

Imágenes, lengua y creencias en Lusitania romana

editado por

Jorge Tomás García
Vanessa Del Prete



Access Archaeology



About Access Archaeology

Access Archaeology offers a different publishing model for specialist academic material that might traditionally prove commercially unviable, perhaps due to its sheer extent or volume of colour content, or simply due to its relatively niche field of interest. This could apply, for example, to a PhD dissertation or a catalogue of archaeological data.

All *Access Archaeology* publications are available in open-access e-pdf format and in print format. The open-access model supports dissemination in areas of the world where budgets are more severely limited, and also allows individual academics from all over the world the opportunity to access the material privately, rather than relying solely on their university or public library. Print copies, nevertheless, remain available to individuals and institutions who need or prefer them.

The material is refereed and/or peer reviewed. Copy-editing takes place prior to submission of the work for publication and is the responsibility of the author. Academics who are able to supply print-ready material are not charged any fee to publish (including making the material available in open-access). In some instances the material is type-set in-house and in these cases a small charge is passed on for layout work.

Our principal effort goes into promoting the material, both in open-access and print, where *Access Archaeology* books get the same level of attention as all of our publications which are marketed through e-alerts, print catalogues, displays at academic conferences, and are supported by professional distribution worldwide.

Open-access allows for greater dissemination of academic work than traditional print models could ever hope to support. It is common for an open-access e-pdf to be downloaded hundreds or sometimes thousands of times when it first appears on our website. Print sales of such specialist material would take years to match this figure, if indeed they ever would.

This model may well evolve over time, but its ambition will always remain to publish archaeological material that would prove commercially unviable in traditional publishing models, without passing the expense on to the academic (author or reader).



Imágenes, lengua y creencias en Lusitania romana

editado por

Jorge Tomás García
Vanessa Del Prete

Access Archaeology





ARCHAEOPRESS PUBLISHING LTD

Summertown Pavilion

18-24 Middle Way

Summertown

Oxford OX2 7LG

www.archaeopress.com

ISBN 978-1-78969-294-5

ISBN 978-1-78969-295-2 (e-Pdf)

© the individual authors and Archaeopress 2019

All rights reserved. No part of this book may be reproduced, stored in retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying or otherwise, without the prior written permission of the copyright owners.

This book is available direct from Archaeopress or from our website www.archaeopress.com

<i>Introducción, Jorge Tomás García – Vanessa Del Prete</i>	2
<i>La vivencia en las villae: de las descripciones literarias a los espacios y programas decorativos en Lusitânia, André Carneiro</i>	5
<i>Estudio de la devoción a Venus en Lusitania, Vanessa Del Prete Mainer</i>	16
<i>Particularidades de la epigrafía lusitana: ¿comparte elementos con otras culturas o es un unicum?, Gabriela de Tord Basterra</i>	36
<i>Deibabor igo deibobor Vissaieigobor. Notas para el estudio de la retención lingüística en la epigrafía religiosa de la Lusitania romana, María José Estarán Tolosa</i>	54
<i>Revisitando os pedestais ao Divino Augusto: ligações sociais entre as elites de Olisipo e Emerita e o seu papel na munificência pública e no culto imperial, Sara Henriques dos Reis</i>	73
<i>Moneda e imagen en el territorio lusitano, Javier Herrera Rando</i>	92
<i>Cristãos Ibéricos e Antiguidade Clássica — o Baptistério de Milreu/Estói (Algarve) nos Finais da Antiguidade Tardia, Stefanie Lenk</i>	108
<i>Los sacerdotes locales romanos en la ciudad romana de Olisipo. Su imagen pública epigráfica como miembros de la élite local, Pere Mas Negre</i>	134
<i>Silvano y Silvanos. Reflexiones en torno a la imagen de un numen sylvarum en contexto lusitano, Cátia Mourão - Filomena Barata</i>	165
<i>Una estatua femenina con guirnalda en el Museo Nacional de Arte Romano de Mérida (Badajoz, España). Posible representación de Isis o de una de sus sacerdotisas en Augusta Emerita, José María Murciano Calles</i>	178
<i>El “banquete funerario” en la tapa del sarcófago romano de Troia. La celebración que unió la religión, la muerte y el arte durante la Antigüedad Tardía, Márcia Pinheiro</i>	200
<i>Las ceremonias de culto imperial provincial en Hispania y sus elementos integrantes. A propósito del altar del forum novum de Colonia Patricia, Ana Portillo Gómez</i>	210
<i>La importancia del color en los Misterios de Mitra: el caso del altar de Tróia, Claudina Romero Mayorga</i>	229
<i>Los encapuchados de Augusta Emerita, ¿ahuyentadores de espíritus y elementos de protección?, Javier Salido Domínguez - Mariano Rodríguez Ceballos</i>	239
<i>El culto de Marte y la religiosidad del sur del actual territorio portugués en las zonas rurales, Sílvia Teixeira</i>	261

Introducción

La siguiente obra nace del deseo de aunar una serie de trabajos correspondientes al congreso que tuvo lugar en Lisboa, jornadas organizadas por el Dr. Jorge Tomás García y con el apoyo del Museo Arqueológico Nacional de Lisboa y de la Universidad NOVA de Lisboa en junio de 2016. Durante estas jornadas se llevaron a cabo diferentes ponencias relativas al estudio de las religiones y el arte en Lusitania. De todas ellas se quiso recopilar algunas para la realización de un volumen, ampliado por otros trabajos de especialistas que han querido contribuir al estudio de la cuestión.

Nace así este libro, cuyo propósito es aportar algunas ideas más acerca de las imágenes producidas por la sociedad lusitana, su lengua y religión. El objetivo capital del libro es aportar nuevos datos sobre la interacción entre las imágenes, el lenguaje y las percepciones religiosas, para analizar con mayor profundidad cómo interfieren en la realidad socio-cultural de Lusitania. Las costumbres lusitanas atrajeron desde época romana la atención de antiguos autores que enfatizaron la dicotomía entre sus tradiciones bárbaras y el mundo civilizado de romanos y griegos. A medida que se consolidó la romanización, las diferencias entre los romanos y su provincia más occidental -que se adentra progresivamente en el universo cultural globalizado del conquistador- se atenuaron.

La Lusitania fue una provincia establecida por Augusto como provincia imperial, en el conocido como *finis terrarum*. Lusitania, que ahora abarca la moderna nación-estado de Portugal, generalmente se encuentra alejada de las otras regiones de la península por áreas de mayor elevación paralelas a la costa atlántica, mayores precipitaciones y un clima más moderado. Fue este distintivo regional, así como la geografía interna de Lusitania, en gran parte abierta al sur pero rodeada de montañas en el este y el Océano Atlántico en el oeste, lo que dio origen a un pueblo cultural y socialmente distinto, el portugués, y luego a un estado-nación independiente, Portugal. En la Península Ibérica, la romanización se produjo simultáneamente, habiendo progresado desde la costa mediterránea hasta el interior y la costa del Océano Atlántico. Para este proceso de aculturación fueron determinantes la expansión del latín y la fundación de varias ciudades, con la presencia de, en principio, legionarios y comerciantes. El primero, cuando se mezclaban con las poblaciones nativas, constituía familias al fijar sus usos y costumbres, mientras que los segundos estaban condicionados a la vida económica, en términos de producción y consumo. Aunque ha habido una sociedad homogénea en la península durante los seis siglos de romanización, se registraron momentos de desarrollo más o menos pronunciados, reduciendo indudablemente las diferencias étnicas del asentamiento primitivo.

La cultura material lusitana adquirió un nivel de precisión y productividad destacada, especialmente la cerámica, la minería, el tejido, la explotación de canteras, que también ayudó a desarrollar el comercio, los mercados emergentes, con la circulación de dinero y apoyó una extensa red de carreteras que conectaban los principales centros de todo el Imperio. La influencia romana se sintió también en la religión y en las manifestaciones artísticas. Fue, por lo tanto, una profunda influencia, especialmente en el sur. Los principales actores fueron los mercenarios que llegaron a la Península, los grandes contingentes militares acampados en este territorio y la acción de algunos jefes militares.

Las ciudades fueron una de las instituciones más importantes impuestas a Lusitania durante la ocupación romana. Fue en las ciudades donde los lusitanos adquirieron la civilización romana: aprendieron latín, la lengua franca de la península y la base del portugués moderno;

fueron introducidos a la administración y religión romanas; y en el siglo III, cuando Roma se convirtió al cristianismo, también lo hicieron los lusitanos. En definitiva, la ocupación romana dejó huella cultural, económica y administrativa en toda la Península Ibérica que permanece hasta nuestros días.

La sociedad lusitana estaba formada por diferentes orígenes étnicos, personas de muy diferentes estados legales y económicos, grupos individualizados debido a sus prácticas y formas de expresión. El sustrato indígena no era homogéneo: la noción de “lusitano” es una noción romana que reúne a varias entidades diferentes donde los nativos fueron realmente reconocidos. Al principio, los conquistadores romanos e itálicos se unieron a estas personas de Lusitania y, posteriormente, a grupos más variados. Llegaron a este extremo occidental del Imperio población que se movía libremente alentada por la seguridad proporcionada por la ciudadanía romana. Las corrientes de movilidad social y cultural estaban detrás de esos fenómenos: la romanización de los usos y las costumbres, primero, y luego, la promoción de los estatutos personales. La liberación de esclavos, el enriquecimiento individual o la concesión de la ciudadanía romana a los dignatarios fueron otros movimientos de integración en una sociedad compleja.

La antigua Hispania, en el período anterior a la conquista romana, era una península diversa de muchos pueblos y lenguas diferentes. Los etnógrafos dividieron fácilmente el área en una serie de regiones basadas en varias características, especialmente a partir del lenguaje y las costumbres culturales estereotipadas. La mayoría de las obras modernas que examinan la historia y la arqueología de la Hispania primitiva adoptan fácilmente la idea de que estos pueblos representan algún tipo de identidad étnica general. Esto es, por supuesto, un resumen muy simplista del discurso académico, ya que muchos autores han reconocido que esta es una opinión incorrecta. Los trabajos más recientes sobre el tema reconocen que la identidad es mucho más matizada que para permitir grandes descripciones regionales.

La lengua latina se impuso como la lengua oficial, funcionando como factor vinculante y comunicación entre los diferentes pueblos. Al ser un área bastante grande, y al carecer de un estado unificado que promoviera un idioma determinado en la administración o la educación, en Hispania convivieron diferentes lenguas simultáneamente. No podemos saber con certeza cuáles, o incluso cuántas. Hispania estuvo expuesta a la influencia de las principales civilizaciones mediterráneas durante milenios antes de la invasión romana. Los fenicios trajeron su guión en la primera mitad del 1er milenio antes de Cristo. Este guión fue adaptado por los pueblos locales en el sur y en la mitad oriental de la Península. Por lo tanto, tenemos una cantidad relativamente grande de textos, ya sea en tabletas de bronce, lápidas o incluso en cerámica. Sin embargo, no podemos traducirlos realmente: el idioma que hablaron los íberos (más probablemente, varios idiomas relacionados) nunca se ha descifrado. No era indoeuropeo, por lo que ni siquiera podemos traducir una sola palabra a modo de comparación. La etnicidad en el mundo antiguo era, como lo es hoy, un tema ampliamente discutido. Por ejemplo, los griegos eran muy conscientes de las diferencias entre grupos de personas. De hecho, es de su lengua que obtenemos la palabra “etnicidad”. Las etnias fueron diferenciadas, según lo establecido por Heródoto, por ascendencia compartida, idioma, culto y costumbre. Por supuesto, la etnia más importante para el padre de la historia, y sus compatriotas, era la suya, los helenos. Esto deja aproximadamente un 50 por ciento de la Península sin una sola letra antes de la llegada de los romanos. La situación en estas áreas, el norte y el oeste, podría compararse con las islas británicas, en relación con su aislamiento relativo de las influencias mediterráneas. Cuando llegaron los romanos, transmitieron una cantidad reseñable de nombres personales, nombres tribales, dioses y nombres de lugares de este territorio vastos. Los lusitanos incluso escribieron algunas inscripciones en su propio idioma,

usando escritura latina.

La producción artística de cada una de las provincias romanas representa una mezcla de tradiciones locales e imperiales. Los sujetos siguieron usando sus idiomas nativos, aunque los negocios oficiales se realizaron en latín o griego. Las religiones indígenas persistieron, aunque los sacrificios se ofrecían en todas partes para el emperador y los dioses del panteón romano. La cultura visual también reflejó el carácter híbrido de la civilización provincial. Las imágenes del estilo y el mensaje romanos circulaban ampliamente y, sin embargo, los artesanos y los consumidores de las provincias mantenían sus propias tradiciones, adoptando las técnicas y los gustos romanos como les convenía. La diversidad de costumbres que se siguieron en las distintas regiones dio lugar naturalmente a una variedad artística, pero las prácticas impuestas por los romanos y observadas en todo el imperio también produjeron una gran variedad de respuestas. Por ejemplo, la organización de la sociedad urbana en las provincias otorgó una alta posición a las élites locales, y los miembros de esta clase a menudo amueblaron sus ciudades con edificios, monumentos y entretenimientos destinados a mostrar la adhesión a los ideales romanos, así como a la generosidad del donante. Alguno de los capítulos de la presente obra también trata la aplicación concurrente de las categorías de centro, provincia y periferia a discusiones más recientes de iconografía e interpretación social además de ubicación, función, patrocinio y respuesta del espectador ante la visualización de las imágenes. En definitiva, el concepto de “romanización” también enmascara las cualidades dinámicas de una cultura imperial que era superficialmente homogénea y, sin embargo, altamente mutable y compleja. Sin embargo, el fenómeno del arte y la cultura de estilo romano en todo el vasto territorio del imperio es real y no se puede descartar, particularmente en los estudios de historia del arte en los que las imágenes interactúan continuamente con el carácter idiosincrático de Lusitania.

Este y otros problemas están recogidos en los capítulos de esta obra, que permite establecer una mirada amplia y generosa sobre la relación entre las imágenes, la lengua y la visión religiosa y cultural de la sociedad lusitana. Los autores de este volumen tratan así de entender este panorama tan complejo, utilizando con gran énfasis las imágenes y el lenguaje, fuentes de relevancia para acometer una visión transversal de la cultura y religión de Lusitania. Queremos agradecer la colaboración de todos los autores participantes que han realizado un gran esfuerzo para colaborar en la presente obra. Por último, queremos agradecer al Instituto de História da Arte (Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade NOVA de Lisboa) su apoyo institucional durante el proceso de edición. El trabajo está financiado por fondos nacionales a través de la *Fundação para a Ciência e a Tecnologia* en el marco del proyecto SFRH/BPD/99633/2014.

Jorge Tomás García
Universidad Autónoma de Madrid

Vanessa Del Prete Mainer
Instituto Universitario de Ciencias de las Religiones,
Universidad Complutense de Madrid

La vivencia en las *villae*: de las descripciones literarias a los espacios y programas decorativos en Lusitânia

André Carneiro
CHAIA/UÉ, CECH/FLUC
ampc@uevora.pt

Resumen: El término *villa* fue ampliamente utilizado en época romana, tanto en libros técnicos, en textos de carácter epistolar y más personal. Sus significados y contenidos varían según el contenido de las obras, aunque se observan un conjunto de rasgos comunes que permiten entender la *villa* como la unidad de poblamiento en medio rural que mejor incorpora los ideales de *otium* y *convivium* tan característicos de la época. De esta forma, se busca lanzar una mirada conjunta que permita, a través de las referencias literarias, percibir la evolución y los contornos de estos conceptos. En vista de las evidencias arqueológicas conservadas, se ensaya un análisis de los espacios arquitectónicos y programas decorativos existentes en el territorio de Lusitânia, buscando percibir el modo en que en la provincia se materializaba el ideal de vivencia en algunos de los sitios conocidos.

Palabras clave: Villa romana; literatura clásica; *otium*; arquitectura romana; Lusitânia

Abstract: The word *villa* was one of the most commonly used in Roman times, in technical books or in private correspondence. It's meanings are variable throughout the sources, but some common issues allows us to see the *villae* like the ideal place for the *otium* and *convivium* particular of the rural settlements in the Roman Empire. According to the literary sources, the architectural plans and decorative programs in Lusitania are scoped, trying to understand the archaeological evidence at the light of the literary paradigms.

Keywords: Roman *villa*; Classical literature; *Otium*; Roman architecture; *Lusitania*

1. Palabras previas

El vocablo *villa* es uno de los términos más utilizados en la bibliografía arqueológica. Por curiosidad, se refiere que prácticamente no aparece referido en la epigrafía de la época pero, en contrapartida, varios autores latinos lo utilizan, tanto en la literatura de cariz “técnico”, tanto en cartas y referencias epistolares, en este caso con el discurso planteado en primera persona.

Con un análisis atento, verificamos cómo los significados del término se van alterando con el paso del tiempo, designando distintas realidades que son evolutivas y, por eso, significan diferentes propuestas arquitectónicas en diferentes momentos. En este estudio se llevará a cabo una lectura diacrónica, buscando percibir cómo los autores describían los espacios donde habitaban, y el modo cómo en la provincia de la Lusitânia se materializaron las distintas soluciones arquitectónicas. Este estudio encaja en una línea de investigación en la que se han dedicado trabajos anteriores a este tema, y otros lo serán en el futuro.

2. La *villa*: descripciones literarias del concepto

Para conocer lo que es una *villa*, contamos sobre todo con dos grandes conjuntos de autores. Los primeros son un lote heterogéneo de escritores que tuvieron en común el propósito de escribir

tratados con recomendaciones para la correcta gestión de una explotación agrícola, razón por la cual son genéricamente conocidos como los agrónomos latinos:

- Catón - s. II / I a. C.;
- Varrón - s. I a. C.;
- Columela - s. I d.C.;
- Paladio - s. IV / V d.C.

A pesar de las distintas épocas en que escriben, su intención es común: una explotación agrícola ideal presenta diversos componentes - residencial (la *pars urbana*), de transformación y de almacenamiento (*pars rustica* y / o *pars fructuaria*), ligadas a un territorio envolvente (el *fundus*) - y para la plena rentabilidad del conjunto, el propietario debe seguir un conjunto de recomendaciones, asumiendo que estos tratados tienen una perspectiva utilitaria. La *villa*, por lo tanto, es un espacio de trabajo, entendido como un conjunto que debe ser rentable - un lugar de *negotium*, por lo tanto-. Esta esquematización y estos propósitos se mantienen constantes en los diversos autores, independientemente de la época en que escriben, y constituyen un hilo conductor que tiene antecedentes, pues en Cartago existían autores que escribieron tratados sobre las construcciones rurales¹.

Otro conjunto de autores describe sus dominios, de acuerdo con un discurso hecho generalmente en contexto intimista, por encontrarse en correspondencia e intercambios epistolares. El conjunto es más numeroso, y cronológicamente más heterogéneo, pues se extiende desde el s. I a.C. (Cicerón) hasta el VI d.C. (Venancio Fortunato). En este caso, estamos ante eruditos que habitan en segundas residencias, generalmente de carácter estacional, y que buscan en estas casas el confort, el sosiego y la tranquilidad que el campo ofrece, por contraste al bullicio urbano. De esta forma, la noción que nos es presentada de la vida rural es necesariamente idílica e idealizada, y el elemento privilegiado es el *otium*, el descanso que permite la lectura, la fruición y la escritura (o sea, el *otium litteratum*).

Por lo tanto, tenemos una gran diferencia entre estos dos bloques de autores: mientras los tratadistas agrónomos exaltan el *negotium*, la vertiente productiva propia de la ruralidad, los eruditos prefieren el *otium*, la fruición contemplativa que (también) sólo la ruralidad ofrece. ¿Significa esto que los dos conjuntos se complementan y que nos dan una visión equilibrada y objetiva de la realidad? No, no es verdad, por dos razones: primero, porque los dos grupos pertenecen a una misma realidad social. Tratadistas y eruditos son miembros de una elite urbana, de caridad conservadora, que no viven en el mundo rural en permanencia y al que sólo se desplazan para cumplir propósitos estrictos. En segundo lugar, porque ambos construyen discursos intencionales, que apuntan a la creación de un arquetipo: en el primer caso, una idealización descrita, en la que la *villa* es una propuesta, un espacio que realmente no existe, pero que, si se siguen las recomendaciones (y para eso se describen exhaustivamente) puede convertirse en una realidad; y en el caso de los eruditos, tenemos una descripción idealizada, es decir, espacios realmente existentes pero descritos de acuerdo con fórmulas retóricas comunes a todos (y que a veces se repiten casi *ipsis verbis*) y donde las descripciones buscan únicamente enfatizar un discurso ideológicamente dirigido. En estas cartas no existe la labor agrícola, el esfuerzo del trabajo o las dificultades de la vida en el campo; únicamente el ocio, los momentos

¹ Aunque no han llegado hasta nosotros, surgen referencias (Columela, *RR* I, 1, 13, 18) a obras de un autor llamado Magón, que no sería el único autor púnico. Plinio el Viejo nos relata (*NH* 18, 22) que su tratado de agricultura fue traducido al latín por determinación del Senado. Recuerde también que Varrón cita casi cincuenta autores griegos, ya que también en el mundo helénico existían numerosos tratados sobre el mundo agrícola.

de la lectura, de los banquetes o de la recepción a los invitados. Son lugares que realmente existen, pero descritos de acuerdo con prejuicios que moldean su descripción y que buscan intencionalmente crear una reacción emotiva en el receptor del texto.

Por eso, si analizamos los textos de los tratadistas y de los eruditos, vemos que en cada conjunto existen repeticiones, *topoi*, fórmulas literarias y soluciones narrativas comunes. Es como si entre Catón y Paladio, o entre Cicerón y Venancio, a pesar de los siglos de distancia, el mundo descrito permaneciera igual. Es evidente que existen distinciones y elementos específicos, pero una lectura atenta rápidamente identifica soluciones y propuestas comunes, o incluso frases que casi se repiten. Porque en el fondo existe, en cada conjunto, un propósito único, y que permanece sustancialmente inalterado más allá de las coyunturas históricas (Carneiro, 2014, p. 91-102; Carneiro, 2016).

3. Los primordios, entre la estructuración de un nuevo paisaje y el paradigma productivo

Las referencias literarias existentes para el final del período republicano tienen un propósito común: el enaltecimiento de la vocación productiva de la *villa* y la perpetuación de un paradigma de *moderatio*, donde la residencia no presenta grandes concesiones al confort. Con Catón tenemos el retrato más conservador, en la línea del perfil del autor, donde la austeridad del edificado se combina con una gestión rigurosa basada en la producción extensiva del fondo circundante. En los agrónomos siguientes, entre Varrón (finales del siglo I a.C.) y Columela (siglo I d.C.) vemos la continuación de esta propuesta, surgiendo el arquetipo de la *villa* perfecta donde, manteniendo el foco en la producción, se pretende la existencia de una vivienda dignificada y acomodada, ya que ésta debe reflejar, también, la gestión acertada de la propiedad. Es decir, surge una cambiante en el paradigma catoniano: si la *villa* es bien gestionada, la residencia debe reflejar esa misma sabia gestión, con la edificación de una *pars urbana* bien provista de confort y comodidad. Esta idea sanciona la progresiva monumentalidad que por entonces se verificaba en las propiedades rurales itálicas, en especial en la región de la bahía de Nápoles. Tenemos el paso de las pequeñas quintas de época helenística, indistintas y sin núcleos individualizados, hasta residencias progresivamente mejor definidas y donde el componente gana módulos propios y sectorizados, porque cada compartimiento está destinado a cumplir diferentes funciones (Terrenato, 2007, en especial Figs. 4.4. (*archaic farms*) y 4.5. (*hellenistic farms*)). Debido al proceso histórico de la conquista romana del territorio portugués actual, estos ejemplos arcaicos no están presentes, pero sí se sabe que otras regiones (en el caso español, con mayor incidencia en la actual Cataluña). Sin embargo, existen en Lusitânia algunos casos relevantes para el estudio, en dos grupos esenciales.

En primer lugar, el modelo de las quintas republicanas es objeto de una discusión más amplia, que en mucho trasciende el presente estudio (Fabião, 2002). Sin embargo, se recuerda la experiencia registrada en los alrededores de San Cucufate (Vidigueira), donde las prospecciones permitieron identificar un conjunto de pequeños sitios que, tras la realización de sondeos arqueológicos, revelaron “arcos cortos” en la diacronía de ocupación, es decir, abandono realizado dos o tres generaciones después de su fundación. En el caso de Boa Vista, una pequeña *villa* de peristilo “sans mosaïque, sans stuc, sans marbre [...], des établissements modestes encore, mais de plan spécifiquement romain” (Mantas e Sillières, 1990: 165; pl. LXXXVII), o de Apariça, donde los materiales recogidos contrastan con una “ferme est bien exigüe; c’est la forme la plus simple de la villa linéaire” (Mantas e Sillières, 1990: 169; p. LXXXIX, C).

En el segundo caso, tenemos los ejemplos planimétricos que quedaron fosilizados en la planta de conjunto, por no haberse verificado remodelaciones o reconstrucciones que eliminasen estas soluciones arquitectónicas. Uno de los casos más interesantes reside en Torre de Palma (Monforte), donde la *pars urbana* se va extendiendo progresivamente en un magnífico ejemplo de estratigrafía horizontal del edificado, porque la casa de atrio quedó conservada, incluso después de las ampliaciones que resultan en la casa de peristilo con la sala de triple ábside (ver, por ejemplo, las plantas contenidas en Lancha y André, 2000). Otra situación muy interesante se encuentra en la *villa* de Pisões (Beja), una residencia donde, después de un largo corredor con columnas que permitía la entrada al edificado (posiblemente con jardines flanqueados de árboles), existe una escalera descendente que nos conduce a un pequeño atrio de raíz perfectamente itálica. Este espacio presenta un diminuto *impluvium* central guarnecido por cuatro columnas de mármol. La casa conserva más de cuarenta divisiones, pero ninguna de ellas presenta indicadores de monumentalidad, un especial aparato decorativo o, en la mayoría de los casos, indicadores de funcionalidad. Es decir, tenemos una planimetría relativamente contenida y sobria, que sobrevive a toda la posterior diacronía de ocupación del local (lo que es raro, pues sabemos que los propietarios tendían a, periódicamente, realizar obras y remodelaciones en sus propiedades).

Por desgracia no tenemos más ejemplos de *villae* con ocupación entre el I y el II siglo de nuestra Era, ya sea porque posteriormente ocurrieron procesos de monumentalización que apagaron los testimonios de la primera fase de edificación (como en Quinta das Largas, Elvas), sea porque la investigación arqueológica no ha estado orientada hacia este tipo de objetivo, es decir, el reconocimiento de los modelos de ocupación del territorio en los primordios de la presencia romana, entre el final de la República y el principado de Augusto.

4. La *villa*, entre el *otium* y la *voluptas*

En paralelo con la intensificación de la vertiente productiva, los textos de la época muestran otra dirección que será la primordial durante los siglos siguientes. Con Cicerón y, en la siguiente centuria, con Plinio el Joven, vemos cómo la residencia de campo se transforma en gran medida debido a las relaciones de convivencia que, a lo largo del Imperio, van a ser cruciales en el forjar y cimentar de los lazos sociales. La *villa* es el escenario por excelencia de los banquetes entrecortados de momentos teatrales o de recitación poética, de las sesiones literarias o de convivencias que se derivan del sonido de la música. Estos momentos son fundamentales en el refuerzo de los lazos de amistad y solidaridad personal entre aristócratas y, para que el ambiente sea lo más propicio posible, es necesario trabajar los espacios donde los mismos transcurren. Salas progresivamente más amplias y con mejor acústica, dotadas de soluciones arquitectónicas elaboradas, que en sí mismas complementan los contenidos culturales que se pretenden mostrar. Pero también es necesario encontrar elementos creativos, si es posible dotados de alguna espectacularidad, donde se juega con los sentidos: el sonido armonioso del agua corriente, los falsos escenarios y *trompe l'oeil*, los juegos cromáticos, los reflejos y soluciones de control de luz, van a ser experimentados al límite durante los siglos siguientes. Este movimiento comienza, por cierto, en las propias residencias imperiales, con Tiberio, Nerón y, posteriormente, con Adriano, y de estas sedes de poder deriva el fenómeno de emulación y copia por parte de las élites privadas que van a propagar, por todo el Imperio, estas soluciones.

Paralelamente, aún en los albores del Imperio, la difusión del modelo de peristilo y la desmultiplicación de los espacios, cada vez más sectorizados y diseñados en función de usos específicos, permite que las residencias se vuelvan cada vez más maleables desde el punto de

vista del diseño arquitectónico, encontrándose soluciones originales y fuertemente creativas. Estas presentan fuertes variaciones regionales, lo que nos muestra la ocurrencia de modas basadas en diferentes prototipos: por ejemplo, mientras que la sala triconque, o de triple ábside, es un elemento común en las villas de Lusitânia y de la Meseta Central, existe sólo en una *villa* de la Bética, en Fuentedueñas (Écija).

De la misma forma, se observa otro movimiento, que culminará en los siglos siguientes: el intento de osmosis entre espacio exterior e interior. Por un lado, la *villa* debe inscribirse en armonía con el paisaje circundante, bien a través de una cuidadosa elección para su implantación (la búsqueda por los paisajes ideales que es bien conocida, tanto para la fundación de una ciudad o para los dominios privados), pero también a través de la domesticación de la naturaleza envolvente (la creación de terrazas, de espejos de agua artificiales, de puntos de contemplación del paisaje, por ejemplo). Pero, de otra forma, la vivencia de este *otium* y del *convivium* esenciales para el refuerzo de los lazos sociales, puede ser hecho a través de la transposición de los lugares de confraternización hacia la naturaleza alrededor. De esta forma, tenemos las estructuras de *triclinium aestivalis*, o las pequeñas construcciones destacadas del edificado principal, donde el *dominus* disfruta de la convivencia con sus invitados, o hacia donde se retira cuando pretende leer y escribir. Plinio el Joven nos da varias descripciones de estos lugares, en especial en su *villa Laurentina*, donde disponía de una *bibliotheca* y de una *apotheca* donde disfrutaba de la mayor privacidad para poder leer y escribir. Los términos griegos empleados, entre muchos otros para las diferentes áreas específicas de la casa, muestran cómo todo este movimiento es influenciado por la cultura helénica.

En paralelo, otros espacios ganan relieve, porque se adecuan a la perfección a los momentos de *otium* y de *convivium*. Me refiero en concreto al espacio de los baños, pues los pequeños edificios termales de época de Augusto van a empezar a ser sustituidos por espacios progresivamente más elaborados y suntuosos. La fruición de las termas gana relevancia por su valor intrínseco (como momento de convivencia, donde para los momentos de conversación se disfruta de una mayor intimidad, pero también cumpliendo las prescripciones médicas, que, en especial con los tratados de Galeno, recomiendan un mayor cuidado con los tratamientos corporales), pero también por su complemento a los momentos de banquete². De esta forma, los edificios termales también empiezan a tener relieve en el diseño planimétrico y, desde luego, se autonomizan en relación al edificio principal.

5. Las villae en Lusitânia: las soluciones en la planificación, entre el apego a los paradigmas y la búsqueda de la unicidad

En todo el Imperio existe una doble tensión en las residencias privadas: por un lado, cada *possessor* busca mostrar la forma como domina los arquetipos culturales en su plasmación arquitectónica y decorativa, es decir, cada residencia debe demostrar la plena integración en el universo cultural de su época. Sin embargo, existe una irrefutable tentación por el *unicum*, por mostrar cómo cada casa presenta soluciones originales y absolutamente creativas, para crear impactos inolvidables sobre cada visitante. No podemos olvidar que cada *villa* era un lugar de acceso de carácter semipúblico, reservado a los invitados del *dominus*, situación que incluso se

² Aunque la interpretación del pasaje deja dudas, en el *Satiricón* (26.10) los convivados se desplazan a un momento de baño tibio en medio de un banquete, mientras que la sala está limpia y preparada para proseguir la comida.

acentúa con la entrada en la Antigüedad Tardía, como queda bien evidente en las cartas de Ausonio y de Símaco.

Además, se hace notar que, a veces, lejos del centro del Imperio, en las regiones periféricas de Aquitania, de Lusitânia y de la Meseta Central, que los grandes propietarios más hacen valer la originalidad artística y arquitectónica. Es cierto que en determinadas coyunturas existen élites imperiales provenientes de estas regiones que asumen gran poder y protagonismo, pero estas *villae*, que se cuentan entre las más suntuosas del Imperio, no se construyen en momentos específicos, sino antes, durante una larga diacronía que se inicia a finales del siglo II y se prolonga hasta mediados del V (en Aquitania). Esta verdadera explosión de creatividad origina soluciones únicas³, que combinan la monumentalidad de los espacios exteriores con la creación de atmósferas artificiales, la volumetría que permite amplias perspectivas interiores y la contemplación del exterior, así como la manipulación sin frenos creativos de los programas decorativos y de los cánones estéticos que, curiosamente, están vinculados a los arquetipos tradicionales clasicista. Esta arquitectura floreciente, imparable y barroquizante se pone al servicio de ideales relacionados con los valores sociopolíticos de la época, como la *ars vivendi* organizada en torno al *otium litteratum*, pero también la escenografía de auto-representación del *dominus* que implica el advenimiento y la pompa procesional que emula los códigos imperiales tardo-antiguos (MacCormack, 1981). Y como se hace evidente, es en las regiones periféricas y más distantes de las sedes de poder que estas manifestaciones de poder privado se pueden realizar con más tranquilidad.

La relación visual con el exterior, de acuerdo con el *arte de la contemplación* que manifiesta también una relación de posesión (el dominio visual sobre la propiedad refleja el poder del *dominus*, tanto el factual sobre las tierras que la vista alcanza, o el simbólico sobre los trabajadores en la labor agrícola), se encuentra presente en casi todos los autores clásicos. La residencia de *Pontius Leontius* descrita por Sidonio Apolinar (*Carm.* XXII 206-215) se situaba en el segundo piso de una de las torres laterales del bloque edificado, una solución que nos recuerda automáticamente el caso de San Cucufate (Vidigueira), donde también en el torreón lateral habría existido una sala de escenografía pavimentada con mosaicos residuales conservados (Alarcón, Étienne y Mayet, 1990, cap. V - *L'étage noble*, página 121-126). En este lugar, por otra parte, la existencia de un espacioso pórtico que corre toda la fachada central, funcionando como un amplio punto de contacto visual con el exterior, nos recuerda las numerosas representaciones de mosaicos tunecinos donde las villas presentan balcones con columnas que maximizan esta fruición de la *contemplatio*. El *triclinium* relacionado con el “belvedere octogonal”, que presumiblemente estaría decorado con un ciclo escultórico, en la división donde el rebote en el pavimento acentúa la “majesté du lieu” (Alarcón, Étienne y Mayet, 1990: 123), evidencia bien el modo cómo se manipulan estas relaciones visuales exterior / interior y, sobre todo, se reflejan los códigos y los prototipos imperiales por la monumentalidad exterior de la fachada.

El interior de los espacios es también llenado con soluciones que prolongan esta dualidad entre el paisaje y la estructura construida, creando ambientes artificiales repletos de alegorías y contenidos culturales. Una vez más, los textos testimonian el impacto que se pretende alcanzar en los invitados, en especial durante los banquetes, que funcionan como el momento culminante en

³ “[...] une variété infinie des plans”, como definió Jean-Gérard Gorges (1979: 115), a diferencia de las regiones centroeuropeas donde vemos cómo los prototipos son más estereotipados, lo que también nos lleva a reflexionar sobre el cómo se podrían organizar los procesos de planificación constructiva por parte de arquitectos. Para una mayor reflexión sobre el proceso, véase el estudio de Gorges (2008) donde se menciona la “força e reflexo no mundo rural de uma Roma pujante e tradicional” (p. 46, tradução própria).

las relaciones de convivencia con intuiciones socio-políticas. La descripción que Sidonio nos deja de la *escenatio* en la *villa* de *Pontius Leontius* pone en merecido destaque la espectacular solución de la cascada que cae en el interior de la sala, escurriendo a través de un canal donde los pequeños peces nadan libremente (*Carm.* XXII 210-215). La utilización del agua como elemento que crea una escenografía marcada es, por lo demás, recurrente en todos los autores, incluso en el más tardío Venancio Fortunato, que nos describe *Leontius* reclinado en su *stibadium*, en el extremo de una sala donde los peces nadan en tanques (*Carm.* I, 19, 9-12).

No es por eso sorprendente que en Lusitânia podamos ver la adopción de estos prototipos. Conocemos dos ejemplos rurales de un *stibadium* en contexto de *pars urbana*. En el caso de la *villa* de Rabaçal (Persona, 2008), estaríamos ante una estructura móvil, a semejanza de varias otras en la Hispania, que domina un *triclinium* insertado en la sala triabsidada. La pavimentación se hizo con mosaicos policromos, conteniendo las figuras más relevantes que se encuentran en toda la villa, aunque las dos ábsides laterales presenten *opus signinum*. La existencia de cinco canales de alimentación de agua, debajo del mosaico de revestimiento del ábside central, permitía que el espacio central fuera periódicamente inundado de agua⁴.

El otro ejemplo conocido se sitúa en la *villa* romana de la Horta de la Torre (Fronteira), en curso de excavación por el firmante desde 2012⁵. En este caso tenemos una estructura construida con bloques de piedra revestidos de estuco y que se encuentra en el centro de un ábside que domina una sala de formato cuadrangular, aún no enteramente excavada, pero que deberá tener una superficie total en torno a los 90m². Esta sala se encuentra completamente revestida con *opus signinum*, una solución que impermeabiliza de forma perfecta el pavimento, exceptuando un pequeño escalón que realza el espacio del ábside, y que estaba delimitado por grandes losas de mármol blanco-grisáceo. El proceso de alimentación del agua se realizaba por orificios de sección cuadrangular, revestidos de baldosas, que en la pared detrás del *stibadium* permitían que el agua brotar, formando cascadas artificiales, a partir de un tanque oculto por la pared del ábside interior. Por lo tanto, los invitados se sentaban en el *stibadium*, teniendo detrás de sí una pared de donde brotaba agua, que luego se extendía libremente por una gran sala cuadrangular, en el extremo de la cual se encuentra el hueco de drenaje. La *villa* de *Pontius Leontius* tiene, así, un prototipo similar en la provincia de Lusitânia. La solución encontrada asume gran espectacularidad y presenta inequívocos paralelos con el *triclinium* de la *villa* de Faragola (Volpe, 2006) o de El Ruedo (Córdoba) (Vaquerizo Gil y Noguera Celdrán, 2006), además de otros sitios donde el *stibadium* está presente, marcando es así el ineludible papel que este elemento asume en las nuevas formas de convivencia durante la Antigüedad Tardía (Morvillez, 1996).

En los contextos áulicos y de representación, el agua asume un papel fundamental en la creación de escenarios que propician la *amoenitas* necesaria en región de veranos calientes, pero también los reflejos, los juegos cromáticos o el propio sonido relajante de las fuentes y cascadas contribuyen a reforzar el ambiente deseada. El mejor ejemplo en territorio portugués el uso de agua en las zonas rurales es el conocido caso del ninfeo de la Quinta das Longas (Elvas) (Carvalho y Almeida, 2003), donde la combinación de agua, suelo bícromo *opus sectile* y el repertorio escultórico ciertamente creaba una atmósfera impresionante. Se cumplía así este ideal de *otium et*

⁴ El autor presenta dos interpretaciones, siendo que una apunta a la existencia de “cinco cavidades ressonantes” (Pessoa, 2008: 151) en momentos de música, ya que no identifica un sistema de desagüe del agua que, de acuerdo con la primera interpretación, llenaría el espacio del *triclinium*.

⁵ Proyecto de Investigación FRONTAGER aprobado por el IGESPAR y, posteriormente, DGPC, con el apoyo logístico y financiero exclusivo del Municipio de Fronteira.

contemplatio, de ambiente propicio al disfrute intelectual de la convivencia, de que los autores nos dejan abundantes descripciones literarias. La combinación de los espacios construidos, para el interior de los cuales la naturaleza es transportada, con el paisaje exterior, que sirve como su marco y complemento, es además evidente en Quinta das Largas, con el ninfeo sobre el margen de la ribera de Chaves, “assumindo o curso de água uma função “cenográfica” na construção arquitetónica do conjunto” (Carvalho y Almeida, 2003: 117).

Significa esto que el propósito del *dominus* es la búsqueda del ideal armónico de la fusión entre el mundo humano y el orden natural y, en última instancia, cósmica. No es por eso de extrañar la presencia de varias representaciones de Orfeo, la figura mítica que corporiza ese encuentro entre lo humano y lo natural, de acuerdo con una visión panteísta centrada en el *dominus*, verdadero *kosmokrator* del dominio envolvente. Orfeo simboliza esta armonía entre la esfera humana y la naturaleza, por lo que es relevante que encontremos sus representaciones en mosaicos concentrados en dos áreas regionales: en torno a *Augusta Emerita* (El Pesquero y La Atalaya, Álvarez Martínez y Nogales Basarrate, 1994) a *Colipo* (Arneiro, o Arnal, y Martim Gil). Esta aspiración es propia de una época de elevada espiritualidad, donde el poseedor de las *villae* concibe un dominio de densa carga simbólica: la propiedad dejó hace mucho de ser un mero espacio productivo de *negotium* para convertirse en el centro de celebración de la osmosis entre el orden humano y el ordenamiento natural, buscando la plena armonía que la figura órfica simboliza. En otros elementos conseguimos ver esta búsqueda: la celebración de la vida, por ejemplo, se manifiesta en la utilización de la figura de Baco, profusamente representada en mosaicos donde el momento del *thiasos* dionisiaco se paralela con el advenimiento celebratorio de la llegada del propio *dominus*. Esta presencia de mosaicos báquicos en torno a Augusta Emerita también fue debidamente realizada (Álvarez Martínez y Nogales Basarrate, 1994), como en las villas de El Hinojal o de La Cocosa, pero el caso regional más emblemático será seguramente el conjunto de Torre de Palma Monforte). Además del mosaico que representa con detalle el triunfo báquico, existe todavía un sutil juego de relaciones intertextuales, que en otro lugar realce (Carneiro, 2014: vol. II, 343-344), en la medida en que la designación de cada uno de los caballos representados en el panel principal de la sala de triple ábside se remite también a las diversas fases del ciclo dionisiaco y reflejan el dominio que el poseedor posee de las más sutiles cargas culturales propias de la cosmovisión helenística. En esta lógica, por lo tanto, la existencia de un panel figurando las musas, en el mismo sitio arqueológico, es perfectamente natural, pues muestra el profundo ecumenismo cultural del propietario, que de algún modo esperaba que sus convivas supieran también reconocer y compartir.

Para profundizar en la lectura, otros datos nos faltan, pero seguramente a medida que las futuras excavaciones se produzcan en otras *villae*, tendremos un panorama progresivamente más rico y complejo, a juzgar por los varios indicadores desconexos que existen. Por ejemplo, en el campo del repertorio escultórico ciertamente existen muchas novedades a añadir al fragmentado dominio conocido, pues basta ver el conjunto de esculturas sin contexto arqueológico definido en las áreas envolventes de Beja y de Faro para percibir el modo como esta solución fue ampliamente utilizada en la Lusitania (Gonçalves, 2007, en particular, 159 ss). Se ve por ejemplo las descripciones de Estacio (Newlands, 2004) sobre las decoraciones escultóricas de las *villae* en la bahía de Nápoles, mostrándonos cómo se copiaban las obras de referencia de los grandes escultores griegos, o el modo como los diversos *domini* creaban pequeñas galerías de curiosidades, a la manera de *pinacothecae*, para percibir que el mobiliario artístico y exótico era intencionalmente utilizado para materializar esta *ars vivendi* propia de la *pax romana* que celebra la cosmovisión de la *oikouméné*.

6. Las evoluciones tardías y el final de las *villae* en Lusitânia

En pleno siglo VI tenemos un autor que nos describe la vivencia en las *villae* y al modo absolutamente clásico, como si el tiempo se hubiera suspendido: Venancio Fortunato, que escribió durante la segunda mitad de esa centuria, nos narra una cotidianeidad donde se siguen leyendo en los intervalos de los banquetes celebratorios, que se desarrollan en salas suntuosamente decoradas. Es cierto que el mundo en que el poeta se movía era fruto de un contexto particular: el reino merovingio, donde el nuevo poder procuró moldearse y preservar las formas y discursos que caracterizaron el Imperio romano tardío, y que en Aquitania encuentra su pleno desarrollo. Es por eso natural que un erudito que cultiva las fórmulas del latín clásico, como Venancio, aquí encuentre el hábitat natural que le permitió vivir en la cercanía del poder. Pero leyendo con atención sus obras percibimos que el mundo de las villas es habitado por obispos o militares; y que los patrones están cambiando, pues el ambiente de las *voluptas* que propicia el *otium* está siendo sustituido por una creciente austeridad, por un ascetismo que busca la espiritualidad, no por la conexión erudita al mundo natural, sino por la vivencia de un cotidiano que rechaza la comodidad y el cuidado con el cuerpo. Las instalaciones propiciadas por los espacios arquitectónicos están en desuso, ya sea porque dejaron de tener sentido en este nuevo orden (los edificios termales, por ejemplo, están cerrados) o, simplemente, porque ya no existe quien sepa reparar las antiguas estructuras⁶.

En Lusitânia el proceso deriva naturalmente en el momento anterior, muy probablemente a lo largo del siglo V. La gran mayoría de las *villae* presentan los últimos indicadores de presencia humana al modo clásico en torno a mediados de este siglo. Lo que sigue, a partir de ahí, es una evolución por distintos caminos: la construcción de un lugar de culto cristiano que polarizará la evolución subsiguiente, como en Torre de Palma; el abandono del edificado, aunque existan puntuales reocupaciones por *squatters* o comunidades que van a vivir entre las ruinas, espoliándolas, como en los referidos sitios de Rabaçal o Horta de la Torre; o el fenómeno más frecuente en la provincia, la reubicación de la casa a través de la instalación de sepulturas aisladas o incluso de necrópolis, como en varios ejemplos registrados (Carneiro, 2014: cap. 10, pág. 241-274). En todas estas variantes existe un rasgo común: la villa deja de ser entendida y vivida como el bastión de la cultura urbana cosmopolita en los *agri* para, aunque todavía siendo frecuentada, lo sea de modo radicalmente distinto, representando una sociedad donde los valores cristianos y la precariedad de los niveles de subsistencia son ahora los elementos dominantes. La *villa* dejó de ser, al mismo tiempo, el espacio del *negotium* - porque ninguna de las actividades que aquí se realizan tiene carácter productivo - sino también el lugar, por excelencia, del *otium* y del *convivium* que, desde Cicerón, caracterizaban estos lugares.

⁶ Como se lee a propósito de un baptisterio que dejó de ser utilizado (*Ep.* IV, 15. 1).

BIBLIOGRAFIA

ALARCÃO, J.; ÉTIENNE, R.; MAYET, F. (dir) (1990) - *Les villas romaines de São Cucufate (Portugal)*. Paris, E. de Boccard.

ÁLVAREZ MARTÍNEZ, J. M.; NOGALES BASARRATE, T. (1994) - Algunas consideraciones sobre la decoración de las *villae* del *territorium* emeritense: musivaria y escultura.

GORGES, J.-G. ; SALINAS de FRÍAS, M. (eds) - *Les campagnes de lusitanie romaine: occupation du sol et habitats*. (Collection de la Casa de Velázquez nº 47) Madrid /Salamanca, Casa de Velázquez/Ediciones Universidad de Salamanca, p. 273-296.

CARNEIRO, A. (2014) - *Lugares, tempos e pessoas. Povoamento rural romano no Alto Alentejo*. Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, colecção *Humanitas Supplementum* nº 30

CARNEIRO, A. (2016) - A *villa* romana, entre a construção literária e a realidade construída. *Anales de Arqueología Cordobesa* nº 27, Cordoba, p. 77-96.

CARVALHO, A. e ALMEIDA, M. J. (2003) - A água e o mármore na *villa* baixo-imperial da Quinta das Longas (S. Vicente e Ventosa, Elvas). *Elvas–Caia. Revista Internacional de Cultura e Ciência*, p. 113-126.

FABIÃO, C. (2002) - Os chamados *castella* do sudoeste: arquitectura, cronologia e funções. *Anejos España Antigua* 75, p. 177-193.

GONÇALVES, L. J. (2007) - *Escultura romana em Portugal: uma arte do quotidiano*. *Studia Lusitana* 2, Mérida, MNAR.

GORGES, J.-G. (1979) - *Les Villas Hispano-Romaines: inventaire et problématique archéologiques*. Paris, E. de Boccard (Publications du Centre Pierre Paris, 4).

GORGES, J.-G. (2008) - L'architecture des *villae* romaines tardives: la création et le développement du modèle tétrarchique. In: FERNANDÉZ OCHOA, C., GARCÍA-ENTERO, V.; GIL SENDINO, F. (eds) - *Las villae tardorromanas en el occidente del Imperio. Arquitectura y función*. IV Coloquio Internacional de Arqueología en Gijón, Gijón, Ediciones Trea, p. 27-48.

LANCHA, J. e ANDRÉ, P. (2000) - *Corpus dos mosaicos romanos de Portugal. II – Conventus Pacensis. 1 – A villa de Torre de Palma*. 2 volumes, Lisboa, Instituto Português de Museus.

MACCORMACK, S. (1981) - *Art and ceremony in Late Antiquity*. Berkeley, University of California Press.

MANTAS, V.; SILLIÈRES, P. (1990) - La vie économique du domaine et des villas. In: ALARCÃO, J.; ÉTIENNE, R. e MAYET, F. (dir) - *Les villas romaines de São Cucufate (Portugal)*. Paris, E. de Boccard, p. 149-186.

MORVILLEZ, E. (1996) - *Sur les installations de lits de repas en sigma dans l'architecture du Haut et du Bas- Empire, Pallas* 44, 119-138.

NEWLANDS, C. (2004) - *Statius's Silvae and the poetics of Empire*. Cambridge, CUP.

PESSOA, M. (2008) - Um *stibadium* com mosaico na villa romana do Rabaçal, *Revista de Historia da Arte* 6, 139-161.

RIBEIRO, F. N. (1972) - A *villa* romana de Pisões. Beja [s.ed.].

TERRENATO, N. (2007) - The essential countryside. The Roman world. In: ALCOCK, S., e OSBORNE, R. (Eds) *Classical Archaeology*. London, Blackwell, p. 144-167.

VAQUERIZO GIL, D. e NOGUERA CELDRÁN, J.M. (1997) - *La villa romana de El Ruedo (Almedinilla, Córdoba)*. *Decoración escultórica y interpretación*, Murcia.

VOLPE, G. (2006) - *Stibadium e convivium* in una villa tardoantica (Faragola - Ascoli Satriano). In: Silvestrini, M., Spagnoulo Vigorita, T., Volpe, G. (Eds.), *Studi in onore di Francesco Grelle*. Bari, p. 319-349.



Fig 1.- *Villa* romana da Horta da Torre (Fronteira). Ortofotogrametria realizada no final dos trabalhos de limpeza de 2015 por Carlos Carpetudo (Cromeleque - <http://www.cromeleque.com>)

Estudio de la devoción a Venus en Lusitania

Vanessa Del Prete Mainer⁷

vanessadelprete@hotmail.com

Instituto de Ciencias de las Religiones, UCM

Resumen: El siguiente artículo aspira acercarse al panorama religioso lusitano a través del análisis de las evidencias existentes relativas a una divinidad en concreto, Venus. Realizando un estudio en conjunto se quieren extraer conclusiones que permitan darnos una visión de la asimilación religiosa romana por parte de la población lusitana. En el mismo se expone una compilación de las diversas fuentes y se plantean deducciones relativas a la diferenciación de la devoción según localidades. Se sugieren la existencia de focos de culto y la presencia de un diferenciado carácter romanizado de la diosa en determinados casos.

Palabras clave: Religión romana, Venus, Lusitania, sincretismo.

Abstract: The article aims to approach to the Lusitanian religious landscape through the analysis of the existing evidence related to a particular divinity, Venus. Doing a study on the same set, we want to draw conclusions that allow us a view of Roman religious assimilation by the Lusitanian population. In the same a compilation from various sources exposed and deductions concerning the differentiation of devotion according localities. The existence of centers of worship and the presence of a differentiated Romanized character of the goddess, in certain cases, are suggested.

Keywords: Roman Religion, Venus, Lusitania, syncretism.

1. Introducción

El contexto Lusitano resulta una de las localizaciones más interesantes para el estudio de los sincretismos religiosos. Su estrato cultural preexistente es crucial en la asimilación e influencia romana durante su ocupación.

Es así como los cultos que introduce el imperio se verán afectados determinantemente por el substrato indígena previo, que se englobará en la civilización que se va desarrollando a lo largo de los siglos, aunque no siempre seamos capaces de alcanzar a entender en qué medida y cómo.

En este artículo tratamos de vislumbrar de qué manera se asimiló y se llevó a cabo un culto y una devoción tan específica como la relacionada con Venus, diosa de características plenamente romanizadas, pero con amplitud de toques sincréticos. Esta divinidad permite un estudio amplio del panorama religioso, ante su excelente aspecto cohesionador que nos abre las perspectivas religiosas y culturales. De este modo el entorno lusitano nos descubre unas peculiaridades propias que se entremezclan con las de la diosa. Aquí planteamos una visión del material relacionado con Venus en esta provincia, glosando su significación cultural, y teniendo en cuenta y abarcando la situación precedente de la región.

⁷ Me gustaría realizar un agradecimiento especial al Dr. Jorge Tomás García por haberme brindado la posibilidad de participar en el congreso de Arte y Religión que tuvo lugar en 2016 en Lisboa, a partir del cual surge este artículo; y por permitirme colaborar en la edición del presente volumen.

Nuestro enfoque se ha centrado en la interpretación de las fuentes epigráficas principalmente, que son las que, según nuestro discernimiento, proporcionan más información. No obstante, hemos querido también englobar todo tipo de testimonios, tanto literarios, como numismáticos, arqueológicos, e iconográficos, extrayendo de las representaciones gráficas una predilección intrínseca a las mismas. Pasemos por lo tanto a presentar el material y a su correspondiente exégesis.

2. Fuentes literarias

Las menciones literarias son escasas y poco concluyentes. A pesar de que no nos aclaran excesivamente acerca de las preferencias culturales propias de los lusitanos, las hemos querido tener en cuenta por las alusiones a topónimos vinculados con la divinidad que pueden ser indicativos de reminiscencias de culto y sincretismos con la diosa.

La primera referencia es la de Apiano en Iberikè⁸. Esta narración se desarrolla en el contexto de las guerras contra Viriato, donde se menciona el establecimiento de un campamento en un monte lleno de olivos, conocido como el de Afrodita. Este monte fue identificado primero por Juan de Mariana (Mariana, 1605, pp.4-5) con el cerro de San Vicente y posteriormente por Schulten (Schulten, 1920, p. 139), aunque este último lo posicionó erróneamente entre el Tajo y la sierra de Guadarrama.

La ubicación con el cerro se relacionaría con la leyenda que cuenta que Vicente y sus hermanas, se refugiaron en una cueva en lo alto del mismo, cuando huían de la persecución de Daciano, gobernador de Diocleciano; y finalmente martirizados y muertos en Ávila. En 1663 un devoto del santo localizó la cueva y realizó una ermita; posteriormente en 1691 se fundaría a las faldas del mismo un monasterio carmelita. De esta manera se continuaba con la tradición religiosa de la zona. (Cedillo, 1905, p. 75)

Sin embargo, se han planteado diversos sitios para el establecimiento del campamento, y por lo tanto del monte. Gómez Fraile, por ejemplo, propone una localización cercana a *Itucca* por la recuperación tan rápida de las posiciones por parte de Viriato. De este modo, el autor establece un factible emplazamiento entre las comunidades de *Carteia* y *Tucci*, en algún tramo de los Sistemas Béticos (Gómez Fraile, 2005, pp. 132-135).

Seguido Aliaga llevó a cabo un estudio pormenorizado de esta cita, rastreando posibles restos culturales en la región que se vincularan con la descripción de Apiano. Localizó una inscripción dedicada a Togo (TOGOTI/ L. VIBIUS/ PRISCUS/ EX VOTO, CIL II 893)⁹, fechada en el s. I-II d. C. La pareja de dioses Togo-Toga se les ha considerado tradicionalmente poseedores de atribuciones guerreras, pero la autora dirime sobre la posibilidad de que presentaran una vertiente protectora del ganado, de las cosechas, de los artesanos, además de la guerra. Considera que es más que plausible la perduración e interrelación de estos dos cultos, deviniendo posteriormente la *interpretatio* de Avieno como Afrodita-Venus, con relación a su carácter custodio de los jardines, de la vegetación y los campos. Esta devoción se prolongaría a través de los años, siendo admisible plantear que fuera un santuario que realizara la función de centro religioso para un conjunto de comunidades vecinas (Seguido, 1989, pp. 141-150).

Otro fragmento que presentamos es el de Valerio Máximo. Menciona la existencia de un templo ubicado en la ciudad de Badia, pero no proporciona el nombre de la divinidad. Debemos

⁸ Para todas las referencias a las fuentes estudiadas y señaladas consultar el apéndice final.

⁹ El dedicante es un indígena que parece haber adoptado los hábitos epigráficos romanos conservando solamente su religión.

complementar esta cita con las referencias de Plutarco, principalmente, ya que él sí que menciona a la diosa; y Aulo Gelio.

López Castro analizó en profundidad estos testimonios y señaló como la conquista de esta ciudad no aparece en las obras de Tito Livio, autor seguido por Valerio Máximo. De este modo se convierte en la referencia más antigua de este suceso, compuesta hacia el 33 d. C. Parece por lo tanto evidente, que los demás autores se apoyen en la cita de Valerio, aunque debido a la ampliación de información debieron utilizar alguna otra que desconocemos (López Castro, 2005, pp.6-9).

El autor identifica el templo como el de Astarté, siendo reinterpretada por los autores clásicos como Afrodita-Venus; algo que no resulta insólito como podemos observar en la perduración de santuarios de Astarté como el de Eryx en Sicilia (Venus Ericina), o el de Sicca en el norte de África (Sicca Veneria); relación natural debida a la equiparación de los atributos de fertilidad, maternidad y navegación (*apud* López Castro, 2005: Grotanelli, 1981, p. 120 ss.; Bonnet, 1996, p. 147 ss.)

Aporta como evidencias de su teoría los hallazgos encontrados en las excavaciones. Además de ubicarse un recinto amurallado y foso, se han identificado unas construcciones como casas y una cisterna que fue excavada por Siret. (*apud* López Castro, 2005: Siret, 1906). El autor destaca esta última por su relación con el culto a la divinidad, por su vínculo con el agua, enlazándolo con cisternas culturales fenicias y cartaginesas en el Norte de África, en localidades como Cartago, Siagu, Dougga o El Kenissia (*apud* López Castro, 2005: Gómez, C.; Vidal, P., 2000, p. 116 ss.).

Analiza el material encontrado: el mobiliario ritual, decorativo; los útiles; vasos; o armas, al igual que estudia los elementos descubiertos en los recintos anejos a la cisterna, donde destaca el armamento que interpreta como un posible depósito votivo de guerreros a Astarté. Se pone de manifiesto este enlace de la diosa con la guerra, con el claro ejemplo peninsular de las monedas de Sexs donde se muestra con un casco guerrero en su asimilación con Minerva, y en el reverso una proa de nave (*apud* López Castro, 2005: Solá-Solé, 1956).

Ante estos argumentos establece una concomitancia entre la colina de la “necrópolis” con la mención del templo de las fuentes. Advierte asimismo de la relevancia de los depósitos votivos *ex proceso* sirviendo posiblemente la cisterna de *favissa* con tal fin, al término de su uso, al consignarse los objetos ya vacía, antes del abandono del templo. A estas evidencias suma las emisiones monetales en las que aparece una divinidad con atributos hathóricos e isíacos; y la inscripción fenicia con el nombre teóforo gr’srt, “devoto de Astarté” (López Castro, 2005, pp. 5-21).

Podemos apuntar como las fuentes literarias hacen uso de su *interpretatio* ante la existencia de cultos a divinidades indígenas, tales como Astarté o la pareja de dioses Togo-Toga. Se vincula así a Afrodita-Venus con características guerreras, de protección de los jardines y de fertilidad.

3. Fuentes numismáticas

Los hallazgos numismáticos vinculables con Venus son prácticamente inexistentes y poco certeros. Se han hallado en territorio lusitano diversas series monetales cuyo lugar de grabado no es seguro, en los cuales la iconografía de Venus parece relacionada con la propaganda política propia de César. Corresponden a series monetales preestablecidas, donde aparece en el anverso el busto de Venus con Cupido detrás y símbolos sacerdotales; y en el reverso estandartes,

prisioneros y la inscripción CAESAR. Aunque es posible que sea de factura hispana, la serie sigue el modelo establecido por la capital, cuya acuñación corresponde al 46-45 a. C. Su finalidad es propagandística y está en correlación a las campañas de César.

4. Fuentes epigráficas

Como ya he señalado las fuentes epigráficas son las más prolíferas y las más relevantes para nuestro estudio. Hemos hallado un total de ocho inscripciones.

La primera de ellas se encontró en Mérida (FE1) y corresponde a un epígrafe realizado por un médico a Venus Victrix. Es un altar que muestra sobre la moldura del basamento una representación de un águila en relieve con las alas ligeramente despegadas. Presenta cuatro orificios para encajar el *focus*, además de decoración de tirsos en los laterales y *pátera* y *prafaericulum* en la parte trasera.

Remy vincula la imagen del águila como símbolo de la victoria, en conexión con la diosa madre de los romanos; y por lo tanto representando un triunfo sobre la enfermedad. Además, plantea que podría estar ocultando una divinidad oriental, que desconocemos (Remy, 1991, nº 3-4, p. 326). Según Preller, Wissowa y Toutain los romanos asimilaron a Venus Victrix con la Victoria, aplicándose también a otras diosas con el mismo epíteto como Diana, Fortuna, Juno o Minerva. Es posible así que el médico que aparece en esta inscripción fuera militar (RAP, p. 280-282); hipótesis descartada totalmente por autores como García Iglesias (ERAE, nº 1).

En cuanto al dedicante *Lucius Cordius Symphorus*, el gentilicio de *Cordius* se encuentra atestiguado en la Bética (CIL II 1469, 1428) en *Ilipula Minor* y en *Ostippo* (Rémy, 1991: nº 3-4, p. 326), siendo la familia *Cordia* de las más señaladas de Roma (De Viu, 1852, p. 97). *Symphorus* es de origen griego, atestiguado en Tarraco, y se puede pensar en relacionarlo con un origen oriental, algo no fuera de lo normal ya que tenemos atestiguados en Hispania algunos casos.

Determinados autores consideran que los médicos en la Península Ibérica con nombre griego serían de origen servil, liberto o hijo de liberto, sobre todo porque no se menciona un patrono o un *contubernalis*. (Rémy, 1991: nº 3-4, p. 326). El origen griego u oriental no es de extrañar en alguien con esta profesión, ya que se daba con frecuencia, además que en Mérida había una colonia bastante relevante (Rodríguez, 1984, p. 126).

La controversia del mismo es evidente en la aparente disfunción entre representación iconográfica y el epígrafe en sí. La posible reconciliación podría venir de la mano de algún sincretismo con relación al epíteto que muestra la diosa. Me decanto por la posibilidad de que, ante la mención de su profesión y las demás evidencias en el mismo, realizaría una labor conciliadora entre alguna divinidad indígena propia vinculada a su profesión y Venus.

El siguiente epígrafe, de difícil lectura, se halló en Cáceres (FE2). Se interpretó al principio la primera línea como perteneciente al nombre de la dedicante, pero posteriormente se propuso que fuera la invocación a la diosa, que concordaría más con el resto de la inscripción. En cuanto a la oferente *Anuis* sería el único caso sabido, conociendo solamente una *Caecilia Anui* en *Emerita Augusta*. (apud H. E. 2007: A. E., 2001, 76). Sería el genitivo arcaico de *Anus* y marcaría la madurez de *Antestia*, antigua ama con el mismo nombre (CILC: nº 122).

Antestia es un nombre latino que está atestiguado en la Península. Según Esteban y Salas sería una dedicatoria a Venus por parte de una mujer de baja condición social (ERCMCC, nº 21).

Ante la dificultad que presenta este testimonio no podemos señalar evidencias destacadas, pero podemos deducir la dedicación por parte de una liberta a la divinidad con la advocación *Augusta*, algo bastante usual entre los miembros de este estrato social.

A continuación, la de Belmonte (FE3), Castelo Branco, en Portugal. Está dedicada por *Lucius Caecilius* hecha *pro san(itate)* y también por la victoria de alguien que desconocemos. Se invocan divinidades, acaso Venus y Minerva. En cuanto al objeto de la dedicación, podemos intuir, en la segunda línea, donde se especificaría; VICI, quizás el genitivo de *vicus*. Se sabe, por restos arqueológicos en el lugar, que había una gran casa señorial, que quizás fue el centro de una población que aún no ha sido excavada. Es viable que perteneciera al *magister* del *vicus* y la colocación del ara pudo tener que ver con su momento fundacional asegurando la protección de los dioses (Ferraz, 2002, nº 134). En la línea tres, las últimas letras corresponderían al *cognomen* del dedicante, posiblemente un antropónimo latino como [*Vi*]ator, escasamente documentado (*apud* Da Silva, Ferreira, y Osório, 2006: Navarro, M.; Ramírez, J. L. (ed.) 2003, p. 340) en Lusitania (Da Silva, Ferreira y Osório, 2006, p. 165-198).

No es de extrañar la encomienda de la protección del *vicus* a Venus, protectora de los jardines y diosa de la fertilidad, a pesar de que parece remitirse a sus antecedentes griegos; conjuntamente resulta llamativo que también suplique a Minerva, acaso apelando a alguna otra cualidad, en relación con el triunfo del mismo.

Seguido dos inscripciones encontradas en Idanha a Nova (FE4 y 5). La primera de ellas parece ser que formaría parte de un templo, dedicado a la divinidad. Es una fracción del friso que decoraría la fachada del mismo, ya que la dimensión de las letras de 12 cm. en la línea 1, lo que nos indica que eran para ser bien vistas desde lejos. El edificio en cuestión sería de proporciones modestas.

Aunque la inscripción no está completa, Lambrino apunta que la restitución por *Veneris* corresponde a razones de evidencias de su culto en la localidad, cosa que no ocurre con Ceres (Lambrino, 1956, nº 53, p. 12-14).

En cuanto al dedicante se concluyó que era *C. Cantius*, un benefactor del cual se constatan diversas donaciones. Según Andreu construiría cuatro templos de los cuales se sabe por inscripciones. Nos encontraríamos en Bobadela el templo dedicado al Genio del Municipio¹⁰, en Midões el de la Victoria¹¹; y los otros dos templos en la *Civitas Igaeditanorum* uno destinado a Marte¹² y la inscripción que aquí nos ocupa, la de Venus (Andreu, 2004, p. 204-206).

Existen diferencias paleográficas y por lo tanto cronológicas entre las dos inscripciones de los santuarios de esta localidad, situando la construcción de los mismos en momentos diferentes.

El conjunto de restos encontrados en las excavaciones realizadas sugiere que este fuera el foro, donde posiblemente se encontrara el templo de Venus; y quizás, a la entrada, habría uno más pequeño dedicado a Marte. No obstante, no se ha llevado a cabo un estudio en profundidad de los vestigios que permita saber si su ubicación fue esta. Acaso el de Marte estuviera algo más alejado como proponía De Almeida, que lo ubicaba junto a la catedral (Mantas, 1988 b, p. 234-250).

Este señala que, a ambos lados de la fachada, había diversos *aediculos*. La *columnata*, la *cella* y la cornisa del *podium* fueron destruidos por los Templarios durante el siglo XII. En el lugar se encontraron los restos del epígrafe además de diversos fragmentos de una estatua de grandes dimensiones de mármol blanco (De Almeida, 1971, p. 41).

¹⁰ *Genio. Municipi(i). templum/ C(aius). Cantius. Modestinus/ex. patrimonio. suo* . CIL II 401

¹¹ *Victoriae. templum/C. Cantius. Modestinus/ex. patrimonio. Suo* CIL II 402

¹² [*Mar*]ti. te[mplum]/ [C(aius). Cantius. Mo[destinus/ex. pat]rimo[nio. suo] H.E. 1990, 773

Junto a estas inscripciones existe una lápida funeraria hallada también en Idanha-a-Velha¹³ dedicada a su padre (Mantas, 1988 a, p. 427).

Mantas nos comenta asimismo como los epígrafes de *Modestinus* reflejan un ambiente propio de las elites municipales, siendo sus cuatro inscripciones dedicadas a divinidades, que fácilmente se pueden relacionar con el culto imperial. En concreto se pueden enlazar con la concepción imperial de la *maiestas Populi Romani*. Parece que el elenco de divinidades a las que dedica *Modestinus* está orientado para una reducida franja de población, constituida por un grupo socialmente dominante y que funcionaba como intermediario entre el poder central y la población indígena. Este tipo de actitud es propia de personas plenamente romanizadas, lo que puede inducir a pensar que, a pesar de su gentilicio de raíz céltica, sea descendiente de una familia itálica.

De hecho, el gentilicio *Cantius* es poco frecuente en la Península Ibérica, y fuera de aquí tampoco es nada común, siendo su área de difusión principal la zona céltica del norte de Italia.

De una forma general los *Cantii* pertenecen a un grupo social elevado, con un estatuto social y poder económico por encima de la media.

El *cognomen* de *Modestinus*, por otra parte, según Kajanto (*apud* Mantas, 1988 b: Kajanto, 1965, p. 114), traduce rasgos de carácter. Este es abundante en la Península, en especial en Lusitana y parece corresponder a libertos o indígenas romanizados principalmente.

La otra inscripción hallada en la localidad está dedicada a Venus Augusta. Es un bloque que posiblemente fuera un pedestal de estatua, representando o bien a la diosa, o bien a la fallecida, o quizás a Venus, pero con los trazos fisionómicos de la difunta. Cardim apunta la posible ubicación en el templo dedicado a la diosa, que hemos mencionado en la inscripción anterior. Sea cual fuere el emplazamiento sería un lugar al mismo tiempo público y privado.

Los antropónimos de esta inscripción son latinos e indígenas, utilizados según el antiguo sistema onomástico paleohispánico, siendo por lo tanto de individuos pertenecientes a elites romanizadas de raíz regional (Cardim, 2002, nº 98).

Seguimos con el epígrafe que se halló en Evora (FE6), en Portugal. Florez lo menciona por su importancia al especificar la nomenclatura de la localidad completa, mostrándose gratificados con el César, erigiéndole esta inscripción después de su fallecimiento. Le agradecen liberalidades y beneficios, que no se explicitan. Florez lo relaciona con el fuero del *Lacio antiguo*, atestiguado por Plinio (Florez, 1753, 14, p. 106-107). Se ha dudado de la autenticidad de la inscripción, y parece que las divergencias se deben a la diferente lectura inicial y posterior, a partir de la copia moderna (Canto, 2004, p. 265-364).

Al no conservarse el original y ni siquiera una fotografía del mismo es difícil saber si quiera si la lectura es correcta, por lo que creo que resulta aventurado realizar un profundo análisis de la misma.

Las últimas dos inscripciones se hallaron en la localidad de Santiago do Cacem (FE7 y 8). De la primera no se conserva el original y solamente una copia en mármol, lo que dificulta el comentario paleográfico. Si sigue a la inicial, la inscripción se concentraría en la mitad superior y tendría puntuación triangular. Es funeraria y votiva al mismo tiempo. Nos encontramos con los epítetos de *Victrix* y *Augusta*, refiriéndose así al triunfo y al culto imperial (CIL II, 3861, 4970, 2888).

Para Mantas, al tratarse de una doble inscripción en la que constan solamente mujeres, se entendería mejor la doble invocación: sería, además de su referencia imperial, una invocación a la victoria sobre las vicisitudes o una manifestación de la *Pietas* maternal (Mantas, 2002, p. 121).

¹³ C. *Cantio Modes[to]/C. Cantius/Modestinus.pat[ri]*) H.E.1990, 772

El gentilicio *Lucilius-a* está atestiguado en la Península, aunque no en esta zona, sino en otras como Sagunto, Tarragona o en Tricio (CIL II, 3861, 4970, 2888). *Lepidinus-a* es de origen latino y está muy constatado (*apud* IRCP: Kajanto, 1965, p. 283), tanto en el *conventus Pacensis* como en otras localidades. *Flavius-a* también lo está. *Titius-a*, por su parte, surge aquí como un *cognomen* algo curioso, ya que lo habitual es que fuera utilizado como un gentilicio. Hübner lo colocó como *cognomen*, aunque duda, por si fuera *Titus*. La onomástica nos refleja que estamos ante indígenas romanizados (IRCP, nº 147).

El último epígrafe que presento se descubrió en la misma localidad que la anterior. El dedicante *C. Iulius Rufinus* menciona que es *magistri*, y la divinidad aparece sin epíteto alguno. En cuanto al oferente se documentan en Lisboa dos *Julios Rufinos* (CIL II 225, ILER 4694), y también dos *Julias Rufinas* (*apud* IRCP: Alvito, nº 329, Coruche, nº 415). Al utilizar los *tria nomina* sin filiación es posible que sea un indígena que ha asumido la ciudadanía romana, quizás en tiempos de Augusto. *Magister* se podría entender en el sentido administrativo o religioso (IRCP, nº 146).

Según Mantas la diosa aparece, probablemente, sin invocación alguna al tratarse del presidente de su colegio sacerdotal, englobando de esta manera todas las invocaciones y funciones posibles de la diosa (Mantas, 2002, p. 119-123); esta teoría es apoyada asimismo por Cardim y Arves, que consideran además que el templo de esta divinidad se ubicaría en el foro de la *civitas*, localizada en el Castelo Velho (Cardim y Alves, 2002, nº 97).

Al respecto de la mención de *magister*, autores como Gaspar consideran que cuando solamente nos aparece el cargo, como en esta ocasión, sin especificar nada más, se puede relacionar directamente con la divinidad. Su omisión sería por falta de espacio, aunque no en este caso; o por el coste; o por ser obvio, opción por la que me decanto. La autora se basa en la evidencia de otros casos de sacerdotes dedicados al culto de la divinidad que dedican a otras y lo especifican¹⁴ (Gaspar, 2012, p.46-62).

Como hemos podido ver las fuentes epigráficas nos proporcionan una gran cantidad de información al respecto de la devoción lusitana. Nos fijamos como solamente aparecen apelativos plenamente romanizados, tales como *Augusta*, *Victrix*, *Genetrix*, lo que nos plantea cuestiones relativas a la influencia romanizadora y los deseos de congratularse con los conquistadores.

No obstante, se pueden rastrear evidencias sincréticas en algunas de ellas, como por ejemplo la de Mérida, en la cual la conjunción de la decoración iconográfica y epíteto en el epígrafe nos hace pensar en una correlación con alguna divinidad indígena. De igual manera, la inscripción de Belmonte, de difícil lectura e interpretación, implica una vinculación de la diosa con el ámbito de los jardines y de la fertilidad, reminiscencia en afinidad con sus antecedentes griegos y orientalistas que nos hacen plantear la alineación con la diosa romana.

El resto de inscripciones, además de señalarnos la existencia de una devoción regulada, con la existencia de un templo dedicado a la diosa y un *magister* que organizara su culto, nos sugieren una presencia de la misma más politizada.

5. Fuentes iconográficas

Las fuentes iconográficas que nos encontramos en el ámbito lusitano son diversas. El estudio de las mismas siempre resulta complejo y esquivo por la difícil diferenciación entre las preferencias culturales, estilísticas, o tendencias de la época.

¹⁴ Por ejemplo CIL VIII, 680: *D(is) M(anibus) s(acrum)/Aurelia / Vindicia/ sacerdos /Veneris(...)*; AE 1914, 50: *D(is) M(anibus) s(acrum)/ Iulia Ka/tullina/ sacerdos/ Telluris (...)*

Es por ello por lo que se consideran principalmente como elemento cuantitativo que pueda ser indicador, en conjunto al resto de las fuentes, de un foco de dispersión o punto de culto y devoción.

La cantidad de objetos o representaciones gráficas de la diosa que hemos encontrado son 22. De estas la mayor parte pertenecen al tipo escultórico, 15, siendo el resto objetos menores y un mosaico. La dispersión del material no es amplia y se concentra en Mérida¹⁵ (11 esculturas, 1 mosaico, 4 objetos menores), resultando en las otras localidades solamente hallazgos individuales, excepto en Santiago do Cacem donde se hallaron fragmentos de una estatua y una lucerna.

De entre todos estos testimonios nos llaman la atención especialmente las estatuillas de metal (la hallada en Mérida (FI7) y Regina (FI21)), de Venus con Himation, y la otra atándose la sandalia. Aunque siempre hay que dudar de posibles interpretaciones, normalmente las estatuillas de este formato y material se han considerado objetos de culto, al igual que ocurre con las de terracotta. De este elemento se han localizado varias en Mérida, pero de factura bastante tosca. Para estas últimas especialmente me inclino a pensar que la intención de las mismas ha de ser religiosa. Carecen de propósito decorativo ante su manufactura rudimentaria, por lo que encajan más bien en un entorno cultural, como en el larario de una vivienda, o quizás algún tipo de depósito votivo en un santuario o recinto sagrado.

Conjuntamente resulta también destacable de mencionar el mosaico. De por sí no tiene una finalidad religiosa específica y conocida, sin embargo, como ya comentaba Vitrubio (Vitr. 7,5,1-7) parece haber una relación directa entre la decoración de los espacios habitacionales con su función. Estas teorías han contado con el apoyo de autores diversos que han establecido una relación entre la elección decorativa y el establecimiento de la funcionalidad en sí del ambiente, llevando a cabo estudios potencialmente en la zona campana (Scagliarini, 1974-76, p. 3-44).

En nuestro mosaico, hallado en el peristilo de la Casa del Anfiteatro, se representa a Venus triunfal con lanza y manzana o granada. Estos símbolos destacan a la diosa como triunfante y poderosa, con elementos armamentísticos que la unen a Marte en su faceta victoriosa, acompañada de Cupido. La correlación que se puede establecer es clara, la representación del mosaico con unos elementos particulares en una ubicación de la casa destinada a ser vista. La primacía no se establece a nivel cultural privado, sino público, con una manifiesta declaración de intenciones por parte del propietario.

Es así como, aunque la información es escasa, podemos distinguir concretamente un foco relevante en cuanto a cantidad y calidad del material encontrado, Mérida. Si esto responde a razones de capitalidad, o quizás de mayores excavaciones y por lo tanto cuestiones de porcentabilidad de hallazgos, o si marca una presencia en esta localidad vinculada a la diosa es difícil de dirimir.

6. Conclusiones

Con el análisis del material que hemos descrito nos permitimos establecer algunas conclusiones con relación a la devoción de Venus en el ámbito lusitano. Creo que podemos disponer dos dinámicas; por una parte, cierta diferenciación clara de un culto notoriamente romanizado, y otro más sincrético; y por otra la delimitación de puntos concretos donde se desarrolla la actividad cultural o devoción.

¹⁵ Agradezco especialmente a José María Murciano, del Museo Nacional de Arte Romano, por facilitarme información del mismo sobre iconografía de Venus.

Tanto en las fuentes literarias como en las epigráficas el resultado de las fusiones resulta evidente en determinados puntos definidos. Cada caso, por lo tanto, debe ser estudiado en particular, aunque sin obviar el conjunto de las fuentes. Los sincretismos que aparecen son diversos, característica que responde al propio estilo de la diosa, que tiene tendencia a asimilar propiedades inherentes de divinidades femeninas de un amplio espectro.

Es así como vemos vinculación como diosa de la fertilidad, tanto en la mención de Apiano, como en la inscripción de Belmonte, donde observamos que se ha establecido una relación directa como diosa de los jardines. En la alusión de Apiano parece fácil la vinculación con Afrodita, y por lo tanto con Venus, pero en el caso del epígrafe es más llamativo.

La otra fuente literaria que advertimos, la cita del templo de Badia, nos muestra una asimilación, en este caso, con Astarté, divinidad naturalmente unida a Venus.

Por último, la inscripción de Mérida, en la cual se relaciona a la diosa con alguna divinidad orientalizante, en correspondencia con la victoria sobre la guerra, quizás reminiscencias de alguna divinidad semita, tipo Inanna-Ishtar.

El resto de testimonios nos están mostrando a la diosa en su vertiente más romanizada y en vinculación al deseo de favorecerse con el poder y el emperador; comprensible si no olvidamos la importancia que desempeña Venus en el ámbito imperial. Es además significativa la existencia de la mención de un templo en un epígrafe y un posible *magister* dedicado al culto de la misma, teoría que creo más que plausible.

La regulación de su culto es evidente ante la realidad de un sacerdocio y edificios consagrados a ella. Las cuestiones relativas a su reglamentación se nos escapan y no podemos determinar mucho más acerca del mismo, pero, seguramente, las competencias municipales se encargarían de este, bajo el deseo de complacencia hacia sus dominadores.

La otra conclusión que se extrae, con el manejo de las fuentes, es una clara localización del culto en puntos concretos, que destacan por mayor presencia de información o de sus características.

Las posiciones que a mi entender destacan, serían tres, Mérida, Idanha a Nova-Vela, y Santiago do Cacem.

En Mérida, como hemos podido ver, se concentran las representaciones de la diosa, distinguiéndose las estatuillas de terracotta que pueden mostrar una intención cultural. Además, tenemos el hallazgo de una inscripción referente a Venus Victrix. El conjunto de las mismas nos plantean la presencia acusada de una devoción a la diosa, aunque me inclino a pensar que, en este caso concreto, se deba más a la significación de la ciudad en sí, que al culto de la divinidad.

Idanha a Nova-Vela se presenta como una localidad preponderante. Aquí encontramos dos inscripciones, siendo significativa la de Cayo Modestino (FE4), la cual parece corresponderse al epígrafe de un templo. Este benefactor construyó más edificios culturales en la localidad, todos dedicados a divinidades propiamente romanizadas y de fuerte ideario imperialista.

Como ya hemos comentado, Mantas, apuntaba la posibilidad de que se conserven algunos restos del templo, el podio y elementos que permitirían adivinar la planta. Esto posibilitaría saber que el edificio estaría caracterizado por la existencia de una plataforma en la fachada, de la que quedan pocos vestigios, con un acceso posterior por dos escaleras laterales, particularidad que se encuentra también en el templo de Venus en el foro de César, o en algunos peninsulares de Clunia y Ampurias (Mantas, 1988 b, p. .234-250).

Evidentemente nos encontramos con un caso concreto de un personaje que ha querido publicitarse a través de la construcción de diversos edificios, todos consagrados a divinidades que

muestran su deseo explícito de aquiescencia. En este caso podemos ver, por tanto, una regulación o impulso del culto por parte de este ciudadano que fomenta la devoción de la Venus romana.

La última localización que quiero destacar es Santiago do Cacem. En la misma tenemos dos inscripciones que mencionan a la diosa, además de haberse hallado fragmentos de una estatua y una lucerna. De Almeida alude todavía a la posibilidad de haber encontrado restos de lo que podría ser el santuario de Venus, en la cima de la colina, junto a uno de Esculapio, que corresponderían al siglo III-IV, aunque sin indicaciones claras al respecto (De Almeida, 1964, p. 24-33).

No obstante, parece ser que todo nos indica la existencia de un culto regulado en esta localidad, lo que señalaría, de nuevo, un deseo del municipio por vincular a su población con un culto romanizado y directamente en concordancia con el emperador.

El estudio de la devoción de Venus en este entorno resulta una labor ardua, por lo complejo que aparece siempre adentrarse en cuestiones de mentalidad y religiosidad. Sin embargo, las evidencias nos marcan una realidad implícita en la cual la sociedad lusitana ha optado en su mayor medida por esconder sus divinidades, que quedan muy poco latentes en sincretismos muy difíciles de rastrear.

Escogen mostrar y expresar su fervor religioso directamente a través de la diosa romana, seguramente por relacionarse con el colonizador. O quizás sí, que en el afán romanizador, los conquistadores, hayan podido establecer un cambio de mentalidad en la población lusitana, imponiendo así también sus dioses. Algo que de momento aún no podemos saber.

BIBLIOGRAFÍA

ANDREU, J. (2004) - Munificencia pública en la “provincia lusitana” (siglos I-IV d.C.). Zaragoza: Institución Fernando el Católico.

CANTO, A. (2004) - Venus Genetrix Augusta y los dioses de Hispalis en la donación familiar de un diffusor olearis hacia 146 d. C. Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad Autónoma de Madrid. Madrid. 30, p. 141-152.

CARDIM, J. (2002) - Pedestal consagrado a Venus Augusta sobre Severa. En *Religiones da Lusitania. Loquuntur saxa*. Lisboa, MNA, n 97. Catálogo.

CARDIM, J.; ALVES, C. (2002) - Ara consagrada a Venus, por Iulius Rufinus, magister. En *Religiones da Lusitania. Loquuntur saxa*. Lisboa, MNA, n 97. Catálogo.

CEDILLO, CONDE DE (1905) - Una excursión a la sierra de Piélagos. Boletín de la Sociedad Española de Excursiones. Madrid. XIII, p. 71-77.

COLE, F. (1968) - Plutarch's *Moralia*. In fifteen volumes III. Harvard: Harvard University Press.

DA SILVA, L.; FERREIRA, M.C.; OSÓRIO, M. (2006) - Vicus e castellum na provincia Lusitania. Notas epigráficas e arqueológicas. Conimbriga. Coimbra: 45, p. 165-198.

DE ALMEIDA, F. (1956) - Egitânia. Historia e Arqueología. Lisboa.

DE ALMEIDA, F. (1964) - Ruínas de miróbriga dos Celticos (Santiago do Cacem). Setúbal: Junta Distrital de Setúbal.

DE ALMEIDA, F. (1971) - Civitas Igaeditanorum et Egitania: Municipium romain, ville épiscopale wisigothique. En DUVAL, P. M., dir. - *Thèmes de recherches sur les villes antiques d'occident*. Paris: Ed. Frézoules, p. 39-45.

DE VIU, J. (1852) - Extremadura. Colección de sus inscripciones y monumentos y seguidas de reflexiones importantes sobre lo pasado, lo presente y el porvenir de estas dos provincias. Madrid.

DEL PRETE, V. (2016) - El culto de Venus en Hispania: estudio y análisis de las fuentes documentales y arqueológicas en la Península Ibérica. Tesis Doctoral. Dir. Santiago Montero Herrero. (Tesis Inédita).

FERRAZ, C. (2002) - Ara consagrada a Venus e a Minerva (?), por Lucius Caecilius (?). En *Religios da Lusitania. Loquuntur saxa*. Lisboa, MNA, p. 467-468. Catálogo.

FLÓREZ, E. (1753) - España sagrada: teatro geográfico histórico de la iglesia de España. Madrid: Oficina Antonio Marín.

GAOS, A. (2002) - Aulo Gelio, Noches Áticas. Tomo II. Libros V-X. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

GARCÍA, Y. (1980) - El Culto de Venus en la Península Ibérica. Madrid: Universidad Complutense de Madrid. Tesina licenciatura.

GASPAR, V. M. (2012) - Sacerdotes piae: priestesses and other female cult officials in the western part of the Roman Empire from the first century B.C. until the third century. Amsterdam: University of Amsterdam. Tesis doctoral.

GÓMEZ ESPELOSÍN, F. J. (1993) - Apiano. Sobre Iberia. Annibal. Madrid: Alianza.

GÓMEZ FRAILE, J. M. (2005) - Precisiones sobre el escenario geográfico de las guerras lusitanas (155-136 a. C.). A propósito de la presencia de Viriato en Carpetania. *Habis*. Sevilla, 36, p. 125- 144.

GOUKOWSKY, P. (2003) - Appien. Histoire Romaine. Tomo II. Livre VI. L'Ibérique. Paris: Collection des Universités de France.

LAMBRINO, S. (1956) - Les inscriptions latines inédites du Musée Leite de Vasconcelos. O Arqueólogo Português. Lisboa, 53, Nova Serie, p. 5-73.

LÓPEZ CASTRO, J. L. (2005) - Astarté en Baria. Templo y producción entre los fenicios occidentales. *Archivo Español de Arqueología*. Madrid, 78, p. 5-21.

LÓPEZ MOREDA, S. (et al.) (2003) - Hechos y dichos memorables, Libros I-IV. Valerio Máximo. Madrid: Gredos.

MANTAS, V. G. (1988a) - Orarium donavit Igaiditanis: epigrafía e funções urbanas numa capital regional lusitana. *Actas del I Congreso Peninsular de Historia Antigua, II*. Santiago de Compostela, p. 415-439.

MANTAS, V. G. (1988b) - Evergetismo e culto oficial: o constructor de templos C. Cantius Modestinus. En Mayer, M.; Gómez, J. (coords), *Religio deorum: actas del coloquio internacional de epigrafía "Culto y sociedad en Occidente"*. Sabadell, p. 227-250.

MANTAS, V. G. (2002) - Da vitória militar à vitória médica à protecção das mulheres: Vénus. En *Religios da Lusitania. Loquuntur saxa*. Lisboa, MNA, p. 119-123. Catálogo.

MARIANA, J. (1605) - De Rege et Regis Institutione. Toledo.

RÉMY, B. (2010) - Le médecins dans l'Occident romain. Bordeaux. Editions Ausonius. *Scripta Antiqua* 27.

RODRÍGUEZ, F. G. (1984) - Algunos aspectos de la medicina romana emeritense. *Actas II Jornadas de metodología y didáctica de la Historia, Historia Antigua*. Cáceres, p. 125- 130.

SCAGLIARINI, D. (1974-76) - Spazio e decorazione nella pittura pompeiana. *Palladio*. Milano, 23-25, p. 3-44.

SEGUIDO, M. (1989) - El culto de Venus en el cerro de San Vicente (Toledo). *Memorias de Historia Antigua*. Oviedo, 10, p. 141-150.

SCHULTEN, A. (1920) - Viriato. Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo. Santander, 3, año II, p. 129-149.

ABREVIATURAS

A.E.: CAGNAT, R. (1888—) - L' Année épigraphique. Revue des publications épigraphiques relatives à l'Antiquité romaine. Paris: Presses Universitaires de France.

CIL II: HÜBNER, E. (ed.) (1869-92) - Corpus Inscriptionum Latinarum. Inscriptiones Hispaniae Latinae. Berlín-New York: De Gruyter. CILC: Esteban, J. (2007), Corpus de inscripciones latinas de Cáceres. Cáceres: Universidad de Extremadura.

CPILC: HURTADO, R. (1977) - Corpus Provincial de Inscripciones Latinas. Cáceres: Universidad de Extremadura.

E. D. HD: EPIGRAPHIK DATENBANK HEIDELBERGER. Heidelberger Akademie Der Wissenschaften. [Consultado 02/05/16] Disponible en: <http://edh-www.adw.uni-heidelberg.de/home>.

ERAe: GARCÍA, L. (1973) - Epigrafía Romana de Augusta Emérita. Madrid: Universidad Complutense de Madrid. Tesis inédita.

ERCMCC: ESTEBAN, J.; SALAS, J. (2004) - Epigrafía romana y cristiana del Museo de Cáceres. Cáceres: Museo de Cáceres.

H. E.: Hispania Epigráfica. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.

H. E. O.: HISPANIA EPIGRAPHICA ONLINE. Universidad Alcalá de Henares. [Consultado 08/04/16]. Disponible en: <http://eda-bea.es>.

IRCP: D' ENCARNÇÃO, J. (1984) - Inscrições romanas do conventus Pacensis: subsídios para o estudo da romanização. Coimbra: Inst. Arq. da Fac. de Letras.

ILER: VIVES, J. (1971-72) - Inscripciones latinas de la España Romana: antología de 6.800 textos. Barcelona: Universidad de Barcelona.

RAP: GARCIA, J. M. (1991) - Religiões antigas de Portugal. Aditamentos e observações as 'Religiões da Lusitânia' de Leite J. Vasconcelos. Fontes Epigráficas. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

PÁGINAS WEB

PERSEUS DIGITAL LIBRARY, Tufts University.

[Consultado 28/05/16]

Disponible en: www.perseus.tufts.edu/hopper/

6. APÉNDICE

FUENTES LITERARIAS

<p>Apiano <i>Iberikè</i> (64-66)</p>	<p>“Καὶ τὸν Τάγον ποταμὸν διαβάς ἐστρατοπέδευεν ἐν ὄρει περιφύτῳ μὲν ἐλάαις, Ἀφροδίτης δ' ἐπωνύμῳ...”. “Οὐρίαθος ἐν ἐπὶ θάτερα τῆς Ἰβηρίας ἐτέρῳ στρατηγῷ Ῥωμαίων Κοϊντίῳ συνεπλέκετο, καὶ ἡσώμενος ἐς τὸ Ἀφροδίσιον ὄρος ἀνέστρεφεν”</p> <p>(Goukowsky, 2003, p. 58-60).</p>	<p>“(…) y después de cruzar el río Tajo montó su campamento en un monte cubierto de olivos, conocido como el de Afrodita; (...)”.</p> <p>“Mientras, Viriato en la otra parte de Iberia entró en combate con el otro general romano Quinto y tras ser derrotado se replegó hacia el monte de Afrodita.”</p> <p>(Gómez Espelosín, 1993, p. 95-96)</p>
<p>Valerio Máximo <i>Hechos y dichos memorables</i> (III, 7, 1^o)</p>	<p>“(…) nam cum oppidum Badiam circumsederet, tribunal suum adeuntis in aedem, quae intra moenia hostium erat, uadimonia in posterum diem (...)”.</p> <p>(http://www.perseus.tufts.edu/hoppe/r/)</p>	<p>“(…) cuando asediaba la ciudad de Badia, ordenó a los que se presentaban ante su tribunal que compareciesen al día siguiente en el <i>templo</i> que se encontraba dentro de los muros del enemigo”.</p> <p>(López Moreda (et. al), 2003)</p>
<p>Plutarco <i>Moralia</i> (V, 3)</p>	<p>“πολιορκῶν δὲ πόλιν Βαθειᾶν, ἥς ὑπερεφαίνετο ναὸς Ἀφροδίτης, ἐκέλευσεν ἐκεῖ τὰς ἐγγύας ὁμολογεῖν, ὡς εἰς τρίτην ἐν τῷ ἱερῷ τῆς Ἀφροδίτης ἀκουσόμενος τῶν διαδικούντων καὶ τοῦτ' ἐποίησεν, ὡς προεῖπε, τῆς πόλεως ἀλούσης”.</p> <p>(Cole, 1968, p. 164)</p>	<p>“Mientras estaba sitiando la ciudad de Baria, en la cual era visible el templo de Venus por encima de todo lo demás, ordenó que al dar garantías de comparecencia deberían especificar ese lugar, desde que propuso dos días para oír litigantes en el templo de Venus. (...)”.</p> <p>(Cole, 1968, p. 165)</p>

FUENTES LITERARIAS

<p>Aulo Gelio <i>Noctes Atticae</i> VI, 1, 8</p>	<p style="text-align: center;"><i>“Assidebat obpugnabatque oppidum in Hispania situ, moenibus, defensoribus validum et munitum, re etiam cibaria copiosum, nullaque eius potiundi spes erat, et quodam die ius in castris sedens dicebat, atque ex eo loco id oppidum procul visebatur”.</i></p> <p style="text-align: center;">(Gaos, 2002, p. 46)</p>	<p style="text-align: center;"><i>“Asediaba y atacaba, en Hispania, una plaza resguardada y defendida por su emplazamiento, sus murallas, sus defensores, abundante también en provisiones, y ninguna esperanza había de apoderarse de ella. Cierta día, sentado en el campamento administraba justicia, y desde ese lugar se divisaba a lo lejos esa plaza”.</i></p> <p style="text-align: center;">(Gaos, 2002, p. 46)</p>
--	---	--

FUENTES EPIGRÁFICAS

<p>FE1 MÉRIDA (CIL II, 470; H. E. O., 21489)</p>	<p style="text-align: center;">Lectura: VENERI VICTRICI/L. CORDIVS SYM/PHORVS MEDICVS/SACR. EX VOTO</p> <p style="text-align: center;">(CIL II, 470)</p> <p style="text-align: center;">Transcripción: Veneri Victrici/L(ucius) Cordius Sym/phorus medicus /sacr(um) ex voto.</p> <p style="text-align: center;">(Castellanos, 1998, p. 554)</p>	<p style="text-align: center;">Traducción: Lucio Cordio Sinforo, médico, consagró este monumento, por voto, a Venus Vencedora</p> <p style="text-align: center;">(CPILC, 252)</p>
<p>FE2 CÁCERES (H. E. 2007, 13, 217; H. E. O., 24253)</p>	<p style="text-align: center;">Lectura: VIINIIRIA/ANTIISTIA/ANVIS. AN/TIISTIAIIL/IBIIRTA. LI/BIIS. A.V.S</p> <p style="text-align: center;">(CPILC, 157)</p> <p style="text-align: center;">Transcripción: Veneri A(ugustae) / Antestia / Anuis • An/testiae • l/ iberta • li/ be(n)s • a(nimo) • v(otum) • s(olvit) / {V}</p> <p style="text-align: center;">(ERCMCC, 21)</p>	<p style="text-align: center;">Traducción: A Venus Augusta, Antestia Anuis, liberta de Antestia, de buen ánimo cumplió su voto</p> <p style="text-align: center;">(ERCMCC, 21)</p>

FUENTES EPIGRÁFICAS

<p>FE3 BELMONTE (H. E. 2006, 12, 619; H. E. O., 24713)</p>	<p>Lectura: PRO SAN [] ET VICT [] VICI/L CAECI[] ATOR/[] VENERI/BE [] ERVAE/LAENDOS/[] I [] TEC []/AL VS</p> <p>(H. E. 2006, 12, 619)</p> <p>Transcripción: Pro san [-c.5-/...] et vict[...] vici/ L(ucius) Caeci[l(ius) ...]ator/ [-c.6-] Veneri / be[... Min?]ervâe / LAËNDOS/ [...]I[-c.7-]TEÇ/ [- c.6-]. a(nimo). l(ibens). v(otum). s(olvit)//</p> <p>(H. E. 2006, 12, 619)</p>	<p>Traducción: Para la salud (por la invulnerabilidad) (...) y el triumfo (?) del vicus (?), Lucius Caecilius (?) a Venus (...) y a Minerva (?) (...) de buen grado cumplió el voto</p> <p>(Ferraz, 2002, 134)</p>
<p>FE4 IDANHA A NOVA-VELHA (A. E. 1967, 143; A. E. 1992, 952; H. E. O., 20659)</p>	<p>Lectura:]RIS TEMPLVM/[] VS MODESTINVS/[] PATRIMONIO SVO</p> <p>(E.D.HD, 014293; 053110)</p> <p>Transcripción: [Vene]ris • templum / [C(aius) Canti]us • Modestinus / [ex] patrimonio • suo</p> <p>(H. E. O., 20659)</p>	<p>Traducción: Templo de Venus. Gayo Cancio Modestino construyó a consta de su patrimonio.</p> <p>(Mantas, 2002, p. 121)</p>
<p>FE5 IDANHA A NOVA-VELHA (A. E. 1961, 356; H. E. 2006, 12, 622; H. E. O., 20085)</p>	<p>Lectura: VENERI/AVG/SACRVM IN . HONOREM/RVFINAE/REBVERRINI. F/SEVERA . MATER/FILIAE</p> <p>(De Almeida, 1956, 15)</p> <p>Transcripción: Veneri/ Aug(ustae)/ sacrum/ in honorem/ Rufinae/ Reburini f(iliae)/ Severa mater/ filiae</p> <p>(De Almeida, 1956, 15)</p>	<p>Traducción: Consagrada a la diosa Venus Augusta, Severa, madre de Rufina, hija de Reburino, mandó levantar este monumento en honor de su hija</p> <p>(De Almeida, 1956, 15)</p>

FUENTES EPIGRÁFICAS

<p>FE6 EVORA</p>	<p>Lectura: DIVO. IVLIO. LIB. IVL. EBORA/OB. ILLIVS. IN. MVN. ET. MVN./LIBERALITATEM. EX. D.D.D./ QVOIVS. DEDICATIONE. VENERI/GENITRICI. CESTVM. MATRONAE/DONVM. TVLERVNT</p> <p>(Florez,1753, v. 14, p. 106-107)</p> <p>Transcripción: Divo Iulio Lib(eritas) Iul(ia) Ebora/ ob illius in mun(icipes) et mun(icipium)/ liberalitatem ex d(onum) d(edit) d(edicavit)/ quouis dedicatione Veneri/ Genetrici cestum matronae/ donum tulerunt</p>	<p>Traducción: Al divino Iulio. Liberitas Iulia Ebor a causa de la liberalidad de este para con los munícipes, del municipio por ofrenda del cual, las matronas ofrecieron un cesto a Venus Genitrix</p> <p>(García, 1980, p. 87-88, 25)</p>
<p>FE7 SANTIAGO DO CACEM (CIL II, 23; H. E. O., 21103)</p>	<p>Lectura: VENERI . VICTRI/CI . AVG . SACR ./IN HONOREM . LV/CILIAE LEPIDINAE/FLAVIA . TITIA FILIAE/PIENTISSIMAE</p> <p>(CIL II, 23)</p> <p>Transcripción: Veneri Victri/ci Aug(ustae) sacr(um)/in honorem Lu/ciliae Lepidinae/Flavia Titia Filiae/pientissimae.</p> <p>(García, 1980, pp. 87, 24)</p>	<p>Traducción: Consagrado a Venus Vencedora Augusta. En honor de Lucilia Lepidina. Flavia Ticia su hija, modelo de piedad.</p> <p>(RAP, 437)</p>
<p>FE8 SANTIAGO DO CACEM (H. E. O., 23550)</p>	<p>Lectura: VENERI/C. IVLIVS. RVFI/NVS. MAG</p> <p>(De Almeida, 1964: p. 48-49)</p> <p>Transcripción: Veneri/ C(aius) Iulius Rufi/nus, Mag(ister)</p> <p>(De Almeida, 1964, p. 48-49)</p>	<p>Traducción: El “Magister” Cayo Julio Rufino le dedicó este monumento a Venus</p> <p>(De Almeida, 1964, p. 48-49)</p>

FUENTES ICONOGRÁFICAS		
FI1 MÉRIDA (Museo Nacional de Arte Romano; inv. 85)	ESCULTURA/PIEDRA Venus Siracusa	Estatua femenina desnuda, cubriéndose con una sábana. Diadema cabeza, izquierda amorcillo montado en delfín. Cabeza, brazos y un pie incompleto.
FI2 MÉRIDA (Museo Nacional de Arte Romano)	ESCULTURA/PIEDRA Venus fascia pectoralis	Torso de Venus. Desnuda, se está ciñendo al pecho la fascia que sujeta su mano izquierda.
FI3 MÉRIDA (Museo Nacional de Arte Romano CE00680)	ESCULTURA/PIEDRA Venus tocador	Torso de Venus. Tamaño menor que real, gran desgaste. Venus desnuda, de pie, mano izquierda cubre su busto ceñido con cinturón. Falta cabeza, brazos, piernas.
FI4 MÉRIDA (Museo Nacional de Arte Romano CE00088)	ESCULTURA/PIEDRA Venus Mitreo	Surge del agua, se cubre amplio paño, cae por detrás, desde las nalgas hasta el suelo y sujeta por delante, cubriendo el pubis con la mano izquierda. A su lado Eros montado sobre un delfín. Poco cuidado. Le falta cabeza y brazo derecho.
FI5 MÉRIDA (Museo Nacional de Arte Romano CE08785)	ESCULTURA/PIEDRA	Venus desnuda, cubre parte de su cuerpo con un paño anudado parte frontal. Peso pierna derecha. Sobre hombros mechones de cabello.
FI6 MÉRIDA (Museo Nacional de Arte Romano CE37423)	ESCULTURA/PIEDRA Venus Mitreo	Cabeza de Venus, posible pertenece a escultura incompleta Venus Mitreo (CE00088). Cabeza femenina diademada. El cabello partido en dos mitades por una raya central.
FI7 MÉRIDA (Museo Nacional de Arte Romano CE30142)	ESCULTURA/METAL Venus Himation	Brazo y mano derecho, hacia atrás por dentro himation, brazo izquierdo apoyado columnilla. Piernas cubiertas por himation, izquierda cruzada sobre la derecha. Cabeza ladeada hacia adelante. Cabello en dos partes y recogido en un moño. Lleva diadema.
FI8 MÉRIDA (Museo Nacional de Arte Romano)	ESCULTURA/ TERRACOTTA	Torso de Venus con manos como la de Medicis.

