrid, 1991, p. 73.

¹¹ Importancia del Júpiter Capitolino en la práctica imperialista romana en: D. Plácido, "La conquista del Norte de la Península Ibérica: sincretismo religioso y prácticas imperialistas", *Mélanges Pierre Lévêque* I, París, 1988, pp. 229-274. Capitolios en Hispania: J. Mangas, "Religiones romanas...", p. 630.

¹² J. Bayet, *La religión romana. Historia política y psicológica*, Madrid, 1984, p. 102.

¹³ *Copus Inscriptiones Latinorum*, vol. II, tab. 21, fig. 2, n. 2935.

¹⁴ Estrabón III, 3, 6, y III, 3, 7. V.V. A.A. *Manifestaciones religiosas en Lusitania*, Cáceres, 1986. J. Francisco, *Conquista y romanización de Lusitania*, Salamanca, 1989. J.M. Blázquez, *Religiones primitivas de Hispania*, Madrid, 1962.

¹⁵ P. Herz, *Untersuchungen zum Festkalender Römischen Kaiser zeit nach Datieren Weith-und Ehrenschriften*, (Inaugural - Dissertation), Mainz, 1975, pp. 151 y 216.

(están documentados por ejemplo entre los lusitanos), tenían un carácter sagrado¹⁶, celebrándose con motivo de festividades importantes, y relacionados con el simbolismo purificador de la sangre¹⁷. Con Roma perderán su carácter primitivo para adquirir unas implicaciones socio-políticas como espectáculo público¹⁸ cuya importancia podemos apreciarla en la preocupación por su regulación que aparece incluida en la ley de Urso (recogida por H. Dessau, *Inscriptiones latinae selectae* 6087, cap. 64). Estos juegos gladiatorios solían tener relación con las celebraciones del calendario romano y se organizaban con motivo de alguna festividad importante por sus implicaciones civiles y religiosas; una de estas festividades eran las *Saturnales*. Documentadas en restos cerámicos con inscripciones encontrados en Calahorra y uno probable hallado en Celsa (Zaragoza), en ellos se refleja el ambiente de esta fiesta y su conexión con espectáculos públicos¹⁹. Dichos fragmentos demuestran la celebración de estos ritos típicamente romanos en territorio hispano, y su relación con el final de un período de actividad²⁰, característica que enlaza la fiesta con la preocupación del individuo y del grupo por el paso del tiempo y su renovación.

Esta misma preocupación, junto a la necesidad de protección, la encontramos en la finalidad de un posible santuario dedicado a Demeter-Ceres en Mas Castellar de Pontos²¹, donde aparecieron depósitos votivos, hogares rituales, terracotas (algunas con cabeza de la diosa), y restos de fauna, entre ellos cinco perros que podrían tener carácter de sacrificio ritual. Estos hallazgos estarían tal vez relacionados con celebraciones paralelas a las de Ceres del 19 de abril, o a la fiesta de las *Robigalia* del 25 del mismo mes (según Ovidio, *Fastos* IV, 905 y ss.). El yacimiento se encuentra en una zona de gran importancia comercial, cuya población aprovecharía el santuario como mercado neutral protegido por la divinidad, y que sería además elemento de aculturación, teniendo en cuenta la importancia de los mercaderes como factor civilizador²².

La preocupación por proteger la producción es tan fuerte que se sacraliza el espacio, así, aparece un ara de mármol en el edificio de la zona 1 del yacimiento, que se convierte en el posible santuario en relación con el comercio y almacenamiento de cereal bajo la advocación de la diosa.

La importancia del comercio y de los medios de subsistencia estaría vinculada también con el mar; así, las representaciones de Neptuno encontradas sobre todo en lugares de la costa peninsular, se relacionarían con la adoración al

¹⁶ J. Mangas, "Religiones indígenas...", p. 416.

¹⁷ J.P. Albert, "Las mitologías de la sangre", *Mundo Científico* 140, 1993, pp. 952 a 961.

¹⁸ P. Veyne, *Le pain et le cirque*, Paris, 1976.

¹⁹ U. Espinosa, *Calagurris Iulia*, Logroño, 1984, pp. 131-132.

²⁰ M. Meslin, "La fête des Kalendes de Janvier dans l'empire romain". *Latomus* 115, 1970, p. 8.

²¹ A.M. Adroher, E. Pons, y J. Ruiz, "El yacimiento de Mas Castellar de Pontos y el comercio de cereal ibérico en la zona de Emporió y Rhode". *Archivo Español de Arqueología* 66, 1993, pp. 31ss. En relación con las *Robigalia*, p. 62.

²² Importancia de los mercaderes como vehículo civilizador en: J.M. Blázquez, *Urbanismo...*, p. 60. J. Caro Baroja, *España...*, p. 246.

dios dueño de las aguas, y que por tanto, podía propiciar buenas travesías²³. Neptuno sería adorado en Hispania con la misma advocación que en Roma, lo que tenemos documentado por ejemplo en una inscripción y un altar encontrados en Santander y relacionados con las fiestas dedicadas a este dios²⁴.

Otra de las inscripciones vinculadas con el calendario festivo es la encontrada en Isona y dedicada a Mercurio en las fiestas *Compitales*, estudiada por Lara Peinado²⁵. Este autor relaciona al dios con el aspecto político de la autoridad, lo que nos hace pensar de nuevo en la importancia de la fiesta como medio de influencia y como elemento para mantener y fortalecer el orden establecido. Mercurio recibió culto durante todo el período imperial, y posteriormente su función fue asimilada por el S. Cristóbal cristiano²⁶; cristianización que a veces se traslada también al espacio puesto que la inscripción de Isona se encuentra actualmente en una ermita.