FUENTES ICONOGRÁFICAS

FI9 MÉRIDA (Museo Nacional de Arte Romano CE10006)	ESCULTURA/ TERRACOTTA	Estatuilla de terracotta, arcilla rosada. Venus desnuda, se aprecia brazo y piernas. Lisa por detrás, falta lado izquierdo cara.
FI10 MÉRIDA (Museo Nacional de Arte Romano CE30223)	ESCULTURA/ TERRACOTTA Venus Púdica	Estatuilla de terracotta, arcilla rojiza. Venus de pie se tapa con las manos partes desnudas. Cabellos caen por hombros y espalda. En manos se aprecia el trabajo con punzón para indicar contorno y cada dedo.
FI11 MÉRIDA (Museo Nacional de Arte Romano CE14318)	ESCULTURA/ TERRACOTTA Venus	Estatuilla de terracotta, arcilla rojiza. Fragmento de pedestal, de forma troncocónica, y parte inferior de una figura femenina de pie, desnuda por delante, reverso manto que le cae por detrás. De la figura se conserva una pierna desnuda, la mitad de la otra y un trozo de ropaje que cuelga verticalmente de una mano.
FI12 MÉRIDA (Museo Nacional de Arte Romano)	MOSAICO Venus y Cupido	Dos escenas en recuadros, Venus y Cupido, y escena de vendimia. Venus de pie, seguramente habría pilar o similar bajo brazo izquierdo, sandalias, mano derecha lanza e izquierda manzana o granada. Manto cae a sus espaldas desde hombro izquierdo y rodea pierna derecha. Brazaletes ambos brazo y diadema de oro. A su lado Cupido le ofrece pomo de ungüento o perfume, en la otra mano sujeta pequeña canastilla. Restaurado torpemente.
FI13 MÉRIDA (Museo Nacional de Arte Romano DO2013/6/36)	OBJETOS MENORES/ESPEJO Venus y Cupido	Ejemplar incompleto, compuesto por dos piezas circulares que se superpondrían la una a la otra. Una de las dos piezas muestra en una de sus caras una decoración en altorrelieve en la que aparece representada una figura femenina desnuda flanqueada por dos niños alados, uno de los cuales le sostiene un espejo a la altura de la cintura.
FI14 MÉRIDA (Museo Nacional de Arte Romano CE18091)	OBJETOS MENORES/LUCERNA Venus Toilette	Venus desnuda, de frente. Izquierda un jarrón, derecha columna. Sobre ella objeto no identificado

FUENTES ICONOGRÁFICAS		
FI15 MÉRIDA (Museo Nacional de Arte Romano CE30045)	OBJETOS MENORES/AGUJA	Aguja de hueso. En el remate Venus, desnuda hasta mitad cuerpo, realizándose el tocado. Peso en la izquierda, pies un delfín. Descansa sobre plinto.
FI16 MÉRIDA (Museo Nacional de Arte Romano CE06341)	OBJETOS MENORES/AGUJA	Aguja de hueso. Extremo figura de Venus arreglándose el peinado. Apoya el cuerpo en la pierna izquierda y está desnuda hasta la cintura. La espiga se ensancha en la parte superior y va disminuyendo progresivamente hacia la punta. Dos fragmentos pegados y falta la figura de la Venus.
FI17 BEJA (Museo Regional de Beja)	ESCULTURA/PIEDRA Afrodita Afrodisias	Columna. Muestra la decoración en tres frisos. En el superior el grupo de las tres gracias. Sigue una nereida cabalgando sobre un ariete marino y tres amorcillos. Torso de Afrodita.
FI18 QUINTAS DAS LONGAS (Museo Arqueológico Nacional Lisboa (2006.355.4))	ESCULTURA/PIEDRA Venus atándose sandalia	Desnuda, tamaño menor que el natural, parece parte de un grupo escultórico. Falta brazo izquierdo, pierna izquierda y parte de la derecha. Modelado suave, se inclina levemente hacia delante, apoya peso pierna derecha, levanta izquierda mientras sujeta posiblemente con la mano derecha la sandalia (no conservada), izquierda posible se apoyaría en algún elemento de sujeción. Peinado raya central divide dos bandas cabellos recogidos en moño, cinta plana. Rostro gira derecha.
FI19 SANTIAGO DO CACEM	ESCULTURA/PIEDRA	Se encuentra muy mutilada, técnica difícil de precisar. Se encontró separada pierna y pie izquierdo, junto a un ánfora, donde posiblemente colocara sus vestiduras. Apareció aparte la cabeza, unos posibles dedos pertenecientes también a la estatua y la cabeza de un ave.
FI20 SANTIAGO DO CACEM	OBJETOS MENORES/LUCERNA Venus en el baño	Venus, cuerpo de perfil, rostro de frente, en la toilette, con Cupido detrás y parece que otro delante suya. Orla decorada con flores y racimos. Fondo marca de alfarero.

FUENTES ICONOGRÁFICAS

<p>FI21 REGINA (Museo Arqueológico de Badajoz, inv. 10272)</p>	<p>ESCULTURA/METAL</p>	<p>Desnuda, semiarrodillada. Brazo izquierdo fracturado. Derecho cae paralelo, atándose sandalia. Torso hacia adelante, cintura girada. Piernas cruzan altura rodilla. Pierna izquierda por delante estirándose levantando pie para ajustarse sandalia. Cabeza inclinada derecha, cabellos dos bandas simétricas de bucles que enmarcan el rostro y se recoge en un moño. Diadema triangular.</p>
<p>FI22 CÁCERES (Museo Arqueológico de Cáceres)</p>	<p>OBJETOS MENORES/VASO</p>	<p>Fragmento de Vaso. Motivo Venus. Piernas entrecruzadas, con posible lanza. La cabeza no se distingue.</p>

Particularidades de la epigrafía lusitana: ¿comparte elementos con otras culturas o es un *unicum*?

Gabriela de Tord Basterra¹⁶

gdetord@unizar.es

FPI Universidad de Zaragoza.

Resumen. La epigrafía en lengua lusitana ofrece una serie de particularidades que la hacen única en todo el Occidente Mediterráneo, como el hecho de que todos sus epígrafes sean religiosos, que únicamente escribieran en piedra o que se realizaran en una época tan tardía, entre otros. En este artículo se analizan estas características y se comparan con otras culturas epigráficas, de la península Ibérica, Italia y la Galia, tratando de resaltar las particularidades que hacen a esta epigrafía tan diferente de las demás.

Palabras clave: Epigrafía lusitana, lenguas indígenas, epigrafía local, Mediterráneo Occidental.

Abstract: Epigraphy in Lusitanian language shows some particularities that make it unique throughout the Mediterranean West, such as the fact that all its epigraphs are religious, were only written in stone or were made at such a late time, among others. In this article, these characteristics are analyzed and compared with other epigraphic cultures, from the Iberian Peninsula, Italy and Gaul, trying to highlight the particularities that make this epigraphy so different from the others.

Keywords: Lusitanian epigraphy, indigenous languages, local epigraphy, Western Mediterranean

Introducción

En el espacio que abarca la Península Ibérica, la Galia e Italia se constata un gran número de lenguas y culturas epigráficas distintas, cada cual con su propio desarrollo y evolución, donde la epigrafía lusitana muestra una serie de particularidades que la hacen única en comparación con otras lenguas locales. Tras una breve presentación del *corpus* de epígrafes en esta lengua, analizaremos la epigrafía lusitana y la compararemos con las inscripciones que produjeron otros pueblos indígenas del entorno mediterráneo, como los oscos, umbros, venéticos, galos, íberos y celtíberos, tratando de ver si los elementos que la definen se pueden encontrar en otras culturas epigráficas o si, como demostraremos, la epigrafía lusitana se comportó de una forma muy distinta al resto.

El *corpus* de las inscripciones lusitanas fue recogido en su día por J. Untermann (1997) en el cuarto volumen de los *Monumenta Linguarum Hispanicarum*, que incluyó los epígrafes de Arroyo de la Luz I-II y III (*MLH* IV, L.1.1 y L.1.2), Lamas de Moledo (*MLH* IV, L.2.1) y Cabeço das Fráguas (*MLH* IV, L.3.1). Más tarde, el conjunto se amplió con la incorporación de dos piezas halladas en fecha posterior a la publicación de esta obra, la inscripción rupestre de Arronches (*BDH* POA.01.01) y el altar de Viseu (*BDH* VIS.02.01). Actualmente, este *corpus* podría

¹⁶ Adscrita al proyecto “FFI2015-63981-C3-3-P: El final de las escrituras paleohispánicas” y miembro del grupo de investigación *Hiberus*.

incrementarse, ya que según los recientes estudios de Gorrochategui y Vallejo (2010), Vallejo (2013) y Estarán (2016, pp. 249-281), varias inscripciones latinas poseen desinencias flexivas propias de la lengua lusitana, por lo que deben considerarse epígrafes mixtos. Estos son los altares de Sinoga (Estarán, 2016: Lu1), Lugo (Lu2), Liñarán (Lu3), Aguas Frías (Lu5), Guiães (Lu7), Freixo de Numão (Lu8), Queiriz (Lu11), Freixiosa (Lu13), Orjais (Lu14), Bemposta do Campo (Lu15) y Arroyomolinos de la Vera (Lu18), además de otras inscripciones de difícil identificación, como la pieza perdida de Mosteiro da Ribeira (Lu4), o los bloques erosionados de Mêda (Lu9), Medelim (Lu17), Proença-a-Velha (Lu16), y las inscripciones rupestres de Fonte do Ídolo, en Braga (Lu6).

Como se aprecia en la imagen (Fig.1), es un *corpus* epigráfico bastante reducido en comparación con otras lenguas epicóricas del Mediterráneo, que cuentan con centenares o millares de inscripciones. No obstante, la claridad de los textos lusitanos permite recabar gran cantidad de información sobre esta cultura, algo que no necesariamente se consigue con un mayor número de inscripciones.¹⁷

2. Características únicas vs. Otras culturas epigráficas

La epigrafía lusitana muestra una serie de características únicas en comparación con otros pueblos del Occidente Mediterráneo. En general, es una de las culturas epigráficas más distintas, por el número de elementos propios que la definen y que no comparten otras lenguas locales de Italia, la Galia y la Península Ibérica.¹⁸

2.1. Tipo de epígrafes: exclusivamente religiosos

Una de las primeras características que llama la atención es que todos los epígrafes escritos en esta lengua son de carácter religioso. Todas las inscripciones muestran elementos internos que se asocian al culto, como la presencia de teónimos y fórmulas votivas, y también pueden ser reconocidas como religiosas por el soporte en el que se inscriben, como los altares, o por su aparición en espacios sagrados.

Los lusitanos no fueron los únicos que crearon epígrafes de tipo religioso, ya que este tipo de inscripciones se constatan el resto de culturas del Mediterráneo Occidental, en diferente número y con distintos grados de claridad a la hora de su identificación, dependiendo de nuestra capacidad de comprender las lenguas en las que se encuentran. Como veremos en detalle en los siguientes apartados, los oscos, los umbros, los venéticos y los galos dedicaron buena parte de sus epígrafes al ámbito religioso, con textos en los que aparecen con claridad teónimos, fórmulas dedicatorias y dedicantes.¹⁹ La identificación de epígrafes religiosos en las lenguas

¹⁷ Para información específica de estas inscripciones: Arroyo de la Luz I-II en Prósper, 2002; Arroyo de la Luz III en Villar y Pedrero, 2001; Lamas de Moledo en Inéz Vaz, 1990; Cabeço das Fráguas en Cardim Ribeiro, 2013 y Prósper, 2010; Arronches en Carneiro et. al., 2008 y Prósper y Villar, 2009; Viseu en Da Silva, Sobral y Figueira, 2009. Sobre inscripciones mixtas en Estarán, 2016.

¹⁸ Para este estudio se han seleccionado las lenguas osca, umbra, venética, gala, ibérica y celtibérica. El estudio de las inscripciones se basa principalmente en el análisis de los siguientes *corpora* epigráficos: para los oscos y umbros *Im.It* = Crawford, 2011; Poccetti, 1979; Rocca, 1996; Rix, 2002; y Sisani, 2009. Para los venéticos *Lin.Ven* = Pellegrini y Prosdocimi, 1967 y Marinetti, 2013. Para los galos *RIG I* = Lejeune, 1985; *RIG II.1* = Lejeune, 1988; *RIG II.2* = Lambert, 2002; y *RIG III* = Duval y Pinault, 1986. Para los ibéricos y celtibéricos de *MLH III* = Untermann, 1990 y *MLH IV* = Untermann, 1997 y *BDH* = *Banco de Datos Hesperia*, <http://hesperia.ucm.es/>

¹⁹ Según la base de datos creada para mi tesis doctoral, más de 150 epígrafes oscos son religiosos con seguridad, y una treintena más podrían serlo dependiendo de su soporte o lugar de hallazgo. En umbro hay unas 20-30 inscripciones religiosas. En venético el número de este tipo de epígrafes ronda los 200, aunque

paleohispánicas es más compleja que en las culturas anteriores, debido a los problemas de traducción de las lenguas celtibérica e ibérica, por lo que en gran medida depende de la localización de los epígrafes en espacios de culto o de la identificación como piezas religiosas de los soportes inscritos (de Tord, 2016).

Los lusitanos, por lo tanto, no fueron los únicos que crearon inscripciones religiosas, pero sí los únicos que tan sólo crearon este tipo de epígrafes. En esta lengua no hay inscripciones de carácter funerario, ni comercial, ni evergético, ni legislativo, ni otros tipos de epígrafes que aparecen con frecuencia en las demás culturas epigráficas aquí mencionadas. El porcentaje de inscripciones de tipo religioso varía entre unas lenguas y otras, mientras que el *corpus* lusitano es el único en el que supone, a día de hoy, el 100% de los epígrafes.

2.2. Presencia de la fórmula latina V.S.L.M.

La mayoría de los epígrafes lusitanos corresponden a dedicatorias votivas, en las que los dedicantes realizan un voto por el que colocan la inscripción, como marcan con el uso de la fórmula latina *uotum soluit libens merito*, que a veces aparece con pequeñas variaciones. Esta fórmula latina es un elemento poco frecuente en las culturas epigráficas indígenas, ya que tan sólo se registra en contadas ocasiones (Fig.2): en venético aparece en varios mangos de *simpulum* del santuario de Lagole di Calalzo (Lin.Ven. Ca 58, 59, 63 y 73) y en una lámina procedente del santuario a la diosa Reitia de Este (Lin.Ven. Es 27), con la fórmula algo cambiada *dedit luben(s) merito*. Estos objetos inscritos son más tardíos que el resto de inscripciones de ambos yacimientos, que aparecen completamente en venético. El único ejemplo en otras lenguas se constata en galo, en un bloque procedente de Sazeirat (RIG II,1. L-7), en el que aparece también la palabra *ieuru*.

Generalmente, las frases y fórmulas empleadas en el Mediterráneo Occidental para marcar dedicatorias aparecen en lenguas epicóricas, como *dunum deded* y *brateis datas* en osco (como en Im.It. Incerulae 4 y Paestum 1), *dunum dede* o *sacru esu* en umbro (Im.It. Tuder 2, Plestia 1), *mego donasto* en venético (como Lin.Ven. Es 23) y *ieuru* o *δεδετ βρατουδεκαντεν* en los epígrafes galo-latinos y galo-griegos (como RIG II,1. L-13 y RIG I, G-27). En celtibérico e ibérico todavía no se pueden identificar estas fórmulas, si es que las hubo.²⁰

2.3. Únicas que mencionan varios sacrificios y ofrendas animales.

Los escasos epígrafes lusitanos que no mencionan dedicatorias, son los epígrafes de Lamas de Moledo, Arronches y Cabeço das Fráguas, inscripciones que muestran una serie de animales ligados al nombre de varios dioses, lo que ha sido considerado como una ofrenda o sacrificio de éstos en honor a los dioses. En el caso de Cabeço das Fráguas se trata de los tres animales aparecidos en la *suovetaurilia* romana, una oveja, un cerdo y un toro, aunque es un ritual

varios de ellos son difíciles de asegurar. En galo casi un centenar de piezas son de tipo religioso, aunque la identificación de algunas de ellas dependen del verbo *ieuru* como palabra asociada a las ofrendas, cuestión actualmente a debate (Estarán, e.p.).

²⁰ Se ha propuesto que una de las inscripciones de la Caridad de Caminreal (MLH IV, K.5.1) y otra de Albalate del Arzobispo (MLH IV, K.2.1), ambas sobre cerámica, muestren ofrendas, que podrían estar marcadas por el verbo **auz** o **auzu**, aunque no es del todo seguro. Cf. Beltrán, 2002, p. 44; y en contra de Bernardo, 2007, p. 62-63.

que se reconoce en distintas culturas indoeuropeas, con lo que no tiene por qué ser fruto de estos contactos (Correia Santos, 2007, p. 176).

Como se aprecia en la segunda imagen (Fig.2), la mención de sacrificios animales no se constata en prácticamente ninguna de las lenguas aquí tratadas, y tan sólo aparece en un par de inscripciones, que al contrario de lo que ocurre con las lusitanas, son únicas en sus propios *corpora*. En este apartado se incluyen las *Tabulae Iguvinae* (Prodocimi, 1984) en lengua umbra, y quizá un epígrafe osco procedente de Vibo Valentia (*Im.It.* Vibo 2), que según Crawford (2011, p. 1496) podría mencionar un toro, y por tanto hacer referencia al sacrificio de este animal a *Jupiter Tropaiois*, aunque esta interpretación es dudosa

2.4. Variedad de tipos de epígrafes religiosos muy limitada

A diferencia del resto de culturas, en los epígrafes lusitanos hay poca variedad en cuanto a los tipos de epígrafes religiosos: tan sólo se crearon dedicatorias y sacrificios. Si bien la mayor parte de epígrafes religiosos en lenguas locales son también dedicatorias, estos pueblos desarrollaron otras inscripciones con distintas finalidades, no documentadas en lusitano.

En lusitano no hay leyes sacras, como encontramos en osco (como *Im.It.* Terventum 34 y Teate Marrucinatorum 2), en umbro (*Im.It.* Velitrae 1) y quizá en celtibérico, si incluimos el Bronce de Botorrita I (*MLH* IV, K.1.1), como consideraron en su día de De Hoz y Michelena (1974). Tampoco se constatan maldiciones, como se registran en osco (*Im.It.* Petelia 2, Capua 33 o Cumae 8-10), en galo (*RIG* II,2. L-98 y 100) y posiblemente en ibérico,²¹ ni delimitaciones sagradas de terrenos, como encontramos en osco (*Im.It.* Abella 1), en umbro (*Im.It.* Asisium 1), en venético (*Lin.Ven.* Vi 2 y Pa 14), en galo (*RIG* I, G-153 y *RIG* II,1. E-2), y de nuevo en el Bronce de Botorrita, si puede ser considerado un reparto sagrado de un terreno (de Bernardo, 2009). Tampoco se constatan en lusitano epígrafes de carácter funerario o edilicio en los que se mencionen aspectos relacionados con la religión, como ocurre en osco (*Im.It.* Corfinium 6, Sulmo 4 y Messana 4) y umbro (*Im.It.* Tadinum 3), ni calendarios, como el galo de Colingy (*RIG* III). Por lo tanto, si bien la aparición de sacrificios entre las inscripciones lusitanas hace que tengan más de un tipo de epígrafes religiosos, no se constatan otros tipos que fueron relativamente frecuentes en otras culturas.

2.5. Epígrafes religiosos exclusivamente públicos

Las inscripciones lusitanas son todas públicas, puesto que estuvieron expuestas para ser leídas y tienen letras claras y de gran tamaño, elementos que podrían estar marcando una religión de tipo pública y colectiva, como podría indicar también la mención de distintas comunidades en algunos epígrafes, como el de Arroyo de la Luz I-II. La religión lusitana podría ser, al menos en la época en la que se realizaron los epígrafes, un tipo de culto en el que los miembros de la comunidad manifestaran su devoción con ofrendas y sacrificios de carácter comunitario o con altares expuestos a la vista de todos, y no con pequeñas inscripciones privadas, que quedarían entre la divinidad y su fiel, como se registran en otras lenguas.

Las culturas epigráficas aquí tratadas también crearon inscripciones religiosas de carácter público, como por ejemplo los altares y pedestales oscos de Rossano di Vaglio (*Im.It.* Potentia 1-39), la inscripción umbra de S. Benedetto dei Marsi (*Im.It.* Marruvium 2), el cipo terminal

²¹ Actualmente se plantea que algunas de ellas contengan maldiciones, aunque su lengua no nos permite todavía conocerlo con certeza. Sobre las posibles *defixiones* ibéricas: Sabaté, e.p.

venético de Vicenza (*Lin.Ven.* Vi 2), o las losas y placas galas de Vaison y Autun (*RIG* I, G-153II, y *RIG* II,1. L-10). En la Península Ibérica encontramos epígrafes de tipo público como las inscripciones rupestres de Cogul (*MLH* III, D.8.1) o el monumento ibérico de la Vispesa (*MLH* III, D.12.1),²² y en celtibérico la "Gran Inscripción de Peñalba" (*MLH* IV, K.3.3) o, de ser correcta su identificación como religiosa, el Bronce de Botorrita I (*MLH* IV, K.1.1).

A diferencia de las otras culturas epigráficas, en lusitano no se constatan epígrafes de tipo privado. Por ejemplo, los oscos crearon inscripciones de tipo mágico-religioso en láminas de plomo, que luego colocaban en necrópolis, siendo epígrafes claramente privados en los que maldecían a los enemigos (como *Im.It.* Capua 33 y Teuranus Ager 1). Los umbros y los venéticos crearon láminas de bronce de pequeño tamaño en las que se colocaban dedicatorias a distintas divinidades, como a *Cupras* en umbro (*Im.It.* Plestia 1-4) o a *Reitia* en venético (*Lin.Ven.* Es 24-37) donde las propias láminas serían el objeto ofrecido a la divinidad. Los galos escribieron también textos privados, como las maldiciones en plomo (*RIG* II,2. L-98) o piezas cerámicas de carácter votivo, que claramente serían ofrendas personales y privadas (como Alesia, *RIG* I, G-268). Entre las inscripciones celtibéricas posiblemente religiosas, podemos destacar el anteriormente mencionado *oinochoe* de Caminreal (*MLH* IV, K.5.1), que podría ser una ofrenda de tipo personal, mientras que en ibérico se podrían mencionar un *ostrakon* hallado en un depósito votivo de Mas Castellar de Pontós (*MLH* III, C.3.1) y los exvotos de piedra de Cerro de los Santos (*MLH* III, G.14.1-3), que si bien pudieron estar expuestos y ser leídos por otros fieles del santuario, serían ofrendas personales y privadas.

En general, la mayor parte de las culturas crearon epígrafes religiosos públicos y privados. En algunas predominan las inscripciones personales privadas, como en venético, mientras que en otras se constatan numerosos epígrafes de gran tamaño expuestos en lugares públicos, como en osco o en galo. Los lusitanos parecen corresponder a un tipo de religión colectiva y pública, según lo que nos indica la epigrafía, pero también podríamos mencionar la gran cantidad de exvotos anepigráficos que aparecen en fuentes, santuarios y ríos, como indica Richert (2012), que muestran un tipo de religión más privada. Es posible que en la época anterior a Roma llevaran a cabo una religión más personal, completamente oral, y que cuando entraron en contacto con estos comenzaran a mostrar su devoción con epígrafes públicos, adaptados, sin duda, de la cultura epigráfica y la religión pública romana.

2.6. Material: únicamente en piedra

En cuanto al material empleado para plasmar los epígrafes, los lusitanos tan sólo escribieron sobre piedra, o al menos no se conservan otros materiales inscritos, mientras que las lenguas registradas en Italia, la Galia y el resto de la Península crearon inscripciones sobre piedra, metal y cerámica, e incluso hay epígrafes en hueso en lengua venética (Fig.3).

Si tan solo nos centramos en la epigrafía religiosa, los distintos pueblos emplearon todos estos materiales para plasmar sus textos. Además de las inscripciones en piedra, que suponen la mayor parte de los epígrafes, los oscos, galos e íberos crearon epígrafes sobre plomo, mientras que el bronce aparece en diferentes tipos de soporte en todas las culturas de Italia, en algunos casos en Galia y en la Celtiberia. También se registran epígrafes en oro y plata (*RIG* II, 2. *L-109 y *L-110), tardíos y procedentes de la zona gala, cuya lengua es dudosa. En cuanto a la cerámica, todas las lenguas emplearon la escritura sobre este material, plasmando sobre todo marcas de

²² Su carácter religioso es dudoso, ya que el epígrafe no lo parece, aunque podría serlo según su iconografía. Cf. Alfayé, 2004.

propiedad y artesano, pero también epígrafes votivos en alguna ocasión, tanto en piezas de vajilla común como de lujo. Finalmente, un par de yacimientos del área venética conservan inscripciones sobre hueso, halladas en depósitos votivos (*Lin.Ven.* Ca 63, Marinetti, 1999, 48-49 y Marinetti, 2004, Asolo 1-9). Como vemos, la variedad en el uso de materiales para escribir fue algo frecuente en el Occidente Mediterráneo, pero no en la epigrafía lusitana.

2.7. Tipo de soportes: variedad muy limitada

Ligado a la nula variedad de materiales, otra particularidad que presenta la epigrafía lusitana es la escasa diversidad en el uso de soportes. Aquellos que se pueden catalogar en una tipología concreta se engloban tan solo en dos categorías (Fig.4): epigrafía rupestre, como en Lamas de Moledo, Cabeço das Fráguas, Arronches y Fonte do Ídolo, o altares, de los que se constatan once ejemplares.

Ambos tipos de soportes aparecen en las culturas aquí tratadas. En la Península Ibérica, los celtíberos y los íberos emplearon la epigrafía rupestre para crear inscripciones de tipo religioso, como las de Peñalba de Villastar (*MLH* IV, K.3.1-21) o las ibéricas de la zona de la Cerdeña (*BDH* PYO.03.01, PYO.05.01, GI.01.01, GI.02.01, etc.), entre otras. No obstante, en el resto de lenguas locales no fue frecuente este tipo de inscripciones, donde tan sólo podemos destacar un epígrafe hallado en Punta della Campanella (*Im.It.* Surrentum 1), en lengua osca, posiblemente evergético aunque se encuentre cerca de un santuario.²³ Ninguno de los epígrafes hallados en roca muestran de forma tan clara su vinculación al mundo religioso como los lusitanos, que contienen teónimos, ofrendas y sacrificios, mientras que el resto parecen mostrar antropónimos, quizá de los visitantes de estos espacios (Alfayé, 2010).

El otro caso es el uso de los altares, que aparecen en varias de estas culturas, aunque no en todas.²⁴ Sin contar a los lusitanos, los oscos fueron quienes crearon más altares, con ejemplares en Pompeya (*Im.It.* Pompei 16 y 36), Rossano di Vaglio (*Im.It.* Potentia 23), Tricarico (*Im.It.* Potentia 40), Aeclanum (*Im.It.* Aeclanum 3) y Teano (*Im.It.* Teanum Sidicinum 3).²⁵ Salvo en esta lengua, en Italia tan sólo podríamos incluir un altarcillo-peana procedente de Spello (*Im.It.* Hispellum 1) en lengua umbra, con un epígrafe de difícil lectura e imposible interpretación. No hay altares inscritos en lengua venética y en galo, pese a la gran cantidad de epígrafes en piedra que se crearon en esta lengua, tan sólo se constatan en el yacimiento de *Glanum* (*RIG* I, G-64,65 y 67).²⁶ En la península Ibérica no se encuentran altares escritos en celtibérico y en ibérico tan sólo se conservan dos ejemplares en Ruscino (*MLH* III, B.8.1) y Tarraco (*MLH* III, C.18.7).²⁷ Por lo tanto, el escaso uso de los altares en el resto del Mediterráneo Occidental contrasta con el predominio de este soporte en la lengua lusitana.

Los lusitanos no emplearon otros tipos de soportes que se registran en otras culturas epigráficas, como los pedestales, las losas y placas de piedra, las láminas de plomo y bronce, las

²³ La epigrafía rupestre fue común en otras lenguas epicóricas que no se tratan en este artículo, como la lengua camuna (Val Camonica), y se atestigua en otras como rético (Steinberg am Rofan) y mesápico (Grotta Poesia).

²⁴ Información detallada sobre altares con inscripciones en lenguas indígenas en de Tord 2017.

²⁵ A ellos se puede unir un grupo de mesas de altar de distinta tipología, como *Im.It.* Messana 6; Herculaneum 1, Teanum Sidicinum 2.

²⁶ La inscripción *RIG* I, G-66 está perdida, pero pudo ser también un altar.

²⁷ La autenticidad de la inscripción de Tarraco está hoy en día a debate. Sobre los soportes de las inscripciones paleohispánicas cf. Simón Cornago, 2013.

figuritas votivas, la vajilla metálica, la cerámica común o de lujo, etc. Por lo tanto, la escasez tipológica de soportes es también una particularidad de los lusitanos.²⁸

2.8. Lengua: predominio de epígrafes mixtos

Como hemos destacado al principio, una de las particularidades de la epigrafía lusitana es la combinación constante de la lengua local con la latina. Salvo los epígrafes de Cabeço das Fráguas, Arroyo de la Luz III y Arronches, que muestran textos completamente en lengua lusitana, el resto mezclan ambas lenguas. En algunas de ellas parte del texto está en lusitano y hay una introducción en latín, como en Lamas de Moledo y Arroyo de la Luz I, mientras que en otras el texto está casi por completo en latín, pero hay desinencias flexivas lusitanas en los teónimos. Este fenómeno no es común en el resto de culturas, donde los epígrafes bilingües y mixtos no son predominantes en sus *corpora*, sino algo excepcional, como demuestran los recientes estudios de Estarán (2016). Según la clasificación de esta investigadora, se dieron distintos tipos de epígrafes bilingües y mixtos, siendo los segundos los predominantes en el Occidente Mediterráneo.

Aparte de en los epígrafes lusitanos, encontramos este fenómeno en galo, osco, algún caso venético y un solo ejemplar umbro, a los que podríamos añadir algunas inscripciones ibéricas. En la Galia destacan inscripciones como el *Pilier des Nautes* (*RIG* II, 1. L-14 = Estarán, 2016: GL1), cuyo texto comienza con una dedicatoria latina a Tiberio y sigue con un grupo de teónimos clásicos e indígenas,²⁹ el bloque de Sazeirat (L-7 = GL2), en el que el texto en galo finaliza con la fórmula votiva latina *uotum soluit libens merito* y la estela de Vercelli (E-2= GE1), que consagra un terreno "a los dioses y a los hombres", con parte del texto en latín y otra parte en galo, escrita en alfabeto de Lugano. Otras piezas a incluir serían una estatua de piedra de Lezoux (L-8), con un epígrafe en latín dedicado a *Mercurio et Augusto sacrum* y otra parte del texto posiblemente en galo, según Lejeune (1988, p. 116-117), y un epígrafe de bronce de Vieil-Évreux (L-16). El galo también se empleó junto al griego en algún epígrafe, como el menhir de Genouilly (*RIG* I, *G-225), cuyo texto está en lengua local, a excepción del verbo *εποει*.

También hay inscripciones mixtas en lengua osca, como una de las maldiciones de Cumas (*Im.It.* Cumae 10 = Estarán, 2016:O6), y los epígrafes de Navelli (*Im.It.* Incerulae 4= O3) y Castelvecchio Subequo (*Im.It.* Superaequum 4 = O4), que alternan la lengua latina y la osca.³⁰ En umbro tan sólo se constata un epígrafe bilingüe, de procedencia desconocida, sobre un cazo (*Im.It.* Umbria 3= U1), que parece ser el nombre de su propietaria.

En venético hay un par de láminas y mangos de *simpulum* en las que además de la dedicatoria en lengua epicórica, se adjunta una fórmula latina, como ocurre en el santuario de Lagole di Calalzo, algunas con un dedicante, una divinidad y la fórmula *u.s.l.m.* (*Lin.Ven.* Ca 58, Ca 73 y Ca 59 = Estarán, 2016: V1, V3 y V4), y otra con el dedicante en latín y la fórmula venética (*Lin.Ven.* Ca 62 = V2). También hay alguna pieza que combine ambas lenguas en el santuario de Este, dedicado a la diosa *Reitia*, donde la mayor parte de las láminas están inscritas en lengua indígena, pero un pequeño grupito presenta la fórmula latina *u.s.l.m.* o alguna semejante, como *dedit libens merito* (*Lin.Ven.* Es 27 = Estarán, 2016, V9). En ibérico se constatan epígrafes ibérico-latinos en monedas (Estarán, 2016, I1-I10), en un ánfora (I11), un par de sellos de mortero

²⁸ Más información sobre el tipo de soportes que empleó cada una de estas culturas epigráficas en de Tord e.p.

²⁹ Como indica Estarán 2016, cada uno en la lengua propia de la divinidad: *Iouis*, *Castor* o *Fort[una]*, aparecen en latín, mientras que *Esus*, [*C]jernunnos* o *Taruos Trigaranus* podrían estar escritos en galo.

³⁰ Además, como ocurre también en el área gala, la lengua de alguno de los plomos es dudosa, como el de Laos, del que Murano (2013) y McDonald (2015) comentan que podría estar escrito en griego y no en osco.

(I12a y I12b), dos piezas perdidas y un capitel de Tarraco (I13, I14 e I15), un arquitrabe o dintel de Sagunto(I16), y una losa de Cástulo (I17).

En general, como se aprecia en este apartado, las inscripciones bilingües o mixtas no fueron muy frecuentes en estas lenguas, o al menos, no supusieron un gran porcentaje dentro de sus *corpora* epigráficos. En cambio, en la lengua lusitana es una tendencia dominante, ya que la mayoría de los epígrafes son de tipo mixto, suponiendo otra particularidad de esta lengua que contrasta con el comportamiento del resto de las culturas epigráficas mediterráneas.

2.9. Sistema de escritura: únicas que tan sólo emplearon el alfabeto latino

El sistema de escritura de los epígrafes lusitanos es únicamente latino, sin duda fruto de la conquista romana de la Península Ibérica. No escriben antes de la llegada de los romanos, y por lo tanto, cuando empiezan a escribir lo hacen usando su alfabeto. A diferencia de la mayor parte de culturas aquí tratadas, los lusitanos no crearon su propio sistema de escritura, por lo que no hay inscripciones en otro alfabeto que no sea el latino (Fig.5).

En Italia, los oscos escribieron en alfabeto griego, fruto de los contactos con la Magna Grecia, y del mismo modo que los umbros, tenían su propio sistema de escritura, que emplearon en las inscripciones más arcaicas, mientras que conforme entran en contacto con Roma, irán adaptando el alfabeto latino para sus epígrafes. Los venéticos emplearon su propio sistema de escritura, derivado del etrusco, y tan sólo se registra la escritura latina en un pequeño grupo de inscripciones tardías en los santuarios venéticos de Este y Lagole (*Lin. Ven.* Es 27, 29, Ca 58, 59, 61, 73, etc.). Junto a los lusitanos, el único pueblo aquí tratado que no creó su propio sistema de escritura fue el galo, aunque a diferencia de los primeros, emplearon varios sistemas de escritura: crearon epígrafes en alfabeto griego, latino, etrusco e ibérico. Finalmente, en la península Ibérica, íberos y celtíberos emplearon principalmente sus sistemas de escritura propios, aunque también se registran epígrafes celtibéricos en alfabeto latino, más tardíos.

Como vemos, los lusitanos son, con los galos, los únicos que no crearon su sistema de escritura, aunque fueron los únicos que tan sólo adoptan un sistema de escritura, el alfabeto latino, algo que tiene estrecha relación con la cronología en la que se realizaron los epígrafes, como se verá a continuación.

2.10. Cronología: las más tardías en desarrollarse

La época en la que los lusitanos crean sus epígrafes también difiere de la fecha en la que los crearon el resto de estas culturas. La cronología de las inscripciones ronda los siglos I y II d.C., aunque alguna podría ser de finales del s. I a.C.³¹ Además de la fecha, el empleo de soportes típicamente romanos, el alfabeto latino, las fórmulas votivas y la presencia de dedicantes de nombres latinizados, marcan que estos epígrafes se crearon cuando la zona estaba plenamente romanizada.

³¹ Arroyo de la Luz I-II se data en torno al s. I d.C., (Beltrán, 2013, p. 175); Arroyo de la Luz III sería de las últimas décadas del s. I a.C., (Beltrán, 2013, p. 175), o del s. II a.C. (Villar y Pedrero, 2001, p. 671), interpretación dudosa; Lamas de Moledo fue escrita en torno al s. II d.C. o quizá en el s. III d.C. (Inés Vaz, 1990, p. 284); Cabeço das Fráguas se data a finales del s. I d.C., (Beltrán, 2013, p. 175), o comienzos del II d.C.; Arronches dataría de finales del s. I a.C., (Beltrán, 2013, p. 175); Viseu sería de entre mediados y finales del s. I d.C., (Da Silva et al., 2009, p. 150). Las mixtas lusitano-latinas se datan entre los siglos I y II d.C., según Estarán, 2016.

No ocurre lo mismo con el resto de culturas (Fig.5). Los venéticos crearon sus epígrafes entre los siglos V y III principalmente (Pellegrini y Prosdocimi, 1967; Marinetti, 2013), mientras los oscos y umbros datan de los siglos IV y el I a.C. (Pocetti, 1979; Rocca, 1996; Sisani, 2009; Crawford, 2011), siendo los últimos ya de época en la que el territorio forma parte del imperio romano, como se puede apreciar en epígrafes en escritura latina como el de Asís (*ImIt. Asisium* 1). La epigrafía peninsular tuvo su auge en los siglos III y I a.C. en las lenguas ibérica y celtibérica, aunque se constatan escritos ibéricos desde los s. IV a.C. (como los plomos greco-ibéricos) y epígrafes celtibéricos posteriores, en torno al cambio de Era, como los epígrafes de Peñalba de Villastar (*MLH IV, K.1.5*), ya en alfabeto latino.

En el área gala, las inscripciones del sur, en escritura griega, se datan en torno al s. II a.C., siendo anteriores a las del norte, en escritura latina, creadas entre el s. I a.C. y bien entrada la época imperial (Lambert, 1992; Mullen, 2013). Ambas son un reflejo de la progresiva *romanización* de estas áreas, por lo que son un fenómeno relativamente distinto al de las otras lenguas mediterráneas y algo más semejante al lusitano, como se aprecia en la imagen (Fig. 5).

Mientras muchas de estas lenguas van a ir desapareciendo y dejando paso al latín en torno a finales de la República e inicios de la era imperial, esta fue la época en la que los lusitanos crearon sus epígrafes, siendo una nueva particularidad de esta cultura, que comparte en cierto modo con los galos, aunque ellos habían comenzado antes a crear epígrafes.

3. Características comunes con otras culturas epigráficas

No todas las características que detectamos en la epigrafía lusitana son un hápax, y varios elementos también se registran en los epígrafes religiosos en otras lenguas. Por ejemplo, la presencia de teónimos indígenas o el número y tipo de dedicantes.

3.1. Teónimos indígenas

Los teónimos que aparecen en estos epígrafes son todos lusitanos, como *Trebopala*, *Trebaruna*, *Reve*, *Crouga* o *Bandua*, a excepción quizá de *Iove* en Lamas de Moledo que podría ser la divinidad Júpiter (Inés Vaz, 1993, p. 283 y Marco, 2009, p. 200). En general, las culturas epigráficas aquí tratadas suelen dedicar los epígrafes a divinidades indígenas, en el caso de que aparezcan los nombres, como por ejemplo *Mefitis* en osco, *Cupras* en umbro, *Reitia* o *Trumusiate* en venético, *Belisama* o *Belenos* en galo. No son tan fáciles de identificar las divinidades peninsulares; en celtibérico podría haber una o varias en Peñalba de Villastar (Beltrán, Jordán y Marco, 2005) en ibérico son tremendamente dudosas.³² Del mismo modo que en el resto de las culturas, los teónimos son femeninos y masculinos, y generalmente aparecen en singular, aunque en algunas inscripciones pueden aparecer en plural o acompañados de otras divinidades. Algunas de las inscripciones religiosas en lenguas indígenas están dedicadas a teónimos clásicos, como Hércules, Apolo y Júpiter, aunque suponen un número menor a las dedicatorias a dioses indígenas.

3.2. Dedicantes

El tipo de dedicante que aparece en las inscripciones lusitanas es semejante al del resto de epígrafes en las lenguas aquí tratadas. De los 22 epígrafes lusitanos, 18 muestran antropónimos,

³² Cf. Velaza, 2014, p. 159-160. Los únicos posibles teónimos ibéricos identificados son *Betatum*, según Corzo et al., 2007, *Salaeco*, según Velaza, 2015, y *Sertundo*, según Vidal, 2016, que se registran en epígrafes latinos, no ibéricos.

a los que podría sumarse el altar de Freixo de Numão, que lo tuvo, pero está perdido, siendo los nombres de aquellos que realizaron las ofrendas. El resto de epígrafes, en menor número, no presentan antropónimos, como el de Cabeço das Fráguas o el de Arroyomolinos de la Vera. La presencia de nombres en algunos textos y la ausencia de los mismos en otros es semejante a lo que se detecta en el resto de culturas. En lusitano no hay inscripciones parlantes, como se detectan en galo, osco, umbro o venético, aunque tampoco son habituales en estas lenguas (Pocetti, 2009).

En el caso de que aparezcan antropónimos, el número de dedicantes de las inscripciones lusitanas suele ser uno, aunque hay algunas que muestran dos o más nombres, como las de Lamas de Moledo o Arronches, e incluso algunos podrían estar dedicados por una comunidad. En el resto de lenguas también predominan los dedicantes individuales, y se constatan en ocasiones dedicatorias hechas por más de un oferente o una comunidad. En las inscripciones lusitanas predominan los dedicantes masculinos, aunque hay cuatro epígrafes realizados por mujeres: Lugo, Mosteiro da Ribeira, Proença-a-Velha y Guiães. Ocurre lo mismo en las otras lenguas analizadas, donde los antropónimos masculinos suponen la gran mayoría y tan sólo se detectan algunos femeninos en inscripciones aisladas, como el altar de Aeclanum y las dedicatorias de Sulmo (*Im.It.* Aeclanum 3 y Sulmo 3-6) en osco, las maldiciones oscas de Capua y Petelia (*Im.It.* Capua 34 y Petelia 2) y la *defixio* gala de Larzac (*RIG* II,2. L-98) o el excepcional conjunto de *stilos* venéticos dedicados exclusivamente por mujeres del santuario de Este (*Lin.Ven.* Es 41-63).

Sobre el tipo de dedicantes, los lusitanos muestran nombres indígenas, como *Ambatus* en Arroyo de la Luz I-II o *Caburia Caturonia* en Idanha-a-Nova, y también romanizados, como el *Caius Iulius Hispanus* del altar de Liñarán, que presenta los *tria nomina*. Además, el padre del dedicante de la inscripción de Viseu presenta un nombre de origen griego, que quizá fuese esclavo (Beltrán, 2013, p. 175). No se constatan apenas nombres de origen griego en las inscripciones religiosas indígenas del Occidente Mediterráneo, aunque en este caso es un fenómeno aislado y no creemos que se pueda considerar una característica propia de la epigrafía lusitana. En general, los nombres de los dedicantes de los epígrafes en estas lenguas suelen ser indígenas, como ocurre en osco, umbro, galo, celtíbero e ibérico, aunque con el paso del tiempo, los antropónimos comienzan a presentarse romanizados.

En los epígrafes lusitanos suelen aparecer los nombres de los dedicantes, pero no se refleja ni su *origo* ni si ostentan cargos públicos, lo mismo que ocurre en la mayor parte de las inscripciones indígenas, a excepción de algunos casos en las lenguas osca y umbra, donde se mencionan magistrados: *meddix*, *kwaistor*, *aidil* y *auctor* (como en *Im.It.* Messana 5, Velitrae 1, Potentia 9, Pompeia 16, y Asisium 1). En ocasiones se ha planteado la posibilidad de que haya sacerdotes/harúspices entre los dedicantes lusitanos en los epígrafes de Lamas de Moledo y Arroyo de la Luz I-II (Marco y Alfayé, 2008; Simón Cornago, e.p.), aunque la presencia de cargos sacerdotales no es común en las inscripciones indígenas, con algunas excepciones como los bloques de Corfinio y Sulmo, que mencionan sacerdotisas (*Im.It.* Corfinium 6-7 y Sulmo 4-11), el epígrafe rupestre osco anteriormente comentado de Punta della Campanella (*Im.It.* Surrentum 1), que menciona dos *magistri Mineruii*, quizá magistrados con cargo sacerdotal, y la mención de un *arsfertur* en las *Tabulae Iguvinae* umbras, que sería quien llevara a cabo el ritual. A ellas podríamos añadir, quizá, la presencia de mujeres que realizasen brujería en el plomo galo de Larzac (*RIG* II,2. L-98), según Marco Simón (2002, p. 196).

4. Conclusiones

Pese a que el *corpus* de inscripciones lusitanas es muy poco numeroso, ya que apenas cuenta con una veintena de epígrafes, sus diferencias con el resto del Occidente Mediterráneo son notorias. Sin duda, como se ha apreciado, la epigrafía lusitana está intrínsecamente ligada a la *romanización*, tomando de Roma la costumbre de escribir, el alfabeto, la combinación de su lengua con la propia en las inscripciones o el uso de los altares como soportes. La lusitana es la única cultura que dedicó todos sus epígrafes al ámbito religioso, empleando la lengua latina para el resto de inscripciones que llevasen a cabo en la zona. Podríamos plantearnos si, una vez que los lusitanos adoptaron el sistema de escritura y lengua latina, el hecho de que estén usando su forma de declinar o su morfología para los teónimos podría estar marcando un conservadurismo propio de la religión, o quizá un elemento de resistencia, al menos en el ámbito sagrado, donde podrían haber preferido dirigirse a sus dioses en la lengua tradicional (Alfayé y Marco, 2008; Beltrán Lloris 2011).

Recopilando, las inscripciones lusitanas son únicas en la creación monotemática de textos religiosos, en la mención en más de una ocasión de sacrificios y ofrendas animales, en el uso frecuente de la fórmula latina *uotum soluit libens merito*, en la falta de otro tipo de epígrafes religiosos, como las *leges sacrae*, las láminas votivas, las maldiciones o las delimitaciones de espacios sagrados. También son las únicas que, unido al punto anterior, no crean epígrafes sacros de tipo privado, sino que serían todos expuestos para ser leídos por quienes pasasen por delante y, en relación al soporte, son las únicas que tan solo crearon epígrafes sobre piedra y con una variedad tipológica extremadamente limitada. Sobre su lengua veíamos que es la única cultura en la que predominan aplastantemente los epígrafes mixtos sobre los que aparecen completamente en lengua indígena, un fenómeno que no se repite en ninguna otra lengua. Además, el uso exclusivo del alfabeto latino es otro punto particular, ya que el resto usan más de un sistema de escritura, a excepción del ibérico, aunque esta lengua se empleó en diferentes signarios indígenas.

Finalmente, y ligándolo con el primer punto, la cronología de la epigrafía lusitana marca una indudable influencia de la *romanización* en su desarrollo. Es la última en desarrollarse, en torno a la época imperial, mientras que el resto de lenguas aquí estudiadas habrían comenzado antes a ser escritas. En conclusión, si nos basamos en los elementos que comparte o no con el resto de culturas epigráficas aquí analizadas, podemos destacar que la epigrafía lusitana muestra numerosas características que la hacen única.

BIBLIOGRAFÍA

ALFAYÉ, S. (2004) - Rituales de aniquilación del enemigo en la "Estela de Binefar". In ALVAR, J.; HERNÁNDEZ GUERRA, L. eds. - *Jerarquías religiosas y control social en el mundo antiguo. Actas del XXVII Congreso Internacional Girea-Arys IX*. Valladolid: Universidad de Valladolid. p. 63-76.

ALFAYÉ, S. (2010) - Hacia el lugar de los dioses: aproximación a la peregrinación religiosa en la Hispania indoeuropea. In MARCO SIMÓN, F.; PINA POLO, F.; REMESAL RODRÍGUEZ, J. eds. - *Viajeros, peregrinos y aventureros en el mundo antiguo*. Barcelona: Universitat de Barcelona. p. 177-218.

ALFAYÉ, S.; MARCO SIMÓN, F. (2008) - Religion, language and identity in Hispania: Celtiberian and Lusitanian rock inscriptions. In Häussler, r., ed.- *Romanisation et épigraphie. Études interdisciplinaires sur l'acculturation et l'identité dans l'Empire romain*. Montagnac: Éditions Monique Mergoïl. p. 281-306.

BELTRAN LLORIS, F. (2002) - Les dieux des celtibères orientaux et les inscriptions: quelques remarques critiques". In TERNES, Ch.-M.; ZINSER, H. eds - *Dieux des celtes*. Luxemburgo: Association européenne pour l'étude scientifique des religions.p. 39-66.

BELTRAN LLORIS, F. (2011) - Lengua e identidad en la Hispania Romana. *Palaeohispanica*. 11, p. 19-59.

BELTRÁN LLORIS, F. (2013) - Almost an oxymoron: Celtic gods and Palaeohispanic epigraphy Inscriptions, sanctuaries and monumentalisation in Celtic Hispania. In Spickermann, W., ed.- *Keltische Götternamen als individuelle Option? Akten des 11. internationalen Workshops "Fontes Epigraphici Religionum Celticarum Antiquarum" vom 19.-21. Mai 2011 an der Universität Erfurt*. Rahden : Verlag Marie Leidorf. p. 165-184.

BELTRÁN, F.; JORDÁN, C.; MARCO, F. (2005) - Novedades epigráficas en Peñalba de Villastar (Teruel). *Palaeohispanica*. 5, p. 911- 956.

DE BERNARDO STEMPEL, P. (2007) -Cib. *Auzu* "haurio, auzeti "haurit", auzanto "hauriant": Water in the Botorrita bronzes and other inscriptions (K. 0.8, 1.1, 1.3, 2.1, 5.1). *Palaeohispanica*. 7, p. 55-69.

DE BERNARDO STEMPEL, P. (2009) - La gramática celtibérica del primer bronce de Botorrita: nuevos resultados. *Palaeohispanica*. 9. p. 683-699.

BDH = Banco de Datos Hesperia. <http://hesperia.ucm.es/>

CARDIM RIBEIRO, J. (2013) - "Damos-te esta ovelha, ó Trebopala!" A invocatio lusitana de Cabeço das Fraguas (Portugal). *Palaeohispanica*. 13, p. 237-256. (Études luxembourgeoises d'Histoire & de Science des religions, 1).

CARNEIRO, A.; D'ENCARNAÇÃO, J.; DE OLIVEIRA, J.; TEIXEIRA, C. (2008) - Uma inscrição votiva em língua lusitana. *Palaeohispanica*. 8, p. 167-178.

CORREIA SANTOS, M.J. (2007) - El sacrificio en el Occidente de la Hispania Romana: Para un nuevo análisis de los ritos. *Palaeohispanica*. 7, p. 175-217.

CORZO PÉREZ, S.; PASTOR MUÑOZ, M.; STYLOW, A.U.; UNTERMANN, J. (2007) - Betatun, la primera divinidad ibérica identificada. *Palaeohispanica*. 7, p. 251-262.

CRAWFORD, M. (2011) - *Imagines italicae: a corpus of Italic inscriptions*. Londres: Institute of Classical Studies, University of London.

DUVAL, P.-M.; PINAULT, G. (1986) - *Recueil des Inscriptions Gauloises, vol. III. Les calendriers*. París: CNRS.

ESTARÁN TOLOSA, M.J. (2016) - *Epigrafía bilingüe del Occidente romano: El latín y las lenguas locales en las inscripciones bilingües y mixtas*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza.

ESTARÁN, TOLOSA, M.J. (e.p.) - Le verbe *ieuru* dans les dédicaces gauloises. In ESTARÁN, M.J., DUPRAZ, E., ABERSON, M., eds.- *Dedicaces religieuses en langues locales de l'Occident Romain. Actes du colloque Parole per gli dèi (Rome, 18-19 mai 2017)* Ginebra: Études genevoises sur l'Antiquité.

GORROCHATEGUI, J.; VALLEJO, J.M. (2010) - Lengua y onomástica Las inscripciones lusitanas. *Iberografías*. 6, p. 71-80.

DE HOZ, J.; MICHELENA, L. (1974) - *La inscripción celtibérica de Botorrita*. Salamanca: Universidad de Salamanca.

INÉS VAZ , J.L. (1990) - Divinidades indígenas na inscrição de Lamas de Moledo (Castro dAire- Portugal). *Zephyrus: Revista de Prehistoria Y Arqueología*. 43, p. 281-285.

LAMBERT, P.-Y. (1992) - Diffusion de l'écriture gallo-grecque en milieu indigène. In BATS, M.; BERTUCCHI, G.; CONGÈS, G.; TRÉZINY, H., eds. - *Marseille Grecque et La Gaule*. Aix-en-Provence: Adam.Pup. p. 289-294. (Colecction Etudes Massaliètes; 3)

- LAMBERT, P-Y. (2002) - *Recueil des Inscriptions Gauloises, vol. II - Fascicule 2. Textes gallo-latins sur instrumentum*. París: CNRS.
- LEJEUNE, M. (1985) - *Recueil des Inscriptions Gauloises, vol. I. Textes gallo-grecs*, París: CNRS.
- LEJEUNE, M. (1988) - *Recueil des Inscriptions Gauloises, vol. II - Fascicule 1. Textes gallo-étrusques, Textes gallo-latins sur pierre*. París: CNRS.
- MARCO SIMÓN, F. (2002) - Magia literaria y prácticas mágicas en el mundo romano-céltico. In CRUZ ANDREOTTI, G.; PÉREZ JIMÉNEZ, A., eds.- *Dáimon Páredros : magos y prácticas mágicas en el mundo mediterráneo*. Madrid - Málaga: Ediciones Clásicas. p. 189-220.
- MARCO SIMÓN, F. (2009) - Las inscripciones religiosas hispanas del ámbito rural como expresión del hábito epigráfico. In *Espacios, usos y formas de la epigrafía hspana en épocas antigua y tradoantigua. Homenaje al Dr. Armin U. Stylow*. Mérida: Instituto de Arqueología de Mérida. p. 197-210. (Anejos de Archivo Español de Arqueología; 48)
- MARINETTI, A. (1999) - Iscrizioni venetiche. Aggiornamento 1988-1998. *Studi Etruschi - REI*. 63, p. 461- 476.
- MARINETTI, A. (2004) - Venetico: rassegna di nuove iscrizioni (Este, Altino, Auronzo, S.Vito, Asolo). *Studi Etruschi - REI*. 70, p. 389- 408.
- MARINETTI, A. (2013) - Il venetico: la lingua, le iscrizioni, i contenuti. In Gamba, M.; Gambacurta, G.; RUTA SERAFINI, A.; TINÉ, V.; VERONESE, F., eds.- *Venetkens : viaggio nella terra dei veneti antichi*. Venecia: Marsilio. p. 79-92
- MCDONALD, K. (2015) - *Oscan in Southern Italy and Sicily*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MULLEN, A. (2013) - *Southern Gaul and the Mediterranean multilingualism and multiple identities in the Iron Age and Roman periods*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MURANO, F. (2013) - *Le tabellae defixionum osche*, Pisa-Roma: Fabrizio Serra Editore.
- PELLEGRINI, G.B.; PROSDOCIMI, A.L. (1967) - *La lingua venetica. I- Le iscrizioni*. Padua: Istituto di glottologia dell'Università di Padova -Circolo Linguistico Fiorentino.
- POCCETTI, P. (1979) - *Nuovi documenti italici*. Pisa: Giardini Editori.
- POCCETTI, P. (2009) - Paradigmi formulari votivi nelle tradizioni epicoriche dell'Italia antica. In BODEL, J.; KAJAVA, M., eds. - *Dediche sacre nel mondo greco-romano. Religious Dedications in the Greco-Roman World*. Roma: Institutum Romanum Finlandiae.
- PROSDOCIMI, A. (1984) - *Le Tavole Iguvine*. Florencia: Leo S. Olschki editore.
- PRÓSPER, B.M. (2002) - *Lenguas y religiones prerromanas del occidente de la Península Ibérica*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- PRÓSPER, B.M. (2010) - Cabeço das Fráguas y el sacrificio indoeuropeo. *Iberografías*. 6, p. 63-70.
- PRÓSPER, B.M.; VILLAR, F. (2009) - Nueva inscripción lusitana procedente de Portalegre. *Emerita*. 77/1, p. 1-32.
- RICHERT, E.A. (2012) - *Sacred Place : Contextualizing Non-Urban Cult Sites and Sacred Monuments in the Landscape of Lusitania from the 1 st to 4 th c . AD. Volume I*. Edimburgo: University of Edinburgh.
- RIX, H. (2002) - *Sabellische Texte. Die Texte des Oskischen, Umbrischen und Südpikenishcen*. Heidelberg: Universitätsverlang-C.Winter.
- ROCCA, G. (1996) - *Iscrizione umbre minori*. Florencia: Leo S. Olschki Editore.
- SABATÉ VIDAL, V., (e.p.) - In search of religious inscriptions on Iberian lead tablets. In ESTARÁN, M.J., DUPRAZ, E., ABERSON, M., eds.- *Dédicaces religieuses en langues*

locales de l'Occident Romain. Actes du colloque Parole per gli dèi (Rome, 18-19 mai 2017)
Ginebra: Études genevoises sur l'Antiquité.

DA SILVA FERNANDES, L.; SOBRAL CARVALHO, P.; FIGUEIRA, N. (2009) - Divindades indígenas numa ara inédita de Viseu. *Palaeohispanica*. 9, p. 143-155.

SIMÓN CORNAGO, I. (2013) - *Los soportes de la epigrafía paleohispánica: Inscripciones sobre piedra, bronce y cerámica*. Zaragoza - Sevilla: Universidad de Zaragoza.

SIMÓN CORNAGO, I. (e.p.) - El verbo *scribo* en las inscripciones lusitanas y en la epigrafía de Hispania. In ESTARÁN, M.J., DUPRAZ, E., ABERSON, M., eds.- *Dédicaces religieuses en langues locales de l'Occident Romain. Actes du colloque Parole per gli dèi (Rome, 18-19 mai 2017)*. Ginebra: Études genevoises sur l'Antiquité.

SISANI, S. (2009) - *Vmbrovm gens antiquissima Italiae. Studi sulla società e le istituzioni dell'Umbria preromana*. Perugia: Deputazione di Storia Patria per l'Umbria.

DE TORD BASTERRA, G. (2016) - Epigrafía religiosa paleohispánica: problemas de identificación. In I. CISNEROS, I.; HERRERA, J.; LANAU, P., eds.- *Problemas y limitaciones en el estudio de las fuentes. Actas de las I Jornadas Doctorales en Ciencias de la Antigüedad (Zaragoza, 18 de septiembre de 2015)*, Zaragoza. p. 43-59.

DE TORD BASTERRA, G. (2017) - Inscripciones indígenas sobre altares en el Occidente Mediterráneo. In ARANDA, P.; AVELLANAS, J.; BONILLA, O.; PÉREZ, L.; TORD, G. de, eds.- *Temas y tendencias actuales de investigación. Actas de las II Jornadas Doctorales en Ciencias de la Antigüedad (Zaragoza, 20 y 21 de octubre de 2016)*, Zaragoza. p. 177-191.

DE TORD BASTERRA, G. (e.p.) - Los soportes de la epigrafía religiosa en lenguas locales del Occidente Mediterráneo. In ESTARÁN, M.J., DUPRAZ, E., ABERSON, M., eds.- *Dédicaces religieuses en langues locales de l'Occident Romain. Actes du colloque Parole per gli dèi (Rome, 18-19 mai 2017)*. Ginebra: Études genevoises sur l'Antiquité.

UNTERMANN, J. (1990) - *Monumenta Linguarum Hispanicarum III-II. Die iberischen Inschriften aus Spanien*, Wiesbaden: Ludwig Reichert.

UNTERMANN, J. (1997) - *Monumenta Linguarum Hispanicarum IV. Die tartessischen, keltiberischen und lusitanischen Inschriften*, Wiesbaden: Ludwig Reichert.

VALLEJO, J.M. (2013) - Hacia una definición del lusitano. *Palaeohispanica*. 13, p. 273-291.

VELAZA, J. (2014) - La escritura de lo sagrado en el mundo ibérico. In TORTOSA, T., ed. - *Diálogo de Identidades. Bajo Del Prisma de Las Manifestaciones Religiosas En El Ámbito Mediterráneo (S. III a.C. – S. I d.C.)*. Mérida: CSIC. p. 159-167. (Anejos de Archivo Español de Arqueología; 72)

VELAZA, J. (2015) - Salaeco: Un teónimo ibérico. *Zeitschrift Für Papyrologie und Epigraphik*. 194, p. 290-291.

VIDAL, J. (2016) - Interpretació ibèrica de dos teònims preromans del nord-est peninsular. *Revista d'Arqueologia de Ponent*. 36, p. 195-204.

VILLAR, F., PEDRERO, R. (2001) - La nueva inscripción lusitana: Arroyo de la Luz III. In VILLAR, F.; FERNÁNDEZ, M.P., eds.- *Religión, lengua y cultura prerromanas de Hispania. VIII Coloquio sobre lenguas y culturas prerromanas de la Península Ibérica, (Salamanca 1999)*. Salamanca: Universidad de Salamanca. p. 663-698.

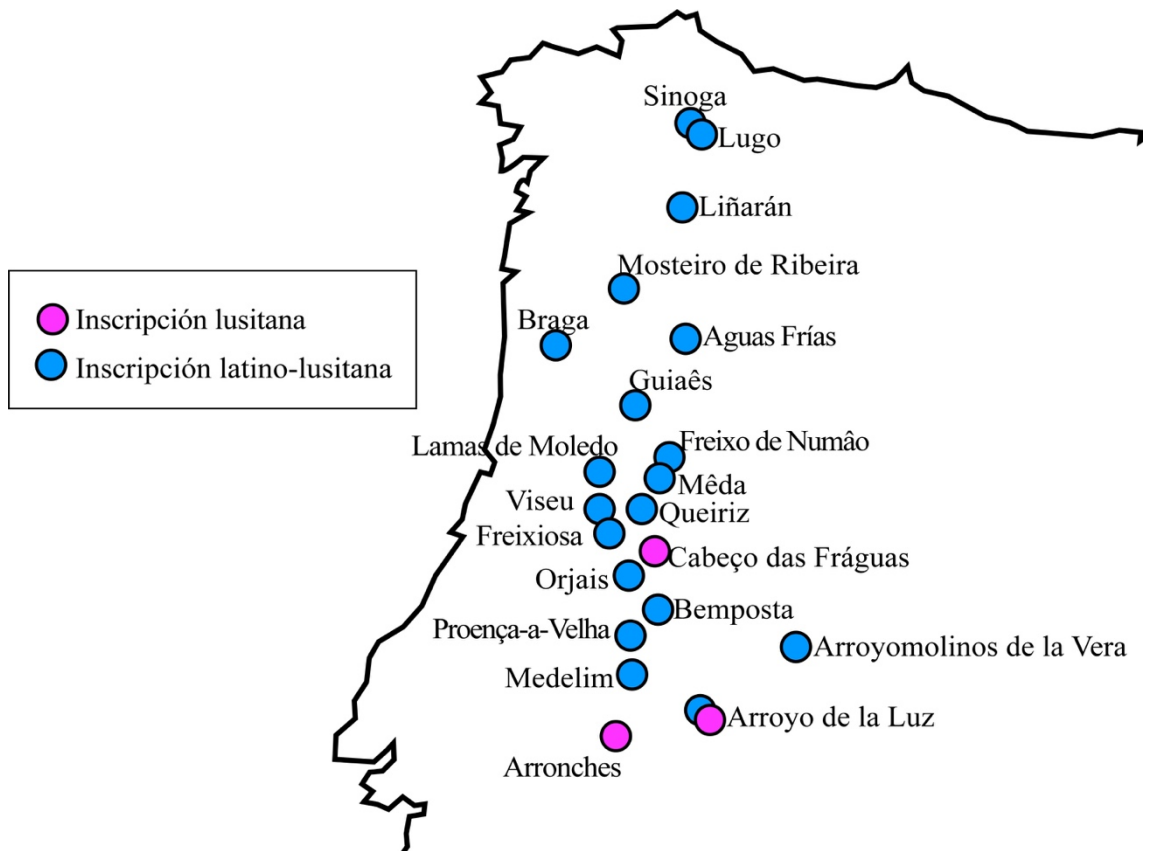


Fig. 1.- Distribución de las inscripciones lusitanas y latino-lusitanas. Imagen: G. de Tord.

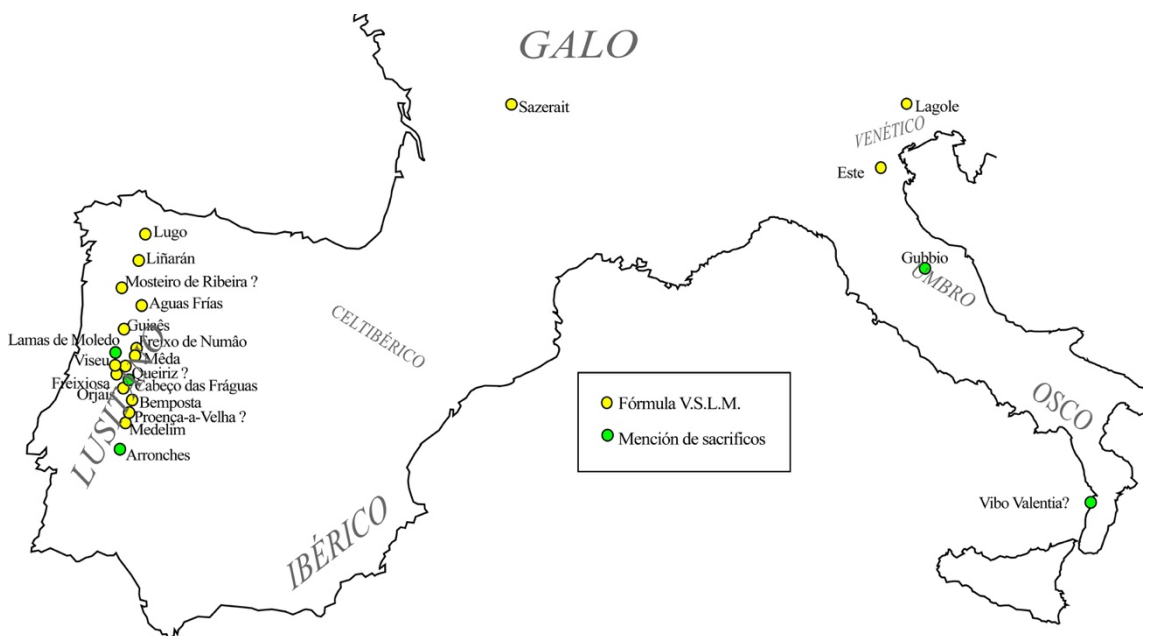


Fig. 2.- Distribución de inscripciones locales con la fórmula votiva latina u.s.l.m. (con sus variantes) y con mención a sacrificios animales. Imagen: G. de Tord.

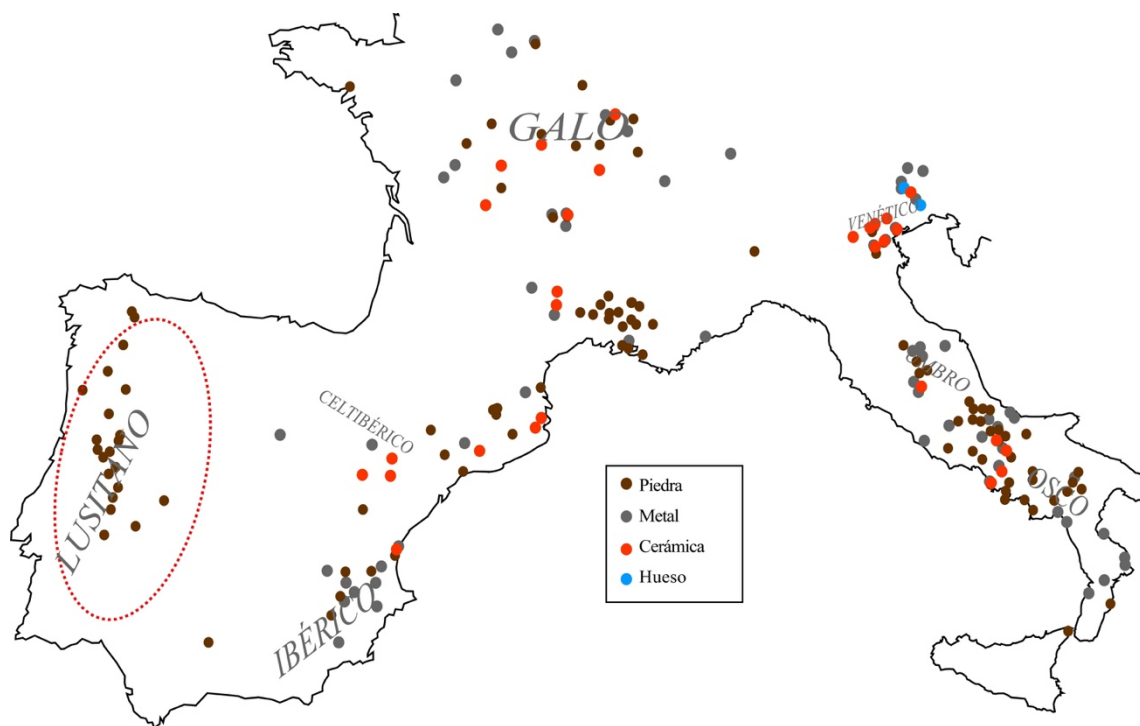


Fig. 3.- Material de las inscripciones religiosas en distintas lenguas locales. Imagen: G. de Tord.

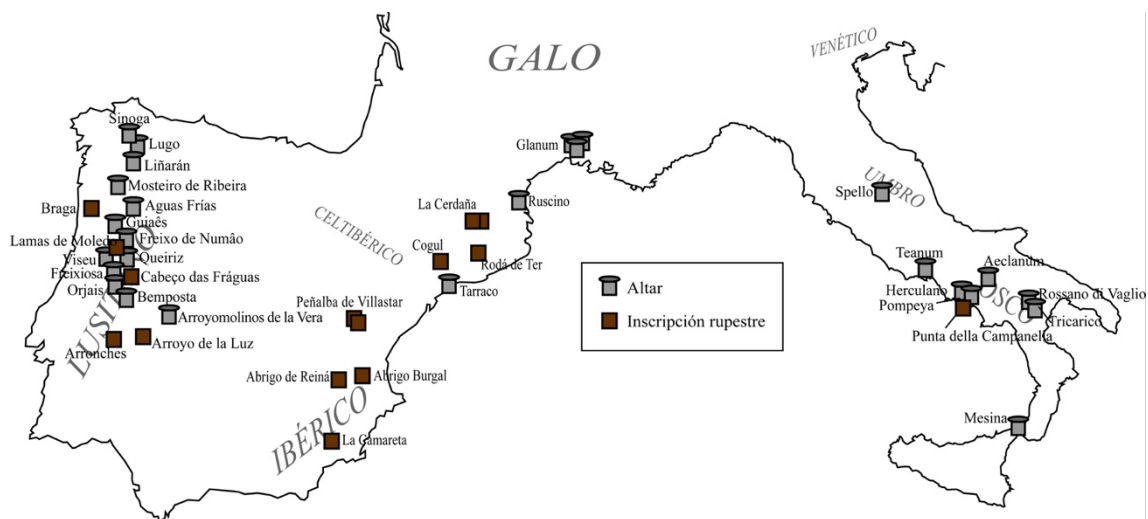


Fig. 4.- Distribución de altares e inscripciones rupestres en lenguas locales. Imagen: G. de Tord.

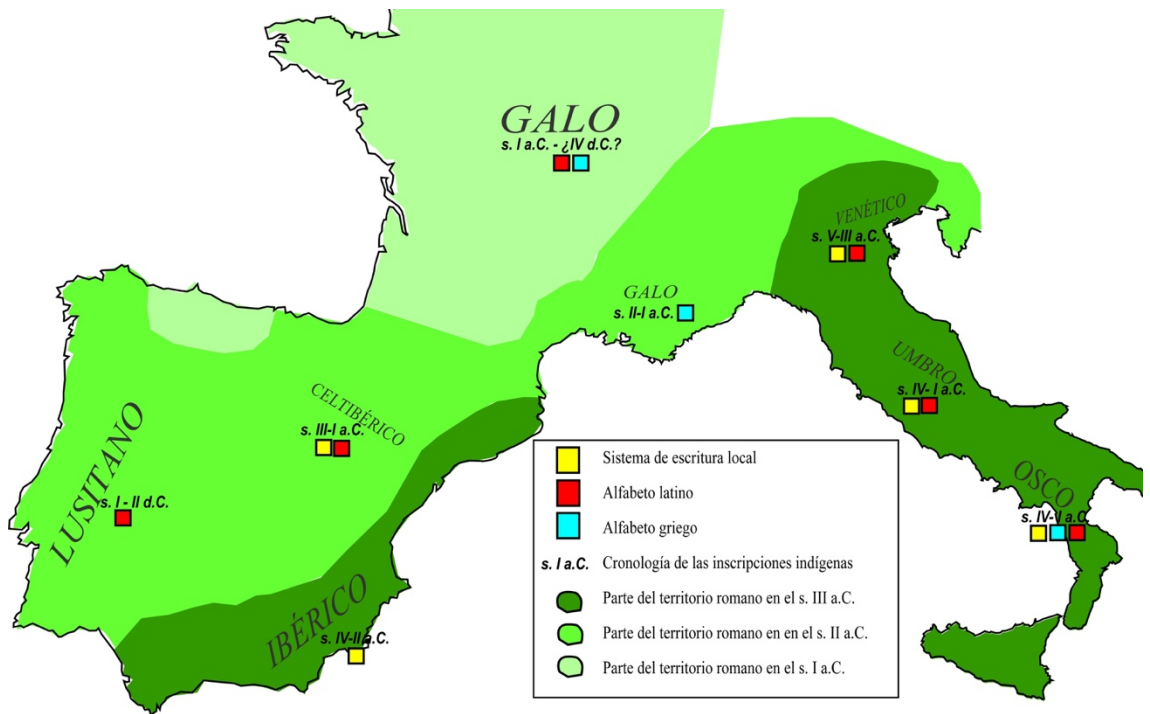


Fig. 5.- Alfabeto y cronología de las inscripciones en lenguas locales. Imagen: G. de Tord.

	Lusitano	Celtibérico	Ibérico	Galo	Venético	Oscos	Umbro
Epígrafes religiosos	Todos	Pocos	Pocos	Numerosos	Numerosos	Numerosos	Numerosos
Fórmulas votivas	V.S.L.M.	Se desconoce	Se desconoce	Indígena y V.S.L.M.	Indígena y V.S.L.M.	Indígena	Indígena
Animales	Sí	No	No	No	No	¿uno?	Uno
Tipos de epígrafes religiosos	Sacrificios y ofrendas	Ofrendas, peregrinaje, ¿ <i>lex sacra</i> ?	Ofrendas, peregrinaje, ¿maldiciones?	Ofrendas, maldiciones, delimitación de terrenos, calendario	Ofrendas, delimitación de terrenos	Ofrendas, maldiciones, delimitación de terrenos, <i>leges sacrae</i>	Ofrendas, delimitación de terrenos, <i>leges sacrae</i>
Tipo de público	Públicos	Públicos y privados	Públicos y privados	Principalmente públicos, pero hay privados	Principalmente privados, pero hay públicos	Principalmente públicos, pero hay privados	Principalmente públicos, pero hay privados
Material	Piedra	Piedra, cerámica y bronce	Piedra, plomo y cerámica	Piedra, bronce, plomo, cerámica, plata y oro	Piedra, bronce, hueso cerámica, hueso	Piedra, plomo, bronce, cerámica	Piedra, bronce, cerámica
Soportes	Altares y rupestre	Rupestre, vajilla común, tabulae	Rupestre, exvotos, altares, peanas, vajilla de lujo	Altares, losas, pedestales, bloques, placas, láminas, vajilla común	Pedestales, láminas, figuritas, vajilla metálica	Altares, pedestales, láminas, figuritas, bloques, vajilla común,	Altares, placas, láminas, figuritas, estatua, vajilla...
Bilingües o mixtas	Muy numerosa	No hay	Escasa	Escasa	Escasa	Escasa	Escasa
Alfabeto	Latino	Celtibérico y latino	Ibérico(s)	Griego, latino, etrusco e ibérico	Venético y latino	Oscos, griego y latino	Umbro y latino.
Cronología	I-II d.C.	III a.C.-I d.C.	IV a.C.- II a.C.	II a.C.- ¿IV d.C.?	VI-II a.C.	IV-I a.C.	IV-I a.C.

Fig. 6.- Tabla comparativa entre las distintas culturas epigráficas tratadas en este artículo. Imagen: G. de Tord.

Deibabor igo deibobor Vissaieigobor.

Notas para el estudio de la retención lingüística en la epigrafía religiosa de la Lusitania romana

María José Estarán Tolosa

mjestaran@gmail.com

LatinNow Project (University of Nottingham - University of Oxford)³³

Resumen: En este trabajo se pondrá de relieve la importancia de la documentación epigráfica religiosa para el conocimiento de la lengua local de la región nordoccidental de la península Ibérica, ya que se trata del único género epigráfico para el que se utilizó la lengua lusitana, y que podría entenderse en términos de retención lingüística con fines culturales o por razones de identidad comunidad-lengua-religión, un fenómeno bien documentado por la sociolingüística que da lugar no sólo a inscripciones íntegramente redactadas en lusitano sino también a textos mixtos que contienen cambios de código. Aunque no es la única región del Occidente romano donde se constata este hecho, el noroeste de la península Ibérica es una de las áreas del Occidente mediterráneo donde mejor se aprecia este fenómeno.

Palabras clave: Epigrafía religiosa, Lengua lusitana, Latinización, Bilingüismo, Epigrafía latina, Retención lingüística.

Abstract: This paper highlights the relevance of Lusitanian religious inscriptions as sources to help us reconstruct the local language of the Northwestern Iberian Peninsula. Religious texts are the only epigraphic genre for which Lusitanian language was used. This linguistic choice could be understood in terms of linguistic retention for ritual reasons and / or because of the identification "community-language-religion", which is a well-documented phenomenon that generates mixed inscriptions with code-switching Latin-Lusitanian and Lusitanian inscriptions, not only in Lusitania (which is where the majority of the texts come from), but also in other regions of the Western Roman Empire.

Keywords: Religious epigraphy, Lusitanian language, Latinization, Bilingualism, Latin Epigraphy, Linguistic retention.

Los primeros contactos entre lusitanos y romanos ocurrieron ya en los inicios del establecimiento de Roma en Hispania tras la Segunda Guerra Púnica: la primera derrota infringida por los lusitanos al ejército romano de Lucio Emilio Paulo data del 190 a. C. (Plut., *Vit. Aem.* 4,3) y, casi doscientos años años después, entre 16 y el 13 a. C., Augusto constituyó la Provincia Lusitania (LeRoux, 2016). El establecimiento de la administración romana a finales del siglo I a. C. podría considerarse el comienzo de las relaciones sostenidas entre ambos, ya que no se tiene constancia de asentamientos romanos estables en el Occidente de la península Ibérica hasta la

³³ Este trabajo se ha realizado gracias a la financiación del proyecto *LatinNow (The Latinization of the North-western Roman Provinces: Sociolinguistics, Epigraphy and Archaeology)*, University of Nottingham - University of Oxford, ERC-STG- 715626). También se enmarca en el proyecto *El final de las escrituras paleohispánicas* (FFI2015-63981-C3-3-P), financiado por el MINECO.

segunda mitad del siglo I a. C., cuando se funda *ex nouo* la capital de Lusitania, *Augusta Emerita* (25 a. C.) (Saquete, 2016). Las fechas de fundación de las otras cuatro colonias lusitanas, *Scallabis* (Santarem³⁴), *Metellinum* (Medellín), *Norba* (Cáceres, 36-34 a. C.) (Salas, Esteban, 1994; Esteban, 2000, p. 250-251) y *Pax Iulia* (Beja), establecidas sobre núcleos preexistentes (Fig. 1) (Plin. *NH*, 4.35, 117), no se conocen con certitud, aunque están comprendidas entre el 79 a. C. (comienzo de la estancia de Metelo, posible fundador de *Metellinum*, en la Ulterior) y el 25 a. C. (fundación de *Augusta Emerita*) (Salinas de Frías, 2017, p. 135). La red viaria lusitana comienza a estar operativa en época imperial (Mantas, 2015, p. 101), teniendo como centro la Vega del Guadiana, donde se asentó *Augusta Emerita*, y permitiendo las comunicaciones entre el importante centro minero de las Médulas y el resto de la provincia.

En comparación con el resto de Hispania, que había experimentado ya en época republicana el proceso de integración en la órbita de Roma,³⁵ Lusitania lo hizo de forma efectiva prácticamente con el cambio de Era. Es muy explícita a estos efectos la diferencia en el número de establecimientos romanos al norte y al sur del río Guadiana, que hacía las veces de frontera provincial con la Bética: mientras que la provincia de Lusitania sólo contó con un municipio de derecho romano (*Olisipo*) (Plin. *NH*, 4.35, 117), al otro lado del río, en la Beturia céltica, se establecieron cinco (*Nertobriga Concordia*, *Segida Restituta*, *Seria Fama*, *Ugultunia Contributa*, *Lacimurga Constantia*) (Canto, 1995, p. 249-250). Sólo a partir del siglo I d. C., con el Edicto de Vespasiano, se observa una promoción de estatutos cívicos de manera clara en todo el territorio provincial. El mismo desequilibrio, pero mantenido hasta décadas después se observa al norte del Tajo, donde se conservó el hábitat castreño (Esteban, 2000, p. 257). Fue con el Edicto de Latinidad cuando comenzó la actividad urbana de la mitad septentrional de Lusitania, en ciudades como *Conimbriga*, *Capera* o *Caurium*, cuya monumentalización data de este momento (Salinas de Frías, 2017, p. 152).

Las diferencias regionales en el ritmo de la inclusión de Lusitania en el mundo romano a efectos prácticos son bien visibles también en la onomástica: en la región septentrional (*Caurium* y su territorio) se constata que los nombres personales y los de las divinidades son mayoritariamente indígenas; en *Norba* y su territorio el sistema onomástico es más afín a los esquemas romanos y las dedicaciones religiosas se consagran a divinidades locales, romanas y romanas con epítetos locales; y, finalmente, la epigrafía de la región meridional más cercana a Mérida y de los territorios rurales colindantes refleja nombres personales de acervo romano, adaptados también a los esquemas de la fórmula onomástica romana (Esteban, 2000, p. 255-267).³⁶ Estas diferencias territoriales entre cultos locales y romanos han sido estudiadas por J. C. Olivares Pedreño, quien también observa una mayor frecuencia del culto de los dioses romanos en la región meridional. Especialmente explícito es su mapa 5, donde se expresa la dispersión de los cultos indígenas en el Occidente hispano (Fig. 2).

Es necesario subrayar que estas diferencias no sólo se deben a las circunstancias de la implantación de Roma, sino también al hecho de que los habitantes indígenas de este territorio, articulado administrativa y económicamente sólo a partir del cambio de Era, no conformaban un

³⁴ La ubicación de *Scallabis* en Santarem es problemática, no obstante. Sobre esto, Alarcão, 1990, p. 25; Salinas de Frías, 2017, p. 140.

³⁵ Sobre las diferencias del proceso de romanización en época republicana con respecto del periodo imperial, *cf.* Beltrán, 2003, p. 179-180.

³⁶ Las divinidades indígenas en la epigrafía lusitana y su *interpretatio Romana* han sido profusamente estudiadas por José D'Encarnação. Algunas de sus más recientes contribuciones de conjunto son D'Encarnação, 2011 y D'Encarnação, 2013.

continuum étnico: huelga recordar que la noción de "lusitanos" era romana (Guerra, 2016, p. 25), y bajo esta denominación se agrupaban diversos pueblos.³⁷

1. El hábito epigráfico en el Occidente peninsular

Pese a esta variedad étnica, puede señalarse una característica común de los pueblos del Occidente peninsular: fueron ágrafos antes de conocer el alfabeto latino. Los únicos testimonios del uso de un sistema de escritura local, distinto y anterior al alfabeto latino, son un grupo de un centenar de estelas, procedentes del sur del actual Portugal y del extremo oeste de Andalucía. Están escritas en la llamada "Escritura del Sudoeste" o "sudlusitana" y datadas entre los siglos VI y V a. C., lo que la en la primera escritura autóctona de la península Ibérica. El contenido de sus textos, dispuestos en su característica forma helicoidal (Fig. 3), todavía no se comprende con precisión.³⁸

Esta escritura desapareció (de los soportes duros al menos) sin razón aparente en el siglo V - IV a. C. de forma relativamente abrupta. Sin embargo, centurias más tarde, en la segunda mitad del siglo II a. C., la ciudad de *Salacia* (Alcácer do Sal) emitió varias series de moneda cuyos rótulos (BDHesp Mon.103 = *MLH* A.103), dígrafos, están escritos en alfabeto latino y en un sistema de escritura que no acertamos a transcribir consensuadamente y que recuerda en cierto modo a la "Escritura del Sudoeste". La información que se escribe en alfabeto latino se refiere a los magistrados monetales (*Odacis*, *Candnil Siscr. f.*, *Andugep. Sisuc. f.*, etc.) y la leyenda en escritura local (+**beuibun** es una de las posibilidades de transcripción³⁹) posiblemente contenga el nombre de la ciudad emisora, verosíblemente un topónimo en la lengua local, diferente de "*Salacia*", que posiblemente sea un topónimo latino.

Aparte de las estelas del suroeste y de las monedas de la ceca de *Salacia*, se desconocen testimonios escritos por parte de los pueblos locales del Occidente peninsular antes de la adopción del alfabeto latino, circunstancia que dio lugar a que la alfabetización de Lusitania estuviera muy íntimamente unida a la lengua latina (Estarán, 2015). La distribución de las inscripciones apunta a una mayor alfabetización de las zonas urbanas y sus territorios, cosa que es bien visible, por ejemplo, en la dispersión geográfica de la epigrafía en la región de *Norba Caesarina*: según J. Esteban (Esteban, 2000, p. 251), los epígrafes del territorio de esta colonia, que son más de trescientos, son más abundantes en territorios llanos, aptos para la agricultura, que los territorios de pastos, donde éstos son ausentes.

El registro epigráfico del Occidente hispano, por tanto, está escrito de forma muy mayoritaria en latín (desconocemos si se utilizaron soportes perecederos), de modo que la lengua lusitana quedó relegada al registro oral. Sólo se conocen unos pocos documentos en lengua lusitana, que trataremos en las próximas líneas, y que conforman un homogéneo conjunto en cuanto a forma y a contenido.

³⁷ Estrabón (Str. *Geog.* III, 3, 3, 5) habla de más de treinta *ethné* entre el Tajo y el noroeste gallego, donde se localizan los Ártabros (ἔθνη μὲν οὖν περὶ τριάκοντα τὴν χώραν νέμεται τὴν μεταξύ Τάγου καὶ τῶν Ἀρτάβρων); aunque este concepto es bastante vago. No obstante, los autores grecolatinos coinciden en denominar *Lusitani* a un amplio conjunto de pueblos que comparten rasgos culturales, de la misma forma que ocurre con los celtíberos, por ejemplo. La denominación "lusitanos" es general, territorialmente muy amplia y generada en un contexto de conflicto bélico, ya que todos los pueblos lusitanos conforman el mismo bando. Sobre esta cuestión, Pérez Vilatela, 2000, p. 89-258; Guerra, 2016.

³⁸ Sobre este conjunto epigráfico hay una amplísima bibliografía. Ver p. ej. Correa, 1996; Rodríguez Ramos, 2000; De Hoz, 2010; Correia, 2014; Ferrer, 2016.

³⁹ Sobre esta cuestión, Estarán, 2016, p. 329. Sobre la epigrafía monetar de *Salacia*, v. Correa, 2011.

2. La epigrafía en lengua lusitana

El lusitano es una lengua indoeuropea cuyas relaciones filogenéticas con otras lenguas de esta familia no se pueden precisar todavía con certeza,⁴⁰ aunque no se trata de la misma lengua que se registra en las estelas del Sudoeste antes mencionadas. Todos los textos conocidos están escritos en alfabeto latino y se datan genéricamente en la primera mitad del siglo I d. C. mediante argumentos paleográficos.⁴¹

Los estudios sobre la lengua lusitana han avanzado exponencialmente en los últimos veinte años. Piénsese que en el 2000 sólo se conocían tres textos largos y, a fecha de hoy, este número de textos son cinco. Este aumento es realmente sustantivo ya que, a diferencia de lo que ocurre en otras lenguas paleohispánicas, se trata generalmente de textos con abundante material lingüístico: se conocen en torno a un centenar de palabras en total, y entre algunas de ellas se pueden establecer relaciones paradigmáticas (Wodtko, 2017, p. 8).

Las cinco inscripciones que contienen textos largos se localizan en el centro del actual Portugal. Todas ellas están alejadas de los núcleos urbanos más importantes, sobre todo de las colonias, de donde procede una alta cantidad de epígrafes latinos. Esto es muy significativo: como se ha puesto antes de manifiesto, la epigrafía local lusitana (sobre todo, los textos largos) no es un fenómeno urbano, lo cual se refleja también en el hecho de que se trata de epigrafía rupestre o escrita en soportes pétreos sin trabajar.⁴² Hasta la fecha, el único texto no escrito sobre soporte lapídeo que podría ser lusitano podría ser el esgrafiado *ante cocturam* con el nombre de *Ablonios* sobre unos *dolia* hallados en Castrejón de Capote (Higuera la Real, Badajoz) (Berrocal, 1989).

Además de estos cinco textos largos, existe una veintena de inscripciones latinas que contienen interferencias de la lengua lusitana ("inscripciones mixtas", v. Estarán, 2016, p. 35-36).⁴³ Proceden de la mitad norte de Portugal y también del territorio gallego (Gorrochategui, Vallejo, 2010, p. 72), algunas de ellas, de núcleos urbanos. Por tanto, muchos quedan fuera de las fronteras administrativas de la provincia romana, ya que proceden del ámbito galaico y, por tanto, de la Citerior.⁴⁴ Sus soportes ya no son rupestres, sino aras y ámulas de clara inspiración romana.

⁴⁰ No puede determinarse, por ejemplo, si se trata de una lengua céltica por la conservación de **p*. Hay una amplia bibliografía al respecto, v. p. ej. Búa, 1997; Wodtko, 2010; Vallejo, 2013. Wodtko, 2017, p. 43-44 ofrece una útil selección bibliográfica.

Gorrochategui y Vallejo (Gorrochategui, Vallejo, 2010, p. 72; Vallejo, 2013, p. 274 y Gorrochategui, Vallejo, 2015, p. 342-344) han subrayado la falta de uniformidad entre el tratamiento de la onomástica (antropónimos y teónimos) y de los textos. Hablan de "onomastique scindée" / "onomastic split".

⁴¹ Salvo, quizás, la inscripción de Arronches. Algunos de sus rasgos paleográficos, como el bucle abierto de la *P* han llevado a proponer una datación republicana para esta pieza (Carneiro *et al.*, 2008; Prósper, Villar, 2009, p. 2); aunque no hay unanimidad al respecto. Por ejemplo, Cardim Ribeiro la fecha en la primera mitad del siglo I d. C. (Ribeiro, 2015). Sobre la cronología de estas inscripciones, Beltrán, 2011, p. 43-44.

⁴² Sobre la epigrafía rupestre de Portugal, cf. D'Encarnação, 1995; Alfayé, Marco, 2008.

⁴³ Adams, 2003 incluye este tipo de textos en sus categorías "mixed language texts" y "texts implicitly reflecting bilingual phenomena" y Mullen, 2012 los denomina "texts displaying bilingual phenomena".

⁴⁴ Guerra, 2016, p. 25 de hecho señala que es notoria la discrepancia entre la definición administrativa de las provincias y el territorio que habitaban los lusitanos según la literatura grecolatina. Cuando Estrabón describe a los lusitanos (Estr. *Geog.* III, 3-6) toma como referencia el territorio que abarcaba toda la franja occidental peninsular, incluyendo *Gallaecia* y *Asturia* (Guerra, 2016, p. 32). Cuando lo hace Plinio (Plin. *NH* IV, 116), considera que los lusitanos ocupan en la provincia Lusitania las tierras entre el Guadiana y el Cabo San Vicente (Pérez Vilatela, 2000, p. 166-167).

2.1. Textos largos

Los cinco textos largos en lusitano son:⁴⁵

Arroyo de la Luz, Cáceres (Arroyo de la Luz I-II)	MLH L.1.1; Estarán, 2016, Lu19; <i>BDHesp</i> CC.03.01	AMBATVS / SCRIPSI / CARLAE PRAISOM / SECIAS.ERBA.MVITIE / AS.ARIMO.PRAESO / NDO. SINGEIE+O / INDI.AVA.INDI.VEA / VN.INDI.+EDAGA / ROM.TEVCAECOM / INDI.NVRIM.I++ / VDE +EC.RVRSE+CO / AMPILVA / INDI / GOEMINA.INDI.ENV PETANIM.INDI.AR / IMOM.SINTAMO / M.INDI.TEVCOM / SINTAMO
Arroyo de la Luz, Cáceres (Arroyo de la Luz III)	<i>BDHesp</i> CC.03.02	ISAICCID . RVETI . [---] / PVPPID . CARLAE . EN / [---]ETOM . INDI . NA+[---] / [---]IOM[---] / M:
Lamas de Moledo, Moledo, Castro Daire, Viseu	MLH L.2.1; <i>BDHesp</i> VIS.01.01	RVFINVS ET / TIRO SCRIP / SERVNT VEAMNICORI / DOENTI / ANGOM / LAMATICOM / CROVCEAI MAGA / REAIKOI PETRANIOI T / ADOM PORGOM IOVEA / CAELOBRIGOI
Cabeço das Fráguas, Posafoles do Bisbo, Sabugal	MLH L.3.1; <i>BDHesp</i> GUA.01.01	OILAM TREBOPALA / INDI PORCOM LABBO COMAIAM ICCONA LOIM / INNA OILAM VSSEAM / TREBARVNE INDI TAVROM / IFADEM[---] / REVE *RE[---]
Arronches, Ribeira da Venda, Assunção, Portalegre	MLH L.4.1; <i>BDHesp</i> POA.01.01.	[---]AM . OILAM . ERBAM[---] / HARASE . OILA . X . BROENEIAE . H[---]] / OILA . X . REVE . A . HARACVI . T.AV[RO?] / IFATE . X . BANDI . HARACVI AV[---] / MVNITIE CARLA CANTIBIDONE . / APINVS . VENDICVS . ERACAINV[S] / OVGVRANI / ICCINVI . PANDITI . ATTEDIA . M . TR / PVMPI . CANTI . AILATIO

⁴⁵ Transcripción según *BDHesp*, cuya sección de lusitano está coordinada por J. Gorrochategui y J. M. Vallejo. No hago notación aquí de las palabras segmentadas entre dos renglones, aunque algunas estén relativamente fuera de dudas, ya que nuestro conocimiento de la lengua lusitana es todavía muy fragmentario y en algunos casos, no está claro si la palabra está dividida entre dos líneas o se trata de dos palabras diferentes.

Se trata de inscripciones rupestres o en soportes líticos muy toscos consistentes en textos votivos o sacrificiales, en los que se ofrecen animales⁴⁶ a diversas divinidades locales. Por lo que respecta a las cuestiones del cambio lingüístico, sobre las que me centro en este trabajo, es necesario subrayar que dos de los cinco epígrafes contienen encabezamientos en latín, *Ambatus scripsi* (Arroyo de la Luz I-II) y *Rufinus et Tiro scripserunt* (Lamas de Moledo) (Figs. 4-5), tras los cuales se despliega todo el texto en lengua lusitana.

Estos introitos en latín dan cuenta del individuo que ha encargado el epígrafe (es necesario advertir que no hay consenso sobre la función de los individuos que aparecen los encabezamientos).⁴⁷ Constituyen un fenómeno de yuxtaposición de códigos inédito en las inscripciones en lenguas locales del occidente romano (Estarán 2016, p. 35-36, 267), en virtud del cual cada lengua se utiliza conscientemente para un propósito distinto en un ambiente bilingüe.

La elección lingüística del lusitano para el ámbito religioso y del latín para el resto de ámbitos epigráficos también es manifiesta en las terminaciones latinas (-us) de los antropónimos de la inscripción de Arronches, pese a que pertenezcan al acervo onomástico local.

Ambas expresiones epigráficas dan cuenta del mismo fenómeno, la retención lingüística, atestiguada en otros conjuntos epigráficos del Occidente romano también en inscripciones de tipo religioso,⁴⁸ concepto sobre el que volveré en el punto 3.

Esta particularidad en el tratamiento de los elementos lingüísticos de tipo religioso es particularmente evidente en los epígrafes latinos que contienen *code-switching* con la lengua lusitana, que se fechan entre los siglos I-II d. C., que se tratan a continuación.

2.2. Inscripciones mixtas

Últimamente se ha identificado una veintena de inscripciones en latín procedentes de Galicia y de la mitad norte de Portugal que contienen interferencias intraoracionales de la lengua lusitana. A diferencia de los textos largos, que presumiblemente conmemoran sacrificios comunitarios, se trata de inscripciones votivas dedicadas por individuos a divinidades locales. Lo interesante de estas inscripciones, desde el punto de vista lingüístico y sociolingüístico, es que contienen interferencias en forma de cambio de código intraoracional (no interoracional, como hemos visto en Lamas de Moledo y Arroyo de la Luz I-II): están íntegramente redactadas en latín; pero el teónimo, en dativo, está declinado según la morfología lusitana. La fórmula religiosa también responde netamente a las normas epigráficas habituales en la epigrafía romana: *uotum soluit libens merito* y sus variantes.⁴⁹ Estas inscripciones se datan genéricamente en el siglo I d. C., aunque podrían ser posteriores.

⁴⁶ Lamas de Moledo: *angom* - cordero, *porgom* - cerdo; Cabeço das Fráguas: *oilam* - oveja, *porcom*, *taurom-toro*; Arronches: *oilam*, *tauro*. Sobre el sacrificio animal de los lusitanos, Estr. *Geog.* III, 3, 6.

⁴⁷ Por ejemplo, para Stylow y Mayer el sujeto de *scribo* sería el autor material de la inscripción; o para Alfayé, Marco, 2008, p. 297, se trataría del responsable de la puesta por escrito de los textos, lo que podría llevar a sugerir para ellos un carácter sacerdotal. A propósito de esta cuestión, cf. Beltrán, 2011, p. 45; Estarán, 2016, p. 267-268.

⁴⁸ En la Fonte do Ídolo, en Braga (D'Encarnação, 1995, p. 266-268; Estarán, 2016, Lu6 (con bibliografía); Wodtko, 2017, p. 22-23) se aprecia también esta elección lingüística. No está clara la secuenciación ni la simultaneidad de los textos grabados en sus paredes; pero el nombre de la divinidad está escrito en lusitano (*Tongoe Nabiagoi*) mientras que el resto de inscripciones, que indican el nombre de la persona que encargó el monumento, lo están en latín. Otro caso podría ser la inscripción de Remeseiros (Vilar de Perdizes, Montalegre), *AE* 1981, 527, escrita en latín con una interpretación muy controvertida (cf. D'Encarnação, 1995, p. 270-271; Rodríguez Colmenero, 2010); pero con teónimo final en -oi, *Danceroi*.

⁴⁹ Sobre esto, Gorrochategui, Vallejo, 2010; Beltrán, Estarán, 2011, p. 23; Vallejo, 2013, p. 275, 283; De Hoz, 2013, p. 91; Gorrochategui, Vallejo, 2015; Estarán, 2015; Estarán, 2016, p. 89-90 y 249-281; Estarán, 2017, p. 264. Para Vallejo, 2013, p. 275, se estaban "mezclando dos registros lingüísticos (*code switching*),

J. Gorrochategui y J. M. Vallejo las han identificado y recopilado recientemente (Gorrochategui, Vallejo, 2010, p. 71-80. Ver también Vallejo, 2013, Gorrochategui, Vallejo 2015, p. 351):⁵⁰

Viseu ⁵¹	HEp 17, 255; Gorrochategui, Vallejo, 2010, p. 72; Vallejo, 2013, n.º 6; Estarán, 2016, Lu12.	<i>Deibabor / igo / deibobor / Vissaiigo-/ bor / Albinus / Chaereae / f(i)lius / u(otum) s(oluit) l(ibens) m(erito)</i>
Aguas Frias (Chaves, Vila Real)	HEp 2, 839; Gorrochategui, Vallejo, 2010, p. 78, mapa 5, n.º 1; Vallejo, 2013, n.º 7; Estarán, 2016, Lu5.	<i>Deibabo / Nemucel-/aegabo? / Fuscinus / Fuscif(i)lius / u(otum) l(ibens) a(nimo) s(oluit)</i>
Arroyomolinos de la Vera (Cáceres)	HEp 13, 215; Gorrochategui, Vallejo, 2010, p. 72 y mapa 5, n.º 2; Estarán, 2016, Lu18.	<i>Arabo / Corobe-/licobo / Talusico-/bo / M(---) T(---) B(---) / D(---) M(---) / L(---) A(---)</i>
Bemposta do Campo (Penamacor, Castelo Branco)	AE 1967, 133; Vallejo, 2013, n.º 9; Estarán, 2016, Lu15.	<i>Bandi / Isibraie-/gui / Cilius / Camali / f(i)lius u(otum) s(oluit)</i>
Braga	HEp 1, 666; Vallejo, 2013, n.º 10.	<i>[Cae]licus Fronto / Arcobrigensis / Ambimogidus / fecit // Tongoe / Nabiagoi</i>
Freixiosa	AE 1985, 516; Vallejo, 2013, n.º 11; Estarán, 2016, Lu13.	<i>Croug-/ae Nilai-/cui Cle-/menti-/nus Gel(---?) / D. a(nimo) l(ibens) u(otum) s(oluit)</i>
Freixo de Numão (Vila Nova de Foz Côa, Guarda)	HEp 12, 648; Vallejo, 2013, n.º 12; Estarán, 2016, Lu8.	<i>[---] / [---] / [---]breagui / u(otum) s(oluit) l(ibens) m(erito)</i>
Idanha-a-Velha (Idanha-a-Nova, Castelo Branco)	AE 1909, 245; Vallejo, 2013, n.º 13; Estarán, 2016, Lu17.	<i>Rectus / Rufi f(i)lius / Reue / Langa-/ nidaei-/ gui u(otum) s(oluit)</i>
Idanha-a-Velha (Idanha-a-Nova, Castelo Branco)	Gorrochategui, Vallejo, 2010, p. 78, mapa 5, n.º 3; HEp 4, 1038	<i>ML ? V ? [---] / neabo / s. a. p. l.</i>

uno para referirse a las divinidades (para las que usaron frecuentemente flexión indígena) y otro para los antropónimos (siempre con flexión latina)".

Los elementos morfológicos más reseñables son la desinencia de dativo singular *-oi* (con asimilación en *-oe / -ui*) y la desinencia de dativo plural *-bo*. Además, Vallejo considera material onomástico lusitano aquellos nombres con el sufijo *-aiko-*, entre otros (Vallejo, 2013, p. 276).

⁵⁰ La transcripción de los textos es la de Estarán, 2016. En negritas se señalan las interferencias de la lengua lusitana.

⁵¹ Gorrochategui, Vallejo 2015 no incluyen esta inscripción entre su lista de "híbridas" pero la denominan "inscription charnière" ("bisagra").

Liñarán (Sober, Lugo)	HEpO 19111; Gorrochategui, Vallejo, 2010, p. 78, mapa 5, n.º 4; Vallejo 2013, n.º 15; Estarán, 2016, Lu3.	<i>Lugubo</i> / <i>Arquienob(o)</i> / <i>C(aius) Iulius / Hispanus / u(otum) s(oluit) l(ibens) m(erito)</i>
Lugo	HEp 11, 313; Gorrochategui, Vallejo, 2010, p. 78, mapa 5, n.º 5; Vallejo, 2013, n.º 14; Estarán, 2016, Lu2.	<i>Lucobo</i> / <i>Arousa(---?)</i> / <i>u(otum) s(oluit) l(ibens) m(erito) / Rutil[ia] / Antiania</i>
Meda (Meda, Guarda)	FE 315; Vallejo, 2013, n.º 16; Estarán, 2016, Lu9.	<i>Bandi</i> / <i>Vorde/aicui</i> / <i>Sabinu-/s Calui f(iilius) / NI a(nimo) l(ibens) / u(otum) s(oluit) [---]I / [---]VM / [---]M</i>
Minhotães (Barcelos, Braga)	HEp 4, 1003; Vallejo, 2013, n.º 17.	<i>Arcuius / aram pos[u]/it pro uo[t]/o Domin[i] / Corougia[i] / Vesucoi / seruis d/[e]i ubicu[e] / terraru[m]</i>
Mosteiro de Ribera (Xinzo de Limia, Orense)	HEp 5, 640; Gorrochategui, Vallejo, 2010, p. 72; Vallejo, 2013, n.º 18; Estarán, 2016, Lu4.	<i>Crougiai / Touda-/digoe / Rufonia / Seuer[a] / [ç]u(otum) s(oluit) l(ibens) m(erito)?].</i>
Orjais (Covilha, Castelo Branco)	HEp 3, 470; Vallejo, 2013, n.º 19; Estarán, 2016, Lu14.	<i>Bandei / Brialeac-/ui Seueru-/s Abruni f(iilius) / u(otum) s(oluit)</i>
Portas (Pontevedra)	HEp 6, 762 + HEp 13, 505; Vallejo, 2013, n.º 20.	<i>Reo Co-/ soeso-/ aegoe Fla-/ us Victo-/ [ri]s u(otum) s(oluit) l(ibens) m(erito)</i>
Queiriz (Fomos de Algodres, Guarda)	HAE 980; Vallejo, 2013, n.º 21; Estarán, 2016, Lu11.	<i>Dua-/tius / Apinis f(iilius) / Bandi / Tatibeaic-/ui uocto (!) / solui (!)</i>
Vale de Nogueiras (Vila Real)	HEp 6, 1079 + HEp 9, 763; Vallejo, 2013, n.º 22; Estarán, 2016, Lu7.	<i>Reue Ma-/randigui / Al{-}binia / Al{-}bi{-}na / a(nimo) l(ibens) u(otum) s(oluit)</i>

En el capítulo dedicado a la cultura epigráfica lusitana de un trabajo anterior sobre las inscripciones bilingües y mixtas del Occidente romano (Estarán 2016: 249-281) retomé esta compilación de Gorrochategui y Vallejo, a la que añadí:

Sinoga, Rábade (Lugo)	Gorrochategui, Vallejo, 2010, p. 78, mapa 5, n.º 6; Estarán, 2016, Lu1.	<i>· sacrum · / Lucoubu / Ar^rq^u uien(obo?) / Silonius / Silo / ex uoto</i>
-----------------------	---	--

Proença-a-Velha (Idanha-a-Nova, Castelo Branco)	HEp 17, 237; Estarán, 2016, Lu16.	<i>Cabur-/ia Cat-/uroni-/a Deiba</i> ⁵²
Medelim (Idanha-a- Nova, Castelo Branco)	HEpO 20082; Vallejo, 2013, n.º 13; Estarán, 2016, Lu17.	<i>Rectus / Rufi f(ilius) / Reue / Langa-/nidaei-/gui u(otum) s(oluit)</i>

A este elenco podría sumarse la inscripción hallada en El Batán (Cáceres), cuyo texto reza *Col-/uau Arcot-/ui Vla-/ni a(nimo) u(otum) s(oluit)*, ya que el epíteto de la divinidad presenta la desinencia *-ui* (cf. nota 35)⁵³ y algunas otras cuya interpretación es todavía controvertida.⁵⁴

3. Cambio lingüístico y retención

En cada región del Occidente romano se reaccionó de forma diversa al estímulo de la cultura epigráfica romana y de la implantación de la lengua latina, por lo que los fenómenos de contacto lingüístico que podamos percibir han de tratarse de forma individualizada, ya que cada una fue testigo de múltiples fenómenos, cristalizaciones y evoluciones selectivas que varían enormemente según la región, en función de las circunstancias culturales, políticas e históricas. Por eso, pese a todos sus problemas de interpretación sociolingüística, las inscripciones recogidas en este trabajo han de ser valoradas como el testimonio más explícito y valioso del proceso de latinización del Occidente peninsular.

Este conjunto, con todo, no permite reconstruir con precisión las características y la evolución del proceso de latinización, ya que de él sólo puede inferirse que durante la primera mitad del siglo I d. C., en el registro escrito, la lengua utilizada para el culto en la religión lusitana era el lusitano, mientras que el latín era la lengua utilizada para el resto de géneros epigráficos, al menos, los que se exponían públicamente.

Desconocemos qué podía ocurrir en la comunicación oral,⁵⁵ ya que apenas contamos con epigrafía de tipo privado. Si bien es cierto que podemos suponer que, verosíblemente, el número de hablantes de latín aumentó de forma exponencial en toda la provincia Lusitania durante la segunda mitad del siglo I d. C., dado el incremento de las colonias y municipios romanos gracias al Edicto de Latinidad y la capilarización de las vías de comunicación. Ignoramos asimismo la evolución de la pérdida de vitalidad del lusitano a lo largo del siglo I d. C., su dispersión geográfica o en qué registros lingüísticos se perdió primero.

La retención lingüística que se ha mencionado en el punto anterior es un fenómeno de tantos que pueden darse en los procesos de cambio lingüístico. Adams lo define como "*an*

⁵² Cabría la posibilidad de que este texto fuera enteramente lusitano, si estuviéramos ante un dativo en *-a*. Rectifico aquí la lectura de Estarán, 2016, Lu16, donde añadido entre paréntesis "*(uotum soluit)*".

⁵³ El final en *-u* del teónimo se considera una variante cerrada del dativo latino en *-o*. La edición más reciente de esta inscripción se debe a Esteban, Salas, 1996-2003, p. 227-240.

⁵⁴ Por ejemplo, *ILER* 881: *Mirobieio / loco Abrui / Arqui / Apiobicesis* (cf. Prósper, 2002, p. 367; Olivares Pedreño, 2002, p. 55); la de Vilar de Perdizes (ver nota 34).

⁵⁵ Para J. De Hoz, 2013, p. 91, el lusitano sería la lengua hablada y el latín, la escrita, razón por la cual se producirían las interferencias en las inscripciones mixtas. Sin embargo, como él mismo señala, si estuviéramos en una situación de bilingüismo equilibrado, estas interferencias se darían en otros géneros epigráficos, cuando no es así. La razón que aduce De Hoz para ello es que el lusitano estaría en retroceso como lengua hablada y se mantendría con distinto vigor en distintos usos sociales. La pregunta es: ¿por qué sólo para el culto?

alternative to or subdivision of 'code-switching'. During a language shift the original form of a name may be retained for a period and used within the new language" (Adams, 2003, p. 376). Se trata de un cambio de código que se materializa especialmente en el ámbito religioso. ¿Por qué, precisamente, ahí?

Lo más probable es que no existiese una sola causa (Beltrán, 2011, p. 40-43). En lo que respecta al lusitano, los motivos de esta retención lingüística en el campo ritual se han atribuido a la efectividad del culto (Beltrán, 2011, p. 46-47; De Hoz, 2013) y a la estrecha vinculación entre lengua, religión e identidad, ya que el lusitano sería la lengua adecuada para establecer una comunicación con las divinidades locales, además de que pudiese constituir un instrumento de resistencia de la cultura lusitana frente a la cultura colonial romana (según la interpretación de Alfayé, Marco, 2008, p. 299). Está demostrado que la religión es un factor sociolingüístico de una relevancia fundamental (Yaeger-Dror, 2014), ya que la lengua determina enormemente la vitalidad de las creencias de una comunidad religiosa.⁵⁶ Otros aspectos culturales son más permeables lingüísticamente y son más susceptibles de adoptar una nueva lengua; pero el hecho de que tanto la lengua como la religión sean constructos sociales con una alta carga ideológica en tanto que proporcionan una visión particular de la realidad, da lugar a que la comunidad perciba sus cultos religiosos y la lengua en la éstos tienen lugar como propios, definitorios e íntimamente unidos a ella.⁵⁷

Queda, por tanto, fuera de las hipótesis barajables, a mi modo de ver, que las interferencias de las inscripciones lusitanas respondan a otro tipo de fenómenos, como un improbable aprendizaje deficiente del latín, ya que esta retención sólo afecta al ámbito religioso y no al léxico ni a la antroponimia. De hecho, se aprecia una diferencia de tratamiento de la antroponimia y el léxico con respecto de la teonimia (ver nota 22), siendo ésta más conservadora que los anteriores. Además, la morfología de los primeros siempre es latina,⁵⁸ cuando la de la segunda en no pocos casos responde a las normas flexivas del lusitano, como se detallará más adelante, en el conjunto de las inscripciones mixtas. Este fenómeno se observa también claramente en la inscripción de Arronches (Fig. 6): como se ha puesto antes de relieve, su texto está íntegramente redactado en lusitano pero las terminaciones de los antropónimos están declinadas según la norma morfológica latina. Si estuviéramos ante otro fenómeno, como un aprendizaje deficiente del latín, habría que justificar por qué esta retención afecta sólo a los teónimos y no ocurre donde éstos no comparecen, como en la epigrafía funeraria (ver nota 42).

Además, estas interferencias del lusitano sólo ocurren con el nombre de divinidades autóctonas (no pasa con teónimos importados de Roma, p. ej. *FE* 571, 578, 589, 590), salvo en el caso de los *Lares* que, aunque son una divinidad romana, sus epítetos pueden ser locales, como *FE* 470, donde podrían referirse a grupos suprafamiliares). Este fenómeno recuerda en cierto modo a la elección lingüística en los teónimos del Pilar de los Nautas, donde las didascalías de las divinidades galas están en galo y las de las grecorromanas, en latín, lengua en la que también

⁵⁶ 'It is through the various forms of language that the living vitality of a community's religious beliefs is passed down from generation to generation.' (Mukherjee, 2013, p. 1).

⁵⁷ 'Both language and religion are social constructs 'conceived as ideologically saturated ... as a world view, even as concrete opinion, insuring a minimum of mutual understanding in all spheres of ideological life.' (Bakhtin 1981, p. 271).

⁵⁸ Hasta el punto que ignoramos el nominativo singular (caso en el que están declinados los dedicantes de las inscripciones) del lusitano. Gorrochategui, Vallejo, 2010, p. 75; Gorrochategui, Vallejo, 2015, p. 343-344. Véase que la onomástica de los individuos que encargaron estas inscripciones es de tipo local, al menos en lo que respecta a la ausencia de *tria nomina* y en el individuo llamado *Ambatus* (Vallejo, 2005, p. 134-140; Estarán, 2016, p. 267).

se redactó la dedicatoria a Tiberio de este pilar votivo (Estarán, 2016, p. 38 y GL1). Sin embargo, cabe advertir que la retención no es la norma: no todos los teónimos lusitanos presentan morfología local, como se aprecia por ejemplo en *FE 427, Dis Arbariensibus*, en *FE 391, Ilurbedae*, y *FE 382 Vordiaecio*.

Por último, creo que resulta muy ilustrador comprobar que este fenómeno de retención de la morfología de la lengua local en lo tocante a la religión también tiene lugar en otras regiones del Occidente romano que no habían tenido contactos estables con Roma hasta época imperial.⁵⁹

Por ejemplo, la epigrafía gala en alfabeto latino, mayoritariamente procedente del interior de Francia, donde el contacto con los romanos fue mucho menos acusado y más tardío que en la Galia Narbonense, nos ofrece algunos ejemplos de inscripciones mixtas como el Pilar de los Nautas, al que acabo de referirme, y el bloque de piedra de Sazeirat (Creuse, Francia), en el que tras el texto en galo *Sacer Peroco ieuru duorico*, que posiblemente conmemore una ofrenda (aunque su interpretación es muy discutida, ver Estarán, 2016, GL2 y Estarán e. p.) se grabó la fórmula votiva latina *u(otum) s(oluit) l(ibens) m(erito)* (Fig. 8).

Las inscripciones de la región aquitana muestran el mismo fenómeno: los nombres de persona se adaptan a la segunda o tercera declinación latina; mientras que precisamente los teónimos conservan el final en *-e* de la lengua local. Ejemplos de ello son *Deo Laratse, Selatse, Itsacurrine, Helasse, Herauscorritsehe*, etc. (Gorrochategui, 2011, 7, p. 77-78. Estarán, 2017, p. 262).

La epigrafía religiosa de Germania Inferior no presenta una retención tan regular como se ha apreciado en Lusitania, sino que mantiene la morfología de la lengua local básicamente sólo para el epíteto de las *Matres*. Una de las terminaciones del dativo local es *-ims*;⁶⁰ y la otra es *-ehis*⁶¹ que, además, presenta un interesantísimo grafema en forma de media H, que podría interpretarse como una aspiración.⁶²

Expongo aquí los casos donde comparece el final en *-ims*:

Rodingen (Germania Inferior)	<i>CIL XIII 7892</i>	<i>Matroni[s] / Vatuims / T(itus) Iulius · Vita[li]s / [u(otum) · s(oluit)] · l(ibens) · m(erito)</i>
Hoven (Germania Inferior)	<i>CIL XIII 7916</i>	<i>Matronis / Saitchamims / Primus · Freiat/tonis · l(ibens) · m(erito)</i>

⁵⁹ Estarán, 2015. Gorrochategui, Vallejo, 2015, p. 344 hacen un paralelismo entre este tipo de alternancia de código que se aprecia en los textos lusitanos (en el teónimo) y el de las inscripciones itálicas mixtas con *brateis datas*. No es exactamente lo mismo (Estarán, 2016, p. 37), ya que en el caso de las inscripciones itálicas la fórmula religiosa está en la lengua local (osco, en este caso) pero el nombre de los dedicantes y el teónimo están en latín. A cambio, en las lusitanas el dedicante y la fórmula religiosa están en latín, mientras que el teónimo está retenido en la lengua local, muy posiblemente de forma intencionada. Por tanto, en el caso de las itálicas estamos ante una situación más precoz del cambio lingüístico que en las otras, donde asistimos a uno de los últimos estadios de la vida del lusitano (al menos en el registro escrito).

⁶⁰ Esta forma con la terminación en *-ims* se alterna con la forma latina en *-abus* (*Matronis Vatuibus, Aflibus*).

⁶¹ Tenemos documentadas interesantísimas formas “latinizadas” de estos dativos en *-ehis* (*-ehiabus, -eihabus*): *Lanehiabus, Iulinehiabus*.

⁶² Contamos con casi dos centenares de testimonios de finales en *-ehis* en Germania Inferior (búsqueda EDCS 22/03/2018). Éste no es el único caso de novedad gráfica de las inscripciones germanas: también utilizaron la *D* barrada, posiblemente para expresar el sonido de una fricativa dental.

Lipp (Germania Inferior)	<i>CIL</i> XIII 8510	<i>Matronis / Vatuims / Super Quar[t]/ionis · [e]t / Quartionis / [---]</i>
Morken (Germania Inferior)	Nesselhauf, Lieb 1959, n.º 232	<i>Matronis / Vatuims [hedera] T(itus) / Iulius Caluisius / ex · imp(erio) ipsarum [hedera] / l(ibens) m(erito)</i>
Morken (Germania Inferior)	Nesselhauf, Lieb 1959, n.º 233 (Fig. 9)	<i>Ma·tro·nis· / Vat·uims· L(ucius)· L-/aubas· nia· n-/us· Am·ma· l-e· nus pro· se / · et· su· is / u(otum)· s(oluit)· l(ibens)· m(erito)</i>
Morken (Germania Inferior)	Nesselhauf, Lieb 1959, n.º 234	<i>Matronis / Vatuims / C(aius) Sollius / Saturninus / ex · imp(erio) · ips(arum) · l(ibens) · m(erito)</i>
Wesseling (Germania Inferior) ⁶³	<i>CIL</i> XIII 8157	<i>Matronis / Aflims · M(arcus) / Iullionius / Agilis / u(otum) · s(oluit) · l(ibens) · m(erito)</i>

Queda pues de manifiesto cómo la esfera religiosa es particularmente proclive a la retención de la lengua que se está perdiendo en un proceso de cambio lingüístico, un hecho que se refleja claramente en las inscripciones datables en los primeros compases de la latinización de varias regiones del Occidente romano que no habían desarrollado un hábito epigráfico consolidado antes del asentamiento definitivo de Roma a partir de época imperial, como Lusitania, Aquitania, parte de las Galias y Germania Inferior. Y, precisamente gracias a este conservadurismo lingüístico, pueden conocerse hoy mucho mejor las lenguas que se hablaban en estas regiones, todas ellas ágrafas antes de que comenzase su proceso de latinización.

BIBLIOGRAFÍA

ALARCÃO, J. (1990) - Identificação das cidades da Lusitânia portuguesa e dos seus territórios. In: *Les Villes de Lusitanie romaine: hiérarchies et territoires / table ronde internationale du CNRS*, Talence, 8-9 décembre 1988, París: CNRS, p. 21-34.

ALFAYÉ, S.; MARCO, F. (2008) - Religion, language and identity in Hispania: Celtiberian and Lusitanian rock inscriptions. In: HÄUßLER, R., ed. lit., *Romanisation et épigraphie. Études interdisciplinaires sur l'acculturation et l'identité dans l'Empire Romain*, Montagnac: Mergoïl, p. 281-305.

BAKHTIN, M. M., ed. lit. (1981), *The dialogic imagination: four essays*. Austin: University of Texas Press. 434 p.

BDHesp: Banco de Datos de Lenguas Paleohispánicas Hesperia. Base epigráfica de Lusitano (<http://hesperia.ucm.es/consulta_hesperia/acceso_lusitano.php>).

⁶³ Una dedicación fragmentaria procedente de Jülich contiene el texto *Mat[---] / Afl[---]*, que podría reconstruirse *Mat[ronis] / Afl[ims]* (*AE* 2010, 1000).

BELTRÁN, F. (2003) - La romanización temprana en el valle medio del Ebro (siglos II-I a. E.): una perspectiva epigráfica. *Archivo Español de Arqueología*: Madrid. 76, p. 179-191.

BELTRÁN, F. (2011) - Lengua e identidad en la Hispania romana. *Palaeohispanica*: Zaragoza. 11, p. 19-59.

BELTRÁN, F.; ESTARÁN, M. J. (2011) - Comunicación epigráfica e inscripciones bilingües en la península Ibérica. In: RUIZ-DARASSE, C.; LUJÁN, E., eds. lits. - *Contacts linguistiques dans l'Occident méditerranéen antique*, Madrid: Casa de Velázquez, p. 9-25.

BERROCAL, L. (1989) - *El asentamiento "céltico" del Castrejón de Capote (Higuera la Real, Badajoz)*. CuPAUAM: Madrid. 16, p. 245-295.

BÚA, J. C.. (1997) - Dialectos indoeuropeos na franxa occidental hispánica. In: PEREIRA, G., ed. lit. - *Galia fai dous mil anos. O feito diferencial galego, I. Historia*, 1, Santiago de Compostela: A Editorial da Historia, 1997, p. 51-99.

CANTO, A. M. (1995) - *Extremadura y la romanización*, Extremadura Arqueológica. Mérida. 4, p. 151-177.

CARNEIRO, A.; D'ENCARNAÇÃO, J.; DE OLIVEIRA, J.; TEIXEIRA, C. (2008) - Uma inscrição votiva em língua lusitana. *Palaeohispanica*: Zaragoza. 8, p. 167-178.

CORREA, J. A. (1996) - La epigrafía del sudoeste: estado de la cuestión. In: VILLAR, F.; D'ENCARNAÇÃO, J., eds. lits., *La Hispania prerromana: actas del VI Coloquio sobre lenguas y culturas prerromanas de la Península Ibérica*: (Coimbra, 13-15 de octubre de 1994). Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, p. 65-75.

CORREA, J. A. (2011) - La leyenda indígena de las monedas de Salacia y el grafito de Abul (Alcácer do Sal, Setúbal). In: CARDOSO, J. L.; ALMAGRO-GORBEA, M., eds. lits. - *Lucius Cornelius Bocchus. Escritor lusitano da Idade de Prata da Literatura Latina*, Madrid: Real Academia de la Historia, p. 103-112.

CORREIA, V. H. (2014) - A escrita do sudoeste da Península Ibérica: velhos dados, novas teorias e a sua importância para o estudo das antigas culturas hispánicas. *Portugalia*, n. s.: Porto. 35, p. 77-93.

D'ENCARNAÇÃO, J. (1995) - Panorâmica e problemática geral da epigrafia rupestre em Portugal. In: RODRÍGUEZ COLMENERO, A.; GASPERINI, L., eds. lits., *Saxa Scripta. Inscripciones en roca. Actas del Simposio Internacional Ibero-Itálico sobre epigrafia rupestre*. Santiago de Compostela y norte de Portugal, 29 de junio a 4 de julio de 1992 (= Larouco, 2). Sada - A Coruña: Edicions do Castro, p. 261-277.

D'ENCARNAÇÃO, J. (2011) - Divindades indígenas sob o domínio romano em Portugal, 35 anos depois. In: *Serta Palaeohispanica in honorem J. de Hoz* (= Palaeohispanica 10). Zaragoza: Institución Fernando el Católico, p. 525-535.

D'ENCARNAÇÃO, J. (2013) - Religião não-oficial: O conceito e a realidade. In: CID, R. M., GARCÍA, E., eds. lits, *Debita verba. Estudios en homenaje al profesor Julio Mangas Manjarrés*. Oviedo: Ediciones de la Universidad de Oviedo. xxx p.

DE HOZ, J. (2010) - *Historia lingüística de la Península Ibérica en la Antigüedad. I. Preliminares y mundo meridional prerromano*. Madrid: CSIC. 736 p.

DE HOZ, J. (2013) - La epigrafía lusitana y la intersección de religión y lengua como marcador identitario. *Revista da Faculdade de Letras. Ciências e técnicas do Património*: Porto. 12, p. 87-98.

ESTARÁN, M. J. (2015) - The Lusitanian model uersus the Iberian model: defining patterns on bilingual inscriptions in the Roman West. In: E. Dupraz, W. Sowa, eds. lits. - *Genres*

épigraphiques et langues d'attestation fragmentaire dans l'espace méditerranéen, Rouen: Presses Universitaires de Rouen et du Havre, 2015, p. 317-335.

ESTARÁN, M. J. (2016) - *Epigrafía Bilingüe del Occidente Romano. El latín y las lenguas locales en las inscripciones bilingües y mixtas*, Zaragoza: Pressas de la Universidad de Zaragoza. 756 p.

ESTARÁN, M. J. (2017) - La pervivencia de las lenguas paleohispánicas en la epigrafía altoimperial. *Linguarum Varietas*. Pisa - Roma. 6, p. 257-269.

ESTARÁN, M. J. (e. p.) - Le verbe ieuru dans les dédicaces gauloises. In: ESTARÁN, M. J., DUPRAZ, E., ABERSON, M., eds. lits., *Parole per gli dèi. Dedicche religiose in lingue epicoriche dell'Occidente romano*.

ESTEBAN, J. (2000) - El proceso de romanización en Lusitania a través de la epigrafía. In: Gorges, J. G.; Nogales, T., eds. lits. - *Sociedad y cultura en Lusitania romana. IV Mesa redonda internacional*, Ciudad: Editorial, p. 249-269,

ESTEBAN, J. SALAS, J. (1996-2003) - Puntualizaciones y correcciones a la epigrafía de Cáceres. *Norba*; Mérida. 16, p. 227-240.

FERRER, J. (2016) - Una aproximació quantitativa a l'anàlisi de l'escriptura del sud-oest. *Palaeohispanica*: Zaragoza. 16, p. 39-79.

GORROCHATEGUI, J. (2011) - Contactos lingüísticos y epigráficos en la zona vasco-aquitana. In: RUIZ-DARASSE, C.; LUJÁN, E., eds. lits. - *Contacts linguistiques dans l'Occident méditerranéen antique*, Madrid: Casa de Velázquez, p. 65-87.

GORROCHATEGUI, J.; VALLEJO, J. M. (2010) - Lengua y onomástica: las inscripciones lusitanas. *Iberografías*: Guarda. 6, p. 71-80.

GORROCHATEGUI, J.; VALLEJO, J. M. (2015) - Langues fragmentaires et aires onomasiques: le cas de la Lusitanie et de l'Aquitanie. In: E. Dupraz, W. Sowa, eds. lits. - *Genres épigraphiques et langues d'attestation fragmentaire dans l'espace méditerranéen*, Rouen: Presses Universitaires de Rouen et du Havre, 2015, p. 337-356.

GUERRA, A. (2016) - La mirada del otro: Lusitania prerromana. In: In: ÁLVAREZ MARTÍNEZ, J. M.; CARVALHO, A.; FABIAO, C., eds. lits. - *Lusitania Romana, origen de dos pueblos = Lusitânia Romana, origem de dois povos*. Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, Subdirección General de Documentación y Publicaciones; Mérida: Gobierno de Extremadura, Consejería de Educación y Cultura, 2016, p. 25-34.

ILER - J. VIVES, *Inscripciones latinas de la España romana*. Barcelona: Universidad de Barcelona, 1971-1972. 884 p.

LE ROUX, P. (2016) - A criação romana da Lusitânia. In: In: ÁLVAREZ MARTÍNEZ, J. M.; CARVALHO, A.; FABIAO, C., eds. lits. - *Lusitania Romana, origen de dos pueblos = Lusitânia Romana, origem de dois povos*. Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, Subdirección General de Documentación y Publicaciones; Mérida: Gobierno de Extremadura, Consejería de Educación y Cultura, 2016, p. 99-108.

MANTAS, V. G. (2016) - Red viaria y red urbana en la Lusitania imperial. In: ÁLVAREZ MARTÍNEZ, J. M.; CARVALHO, A.; FABIAO, C., eds. lits. - *Lusitania Romana, origen de dos pueblos = Lusitânia Romana, origem de dois povos*. Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, Subdirección General de Documentación y Publicaciones; Mérida: Gobierno de Extremadura, Consejería de Educación y Cultura, 2016, p. 109-118.

MLH IV: J. UNTERMANN, *Monumenta Linguarum Hispanicarum IV: Die tartessischen, keltiberischen und lusitanischen inschriften*. Wiesbaden: Reichert Verlag, 1997, p. 758 p.

MUKHERJEE, S. (2013) - Reading language and religion together. Introduction. Focus issue on Religion. *International Journal of the Sociology of Language*: Nueva York. 220. 1-6.

MULLEN, A. (2012) - Introduction: Multiple languages, multiple identities. In: MULLEN, A., JAMES, P., eds. lits, *Multilingualism in the Graeco-Roman Worlds*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 1-35.

NESSELHAUF, H.; LIEB, H. (1959), Dritter Nachtrag zu CIL XIII: Inschriften aus den germanischen Provinzen und dem Treverergebiet, *Bericht der römisch-germanischen Kommission*: Berlin. 40, p. 120-228.

OLIVARES PEDREÑO, J. C. (2002) - *Los dioses de la Hispania céltica*. Madrid: Real Academia de la Historia, Alicante: Universidad de Alicante, 308 p.

PÉREZ VILATELA, L. (2000) - *Lusitania. Historia y etnología*, Madrid: Real Academia de la Historia, 311 p.

PRÓSPER, B. M. (2002) - *Lenguas y religiones prerromanas del Occidente de la Península Ibérica*. Salamanca: Ediciones Universidad Salamanca. 519 p.

PRÓSPER, B. M.; VILLAR, F. (2009) - Nueva inscripción lusitana procedente de Portalegre. *Emerita*: Madrid. 77: 1, p. 1-32.

RIBEIRO, J. C. (2016) - La inscripción lusitana de Arronches. In: ALVAREZ MARTÍNEZ, J. M.; CARVALHO, A.; FABIAO, C., eds. lits. - *Lusitania Romana, origen de dos pueblos = Lusitânia Romana, origem de dois povos*. Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, Subdirección General de Documentación y Publicaciones; Mérida: Gobierno de Extremadura, Consejería de Educación y Cultura, 2016, p. 35-60.

RICHARDSON, J. S. (1996) - Conquest and colonies in Lusitania in the Late Republic and early Empire. In: ORTIZ DE URBINA, E.; SANTOS, J., eds. lits, *Teoría y práctica del ordenamiento municipal en Hispania*. Revisión de Historia Antigua, II, Vitoria: Anejos de Veleia, p. 53-31.

RODRÍGUEZ COLMENERO, A. (2010) - El dios Dancerus de la Cañada de Remeseiros (Vilar de Perdizes, Montalegre, Portugal), un Silvano indígena protector de los contratos de arrendamiento. In: *Serta Palaeohispanica in honorem J. de Hoz* (= Palaeohispanica 10). Zaragoza: Institución Fernando el Católico, p. 133-146.

RODRÍGUEZ RAMOS, J. (2000) - La lectura de las inscripciones sudlusitano-tartésicas. *Faventia*: Barcelona. 22:1, p. 21-48.

SALAS, J.; ESTEBAN, J. (1994) - *La colonia Norba Caesarina y la gens Norbana en Hispania*, Cáceres: Universidad de Extremadura. 148 p.

SALINAS DE FRÍAS, M. (2017) - Las ciudades del poder de la provincia Lusitania. Capitales conventuales y ciudades principales. *Revista de Historiografía*: Madrid. 25, p. 133-155.

SAQUETE CHAMIZO, J. C. (2016) - A Fundação de Augusta Emerita. In: ALVAREZ MARTÍNEZ, J. M.; CARVALHO, A.; FABIAO, C., eds. lits. - *Lusitania Romana, origen de dos pueblos = Lusitânia Romana, origem de dois povos*. Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, Subdirección General de Documentación y Publicaciones; Mérida: Gobierno de Extremadura, Consejería de Educación y Cultura, 2016, p. 119-124.

VALLEJO, J. M. (2005) - *Antroponimia indígena de la Lusitania romana*. Vitoria: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco. 788 p.

VALLEJO, J. M. (2013) - Hacia una definición del lusitano. In: *Acta Palaeohispanica XI: Actas del XI Coloquio Internacional de Lenguas y Culturas Prerromanas de la Península Ibérica*. Valencia, 24-27 de octubre de 2012 (= Palaeohispanica 13), Zaragoza: Institución Fernando el Católico - Valencia: Acadèmia Valencià de la Llengua, p. 273-291.

WODTKO, D. (2010) - The problem of Lusitanian. In: CUNLIFFE, B.; KOCH, J. T., eds. *lits. - Celtic from the West. Alternative perspectives from Archaeology, Genetics, Language and Literature*, Oxford: Oxbow Books , p. 335-367.

WODTKO, D. (2017) - *Lusitanian, Language, Writing, Epigraphy*, Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza. 44 p.

YAEGER-DROR, M. (2014) - Religion as a Sociolinguistic Variable. *Language and Linguistics Compass*: Wiley Online Library. 8:11.

YAEGER-DROR, M. (2015) - Religious choice, religious commitment, and linguistic variation. *International Journal of Linguistics & Communication*: San Diego. 42 (mayo 2015). p. 69-74.



Fig. 1: Mapa de la Provincia Lusitana en el que se indica la ubicación de las cinco primeras colonias romanas.

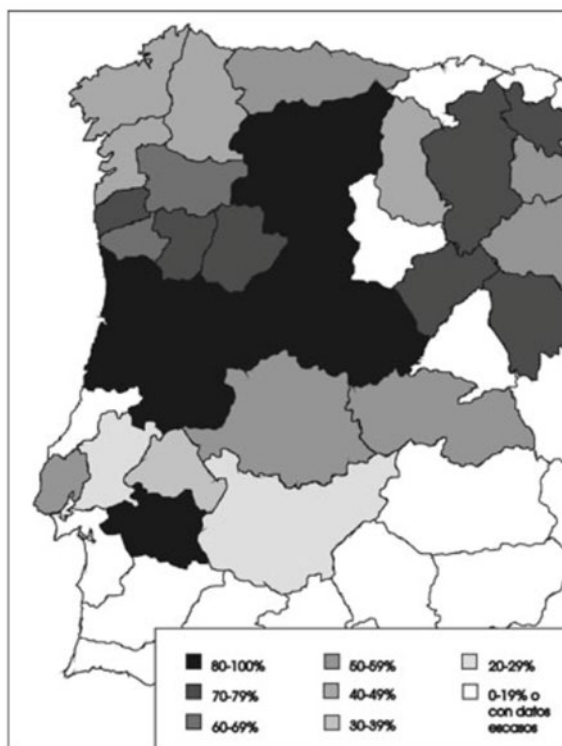


Fig. 2: Mapa extraído de Olivares, 2006, p. 143. Porcentaje de divinidades indígenas con respecto de las grecorromanas. Compárese con distribución de las colonias romanas de la Fig. 1.



Fig. 3: Estela de Abóbada, MLH J.12.1. (c) Wikipedia.



RAN ET
 TRO SCRIP
 SERWT ·
 VEAWWICORI
 DOENTI
 WNGOM
 LAMATICOM
 CROVCEAIMACA
 REAICOI · PETRAIO ET
 ADOM · PORCOMIOVEAS
 CAELOBRICOI · ·

Figs. 4-5: Fotografía y transcripción de la inscripción rupestre de Lamas de Moledo. (c) BDHe

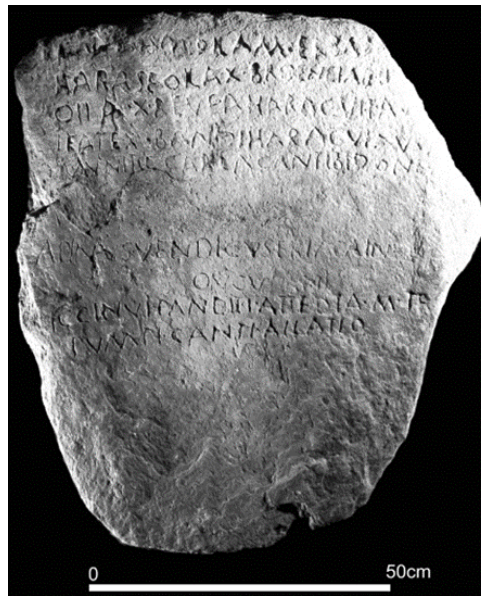


Fig. 6: Inscripción de Arronches. (c) Banco de Datos Hesperia, *Palaeohispanica* 2008.



Fig. 7: Ara de El Batán (Cáceres). Foto extraída de Esteban, Salas, 1996-2003, p. 234.



Fig. 8: Bloque de Sazeirat, colección del Musée de Guéret.



Fig. 9: Epígrafe votivo dedicado Matronis Vatvims, (c) EDCS

‘Revisitando os pedestais ao Divino Augusto: ligações sociais entre as elites de *Olisipo* e *Emerita* e o seu papel na munificência pública e no culto imperial’

Sara Henriques dos Reis⁶⁴

sarahenriquesreis@gmail.com

FLUL-Uniarq

Resumo: No âmbito da exposição *Lusitânia Romana: origem de dois povos* foram selecionados dois pedestais dedicados por sacerdotes de culto imperial a *Diuus Augustus*, um proveniente de *Olisipo* (CIL II 182), que integra o acervo permanente do MNA (Museu Nacional de Arqueologia), e outro, de *Emerita* (CIL II 473), que integra a colecção do MNAR (Museu Nacional de Arte Romano). Não obstante a leitura e interpretação destas inscrições ter já suscitado controversas discussões internacionais, que se tentarão aqui resumir e esclarecer, estes testemunhos permitem articular um diálogo entre eles e outras peças da exposição, permitindo ainda aceder à complexa rede de relações sociais estabelecidas entre as elites dos dois centros urbanos.

Palavras-Chave: Exposição *Lusitânia Romana: origem de dois povos*; Epigrafia; Culto Imperial; imperador Augusto; Relações Sociais entre *Olisipo* e *Emerita*.

Abstract: From the *Lusitania Romana: origin of two peoples* exhibition were selected two pedestals dedicated to *Diuus Augustus* by priests of the imperial cult. One from *Olisipo* (CIL II 182), which integrates the MNA (National Museum of Archaeology) collection; the second from *Emerita* (CIL II 473), which integrates the MNAR (National Museum of Roman Art) collection. Although the reading and interpretation of these inscriptions had already provoked controversial international discussions, which will be briefly resumed and clarified, these testimonies allow an articulation of dialogues between them and with other pieces of the exhibition. Most important, they also allow to access the complex network of social relations established between the elites of the two urban centers.

Key-words: *Lusitania Romana: origin of two peoples* exhibition; Epigraphy; Imperial Cult; Emperor Augustus; Social links between *Olisipo* and *Emerita*.

1.Introdução: religião e política no culto imperial

A criação do culto imperial deve ser entendida, em primeira instância, como resultado das transformações sociopolíticas próprias do principado, tratando-se, nas palavras de F. Lozano Gómez (2009: 427) “de una institución religiosa que, mediante la sacralización del poder político, naturaliza un sistema socioeconómico”, nomeadamente, o sistema da Roma Imperial.

A chave para a uma correcta compreensão da complexidade inerente ao culto imperial passa então por entendê-lo como manifestação cultural que foi simultaneamente política e religiosa, aceite e praticada em todo o império, no seio de uma sociedade na qual as esferas da religião e da política estavam interligadas (Lozano Gómez, 2009: 428-34).

⁶⁴ Cabe-me, em primeiro lugar, deixar algumas palavras de agradecimento aos colegas que colaboraram neste projecto, especialmente ao Dr. Jorge Tomás García pelo convite em participar na organização do Congresso Internacional Arte e Religião na Lusitânia.

Não obstante, atendendo aos testemunhos epigráficos, o culto imperial, embora comum nos seus cânones, consistiu numa manifestação religiosa rica em matizes, que procurava encontrar a unidade dentro da diversidade de todos os povos do Império. Na Hispânia, esta nova prática ritual observou uma precoce introdução, produzinda logo sob o reinado de Augusto (vide a opinião de Trillmich, 1993), tendo sido efectivamente “en su mayoría impulsos locales [...] los que animaron y dieron forma a los rituales de culto imperial” (Lozano Gómez, 2009: 431).

A implantação do culto imperial ocorrera assim sob iniciativa espontânea das elites locais, e não através de uma atitude impositiva por parte do Estado romano. Esta permissividade, como relembra M. González Herrero (2006b: 440), também se manifestou na organização sacerdotal, verificando-se uma grande flexibilidade que se reflectira, por exemplo, na variedade de titulaturas encontradas para os sacerdotes hispânicos.

“Los flámenes provinciales son identificados en la epigrafía con una arbitrariedad absoluta, sin que la aparente diversidad de las titulaturas del flaminado provincial responda a una evolución cronológica, ni a diferencias en cuanto al objecto de culto” (González Herrero, 2006b: 441). Se originalmente a titulação do sacerdote provincial seria *flamen Augustalis* seguido da indicação do nome da província, sob Tibério abreviou-se para *flamen prouvinciae*, à qual seria acrescentado o objeto de culto. Esta nova referência mais não corresponderia que ao desejo de publicitar na província as novidades que se produziam em Roma⁶⁵.

Para não nos alargarmos muito em relação à titulação e à evolução cronológica do flaminato, temas apenas de contextualização inicial a este estudo, iremos apenas acrescentar que, no que toca ao perfil social dos indivíduos aptos a officiar como sacerdotes do culto imperial, este remetia sempre para as elites que o consideravam um eficaz instrumento de promoção social. Todavia, se o seu papel a nível religioso se baseava em demonstrar lealdade a Roma, difundindo a imagem do imperador; a sua função política mostrava-se essencial ao actuarem como figura vertebrada na hierarquia urbana provincial, intervindo favoravelmente na integração das cidades no sistema administrativo romano, e como mediadores entre elas e Roma, estabelecendo um canal de comunicação (González Herrero, 2006b: 439-42).

Porém, o aumento exponencial de capital da classe liberta em certas cidades do império que proporcionavam o seu enriquecimento, tornou-os um poderoso candidato a ter em conta no que trata de conseguir apoios à munificência pública.

1.1.O papel da augustalidade na promoção social dos libertos

“Los actos evergéticos eran pues, uno de los pilares básicos de la integración de los augustales en la sociedad municipal”
(Saquete Chamizo, 1993: 151).

No complexo sistema de magistraturas municipais romanas somente a augustalidade⁶⁶ estaria aberta aos libertos mais abastados. Como tal, esta magistratura vista como a única janela de oportunidade para a mobilidade social, tornou-se o “centro y fin de sus deseos de promoción” (Andreu Pintado, 1998: 46 e ss). Neste panorama, se a augustalidade se tornara o ‘objeto’ de

⁶⁵ O acrescento à titulação de *Diuus Augustus* e *Diva Augusta* seria para publicitar a incorporação de Livia no culto imperial, divinizada por decreto de Cláudio em 42 d.C. (*Dio Cass.* 60, 5, 2-3), cujo culto foi tributado por um flâmine até à criação do sacerdócio feminino.

⁶⁶ Para mais informações acerca dos aspetos teóricos da origem e organização da augustalidade vide o exemplar contribuído de Duthoy, R. (1978) e Serrano Delgado, J. M. (1988: 108-111).

desejo de promoção política, a munificência pública fora sem dúvida o instrumento colocado ao serviço desse interesse.

Este comportamento converteu-se assim “en un verdadero quid pro quo”, como designou Andreu Pintado (1998: 44), um mecanismo compensatório de benefícios usado para suprir o desejo de autorrepresentação e de promoção social no sistema político-religioso romano, alcançando-se maior notoriedade e prestígio orientados para fins eleitorais (Melchor, 1994: 196-200; Rodríguez Neila, 1989: 143 e ss).

No intuito de estimular comportamentos munificentes⁶⁷, *ordo decurionum* facilitar-lhes-ia o acesso ao cargo, esperando uma atitude de retorno para com a comunidade em troca de certas concessões⁶⁸ que os aproximaria do próprio *ordo*. Criou-se então, ainda que mais teórico que real, um escalão intermédio entre os decuriões e a plebe – o *ordo augustalium*. Assim, numa linha de mimetismo para com outras magistraturas, com a entrada na augustalidade vinha o pagamento da *summa honoraria* e promessas de doações *ob honorem*, transformando-os num importante motor da construção pública (Duthoy, 1978: 1281; Melchor, 1994: 49-52; Andreu, 1998: 47-48.).

Todavia, a missão dos *augustales* não se reduzia a dotar a cidade de monumentalidade urbanística. A estreita devoção ao culto imperial aponta para que, pelo menos, parte das suas tarefas integrassem o desempenho de funções sacerdotais relacionadas com as medidas de promoção deste culto, como aponta o excerto de Duthoy (1978: 1282) “ces dépenses servaient à l’érection d’inscriptions votives et honorifiques dédiées aux divinités et aux empereurs, et à la construction ou à la réparation de monuments”.

1.2.- Considerações acerca da promoção e perfil social de *Emerita* e *Olisipo*

Discutidas já de forma reiterada no discurso historiográfico, impõe-se, porém, um revisitado destas inscrições no intuito de ser feita uma nova aproximação ao complexo fenómeno da orgânica municipal e da articulação das elites⁶⁹ na sociedade, dando-se especial destaque aos protagonistas das homenagens e aos meios de promoção social por eles empreendidos. Esta abordagem privilegia assim dois vectores: 1) uma análise onomástica e prosopográfica que se reflecte na origem social, no estatuto jurídico e nos cargos públicos desempenhados, incidindo-se preferencialmente nos sacerdócios ligados ao culto imperial, nomeadamente o flaminato e a augustalidade); 2) uma análise à rede de clientelar, aos tráficos de influências, patronato, políticas matrimoniais e de adopção, estabelecidas entre as elites dos dois centros urbanos: *Olisipo*, o principal porto comercial da Lusitânia; e *Emerita*, a sua capital administrativa, duas cidades marcadas por características muito distintas, que se reflectiram na configuração da respectiva sociedade.

Neste contexto, o perfil da sociedade emeritense ficou determinado por dois factores de peso: por um lado a sua fundação *ex nouo* e, por outro, a promoção a capital provincial

⁶⁷ Financiamento de *opera publica*, espectáculos ou banquetes, actos que fomentassem a coesão do *populus*.

⁶⁸ Nomeadamente autorização para vestir os *ornamenta decurionalia*; lugar de destaque nas *cenae publicae*; e a possibilidade de ser homenageado pela cidade.

⁶⁹ O conceito ‘elite social’ tem sido usado para caracterizar uma minoria social que goza de influência e prestígio a nível político-económico. Neste estudo segue-se a perspectiva de Saquete Chamizo (1997: 14) que alerta para o facto de este conceito dever ser usado no plural - ‘elites’ -, uma vez que elas não formavam um conjunto homogéneo mas contando, efetivamente, com consideráveis diferenças entre si, variando entre libertos abastados, magistrados locais, provinciais, ou membros da administração imperial.

(outorgando-lhe projecção no seio de toda a Hispânia ao tornar-se sede do *concilium provinciae Lusitaniae*, entidade que nomeava anualmente os magistrados e sacerdotes provinciais).

Todavia, poderá parecer à primeira vista paradoxal o facto de *Emerita*, como capital provincial, albergar a actividade dos mais altos membros da aristocracia urbana⁷⁰ mas, proporcionalmente para os primeiros anos, não evidenciar testemunhos epigráficos de uma competitiva conduta munificente. Se a fundação *ex novo* implicara por um lado a ausência de uma elite prévia que tivesse iniciado a construção pública da cidade, por outro, os seus primeiros habitantes, veteranos que apenas receberam terras como prémio de licença militar, não dispunham de recursos suficientes para patrocinar os edificios mais emblemáticos⁷¹, como os edificios religiosos ou de espectáculos, que obtiveram uma construção precoce fruto da iniciativa imperial (Saquete Chamizo, 1997: 112).

Estas circunstâncias justificam a raridade de financiamento privado na cidade, cujo comportamento somente teria necessidade de se manifestar em cidades onde, efectivamente, os indivíduos dependessem dele para obter a tão desejada promoção social. Atendendo a este panorama, note-se que, apesar dos libertos constituírem um numeroso grupo na cidade, estes não gozaram de especial notoriedade pelo facto de *Emerita* acolher no seu seio as mais atractivas personalidades, usufruindo deste modo de um privilégio em poder eleger os patronos mais convenientes, circunstância que se refletiu na ausência de uma atitude munificente por parte de concretos sectores sociais, por exemplo, dos augustais⁷² (Saquete Chamizo, 1997: 154, 163-67), realidade contrária à que se verifica em *Olisipo*.

As grandes concentrações de libertos verificam-se essencialmente em importantes portos comerciais – p. ex. *Iluro* ou *Baetulo* na Bética; *Olisipo* na Lusitânia –, cidades propícias a uma maior mobilidade social e, por conseguinte, a uma maior facilidade em ingressar na augustalidade (Saquete Chamizo, 1997: 149-53; Andreu, 1998: 47). Na Lusitania, encontram-se documentados *augustales* na capital provincial, em *Olisipo*, *Pax Iulia* e *Mirobriga*, cidades atrativas para a implantação e enriquecimento desta classe. No caso de *Olisipo*, a localização estratégica na entrada do estuário do Tejo, condição que a tornou escala importante da navegação atlântica e centro de redistribuição de bens para toda a província⁷³, foi condição essencial para a sua prosperidade económica e, conseqüentemente, ativa permeabilidade social. Esta cidade portuária oferecia assim as condições ideais para fazer florescer a classe dos libertos que via na participação nas actividades comerciais a sua principal fonte de enriquecimento⁷⁴ (Saquete Chamizo, 1997: 162; Andreu, 1998: 45-46; Castillo, 2003).

⁷⁰ Note-se por exemplo que, ao implicar a residência na capital, o flaminato provincial constituiu, desde logo, um cargo de grande atração para as elites das várias cidades da Lusitânia, uma vez que possibilitaria a tão desejada oportunidade de conviver com as mais altas autoridades administrativas (Saquete Chamizo, 1997: 111, 137, 141-44).

⁷¹ Os símbolos do novo estatuto da colónia, o teatro e o anfiteatro, foram patrocinados por Agripa e Augusto, e inaugurados em 15 a.C. e 8 a.C., respetivamente.

⁷² No ano 7 a.C., Augusto instituiu o *collegium* dos *augustales*, do qual se consagra seu *pontifex maximus*, abrindo assim o culto imperial à classe dos libertos abastados, integrando-os no fenómeno da munificência pública.

⁷³ Segundo as fontes clássicas, Estrabão (IV, 146 e 151) e Plínio (*Nat. Hist.*, III, 30 e XV, 103), sobretudo matérias-primas - ouro, prata, ferro, cobre, mármore de Estremoz; mas também bens alimentares locais - preparados piscícolas ou azeite da Bética (*diffusor olearius olisiponensis* - CILA II, 281) e produtos agrícolas.

⁷⁴ Como forma de obtenção de riqueza, destaque-se a maior facilidade que gozavam os *liberti* em relação aos *ingenui*, em participar nas actividades comerciais, usufruindo de vantagens vedadas aos homens livres. Note-se a longa tradição em que os membros da elite recorriam aos escravos e libertos como intermediários para o desenvolvimento de trocas comerciais, fazendo com que estes ganhassem parte do valor dessas

Em suma, não é de estranhar a importante presença de *augustales*⁷⁵ na cidade, que se pode justificar pelo facto de os grandes portos comerciais proporcionarem um favorável contexto sociopolítico ao seu enriquecimento e ascensão social.

1.A homenagem de *Olisipo* ao divino Augusto

Como se viu supra acerca das tarefas desempenhadas pelos augustais, a doação de estátuas, acompanhada por cerimónias públicas, tornara-se uma engenhosa manobra de propaganda do munificente (Andreu, 1998: 49-50). É então neste contexto que se insere a dedicatória a *divus Augustus* consagrada por dois *augustales olisiponenses* (CIL II 182).

O interesse histórico da peça encontra-se destacado de forma reiterada na imensa bibliografia existente sobre a mesma⁷⁶. Na *Epigrafia de Olisipo* de Vieira da Silva (1944: 182-184) constam já 21 referências⁷⁷ a este monumento visível, ainda depois do terramoto, “na casa dum certo fidalgo”. Após 1773, o paradeiro do enorme pedestal tornara-se desconhecido, transformando-o apenas num famoso manuscrito epigráfico. A importante informação que veiculava levou a que se começasse a suspeitar da sua verosimilhança. A sua existência ficou confirmada quando, em Outubro de 2009, o pedestal foi reencontrado no decorrer das obras de requalificação de um edifício no Largo do Contador-Mor, n.ºs 3-4 em Lisboa (Quinteira e Encarnação, 2009a: 181-85; *idem*, 2009b: 143-46).

A sua extraordinária imponência⁷⁸ serviu a que, originalmente, tivesse sido implantado no *forum* municipal ou num templo de culto imperial (Leite de Vasconcelos, 1917, 325); mas que, posteriormente, fosse reutilizado como tanque, sendo possível ver ainda o canal de escoamento das águas, ficando as letras ocultas (Quinteira e Encarnação, 2009a: 184).

No que toca às características paleográficas, destaca-se o rigor do trabalho do *lapidista* numa paginação que seguiu um eixo de simetria e no harmonioso traçado da capital monumental quadrada, onde se destacam módulos distintos: na l.1. DIVO AUGVSTO apresenta um módulo maior que as restantes⁷⁹, notando-se claramente o alongamento do I e a diminuição do O final, para manter na mesma linha o homenageado.

Não obstante, a opção tomada quanto ao suporte material apresenta um paradoxo uma vez estarmos perante um suporte muito pobre para um pedestal cuja funcionalidade seria prestigiar, num local público, o imperador [e os seus dedicantes]. Trata-se de um pedestal de calcário de lioz de tonalidade rosada, porventura de S. Domingos de Rana (Cascais), muito típico da epigrafia olisiponense, mas não de todo ao gosto da tradição romana, que dava preponderância ao mármore branco.

transações, enquanto a aristocracia apostava em algo mais seguro e continuava a apoiar a sua riqueza na posse e exploração da terra (Andreu, 1998: 45-46).

⁷⁵ Note-se que, se por um lado, uma das características populacionais mais marcantes de *Olisipo* é possuir o mais abundante grupo de onomástica de origem orientalizante de território nacional; por outro, concentram-se na Lusitânia mais de metade dos testemunhos de *augustales* conhecidos na Hispânia (Etienne, 1958: 126 ss, 146-156; Fishwick, 1982: 249 e ss; *idem*, 1993: 157 ss).

⁷⁶ *Diuo · Augusto / C(aius) · Arrius · Optatu[s] / C(aius) · Iulius · Eutichus / Augustales* (CIL II 182; RL III, 325; EO 74; ILER 1033; RAP 481).

⁷⁷ Salientem-se as precoces referências no manuscrito de Strada (1615) *De Vita Imperatorum et Caesarum Romanorum*, p. 171, n.º6; e na obra de Luís Marinho de Azevedo (1753) *Fundação, Antiguidades e Grandezas da Mui Insigne Cidade de Lisboa (...)*, Lisboa, II parte, p. 36-38.

⁷⁸ Tenha-se em conta as excepcionais dimensões do pedestal (118 x 112 x 60 cm) face ao pedestal de *Emerita*.

⁷⁹ l.1. I = 12 cm; O = 6,7 cm. l.1: 11/11,7 cm; l.2: 8/8,5 cm; l.3: 7,7/8,3 cm; e l. 4: 9,3/9,8 cm.

Note-se ademais que, uma técnica muito utilizada no início do império em elementos arquitectónicos, consta na aplicação de uma fina camada de gesso branco ao granito ou ao calcário, no intuito de se disfarçar a tonalidade rosada do material e lhe conferir a aparência do prestigioso mármore branco puro. Esta camada parece ter sido aplicada no pedestal uma vez que em zonas específicas da peça permanecem subtis vestígios ainda visíveis. Esta opção arquitectónica, juntamente com a invocação a *Diuus Augustus*, coaduna-se com uma datação que aponta para um período pouco posterior à divinização do imperador em 14 d.C., época anterior ao fenómeno de marmorização da cidade⁸⁰.

1.1. A onomástica dos dedicantes e a sua origem social

Numa primeira análise a ambos os dedicantes do monumento, a ausência de filiação e o cargo desempenhado apontam de imediato para estarmos perante dois libertos pertencentes ao *collegium* dos *augustales*.

Quanto ao primeiro, *C. Arrius Optatus*, verificam-se 8 testemunhos da *gens Arria* na Lusitânia, 3 dos quais situados em *Olisipo* (cfr. *Atlas Antroponímico*, 2003: 100, mapa 40). O facto de esta família pertencer à elite municipal⁸¹ justifica que um liberto seu tenha conseguido ascender ao colégio dos augustais. O mesmo poderá ser considerado para a *gens Iulia*, a família do segundo dedicante, *C. Iulius Eutichus*, certamente ligada aos primeiros colónos da cidade.

Note-se, todavia, que se o primeiro augustal ostenta um *cognomen* latino, *Optatus*, ainda que muito popular entre escravos (Kajanto, 1982: 77); o segundo, apresenta um *cognomen* de origem orientalizante, *Eutichus*, bastante difundido na Lusitânia⁸².

2. Iconografia do poder: o imperador divinizado

A divinização de César pelo Senado após a sua morte (morte esta que ficou sublimada por uma apoteótica metamorfose em nada menos que um astro) levava à sua ascensão da esfera terrestre para a celeste e, simbolicamente, a que a esfera do real se metamorfizasse e se fundisse na esfera do divino. Através desta estratégia, Augusto, intitulado agora ‘filho do Divino’, preparou terreno para a sua própria divinização.

Num contexto de expressão religiosa do poder, o culto imperial requereu uma iconografia propagandística, cuja difusão atuaria como elemento aglutinador. A exaltação dinástica era então legitimada através de estátuas acompanhadas de inscrições, convertendo-se as cidades em espaços cénicos por excelência para se sacralizar, simultaneamente, as imagens e as palavras.

Tendo em conta a mensagem da inscrição em estudo e as dimensões do pedestal, é plausível supôr que nele se apoiaria uma estátua, porventura, similar ao fragmento estatuário, que se encontra na capa do catálogo da Exposição *Lusitânia Romana, origem de dois povos*, proveniente do teatro de *Emerita*: um grande torso desnudo, de idealizada musculatura, cuja cronologia aponta para o 1º quartel do séc. I d.C. (nº inv. CE00639), trabalho realizado em oficinas locais mas, certamente, por mão de artistas estrangeiros (Nogales, 2001: 126 e 131-132). As suas

⁸⁰ Esta arquitectura granítica estucada encontra-se igualmente testemunhada em edifícios oficiais de distintas cidades hispânicas, nomeadamente no teatro de *Emerita* (Trillmich, 1993) e em alguma da sua estatuária (Nogales, 2001: 125).

⁸¹ Destaque-se uma grande placa de mármore de Estremoz que documenta uma *Arria Quintilla* (EO 102; IRCP 470).

⁸² No *Atlas Antroponímico de la Lusitania Romana* (2003: 167-68), mapa 18, constam 13 testemunhos na Lusitânia, 4 deles de *Emerita*.

dimensões, em escala superior à real, pretendiam reflectir uma monumentalidade simbólica que desempenharia funções tanto laudatórias como propagandísticas, que remetem tanto para o culto imperial como para a própria política municipal.

Pressupondo uma aproximação da realidade emeritense ao que seria espectável encontrar juntamente com o pedestal de *Olisipo*, poder-se-ia imaginar materializado no conjunto pedestal + estátua + inscrição, tanto o ideário propagandístico imperial como o ideário das elites locais.

3. As homenagens de *Emerita*

3.1. Um pedestal a *Divus Augustus et Diva Augusta*

Se as dedicatórias a *Divus Augustus* estão relativamente bem atestadas no império, aquelas consagradas também a *Diva Augusta* são muito mais raras⁸³. Foi encontrado em Mérida um fragmento de mármore proveniente de um pedestal⁸⁴, cujas características paleográficas⁸⁵ remetem para meados do séc. I d.C. Apesar de muito fragmentada, o que resta da inscrição é suficiente para se sustentar que se trata de uma dedicatória ao casal imperial divinizado. Não obstante o dedicante ser desconhecido, Edmondson (1997: 89-91) avança com a proposta de se ler nas ls. 5-6, o seu cargo: *flamen provinciae Lusitaniae divi Augusti et divae Augustae*.

A importância da descoberta desta inscrição assenta no facto de ela confirmar a existência de um culto conjunto a *Divus Augustus* e *Diva Augusta*⁸⁶ logo no início da organização do culto imperial provincial, permitindo, ademais, re-analisar sob nova luz, outro controverso pedestal de *Emerita*.

3.2.A homenagem de *Albinus* a *Divus Augustus*

Num pequeno bloco de mármore branco, possivelmente oriundo das pedreiras de Estremoz, encontra-se registada outra dedicatória de *Emerita* a *Divus Augustus* (CIL II 473; AE 2001, 1132; HEp 14, 59).

As características paleográficas apresentam semelhanças com a inscrição de *Olisipo*: não obstante a altura das letras ser muito menor, variando entre 1.6 e 2.7 cm, mas diminuindo ao longo da inscrição, nota-se claramente um alongamento do I (3.1 cm) em *Divo*; uma ligeira curvatura nas hastes verticais das letras, bem visíveis nos GG; e uma clara interpunção triangular (Edmondson, 1997: 95). Porém, a leitura e interpretação do texto têm-se demonstrado muito problemáticas.

Registada pela primeira vez no séc. XVI por Nicolaus Mameranus, posteriormente integrou as obras de Strada e Ambrosio de Morales, desaparecendo no último quartel do séc. XVI, não sendo portanto vista por E. Hübner aquando da sua visita à cidade em 1860-61. Atendendo a estas circunstâncias, Hübner vira-se forçado a escolher entre diferentes versões do texto

⁸³ Vide J. Edmondson (1997: 90-91), nota 4 e 5 para exemplos destas inscrições.

⁸⁴ *Divo A[ugusto] / et Diva[e Augustae] /sacrum [- - - / - - - - - / - - - - -]* (J. Edmondson, 1997, 89-91, láms. 6-7; AE 1997, 777^a; HEp 7, 110).

⁸⁵ As letras apresentam cerca de metade do tamanho das do pedestal de *Olisipo*: l.1 5.1 cm (I = 5.8 cm); l.2 4.6 cm (I = 5.4 cm); l. 3 4.2 cm. Destaque-se a característica do *ductus* no alongamento das hastes verticais dos II nas palavras *Divo* e *Diva[e]*, l.1 e l.2, respetivamente (Edmondson, 1997, 89).

⁸⁶ O princeps convertera-se em *Divus Augustus* imediatamente após a sua morte, no ano 14 d.C. (Dión Cássio LVI. 46. 2), e Lúvia fora convertida em *Diva* em 41 d.C., por decisão de Cláudio (Dión Cássio LX. 5. 2-3).

preservado em manuscritos epigráficos, escolhendo ler *Divo Augusto / Albinus Albini f. flamen / Divi Aug(usti) provinciae Lusitan(iae)*.

O reaparecimento da inscrição em 1943 tornou possível Álvarez Sáenz de Buruaga fazer uma revisão à leitura dada por Hübner, introduzindo uma mudança crucial na titulação do flâmine que se tornaria a base para as discussões modernas do texto, corrigindo então a última linha para *flamen Divae Aug(ustae) provinciae Lusitan(iae)* (AE 1946, 201) (Edmondson, 1997, 91 e 97; González Herrero, 2005: 243).

Não obstante, a interpretação desta leitura cria uma série de problemas: em primeiro lugar, o facto de ser um *flamen*, e não uma flâminica, a supervisionar o culto tributado a uma *Diua*⁸⁷; em segundo, o facto de o sacerdote não dedicar somente a inscrição em honra de quem supervisiona o culto, mas também a *Divus Augustus*; e, por último, o facto de a análise onomástica convidar a dúvidas acerca da exigência da cidadania romana como requisito para se ocupar o sacerdócio provincial, uma vez verificar-se que o *flamen provinciae Albinus Albui f.*, eleito sob Cláudio, se identifica com um sistema de nomenclatura peregrino⁸⁸.

Se o *cognomen* latino *Albinus*, frequente na Lusitânia⁸⁹, parece corresponder à latinização de uma tradição onomástica indígena (Abascal Palazón, 1994: 264-265), realidade comum na província sobretudo em zonas do nordeste interior⁹⁰; mais raro parece ser o nome *Albuius* (*Atlas Antroponímico*, 2003: 78, mapa 10), de origem indígena, somente atestado em remotas cidades da Lusitânia ocidental como *Norba* ou *Conimbriga*. Paralelos encontrados nesta área geográfica⁹¹ sugerem então que *Albinus Albui f.* fosse proveniente de uma cidade da metade nordeste da província. Ademais, atendendo à ausência da *origo* na inscrição, usual em caso de não se estar na cidade de origem⁹², tudo aponta para uma procedência emeritense⁹³.

A onomástica de tipo peregrino, nas palavras de Curchin (1990, 267) “évidemment des indigènes et non pas des citoyens romains”, representa um testemunho dos mecanismos de romanização das áreas interiores postos em prática nas fases iniciais do império, reflectindo a transição de uma elite indígena para uma elite romana.

Assim, tendo em conta a fórmula de identificação, *Albinus Albui f.* (*cognomen* + filiação em genitivo⁹⁴), e uma onomástica composta por dois nomes únicos indígenas, podemos concluir que o estatuto jurídico seria de peregrino e não de cidadão romano, constituindo assim o único caso conhecido de um indivíduo que não era cidadão a exercer o flaminato provincial.

Todavia, admitir esta hipótese, leva a que se abra uma falha na concepção de que somente as cidades privilegiadas das províncias forneciam flâmines provinciais. Avançaram-se então

⁸⁷ Vide exemplos de flâmines a supervisionar o culto municipal a membros femininos da *domus Augusta*, nomeadamente em *Olisipo* (CIL II 194) e *Emerita* (ILER 1558).

⁸⁸ Saliente-se que a *Lex flamonio provinciae Narbonensis* (CIL XII 6038) ditava que apenas cidadãos romanos poderiam exercer o cargo de *flamen provinciae*, estando bem testemunhado que este seria exercido pelos membros mais elevados do *ordo decurionum*, pertencentes às famílias da elite provincial.

⁸⁹ Verificam-se 29 testemunhos na Lusitânia (Grupo Mérida, 2003, 78, mapa 9).

⁹⁰ Em Portugal, a Norte do Tejo, e em Espanha nas províncias de Cáceres e Salamanca (Edmondson, 1997: 99).

⁹¹ Vide exemplos na nota 41 de J. Edmondson (1997: 98-99).

⁹² Destaque-se o caso de *L. Cornelio Boccho, flaminis provi[n]ciae Lusitania[e]* que se diz *salaciense* (HEp 12, 654).

⁹³ Contraste a proposta de Saquete Chamizo (1997: 131-32) com a de S. Lefebvre (2001: 226), que sugere que “la découverte des inscriptions mentionnant sa femme et sa fille, ainsi que la concentration de *Lucceii* à *Olisipo* tendraient à faire de cette cité la patrie de *Q. Lucceius Albinus*”.

⁹⁴ Nesta inscrição, a filiação não corresponde à típica forma romana: *praenomen* + *nomen* + patronímico + *cognomen*.

várias propostas alternativas para explicar este excepcional testemunho⁹⁵. Destaque-se a hipótese colocada por M. González Herrero (2005: 245) que considera *Albinus* um cidadão romano de pleno direito⁹⁶, já conhecido na colónia e por isso facilmente identificável a partir de uma abreviatura do seu nome completo⁹⁷, cuja cidadania teria sido ganha recentemente⁹⁸ e, que por razões desconhecidas, continuou a identificar-se segundo uma fórmula peregrina.

Note-se, neste contexto, que a abreviatura fora uma opção bastante utilizada quando o nome completo apareceria já noutra monumento, que o acompanharia. Tendo em conta estarmos perante um pequeno bloco, segundo J. Edmondson (1997: 100-101) é plausível que este tenha figurado lado a lado com outra dedicatória, quiçá mais impressionante, mandada fazer pelo mesmo flâmine. Por outro lado, a abreviatura e omissão da *tribu* teriam a vantagem de reduzir o espaço disponível no suporte, que oferece pouca altura, como se pode verificar pela dimensão dos caracteres.

O seu cariz excepcional talvez se deva atribuir então à precocidade do momento, quando um *flamen* provincial não teria ainda de ser obrigatoriamente um cidadão romano⁹⁹, tendo em conta a escassa presença de cidadãos na Lusitânia nestas primeiras fases da organização do culto imperial, para que anualmente pudesse ser nomeado um distinto¹⁰⁰.

O carácter prático romano permitira que, onde a presença de cidadãos era menos numerosa, os flâmines pudessem ser eleitos entre os *peregrini* romanizados. Porém, deverá ter-se em consideração que, para este período, a amostra disponível de flâmines é também ela tão pequena que não permite tirar conclusões seguras. Neste sentido, ainda que estas hipóteses sejam, todas elas, bastante plausíveis, decidir o seu estatuto jurídico e assegurar a origem social com exactidão, somente com base na sua nomenclatura, resulta muito arriscado.

Por outro lado, também a leitura e interpretação da titulação apresentada pelo *flamen* foram alvo de acesas controversas. R. Étienne (1958: 124-126) sugeriu que, na l.3, a menção do nome da imperatriz divinizada não faria parte do título do sacerdote – que este seria somente *flamen provinciae Lusitaniae* -, tratando-se assim de um simples erro do lapicida.

Por sua vez, D. Fishwick (2002: 157) rejeita esta explicação atendendo ao grande cuidado que é claramente visível na gravação, resultando muito improvável que o lapicida cometesse um erro deste cariz em tão importante dedicatória. Ademais, de acordo com critérios paleográficos e históricos, sugeriu que tal inscrição tivesse sido gravada num período imediatamente posterior à

⁹⁵ S. Lefebvre (2001: 225 e ss) defende o estatuto de cidadania romana baseando-se na reconstrução dos *tria nomina*; Le Roux (1994, 400) defende ser um peregrino; e J. Edmondson (1997: 99-100) considera estarmos perante dois peregrinos pertencentes à elite indígena, opinião partilhada por Fishwick (2002, 136), Saquete Chamizo (1997: 138-39) e M. González Herrero (2005: 243 e ss).

⁹⁶ Segundo M. González Herrero (2005: 245), o facto de em 5 testemunhos de sacerdotes provinciais eleitos na Lusitania em época Julio-Claudia, indubitavelmente 4 deles serem membros do *ordo equester*, revela um cuidado por parte do *concillium* na sua escolha.

⁹⁷ Atente-se como possível paralelo o *flamen Diui Augusti, L. Iulius Maelo Caudicus*, (CIL II 260; RAP 540), que remete para os primeiros anos do principado de Tibério (Mantas, 1976: 160-62 e 168): omissão da filiação e tribo; *cognomina Maelo* e *Caudicus* de origem indígena. J. Cardim Ribeiro (1982-83: 271-72 e 362) sugere que as omissões poderiam querer esconder uma romanização recente ou dever-se à grande “popularidade” que havia alcançado na região.

⁹⁸ Étienne (1958, 151 e 156) já havia defendido que *Albinus* apenas adquirira a cidadania depois de ocupar o flaminato.

⁹⁹ Encontram-se atestados na Lusitânia outros magistrados indígenas a consagrar ao imperador, durante o mesmo período cronológico (AE 1969-70, 238 = IRCP 615).

¹⁰⁰ Permanece a dúvida se todos os anos seria eleito um novo flâmine (Étienne, 1958, 151; Edmondson, 1997, 103; González Herrero, 2006b: 444). O reduzido número de sacerdotes documentado e o facto de existir o título *in perpetuum*, aponta para que talvez esta fosse na realidade uma solução forçada pela sua escassez (Rodríguez Cortés e Salinas de Frías, 2000: 246).

deificação de Lúvia¹⁰¹, i.e., num momento em que o culto da *Diva Augusta* havia sido recentemente associado em âmbito provincial ao culto de *Divus Augustus* (cfr. as perspectivas de R. Étienne (1958, 125) e J. Edmondson (1997, 91).

No entanto, esta hipótese não explica a ausência de *Diuus Augustus* na titulação do sacerdote, à qual o mesmo investigador argumenta que dado ser *Diuus Augustus* o principal objecto de culto, o seu nome estaria subentendido, destacando-se intencionalmente o de *Diva Augusta*. A proeminência do culto à imperatriz divinizada no título do *flamen* constitui claro indício das recentes alterações na natureza do objecto de culto. Neste panorama deve ser destacada a forte adesão que o culto de Lúvia obteve nas cidades da Lusitania¹⁰², sendo cultuada ainda em vida como demonstram os testemunhos dos flâmines de *Iulia Augusta* de *Emerita* (ILER 1558) e *Olisipo* (CIL II 194). Nas palavras de Le Roux (1994, 400), “*Albinus Albui f. qui fut flamen divae Augustae provinciae Lusitaniae sans discussion possible*”.

Admitindo esta leitura, W. Trillmich (1993: 119-120) defendeu serem ainda visíveis no final da l.2., imediatamente a seguir ao termo *flamen*, vestígios de um despercebido “P”, corrigindo o título para *flamen p(erpetuus) divae Augustae provinciae Lusitaniae*. Porém, esta leitura acarreta outros problemas interpretativos, nomeadamente o facto de a perpetuidade do cargo ser rara na Hispânia, e remeter para sacerdotes municipais¹⁰³.

Neste contexto, J. A. Delgado Delgado (1999: 442 e 445; *idem*, 2000: 133-134) sugeriu a possibilidade de não se tratar somente de um título, mas antes de dois: o flaminato local de *flamen p(erpetuus) Divae Aug(ustae)* e, ademais, o flaminato provincial [*flamen*] *provinciae Lusita[n(iae)]*, gravados continuamente, de forma pouco clara, porventura para se abreviar o formulário¹⁰⁴.

Ainda que o culto imperial tenha assumido, a nível local, características específicas¹⁰⁵, como o próprio Fishwick havia já sugerido (2002, 146, 154-56, 171-179), esta hipótese não tem em conta sérias implicações históricas que acarreta o título *flamen divae Aug. provinciae Lusitaniae*. Contra esta argumentação, J. Edmondson (1997, 93-94) assinala, oportunamente, que a ostentação de dois títulos implicaria a existência de cultos diferenciados tributados pelo mesmo *flamen*, mas actuando de forma independente.

Atendendo a estas problemáticas e considerando a importância da inscrição para o conhecimento das fases de implantação e desenvolvimento inicial do culto imperial, uma nova análise à peça foi levada a cabo por J. Edmondson (1997: 96-97) que considera que a chave da interpretação do texto se encontra na fragmentação que a peça evidencia no lado direito¹⁰⁶, facto

¹⁰¹ A referência a *Diva Augusta* fornece-nos um claro *terminus post quem* de 42 d.C.; e a divinização de Claudio, em 54 d.C., o *terminus ante quem*, dado que daqui em diante o título do flamine provincial tornou-se mais genérico para abranger o alargado objeto de estudo. Todavia, deve ser considerado como referência o ano de 48 d.C. para datar a dedicatória de *Albinus*, o mesmo ano em que *Aponius Capito* (ILER 5540) usa na sua titulação a mesma menção ao casal imperial.

¹⁰² Ênfase que, como relembra J. Edmondson (1997, 94, nota 22) poderá no entanto “just be the result of the uneven survival of our evidence”.

¹⁰³ Se *Aemilia Paterna* (RIT 319) parece ter sido *flaminica perpetua p(rovinciae) H(ispaniae) Cit(erioris); Val(eria) Viniciana flam(inica) perp(etua)* de *Emerita*, não apresenta dado algum que comprove ter sido uma flaminica provincial (CIL II 494) (Edmondson, 1997, 98-100).

¹⁰⁴ A hipótese de se ter evitado repetir o termo *flamen* afigura-se algo improvável, sobretudo tratando-se de uma dedicatória oficial.

¹⁰⁵ Cf. R. Étienne (1958, 121-175), para o culto provincial e (*idem*, 1985:197-250, para o culto municipal.

¹⁰⁶ A suspeita de faltar parte do texto original é corroborada pela *ordinatio*. Ademais, o limite esquerdo da face superior da inscrição contém uma concavidade circular (5 cm de diâmetro) que faria parte da morfologia original da peça, e cuja função seria suportar os objetos votivos oferecidos pelo sacerdote, quiçá as imagens imperiais transportadas em procissões do culto imperial (Fishwick, 1999, 86-87). Tendo em

que, desde sempre, havia condicionado a reconstituição do texto, mas que simultaneamente tinha sido ignorado pela maioria dos investigadores.

Atendendo então ao facto de que a fragmentação da peça no lado direito tenha provocando uma importante perda de parte da l.1, poderá então supor-se que o título seria maior do que o previamente assumido. Neste âmbito, onde Trillmich havia lido *p(erpetuus)*, J. Edmondson (1997, 89-91 e 97) propõe ler-se a letra ‘D’ e, no final da l.3, a letra ‘N’, reconstruindo o título como *flamen d[ivi Augusti et] divae Aug(ustae) provinciae Lusitan[iae]*¹⁰⁷.

A nova leitura, além de caber no espaço disponível do campo epigráfico, encontra paralelos na Lusitânia, nomeadamente no pedestal datado da primeira metade do ano 48 d.C., proveniente da colónia de *Scallabis*, em honra de um membro da elite lusitana: *Aponius Capito* que ocupara a mais alta magistratura civil, o duunvirato, seguida do ingresso no *ordo equester* através da *praefectura fabrum*. A sua actividade pública continuou com o flaminato municipal, sendo posteriormente eleito a *flamen provinc(iae) [Lusita]niae divi Aug. [et] divae Aug.*, culminando o *cursus honorum* com o flaminato provincial (Fishwick, 2002: 157; Cruz, 1986, 115-121; RAP 546; HEp 4, 1084; Saquete Chamizo, 1997: 116; Caballos Rufino, 1998: 11; Delgado Delgado, 1999: n° 2).

Atendendo ao facto de ambas as inscrições datarem do reinado de Cláudio, é natural que o título do *flamen* provincial fosse o mesmo nas duas, permitindo que se exclua *flamen divae Augustae* como título individual e invalidando, simultaneamente, a suposta preeminência de um culto a Livia na Lusitânia. Confirma ainda que, aquando da introdução na Hispânia do culto à primeira *Diva*, não foram imediatamente nomeadas flamínicas, ficando este inicialmente associado ao que já era outorgado a *Divus Augustus*, mantendo-se como responsável pela sua manutenção, o *flamen* provincial (Edmondson, 1997: 102-105; González Herrero, 2006: 25).

Em suma, este paradigmático testemunho permite confirmar a existência de um culto provincial conjunto tributado na capital da Lusitânia ao divino Augusto e à divina Augusta, logo após a divinização de Livia: “it appears that a clear decision was made very quickly not to create a separate provincial cult for each new deified member of the Roman imperial family, but rather to maintain a single cult for the worship of all divi and divae” (Edmondson, 1997, 98).

Ademais, os novos dados permitem-nos delinear mais claramente a evolução do culto imperial nos momentos iniciais da sua implantação na Lusitânia: se até à divinização de Livia o culto se centrava em Augusto divinizado, sendo o sacerdote responsável pela sua manutenção o *flamen divi Aug. provinciae Lusitaniae*. Entre 42 e 54, durante o reinado de Cláudio, o título mudaria para *flamen divi Aug. et divae Aug. provinciae Lusitaniae*, como surge atestado em *Scallabis* (ILER 5540) e em *Emerita* (CIL II 473), projectando-se agora um foco no culto conjunto ao casal imperial divinizado¹⁰⁸. A atitude de *Albinus*, na qualidade de máxima autoridade em matéria de culto imperial, seria consequência das novidades que se haviam introduzido em Roma.

4. Relações sociais entre as elites na Lusitânia

conta que a peça se encontra fragmentada, é provável que se encontrasse uma concavidade similar no limite direito.

¹⁰⁷ *Divo Augusto [et divae Aug(ustae)] / Albinus Albui f(ilius) flamen d[ivi Augusti et] / divae Aug(ustae) provinciae Lusitan[iae] dedicavit*. Posteriormente, Fishwick (1999, 82-86; *idem*, 2002, 56-59) acaba por concordar com esta leitura.

¹⁰⁸ Depois da deificação de Cláudio em 54, o título ganha um carácter mais genérico e de maior simplicidade - *flamen provinciae Lusitaniae* - para abranger o crescente objecto de culto (Fishwick, 2002: 164).

4.1. As alegadas ligações de parentesco entre o *flamen Albinus* e a elite olisiponense

O crescente número de *Divae* e a inclusão das *Augustae* como objecto de culto levou a uma série de reorganizações no culto imperial que culminaram na criação de um sacerdócio feminino encarregue da manutenção do culto colectivo às mulheres da casa imperial (González Herrero, 2006b: 441 e ss.). A partir de época flávia, pelo menos, na província tarraconense e na Lusitania, começou a ser eleita anualmente uma flamínica provincial (Edmondson, 1997: 104; Delgado Delgado, 1999: 453 e ss; González Herrero, 2006a: 23 e ss.).

Neste panorama, tem-se vindo a defender a existência de um vínculo familiar entre o *flamen* emeritense, *Albinus Albui f.* (CIL II 473), e duas mulheres olisiponenses que surgem homenageadas¹⁰⁹, por decreto dos decuriões, durante o flaminato provincial de uma delas, *Servilia*¹¹⁰. O cargo desempenhado e a fórmula final utilizada em ambas apontam de imediato para duas personagens que certamente usufruíram de um elevado *status* social na sua cidade, justificando a aceitação, pelo *ordo decurionum*, da colocação da homenagem em solo público. Ambas as inscrições foram gravadas no mesmo pedestal, cujo paradeiro é actualmente desconhecido.

Se R. Étienne (1958, 166) outorgou a *Servilia L. f. Albini* a condição de filha do *flamen Albinus*¹¹¹ (ainda que a prática onomástica romana sugira que *Servilia L. f. Albini* fosse filha de um *L. Servilius* e esposa de um *Albinus*), posteriormente, o mesmo investigador (1958: 221) renuncia esse parentesco e estabelece uma relação de matrimónio entre a *flaminica* provincial e o *flamen*, estabelecendo-se em *Olisipo*. A proposta de datação dada por R. Étienne (1958: 221), que remete a homenagem para o terceiro quartel do séc. I d.C., é contra-argumentada por A.U. Stylow e Á. Ventura Villanueva (2005: 36-46) que avançam a cronologia até ao reinado de Vespasiano ou pouco depois, atendendo ao cargo desempenhado, *flaminica provinciae Lusitaniae*, e à particular fórmula de identificação das homenageadas.

À fórmula de filiação habitual (*praenomen* paterno, em genitivo, seguido do termo *filia*) fora acrescentado, em genitivo, o *cognomen* dos respectivos maridos: *Servilia* “esposa de Albino” e *Luceia Albina* “esposa de Terentiano”. Nesta atitude pode entrever-se um interesse implícito por parte destas mulheres numa associação directa aos seus maridos, certamente justificado pela notoriedade social que estes haviam alcançado na esfera municipal¹¹².

¹⁰⁹ *Flaminicae / provinciae / Lusitaniae / Serviliae · L(uci) · f(iliae) / Albini · d(ecreto) · d(ecurionum) // Luceiae / Q(uinti) · f(iliae) · Albinae / Terentiani / d(ecreto) d(ecurionum)* (CIL II 195; EO 36; RAP 538; HEp 14, 445).

¹¹⁰ O flaminato feminino “offre à la bourgeoisie municipale l’occasion de fortifier le rôle qu’elle joue dans le pays; elle satisfait sa vanité tout en renforçant les liens qui unissent le pouvoir central et les autorités locales” (Étienne, 1958: 172-73). Neste panorama, testemunhos como o de *Servilia* confirmam a grande vitalidade da sociedade municipal ao conseguir colocar, como seu representante na capital, um dos seus elementos mais destacados.

¹¹¹ Perspectiva seguida por A. Vieira da Silva (1944: 136-37).

¹¹² O direito romano estabelecia que as esposas dos magistrados e sacerdotes ficavam assimiladas socialmente à *dignitas* dos seus maridos. Deste modo, foi frequente que as mulheres da oligarquia urbana destacassem a sua preeminência social associando-se à figura do pai, marido ou filhos. Vide Rodríguez Cortés e Salinas de Frías (2000: 247-251) e M. González Herrero (2006: 56).

Atendendo ao facto de ser raro este tipo de homenagem dupla¹¹³, com base noutra dedicatória de Córdoba¹¹⁴ que consiste no primeiro testemunho de base de estátuas duplas da Bética¹¹⁵, A.U. Stylow e Á. Ventura Villanueva (2005, 36-46), interpretam a inscrição de *Olisipo* como a materialização de um substrato ideológico comum associado à *domus Augusta*¹¹⁶. Tendo por base este programa iconográfico, é plausível que as homenagens duplas conservadas na Hispânia servissem também para acompanhar outras dedicatórias consagradas aos respectivos pais e maridos: estes, sim, o principal alvo a homenagear.

S. Lefebvre (2001: 220) já havia proposto que, a acompanhar os textos de *Olisipo*, estaria uma terceira inscrição exclusivamente dedicada ao elemento familiar principal, o *flamen Albinus*. Porém, defende uma relação matrimonial entre o *flamen provinciae Lusitaniae Q. Lucceius Albui f. Albinus*¹¹⁷ e a *flaminica Servilia L. f. Albini (uxor)* (*op. cit.* 2001, 227-29), “un couple de magistrats religieux provinciaux, appartenant aux élites locales” (*op. cit.* 2001: 219). Deste casamento teriam nascido dois filhos: *Luceia Q. f. Albina Terentiani (uxor)*, que surge na inscrição de *Olisipo*, e o *procurator Lucceius Albinus*.

Esta hipótese apresenta, porém, duas fragilidades: 1) a rápida ascensão social de um peregrino a sacerdote provincial, pai de um *procurator* e avô de um senador; 2) a pretendida contemporaneidade entre *Servilia* e *Albinus Albui f.* que exerceu o sacerdócio durante o reinado de Claudio, momento durante o qual não eram ainda designadas flaminicas na Lusitânia¹¹⁸.

Com base nestas premissas, M. González Herrero (2005: 248-50) descarta a hipótese de qualquer relação de parentesco entre o *flamen Albinus* e, *Servilia* e *Luceia Albina*, sustentando que o vínculo criado entre os dois sacerdotes do culto imperial provincial “no es más que una construcción historiográfica”, cimentada sob dois frágeis argumentos: 1) a coincidência onomástica dos *cognomina* do *flamen* da Lusitânia e do marido da flaminica¹¹⁹. Note-se, ademais, que face à abundância do *cognomen Albinus* na Lusitânia¹²⁰, a sua coincidência na nomenclatura de ambas as personagens perde valor como indício de parentesco; 2) o facto de a pressuposta datação claudiana atribuída à inscrição de *Olisipo*, que situaria na mesma época as personagens em questão, não se

¹¹³ Pedestais honoríficos destinados a serem colocados em locais públicos, consagrados apenas a mulheres que se identificam segundo uma mesma estrutura onomástica e que apresentam um vínculo familiar entre si.

¹¹⁴ *Valeriae · T(iti) · f(iliae) / Lu[ca]ni (uxori) / d(ecurionum) · d(ecreto) // Aciliae · L(uci) · f(iliae) / P(ubli) · Aemili · Silonis (uxori) / d(ecurionum) · d(ecreto)* (HEp 14, 158).

¹¹⁵ Tipologia que somente evidencia mais 3 exemplos conhecidos em toda a Hispania (*Olisipo*, CIL II 195; *Segobriga*, HEp 10, 2000, 307; e *Valentia*, CIL II2/14, 76)

¹¹⁶ Destaque-se uma base de estátua dupla (IG XII 8, 381) de Thasos dedicada a Lúvia e Iúlia Maior, flanqueada pelas estátuas de Augusto e de um dos maridos de Iúlia Maior

¹¹⁷ A sua reconstrução da nomenclatura pressupõe que o *nomen Lucceius* tenha sido obtido por meio de uma relação clientelar estabelecida com um membro da *gens Lucceia*. Neste panorama, Lefebvre acaba por associá-lo aos *Luccei Albini*, família de categoria equestre de finais da época júlio-cláudia e trajana.

¹¹⁸ CF. R. Étienne (1958: 172) e Rodríguez Cortés e Salinas de Frías (2000, 244). *Servilia* teria exercido o cargo com posterioridade ao ano 48 d.C., seguramente já em época de Vespasiano, momento a partir do qual passam a ser conhecidos sacerdócios provinciais femininos

¹¹⁹ Note-se, neste contexto, que as flaminicas provinciais “sont choisies pour elles-mêmes, indépendamment de la situation de leur mari”, (Étienne, 1958: 169), i.e. não eram necessariamente as esposas dos flâmines, sendo este um sacerdócio independente e igualmente alvo de eleição por parte do *ordo* da cidade (Saquete Chamizo, 1997: 133-34).

¹²⁰ Recolheram-se 28 testemunhos na Lusitania, maioritariamente no *conventus emeritensis* (Grupo Mérida, 2003: 78-79).

apoiar em qualquer critério histórico¹²¹ ou paleográfico, tendo sido atribuída somente com base no pressuposto da existência de um parentesco entre os dois sacerdotes.

Não obstante, existem efetivamente indícios de peso para considerar a existência de uma relação matrimonial entre *Servilia* e *Lucceius Albinus*, prestigioso advogado colega de Plínio, sendo *Lucceia Albina*, filha de ambos ou irmã do advogado (González Herrero, 2005: 243-250).

4.2. Os *Lucceii Albini*

Através de fontes literárias e epigráficas sabemos que os *Lucceii Albini* fizeram parte da elite imperial ao integrarem a *equester nobilitas* entre os reinados de Nero e Trajano; chegando o primeiro a desempenhar funções na alta administração imperial (Caballos Rufino, 1998, nº 9; González Herrero: 2006a: 109).

Segundo referem os historiadores Flávio Josefo (*Ant. iud.* XX. 9.1-2; *Bell.* II. 272-277) e Tácito (*Hist.*, II 58. 1-2; 59. 1) que, entre 62 e 69 d.C., um alto funcionário designado *Lucceius Albinus* governou a Judeia e a Mauritânia Tingitana e Cesariense como *procurator* de categoria equestre. Note-se que, o facto de lhe ter sido adjudicada a administração de províncias conflituosas de recente criação, sugere que *Lucceius Albinus* tenha sido um dos homens de confiança de Nero (González Herrero, 2005: 250).

Com a morte de Galba, *Lucceius Albinus* declara-se partidário de Otão¹²², surgindo nas fontes como usurpador e detentor de uma participação controversa nos acontecimentos políticos do ano 68 d.C. As suas competências militares (assumiria, pelo menos, o comando dos *auxilia* estacionados nestas províncias, não sendo claro se usufruía do *imperium* sobre as legiões) representariam sério perigo para a ocupação do trono imperial por Vitélio. Após a proclamação de Vitélio a imperador, este ameaça atacar a Hispania mobilizando o exército estacionado nas Mauritânias. Esta atitude provocou a intervenção do governador da Tarraconense, *Cluvio Rufo*, culminando no assassinato do *procurator*, sua esposa e colaboradores.

Quanto ao seu homónimo filho, *Lucceius Albinus*, este alcança a categoria senatorial, surgindo mencionado em duas cartas de Plínio, o Jovem, que relatam a sua actividade como advogado em Roma em tempos de Trajano (actuação em distintos processos abertos contra o procônsul da Bética, e na defesa do questor da Bitínia). Nascido no seio de uma família de categoria equestre, aponta-se a possibilidade de ser procedente do *municipium olisiponense*¹²³, contraindo matrimónio com uma mulher da elite local, a flamínica provincial *Servilia*, e tendo como descendente *Lucceia Albina* (Étienne, 1958, 467; Caballos Rufino, 1990, nº 104; González Herrero, 2005: 251-52; idem, 2006a: 55-61, 89-93 e 117-18).

Todavia, a actividade pública dos *Lucceii Albini* na Lusitânia não fora assim tão marcante, limitando-se, por parte do procurador às ameaças de ataque e, quanto ao seu filho, fora elogios ao seu valor como advogado e descrição da amizade que mantinha com Plínio, não há qualquer alusão a uma origem lusitana, nem a uma especial vinculação com a *Hispania*.

Não obstante, análises onomásticas ao *nomen Lucceius* revelam que, usualmente, os gentílicos de reduzida difusão deixam uma marca onomástica que permite determinar se dada *gens* seria ou não de origem itálica, sendo plausível supor que os seus portadores seriam assim

¹²¹ Atente-se à dedicatória a *Aponius Capito* na qual o título não se justificaria se o flaminato provincial feminino já existisse na Lusitania (Delgado Delgado, 1999: 443).

¹²² Postura justificada se *Lucceius Albinus* tiver uma origem lusitana, província governada por Otão entre 58-68 d.C. (Caballos Rufino, 1990 I nº 140).

¹²³ Note-se, todavia, que ainda não está confirmada a origem da sua família, uma vez que se desconhece a *tribu* em que estariam inscritos.

imigrantes ou descendentes de indivíduos que se haviam estabelecido na Lusitânia. Neste panorama, independentemente da origem da *gens Luceia*, não há dúvida que um ou vários dos seus ramos se estabeleceram em cidades da Lusitânia (*Atlas Antroponímico*, 2003: 217, mapa 174), nomeadamente *Conimbriga*, *Olisipo*¹²⁴ e *Emerita*, onde o *cognomen Albinus* fora também frequentemente usado¹²⁵.

4.3 Cn. Cornelius Severus, flamen de Iulia Augusta

Não obstante ser rara a identificação de famílias senatoriais originárias da Lusitânia em épocas precoces, conhecemos outro testemunho contemporâneo do *flamen Albinus Albi f.*, nomeadamente, a família dos *Cornelii Severii*.

A placa encontrada na *postscaena* do teatro emeritense documenta a existência de outro magistrado, *Cnaeus Cornelius Cn. f. Pap. Severus*¹²⁶, flâmine durante o reinado de Tibério. Uma análise onomástica permite verificar que a *gens Cornelia* figura entre os *nomina* mais frequentes na *Hispania*¹²⁷, e um dos mais difundidos entre os magistrados municipais emeritenses¹²⁸.

Uma análise prosopográfica ao *cursus honorum* de *Cn. Cornelio Severo* permite verificar que este foi iniciado com o desempenho da edilidade, exercendo de seguida o duunvirato e o flaminato, actuando como *flamen de Iulia Augusta*, não necessariamente após a morte de Livia¹²⁹, mas antes da sua divinização, no ano 41 d.C., quando passa a ser designada *Diva Augusta*. Depois de ocupar os cargos municipais, desempenhou a *praefectura fabrum*, introduzindo-se na carreira equestre¹³⁰ como parte do corpo dos auxiliares pessoais de um magistrado *cum imperio*. Entre os requisitos para se aceder a esta magistratura encontra-se a cidadania local e o *domicilium*, sugerindo que *Cn. Cornelius Severus* tenha sido um *ciues emeritense*, como comprova a menção à *tribu Papiria*.

Uma particularidade desta inscrição centra-se nos promotores da dedicatória. Verifica-se na inscrição a menção de um dos *pagi Augusti* existente no território da colónia, designado pelo numeral X, *delimitatio* feita para melhor controlo do *ager* emeritense. O dedicante desta homenagem consiste num grupo de habitantes do *ager* que se identificam como seus *amici* e que usufruíam de estreita vinculação com uma personagem que certamente deteria um grande peso na vida da colónia. Os laços de *amicitia* suplantavam o nível da amizade afectiva, subentendendo uma relação recíproca estabelecida entre duas partes interessadas em obter benefícios mútuos e, ocultando uma relação entre o patrono e a sua clientela (Saquete Chamizo, 1997: 59 e 116; González Herrero, 2006a: 45-47).

¹²⁴ Onde disfrutaram de elevada posição social tendo em conta a identificação de, pelo menos, um dos seus escravos, *Graptus*, e de um dos seus libertos, *G. Lucceius Philogenes* (EO 37 e 47).

¹²⁵ Dos 14 *Luceii* da Hispania, 12 estão documentados na Lusitania (Grupo Mérida, 2003: 78 - mapa 9).

¹²⁶ [C]n(aeo) Cornelio C(ai) f(ilio) Pa[p(iria)] / Sev(ero) aed(ili) II(viro) / [fl(amini)] Iuliae Augustae / praefecto fabr(um) / amici / X(decem) pago Aug(usto) (Curchin, 1985, 332; Saquete Chamizo, 1997, 116; Caballos Rufino, 1998 n°6).

¹²⁷ Cf. Abascal Palazón, 1994: 29 e Curchin (1985: 93) que recolhe 46 testemunhos na Hispania.

¹²⁸ Tome-se como exemplo os *Cornelii Bocchi* (*equites* que ocuparam o flaminato da Lusitania sob Tibério), de *Salacia* (González Herrero, 2006a: 89-94).

¹²⁹ Dada a continuidade de culto como *Iulia Augusta*, resulta impossível distinguir as homenagens dedicadas em vida, após 14 d.C., daquelas consagradas após a sua morte, em 29 d.C. Vide Saquete Chamizo (1997: 124-28).

¹³⁰ Tal como os *Cornelii Bocchi* que, em época julio-claudia, ingressaram no *ordo equester* através da *praefectura fabrum*.

Neste caso, o protagonismo público que o *equus Cn. Cornelius Severus* alcançara como magistrado encarregue de supervisionar múltiplas actividades de índole cívica justificou o interesse dos habitantes do *pagus* em estabelecer com ele uma relação de patronato e usufruir do amplo prestígio e *auctoritas* que este deteria em âmbito local. Por seu lado, o magistrado também obteria benefícios, nomeadamente, um aumento da sua própria *dignitas* e, sobretudo, apoio político oferecido por estes *amici* nas eleições locais (cfr. Curchin, 1985: 60-61 com González Herrero, 2006: 106-07).

Atendendo a estas circunstâncias, a promoção social desta família em três ou quatro gerações, acedendo ao senado logo sob Nero, parece ter sido impulsionada pelos privilégios conseguidos por *Cn. Cornelius Severus* quando ocupou a *praefectura fabrum*, detendo a possibilidade de beneficiar da influência do senador numa futura promoção que superasse o âmbito provincial. Estas circunstâncias podem ser apreciadas na trajectória dos seus descendentes que ingressaram no *ordo senatorius* poucos anos depois de *Cn. Cornelius Severus* ter integrado o *ordo equester*¹³¹.

5. Considerações finais

A sociedade romana organizava-se segundo uma hierarquia bastante estratificada, na qual as ânsias de mobilidade social eram fomentadas pelo Estado em virtude dos seus interesses. Neste âmbito, a religião desempenhou um papel fundamental, sendo o flaminato provincial das honras máximas a ambicionar.

Em suma, o conjunto de inscrições analisado comprova a existência de uma devoção, na capital da Lusitânia, para com a casa imperial em data muito precoce, sendo o culto provincial implantado logo desde Tibério. O facto de a datação dos cultos locais ser, usualmente, muito difícil de estabelecer, leva a que assumam maior importância o estudo da evolução da titulatura dos sacerdotes para que se possa, por sua vez, delimitar a evolução do objecto de culto.

Neste âmbito, relembre-se a dedicatória de *Olisipo* (CIL II 182) mandada fazer por intermédio da iniciativa de dois augustais, que materializa a política de Tibério em fomentar o culto imperial através da divinização do seu pai¹³². Por outro lado, testemunha também a lealdade da elite local à família imperial, facto tanto mais sintomático quando verificamos a aproximação que se pode estabelecer com a homenagem prestada ao Divino Augusto na capital da Lusitânia, pelo flâmine provincial *Albinus Albui f.* (CIL II 473).

Pertencente a uma família da elite indígena romanizada, foi como sacerdote do culto imperial que consagrou oficialmente a dedicatória conjunta a Augusto e Livia divinizados. Através da análise da sua titulatura pôde confirmar-se que existiria um único culto provincial tributado a *Diuus Augustus*, que se expandiu de modo a integrar o culto da primeira *Diva*. A partir deste momento não se começaram de imediato a nomear flaminicas para dele se encarregarem, mas associou-se ao conjunto de tarefas já realizadas pelo *flamen* provincial.

¹³¹ Acerca das ligações sociais que os descendentes de *Cneus Cornelius Severus* estabeleceram em Roma, note-se em particular *Cn. Cornelius Cn. f. Pap. Clemens*, raro testemunho da utilização da *datio in adoptionem* para favorecer a ascensão politicosocial, tomando por pai adoptivo o senador *Cneus Pinarius Aemilius Cicatricula*, poderoso cônsul em Roma entre 71-72 e legado na Germania Superior (Castillo García, 1984, 243; Caballos Rufino, 1990 I, 261; González Herrero, 2006a: 95 e 115). Destaque-se ainda *Cn. Cornelio Cn. f. Pap. Severo*, *questor designatus* sob Trajano (CIL XIV 3604), cônsul em 112 d.C. (Caballos Rufino, 1990 I, 144 ss.; Saquete Chamizo, 1997: 95; González Herrero, 2006a: 48-49).

¹³² Foram identificadas iniciativas similares na Lusitânia como RAP 476, 477, 478, 479, 480 e 482.

Estes actos de benemerência pública recordam a pujança das elites provinciais e o desejo em igualar Roma. Ademais, consistem em testemunhos de mobilidade geográfica e social estabelecida através de redes sociais entre os notáveis provinciais. Destaque-se o caso dos *Luceii Albini* e das mulheres olisiponenses cujo enlace constitui o paradigma das alianças matrimoniais levadas a cabo entre as grandes famílias da aristocracia local. Note-se, ademais, o caso dos *Cornelii Severii* de *Emerita*, outro exemplo paradigmático no quadro do estabelecimento quer de relações de patronato e de clientela; quer de alianças com outras famílias senatoriais, que se reforçariam por meio de políticas matrimoniais¹³³; e ainda de ligações por meio da adopção.

Todavia, não obstante ser bastante tentador relacionar todas as personagens em questão, é necessário reconhecer que nos documentos epigráficos não é registada qualquer associação directa ou relação de parentesco e, portanto, o argumento da coincidência onomástica para as justificar fundamenta-se somente em meras suposições. Por conseguinte, impõe-se sempre a precaução contra generalizações precipitadas que têm levado a frequentes erros de leitura.

BIBLIOGRAFIA

ABASCAL PALAZÓN, J. M. (1994) - *Los nombres personales en las inscripciones latinas de Hispania*. Múrcia: Universidade de Múrcia.

ALARCÃO, J. (2002) – *O Domínio Romano em Portugal*. Publicações Europa América (4ª ed.).

ANDREU, J. P. (1998) – “Augustalidad, sevirato y evergetismo: aproximación a la promoción social de los libertos en Lusitania”, *Vipasca* 7, pp. 43-50.

CABALLOS RUFINO, A. (1990) - *Los senadores hispanorromanos y la romanización de Hispania (séc. I-III)*. I: Prosopografía, Écija.

idem (1998) – “Preliminares sobre los caballeros romanos originários de las provincias hispanas. Siglos I-III d.C.”. In Rodríguez Neila J. F. e Navarro Santana, F. J. (eds.): *Elites y promoción social en la Hispania Romana*, Pamplona, pp. 103-144.

CARDIM RIBEIRO, J. (1982-83) – “Estudos históricos-epigráficos em torno da figura de L. Iulius Maelo Caudicus”. *Sintria*, I-II, Sintra, p. 151-476.

CASTILLO, C. (2003) – “Sevirato e Augustalidad: un estamento intermedio en la vida ciudadana”, in *Sociedad y Economía en el Occidente romano*, Pamplona, 73-89.

CURCHIN, L. A. (1990) - *The Local Magistrates of Roman Spain*, Toronto.

DELGADO DELGADO, J. A. (1999) “Flamines Provinciae Lusitaniae”, *Gerión* 17, 433-461.

Idem, (2000) “Los sacerdotes de rango local en la provincia romana de Lusitania”, *Conimbriga* 39, pp. 107-152.

DUTHOY, R. (1978) “Les Augustales”. In *ANRW*, II, 16.2, Berlín, pp.1254-1309.

EDMONDSON, J. (1997) – “Two dedications to Diuus Augustus and Diua Augusta from Augusta Emerita and the early development of the imperial cult in Lusitania re-examined”, *MM* (Madrid) 38, 89-105.

ÉTIENNE, R. (1958) – *Le culte impérial dans la Péninsule Ibérique d'Auguste a Dioclétien*. Paris: Boccard.

¹³³ *Cneus Cornelius Severus* casou com *Sergia Paullina*, filha do senador *Lucius Sergius Paullus* (Caballos Rufino, 1990, nº 58).

- FISHWICK, D. (1982) “An early provincial priest of Lusitania”, *Historia*, 31, pp. 244-52.
- Idem*, (1993) - *The imperial cult in the Latin West*, Leyden.
- Idem*, (1999) “Two priesthoods of Lusitania”, *Epigraphica*, 61, pp. 81-102.
- Idem*, (2002) – *The Imperial Cult in the Latin West. Studies in the ruler cult of the western provinces of the roman empire*. Vol. III, 1, Brill.
- GONZÁLEZ HERRERO, M. (2005) - EL ABOGADO OLISIPONENSE Lucceius Albinus y familia; *Revista Portuguesa de Arqueologia*, 8, nº1, pp. 243-255.
- Idem*, (2006a) - *Los caballeros procedentes de la Lusitania Romana. Estudio Prosopográfico*. Signifer Libros (Monografías y Estudios de Antigüedad Griega y Romana), nº19, Madrid.
- Idem*, (2006b) – “La organización sacerdotal del culto imperial en Hispania”. in Andreu Pintado, J.; Cabrero Piquero, J. e Roda de Llanza, I. (eds.): *Hispaniae. Las provincias hispanas en el mundo romano*. Documenta 11, Institut Català d’Arqueologia Clàssica, Tarragona, pp. 439-451.
- KAJANTO, I. (1982) – *The Latin Cognomina*. Roma.
- Le ROUX, P. (1994) – “L’évolution du culte imperial dans les provinces occidentales d’Auguste à Domitien”, *Les Années Domitien*, Pallas, pp. 397-411.
- LEFEBVRE, S. (2001) - “Q. (Lucceius Albinus), flamen provinciae Lusitaniae? L’origine sociale des flâmines provinciaux de Lusitanie”. In M. Navarro, S. Demougin (eds.) - *Élites Hispaniques*. Table ronde, (Bordeaux, 1998), Paris, pp.217-239.
- LOZANO GÓMEZ, F. (2009) – “El culto imperial y su proyección en Hispania”, in Andreu Pintado, J.; Cabrero Piquero, J. e Roda de Llanza, I. (eds.): *Hispaniae. Las provincias hispanas en el mundo romano. Documenta 11*, Institut Català d’Arqueologia Clàssica, Tarragona, pp. 425-437.
- MANTAS, V. (1976) – “Notas acerca de três inscrições de Olisipo”, *Conimbriga XV*, Coimbra, pp. 151-169.
- MELCHOR, E. (1994) - *El mecenazgo cívico en la Bética. La contribución de los evergetas a la vida municipal*, Córdoba.
- NAVARRO CABALLERO, M. e RAMÍREZ SÁDABA, J. L. [coord.] (2003) - *Atlas Antroponímico de la Lusitania Romana*, Mérida (Fundación de Estudios Romanos) – Bordéus (Ausonius Éditions).
- NOGALES BASARRATE, T. (2001) – “Autorrepresentación de las élites provinciales: el ejemplo de Augusta Emerita”. In Navarro Caballero, M. y Demougin, S. (coords.) - *Élites Hispaniques*, Bocard – Bordeaux, pp. 121-139.
- QUINTEIRA, C. e ENCARNAÇÃO, J. d’ (2009a) – “CIL II 182, de Olisipo”, *Conimbriga XLVIII*, p. 181-87.
- Idem*, (2009b) - “Pedestal ao divino Augusto, de Olisipo, reencontrado” *Sylloge Epigraphica Barcinonensis (SEBarc)*, VII, pp. 143-146.
- RODRÍGUEZ CORTÉS, J.; SALINAS DE FRÍAS, M. (2000) - Las élites femeninas en la provincia romana de Lusitania. *Studia Historica: Historia Antigua*, 18. Salamanca, p. 243-255.
- RODRÍGUEZ NEILA, J. F. (1989) - Liberalidades públicas y vida municipal en la Hispania Romana. *Veleia*, 6, Vitória-Gasteiz.
- SAQUETE CHAMIZO, J. C. (1997) – “Las Elites Sociales de Augusta Emerita”. *Cuadernos Emeritenses* 13, Museo Nacional de Arte Romano (MNAR): Mérida.

Idem, (2005) – “Materiales Epigráficos Procedentes del Área del Gran Templo de Culto Imperial de Augusta Emerita: una Revisión Necesaria”. *Habis*, 36, pp. 277-297.

SERRANO DELGADO, J. M. (1988) - Status y promoción social de los libertos en Hispania Romana, Sevilla.

SILVA, A. V. da (1944) – *Epigrafia de Olisipo. Subsídios para a História da Lisboa Romana*. Lisboa: CML.

STYLOW, A. U. (2001) – “Las estatuas honoríficas como medio de autorepresentación de las élites locales de Hispania”. In M. Navarro, S. Demougin (eds.) - *Élites Hispaniques*. Table ronde, (Bordeaux, 1998), Paris, pp. 141-155.

STYLOW A.U. e VENTURA VILLANUEVA, Á. (2005) - “Dopplestatuenpostamente und virtuelle Statuen. Neues zu Lukans Vorfahren mütterlicherseits und zu CIL II 195 aus Olisipo”, *Chiron* 35, pp. 23-48.

TRILLMICH, F. (1993) - “‘Foro Provincial’ und ‘Foro municipal’ in den Hauptstädten der drei hispanischen Provinzen: eine Fiktion”, in *Ciudad y Comunidad cívica en Hispania, Siglos I-III d.C.*, Collection de la Casa de Velázquez 40, pp. 115-124.

VASCONCELOS, J. L. de (1913) - *Religiões da Lusitânia*, III, INCM: Lisboa

Moneda e imagen en el territorio lusitano

Javier Herrera Rando¹³⁴

jhrando@hotmail.com

Universidad de Zaragoza

Resumen: Desde su aparición hasta nuestros días, la moneda ha sido una herramienta para la propaganda y la auto-representación de comunidades. El objetivo de este trabajo es presentar una visión de conjunto de las distintas cecas en funcionamiento en el territorio histórico de la *Lusitania* durante la época republicana, con especial interés en las iconografías empleadas. Durante ese periodo, la elección de tipos y modelos responde a las necesidades de las comunidades emisoras, adaptándose a las diferentes y cambiantes realidades económicas y sociales. Así, mientras que las cecas del Algarve y el Alentejo adoptan tipos de inspiración gaderita como estrategia de representación, en la región de Extremadura las iconografías muestran una mayor peculiaridad.

Palabras clave: Lusitania, Numismática, Moneda romana republicana, Iconografía, Historia de las identidades.

Abstract: From its appearance until our days, coinage has been a tool for propaganda and self-representation. The objective of this work is to present an overview of the different mints that operated in the historical territory of *Lusitania* during the Republican period, with a special attention in the iconographies used. Along this period of time, the choice of types and models responds to the needs of the issuing communities, adapting it to the different and changing economic and social realities. Thus, mints from of Algarve and Alentejo adopt types of Gades' inspiration as a strategy of representation while in the region of Extremadura the iconography show more peculiarities.

Keywords: Lusitania, Numismatics, Roman republican coinage, Iconography, History of identities.

1. Introducción

Aunque la moneda había sido acuñada en la península Ibérica desde el siglo V a.C., a partir de la llegada de los romanos en el contexto de la II Guerra Púnica es cuando su uso se extiende y generaliza. Aparte del numerario propiamente romano, bastantes ciudades hispanas emitirán su propia moneda entre el siglo II a.C. y el I d.C. La heterogeneidad es su principal rasgo, con diferentes usos de patrones metrológicos, empleo de metales, tipos iconográficos o incluso escrituras. Así, mientras que en la *Hispania Citerior* son batidas monedas de plata y bronce y se emplean las lenguas y escrituras indígenas, en la *Hispania Ulterior* no es acuñada plata y el latín tendrá un mayor peso en estas emisiones locales junto a lenguas y escrituras vernáculas.

¹³⁴ Investigador predoctoral FPU del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte. Este trabajo se ha realizado en el marco del Proyecto de investigación "El final de las escrituras paleohispánicas" (FFI2015-63981-C3-3-P) del Ministerio de Economía e Innovación. Agradezco al Dr. Jorge Tomás de la Universidad de Lisboa la oportunidad de participar en este volumen, así como a los Dres. Francisco Beltrán Lloris y María José Estarán de la Universidad de Zaragoza por sus sugerencias y comentarios sobre el texto.