Un culto muy difundido en todo el Mediterráneo fue el de Dionisio-Baco, asimilado al dios Liber, y cuya fiesta, las *Liberalia*, se celebraban el 17 de marzo²⁷. Además de las numerosas representaciones del dios encontradas en Hispania, tenemos también imágenes de su cortejo; una particularmente interesante es la escultura de la sala VIII del Museo Arqueológico Provincial de Valladolid de ménade derribando una cabra. La representación de la sacerdotisa y el animal relacionado con la mitología dionisiaca nos puede estar hablando de ciertos ritos celebrados en honor de este dios. El tema dionisiaco aparece muy difundido en relieves de sarcófagos y lucernas, y sobre todo en los mosaicos hispanos, generalmente en relación con fieras o con escenas de circo y anfiteatro. Según el profesor Blázquez²⁸ estos mosaicos no tienen por qué estar vinculados con cultos dionisiacos, sino que reflejarían el uso de un motivo familiar en la decoración doméstica, tema del gusto de los dueños de las villas. Sin embargo, la devoción a Dioniso-Liber estuvo muy extendida, como podemos ver a través de las numerosas inscripciones votivas dedicadas a este dios por ciudadanos romanos residentes en ciudades privilegiadas²⁹.

Otra posible clave para estudiar las antiguas fiestas en Hispania la constituirían las celebraciones actuales, algunas de las cuales recuerdan características ancestrales tamizadas por el tiempo. Su análisis reviste una gran dificultad: aunque nos encontremos con datos a veces claros, otras veces son meros espejismos. Podemos rastrear influencias paganas en fiestas como la de Santa Agueda³⁰ con características de las *Matronalia* romanas celebradas el 1 de marzo

²³ J. Mangas, "Religiones romanas...", p. 634.

²⁴ P. Herz, *Untersuchungen...*, p. 244.

²⁵ F. Lara Peinado, *La religión y el culto romanos en tierras de Lérida*, Instituto de Estudios Ilerdenses, Lérida, 1976, p. 54.

²⁶ J. Mangas, "Religiones romanas...", p. 640.

²⁷ Mircea Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, vol. II, Madrid, 1979, p. 140.

²⁸ J.M. Blázquez, "Mosaicos Báquicos en la Península Ibérica", *Mosaicos romanos de España*, Madrid, 1993, p. 332.

²⁹ J. Mangas, "Religiones romanas...", p. 635.

³⁰ J. Caro Baroja, *Los pueblos de España*, vol II, Madrid, 1990, p. 223.

y presididas por Juno (según Ovidio, *Fastos* III, 167 y ss.), o la influencia de las *Cerealia* que se celebraban el 12 de abril (Ovidio, *Fastos* IV, 393 y ss.) en un rito como el de las "mondas" de S. Pedro Manrique³¹, o el recuerdo de las *Robigalia* en el toro de S. Marcos³², o el paralelismo entre las fiestas de la Virgen y la veneración a ciertas diosas paganas³³, o las celebraciones de Mayo de tradición ancestral³⁴.

Esta influencia pagana, tanto indígena como romana, se puede rastrear incluso en ciertos bailes³⁵, o en celebraciones como el carnaval³⁶, motivo de preocupación para el cristianismo desde sus orígenes, lo que podemos apreciar en autores cristianos como S. Ambrosio de Milán, S. Juan Crisóstomo, S. Agustín o S. Isidoro de Sevilla³⁷, o por ejemplo S. Paciano, que criticaba prácticas concretas como el disfrazarse de ciervo³⁸. La fuerza de ciertas prácticas paganas será tan importante que actos como la adivinación se prohibirán en el canon 72 del II Concilio de Braga, y en el canon II del XVI Concilio de Toledo³⁹. Este arraigo del paganismo en época tardía se refleja no sólo en las críticas y prohibiciones que acabamos de aludir, sino también en la destrucción de ciertos lugares y obras⁴⁰. Todo ello nos informa de la permanencia de creencias y ritos paganos en Hispania.

Tenemos así cómo la huella de celebraciones indígenas ha perdurado y se ha mezclado con elementos del paganismo romano. A través del tiempo la sociedad se adaptará a las nuevas características, pero sin olvidar la antigua tradición. Ritos y festividades llegan a nosotros parcialmente: en inscripciones, objetos de arte, textos, e incluso en celebraciones actuales que a veces conservan los ecos de un pasado lejano del que son aún recuerdos distorsionados por el tiempo.

³¹ *Idem.*, p. 256.

³² *Idem.*, p. 258.

³³ J. Caro Baroja, *Los pueblos...*, vol II, p. 321.

³⁴ *Idem.*, pp. 373 y ss.

³⁵ Véase como ejemplo: J. Caro Baroja, *Ritos y mitos equívocos*, Madrid, 1989, p. 144. El autor compara el baile de los salios del 1 de marzo (en Ovidio, *Fastos*, III, 387 y Varrón, *Ling.Lat.* V, 85) con bailes del País Vasco y Navarra de carácter agrícola y con cierto aire marcial, en las que se golpea un odre y se finaliza con un banquete.

³⁶ J. Caro Baroja, *El carnaval. Análisis histórico-cultural*, Madrid, 1989.

³⁷ J. Caro Baroja, *El carnaval...* p. 169.

³⁸ Disfrazarse de ciervo, *cervun facere*, en J. Mangas, "Religiones indígenas", *Historia de España*, Barcelona, 1987, cap. III, p. 416.

³⁹ J.M. Blázquez, *Religiones...*, p. 41.

⁴⁰ Como algunos mosaicos de tema dionisíaco, en: J.M. Blázquez, "Destrucción de mosaicos mitológicos por los cristianos", *Mosaicos romanos de España*, Madrid, 1993, pp. 541-550.