La moneda cumple una doble función. Por un lado, tiene un evidente papel económico como depósito de valor y medio de intercambio, que la presencia romana sin duda estimuló en *Hispania* (cf. Hopkins, 1980). Pero la moneda es también un instrumento identitario para las ciudades que la acuñan. Cada comunidad utiliza la moneda como vehículo de representación de cara al interior y muy especialmente al exterior, utilizando para ello diversas estrategias mediante un lenguaje simbólico propio.

Como zona de frontera durante los dos primeros siglos de conquista romana, la monetización del territorio de la *Lusitania* no fue tan intensa como en otros territorios hispanos. Sin embargo, la región no fue del todo ajena a ese proceso y diversas ciudades se sumarán durante el siglo II a.C. a la actividad monetaria, mostrando la diversidad étnica y cultural del sudoeste hispano. Estas emisiones terminarán con el advenimiento del Imperio, pasándose a convertir la moneda en un instrumento ideológico del nuevo régimen. El objetivo de este trabajo es presentar una panorámica general de las acuñaciones que se dieron en el territorio lusitano con especial interés en la iconografía y sus modelos. Partiendo de ese doble uso funcional e identitario, se indicará como la moneda fue usada como herramienta de representación para las ciudades, en unos casos buscando una distinción respecto a otras comunidades y en otros vinculándose a influencias externas.

Para la organización del trabajo se ha partido de las propuestas de los estudios específicos sobre la moneda lusitana (cf. Faria, 1995; Blázquez, 2010) y de los *corpora* de referencia.¹³⁵ Se ha optado por agrupar las cecas en dos grupos geográficos, distinguiendo entre aquellas situadas en el sur del actual Portugal, en las actuales regiones de Algarve y Alentejo, y las que se encuentran en territorio de la actual Extremadura española. Esta distinción no es sólo geográfica, sino que cada conjunto tiene unas marcadas diferencias respecto al otro.

2. Grupo del sur (Algarve y Alentejo)

Este grupo incluye las cecas de *Baesuri*, *Balsa*, *Osonuba*, *Cilpe*, *Ipses*, *Mvrtilis*, *Sirpens* y *Salacia*, todas distribuidas a lo largo del litoral portugués o en el curso del río Guadiana. Pasaremos a describir brevemente cada una de ellas antes de ocuparnos de los motivos iconográficos.

*Baesuri*¹³⁶ ha sido identificada con Castro Marim, Faro, emplazamiento situado en la vía que conducía a *Pax Iulia* y en el que han aparecido restos arqueológicos y numismáticos (TIR J-29). La ceca emite una escasísima serie de bronce de la que hasta el momento sólo han aparecido dos ejemplares, uno de ellos una reaacuñación sobre un as de *Salacia*, lo que facilita una datación de la segunda mitad del s. I a.C. (Faria, 1995, p. 144). Los anversos presentan dos espigas y entre ellas la leyenda M AN ANT ET CON; los reversos dos atunes con el topónimo latino BAESVRI en el centro. También existen unos divisores de plomo a nombre de *Baesuri* con palma en su anverso y un barco estilizado en su reverso, similar al que aparece en las vecinas *Balsa* y *Osonvba* (Casariego, Cores y Pliego, 1987, p. 121). *Balsa*¹³⁷ se localiza cerca de la ciudad costera de Tavira.

¹³⁵ En aras de la facilidad de lectura se han señalado en notas a pie de página las correspondencias para cada ceca con los dos principales catálogos numismáticos: *Diccionario de Cecas y Pueblos Hispánicos* (DCPH= García-Bellido y Blázquez 2001) y *Ancient Coinage of the Iberian Peninsula* (ACIP= Villaronga y Benages 2011). En dichos catálogos el lector podrá encontrar bibliografía específica sobre cada ceca y referencias a catálogos anteriores que por falta de espacio no han podido incluirse en el texto. En cuanto a series y ordenaciones, se han seguido las propuestas del DCPH.

¹³⁶ DCPH, p. 50; Ripollés, p. 71 (nº 53A); ACIP, p. 486 (nº 2476-2479).

¹³⁷ DCPH, p. 54; ACIP, p. 496 (nº 2508-2512).

Es una ciudad turdetana citada en las fuentes clásicas¹³⁸ y con un contexto cultural de fuerte impronta fenicia (Maia *et al.*, 2003.). Utiliza el plomo en sus emisiones, con una metrología bastante fluctuante como suele ser habitual en las acuñaciones en este metal y que no ha podido ser asimilada con ningún patrón. A diferencia de la ceca anterior, las piezas de *Balsa* son bastante numerosas si bien su circulación estuvo limitada a la costa meridional portuguesa, indicando un uso local para intercambios de poco valor. La tipología es de carácter marino, con embarcación y atunes y leyenda latina Balsa o BALS(a) (Casariego, Cores y Pliego, 1987, p. 122. Faria, 1995, p. 144).

Osonuba,¹³⁹ en la actual Faro (Faria, 1995, p. 149), constituía un importante puerto comercial, situado además en la vía que unía *Baesuri* con *Pax Iulia* (TIR J-29). La ciudad es identificada como turdetana por Ptolomeo (2.5.2), adscripción confirmada por el elemento *-oba*, habitual en la toponimia turdetana (Correa, 2009, p. 287-291). *Osonuba* emite numerario tanto en bronce, con un peso de unos 25,35 g., como en plomo, con un buen número de divisores de pesos dispares, entre 9,36 y 3,75 g. La iconografía es de nuevo marítima y similar a la de las cecas anteriores: barco a vela y atunes, ya sea en pareja o individualmente. En cuanto a la leyenda, las piezas de mayor tamaño portan el topónimo OSVNBA en tanto que las más pequeñas lo llevan abreviado en OSO. La cronología se sitúa en el s. I a.C (Faria, 1995, p. 144).

Siguiendo el litoral nos encontramos con *Cilpe*.¹⁴⁰ La localización de esta ceca no es segura. Se ha relacionado con *Lacilbula*, ubicada en Grazalema, Cádiz, donde es mencionada en dos inscripciones,¹⁴¹ así como con la ciudad de los *Cilbitani* en la zona del Estrecho de Gibraltar¹⁴² o con el río *Cilbus* que menciona Avieno.¹⁴³ Sin embargo, actualmente la opción más aceptada es la reducción en Silves, en el Algarve (Faria, 1995, p. 146; Blázquez, 2010, p. 410-411), una zona bien comunicada y con recursos mineros. La emisión de *Cilpe* es escasa: una única serie de bronce de unos 6,6 g. que no puede ser identificados con ningún patrón monetario. Los anversos presentan un caballo a izquierda con un creciente y los reversos dos espigas con la leyenda CILPE entre ellas. La cronología se sitúa en el tránsito entre los siglos II y I a.C. Según menciona Cruces Blázquez (2010, p. 411) hay algunos divisores de plomo que presentan en el anverso cabeza masculina con el posible nombre de un magistrado y en los reversos la leyenda CILPIS sobre un delfín. Muy reducida es también la acuñación de *Ipses*,¹⁴⁴ localizada en Vila Velha de Alvor, de donde provienen los tres únicos ejemplares encontrados en contexto (Gamito 1997). Las piezas son de bronce, con una metrología de 7,56 g. que han llevado a considerarlas como posibles semises del patrón fenicio-turdetano. La tipología remite directamente al ámbito hispano-fenicio. Los anversos son similares a los tipos gaditanos, Heracles-Melkart, mientras que los reversos comparten iconografía con *Carteia*, un erote cabalgando sobre un delfín y la leyenda IPSES debajo. También se conoce un plomo monetiforme con cabeza masculina y delfín (Casariego, Cores y Pliego, 1987, p. 149).

En el curso del Guadiana y entrando en la actual región del Alentejo se encuentran las cecas de *Murtilis* y *Sirpa/Sirpense*. La primera¹⁴⁵ es una ciudad turdetana mencionada por las

¹³⁸ Plin. *Nat.* 4.116; Mela 3.7; Ptol. 2.5.2.

¹³⁹ DCPH, p. 313-314; ACIP, p. 519 (nº 2639-2640).

¹⁴⁰ DCPH, p. 106; ACIP, p. 513-514 (nº 2616-2618).

¹⁴¹ CIL II 1342 y 5409.

¹⁴² Plin. *Nat.* 4.118. Avien. *Ora.* 422.

¹⁴³ Avien. *Ora* 320.

¹⁴⁴ DCPH, p. 211; ACIP, p. 516 (nº 2625-2626).

¹⁴⁵ DCPH, p. 281-282; ACIP, p. 459-461 (nº 2349-2360)

fuentes literarias¹⁴⁶ y localizada en la actual ciudad portuguesa de Mértola. Situada en un enclave estratégico y funcionando como centro comercial desde muy antiguo (TIR J-29), la importancia económica de *Murtilis* en época republicana queda ratificada por la abundancia de sus acuñaciones. A lo largo de todo el s. II a.C. la ceca emite bronce, dentro del patrón púnico-turdetano. Los tipos, similares a los de otras cecas turdetanas, combinan el sáballo, la espiga de trigo y los astros. La última emisión, a finales de esa centuria, se encuentra ya dentro del sistema romano (ases de 11,5 g.) con una importante variación de los tipos: cabeza masculina barbada y laureada en anverso, quizás un Júpiter/Saturno y águila en reverso (Blázquez 2010, p. 412-413). A nivel epigráfico es importante reseñar que junto al topónimo aparece en las primeras series la leyenda latina L. AP. D. Esa misma leyenda aparece en emisiones de *Bailo* (Tarifa, Cádiz), *Urso* (Osuna, Sevilla) en la zona de la actual Andalucía, pero también en *Lilibaeum* (Marsala, Sicilia). Pese a algún intento por identificarlo con Lucio Apuleyo Deciano, quien fuera legado de Sexto Pompeyo, la repetición de la fórmula en localidades tan distantes podría indicar que se trata de la traducción de alguna institución o magistratura de tradición púnica, si bien hasta el momento no ha podido ser identificada con ninguna de las figuras institucionales conocidas para el mundo púnico (García-Bellido, 1993, p. 118-120; Amela, 2012).

La única emisión con la leyenda *Sirpens[e/i]* ha sido ubicada por Faria (1995, p. 151) en Serpa, Beja.¹⁴⁷ Se trataría de la misma localidad que aparece en el *Itinerario Antonino* (426.6) y en la inscripción CIL II 971. Los ejemplares, en bronce y elevado peso, portan un adjetivo étnico, lo cual no es extraño en la numismática hispana (*Tamusiense* o *Ilipense*, por ejemplo). La iconografía remite a motivos marinos, con delfín, tridente y creciente lunar en los anversos y estrella en el reverso, donde se coloca la leyenda. La cronología de *Sirpa* es un tanto insegura y abarcaría desde la segunda mitad del s. II a.C. hasta comienzos de la centuria siguiente.

La última ceca de este grupo es *Salacia*,¹⁴⁸ ubicada en la actual Alcaçer do Sal. *Salacia* fue un importante centro comercial, estratégicamente situado en el estuario del río Sado; desde el siglo VI a.C. se documentan abundantes importaciones de cerámicas hispano-fenicias (TIR J-29), una influencia que como veremos se prolonga en la iconografía monetaria. Sin embargo, la ciudad tiene un origen indígena, reflejado tanto por su identificación como turdetana en las fuentes literarias¹⁴⁹ como por sus leyendas monetarias. La acuñación de la ciudad puede dividirse en dos fases bien diferenciadas. En la primera, a lo largo de la segunda mitad del s. II a.C., se emite abundante numerario bilingüe, en el que el alfabeto latino es utilizado para escribir los nombres de magistrados y una escritura indígena para el topónimo, **+beuibus**. La iconografía de esta fase es de inspiración claramente gaderita, con Heracles-Melkart en los anversos y delfines y atunes en los reversos, presentando en general una maquetación muy cuidada. Algunos de los divisores de menor tamaño difieren con representaciones de espigas de trigo, palmas, cornucopias e hipocampos (Faria, 1995, p. 144-146). *Salacia* produce unidades y mitades de bronce, con un patrón de unos 15 g. que se irá devaluando progresivamente y que, curiosamente, está más próximo a los sistemas metrológicos de las cecas celtibéricas que con los imperantes en la *Hispania Ulterior*. Los hallazgos monetarios indican que pese a tener un nivel de producción superior al de las otras cecas del Algarve, su circulación monetaria estuvo más bien limitada al sur del actual Portugal (Ruíz López, 2012, p. 70-74.).

¹⁴⁶ Mela 3.7; Plin. *Nat.* 4.116; Ptol. 2.5.4.

¹⁴⁷ DCPH, p. 155-156; ACIP, 491 (nº 2497).

¹⁴⁸ DCPH, p. 333-335; ACIP, p. 166-171 (nº 969-992).

¹⁴⁹ Plin. *Nat.* 4.116; Ptol. 2.5.2.

Sin duda, la presencia de la peculiar escritura indígena constituye el elemento más característico de la ceca. Aunque no corresponde con ninguno de los sistemas de escritura paleohispánicos, las leyendas han sido leídas de acuerdo con el signario ibérico suroriental, resultando en la lectura **+beuibum** que es actualmente la más aceptada aunque no por ello necesariamente la correcta (Correa, 2011; Estarán, 2016, p. 328-336). Se ha tratado de vincularla con la antigua escritura del Sudoeste peninsular que se dio entre los siglos VII y V a.C. en las regiones del Algarve, Extremadura y Andalucía Occidental y cuya manifestación más conocida son las estelas inscritas del Sudoeste (*cf.* Untermann, 1997; Correa, 2009). De aceptarse esta adscripción, representaría el último testimonio de este sistema de escritura junto con el grafito de Abul, hallado también en Alcaçer do Sal (Correa 2011). Los nombres de magistrados que aparecen en las leyendas latinas son en su mayoría de tipo turdetano, con formantes en *Sis-*, rasgo habitual de la onomástica indígena del valle del Guadalquivir (Correa, 2011, p. 104).¹⁵⁰

La segunda fase de *Salacia* se inicia al calor de importantes cambios políticos y jurídicos a mediados del siglo I a.C. En época de César la ciudad contaba con el estatuto de municipio latino. En el contexto de las guerras civiles, *Salacia* estuvo alineada con Sexto Pompeyo, quien le concedería el título de *Imperatoria*, el cual queda reflejado en las leyendas monetales de esta segunda etapa (Faria, 1995, p. 145-146; Faria, 1999, p. 41-42; Ripollés, 2010, p. 67-68). Posiblemente éste también utilizaría la ciudad como ceca para sus propios denarios.¹⁵¹ La única emisión de esta fase consiste en unidades de unos 12 g. y semises. Los anversos presentan una cabeza masculina barbada con tridente, una imagen de Poseidón-Neptuno ciertamente peculiar en la Península Ibérica: aparte de *Salacia* esta deidad sólo aparece representada en las monedas de *Carteia* (Faria, 1999, p. 41; Amela, 2004, p. 109), una ciudad situada cerca de la actual Algeciras, justo en el Estrecho de Gibraltar, con una fuerte impronta fenicia y que, tal como se ha señalado anteriormente, influye en los tipos de *Cilpe*. Para García-Bellido (1991, p. 52) se trataría de la asimilación a la iconografía romana del Heracles-Melkart de las emisiones anteriores.

En conjunto, puede señalarse la gran influencia de los tipos hispano-fenicios en las acuñaciones del Algarve y el Alentejo, hasta el punto de que algún autor ha considerado la numismática de esta zona como una prolongación de la del área del Estrecho (Blázquez, 2010, p. 415). Más concretamente, los tipos gaditanos tienen una importante aceptación, aspecto que se enmarca dentro de una tendencia común al sudoeste peninsular coetáneo.

Melkart es la divinidad tutelar de *Gades* y su imagen se convertirá en una de las representaciones más características de la moneda gaderita. La iconografía con la que es representado es una peculiaridad hispano-fenicia, asimilando la imagen del Heracles alejandrino a través de prototipos sicilianos: imberbe, con leonté, clava y generalmente de perfil (Chaves, 2009, p. 325-328). El tipo se extiende a otras ciudades del sur peninsular, no necesariamente de origen colonial fenicio: *Carmo*, *Searo*, *Callet*, *Carissa*, *Iptuci*, *Lascuta*, *Asido*, *Bailo* y *Carteia* en Andalucía Occidental, *Seks*, *Abdera* y *Abla* en la Andalucía Oriental y, como hemos visto, *Ipses* y *Salacia* en el Algarve (Arévalo y Moreno, 2011, p. 356-357). Si bien hay que tener en cuenta la extensión de los cultos de inspiración fenicia en el sudoeste peninsular desde época muy temprana y que llevaría a estas comunidades a emplear la imagen de Heracles-Melkart en sus monedas en tanto que deidad protectora del comercio y la prosperidad (Arévalo y Moreno, 2011), tampoco puede ignorarse el elemento de prestigio que suponía la asociación con esta divinidad. La adopción de otros motivos gaderitas invita a pensar en una actitud deliberada por asociarse con la

¹⁵⁰ *Siscr* (DCPH, nº 5= ACIP, nº 975) y *Sisbe Siscra* (DCPH, nº 7= ACIP, nº 977), *Sisuc. F.* (DCPH, nº 9= ACIP, nº 978) y *Sisucurhiil* (DCPH, nº 10= ACIP, nº 979).

¹⁵¹ RRC 477

imagen de prestigio que *Gades* ejercía en la parte meridional de la *Hispania Ulterior* (Mora, 2011, p. 22-23; Mora, 2012, p. 28-29).

De igual manera, las imágenes de atúnidos gozan de gran popularidad en las acuñaciones de la *Hispania* meridional, un tipo que también es uno de los emblemas de la moneda gaderita (cf. Mederos, 2007). *Baesuri*, *Balsa* y *Salacia* lo adoptan, todas ellas situadas en el litoral atlántico. La recepción de este tipo coincide con el despegue de la industria de salazones de pescado, antes limitada a *Gades* y que desde la segunda mitad del s. II a.C. se extiende por el litoral meridional hispano, tal como puede comprobarse en la producción anfórica (Mederos, 2007, p. 190-191; Arévalo y Moreno, 2011, p. 354). Por supuesto, la perspectiva económica no excluye otras motivaciones. La más evidente es la religiosa: se ha vinculado el atún a Melkart en tanto que deidad protectora de esta importante actividad económica. Tampoco, al igual que en el caso anterior, puede obviarse el elemento de prestigio que para las comunidades emisoras suponía vincularse con los tipos gaderitas, la ciudad económicamente dominante en la zona (Arévalo y Moreno, 2011, p. 364-365).

Las imágenes de proas de barco que se dan en *Osonuba* y *Balsa* y en los divisores de plomo de *Baesuri* tendrían que ser consideradas de la misma manera, como una proyección del carácter marítimo de estas comunidades, sin que ello excluya reminiscencias religiosas. Es reseñable el parecido estilístico de las imágenes navales de *Osonuba* y *Balsa*, puesto en relación tanto con la cercanía de ambas cecas como en unas similares características económicas, basadas en el comercio marítimo. Sobre el barco de las piezas de *Balsa* se encuentra un elemento, habitualmente interpretado como mástil pero que Blázquez (2010, p. 409-410) identifica con un cedro, fuente de madera básica para la ritualización de espacios sacros y que pone en relación con un santuario a Baal encontrado en Tavira. Aunque en este caso el tipo no parece tener un origen directo en el área gaditana, mantiene de esta manera una vinculación religiosa con el ámbito hispano-fenicio.

La numismática refuerza la vigencia de la idea del “Círculo del Estrecho”. Ésta fue planteada originalmente a mediados del siglo XX por el arqueólogo español Miquel Tarradell, quien tras analizar las similitudes en la cultura material de ambos lados del Estrecho de Gibraltar llegó a la conclusión de la existencia en época previa a las Guerras Púnicas de una unidad cultural y económica en las comunidades de origen semita en el Mediterráneo Occidental, articulada en torno a Gadir y diferenciada de la Cartaginesa en la sección central. Con notables altibajos (cf. Gonzalbes, 2015), la idea del “Círculo del Estrecho” se mantuvo latente hasta que en los años 90 del siglo XX la renovación metodológica de la arqueología española y una mayor colaboración internacional han vuelto a poner el concepto en primera línea de la discusión historiográfica, aunque con matizaciones en cuanto a sus planteamientos identitarios. En concreto, la arqueología ha señalado no solo la pervivencia sino el auge comercial de *Gades* a lo largo de la fachada atlántica ibérica y, sobre todo, norteafricana durante los dos primeros siglos de control romano.

En su estudio sobre la distribución de la cerámica de tipo *Kuass*, tipología característica de la zona, Niveau de Villedary (2008, p. 142-144) coloca el Algarve dentro de la zona de influencia directa de *Gades*, con yacimientos como Castro Marim, Mértola, Faro, Silves o Setúbal, que coinciden con las localizaciones propuestas para las cecas de *Baesuri*, *Murtilis*, *Osonuba*, *Cilpe* y *Salacia* respectivamente. Curiosamente, no ocurre lo mismo con la dispersión del numerario gaderita acuñado durante el siglo II a.C. Si bien éste ha aparecido de forma salpicada pero constante en la zona del Alentejo desde la costa hasta el río Guadiana, incluyendo *Salacia*, en cambio el litoral del Algarve muestra ausencia de monedas foráneas. La demanda local de moneda era suplida por las cecas locales, con abundancia de valores fraccionarios y

plomos monetiformes (Blázquez, 2010, p. 431-432). Pese al uso eminentemente local de la moneda del Algarve, se asumen los tipos de *Gades*, con la que mantenían importantes relaciones comerciales. En definitiva, el sur de Portugal se engloba dentro de un área de intensos contactos comerciales y culturales y constituye uno más de los ejemplos del Mundo Antiguo en el que distintos modelos externos, en este caso ofrecidos a partir del contacto con *Gades*, eran tomados y adaptados a las necesidades y peculiaridades locales.

3. Grupo de Extremadura

En el territorio de la actual región española de Extremadura se localiza una serie de cecas bastante heterogéneas en cuanto a sus características formales: *Tuririicina*, *Arsa*, *Balleia*, *Tamusia*, *Brutobriga* y *Dipo*. Las tres primeras se ubican en el territorio conocido como la Beturia Túrdula, en el sur de la actual provincia de Badajoz. Aunque éste será dividido en época de Augusto entre las provincias de *Lusitania* y *Baetica*, consideramos que las monedas de esta región presentan una serie de nexos históricos y numismáticos con la *Lusitania* histórica que invitan a considerarlas dentro de este estudio. Respecto a *Brutobriga* y *Dipo*, sus localizaciones exactas son desconocidas, aunque la circulación monetaria de sus piezas permite situarlas en esa zona.

Tuririicina y *Arsa* forman parte de la serie de problemáticas cecas que emplean alfabeto neopúnico deformado y que habitualmente son conocidas, impropriamente, como “libio-fenicias”: *Arsa*, *Asido*, *Bailo*, *Iptuci*, *Lascuta*, *Sacili*, *Tuririicina*, *Oba* y *Vesci*. (cf. Sola-Solé, 1980; García-Bellido, 1993; Estarán, 2016, p. 389-429).¹⁵² La mayoría de estas cecas se ubican en la actual provincia de Cádiz y presentan una fuerte influencia iconográfica y metrológica hispano-fenicia, pero *Tuririicina* y *Arsa* se alejan de esa área y muestran un comportamiento peculiar. La influencia fenopúnica en la Beturia no resulta extraña: también en esa zona entre el Guadiana y Sierra Morena, y más concretamente en Hornachuelos, Badajoz, han aparecido unos plomos monetiformes con escritura neopúnica **b'glt** y que se ponen en relación con la presencia de población púnica en la minería de plomo argentífero allí existente (García-Bellido, 1993, p. 117-118).

*Tuririicina*¹⁵³ ha tratado de ser reducida en Casas de Reina, Badajoz, localización de la *Regina* romana atestiguada epigráficamente.¹⁵⁴ Las fuentes mencionan dos ciudades denominadas *Regina*: una en el convento Gaditano y otra en la Beturia túrdula dentro del convento Cordubense.¹⁵⁵ La concentración de ejemplares y sus características formales han llevado a considerar como localización más probable esta segunda *Regina* de territorio túrdulo (García-Bellido, 1993, p. 114). La ceca emite tres series de bronce, interpretados como duplos del patrón fenicio-turdetano de 9,4 g. pero con fuerte tendencia a la devaluación y con una cronología amplia e insegura, que iría desde mediados del siglo II a.C. hasta las guerras sertorianas. Los anversos muestran una diosa galeada con casco, probablemente de tipo ático, rodeada por guirnaldas de

¹⁵² Esta identificación responde a una tradición historiográfica iniciada por Jacobo Zóbel de Zangroniz en el siglo XIX, quién vinculó estas acuñaciones con el asentamiento de colonos libio-fenicios por Anibal en la Península Ibérica mencionado por las fuentes (Polib. 3.33.14-18; Liv. 21.22.2; App. *Iber.* 56; Avien. *Ora* 419-424.). La propuesta ha generado un importante debate historiográfico que llega a nuestros días acerca de si se produjo o no este asentamiento y la relación con estas monedas. Actualmente la tendencia es a considerar estas acuñaciones como resultado de la complejidad étnica y la fuerte influencia hispano-fenicia y púnica en el sur de la Península Ibérica (cf. Ferrer, 2000).

¹⁵³ DCPH, p. 382-384; ACIP, p. 164-164 (nº 958-961).

¹⁵⁴ CIL II²/7, 976, 979, 982.

¹⁵⁵ Plin. *Nat.* 3.15 para la del convento Gaditano y Plin. *Nat.* 3.15; Itin. Ant. 415.1, Ptol. 2.4.10 para la del Cordubense.

hierba. En los reversos aparecen una falcata y una rodela, limitando la cartela central donde se introduce las leyendas en escritura latina (TVRIICINA) e indígena (**t'īš-yrkn**) (Sola-Solé, 1980, p. 61-70). En las emisiones posteriores, donde se pierde el epígrafe indígena, las armas son sustituidas por espigas de trigo. Estos motivos invitan a pensar en una divinidad semejante a Astarté-Tanit, combinando los atributos militares con los de la fertilidad de la tierra y tal vez asimilando a modelos iconográficos de origen semita algún tipo de culto local como el de *Ma-Bellona*. (García-Bellido, 1985-86, p. 512-516). En cuanto a la representación de armas en el anverso, ha sido relacionada con los denarios emeritenses que hacia el 23 a.C. acuñó Publio Carisio para conmemorar la conquista de *Gallaecia* y en cuyos reversos aparecen armas, representando los expolios capturados al enemigo.¹⁵⁶ Cabe la posibilidad de que las armas representadas en *Tuririicina* sean piezas características del armamento lusitano como la *falcata* y el escudo redondo, celebrando la victoria sobre los enemigos invasores. Esta interpretación concordaría con el testimonio de Apiano¹⁵⁷ sobre una incursión que en torno al 155 a.C. el caudillo lusitano Púnico realizó sobre los “blastofenicios”, posible población en territorio del sur de Badajoz y que vincula con colonos libios asentados por Aníbal (Domínguez Monedero, 1995, p. 233-235).

*Arsa*¹⁵⁸ es una comunidad túrdula mencionada tanto por las fuentes literarias¹⁵⁹ como por las epigráficas.¹⁶⁰ La ciudad emite una limitada serie de bronce, con un peso medio de 8,5 g., probablemente una devaluación del patrón púnico-turdetano, con una cronología de principios del s. I a.C. En el anverso aparece una cabeza masculina de perfil, muy esquemática y con el ojo muy marcado; en el reverso espigas o palmas tumbadas. En cuanto a las leyendas, en los anversos de las piezas de mayor peso aparece el topónimo latino A/RSA y en el reverso una leyenda neopúnica extremadamente deformada que Sola-Solé (1981, p. 79-83) leyó como **w'r-š**, el cual sería según el investigador catalán el nombre original de la ciudad, produciéndose una simplificación fonética hasta llegar a *Arsa* en latín. En todo caso se trata de una lectura insegura, dada la rareza de los caracteres neopúnicos, probablemente ocasionada por el aislamiento de la ceca respecto a otros núcleos.

Aunque no ha sido considerada dentro del grupo “libio-fenicio” ya que su epigrafía monetaria es latina, la ceca de *Balleia*¹⁶¹ muestra también una importante influencia fenopúnica. De la ciudad tan sólo se conocen unas pocas monedas de bronce halladas en el sur de Extremadura y su ubicación es desconocida. La metrología coincide con el patrón fenicio-turdetano, emitiendo duplos de unos 18 g. y semises de unos 4 g. La iconografía de los duplos consiste en cabeza masculina con cimera y penacho en los anversos y en los reversos un hacha de doble hoja y un objeto indeterminado, con una cartela con la leyenda entre ambos. Los semises tienen en sus anversos una cabeza femenina con corona radiada, quizás una divinidad astral que se vincula con el arraigo del culto a *Tanit* en la zona. En los reversos aparece un creciente lunar, con un astro de seis rayos en la parte superior y otros dos astros en forma de aspa en sus laterales, unos motivos con paralelos en las acuñaciones de hispano-fenicias de *Malaca* y *Tagilit* así como en las emisiones bárcidas realizadas en suelo hispano (García-Bellido, 1993, p. 117; Blázquez 2010, p. 419). El creciente lunar ha sido vinculado con *Tanit*, lo que refuerza la identificación del busto

¹⁵⁶ DCPH, p. 122 (nº 2-3); ACIP, p. 772 (nº 4421-4422). Véase también Ripollès, 2010, pp. 46-64 (nº 5-49);

¹⁵⁷ App. *Iber.* 56.

¹⁵⁸ DCPH, p. 33; ACIP, p. 152-153 (nº 910-911).

¹⁵⁹ Plin. *Nat.* 3.14; Ptol. 2.4.10; App. *Iber.* 70; St. Byz. 125.

¹⁶⁰ *CIL* II²/7, 887; 905; 967; 143.

¹⁶¹ DCPH, p. 53; ACIP, p. 487 (nº 2480-2481).

femenino de los anversos, apareciendo frecuentemente en el norte de África tanto en la iconografía monetaria cartaginesa y mauritana como en las estelas dedicadas a *Tanit* (García-Bellido, 1985-1986, p. 509-510). En resumen, *Balleia* se enmarca junto a las anteriores dentro del conjunto de cecas de la Beturia, caracterizada por una potente influencia feno-púnica.

Si nos trasladamos hacia el norte el panorama cultural y numismático que encontramos es radicalmente distinto. *Tamusia*¹⁶² presenta una emisión celtibérica en todos los sentidos: epigrafía, iconografía y metrología. Dado que las fuentes literarias no hacen mención a esta comunidad, fue buscada tradicionalmente en el valle del Ebro, donde contaba además con paralelos en la ceca de *Sekaisa* (Mara, Zaragoza). Sin embargo, *Tamusia* acabó por ser localizada en el castro de Villasnuevas del Tamuja, en el municipio cacereño de Botija, en torno al cual han aparecido la mayoría de sus monedas (Blázquez, 1995, p. 245). La ceca realiza tres emisiones de bronce. Las dos primeras presentan anversos con cabeza masculina con torques y dos delfines o uno sólo en la primera y segunda emisión respectivamente. Los reversos presentan un jinete lancero y debajo el topónimo en escritura celtibérica **tamuśia**. Ya se ha mencionado el paralelo iconográfico con las monedas de **śekaisa**,¹⁶³ identificada con la *Segeda* histórica, y cuyos motivos son imitados con exactitud. Hay que reseñar la circulación de las últimas series de esta ceca aragonesa en el sudoeste de la Península, donde han aparecido numerosos ejemplares como en *Castra Cecilia* (Cáceres) o en la propia Villasviejas del Tamuja (Blázquez, 2010, p. 416). En todo caso se trata de unos motivos muy habituales en la moneda hispánica, especialmente en el nordeste de la *Hispania Citerior*. La figura del anverso representaría a una deidad indígena, aunque de momento aún no ha sido identificada. En cuanto al jinete lancero, tendría su modelo en la moneda emitida por Hierón II de Siracusa en el siglo III a.C. tras la victoria contra los mamertinos. El tipo llegaría a la Península de la mano de los mercenarios ibéricos que habían combatido en Sicilia, popularizándose como representación alegórica tanto de los atributos militares como de la victoria y la paz consiguiente (Domínguez Arranz, 1997, p. 166-172). La metrología de *Tamusia* también es habitual en la Celtiberia y permite una datación de estas series en torno a la Guerra Sertoriana.

Sin embargo, la tercera emisión supone una ruptura en varios sentidos. Ésta consiste en bronce de en torno a 17 g., un patrón que ya no coincide con los que funcionaban en Celtiberia si bien mantiene paralelismos con otras cecas de la cercana Beturia. La imagen del anverso se mantiene, con delfín y cabeza masculina pero representada de una manera más esquemática y con un estilo claramente diferenciado de la fase anterior. Los anversos presentan embarcación con remero y patrón. Aunque ya comentamos que se trata de un tipo que no es extraño en la amonedación hispánica, lo cierto es que el modelo de *Tamusia* imita fielmente la serie de denarios romanos acuñados por Gayo Fonteyo en 114-113 a.C.,¹⁶⁴ lo que proporciona además una fecha *post quem* para las piezas tamusienses. La imagen de un barco en una ciudad de interior y alejada de cualquier puerto navegable resulta ciertamente peculiar y se ha tratado de explicar mediante una alusión a un tipo fundacional, tal vez por el traslado de población procedente de la costa hacia el interior (DCPH, p. 360). Por último, la epigrafía de esta tercera emisión también cambia, pasándose a una situación de bilingüismo: leyenda celtibérica **tam** en el anverso y latina con el etnónimo **TAMVSIENSI** en el reverso. Ello supone una situación anómala, como expone Estarán (2011, p. 593-594), puesto que lo habitual en la moneda bilingüe hispánica es usar en el reverso

¹⁶² DCPH, p. 360-361; ACIP, p. 305 (nº 1618-1619) para las monedas con leyenda y indígena y p. 492-493 (nº 2503) para las de leyenda latina. Según ACIP corresponderían a dos ciudades distintas.

¹⁶³ DCPH, p. 342-346; ACIP, p. 284-292 (nº 1521-1566).

¹⁶⁴ RRC, nº 305.

la escritura y lengua locales para escribir el topónimo o los nombres de magistrados e introducir en el anverso el nombre en latín de la ceca o su abreviatura; la emisión de *Tamusia* lo hace exactamente de manera inversa. Por otra parte, no se ha constatado en la zona de Villanuevas del Tamuja una presencia estable romana que explicara la introducción del latín en las leyendas monetales. Todas estas peculiaridades, unidas a la escasez de ejemplares, ninguno de los cuales fue hallado en contexto arqueológico, ha llevado a plantear serias dudas acerca de la veracidad de esta emisión, pudiéndose tratar de una falsificación realizada en el siglo XVIII (Estarán, 2011, p. 595.).

Brutobriga únicamente es conocida por sus monedas y por una cita de Esteban de Bizancio.¹⁶⁵ Su emisión, también escasa, consiste en ases de bronce de unos 13,8 g. cuya circulación estuvo limitada al área extremeña, destacando los hallazgos en Villanuevas del Tamuja (Blázquez, 1995, p. 250). Ciertamente mantiene ciertos paralelos iconográficos con la problemática tercera emisión de *Tamusia*. Los anversos presentan cabeza masculina y los reversos una nave marina de casco alto y curvado parecida a los de la ceca celtibérica pero mucho más esquemática; debajo de la embarcación aparece un pez, tal vez un atún o un sábalo. De nuevo surge la cuestión de la peculiaridad de los tipos marítimos en una ceca del interior, problema que al igual que en el caso anterior se ha tratado de resolver explicándolo como una referencia a la fundación de la ciudad con población procedente de zonas costeras. En cuanto a la epigrafía, la leyenda latina del anverso señala el nombre de un magistrado romano, T. MANLIVS T.F. SERGIA y la del reverso el topónimo BRVTOBRIGA. *Sergia* haría referencia a la tribu; la opción de que se trate del *cognomen Sergia(nus)* es muy improbable no sólo por su rareza en la Península Ibérica, sino también por lo extraño que resultaría el uso de *cognomina* en el momento en el que se fecha la emisión. La cronología se sitúa en la segunda mitad del siglo II a.C., poniéndose en relación con la propia fundación de *Brutobriga* por Décimo Junio Bruto alrededor del 135 a.C. (Pina Polo, 2004, p. 232). La aparición del nombre de un magistrado romano es totalmente anómala en la acuñación de una ceca indígena; a ello hay que unir otras peculiaridades respecto a la zona lusitana como son la buena factura y cuidado de los tipos y leyendas o las similitudes con la problemática emisión bilingüe de *Tamusia*. Por consiguiente, hay que considerar con cuidado la ceca de *Brutobriga* a la espera de un estudio más detallado.

La ubicación de *Dipo*¹⁶⁶ resulta incierta pese a las referencias en las fuentes literarias y en los itinerarios de época imperial.¹⁶⁷ La ceca emite bronce, no en demasiada cantidad y con una circulación limitada a la zona de Extremadura. En cuanto a la cronología, ésta se situaría en la primera mitad del siglo I a.C. La reacuñación de una moneda de *Dipo* sobre otra de *Castulo* proporciona una datación post-sertoriana, aunque Faria (1995, p. 147) sostiene una cronología anterior al año 80 a.C. La metrología no ofrece pistas en ese sentido, con dos denominaciones de en torno a 24 g. y 14,5 g. respectivamente. Las imágenes monetales están poco cuidadas: busto masculino rodeado de un semicírculo de puntos en los anversos y que Blázquez (2010, p. 420) vincula con las de *Arsa*, y un objeto extraño, interpretado como una cornucopia en el reverso. Como señala DCPH, la imagen debe girarse 90 grados para poder ser vista como una cornucopia, quedando la leyenda en el lateral izquierdo al modo africano, no hispánico. En cualquier caso, la tipología haría referencia a la fertilidad del territorio o a la derivada de la protección de la divinidad representada.

¹⁶⁵ DCPH, p. 69; ACIP, p. 487-488 (nº 2482-2483). St. Byz. 187.

¹⁶⁶ DCPH, p. 311-312; ACIP, 490-491 (nº 2493-2496).

¹⁶⁷ Liv. 39.30; Salust. *Hist.* 1.113; Plut. *Hist.* 1.113; IA 418.3; Rav. 314.8.

4. A modo de epílogo: de República a Imperio

La segunda mitad del siglo I a.C. supone cambios y alteraciones radicales tanto en el estado romano como en las comunidades de *Hispania*. Del final de las guerras civiles emergió un nuevo sistema político, el Principado, un nuevo régimen impulsado por Augusto y que sería apuntalado por un hábil uso de la propaganda. En cuanto a la Península Ibérica, el impacto de las guerras civiles, los procesos de colonización y municipalización y la reorganización provincial llevada a cabo por el primer emperador y que supuso la división de la Ulterior en las provincias de *Baetica* y *Lusitania* alteraron profundamente la vida de los provinciales. Una de las consecuencias va a ser la aceleración del cambio cultural y la integración de las élites locales en *Lusitania*. (cf. Francisco Martín 1996).

Las amonedaciones de las ciudades peregrinas van a desaparecer, pasando el protagonismo a los núcleos privilegiados, colonias y municipios. Solamente tres talleres monetarios operan en *Lusitania* tras el acceso al poder de Augusto: *Liberalitas Iulia Eborae*,¹⁶⁸ en la actual Évora, *Pax Iulia*,¹⁶⁹ en Beja, y *Emerita Augusta*,¹⁷⁰ Mérida. Mientras que las dos primeras realizan unas emisiones más bien reducidas durante el mandato de Augusto, las de *Emerita* alcanzan un volumen mucho mayor, prolongándose desde la fundación de la ciudad en torno al 25 a.C. hasta el reinado de Tiberio. Pese a las peculiaridades locales, en todas las emisiones de estas ciudades el emperador ocupa un lugar central en su iconografía.

Al igual que ocurría en época republicana, la moneda cumple con su misión identitaria pero en un nuevo contexto en el que las élites locales buscan mostrar su adhesión al nuevo régimen. Incluso el cierre de las cecas ha sido interpretado como una muestra de adhesión al emperador, sustituyendo su numerario por las piezas acuñadas en las cecas imperiales (Ripollès, 2010, p. 34-35). Sin necesidad de una imposición en la actividad monetaria de las comunidades por parte del gobierno imperial, el cual en época Julio-Claudia no debió de ejercer más que algún tipo de supervisión muy limitada (Ripollès, 2010, 16-19), las élites locales tratan de honrar a los emperadores y particularmente a Augusto en sus tipos monetales, imitando en unos casos los modelos ofrecidos por la moneda imperial y en otros recurriendo a su propia iconografía.

La moneda lusitana ofrece un buen ejemplo de ese doble papel económico e identitario al que aludíamos al comienzo de este trabajo. Las acuñaciones del territorio lusitano respondieron a las necesidades económicas de las comunidades emisoras. En época republicana, las cecas que pusieron en circulación una mayor cantidad de numerario como *Balsa*, *Murtilis* y especialmente *Salacia* eran importantes centros comerciales vinculadas económicamente con *Gades*. Tampoco debe descartarse la influencia de la actividad minera, bien documentada en la zona del Algarve y Alentejo. El empleo de plomo en actividades extractivas y su reutilización para la elaboración de numerario de bajo valor pudo ser un factor importante en la monetización de estas comunidades (Blázquez, 2010, p. 415). La circulación de estas monedas estuvo generalmente limitada a su territorio más cercano y los valores acuñados son de bajo valor, sirviendo como respaldo a las transacciones cotidianas. Los tipos muestran una importante influencia gaderita, respondiendo tanto a posibles estímulos culturales y religiosos como al interés por vincularse con la pujante *Gades*. En la zona de Extremadura la iconografía muestra una mayor peculiaridad, fruto de la heterogeneidad étnica del territorio, y el volumen acuñado es menor, relacionado con un menor

¹⁶⁸ DCPH, p. 112; Ripollès 2010, p. 65-66 (nº 50-51); ACIP, p. 676-677 (nº 3417-3418).

¹⁶⁹ DCPH, p. 315-316; Ripollès 2010, p. 69-70 (nº 52-53); ACIP, p. 518-519 (nº 2635-2638).

¹⁷⁰ DCPH, 121-127; ; Ripollès 2010, 46-64 (nº 5-49); ACIP, p. 771- 776 (nº 4421-4436) para las piezas de P. Carisio y p. 663-676 (3364-3416) para las atribuibles a Augusto y Tiberio.

desarrollo económico del territorio. Por último, en época imperial, junto a los elementos identitarios ya mencionados hay una enorme diferencia entre el menor número de ejemplares acuñados por *Pax Iulia* y *Ebora* y la gran masa emitida por *Emerita Augusta*, en consonancia con la importancia que esta fundación augústea adquiere desde el primer momento en la *Hispania* imperial.

BIBLIOGRAFIA

ALFARO ASINS, C. (1988) – *Las monedas de Gadir/Gades*. Madrid: Fundación para el Fomento de los Estudios numismáticos, p. 259.

AMELA, L. (2004) – Sobre Salacia y otras apreciaciones acerca de algunas cecas de la Hispania occidental. *Revista Portuguesa de Arqueología*. Lisboa. 7: 2, p. 243-264.

AMELA, L. (2012) – Sobre la dificultad de leer una inscripción: la leyenda monetaria L. Ap. Dec. *Hispania Antiqua*. Valladolid. 36, p. 67-85.

ARÉVALO, A.; MORENO, E. (2011) – La imagen proyectada de Gadir a través de sus monedas. En DOMÍNGUEZ, J.C. ed. – *Gadir y el Círculo del Estrecho revisados. Propuestas de la arqueología desde un enfoque social*. Cádiz: Universidad de Cádiz, p. 339-373.

BLÁZQUEZ (1995) – Sobre las cecas celtibéricas de Tamusia y Sekaisa y su relación con Extremadura. *AEspA*. Madrid. 68, p. 243-258.

BLÁZQUEZ, C. (2010) – El proceso de monetización de Lusitania desde el siglo I a.C. al siglo I d.C. En GORGES, J.-G.; NOGALES, T. coords. – *Origen de la Lusitania romana (siglos I a.C.-I d.C.): VII Mesa redonda Internacional sobre la Lusitania romana (Toulouse, 8-9 noviembre 2007)*, Toulouse: Université de Toulouse-Le Mirall, p. 405-435.

CASARIEGO, A.; CORES, G.; PLIEGO, F. (1987) – *Catálogo de plomos monetiformes de la Hispania antigua*. Madrid: Artis Traditio, p. 175.

CHAVES, F. (2009) – Identidad, cultura y territorio en la Andalucía prerromana a través de la numismática: el caso de Gadir-Gades. En WULFF, F.; ÁLVAREZ, M. eds. – *Identidades, culturas y territorios en la Andalucía prerromana*, Sevilla-Málaga: Universidad de Sevilla-Universidad de Málaga, p. 317-359.

CORREA, J.A. (2009) – Identidad, cultura y territorio en la Andalucía prerromana a través de la lengua y la epigrafía. En WULFF, F.; ÁLVAREZ, M. eds. – *Identidades, culturas y territorios en la Andalucía prerromana*, Sevilla-Málaga: Universidad de Sevilla-Universidad de Málaga, p. 273-296.

CORREA, J.A. (2011) – La leyenda indígena de las monedas de Salacia y el grafito de Abul (Alcáçer do Sal, Setúbal). En CARDOSO, J.L.; ALMAGRO-GORBEA, M. eds. – *Lucius Cornelius Bocchus. Escritor Lusitano da Idade Prata da Literatura Latina*, Lisboa-Madrid: Academia Portuguesa da Historia-Real Academia de la Historia, p. 103-112.

DOMÍNGUEZ ARRANZ, A. (1997) – Las acuñaciones ibéricas y celtibéricas de la Hispania Citerior. En ALFARO ASINS. ed. – *Historia monetaria de Hispania Antigua*, Madrid: Jesús Vico editores, p. 116-193.

DOMÍNGUEZ MONEDERO (1995) – Libios, libiofenicios, blastofenicios. Elementos púnicos y africanos en la Iberia Bárquida y sus pervivencias. *Gerión*. Madrid. 13, p. 223-239.

ESTARÁN, M^a.J. – La emisión bilingüe de Tamusia. En TORRES, J. ed. *XIV Congreso Nacional de Numismática*. Madrid: Museo Casa de la Moneda, p. 585-598.

ESTARÁN, M^a.J. (2016) – *Epigrafía bilingüe del Occidente romano: el latín y las lenguas locales en las inscripciones bilingües y mixtas*. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, p. 756.

FARIA, A.M. de (1995) – Moedas da época romana cunhadas em território actualmente português. En GARCÍA BELLIDO, M.P.; SOBRAL CENTENO, R.M. eds. – *La moneda hispánica: ciudad y territorio*, Madrid: CSIC, p. 142-154. (Anejos de AEspA, 14).

FARIA, A.M. de (1999) – Colonização e municipalização nas províncias hispano-romanas. Reanálise de algunos casos polémicos. *Revista Portuguesa de Arqueologia*. Lisboa. 2: 2, p. 29-50.

FERRER ALBELDA, E. (2000) – Nam sunt feroces hoc libyphoenices loco. ¿Libiofenicios en Iberia? *SPAL*. Sevilla: 9, p. 421-434.

FRANCISCO MARTÍN, J. de (1996) – *Conquista y romanización de Lusitania*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, p. 405.

GAMITO, T.J. (1997) – Ipses (Vila Velha, Alvor). En *Noventa séculos entre a serra e o mar*. Lisboa: Instituto português do Património Arquitectónico, p. 257-263.

GARCÍA-BELLIDO, M^a.P. (1985-1986) – Leyendas e imágenes púnicas en las monedas libiofenicias. *Veleia*. Vitoria, 2-3, p. 499-519.

GARCÍA-BELLIDO, M^a.P. (1991) – Las religiones orientales en la Península Ibérica: documentos numismáticos. *AEspA*. Madrid. 64, p. 37-81.

GARCÍA-BELLIDO, M^a.P. (1993) – Las cecas libio-fenicias. En *VII Jornadas de Arqueología Fenicio-Púnica. Numismática hispano-púnica. Estado actual de la investigación*. Ibiza: Consejería de cultura, educación y deporte, p. 97-141.

GARCÍA-BELLIDO, M^a.P.; BLÁZQUEZ, C. (2001) – *Diccionario de cecas y pueblos hispánicos con una introducción a la numismática antigua de la Península Ibérica*. 2 vols. Madrid: CSIC, p. 234 y 404.

GONZALBES CRAVIOTO, E. (2015) – El Círculo del Estrecho en la Antigüedad: una revisión historiográfica. *Índice Histórico Español*. Barcelona. 128, p. 175-209.

HOPKINS, K. (1980) – Taxes and Trade in the Roman Empire (200 B.C.-A.D. 400). *The Journal of Roman Studies*. Londres. 70, p. 101-125.

MAIA, M.; FERNANDES, C.; LOPES, M.; CAVACO, S. eds. (2003) – *Tavira: territorio e poder*. Lisboa: Museo Nacional de Arqueología y Cámara Municipal de Tavira.

MEDEROS, A. (2007) – Los atunes de Gadir. *Gerión*. Madrid. 25:1, p. 23-61.

MORA, B. (2011) – Coins, cities and territories. The imaginary Far West and South Iberian and North African Punic coins. En DOWLER, A. ed. – *Money, trade and trade routes in Pre-Islamic North Africa*. Londres: British Museum, p. 21-32.

MORA, B. (2012) – Divinidades poliadas en el sur de la Península Ibérica. En CAMPO, M. ed. – *Dioses y mitos de la Antigüedad. La evidencia de la moneda hispánica*. Barcelona: Museo de Arte de Cataluña, p. 26-32

NIVEAU DE VILLEDARY, A.M^a. (2008) – La cerámica tipo Kuass. En BERNAL CASASOLA, D.; RIVERA, A. eds. – *Cerámicas hispanorromanas. Un estado de la cuestión*. Cádiz: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, p. 245-262.

PINA POLO, F. (2004) – Deportaciones como castigo e instrumento de colonización durante la República romana. En MARCO, F.; PINA, F.; REMESAL, J. eds. – *Vivir en tierra extraña: emigración e integración cultural en el mundo antiguo*. Barcelona: Universidad de Barcelona, p. 211-246.

RIPOLLÈS, P.P. (2010) – *Las acuñaciones provinciales romanas de Hispania*. Madrid: Real Academia de la Historia, p. 326.

RUIZ LÓPEZ, I. (2012) – *Las cecas ibéricas meridionales de la Hispania Ulterior y su circulación monetaria: acuñaciones y dispersión monetaria de las ciudades ibéricas del sur peninsular*, Oxford: Archaeopress, p. 97 (BAR International Series 2333).

SOLÁ-SOLÉ, J. (1980) – *El alfabeto monetario de las cecas libio-fenices*. Sevilla: Universidad de Sevilla, p. 91.

UNTERMANN, J. (1997) – *Monumenta linguarum hispanicarum. Band. IV, Die tartessischen, keltiberischen und lusitanischen Inschriften / herausgegeben von Jürgen Untermann*, Wiesbaden: Ludwig Reichert, p. 758

VILLARONGA, L.; BENAGES, J. (2011) – *Ancient Coinage of the Iberian Peninsula. Greek/Punica/Iberian/Roman*. Barcelona: Societat Catalana d'Estudis Numismàtics, p. 800



Fig. 1.- Unidad de Salacia. MAN, nº inv. 1934/174/1



Fig. 2.- Monedas de Turiricina (MAN, nº inv. 1993/67/1670) y Arsa (MAN, nº inv. 1993/67/1660)



Fig. 3.- Denario de P. Carisio de Emerita Augusta. MAN, nº inv. 1993/67/13193

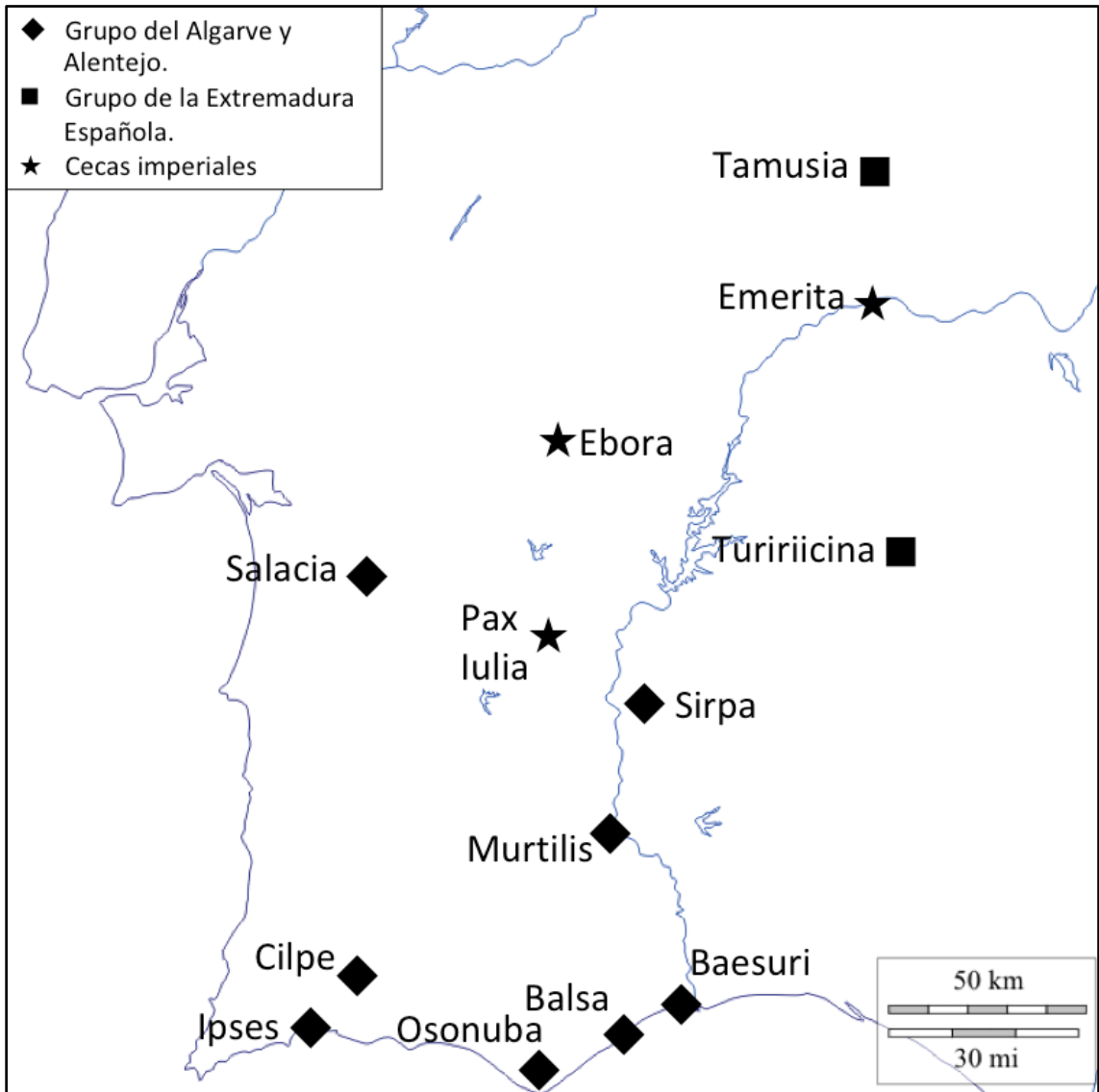


Fig 4.- Mapa de distribución de las cecas (sólo aquellas con ubicación conocida).

Cristãos Ibéricos e Antiguidade Clássica — o Baptistério de Milreu/Estói (Algarve) nos Finais da Antiguidade Tardia

Stephanie Lenk

stefanie.lenk@wolfson.ox.ac.uk

Oxford University

Resumo : Este artigo examina a atitude das comunidades cristãs da Lusitânia do século V e VI no que respeita à sua herança clássica. Discute a utilização e reutilização cristã de imagens mitológicas e de locais pré-cristãos nos baptistérios de Milreu/Estói (Algarve) e de Myrtillis, a antiga Mértola (Baixo Alentejo). No complexo da *villa* de Milreu, um monumento cuja função pouco clara é muito debatida, foi reutilizado como igreja com baptistério anexo desde a segunda metade do século V ou VI em diante. Um friso de mosaicos retratando animais, tritões e figuras de forma humana costumava cobrir todo o pódio do monumento. O artigo argumenta que, ao colocar a fonte baptismal de Milreu junto do antigo monumento e do seu friso, a comunidade cristã procurava associar o acto de baptismo com a cultura romana pré-cristã. São sugeridas motivações semelhantes relativamente aos construtores do baptistério de Mértola. O artigo explora as razões possíveis que terão levado as comunidades cristãs de Milreu e de Mértola a referirem o passado pré-cristão no contexto de baptismo.

Palavras-chave: Milreu/Estói – Mértola – iconografia baptismal – herança clássica – identidade cristã.

Abstract: This paper examines the attitude of Lusitanian Christian communities of the 5th and 6th century towards their classical heritage. It discusses the Christian use and reuse of mythological imagery and pre-Christian sites at the baptisteries of Milreu/Estói (Algarve) and Mértola, the antique Myrtillis (Baixo Alentejo). At the villa complex of Milreu, a much-discussed monument of unclear function was reused from the second half of the 5th or 6th century onwards as a church with attached baptistery. A mosaic frieze depicting sea animals, tritons and figures of human shape used to cover the entire podium of the monument. The paper argues that by positioning the font of Milreu next to the antique monument and its frieze, the Christian community sought to associate the baptismal act with Roman, pre-Christian culture. A similar motivation is suggested for the builders of the baptistery of Mértola. The paper explores possible reasons that could have driven the Christian communities of Milreu and Mértola to refer to the pre-Christian past in the context of baptism.

Key words: Milreu/Estói – Mértola – baptismal iconography – classical heritage – Christian identity

Quando em 1868 a junta revolucionária destruiu, durante a Revolução conhecida por *La Gloriosa*, a igreja de San Miguel, sita onde é agora a Plaza de San Miguel, em Barcelona, o mosaico que decorava a nave (Fig. 1) foi poupado. Não há registo da data de construção da igreja de San Miguel, mas a sua existência é atestada em 1046 (Barral i Altet, 1978, p. 39 e Balil, 1960). O chão em mosaico, porém, é muito anterior, e data provavelmente da segunda metade do século II d. C. Decorava provavelmente o *frigidarium* de algumas termas romanas, a que mais tarde a comunidade paroquial de San Miguel veio a dar novo uso (Balil, 1960, p. 22-26). O mosaico fragmentário, agora preservado no Museu d'Arqueologia de Catalunya, em Barcelona, descreve

dois pares de tritões machos encarando-se e golfinhos posicionados em ambos os lados longitudinais. As duas figuras de um dos dois pares seguram, entre si, um peixe. Num dos lados verticais há um cavalo marinho e, uma vez mais, golfinhos. É impossível saber-se quando é que a ideia de reutilizar o mosaico numa igreja foi originalmente tida. Deve remontar à primeira metade do primeiro milénio, quando os mosaicos como este eram comuns na cidade. É também possível que tenha surgido mais tarde, quando decorações como esta eram vistas como sendo do passado. Em todo o caso, a integração do mosaico na igreja de San Miguel é um exemplo demonstrativo de apreciação pós-clássica da cultura clássica num contexto eclesiástico na Península Ibérica.

Isto é em si notável. Ao passo que o imaginário clássico pré-cristão, frequentemente de assunto mitológico, foi usado pelos cristãos ao longo da Antiguidade tardia e da Idade Média, especialmente em utensílios de prata, os estudiosos de arte antiga tardia em particular tendiam a procurar o uso contínuo desse tipo de imagética, predominantemente em contexto doméstico, por cristãos abastados durante os séculos IV e V (Weitzmann, 1960 ; Grabar, 1961 ; Huskinson, 1974 ; Hanfmann, 1980 ; Cameron, 2011, p. 691-742 ; Marcone, 2014 ; Dunbabin, 2012 ; Dunbabin, 2014 ; Ferrari 2011). Os cristãos abastados da antiguidade tardia incorporavam ativamente elementos mitológicos nas suas casas e quotidiano, pelo que o prazer que nutriam da sua relação com a cultura clássica era claro.

No que respeita à esfera eclesiástica, as opiniões académicas são outras. Sobre a questão da continuidade na esfera eclesiástica, existe um bibliografia rica acerca do uso de espólio e reutilização de estruturas de templos em edifícios cristãos na antiguidade tardia (Deichmann, 1939 ; Deichmann, 1975 ; Brenk, 1977 ; Spieser, 1976 ; Greenhalgh, 1989, p. 93-97 e p. 155-157 ; Saradi-Mendelovici, 1990 ; Ward-Perkins, 1999 ; Foschia, 2000 ; Jacobs 2014. Quanto à Ibéria em particular, ver Caballero Zoreda, 1990 ; Arce, 2011 ; Utrero Agudo 2012 ; Sánchez-Pardo, 2015). No entanto, relativamente às igrejas, os estudiosos têm sido cautelosos nas suas interpretações, hesitantes em conferir conotações positivas relativamente à reutilização de material de construção pré-cristão em novas estruturas (Greenhalgh, 1989, p. 93-97 e p. 155-157 ; Ward-Perkins, 1999, p. 233).¹⁷¹ Esta tendência é influenciada pelas muitas provas da relação problemática entre cristãos antigos tardios e remanescente material pagão. Tome-se por exemplo o caso registado pelo ermita Valerio del Bierzo (m. 695), perto de Astorga (Caballero Zoreda, 1990, p. 436).¹⁷² Del Bierzo narra como a população local praticava o seu culto num templo pagão no cume de uma montanha; os cristãos destruíram o altar e, em seu lugar, construíram uma igreja dedicada ao mártir São Félix, em sinal de triunfo cristão. Como consequência de tais testemunhos, principalmente transmitidos pelos padres da igreja nos séculos IV e V, a maioria das respostas dadas pelo estudo da antiguidade tardia ao legado clássico fazem a distinção entre elite e massas incultas, que Richard Krautheimer muito bem resume: «Contrariamente aos sarcófagos ou caixões de prata, as igrejas são, afinal de contas, produzidas não por iniciativas privadas para uso pessoal, mas para e, em regra, por anónimos, predominantemente de classe média, pertencentes, por isso, à massa conservadora dos crentes.» (Krautheimer (1969, p. 195.) Aachamos difícil de imaginar que a maior parte da comunidade pudesse adoptar uma abordagem moderada ou concepção positiva no que toca ao passado clássico (por exemplo, Saradi-Mendelovici, 1990).

¹⁷¹ Bastante frequente é a diferenciação feita entre o espólio que pode ser indicativo de orgulho no passado clássico e os templos reutilizados em construções que, por sua vez, não podem.

¹⁷² Para uma visão geral das fontes literárias acerca da destruição de templos e iconoclastia, ver Caseau (2001).

Subjacente ao problema está o desenvolvimento paralelo de dois discursos académicos distintos: por um lado, o estudo do uso contínuo de imagética clássica, que raramente tem sido problematizado, dado ocorrer maioritariamente em contextos domésticos elitistas; por outro lado, o estudo de edifícios públicos cristãos cuja construção esteve dependente do uso de espólios e templos e que, devido à natureza pública da apropriação do legado clássico de origem pagã, têm sido fortemente problematizados.

No que respeita à apropriação pública tanto de espólio como de templos pagãos, existe uma variedade de sugestões que explicam o fenómeno, e frequentemente mais elaboradas, pois que examinam situações arquitectónicas mais especificamente do que este estudo está apto a fazer. Podem definir-se quatro principais padrões de argumentação patentes na literatura:

Em primeiro lugar, a devastadora situação económica do Império Romano Tardio forçou os patronos da igreja a optar por construções baratas. Tal promoveu a espoliação e reutilização de estruturas pré-existentes. Os elementos de construção de origem pagã não eram usados por causa do seu valor simbólico, mas antes por razões pragmáticas associadas a restrições económicas (Deichmann, 1975, p. 95 ; Ward-Perkins, 1999 ; Spieser, 1976 ; Foschia, 2000).

Em segundo lugar, o fabrico de elementos clássicos de construção era apreciado na antiguidade tardia. Depois do culto pagão ter sido erradicado, estes elementos ficaram isentos da sua anterior importância religiosa. Os elementos de construção possuíam um valor não simbólico mas estético (Deichmann, 1975, p. 99f.).¹⁷³

Em terceiro lugar, quando o culto pagão foi derrotado, os elementos clássicos de construção ficaram isentos do seu anterior significado religioso. Retiveram um valor simbólico positivo porque ainda pertenciam a um passado clássico glorificado. Os reconstrutores cristão estabeleciam laços com o passado clássico. Este tipo de argumentação ocorre frequentemente em relação a projetos de construção imperiais ou papais (Brenk, 1987 e Utrero Agudo, 2012).¹⁷⁴

Em quarto lugar, quando o cristianismo já era uma religião oficial mas o culto pagão ainda estava em prática, o anterior significado religioso nos elementos de construção não foi esquecido. As estruturas pagãs eram apropriadas para fins cristãos, no sentido de expressar polemicamente o triunfo do cristianismo (Ward-Perkins, 1999, p. 236-240 e Caseau, 2001, p. 103).¹⁷⁵

Estes quatro argumentos não são apenas explicações das espoliações e uso de estruturas de templos na antiguidade tardia e alta idade média. Também incorporam suposições acerca do grau de sucesso da cristianização após a proibição oficial do paganismo em 391 e da atitude da igreja relativamente à possível continuação do culto pagão.¹⁷⁶ Se soubéssemos, com certeza, se a igreja de San Miguel tivesse sido construída no século IV ou IX, precisaríamos de considerar o facto de os tritões do mosaico do chão da igreja terem sobrevivido de uma forma totalmente diferente, se por motivos pragmáticos, acto de triunfo ou opção estética.

Isto traz-me ao meu principal interesse aqui. No passado, a imagética clássica patente em igrejas da antiguidade tardia tem sido frequentemente referida no mesmo contexto que imagética semelhante em contexto doméstico, obscurecendo assim a questão do impacto que tal imagética tinha nos frequentadores do espaço público da igreja. Gostaria de levantar aqui a questão de que imagens como os tritões de San Miguel colocam um problema semelhante ao do espólio e dos templos convertidos em igrejas; tal imagética deve ser considerada com a mesma precaução que

¹⁷³ Sobre a estética como razão predominante para assegurar uma função secular dos templos Jacobs (2014), p. 138.

¹⁷⁴ Acerca da continuação estilística em vez da espoliação, veja-se Krautheimer (1969).

¹⁷⁵ Saradi-Mendelovici (1990), p. 54-56 sublinha o aspecto da purificação de locais pagãos através da construção de igrejas.

¹⁷⁶ Uma visão geral do paganismo no Império Romano tardio é-nos dado por Chuvin (1990) e Lavan (2011).

aqueles casos e quanto ao espaço que adorna. A presença de imagética clássica no espaço da igreja representa uma prova relevante para a grande questão da continuidade e das atitudes da maioria da população relativamente ao legado clássico. A investigação destes pontos pode ajudar a esclarecer a questão do medo e da violência públicos contra a estatuária e os templos clássicos patentes nos textos patrísticos.

Esta dissertação observa um caso específico de uso eclesiástico de imagética antiga no Algarve dos séculos V ou VI. Servir-me-ei, em termos gerais, de estratégias interpretativas que explicam o uso cristão de espólio e estruturas de templos como guia para a análise que faço desta imagética, estando eu totalmente ciente de que só se aplicam até um certo ponto ao meu argumento. O monumento em questão foi construído do lado oposto a uma *villa* romana, na aldeia de Milreu/Estói, que fica a cerca de oito quilómetros a norte de Faro, o antigo *municipium* que, na Lusitânia, dava pelo nome de Ossónoba (Fig. 2). A sua função original não é clara (Hauschild, 1964 e Oepen, 2012, p. 96-109), mas tem sido interpretada como se tratando de um santuário (Hauschild, 1984 ; Hauschild, 2002a ; Bowes, 2006, p. 83), mausoléu (Graen, 2004 ; Graen, 2005a ; Graen, 2005b ; Greisbach, 2009) ou refeitório (Teichner, 2008a ; Teichner, 2011). O monumento foi reutilizado, desde a segunda metade do século V ou VI o mais tardar, como igreja, com baptistério anexado. Existem provas arqueológicas posteriores da presença islâmica no interior do edifício até ao início do século X (Teichner, 1994 ; Sidarus e Teichner, 1996 ; Teichner, 2006 ; Hauschild, 2002b, p. 57f.).

1. O baptismo na ibéria dos séculos V e VI

É primeiramente necessário considerar a situação da igreja cristã na península ibérica no que respeita ao paganismo nos séculos V e VI. Existem algumas provas de que o culto pagão estava ainda bastante em voga sob uma variedade de formas por toda a península (Garcia González, 1979). Testemunhos literários, tais como *De correctione rusticorum*, de Martinho de Braga (c. 515-580), e as obras de Isidore de Sevilha (c. 556-636) e Braulio de Zaragoza (c. 590-651), assim como os registos dos concílios da igreja de Espanha, dão-nos informações da prática contínua do culto pagão durante o reinado visigótico até finais do século VII (Madoz y Molerés, 1945 ; Barney, 2006 ; Riesco Terrero, 1975, p. 109-115 ; Vives, Martínez e Díez, 1963). Os concílios hispânicos discutiram repetidamente as medidas a tomar para pôr fim às práticas idolátricas; locais de adoração pagã foram mais ou menos explicitamente mencionados no II concílio de Braga, em 572 (cânone 1), no III concílio de Toledo, em 589 (cânone 16), no concílio de Narbonne, em 589 (cânone 14), no XI concílio de Toledo, em 681 (cânone 1) e no XVI concílio de Toledo, em 693 (cânone 2) (Vives, Martínez, e Díez, 1963 ; Caballero Zoreda, 1990, p. 436-437). Os casos descritos são maioritariamente fenómenos rurais com uma fortaleza no Noroeste da Espanha, mas também presentes, embora num grau mais reduzido, por todo o resto da península (Garcia González, 1979, p. 667). Os povos germânicos que invadiram a península durante a antiguidade clássica — Suevos, Vândalos, Alanos e Visigodos — estavam apenas parcialmente cristianizados. Apenas os Vândalos e os Visigodos eram cristãos arianos. Apesar dos locais onde a evangelização tivera êxito, tal não levava necessariamente a um completo abandono de práticas pagãs paralelas (Garcia González, 1979, p. 664f). É para além do mais duvidoso que os arianos germânicos e a população romana católica local estivessem isentos de comportamentos pagãos. Os registos que definem mais especificamente os tipos de adoração pagã referem, entre outras coisas, cultos ligados a rios, florestas e pedras, todos eles particularmente comuns, embora não exclusivamente, aos povos germânicos. Testemunhos do século VI

relativamente à veneração de deuses romanos como Júpiter, Minerva, Marte e Saturno, demonstram que a adoração a deuses romanos também prevaleceu, embora não seja claro se tal era mais característico da população romana, se da germânica (Garcia González, 1979, p. 665-667)

A pluralidade de crenças entre a sociedade rural da Ibéria é um factor importante quando se estuda a relevância de imagética e arquitectura antigas em igrejas cristãs, dado que o argumento de que materiais e motivos eram predominantemente usados por razões práticas se torna fraco. A presença de elementos pré-cristãos em espaços baptismais rurais na Ibéria, particularmente nos séculos V e VI, providenciam casos fecundos de estudo devido ao facto de os baptistérios serem, por definição, instrumentos de missão cristã (Iturgaiz, 1967 e 1968 ; Godoy Fernández, 1989 ; Schneider, 2011 ; Ripoll y Velásquez, 1999). A premissa de que a sua decoração representa ou pelo menos não vai contra às crenças nucleares da comunidade cristã à qual o baptistério pertencia, é plausível. De facto, porque os espaços baptismais providenciam uma ligação entre batizados e não batizados, as comunidades cristãs tinham um interesse distinto em fazer com que a decoração baptismal representasse a atitude cristã. Isto é acima de tudo verdade porque, na Ibéria da antiguidade tardia, muitos candidatos a baptismo eram adultos. Por isso, a probabilidade de eles terem estado em contacto com práticas pagãs anteriormente nas suas vidas é grande. Pode deduzir-se das decisões dos concílios que a prática de baptismo de crianças desenvolveu-se na Ibéria apenas no século VI. O baptismo de adultos e crianças continuou a ser levado a cabo paralelamente até ao século VII (Fernandez Alonso, 1955, p. 281 ; Iturgaiz, 1968, p. 215). As provas arqueológicas parecem confirmar que o baptismo de adultos era especificamente intencionado no século VI; isto é particularmente verdade nos baptistérios rurais no Sul e Sudoeste da Ibéria — como o de Milreu. Em San Pedro de Alcántara, na Bética, assim como em Torre de Palma e talvez em Casa Herrera, na Lusitânia, as fontes baptismais tivessem mesmo sofrido renovações, tendo sido consideravelmente aprofundadas, aparentemente para permitir a imersão total de adultos no ritual de baptismo comum na Ibéria (Fernandez Alonso, 1955, p. 289-291 ; Iturgaiz, 1967, p. 214f).¹⁷⁷ A fonte baptismal de Casa Herrera, perto de Mérida, por exemplo, que data da segunda metade do século VI e possui 150 centímetros de profundidade, é uma das mais fundas do Mediterrâneo ocidental (Ulbert, 1978, p. 176 ; Ristow, 1998, n.º 570).¹⁷⁸ À luz destas provisões e ajustes, que indicam o carácter central do baptismo de adultos no projecto de cristianização, podemos questionar-nos acerca das intenções dos construtores cristãos nas decorações baptismais ao fazerem uso, na Ibéria da antiguidade tardia, de imagética clássica pré-cristã.

2. Reconstrução do espaço baptismal de Milreu/Estói

Investiguemos agora as provas arqueológicas de Milreu. A *villa* em si data do século I d. C. e foi por duas vezes submetida a escavações: uma em 1877, por Estácio da Veiga (Fig. 3), a outra de 1971 a 1998, por Theodor Hauschild (Fig. 4) (Oepen, 2012, p. 97-109 ; Teichner, 2008a, p. 98-102 ; Teichner, 2008b, p. 732-733). O complexo está localizado a montante do rio Seco, próximo de uma das estradas que vêm de Ossónoba (Hauschild, 2002b, p. 14). A *villa* encontra-

¹⁷⁷ Para além do mais, parece ter havido uma tendência para monumentalizar a construção em torno da fonte, o que indica um aumento em importância do ritual de baptismo na Ibéria do século VI. Ulbert (1978), p. 176.

¹⁷⁸ Sobre o baptistério de Casa Herrera, , n.º 570. Sobre San Pedro de Alcántara (n.º 589) e sobre Torre de Palma (n.º 528-530) veja-se Ristow (1998).

se dividida numa área residencial com peristilo e uma ampla área de banhos, e uma *pars rustica*, onde eram produzidos o vinho e o azeite (Teichner, 2008a, p. 95-270). No decorrer do século IV, procederam-se a renovações fundamentais (Hauschild, 2002b, p. 12 e Graen, 2004, p. 68).¹⁷⁹ Os chãos do peristilo e do *frigidarium* foram decorados com mosaico, muitos dos quais com descrições de animais marinhos, principalmente peixes. Do mosaico, que originalmente cobria a totalidade dos dezoito metros de comprimento do peristilo, resistiram, até aos nossos dias, apenas seis. Além do mais, uma construção de escala monumental foi a dada altura construída na primeira metade do século IV, no outro lado da estrada, a uma distância de dez metros da *villa* (Figs. 3-4) (Hauschild, 1984, p. 287; Hauschild, 2002a, p. 216; Graen, 2004, p. 69). O monumento, construído com *opus testaceum*, tinha mais do que dez metros de altura. Foi erguido num pódio cercado de colunas onde se podia caminhar em volta; uma galeria e um pátio murado cercavam-no. O edifício está virado a sul e possuía um abside encimado de uma cúpula. Fragmentos de *opus sectile* e um grande número de *tesserae* em vidro colorido, muitos deles dourados, são indicadores de um programa de decoração imensamente rico, agora perdido, das paredes interiores e da abóbada de ogivas. Uma decoração comparável do mosaico de uma abóbada pertencente ao mosaico da cúpula de Centcelles, perto de Tarragona, encontra-se preservada na Ibéria (Arbeiter, Korol, 2016). O pódio que suporta o monumento possui 1,20 metros de altura e era coberto por um friso em mosaico de 52 metros de comprimento (Fig. 5). A decoração em mosaico partilha do mesmo motivo marinho que o mosaico da *villa* e a intenção é claramente estabelecer uma correspondência.

Foram sugeridas várias funções para o monumento. Tradicionalmente considerava-se tratar-se de um santuário, de um ninfeu ou de um templo dedicado a uma divindade aquática, mas mais recentemente sugeriu-se que se tratava de um mausoléu ou de um refeitório. Foi lançado o argumento, em suporte da interpretação tradicional, de que a sua forma é evocativa dos templos ambulantes gálico-romanos, que o seu friso apresenta iconografia marinha, que continha uma fonte hexagonal registada por Estácio da Veiga, situada a meio do espaço, hoje perdida (Fig. 3), e, por último, que aquilo que poderia ser um fosso circundando o monumento poderia ter servido de pia para a água. Se originalmente o edifício serviu de facto de local de adoração pagã, seria apenas um dos dois exemplos conhecidos na Hispânia de uma anterior estrutura de templo utilizada pelos cristãos (Arce, 2011, p. 202 ; Blanco-Rotea, 2009). Estudos académicos recentes levantaram um problema relativamente ao facto de nenhum objecto de devoção ou inscrições terem sido encontrados durante as escavações. Dado que os canos que conduziam a água à pia de Milreu destruíram parte do mosaico do friso, o que sugere que foram instalados após a construção inicial, a função do monumento enquanto santuário ligado à água tem sido refutado (Graen, 2004, p. 70 ; Graen, 2005a, p. 378). Ao mesmo tempo, uma série de edifícios ibéricos tipologicamente semelhantes, na *villa* de São Cucufate, no Alentejo, na *villa* da Quinta de Marim, no Algarve, na *villa* de Maternus, em Castilla y León, e na *villa* de Los Castillejos, na Estremadura, começaram a ser debatidos. Denis Graen defendeu que o monumento de Milreu e os seus equivalentes ibéricos são tipologicamente semelhantes a uma série de mausoléus monumentais em Roma (Graen, 2004 ; Graen, 2005a ; Graen 2005b ; Graen 2005c ; Griesbach, 2009). Compara, para além do mais, a iconografia marinha no pódio ao *thiasus* de cenas marinhas nos sarcófagos da antiguidade tardia (Fig. 6). Segundo Felix Teichner, a série de monumentos deveria ser em vez disso vista como tratando-se de refeitórios monumentais independentes (Teichner, 2008a, p. 516 ; Teichner, 2011,) p. 296-298). A vida marinha é de facto um tema recorrente da decoração em mosaico das

¹⁷⁹ É o caso de muitas outras *villas* lusitanas na altura. Para além da tendência geral das escolas secundárias se mudarem para o campo, foi possivelmente um tremor de terra que espoletou a onda de renovações.

triclinia ibéricas; porém, *thiasus* de cenas marinhas encontra-se bastante ausente delas na península (Guardia Pons, 1992, p. 309).¹⁸⁰ À luz destes argumentos, a função de templo proposta para a estrutura parece duvidosa; mas nem a tese que defende a função de mausoléu, nem a que defende a função de *aula* foram até agora definitivamente provadas. Devido a esta falta de clareza passarei doravante a chamar ao edifício simplesmente monumento, e não vou debater os problemas que uma anterior função de templo suscitaria.

A fase subsequente do uso que os cristãos tenham dado ao local é de difícil interpretação arqueológica (Hauschild, 1980 e Ristow, 1998, n.º 888).¹⁸¹ Achados de cerâmica e um balde confirmam a utilização do espaço nos séculos V e VI (Teichner, 2008a, p. 256 ; Hauschild, 1980, p. 196, Teichner, 1994, p. 94-95). O argumento principal para o uso do espaço por cristãos é a existência de uma fonte baptismal sita na parte noroeste do monumento, entre a plataforma e o muro do pátio, não muito afastada da entrada do monumento (Figs. 7-8). A fonte manteve-se preservada: possui pelo menos 92 centímetros de profundidade, o chão é quase quadrangular, e dois estreitos lanços de escada, com três degraus cada, estende a fonte a um comprimento de 1,63 metros (Hauschild, 1980, p. 190). Corresponde, desta forma, à descrição de como uma fonte baptismal como concebida pelos bispos espanhóis Isidoro de Sevilla e Ildefonso de Toledo, no século VII, devia ser, com três degraus por onde se descia e três por onde se subia, contando o chão como o sétimo, que significa Cristo (Isidoro, De eccl. off., II 25,4; Ildefonso, De cogn. Bapt., p. 110). A fonte do Milreu pertence a um tipo comum de fontes baptismais de forma rectangular oblonga e de chão aproximadamente quadrangular com dois lanços de escada, mais frequentes na segunda metade do século V e no século VI, havendo uma concentração deste tipo em particular na Lusitânia (Hauschild, 1980, p. 200f. ; Ulbert, 1978, p. 156).

Surpreendentemente, as escadas na parte norte da fonte encontram-se situadas sobre o túmulo de um jovem adulto, que a construção da fonte, notavelmente, manteve intacto, o qual não possuía quaisquer bens tumulares e não pode ser datado com nenhuma certeza (Hauschild, 1980, p. 201). Não existe nada de comparável na Península Ibérica. Porém, na basílica de San Peretó, perto de Manacor (Mallorca), foram encontrados túmulos perto da fonte baptismal, provenientes provavelmente de uma necrópole ainda mais antiga (Hauschild, 1980, p. 201, n.º 36). Tem sido sugerido que o túmulo fazia parte de um antigo cemitério cristão ali estabelecido depois do monumento ter perdido a sua função original. A maior parte dos túmulos estão virados a leste e encontram-se no pátio murado do monumento, concentrando-se mais a sul, na zona da entrada (Teichner, 2008a, p. 255, Fig. 29a).¹⁸² Hauschild assume que os túmulos datam do século IV, ao passo que a fonte baptismal foi construída em finais do século V ou, preferivelmente, VI. Ele defende que datar a fonte do século VI permitiria que algum tempo passasse entre a primeira ocupação sepulcral e a última ocupação baptismal (Hauschild, 1980, p. 197 e p. 201). Esta sua proposta tem por base a suposição de que a fusão de ambos os espaços, funerário e baptismal, não fosse de uma forma geral permissível (Hauschild, 1980, p. 201). As provas, porém, admite-o Hauschild, são demasiado escassas para se poder tirar conclusões, tanto no que respeita à natureza cristã do túmulo, como no que respeita à sequência que Hauschild sugere para o local, a de um abandono da utilização original do monumento no século IV, subsequente instalação de um cemitério cristão e a construção, no século VI, de um baptistério (Hauschild, 1980, pp. 204-207).

¹⁸⁰ As *triclinia* ibéricas decoradas com peixes e outros animais marinhos encontram-se preservadas na Casa del Anfiteatro em Mérida, Vega del Cielo nas Astúrias, Vega Baja de Toledo e na Casa dos Esqueletos em Conímbriga.

¹⁸¹ Ristow aponta a fonte apenas como potencial fonte baptismal, certamente devido à ligação que mantém com um suposto ninfeu.

¹⁸² Um túmulo encontra-se situado no absíde do monumento.

A planta de 1880, que se seguiu à primeira escavação feita por Estácio da Veiga (Fig. 3), mostra claramente que a fonte baptismal tinha sido integrada num compartimento especial construído a partir da parede leste do antigo pódio a leste, da parede exterior que delimita a área a oeste, e de duas paredes construídas de raiz a sul e a norte (Hauschild, 1980, p. 201). Devia ter cerca de quatro ou cinco metros de largura. Hoje, apenas umas poucas partes das paredes exteriores são arqueologicamente comprováveis, a norte e a oeste da fonte, ao passo que partes substanciais da parede do pódio e do muro do pátio ainda existem (Hauschild, 1980, p. 192 e p. 201f.). Uma brecha na parede do pódio poderá indicar uma entrada; a outra opção é uma entrada de acesso ao pátio (Hauschild, 1980, p. 202). A construção de um compartimento especial de baptismo não é de surpreender; na verdade, até mesmo nas mais modestas igrejas ibéricas um compartimento isolado era usualmente providenciado para o ritual de baptismo (Schlunk, 1978, p. 48) O que talvez seja mais surpreendente, é o facto de os cristãos que construíram o baptistério se terem servido, para tal, das paredes do pódio, uma escolha que parece ter feito do mosaico do friso do monumento parte integrante da decoração interior da câmara baptismal. Infelizmente, o mosaico do friso encontra-se quase totalmente destruído na parte que integra o baptistério. Alguns anos atrás, Dennis Graen descobriu uma fotografia tirada na década de 1890 que fornece uma visão mais ampla da decoração do friso na zona próxima do baptistério (Fig. 9) (Graen, 2005a, p. 376). Uma fotografia idêntica foi publicada em 1882 na revista *O Occidente* (Mourão, 2008a, p. 118).¹⁸³ Na imagem vemos o fragmento de um mosaico de alta qualidade figurando um tritão com as mãos erguidas, segurando uma concha ou uma tigela na mão direita, e outra criatura marinha fantástica composta de um torso de leão e de uma longa cauda de peixe, defronte, de boca aberta, para o tritão, como que rosnando. Na altura em que a fotografia foi tirada, as partes superiores do pódio tinham já sido removidas, o que resultou na perda das faces de ambas as criaturas. Hoje o friso encontra-se totalmente destruído. Segundo a imagem fotográfica, a cena mitológica encontrava-se situada na parede oeste do monumento, no mesmo local que o baptistério: «Concelho de Faro — Freguezia de Estoy. MILREU. Monstros mythologicos figurados em mosaico no muro de oeste de um edificio antigo.» Alguns fragmentos preservados confirmam que a decoração em mosaico incluía, para além de peixes, elementos de um *thiasus* marinho e provavelmente de uma cena de pesca. Ainda existentes, temos uma cauda ondulada com espinhos no lado leste do monumento, semelhante às caudas do tritão e do leão marinho (Fig. 10), assim como um pequeno pé humano na parte frontal do friso (Fig. 11). Um fragmento da proa de um barco de pesca encontra-se armazenado no Museu Nacional de Arqueologia, em Lisboa (Graen, 2005a, Fig. 22).¹⁸⁴

Além disso, nos arredores mais imediatos da fonte, do lado direito da brecha, seguindo através do pódio, encontra-se um pequeno fragmento de mosaico de uma outra cauda ondulada (Figs. 7 e 12). A forma deste fragmento condiz claramente com a forma da cauda do tritão registada na fotografia (Figs. 12 e 9). O esquema cromático do fragmento de mosaico *in situ* — uma cauda cinza-escura com partes em amarelo no ponto de intersecção — é o mesmo que o que fora preservado num desenho do par constituído pelo leão marinho e pelo tritão durante a escavação feita por Estácio da Veiga, que hoje se encontra no Museu Nacional de Arqueologia, em Lisboa (Fig. 13) (Graen, 2005a, p. 374, Fig. 14).¹⁸⁵ Graen sugere então que o pequeno

¹⁸³ <http://hemerotecadigital.cm-lisboa.pt/OBRAS/Ocidente/Ocidente.htm>

¹⁸⁴ Graen identifica o barco como sendo do tipo *Vegeia* ou *Placida*, op. cit. p. 375. Para um catálogo detalhado de todos os fragmentos arquivados, veja-se *ibid.*, 373-377. No Museu de Santa Rocha da Figueira da Foz encontra-se, para além disso, um fragmento de um casco de animal, possivelmente de uma outra criatura marinha e oriunda possivelmente de Milreu, veja-se op. cit., p. 376.

¹⁸⁵ O desenho, porém, não é preciso, porque foram adicionadas umas pernas de equídeo à figura do tritão.

fragmento próximo da fonte se trata dos restos do tritão na fotografia tirada em 1890. A fotografia documenta igualmente uma estrutura em pedra situada abaixo do tritão (Fig. 9). Graen, consequentemente, identifica-a como fazendo parte das paredes exteriores do baptistério (Graen, 2005a, p. 376). Porém, uma inspeção mais cuidada da forma do meandro abaixo da cauda do fragmento preservado *in situ* e da cena mitológica registada na fotografia (Figs. 12 e 9) torna evidente que os dois fragmentos não podem fazer parte do mesmo ornamento. O padrão das ondas de uma e outra imagem difere significativamente quanto ao grau de inclinação. O padrão das ondas que cobre o pódio é, em todas as partes que ainda se encontram no lugar, significativamente mais inclinado do que o da fotografia. É também questionável se o meandro, na fotografia, conteve alguma vez cores tão diferentes como os fragmentos do pódio. Embora o reduzido esquema de cores do meandro, na fotografia, possa, discutivelmente, dever-se à qualidade da fotografia tirada ou a uma superfície suja, a fotografia representa de facto, com alguma nitidez e nuance, outros tons de cinzento na pedra de cantaria abaixo do mosaico ou no leão marinho.

Duas possibilidades para uma possível localização vêm à mente se aceitarmos como correcta a legenda de 1890 na identificação que faz da localização do mosaico como sendo o muro oeste do monumento: ou o padrão do meandro mudou consideravelmente na forma e discutivelmente na cor na parte actualmente perdida do canto sudoeste do pódio (Fig. 7), o que parece improvável, uma vez que o meandro se manteve preservado na maior parte do pódio e a sua forma se encontra de resto consistente, ou o tritão e o leão marinho faziam de facto parte de uma decoração em mosaico de uma outra parede a oeste do monumento. A alternativa lógica é que a legenda da fotografia tenha sido mal interpretada. A cena mitológica estava na verdade ligada ao muro que delimitava o pátio em torno do monumento e não, como sugeriu Graen, ao pódio (Fig. 4). Devido ao facto de a fotografia mostrar a parede de tijolos do monumento erguida por trás da parede de que a cena mitológica faz parte, esta devia estar virada a oeste, do lado de fora do perímetro do monumento (Fig. 9). Se considerarmos esta segunda alternativa como a opção mais provável, a nossa reconstrução do programa decorativo do baptistério de Milreu resultará no par constituído pelo tritão e pelo leão marinho na parede exterior do complexo, por trás da qual o baptistério se encontrava, e numa criatura marinha seguindo o esquema da cauda do tritão, completa ou parcialmente inclusa, na parede leste do interior do baptistério (Fig. 12). A estrutura em pedra na fotografia não faria, por consequência, parte do baptistério, mas de outra construção exterior às paredes do monumento. Não há outra forma de determinar até que ponto a decoração em mosaico no interior do baptistério permaneceu intocado pelos cristãos. A nossa reconstrução deverá ter em conta a possibilidade de as cenas terem sido truncadas. Sabemos, porém, que pelo menos a cena registada na fotografia, nas imediações do baptistério (e da igreja, aliás), se manteve preservada a tal ponto que o respectivo tema permanece totalmente reconhecível.

3. Cenas mitológicas no espaço baptismal: qual a atitude dos cristão no que respeita ao legado clássico no sudoeste da Lusitânia?

Tendo em conta esta reconstrução do contexto baptismal de Milreu, devemos questionar-nos sobre como interpretar a relação da comunidade cristã na segunda metade do século quinto e sexto relativamente a um monumento com imaginário de origem mitológica pré-cristã. Nenhuma das imagens dos mosaicos é explicitamente pagã, dado que nenhuma divindade maior nos é descrita, da mesma forma que nenhum objectivo religioso pode ser atribuído com total certeza ao monumento. No entanto, tritões e outras criaturas marinhas fantásticas eram representadas ao lado

de deuses marinhos como Neptuno, Anfitrite ou Oceano (Fig. 6) (Guardia Pons, 1992, p. 298-307; Neira Jiménez, 1997; Mourão, 2008a; Mourão, 2008b; Mourão 2011; López Monteagudo, 2011) Um chão em mosaico de finais do século II ou inícios do século III, descrevendo proeminentemente o busto de Oceano num edifício público relacionado com actividade marinhas em Ossónoba, agora no Museu de Faro, confirma a presença do deus na região (Lancha, 1985). Como o busto de Oceano de Ossónoba, representações de tritões, nereidas e por aí adiante surgem numa ampla variedade de contextos e, certamente, sem que lhes tenha sido atribuída, a todos eles, qualquer significado religioso. Porém, entre todas as várias associações que as criaturas marinhas provocaram no observador dos séculos V e VI, deve ter provavelmente havido qualquer ligação religiosa com origens no passado pagão. Dada a persistência de crenças de divindades naturais, como as associadas a fontes e mares, é possível que um significado religioso ou mágico lhes fosse atribuído mesmo no século VI. Em todo o caso, as criaturas que decoram o monumento de Milreu pertenciam à esfera da mitologia antiga. Faziam parte de uma cultura antiga que existira muito antes do cristianismo e que fazia parte da vida ibérica romana na antiguidade tardia.

Um outro exemplo de imagética de cariz mitológico na antiguidade tardia encontra-se num baptistério em Mértola, no Sul da Lusitânia. Como em Milreu, os achados de Mértola oferecem suporte relativamente ao uso continuado de imagética clássica em espaços baptismais. Mértola, a antiga Mírtilis, no Alentejo, era, desde os tempos pré-romanos, um centro mineiro e, do século V ao VII, um importante centro de trocas comerciais com o Mediterrâneo (Torres, 1998, p. 7f. ; Lopes, 2017). As escavações ali empreendidas levaram os académicos a sugerir que uma plataforma artificial virada para o rio Guadiana funcionava como o fórum de Mírtilis; alternativamente, a plataforma pode ter servido de palácio episcopal, ainda que não haja registos de nenhum bispo em Mírtilis (Lopes, 2003, p. 69-71 e p. 82-86). É bastante difícil de interpretar exactamente quais as funções eclesiásticas do complexo. As escavações iniciadas em 1990 trouxeram à luz um pórtico, abundantemente decorado com chãos em mosaico (Lopes, 2014, p. 363-421 ; Lopes, 2005 ; Lopes, 2011, Lopes, 2003, p. 98-125), assim como a uma fonte monumental (fonte I) dentro de uma sala rectangular que uma colunata torneava (Fig. 14). Muito recentemente foi exumada uma segunda fonte monumental (fonte II), localizada muito perto da primeira, separada desta por uma estrada e defronte para a plataforma. Ambas as fontes foram interpretadas como sendo baptistérios (Lopes, 2014, p. 250-312).¹⁸⁶ Uma vez que ambas as fontes foram utilizadas paralelamente desde provavelmente o século V em diante, a função baptismal de uma delas poderá contestar-se, mas sugeriu-se que ambas as fontes eram utilizadas por duas comunidades heterodoxas distintas, por exemplo arianos e ortodoxos (Lopes, 2014).¹⁸⁷ Ambas as fontes são octogonais, um formato que, na Península Ibérica, apenas se repete em Barcelona, mais comumente usada no Sul da França, Itália, Tunísia e Algéria (Lopes, 2003, p. 76f. ; Lopes, 2014, p. 277-279). No canto sudeste da colunata em torno da fonte I, um fragmento de mosaico com uma cena de Belerofonte matando a Quimera (Fig. 15) manteve-se preservado. O único outro fragmento preservado nesta parte da plataforma, perto do fragmento de Belerofonte, descreve um padrão de rosas. As rosas são um aspecto corrente nas decorações cristãs funerárias e baptismais no Norte de África, em particular na Tunísia, na antiguidade tardia (Ristow, 1998, n.º 436, n.º 471, n.º 697, n.º 717, n.º 723, n.º 740). A influência norte-africana na decoração em mosaico de

¹⁸⁶ Os escavadores encontraram aqui fragmentos de um fresco exibindo várias figuras; um dos fragmentos exibia um rosto com um halo. Devido à ligeira curvatura dos frescos, Lopes sugere que faziam parte da decoração de uma cúpula. Lopes (2014), p. 254-260, sobre as figuras veja-se p. 300-308.

¹⁸⁷ Lopes data a primeira fonte de finais do século V ou inícios do VI, veja-se p. 204. E data a segunda fonte da segunda metade de século V, veja-se p. 273. Sobre a questão da heterodoxia em Mértola, veja-se p. 771f.

toda a plataforma é substanciada por uma variedade de mosaicos comparáveis do Norte de África e das ilhas Baleares, onde as igrejas da antiguidade tardia também eram decoradas por mosaístas norte-africanos (Lopes, 2003, p. 98-124 ; Schlunk, 1978, p. 57f. e p. 75-85).¹⁸⁸ O material de comparação existente sustenta que o mosaico de Belerofonte data de finais do século V ou do século VI (Lopes, 2003, p. 98-125).

Dado que uma fonte de água foi instalada no chão da fonte I, pode questionar-se a função assumida da pia enquanto fonte baptismal. Porém, devido à fonte ter sido alterada ao longo do tempo, Virgílio Lopes sugeriu que deve ter tido anteriormente uma função diferente e que só mais tarde foi transformada em baptistério (Lopes, 2014, p. 766).¹⁸⁹ Os dois lanços de pequenos degraus que conduzem à beira da fonte poderão ter facilitado a entrada nesta e ligado igualmente os dois pisos térreos dentro do espaço interior que a colunata torneava. O baptistério lateranense e o baptistério de Stobi, na Macedónia, constituem exemplos contemporâneos de baptistérios que continham uma fonte de água (Lopes, 2003, p. 78f.).¹⁹⁰ Se a fonte I tinha realmente a função de baptistério, a sua decoração em mosaico comprovaria que os temas mitológicos não eram apenas preservados nos edifícios antigos usados para baptismo na Ibéria da antiguidade tardia, mas também que eram conscientemente escolhidos para o efeito.

As cenas mitológicas de Milreu têm recebido a atenção de académicos que procuram explicar como as comunidades cristãs interpretavam estas cenas. Por exemplo, a luta de Belerofonte contra a Quimera é visto como uma tentativa de representar a luta do bem contra o mal (Lopes, 2003, p. 118 ; Huskinson, 1974, p. 73-78 ; Mourão, 2011). O mesmo poder-se-ia propor para o confronto entre o tritão e o leão marinho. Tem-se para além disso sugerido que a cena de Belerofonte era uma cena-modelo da iconografia dos santos equestres, como São Jorge e São Miguel, no sentido de que os significados da cena mitológica e cristão se possam ter misturado, por exemplo, por meio da alegorização do mito (Lopes, 2003, p. 118 e Oleiro, 1992)..¹⁹¹

É certo que os cristãos da antiguidade tardia assimilaram todo o tipo de práticas culturais de origem pré-cristã no seu quotidiano e que estratégias de reinterpretação tomaram claramente lugar (Huskinson, 1974). Dado que o bispo de Ossónoba vivia apenas a oito quilómetros de distância, é provável que a comunidade de Milreu tivesse optado por interpretações cristãs dessa mesma imagética (Hauschild, 2002b, p. 57). Mas um outro ponto mais fundamental fica frequentemente por tratar. O nosso interesse por estas cenas não se deverá ficar pela observação de que tais imagens poderiam ser interpretadas por um olhar cristão. O interesse que os cristãos tinham em apropriarem-se destas cenas era total, mas a questão é antes quais as suas motivações, especialmente num contexto eclesiástico como o dos baptistérios de Milreu e Mértola, ou da igreja

¹⁸⁸ Duas representações tunisinas de Belerofonte, contemporâneas da de Mértola, mantiveram-se preservadas numa cena mitológica de finais do século VI ou inícios do VII num mosaico oriundo de Belalis Major (região de Beja, Africa Proconsularis), hoje no Musée Bardo, e numa cena mitológica num chão em mosaico oriundo de Henchir Errich (região de Sbeitla, Byzacena), datada do período bizantino (pós 534 d. C.). Veja-se Béjaoui (2001), Figs. 17, p. 21. Sobre os mosaicos ibéricos figurando Belerofonte, veja-se Blázquez (1981), p. 77.

¹⁸⁹ Lopes sugeriu a função de *frigidarium*, mas reconhece que nenhuma outra pia foi encontrada no local.

¹⁹⁰ Os vestígios daquilo que Lopes acredita ser um altar de um abside anexado à câmara baptismal, é outro argumento a favor da função baptismal do edifício. Altares anexados a baptistérios são um fenómeno conhecido em todo o Mediterrâneo ocidental, e também na Ibéria. Sobre o baptistério lateranense, veja-se Ristow (1998), n.º 404; sobre Stobi veja-se op. cit., n.º 513-515. Sobre a fonte de água no baptistério de Stobi, veja-se Dinsmoor (1975).

¹⁹¹ Sobre questões de reinterpretação de Belerofonte na era cristã, veja-se Huskinson (1974), p. 73-78, e Brandenburg (1968).

de San Miguel, em Barcelona, assim como noutros. Aquilo a que este estudo se dedica é a explorar o *porquê* de a comunidade cristã de Milreu associar o seu baptistério a um monumento que descrevia imagens de origem pré-cristã sem qualquer referência imediata a assuntos cristãos. Para tal fim, re-examinemos os quatro principais argumentos fornecidos para explicar a reutilização cristã de espólio antigo e edifícios pagãos, de forma a verificar o que se poderá obter deles na avaliação que fazemos do caso de Milreu.

O primeiro argumento explicava as acções dos cristãos numa base puramente económica. De facto, os cristãos de Milreu parecem ter reutilizado o magnífico monumento do século IV como igreja e seria difícil negar o papel das razões pragmáticas que levaram a esta decisão. Quanto à escolha de situar o baptistério junto da parede noroeste, no interior do complexo, torna-se difícil de defender um motivo puramente mais pragmático, uma vez que era claramente possível construir um compartimento baptismal independente, se a comunidade cristã o sentisse necessário. Para além do mais, podia esperar-se que fosse elevado o interesse num esquema decorativo mais apropriado às convicções religiosas da comunidade, como já antes sugeri. Mesmo assumindo-o, é mais prático erguer dois muros do que quatro. Para além do mais, era costume na Hispânia construir compartimentos baptismais no interior das igrejas (Schlunk, 1978, p. 48 ; Ulbert, 1978, p. 141f.). Apesar deste costume, ainda se encontra uma larga variedade de posições e tipos de espaços baptismais, inclusive anexos independentes, como o da *villa rustica*, em Torre de Palma, no Alto Alentejo (Ristow, 1998, n.º 528-530), ou até mesmo rotundas isoladas, como em Algezares, na Múrcia (Ristow (1998), n.º 568). As convenções regionais tinham, ao que parece, o seu peso, mas para a localização dos baptistérios não estavam estabelecidas quaisquer regras definitivas (Schlunk, 1978, p. 48f.). Havia mais do que espaço suficiente no perímetro da *villa*, assim como, tal como se pode assumir, dado o enorme tamanho do imóvel, suficiente material de construção para erigir o baptistério num local separado do monumento, caso os cristão tivessem querido separar o baptistério da igreja. Hauschild observou que, contrariamente ao costume regional na Lusitânia e na Bética, a câmara baptismal de Milreu foi situada perto da entrada da igreja em vez de próximo do abside (Hauschild, 1980, p. 202). Consideradas todas estas hipóteses, pode dizer-se que a escolha do local, em Milreu, reflecta tanto um sentido de pragmatismo como considerações não governadas apenas pela convenção. Nenhuma prova nos dá a inferir que os construtores cristão não tivessem alternativa para a localização da estrutura. Ainda que beneficiassem da conveniência de duas paredes pré-existentes para a câmara baptismal, alegrava-os, ao mesmo tempo, incorporar as respectivas imagens indefinidamente.

O segundo argumento que encontramos parte do princípio de que o paganismo já não representava uma ameaça para a igreja cristã, a qual, por já não recear qualquer influência corruptiva, podia despojar do seu valor simbólico edifícios ou material de construção e reutilizá-los apenas por motivos estéticos. Como mostrei anteriormente, esta premissa não funciona com as provas históricas ibéricas. É particularmente apropriado, na esfera rural a que Milreu pertence, ser-se prudente em declarar o fim definitivo das práticas pagãs. A hipótese inicial de uma perda extensiva de significado simbólico parece demasiado arrojado. Contudo, a importância relativa a motivações estéticas na reutilização do monumento de Milreu não deverá menosprezar-se.

A terceira e quarta estratégias argumentativas são semelhantes na sua estrutura, uma vez que ambas garantem significado simbólico a associações a edifícios antigos e materiais de construção. Enquanto o terceiro argumento avalia tais associações enquanto sinais de uma apreciação pelo passado clássico, o quarto argumento considera o mesmo processo enquanto acto de subordinação do passado pagão à actualidade cristã. O terceiro argumento concebe-se apenas

segundo a suposição de que o paganismo fora derrotado com êxito e de que apenas as mais altas elites aludiam ao passado pré-cristão.

Não há maneira de saber se os construtores e frequentadores da extensão baptismal de Milreu viam o edifício terminado segundo as premissas subjacentes a algum destes argumentos. Na verdade, poderiam muito bem ter sido adoptados pela comunidade simultaneamente, no caso de o monumento ter tido de facto uma função religiosa de que os cristãos de Milreu estivessem cientes. Independentemente de a associação ao edifício ser concebida positivamente enquanto apropriação ou negativamente enquanto domínio sobre o passado clássico, as provas de Milreu mostram um interesse de associação ao passado clássico suficientemente grande para que se ignore quaisquer potenciais preocupações relativamente ao impacto que as imagens mitológicas tinham nos baptizados e noutros frequentadores do local. Não é minha intenção dizer que não havia razões pragmáticas para o posicionamento do baptistério. Eu concordaria, porém, que a atitude dos construtores relativamente às questões simbólicas deve ter influenciado as suas considerações relativamente às questões práticas quanto a onde construir o baptistério; mas não vice-versa, porque a esfera baptismal era um espaço demasiado significativo e sensível para que fosse determinado apenas por considerações pragmáticas. É concebível que o imaginário mitológico, com o seu subjacente significado pagão, fizesse de tal forma parte do dia-a-dia cristão do Sudoeste da Ibéria que não representaria qualquer ofensa mesmo dentro do baptistério. É igualmente imaginável que as alusões à cultura romana pré-cristã fossem bem-vindas nos baptistérios de Milreu e de Mértola, por representarem um denominador comum entre os baptizados e baptizados. O exemplo de Milreu, e possivelmente também o de Mértola, mostra, em todo o caso, que cultivar o legado antigo não era somente um privilégio das elites ibéricas, também ocorria no próprio centro de auto-concepção cristã — o baptistério.

Ao passo que parece ser difícil de supor, de um ponto de vista moderno, que os cristãos do século V e VI se identificassem, *enquanto cristãos*, com o mundo antigo, para os próprios cristãos da antiguidade tardia parece ter-se revelado menos problemático, tal como nos sugere a explicação etimológica que Isidore de Sevilla nos dá da palavra *delubrum*. A palavra significa tanto «santuário pagão» como «baptistério», e Isidore não parece ter qualquer problema em reconhecer que o conceito de baptismo tem as suas raízes na tradição clássica pagã do *delubrum*:

«Os antigos chamavam aos templos com fontes de água, onde as pessoas se lavavam antes de ali entrarem, “santuários fontanais” (*delubrum*), e estes santuários tomavam da palavra “limpeza” (*diluerere*) o seu nome. Estes edifícios possuem agora fontes sagradas, onde os crentes são purificados como renascidos, e pode-se prever por que está correcto chamar-lhes assim, dado servirem para a “ablução” (*ablutio*) dos pecados» (Barney, 2006).¹⁹²

BIBLIOGRAFIA

ARBEITER, A.; KOROL, D., ed. (2016) – *Der Kuppelbau von Centcelles: Neue*

¹⁹² Modificado pelo autor. Etym. XV, 4, 9: “Delubra veteres dicebant templa fontes habentia, quibus ante ingressum diluebantur; et appellari delubra a diluendo. Ipsa sunt nunc aedes cum sacris fontibus, in quibus fideles regenerati purificantur: et bene quodam praesagio delubra sunt appellata; sunt enim in ablutionem peccatorum. [10] Fons autem in delubris locus regenerantium est, in quo septem gradus in Spiritu sancti mysterio formantur; tres in descensu et tres in ascensu: septimus vero is est qui et quartus, id est similis Filio hominis, extinguens fornacem ignis, stabilimentum pedum fundamentum aquae; in quo plenitudo divinitatis habitat corporaliter.”

Forschungen zu einem enigmatischen Denkmal von Weltrang. Tübingen: Ernst Wasmuth. 408 p. (Iberia Archaeologica; 21).

ARCE, J. (2011) – Fana, templa, delubra destrui praecipius: The End of the Temples in Roman Spain. In Mulryan, L.; Lavan, M., eds. – *The archaeology of late antique paganism*. Leiden, Boston: Brill. p. 195-208.

BALIL, A. (1960) – El mosaico romano de la Iglesia de San Miguel. In *Cuadernos de Arqueología e Historia de la Ciudad I*, Barcelona. p. 21-74.

BARNEY, S. A.; LEWIS, W. J.; BEACH, J. A.; BERGHOF, O., eds. (2006) – *The Etymologies of Isidore of Seville*. Cambridge: Cambridge University Press. 476 p.

BARRAL I ALTET, X. (1978) – *Les mosaïques romaines et médiévales de la Regio Laietana*. Barcelona: Universidad de Barcelona, Instituto de Arqueología y Prehistoria. 166 p.

BLANCO-ROTEA, R.; Benavides García, R.; Sanjurjo Sánchez, J.; Fernández Mosquera, D. (2009) – Evolución constructiva de Santa Eulalia de Bóveda (Lugo, Galicia). In *Arqueología de la Arquitectura* 6. Madrid. p. 149-198.

BLÁSQUEZ, J.M. (1981) – *Mosaicos romanos de Córdoba, Jaén y Málaga*. Madrid: Instituto Español de Arqueología Rodrigo Caro. 133 p.

BOWES, K. (2006) – Building sacred landscapes: villas and cult. In Chavarría, A.; Arce, J.; Brogiolo, G. P., eds. – *Villas tardoantiguas en el mediterráneo Occidental*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. p. 73-95. (*Anejos de Archivo Español de Arqueología*; 39).

BRANDENBURG, H. (1968) – Bellerophon christianus ? Zur Deutung des Mosaiks von Hinton St. Mary und zum Problem der Mythendarstellungen in der kaiserzeitlichen dekorativen Kunst. In *Römische Quartalschrift* 63. Roma. p. 49-86.

BRENK, B., ed. (1977) – *Spätantike und frühes Christentum*. Berlin: Propyläen. 400 p. (Propyläen Kunstgeschichte; 15).

BRENK, B. (1987) – Spolia from Constantine to Charlemagne: Aesthetics versus Ideology. In *Dumbarton Oaks Papers* 41. Dumbarton Oaks. p. 103-109.

CABALLERO ZOREDA, L.; Sánchez Santos, J. C. (1990) – Reutilización de material romano en edificios de culto cristiano. In *Antigüedad y cristianismo* 7. Murcia. p. 431-485.

CAMERON, A. (2011) – *The Last Pagans of Rome*. Oxford: Oxford University Press. 878 p.

CASEAU, B. (2001) – Polemein Lithois. La désacralisation des espaces et des objets religieux païens durant l'Antiquité tardive. In Kaplan, M., ed. – *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident. Études comparées*. Paris: Publications de la Sorbonne. p. 61-123.

CHUVIN, P. (1990) – *A Chronicle of the Last Pagans*. Cambridge, MA; Londres: Harvard University Press. 188 p.

DEICHMANN, F. W. (1939) – Frühchristliche Kirchen in antiken Heiligtümern. In *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts* 54. Berlin. p. 105-139.

DEICHMANN, F. W. (1975) – *Die Spolien der spätantiken Architektur*. Munique: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. 101 p.

DINSMOOR, W. B. Jr. (1975) – The Baptistry: Its Roofing and Related Problems. In Wiseman, J., ed. – *Studies in the Antiquities of Stobi*. Belgrado: University of Texas; the National Museum of Titov Veles. p. 15-25.

DUNBABIN, K. (2012) – Expresiones de Cultura en un Mondo Cristiano: Escenas Mitológicas and Mosaicos del Mediterráneo Oriental durante los Siglos V y VI D.C. In Neira,

L., ed. – *Civilización y barbarie: el mito como argumento en los mosaicos romanos*. Madrid: Creaciones Vincent Gabrielle. p. 213-229.

DUNBABIN, K. (2014) – Mythology and Theatre in the Mosaics of the Graeco-Roman East. In Stine; Myrup Kristensen Birk, Troels; Poulsen, ed. – *Using Images in Late Antiquity*. Oxford: Oxbow. p. 227-252.

FERNANDEZ ALONSO, J. (1955) – *La cura pastoral en la España romanovisigoda*. Roma: Iglesia Nacional Española. 628 p.

FERRARI, A. (2011) – La rilettura cristiana dei miti pagani. In *Antiquité Tardive* 19. Paris. p. 209-222.

FOSCHIA, L. (2000) – La réutilisation des sanctuaires païens par les Chrétiens en Grèce continentale (IVe-VIIe s.). In *Revue des Études Grecques* 113. Paris. p. 413-434.

GARCIA GONZÁLEZ, T. (1979) – La iglesia desde la conversión de Recaredo hasta la invasión árabe. In Villoslada, R. G., ed. – *Historia de la Iglesia en España*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. p. 663-669.

GODOY FERNÁNDEZ, C. (1989) – Baptistérios Hispánicos (Siglos IV-VIII). Arqueología y Liturgia. In Noël; Pergola Duval, Philippe, ed. – *Actes du XIe Congrès international d'archéologie chrétienne*. Roma: Ecole française de Rome. p. 607-635.

GRABAR, A. (1961) – *Christian Iconography. A Study of its Origins*. Princeton: Princeton University Press. 174 p. (Bollingen Series; 35:10).

GRAEN, D. (2004) – "Sepultus in villa" – Bestattet in der Villa: Drei Zentralbauten in Portugal zeugen vom Grabprunk der Spätantike. In *Antike Welt* 35:3. Küsnacht-Zurique. p. 65-74.

GRAEN, D. (2005a) – Os mosaicos do "santuário" de Milreu, Estói (Algarve), no contexto de uma nova interpretação. In *O Arqueólogo Português* S. 4, 23. Lisboa. p. 367-415.

GRAEN, D. (2005b) – The So-Called Temples of Milreu, Sao Cucufate and Quinta de Marim – A Suggestion of a New Interpretation of Their Function, Based on Actual Excavations and Iconographic Studies. In *Actas do II Encontro do Arqueologia do Algarve, Silves 17.-19-10.2003*. Silves: Museu Municipal de Arqueologia. p. 70-80.

GRAEN, D. (2005c) – Two Roman Mausoleums at Quinta de Marim (Olhão): Preliminary Results of the Excavations in 2002 and 2003. In *Revista Portuguesa de Arqueologia* 8:1. Lisboa. p. 151-161.

GRAEN, D. (2008) – *Sepultus in villa": die Grabbauten römischer Villenbesitzer : Studien zu Ursprung und Entwicklung von den Anfängen bis zum Ende des 4. Jahrhunderts nach Christus*. [tese] Jena: Universidade Jena. 516 p. (Antiquitates; 46).

GREENHALGH, M. (1989) – *The Survival of Roman Antiquities in the Middle Ages*. London: Duckworth. 288 p.

GRIESBACH, J. (2009) – Grabbauten und Villen auf der iberischen Halbinsel. In Boschung, D. – *Grabbauten des 2. und 3. Jahrhunderts in den gallischen und germanischen Provinzen. Akten des Internationalen Kolloquiums Köln, 22. bis 23 Februar 2007*. Wiesbaden: Reichert. p. 269-311.

GUARDIA PONS, M. (1992) – *Los mosaicos de la antigüedad tardía en Hispania : estudios de iconografía*. Barcelona: PPU. 596 p.

HANFMANN, G. M. A. (1980) – The Continuity of Classical Art: Culture, Myth and Faith. In Weitzmann, K., ed. – *Age of Spirituality. A Symposium*. New York: The Metropolitan Museum of Art. p. 75-98.

HAUSCHILD, T. (1964) – *Der Kultbau neben dem römischen Ruinenkomplex bei Estoi*

in der Provincia Lusitania [tese]. Berlim.

HAUSCHILD, T. (1980) – Milreu/Estoi (Algarve): Untersuchungen neben der Taufpiscina und Sondagen in der Villa - Kampagnen 1971 und 1979. In *Madrider Mitteilungen* 21. Madrid. p. 189-219.

HAUSCHILD, T. (1984) – Die Mosaiken am Podium des Wasserheiligtums von Milreu, Estoi (Algarve). In Darmon, J.; Rebourg A., ed. – *La Mosaïque Gréco-Romaine IV*. Paris: Association internationale pour l'étude de la mosaïque antique. p. 285-291.

HAUSCHILD, T. (2002a) – O "ninfeu" de Milreu. In *Religiões da Lusitânia. Loquuntur saxa*. Lisboa: Nacional de Arqueologia Museu. p. 241-244.

HAUSCHILD, T.; TEICHNER, F. (2002b) – *Milreu. Ruins, Roteiros da Arqueologia Portuguesa*. Lisboa: IPPAR. 69 p.

HUSKINSON, J. (1974) – Some Pagan Mythological Figures and Their Significance in Early Christian Art. In *Papers of the British School at Rome* 42. Londres. p. 68-97.

ITURGAIZ, D. (1967) – Baptisterios paleocristianos de Hispana. In *Analecta Sacra Tarraconensia* 40. Barcelona. p. 209-295.

ITURGAIZ, D. (1968) – Baptisterios paleocristianos de Hispana. In *Analecta Sacra Tarraconensia* 41. Barcelona. p. 209-244.

JACOBS, I. (2014) – Temples and Civic Representation in the Theodosian Perios. In Stine; Myrup Kristensen Birk, Troels; Poulsen, B., – *Using Images in Late Antiquity*. Oxford: Oxbow. p. 132-149.

KRAUTHEIMER, R. (1969) – The Architecture of Sixtus III: A Fifth Century Renaissance? In Krautheimer, R., ed. – *Studies in Early Christian, Medieval and Renaissance Art*. New York: New York University Press. p. 181-196.

LANCHA, J. (1985) – O Mosaico "Oceano" descoberto em Faro (Algarve). In *Anais do Município de Faro* 15. Faro. p. 111-124.

LAVAN, L.; MULRYAN, M. (2011) – *The Archaeology of Late Antique Paganism*. Leiden, Boston: Brill. 642 p. (Late Antique Archaeology; 7).

LOPES, V. (2003) – *Mértola na Antiguidade Tardia*. Mértola: Campo Arqueológico de Mértola. 168 p.

LOPES, V. (2005) – Les mosaïques de Mértola et le baptistère. Bilan des fouilles recentes. In Morlier, H., ed. – *La mosaïque gréco-romaine IX. [Actes du IXème Colloque international pour l'étude de la mosaïque antique et médiévale organisé à Rome, 5-10 novembre 2001]*. Roma: Ecole française de Rome. p. 489-501.

LOPES, V. (2011) – Os mosaicos do baptistério de Mértola. In *O mosaico romano nos centros e nas periferias*. Comissão Executiva do Xº Col AIEMA. Coimbra. p. 915-925.

LOPES, V. (2014) – Mértola e a seu território na antiguidade tardia (séculos IV-VIII). Departamento de Historia I, Universidad de Huelva.

LOPES, V (2017) - Mértola na antiguidade tardia. A topografia histórica. In *Arqueologia em Portugal. Estado de Questão*. Associação dos Arqueólogos Portugueses. Lisboa. p. 1379-1390.

LÓPEZ MONTEAGUDO, G. (2011) – La iconografía del dios Oceanos en los mosaicos hispano-romanos. In *O mosaico romano nos centros e nas periferias. Originalidades, influências e identidades: actas do X Coloquio Internacional da Associação Internacional para o Estudo do Mosaico Antigo (AIEMA)*, Museu Monográfico de Conimbriga. Lisboa: Instituto dos Museus e da Conservação. p. 287-302.

MADOZ Y MOLERES, J. (1945) – Una nueva recensión del 'De correctione rusticorum', de Martín de Braga (Ms. Sant Cugat, n. 22). In *Estudios eclesiásticos* 19:74. Madrid. p. 335-353.

MARCONE, A. (2014) – Alla ricerca di un'identità. Tradizioni classiche nella prima iconografia Cristiana. In Stine; Myrup Kristensen Birk, Troels; Poulsen, B., eds. *Using Images in Late Antiquity*. Oxford: Oxbow. p. 253-267.

MOURÃO, C. (2011) – Mosaicos romanos com motivos aquáticos em Portugal. In *O mosaico romano nos centros e nas periferias. Originalidades, influências e identidades: actas do X Coloquio Internacional da Associação Internacional para o Estudo do Mosaico Antigo (AIEMA)*, Museu Monográfico de Conimbriga. Lisboa: Instituto dos Museus e da Conservação. p. 343-351.

MOURÃO, C. (2008a) – *MIRABILIA AQVARVM – Motivos aquáticos em mosaicos romanos de Portugal*. Lisboa: EPAL. 149 p.

MOURÃO, C. (2008b) – Motivos aquáticos em mosaicos antigos de Portugal - Decorativismo e Simbolismo. In *Revista de História da Arte* 6. Lisboa. p. 115-131.

NEIRA JIMÉNEZ, L. (1997) – Algunas consideraciones sobre mosaicos romanos con nereidas y tritones en ambientes termales de Hispania. In Peréx Agorretea, M., ed. – *Termalismo Antiguo; actas*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia. p. 481-496.

OEPEN, A. (2012) – *Villa und christlicher Kult auf der Iberischen Halbinsel in Spätantike und Westgotenzeit*. Wiesbaden: Reichert. 525 p.

OLEIRO, J.M. B. (1992) – *Conimbriga. Casa dos Repuxos, Corpus dos mosaicos romanos de Portugal*. Coimbra: Instituto Português de Museus, Museu Monográfico de Conimbriga. 226 p.

RIESCO TERRERO, L. (1975) – *Epistolario de San Braulio*. Sevilla: Editorial Católica Española. 183 p.

RIPOLL, G.; VELÁSQUEZ, I. (1999) – Origen y desarrollo de las parrochiae en la Hispania de la Antigüedad tardía. In Pergola, P., ed. – *Atti delle giornate tematiche dei Seminari di Archeologia cristiana (École française de Rome - 19 marzo 1998)*. Roma: École française de Rome. p. 101-165.

RISTOW, S. (1998) – *Frühchristliche Baptisterien*, Münster: Aschendorffsche. (Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband; 27).

SÁNCHEZ-PARDO, J. C. (2015) – El reuso de materiales y estructuras antiguas en las iglesias altomedievales de Galicia. Casos, problemas y motivaciones. In *Estudos do Quaternário* 12. Braga. p. 95-110.

SARADI-MENDELOVICI, H. (1990) – Christian Attitudes toward Pagan Monuments in Late Antiquity and their Legacy in Later Byzantine Centuries. In *Dumbarton Oaks Papers* 44. Dumbarton Oaks. p. 47-61.

SCHLUNK, H.; HAUSCHILD, T. (1978) – *Hispania Antiqua. Die Denkmäler der frühchristlichen und westgotischen Zeit*. Mogúncia: Philipp von Zabern. 254 p.

SCHNEIDER, H. (2011) – Die Entwicklung der Taufbecken in der Spätantike. In Hellholm, D., ed. – *Ablution, Initiation, and Baptism : Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity*. 1697-1719. New York, Berlin: De Gruyter. Vol. 2, p. 1697-1719.

SIDARUS, A.; TEICHNER, F. (1996) – As Thermas romanas no Gharb Al-Ândalus. As inscrições árabes de Milreu (Estói). In *Arqueologia Medieval* 5. Mértola. p. 177-189.

S.N. (1882) – Antiguidades do Algarve. In *O Occidente*: 238. <http://hemerotecadigital.cm-lisboa.pt/OBRAS/Ocidente/Ocidente.htm> (11.6.2016)

SPIESER, J. (1976) – La christianisation des sanctuaires païens en Grèce. In Jantzen, U., ed. – *Neue Forschungen in griechischen Heiligtümern*. Tübingen: Wasmuth. p. 309-320.

TEICHNER, F. (1994) – Acerca da villa romana de Milreu/Estói – Continuidade da

Ocupação na Época Árabe. In *Arqueologia Medieval* 3. Mértola. p. 89-100.

TEICHNER, F. (2006) – “De lo Romano a lo Árabe”. La Transición del sur de la provincia de Lusitania a Al-Gharb Al-Andalus. Nuevas investigaciones en los yacimientos de Milreu y Cerro de Vila. In Chavarría, A.; Arce, J.; Brogiolo, G. P., eds. – *Villas tardoantiguas en el Mediterráneo occidental*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. p. 207-220.

TEICHNER, F. (2008a) – Entre tierra y mar. Zwischen Land und Meer. Architektur und Wirtschaftsweise ländlicher Siedlungsplätze im Süden der römischen Provinz Lusitanien (Portugal). Vol. 1. Mérida: Museo Nacional de Arte Romano. (Studia Lusitania; 5). 666 p.

TEICHNER, F. (2008b) – La pars urbana tardorromana de la villa de Milreu (Estói, Portugal): nuevos descubrimientos y antiguos documentos. In C. Fernández Ochoa, V. García-Entero, G. Sendino, Fernando, ed. – *Las villae tardorromanas en el occidente del Imperio : arquitectura y función : IV Coloquio internacional de Arqueología en Gijón*. Gijón: Trea. p. 731-740.

TEICHNER, F. (2011) – Nam primum tibi mater Hispania est, terris omnibus terra felicior. Spätantike Großvillen und Residenzen auf der Iberischen Halbinsel. In Bülow, G. von ; Zabehlky, H., eds. – *Bruckneudorf und Gamzigrad. Spätantike Paläste und Grossvillen im Donau-Balkan-Raum*. Bonn: Habelt. p. 293-308.

TORRES, C. (1998) – O Guadiana – Envolvimento histórico. In *Odiana, CCR Algarve*. p. 8-12.

ULBERT, T. (1978) – *Frühchristliche Basiliken mit Doppelapsiden auf der Iberischen Halbinsel: Studien zur Architektur- und Liturgiegeschichte*. [habil.] Berlin: Gebr. Mann. (Archäologische Forschungen; 5). 203 p.

UTRERO AGUDO, M.; SASTRE DE DIEGO, I. (2012) – Reutilizando materiales en las construcciones de los siglos VII-X. ¿Una posibilidad o una necesidad? In *Anales de Historia del Arte* 22 (Num. Especial II). Madrid. p. 309-323.

VIVES, J. S.; MARTÍNEZ, T. M.; DÍEZ, G. M. (1963) – *Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos*. Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. 580 p.

WARD-PERKINS, B. (1999) – Reusing the Architectural Legacy of the Past, entre idéologie et pragmatism. In Pietro, G.; Ward-Perkins Brogiolo, B., eds. – *The Idea and Ideal of Town between Late Antiquity and the Early Middle Ages*. Leiden: Brill. p. 225-244.

WEITZMANN, K. (1960) – The Survival of Mythological Representations in Early Christian and Byzantine Art and Their Impact on Christian Iconography. In *Dumbarton Oaks Papers* 14. Dumbarton Oaks. p. 43-68.

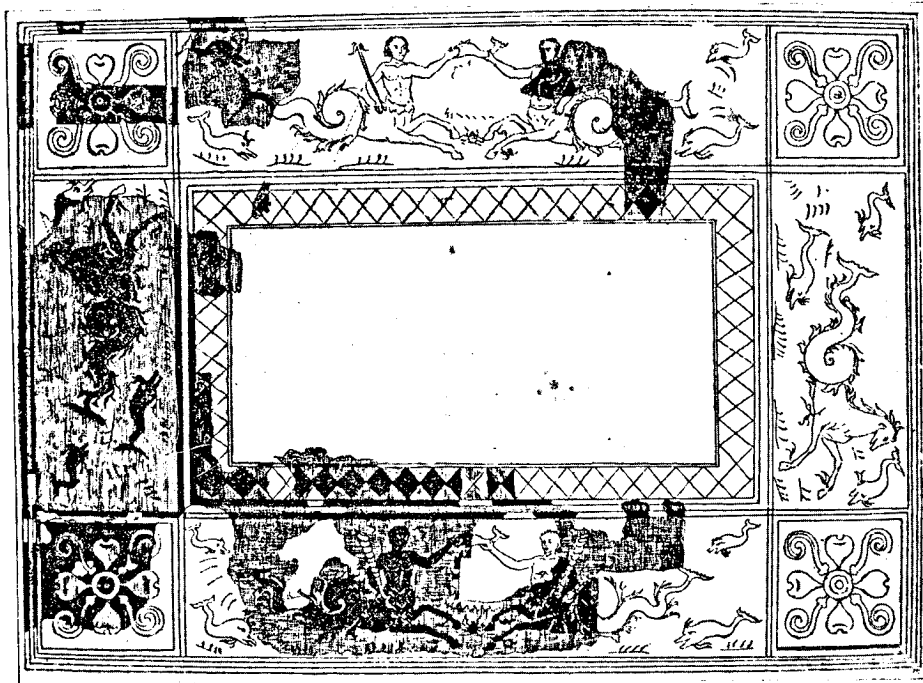


Fig. 1.- Chão em mosaico na igreja de San Miguel, em Barcelona, segunda metade do século II d. C., hoje no Museu d'Arqueologia de Catalunya, Barcelona.



Fig. 2.- Monumento romano da antiguidade tardia, possivelmente um refeitório ou mausoléu, da primeira metade do século IV, em Milreu/Estói, Algarve, Portugal. O monumento encontra-se anexado a uma villa romana do século I d. C.

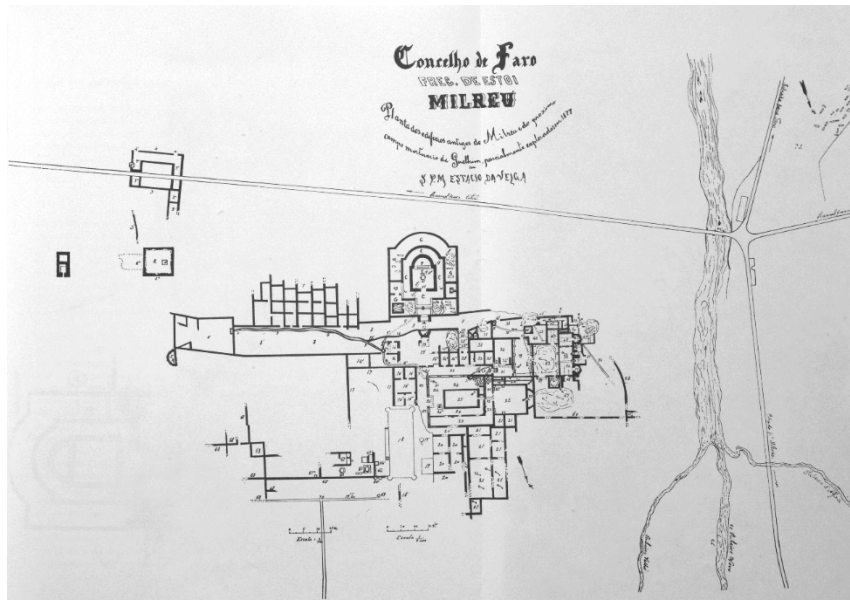


Fig. 3.- Planta da villa rústica e do monumento de Milreu/Estói, aquando das primeiras escavações sob a orientação de Estácio da Veiga, 1877.

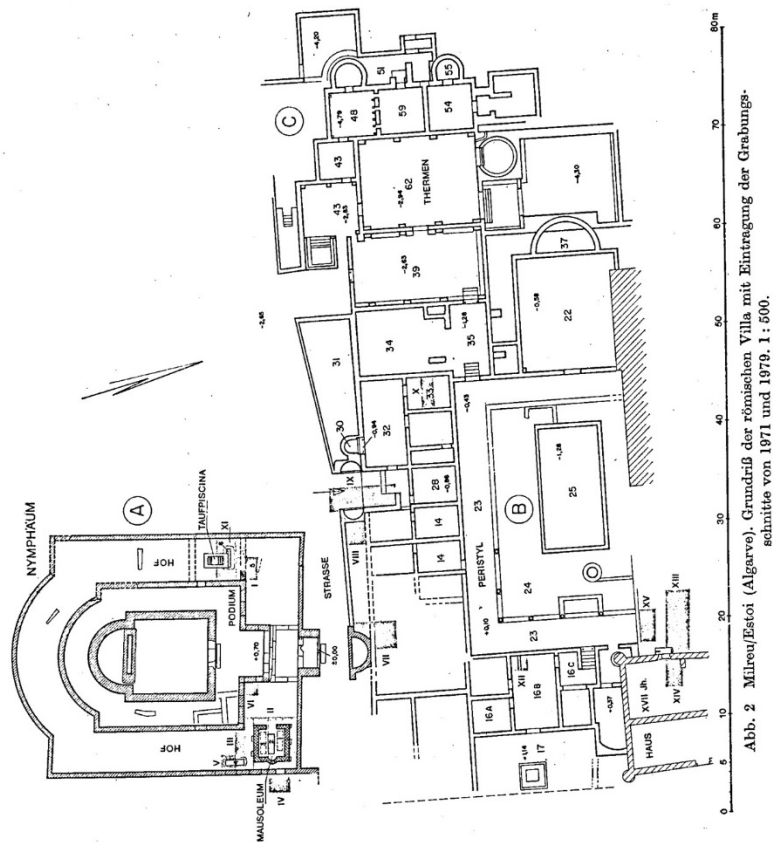


Fig. 4.- Planta da villa e do monumento de Milreu/Estói de Theodor Hauschild, 1980



Fig. 5.- Friso em mosaico do pódio, descrevendo vários peixes e golfinhos, na fachada noroeste do monumento.



Fig. 6.- Sarcófago para a rapariga Pomponia Agrippina, século III, Museu Arqueológico Nacional, Madrid.



Fig. 7.- A fonte baptismal, por altura das escavações de 1971. A fonte foi parcialmente construída sobre um túmulo. A brecha no pódio, por trás da fonte, poderá indicar a entrada de acesso ao baptistério; imediatamente à direita da brecha encontra-se um fragmento de uma cauda ondulada. (ver Fig. 12).

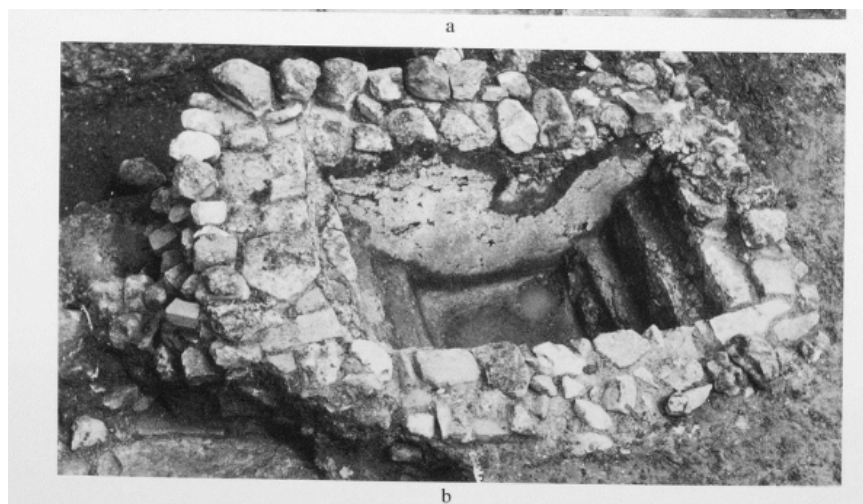


Fig. 8.- A fonte baptismal de Milreu/Estói, segunda metade do século V ou século VI.

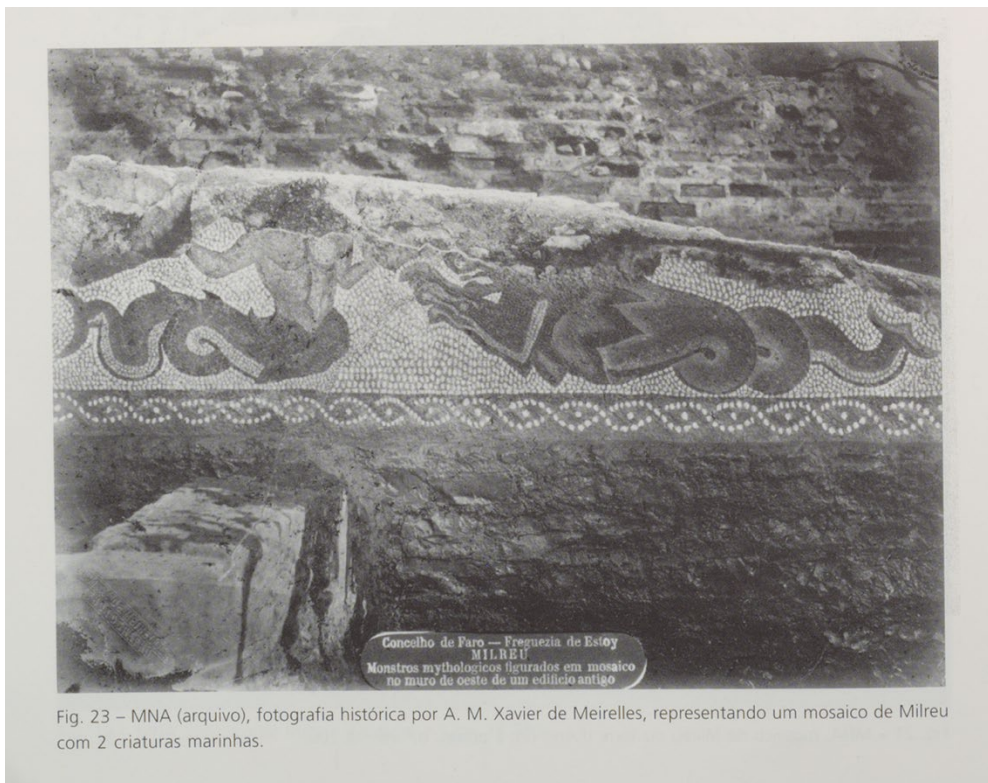


Fig. 23 – MNA (arquivo), fotografia histórica por A. M. Xavier de Meirelles, representando um mosaico de Milreu com 2 criaturas marinhas.

Fig. 9.- Fotografia de A. M. Xavier de Meirelles, década de 1890, do fragmento de mosaico de duas criaturas marinhas mitológicas na parede oeste do monumento, Arquivo do Museu Nacional de Arqueologia, Lisboa, n.º Foto25B.



Fig. 10.- Detalhe de uma cauda ondulada com espinhos no mosaico do friso, na fachada leste do pódio.



Fig. 11.- Detalhe do mosaico do friso exibindo um pé humano, na parte noroeste do monumento.



Fig. 12.- Detalhe de uma cauda ondulada no mosaico do friso, da parte oeste do monumento, perto da fonte baptismal.

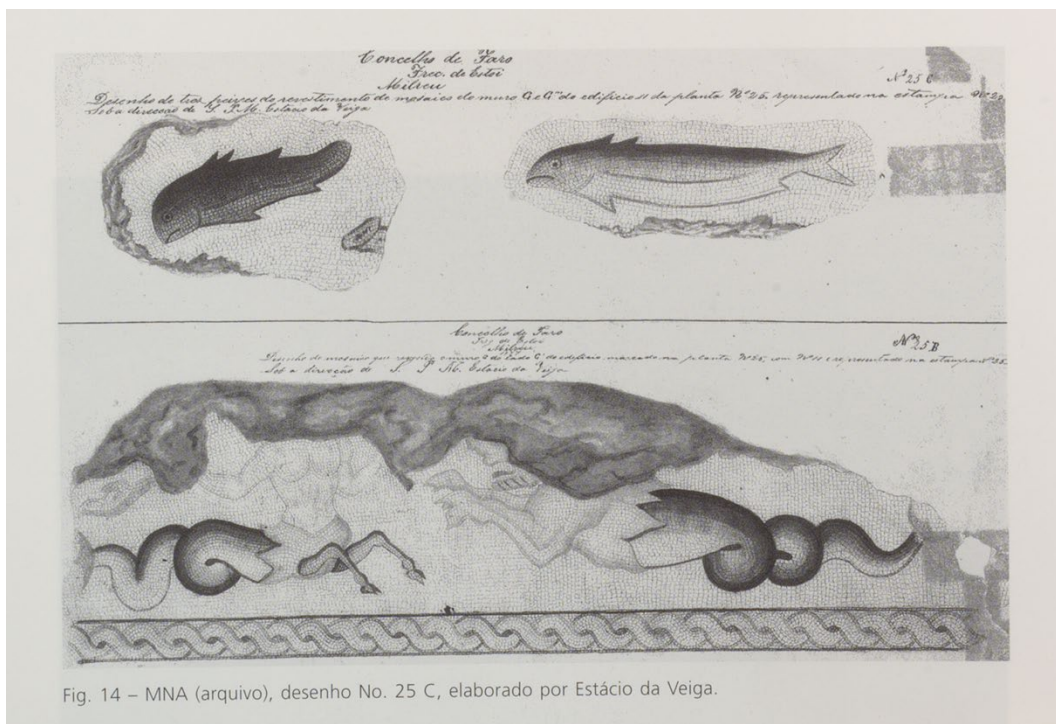


Fig. 14 – MNA (arquivo), desenho No. 25 C, elaborado por Estácio da Veiga.

Fig. 13.- Desenho do par constituído pelo tritão e pelo leão marinho da decoração em mosaico do monumento, executado durante as escavações de Estácio de Veiga, em 1877, Arquivo do Museu Nacional de Arqueologia, Lisboa, n.º 23.



Fig. 14.- Supostamente, o baptistério I, em Mértola, Baixo Alentejo, Portugal, séculos V ou VI.



Fig. 15.- Fragmento do mosaico do chão do suposto baptistério I de Mértola, descrevendo Belerofonte matando a Quimera, século VI.

Los sacerdotes locales romanos en la ciudad romana de *Olisipo*. Su imagen pública epigráfica como miembros de la élite local.

Pere Mas Negre¹⁹³
peremasnegre@gmail.com
Universitat Oberta de Catalunya

Resumo: O principal objetivo deste estudo é revisar toda a documentação epigráfica encontrada até agora, os sacerdotes romanos locais na cidade romana de *Olisipo*, ao longo dos séculos I a.C. até o terceiro século d.C. Além disso, veja a relação entre dedicants e dedicada e tipos de homenagens recebidas, especialmente ao abordar uma metodologia que, além da epigráfica, vai prosopográficos, de modo a servir de exemplo da constante necessidade de rever os dados que ele está disponível para uma análise de sua imagem pública. O papel da elite vai ser analisada. fontes clássicas dizem fortuna pessoal como um dos principais elementos da estratificação social. Sacerdotes locais serão examinados em seu comportamento, tanto em termos de controle e monopólio no que se refere a sua presença na vida pública. Ele também irá levar em conta a prosopografia das famílias que ocuparam posições ao nível local, para o conhecimento da sua posição no quadro social, bem como papel e presença pública dos sacerdotes do culto imperial. Os sacerdotes, como membros da elite romana local, desempenhou um papel importante na imagem pública do poder de Roma clássica em *Hispania*. Também procuramos saber quais foram as principais razões para a promoção destas figuras importantes na *Olisipo* romana, como membros proeminentes da família e como membros da elite local.

Palavras-Chave: *Olisipo*, sacerdotes locais, epigrafia.

Abstract: The main objective of this study is to review all the epigraphic documentation found so far, local Roman priests in the Roman city of *Olisipo* over the centuries I B.C. until the third century A.D. Also see the relationship between Dedicants and dedicated and types of tributes received, especially by addressing a methodology, which is part of the epigraphic will prosopographic, so as to serve sample of the constant need to review the data that it is available for an analysis of their public image. The role of the elite will be analyzed. Classical sources say personal fortune as one of the main elements of social stratification. Will be examined, local priests in their behavior, both the control and monopoly of these characters, and their presence in public life. It will also take into account the prosopography of families who held office at the local level to the knowledge of their position in the social picture, as the paper and its public presence of the priests of the imperial cult. Priests and members of the local elite Roman played an important role in the public image of the power of classical Rome in *Hispania*. Also we try to know what were the main reasons for promoting these important figures in Roman *Olisipo*, as prominent members of the family and as members of the local elite.

Key Words: *Olisipo*, local priests, epigraphy.

¹⁹³ Dr. en Geografia e Historia (2015).

1. Presentación de los sacerdotes locales de *Olisipo*

El objetivo principal de este estudio será ver la relación entre dedicantes y dedicados y los tipos de homenaje que recibieron, sobre todo abordando una metodología que, aparte de la epigráfica, será la prosopográfica, para así revisar los datos de los que se dispone para un análisis de la imagen de los sacerdotes romanos en la ciudad de *Olisipo*, en el ámbito local.

En la siguiente tabla se presentan los sacerdotes locales¹⁹⁴ de la ciudad romana de *Olisipo*, encontrados hasta el momento, entre el siglo I d.C.¹⁹⁵ y el III d.C., especificando los dedicantes de los homenajes. Igualmente, para observar la imagen pública de dichos sacerdotes, se detallan también las dedicaciones que ellos mismos hicieron y cómo aparecen representados como muestra de poder de Roma en *Hispania*, específicamente en esta ciudad.

Según podemos apreciar en la siguiente tabla, entre la tipología de las inscripciones sobresalen las culturales —con un número de cuatro—; honoríficas y/o evergéticas —tres—; funerarias —tres— y de características indeterminadas —una—, ya que desconocemos el motivo.

Al final del estudio¹⁹⁶ se presenta a modo de ficha un *corpus* con la lectura o texto del epígrafe, así como la bibliografía de edición y de referencia de cada sacerdote local romano en *Olisipo*.

Se han ordenado los personajes por *collegia* sacerdotal, después por orden cronológico y finalmente por orden alfabético a partir de su *nomen*. De los sacerdotes cuyos *praenomen*, *nomen* y/o *cognomen* desconocemos, se sustituye por “—”. Igualmente, se ha especificado la naturaleza de la inscripción. Cuando se desconocen los datos se dejan en interrogante. (Tabla 1)

1.1. Los *flamines* de *Olisipo*

—*Cassius Iustus*, según su *cursus honorum*, ejerció durante el siglo I d.C. como *aedilis*, *duovir* y *flamen*. Sabemos que dicho personaje perteneció a la tribu *Galeria*, propia de esta ciudad. Según se constata en su inscripción sepulcral, vivió hasta los setenta y cinco años. Según el *Atlas Antroponímico de la Lusitania Romana* (Navarro Caballero, y Ramírez Sádaba, 2003, p. 135), *Cassius* figura como *nomen*. Igualmente, se da una importante concentración de *Cassii* en el término olisiponense. Seguramente estaría emparentado con la familia *Cassia*, importante en *Olisipo*, por ser los promotores de las Termas (D’Encarnação, 2009, p. 481-493). Tal vez, el pedestal sepulcral de —*Cassius Iustus*, fue ofrecido por parte de la comunidad a dicho *flamen*. Según d’Encarnação (D’Encarnação, Leitão, y Leitão, 2015, p. 548), —*Cassius Iustus* pertenece a una de las familias más importantes en la epigrafía olisiponense, sobre todo por las Termas de los *Cassios*. Siguiendo con el mismo autor, el *cognomen Iustus* es latino y casi se podría considerar de *Olisipo*. Perteneció al *ordo* de los decuriones, asamblea que incorporaba a los antiguos magistrados.

*Quintus Iulius*¹⁹⁷ *Plotus* perteneció a la tribu *Galeria*. Según Curchin (Curchin, 2015, p. 51), siguiendo a otros autores (Vieira Da Silva, 1944, N° 41; Mantas, 2005, p. 29 y 30), una forma

¹⁹⁴ Por lo tanto quedan descartados todos los provinciales, o sea, que sólo se tendrán en cuenta éstos cuando realmente hayan ejercido un cargo local.

¹⁹⁵ Aunque es comúnmente aceptado por los historiadores que el culto imperial surge a la muerte de Augusto, en el 15 d.C., según informa Tácito (*Ann.* I.78).

¹⁹⁶ Ver Anexo.

¹⁹⁷ También son de la misma época el *augustalis C. Iulius Eutiches*, que ejerció en la misma ciudad. Dicho *augustalis*, juntamente con *C. Arrius Optatus* hacen muestra de una importante obra evergética con la dedicación de un pedestal al *divus Augustus*. Todos estos datos nos informan de que la *gens Iulia* revela

alternativa del *cognomen Plotus* podría ser *Plautus*. Con sus *tria nomina* llevó el cargo de *aedilis, duovir, flamen Germanici Caesaris* y finalizó siendo *flamen Iuliae Augustae in perpetuum*. Ejerció durante el 14-19 d.C. como *flamen* del emperador Tiberio, además de *flamen* de *Iuliae Augustae*. Fue honrado en el *forum* de *Olisipo*. Según los datos que evidencia la propia inscripción, demuestra cierta fidelidad al emperador Germánico al ser *flamen* de dicho emperador.

Lucius Iulius Maelo Caudicus ejerció entre el 14-37 d.C. como *flamen* del emperador Tiberio. Este personaje presenta un *supernomen* y, por su *cursus honorum*, sabemos que fue *flamen divi Augusti*. Su madre fue *Apronia Aela* y su abuelo materno, *L. Apronius* (*CIL* II, 273). *Lucius Iulius Maelo Caudicus* de *Olisipo*, se dedicó una lápida honorífica que pagó con su propio dinero, asociada al culto de las aguas y, como *flamen*, al culto imperial. Este efectivo donó la fuente donde se situaba la inscripción, como muestra munificente hacia los ciudadanos de *Olisipo*. Según Andreu (Andreu Pintado, 2004, p. 86 y 87) este mismo personaje, *L. Iulius Maelo Caudicus* desarrolló el flaminado en época muy temprana (Ribeiro, 1982-83, p. 182 y 199)¹⁹⁸. La fuente sufragada por el citado *flamen divi Augusti* presenta una gran monumentalidad. Esta inscripción está situada en las afueras de *Olisipo*, cerca de Sintra. Tal vez nuestro evergeta tuvo relación con la pequeña comunidad de la que era originario (transformada por la administración romana en un *vicus* o *pagus* del *ager Olisipensis*). Queremos detallar que donar una fuente, en la que hiciera grabar su nombre para dejar patente su prodigiosa promoción social, le habría llevado al flaminado gracias a una carrera presuntamente llevada a cabo en la vecina ciudad de *Olisipo*. A *L. Iulius Maelo Caudicus* se le atribuye la propiedad de una *villa* en Granja dos Serrões — Montelavar, cerca de Sintra—. En dicha villa existió también una cantera para la explotación de piedra, tal vez relacionada con él. Queremos remarcar que donó una fuente como muestra importante de evergetismo y que contaba con propiedades en el *ager Olisipensis*. Como afirma Melchor (Melchor Gil, 2006, p. 271) las élites municipales hispanas se comportaron de forma similar a las de cualquier otra provincia del Imperio. La base de sus fortunas estuvo constituida por predios rústicos en los que pudieron pasar parte de sus vidas y de los que obtenían, también, la riqueza productiva derivada de ello. Algunos de estos *fundi* fueron apreciados, sentimental y afectivamente, hasta el punto de ser elegidos como los lugares más idóneos para erigir monumentos funerarios, e incluso programas escultóricos destinados a exaltar y recordar a sus propietarios. Estas actitudes prueban que los dominios de las élites no sólo fueron valorados como unidades de explotación agrícola, sino también como lugares vinculados a sus orígenes familiares y a sus experiencias afectivas. En algunos de ellos, los notables locales habrían pasado determinados períodos de sus vidas dedicados a su formación personal, al *otium* y a relacionarse o reunirse con sus amigos, lo que les llevó a escogerlos como lugares de autorepresentación y de descanso eterno.

Detallaremos más adelante la existencia de más *Iulii* en la misma ciudad que demuestran fidelidad al emperador¹⁹⁹, concretamente a Tiberio²⁰⁰; así, el personaje que nos ocupa y también *Quintus Iulius Plotus*.

Según el *Atlas antroponímico de la Lusitania romana* (Navarro Caballero, y Ramírez Sádaba, 2003, p. 407) el gentilicio más frecuente en *Lusitania* es *Iulius*, y lo es también en el conjunto de *Hispania*, e incluso en Roma. Es, por tanto, una prueba de la semejanza onomástica

una cierta fidelidad al emperador, y así lo demuestra la cesión de *liberti* para la dedicación a la augustalidad, como veremos en páginas sucesivas.

¹⁹⁸ El mismo individuo parece responsable de una dedicatoria de un ara a Júpiter hallada en San Miguel de Odrinhas estudiada por este autor.

¹⁹⁹ Ver también los *augustales*: *C. Iulius Eutiches*, *C. Iulius Catulinus?* y *M. Iulius Tyrannus*.

²⁰⁰ Como dedicación a Tiberio ver: *C. Heius Primus Cato*.

latina lusitana con el resto del Imperio o, mejor dicho, una muestra de la existencia de una homogeneidad general. Los *Iulii* aparecen por toda *Lusitania*, aunque destacan algunas concentraciones como las de *Pax Iulia*, *Olisipo*, como sería el caso, y también en *Emerita Augusta*. Sobre la importancia de *Olisipo* y la *gens Iulia*, podemos destacar, según Ribeiro (Cfr. Ribeiro, J.C.: 1994, p. 76 y 77) realza, que dicha ciudad, *Olisipo*, tendría el estatuto de *municipium civium romanorum* que estaría encuadrado en un programa esbozado por Julio César y aplicado por Octaviano, cerca del 30 a.C.

P. Staius Exoratus de *Olisipo* se nos constata con sus *tria nomina*. Hasta el momento, y por lo que respecta al *nomen*, no se documentan más *Staii* en *Olisipo*. Solamente podemos decir de su *cursus honorum* que fue *flamen divi Vespasiani*. Vemos en detalle ese único e interesante cargo de *flamen* —concretamente el de *flamen divi Vespasiani*—, ya que el flaminado cívico podría ser alcanzado tanto antes como después del duunvirato, la más alta magistratura civil, aunque sea más frecuente el desempeño de funciones en el ámbito civil antes que en el religioso (González Herrero, 2002, p. 55). Por otra parte, Cardim Ribeiro (Cardim Ribeiro, 1974-1977, p. 299) destaca que los cargos anteriores al flaminado cívico nombrados son los de *aedilis* y de *duumvir*. Son normalmente los indicados en epígrafes cuando se trata de inscripciones más extensas. Étienne (Étienne, 1958, p. 236) y Curchin (Curchin, 1990, p.43) dilucidan que, aunque el cargo de *flamen* se presente bastante vinculado al ejercicio de otros cargos públicos, este hecho no permite concluir que el ejercicio de magistraturas locales fuese un requisito imprescindible para el acceso al sacerdocio. Delgado (Delgado Delgado, 2000, p. 117 y 118) destaca que se conocen carreras en que todos los cargos desempeñados fueron ejercidos después de los de *flamen*, así como casos de personas cuyo *cursus honorum* sólo incluye el cargo de *flamen*, como en el caso que nos ocupa, y afirma que, con toda seguridad, solo desempeñó un único cargo público, el de *flamen divi Vespasiani*.

Según Navarro (Navarro Caballero, 2003, p. 184, 409), se constata otro *Staius* en *Ebora*, *P. Staius P. lib. Meridianus*, AE, 1987, 478d, en una inscripción sepulcral. Siguiendo a la misma autora, apunta que los *Staii* tienen un claro origen itálico, puesto que tales nombres son muy raros fuera de Italia. La procedencia de las personas que los portaron o de sus descendientes directos sólo puede atribuirse a la península Itálica. Se trataría de un gentilicio de los primeros colonos o de sus descendientes directos. Por la escasez de datos, y con precaución, sólo podemos afirmar que disponían de un cierto grado de riqueza, y seguramente pertenecían a la élite local, al disponer dicha *gens* —los *Staii*— de *liberti*, sin poder establecer más lazos de relación entre ellos.

Por otra parte, la propia mención a Vespasiano como *divus* en la titulación del cargo desempeñado por *P. Staius Exoratus* —*flamen divi Vesp(asiani)*— nos lleva a época posterior a la divinización de este emperador, entre Tito y Domiciano. Según la inscripción funeraria, dedicada a *P. Staius Exoratus*, procedente del *ager Olisiponensis* (São Miguel de Odrinhas, Sintra), no contamos con más datos sobre el *cursus honorum* de nuestro personaje que permitan ajustar su cronología (Andreu Pintado, 2004, p. 43). *P. Staius Exoratus, flamen divi Vespasiani* seguramente en *Olisipo* debió contar con propiedades fundiarias en el *ager Olisiponensis*, a juzgar por la *villa* donde fue hallada la inscripción funeraria (Andreu Pintado, 2004, p. 103).

1.2. La única *flaminicia* local de *Olisipo*

Sabemos que *Gellia Vegeta* fue *flaminica* en *Olisipo* en el siglo II d.C. Su marido fue *M. Gellius Rutilianus*, CIL II, 4992, que ejerció de *aedilis* y *duovir* en *Olisipo* en torno al 121 d.C. Aparece en la misma inscripción el nombre del marido. *Rutilianus* se constata como *cognomen*, único documentado en *Olisipo*. Según Curchin (Curchin, 2015, p. 51), *M. Gellius Rutilianus* fue el producto de una alianza matrimonial entre las familias locales de la élite, los *Gellii* y los *Tutillii*, aunque *Marcus*, que erróneamente presenta su *cognomen* como *Tutillinus*, no parece que se pueda identificar como de las familias de inmigrantes romanos que participaban en el comercio marítimo. Las dos familias reaparecen en una inscripción de *Balsa*, CIL II 4989 y 5161, en la que *T. Rutillius Tuscillianus*, de la tribu *Galeria*, nieto de *T. Manlius Martialis*, de la tribu *Quirina* — probablemente, también el abuelo de *T. Manlius Faustinus*—, es conmemorado, por seguramente un liberto, *L. Gellius Tutus*. En dicha inscripción, se señala a *Marcus* de la tribu *Galeria*, en lugar de la *Quirina*, lo que apunta a que *Rutillius Tuscillianus* pueda tener la *origo* de *Olisipo*; pero esto significaría que los *Rutillii* no llegaron a ser ciudadanos romanos hasta el período Julio-Claudio, por lo tanto, lo más probable es que fueran de origen hispano.

Existen otros *Gellii* en *Olisipo*, *M. Gellius Rutilianus*, CIL II, 4992, marido de *Gellia Vegeta*, la *flaminica* que nos ocupa, que hace una dedicación al *Imperator Caesar Traianus Hadrianus*, siendo *duovir* juntamente con *L. Iulius Avitus*. Así, por lo que parece apreciarse de esta anterior inscripción, podemos deducir que los *Gellii* estarían relacionados con los *Iulii*, ya que parece que tuvieron, al menos, una relación de amistad; por lo tanto, vemos una cierta endogamia entre ambos miembros de *gentes* importantes de la ciudad romana de *Olisipo*. Según refiere Caballos (Caballos Rufino, 1990, p. 301) con respecto al *cognomen* *Vegestus/a*, se encuentra con mayor profusión en *Hispania* que en ninguna otra provincia del Imperio, y sobre la distribución, es mucho más frecuente en *Lusitania* que en otras provincias hispanas.

Las *flaminicae* jugarían un importante papel como *perfectissimae feminae* e intentarían perpetuar la memoria de sus descendientes al servicio de la familia. Siguiendo con las relaciones familiares, y haciendo referencia a la condición de mujer casada y madre, honorable, perteneciente a la *nobilitas* romana, se cumple para *Gellia Vegeta* de *Olisipo* con su marido *M. Gellinus Rutilianus*²⁰¹.

1.3. Los *augustales* en *Olisipo*

En el siglo I d.C, otros dos *augustalis*, *C. Arrius Optatus* y *C. Iulius Eutichus* dedicaron un pedestal al *divus Augustus*. Para *C. Arrius Optatus*²⁰², seguramente al aparecer conjuntamente en el mismo epígrafe, se puede suponer su pasado servil al ser *augustalis*. Sus *tria nomina* son totalmente latinos. En cuanto al caso de *C. Iulius Eutichus*, el segundo personaje que aparece en la misma inscripción, seguramente sería un liberto de la *gens Iulia*. *C. Arrius Optatus* y *C. Iulius Eutichus* de *Olisipo* ejercieron durante el siglo I d.C. Así, una primera relación, seguramente de amistad, se da entre ambos *augustales*, un *libertus* de la *gens Iulia* y el otro de la *gens Arria*.

Los dos *augustales* se nos confirman con sus *tria nomina*, en la misma inscripción. *C. Iulius Eutichus*: *Iulius* es un *nomen* latino, y *Eutiches*, su *cognomen*, sería de origen griego. Ambos realizaron una dedicatoria de un pedestal al *divus Augustus*, concretamente a Tiberio, que debió formar parte de algún templo (Andreu Pintado, 2004, p. 253 y 254). Gracias a una

²⁰¹ Según Navarro Caballero, y Ramírez Sádaba, (2003, p. 184), el *nomen* sería *Gellium Rutilianum*.

²⁰² Aparece un *Arrius Badiolus* en *Alandroal*, provincia de Evora (CIL II, 129), como único en el *conventus Pacensis*.

inscripción, *CIL* II 204²⁰³, sabemos que los *Arrii* estaban relacionados con los *Cassii*²⁰⁴, vemos que *Arria Avita* era la madre de un tal *Q. Cassius Arrianus*. Parece demostrar que eran de la élite local, ya que la *gens Arria* dispuso de *liberti*.

Según Andreu (Andreu Pintado, 1999, p. 462 y 463), refiriéndose a los *Iulii* de *Olisipo*, se atestiguan donaciones de fuentes en Armez, *CIL* II 260, y en Midões, *CIL* II, 50. La primera está situada en las afueras de *Olisipo*, cerca de la actual Sintra, en una pequeña comunidad — seguramente un *pagus* o un *vicus* del *ager Olisiponensis*— que debió ser la cuna del munificentísimo *flamen divi Augusti* en época de Tiberio y perteneciente a un ramal de los *Iulii*, que fue excepcionalmente activo en torno a *Olisipo*, donde muchos de sus miembros hicieron carrera política y manumitieron a sus esclavos. El mismo autor, siguiendo a Cardim (Ribeiro, 1982-1983, p. 196) cree que en la propiedad de la familia de los *L. Iulius Maelo*, una *villa* en Granja dos Serrões (Montelavar, cerca de Sintra), donde encontramos testimoniada a una *Aponia Maela*, *CIL* II, 217, existió también una cantera para la explotación de piedra, tal vez relacionada con él. Frente a la monumentalidad de esta fuente, la de Midões, exhibe un indigenismo latente no sólo en la onomástica del dedicante, sino también en la factura de la inscripción, lo cual, por su fecha, añade el interés de que un individuo de extracción indígena adoptase ya en época julio-claudia el hábito latino de la munificencia.

Respecto a los *Iulii*, en la misma ciudad de *Olisipo* destacan por sus cargos sacerdotales mencionados anteriormente: *Q. Iulius Plotus*, que tuvo los cargos de *aedilis*, *duovir*, *flamen Germanici Caesaris* y finalizó siendo *flamen Iuliae Augustae in perpetuum*. *Q. Iulius Rufinus*, *CIL* II, 125, quien fue *flamen designatus* y a *L. Iulius Avitus*, *CIL* II, 186, que fue *duovir* en dicha ciudad. Así también destacamos a otro *flamen divi Augusti* de *Olisipo*, *L. Iulius Maelo Caudicus*, también perteneciente a la *gens Iulia*.

También son *augustales* de *Olisipo*, que pertenecen a los *Iulii*, y de carácter servil, *M. Iulius Tyrannus*²⁰⁵ de condición servil —*Marci libertus*—, que donó una estatua a Apolo. Igualmente, *C. Iulius Catulinus*?²⁰⁶ de la misma *gens*, fue *augustalis* en la misma ciudad.

Aunque bastantes son inscripciones funerarias, queremos destacar de los *Iulii* de *Olisipo*, que desempeñaron importantes cargos religiosos en dicha ciudad, formando parte importante de la élite local, por lo que demostraron cierta fidelidad al emperador y destacaron por sus actividades en el marco religioso.

Ribeiro (*Cfr.* Ribeiro, 1994, p. 76 y 77) realza que *Olisipo*, de estatuto de *municipium civium romanorum*, estaría encuadrado en un programa esbozado por Julio César y aplicado por Octaviano, cerca del 30 a.C.

C. Heius Primus Cato ejerció como *augustalis* en la ciudad de *Olisipo*. Nombra la tribu *Galeria*, no del *augustalis*. Llama la atención que sea el único *augustalis perpetuus* en *Lusitania*. La mención de *perpetuus* se podría entender como un honor que sólo se concede a unos pocos, así como que fue concedido como título honorífico y que se otorgó después del ejercicio efectivo del sacerdocio (Delgado Delgado, 1998, p. 148). Se piensa que era un honor vitalicio decretado por el *ordo* a la salida del cargo sacerdotal, aunque su significado no ha podido ser convenientemente aclarado. Tal vez fuera un título honorífico (*Cfr.* Étienne, 1958, p. 237) que implicaba el desempeño de actividades religiosas, como la presidencia de las celebraciones más importantes, lo que supondría mantener el vínculo del sacerdote con la ciudad donde había

²⁰³ *In memo[riam]/ Arriae Avitae/ matr(is) Q(uintus) Cassius/ Arrianus.*

²⁰⁴ Ver el *flamen* —*Cassius Iustus*, detallado anteriormente, y relacionados con las termas de *Olisipo*.

²⁰⁵ Trataremos de él en este mismo colegio sacerdotal.

²⁰⁶ Se tratará también en este mismo *collegium*.

oficiado como tal (Delgado Delgado, 1998, p. 152-154). Sobre el mismo *augustalis* podemos destacar, aunque no de forma totalmente segura, un fragmento de dintel de forma paralelepípedica que perteneció al teatro romano²⁰⁷, HEp 7, 1186, como importante obra evergética. Es reseñable el caso de *C. Heius Primus Cato*, de la ciudad romana de *Olisipo*, que, según refiere Étienne (Étienne, 1958, p. 270), tendría por objeto de culto al emperador Nerón²⁰⁸.

Debemos añadir, por lo que respecta al término *primus*, según Aymard (Aymard, 1948, p. 417), que casi siempre suele tener un sentido cronológico para indicar la novedad del desarrollo de un cargo, pero que en ocasiones hay que dejar abierta la posibilidad de que tenga un valor jerárquico. El mismo autor contrapone las ocasiones en que el término *primus* aparece vinculado al cargo de *sevir*²⁰⁹ con aquéllas en el que aparece vinculado al cargo de *flamen*²¹⁰, que casi siempre tiene un sentido cronológico. Así, podemos afirmar que se observa un claro intento de promoción en el *cursus honorum* del *augustalis*, no debemos despreciar que aquí el término *primus* tenga un sentido jerárquico en desempeñar ese cargo, y no que sea el primer *sevir augustalis* de *Olisipo*.

Siguiendo dentro de las funciones del colegio de los *augustales*, podemos decir que *C. Heius Primus Cato, augustalis perpetuus* de *Olisipo*, del siglo I d.C. recibe un homenaje de un grupo de *liberti* y que pagó de su bolsillo la *orchestra* y el *proscenium* del teatro, con sus correspondientes embellecimientos —*cum ornamentis*—, como importante obra evergética (Andreu Pintado, 1998, p. 49). Debemos puntualizar que este *augustalis* pertenece al siglo I d.C., y más concretamente a la época del emperador Nerón (entre el 13 de octubre del 56 y el 12 del mismo mes del 57). Sabemos la fecha exacta, ya que respecto al mismo *augustalis* se constata otra inscripción, *CIL* II 183²¹¹, donde hace una dedicación al emperador, quien recibe un homenaje de un grupo de *liberti*. Queremos destacar este importante acto munificente. Según refiere Melchor Gil (Melchor Gil, 1993, p. 457) los evergetas, asumieron, en ocasiones, la construcción de partes concretas de los edificios para espectáculos, como es el caso que nos ocupa, y el sistema es empleado en los teatros, concretamente en las zonas que no se podían subdividir en tramos, como la *orchestra*, el *proscenium*, o los pórticos. Los diversos sistemas empleados para financiar la edificación de teatros y circos indican que los costes de construcción eran muy altos y se necesitaba repartirlos entre varios evergetas.

La inscripción podría datarse en época julio-claudia y podría tener relación con los orígenes de la organización del culto imperial en las ciudades que parece ser empiezan con Augusto. En esa época se encuentra perfectamente consolidada la estructura del culto al emperador. Según afirma González (González Fernández, 2007, p. 184), un aspecto muy interesante del culto de Augusto vivo lo constituye el llamado culto dinástico, es decir, aquél que tiene como destinatarios a determinados miembros de la *domus Augusta*, especialmente a sus hijos y herederos, Gayo y Lucio Césares. Es bien conocido que tal vez la más constante preocupación de Augusto fue la de dejar garantizada su sucesión.

²⁰⁷ [- -]us Primus dedit.

²⁰⁸ Homenaje a los *augustales*, por sus libertos y sus hijos.

²⁰⁹ *CIL* XII, 1048, [IIIIII]uiro] augu[s]tali primo) es posible admitir un sentido cronológico exclusivamente, porque el *seviratus* siempre se refiere con el mismo título.

²¹⁰ AE, 1916, 42: *flamini primo in municipio suo*; AE, 1916, 43: *flaminicae primae in municipio Volub(ilitano)*; y *CIL*, V, 3341: *flam(ini) Aug(usti) primo Veron(ensis) creato*.

²¹¹ (*CIL* II, 183; HEp4, 1994, 1074; HEp11, 2001, 690): *Neroni Claudio divi Claudi f(ilio) Germa[nici] C[]aesa[ris] nep(oti) Ti(beri) C[]aesaris [pron(epoti) divi Augusti abn(epoti) Caesari] Aug(usto) Germanico pont(ifici) max(imo) trib(unicia) pot(estate) III imp(eratori) III co(n)s(uli) II designato III proscenium et orchestram cum ornamentis Augustalis perpetuus C(aius) Heius Primus Cato HEIA[- - d(onum) d(edit)]*.

Tal y como refiere Andreu (Andreu Pintado, 2004, p. 250 y 251) a partir de Vieira Da Silva (Vieira Da Silva, 1944), la inscripción discurría alternándose en nichos rectangulares y cóncavos. Posiblemente, en la zona de transición entre los nichos había relieves alusivos a las Musas, como prueba la inscripción HEp4, 1075, alusiva a la Musa Melpomene, que pagó la decoración de la frente escénica y de la orquesta del citado edificio, en época neroniana. Precisamente fue su promoción al estatuto municipal en época de Augusto la que garantizó la monumentalización de la ciudad durante dicho reinado y hasta, al menos, la época de Nerón, que realmente fue objeto de una de las acciones munificentes de dicho *libertus*, *C. Heius Primus Cato*. Este mismo autor la data concretamente en el año 37 d.C.

Según refiere E. Melchor (Melchor Gil, 1994a, p. 242 y 243), la iniciativa privada costó buena parte de los programas de ornamentación estatuaria de las ciudades béticas, complementando la acción municipal, que se centró en la dedicación de estatuas a emperadores. Es importante remarcar, como ocurre con el caso que nos ocupa, la contribución privada a la construcción y ornamentación del teatro de *Olisipo* —importante obra evergética llevada a cabo con dinero privado— por parte del *augustalis* *C. Heius Primus Cato*.

Según Melchor (Melchor Gil, 1993, p. 456), la importante obra pública fue dedicada al emperador Nerón, como consta en la inscripción en el muro del *proscenium*, *CIL* II 183, y coincide con la fecha de inauguración en Roma del anfiteatro del mismo emperador. La remodelación del teatro de *Olisipo*, gracias a *C. Heius Primus*, pretendería enaltecer al emperador e integrar al municipio los *ludi romani*, que transcurrían en Roma. Este *augustalis* paga, por tanto, una parte del edificio, así como los espectáculos, práctica usual en el mundo romano, dado su gran valor; así, este tipo de edificios eran asegurados por el emperador. Estas muestras de evergetismo también se presentan en otras ciudades; así, en *Balsa*, tenemos otro ejemplo con *C. Licinius Badius* y *L. Cassius Celer*, *CIL* II 5165 y 5166, que pagan, cada uno, cien pies de podio del circo. Ese sistema de cofinanciación pudo ser empleado en la construcción del circo de dicha ciudad, donde estos dos evergetas hacen muestra de su solvencia económica. Así, dentro de las funciones del colegio de los *augustales* podemos decir que *C. Heius Primus Cato, augustalis perpetuus* de *Olisipo*, del siglo I d.C., recibe un homenaje por parte de un grupo de *liberti* y que pagó de su bolsillo la *orchestra* y el *proscenium* del teatro, con sus correspondientes embellecimientos —*cum ornamentis*—. Premerstein (Premerstein, 1895, p. 824) distingue las funciones entre los *augustales*, que se encargaban de construir y reparar edificios públicos y vías, para diferenciarlos de los *seviri augustales*, que se dedicaban a funciones de los *ludi* y los sacrificios de culto imperial. Las diferencias entre las funciones de los *seviri augustales* y los *augustales*, —teoría que hasta el día de hoy sigue vigente— reside en que los primeros se limitaban a la realización de *ludi* y sacrificios dentro del contexto de culto imperial, mientras que los segundos, encuadrados dentro del culto particular de la *gens Iulia*, y en especial del emperador Augusto, se centraban en realizar dedicaciones a divinidades y al emperador, así como construcciones y reparaciones de edificios públicos y vías.

Otro *augustalis* que podemos destacar en *Olisipo* es *C. Iulius Catulinus?*, de nombre latino con sus *tria nomina*, y de condición liberta —*Iulii libertus*—, perteneciente a la *gens Iulia*. Dicho *augustalis* hace una dedicación de una lápida, con el epíteto *Augustus*, a *Mercurius Augustus Sacrum*, en el siglo I d.C., seguramente al obtener la condición de libertus y el ascenso a *augustalis*. *C. Iulius Catulinus?*, en *Olisipo*, dedica una *defixio*, en forma de placa, al dios *Mercurius*²¹², con la connotación religiosa de *Augustus* y con el apelativo *sacrum*.

²¹² Según Beaujeau (1955, p. 96 y 97), refiriéndose a este dios, es durante el Imperio cuando aparecerá como *Mercurius Augustus*, simbolizando el aspecto político de la autoridad y la habilidad de gobernar,

Ya hemos mencionado anteriormente la notable presencia de los *Iulii* en la ciudad de *Olisipo*²¹³. Recordemos a dos importantes *flamines*, *Q. Iulius Plotus* y a *L. Iulius Maelo Caudicus*, que formarían parte de la élite. Ambos ejercieron cargos importantes en la administración local, con destacables implicaciones en actividades políticas, religiosas y sacerdotales de culto imperial. Seguramente dispondrían de un cierto nivel económico, dada la abundancia de *liberti* formando parte de la importante *gens Iulia* de *Olisipo*.

M. Iulius Tyrannus es otro *augustalis* que aparece con el *nomen Iulius*²¹⁴. En esta inscripción se nos menciona también su condición de liberto —*Marci libertus*—. Con un pedestal cultural en el siglo I d.C., hace una dedicatoria al dios *Apollo sacrum*. Parece ser que dedicó el monumento a esa deidad romana, al obtener la condición de liberto y el cargo de *augustalis*. Podemos decir que la *gens Iulia*, al conceder como mínimo tres *augustales* al culto imperial, así como la presencia de dos *flamines*, demostrarían una cierta fidelidad al emperador. Vemos que la *gens Iulia* es una de las más abundantes en cuanto a imagen pública se refiere, con cinco epígrafes conocidos hasta el momento.

M. Afranius Euporio y *L. Fabius Daphnus* se nombran juntos en el mismo epígrafe y ocuparon el cargo de *augustales municipii* en *Olisipo*. *M. Afranius Euporio* y *L. Fabius Daphnus*, del siglo I d.C., hacen una dedicatoria, con un pedestal cultural, al dios *Aesculapius*²¹⁵, no necesariamente asociada al culto imperial.

Para el primero de los *augustales* que aparecen en la misma inscripción, *M. Afranius Euporio*, con ese *nomen* sólo se constata este efectivo conocido en la ciudad de *Olisipo*. Para *L. Fabius Daphnus*, el segundo, podemos decir que los *Fabii* en *Olisipo* se representan en dos inscripciones²¹⁶, aunque no podemos establecer ningún tipo de relación entre ellos ni con el *augustalis* que nos ocupa; podemos hablar, sin embargo, de una relación de amistad entre ambos, los *Fabii* y los *Afranii*. Según Andreu (Andreu Pintado, 2004, p. 252), este pedestal cuenta con una cavidad en la parte superior, tal vez para la fijación de alguna estatua u otro tipo de monumento, y la fecha en época de Tiberio. Es una consagración que dedicaron ambos *augustales*, que son evidentemente dos libertos, al dios *Aesculapius* (Ribeiro, 2002, p. 438).

Cabe señalar también una lápida sepulcral perteneciente a *I. Munius Italicus* del siglo II d.C. y procedente de *Olisipo*, de la cual desconocemos más datos, ya que está fragmentada y fue reutilizada como pila. Conocemos sus *tria nomina*²¹⁷. Para Abascal (Abascal Palazón, 1994, p. 51), sería *I. Munius Italicus*. No aparecen más *Munii* en *Olisipo* (Cfr. Abascal Palazón, 1994, p. 187). Su *nomen* y, sobre todo, su *cognomen*²¹⁸ son bastante sospechosos, por eso nos inclinamos a pensar que su origen fuera itálico, ya que tan sólo es en Roma donde se han constatado abundantes²¹⁹ *Munii*: *T. Munius Priscianus*, *CIL VI*, 17171; *M. Munius Earinus*, *CIL VI*, 22695,

como garantía del bienestar forjado por la *Pax Augusta*. Será durante el reinado de Trajano cuando esta divinidad goce de un importante auge, de acuerdo con el esplendor económico de la época.

²¹³ Para los *Iulii* mencionados en *Olisipo*, ver anterior *augustalis* referente a la *gens Iulia* en esa ciudad.

²¹⁴ Para los *Iulii* en esta ciudad, ver anteriores notas de los *Iulii* en *Olisipo*.

²¹⁵ Según Beaujeu (1955, p. 211 y 301), a comienzos del Imperio Augusto restauró su templo en Roma, pero será con Adriano cuando el dios de la medicina aparezca por primera vez en la numismática imperial. En general, en el siglo II d.C. el culto a Esculapio tendrá una destacada importancia, conociéndose unos trescientos veinte templos dedicados al mismo.

²¹⁶ En una misma inscripción, *Q. Fabius Euelpistus*, *Q. Fabius Zosimus* y *Q. Fabius Festiuus*, *CIL II*, 213; *Fabius Rufus*, *CIL II*, 214.

²¹⁷ Otra interpretación de la inscripción podría ser *MVN? LI/B(ertus)? ITALICVS/* (Cfr. Étienne, 1985, p. 252 y Abascal, 1994, p. 433).

²¹⁸ Según Kajanto (Kajanto, 1965, p. 180), *Italicus* sería un *cognomen*.

²¹⁹ Sin pretender ser exhaustivos en el número.

A. Munius Primius, CIL VI, 22697, *L. Munius Priscus*, CIL VI, 22698, *A. Munius Zosimus*, CIL VI, 24184 y *Munia Modestina*, CIL, VI, 22704. También se constatan dos *Munii* de condición liberta, *L. Munius*—, CIL VI, 26771 y *T. Munius Libanus*, CIL VI, 37682.

2. Cronología de los sacerdotes

En el siguiente gráfico se presentan agrupados los distintos sacerdotes locales de la ciudad romana de *Olisipo*, según su cronología: (Gráfico 1).

Por lo que se puede apreciar en el anterior gráfico, el 82 % de sacerdotes locales en la ciudad de *Olisipo* pertenece al siglo I d.C., lo cual se debe poner en relación con el desarrollo del hábito epigráfico. En el siglo II d.C. el número de sacerdotes es del 18 %. Este repunte en el siglo II d.C. correspondería al proceso de municipalización Flavia.

3. Homenajes de los sacerdotes locales de *Olisipo* como dedicantes y dedicados

En el grupo de sacerdotes locales incluimos los que fueron homenajes dedicados por parte de dedicante desconocido, los homenajes que hicieron a dioses los mismos sacerdotes locales, las obras evergéticas llevadas a cabo por éstos en la ciudad de *Olisipo*, las dedicaciones por parte de algún familiar y los homenajes recibidos y dedicados por parte de la ciudad a dichos sacerdotes. (Gráfico 2)

4. Apunte prosopográfico

La *gens Iulia*: según un pedestal cultual conocemos la existencia de *Q. Iulius Plotus*, que fue *flamen* en el siglo I d.C. Gracias a una lápida honorífica sabemos que *L. Iulius Maelo Caudicus* ejerció como *flamen* durante el siglo I d.C. en *Olisipo*. Se constata un pedestal honorífico de *C. Arrius Optatus* y *C. Iulius Eutichus*, dedicado por ambos al *divus Augustus* en el siglo I d.C., siendo ambos *augustales*. Otro *Iulius* es *C. Iulius Catulinus?*, un *augustalis*, que en el siglo I d.C. dedica una lápida cultual a *Mercurius Augustus Sacrum*. *M. Iulius Tyrannus* en el siglo I d.C. dedica un pedestal cultual al dios *Apollo*. Podemos decir que la *gens Iulia*, al conceder como mínimo tres *augustales* al culto imperial, así como la presencia de dos *flamines*, demostraría una cierta fidelidad al emperador. Vemos que la *gens Iulia* es una de las más abundantes en cuanto a imagen pública se refiere, con cinco epígrafes conocidos hasta el momento.

Sobre la importancia de *Olisipo* y la *gens Iulia* podemos destacar, según Mantas (Mantas, 1997, p. 22), que sugiere que a partir del último cuarto de siglo I a.C. esta ciudad podría ser considerada como capital litoral de *Lusitania*, eclipsando a la capital conventual, *Scallabis*, así que se denominara *Felicitas Iulia Olisipo*. Ribeiro (Cfr. Ribeiro, 1994, p. 76 y 77) realza que *Olisipo*, de estatuto de *municipium civium romanorum*, estaría encuadrado en un programa esbozado por Julio César y aplicado por Octaviano, cerca del 30 a.C. Por tanto, hay que destacar la presencia de los *Iulii* de *Olisipo*, aunque bastantes son inscripciones funerarias, que llevaron a cabo importantes cargos religiosos en dicha ciudad, formando parte importante de la élite, y seguramente demostraron cierta fidelidad al emperador y destacaron por sus actividades en el marco religioso. Según el *Atlas antroponímico de la Lusitania romana* (Navarro Caballero, y Ramírez Sádaba, 2003, p. 407), el gentilicio más frecuente en *Lusitania* es *Iulius*, y lo es también en el conjunto de *Hispania*, e incluso en Roma. Es, por tanto, una prueba de la semejanza onomástica latina lusitana con el resto del Imperio o, mejor dicho, una muestra de la existencia

de una homogeneidad general. Los *Iulii* aparecen por toda *Lusitania*, aunque destacan algunas concentraciones como las de *Pax Iulia*, *Olisipo*, como sería el caso, y *Emerita Augusta*.

Según el *Atlas Antroponímico de la Lusitania romana* (Navarro Caballero, 2003, p. 184, 409), los *Staii* y los *Gellii* —ambos *nomina*— tienen un origen itálico y no son propiamente de *Lusitania*. Su origen es foráneo, ya que son muy paradójicos y se constatan con muy bajo número de casos fuera de Italia. El origen pertenecería a los descendientes directos de los colonos, o la procedencia de las personas que lo portaron, sólo se les puede atribuir a dicha Península. Así, tenemos el caso de *Gellia Vegeta*, que pertenecería a los primeros colonos que llegaron a *Olisipo*. Igualmente, *L. Staius Exoratus* sería de los pobladores romanos de *Olisipo*, que se establecerían en el *municipium* cesariano de *Olisipo*. Además, como hemos señalado antes²²⁰, los *Gellii* tenían relación de amistad con los *Iulii* en dicha ciudad, *CIL* II 4992.

De la *gens Arria* podemos destacar a *C. Arrius Optatus* y *C. Iulius Eutichus*, ambos *augustalis* del siglo I d.C., que dedican un pedestal votivo al *divus Augustus*. Además, podemos resaltar que la *gens Arria* tenía relación de amistad con la *gens Iulia*, así como que ambas familias demostraron su fidelidad al emperador Augusto. Y como hemos dicho anteriormente, la *gens Arria*²²¹ estaría emparentada con la *gens Cassia*²²², como lo demuestra un tal *Q. Cassius Arrianus*, hijo de *Arria Avita*.

Sobre la *gens Heia* podemos resaltar a *C. Heius Primus Cato*, que dedica un pedestal honorífico en el siglo I d.C. *de sua pecunia*, interviniendo en la restauración de la *orchestra et proscaenium cum ornamentis* del teatro romano de *Olisipo*, lo que demuestra una cierta solvencia económica. No se constatan, hasta el momento, más *Heii* en la ciudad de *Olisipo*.

La *gens Afrania* y la *Fabia*: *M. Afranius Euporio* y *L. Fabius Daphnus* hacen una dedicación de un pedestal cultural al dios *Aesculapius*, siendo ambos *augustales* en el siglo I d.C. Podemos destacar una relación, al menos de amistad, entre ambas *gentes*, la *gens Afrania* con la *Fabia*. Para *M. Afranius Euporio*, sólo se constata este personaje conocido en la ciudad de *Olisipo*, hasta el momento. Para *L. Fabius Daphnus*, los *Fabii* en *Olisipo* se representan en dos inscripciones²²³, aunque no podemos establecer ningún tipo de relación entre ellos ni con el *augustalis* que nos ocupa. Destacamos una inscripción de un mausoleo referida a un tal —*Fabius Rufus*, *CIL* II 214, de *origo Cluniensis*, de cuarenta años de edad, casado con una *Caecilia Gemina*, de dieciocho años, y ésta era *Olisiponensis* dedicado por su madre, *Sempronia Rufina*. Vemos que los *Fabii* estaban emparentados con los *Caecilii* y con los *Sempronii*; además, parece que demostraron una cierta movilidad geográfica, según la *origo* de —*Fabius Rufus*.

Finalmente, sobre la *gens Munia*: *I. Munius Italicus*, que ejerció como *augustalis* en *Olisipo* durante el siglo II d.C., según se constata en una inscripción sepulcral. Así, los *Munii*, concedieron el servicio del culto imperial a un *augustalis*, para así demostrar fidelidad al emperador. No podemos establecer ningún tipo de relación, ya que es el único *Munius* que se documenta en *Olisipo*, hasta el momento. Desconocemos quién dedicó una lápida sepulcral perteneciente al *augustalis I. Munius Italicus*, de la cual desconocemos más datos, ya que está fragmentada y reutilizada como pila.

5. Algunas reflexiones finales

²²⁰ Ver a la *flaminica Gellia Vegeta*, punto 1.2.

²²¹ Ver los *augustalis C. Arrius Optatus* y *C. Iulius Eutiches*.

²²² *CIL* II 204: *In memo[riam]/ Arriae Avitae/ matr(is) Q(uintus) Cassius/ Arrianus*.

²²³ En una misma inscripción, *Q. Fabius Euelpistus*, *Q. Fabius Zosimus* y *Q. Fabius Festiuus*, *CIL* II, 213; *Fabius Rufus*, *CIL* II, 214.

La documentación epigráfica estudiada invita a pensar que pertenecieron a importantes familias de la élite local. Sobresalen por sus importantes obras evergéticas llevadas a cabo para con la comunidad, destacando su nivel de solvencia económica.

Según los soportes epigráficos de los once sacerdotes locales de *Olisipo*, destacamos que siete son pedestales —tres de motivo cultural, dos honoríficos y dos sepulcrales—. Cuatro son lápidas, dos honoríficas, una cultural y un epitafio.

Así, después de la documentación estudiada, podemos observar que la base estratigráfica social de la ciudad romana de *Olisipo* estaría formada por seis *liberti*, constituida por los *augustales* y *seviri augustales*, aunque podemos hacer una subdivisión con algunos *liberti* ricos, es decir, que alcanzaron un cierto nivel de solvencia económica. Así, destacamos a *C. Arrius Optatus* y *C. Iulius Eutichus*, que *de sua pecunia* hacen una dedicación de un pedestal honorífico al *divus Augustus*, con financiación privada. También destacamos la obra evergética del *augustalis* *C. Heius Primus Cato*, con la financiación *de sua pecunia* de la *orchestra et proscaenium cum ornamentis* del teatro romano; igualmente, a *C. Iulius Catulinus?* con la financiación con dinero privado de la lápida cultural ofrecida al dios *Mercurius*, con la connotación religiosa de *Augustus* y el apelativo *sacrum*. Este grupo vendría seguido por cinco miembros de la élite local —los *flamines* y la *flaminica Gellia Vegeta*— y en el primer estamento social estaría el emperador, que recibió honras por parte de todos estos estamentos inferiores.

Según Navarro Caballero (Navarro Caballero, 2003a, p. 409) la *gens Staia* y *Gellia*, según la documentación estudiada, tienen un claro origen itálico, puesto que tales nombres son muy raros fuera de Italia. La procedencia de las personas que los portaron o de sus descendientes directos sólo puede atribuirse a la península Itálica. Se trataría de un gentilicio de los primeros colonos o de sus descendientes directos, con lo que nos encontramos entre los sacerdotes municipales a dichos inmigrantes que se afincaron en *Lusitania*.

Otro fenómeno que implica a la *gens* y la élite era la promoción social que ofrecerían a dichos personajes las importantes ciudades romanas, en este caso, *Olisipo*. Tal y como apunta Saquete (Saquete Chamizo, 1997, p. 153), los libertos disponían de mayores posibilidades económicas en las grandes ciudades, especialmente los puertos, siendo más fácil canalizar sus ambiciones en el ámbito local y seguramente con no pocas dificultades que, posiblemente, tuvieron los *augustales* a la hora de representarse epigráficamente en las principales ciudades de las provincias.

Los *augustales* actuaron como auténticos dinamizadores y difusores del culto imperial en la ciudad de *Olisipo*. Rastreando las inscripciones, por lo que respecta a los *augustales* se observa un intento de imitación de las clases sociales superiores, y más concretamente, a los miembros de la élite. Además, pertenecerían, como *liberti*, a importantes familias de la élite local y gracias a dicha condición alcanzarían un cierto nivel de solvencia económica que les permitió desarrollar actos munificentes. Los *Iulii* resultan representados con actos de manifestación pública y obras munificentes hacia la comunidad olisiponense. La *gens Iulia* revela una cierta fidelidad al emperador, y así lo demuestra la cesión de *liberti* para la dedicación a la augustalidad.

Existe este collegium sacerdotal de los *augustales* porque hay *liberti*, y éstos están presentes, ya que se evidencia una cierta riqueza local. *Olisipo* era centro comercial (Mantas, 1990, p. 160), contexto muy ligado a los *liberti*. Así, la importante presencia de estos *augustales* en dicha localidad también se relaciona y coincide con la precoz implantación del culto imperial en este territorio. De ahí la existencia de los *augustales* en *Olisipo*, que según su estatuto jurídico sería un municipio cesariano, y cuyo interés estriba en que son ciudades privilegiadas.

La documentación estudiada nos lleva a pensar que existía una endogamia local, ya fuera por amistad o por matrimonios entre individuos de familias de importantes *gentes*, al igual que desempeñaron cargos importantes en la administración y formaron parte de la élite municipal, con importantes implicaciones y dedicaciones a actividades políticas, religiosas y sacerdotales. Así, la pauta general, tras realizar un análisis más profundo de los personajes, es que disponían de una cierta solvencia económica, que demuestra la tenencia de *liberti*, además de mantener relaciones con otros miembros de importantes familias —con las que mantienen lazos y conexiones— y sobre todo que cuidaban de su presencia pública como familias destacadas dentro de estas estirpes locales. Igualmente, los miembros de la élite local, como sacerdotes, demostraron su fidelidad al emperador.

Según los aspectos que evidencian las inscripciones, queremos especificar que los maridos de las *flaminicae* locales en *Hispania*²²⁴ no necesariamente tenían que ser *flamines*. Queremos puntualizar que tenemos dos ejemplos que corroboran esta afirmación. En la provincia de *Lusitania*, el marido de *Gellia Vegeta* fue *M. Gellius Rutilianus*, *CIL* II, 4992 que ejerció como *aedilis* y *duovir* en *Olisipo* en torno al 121 d.C. y no tenemos constancia, hasta el momento, de que ejerciera como *flamen*. *Valeria Viniciania*, de *Emerita Augusta*, estaba casada con un *libertus*. Igualmente, aunque no sabemos si tuvo descendencia, cabe mencionar a *Gellia Vegeta*, que se comportó como *matrona* —mujer casada honorable— perteneciente a la *nobilitas* romana.

Anexo: documentación epigráfica de los sacerdotes locales en *Olisipo*

Pedestal sepulcral de *Cassius Iustus*

Cronología	Época
I d.C.	?
Estatuto Jurídico	Ciudad
<i>Municipium</i> cesariano	<i>Olisipo</i> <i>Scallabitanus</i>
Nombre	Tribu
— <i>Cassius Iustus</i>	<i>Galeria</i>
Soporte	Tipo de inscripción
Pedestal	Honorífica
Lectura	

Cassius L(ucii) f(ilius)
Gal(eria) tribu) Iustus
D(ecurio) aedilicius
dumviralis [sic]
5 *flaminicus*
ann(orum) LXXV (quinque et septuaginta)
h(ic) s(itus) e(st)

²²⁴ Tan solo, y a modo de ejemplo, sin tratar de ser exhaustivos, en la *Gallia Narbonensis*, concretamente en *Vasio* la *flaminica* *Catia Servata*, *CIL* XII, 1363 sabemos que su marido *Q. Secundius Zmaragdo* fue un *sevir augustalis*. En *Gratianopolis*, *Hilaria Quintilla*, *CIL* XII, 2244 estuvo casada con *S. Attius Myrosies* —*coniugi*— que también era *sevir Augustalis*. En la *Tarraconense*, el *flamen* de *Edeta Lucius Iunius Severus* fue el marido y *patronus* de *Iunia Apronia*. En la *Baetica* la *flaminica* de *Sacili Cornelia Lepidina*, *CIL* II²/7, 305, estaba casada con un *duovir*.

Descripción del soporte

Placa de mármol.
Dimensiones: [72] x 48.5 x 29.5.
Letras: 4.5- 7.

Bibliografía

a) Bibliografía de edición:

Encarnação, J.d' - Leitão, M. - Leitão, V.: "Inscrições de Olisipo identificadas na "Cerca Velha", Fichero Epigráfico 131 (2015): 548

b) Bibliografía de referencia:

Comentarios

Reutilizado como material constructivo en la muralla localizada en el patio de Sra. de Murça, en la Rua de S. João da Praça, nº 18.

Ara de *Q. Iulius Plotus*

Cronología

I d.C.

Estatuto Jurídico Ciudad

Municipium cesariano

Nombre

Quintus Iulius Plotus

Soporte

Ara

Lectura

Época

Tiberio (14-19)

Conventus

Olisipo *Scallabitanus*

Tribu

Galeria

Tipo de inscripción

Cultural

*Q(uinto) Iulio Q(uinti) f(ilio) Gal(eria) Ploto
aed(ili) I(vir(o) flamini
Germ(anici) Caes(aris) fla
mini Iuliae Aug(ustae) in perpetu(u)m*

Descripción del soporte

Inscripción perdida.

Bibliografía

a) Bibliografía de edición:

CIL II, 194

b) Bibliografía de referencia:

- CICCOTTI, E.:
- (1891): "I sacerdozi municipali e provinciali della Spagna e gli Augustali nell'epoca imperiale romana", *RFIC*, 19, pp. 1-84.
- ÉTIENNE, R.:
- (1958): *Le culte imperial dans la Péninsule Iberique d'Auguste a Dioclétien*, París, p. 199.
- GARCÍA, J. M.:
- (1991): *Religioses antigas de Portugal. Aditamentos e observações às "Religioses Lusitania" de J. Leite de Vaconcelos. Fontes epigráficas*, Lisboa, pp. 335-336. Nº 532.
- D'ENCARNAÇÃO, J.:
- (1998): *Estudos sobre epigrafia*, Coimbra, p. 72.
- GONZÁLEZ HERRERO, M.:
- (2002): "¿Puede ser considerado el flaminado cívico el honor de mayor prestigio dentro de las carreras locales conocidas en Lusitania?", *Conimbriga*, 41, pp. 39-61.

Comentarios

Honorífica?

Según Étienne debe ser datada entre los años 14-19 d.C. puesto que Livia fue Augusta desde el año 14 y Germánico César murió en el 19.

Lápida de *L. Iulius Maelo Caudicus*

Cronología	Época	
I d.C.	Tiberio (14 - 37)	
Estatuto Jurídico	Ciudad	Conventus
<i>Municipium</i> cesariano		<i>Olisipo</i> <i>Scallabitanus</i>
Nombre	Tribu	
<i>Lucius Iulius Maelo Caudicus</i>	?	
Soporte	Tipo de inscripción	
Lápida	Honorífica	
Lectura		

L(ucius) Iulius Maelo Caudic(us) flam(en) divi Aug(usti) d(e) s(uo) f(ecit)

Descripción del soporte

Losa de mármol que cubre una antigua fuente (igualmente de mármol).

Localización: fuente romana de Armés (Sintra).

Medidas: 213 x 231 x 139.

Medidas de las letras: 12-12.5.

Conservación: Museo Arqueológico de Sao Miguel de Odrinhas.

Bibliografía

a) Bibliografía de edición:

CIL II, 260
ILER, 1584
AE 1987, 478a

b) Bibliografía de referencia:

JORDÃO, L. M.:

- (1859): *Portugalliae Inscriptiones Romanas*, Lisboa, pp. 59, Nº 112.

CICCOTTI, E.:

- (1891): "I sacerdozi municipali e provinciali della Spagna e gli Augustali nell'epoca imperiale romana", *RFIC*, 19, p. 3.

CORREIA, V.:

- (1913): "Antiguidades de Armez", *AP*, 18, pp. 169-174, pp. 171 y 172.

DE VASCONCELOS, J. L.:

- (1913): *Religiões da Lusitania*, vol. III, Lisboa, pp. 318-321.

ÉTIENNE, R.:

- (1958): *Le culte imperial dans la Péninsule Iberique d'Auguste a Dioclétien*, París, pp. 199, 200.

MANTAS, V.:

- (1976): "Notas acerca de tres inscrições de *Olisipo*", *Conimbriga*, 15, pp. 151-169, pp. 158-163.

CARDIM RIBEIRO, J.:

- (1974-77): "Contributos para o conhecimento de cultos a devoções de cariz acuático durante a Romanidade no território do municipio Olisiponense", *Boletim Cultural da Assembleia Distrital de Lisboa*, 89, I, pp. 300-390, p. 305.

CARDIM RIBEIRO, J.:

- (1982-83): "Estudos históricos-epigráficos em torno da figura de *L. Iulius Maelo Caudicus*", *Sintria*, 1-2, pp. 188-210, p. 173, con foto Fig. 8 y dibujo Fig. 6.

- (1983): "Estudos históricos-epigráficos em torno da figura de *L. Iulius Maelo Caudicus*", *Sintria* I-II, pp. 151-476.

GARCÍA, J. M.:

- (1991): *Religioes antigas de Portugal. Aditamentos e observações às "Religioes Lusitania" de J. Leite de Vaconcelos. Fontes epigraficas*, Lisboa, p. 490. Nº 540.

MELCHOR GIL, E.:

- (1993-1994): "Las élites municipales de Hispania en el alto imperio: un intento de aproximación a sus fuentes de riqueza", *Florentia Iliberritana*, 4-5,

MANTAS, V. G.:

- (1998): “Navegação, economia e relações interprovinciais. Lusitânia e Bética”, *Humanitas*, 50, pp. 199-239, p. 202.
 DELGADO DELGADO, J. A.:
 - (2000): “Los sacerdotes de rango local de la provincia romana de Lusitania”, *Conimbriga*, 39, pp. 107-152, p. 139.
 GONZÁLEZ HERRERO, M.:
 - (2002): “*M. Fidius Fidi f. Quir(ina) Macer*, benefactor en *Capera*”, *Gerión* 20, 1, pp. 424-431. Foto 4-6.
 - (2006): *Los Caballeros procedentes de la Lusitania romana. Estudio prosopográfico*, Madrid, p. 104.
 ANDREU PINTADO, F. J.:
 - (2004): *Munificencia pública de la provincia Lusitania (sigos I-IV d.C.)*, Zaragoza, pp. 243, 244, N° 73.

Comentarios

Lápida evergética, donó una fuente.
 Su madre fue *Apronia Maela* y su abuelo materno *L. Apronius* (CIL II, 273).
 Asociación de la lápida con el culto o ritual de las aguas y al culto imperial.
 Pertenece a los *Iulii*. En *Olisipo* hace una dedicación a Júpiter: AE 1987, 478b
 [*L(ucius)*] *Iuli(us Mae)/lo Caudicu[s]/ Iovi v(otum) s(olvit) a(nimo) l(ibens)*.

Ara de *P. Staius Exoratus*

Cronología

I d.C.

Estatuto Jurídico Ciudad

Municipium cesariano

Nombre

Publius Staius Exoratus

Soporte

Ara

Época

Tito/Domiciano (79 d.C.)

Conventus

Olisipo *Scallabitanus*

Tribu

Galeria

Tipo de inscripción

Sepulcral

Lectura

D(is) M(anibus)
P(ubli) Stai G(ai) f(ili) Gal(eria) Exo
rati fla(minis) divi
Vesp(asiani) ann(or)um XXXIII

Descripción del soporte

Medidas: 110 x 48 x 43.

Medidas de las letras: 6.

Se conserva en el Museo Arqueológico de S. Miguel de Odrinhas.

Bibliografía

a) Bibliografía de edición:

CARDIM RIBEIRO, J.:

- (1982-1983): "Estudos históricos-epigráficos em torno da figura de L. Iulius Maelo Caudicus", *Sintria*, 1-2, pp. 151-476.

HEp 2, 816

AE 1987, 478d

b) Bibliografía de referencia:

GARCÍA, J. M.:

- (1991): *Religios antigas de Portugal. Aditamentos e observações às "Religios Lusitania" de J. Leite de Vaconcelos. Fontes epigraficas*, Lisboa, pp. 335-336. Nº 532.

ALARCÃO, J.:

- (1994): "Lisboa romana e visigótica", *Lisboa Subterrânea*, 94, pp. 58-62.

DELGADO DELGADO, J. A.:

- (2000): "Los sacerdotes de rango local de la provincia romana de Lusitania", *Conimbriga*, 39, pp. 107-152, p. 142.

Comentarios

Este *flamen* se relaciona con un liberto de *Ebora*, CIL II, 120.

Lápida de *Gellia Vegeta*

Cronología

II d.C.

Estatuto Jurídico Ciudad

Municipio cesariano *Olisipo*

Nombre

Gellia Vegeta

Soporte

Lápida

Época

121 d.C. Adriano.

Conventus

Scallabitanus

Tribu

?

Tipo de inscripción

?

Lectura

[Gel]liae [Q(uinti) f(iliae)]

Vegeta[e]

flaminicae

M(arcus) Gellinus

5 Rutilianus

maritus

Descripción del soporte

Lápida fragmentaria en ambos bordes superiores.

Medidas del soporte: 69 x 44.5 x 46.5.

Medidas de las letras: 5-6.

Se encuentra actualmente en el Museo Nacional de Arqueología.

Bibliografía

a) Bibliografía de edición:

VIEIRA DA SILVA, A.:

- (1944): *Epigrafia de Olisipo*, Lisboa, p. 83.

AE 1953, 255

CIL II, 197 y 5218

b) Bibliografía de referencia:

CICCOTTI, E.:

- (1891): "I sacerdozi municipali e provinciali della Spagna e gli Augustali nell'epoca imperiale romana", *RFIC*, 19, p.10.

DE VASCONCELOS, J. L.:

- (1913): *Religiões da Lusitania III*, Lisboa, pp. 223-224.

ÉTIENNE, R.:

- (1958): *Le culte imperial dans la Péninsule Iberique d'Auguste a Dioclétien*, Paris, p. 239.

MANTAS, V.:

- (1990) : "As cidades marítimas da Lusitania", *Les Villes de Lusitane Romaine*, p. 136.

GARCÍA, J. M.:

- (1991): *Religioes antigas de Portugal. Aditamentos e observações às "Religioes Lusitania" de J. Leite de Vaconcelos. Fontes epigraficas*, Lisboa, pp. 489-490. Nº 539.

MANTAS, V.:

- (1994): "Olisipenses: epigrafia e sociedade na Lisboa romana", *Lisboa Subterrânea*, pp. 70-75.

FERNANDES, L. DA S. :

- (1998-1999): "A presenta da mulher na epigrafia do conventus Scallabitanus", *Portugalia Nova Série*, 19-20, pp. 129-228.

DELGADO DELGADO, J. A.:

- (2000): "Los sacerdotes de rango local de la provincia romana de Lusitania", *Conimbriga*, 39, pp. 107-152.

Comentarios

Su marido fue *Marcus Gellinus Rutilianus*.

Pedestal de *M. Afranius Euporio* y *L. Fabius Daphnus*

Cronología	Época
I d.C.	Tiberio
Estatuto Jurídico Ciudad	Conventus
<i>Municipium</i> cesariano	<i>Olisipo</i> <i>Scallabitanus</i>
Nombre	Tribu
<i>Marcus Afranius Euporio</i> y <i>Lucius Fabius Daphnus</i>	?
Soporte	Tipo de inscripción
Pedestal	Cultural
Lectura	

Sacrum

Aesculapio

M(arcus) · Afranius · Euporio
et

5 *L(ucius) Fabius · Daphnus*
aug(ustales)

municipio d(onum) d(ederunt)

Descripción del soporte

Medidas: 74 x 72 x 54.

Medidas de las letras: 4.5-9. Letras capitales cuadradas.

Interpunción: triangular.

Bibliografía

a) Bibliografía de edición:

JORDÃO, L.M.:

- (1859): *Portugalliae Inscriptiones Romanas*, Lisboa, p. 2, N° 4.

CIL II, 175

ILER, 186

b) Bibliografía de referencia:

CICCOTTI, E.:

- (1891): "I sacerdozi municipali e provinciali della Spagna e gli Augustali nell'epoca imperiale romana", *RFIC*, 19, p.70.

VIEIRA DA SILVA, A.:

- (1944): *Epigrafia de Olisipo*, Lisboa., pp. 217-219, N° 103.

LAMBRINO, T. S.:

- (1951): "Inscriptions latines du Musée Dr. Leite de Vasconcelos", *AP*, 1, pp. 37-61, N° 1, con dibujo.

- ÉTIENNE, R.:
 - (1958): *Le culte imperial dans la Péninsule Iberique d'Auguste a Dioclétien*, París, p. 270.
- MANTAS, V.:
 - (1976): "Notas acerca de três inscrições de Olisipo", *Conimbriga*, 15, pp. 151-169. Nº 3.
- GARCÍA, J. M.:
 - (1991): *Religioses antigas de Portugal. Aditamentos e observações às "Religioses Lusitania" de J. Leite de Vaconcelos. Fontes epigraficas*, Lisboa, p. 370. Nº 234.
- DE ALARCÃO, J. :
 - (1994): "Lisboa romana e visigótica", *Lisboa Subterrânea*, 94, pp. 58-62.
- FABIÃO, C.:
 - (1994): "O monumento romano da Rua da Prata", *Lisboa Subterrânea*, 94, pp. 67-69.
- CARDIM RIBEIRO, J.:
 - (1994): "*Felicitas Iulia* Olisipo: algumas considerações em torno do catálogo Lisboa subterrânea", *Al-Madán*, IIª série, pp. 75-95.
- MANTAS, V.:
 - (1998): "Navegação, economia e relações interprovinciais. Lusitania e Bética", *Hymanitas*, 50, pp. 214.
- CARDIM RIBEIRO, J.:
 - (2002): *Religiões da Lusitânia. Loquuntur saxa. Catálogo de la Exposición. Museu Nacional de Arqueologia*, Lisboa, p. 438, Nº 104.
- ANDREU PINTADO, F. J.:
 - (2004): *Munificencia pública en la provincia Lusitania (siglos I-IV d.C.)*, Zaragoza, p. 252, Nº 86.

Comentarios

Pedestal de *C. Arrius Optatus* y *C. Iulius Eutiches*?

Cronología	Época
I d.C.	Tiberio
Estatuto Jurídico Ciudad	Conventus
<i>Municipium</i> cesariano	<i>Olisipo</i> <i>Scallabitanus</i>
Nombre	Tribu
<i>Caius Arrius Optatus</i> y <i>Caius Iulius Eutichus</i> ?	
Soporte	Tipo de inscripción
Pedestal	Honorífica
Lectura	

Divo Augusto
C(aius) Arrius Optatus
C(aius) Iulius Eutichus
Augustales

Descripción del soporte

Medidas: 118 x 112 x 60.

Medidas de las letras: 1-9.8.

La parte posterior fue excavada para usarse como pila.

Bibliografía

a) Bibliografía de edición:

CIL II, 182

AE 2009, 502 e ILER, 1033

b) Bibliografía de referencia:

CICCOTTI, E.:

- (1891): "I sacerdozi municipali e provinciali della Spagna e gli Augustali nell'epoca imperiale romana", *RFIC*, 19, p. 70.

DE VASCONCELOS, J. L.:

- (1913): *Religiões da Lusitania*, vol. III, Lisboa, p. 325.

VIEIRA DA SILVA, A.:

- (1944): *Epigrafia de Olisipo*, Lisboa., pp. 182-184, N° 74.

ÉTIENNE, R.:

- (1958): *Le culte imperial dans la Péninsule Iberique d'Auguste a Dioclétien*, París, p. 270.

GARCÍA, J. M.:

- (1991): *Religioses antigas de Portugal. Aditamentos e observações às "Religioses Lusitania" de J. Leite de Vasconcelos. Fontes epigraficas*, Lisboa, p. 465. N° 481.

ANDREU PINTADO, F. J.:

- (2004): *Munificencia pública en la provincia Lusitania (siglos I-IV d.C.)*, Zaragoza, pp. 253-254, N° 88.

QUINTEIRA, C. y ENCARNAÇÃO, J.:

- (2009): "Pedestal ao divino Augusto, de Olisipo, reencontrado", *Sylloge Epigraphica Barcinonensis*, 7, pp. 143-146.

Comentarios

Pedestal de *C. Heius Primus Cato*

Cronología

I d.C.

Estatuto Jurídico Ciudad

Municipium cesariano

Nombre

Caius Heius Primus Cato

Soporte

Pedestal

Época

Nerón: 13 octubre 56 – 12 octubre 57

Conventus

Olisipo

Scallabitanus

Tribu

?

Tipo de inscripción

Honorífica

Lectura

- Augu]stali*
perpetuo
C(aio) Heio C(ai) l(iberto)
Primo
5 *C(aius) Heius Primi lib(ertus)*
Nothus et Heia
Primi l[ib(erta)] Elpis
Heia Notha Secunda
C(aius) Heius Nothi f(ilius) Gal(eria)
10 *Primus Ca[t]o*
Heia Nothi f(ilia) Chelid(o)
T(itus) [H]eius Nothi f(ilius) Gal(eria)
Glaphyrus Nothian(us)

Descripción del soporte

Medidas: 114 x 55 x 44.

Interpunción: triangular.

Bibliografía

a) Bibliografía de edición:

CIL II, 196

ILER, 1522

b) Bibliografía de referencia:

AZEVEDO, L. A.:

- (1815): *Dissertação critico-filologica-historica sobre o verdadeiro ano da erecção do tablado e orquestra do antigo theatro romano descoberto na excavação da rua de São Mamede desta cidade*, Lisboa, p. 13, con dibujo, N° 4.

CICCOTTI, E.:

- (1891): "I sacerdozi municipali e provinciali della Spagna e gli Augustali nell'epoca imperiale romana", *RFIC*, 19, p. 70.

VIEIRA DA SILVA, A.:

- (1944): *Epigrafia de Olisipo*, Lisboa., pp. 176-178, N° 71.

ÉTIENNE, R.:

- (1958): *Le culte imperial dans la Péninsule Iberique d'Auguste a Dioclétien*, Paris, p. 270.

GARCÍA, J. M.:

- (1991): *Religioes antigas de Portugal. Aditamentos e observações às "Religioes Lusitania" de J. Leite de Vaconcelos. Fontes epigraficas*, Lisboa, p. 491. N° 543.

DE ALARCÃO, J. :

- (1994): “Lisboa romana e visigótica”, *Lisboa Subterrânea*, 94, pp. 58-60.
- HAUSCHILD, T.:
- (1994): “O teatro romano de Lisboa”, *Lisboa Subterrânea*, 94, pp. 64-66.
- D’ENCARNAÇÃO, J.:
- (1995): “Roma e as primeiras culturas epigráficas da Lusitânia occidental”, *Coloquio sobre Roma y el nacimiento de la cultura epigráfica en Occidente*, pp.255-269.
- DIAS, M. M. A.:
- (1999): “The Family Structures in Portuguese Roman Lusitania. A Functional Approach towards the Epigraphic Evidence”, *Acti, XI Congresso Internazionale di Epigrafia Greca e Latina*, Roma, vol.2, pp. 11-20.

ANDREU PINTADO, F. J.:

- (2004): *Munificencia pública en la provincia Lusitania (siglos I-IV d.C.)*, Zaragoza, pp. 251-252.

FERNANDES, L. DA S.:

- (2007): “C. Heius Primus, augustalis. Théâtre et mise en scène du pouvoir à Olisipo”, en XII Congressus Internationalis Epigraphiae Graecae et Latinae: Descriptae, Barcelona, pp. 483-489.

EDMONDSON, J.:

- (2009): “New Light on doctors, medical training and links between Augusta Emerita and Olisipo in the mid-first Century a.d.”, en *Espacios, usos y formas de la epigrafía hispana en épocas antiguas y tardoantigua*, Anejos de AEsp. A, 48, Madrid, pp. 117-129.

Comentarios

Nombra la tribu *Galeria*, pero no del *Augustal*.

Respecto al mismo *augustal* (CIL II, 183; HEp4, 1994, 1074; HEp11, 2001, 690): *Neroni · Claudio · divi · Claudi · f(ilio) · Germa[nici C]aesar[is nep(oti) Ti(beri) C]aesaris [pron(epoti) divi Augusti abn(epoti) Caesari] Aug(usto) Germanico pont(ifici) max(imo) trib(unicia) pot(estate) III · imp(eratori) III co(n)s(uli) II designato III proscaenium et orchestram cum ornamentis Augustalis perpetuus · C(aius) Heius · Primus · Cato HEIA[- - d(onum) d(edit)]*

Lápida de C. Iulius Catulinus?

Cronología

I d.C.

Estatuto Jurídico Ciudad

Municipium cesariano

Nombre

Caius Iulius Catulinus?

Soporte

Lápida

Época

?

Conventus

Olisipo

Scallabitanus

Tribu

?

Tipo de inscripción

Defixio

Lectura

*Mercurio Aug(usto)
sacrum
C(aius) Iulius C[a]tuli[nus?]
Augustalis d(onum) d(edit)*

Descripción del soporte

El soporte epigráfico es desconocido.

Bibliografía

a) Bibliografía de edición:

CIL II, 181

b) Bibliografía de referencia:

CICCOTTI, E.:

- (1891): "I sacerdozi municipali e provinciali della Spagna e gli Augustali nell'epoca imperiale romana", *RFIC*, 19, pp. 70.

VIEIRA DA SILVA, A.:

- (1944): *Epigrafia de Olisipo*, Lisboa., pp. 188, N° 78.

ÉTIENNE, R.:

- (1985): *Le culte imperial dans la Péninsule Iberique d'Auguste a Dioclétien*, Paris, p. 252, 274 y 340.

GARCÍA, J. M.:

- (1991): *Religioes antigas de Portugal. Aditamentos e observaões às "Religioes Lusitania" de J. Leite de Vaconcelos. Fontes epigraficas*, Lisboa, pp. 428.

BARATTA, G.:

- (2001): "Il culto di Mercurio nella penisola ibérica", *Instrumenta*, 9, pp. 55-56.

Comentarios

Nombre latino y es un *libertus*.

Pedestal de *M. Iulius Tyrannus*

Cronología

I d.C.

Estatuto Jurídico Ciudad

Municipium cesariano

Nombre

Marcus Iulius Tyrannus

Época

?

Conventus

Olisipo

Scallabitanus

Tribu

?

Soporte

Pedestal

Lectura**Tipo de inscripción**

Cultural

*Apollini
sacrum
M(arcus) Iul(ius) M(arci) lib(ertus)
Tyrannus
5 Augusta[*lis*]
d(onum) d(edit)*

Descripción del soporte

Medidas: 94 x 48 x 50

Medidas de la letras: 0.5-4.5

Bibliografía

a) Bibliografía de edición:

CHAVES, L.:

- (1934/35): "Lisboa romana. Monumento epigráfico dedicado a Apolo por un augustal", *Revista de Arqueología*, 2, pp. 242-245.

AE 1936, 107; HAE, 648 e ILER, 166

b) Bibliografía de referencia:

VIEIRA DA SILVA, A.:

- (1944): *Epigrafia de Olisipo*, Lisboa, pp. 214-215.

LAMBRINO, T. S.:

- (1951): "Inscriptions latines du Musée Dr. Leite de Vasconcelos", *AP*, 1, pp. 37-61, p. 41, N° 3, con dibujo.

ÉTIENNE, R.:

- (1958): *Le culte imperial dans la Péninsule Iberique d'Auguste a Dioclétien*, París, p. 270.

GARCÍA, J. M.:

- (1991): *Religios antigas de Portugal. Aditamentos e observações às "Religios Lusitania" de J. Leite de Vaconcelos. Fontes epigraficas*, Lisboa, p. 371.

MANTAS, V.:

- (1994): "Lápide, catálogo : Lisboa romana e visigótica", *Lisboa Subterrânea*, 94, pp. 226, N° 270.

ANDREU PINTADO, F. J.:

- (2004): *Munificencia pública en la provincia Lusitania (siglos I-IV d.C.)*, Zaragoza, pp. 254, N° 90.

Comentarios

Lápida de *I. Munius Italicus*

Cronología

II d.C.

Estatuto Jurídico Ciudad

Municipium cesariano

Nombre

Iulius Munius Italicus

SopORTE

Lápida

Lectura

Época

?

Conventus

Olisipo

Scallabitanus

Tribu

?

Tipo de inscripción

Epitafio/ sepulcral

[3] *Iulius Munii*

Bitalicus

Augustal(is) h(ic) s(itus) e(st)

Descripción del soporte

Base decorada con frisos de hojas de acanto, con lápida y motivos vegetales longitudinales. Se desconocen las medidas. Fue reutilizada como pila.

Bibliografía

a) Bibliografía de edición:

CIL II, 264

b) Bibliografía de referencia:

CICCOTTI, E.:

- (1891): "I sacerdozi municipali e provinciali della Spagna e gli Augustali nell'epoca imperiale romana", *RFIC*, 19, p. 70.

ÉTIENNE, R.:

- (1958): *Le culte imperial dans la Péninsule Iberique d'Auguste a Dioclétien*, París, p. 252.

GARCÍA, J. M.:

- (1991): *Religioes antigas de Portugal. Aditamentos e observaões às "Religioes Lusitania" de J. Leite de Vaconcelos. Fontes epigraficas*, Lisboa, p. 465. Nº 481.

DA SILVA FERNANDES, L.:

- (2003): "Inscrições romanas do termo de Loures", *Máthesis*, 12, pp.42-43, Nº 5.

Comentarios

Otra interpretación de la inscripción podría ser *MVN? LI/B(ertus)? ITALICVS/* (Étienne, R.: 1974, 252 y Abascal, J. M.: 1994, 433).

BIBLIOGRAFÍA

ABASCAL PALAZÓN, J. M. (1994) - Los nombres personales en las inscripciones latinas de Hispania, Murcia.

ANDREU PINTADO, J. (1998) - “Augustalidad, sevirato y evergetismo: aproximación a la promoción social de los libertos en Lusitania”, *Vipasca*, 7, p. 43-50.

(1999) - Munificencia y munificentes. Riqueza y manifestaciones de riqueza de las élites en la provincia Lusitania. *Économie et territoire en Lusitanie romaine*, Collection de la Casa de Velázquez 65, p. 453-471.

(2004) - Munificencia pública en la provincia Lusitania (Siglos I-IV d.C.), Zaragoza, Institución “Fernando El Católico” (C. S. I. C.), Excma. Diputación de Zaragoza.

AYMARD, A. (1948) - “Flamen Primus”, *REA*, 50, p. 414, 417.

BEAUJEU, J. (1955) - *La religion romaine à l’apogée de l’empire. I. La politique religieuse des Antonins*, París.

CABALLOS RUFINO, A. (1990) - Los senadores hispanorromanos y la romanización de Hispania (Siglos I-III), I, Écija, Monografías del Departamento de Historia Antigua de la Universidad de Sevilla.

CURCHIN, L. (1990) - *The local magistrates of Roman Spain*, Toronto: University of Toronto Press.

(2015) - *A Supplement to the Local Magistrates of Roman Spain*, Waterloo.

D’ENCARNAÇÃO, J. (2009) - *As Termas dos Cássios em Lisboa – ficção ou realidade?* Gorges, J. G., D’Encarnação, J., Nogales, T., Carvalho, A., (eds.), *Lusitânia romana: entre o mito e a realidade*. Lisboa: Câmara Municipal de Cascais, p. 481-493.

D’ENCARNAÇÃO, J.; LEITÃO, M.; LEITÃO, V. (2015) - "Inscrições de Olisipo identificadas na "Cerca Velha", *Ficheiro Epigráfico*, 131.

DELGADO DELGADO, J. A. (1998) - *Élites y organización de la religión en las provincias romanas de la Bética y las Mauritánias: sacerdotes y sacerdocios*, Oxford.

(2000) - Los sacerdotes de rango local de la provincia romana de Lusitania, *Conimbriga* 39, p. 107-152.

ÉTIENNE, R. (1958) - *Le culte imperial dans la Péninsule Ibérique d’Auguste à Dioclétien*. París.

GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, J. (2007) - “El origen del Culto Imperial en la Bética según la documentación epigráfica” en *Culto Imperial: política y poder*, T. Nogales (ed.), p. 173-190.

GONZÁLEZ HERRERO, M. (2002) - Contribución al estudio prosopográfico de los equites lusitanorromanos: El *cursus honorum* del tribuno Lucius Cornelius Lucii filius Galeria Bocchus, *Aquila Legionis*, 2, p. 33-57.

KAJANTO, I. (1965) - *The Latin Cognomina*, Helsinki.

MANTAS, V. G. (1990) - “As cidades marítimas de Lusitânia”, en: *Les villes de Lusitane Romaine: hiérarchies et territoires*. Table Ronde Internationale du C.N.R.S, p. 149-205.

(1997) - “Olisipo e o Tejo” en *II colóquio temático: Lisboa Ribeirinha*, p. 15-41.

(2005) - “Os magistrados olisiponenses do período romano”, *Turres Veteras*, 7, p. 23-56.

MELCHOR GIL, E. (1993) - “Construcciones cívicas y evergetismo en Hispania romana”, *Espacio, Tiempo y Forma*, 6, p. 443-466.

(1994a) - “Ornamentación escultórica y evergetismo en las ciudades de la Bética”, *Polis*, 6, p. 221-254.

(2006) - Las propiedades rústicas de las élites hispano-romanas: un intento de aproximación a través de la documentación epigráfica, Rodríguez Neila, J. F. y Melchor Gil, E. (eds.), *Poder central y autonomía municipal: la proyección pública de las élites romanas de Occidente*. Córdoba: Universidad de Córdoba, p. 241-280.

NAVARRO CABALLERO, M. (2003a) - “La onomástica greco-latina”, M. Navarro Caballero y J. L. Ramírez Sádaba (coords.): *Atlas antroponímico de la Lusitania Romana*, Mérida-Burdeos.

NAVARRO CABALLERO, M.; RAMÍREZ SÁDABA, J. L. (2003) - *Atlas antroponímico de la Lusitania romana*. Mérida-Burdeos: Ausonius.

PREMERSTEIN, A. V. (1895) - “Augustales”, *Dizionario Epigrafico*, 1, p. 824-827.

RIBEIRO, J. C. (1974-77) - “Contributos para o conhecimento de cultos a devoções de cariz acuático durante a Romanidade no território do município Olisiponense”, *Boletim Cultural da Assembleia Distrital de Lisboa*, 89, I, p. 300-390.

(1982-83) – “Estudos históricos-epigráficos em torno da figura de L. Iulius Maelo Caudicus”, *Sintria*, 1-2, p. 188-210.

(1994) - Felicitas Iulia Olisipo: algunas considerações em torno do catálogo Lisboa subterrânea, *Al-Madán*, IIª série, p. 75-95.

(2002) - *Religiões da Lusitânia. Loquuntur saxa. Catálogo de la Exposición*. Museu Nacional de Arqueologia, Lisboa.

VIEIRA DA SILVA, A. (1944) - *Epigrafia de Olisipo*, Lisboa.

Nombre	Fecha	Cargo	Dedicante	Naturaleza de la inscripción	Observaciones
— <i>Cassius Iustus</i>	I d.C.	<i>Flamen</i>	Ciudad	Pedestal sepulcral	
<i>Q. Iulius Plotus</i>	I d.C.	<i>Flamen</i>	Ciudad	Pedestal cultural	
<i>L. Iulius Maelo Caudicus</i>	I d.C.	<i>Flamen</i>		Lápida honorífica/ Evergética	Donó una fuente
<i>P. Staius Exoratus</i>	I d.C.	<i>Flamen</i>	?	Pedestal sepulcral	
<i>Gellia Vegeta</i>	II d.C.	<i>Flaminica</i>	Marido	Lápida	
<i>M. Afranius Euporio L. Fabius Daphnus</i>	I d.C.	<i>Augustales</i>		Pedestal cultural	Al dios <i>Aesculapius</i>
<i>C. Arrius Optatus C. Iulius Eutichus</i>	I d.C.	<i>Augustales</i>		Pedestal honorífico	Al <i>divus Augustus</i>
<i>C. Heius Primus Cato</i>	I d.C.	<i>Augustalis</i>		Pedestal honorífico/ Evergética	<i>De sua pecunia orchestra et proscaenium cum ornamentis</i>
<i>C. Iulius Catulinus?</i>	I d.C.	<i>Augustalis</i>		Lápida cultural	A <i>Mercurius Augustus Sacrum</i>
<i>M. Iulius Tyrannus</i>	d.C.	<i>Augustalis</i>		Pedestal cultural	Al dios <i>Apollo</i>
<i>I. Munius Italicus</i>	I d.C.	<i>Augustalis</i>	?	Lápida sepulcral	

Tabla 1.- Sacerdotes locales romanos de *Olisipo*

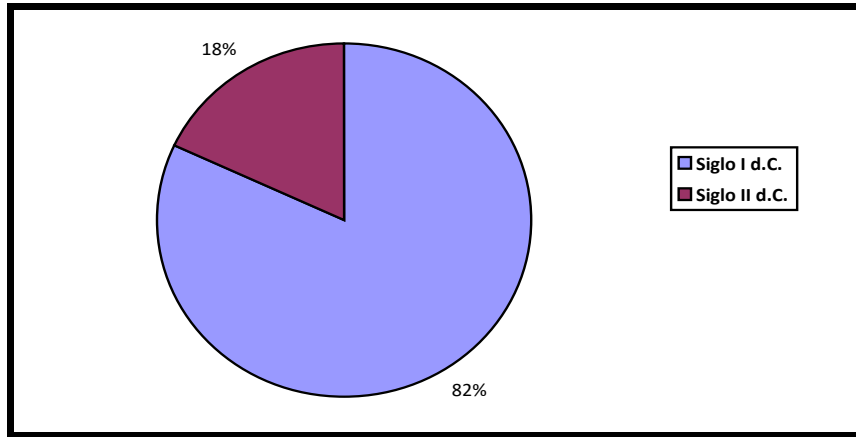


Gráfico 1.- Cronología de los sacerdotes locales romanos de *Olisipo*.

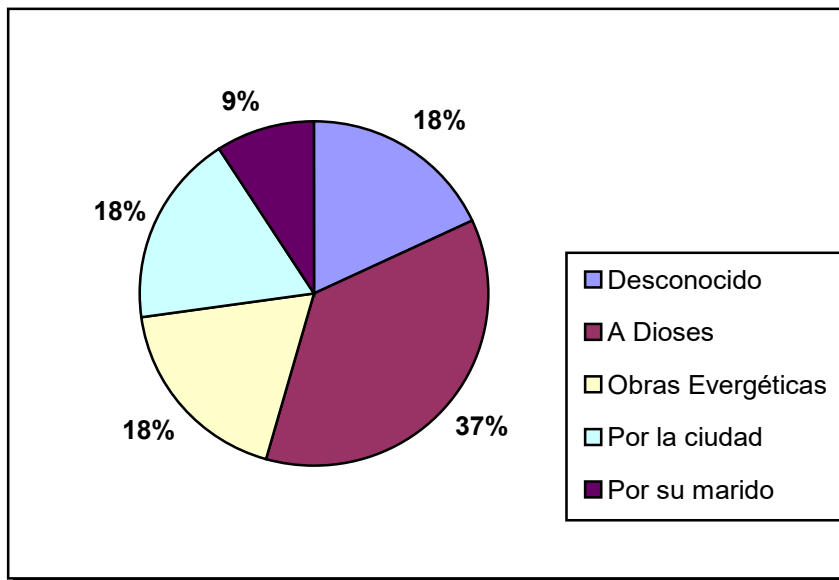


Gráfico 2.- Homenajes a los sacerdotes romanos de *Olisipo*

Silvano y Silvanos.

Reflexiones en torno a la imagen de un *numen sylvarum* en contexto lusitano

Cátia Mourão

cmourao@fcsh.unl.pt

Instituto de História da Arte – IHA-FCSH/NOVA.

Filomena Barata

barata.filomena@gmail.com

Centro Interdisciplinar de História, Culturas e Sociedades – CIDEHUS/UÉ.

Resumen: El presente texto tiene como punto de partida la imagen de Silvano (Fig.1) proveniente de Talavera la Real (Badajoz), de la colección del Museo Arqueológico Provincial de Badajoz, que integró la exposición “Lusitania Romana. Origen de dos Pueblos”, presente en el Museo Nacional de Arqueología del 25 de enero al 12 de junio de 2016. Además del análisis formal de esta obra haremos la comparación iconográfica con representaciones congéneres e intentaremos contextualizarla en el culto a Silvano, entidad rústica y conceptual, que floreció en la época del Emperador Adriano (117-138).

Palabras clave: Silvano; escultura; reaprovechamiento de materiales; iconografía; *numen sylvarum*.

1.La escultura

La obra analizada es una escultura de mármol blanco, de bulto pleno, antropomórfica, masculina y adulta, ligeramente macrocéfala, de cuerpo entero (actualmente con los miembros fragmentados) y de dimensiones inferiores al natural (71,5 cm de altura). La figura está vestida, de pie y en contrapposto, presentando los miembros superiores e inferiores parcialmente amputados. No conserva vestigios de policromía.

Tiene cabeza de encaje, esculpida en mármol diferente de la usada en el cuerpo y trabajada de forma más grosera. El pelo está atrapado detrás y arriba, cayendo en racimos por la nuca y presentando desbaste tosco en el vértice (Fig. 2); el rostro es glabro e inexpresivo, los ojos almendrados y no trepanados (pudiendo el iris haber sido pintado), el perfil aplanado debajo de la nariz (hoy perdida), los labios ligeramente esbozados, anchos, pero poco voluminosos y las orejas con anatomía insípida (Fig. 3).

La sensible desproporción de la cabeza, aliada a la diferencia de material y de tratamiento en relación al cuerpo, evidencia una ejecución por otros artistas (el que la concibió y el que la adaptó) y en tiempos diversos; a su vez, lo que queda del peinado parece revelar su procedencia de una estatua femenina (Griño Frontera, 2016: 241)²²⁵, que retrataba a un personaje real (Álvarez Martínez y Nogales Basarrate, 1993: 192, Griño Frontera, 2016: 241), tratándose, por lo tanto, de una *effigie* y no de un *simulacrum* que creemos puede ser datable de la época nerva-trajana (96 y

²²⁵ José María Álvarez Martínez y Trinidad Nogales Basarrate consideran que la cabeza pertenece desde el principio a este cuerpo, y que sería originalmente masculina, pero fue posteriormente rehecha y transformada en femenina, lo que no nos parece tan obvio en términos técnicos. En sus palabras, “la escultura originalmente poseía una cabeza varonil, seguramente barbada al uso tradicional. Esta zona de la pieza, en un momento posterior, se reconstruyó”. Cfr. Álvarez Martínez y Nogales Basarrate, 1993: 192.

138 d.C.), e indicará que el desbaste superior tiene como objetivo la reducción del volumen para acercarse mejor a un corte de pelo masculino²²⁶; ya el aplanamiento de la mitad inferior del rostro, hecho a posteriori, habrá pretendido borrar un recorte más delicado de los labios y, al mismo tiempo, crear la base para encaje de una barba postiza que se fijaría en espigones insertados en los orificios abiertos en la zona del canal auditivo (Griñó Frontera, 2016: 241; Álvarez Martínez y Basarrate Nogales, 1993:293)²²⁷, dando un aspecto más viril al semblante. Este reaprovechamiento de la cabeza-retrato, cuya calidad inicial se adivina poco primorosa, puede haber sido motivado por necesidad de economía de medios, o por deseo de la propia retratada (quizá una devota a la entidad esculpida) o aún por *damnatio memoriae* de ésta (cuya identidad permanece incógnita, pero que sería una antepasada de los *domini* de la *Villa* de Los Mártires o una antigua Emperatriz consorte). De cualquier modo, la cronología del cuerpo nos parece más tardía que la de la cabeza (Cf. Álvarez Martínez y Nogales Basarrate, 1993: 193)²²⁸, de la segunda centuria del s. II d.C. (*idem*, p. 293)²²⁹, teniendo en cuenta las características técnicas.

La figura viste una túnica corta - *chiton* (*Idem, Ibidem*, 291), de manga igualmente corta, presa por fibula en el hombro izquierdo y cintada, formando *kolpos* (*Idem, Ibidem*), colgando sobre la cadera, cruzada por piel de cabra (Cfr. Griñó Frontera, *Op. Cit*)²³⁰, desde el hombro derecho hasta la cintura, formando una bolsa en la que transporta frutos y espigas, cuyo peso es amparado por el brazo izquierdo (ya fragmentado).

En el lado exterior del muslo izquierdo sobresale un punto de apoyo a la cabeza del caprídeo, anotado con especial detalle, y tal vez a otro elemento otrora colocado más abajo, hoy perdido. El ángulo del brazo derecho, partido por el codo, permite inferir que la figura sostenía otro objeto, también desaparecido, que equilibraba la composición. La amputación de las piernas debajo de las rodillas no deja percibir si la figura estaba o no calzada.

2. Identificación

En cuanto a los atributos conservados, la estatua ha sido identificada como una imagen de Silvano, a pesar de la inconformidad de la cabeza con la abrumadora mayoría de las representaciones de esta figura (Álvarez Martínez y Nogales Basarrate, 1993: 291-293, Griñó Frontera, 2016: 241). En efecto, Silvano surge habitualmente con una nébrida cargada de frutas y cereales, pero también presenta características más masculinas y maduras, barba hirsuta y pelo harto, ondulado y suelto, en general coronado con espigas y piñas, y más raramente con un gorro frigio (accesorio limitado a las representaciones en la región de la actual Hungría)²³¹.

²²⁶ En cuanto a la conservación del volumen inferior del cabello, notamos que el propio Nero usaba el pelo más largo y ondulado detrás, cubriendo la nuca, como se verifica, por ejemplo, en el retrato expuesto en la Galería de los Emperadores del Museo Capitolino, en Roma, Italia.

²²⁷ Los dos últimos autores entienden esta aplanación como consecuencia del desbaste de una barba original, pero no refieren la existencia de los agujeros en la zona de los oídos ni avanzan explicación para su presencia.

²²⁸ Los autores consideran lo contrario, fechando el trabajo de transformación de la cabeza del período constantiniano (313-526).

²²⁹ Concordamos con la datación propuesta para el cuerpo.

²³⁰ El autor identifica al animal como un ovino y no como un caprídeo. Sin embargo, los cuernos se desarrollan en sentido vertical, en espiral abierta, y no tienen conformación helicoidal, o enrollados sobre sí mismos. Así, consideramos que se asemejan más a los cuernos de los caprídeos que a los de los ovinos. Cfr. Fig. 4.

²³¹ A modo de ejemplo presentamos los relieves con Silvano en el Hungarian National Museum y en el Aquincumi Múzeum, de Budapest, ambos del siglo II d.C.

En lo que concierne a las características de la cabeza, parece evidente que el reaprovechamiento del retrato femenino y joven condicionó la reproducción de los rasgos fisionómicos masculinos y maduros, llevando a su forja a través de la alteración de la boca y, aparentemente, de la sustitución de la nariz, transformando la cara en un palimpsesto pétreo; la barba puede haber sido añadida en mármol o incluso en fibra animal (cabello o pelo) y la corona tal vez se haya añadido en materia vegetal.

En lo que se refiere al nébrido (Fig. 4) y a su utilización como bolsa, destaca que no es atributo exclusivo de Silvano, siendo también común a otros personajes mitológicos, como los faunos y Pan, surgiendo más raramente asociada a Baco²³², y pudiendo todavía ser subentendida en el efecto de las vestiduras levantadas de Príapo. El hecho de ser en piel de caprida refuerza la afinidad entre Silvano y los primeros dos personajes dionisiacos, no dejando de hacer referencia, aunque más remotamente, a Ganimedes, Cirene y Amaltea²³³.

Pan (Lupercio o *Lupercus* en Roma) era una divinidad protectora de los rebaños y de los pastores, y había resultado de la unión de Hermes/Mercurio con Penélope, según algunos mitos, o de Júpiter con la ninfa Timbres o Calixto, según otros, o incluso del mismo Aire con una Nereida o del Cielo con la Tierra. Nació con cuernos de chivo y era muy inquieto, siendo representado con orejas, cuernos y piernas de chivo. Por su parte, Fauno era descendiente del rey mítico del Lacio, deificado por los romanos, a menudo confundido con Pan, Silvano y/o Lupercio; como el primero, poseía un cuerpo medio humano, medio caprídeo (Grimal, 2004: 345-346). Las representaciones de sus múltiples (homologados con los sátiros) son siempre híbridas (parcialmente humanas y zoomórficas), por lo que tienen cuernos de chivo como parte integrante²³⁴.

Más allá de estas similitudes²³⁵, se notan otras diferencias entre Silvano, Pan y Fauno: en lo que se refiere a la pose y las actitudes, Silvano es mucho más contenido que los personajes báquicos²³⁶, asumiendo casi siempre un clásico contrapposto (como se ve en la imagen de Talavera la Real); en cuanto a los atributos, al primero generalmente surgen asociados una rama de ciprés, un cuchillo de poda, a veces un bastón, un perro y un pequeño altar; también en relación con los nébrides puede haber algunas diferencias, ya que la de Silvano es siempre de caprida mientras que la de las figuras báquicas puede ser ocasionalmente de félido²³⁷; a nivel del

²³² A modo de ejemplo se indica el aplique de mobiliario, en bronce, con busto de Baco, del siglo I d.C., en el Pacific Science Center, en Seattle, Washington, donde la divinidad lleva una nébride con uvas y verde, sobre ellas, una *krater*.

²³³ Ganimedes era un joven héroe troyano, de ascendencia real. Cuando guardaba los rebaños de su padre en las montañas alrededor de Troya, fue sorprendido por Zeus, metamorfoseado en águila. El dios se enamoró de él y lo secuestró, llevándolo al Olimpo, donde pasó a desempeñar un papel de escanciador del néctar de los dioses. Cirene era una ninfa cazadora de Tesalia que recorría los bosques del Pindo y mataba a todos los animales feroces que intentaban acercarse al rebaño de su padre, rey de los Lápidas. (Grimal, 2004: 93) Amaltea era la educadora de Zeus, en secreto cuidó de él y evitó que fuera víctima de su propio padre, Cronos. En una serie se identifica como una cabra y en otras como una ninfa, siendo ésta la que prevalece. A ella el dios, ya adulto y grato, le ofreció un cuerno de caprídeo, del cual brotaron diversos frutos y flores, que dio origen a la cornucopia. (Grimal, 2004: 23)

²³⁴ Sobre las características híbridas humano-caprinas de estas figuras, vea Mourão, 2010, vol. I: 199-202, 207 e 208.

²³⁵ Las semejanzas entre Silvano, Pan y Fauno también fueron notadas por Peter Dorcey, *in* Dorcey, 1992: 33-48.

²³⁶ Esta diferencia comportamental, sobre todo en cuanto a la ocasional interacción con figuras femeninas, también fue notada por Peter Dorcey, *in* Dorcey, 1992: 45.

²³⁷ Es de este ejemplo la estatua de Antínoo como Fauno, del s. II d.C. y expuesta en los Musei Capitolini, en Roma, donde el joven tiene la tira de una piel de panterídeo fácilmente reconocible por la configuración de la cabeza y de las patas.

contenido de estas bolsas de piel, es de destacar que Pan y los faunos generalmente cargaban flores y frutos, en especial uvas, no siendo habitual incluir los cereales que eran más comunes para Silvano²³⁸.

A la par de los cereales - concretamente el trigo -, en la nébride del Silvano de Talavera la Real se observan frutos con diferentes grados de iconicidad (Figs. 5 y 6). De entre ellos es posible identificar una granada, una piña, un racimo de uvas, manzanas (?) y frutos secos (castaña, nuez y ¿bellota?). La diversidad y la calidad de estas especies vegetales representa la prodigalidad de la naturaleza silvestre, ya que todas ellas crecen espontáneamente en los bosques, sólo requiriendo la intervención humana en el caso de una explotación intensiva. Es interesante notar que todos los frutos y cereales allí reunidos serían cosechados sensiblemente en la misma época del año, por lo que su conjugación en la nébride apunta para el final del verano y el comienzo del otoño.

Teniendo en cuenta los elementos de identificación más inequívocos, no nos detendremos en los más obvios, o sea en las espigas y en las uvas que se relacionan comúnmente con Deméter/Ceres (a veces también con los hogares)²³⁹, y con Dionisos/Baco y que forman parte de la dieta base de los pueblos desde la Antigüedad hasta la actualidad, sobre todo cuando se transforman en pan y vino. Además, subrayamos la granada y la piña, cuyas atribuciones y simbologías nos parecen ser de reconocimiento menos evidente.

La granada se consideraba un símbolo de fertilidad, lo que justificó su asociación a divinidades femeninas como Deméter/Ceres, Perséfone/Proserpina, Hera/Juno y Afrodita/Venus (Belfiore, 2010: 522 y 523). En la mitología griega, la granada se utilizó para simbolizar la alegoría de las estaciones del año (*Tempora Anni*) y del ciclo anual de las cosechas. Perséfone, la Proserpina romana, pasaba forzosamente la mitad del año con Hades/Plutón, porque había comido seis semillas de granada durante el tiempo en que había vivido con él en el mundo inferior, cuando fue secuestrada por el dios; el acuerdo que Zeus había hecho con Hades suponía que Perséfone/Proserpina regresara sin haber comido nada. Así, Perséfone pasaba la mitad del año junto a los padres (seis meses), asumiéndose como *Koré*, la eterna adolescente, y el resto con Hades, cuando representaba a Perséfone de las profundidades (Claudio, *El Rapto de Proserpina*).²⁴⁰

También Hera, esposa de Zeus, ostentaba en su mano una granada, cuyo sentido es referido como arcano y ritualístico por Pausanias²⁴¹, pero que en realidad simbolizará la fertilidad, la sangre y la muerte.²⁴²

Una leyenda sobre la granada emana aún de un grupo de divinidades orientales: Dioniso, Cibele y Agdistis (criatura hermafrodita). Dioniso castró a Agdistis, que se durmió borracho. Una granada creció del contacto de su sangre con la tierra y su fruto provocó el embarazo de Nana y Átis (Grimal, 2004: 14).

²³⁸ Además de las diferencias en el contenido de la nábrida, se señalan las disfunciones fisionómicas entre las figuras: los faunos solían presentar orejas puntiagudas y facciones zoomorfizadas (a veces con ojos rasgados y narinas recortadas); Pana combinaba la anatomía humana con la de caprideo (cuernos, barbicha y miembros inferiores); Silvano era siempre representado con morfología humana pura.

²³⁹ Se ve, por ejemplo, la espiga en la cornucopia del Lar expuesto en el Museo Arqueológico Provincial de Badajoz.

²⁴⁰ Vide también Belfiore, 2010: 522 y 523. Cfr. Chevalier e Gheerbrant, 1994: 574 y 575.

²⁴¹ Pausanias describió la colosal estatua de Hera concebida por Policeto e integrada en el templo consagrado a la diosa en las inmediaciones de Corinto, identificando una granada en su mano, pero sin darse a revelar su secreto, diciendo que “está protegido por rito sagrado” (Pausanias, 2.17.4).

²⁴² Además de la escultura realizada por Policeto, hoy desaparecida, invocamos una estatuilla en mármol representando a Hera con la granada, conservada en el Tesoro del Paestrum Museum.

Los romanos importaron la granada principalmente a partir de una colonia fenicia de Cartago, en el norte de África y, por esa circunstancia, la designaron como “manzana fenicia” (*punicum Malum*), o “manzana semilla” (*granatum Malum*), lo que remite a las semillas que abundan en el interior del fruto. El adjetivo *punicus* se refiere normalmente a los fenicios de Asia Menor, pero también era usado por los romanos para identificar los fenicios en la colonia de Cartago, en el norte de África. El nombre botánico de una especie “punica” es una forma femenina de ese adjetivo y el adjetivo latino *punicus* significa rosa. En cualquier caso, la procedencia cerrada por la designación latina del fruto demuestra que éste estaba inicialmente vinculado a los fenicios. También estuvo ligado a los hebreos, para los cuales tenía una analogía simbólica con el higo²⁴³. Por su simbolismo unitario expresado en la unión de las semillas bajo la corteza (Chevalier y Gheerbrant, 1994: 574), la granada fue invocada en las Sagradas Escrituras y representada en los pilares del templo de Salomón y en el manto del efod²⁴⁴, y que, como tal, se atribuye a Jesús, como símbolo de la propia Iglesia (Chevalier y Gheerbrant, 1994: 574)²⁴⁵. Con el mismo significado de unión, sigue siendo hoy utilizado como símbolo de algunas sociedades misericordiosas (Barata, 2016).

En lo que respecta a la piña, que también integra la iconografía habitual de Silvano, lógicamente hereda la simbología del pino. Desde la Antigüedad está asociada a la abundancia ya la fertilidad, al igual que la granada, siendo que el pino representaba, ya en la antigua Grecia, una fertilidad específicamente masculina por su configuración piramidal y rígida; y en el caso de que se trate de una de las más importantes de la historia de la humanidad.

Al igual que los sentidos de fertilidad y energía regeneradora, la piña integraba el contenido de las cornucopias²⁴⁶, y era usada por Dioniso/Baco en el tirso (encogiendo el bastón, en alternancia con el racimo de uvas entrelazado con hiedra y hojas de vid). El mismo valor tendría que adjudicarse a Silvano. A semejanza de los frutos de otros árboles coníferos, la piña se constituía finalmente como imagen de la muerte, de la resurrección y de la inmortalidad, siendo, como tal, asociada al mito de Átis y Cibele (Ovidio, *Met.* X, 103 ss.)²⁴⁷, en el que también resalta el vínculo entre fertilidad y virilidad. En las festividades primaverales consagradas a Atis y promovidas por el Emperador Claudio, a mediados de marzo, el dios era simbolizado por una piña o un pino (árbol en el que Cibele se había metamorfoseado) y su castración por el corte de un pino sagrado (Belfiore, 2010: 800).

En cuanto a los atributos que Silvano cargaba y que se perdieron, tomamos como referencia la iconografía habitual del personaje para adelantar la posibilidad de haber podido estar acompañado por un perro en su lado derecho²⁴⁸ (inmediatamente debajo de la cabeza de caprida y

²⁴³ “Después se fueron al valle de Escol, y de allí cortaron una rama de vid con un racimo de uvas, el cual trajeron a dos hombres, sobre una vara; como también de las granadas y los higos” (*Éxodo* 39:24-25, *Números* 13:23)

²⁴⁴ “También harás el manto del efod, todo de azul. Y la apertura de la cabeza estará en medio de él; esta abertura tendrá un borde de obra tejida alrededor; como apertura de cuota de malla será, para que no se rompa. Y en sus bordes harás granadas de azul, y de púrpura, y de carmesí, alrededor de sus bordes; y campanas de oro en medio de ellas alrededor: una campanilla de oro, y una granada, otra campanilla de oro, y otra granada, habrá en los bordes del manto alrededor” (*Éxodo* 28:31-34)

²⁴⁵ De entre las diversas obras de arte donde la granada surge como atributo crístico, realizamos la pintura de Sandro Botticelli *Virgo con el Niño*, de c. 1470-75 y expuesta en el Museo del Louvre en París (Francia).

²⁴⁶ La piña también está representada en la cornucopia del Lar expuesto en el Museo Arqueológico Provincial de Badajoz.

²⁴⁷ Vide también Belfiore, 2010: 800, 806 e 807.

²⁴⁸ Este animal figura en la mayor parte de las representaciones de Silvano, desde el s. I al s. III d.C., de las cuales referimos el fresco de la Insula III de Ostia (Italia), del s. I d.C., el bajo relieve conservado en el

junto al muslo del *numen*), una rama de ciprés²⁴⁹ en una de las manos y una serpiente²⁵⁰ o un bastón²⁵¹ en la otra mano. Si la figura estuviera originalmente calzada (lo que no se puede confirmar por la fragmentación de los miembros inferiores) presentaría las características botas de medio caño.

3. El *numen sylvarum* Silvano

Silvano era una entidad romana protectora de los bosques (Grimal, 2004: 419), de la vida rural, de los limes de las propiedades (Horacio, *Ep.* II 22.)²⁵², de la ganadería (Catón, *Agric.* 83) y de la caza (Dorcey, 1992: 25), como se adivina en sus atributos vegetales y de las cacerías animales (Dorcey, 1992: 25).

De hecho, la rama de ciprés - que el poeta Virgilio especifica ser tierno²⁵³ - se remite a la perpetuidad de la naturaleza, ya que esta especie arbórea conífera es perenne, y por tanto nunca pierde el revestimiento verde. Por esa razón, estaba ligada a divinidades telúricas, como Deméter/Ceres, y ctónicas, como Hades/Plutón, que velaban por la renovación de la naturaleza o habitaban el mundo inferior donde toda la naturaleza germina, y era plantada junto a las necrópolis romanas como símbolo de la vida eterna (Chevalier y Gheerbrant, 1994:20; Belfiore, 2010: 365). La rama de ciprés, que es empuñada por Silvano como un cetro que recuerda el cetro de Zeus/Júpiter, tallado en la misma madera (Belfiore, 2010: 365) constituye una imagen de virilidad, como sucede con Príapo (Marcial, VI, 49, *apud* Belfiore, 2010: 366), alude a su relación amorosa con el joven Ciparisto, que murió accidentalmente y fue eternizado bajo la forma de un ciprés (Servio, *Comentario Geórgicas* I, 20; Ovidio, *Met.* X, 107, 120, 130)²⁵⁴; por su parte, los frutos evocan la abundancia de alimento y la pasión por Pomona (Virgilio, *Georg.* II. 494; Horacio, *Ep.* II, 21, Ovidio, *Met.* XIV, 639); el cuchillo de poda remite a las cosechas y el bastón, el caprídeo y el canídeo indican la extensión de la protección de Silvano al pastoreo; el altar indica las ofrendas y la relación con los hogares y los Penates, que protegían la casa y las propiedades (Dorcey, 1992: 24 y 25).

En el caso de que se trate de un *genius loci* sería más exactamente un *numen sylvarum*, atendiendo a la expresión latina usada por Ovidio (*Met.* VI, 393) para referirse a estas

Aquincumi Múzeum en Budapest (Hungría), del s. II d.C., y la escultura de expuesta en las Termas de Diocleciano en Roma (Italia), datable de finales del s. II - inicios del s. III.

²⁴⁹ El ciprés aparece asociado a Silvano en la abrumadora mayoría de las figuras, contando entre ellas el *supra* indicado fresco de Ostia, los bajos relieves en el Aquincumi Múzeum y en el Hungarian National Museum, ambos del s. II, el bajo relieve en el Museo Pio Clementino, en Roma (Italia), también del s. II, el bajo relieve y la escultura de gran volumen en el British Museum en Londres (Inglaterra), de la misma cronología, el bajo relieve en el Pergamom Museum en Berlín (Alemania), la ya referida escultura de fondo expuesta en las Termas de Diocleciano, y otras esculturas de gran volumen en el Harvard Art Museum, en Cambridge, en el Museo Arqueológico Nacional en Madrid (España), en Ostia, en el Musée d'Art et d'Histoire, en Ginebra (Suiza), en la Ny Carlsberg Glyptotek en Copenhague (Dinamarca) y en el relieve del Arco de Trajano, en Beneventum (Italia), todos del s. II.

²⁵⁰ La serpiente aparece como atributo de Silvano en el ya mencionado fresco de Ostia, en los citados bajos relieves de Budapest, de Roma, del Gallo-Romeins Museum (éste en Tongeren, Bélgica), del Museo Pio Clementino, del British Museum y del Pergamom Museum, además de la acuñación en el reverso de la medalla de bronce de Adriano, en la Robert O. Ebert Collection (EEUU), de 128-138 d.C.

²⁵¹ Silvano aparece con un bastón en la escultura mencionada *supra* expuesta en las Termas de Diocleciano.

²⁵² Higinio añade que Silvano fue pionero en la colocación de marcos de piedra para señalar los limes de los campos (Higinio, *De Limitibus Constituents*, Prefacio).

²⁵³ “Tú, Silvano, que usas en guisa de cayado un tierno ciprés arrancado con las raíces!” (Virgilio, *Georg.* I, 20).

²⁵⁴ *Vide* también Grimal, 2004, p. 91.

personificaciones trascendentes que contribuían al orden del mundo natural y, de alguna forma, al éxito de la acción humana.

A pesar de no tener homólogo griego y ser un personaje de generación latina, Silvano era a veces confundido con Egipán (Pseudo-Plutarco, *Historias Paralelas*, 22), a pesar de las diferencias físicas determinadas por la pureza de la forma humana del primero y por el hibridismo humano-caprídeo-ictioforme del segundo; sería, sin embargo, más identificable con el Selvano etrusco y quizás comparable con el Sucello celta (Haeussler, 2008: 33) y el Endovélico lusitano (Ribeiro, 2005). Otras divinidades se le asocian, posiblemente en virtud de una faceta más rústica, adjetivada como *silvestre* o *silvana*, tales como Marte (Catón, *Agric.* 83) y Zeus-Dalbenus (Perea Yébenes, 2015: 311-324).

Algunas fuentes literarias apuntan a una concepción plural, específicamente triple, de esta figura, a veces designada como *Syluanus Agrestis*, *Syluanus Domesticus* y también *Syluanus Orientalis* (Dorcey, 1992: 23), que comprende, incluso, una versión femenina, también ella plural, designada por Silvana, que podría ser homologada con las diversas ninfas de los bosques, apodadas de Hamadriades (*Idem, ibidem*, 45 y 48). Por los tres epítetos masculinos, se entiende la valencia de Silvano no sólo en los contextos silvestres más obvios a partir de su nomenclatura e iconografía, sino también en los contextos domésticos - situación en que se verifica la ya mencionada correlación con los Lares y que justifica la esporádica identificación como un *Lar Agrestis* (*Idem, ibidem*, 47) – y también en los contextos de nacimiento (en la medida en que el término *orientalis* puede ser interpretado como *natalis* (*Idem, ibidem*, 23). Este último encuadramiento parece derivarse lógicamente del primero, constituyendo una progresiva extensión de funciones de este *numen*, que entronca con la idea de que el hombre es parte integrante de la naturaleza y quien influye en la regeneración de la primera también influye en la renovación de la segunda. Así, a esta situación se referirá más tardíamente San Agustín en *La Ciudad de Dios*, remontándose a Varrón pero haciendo una exégesis cristiana de Silvano que le confiere un carácter negativo no deducible de su iconografía:

“A la mujer que da a luz se destinan tres dioses a su guarda, para impedir que el dios Silvano venga a atormentarla durante la noche; y como símbolo de estos guardianes, tres hombres hacen rondas nocturnas alrededor de la casa, golpeando en los umbrales, primero con un hacha y luego con un pilón, acabando por limpiarla con una escoba - tríplice símbolo de la agricultura, destinado a vedar al dios Silvano cualquier acceso. Pero, ¿qué es lo que quiere decir? La explicación es que ni los árboles se cortan y se podan sin el hierro, ni la harina se prepara sin el pilón, y sin la escoba no se juntan los granos en un monte. De estos tres objetos que tres dioses tomaron el nombre: Intercidona, del filo del hacha (*intercisio*), *Pilumnum*, del pilón (*pilum*), Deverra, de la escoba (*deverro* = barrer). Es con estos dioses custodios que se defiende la prole de las embestidas del dios Silvano. Con certeza que de nada valdría contra la crueldad de un dios nocivo la custodia de los buenos, si no se juntan muchos contra uno y si a ese dios rústico, terrorífico e inculto (pues es de la selva) no se opusieran los emblemas de la cultura que le son contrarios” (San Agustín, *La Ciudad de Dios*, VI, IX).

El culto a Silvano, bien estudiado por Peter Dorcey en la obra *The Cult of Silvanus. A Study in Roman Folk Religion* (*Idem, Ibidem*)²⁵⁵, tenía una natural incidencia en el medio rural y se expresaba en el interior y en las inmediaciones de las *uillæ*, en pequeños santuarios ubicados en la *pars frumentaria*, dispensando la construcción de verdaderos templos. Aunque se asentaba

²⁵⁵ Vide en especial el capítulo “Origins of the Cult”, 7-13.

en una desigualdad de género, porque excluía a las mujeres, fue socialmente transversal en la medida en que abarcaba todos los estratos, admitiendo incluso la participación de los esclavos en las prácticas rituales (Catón, *Agric.* 83).²⁵⁶ Catón el Viejo reveló que esos rituales ocurrían en el bosque durante el día (*in silua interdus*) e implicaban la oferta de cereales, carnes y vino al *numen* (*Idem, Ibidem*).

De entre los más ilustres devotos a Silvano sobresale el emperador hispano Adriano, que mandó representarlo en el Arco de Trajano, su predecesor, en *Beneventum* (Italia), y en el reverso de una medalla de bronce, cuñada c. 128-138 d.C., que tiene en el anverso la efigie perfilada del propio Adriano. En el primero, el *numen* rústico aparece en la compañía de Líbero, asociado a Dionisos/Baco (Grimal, 2004: 278), Líbera, asociada a Deméter/Ceres (*Idem, Ibidem*) y Diana, homologada con Artemis, reforzando su conexión al medio rural latino y, presumiblemente, su homologación con Selvano; en la segunda, Silvano surge como un verdadero dios, de aspecto griego (que denota la influencia de la cultura helénica en el principado de Adriano), se dirige hacia un edificio con frontón, columna jónica y podio, identificable como un templo (incluso teniendo en cuenta la pequeña escala, que consideramos recurrente de una inevitable conformación plástica a la circularidad del soporte). Siendo que todas las descripciones e indicios apuntan, como ya hemos indicado, a la práctica de su culto en santuarios abiertos y no en templos cerrados, nos parece que esta representación es indicativa de una elevación del estatuto de Silvano, que así pasó a ser reconocido por el emperador como divinidad.

También Antínoo, el joven amado por Adriano, fue retratado como Silvano en un bajo relieve conservado en el Palazzo Massimo alle Terme, en Roma, y en un busto²⁵⁷ expuesto en el Estado del Estado, en San Petersburgo (Rusia). En ninguno de estos retratos el hermoso catamita asume el aspecto grosero del *numen* divinizado, manteniendo, también, los propios rasgos delicados, el rostro glabro y el pelo ordenado.

Antínoo y Adriano surgen en el lado sur del Arco de Constantino, en Roma, prestando culto a Silvano, representado en estatua sobre pedestal, antes de partir a la caza, reforzando la idea de la protección que éste ejercía sobre la caza.

No son claras las razones de la devoción personal que Adriano tenía por Silvano, aunque nos parece evidente que fueron impulsoras de su culto en las zonas rurales del Imperio. Sin embargo, nos parece importante tener en cuenta algunos aspectos que tal vez hayan influenciado al Emperador: más que expandir el Imperio, Adriano se preocupó en asegurar sus fronteras, ya que Silvano competía, como indicamos, demarcar y proteger límites; como Trajano, Adriano tenía pasión de la caza, cuya protección estaba garantizada por Silvano (además de Diana). A semejanza de Silvano, Adriano nutrió una pasión homosexual por un hermoso joven que falleció en tierna edad; por fin, Adriano tenía un aspecto físico algo rudo, presentando pelo ondulado y barba, acercándose bastante a la forma como Silvano era representado.

4. Conclusión

La estatua de Silvano a la que nos dedicamos fue encontrada en Talavera la Real, en un contexto rural donde su veneración se justificaba por la protección de este *numen* sobre los campos, el ganado, la caza y los límites de las propiedades. Fechada en el siglo II d.C., época en

²⁵⁶ *Vide* también Dorcey, 1992, pp. 118-122.

²⁵⁷ En este busto, Antínoo es generalmente identificado con Baco. Sin embargo, teniendo en cuenta los elementos que forman la corona vegetalista (espigas y pequeñas piñas), lo identificamos con Silvano, ya que la corona de Baco tenía uvas y una sola piña, de grandes dimensiones, en el centro, en forma de diadema.

que su culto fue incrementado, eventualmente por la especial devoción que el Emperador Adriano tenía a Silvano y que lo elevó a la categoría de un dios.

La modesta calidad técnica y plástica de la escultura, así como el reaprovechamiento y reconfiguración de la cabeza, denuncian una débil inversión en los recursos materiales y humanos, que presumimos de procedencia local y no muy costosa, por lo que existe la posibilidad de haberse tratado voto de esclavo de la antigua uña romana de Badajoz. Es, además, conocida la popularidad del culto a Silvano entre los esclavos, siendo igualmente abundantes las inscripciones que atestiguan la práctica de las dedicatorias y ofrendas de los siervos a este *numen*.

AGRADECIMIENTOS

António Carvalho (Diretor do Museu Nacional de Arqueologia, Portugal)

María Eugenia López González (Técnica do Museu Nacional de Arte Romano, Espanha)

BIBLIOGRAFIA

ÁLVAREZ MARTÍNEZ, J.M. e NOGALES BASARRATE, T. (1992) – Algunas consideraciones sobre la decoración de *uillæ* del *territorium* emeritense: musivaria y escultura, Actas de la Mesa Redonda «*El medio rural en Lusitania romana. Formas de hábitat y ocupación del suelo*», in *Studia Historica. Historia Antigua*, vol. X-XI, 1992, pp. 273-295.

BARATA, F. (2016) – Os Deuses escondem-se atrás das Árvores, in Revista *online InComunidade*, http://www.incomunidade.com/v45/art_bl.php?art=98 (consultado em dezembro de 2016)

BELFIORE, J.C. (2010) – *Dictionnaire des Croyances et Symboles de l'Antiquité*, Larousse, Col. Larousse in Extenso, s.l., 2010.

CARLOS, J.N. (2013) – *Manifestação Cultural – Alterações ao Longo do Tempo, Estudo de Caso – Festa da Pinha*. Dissertação para obtenção do Grau de Mestre em Gestão Cultural, Universidade do Algarve, 2013.

CHEVALIER, J.C. e GHEERBRANT, A.G. (1994) – *Dicionário dos Símbolos – mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números*, Editorial Teorema, Lisboa, 1994.

DORCEY, P. (1992) – *The Cult of Silvanus. A Study in Roman Folk Religion*. Columbia Studies in the Classical Tradition, E. J. Brill, Leiden, 1992.

GRIMAL, P. (2004) – *Dicionário da Mitologia Grega e Romana*, 4ª ed., Difel, Algés, 2004.

GRIÑÓ FRONTERA, B. (2016) – *Estátua de Silvano*, in *Lusitânia Romana. Origem de Dois Povos*, coord. António Carvalho e Lívia Cristina Coito, Imprensa Nacional Casa da Moeda, Lisboa, 2016.

GOMÉZ VALLE, D. (2017) – *Estatuas de las Villas Romanas de Talavedra La Real - Los Asentamientos Rurales Romanos*, in *sítio Crónicas de Talavera*, <http://cronicasdetalavera.blogspot.pt/search?q=silvano> (consultado em dezembro de 2016).

MOURÃO, C. (2010) – *Autem quæ non sunt rerum natura. Figurações heteromórficas em mosaicos hispano-romanos*. 2 Vols. Tese de Doutoramento em História da Arte da Antiguidade, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2010.

PEREA YÉBENES, S. (2015) – *El voto de un soldado a Silvano-Zeus Dalbenus?*, in *Gerión*, vol. 33, 2015, pp. 311-324.

RIBEIRO, J.C. (2005) – *O deus sanctus Endovellicus durante a romanidade. ¿Uma interpretatio local de Faunus Silvanus?*, in *Acta Paleohispanica IX*, Paleohispanica 5, 2005, pp. 721-766.



Fig. 1.- Silvano. Villa romana de “Los Mártires”. Talavera la Real, Badajoz, Espanha. Séc II d.C. Museo Arqueológico Provincial de Badajoz. N.º Inv. 10804. Fotografia de Lorenzo Plana.



Fig. 2.- Aspecto do penteado numa observação a partir do tardo da estátua. Fotografia de Cátia Mourão.

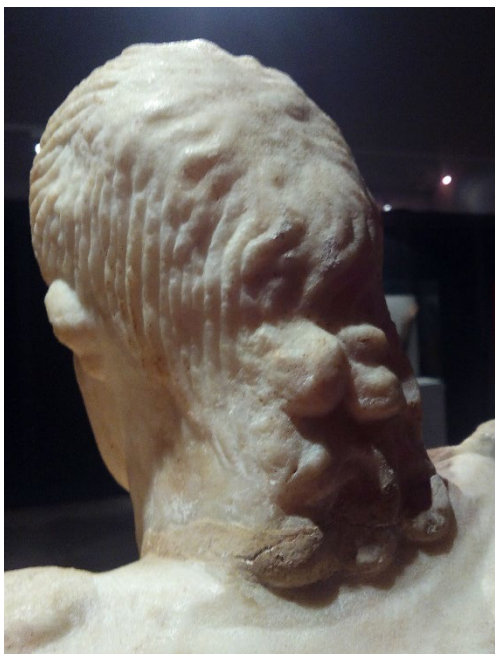


Fig. 3.- Perfil direito da cabeça da estátua. Fotografia de Cátia Mourão.

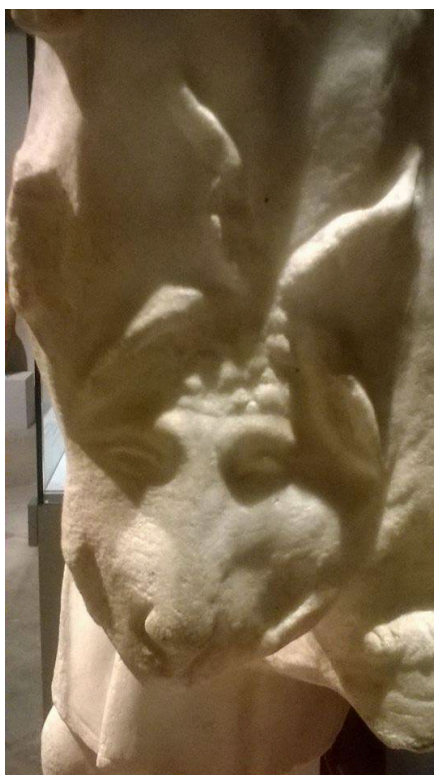


Fig. 4.- Pormenor da nébride, com cabeça de caprúdeo. Fotografia de Cátia Mourão.

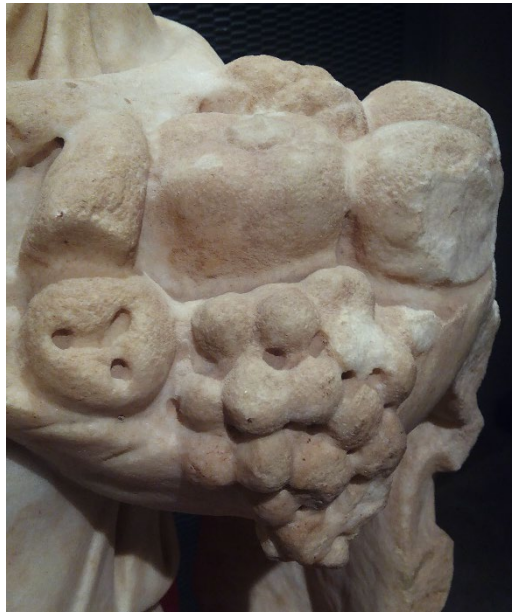


Fig. 5.- Pormenor dos frutos na nébride. Fotografia de Cátia Mourão

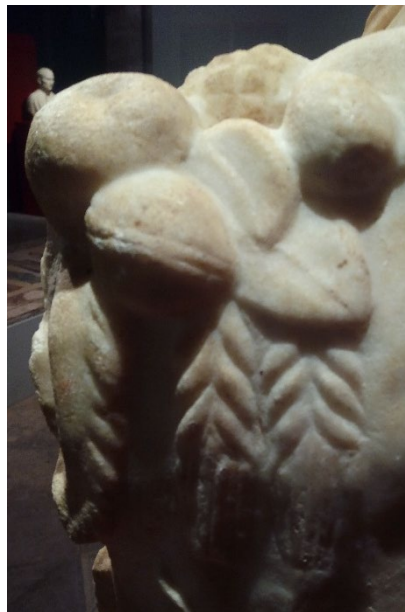


Fig. 6.- Pormenor das espigas de trigo na nébride. Fotografia de Cátia Mourão

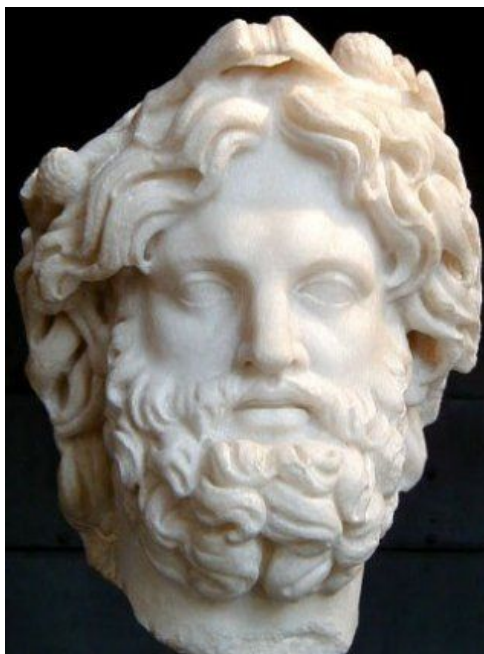


Fig. 7.- Cabeça de Silvano. Séc. II d.C. Museo Capitolino – Centrale Montemartini, Roma, Itália. Fotografia do Museu.

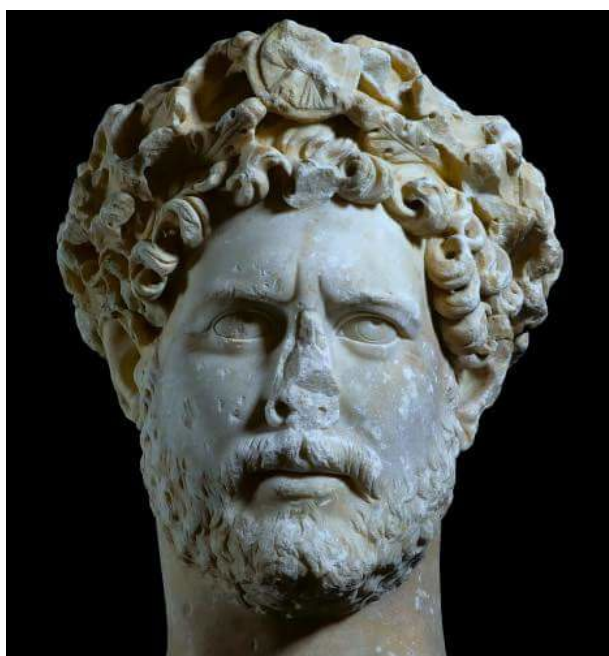


Fig. 8.- Cabeça de Adriano. Séc. II d.C. Museu da Acrópole em Atenas. Fotografia do Museu

Una estatua femenina con guirnalda en el Museo Nacional de Arte Romano de Mérida (Badajoz, España). Posible representación de Isis o de una de sus sacerdotisas en *Augusta Emerita*

José María Murciano Calles

jmaria.murciano@cultura.gob.es

Ministerio de Cultura, Museo Nacional Arte Romano

Resumen: Se presenta una pieza escultórica proveniente de la colección del Museo Nacional de Arte Romano de Mérida. Pese a que se desconoce su exacta localización, no hay duda de su procedencia emeritense. Se hallaba prácticamente inédita, puesto que sólo era conocida a través de bibliografía de principios del siglo XX.

La estatua representa, en un tamaño algo menor al natural, a una mujer vestida con manto y túnica, sobre los cuales porta una guirnalda floral. Este atributo, junto al tipo de manto, contabulato y con flecos, hacen posible su identificación como Isis o una de sus sacerdotisas, una iconografía poco conocida en la Península Ibérica, que ahora tiene su refrendo en Mérida.

Su descubrimiento apoya la importancia del culto a Isis en la colonia, bien conocido a través de otras fuentes, especialmente las lucernas, además de otras piezas escultóricas, de pequeño y gran formato, de las que se realizará un breve acercamiento para obtener una idea general del fenómeno isíaco en *Augusta Emerita*.

Palabras clave: escultura, Isis, guirnalda, palla contabulata.

Resumo: Apresentamos uma peça escultórica da coleção do Museu Nacional de Arte Romana em Mérida. Apesar de não saber qual era a sua localização exata, não há dúvida de sua origem Emeritense. Ele era praticamente inédita, independentemente de ser conhecida através da bibliografia do início do século XX.

A estátua representa, num pouco menos do que em tamanho natural, uma mulher vestida com um manto e túnica, sobre o qual carrega uma coroa de flores. Este atributo, pelo tipo de revestimento, contabulato e com franjas, faz possível que a identificação seja como a deusa Isis ou uma sacerdotisa, uma iconografia pouca conhecida na Península Ibérica, que agora tem o seu testemunho em Mérida.

A sua descoberta apoia a importância do culto de Isis na colônia, bem conhecida através de outras fontes, especialmente lustres, além de outras peças esculturais, de pequeno e grande porte, a partir do qual será feita uma breve abordagem para obter uma ideia geral o fenómeno isíaco em *Augusta Emerita*.

Palavras-chave: escultura, Isis, grinalda, palla contabulata.

1. Presentación

La estatua presentada en estas líneas ha sido recientemente redescubierta gracias a la reorganización que desde el 2011 se lleva a cabo en el Almacén de Piezas de Gran Formato del Museo Nacional de Arte Romano de Mérida (Murciano, 2014a). Los dos fragmentos que componen en la actualidad la pieza se conservaban en lugares diversos del almacén y sin número de inventario, y cuál fue nuestra sorpresa al observar que unían entre sí, y que, gracias a este

hecho, se adaptaba bien a la descripción aportada en la Ficha de Inventario General del número 107 de la Colección Estable del Museo. Su interés estriba en que es la representación de una figura femenina con unos atributos iconográficos desconocidos en Mérida, y que permiten su identificación. Dejaremos para más tarde su descripción pormenorizada, pero adelantemos ahora que dichos atributos son una guirnalda que recorre el cuerpo de la estatua, y un tipo de manto especial, con pliegue *contabulato* y rematado en flecos.

Esta pieza era conocida desde antiguo, en algunos catálogos del primer tercio del siglo XX, pero a partir de entonces se perdió su rastro y no se ha retomado su estudio hasta hoy. En concreto, la estatua aparece recopilada por primera vez en el inventario que realiza Raymond Lantier (Lantier 1918, nº 34) de las esculturas del *Conventus Emeritensis*, quien describe nuestro ejemplar como una mujer vestida con túnica y manto, confundiendo la guirnalda con un grueso pliegue producido por éste último, error que pudo deberse a que el autor no examinó la pieza directamente, sino sólo a través de fotografías. También fue incluida en el Catálogo Monumental de la Provincia de Badajoz por José Ramón Mélida (Mélida, 1925, nº 1055), quien sí reconoce la guirnalda de flores. También aporta la identificación de la *stola*, gracias a la observación de los broches sobre los hombros.

En la actualidad, y evaluando el interés de su iconografía, se ha incorporado a la Exposición Permanente del MNAR, para lo cual fue presentada de forma sucinta en una publicación generalista del Museo (Murciano, 2014b).

2. Descripción

Como queda dicho, la estatua está en la actualidad fragmentada en dos, a la altura de su cintura, con ausencias de extremidades y cabeza (fig-1-4). En total, mide 97 cm de altura, 63 de anchura y 39 de profundidad, siendo los dos fragmentos aproximadamente del mismo tamaño²⁵⁸. Está realizada en mármol, que a simple vista parece local, del extraído de las canteras de Borba-Estremoz.

Se muestra de pie, apoyada en la pierna derecha, ya que la izquierda se halla ligeramente flexionada, sobresaliendo la rodilla. Aunque ha perdido las extremidades, el brazo derecho pudo estar separado del cuerpo. El izquierdo, pese a no conservar el antebrazo, se muestra en ángulo de noventa grados, conservando el codo.

La figura está vestida con túnica y con manto. Este último atraviesa diagonalmente todo el cuerpo, desde el hombro izquierdo hasta más abajo de la rodilla derecha, que no se conserva. Su extremo tuvo que estar apoyado en el antebrazo izquierdo, perdido hoy, y cae recto bajo este ordenándose sus bordes en pliegues en forma de zig-zag. Estos además están rematados en flecos, elaborados con escaso relieve (Fig. 5).

Sobre el manto y en la misma disposición diagonal desde el hombro izquierdo, contornea la figura una guirnalda, que cae hasta su cadera derecha. Está compuesta con dos tramos separados por cintas lisas, cada uno de los cuales está constituido por diferentes tipos de flores y hojas: la mitad superior está formada por hojas acorazonadas, con el contorno inciso con un reborde (Fig. 6), mientras que la mitad inferior tiene flores con un gran botón central rodeado de pétalos, cuyo número es variable, en torno a diez (Fig. 7). Las hojas acorazonadas se disponen en composición escamada, acoplándose entre sí, en tanto que las flores lo hacen una junto a otra, y dejando espacios en vacío entre sí.

²⁵⁸ El fragmento superior mide 51 x 63 x 39 cm y el inferior 48 x 56 x 36 cm.

Bajo la guirnalda y siguiendo su contorno se observa una banda lisa, que interpretamos como un pliegue ampliamente plisado y que por ello identifica el manto como una *palla contabulata*. Este particular identifica claramente el tipo estatuario, y tendrá consecuencias en la identificación iconográfica.

Desde la guirnalda, y aproximadamente a la mitad longitudinal del cuerpo, arranca una faja vertical de paños rectilíneos. No queda resuelto, y debido a su fragmentación, si se trata de una cinta que cuelgue de la guirnalda (opción más posible desde nuestro punto de vista) o bien un tramo más de pliegues del manto, quizás remate de la contabulación.

La túnica es observable en la rodilla izquierda, que se encuentra ligeramente adelantada, y en el lado derecho del pecho de la figura, donde forma los característicos arcos de pliegues que se crean al abrochar la prenda en los hombros con los broches llamados *instita*, y que la identifican por tanto como una *stola*, que servía para reconocer a las mujeres casadas y libres romanas (Schozl, 1992). Además, en esta zona y en la altura de la cadera, allí donde se une con manto y guirnalda, los pliegues toman una forma de gancho muy característica, que servirá como posible criterio estilístico de datación. El brazo izquierdo también es cubierto por la túnica. La *stola* se combina con la *calasis*, identificada en nuestra estatua por el abotonamiento lateral que se conserva en su hombro derecho (Fig. 8).

La parte posterior se encuentra elaborada, demostrando que la obra se planteó para ser vista desde todas sus caras. En general, en este lado los pliegues son más abiertos y anchos, mientras que la superficie de la cara frontal se carga con finos pliegues paralelos entre sí, correctos pero con poca fantasía.

Aunque se halla fragmentada en la zona, posiblemente la cabeza se unía al cuerpo, sin elaborarse aparte, como era usual en los retratos (en los que el cuerpo se elaboraba en serie y se unía el busto creado *ex profeso* con la efigie). Decimos esto porque parece adivinarse el cuello o el arranque del rostro en la zona frontal, aunque su conservación es escasa.

3. Identificación

Como se dijo al inicio, nos basamos para la adscripción iconográfica de la estatua en los dos elementos que la diferencian de otras existentes en *Augusta Emerita*, como son la guirnalda y el manto *contabulato* rematado en flecos. El uso de la guirnalda vegetal se halla muy extendido en la ciudad, especialmente en ámbito funerario, en *arae* y sobre todo en monumentos con los retratos de los difuntos (Edmondson, Nogales y Trillmich, 2001; Vedder 2001), pero lo cierto es que es la primera vez que se documenta su aplicación en una estatua de bulto redondo. En cuanto al manto con flecos no conocemos ningún ejemplo emeritense. Por tanto, son materiales novedosos hasta ahora para la investigación de la colonia romana, y por tanto, habrá que buscar las referencias fuera de ella.

La primera opción fue buscar en la escultura funeraria, debido a la importancia que ciertas flores y los objetos realizados con ellas (coronas, guirnaldas) tenían en el culto a los difuntos (Toynbee, 1971, p. 61-73; Carroll 2006, p. 42), pero estos objetos nunca se aplican, al menos en los ejemplos conocidos por nosotros, a los retratos de los difuntos, sino que se muestran de forma aislada, de lo cual, como decimos, existen numerosos ejemplos incluso en *Augusta Emerita*.

La guirnalda es un objeto eminentemente cultural, relacionado con ritos de diversa índole, por lo que el segundo ámbito donde hemos buscado su uso ha sido el estrictamente religioso, en la escultura votiva-honorífica, y es aquí donde sí se encuentran estatuas de bulto redondo decoradas con este ornamento. Es el caso del retrato de un joven de época adrianea proveniente de Trípoli y en la actualidad en el Museo Arqueológico de Estambul (Fittschen, 1999, Anh. III,

nº 8), que aparece además tocado con una corona de laurel, y que Mendel (Mendel, 1914, p. 328-331, nº cat. 596) relacionaba con algún culto religioso, quizás el dionisiaco. Su manto también termina en flecos. Más tarde, Pace (Pace, 1927) lo interpretaba dentro de la religión isíaca, y es en esa vía en la que debemos explorar las posibilidades.

Efectivamente, las dos características distintivas de la estatua emeritense, guirnalda y tipo de manto, unido al hecho de que representa a una mujer, las vemos repetidas de forma constante en un grupo iconográfico muy preciso, relacionado con el culto a la diosa Isis. Revisando el catálogo de Eingartner (Eingartner, 1991) se observa cómo estos motivos se repiten una y otra vez en las representaciones de la diosa Isis o sus sacerdotisas existentes a lo ancho de todo el Imperio²⁵⁹. De ellas coinciden en tener guirnalda y manto con flecos las estatuas con nº de su catálogo 124, 138, 148 y 149²⁶⁰.

En la descripción ya se ha introducido el tipo estatuario al que pertenece la estatua. Siguiendo las conclusiones de Eingartner (Eingartner, 1991, *passim*), existen al menos tres tipos de representaciones, dos de ellos claramente marcados.

El denominado “Knotenpalla”, determinado por la peculiar disposición del manto, anudado a la altura del pecho en un recuerdo al “Nudo de Isis”, y el tipo “Diplax”, con el uso de un manto generalmente más corto de lo habitual cayendo desde el hombro derecho en diagonal por el pecho, dejando ver la túnica o el chitón en el pecho izquierdo. Estos dos modelos nacen en época tardohelenística en Atenas para representar a la diosa Isis, a partir de alteraciones de modelos alejandrinos bien analizados por Eingartner.

Un tercer tipo se encuentra más difuminado, definido por su heterogeneidad, no existiendo claramente un modelo preciso. Se caracteriza por marcar exageradamente el pliegue que recorre diagonalmente el pecho, al estilo de las togas *contabulatae* (Goette, 1990, p. 59 y ss.), tan en boga a partir del siglo II, por lo que Eingartner denomina al tipo genéricamente de “*Palla Contabulata*”.

Mientras que el tipo “Knotenpalla” se da en exclusiva en Oriente, especialmente en torno a Atenas y alrededores, el tipo “Diplax” y el “*Palla Contabulata*” son propios de las provincias occidentales, centrándose en Roma e Italia (Eingartner, 1991, p. 71 y ss.).

Es al último tipo descrito al que pertenece nuestro ejemplar, cuya contabulación es visible bajo la guirnalda, tal y como ocurre, por ejemplo, con los nº 138 y 139 del catálogo de Eingartner (Fig. 9)²⁶¹. La estructura de paños y sus plegados, sin embargo, es más cercana a las estatuas nº 85-88²⁶² de su catálogo (Fig.10), aunque se diferencia en que todas ellas tienen un extremo del

²⁵⁹ En dicha monografía portan guirnaldas las mujeres representadas en los nº de catálogo 92, 95, 116, 118, 124, 138 y 139, 148 y 149, mientras que el uso de un manto con flecos está documentado en los nº cat. 9, 12, 13, 16, 18, 20, 21, 22, 24, 25, 27, 28, 29, 30, 32, 35, 36, 37, 38, 46, 74, 75, 76, 77, 89, 104, 108, 109, 113, 114, 115, 124, 138, 148, 149, 150. En los nº 93, 95, 97 los flecos rematan el tocado con el que cubren su cabeza.

²⁶⁰ Nº 124: Museo Cívico de Historia y Arte de Trieste (Italia), nº inv. 2214. Relieve funerario procedente de Ática. Datado en el 180-200 d.C. Nº 138: Museo de Bellas Artes de Boston (Estados Unidos de América), nº inv. 1972.875. Relieve funerario procedente de Oxirrinco (Egipto). Datado en torno al siglo IV d.C. Nº 148 y 149: Museo de las Termas de Cirene (Libia), nº inv. C. 17027 y C. 17053 respectivamente. Esculturas de bulto redondo y tamaño natural. Proceden del santuario de Isis de la ciudad romana de Cirene. Datos en el segundo cuarto del siglo II d.C.

²⁶¹ Ver nota 3 para los datos de nº 138. En cuanto al nº 139, se conserva en la actualidad en la colección del Museo del Louvre (París, Francia), con nº inv. E 26928. Proviene, como el anterior, de Oxirrinco (Egipto). Indudablemente ambos forman parte del mismo ambiente artístico. Ambos se datan en torno al siglo IV d.C. y suponen una alteración provincial y tardía del tipo “Knotenpalla”.

²⁶² Nº 85: Museo Egipto de Berlín, nº inv. 19581. Procedente de Hermupolis (Ashmunein, Egipto). Datado en el 130-140 d.C. Nº 86: Museo Grecorromano de Alejandría, nº inv. 22404. Procedente de Hermupolis

manto que cae recto en el costado izquierdo, bajo o sobre el pliegue contabulado, algo que no ocurre con la emeritense, la cual tiene una franja que cae horizontal también bajo el pliegue, pero más abajo y sobre la cadera derecha, interpretado por nosotros como la posible cinta que ataba la guirnalda. Las alteraciones existentes en la estatua de Mérida no deben extrañar, porque como bien señala Eingartner en el tipo "*Palla Contabulata*" se incluyen una amalgama de poses y prendas cuya única característica en común es la contabulación.

Observando los paralelos descritos, se puede hipotetizar sobre el concepto de la estatua y su cronología. Su pertenencia al culto isíaco nos parece fuera de toda duda por todo lo dicho hasta ahora. El uso de la guirnalda como atributo del culto queda justificado por el ritual y por la evolución que tiene la divinidad en época helenística y romana, considerando el sincretismo que acontece en esta época de Isis con Tyché-Fortuna (Daremberg y Saglio 1877-1919, *sub voce* Isis, p. 581), ya que ambas diosas son conocidas por su papel fertilizador y dispensador de bienes y dones.

El principal atributo para expresar esa condición era la cornucopia (como se observa en algunas representaciones de Isis-Tyché) y en ocasiones podía ser sustituida por una guirnalda (Pace, 1927, p. 123-125). La colocación de la guirnalda en la vestimenta de la diosa queda refrendada incluso por fuentes literarias. Apuleyo describe así la vestimenta de la diosa Isis²⁶³: "[Corpus divinamente tegebat vestis] tunica multicolor, bysso tenui pertexta, nunc albo candore lucida, nunc croceo flore lutea, nunc roseo rubore flammida et, quae longe longeque etiam meum confutabat optutum, palla nigerrima splendens atro nitore, quae circumcirca remeans et sub dexterum latus ad umerum laevum recurrens umbonis vicem deiecta parte laciniae multiplici contabulatione dependula ad ultimas oras nodulis fimbriarum decoriter confluebat. Per intextam extremitatem et in ipsa eius planitie stellae dispersae coruscabant earumque media semenstris luna flammeos spirabat ignes. Quaque tamen insignis illius pallae perfluebat ambitus, individuo nexu corona totis floribus totisque constructa pomis adhaerebat."

Del texto se deriva también la existencia de flecos en el manto, así como el color negro del mismo, que debía ser otra característica del atuendo, conociéndose por epigrafía el término "Melanophoros" para describir a los sacerdotes de este culto.

Queda en incógnita qué tipo de atributos podría portar en sus manos. La gran mayoría de las representaciones, tanto de Isis como de sus sacerdotisas, portan el sistro en la mano derecha y la sítula en la izquierda²⁶⁴. Estos objetos se pueden combinar con haces de espigas, cajas de incienso, páteras o cetros. Es descartable este último para la estatua en estudio, puesto que suele

(Ashmunein, Egipto). Datado en el 130-140 d.C. N° 87: Museo Nacional de Nápoles, s/n° inv., sin procedencia conocida, dentro de la colección Barberini. Datada en torno al 170 d.C. N° 88: Museo de Basmahane en Esmirna, Turquía (perdida en la actualidad). Datada en torno al siglo III d.C.

²⁶³ *Met.*, XI, 3 y 4 (ed. y trad. José María Royo, Ediciones Cátedra, 1994): "Lo que más me llamó la atención fue el manto negro y brillante como la mica, que desde el brazo derecho, se recogía sobre el hombro izquierdo, cubriéndole el busto a modo de escudo; caía luego en multitud de pliegues, para acabar en orlas de flecos de ondulante elegancia. A lo largo de su textura llevaba estrellas que tintineaban dispersas, y en medio mismo, una luna llena refulgía con encendidos rayos, lo que no impedía que en el vuelo de tan elegante manto resaltara el bordado de una guirnalda tejida con toda clase de flores y frutos."

²⁶⁴ No conocemos bien el uso del sistro y la sítula en los rituales isíacos. El sistro debe hacer mención al uso del mismo como instrumento musical en los rituales. En cuanto a la sítula, de forma general, recordaba la importancia en general que las libaciones de agua del Nilo tenían en la religión egipcia, con un posible poder regenerador, en su equivalencia con su poder regenerador de los cultivos (Alvar, 2008, p. 314-315). Quizás en relación con esta simbología, e sabe que al menos en el período ptolemaico existía una especie de bautismo para acceder al sacerdocio de Isis, en el que se transmitían los misterios del culto (Donalson, 2003, p. 48).

acompañarse de los característicos *puntelli* en el lateral del cuerpo para evitar que se fragmente el vástago del cetro, y estos *puntelli* no existen en nuestra estatua.

En general, es imposible conocer los atributos de las manos perdidas de la emeritense, pero la posición de los brazos podría ser compatible con el sistro en la mano derecha, cuyo brazo se haya ligeramente separado del costado, y con la sítula en la izquierda, con el brazo flexionado en ángulo recto, si bien hay que reconocer que la pose se encuentra invertida con respecto a lo que suele ser normativo: en la gran mayoría de los paralelos es el brazo de la sítula el que se haya extendido hacia abajo, y brazo derecho, con el sistro, se flexiona en actitud de hacer sonar este instrumento musical. ¿Podría achacarse este cambio a otra alteración del modelo, como ya veíamos en el tipo de vestimenta? ¿La alteración podría venir del cambio de posición de extremidades, como queda dicho, o de la inversión de los objetos (sistro en el izquierdo y sítula en el derecho), algo totalmente ajeno a la iconografía de la diosa? Todas estas preguntas entran en el ámbito de la especulación.

También es imposible saber si se trata de la deidad o de una de sus sacerdotisas, ya que estas imitaban la vestimenta de la primera (Donalson, 2003, p. 57). La ausencia de cabeza dificulta este apartado, ya que existiendo ella se puede observar si tiene los rasgos idealizados de la diosa o se trata de un retrato, perteneciente a las sacerdotisas, cuya efigie se inmortaliza en forma de estatua en un acto honorífico o evergético. Podría avalar la presencia de una sacerdotisa el hecho de que la figura viste *stola*, que en general estaba reservada sólo a matronas romanas (Scholz, 1992, p. 88 y ss.), excluyéndose esta vestimenta de las representaciones de las divinidades. Pero el caso concreto de Isis escapa de esta característica, ya que la diosa puede vestir *stola*²⁶⁵ como signo del concepto de “Madre de los Dioses”, asociado a ella. Poco más se puede decir, pensamos, al respecto.

Otro dato que desde nuestro punto de vista se puede extrapolar mediante los paralelos es el cronológico. Los pliegues en forma de gancho que se desarrollan sobre la cintura derecha, en su unión con la guirnalda, es un efecto que se ha venido datando a partir de la segunda mitad del siglo I d.C. en la estatuaria hispana (Noguera, 2012, p. 89), detalle que podría descartar una cronología relativamente temprana de la pieza, que se hace más evidente al observar los escasos ejemplares que se pueden datar en época julioclaudia o anterior dentro del catálogo de Eingartner.

Sin duda, el grueso de la producción se centra en el siglo II e inicios del siglo III d.C., porque es en este período donde se concentra el auge del culto a Isis. Pensamos que es esta época donde debe centrarse la cronología, quizás a mediados del siglo II d.C., que coincidiría con la datación de otras estatuas relacionadas con cultos de divinidades orientales, como es el caso del ciclo estatuario del Mitreo del Cerro de San Albín (Linner, 1998). Estilísticamente, va acorde con la cronología el aspecto seco y frío de los pliegues, con una composición tendente a lo geométrico, característica de la escultura ideal adrianea (Traversari, 1960, p. 102-103).

4. El culto de Isis en *Augusta Emerita*

El hallazgo de una estatua dentro del contexto del culto a Isis en la colección del Museo Nacional de Arte Romano de Mérida añade un nuevo dato a la información disponible sobre este culto en *Augusta Emerita*, y, por extensión, en las provincias occidentales del Imperio.

La presencia del culto en la colonia era conocida gracias a la existencia de un fragmento de un relieve escultórico que muestra una mano derecha tomando un sistro (Fig. 11), hallado en

²⁶⁵ Sin ánimo de ser exhaustivos, por ejemplo, Eingartner, 1991, nº 71.

la llamada Casa de la Madre, muy cerca del yacimiento arqueológico conocido como Casa del Anfiteatro, en el área suburbial occidental de la ciudad romana (Álvarez, 1960, p. 212-213)²⁶⁶.

Otra imagen de Isis se conoce en la musivaria, en el mosaico con tema nilótico que se halló en la calle Sagasta, datado por Blanco a finales del siglo II d.C. (Blanco, 1979, p. 32, lám. 19a). Aparece como detalle en la bordura que rodea el rectángulo central, sentada y portando la cornucopia²⁶⁷. Pensamos que por su carácter se debe considerar como una representación puramente ornamental, y por tanto alejada del contexto religioso, que es el que nos interesa.

Más interesantes son un buen número de lucernas en las que figura la deidad, en solitario o acompañada por otros dioses, que vienen a apoyar la extensión del culto isíaco en la ciudad, especialmente a partir del siglo II, momento a partir del cual se datan muchas de estas lucernas. Para este trabajo hemos realizado una inspección de las conservadas en el MNAR, aportando en estas líneas un breve resumen de los tipos formales e iconográficos que existen en esta selección (ver cuadro anexo). Se dividen así en dos grandes grupos: lucernas de volutas (Fig. 12), con un desarrollo general en el siglo I d.C., y lucernas de disco (Fig. 13), que inician en el siglo II d.C. y continúan al menos hasta el siglo III d.C.

Cuadro resumen de las lucernas con representaciones de Isis en el MNAR

Tipo	Nº total	Nº inventario	Cronología general
1. Lucernas de volutas con Isis, Anubis y Harpócrates	7	786, 952, 7680, 7681, 13656, 14269, 24793, 35374	siglo I
2. Lucernas de disco con margo de ovas y sarmiento e Isis en solitario	3	2436, 6019, 8753	siglo II
3. Lucernas de disco con margo de escudos y perlas e Isis en solitario	3	2389, 2391, 35374	siglo II
4. Lucernas de disco con ovas e Isis en solitario	6	17687, 17688, 17781, 17870, 17871, 18097	siglo II-primera mitad III
5. Otras (un fragmento con margo decorado y con pica con alas, dos lucernas de disco tardías, cuatro fragmentos de disco)	7	923, 2431, 8347, 11226, 11581, 24791, DO2013/3/11	a partir del siglo II

Observando las representaciones de la diosa en estas piezas, no deja de llamar la atención que la aparición de aquella en solitario inicia en las lucernas de disco, que se datan a partir del siglo II d.C., momento en el que se extiende su culto. Hasta entonces el único tipo conocido de representación era la escena en la que aparecen Isis, Anubis y Harpócrates de pie en posición frontal. Este cambio en la iconografía de la diosa podría deberse a la mayor demanda de la imagen en solitario de ella por parte de sus adeptos, una vez el culto está plenamente asentado en la

²⁶⁶ Hoy conservado en el MNAR, nº inv. 8725. Apareció junto a una cabeza nº inv. 8724, que García y Bellido (García, 1967, p. 116) atribuyó, hoy se piensa que erróneamente, a la misma figura que la mano con sistro. Trillmich sugirió que dicha cabeza pudiera representar un esclavo bárbaro al estilo de los existentes en el Foro de Trajano de Roma (Trillmich, 1997, p. 131-141, p. 375, nº 145). Tanto la cabeza como la mano se incluyen en el catálogo de Eingartner con el nº 157.

²⁶⁷ En la actualidad se encuentra expuesto en la Exposición Permanente del MNAR. Tiene el nº inv. 14151.

ciudad²⁶⁸. La habitual aparición de las lucernas en los depósitos funerarios se sumaría a esta idea, ya que Isis es una deidad eminentemente funeraria, debido a la especial relevancia que tiene el concepto de la resurrección en su principal mito, de la búsqueda y hallazgo de Osiris (para su narración y explicación véase Alvar, 2008, 40 y ss.).

Puede ser una idea sugerente para el apoyo al culto isíaco en *Augusta Emerita*, aunque necesitaría de mayor apoyo documental y de una mejor revisión del material. Con todo, la presencia de Isis y sus adeptos en la colonia queda ya plenamente asentada por la incorporación de esta nueva estatua rehallada en el almacén del MNAR.

BIBLIOGRAFÍA

ALVAR EZQUERRA, J. (2008) - *Romanising Oriental Gods. Myth, salvation and ethics in the Cults of Cybele, Isis and Mithras*, Leyden-Boston.

ÁLVAREZ SÁENZ DE BURUAGA, J. (1960) - Museo Arqueológico de Mérida (Badajoz). *Memorias de los Museos Arqueológicos Provinciales*. 1955-1957, Madrid.

CARROLL, M. (2006) - *Spirits of the Dead. Roman Funerary Commemoration in Western Europe*, Oxford.

DAREMBERG, Ch.V. y SAGLIO, E. (1877-1919) - *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, París.

DONALSON, M.D. (2003) - *The cult of Isis in the Roman Empire: Isis Invicta*, Wales.

EDMONDSON, J.; NOGALES BASARRATE, T. y TRILLMICH, W. (2001) - *Imagen y Memoria: Monumentos funerarios con retratos en la Colonia Augusta Emerita (Monografías emeritenses 6/ Bibliotheca Archeologica Hispana 10)*, Madrid.

EINGARTNER, J. (1991) - *Isis und ihre Dienerinnen in der Kunst der römischen Kaiserzeit*, Leiden.

FITTSCHEN, K. (1999) - *Prinzenbildnisse Antoninischer Zeit*, Mainz am Rhein.

GARCÍA BELLIDO, A. (1967) - *Les religions orientales dans L'Espagne romaine*, Leiden.

GOETTE, H. R. (1990) - *Studien Zu Römischen Togadarstellungen*, Mainz am Rhein, 1990.

LANTIER, R. (1918) - *Inventaire des monuments sculptés pré-chrétiens de la Péninsule Ibérique, Première Partie Lusitanie. Conventus Emeritensis*, Burdeos.

LINNER, N. (1998) - *Skulpturenausstattung eines Mithräums in Mérida: Katalog und Interpretation (Wissenschaftliche Hausarbeit zur Erlangung des Magister Artium an der Ludwig-Maximilians-Universität München)*, Munich.

MÉLIDA ALINARI, J. R. (1925) - *Catálogo monumental de España. Provincia de Badajoz*, Madrid.

MENDEL, G. (1914) - *Musées Impériaux Ottomans. Catalogue des sculptures grecques, romaines et byzantines II*, Estambul.

MURCIANO CALLES, J.M. (2014) - La importancia del silencio: la reorganización del Almacén de Piezas Grandes del MNAR. *MNAR digital*, nº 1, junio de 2014, p. 14.

MURCIANO CALLES, J.M. (2014) - Estatua de mujer con guirnalda. *MNAR digital*, Mérida, nº 2, septiembre de 2014, p. 11.

²⁶⁸ Con todo, hay que tener en cuenta que los modelos de las lucernas son generales a todo el Mediterráneo occidental, y los cambios en los temas pueden deberse a simples modas.

- NOGUERA CELDRÁN, J.M. (2012) - *Corpus Signorum Imperii Romani, vol. 1, fasc. 4, Segóbriga (Provincia de Cuenca, Hispania Citerior)*, Tarragona.
- PACE, B. (1927) - Statua Isiaca della Libia nel Museo di Constantinopoli. *Africa Italiana*, I.
- SCHOLZ, B.I. (1992) - *Untersuchungen zur Tracht der Römischen Matrona*, Köln.
- TOYNBEE, J. M. C. (1971) - *Death and burial in the roman world*, Londres.
- TRAVERSARI, G (1960) - *Statue iconiche femminili cirenaiche*, Roma.
- TRILLMICH, W. (1997) - El modelo de la metrópoli. En ARCE MARTÍNEZ, J.; ENSOLI, S. y LA ROCCA, E. *Hispania Romana: Desde tierra de conquista a provincia del Imperio*. Madrid.
- VEDDER, U. (2001) - *Grabsteine mit Porträt in Augusta Emerita (Lusitania): zur Rezeption stadtrömischer Sepulkralkunst in einer Provinzhauptstadt*, Rahden.



Fig. 1.- Cara delantera de la estatua (Archivo Fotográfico MNAR/Jose Luis Rodríguez).



Fig. 2.- Cara lateral derecha (Archivo Fotográfico MNAR/José María Murciano).



Fig. 3.- Cara lateral izquierda (Archivo Fotográfico MNAR/José María Murciano).



Fig. 4.- Cara posterior (Archivo Fotográfico MNAR/José María Murciano).



Fig. 5.- Detalle del remate en flecos del manto (Archivo Fotográfico MNAR/José María Murciano).



Fig. 6.- Detalle del tramo superior de la guirnalda (Archivo Fotográfico MNAR/José María Murciano).



Fig. 7.- Detalle del tramo inferior de la guirnalda (Archivo Fotográfico MNAR/José María Murciano).

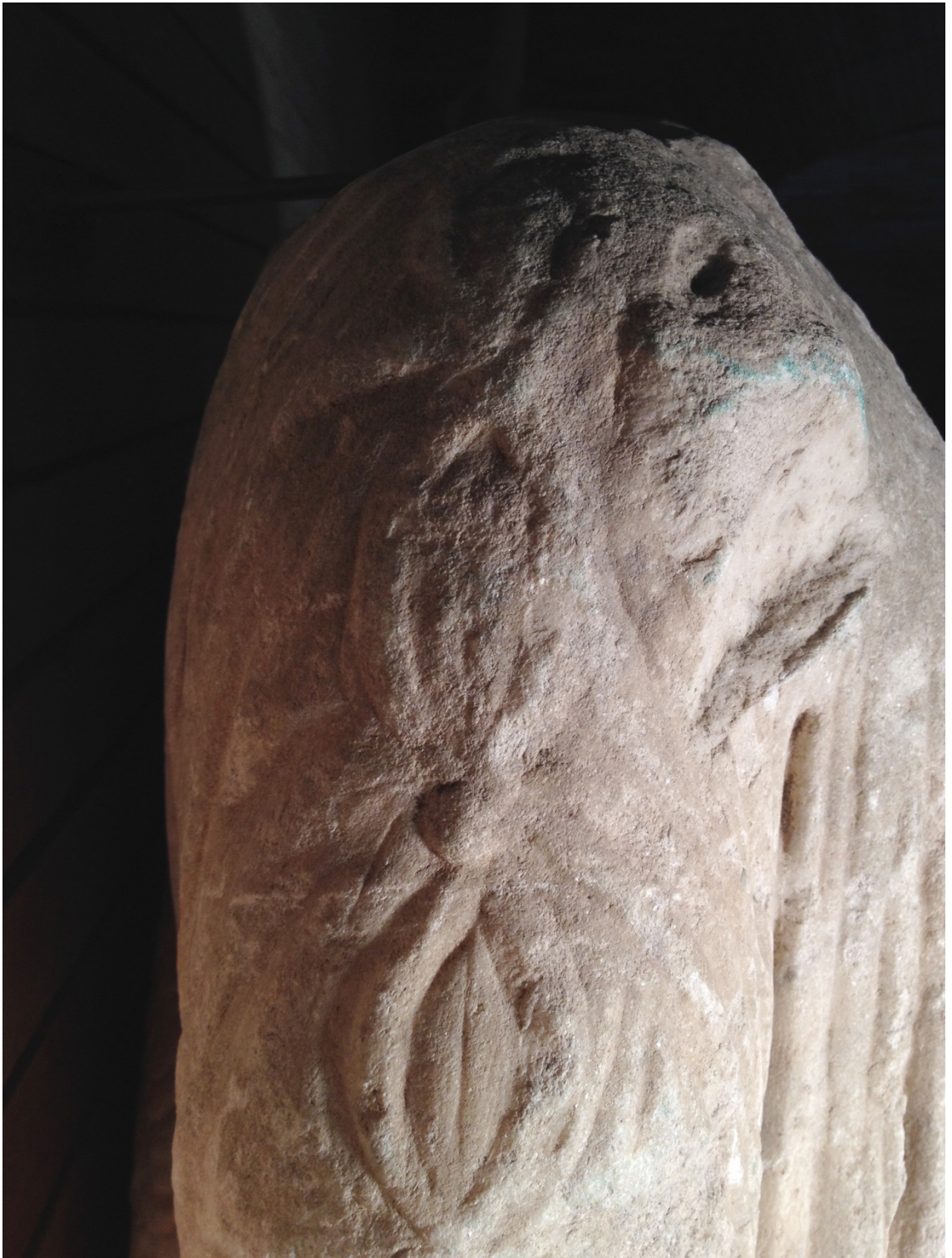


Fig. 8.- Detalle del abotonamiento de la calasis (Archivo Fotográfico MNAR/José María Murciano).



Fig. 9.- Relieve funerario procedente de Oxirrinco, Museo de Bellas Artes de Boston, n° inv. 1972.875. (Eingartner, 1991, tafel LXXXV).



Fig. 10.- Estatua procedente de Hermupolis, Museo Egipcio de Berlín, nº inv. 19581 (Eingartner, 1991, tafel LV).



Fig. 11.- Fragmento de mano con sistro, MNAR nº inv. 8275 (Archivo Fotográfico MNAR/Ana Osorio).



Fig. 12.- Lucerna de volutas con representación de Isis, Anubis y Harpócrates, MNAR n° inv. 952 (Archivo Fotográfico MNAR/Miguel Ángel Otero).



Fig. 13.- Lucerna de disco y margo con ovas, con representación de busto de Isis, MNAR n° inv. 17687 (Archivo Fotográfico MNAR/Miguel Ángel Otero).

El “Banquete funerario” en la tapa del sarcófago romano de Troia. La celebración que unió la religión, la muerte y el arte durante la Antigüedad Tardía

Márcia Pinheiro

marcia.pinheiro6@gmail.com

Faculdade de Ciências Sociais e Humana, Lisboa

Resumen: El banquete funerario surgió como una celebración indispensable en el culto funerario romano, pues canalizó el sentido religioso vivido en sociedad para el *post mortem* debido a la creencia de que el difunto se encontraría con sus familiares y juntos compartirían una comida. Por su parte, el arte aparece como testimonio directo del vínculo religión-muerte-banquete perpetuando la imagen del banquete funerario. Las escenas de banquetes aparecen en la escultura funeraria romana de la Antigüedad clásica y tardía de una manera obvia a través de los bajorrelieves presentes en los sarcófagos romanos, como se ve en la tapa del sarcófago de Troia patente en el Museo Nacional de Arqueología de Lisboa.

Palabra clave: banquete funerario, escultura funeraria, Troia, sarcófago.

Abstract: The funerary banquet appears as an indispensable celebration in roman funerary cult because it guided the religion sense lived in society to *post mortem* due to the belief that the deceased would meet with his family, and together they share a meal. On the other hand, the art emerge as a direct evidence of the connection religion – death – meal, perpetuating the image of the funerary banquet. The banquet scenes appears in roman funerary sculpture, both in Classical and Late Antiquity in a evident way throught the funerary bas-reliefs, present in the Roman sarcophagi, as can be seen in the cover of the sarcophagus of Troia at the National Archaeological Museum of Lisbon.

Keyword: Funerary Banquet, Funerary Sculpture, roman sarcophagi, Troia.

1.Introducción

El banquete era entendido en el mundo romano como un momento de felicidad, confraternización y generosidad. Estos principios comunes en la comida romana son transpuestos al mundo funerario cuando la muerte pasa a ser considerada no como el final del vínculo afectivo entre el difunto y sus familiares, sino como un momento de convivencia entre ambos. El arte funerario romano nos transmite esta misma realidad, pues las imágenes representadas en los bajos relieves funerarios muestran la mentalidad, las costumbres y las prácticas religioso-funerarias vigentes en la sociedad romana, donde el banquete se inserta y se asocia a la muerte y al post muerte. En territorio portugués el que mejor demuestra la práctica de fiesta funeral es el sitio de Troia (Grândola, Portugal), a través de las *fosas mensae* que recrean la cama semicircular (*stibadium*) con *mensa* a su centro, y en el parapeto de la tapa del sarcófago que fue descubierta en el interior de la basílica paleocristiana, que a la derecha cuenta con una escena de banquete convivial.

Se pretende con este trabajo revisar esta pieza proveniente de Troia y analizarla a la luz de su mensaje de banquete y celebración mostrando cómo en la parte más occidental de Hispania aflúan las mejores expresiones artísticas y sentidos religiosos del mundo romano.

2.La relación entre la inmortalidad, el banquete y el arte en la Antigüedad

Las fuentes literarias, epigráficas, arqueológicas y artísticas que llegaron hasta nuestros días nos dan indicaciones de que los romanos creían en la supervivencia del alma después de la muerte y que la tumba era la casa del difunto (Toynbee, 1996: 34-35). Así nace el vínculo entre el banquete y el culto funerario romano, pues el propio banquete asociado al mundo funerario evoca en sus designios la posible existencia en una vida después de la muerte y el deseo de lograr alcanzar la bienaventuranza en el más allá de la tumba. Algunas creencias filosófico-religiosas, como el Orfismo o el Pitagorismo, van a asociar la felicidad en el Más Allá con el banquete en el Elysium (Dentzer, 1982: 531). También los misterios dionisiacos garantizaban a sus seguidores una bendecida inmortalidad a quien se rendía al vino del dios Diónisos, el bienestar que esta bebida traía al alma era la sensación que se quería hacer perdurar en el Más Allá (Cumont, 1922: 20). Posteriormente, los cultos orientales o mixtos llevan la relación entre el banquete y la inmortalidad más allá cuando lo transporta a una esfera celestial y lo hacen accesible a todas las almas que en vida tuvieron una buena conducta moral.

Por último, el arte surge aquí como reflejo visual del concepto y de la práctica del banquete funerario, como intermediario entre el mundo de los vivos y de los muertos que materializa y perpetúa el banquete. En el arte romano esta iconografía se manifiesta de una forma directa a través de su representación en la pintura, en la escultura e incluso en la arquitectura a través de la recreación de los lechos de banquete en las tumbas (sepulturas en *mensae*), pero también se expresa a través de elementos decorativos que se asocian indirectamente al banquete, como es el caso de la decoración en las *cupae* y de las aras funerarias con vasos y páteras y la decoración de los sarcófagos con la temática de la vendimia y del vaso revelando su asociación al vino.

3.El banquete funerario. Una ceremonia consagrada a la conmemoración de los muertos

En las costumbres funerarias romanas está subentendido que los muertos necesitaban ser constantemente alimentados por los vivos, según la creencia de que ellos mantenían todas sus necesidades, deseos y sentimientos que poseían en vida (Alcock, 2002: 31). Por eso, el banquete funerario, al igual que las libaciones y las ofrendas, se convierten en una parte esencial en el culto romano a los muertos. Estas comidas compartidas entre vivos y muertos proporcionaban el sustento, el consuelo y la convivencia, y permitían establecer un contacto, aunque breve, entre los familiares y el difunto (Pinheiro, 2015: 49-50).

El banquete, foco de la vida social romana, y por eso, tan apreciado en vida, no pierde sus ideales cuando se traslada al culto funerario, por el contrario, el banquete funerario continúa mostrando el ideal de vida de la sociedad romana, como en vida, también en la muerte él transmite valores de status, riqueza, prestigio, así como de sociabilidad y convivencia (Dunbabin, 2003: 168).

El banquete funerario era una parte integrante de las ceremonias realizadas durante y después de los ritos fúnebres. La primera comida en la tumba, *silicernium*, era realizada poco después del funeral, y repetida pasados nueve días, en la *escena novendialis*, que ponía término al período de duelo (Lindsay, 2001: 73). Estas comidas en la tumba se realizaban en las ceremonias públicas celebradas en honor de los muertos (*Parentalia* y *Lemuria*) (Toynbee, 1996: 63). El banquete funerario o refrigerio va a adquirir un nuevo significado con el cristianismo cuando es adaptado para las celebraciones en honor de los santos y de los mártires. Sin embargo,

muchas eran las voces en el interior de la iglesia, como San Agustín, San Ambrosio o, en nuestro actual territorio, San Martín de Dume, que criticaban esta práctica por considerarla muy cercana a los ideales paganos y temprano incentivaron la transferencia de esta costumbre de los cementerios para el interior de las iglesias transformando estas comidas en las limosnas o en las ofertas eucarísticas en honor del difunto (Jensen, 2008: 107).

4.El sarcófago: símbolo de perpetuidad

El término en latín *sarcophagus* (griego *sarkophágos*), deriva de la combinación de las palabras griegas *sarx* (carne) y *phagos* (comer) (Sacks y Murray, 1995: 97). La palabra *sarkophagos* fue también utilizada en la frase *lithos sarkophagos* para indicar un tipo de piedra caliza que hacía acelerar el proceso de descomposición del cuerpo. Plinio el Viejo (siglo I d.C.) alude a ello mismo en su obra *Historia Natural*, donde describe que el hecho de que los sarcófagos sean hechos de este tipo de piedra extraída de una región cerca de Assos (Troas, Turquía), y hacía que los cadáveres que se depositan en estos sarcófagos hechos con esta piedra se descompusieran más rápidamente (Cresswell, 2010: 380).

El uso del sarcófago ya era conocido en el Oriente Medio Antiguo, en Grecia y en Etruria, pero su utilización sólo se vuelve común en el Imperio Romano en el siglo II durante la gobernación del emperador Adriano (Zanker y Ewald, 2012: 21). En el centro del Imperio, el florecimiento de los sarcófagos oriundos de las regiones orientales contribuyó, junto con otros factores, al cambio ocurrido en las prácticas de enterramiento, y la inhumación sustituyó progresivamente a la práctica de la incineración. En consecuencia de este proceso el sarcófago se impone como una nueva forma artística y viene a transformar el imaginario funerario. Por un lado, este objeto funerario se convierte en un símbolo de prosperidad expresado a través de la utilización del mármol considerado un material costoso revelando que el difunto formaba parte de una élite cultural. Por otro lado, denuncia una nueva actitud ante la muerte patente en el nuevo culto religioso donde era inconcebible la destrucción del cuerpo (Zanker y Ewald, 2012: 23) El hecho de ser construidos en la mayoría de los casos en mármol, una piedra bastante resistente, hacía que el sarcófago fuera considerado el camino para la perpetuidad garantizando como “guardián” y salvaguarda del cuerpo, no sólo era importante preservar el alma sino como también los restos mortales que eran la materialidad de la resurrección.

5.Las representaciones de banquete en los sarcófagos

Los programas iconográficos representados en los sarcófagos manifestaban la riqueza y el prestigio del difunto y demostraban las creencias y los deseos que los individuos esperaban encontrar en otra vida después de la muerte. El banquete comienza por aparecer en el arte funerario egipcio y etrusco a través de la pintura mural que decoraba el interior de las tumbas, donde la representación del banquete está siempre acompañado de bailarines y músicos trayendo la noción de celebración y el movimiento hacia el interior de estas imágenes. La temática del banquete en la cultura etrusca también está presente en la escultura, donde el difunto pasa a ser representado en la tapa de los sarcófagos y de las urnas cinerarias con una postura reclinada como si estuviera disfrutando de un banquete.

En el período romano, la temática del banquete aparece con poca frecuencia a decorar la parte frontal de los sarcófagos, siendo más común encontrarla a ornamentar las platibandas de las tapas de este objeto funerario. Estas imágenes empiezan, en un primer momento, por inspirarse en el arte funerario griego y etrusco, sólo a medida que caminamos hacia la Antigüedad Tardía la

iconografía del banquete comienza a ganar autonomía ya adquirir ciertas particularidades propias del arte romano. Desde el arte helenístico, los romanos emplearon en sus sarcófagos la iconografía del banquete tradicional que fue conocida por los historiadores del arte contemporáneo como “Totenmahl” que significa “banquete funerario” (Jensen, 2008: 108). Este tipo de representación en los sarcófagos producidos en Roma (siglo II-III d.C.) se distingue por la presencia en el bajo relieve de una figuración masculina reclinada en un *kline* en una actitud de *convivium* sosteniendo normalmente un vaso en una de las manos para denunciar la presencia del vino. En su frente suele aparecer una mesa con alimentos, que la mayoría de las veces se hace acompañar por sirvientes y por una compañía femenina que se encuentra sentada a los pies del personaje principal masculino. Esta imagen como acabamos de describir ocupa toda la parte frontal del sarcófago de *Caecillius Vallianus*, c. 270 (Dunbabin, 2003: 121) (Fig. 1), y la del sarcófago de *Titus Aelius Evangelus y Gaudenia Nicene*, c. 80-161 (Holliday, 1993: 85) (Fig. 2). En estas representaciones, el punto de análisis principal reside en el individuo que está reclinado en una posición considerada prestigiosa y, por eso mismo, con una connotación marcadamente honorífica. Debemos destacar que, en la decoración de estos dos sarcófagos, la valorización de la comida es algo que se aparta de las representaciones de banquete griegos. La presencia de los sirvientes y de todos los elementos que componen el escenario de banquete como la comida, la bebida y la propia decoración contribuyen al enaltecimiento de la idea de ostentación y aparato cuyo mensaje se quería hacer pasar al observador.

En el arte etrusco, los romanos se inspiran en las urnas y en los sarcófagos etruscos para desarrollar un nuevo tipo de monumento funerario tridimensional en forma de *kline* (*kline monuments*), que aparece al inicio del imperio romano y se utiliza hasta mediados del siglo III. En la tapa de este tipo de escultura funeraria se presenta representado el difunto o la pareja reclinados como si estuvieran disfrutando de un banquete, siendo que la figura masculina se hace casi siempre acompañar por una copa de libación o un vaso en una de las manos, como se verifica en el célebre monumento funerario de Flavius Agricola (siglo II) en exposición en el Indianapolis Museum of Art, o en otro monumento del mismo período expuesto en el museo NY Carlsberg Glyptotek, en la ciudad de Copenhague, Dinamarca (Fig. 3).

6.El banquete imagen de convivencia en la Antigüedad Tardía

Durante la Antigüedad Tardía (siglo III-IV) se produce una gran número de sustituciones en los programas iconográficos de los sarcófagos romanos. En este período, las escenas mitológicas son progresivamente sustituidas por imágenes alusivas a la *vita humana* de la sociedad romana, que se vuelven, por ese motivo, más realistas como bien se comprueba por la temática de la caza y del banquete (Borg, 2013: 178-179). En el siglo III, se verifica una evolución pictórica de la imagen de banquete, con un alejamiento del banquete mitológico asociado al tema dionisiaco y una transición hacia un banquete más conducente con la realidad del día a día de la sociedad romana. Sin embargo, ya pesar de las alteraciones iconográficas, interesa resaltar que estas imágenes no pierden el sentido honorífico que poseían, sólo surge un nuevo mensaje implícito en estas imágenes - la expresión de una convivencia determinada por la idea de grupo, comunión, compartir y festividad (Dunbabin, 2003: 132).

Estas escenas de banquete de tipo convivial surgen esporádicamente en la pintura funeraria al inicio del período imperial, como se comprueba por la pintura presente en el hipogeo de Crispia Salvia, Marsala (siglo II), pero se vuelven más comunes tanto en la pintura de las catacumbas de Roma como en la escultura de la Antigüedad Tardía (siglo III-IV) y se insertan en contextos paganos y cristianos (Dunbabin, 2003: 130). En la escultura, esta tipología aparece

mayoritariamente en las tapas de los sarcófagos y se diferencia por haber representado no sólo un individuo, sino un grupo de individuos todos del sexo masculino reunidos en torno al mismo lecho (*stibadium*). La platibanda de la tapa del sarcófago de Troia (Fig. 4) se integra en este grupo iconográfico, donde el banquete solitario y heroico característico de las imágenes de banquete de la Antigüedad Clásica da lugar a un banquete convivial ampliado donde está presente un nuevo concepto de celebración.

7. Platibanda de tapa de sarcófago de Troia

La platibanda de tapa de sarcófago con escenas de caza, viaje y banquete fue descubierta en el interior de la basílica paleocristiana durante las campañas arqueológicas efectuadas en el sitio de Troia, en los años 1968 y 1969, por los arqueólogos D. Fernando de Almeida y J. Luís Martins de Matos (Almeida y Matos, 1969). En el primer análisis realizado al bajo relieve funerario, los dos arqueólogos pensaron que éste fuera oriunda de Italia por ser hecho de mármol blanco típico de esta región. Sin embargo, en 2002, el análisis isotópico del mármol determinó que la piedra de la platibanda era originaria de la isla de Mármara (Turquía), habiendo gran probabilidad de ser de la región de los procesones (Maciel, Cabral Peixoto y Nunes, 2002:169). El hecho de que la piedra provenga de la isla de Mármara no significa necesariamente que la platibanda haya sido labrada en este lugar - el mármol puede haber sido transportado a Roma donde el sarcófago fue esculpido y posteriormente traído por vía marítima a Troia (Maciel, 1996: 161), pues sabemos que era usual el transporte de mármol por todas las regiones del Imperio.

Cuando fue descubierta, la platibanda se encontraba bastante fragmentada, el Museo Nacional de Arqueología procedió a su restauración y desde entonces se encuentra expuesta a las miradas de todos los visitantes del Museo en la exposición “Religiones de la Lusitania”. La platibanda de la tapa de sarcófago se compone de tres temáticas dispuestas en dos paneles separados por una tabla enmarcada anepígrafa. La lectura de los paneles se hace de izquierda a derecha, estando la escena de caza y de viaje representadas en el lado izquierdo y el banquete convivial en el panel del lado derecho.

En este estudio no tenemos como intención describir la totalidad de la iconografía del bajo relieve, pues ese trabajo ya fue hecho anteriormente (Pinheiro, 2015: 94-99, y Maciel, 1996: 160-162), pero haremos un breve análisis de la escena de banquete, del significado y de los paralelos encontrados en otros bajos-relieves con la misma imagen del banquete convivial. El banquete es realizado por tres invitados en un *stibadium* con *pulvinum* (Fig. 5). Como escena de fondo, todo el escenario envolvente es un pórtico, y la copa de un árbol revela que la comida de los cazadores transcurre al aire libre como si celebrase una cacería. La propia superficie de la platibanda sirve de mesa improvisada, donde está dispuesta la comida: tres panes dos del lado derecho y uno del lado izquierdo estando en el centro el plato con la cabeza del jabalí. El lado izquierdo de este panel se encuentra incompleto, pero se logra ver la parte inferior de un tronco de árbol emergiendo del suelo y se puede observar parcialmente un pie orientado hacia el banquete de los cazadores, pudiendo tratarse de otro invitado o de un sirviente.

En este tipo de representación las escenas de banquete son acompañadas por escenas de caza como aquí se verifica. La platibanda del sarcófago de Troia tiene la particularidad de unirse en el mismo bajo relieve, una narrativa con las tres temáticas: la caza, el viaje y el banquete. Esta imagen del banquete convivial ampliado aparece en otras tapas de sarcófago del mismo período y algunos presentan muchas semejanzas con programa iconográfico de Troia como es el caso de la platibanda de sarcófago (siglo III) que está expuesta en la Galería Lapidaria en el Museo Vaticano (Fig. 6) o la platibanda del sarcófago de Baebia Hertofila de carácter cristiano que

contiene una escena bíblica de Jonás y otra de banquete (Fig. 7). En estos tres ejemplos, los invitados se encuentran dispuestos en un *stibadium* con *pulvinum*, todos llevan un recipiente para la bebida en las manos, se envuelven en túnicas cortas apropiadas para la caza y están acompañados de sirvientes que ofrecen comida y bebida. En la platibanda de Troia y en la del Museo Vaticano son los árboles y la cabeza de jabalí los que identifican claramente que está retratada una comida al aire libre realizada después de la cacería.

El bajo relieve de la platibanda de sarcófago de Troia se integra ya en la iconografía romana de la Antigüedad Tardía y su datación debe estar entre el siglo III y IV, en comparación con otras fechas presentadas para otros bajos relieves con la misma iconografía (Maciel, 1996: 162).

La reproducción de la escena del banquete en los bajos relieves funerarios concibe la comida como un momento de felicidad y bienestar en la vida de los romanos cuya sensación se quería llevar a una vida después de la muerte. El banquete convivial refleja el sentido simbólico de la comida en su asociación con el viaje y con la caza. Aquí, el ejercicio de la *virtus* se expresa a través de la rigurosa cacería nocturna y del largo viaje compensado con un banquete vitalizador y eterno (Maciel, 1996: 162).

Conclusión

El banquete funerario fue una parte integrante del culto funerario romano, permitió la comunicación entre el difunto y sus familiares y condujo la idea de celebración para la muerte y para el post-muerte. Las escenas de banquete se presentan tanto en el arte funerario romano de la Antigüedad Clásica como en la Antigüedad Tardía y se expresan en diferentes soportes: estelas, mosaicos, sarcófagos, pintura y arquitectura. El hecho de esta temática estar tan presente en los monumentos funerarios romanos nos demuestra cómo los romanos atribuían un significado especial a la comida, al acto de comer y beber ya la convivencia en el más allá de la tumba. Debido a su carácter ambivalente, esta iconografía fue utilizada frecuentemente como elemento decorativo en el arte funerario romano, ya que puede tener varios significados: el banquete realizado en otra vida después de la muerte, un banquete congreso por los familiares en honor del difunto, o un recuerdo feliz celebrado por el difunto en vida

BIBLIOGRAFIA

ALCOCK, J. P. (2002) - "The Funerary Meal in the Cult of the Dead in Classical Roman Religion" in Harlan Walker (ed.), *The Meal. Proceedings of The Oxford Symposium on Food and Cookery*. England: Prospect Books

ALMEIDA, F.; MATOS, J. L. M. de (1969) - Notícias Arqueológicas. Fragmentos de um sarcófago romano in *Actas das I Jornadas Arqueológicas. Lisboa: Associação dos Arqueólogos Portugueses*, p. 415-423

BORG, B. (2013) *Crisis and Ambition: Tombs and Burials Customs in Third-century CE Rome*. U.K: Oxford University Press

CRESSWELL, J. (2010) - *Oxford Dictionary of Word Origins*. U.K.: Oxford University Press

CUMONT, F. (1922) - *After life in Roman Paganism. Lectures delivered at Yale University on the Silliman Foundation*. New Haven: Yale University Press

DENTZER, J.-M. (1982) - *Le motif du banquet couché dans le Proche-Orient et le monde grec du VIIe au IVe siècle avant J.-C.* Rome: École Française de Rome

DUNBABIN, K. (2003) - *The Roman Banquet. Images of Conviviality*. U.K.: Cambridge University Press

JASTRZEBOWSKA, É. (1979) - "Les scènes de banquet dans les peintures et sculptures chrétiennes des IIIe et IVe siècles" in *Recherches Augustiniennes*. Paris, 14, p. 3-90

JENSEN, R. M. (2008) - "Dining with the Dead: From the mensa to the altar in christian Late Antiquity" in *Commemorating of dead: texts and artifacts in context studies of roman, jewish and christian burials*, ed. Laurie Brink; Deborah A. Green. Berlin: Walter de Gruyter, pp. 107-144

HOLLIDAY, P. J. (1993) - "The sarcophagus of Titus Aelius Evangelus and Gaudenia Nicene" in *The J. Paul Getty Museum Journal*, vol. 21. California: The J. Paul Getty Museum, pp. 85-100

LINDSAY, H. (2001) - "Eating with Dead: The Roman Funerary Banquet" in *Meals in a Social Context*, ed. Inge Nielsen, Hanne Sigismund Nielsen. Denmark: Aarhus University Press, pp.67-80

MACIEL, M. J.; PEIXOTO, J.M. C.; NUNES, D. (2002) - "Os sarcófagos tardo-romanos do Museu Nacional de Arqueologia. Novos dados para a sua interpretação" in *O Arqueólogo Português*, Série IV, nº 20. Lisboa: DGPC, pp. 161-175

MACIEL, M. J. (1996) - *Antiguidade Tardia e Paleocristianismo em Portugal*. Lisboa: Colibri

PINHEIRO, M. (2015) - O "Último Banquete" – *A morte como convívio na Antiguidade Tardia em território português: a escultura e a arquitetura funerária em Troia* (Grândola, Portugal), Dissertação de Mestrado em História da Arte da Antiguidade apresentada à F.C.S.H da U.N.L.. Lisboa: F.C.S.H

ROLLER, M. B. (2006) - *Dining Posture in Ancient Rome: Bodies, Values and Status*. U.S.A: Princeton University Press

SACKS, D.; MURRAY, O. (1995) - *Dictionary of the Ancient Greek World*. U.K.: Oxford University Press

TOYNBEE, J.M.C (1996) - *Death and Burial in the Roman World*. Baltimore/London: Johns Hopkins University Press

ZANKER, P.; EWALD, B. C. (2012) - *Living with Myths: The imagery of Roman Sarcophagi*. U.K.: Oxford University Press.



Fig. 1.- Sarcófago de Caecilius Vallianus (c. 270 d.C.), Museo Gregoriano Profano, Vaticano, Roma. Foto (Katherine Dunbabin, 2003, Fig. 68, p. 121)



Fig. 2.- Sarcófago de Titus Aelius Euangelus (80 d.C.), The J. Paul Getty Museum, Los Angeles, E.U.A. Foto (Peter J. Holliday, 1993, Figs. 1 a-d)



Fig. 3.- “Kline monument” com o defunto reclinado sobre a tampa numa postura de banquete, NY Calsberg Glyptotek (Copenhaga, Dinamarca). Foto (Paul Zanker; Björn Ewald, 2012, Fig. 26, p. 30)



Fig. 4.- Platibanda da tampa de sarcófago de Troia com cena de caça, viagem e banquete exposta no Museu Nacional de Arqueologia, Lisboa. Foto (M. Justino Maciel et all, 2002, Fig. C, p. 169)



Fig. 5.- Cena de banquete convivial da platibanda da tampa de sarcófago de Troia. Foto da autora



Fig. 6.- Platibanda de tampa de sarcófago com uma cena de banquete convivial (séc. III d.C.), Galleria Lapidaria, Museu Vaticano. Foto (Katherine Dunbabin, 2003, Fig. 76, p. 131)



Fig. 7.- Platibanda de tampa de sarcófago de Baebia Hertofila com uma cena bíblica de Jonas do lado esquerdo e do lado direito com uma cena de banquete típica da Antiguidade Tardia (final do séc. III d.C.), Museo Nazionale Romano, Roma. Foto (E. Jastrzebowska, 1979, Pl. I

Las ceremonias de culto imperial provincial en *Hispania* y sus elementos integrantes. A propósito del altar del *forum novum* de *Colonia Patricia*.

Ana Portillo Gómez
aportillogomez@gmail.com
Universidad de Córdoba

Resumen: El papel preponderante y representativo que adquirieron los centros de culto imperial provincial hispanos desde época tiberiana hasta su paulatina desaparición (finales del III o s. IV d. C.), ha provocado que un gran número de investigadores concentren sus estudios en materias relacionadas con los mismos, en el intento de desentrañar el funcionamiento y repercusión en la vida pública que estos complejos tuvieron en la Antigüedad. El presente trabajo pretende, por tanto, contribuir al conocimiento de uno de estos espacios, el *forum novum* cordobés, a través del análisis de una serie de relieves escultóricos que podrían formar parte del gran altar de sacrificios de la plaza, pieza clave en el desarrollo de las ceremonias y rituales que tendrían, en este espacio, su núcleo principal de ejecución.

Palabras clave: Religión romana, altar, culto imperial, escultura romana.

Abstract: The predominant and representative role acquired by Hispanic provincial Imperial Cult centres from Tiberian era to their gradual disappearance (late III or IV d. C.), has caused that a large number of researchers have focused their studies on issues related to this role, in an attempt to unveil the functioning and impact on public life that these complexes had in the Antiquity Era. This paper aim is to contribute to the knowledge of one of these spaces, the *forum novum* from Cordoba, through the analysis of a series of sculptural reliefs that could be part of the great altar of sacrifice of the square, a key element in the development of the ceremonies and rituals that would have their main implementation in this place.

Key words: Roman Religion, Altar, Imperial Cult, Roman Sculpture.

1. Introducción

Durante las dos últimas décadas y gracias a la continuada labor investigadora de distintos especialistas, hemos asistido a un considerable avance en el conocimiento de la formación y características de uno de los espacios más importantes y representativos de las capitales de las provincias de *Hispania*, como son los centros de culto imperial provincial. Este hecho nos ha permitido observar como el panorama de estas tres ciudades, en cuanto a culto imperial se refiere, comienza a perfilarse de manera muy similar entre ellas. En cada uno de estos enclaves observamos la existencia de dos templos marmóreos dedicados al culto imperial, uno de época tiberiana y otro perteneciente a la etapa julio-claudia avanzada o flavia (Figura 1).

En este particular nos vamos a centrar en los complejos tiberianos de estas ciudades, donde hallamos siempre monumentales templos erigidos en el centro de amplias plazas (Figura 2), cuya morfología, dimensiones, materiales constructivos y programas decorativo e iconográfico, van a manifestar la importancia política, social y económica de estos enclaves, además de dejar patente el estrecho vínculo existente entre estas ciudades y la propia metrópolis

a través de la elección de modelos edilicios referenciales como el *Aedes Concordiae*, para el caso lusitano, o bien el templo de *Mars Ultor* para el bético o el tarraconense.

2. Los centros de culto imperial provincial de *Hispania*

En las ciudades de *Hispania* y durante el periodo tiberiano, asistimos a un extraordinario fenómeno constructivo generado en las principales ciudades del occidente romano que tendrá, como características fundamentales, el desarrollo de una arquitectura monumental marmórea y de orden colosal, fuertemente inspirada en los modelos urbanos y habitualmente vinculada al afianzamiento del culto imperial (Pensabene, 2004, p. 179). Este fenómeno cobra fuerza desde fechas muy tempranas, siendo la ciudad de *Tarraco* la más precoz de todas en desarrollar una arquitectura monumental de este calibre asociada al culto del divino Augusto (Mar *et alii*, 2012, p. 348). Así nos lo transmite Tácito en un conocido pasaje, donde explica que al año siguiente de la muerte de Augusto, el emperador Tiberio autoriza a los tarraconenses a levantar un templo en su honor y de que éste diera ejemplo a todas las provincias (TÁC. *Ann.*, I, 78)²⁶⁹.

Este gran edificio se erige en la zona alta de la ciudad rodeado por un tripórtico, dominando todo el paisaje urbano y coronándolo metafóricamente, como si de una gran tiara de laureles se tratara. Podemos decir que arquitectónicamente sigue la estela de los *aurea templa* metropolitanos, tanto en las proporciones colosales²⁷⁰, como en el empleo del orden corintio, el mármol de Carrara, el estilo y la exquisita talla de todos los elementos que lo integran. Este *exemplum prouinciaie* será contemplado como un auténtico símbolo de la nueva dinastía y, en consecuencia, las ciudades relevantes del territorio hispano aunarán esfuerzos por contar entre sus sectores públicos, con escenarios de esta índole, ya sea a través de la construcción de templos, altares²⁷¹, ciclos estatuarios o monumentos honoríficos. En este sentido, el elevado número de templos marmóreos vinculados al culto imperial levantados en suelo hispano durante la etapa tiberiana²⁷², nos hace pensar que el tarraconense hubiese funcionado verdaderamente como un auténtico referente (Pensabene, 2004, p. 177-178). La propia necesidad de solicitar el permiso imperial para su construcción y su cometido ejemplarizante, nos hablan del carácter de monumento²⁷³, de referencia arquitectónica y del sentido “provincial” que tuvo este templo (Mar

²⁶⁹ Tác. *Ann.* I, 78: <<Templum ut in colonia Tarraconensis strueretur Augusto petentibus Hispanis permissum, datum que in omnes provincias exemplum>>. <<Se accedió a la petición de los hispanos de construir un templo a Augusto en la colonia Tarraconense, y ello sirvió de ejemplo a todas las provincias...>>. Traducción de Crescente López de Juan, 2008, p. 108-109.

²⁷⁰ En relación a las proporciones del templo tarraconense, cabe destacar la gran similitud existente entre éstas y las del templo cordobés de la calle Morería. Ambos cuentan con columnas con imoscapos de 1,60 m de diámetro, capiteles corintios que alcanzan los 1,60 m de altura e intercolumnio picnóstilo de 2,40 m (4 m de eje a eje). Siendo coincidentes estas medidas, las dimensiones del alzado total de ambos templos debieron ser muy parecidas. Vid. Mar *et alii*, 2012, p. 353-362.

²⁷¹ Recordemos que queda atestiguado por las fuentes documentales, que la ciudad de *Tarraco* levantó igualmente un altar en honor a Augusto. Quintiliano nos narra este hecho a través de un curioso pasaje donde transmite una anécdota que había tenido lugar en el mismo: “Y Augusto respondió a los de Tarragona que le lisonjaban de que en un altar consagrado a su memoria había nacido una palma: *Se conoce que me ofrecéis incienso muchas veces en él*”. (Quintiliano, *Inst. Orat.* VI, 8, 339). Traducción de Rodríguez, I. y Sandier, P., 1916.

²⁷² Entre ellos podemos citar los templos de *Augusta Emerita*, *Pax Iulia*, *Ebora*, *Conimbriga*, *Colonia Patricia*, *Carmona*, *Astigi*, etc. Para un recorrido sobre este panorama en *Hispania*, vid. Pensabene, 2004.

²⁷³ En este sentido conviene recordar que dicho templo fue incluso conmemorado en una conocida serie monetaria tarraconense en la que aparece representado en dos versiones, la griega (sobre estilóbato) y la romana (sobre un alto podio) acompañado de la leyenda *Aeternitatis Augustae*. Sobre esta serie existe una

y Pensabene, 2010, p. 253). Si atendemos a su configuración y proporciones, podemos percibir como este complejo se inscribe dentro de ese fenómeno de “arquitectura gigante” tratado recientemente por R. Mar y P. Pensabene (2010, p. 272).

En la capital de la *Lusitania*, *Augusta Emerita*, también se erigió en época tiberiana, un amplio recinto de culto que responde a esta misma tipología. Fue puesto al descubierto durante los trabajos arqueológicos practicados en las inmediaciones de la calle Holguín a lo largo de varios años²⁷⁴. En este caso se trata de un templo de *cella barlonga* ubicado en el centro de una plaza porticada a la que se accedía a través del conocido como “Arco de Trajano”. Este edificio se hallaba en el eje simétrico de la entrada principal de la plaza, que a su vez, se situaba alineada axialmente, al igual que en el caso del *forum novum* cordobés, con una de las principales vías de la ciudad, en este particular con el *kardo maximus*, del que hubo que amortizar parte de su trazado para la construcción de dicho conjunto arquitectónico²⁷⁵ (Mateos, 2004). Este gran complejo definido por los investigadores como Conjunto Provincial de Culto Imperial²⁷⁶ (Mateos, 2006, p. 11), se trataría de una gran plaza porticada en cuyo centro se erige un templo de dimensiones notables, hexástilo, con columnas de 1,50 m de diámetro e intercolumnios de 2,25 m (Mateos, 2006, p. 256). La fisonomía de la planta del edificio principal resulta novedosa dentro del panorama de la arquitectura sacra romana de *Hispania*, pero está bien documentada en territorio itálico, pues son sobradamente conocidos los casos existentes en la propia Roma²⁷⁷. A pesar de ello, no encontramos extraño el hecho de trasladar a la capital lusitana este modelo arquitectónico, pues es un claro reflejo de la intención de asimilar formas muy concretas con los aspectos ideológicos dependientes de las mismas, íntimamente relacionados con la representación del culto imperial²⁷⁸.

amplia bibliografía entre la que destacamos Gimeno, 1994, p. 62 y Fishwick, 1999, p. 102 ss. Para una revisión reciente vid. Mar *et alii*, 2012, p. 351.

²⁷⁴ La primera intervención fue practicada en el año 1983, posteriormente en el año 2002 se realizan sondeos arqueológicos por parte del Consorcio de Mérida, pudiendo así documentar parte del edificio. En 2003, se retoman las labores de excavación de la zona, poniendo al descubierto definitivamente las distintas partes del edificio conocidas en la actualidad. Vid. Mateos, 2004, p. 130 ss.

²⁷⁵ Para un estudio detallado de la morfología, características, técnicas de construcción e interpretación de este complejo vid. Mateos, 2004; 2006; Pizzo, 2006, p. 277-295; 2010, p. 46-78.

²⁷⁶ En relación con este espacio debemos poner tres figuras de pequeño formato realizadas en bronce que proceden de este mismo entorno. Los estudios sobre las mismas han determinado, a través del análisis de la indumentaria, tipología y peinados, que cronológicamente deben adscribirse a la etapa julio-claudia, siendo interpretadas como posibles miembros de la familia imperial (Augusto o su Genio, Livia y Tiberio o Claudio). Se trataría de esculturas procesionales usadas en las ceremonias de culto imperial, transportadas de forma manual a través de un vástago trasero de sujeción del que se conserva la huella en las mismas, siendo éstas uno de los escasos ejemplos conservados de este tipo de figuras, en su mayoría perdidas por la reutilización del material usado para su elaboración. El hecho de que una de ellas conserve en su cara trasera el epígrafe PRO, es un dato de lo más sugerente para el tema que tratamos, pues quizás hiciera alusión a la conocida fórmula *pro salute imperatoris*, usada en estas celebraciones. Vid. Nogales, 2007, p. 510-513.

²⁷⁷ En este sentido destacan los templos de *Veiovis*, *Castor in Circo flaminio* o *Concordia*. Todos ellos presentan el mismo tipo de planta conocido como *cella barlonga*, término acuñado por P. Gros, en el que la *cella* se dispone de forma transversal. Vid. Gros, 1976, p. 143-147.

²⁷⁸ Quisiéramos apuntar a este respecto, que el modelo arquitectónico que parece haber tenido el templo emeritense de la calle Holguín es el romano *Aedes Concordiae* en su fase augustea. Se trata del templo favorito de Tiberio, que él mismo hizo reconstruir en el 10 d. C. tras el incendio acaecido en el 9 d. C. Tiberio reconstruye igualmente en estos años el templo de los Dioscuros y la Basílica *Aemilia* y junto con la erección del arco de triunfo que conmemoraba la victoria sobre los partos, estas construcciones serán consideradas como los edificios de representación del poder de la nueva dinastía. Es en este sentido representativo donde radica la verdadera importancia del fenómeno de su emulación en las distintas ciudades del Occidente romano. Vid. Mateos, 2004, p. 141; Mateos *et alii*, 2011.

Por otro lado, en una de las áreas más privilegiadas de *Colonia Patricia* se proyectaría, en época tiberiana, un nuevo complejo arquitectónico que abarcaría en torno a unas cuatro *insulae* de un sector residencial previo, al Sur del viejo foro colonial y anexo al *kardo maximus* por el Este. Las estructuras documentadas para este conjunto altoimperial, se definen como las cimentaciones de una gran plaza porticada y de un templo de dimensiones colosales que ocuparía el centro de la misma (Portillo, 2016b).

El análisis de los restos estructurales, arquitectónicos y materiales determinan que nos encontramos ante un templo octástilo, de orden corintio, construido en mármol de Luni (Carrara, Italia) a partir del segundo cuarto del siglo I d. C., como edificio principal de un gran conjunto monumental compuesto por una gran plaza abierta hacia poniente, enmarcada por un pórtico en, al menos, tres de sus extremos y en cuyo centro, aunque algo desplazado hacia el Este, se erigía este solemne edificio dedicado al culto del emperador Augusto divinizado (*Divus Augustus*), en eje con una de las vías principales de la ciudad, el *decumanus maximus*. Sus dimensiones (30 m de ancho y 45 m de largo aproximadamente), estilo y la exquisita talla de sus elementos arquitectónicos, lo equiparan al templo de *Mars Ultor* en el foro de Augusto en Roma, edificio al que tiene como principal referente (Portillo, 2015a, 2015b). Recientes investigaciones han puesto de manifiesto que este templo se encontraba en origen policromado, al menos en algunas de sus partes (fustes, capiteles, arquitrabe y friso), con colores que aluden directa y simbólicamente al poder, como son el púrpura y el dorado (Portillo, 2015c, 2016a).

Ciertamente, el paisaje arquitectónico y monumental de las grandes ciudades occidentales durante el periodo tiberiano se articula con una clara motivación, la exaltación del poder imperial a través la creación de espacios representativos de la nueva dinastía. En primer lugar, observamos cómo se realiza una cuidada selección del terreno en el que serán erigidos edificios de orden colosal relacionados con el culto imperial, que manifestarán a través de la escala de los mismos, la magnitud de la figura del homenajeado.

Estas arquitecturas dan cobertura a un nuevo fenómeno religioso y social, donde el carácter de lo público cobra un sentido fundamental. Es importante destacar las particularidades que cada uno de estos conjuntos tienen, confiriéndoles en cada caso, su propia impronta en la articulación, distribución y decoración de estos complejos edilicios²⁷⁹, y desechando así la réplica o copia fiel a los modelos referenciales metropolitanos. Cada ciudad contaría con una casuística distinta y la adaptación de estos nuevos esquemas al tejido urbano, conllevaría la modificación en cierto grado, de los patrones formales y dimensionales arquetípicos. Tampoco consideramos que existiera necesidad alguna de realizar réplicas exactas de los modelos de la Urbe, pues la idea que parece subyacer en estos complejos, es que existían unos parámetros ideológicos que debían ser asumidos y perceptibles a través de ciertos aspectos formales básicos, ajustándose a la problemática espacial, social y económica de cada ciudad. Aún así, todos muestran de forma evidente sus referentes arquitectónicos, ya sea a través de la propia escala, morfología y la composición espacial o de los repertorios figurativos y ornamentales que los inundan.

Para su erección, se buscan solares situados en los puntos más céntricos de cada enclave, de forma que su ubicación será el primer signo indicativo de la importancia de los mismos. En este sentido y centrándonos ahora en el caso del *forum novum* de *Colonia Patricia*, podríamos destacar el propio emplazamiento de la plaza como manifestación de un ambicioso proyecto

²⁷⁹ Es decir, que ninguno de ellos es igual a otro. A pesar de que todos estos proyectos emulan a determinados conjuntos arquitectónicos metropolitanos como puede ser el foro de Augusto, o edificios concretos como el templo de los Dioscuros o el de la Concordia, todos ellos cuentan con variaciones y particularidades propias.

pensado y articulado en un momento posterior al trazado fundacional de la ciudad. Este hecho nos acercaría en cierto sentido a la/s función/es del propio complejo, pues tampoco se llevó a cabo la reserva del suelo tras la refundación augustea de la ciudad, hecho que indicaría que su construcción responde a dar cobertura a unas necesidades que surgen en una horquilla cronológica que oscilaría entre finales del gobierno de Augusto y la etapa tiberiana (Portillo, 2016b).

En términos arquitectónicos, la axialidad va a jugar un papel determinante en todas estas construcciones analizadas con anterioridad. Nos encontramos ante edificios que definen, con su propia situación, la simetría de los grandes espacios circundantes donde se encuentran insertos, alineados habitualmente con los accesos a los mismos²⁸⁰ y en muchos casos, con las vías principales de la ciudad (*kardo* o *decumanus maximus*). Precisamente el segundo aspecto a observar en estos conjuntos se encuentra relacionado con esta axialidad, ya que se trata de la posición dominante que ocupa el templo sobre el entorno de la plaza. En estos espacios suele repetirse un esquema arquitectónico concreto en el que podemos distinguir un exuberante edificio religioso presidiendo una plaza que queda rodeada por una *porticus* en, al menos, tres de sus lados. Esta articulación rinde homenaje a los grandes complejos edilicios metropolitanos, que siguen de cerca su vez, a los monumentales santuarios helenísticos, que fueron igualmente reinterpretados por el pueblo itálico. Ejemplo de ello lo dan los conjuntos de la *Porticus Metelli*, el templo de Apolo Palatino y su *temenos*, el foro de César o el foro de Augusto en Roma.

3. Las ceremonias de culto imperial provincial

En el anterior apartado hemos realizado un repaso por las características básicas de los escenarios donde se desarrollarían las ceremonias de culto imperial provincial en el ámbito hispano, pero, ¿qué sabemos realmente acerca de los ritos que se llevaban a cabo en estos espacios? Verdaderamente no contamos con demasiada información sobre los mismos. Algunos textos clásicos o inscripciones nos aportan datos sobre ciertos actos que se llevarían a cabo en las ceremonias de culto imperial, quizás más abundantes para el conocimiento del oriente romano, pero que pueden ser un reflejo para indagar sobre la naturaleza y características de este tipo actividades en el resto del Imperio, e igualmente, contamos también con algunas piezas escultóricas en las que, en numerosas ocasiones, encontramos una iconografía muy ilustrativa.

Estos actos solían celebrarse al aire libre, en torno al altar principal de estos recintos, que habitualmente suelen ubicarse frente al templo (Figura 5). En el desarrollo de estas ceremonias se realizarían distintos sacrificios *pro salute imperatoris* (Fishwick, 2004, p. 352-360), además de llevarse a cabo el acto del juramento de fidelidad al emperador²⁸¹, un hecho habitual, constatado epigráficamente en el oriente romano²⁸², que solía celebrarse periódicamente al comienzo de cada año (Lozano, 2010, p. 129).

²⁸⁰ Hecho radicalmente opuesto al emplazamiento de numerosos edificios con diversas orientaciones levantados en los foros romanos, donde interactúan construcciones de distinta índole en una especie de “caos arquitectónico” debido a la falta de espacio físico.

²⁸¹ Sobre este juramento de fidelidad al emperador nos hablan distintos autores: Plinio el Joven: *Ep.* X, 52, 35-36 y 100-101. *Pan.* LXVII, 3. Tácito: *Hist.* I, 55. *Ann.* XV, 29.

²⁸² En este sentido cabe destacar una inscripción del año 37 d. C. de la liga o comunidad de los Panaqueos o *koinon* de los aqueos, beocios, locrios, focios y eubeos (IG VII 2711), que se constituye como la primera asamblea de Acaya (reunida en Argos) que nos aporta una sustanciosa información sobre culto imperial. Respecto al tipo de rituales que llevó a cabo esta liga, no existe acuerdo entre los investigadores de si verdaderamente se trata de auténticos ritos de adoración al emperador o bien, únicamente actos de pleitesía (elogios). Así para Allen Brown West (1931, p. 30-31), esta liga celebraba juegos en honor de la familia imperial en las ciudades y santuarios más importantes del *koinon*; según Antony Spawforth (1994, p. 222-224) los rituales consistían en la realización de una fiesta común en Argos durante la que se juraría fidelidad

Especialmente interesante para el análisis de este tipo de ritos, es el relato que nos traslada Tácito (*Ann.* XV, 29) sobre la derrota y sometimiento del rey de Armenia Tiridates I. El pasaje nos narra un acto que podemos relacionar con el tratamiento del emperador como divinidad²⁸³:

“Exim Romanus laudat iuvenem omissis praecipitibus tuta et salutaria capessentem. ille de nobilitate generis multum praefatus, cetera temperanter adiungit: iturum quippe Romam laturumque novum Caesari decus, non adversis Parthorum rebus supplicem Arsaciden. tum placuit Tiridaten ponere apud effigiem Caesaris insigne regium nec nisi manu Neronis resumere; et conloquium osculo finitum. dein paucis diebus interiectis magna utrimque specie inde eques compositus per turmas et insignibus patriis, hinc agmina legionum stetero fulgentibus aquilis signisque et simulacris deum in modum templi: medio tribunal sedem curulem et sedes effigiem Neronis sustinebat. ad quam progressus Tiridates, caesis ex more victimis, sublato capiti diadema imagini subiecit, magnis apud cunctos animorum motibus, quos augebat insita adhuc oculis exercituum Romanorum caedes aut obsidio. at nunc versos casus: iturum Tiridaten ostentui gentibus, quanto minus quam captivum?”

Posteriormente la comitiva formaría la *pompa* portando con ella las imágenes procesionales de los dioses, que se presentaban como representaciones portátiles de menor formato de las esculturas de culto de los templos, desfilando al son de la música hasta llegar a algún edificio de espectáculos, lugar donde solían culminar estas actividades en presencia las imágenes divinas²⁸⁴, con la celebración de actos lúdicos en honor del emperador. Los edificios de espectáculos estaban ligados a la ritualidad del pueblo romano y por ello, en numerosas ocasiones las ceremonias y honras públicas dedicadas a los dioses, solían finalizar con la celebración de distintos *ludi* (Fishwick, 2007). Esta relación entre centros de culto y edificios de espectáculos está atestiguada a través de la inserción urbanística de los mismos, en la que podemos observar las conexiones existentes entre estos espacios, como en los casos de las ciudades de *Tarraco* (Ciudad alta), *Colonia Patricia* (Complejo cultural de la calle Claudio Marcelo), *Bilbilis* (Foro y teatro), *Arausio* (Templo octástilo y teatro) o *Sarmizegetusa* (*Ara Augusti*/centro de culto y anfiteatro) (Figura 3).

al Emperador y se harían sacrificios por su salud (*pro salute Imperatoris*) en el altar imperial de dicha ciudad. Frente a estos, otros autores como Jakob Larsen (1955, p. 112) o C. Müller (1997, XX) ponen en duda la naturaleza de estos actos. Para una información más amplia y detallada de este particular vid. Lozano, 2010, p. 125-144.

²⁸³ *“Se acordó entonces que Tiridates depondría su insignia real ante una imagen del César y no la volvería a tomar si no era de manos de Nerón. Y la entrevista terminó con un beso. Después, pasados unos cuantos días, con gran vistosidad para ambas partes, formaron de un lado los jinetes agrupados por escuadrones y con sus insignias nacionales, y del nuestro las tropas de las legiones con sus águilas y enseñas refulgentes y con las imágenes de los dioses a manera del templo. En el medio, un tribunal con una silla curul y sobre la silla una imagen del emperador. Tiridates avanzó hasta ella y, después de hacer los sacrificios de costumbre, se quitó la corona de la cabeza y la colocó a los pies de la imagen, siendo grande la emoción en los ánimos de todos, emoción que crecía al tener aún ante los ojos la destrucción y el asedio de los ejércitos romanos. Pero ahora se había invertido la situación. ¿Se prestaría Tiridates a ser contemplado por sus gentes poco menos que como un prisionero?”*. Trad. y nots. Crescente López de Juan, 2008.

²⁸⁴ El gran sentido espiritual y la fuerte religiosidad del pueblo romano hace que cualquier pretensión o acción premeditada deba ser autorizada y consentida por los dioses, con los que mantienen un constante y permanente contacto. Este hecho se manifiesta en actos como el descrito, con el que se deja constancia de la necesidad de la presencia divina hasta el final de la ceremonia. No bastará con realización de un ritual en el recinto sacro, sino que es conveniente que los dioses acompañen y presencien cada una de las fases de las que se componía este ceremonial.

En el caso del *forum novum* de *Colonia Patricia*, quisiéramos destacar una interesante propuesta llevada a cabo hace algunos años por A. Ventura, quién relaciona este complejo arquitectónico con el anfiteatro de la ciudad como consecuencia de su ubicación en el entramado urbano (Figura 4), apuntando la posible existencia de un *percorso* ceremonial que conectaría estos dos espacios (Ventura, 2007, p. 233).

4. El altar del *forum novum* de *Colonia Patricia*

Ciertamente, una de las estructuras necesarias e intervinientes en el desarrollo de estas ceremonias, era un gran altar donde poder realizar los distintos sacrificios. Por ello, consideramos lícito pensar que el *forum novum* albergase uno de estos altares monumentales (Márquez, 2004, p. 340; 2009, p. 113) al que podrían haber pertenecido varios relieves y fragmentos de pilastras decoradas recuperados a lo largo del tiempo en la zona. A pesar de no contar con restos estructurales de dicha construcción, el hallazgo intermitente en esta área de la ciudad de distintas piezas atribuibles por tipología y temática a un altar, podrían estar respaldando su existencia en este contexto arquitectónico. De entre ellas destacan dos fragmentos de pilastras marmóreas hexagonales²⁸⁵ adornadas en cuatro de sus caras, dejando dos lisas para empotrar con la pared (Hesberg, 1996, p. 164, Fig. 24-a; Márquez, 1998, p. 328, lám. 8; 2004, p. 342, Fig. 6; 2009, p.113, Fig. 4c y p.116, Fig.7). Ambas presentan una elegante decoración a base de elementos vegetales que parten de un fino tallo y que funciona como eje simétrico de la composición, mientras flores y cálices enriquecen el diseño flanqueando el centro estructural. Junto a las caras lisas se observan dos molduras en forma de óvalo ornadas con una alternancia de testas de felino y carnero bien elaboradas con sugerentes toques de trépano (Figura 6). El modelo, la temática y la exquisita talla de estas piezas las vinculan de forma evidente con las producciones metropolitanas augusteas²⁸⁶ (Márquez, 2004, p. 341).

Por otro lado, contamos con otras tantas piezas relivarias halladas en el entorno de este complejo arquitectónico, que bien pudieran haber formado parte de este gran altar. Todas presentan una temática relacionada con ritos del culto romano, aunque existen algunas diferencias entre ellas que pasamos a ahora a detallar. Dos de estas piezas (Figuras 7 y 8) comparten procedencia, material²⁸⁷ (mármol de *Luni*) y factura, por lo que muy probablemente, perteneciesen a un mismo monumento. Éstas fueron recuperadas en el solar nº 16 de la calle Cruz Conde, formando parte de un amplísimo depósito de materiales en el que quedaron entretejidas y sepultadas piezas de varias procedencias en las que se incluyen los sectores de los foros y su entorno más inmediato (Portillo, 2016b).

Una de ellas presenta una testa de toro que emerge de un fondo plano, con formas bien definidas y un considerable volumen (Márquez, 2004, p. 342, Fig. 6) (Figura 7). El elemento del toro es sobradamente conocido en la plástica romana y se encuentra estrechamente vinculado al

²⁸⁵ Una de ellas se conserva en los fondos del Museo Arqueológico y Etnológico de Córdoba, la otra pertenece a la Colección Tienda, donde se encuentra actualmente custodiada.

²⁸⁶ Su cronología augustea se ve igualmente confirmada por la similitud de la pieza cordobesa con otras procedentes tanto de Roma como de ciudades vinculadas a ella tales como Ostia o Cherchel. Para algunos ejemplos comparativos vid. Mathea-Förtsch, 1999, cat. nº 5, 32 y 146.

²⁸⁷ En relación a la naturaleza del material de estas piezas, es conveniente aclarar que tan sólo el relieve con cabeza de toro (Figura 7), ha recibido un análisis petrológico que demuestra su identificación como mármol de Carrara. El estudio se llevó a cabo por parte del Prof. Dr. Aurelio Álvarez Pérez del Departamento de Geología de la Universidad Autónoma de Barcelona. La otra pieza (Figura 8), ha sido identificada de *visu*, como mármol de Luni tras una primera autopsia y por comparativa, ya que respondía a las mismas características y parámetros cromáticos, textura y tipo de grano, que la pieza anterior.

mundo religioso, ya que se trata de uno de los animales más representados en las escenas de sacrificio. Por otro lado, contamos con un alto relieve labrado en dos de sus caras (Figura 8). En la cara posterior se esboza una mano izquierda abierta con una talla sencilla y poco definida debido, seguramente, a que este plano tendría una menor visibilidad. La anterior en cambio, presenta una serie de círculos de poco espesor, distribuidos de manera irregular y con una apariencia más cuidada y elaborada. Entre ambas caras existe una superficie cóncava a modo de recipiente, que parece contener el grupo de círculos antes descritos y estar sujeta por la mano. A nivel interpretativo, podríamos identificar estas figuras como la mano de un *camillus* que porta un receptáculo cuyo contenido parecen ser una serie de obleas o pasteles aplanados similares al *popanum*. El *popanum* era un pastel fino con función votiva, elaborado a base de harina, queso y miel, que se usaba como ofrenda en los sacrificios (Figura 9) según nos transmiten distintos autores clásicos como Porfirio (*Abst*, II 16, 4), Meandro (*Dysc.*, 450) o Juvenal (*Sátira* VI, 541). Por lo tanto, no debe resultar extraño hallar este tipo de representaciones en el contexto que tratamos, pues responde a la lógica de la funcionalidad de estos espacios. En este sentido, cabe diferenciarlo de otro tipo de dulces y panes destinados al consumo en comidas, *ludi* o actos públicos²⁸⁸, con una función más social.

Otra de las piezas que asociamos a este contexto, es un fragmento de relieve elaborado en mármol blanco de grano fino, que conserva un margen decorado con una moldura de tipo *Scherenkymation* y la representación del hombro y parte del brazo de un personaje vestido con atuendo militar (Márquez, 1998, p. 98, n° 874, lám. 47, n° 874). A pesar de su estado fragmentario, puede distinguirse parte de la coraza y las launas que cubren el hombro de la figura, facilitando así su identificación. Los personajes militares suelen estar presentes en las escenas de sacrificio ya que, en muchas ocasiones, éstos desempeñaban magistraturas y presidían, por tanto, este tipo de actos, o bien como parte integrante del cortejo. La procedencia (calle Morería) y características formales de esta pieza podrían indicar su pertenencia a un altar o monumento similar, por lo que ha de ser tenida en cuenta para una posible reconstrucción del altar que se situara en el espacio que tratamos.

Por último, destacar también una pieza ejecutada de nuevo en mármol blanco de grano muy fino, recuperada en las inmediaciones del *forum novum*, concretamente en la confluencia de las calles Góngora y Braulio Laportilla, que representa a un *camillus* sosteniendo un pequeño cesto o plato con frutos junto a una *sella curulis*. Resulta significativa la presencia de la silla curul, pues se trataba de una de las insignias más representativas de los magistrados en el periodo republicano, pasando ya a partir de Augusto, a ser igualmente símbolo del poder del emperador. Los amplios pliegues en forma de V abierta de la zona del escote y pecho de la figura, así como el tipo de labra, engloban a esta pieza dentro de las producciones de la etapa julio-claudia plena (Garriguet, 2002, p. 55-58), cronología que coincidiría con la de las piezas analizadas anteriormente.

Sin embargo y a pesar de todos los datos expuestos, consideramos estos testimonios insuficientes para plantear una hipótesis reconstructiva del supuesto altar, esperando que nuevos hallazgos nos orienten en este sentido. No obstante, hemos de reconocer que existen correspondencias entre los fragmentos presentados, que pudieran apuntar a su pertenencia a un

²⁸⁸ En el Museo Arqueológico y Etnográfico de Córdoba se conserva uno de los escasos moldes de panes y dulces hallados en el contexto hispano. El ejemplar fue descubierto en las excavaciones del teatro romano, por lo que ha de suponerse que existiría en las inmediaciones del edificio lúdico, una panadería u horno en el que se elaboraban este tipo de elementos que eran repartidos y consumidos durante los espectáculos. Vid. Salido y Bustamante 2014, 78-88.

mismo conjunto escultórico. Todas han sido halladas o dentro del mismo complejo o en un radio muy cercano al *forum novum*; comparten el mismo material, mármol blanco de grano muy fino, aunque sólo haya sido comprobado mediante análisis petrológicos el origen y naturaleza del material de una de ellas; en todos los casos se trata de altos relieves, aunque la falta de datos acerca de las dimensiones de algunas de estas piezas, nos impidan, por el momento, establecer su correspondencia a un mismo monumento, e igualmente, coinciden en los datos cronológicos y en la temática representada, ya que en todos los casos encontramos elementos relacionados con las prácticas rituales romanas.

5. Conclusiones

A pesar de que aún en la actualidad no hayan sido puestos al descubierto los restos estructurales de ninguno de los altares que debieron erigirse en el *temenos* de los conjuntos provinciales de culto imperial de *Hispania*, es lógico pensar en una existencia asegurada, pues en estos lugares se llevarían a cabo los pertinentes sacrificios, fundamentales dentro de la *praxis* religiosa romana. En Tarragona conocemos la existencia y el posible aspecto que pudo tener este altar consagrado a Augusto (Ruiz de Arbulo, 2009), gracias a las noticias transmitidas por Quintiliano, quien nos narra “el milagro del palmito”, un curioso pasaje anecdótico, que había tenido lugar en el mismo (*Inst. Orat.* VI, 8, 339), y a la serie de sestercios conmemorativos de la ciudad de época tiberiana, que recuerda precisamente, este mismo hecho en el reverso (*RPC I*, 218). *Augusta Emerita* cuenta igualmente con una representación del supuesto altar, en una conocida serie de Ases de época tiberiana (*RPC I*, 34a), aunque en este caso, el monumento cuenta con un menor grado de detalle que el caso *tarraconense*.

En *Colonia Patricia* no contamos con dichas representaciones, pero quizás los hallazgos que aquí se presentan, arrojen algo de luz en cuanto a la fisonomía que pudo tener este monumento. Para relacionar estas piezas con el *forum novum*, debemos considerar dos aspectos importantes. El primero de ellos se refiere al material de elaboración de las piezas, que como se apuntó anteriormente, parece ser coincidente en todas, aunque ciertamente, sólo ha podido ser corroborado en tan sólo una de ellas. Hasta el momento presente la presencia masiva de mármol de Luni sólo ha sido atestiguada en Córdoba en este complejo arquitectónico, entendiéndose el mismo como el primer proyecto edilicio donde encontramos, por primera vez, este material foráneo (Ventura, 2007; Peña, Ventura y Portillo, 2011; Portillo, 2016b).

De otro lado, han de ser tenidos muy en cuenta los datos cronológicos de estos fragmentos, ya que además de ser coincidentes entre sí, concuerdan igualmente con las cronologías otorgadas al programa iconográfico que circundaría dicho espacio (Trillmich, 1996; López, 1998; Portillo, 2016b, p. 83-91). Este hecho situaría la producción escultórica de esta plaza pública en un mismo marco temporal, que consideramos fruto de un proceso coherente, pues en primera instancia, a partir del año 25, se efectuarían los trabajos destinados a dar cobertura al proyecto arquitectónico, prolongándose la actividad en el tiempo hasta época Claudia, cuando creemos que pudo haber sido colocado el repertorio figurativo. En cualquier caso y como nos tiene acostumbrados la disciplina arqueológica, la cautela es casi una herramienta de trabajo en esta materia, debemos ser prudentes y contemplar igualmente la posibilidad de que al menos en los casos de los relieves procedentes de la calle Cruz Conde y calle Góngora/Braulio Laportilla (figuras 7, 8 y 11), pudieran haber formado parte de un momento similar ubicado en el foro colonial de la ciudad, dada la proximidad de los solares de localización de estas piezas con la primitiva plaza *patriciense*; hipótesis que no vendrá resuelta hasta contar con nuevos testimonios materiales de los *fora* de la capital bética.

BIBLIOGRAFÍA

- AYERBE, R., BARRIENTOS, T., PALMA, F. eds. (2009) -El foro de Augusta Emerita: génesis y evolución de sus recintos monumentales, *Anejos de AEspA LIII*, Mérida.
- FISHWICK, D. (1999) - Coinage and cult: the Provincial Monuments at Lugdunum, Tarraco and Emerita. In
PAUL G. M.; LERARDI, M., eds.- *Romans Coins and Public life under the Empire*, E. Togo Salmon Papers II, Michigan, p. 95-121.
- FISHWICK, D. (2004) - *The Imperial Cult in the Latin West, Studies in the ruler cult of the western provinces of the Roman Empire*, Vol. 3, Leiden-Boston.
- FISHWICK, D. (2007) - Imperial procession at Augusta Emerita. In NOGALES, T.; GONZÁLEZ, J., eds. *Culto imperial: política y poder*, Mérida, p. 30-47.
- GARRIGUET, J. A. (2002) - *El culto imperial en la Córdoba romana: Una aproximación arqueológica*, Córdoba.
- GIMENO, J. (1994) - Plinio, *Nat. Hist.* III, 321: reflexiones acerca de la capitalidad de Hispania Citerior. In *Latomus*, 53, p. 39-79.
- GROS, P. (1976) - *Aurea templa. Recherches sur l'architecture religieuse de Rome à l'époque d'Auguste*, Roma.
- HESBERG, H. von (1996) - La decorazione architettonica di Cordova. Sulla funzione dell'ornamentazione architettonica in una città romana. In LEÓN, P., ed. *Colonia Patricia Corduba una reflexión arqueológica*, Sevilla, p. 155-174.
- LARSEN, J. A.O. (1955) - *Representative Government in Greek and Roman History*, (Sather Classical Lectures, 28), Los Angeles-Londres.
- LOZANO, F. (2002) - *La religión del poder. El culto imperial en Atenas en época de Augusto y los emperadores Julio-Claudios*. BAR, *Internacional Series 1087*, Oxford.
- LOZANO, F. (2010) - *Un dios entre los hombres. La adoración a los emperadores romanos en Grecia*, *Collecció Instrumenta 37*, Barcelona.
- LOZANO, F.-ALVAR, J. (2009) -El culto imperial y su proyección en Hispania. In ANDREU, J.; CABRERO, J.; RODÀ, I., eds. *Hispaniae. Las provincias hispanas en el mundo romano*, Institut Català d'Arqueologia Clàssica, Tarragona, p. 425-437.
- LÓPEZ, I. (1998) - *Estatuas masculinas togadas y estatuas femeninas vestidas de colecciones cordobesas*, Córdoba.
- LÓPEZ, I.; GARRIGUET, J. A. (2000) - La decoración escultórica del foro colonial de Córdoba. In MASSÓ, J.; SADÁ, P., eds. *Actas de la III Reunión de Escultura Romana en Hispania*, Madrid, p. 47-80.
- MAR, R. ; PENSABENE, P. (2010) - Il tempio di Augusto a Tarraco. Gigantismo e marmo lunense nei luoghi di culto imperiale in Hispania e Gallia. In *ArchClass*, vol. LXI, p. 243-307.
- MAR, R.; RUIZ DE ARBULO, J.; VIVÓ, D.; BELTRÁN-CABALLERO, J. A. eds., (2012) - *Tarraco. Arquitectura y urbanismo de una capital provincial romana*, Vol. I, Tarragona.
- MAR, R.; RUIZ DE ARBULO, J.; VIVÓ, D.; BELTRÁN-CABALLERO, J. A. eds., (2015) - *Tarraco. Arquitectura y urbanismo de una capital provincial romana*, Vol. II, Tarragona.
- MÁRQUEZ, C. (1998) - *La decoración arquitectónica de Colonia Patricia. Una aproximación a la arquitectura y al urbanismo de la Córdoba romana*, Córdoba.
- MÁRQUEZ, C. (2004) -La decoración arquitectónica en Colonia Patricia en el periodo julio-claudio. In Ramallo Asensio, S. ed., *La decoración arquitectónica de las ciudades romanas de occidente*, *Actas del Congreso Internacional (Cartagena 8 -10 octubre de 2003)*, Murcia, p. 337-353.
- MÁRQUEZ, C. (2009) - *Transformaciones en los foros de Colonia Patricia*. In NOGUERA, J. M. ed., *Fora Hispaniae. Paisaje urbano, arquitectura, programas decorativos y culto imperial en los foros de las ciudades hispanorromanas*, Murcia, p. 105-121.

MATEOS, P. (2004) -El templo de culto imperial de Augusta Emerita. In RUIZ DE ARBULO, J. ed., *Simulacra Romae. Roma y las capitales provinciales del Occidente Europeo*, Tarragona, p. 109-127.

MATEOS, P. ed. (2006) - El “foro provincial” de Augusta Emerita: un conjunto monumental de culto imperial, *Anejos de AEspA XLII*, Madrid.

MATEOS, P., PEÑA, A., STYLOW, A., VENTURA, A. (2011) -Novedades arquitectónicas y epigráficas sobre el recinto de culto imperial provincial de la Lusitania. In NOGALES, T.; RODA, I. eds., *Roma y las provincias: modelo y difusión*, Roma, p. 645-652.

MATHEA-FÖRTSCH, M. (1999) - *Römische Rankenpfelien und –Pilaster*, Mainz am Rhein.

MÜLLER, C. (1997) -Les debuts du culte impérial en Béotie, REG 110, XIX-XXI.

NOGALES, T. (2007) – Culto Imperial en Augusta Emerita: Imágenes y programas urbanos, In NOGALES, T.; GONZÁLEZ, J. eds., *Culto imperial: política y poder*, Mérida, p. 447-539.

PENSABENE, P. (2004) -Roma e le capitali provinciali. Contributi per lo studio dell’architettura e della decorazione architettonica in marmo nella Hispania romana. In RUIZ DE ARBULO J. ed., *Simulacra Romae I, Roma y las capitales provinciales del Occidente Europeo*, Tarragona, p. 175-199.

PEÑA, A.; VENTURA, A.; PORTILLO, A. (2011) -El templo consagrado al Divo Augusto y su temenos (Forum Novum). In M. D. BAENA; C. MÁRQUEZ; y D. VAQUERIZO, eds., *Córdoba reflejo de Roma, Catálogo de la exposición*, Córdoba, p. 59-67.

PIZZO, A. (2006) -Las técnicas constructivas del llamado “Foro Provincial” de Augusta Emerita. In MATEOS, P., ed., *El “Foro Provincial” de Augusta Emerita: Un conjunto monumental de culto imperial*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, *Anejos de AEspA XLII*, Madrid, p. 277-296.

PORTILLO, A. (2015a) -La decoración arquitectónica del templo de la calle Morería en el forum novum de Colonia Patricia. In *Thiasos Monografie, X*, Roma, p. 251-262.

PORTILLO, A. (2015b) -Estudio arquitectónico del templo de la calle Morería en el forum novum de Colonia Patricia. In LÓPEZ, J. ed., *Actas del 2on Congrés Internacional d’Arqueologia i Món Antic, August i les províncies occidentals. 2000 aniversari de la mort d’August*, Tarragona, vol. 2, p. 75-80.

PORTILLO, A. (2015c) -La policromía del templo de la calle Morería en el forum novum de Colonia Patricia. In *Archivo Español de Arqueología*, nº 88, p. 171-185.

PORTILLO, A. (2016a) -La importancia del color en la arquitectura pública romana. Testimonios del empleo de marmora y pintura en algunos templos de la Bética. In *Cuadernos de Arqueología de la Universidad de Navarra*, vol. 24.

PORTILLO, A. (2016b) -El templo de la calle Morería en el forum novum de Colonia Patricia. Análisis arquitectónico y funcional. Tesis Doctoral, Universidad de Córdoba, ed., Córdoba.

QUINTILIANO, F. M.- *Instituciones Oratorias*, traducción al castellano por RODRÍGUEZ, I. y SANDIER, P., Madrid, 1916.

RUIZ DE ARBULO, J. (2009) -El altar y el templo de Augusto en la Colonia Tarraco. Estado de la cuestión. In NOGUERA CELDRAN, J.M. ed., *Fora Hispaniae. Paisaje urbano, arquitectura, programas decorativos y culto imperial en los foros de las ciudades hispanorromanas*, Murcia, p. 155-189.

SALIDO, J.; BUSTAMANTE, M. (2014) – *Pistrina Hispaniae. Panaderías, molinerías y el artesanado alimentario en la Hispania romana. Instrumentum Monographies*, 47. Montagnac.

SOLÍS, J. (2014) -El emperador romano: señor del tiempo, dueño del espacio. In *Antesteria*, nº 3, Madrid, p. 209-224.

SPAWFORTH, A. (1994) -Corinth, Argos and the Imperial Cult, *Pseudo-Julian Letters* 198. In *Hesperia* 63, p. 211-232.

TÁCITO, *Anales*, Traducción, introducción y notas de Crescente López de Juan, 2008, Madrid.

TRILLMICH, W. (1996) -Los tres foros de Augusta Emerita y el caso de Corduba. In LEÓN, P. ed., *Colonia Patricia Corduba una reflexión arqueológica*, Sevilla, p. 175-195.

VAQUERIZO, D. ed. (1996) - *Córdoba en tiempos de Séneca*, Catálogo de la exposición (Córdoba, 7 noviembre-7 diciembre 1996), Córdoba.

VENTURA, A. (2007) -Reflexiones sobre la arquitectura y advocación del templo de la calle Morería en el forum novum de Colonia Patricia Corduba. In NOGALES, T.; GONZÁLEZ, J. eds., *Culto imperial: política y poder*, Mérida, p. 216-237.

WEST, A. B. (1931) - *Latin Inscriptions, 1896-1926*, (Corinth, 8. 2), Cambridge, MA.

ZANKER, P. (2008) - *Augusto y el poder de las imágenes*, Madrid.

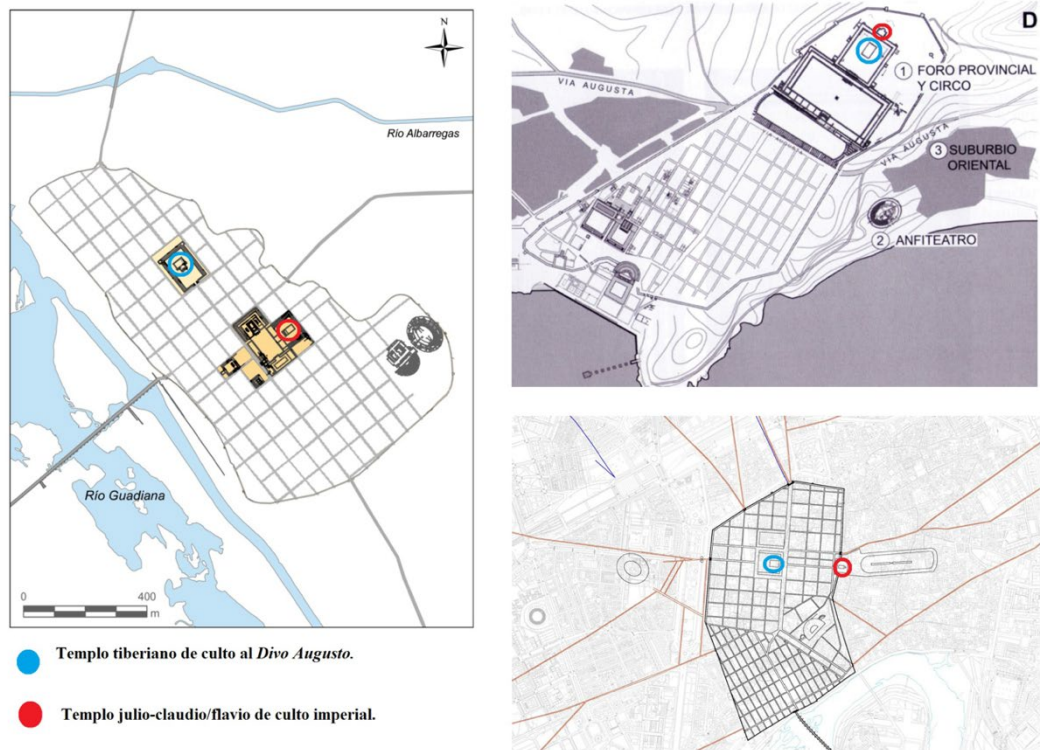


Fig. 1.- Plantas de las capitales de provincia de Hispania y situación de los templos de culto imperial de época tiberiana (azul) y julio-claudio/flavio (rojo). Izquierda. Augusta Emerita (Ayerbe et alii 2009: 827, Fig. 13). Derecha, arriba. Tarraco (Mar et alii 2015: 79, Fig. 46). Derecha, abajo. Colonia Patricia. (Portillo 2016b: Plano 3)

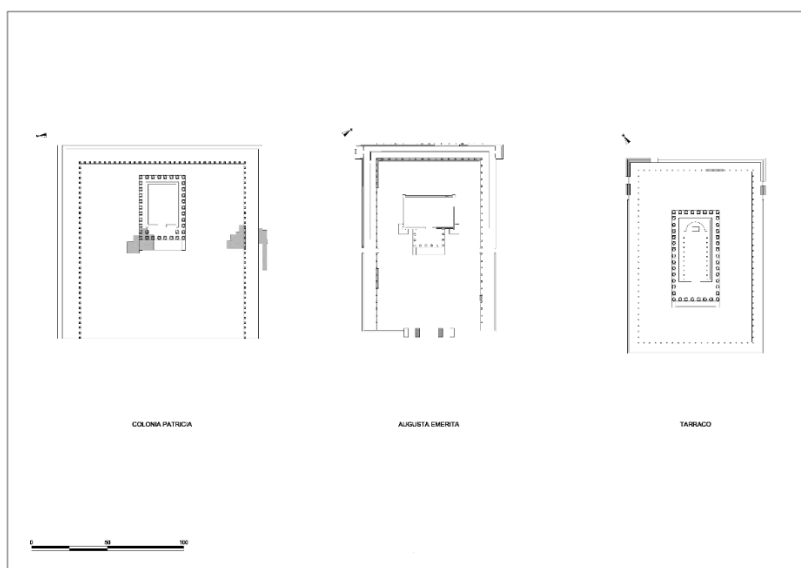


Fig. 2.- Planta de los centros de culto imperial provincial de las capitales hispanas. Izquierda, Colonia Patricia. Centro, Augusta Emerita. Derecha, Tarraco. (Portillo 2016b, Lám. 2).

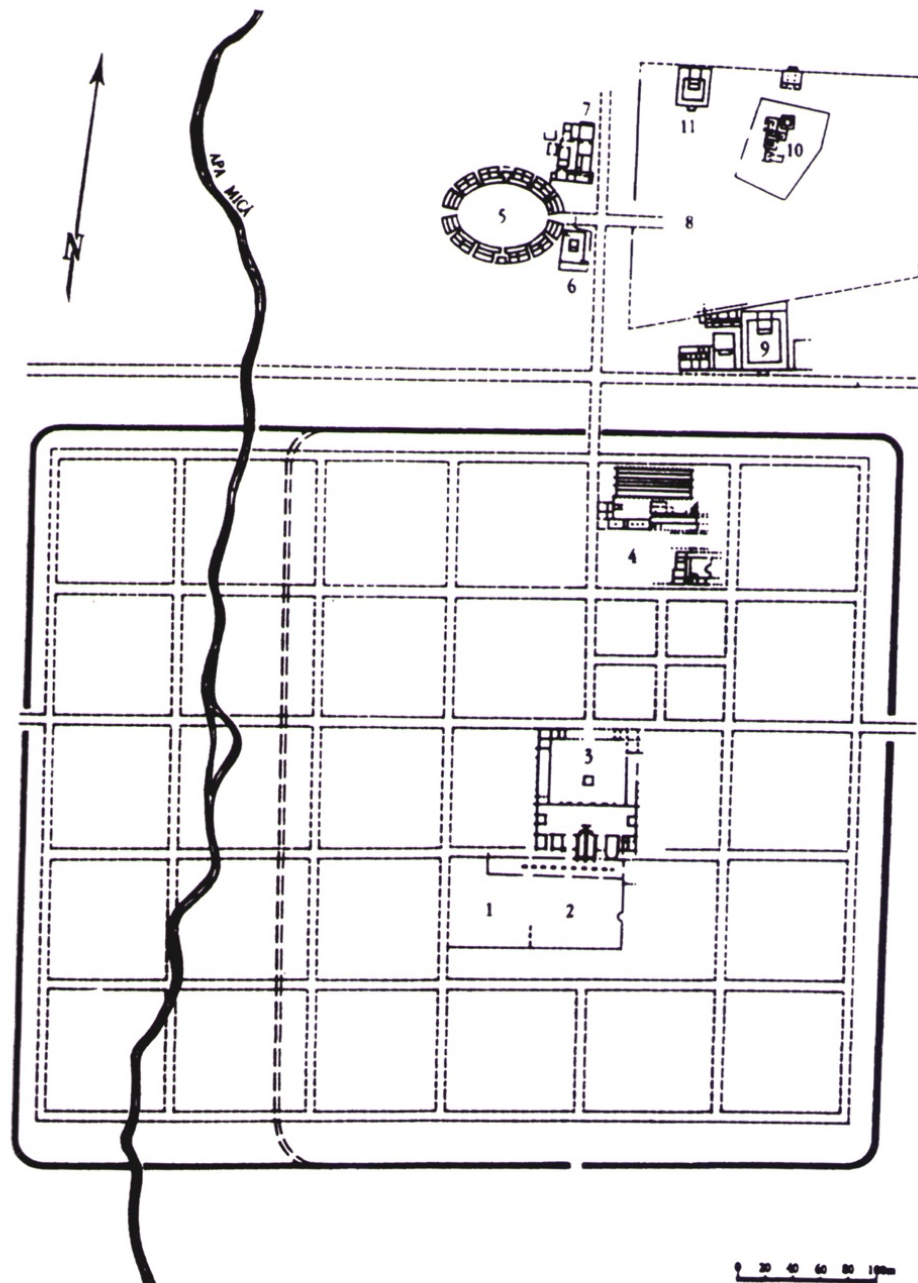


Fig. 3.- Planta general de Sarmizegetusa. 1-2. Complejo religioso del foro. 3. Foro Civil. 4. Domus procuratoris. 5. Anfiteatro. 6. Templo de Némesis. 7. Schola gladiatorum. 8. Ara Augusti y sector de de culto federal. 9. Gran templo. 10. Asklepieion. 11. Templo de Liber Pater. (Fishwick 2004: 175, Plate 126).

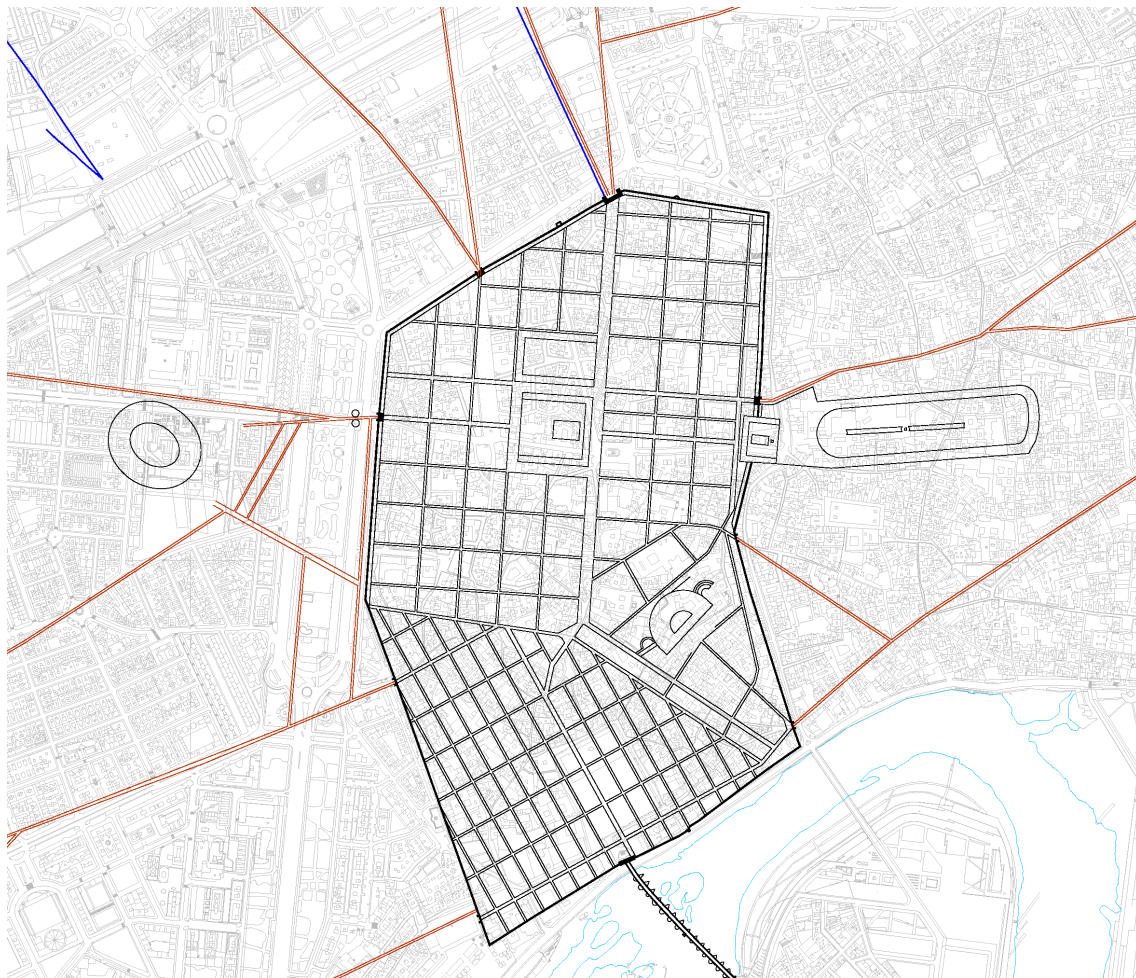


Fig. 4.- Planta de Colonia Patricia, periodo flavio. Escala 1:7000 (Portillo 2016b: plano 3).

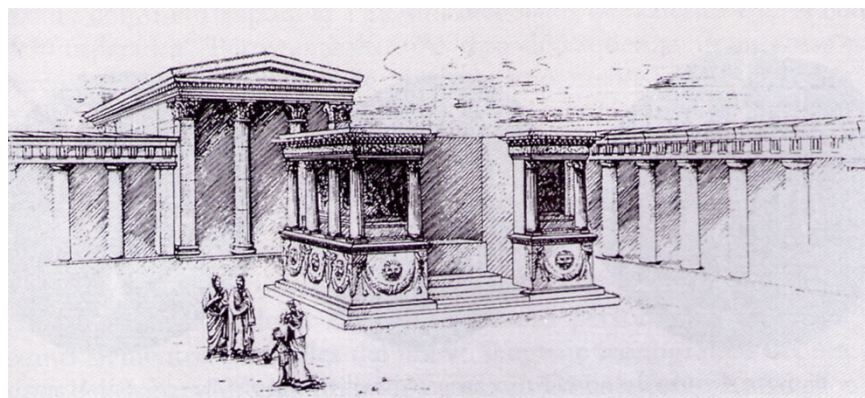


Fig. 5.- Dibujo reconstructivo del Altar de Augusto en el buleuterion de Mileto. (Zanker, 2008, p. 345, Fig. 230).

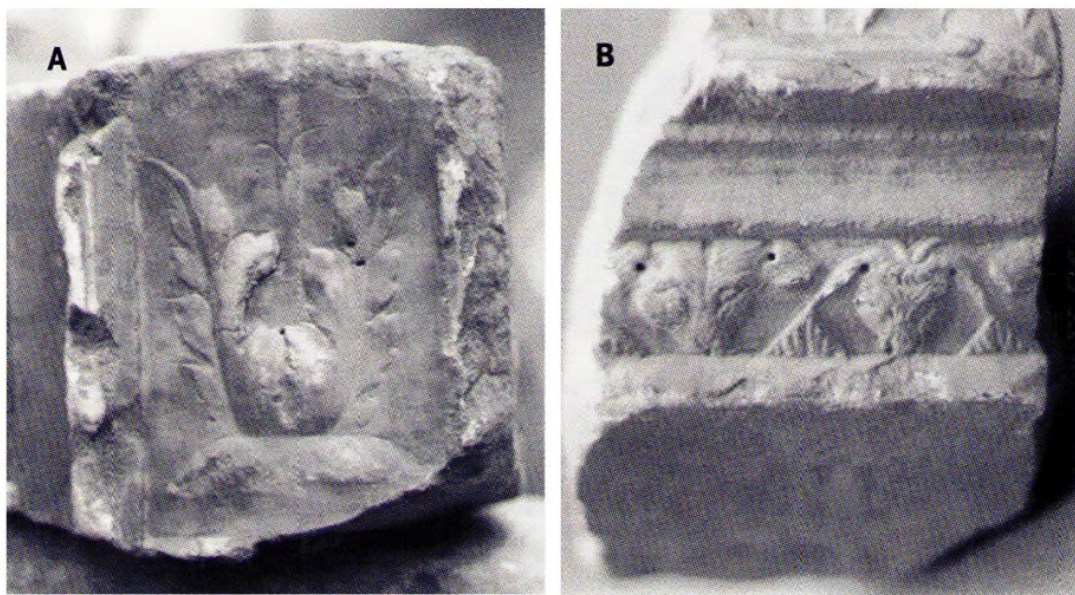


Fig. 6.- Fragmentos de pilastra hexagonal relacionadas con el forum novum de Colonia Patricia (Márquez, 1998, nº 328, Lám. 8; 2004, p. 341, Fig. 5; Peña, Ventura y Portillo, 2011, p. 64, Fig. 8).



Fig. 7.- Fragmento de relieve con testa de toro procedente de la calle Cruz Conde, Córdoba. Museo Arqueológico y Etnográfico de Córdoba. (Fotos autora).

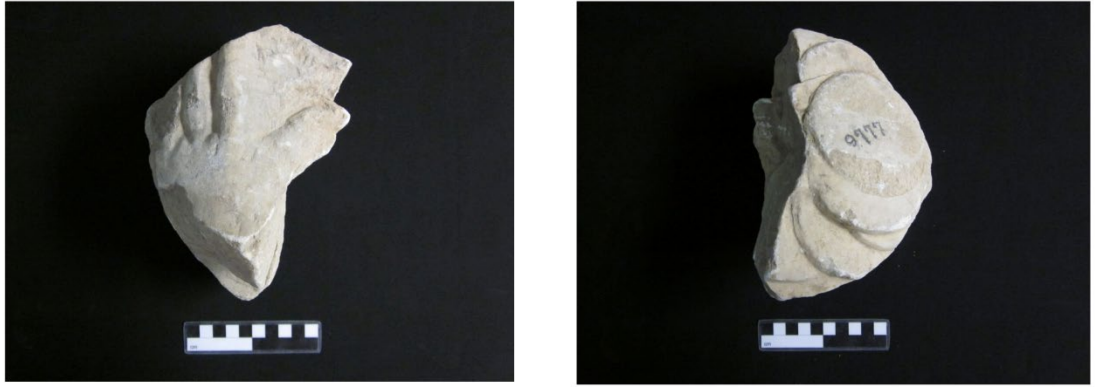


Fig. 8.- Fragmento de relieve con representación de mano izquierda (cara posterior) y ¿popanum? (cara anterior) procedente de la calle Cruz Conde, Córdoba. Museo Arqueológico y Etnográfico de Córdoba (Fotos autora).



Fig. 9.- Detalle del relieve del friso-arquitrabe de la cella del templo de Apolo Sosiano con representación de panes y dulces sobre *ferculum* destinados a la celebración ritual. Musei Capitolini, Centrale Montemartini. (Foto autora).



Fig. 10.- Fragmento de relieve con figura de tipo militar procedente de la calle Morería, Córdoba. Museo Arqueológico y Etnográfico de Córdoba. (Foto autora).

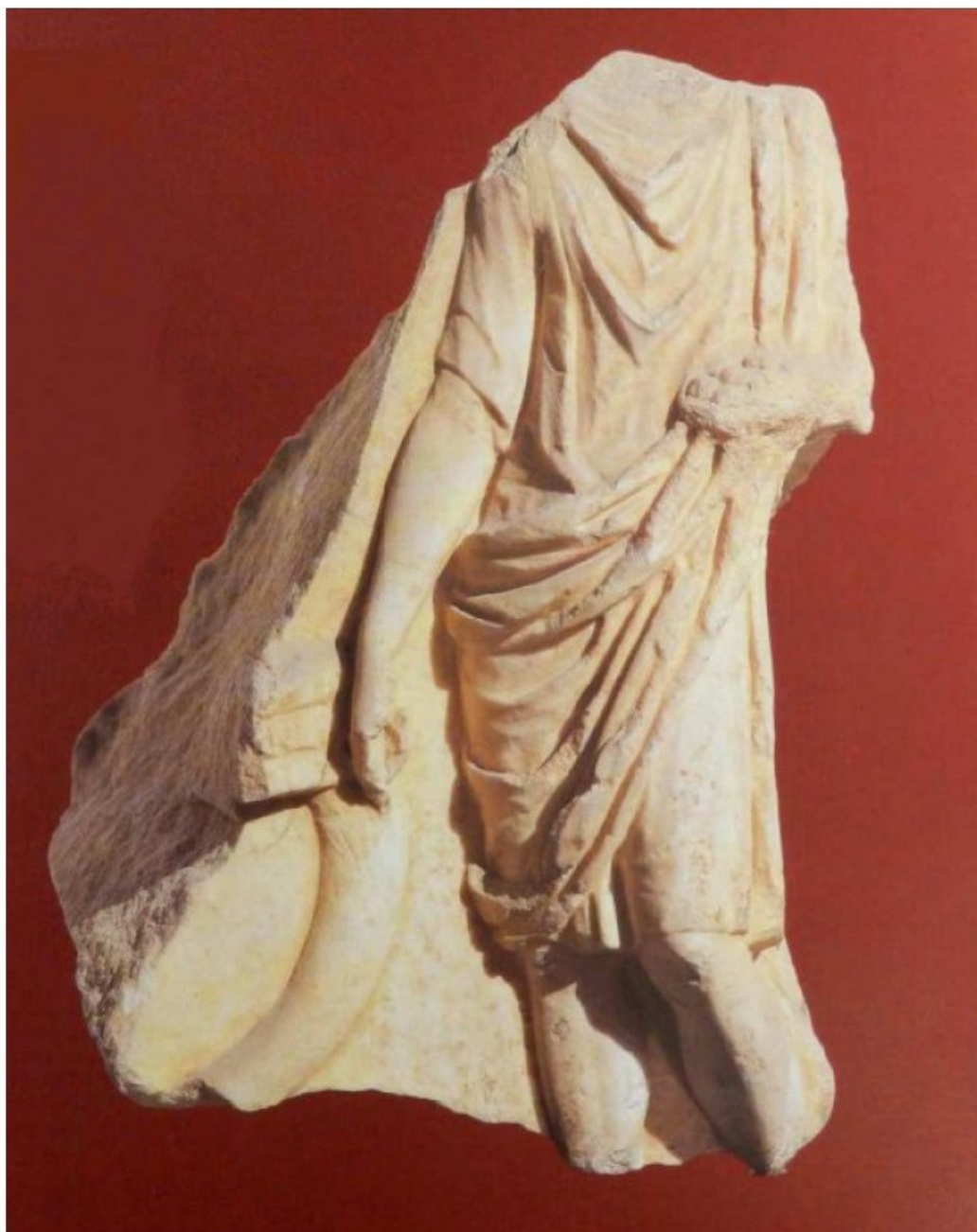


Fig. 11.- Fragmento de relieve con escena de ofrenda procedente de la confluencia entre las calles Góngora y Braulio Laportilla, Córdoba. Museo Arqueológico y Etnográfico de Córdoba. (Vaquerizo, 1996, p. 63).

La importancia del color en los Misterios de Mitra: el caso del altar de Tróia

Claudina Romero Mayorga
clau_romero@hotmail.com
University of Reading

Resumen: Este artículo se centra en el altar mitraico recuperado en Tróia, cuyo vaciado se conserva en el Museo Nacional de Arqueología en Lisboa (nº inv. 997.50.1). Dado que el original se halla en manos privadas, hecho que ha dificultado su acceso, proponemos una reflexión sobre el uso del color en los Misterios de Mitra con el objetivo de indagar en aquellos aspectos que han sido relegados por la bibliografía tradicional. Para ello, trazaremos paralelos con otros altares de iconografía similar y estudiaremos aquellas manifestaciones mitraicas que han conservado la policromía con el fin de abrir nuevas vías de investigación en el fenómeno religioso y acercarnos a una reconstrucción fidedigna del altar en cuestión.

Palabras clave: Misterios de Mitra – Lusitania - Tróia – Iconografía – Policromía

Abstract: This article focuses on the mithraic altar recovered in Tróia, a cast of which is housed in the National Museum of Archaeology in Lisbon (inv. nº 997.50.1). Since the original is in private hands, a fact that has hampered its access, we propose a reflection on the use of colour in the Mysteries of Mithras, with the intention to research those aspects that have been neglected by traditional bibliography. We will draw parallels with other altars of similar iconography and we will study those mithraic representations that have preserved colour in order to open new lines of research in the religious phenomenon and to approach a faithful reconstruction of the altar in question.

Key words: Mysteries of Mithras – Lusitania - Tróia – Iconography – Polichrome.

1. Introducción: los misterios de Mitra

Tradicionalmente, los Misterios de Mitra se concibieron como un conjunto de creencias de origen persa que se difundieron por el Imperio romano (desde el Muro de Adriano hasta el Norte de África y desde Hispania a Siria), cuando las tropas y comerciantes entraron en contacto con los territorios orientales (Cumont, 1987, p. 35). Mitra, divinidad solar indo-irania, encarnaba los valores de lealtad y triunfo, cualidades que pudieron haber favorecido su éxito entre los soldados y los oficiales del Imperio (Cumont, 1987, p. 139).

Gracias a los hallazgos arqueológicos sabemos que los seguidores de Mitra, casi exclusivamente masculinos, se reunían en templos subterráneos que hoy conocemos como “mitreos” (Clauss, 2000, p. 42-43). Se trata de pequeñas construcciones de estructura tripartita con un pasillo axial y bancos corridos en los muros laterales se repite sin variaciones en toda la geografía imperial. Esta disposición a modo de gran biclinio se entendió como una prueba de la importancia de la ceremonia del banquete que habrían celebrado los neófitos (Alvar, 2001, p. 256-262). Si bien existen templos construidos *ex novo*, la mayor parte de ellos se hallan adosados a un edificio preexistente, o bien se asientan en una estancia reacondicionada para celebrar el culto. Era habitual que los mitreos formaran parte de viviendas privadas o que se situaran en edificios

públicos como almacenes, tiendas, baños, etc. Posiblemente, cada templo pudiera acoger alrededor de quince o veinte personas (White, 2012, p. 471-473).

La literatura patrística describe los templos mitraicos como cuevas en las reinaba la oscuridad, un espacio terrible donde habitaba el mal. A pesar de que ciertos mitreos sí presentan una disposición semejante a una cueva, con techos abovedados imitando la naturaleza, estas estructuras conservan pequeñas perforaciones en la cubierta que habrían permitido la entrada de la luz cuando fuera necesario, quizá para enfatizar y dramatizar algún momento de la liturgia mitraica (Vermaseren, 1956, n° 338). Asimismo, se han hallado antorchas, lucernas, lámparas de cristal, *candelabra*, altares y esculturas perforadas que habrían sido iluminadas por detrás, reforzando los contrastes entre luces y sombras del espacio mitraico.

Los grafiti hallados en el Mitreo de Santa Prisca, en Roma (Vermaseren y Van Essen, 1965, p. 155-160), y el pavimento musivo del Mitreo de Felicísimo en Ostia Antica (Becatti, 1954, p. 105-112) nos informan de la jerarquía iniciática del culto, compuesta por siete niveles, cada uno, protegido por una divinidad planetaria: el grado de *Corax* estaba titulado por Mercurio, *Nymphus* por Venus, *Miles* por Marte, *Leo* por Júpiter, *Perses* por Luna, *Heliodromus* por Sol y, finalmente, el grado de *Pater* por Saturno.

El repertorio iconográfico perteneciente a los Misterios de Mitra no ofrece grandes variaciones: la tauroctonía, el icono más ampliamente hallado en este contexto (unas 700 veces) se situaba en la cabecera del templo (Clauss, 2000, p. 22 y Bjørnbye, 2014, p. 72). En ella aparece Mitra, tocado con gorro frigio y vestimenta oriental, dando muerte al toro, de cuya sangre parecen alimentarse un perro y una serpiente, mientras que un escorpión se sitúa en los genitales. Mitra suele estar flanqueado por los bustos de Luna y Sol y por dos personajes semejantes a él: Cautes y Cautopates, los dadóforos que sostienen una antorcha.

Si bien las teorías tradicionales interpretan esta escena con un simbolismo de fertilidad y continuidad de los ciclos agrarios (Scialpi, 1979, p. 811 y Laeuchli, 1967, p. 62), otros autores aseguran que se trata de un mapa celestial (Beck, 1994, p. 29-30; Ulansey, 1991, p. 43; Speidel, 1980, p. 36), donde cada personaje ocupa el lugar de una constelación y Mitra desempeña el papel central como cosmócrator.

Otro icono que también habría ocupado un lugar primordial tanto en el mitreo como en el culto, es el banquete de Mitra con Sol (Clauss, 2000, p. 108), que aparece, en ocasiones, en el reverso de varias tauroctonías. Este parece ser un episodio inmediatamente posterior al sacrificio del toro, ya que en muchos iconos se aprecia que ambos comparten mesa sobre la piel del bóvido, como se observa en los altares procedentes de Fiano Romano, Hedderheim y Ladenburg.

Debido a la ausencia de un mito clarificador de la épica mitraica y la información sesgada que ofrecen las fuentes literarias contemporáneas, los historiadores centraron su atención en los iconos como meros vehículos de la escatología del culto. Robert Turcan (1975 y 1981) y Manfred Clauss (2000), dos de los investigadores más importantes en los estudios mitraicos, relegaron la importancia del lenguaje plástico por considerarlo un tema secundario, mientras que aquellos estudiosos que se acercaron a esta disciplina desde la Antropología, como Richard Gordon (1996) y Roger Beck (2007), subrayaron la importancia del color, las formas, los patrones que se repiten y las características sensoriales como parte de la semiótica del culto.

Los Misterios de Mitra se enmarcan en los llamados cultos orientales o místicos que llegaron al Imperio romano a partir del s. I a. C., los cuales ofrecían una alternativa al gris Hades greco-romano: Cibeles y Atis, Isis y Serapis garantizaban la salvación a través de sus ceremonias llenas de música, danza y coloridas vestimentas destacaban por su naturaleza exótica (Alvar, 2001, p. 19). Sin embargo, estos aspectos sensoriales no se han estudiado en relación con los

Misterios de Mitra. Consideramos que el análisis de los colores en el culto mitraico nos permitiría abrir nuevas vías de investigación para profundizar en el fenómeno religioso, evaluar la posible existencia de un simbolismo cromático en sus manifestaciones y acercarnos a una reconstrucción más fidedigna de la cultura material.

2. El altar mitraico de Tróia

Nuestro análisis se centrará en el vaciado del altar de Tróia (Cumont, 1934) que se conserva en el Museo Nacional Arqueológico en Lisboa (nº de inv. 997.50.1). El original (65 x 80 x 9 cm), en una colección privada, fue hallado en 1925 y su cronología ha sido establecida en el transcurso del s. III d. C (Fig. 1). (Maciel, 1995, p. 104-108 y 1996, p. 128-121). El yacimiento se sitúa en las proximidades de la desembocadura del Sado: allí se descubrió la pieza mutilada en cinco fragmentos en un pequeño edificio interpretado por algunos autores como un mitreo (García y Bellido, 1949, p. 394). Sin embargo, actualmente se ha puesto en duda tal afirmación, dadas las grandes dimensiones del altar y su estado fragmentario. Por estas razones, es posible que el monumento haya sido depositado en esta zona en época posterior, ya despojado de su función cultural (Fig. 1).

Se trataría de un altar de mayor envergadura que incluiría, al menos, la escena de la tauroctonía (hoy perdida), ya que se ha preservado en el lado izquierdo del relieve la representación de un dadóforo, una extremidad del toro y el busto de Luna en la parte superior. García y Bellido (1967, p. 36-7) subraya la buena calidad de la pieza, ya que la mayoría de los testimonios con esta iconografía suelen ser más toscos y esquemáticos (Kane, 1975, p. 319). Quizás por ello, otros autores (Pereira, 2011, p. 155 y Rodríguez Gonçalves, 2007, p. 358) suponen que el altar habría sido importado de Italia: es una pieza bien ejecutada, que procede de una *officina* con un profundo conocimiento del carácter narrativo de los motivos iconográficos del culto mitraico (Hultgård, 2004, p. 303).

Se trata del hallazgo más occidental del *corpus* mitraico: su situación en el extremo oeste del Imperio y la cronología propuesta, estarían en consonancia con la gran actividad comercial de la que gozó el puerto de Tróia durante el s. III d. C. En esta época, los contactos con el puerto de *Ostia Antica* habrían sido frecuentes y, es posible, que los Misterios de Mitra hayan podido difundirse hasta el enclave lusitano gracias al foco ostiense (Rodríguez Gonçalves, 2007, p. 358).

3. Iconografía

García y Bellido (1949, p. 395 y 1967, p. 36) afirmó que las escenas formarían parte de un tríptico, aunque no existe consenso sobre qué imagen completaría el monumento: el nacimiento de Mitra, la “sumisión de Sol” o “la apoteosis”. A pesar de que tenemos constancia de la existencia de tauroctonías con escenas secundarias adosadas a los laterales, las denominadas por los estudiosos “tauroctonías paneladas” o “compuestas”, verdaderos altares que parecen narrar los mitos de Mitra, estas no parecen seguir una disposición canónica (Gordon, 1980, p. 200 y Kirichenko, 2005, p. 1).

Una de las escenas más habituales suele ser el llamado ciclo de Mitra-Sol: en ellas se identifica fácilmente al dios Sol: una figura masculina desnuda, con una clámide sujeta por una fíbula, una corona radiada que, en ocasiones, sostiene un orbe o flagelo (Clauss, 2000, p. 146-154).

3.1. La llamada “sumisión de Sol” ante Mitra constituye una representación de difícil interpretación. Sol aparece desnudo y con nimbo radiado, arrodillado frente a Mitra, fácilmente reconocible por su vestimenta oriental. Otros autores afirman que esta escena no pertenecería al ciclo Mitra-Sol, sino que estaría representando un ritual de iniciación y, por tanto, haría referencia a un neófito (Merkelbach, 1984, p. 123).

3.2. El “pacto de amistad” entre Sol y Mitra parece continuar el episodio descrito anteriormente, ilustrado por la *dexiosis* o *iunctio dextrarum* entre las dos divinidades. En ocasiones también aparece un altar sobre el que ambos dioses parecen realizar libaciones, ofrendas, etc. Esta unión se sellaría con el banquete, al que ya se ha hecho referencia.

3.3. “El ascenso de Mitra” o “Apoteosis” se suele representar con el dios al mando de la cuadriga de Sol, quien le acompaña con la capa volante, la corona radiada y un flagelo en su mano derecha. En los relieves danubianos, es habitual hallar debajo de esta escena la figura de un personaje identificado con Océano, imagen que recuerda la finalización del periplo diario del carro solar al atravesar las aguas (Clauss, 2000, p. 152).

Asimismo, creemos necesario mencionar la existencia de varios altares “reversibles” en el registro arqueológico mitraico, con la tauroctonía y el banquete sagrado representados en caras opuestas (Vermaseren, 1956, n° 397, 641, 1083, 1137, 1896). Entre ellos, destaca por su calidad técnica el monumento de Fiano Romano, hoy conservado en el Musée du Louvre (Fig. 2). Sin embargo, desconocemos la existencia de trípticos en el repertorio mitraico. García y Bellido (1949, p. 395) admite que este formato, ilustrado con unas dimensiones tan alargadas como en el caso de Tróia, resultaría algo extraño.

Por lo tanto, dada la falta de un paralelo semejante en toda la geografía imperial, es posible que nos hallemos ante un díptico. Resulta necesario recordar que en la pieza sólo aparecen las dos escenas que ocupaban un sitio privilegiado en el templo: el sacrificio del toro por parte de Mitra y la comida sagrada con Sol presidían la cabecera del mitreo.

La importancia de la pieza recuperada en Tróia también destaca por ciertos rasgos narrativos o naturalistas que se aprecian en su iconografía. El gesto de Mitra, posando su mano sobre el hombro de Sol, alude a la amistad entre ambas divinidades; la posición de la antorcha de Cautes en el suelo parece indicar que el propio dadóforo la colocó allí para poder asistir a los simposiastas. (Imágen 2)

4. El color en los misterios de Mitra

Más allá de los interrogantes que todavía permanecen abiertos en torno a esta pieza, quisiéramos realizar una reflexión sobre el altar de Tróia a partir del estudio del color. El interés por la policromía en la estatuaria antigua se ha visto favorecido por el desarrollo de nuevas técnicas de análisis óptico y fotográfico que revelan restos de color en piezas en las que, a simple vista, no se aprecian (Østergaard, 2014, p. 12 y Liverani, 2014, p. 10). Aunque en los últimos años han visto la luz diversas publicaciones sobre el uso del color en contexto mitraico (García, 2012, p. 132), especialmente a partir del hallazgo del mitreo de Hawarti en Siria (Gawlikowski, 2007), el análisis de la policromía en los Misterios de Mitra no ha sido tenido en cuenta por la literatura científica tradicional. Manfred Clauss ha afirmado que no existe un canon establecido en el uso del color en el repertorio mitraico y ha preferido no profundizar en dicho aspecto (2000, p. 81).

No obstante, la pintura no era el único medio empleado para embellecer la estatuaria. Tenemos constancia del uso de inserciones metálicas en varios monumentos: la corona radiada de Mitra y Sol (Vermaseren 1956, nº 343; 1683; Mitreo de los Animales en Ostia Antica, etc.), las alas del Aión emeritense (Vermaseren, 1956, nº 777), etc. Asimismo, se han hallado esculturas con incrustaciones de pasta vítrea en los ojos, aportando de esta forma, un toque de color y brillo (Vermaseren, 1956, nº 1359). Estos recursos, habrían servido para “vivificar” la pieza a los ojos de los iniciados y presentar la divinidad como una entidad más cercana al ámbito terrenal (Nogales, 2009-2010, p. 243 y 2011, p. 431; Panzanelli, 2008, p. 4).

Como ya hemos mencionado, el altar de Tróia se encuentra en manos privadas, por lo que no ha sido posible realizar un estudio técnico directo sobre la pieza. Por ello, para continuar nuestras pesquisas, proponemos un ejercicio en el que indagaremos sobre la policromía que habría decorado el altar en cuestión. Este acercamiento, nos permitirá abrir nuevas vías de investigación al trazar paralelos con otros monumentos mitraicos que sí han conservado restos de color y reflexionar sobre la posible existencia de una simbología del color.

Para ello, hemos realizado un estudio detallado de la obra enciclopédica de Vermaseren (1956) y de los posteriores catálogos de materiales mitraicos (Vermaseren y Van Essen, 1965; Vermaseren 1974; Lissi-Carrona, 1986) en el que hemos analizado la policromía empleada en las representaciones de la tauroctonía y el banquete sagrado con Sol. Si bien los restos de pintura en prototipos relivarios sólo se han documentado con exactitud en contados casos (Vermaseren, 1956, nº 164; 430; 479; 641; 736; 1359; 1678; 1896; 1902; 2338; San Stefano; Tor Cervara, Lopodunum), las pinturas murales de los mitreos romanos (Capua, Barberini, Marino) y sirios (Dura Europos y Hawarti) ofrecen un rico repertorio de tonalidades. Este trabajo nos permitió elaborar una base de datos en la que se han examinado los colores empleados para decorar las vestiduras de Mitra, Sol, Luna, los dadóforos, así como también los animales que suelen intervenir en estos iconos (toro, cuervo, serpiente, perro y escorpión).

Las vestiduras de Mitra suelen ser de color rojo, púrpura y rosa; en ocasiones decoradas con ribetes de color amarillo, verde y azul (Capua; Siria, Hawarti). Sin embargo, en algunos casos la túnica de manga corta que viste el dios se representa verde o azulada (mitreos de Dura Europos, Hawarti, Barberini) y los anaxyrides, amarillos (mitreo de San Stefano). En todos los testimonios figurativos, la clámide flotante de Mitra es roja, aunque en los mitreos de Marino, Capua y Bosnia el interior de esta prenda es azul, decorada con pequeñas estrellas doradas. Según Clauss (2000, p. 84), podría tratarse de una referencia a Mitra como dios Cosmócrator, ya que aludiría a la bóveda celestial.

El color bermellón evocaría la naturaleza solar de Mitra, su relación con el fuego/calor o aludiría a la sangre del toro sacrificado, si tenemos en cuenta la interpretación de algunos estudiosos (Widengren, 1956, p. 240). Según Plinio (Historia Natural, 30, 98-9; Alvar y Vega, 2000, p. 57) el color rojo era “un tono viril”, símbolo de la vida y el movimiento. Gracias al análisis del registro arqueológico, observamos que en algunas tauroctonías (Vermaseren, 1956, nº 430; 736, 1359 y los altares hallados en el templo de San Stefano), el rostro de Mitra y sus manos aparecen cubiertos de este color o de pan de oro, hecho que parece enfatizar su asociación con el dios Sol.

Por otra parte, los dadóforos, entendidos junto a Mitra como una triada de las potencias solares (Hinnells, 1976, p. 37 y Clauss, 2000, p. 95), también presentan el color canónico de las vestiduras del dios, el rojo, aunque es habitual hallar ciertas diferencias. Cautes, quien sostiene la antorcha en alto, evocaría la luz de la mañana, el nacimiento, la calidez: quizá por ello aparece vestido con colores más claros como el amarillo (Vermaseren, 1956, nº 181; mitreos de San

Stefano, Marino y Lopodunum). Por el contrario, Cautopates, que empuña la antorcha con la llama descendente, viste con tonos más oscuros, violeta o azul (Vermaseren, 1956, nº181; 390; mitreo de Marino), posible alusión a la luz más tenue, la noche, al invierno, a la muerte.

Los bustos de Sol y Luna también presentan cierta oposición en algunos altares tauróctonos, destacando Sol por sus cabellos dorados o rubios y su clámide rojiza, mientras que Luna presenta la cabellera oscura y un manto azulado (Vermaseren, 1956, nº 390; mitreo de San Stefano y Marino). No obstante, en otros casos ambas divinidades aparecen cubiertos con policromía rojiza, al igual que Mitra (Vermaseren, 1956, nº 164; 1902) y con nimbo dorado (mitreo de San Stefano).

El toro suele ser de color blanco (Vermaseren, 1956, nº 181; 390; 479; Mitreo de San Stefano, Marino y Lopodunum) aunque también existen excepciones en rojo, amarillo y negro (Vermaseren, 1956, nº 430; 736 y 1902, respectivamente). El perro rampante, la serpiente y el escorpión aparecen indistintamente con rasgos naturalistas (Vermaseren, 1956, nº 181; 390; Marino) o cubiertos con policromía roja (Vermaseren, 1956, nº 164; 430), amarilla (Vermaseren, 1956, nº 736; mitreo de San Stefano) o negra (mitreo de San Stefano).

Si bien no contamos con numerosos restos de policromía en los iconos en los que se representa el banquete entre Mitra y Sol, observamos restos de pintura roja en todas las figuras: en el relieve de Fiano Romano, los cuerpos de las dos divinidades presentan restos de color rojo; en el de Lopodunum, Mitra sólo cubre parte de su cuerpo con una clámide roja, mientras que Sol, desnudo, aparece tocado con una corona del mismo color. En este caso, la piel del toro sacrificado, sobre la que se reclinan los dioses, es blanca. En el fresco de Dura Europos, Sol viste de rojo, mientras que la túnica de Mitra es verde.

En virtud de la información obtenida en nuestro análisis, proponemos como hipótesis de trabajo un altar con la siguiente policromía, siguiendo los patrones habituales de los prototipos relivarios itálicos, puesto que, como ya hemos mencionado, las características formales del monumento de Tróia parecen emular los modelos de la metrópolis.

Hemos observado que la vestimenta de Mitra suele ser de tonos rojizos, mientras que Sol aparece desnudo siguiendo el modelo iconográfico de Helios. Sin embargo, en el caso de Tróia, lo hallamos con las mismas vestiduras que Mitra, posible referencia a una semejanza en sus potencias, en sus atribuciones. La clámide de ambos dioses habría sido roja, al igual que su túnica, aunque es posible que en el caso de Sol presentara algún ribete en color verde para diferenciarse. A pesar de que no tenemos constancia en el registro arqueológico de la representación de Mitra con el rostro dorado en el tema del banquete, observamos cierta asimilación con Sol en el altar de Fiano Romano, en el que ambas divinidades habrían estado recubiertas con policromía roja.

La corona radiada de Helios y el nimbo de Luna habrían sido de color amarillo, mientras que el gorro frigio de Mitra y la figura del dadóforo conservado en la escena de la tauroctonía habrían estado decorados con policromía roja, de acuerdo a lo observado en los monumentos del corpus mitraico. Siguiendo los patrones de los iconos tauróctonos romanos y de las provincias occidentales, el dadóforo presente en el sacrificio del toro sería Cautopates, puesto este suele situarse en el lado derecho de la composición y sostiene la antorcha con la llama descendente (Hinnells, 1976, p. 38). Por ello, aventuramos que su túnica podría haber sido de color azul, ya que los pigmentos más oscuros solían emplearse en las representaciones de esta divinidad.

Ambos dadóforos flanquean a Mitra y Sol en la escena del banquete: Cautopates también se sitúa a la derecha de los dioses mientras Cautes parece asistir a los simposiastas. Como ya hemos señalado, existe cierta oposición entre los tonos cálidos y fríos empleados en los dadóforos:

por ello, proponemos que la túnica de Cautes sea roja o amarilla. Las antorchas suelen estar cubiertas de policromía amarilla, clara alusión a la naturaleza solar del atributo.

En cuanto a los animales, puede afirmarse que hay cierta tendencia en los mitreos de la metrópoli a representar al toro de color blanco, quizá por influencia de la tradición icónica de los rituales públicos romanos. La serpiente, que suele aparecer en tonos verdosos en las pinturas murales, se la recubre indistintamente con pigmentos rojos, amarillos, naranjas y negros en los prototipos relivarios. Dado el reducido conjunto de colores que hemos propuesto para este monumento, aventuramos que el ofidio habría sido rojo.

Por último, creemos de interés señalar que los vasos utilizados en las ceremonias religiosas (ritones, cráteras, enócoes) eran metálicos o, en su defecto, de cerámica cuyo barniz imitaba el reflejo y la pátina de estos materiales (Hoffmann, 1989, p. 154), por lo que también les asignamos el color amarillo, ya que potenciarían la reverberación de la luz.

5. Conclusiones

Si bien hemos observado que la iconografía del llamado ciclo Mitra-Sol puede llevar a cierta confusión, los colores utilizados para representar a estas divinidades son exactamente los mismos: rojo, amarillo y dorado, los cuales aludirían a potencias semejantes, a conceptos similares.

Por otro lado, hemos constatado la importancia de la trimorfía en la tauroctonía: la triada mitraica que constituyen Cautes/Mitra/Cautopates es representada de la misma forma, con casi los mismos colores.

El hecho de que el icono del sacrificio del toro y la comida entre Sol y Mitra disfrutaran de una ubicación privilegiada dentro del espacio cultural podría considerarse un indicio de la importancia del mensaje del cual era recipiente tal representación. Es en la cabecera del templo donde se concentran los tonos rojizos y el color dorado, reservado para la divinidad. Es posible que el brillo del dorado contribuyera a potenciar los diversos efectos lumínicos generados por las antorchas, lucernas y lámparas presentes en el mitreo, ya que este color aporta una vibración luminosa perceptible incluso en un espacio donde prima la oscuridad

Por tanto, concluimos que el uso de la policromía no sólo constituye un recurso estético para embellecer los monumentos, sino que también habría favorecido la comprensión simbólica de los mismos. En virtud de lo expuesto, creemos de interés continuar el estudio de los Misterios de Mitra en esta línea, entendiendo el color como un vehículo de significado, con una carga semiótica que amplifica y favorece la comprensión de los axiomas del culto.

BIBLIOGRAFÍA

ALVAR, J. (2001) - *Los Misterios. Religiones "orientales" en el Imperio Romano*. Barcelona: Crítica. 452p.

ALVAR, J. Y VEGA, T. (2000) - La ambigüedad cromática en los Misterios. In *Mujer, ideología y población, II Jornadas de roles sexuales y género, Madrid, 13-16 noviembre 1995*, Madrid, p. 49-60. (Ediciones Clásicas).

BECATTI, G. (1954) - *Scavi di Ostia. I mitrei, II*. Roma: Librería dello Stato. 154p.

BECK, R. (2007) - *The Religion of the Mithras Cult in the Roman Empire: Mysteries of the Unconquered Sun*. Oxford: Oxford University Press. 285p.

- BECK, R. (1994) - In the place of the Lion: Mithras in the tauroctony. In *Studies in Mithraism*, Rome: Bretschneider. p. 29-54. (Storie delle Religioni; 9).
- BJØRNBYE, J. (2014) - Mithras tauroctonos in Late Antique Rome, *Acta ad archaeologiam et artium historiam pertinentia*. Roma. 27, p. 71-98.
- CLAUSS, M. (2000) - *The Roman Cult of Mithras. The God and his Mysteries*. Edinburgh: Edinburgh University Press. 198p.
- CUMONT, F. (1934) - Séance du 24 Aout (Noticia de Franz Cumont ao Presidente la l'Académie des Inscriptions, M. Paul Monceaux a informar da descoberta do relevo mitraico de Tróia). *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*. Paris.78, 3, p. 262.
- CUMONT, F. (1987) - *Las religiones orientales y el paganismo romano*. Madrid: Akal Universitaria.183p. (1ªed. 1906).
- GARCÍA, M. (2012) - Dress and Colour of Mithraism: Roman or Iranian Garments?, In *Kleidung und Identität in religiösen Kontexten der römischen Kaiserzeit: Altertumswissenschaftliches Kolloquium in Verbindung mit der Arbeitsgruppe, Rheinische Friedrich Wilhelms Universität Bonn*. Regensburg: Schnell & Steiner. p. 128-140.
- GARCÍA Y BELLIDO, A. (1949) - *Esculturas romanas de España y Portugal*, I y II. Madrid: CSIC. 352p.
- GARCÍA Y BELLIDO, A. (1967) - *Les religions orientales dans l'Espagne Romaine*. Leiden: Brill. 195p.
- GAWLIKOWSKI, M. (2007) - The mithraeum at Hawarte and its paintings. *Journal of Roman Archaeology*. Rhode Island. 20, p. 337-361.
- GORDON, R. L. (1996) - *Images and Value in the Graeco-Roman World. Studies I Mithraism and Religious Art*. [S.l.]: Varorium. 338p.
- Gordon, R. L. (1980) - Panelled complications. *Journal of Mithraic Studies*. [S.l.:s.n]. III, p. 200-227.
- HINNELLS, J.R. (1976) - The iconography of Cautes and Cautopates, I, the data. *Journal of Mithraic Studies*. [S.l.:s.n]. 1, p. 36-67.
- HULTGÅRD, A. (2004) - Remarques sur les repas culturels dans le mithriacisme. In *Le repas de Dieu. Das Mahl Gottes, Symposium Strasbourg, 2002*. Tubingen: Mohr Siebeck. p. 299-324.
- Hoffmann, H. (1989) - Rhyta and Kantharoi in Greek Ritual. In *Greek vases in the J. Paul Getty Museum*. Los Angeles: JP Getty. 4, p. 131-166.
- KANE, J. P. (1975) - The Mithraic Cult-Meal in its Greek and Roman Environment. In *Proceedings of the International Seminar on the Religio-Historical Character of Roman Mithraism in 1978*. Manchester: Manchester University Press. 1, p. 313-351.
- KIRICHENKO, A. (2005) - Hymnus invicto: The structure of Mithraic cult images with multiple panels. *Göttinger Forum für Altertumswissenschaft*. Heidelberg: Heidelberg Universität, 8, p. 1-15.
- LAEUCHLI, S. (1967) - *Mithraism in Ostia: Mystery religion and Christianity in the Ancient Port of Rome*. Evanston: Northwestern University Press. 116p.
- LISSI-CARONNA, E. (1986) - *Il mitreo dei Castra Peregrinorum (S.Stefano Rotondo)*. Leiden: Brill. 52p.
- Liverani, P. (2014) - Per una "Storia del colore". La scultura policroma romana, un bilancio e qualche prospettiva. In *Diversamente bianco. La policromía della scultura romana*. Roma: Edizioni Quasar. 9-32.

- MACIEL, J. (1995) - A arte da antiguidade tardia (séculos III-VIII, ano de 711). In *História da arte Portuguesa*. Lisboa: Temas e Debates. I, p. 103-149.
- MACIEL, J. (1996) - *Antiguidade Tardia e Paleocristianismo em Portugal*. Lisboa: Edição do autor. 347p.
- MERKELBACH, R. (1984) – *Mithras*. Hain: Taunus. 412p.
- NOGALES BASARRATE, T. (2009-10) - El color de Roma: Escultura y policromía en Augusta Emerita. In *El color de los dioses: el colorido en la estatuaria antigua, Museo Arqueológico Regional de Madrid*. Alcalá de Henares: Museo Arqueológico Regional. p. 241-251. (Catálogo de la exposición).
- NOGALES BASARRATE, T. (2011) - Escultura romana en Augusta Emerita. In *Actas del Congreso Internacional 1910-2010 El yacimiento emeritense*. Mérida: Ayuntamiento de Mérida. p. 411-462.
- ØSTERGAARD, J. S. (2014) - *Transformations: Classical Sculpture in Colour*. In *Transformations. Classical Sculpture in Colour, Ny Carlsberg Glyptotek*. Copenhagen: Ny Carlsberg Glyptotek. p. 12-21.
- PANZANELLI, R. (2008) - Beyond the Pale: Polychromy and Western Art. In *The Color of Life: Polychromy in Sculpture from Antiquity to the Present*. Los Angeles: Getty Publications. p. 2-16.
- PEREIRA, P. (2011) - *Arte Portuguesa – História Essencial*, Lisboa: Temas e Debates. 872p.
- RODRÍGUES GONÇALVES, L.J. (2007) - *Escultura romana em Portugal: uma arte do quotidiano*. Mérida: Museo de Arte Romano. 759p. (Studia Lusitana 2).
- SCIALPI, F. (1979) - Mitra nel mondo naturale. In *Mysteria Mithrae, Proceedings of the International Seminar on the Religio-Historical Character of Roman Mithraism in 1978*. Leiden: E. J. Brill. p. 811-844.
- SPEIDEL, M. (1980) – *Mithras-Orion: Greek hero and Roman army god*. Leiden: E.J. Brill. 69p.
- TURCAN, R. (1981) - *Mithra et le Mithriacisme*. Paris: Presses universitaires de France. 127p.
- TURCAN, R. (1975) - *Mithras Platonicus. Recherches sur l'hellénisation philosophique de Mithra*. Leiden: E. J. Brill. 145p.
- Ulansey, D. (1991) - *The origins of the Mithraic mysteries*. New York: Oxford University Press. 154p.
- Vermaseren, M.J. (1974) - *Mithriaca II: The Mithraeum at Ponza*. Leiden: E.J. Brill. 38p.
- Vermaseren, M.J. (1956) - *Corpus inscriptionum et monumentorum religionis mithriacae*. La Haya: Martinus Nijhoff. 483p.
- VERMASEREN, M. J. Y VAN ESSEN, C.C. (1965) - *The excavations in the Mithraeum of the Church of Santa Prisca in Rome*. Leiden: E.J. Brill. 529p.
- WHITE, L.M. (2012) - The changing face of Mithraism at Ostia. In *Contested Spaces: houses and temples in Roman antiquity and New Testament*. Tübingen: Mohr Siebeck. p. 435-492. (Serien Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament)
- WIDENGREN, G. (1956) - Some Remarks on Riding Costume and Articles of Dress among Iranian Peoples in Antiquity. *Arctica, Studia Ethnographica Upsaliensia*. [S.l.]. 11, p. 228-276.



Fig. 1.- Altar de Tróia. Colección privada.



Fig. 2.- Altar de Fiano Romano (Roma). Musée du Louvre, Ma 3441.

Los encapuchados de *Augusta Emerita*, ¿ahuyentadores de espíritus y elementos de protección?

Javier Salido Domínguez²⁸⁹

pjaviers@hotmail.com

Universidad Autónoma de Madrid

Mariano Rodríguez Ceballos

mrodriguezceballos@gmail.es

Universidad de Alcalá

Resumen: Se analiza un conjunto de 14 terracotas figuradas dotadas de manto con capucha (*cucullus*) que, a tenor de los datos expuestos, pudieron tener un significado especial, pudiendo ser pequeñas representaciones de *genii cucullati* en forma de *tintinnabula*, muy similares al Telesforo con el que guarda una estrecha relación desde el punto de vista iconográfico y simbólico, de modo que podemos considerarlos símbolos de protección. Esta afirmación se basa en el gran número de piezas documentadas en diferentes regiones del Imperio y la epigrafía que confirma la presencia de tales divinidades.

Palabras clave: religión, vestimenta, epigrafía, *cucullus*, *tintinnabula*.

Resumo: Este trabalho realiza uma análise das 14 terracotas com uma capa encapuzada (*cucullus*) que, de acordo com os dados expostos, podem ter um significado especial, podendo ser pequenas representações de *genii cucullati* sob a forma de *tintinnabula*, muito semelhante ao Telesforo com o qual tem um relacionamento próximo do ponto de vista iconográfico e simbólico, para que possamos considerá-los símbolos de proteção. Esta afirmação baseia-se no grande número de peças documentadas em diferentes regiões do Império e na epigrafia que confirma a presença de tais divindades.

Palavras-chave: religião, vestuário, epigrafia, *cucullus*, *tintinnabula*

Introducción

Durante la ponencia que uno de nosotros, Dr. Javier Salido (UCM), expuso en el Congreso Internacional “Art and Religion in Lusitânia” en Lisboa en junio de 2016 sobre los genios en la *Lusitania*, se planteó y debatió sobre el significado de unas figurillas de terracota procedentes de *Augusta Emerita* (Mérida) que nos animaron a centrarnos precisamente en el análisis de estas piezas. Basándonos en el contexto de aquellas piezas conocidas, en la documentación epigráfica y en los paralelos ya documentados en otras regiones, trataremos de profundizar en la interpretación y posible funcionalidad de dichas representaciones.

²⁸⁹ Contratado Investigador Juan de la Cierva-Incorporación 2015, Universidad Complutense de Madrid.

1. Representaciones de *cucullati* en el mundo romano

Las excavaciones arqueológicas nos han legado la presencia de numerosas representaciones que nos acercan a la vida cotidiana y al mundo más privado, así como a la superstición y la religiosidad de la sociedad romana. Entre estas se hallan las figurillas de encapuchados, bien definidos por el tipo de vestimenta que portaban: el *cucullus*. Su denominación procede del término latino *cucullus* y de sus sinónimos *cuculla*, *cucullio* y *cuculio*, derivados a su vez, posiblemente de *cullus*, *culleus*, *culeus*, *culeum*, es decir, “saco de cuero” (Kerényi 1933: 7). Las fuentes antiguas inciden sobre la presencia de la capucha en la vestimenta como un elemento distintivo de las clases sociales más desfavorecidas (*cucullus vulgaris*), puesto que se empleaba para realizar tareas de diversa índole, desde prácticas agropecuarias hasta su uso por parte de carreteros y viandantes (Dieterich 1897: 171; Besques 1972: 304), siendo solamente empleada por la aristocracia en salidas nocturnas o en momentos en que querían mantener el anonimato (Cic. *Phil.* 2, 31; Giov. *Sat.* 6, 117-118; Sid. *Apol. Ep.* 7, 16, 2; His. Aug. *Ver.* 4, 6; Hist. Aug. *Heliog.* 32, 9). Generalmente se incluía la capucha en un manto conocido como *sagis cucullis*, es decir, “sayo con capucha” (Col. 1, 8, 9; 11, 1, 21; Deonna 1955: 18-22; Deyts 1985) o como “abrigos de cuero con capucha” (Pall. 1, 43, 4).

Se han localizado numerosas esculturillas y representaciones de encapuchados en diferentes regiones del Imperio Romano que han sido sometidos a estudio desde la segunda mitad del siglo XX y aún siguen siendo objeto de atención hoy en día (Salido y Rodríguez 2015; Rodríguez y Salido 2015). Además de los trabajos clásicos de Egger (1932; 1948), Kerényi (1933), Noll (1953) y Deonna (1955; 1955b; 1956; 1956b), en los últimos años han ido apareciendo testimonios mejor contextualizados desde el punto de vista arqueológico. Se han publicado análisis generales dedicados al estudio de conjunto de estas figuraciones, como las contribuciones de Calveti (2000), D’Ambrosio (1992-1993) o Rühfel (1994), aunque no llegan a constituir una obra de referencia al estilo de la monografía de Deonna (1955), del que retoman numerosas ideas e hipótesis. Las representaciones más antiguas de *cucullati* se han documentado en Italia donde tuvieron una gran difusión (Gori 1757; Oppenheim 1931: 157; Deonna 1955: 15, n. 1; D’Ambrosio y Borriello 1990; Calvi 2004), pero están también presentes en *Gallia* y *Germania* (Hettner 1901; Egger 1932: 313; Gonzenbach 1995; Vertet 1960; André 1963; Wightmann 1970; Amand 1971; Rouvier-Jeanlin 1972; Rabeisen y Vertet 1986; Deyts 1993; Bémont *et alii* 1993; Eveillard 1995; Romeuf 2000: 99-101) o *Britannia* (Toynbee 1957; O’Neil y Toynbee 1958; Manning 1971) y, en menor medida, en *Noricum* (Jantsch 1934; Vettors 1948; Kenner 1976) y Egipto (Deonna 1955: 14; Dunand 1990: n° 770; Boutantin 2014: Figs. 193-195, 244 y 249, lám. X, Fig. 2; Bailey 2008: n° 3778 y 3779), además de *Hispania* (Vaquerizo 2004: 130-132; Alfayé 2009: 370-371; 2011: 50-58; Bolla 2010: 67, n. 113; Salido y Rodríguez 2015; Rodríguez y Salido 2015).

Las figurillas fueron fabricadas principalmente en terracota (Rühfel 1994: 876), aunque se realizaron también en otros materiales como el bronce, mármol, alabastro e incluso ámbar, siendo este último material reservado para amuletos o colgantes (Calvi 2004: 175). No podemos tampoco olvidar el uso de materiales perecederos para su elaboración, como la madera. Aunque no se han conservado figurillas de *cucullati*, nos consta su uso para la elaboración de otras representaciones votivas descubiertas en santuarios galorromanos (Deyts 1985; Romeuf 2000).

2. El enigmático *cucullus*

El significado de los *cucullati* localizados es variado, aunque indudablemente sus portadores vienen a representar una naturaleza diferente del resto de ciudadanos al ocultar su rostro o aparecer con la cabeza velada. Fue la indumentaria típica de los neonatos e infantes (Walters 1903: B 61, C 722; Brants 1913: lám. IX; Grandjouan 1961: 19, n° 435-461; Besques 1972: D 195, D 881, D 1296; Rouvier-Jeanlin 1972: n° 604-623; Leyenaar-Plaisier 1979: 113-117; D'Ambrosio 1992-1993: 180; Dunand 1990: n° 770; Burn y Higgins 2001: 2784), así como de los niños de clase social baja (Reinach 1896: 1579; Deonna 1955: 132, Fig. 45). Esta capucha presenta, además, diversas connotaciones, de modo que fue utilizada en ceremonias de culto, para aproximarse a los dioses y en los diferentes “ritos de paso”, como el tránsito al mundo de los muertos, el casamiento, el duelo o en otras celebraciones como el sacrificio, durante las oblaciones, etc. (Deonna 1955: 17, 24-25). Constituyó la vestimenta característica de los fieles y adorantes (Gonzenbach 1995: 143-144, láms. 55,1 y 125), así como de los sacerdotes (Deonna 1955: 26-27) e, incluso, de sus asistentes (*camilli*) (Rouvier-Jeanlin 1972: 68-69 y 247 ss, n° 604-624). Igualmente se relaciona el *cucullus* con la noche, momento adecuado para los seres sobrenaturales, invisibles en la oscuridad, tanto en la vida terrestre como después de la muerte, a través de las tumbas (Deonna 1955: 29).

También vestían esta prenda divinidades de menor rango, como los genios. Los *genii cucullati*, difíciles de definir con precisión, se han considerado tradicionalmente originarios del ámbito céltico, porque se localizaron en provincias como *Britannia*, *Gallia*, *Germania* y en las regiones danubianas (Egger 1932: 323; Deonna 1955: 60). Se trata de deidades menores bondadosas que vestían el *cucullus* dotadas de un valor apotropaico para su portador, al que protege contra el mal (Egger 1948: 90 y ss.; Bulle 1943: 155). Como consecuencia de ello, inundaban la vida cotidiana de los ciudadanos, siendo muy extendido su culto principalmente en el ámbito familiar, incluso representados en objetos de uso cotidiano, como lucernas y recipientes (Loeschke 1919: 157-160; Bailey 1988: Q 3265) y en espacios funerarios (Deonna 1955: 102, 106 y 133). No obstante, aunque se suelen hallar en ambientes privados domésticos (D'Ambrosio 1992-1993: 189), es cierto que en el santuario de Wabelsdorf en Carinzia se localizaron dos dedicaciones al *Genius Cucullatus* datadas en la segunda mitad del siglo II d.C.²⁹⁰ (Vetters 1948; sobre la inscripción ILLPRON 701: Gerstl 1961: 22-23, n° 36; Leber 1972: 108-109, n° 202; Piccottini 1989: 159-160, Fig. 107; 1996: 42-43, n° 17; sobre el epígrafe ILLPRON 702: Gerstl 1961: 23, n° 37; Leber 1972: 109, n° 203). Estas inscripciones que conservan la mención al genio encapuchado, e incluso de los dedicantes, son dos testimonios concluyentes sobre la existencia de estos genios encapuchados que recibieron un culto, como bien documenta la epigrafía (Fig. 1).

Aparecen simbolizados como divinidades individuales, aunque en *Britannia* se representan también en triadas (Green 2003 (reed.): 185-187). Numerosas figuraciones de *cucullati* aparecen con atributos fálicos (Heichelheim 1935: n° 14-16), de modo que algunos incluso son verdaderos falos antropomorfos, quizás con un fin protector del miembro viril (Deyts 1993; Eveillard 1995: 144-145). Como deidades de la fertilidad y la fecundidad, se consideraban también ánimas que otorgaban la vida y protegían a los niños y neonatos; en cambio, en el plano funerario, el *cucullus* recuerda el sudario con que se cubre a los fallecidos cuando son acompañados en su último viaje (Kerényi 1933: 156; Egger 1948: 105; Deonna 1956: 495). En

²⁹⁰ La inscripción votiva ILLPRON 701 hace mención a los dedicantes: *Genio Cu/cullato sa(crum) / C(aius) Iuuentius / Speratus et / Cornelia / Secundina / v(otum) s(olverunt) l(ibentes) m(erito)*, mientras que de la ILLPRON 702 solamente conserva la indicación de la divinidad: *Genio Cu/cu[[lat]o*.

opinión de varios especialistas, el *genius cucullatus* representa al fallecido, con aspecto de impúber, que tiene la intención de vivir en un nuevo cuerpo (De Vries 1963; Calvetti 2000: 722). De hecho, es frecuente su colocación en las tumbas (Deonna 1955: 64).

Además de los *genii cucullati*, existen numerosas deidades, que también aparecen encapuchadas, como Mercurio, Harpócrates y Príapo (Cf. Deonna 1955: 69 y ss.; Dunand 1990; Boutantin 2014). La similitud de los *genii* con otra divinidad menor, el Telesforo de Pérgamo, se debe muy posiblemente a su supuesto origen céltico común (Egger 1932: 311-323; Bulle 1943: 154). Estrechamente vinculado al mundo terrenal y el funerario, Telesforo es el dios niño encapuchado de la vida y de la muerte que representa a uno de los dioses de la fertilidad y la regeneración (Güntert 1919). Aunque ofrece otras protecciones, una de las más consideradas es la funeraria, que tutela el sueño y la muerte, además de la salutífera (Arist. *Disc. Sagr.* 4, 46; 5, 4; 5, 22-24; 11, 10; Deonna 1955: 38-58; D'Ambrosio 1992-1993: 185-186; Calvi 2004: 175). Se representa con *cucullus* y manto talar; en ocasiones aparece con atributos como una *capsa* o caja para guardar medicamentos, vendajes o recetarios en libros (*volumina*) y papiros enrollados (*scrinia*) (Roscher 1884: 313; Perea 1997).

3. Los encapuchados de *Emerita Augusta*

Hace algunos años se dio a conocer una colección de catorce terracotas figuradas depositadas en el Museo Nacional de Arte Romano de Mérida que corresponden a encapuchados que portan la *paenula* dotada del característico *cucullus*. Se incluyeron en su estudio dentro de las representaciones de figuras humanas (Gijón 2004: 74-75, 184-188, n° inv. 291-303), al margen de las divinidades y se ofrecen los datos sobre las medidas y descripción que tratamos de sintetizar en la siguiente tabla (Fig. 2). Dentro del análisis de estas piezas, fechadas a partir del siglo II d. C., diferencia tres tipos: campanitas o sonajeros (n° inv. 291-296), cabecitas (n° inv. 297-302) y figuras aisladas (n° inv. 303). A día de hoy se trata del conjunto más numeroso de *cucullati* encontrados en *Hispania* (Salido y Rodríguez 2015: 113) que, sin embargo, ha pasado desapercibido en algunos trabajos generales sobre la cuestión (Alfayé 2009: 370; 2011: 53).

De la colección, siete piezas (Fig. 2, n° 1-7)²⁹¹ presentan la particularidad de que son huecas y conservan los orificios laterales, por donde se sujetarían brazos y piernas. De entre estas piezas, la más particular (Fig. 2, n° 1 y Fig. 3) tiene una altura de 8,8 cm y 4,5 cm de anchura (n° inv. 28.630) y se ha podido fechar a mediados del siglo II d. C. Se trata de un *tintinnabulum* (Blázquez 1984-1985: 331-335), que representa a una figura masculina de rasgos grotescos (Blázquez 1984-1985: 331-335; Gijón 1988: Fig. 6; Gijón 2004: 48 –con error del n° inv.–, 206-207, n° 354; Nogales 2000a: 58-59, lám. XXIV A). La pieza está constituida por el cuerpo y la cabeza en hueco, las extremidades inferiores y dos apéndices superiores macizos. Conserva las dos piernas articuladas por separado, que penden del interior de la figura y actúan a manera de sonaja en la caja cónica hueca del cuerpo y cabeza, lo que producía el deseado efecto sonoro. A ambos lados de la cabeza se sitúan dos apéndices colgantes en forma de órgano genital masculino, interpretadas como elementos fálicos. En la parte inferior se conserva la inscripción incisa en caracteres capitales (*Tydides*) que posiblemente hace referencia a su propietario²⁹².

²⁹¹ Corresponden correlativamente al n° inv 28630, 28631, 18073, 18074, 18075, 10210 y 16801, del Museo Nacional de Arte Romano de Mérida.

²⁹² Solamente hemos podido localizar otra figuración de un niño con *cucullus* de finales del siglo I a.C. que conserva una inscripción que reza *Mapkoy* procedente de Asia Menor (Besques 1972: D 881).

Las piezas nº 3, 4 y 5 no conservan la testa, pero presentan una vestimenta muy similar a la figura nº 14, con una *paenula* lisa abierta por delante. Tampoco las nº 6 y 7 conservan la cabeza, pero se percibe que el *cucullus* cae sobre la espalda, de forma muy parecida a la pieza nº 2 (Fig. 4). Desconocemos el lugar de procedencia de tres de ellas (nº 1, 2 y 5), mientras que otras dos (nº 3 y 4) provienen de la *Casa del Mitreo*, otra del vertedero "Las Tenerías" (nº 6) y la última, posiblemente, de los columbarios (nº 7). Salvo la nº 1 que conserva la cabeza, el resto no nos permite determinar sus rasgos faciales, de modo que desconocemos si se trataría de niños, como es el caso de las piezas nº 2, 8 y 9.

Seis figurillas más (Fig. 2, nº 8-13 y Fig. 5)²⁹³ conservan solamente las cabezas cubiertas con *cucullus* y parte del cuerpo que visten *paenula*. La presencia de orificios en la parte superior de algunas piezas (nº 8, 11, 12 y 13) denota su posible uso para ser colgadas. Desconocemos su lugar de procedencia, salvo de la figura nº 13, localizada probablemente en los columbarios, lo que dificulta notablemente su interpretación. De cuerpo entero, sin espacio para insertar piernas y brazos, fue elaborada la pieza nº 14 (nº inv. 18.068), que representa a un niño de rasgos borrados que viste la *paenula* con apertura en la parte central delantera.

4. Los encapuchados de *Emerita Augusta* no son una excepción

Las representaciones de encapuchados están presentes en diversos puntos de la geografía peninsular, aunque por el momento la colección del MNAR es el único testimonio de su existencia en la *Lusitania*. De los 34 ejemplares hispanorromanos documentados (Salido y Rodríguez 2015; Rodríguez y Salido 2015), las figurillas de *Emerita Augusta* corresponden a un tipo muy concreto constituido por piezas elaboradas mayoritariamente a molde con barro local que, cuando conservan la parte superior, nos permiten reconocer rostros formalmente pueriles o infantiles con aspecto sonriente. Aparecen vestidos con un manto o *paenula* y cubren su cabeza con el característico *cucullus*. Presentan una apariencia hierática y la vestimenta apenas permite intuir el cuerpo, de modo que resulta difícil adscribir el sexo de las figuras (Alfayé 2009: 370-371, Figs. 206-208; 2011: 53). Presentan forma acampanada, lo que ha invitado a interpretarlas como *tintinnabula*. Este tipo formal, y posiblemente funcional, está perfectamente constatado en otras regiones, pues son muy similares a las figurillas antropomorfas procedentes de *Clunia*, *Vareia* (Logroño), *Cádiz*, *Valentia* y *Ciella* (Valdeande, Burgos).

De la ciudad romana de *Clunia* (Burgos), proceden diez *cucullati* de época altoimperial que fueron mayoritariamente localizadas por Taracena entre los años 1932 y 1935 en diferentes estancias de la Casa nº 1 y en varios negocios de la ciudad (Rodríguez y Salido 2015). Aunque conocidas de antiguo, solamente se habían dado a conocer cinco piezas que estaban expuestas en el Museo de Burgos (Alfayé 2009: 371; 2011: 54, Fig. 23), sin indicación del lugar de aparición, medidas o características formales y técnicas concretas. Recientemente hemos dado a conocer el resto de figuras y los datos que se desconocían de las anteriores y hemos podido diferenciar tres subtipos de *cucullati* (Rodríguez y Salido 2015) (Fig. 6 y 7). Aunque resulta difícil determinar el contexto exacto de las piezas halladas y, por tanto, su función, muy posiblemente las que tienen apariencia de encapuchados, pudieron servir como ahuyentadores de malos espíritus. No sería irrazonable pensar que representaran a los conocidos *genii cucullati* que, en relación con las *Matres*, son divinidades menores de la fertilidad y de la fecundidad, agraria y, del mismo modo, que propagaban la vida, eran símbolos de protección, como detallaremos más adelante.

²⁹³ MNAR, nº inv. 28613, 28592, 27069, 10369, 17935, 14313 respectivamente.

A poco más de diez kilómetros de distancia de *Clunia*, se localizó otra figurilla de terracota de *cucullatus* en el entorno de la *villa* de Ciella muy semejante a los emeritenses que conserva la cabeza completa hasta el cuello, habiéndose perdido el manto por completo²⁹⁴ (Fig. 8). Esta figura, de 3,3 cm de altura por 2,3 cm de ancho con un óvalo para el rostro de 2 x 1,4 cm, conserva perforaciones a ambos lados de la cara. Tanto su morfología como los detalles faciales, con ojos circulares, nariz ancha y rasgos infantiles, permiten identificarla como un ejemplo más del taller cluniense y encuadrarla cronológicamente, al igual que ellas, en el periodo altoimperial.

Más al este, también se han localizado representaciones de *cucullati*, como la figurilla aparecida en *Vareia* (Logroño), de 12 cm de altura y 5 cm anchura, que no se ha podido datar con precisión (Fig. 9). Fue localizada por Galve y Andrés en el interior de una *domus*, concretamente en la habitación nº 5. Realizada en terracota hueca, viste un manto que cubre todo el cuerpo, incluida la cabeza, dejando únicamente a la vista el óvalo de la cara (Bastida y Heras 1988: 29-30; Espinosa *et alii* 1994: 258, Fig. 103; 268-269; Montero 1994: 268-269; Alfayé 2011: 53-54). Presenta cuatro perforaciones, dos que atraviesan el tocado y otras dos en los laterales, a la altura de los hombros, lo que nos informa sobre su uso para ser colgada, quizás como posible *tintinnabulum*. Aunque interpretada como divinidad femenina por Bastida y Heras (1988: 29-30), la iconografía cercana a otras representaciones hispanas y extrapeninsulares nos invita a pensar que estamos ante un *genius cucullatus*, como ya resaltaron Espinosa *et alii* (1994: 258, Fig. 103; 268-269) y Montero (1994: 268-269).

La figura procedente de la tumba infantil de inhumación nº 35 descubierta en Cádiz, fechada en la primera mitad del siglo I d. C., simboliza a un personaje masculino, vestido con un grueso manto liso y un *cucullus* (Lamo Salinas 1983-1984: 68-69) (Fig. 10) (Museo de Cádiz, nº inv. CE12041). El cuerpo, cuyas formas se ocultan completamente bajo la vestimenta, es hueco y tiene forma acampanada. La pieza fue realizada a molde y presenta, en la parte inferior del cuerpo, dos orificios practicados antes de su cocción, que debieron servir para sujetar las piernas, que también fueron localizadas durante la excavación (Lamo Salinas 1983-1984: figura 3, lámina 4). Vaquerizo (2004: 34, 142, nota 263, 176, nota 371, lám. XIV) identifica esta figura como una terracota articulada, sugiriendo su posible uso como juguete e incluso como marioneta, hipótesis mantenida por Alfayé (2011: 57).

En el Museu d'Història de València, se conserva una terracota que representa un *cucullatus* fechado en época bajoimperial (siglos IV-V d. C.) (Fig. 11). Procede de una excavación de urgencia realizada en la calle Cavallers 26 de Valencia, dirigida por la arqueóloga Asunción Viñes²⁹⁵. La pieza tiene una longitud de 10,5 cm, una anchura máxima de 5,3 cm y una profundidad de 2,8 cm. La fijación de las pequeñas piernas articuladas, que tienen una longitud de 5,5 cm, y que penden de la parte interior nos permite plantear su posible uso también como *tintinnabulum*. Al igual que otros ejemplares de este tipo, presenta también orificios a los dos lados de la cabeza.

²⁹⁴ La pieza fue localizada, en el entorno de la *villa* y una necrópolis próxima, por un vecino de Valdeante que la depositó en el Aula Arqueológica de la población en el año 2002. Agradecemos a Eduardo Vicario las facilidades prestadas para realizar el estudio de la pieza.

²⁹⁵ Agradecemos a D. Javier Martí Oltra, director del Museu d'Història de València, la información y fotografía de la pieza. Queremos hacer extensivo el agradecimiento al personal del Museo por su amabilidad y gentileza.

5. En busca de su significado: los *genii cucullati*

Identificadas sus características técnicas y morfológicas, nos cuestionamos su identificación, ¿se trataría de *genii cucullati* en forma de *tintinnabula*, muy similares al Telesforo con el que guarda una estrecha relación desde el punto de vista iconográfico y simbólico?, ¿podemos considerarlos símbolos de protección?

El significado concreto de las piezas siempre resulta difícil de establecer, pero trataremos de precisar la interpretación de estas piezas entre las distintas propuestas planteadas por Alfayé (2009: 369-371, 375; 2011: 92, 97-98, 113, 118-120). En nuestra opinión, podemos rebatir algunas posibles interpretaciones, teniendo en cuenta que estas piezas son propias de la dimensión romana, un tipo de iconografía ampliamente difundido en los confines del Imperio, de modo que resulta insuficiente analizarlas exclusivamente en clave de religiosidad y ceremonial céltico, consideradas incluso “representaciones de especialistas religiosos indígenas” (Alfayé 2011: 97-98), cuando en la propia *Hispania* esta representación también está presente en el periodo bajoimperial, como la figura de terracota de *Valentia*, que aquí damos a conocer. La indicación del lugar de aparición, características técnicas y morfológicas, así como cronología de algunas figuras que aquí aportamos, nos permiten además aproximarnos más al significado de estas piezas.

Como hemos indicado anteriormente, las figurillas de encapuchados de *Emerita Augusta*, guardan un gran parecido formal y funcional con otras localizadas en *Hispania* (Cádiz, *Clunia*, *Vareia*, *Valentia* y Ciella). Los orificios practicados a ambos lados de la cabeza, bien situados en la parte inferior de la capucha o en la zona superior del mismo, servirían para atravesar un cordón para colgar la pieza²⁹⁶. También contaban con orificios a ambos lados en la parte inferior de las piezas para que pendieran las piernas de las figuras²⁹⁷. El hecho de que, además, el cuerpo esté hueco en su parte interior, debajo de la *paenula*, que tiene forma de tendencia acampanada, nos informa posiblemente sobre su uso como *tintinnabula*²⁹⁸. Las campanillas fueron empleadas generalmente como ahuyentadores de espíritus y elementos de protección, siendo normalmente colocadas en las entradas de las casas, *thermopolia* y otros negocios (Blázquez 1984-1985; VV. AA. 1994: 265; De’Spagnolis y De Carolis 1997: 9; Marcos 1999 y 2000; Franken 2005: 127).

Aunque es cierto que, a diferencia de los *tintinnabula* de bronce, los fabricados en terracota apenas emitirían sonido²⁹⁹, la alta concentración de algunas piezas, como los aparecidos

²⁹⁶ La pieza nº 2 de *Augusta Emerita* fue realizada para ser vista de frente, como nos evidencia el reverso sin trabajar, lo que confirma su uso para ser colgada, probablemente en una pared.

²⁹⁷ La aparición de piernas articuladas aisladas, pueden informarnos sobre la presencia de otros *cucullati* y no siempre debieron corresponder a muñecas, marionetas o juguetes (Py 1981: 123-125, Fig. 52.9; Vaquerizo 2004: 252-253, lámina CXXXVIII; Alfonso y Miguélez 2013: 96).

²⁹⁸ En otros yacimientos, se han localizado también *cucullati* utilizados como campanillas, como en Oedenburg y en Maguncia, aunque éste último realizado en bronce (cf. Deonna 1955: 61-63, Figs. 12 y 13). Una pieza similar a las localizadas en *Hispania*, también hueca, aparecida en Mas de Vignoles à Nîmes (Francia) se ha dado a conocer recientemente (Barberan y Pomarède 2008: 199-200, Fig. 15).

²⁹⁹ De hecho, algunos *tintinnabula* de cerámica encontrados en santuarios se han interpretado como ofrendas votivas a causa de las limitaciones de su sonoridad (Villing 2002: 245-246). En cuanto al significado de las campanillas como elementos de protección, debemos decir que en época romana se consideraba que el repicar de las campanillas que se colgaban en las puertas mantenía alejados a los malos espíritus, quizás porque se pensaba que el tintineo era en realidad la voz del demonio que estaba prisionero (Porfirio, *Vit. Pthag.* 41). Además de elemento de protección, los papiros conservados nos informan sobre el uso de los *tintinnabula* como sonajeros para los niños, al igual que los *crotala* (Russo 1999: 207-208) y en el *Onomasticon* (IX, 127), Pollux nos indica que “las nodrizas producían con el uso de un sonajero un sonido monótono y continuo para calmar a los niños” (Boutantin 2014: 132).

en la denominada Casa nº 1 de *Clunia*, excluye su simple uso como sencillos colgantes en los accesos que emitirían sonido con el traqueteo de las piernas cuando una puerta era abierta. Esta agrupación hace improbable también su uso como muñecos o juguetes. Además, los agujeros practicados en los hombros y abdomen de los muñecos son diferentes de los realizados en las representaciones de los encapuchados. El estudio que hemos realizado en detalle de las piezas nos ha permitido asociar estas figurillas a los altares dedicados a las *Matres* localizados en el mismo lugar (Rodríguez y Salido 2015), vinculación que se ha podido documentar en otras regiones del Imperio por su valor como genios de la fertilidad agraria y de la fecundidad, así como protectores de la infancia.

La presencia de un ambiente salúfero en el subsuelo de *Clunia* (Palol y Vilella 1986; Gasperini 1992; Cuesta 2011), en clara relación con la superficie (Gómez Pantoja 1999), comunicado a través de pozos, reforzaría la asociación entre los *cucullati* y las *Matres* clunienses por su carácter de divinidades vinculadas a la curación en ambientes hidroterapéuticos a través de tratamientos fangoterápicos (Hélène 1931: 233-243, lám. I y II; Bémont *et alii* 1993: 184, nº 42, 44, 54). Es importante destacar que de la veintena de dedicaciones a las *Matres* aparecidas en territorio peninsular, casi la mitad (8) se localizaron en la ciudad romana de *Clunia*. Su concentración se explica por la clara vinculación de estas divinidades con fenómenos hídricos, como manantiales (Duratón, Muro de Ágreda y Yanguas), ríos (Canales de la Sierra y La Guardia), pozos (Orense y Porcuna), fuentes (Carmona), termas (Los Bañales) o, como en el caso cluniense, a una cueva con condiciones especiales relacionadas con la sanación (Núñez y Blanco 2002).

Esta asociación refuerza la hipótesis de que efectivamente nos encontramos ante divinidades menores conocidas por la epigrafía como *genii cucullati* (Vetters 1948). Un argumento que refuerza esta interpretación es que los encapuchados clunienses no representan a trabajadores, sacerdotes ni oferentes; tampoco su tamaño, perforaciones y forma nos permiten interpretarlos como amuletos. Por otro lado, la ausencia en la representación de los pies descalzos y de objetos portados por los representados como *scrinia* o *volumina* nos permiten rechazar su interpretación como Telesforo, hijo de Asclepio. En cambio, estas figuras son muy similares a los *genii cucullati* encontrados en otras regiones del Occidente del Imperio, pues se mostraban con rasgos infantiles (Deonna 1955: 97; Kerényi 1933: 156 y ss) y presentan la misma disposición del cuerpo y de la vestimenta, sin objetos en las manos, como los *cucullati* localizados en las regiones septentrionales del Imperio (Deonna 1955: Figs. 10-17; Rouvier-Jeanlin 1972: 253, nº 604-624, Fig. 624).

La clara vinculación peninsular de las *Matres* con áreas de culto asociadas a las aguas, unido a la relación de los *genii cucullati* con espacios salúferos termales, bien documentados en *Britannia* como los de Springhead, Kent y Bath (Green 1992: 104-105) o en la *Gallia* como el santuario con aguas curativas de Châteauneuf-du-Faou (Finistère, Francia) (Eveillard 1995: 145), vendrían a acentuar esta asociación entre *Matres* y estos genios, y por tanto, apoyar la idea de que los ejemplares clunienses podrían corresponder a representaciones de *genii cucullati*, con la particularidad de que se emplean como *tintinnabula*.

Desconocemos el contexto arqueológico de la mayoría de las piezas de *Augusta Emerita* y la posición concreta de las figurillas de *Valentia* y Ciella, aunque muy posiblemente algunos de estos ejemplares debieron tener una función simbólica de protección. Entre los distintos *tintinnabula* documentados en *Hispania*, destaca el *cucullatus* aparecido en Mérida (nº 1), que se ha querido asociar con una figuración de un personaje con rasgos deformes y grotescos, modelos que exageraban tanto las faltas físicas como morales de la sociedad del momento (Deonna 1955:

84-87, Fig. 25; Steiger 1967; Besques 1972: D 199; Martin-Kilcher y Zaugg 1983: 124; Dunand 1990: 797 y 798). Aunque desconocemos si las piernas articuladas asociadas a la pieza aparecieron junto a ésta, ejemplares como los clunienses o el de *Valentia*, también localizados junto este tipo de pernils móviles, nos permite sugerir que la figura debió tener la apariencia que nos lega Blázquez (1984-1985). Algunos pasajes conservados confirman que se colocaban en la entrada de un negocio (*thermopolium*, *caupona* o *taberna*), sirviendo como objetos protectores. Así por ejemplo en la *Vida de Esopo* (16), se dice que un esclavo fue comprado por sus atributos grotescos (panzón, cabezón, canijo y patizambo), de modo que el resto de compañeros de esclavitud pensaban que había sido adquirido por su dueño “para hacer de él un amuleto que proteja el negocio”. De igual modo, se colgaban a la entrada de las casas para evitar los malos espíritus. Este podría ser el caso de la pieza localizada en *Vareia* (Logroño), y quizás algunas de *Augusta Emerita* y de la pieza de *Valentia*.

El contexto funerario en el que aparecen otras figurillas nos ofrece un dato importante para interpretar, a modo de hipótesis, su significado también como posibles *genii cucullati*. Generalmente presentan rostros con rasgos infantiles, con expresión dulce y sonriente, y debieron formar parte del ajuar de los enterramientos, con un significado especial, como protectoras de las tumbas, especialmente de niños y recién nacidos. Muy interesante, en este sentido, es la figurilla aparecida en Cádiz que formaba parte del ajuar de la tumba infantil nº 35 de inhumación. En nuestra opinión, la enorme similitud con el resto de *cucullati* representados, que debieron servir de objetos apotropaicos, y el hecho de que los muñecos aparecidos tengan una articulación mayor que la figura localizada en Cádiz (cf. Martin-Kilcher 2000; Vaquerizo 2004: 141-145, lám. CXXXIX; Harlow 2013: 332, Fig. 16.7), nos impide considerarla una marioneta o un simple juguete (Vaquerizo 2004: 34, 142, nº. 263, 176, nº. 371, lám. XIV; Alfayé 2011: 57) (*vid supra*). Su parecido formal con los *cucullati* localizados en otras regiones (Rouvier-Jeanlin 1972: 253, nº 624, Fig. 624; Deonna 1955: 61-63, Figs. 12-15; Giovannini 2012: 325-326, Fig. 4) confirman su identificación como una figura de encapuchado y, quizás, de *genius cucullatus*. Por otro lado, el hallazgo de terracotas con capucha en ámbito funerario es frecuente en otros territorios como el itálico (Fortunati Zuccala 1979: 68, Fig. 52; Bolla 2010: 66, n. 105 y 106; Cerchi 1988: 136, Fig. 106), de los que algunos han sido asimilados a *genii cucullati* (Bordenache Battaglia 1983: 57) y otros identificados como Telesforo (Wiseman y Mano-Zissi 1974: 138).

También proceden de contextos funerarios las piezas nº 7 y 13 de *Augusta Emerita*. El sentido protector debió ser similar al que tenían otras figuraciones como la esculturilla encontrada en Verona (Cívico Museo Archeologico, nº. inv. 43656) (Bolla 2010: 66-67, Fig. 38) y quizás en *Corduba*, aunque en este caso no podemos confirmar si porta el *cucullus* o no, dudas que también manifiesta Vaquerizo (2004: 34, 142, nota 263, 176, nota 371, lám. XIV). Este contexto fúnebre se explica por la relación del *cucullus* con el sudario con que se cubría a los fallecidos cuando eran acompañados en su último viaje (Deonna 1956: 495). De hecho, algunos especialistas como De Vries (1963) o Calvetti (2000: 722) han planteado la posibilidad de que el *genius cucullatus* representara al fallecido, con aspecto de niño.

También en relación a su carácter de divinidades de la fertilidad y la fecundidad, estas figuraciones de *cucullati* pueden aparecer representadas con atributos fálicos. La pieza nº 1 de *Augusta Emerita*, ya analizada, constituye además un verdadero falo antropomorfo, que debió servir de protector del miembro viril, como los documentados en otras regiones del Imperio (Deys 1993; Eveillard 1995: 144-145).

6. Conclusiones

La presencia de *genii* en *Lusitania* y en concreto en *Emerita Augusta* está perfectamente constatada por la epigrafía y la escultura (Fernandes 2002; Nogales 2007), pero hasta el momento había permanecido en el olvido un conjunto de terracotas figuradas cubiertas con una capucha o *cucullus* depositadas en el MNAR que se dieron a conocer en el trabajo de Gijón (2004). Estas piezas son muy similares a las localizadas en *Clunia*, *Vareia* -Logroño-, Cádiz, *Valentia* y Ciella. A partir de su estudio, hemos tratado de concretar más su significado. Salvo la localizada en *Valentia*, fechada en los siglos IV-V d.C., se trata de figurillas fabricadas en época altoimperial, momento en que otras regiones como en la *Gallia* este tipo de representaciones se difunden notablemente, fechándose el inicio de fabricación a finales del I d.C. (Bémont et alii 1993: 131).

Resulta difícil determinar la funcionalidad o significado concreto de las piezas (Alfayé 2011: 97-98 y 118), pero algunas hipótesis planteadas pueden ser cuestionadas. Es el caso de su uso como juguetes, marionetas o muñecos, dada la alta concentración de estas piezas en una sola construcción, la denominada Casa nº 1 de *Clunia*, y debido a que no se parecen ni funcional ni formalmente a este tipo de piezas de época romana. La agrupación de éstas en un solo edificio también invalida la hipótesis de que se trataran de simples colgantes que emiten sonido cuando se abre una puerta. Nos inclinamos más por pensar en su uso como elementos de protección y ahuyentadores de espíritus, algunos considerados como *genii cucullati*, avalados por su asociación con las *Matres* en el caso cluniense. Las figurillas de *Augusta Emerita*, *Valentia* y *Clunia*, en contexto urbano, podrían proceder de ámbitos domésticos o comerciales, donde también estaban presentes este tipo de figuraciones que se colgaban en las entradas de las casas y de los negocios. Este significado y valor protector de las piezas también está presente en el ámbito funerario como nos informan la pieza de Cádiz procedente de una tumba infantil y dos de *Augusta Emerita* (nº 9 y 15), un valor de protección que también poseían en otras tumbas de época romana localizadas en diferentes puntos del Imperio Romano, como hemos analizado en este trabajo. Desconocemos, en cambio, el contexto del encapuchado de la pieza de Ciella, que bien podría pertenecer a la *villa* o a la necrópolis próxima a ésta.

Las figuras de Mérida aportan datos interesantes sobre el tipo de *paenula* o *sagum*. Se representan con una prenda pesada, posiblemente de piel o cuero, con *cucullus*, de una sola pieza que cubre los brazos y llega hasta aproximadamente la altura de las rodillas. Este tipo de vestimenta protege contra las inclemencias del tiempo, dando movilidad a las piernas, pero restringiendo la de los brazos y manos que, además al carecer de mangas, se debe levantar el sayo cuando se emplean las extremidades superiores para la realización de trabajos y tareas agropecuarias. Las figuras que dejan visibles las piernas confirman que la imagen que nos legó Blázquez (1984-1985) de la pieza nº 1 de Mérida, interpretada como *tintinnabulum*, con las piernas colgantes en la parte inferior, es correcta. Este tipo morfológico y funcional de la pieza se repite en otros *tintinnabula* de terracota. El hecho de que se conserve la parte inferior de algunas figurillas (Cádiz, Mérida -nº 1-5-, *Clunia* -nº 7-9-, Logroño y *Valentia*) evidencia que el sayo caería hasta la altura de las rodillas y las piernas se suspenderían, quedando visibles. Además, debemos tener en cuenta que, junto a las imágenes, aparecieron piernas correspondientes a éstas, con un tamaño proporcional y con orificios para ser colgadas e incluso realizadas con el mismo material, como en *Clunia* y *Valentia*, lo que viene a confirmar la apariencia y funcionalidad de estas piezas. Las características de estas piezas de terracota, huecas con orificios en la parte inferior y superior, que hemos definido como *tintinnabula*, pueden ayudar en el futuro a tener más presente este tipo de representaciones y profundizar en la investigación sobre su posible

significado en otras regiones, quizás similar al carácter protector que hemos podido detectar en el ámbito hispano.

Para finalizar, podemos concluir que el conjunto emeritense y el resto de piezas hispanorromanas no permiten por el momento determinar o confirmar el origen céltico o mediterráneo de este tipo de representaciones (D'Ambrosio 1992-1993), cuestión que sigue siendo debatida en la actualidad. No obstante, podemos afirmar que, tal y como se ha planteado recientemente (Alfayé 2011: 57), sería interesante reflexionar hasta qué punto los *genii cucullati* son propios del ámbito céltico, cuando en regiones meridionales como la propia *Hispania*, se han localizado este tipo de figuraciones en ciudades como Cádiz, e incluso aparecen en otras norteafricanas como Djemila (Deonna 1955: Fig. 15) en fechas anteriores a las triadas de *cucullati* encontradas en las regiones septentrionales del Imperio. De este modo, las representaciones de *Hispania* pueden contribuir a pensar que, aunque determinadas prendas con *cucullus* pueden responder a cuestiones étnicas, como el *bardocucullus* galo (Mart. 14, 128; 1, 53; Iuven. 3, 8), los *cuculli Liburnici* (Mart. 14, 139) o los *cuculli Bardaici* (Hist. Aug. Pert. 8, 3), se trata de un tipo de vestimenta muy común en el mundo romano, con variedades regionales, presentes en muchas poblaciones que quedaron sometidas al poder de Roma (Deonna 1955b: 16-21, 24-36, 154-162; Menzel 1966: 41).

BIBLIOGRAFÍA

ALFAYÉ VILLA, S. (2009) - *Santuarios y rituales en la Hispania céltica*, BAR International Series 1963, Oxford.

ALFAYÉ VILLA, S. (2011) - *Imagen y ritual en la céltica peninsular*, A Coruña.

ALFONSO LLORENS, J. y MIGUÉLEZ GONZÁLEZ, A. (2013) - La villa romana del Camino de Vinamargo (Castellón), L. Alapont Martín y J. Martí Oltra (eds.), *Actas III Jornadas de arqueología de Valencia y Castellón*, Palma, 87-98.

ALMAGRO GORBEA, M. y LORRIO ALVARADO, A. J. (1992) - Representaciones humanas en el arte céltico de la península Ibérica, *II Symposium de Arqueología Soriana: homenaje a Teógenes Ortego y Frías*, Soria, vol. 1, 409-452.

ALMAGRO GORBEA, M. y LORRIO ALVARADO, A. J. (1993) - La tête humaine dans l'art celtique de la Péninsule Ibérique, J. Briard y A. Duval (eds.), *Les Représentations humaines du néolithique à l'âge du fer. Actes du 115e congrès national des sociétés savantes*, Paris, 219-237.

ALVAR NUÑO, A. (2013) - *Envidia y fascinación: el mal de ojo en el Occidente romano*. Anejos Arys II, Huelva.

AMAND, M. (1971) - A propos d'une figurine de *genius cucullatus* découverte à Tournai, *Latomus* 30, 142-145.

ANDRÉ, J. (1963) - Un *Genius Cucullatus* inédit trouvé à Sarzeau (Morbihan), *Ogam* 15, 331-332.

AUGENTI, D. (2008) - *Il lavoro schiavile a Roma*, Roma.

BAILEY, D. M. (1988) - *A catalogue of the lamps in the British Museum. Volume III., Roman Provincial lamps*, Londres.

BAILEY, D. M. (2008) - *Catalogue of the terracottas in the British Museum. Volume IV. Ptolemaic and Roman terracottas from Egypt*, Londres.

BARBERAN, S. y POMARÈDES, H. (2008) - Un ensemble de céramiques daté du début de la période augustéenne sur le site du Mas de Vignoles à Nîmes (Gard), *Revue archéologique de Narbonnaise* 41, 181-209.

BASTIDA, A. M. y HERAS, C. M. (1988) - *Vareia*, una ciudad romana en La Rioja, *Revista de Arqueología* 82, 18-32.

BÉMONT, C., JEANLIN, M. y LAHANIER, Ch. (1993) - *Les figurines en terre cuite gallo-romaines*, *Doments d'archéologie Française* 38, Paris.

Besques, S. (1972) - *Catalogue raisonné des figurines et reliefs en terre-cuite grecs, étrusques et romains*, Paris.

BIANCHI BANDINELLI, R. (dir.) (1966) - *Enciclopedia dell'arte antica*, vol. VII, Roma, 674-675.

BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M. (1984-1985) - *Tintinnabula* de Mérida y de Sasamón (Burgos), *Zephyrus* 37-38, 331-336.

BOLLA, M. (2010) - Lucerna figurata romana in bronzo da Montecchio Maggiore (Vicenza)", *Studi e Ricerche - Associazione Amici del Museo - Museo Civico "G. Zannato"* 17, 51-69.

BOONE, C. E. (2006) - *Terracotta figurines of the Roman period: A study of the distribution of figurines from graves in the Empire*, University of Missouri, ProQuest, UMI Dissertations Publishing, Columbia.

BORDENACHE BATTAGLIA, G. (1983) - *Corredi funerari di eta imperiale e barbarica nel Museo nazionale romano*, Roma.

BOUTANTIN, C. (2014) - *Terres cuites et culte domestique: bestiaire de l'Egypte gréco-romaine*, Leiden; Boston.

BRANTS, J. (1913) - Antieke terra-cotta lampen uit het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden, Leiden.

BULLE, H. (1943) - Keltische Brautfahrt, etruskische Hadesfahrt, und der *Genius cucullatus*, *Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Institute* 35, 138-156.

BURN, L. y HIGGINS, R. (2001) - *Catalogue of Greek terracottas in the British Museum, volume III*, London.

CALVETTI, A. (2000) - *Geni pileati e cucullati*, *Lares* 66, 709-724.

CALVI, C. (2004) - I cucullati d'ambra di Aquileia, M. Fano Santi (ed.): *Studi di archeologia in onore di Gustavo Traversari*, *Archaeologica* 141, Roma, 173-177.

CERCHI, E. (1988) - *Miscellanea, Modena dalle origini all'anno Mille. Studi archeologia e storia II*, catalogo della mostra (Modena, 1989), Modena, 131-136.

CUESTA MORATINOS, M. R. (2011) - Cueva de Román: fuente de abastecimiento-lugar de culto de la *Colonia Clunia Sulpicia*, A. Costa, L. Palahí y D. Vivó (coords.), *Aquae Sacrae. Agua y sacralidad en la Antigüedad*, Gerona, 167-180.

CHEVALIER, R. (1988) - *Voyages et déplacements dans l'Empire romain*, Paris.

D'AMBROSIO, L. (1992-1993) - Il *cucullus*. Uomini e geni, *Rivista storica dell'antichità* 22, 179-237.

D'AMBROSIO, A. y BORRIELLO, M. (1990) - *Le terrecotte figurate di Pompei*, Roma.

DE VRIES, J. (1963) - *La religion des Celtes*, Paris.

DE' SPAGNOLIS CONTICELLO, M. y DE CAROLIS, E. (1997) - *Le lucerne di bronzo del Museo Civico Archeologico di Bologna*, Bologna.

DEL OLMO, J. (2001) - Arqueología aérea en Clunia, *Revista de Arqueología* 244, 6-9.

- DEONNA, W. (1955) - *De Télesphore au "moine bourru". Dieux, génies et démons encapuchonnés*, Latomus 21, Berchem-Bruselas.
- DEONNA, W. (1955b) - Divinité gallo-romaine au *cucullus*, *Ogam* VII (4), 40, 245-254.
- DEONNA, W. (1956) - Les thèmes symboliques de la légende de Péro et de Micon, *Latomus* 15, 489-511.
- DEONNA, W. (1956b) - Tête caricaturate en bronze à *cucullus* et à oreilles animales, *Genava* 4, 5-10.
- DEYTS, S. (1985) - *Les bois sculptés des sources de la Seine*, Gallia 42 (suppl.), Paris.
- DEYTS, S. (1993) - Les *genii cucullati* de Pithiviers-le-Vieil (Loiret), *Revue Archéologique du Loiret* 18, 99-102.
- DIETERICH, A. (1897) - *Pulcinella. Pompejanische Wandbilder und römische Satyrspiele*, Leipzig.
- DUNAND, F. (1979) - *Religion populaire en Égypte romaine: les terres cuites isiaques du Musée du Caire*, Leiden.
- DUNAND, F. (1990) - *Catalogue des terres cuites gréco-romaines d'Égypte*, Paris.
- EASTMAN, E. M. (2001) - The Mosaic of Months from *Thysdrus*: origin and influences, D. Paunier y Ch. Schmidt (eds.), *La mosaïque gréco-romaine VIII*, Lausanne, 183-200.
- EGGER, R. (1932) - Genius Cucullatus, *Wiener prähistorische Zeitschrift* 19, 311-323.
- EGGER, R. (1948) - Der hilfreiche Kleine im Kapuzenmantel, *Jahreshefte des österreichischen Archäologischen Institute* 37, 90-111.
- ESPINOSA RUIZ, U., SCHRÖDER, S. F. y RAMOS SÁINZ, M. L. (1994) - Manifestaciones artísticas, *Historia de la ciudad de Logroño 1 (Antigüedad)*, Logroño, 247-262
- EVEILLARD, J.-Y. (1995) - Statues de l'Antiquité remaniées à l'époque moderne: l'exemple d'une tête au *cucullus* à Châteauneuf-du-Faou (Finistère), *Revue archéologique de l'ouest* 12, 139-146.
- FERNANDES DA SILVA, L. (2002) - *Genii, Lares e Tutela na provincia da Lusitânia, Religiões da Lusitânia. Loquuntur saxa*, Lisboa, 179-188.
- FERNÁNDEZ DÍAZ, A. (1998) - Sobre unas terracotas romanas del Museo de Alcoy, *Recerques del Museu d'Alcoi* 7, 181-190.
- FORTUNATI ZUCCALA, M. (1979) - Gropello Cairoli (Pavia). La necropoli romana, *Notizie degli scavi di Antichità* XXXIII, 5-88.
- FRANKEN, N. (2005) - Nur eine technische Spielerei? Bemerkungen zu zweiteiligen Kopflampen aus Bronze, *Lychnological Acts I. Actes du 1er Congrès international d'étude sur le luminaire antique* (Nyon-Genève, 2003), Montagnac, 123-130.
- GARCÍA DE FIGUEROLA P. (1989) - Nueva forma de sigillata tardía procedente de la provincia de Burgos, *Zephyrus* 42, 523-526.
- GASPERINI, L. (1992) - Sur complesso ipogeico cluniense de la Cueva de Roman e le sue iscrizioni, *Miscellanea greca e romana* 17, 283-296.
- GERSTL, A. (1961) - *Supplementum epigraphicum zu CIL III für Kärnten und Osttirol 1902- 1961*, Viena.
- GIJÓN GABRIEL, E. (1988) - Las terracotas del Museo Nacional de Arte Romano de Mérida, *Los materiales cerámicos y vítreos en Extremadura*, CSIC. Mérida, 73-89.
- GIJÓN GABRIEL, E. (2004) - *Las terracotas figuradas del Museo Nacional de Arte Romano de Mérida*, Cuadernos emeritenses 24, Mérida.

GIOVANNINI, A. (2012) - Ninnoli, oggetti di devozione domestica, ricordi famigliari: immagini di terracotta da Aquileia tra scavi e dati d'archivio", J. Bonetto y M. Salvadori (eds.), *L'architettura privata ad Aquileia in età romana*, Antenor quaderni 24, Padua, 317-335.

GÓMEZ-PANTOJA, J. (1999) - Las madres de *Clunia*, F. Villar y F. Beltrán (eds.): *Pueblos, lenguas y escrituras en la Hispania prerromana. Actas del VII Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispánicas*, Zaragoza, Salamanca, 422-432.

VON GONZENBACH, V. (1995) - *Die römischen Terracotten in der Schweiz. Untersuchungen zu Zeitstellung, Typologie und Ursprung der mittelhällischen Tonstatuetten*, Tübingen.

GORI, A. F. (1757) - *Museum etruscum: exhibens insignia veterum Etruscorum monumenta aereis tabulis cc. nunc primum edita et illustrata observationibus Antonii Francisci Gorii*, Firenze.

GRANDJOUAN, C. (1961) - *Terracottas and Plastic Lamps of the Roman Period quick view, The Athenian Agora, Vol. 6, Terracottas and Plastic Lamps of the Roman Period*, Princeton.

GREEN, M. J. (1992) - *Dictionary of Celtic Myth and Legend*, London.

GREEN, M. J. (2003) (reed.) - *Symbol and Image in Celtic Religious Art*, London, 1989.

GÜNTERT, H. (1919) - *Kalypso*, Halle.

HARLOW, M. (2013) - Toys, dolls and the material culture of Childhood, J. Evans Grubbs, T. Parkin y Bell, R. (eds.), *The Oxford Handbook of Childhood and Education in the Classical World*, Oxford, 322-340.

HEICHELHEIM, F. M. (1935) - Genii cucullati, *Archaeologia Aeliana* (4) 12, 187-94.

HÉLÉNA, P. (1931) - *Les figurines en terre cuite de la grotte des Fées de Leucate*, *Cahiers d'histoire et d'archéologie* II (9): 233-243; 10: 289-301.

HETTNER, F. (1901) - *Drei Tempelbezirke in Trevererlande*, Trier.

JANTSCH, F. (1934) - Norische Trachtendarstellungen in Kärnten, *Carinthia* 1, n° 2, 65-76.

JENKINS, F. (1953) - The *Genius Cucullatus* in Kent, *Archaeologia Cantiana* 66, 86-91.

KENNER, H. (1976) - Zu namenlosen Göttern der Austria romana, 2. *Genius Cucullatus. Römischer Österreich*", *Jahresschrift der Österreichischen Gesellschaft für Archäologie* 4, 147-161.

KERÉNYI, K. (1933) - *Telesphoros. Zum Verständnis etruskischer, griechischer und keltisch-germanischer Dämonengestalten*, *Egyetemes Philologiai Közlöny* 57, n° 7-8, Budapest.

LAFAYE G. (1896) - Fascinum, *DAGR*, Paris, 983-987.

LAMO SALINAS, C. (1983-84) - En torno a tres muñecos romanos de Cádiz, *Boletín del Museo de Cádiz* 4, 67-76.

LEBER, P. S. (1972) - *Die in Kärnten seit 1902 gefundenen römischen Steininschriften*, Klagenfurt.

LEROUX, G. (1896) - Pallium, *Dictionnaire des Antiquités Grec et Romaine*, Paris, 285-293.

LEYENAAR-PLAISIER, P. G. (1979) - *Les terres cuites grecques et romaines. Catalogue de la collection du Musée national des antiquités à Leiden*, Leiden.

LOESCHCKE, S. (1919) - *Lampen aus Vindonissa*, Zürich.

LOZA AZUAGA, M. L. (2010) - Una escultura decorativa de Priego (Córdoba): el pescador de la villa romana de Azores, *Antiquitas* 22, 89-95.

MANNING, W. H. (1971) - The Piercebridge Plough Group, *The British Museum Quarterly* 35 (1/4), 125-136.

- MARCOS CASQUERO, M. A. (1999) - El supersticioso mundo de las campanas, *Estudios Humanísticos. Filología*, 47-66.
- MARCOS CASQUERO, M. A. (2000) - *Supersticiones, creencias y sortilegios en el mundo antiguo*, Madrid.
- MARTIN-KILCHER, S. (2000) - *Mors immatura* in the Roman world- a mirror of society and tradition, J. Pearce, M. Millett y M. Struck (eds.), *Burial, Society and Context in the Roman World*, Oxford, 63-77.
- MARTIN-KILCHER, S. y ZAUGG, M. (1983) - *Fundort Schweiz 3. Die Römerzeit*, Solothurn.
- MEISCHNER, J. (2003) - Die Skulpturen des Hatay Museums von Antakya, *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts* 118, 285-394.
- MENZEL H. (1966) - *Die römischen Bronzen aus Deutschland. II.Trier*, Mainz am Rhein.
- MONTERO HERRERO, S. (1994) - Religión romana en *Vareia* y su entorno, *Historia de la ciudad de Logroño*, Logroño, 263-271.
- MORENO PÉREZ, A. S. y ORFILA PONS, M. (2014) - Las *tabernae* de *Pollentia* (Mallorca). Materiales figurados como manifestaciones apotropaicas, de religiosidad, y de representación durante el siglo III, *Archivo Español de Arqueología* 87, 203-215.
- NOGALES, T. (ed.) (2000) - *Ludi Romani. Espectáculos en Hispania Romana*, Mérida.
- NOGALES, T. (2000b) - *Espectáculos en Augusta Emerita*, Monografías Emeritenses 5, Badajoz.
- NOGALES, T. (ed.) (2007) - Culto imperial en Augusta Emerita: imágenes y programas urbanos, *Culto imperial: política y poder*, Mérida, 447-539.
- NOLL, R. (1953) - *Telesphoros-Genius cucullatus*: Zu Denkmälern von Kapuzengöttern, *Carinthia I: Mitteilungen des Geschichtsvereins für Kärnten* 143, 638-651.
- NÚÑEZ, J. y BLANCO, A. (2002) - Una nueva propuesta de lectura y contextualización de la conocida ara votiva a las *Matribus Ussets* de Laguardia (Álava), *Iberia. Revista de la Antigüedad* 5, 57-63.
- O'NEIL, H. E. y TOYNBEE, J. M. C. (1958) - Sculptures from a Romano-British Well in Gloucestershire quick view, *The Journal of Roman Studies* 48 (1/2), 49-55.
- OPPENHEIM, P. (1931) - *Das Mönchkleid im christlichen Altertum*, *Röm. Quartalschrift*, 28e Supplement-heft, Fribourg i. Brisgau.
- PALOL, P. y VILELLA, J. (1986) - El santuario priápico en *Chunia*, *Koiné* 2, 15-25.
- PEREA YEBENES, S. (1997) - El genio encapuchado de *Pollentia*, en el M.A.N., y Telesforo, el dios-médico de Pérgamo, *Boletín del Museo Arqueológico Nacional* 15 (1-2), 129-134.
- PICCOTTINI, G. (1989) - *Die Römer in Kärnten. Ein Führer zu den wichtigsten römerzeitlichen Ausgrabungen und Denkmälern des Landes*, Klagenfurt.
- PICCOTTINI, G. (1996) - *Die Römersteinsammlung des Landsmuseums für Kärnten*, Klagenfurt.
- POZO RODRÍGUEZ, S. (1989) - Bronces romanos de *Pollentia* conservados en el MAN de Madrid, *Boletín del MAN* 7, 67-83.
- POZO RODRÍGUEZ, S. (1997) - Lucernas antiguas en bronce de la *Baetica*: ensayo de clasificación, tipología y cronología, *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología* 63, 203-251.
- PY, M. (1981) - *Recherches sur Nîmes préromaine: habitats et sepultures*, Supplément à Gallia 41, Paris.

- RABEISEN, E. y VERTET, H. (1986) - *Les figurines gallo-romaines en terre cuite d'Alesia*, Centre de recherches sur les techniques gréco-romaines 11, Dijon.
- REINACH, S. (1896) - *Cucullus*, *Dictionnaire des Antiquités Grec et Romaine* Paris, 1577-1579.
- RODRÍGUEZ CEBALLOS, M. y SALIDO DOMÍNGUEZ, J. (2015) - Entre hombres y divinidades menores. Los *genii cuculati* de la ciudad romana de *Clunia* (Burgos), *Madridrer Mitteilungen* 53, 296-325.
- ROMEUF, A-M. (2000) - *Les ex-voto gallo-romains de Chamalières (Puy-de-Dôme): bois sculptés de la source des roches*, *Doments d'archéologie Française* 82, Paris.
- ROSCHER, W. H. (1884) - *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Leipzig.
- ROUVIER-JEANLIN, M. (1972) - *Les figurines gallo-romaines en terre cuite au Musée des Antiquités Nationales*, Supplément à *Gallia* 24, Paris.
- ROUVIER-JEANLIN, M., JOLY, M. y NOTET, J.-C. (1990) - *Bourbon-Lancy (Saône-et-Loire): un atelier de figurines en terre cuite gallo-romaines (les fouilles du Breuil: 1985-1986)*, *Doments d'archéologie Française* 25, Paris.
- RÜHFEL, H. (1994) - *Telesphoros*, *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* VII, 870-878.
- SALIDO DOMÍNGUEZ, J. y RODRÍGUEZ CEBALLOS, M. (2015) - Figurillas de encapuchados hispanorromanos: Definición, clasificación e interpretación, *Archivo Español de Arqueología* 88, 105-125.
- STEIGER, R. (1967) - Tonstatuette eines Mimen im Kapuzenmantel, *Römerhaus und Museum Augst. Jahresbericht* 1967, 30-37.
- TOYNBEE, J. M. C. (1957) - *Genii Cucullati* in Roman Britain, W. Deonna, *Hommages à Waldemar Deonna*, Collection Latomus 28, Bruselas, 456-469.
- VAQUERIZO GIL, D. (2004) - *Immaturi et Innupti: Terracotas figuradas en ambiente funerario de Corduba, Colonia Patricia*, Barcelona.
- VERTET, H. (1960) - Nouvelles statuettes gallo-romaines en terre cuite blanche. A. Déesse-mère et "cucullatus" du Musée de Saint-Bertrand-de-Comminges. B. Vénus, "cucullatus" et autres figurations de l'officine de Thiel-sur-Acolin (Allier), *Revue archéologique de l'Est. Du paléolithique au moyen âge* 11, 297-314.
- VETTERS, H. (1948) - Der heilige Bezirk von Wabelsdorf, *Carinthia I: Mitteilungen des Geschichtsvereins für Kärnten* 136-138, 280-298.
- VILLING, A. (2002) - For Whom Did the Bell Toll in Ancient Greece? Archaic and Classical Greek Bells at Sparta and Beyond, *The Annual of the British School at Athens* 97, 223-295.
- VV. AA. (1990) - *Los bronceos romanos en España*, Madrid.
- VV. AA. (1994) - *Il Museo Archeologico Nazionale di Napoli, Guide Artistiche Electa Napoli*, Napoli.
- VV. AA. (2000) - *Encrucijadas. Las Edades del Hombre*, Catálogo de la exposición, Astorga (León), León, 106 (ficha de T. Mañanes).
- WALTERS, H. B. (1903) - *Catalogue of the terracottas in the department of Greek and Roman antiquities British Museum*, London.
- WIGHTMANN, E. M. (1970) - *Roman trier and the Treveri*, London.
- WISEMAN, J. y MANO-ZISSI, D. (1974) - Excavations at Stobi, 1973-1974, *Journal of Field Archaeology* 1, 117-148.



Fig. 1.- Epígrafe votivo ILLPRON 701 dedicado al *Genio Cucullato*. Imagen: Klagenfurt - Landesmuseum für Kärnten Rudolfinum. Fotografía tomada por Ortoľ Harl y obtenida de la web [ubi-erat-lupa.org/monument 5763](http://ubi-erat-lupa.org/monument/5763).

Nº	Procedencia	Medidas	Función, particularidades de la pieza
1	¿?	8,8 x 4,5 cm	<i>Tintinnabulum</i> , inscripción <i>Tydides</i>
2	¿?	10 x 4,5 cm	<i>Tintinnabulum</i>
3	¿Carretera de Don Álvaro?	6,7 x 4,5 cm	<i>Tintinnabulum</i>
4	¿Carretera de Don Álvaro?	9,5 x 6 cm	<i>Tintinnabulum</i>
5	¿?	6,5 x 4 cm	<i>Tintinnabulum</i>
6	¿Vertedero "Las Tenerías"?	8 x 5,8 cm	<i>Tintinnabulum</i>
7	Funerario, columbarios	4,3 x 6 cm	<i>Tintinnabulum</i>
8	¿?	3,4 x 2,3 cm	¿ <i>Tintinnabulum</i> ?
9	¿?	5,7x 2,6 cm	
10	¿?	3,8 x 2,2 cm	
11	¿?	6 x 3 cm	¿ <i>Tintinnabulum</i> ?
12	¿?	4,5 x 2,5 cm	¿ <i>Tintinnabulum</i> ?
13	Funerario, columbarios	5,5 x 3,7 cm	¿ <i>Tintinnabulum</i> ?
14	¿Carretera de Don Álvaro?	8 x 3,6 cm	

Fig. 2.- Tabla descriptiva de las representaciones de cucullati procedentes de Augusta Emerita.



Fig. 3.- *Cucullatus* de Augusta Emerita, pieza nº 1. Fuente: Blázquez 1984-1985: Figs. 1 y 2 (con modificaciones).

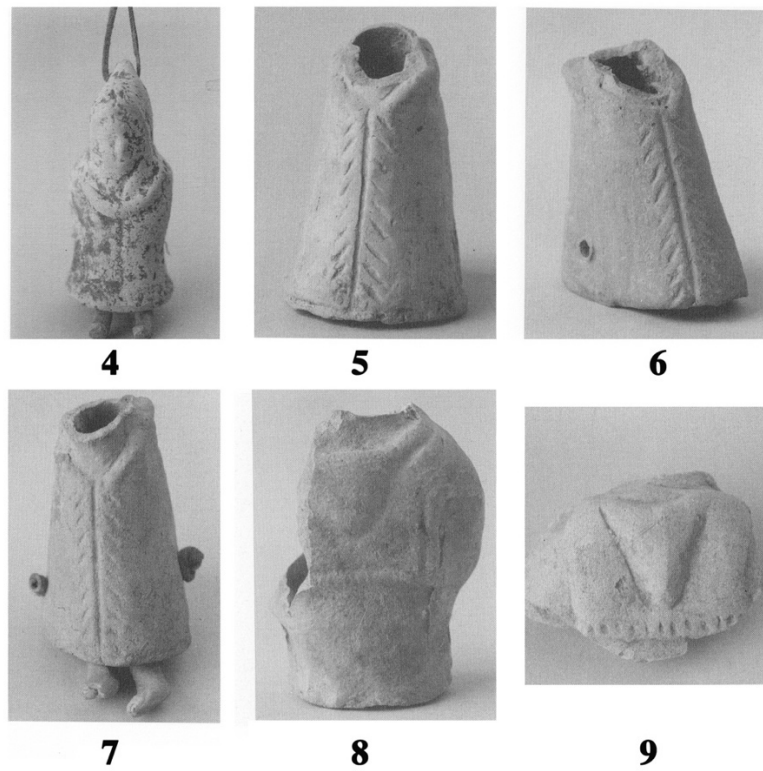


Fig. 4.- *Cucullati* procedentes de *Augusta Emerita*, con indicación del número de pieza. Fuente: Gijón 2004: 301-303.

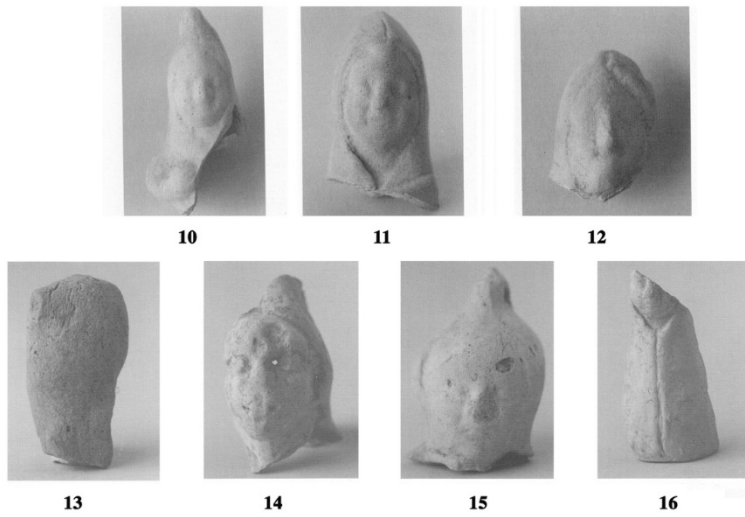


Fig. 5.- *Cucullati* procedentes de *Augusta Emerita*, con indicación del número de pieza.
Fuente: Gijón 2004: 301-303.



Fig. 6.- *Cucullati* procedentes de *Clunia* (Burgos). Fuente: Rodríguez y Salido 2015.



Fig. 7.- *Cucullati* de la ciudad romana de *Clunia* (Burgos). Fuente: Rodríguez y Salido 2015.



Fig. 8.- Figurilla localizada en Ciella (Burgos).

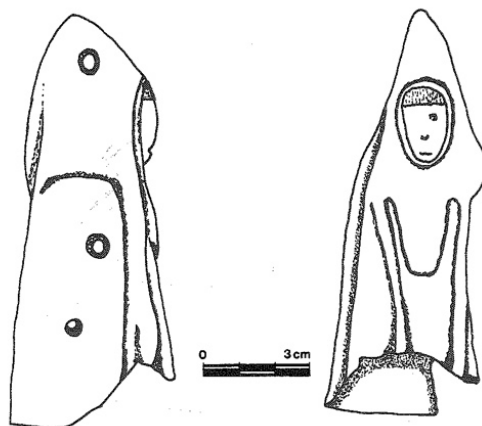


Fig. 9.- Encapuchado procedente de Logroño. Fuente: Bastida y Heras, 1988: 29-30.



Fig. 10.- *Cucullatus* de la tumba infantil de Cádiz. Fuente: Lamo Salinas 1983-1984 (con modificaciones).

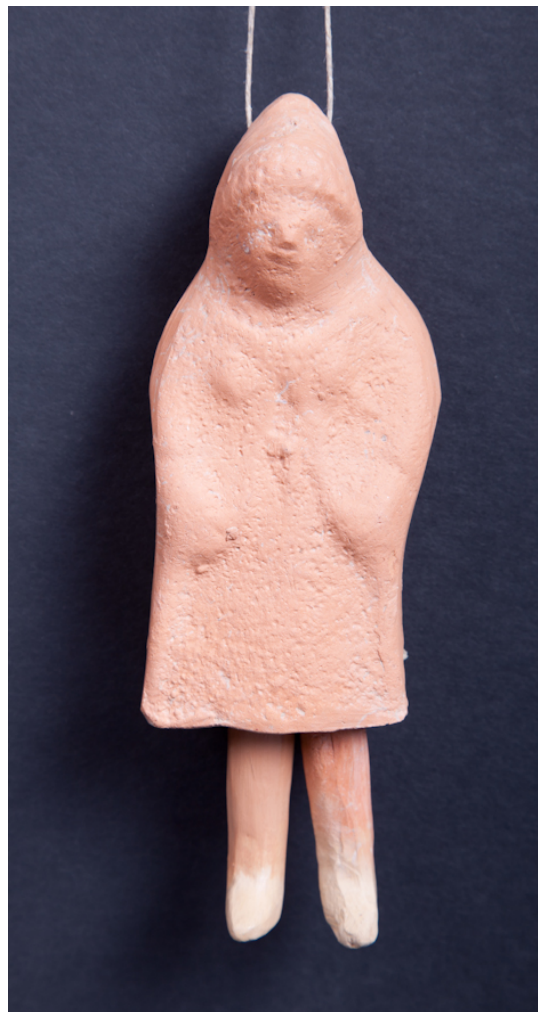


Fig. 11.- . Encapuchado de *Valentia*. Imagen: José Manuel Vert.

El culto de Marte y la religiosidad del sur del territorio portugués actual en las zonas rurales

Sílvia Teixeira

silvia_teixeira16@yahoo.com

Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa

Resumen: Las manifestaciones epigráficas de la religiosidad lusitano-romana han venido a merecer el interés de los investigadores desde una larga época, no pudiendo ser trazado el recorrido evolutivo de esta temática sin mencionar la obra de J. Leite de Vasconcelos. Los investigadores, como JM Blázquez, J. d'Encarnación, JM Garcia y S. Lambrino (sólo para referir algunos de los muchos ejemplos mencionados en este aspecto) no han ignorado la relación existente entre religión y arte, así como su relevancia en la aproximación al panteón lusitano-romano. Como parte integrante del mismo, Marte surge invocado en un epígrafe de la Lusitania que se destaca por su representación simultáneamente epigráfica y escultórica. A pesar de la referencia en varias obras, muchos trabajos se han centrado en la descripción de sus componentes epigráficos e iconográficos, a expensas de su entorno y el contexto cultural en votiva del sur, ahora territorio portugués en la época romana. En particular, su descubrimiento en la *villa* de Torre de Palma (Monforte, Portalegre) y su potencial informativo sobre las vivencias culturales lusitano-romanas en el ámbito rural merecen un análisis más detallado. Este trabajo constituye una modesta contribución en este sentido, buscando así dar continuidad y divulgación al trabajo iniciado con la disertación de Maestría de la autora³⁰⁰. Para ello, se enfocará en este epígrafe, en conjunción con algunos elementos iconográficos de esta divinidad, con vistas a la caracterización de las diversas vertientes de su culto, en el referido contexto espacio-temporal, sin olvidar su integración en el ámbito provincial; así como a la investigación de las ideas tradicionalmente difundidas en el ámbito de su vinculación con el elemento militar. El componente iconográfico se combinará con el epigráfica una dinámica complementaria, con el objetivo de ilustrar la multidimensionalidad de la religión lusitano-romana en el sur del presente territorio portugués.

Palabras clave: Marte; epigrafía; iconografía; mundo rural; la religiosidad lusitano-romana.

Abstract: The epigraphical manifestations of the Lusitanian-Roman religion have been capturing the interest of researchers for a long time, with the works of J. Leite de Vasconcelos being an integral part of this subject's research timeline. In a more recent setting, researchers such as J. M. Blázquez, J. d'Encarnação, J. M. Garcia and S. Lambrino (just to mention some of the many examples available in this context) have not ignored the link between religion and art, as well as its relevance in bringing about a closer understanding of the Lusitanian-Roman pantheon. As a part of it, the god Mars has been invoked in an inscription from Lusitania which stands out because of its simultaneously epigraphical and sculptural representation of the deity. Even though this inscription has been mentioned in numerous works since its discovery, most of them have been focusing on the description of its epigraphical and iconographical components, to the

³⁰⁰ TEIXEIRA, S. (2015) - *Cultos e cultuantes no Sul do território actualmente português em época romana (sécs. I a. C.-III d. C.). Uma aproximação à sociologia das religiões*. Tese de Mestrado apresentada a la Facultad de Letras de Lisboa.

detrimento of its contextualisation in the votive and cultural setting of the Southern Portuguese territory in the Roman period. Particularly, its discovery in the *villa* of Torre de Palma (Monforte, Portalegre) and its informative potential regarding the Lusitanian-Roman votive practices in the rural context deserve a more detailed analysis. This paper presents a modest contribution in this sense, thus intending to continue and disseminate the work already started with the master's thesis of the author.

It will, therefore, focus on this inscription, as well as on some iconographical elements of the god Mars, in order to characterise the diverse aspects of its cult both in the aforementioned context and the scope of the province, and to assess some traditionally disseminated ideas regarding the connection between the deity and the military element. The conjugation of the epigraphical and iconographical components will thus be employed to illustrate the multidimensionality of the Lusitanian-Roman religion in the Southern Portuguese territory.

Keywords: Mars; epigraphy; iconography; rural sphere; Lusitanian-Roman religion.

1. Breve caracterización del culto y las concepciones de Marte

“Se algum país está habilitado a santificar os seus começos, atribuindo-os à acção divina, esse é por certo o dos Romanos. Tão tremenda é a sua glória militar que, quando afirmam que o seu Pai, o seu Pai-Fundador, não é outro senão Marte, as nações da Terra têm de aceitá-lo forçosamente – como aceitam o domínio romano” (Liv., 1. 7).³⁰¹

Siendo Marte una divinidad de origen itálica y romana (a pesar de su asimilación tardía al dios griego Ares), es conocida su innegable naturaleza guerrera en época clásica, reflejada en sus representaciones iconográficas, en que éste surge envergando aparato militar, así como en la y su asociación a *Victoria* (Toutain, 1907: 252-53 y 433, Vasconcelos, 1913: 268, Dumézil, 19742: 215-16). Sin embargo, esta concepción no invalidó la atribución de un carácter naturalista y agrario a esta divinidad, que se remonta a los albores de su existencia entre las divinidades de las antiguas poblaciones itálicas, en época anterior a la fundación de Roma (Preller, 1883: 333; Daremberg, Saglio e Pottier, 1904: 1616, s. v. “Mars”; Vasconcelos, 1913: 266; Price e Kearns, 2003: 335, s. v. “Mars”), también mencionado en la obra de autores clásicos como Catón (*Agr.*, 83).

En este sentido, Marte actuaría sobre los elementos del mundo agrario, como los fenómenos climáticos, habiendo sido considerado como dios de la primavera, por ser el inicio de esta estación que marca la apertura de la época de la guerra, así como el renacimiento de la naturaleza; en su calidad de dios rural, se consagra a esta divinidad algunos elementos vegetales, particularmente la higuera, el roble y el laurel, entre otras especies arborícolas (Daremberg, Saglio y Pottier, 1904: 1617-18; Grimal, 1951: 277, s.v. “Mars”).

Por su parte, incluso las calidades guerreras del Marte romano no se habrían manifestado siempre de la misma forma en el contexto provincial, atendiendo a la escasa concentración de dedicatorias en algunas regiones consideradas fuertemente militarizadas, entre las cuales Bretaña y parte inferior de la Germania romana, la presencia de epítetos regionales y locales, que apuntan a la asimilación entre Marte y las divinidades locales de ciertas provincias (Toutain, 1907: 254). La Hispania no constituiría una excepción a esta situación, designando a Marte un culto a la divinidad local o regional de naturaleza protectora, la cual, además del nombre, quedaría todavía

³⁰¹ Traducción de Mantas, 2002a: 113.

imbuida de los mismos atributos de pendiente militar presentes en la iconografía de la divinidad romana (Toutain, 1907: 259, Lambrino, 1965: 226).

En este aspecto, parece interesante referirse a una de las interpretaciones relativas a la naturaleza de Marte en el contexto de la religiosidad céltica, más precisamente de las divinidades galaicas (Thévenot, 1968), que propone su asimilación a una divinidad autóctona, junto con la ampliación del ámbito funcional de Marte para abarcar las esferas funeraria, curativa y de la fertilidad.

2. El culto y las representaciones de marte en el contexto provincial de Hispania y Lusitania

Hispania se encuentra entre las regiones del Imperio con más abundante documentación epigráfica de este culto (Toutain, 1907: 252-53, Vázquez, 1981: 49), comprendiendo actualmente unos 85 ejemplares, con un ligero repunte en la provincia de Tarraconensis en lo que se refiere a la procedencia de éstos, seguido de Lusitania y Bética (Tabla 1). Considerando el territorio de Hispania en su totalidad, la representación del elemento militar en la documentación epigráfica de Marte se presenta modesta (Tabla 2). Ésta se verifica sobre todo en el territorio de la Tarraconensis, presentándose el repertorio epigráfico de la Lusitania desprovisto de referencias al ámbito militar.

Uno de estos testimonios se revela interesante³⁰², al documentar la grabación de una dedicatoria a Marte Campestre, ligando esta divinidad al culto de las diosas de origen céltico con el mismo nombre, a las que se ha atribuido la función protectora de los militares; en este sentido, asimiladas a la diosa *Epona* y a las *Matres*, divinidades de idéntica origen que representarían aún los ideales de fertilidad y poder combativo. En el caso de las tres tríadas celto-germánicas, las *Matres* remiten a la naturaleza tripartita de los poderes divinos, abarcando los ideales de guerra, fertilidad y protección (Irby-Massie, 1996: 293-294).

El culto de estas divinidades alcanzó una extensa difusión en la Hispania romana, más concretamente en el territorio central y oriental de la Meseta Norte, junto con el de *Epona* (Olivares, 2002: 138), teniendo la caballería romana oriunda de las provincias galesas y de las provincias galesas un importante papel en su diseminación (Irby-Massie, *loc. cit.*).

Se encuentra también representada la asociación de Marte a otras divinidades romanas, por medio de una inscripción³⁰³, en la que esta divinidad surge como parte integrante de una enumeración politea que V. Mantas (2002b: 120) sugirió recordar, aunque sin que haya una correspondencia total, la agrupación de entidades representativas de personificaciones divinas de fenómenos de la naturaleza; aunque J.M. García (1991: 457, nº 470) encare este texto con reservas, debido a la acumulación de teónimos en el mismo y a la desaparición de la inscripción original.

Parece interesante entonces constatar que, en la provincia donde se manifiesta de forma más pronunciada la vertiente militar del culto de Marte, éste también se haya revestido de una cierta multidimensionalidad; en su compilación de la epigrafía latina procedente del territorio de

³⁰² CIL II 4083 (Tarragona, Tarragona): *Marti Campestri sac(rum) / pro sal(ute) / Imp(eratoris) M(arci) Aur(elii) Commodi / Aug(usti) et equit(um) sing(ularium) / T(itus) Aurel(ius) Decimus / c(enturio) leg(ionis) VII G(eminae) Fel(icis) / praep(ositus) simul et / camp(idoctor) dedic(avit) K(alendis) Mart(iis) / Mamert(ino) et Rufo co(n)s(ulibus)*. Transcripción de E. Hübner (1869: 547, nº 4083).

³⁰³ RAP 470 (S. Miguel das Caldas, Vizela, Braga): *[...? Iunoni] Reginae Minervae Soli Lunae Diis Omnipot(entibus) Fortunae Mercurio Genio Iovis Genio Martis Aesculapio Luci Somno Veneri Cuppidini Caelo Castoribus Cereri Ge(nio) Victoriae Genio meo Diis sedis perv[...]*. Transcripción de J. M. García (1991: 457, nº 470).

la actual Comunidad Autónoma de Madrid, M. Ruiz Trapero (2001: 42) se refiere a la invocación de Marte no sólo como divinidad de aspecto bélico, sino también de la paz y la prosperidad.

Volviendo al contexto de Lusitania, aunque no se revelan muy abundantes las dedicatorias que registran la atribución de epítetos locales a Marte, merece referencia a una inscripción en que éste surge asociado a una divinidad local³⁰⁴, lo que no constituye un fenómeno raro en la religiosidad lusitano-romana. En cuanto a su asociación con otras divinidades romanas, además de la *Victoria*, Marte surge aún asociado a otros númenes en la epigrafía de la Lusitania, como los Lares³⁰⁵. En ambos casos, las divinidades asociadas se habrán revestido de una naturaleza protectora y/o tutelar.

Desde el punto de vista iconográfico, cabe aquí mencionar dos monumentos en los que las invocaciones de Marte surgen acompañadas por motivos decorativos de pendiente vegetal. En uno de estos³⁰⁶, que es procedente del territorio Tarraconensis, el campo epigráfico se enmarca en la parte superior por una luna rodeada de árboles (Ruiz, 2001: 149, nº 69). En el otro monumento, oriundo de la capital lusitana³⁰⁷, la dedicatoria a Marte surge entre dos cabezas de Medusa, flanqueadas por motivos vegetalistas. El significado del uso de estos motivos decorativos en particular en epígrafes consagrados a Marte plantea algunas cuestiones, pudiendo remitirse a las preconizadas raíces naturalistas de la divinidad, o revelarse desprovisto de algún significado concreto en este sentido, teniendo en cuenta la ubicuidad de estos motivos en el esquema decorativo romano.

3. El culto de Marte y la religiosidad del sur del territorio actualmente portugués

3.1. La inscripción de Torre de Palma (Vaia Monte, Monforte, Portalegre)³⁰⁸

Uno de los testimonios del culto de Marte en Lusitania, que constituye el foco de este texto, fue descubierto en la villa de Torre de Palma, encontrándose actualmente el ejemplar en el Museo Nacional de Arqueología³⁰⁹. Esta ara encierra una dedicatoria a Marte que se hace acompañar por una representación iconográfica de la divinidad³¹⁰, en la que ésta porta un aparato militar constituido por coraza, casco, escudo redondo y lanza; por lo que se trata de un monumento que se destaca tanto por su valor escultórico como epigráfico (Fig. 1).

Las características de esta representación, junto con el descubrimiento del epígrafe en una villa, llevaron a algunos autores (Lambrino, 1965: 242, Encarnación, 1984: 635) a proponer la invocación de Marte como guerrero, no en un contexto necesariamente bélico, sino en relación al mundo agrario, combatiendo las amenazas a su prosperidad, entre las cuales las condiciones

³⁰⁴ Encarnação, 1975: 190 (S. Pedro do Sul, Viseu): *Mart(is) / Genio / Depen/ori*. J. M. Garcia (1991: 356, nº 204) propone, por tanto, una lectura de la inscripción como *Genio / Defen/[s]ori*.

³⁰⁵ Ramón y Fernández-Ochea, 1962: 126 = HAE 1884 (Ibahernando, Cáceres): *Ma(rti?) S(ancto?) / Larebus / ostiarius(?) / posuit a(nimo) l(ibens)*. J. Mangas (1986: 329) propõe outra leitura: *Ma(rs) S(anctus) / Larebus / ostiarius(?) / posuit a(nimo) l(ibens)*.

³⁰⁶ CIL II 3061 = CIL II 5870a (Collado Villalba, Madrid, Comunidad de Madrid).

³⁰⁷ CIL II 468 (Mérida, Badajoz – basílica de Santa Eulália). Testifica la consagración de un templo a Marte, cuyos elementos habrán sido reutilizados en la capilla dedicada a Santa Eulalia (Mantas, 2002a: 113).

³⁰⁸ Heleno, 1962: 337, nota 1; Lambrino, 1965: 242; Matos, 1966: 190-91; Alarcão, 1974: 162, foto 67; Almeida, 1983: 342-43 (realzando el valor escultórico de este monumento sobre el epigráfico); Encarnação, 1984: 634-35 (IRCP 568); Gamer, 1989: 175, foto 91a; Matos, 1995: 88-89, Fig. 40; Fernandes, 2002: 426, nº 93; Gonçalves, 2007: 247-250.

³⁰⁹ Nº de inventario: 994.13.1.

³¹⁰ IRCP 568 = RAP 393: *M(arcus) Coeli[us] / Cel[us] / Marti / A(nimo) L(ibens)*. Transcrição de J. d'Encarnação (1984: 635).

climáticas nefastas³¹¹. En este sentido, podremos estar ante la asimilación de Marte a una antigua divinidad autóctona. Esta conexión al mundo agrario es también referida por J. L. Matos (1995: 88), que se basa aún en los atributos guerreros de la representación iconográfica para proponer el estatuto militar del dedicante del epígrafe.

En el contexto de Hispania, éste constituye el único testimonio del culto de Marte que conjuga simultáneamente la vertiente epigráfica con la iconográfica con vistas a la representación de la divinidad, exceptuando una pátera proveniente de Alvaros (Trofa, Oporto) que exhibe una representación idéntica, también perteneciente al mismo MNA³¹². Esta ha sido objeto de diferentes lecturas e interpretaciones³¹³; en este caso se ha defendido la invocación de Marte y su asimilación a una divinidad indígena de designación aún desconocida (Blázquez, 1962: 124, García, 1991: 528, Ribeiro, 2002: 429)³¹⁴.

3.2. Los demás testimonios epigráficos e iconográficos del culto de Marte

En el sur del presente territorio portugués³¹⁵, el culto de Marte se hace representar sólo por dos testimonios epigráficos, además de la referida inscripción de Torre de Palma. Mientras ésta se inserta en el ámbito rural, otra de las epígrafes proviene de la antigua Mirobriga (Santiago del Cacém, Setúbal)³¹⁶, es atribuible al mundo urbano, y documenta la realización de un voto a Marte en honor de un difunto, lo que le confiere un carácter simultáneamente votivo y funerario, en el contexto del cual podrá haber sido asimilado a una divinidad local (Encarnación, 1984: 222). Este no constituye el único testimonio de esta vertiente del culto de Marte en el contexto provincial³¹⁷, estando también está documentado esta situación en relación con otras deidades romanas en el sur del territorio actualmente portugués, como Júpiter³¹⁸ y Venus³¹⁹.

Avanzando más hacia norte en el territorio, contamos con una inscripción de Sines³²⁰, que registra la colocación de una estatua a Marte como divinidad imperial por disposición

³¹¹ Esta interpretación fue, sin embargo, cuestionada por otros autores (Schilling, 1979: 265-80, Mantas, 2002a: 114), que optan por dirigir el foco a la vertiente bélica de su naturaleza guerrera.

³¹² N° de inventario: Au 112.

³¹³ Leitura de Hübner (CIL II 2373), seguida por J. M. Blázquez (1962: 124-25), J. d'Encarnação (1975: 271) e J. M. García (1991: 528, n° 602): *S(extus) Arqu(i)us Cim(bri?) l(ibertus) Saur(...)* v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito). Leitura de J. C. Ribeiro (2002: 429): *S(egomoni vel Sagato) Arqu(i)us Cim(ini filius) L(ucio) Saur(io) v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*.

³¹⁴A. M. Canto avanzó también con una nueva interpretación, recurriendo a elementos informativos de naturaleza geo-arqueológica y numismática de la región, que expuso en el Congreso Internacional *Arte e Religião na Lusitânia* (Lisboa, 2 de Junho de 2016).

³¹⁵ Según el criterio de la geografía contemporánea, este distrito se refiere al territorio portugués sur del río Tajo, que es por tanto su límite norte.

³¹⁶ CIL II 22 = IRCP 145 = RAP 392: *Marti Sacrum in hono/rem G(a)ii Pag(usici) / Marini / Pag(usica) Mari/ane [sic] fratri / pientissimo*. Transcripción de J. d'Encarnação (1984: 221).

³¹⁷ CIL II 5026 = RAP 394 (Tomar, Santarém): *Marti sacrum / Allia · Amoena / in honorem / T(iti) Aemili Martiani / fili(i) fecit*. Transcripción de J. M. García (1991: 424, n° 394).

³¹⁸ IRCP 60 (S. Bartolomeu de Messines, Silves, Faro): *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) / in memoriam / L(ucii) Atili(i) Maximi / Severiani (...)*. Transcripción de J. d'Encarnação (1984: 107). IRCP 373 (procedencia desconocida, asignada al territorio de Évora): aunque la inscripción se encuentra muy fragmentada, se propuso una connotación funeraria para esta invocación a juzgar por la grabación de un jarrón y pátera en las caras laterales, a pesar de que el motivo de la dedicatoria permanece incierto (Encarnação, 1984: 794).

³¹⁹ IRCP 147 (Castelo Velho, Santiago do Cacém, Setúbal): *Veneri Victri/ci Aug(ustae) sacr(um) / in honorem Lu(ciliae) Lepidinae (...)*. Transcripción de J. d'Encarnação (1984: 223).

³²⁰ FE 51, 1996, 230 = AE 1996, 838 = HEp 6, 1996, 1075: *Signum / Marti / Aug(usto) / Cicerius / Iuvena/lis augustalis / ex test(amento) po/ni iussit / Ma[s?c?]/lion(us?) / sive Raicirri / [...] p(onendum) [?] c(uravit)*. Transcripción de J. d'Encarnação (1996, n° 230).

testamentaria de un augustal, y constituye uno de los escasos testimonios del culto imperial de esta divinidad en la Lusitania (sólo 4 en el conjunto de cerca de 27 epígrafes descubiertos en esta provincia); contrastando este escenario con el verificado en la provincia de la Bética, donde esta fe del culto de Marte se habrá manifestado de forma bastante más notoria.

En el contexto geográfico y cultural del actual territorio sur portugués, el culto de Marte se manifiesta en varias dimensiones, una de las cuales se centra en su naturaleza guerrera, pero al mismo tiempo vinculado al mundo agrario, que lo concibe como la divinidad protectora en el Más Allá, y otra que enfatiza la conexión de Marte a la figura del Emperador.

Esta situación se presenta consistente con la heterogeneidad que caracteriza la religiosidad romana en el contexto geográfico-cultural en análisis, dadas las particularidades que asume en función de la naturaleza urbana o rural de los territorios, ya que estos dos ámbitos se revelan distintos entre sí en lo tocante a las divinidades romanas cultuadas. Por ejemplo, una conexión específica entre ciertas divinidades consideradas de naturaleza acuática y forestal (Aguas, *Fontanus/a*, Diana y Silvano, Ninfas, *Liber Pater*) y el mundo rural, como sugiere la documentación epigráfica de estos territorios (Teixeira, 2015: 131). Sin embargo, Marte se presenta como una excepción a esta situación, junto con Júpiter, encontrándose ambos representados tanto en el mundo urbano y rural, aunque de formas distintas.

Refiriéndonos al aspecto iconográfico, la representación de Marte es un motivo frecuente en varias piedras anillo y numismas de la época romana al norte y sur del territorio portugués, en la que éste aparece representado con atributos militares y en asociación con la diosa *Victoria*. En algunos denarios de finales de la República provenientes del Cabeço de Vaíamonte (Monforte, Portalegre), muy cerca de Torre de Palma, se encuentran ilustrados los atributos guerreros de Marte, así como su asociación a Venus y *Victoria*.

Todas estas divinidades presentan en común su naturaleza militar, aunque no exclusivamente, siendo también conocida la asociación de Venus a los ideales de fecundidad y su concepción como divinidad de la vegetación y frutos (Mantas, 2002b: 119), junto con la percepción de *Victoria* como divinidad que actúa por los éxitos (Toutain, 1907: 437) - ideales que parecen susceptibles de extrapolación hacia el ámbito agrario.

Por su parte, el patrimonio de la *villa* de Torre de Palma, como notable ejemplo de la integración de las comunidades rurales de Lusitania en la norma sociocultural romana, también se revela provechoso en representaciones de divinidades romanas, que coexisten con los típicos motivos decorativos vegetalistas (Matos, 1995: 88, 184, 186) comunes a la generalidad de las *villae* en el contexto geográfico-cultural en análisis. Algunas lucernas datables de los tres primeros siglos de nuestra Era contienen representaciones tanto de Marte como de *Victoria*, la cual es retratada sosteniendo corona y palma, además del habitual escudo.

3.3. El culto de Marte en el contexto votivo-cultural de las *villae* del actual territorio sur de Portugal

En esta parte del territorio la religiosidad en ámbito rural se caracterizó por el predominio de los cultos romanos, algo que parece curioso por su coexistencia con el aumento de la representación de los cultos indígenas frente al mundo urbano (Teixeira, 2015: 55). En este aspecto, se tendrá en cuenta la existencia de condiciones más favorables al contacto con las divinidades romanas para los propietarios de las *villae*, ya que éstos podrían desplazarse con más frecuencia y distancia que las clases populares (Alarcón, 2002: 107, 107, 166).

En la región de Alentejo, considerado uno de los actuales territorios portugueses que habría sido favorable para apoyar las actividades de las *villae* romana, fueron abundante los elementos epigráficos y escultóricos representativos de las percepciones y actitudes de las comunidades rurales de culto, en particular los elementos de la naturaleza intervinientes en las actividades productivas de la *villa*. Son ejemplos de este escenario la estatua proveniente de Santa Victoria del Ameixial (Estremoz, Évora), también perteneciente al MNA³²¹, que representa una divinidad indeterminada, aunque de naturaleza ctónica, que podría haber simbolizado el Invierno y eventualmente podía estar integrada en un conjunto formado por las restantes estaciones (Matos, 1995: 78); y el conocido ninfeo de Milreu (Estói, Faro), representativo del culto de las Aguas, que constituye un templo con paralelos constructivos en la Galia, Bretaña y Germania romanas (Hauschild, 1984 y 2002).

Además de la dedicación a Marte en Torre de Palma, otros epígrafes votivos del sur portugués se registraron en proveniencias de *villae*: dos dedicatorias a *Salus*³²², una a *Fontanus/a*³²³, y otras a los *Lares*³²⁴. En el caso de la primera divinidad, *Salus*, ambas inscripciones registran el cumplimiento del voto por la salud de un individuo, y por el bienestar o felicidad de otro; aunque también se atribuyó a esta divinidad un carácter protector de las siembras, dada su representación en ciertos *numismes* imperiales sosteniendo espigas de maíz (Price y Kearns, 2003: 490, s.v. “*Salus*”). Esta vertiente de la divinidad puede entonces haber coexistido con su tradicional concepción como divinización del concepto de salud.

Por su parte, los homenajes labrados a las demás divinidades reflejan la naturaleza protectora de las mismas, de la que los hogares se encuentran naturalmente revestidos, mientras que en el caso de *Fontanus/a*, el cumplimiento del voto tras el descubrimiento de un manantial de agua confiere a la divinidad un carácter protector de este elemento (Encarnação, 1984: 519).

Todos los elementos epigráficos e iconográficos de las *villae* del sur portugués, entre los que se incluyen la dedicación a Marte por *M. Coelius Celsus*, se pueden interpretar como símbolos de la importancia de estas *villae* como unidades marcadoras paisaje de este espacio geográfico, ya sea desde el punto de vista económico, en el aspecto de las actividades productivas y de gestión de los recursos agrícolas, y desde el punto de vista cultural, que engloba las representaciones escultóricas e iconográficas referentes a todas estas actividades, particularmente en el ámbito votivo.

4. Algunas consideraciones finales

La dedicatoria a Marte de Torre de Palma (Monforte, Portalegre) constituye un ejemplar epigráfico singular en el contexto de Lusitania, pues es el único que remite a una conexión de esta divinidad al medio militar, a través de la iconografía, y también en el que podemos observar una conjugación de este aspecto con la epigrafía y el contexto arqueológico, y muestran que la conexión de esta divinidad al ámbito militar no se revela idéntica a la que tradicionalmente se concibe para el Marte romano. Junto con otros ejemplos epigráficos e iconográficos del sur portugués, este ejemplo corrobora la idea de que Marte se ha construido más a partir de una deidad

³²¹ N° de inventario: 994.53.1.

³²² IRCP 290, de Pisões (S. Tiago Maior, Beja) e IRCP 375, de una villa dada como perteneciente a la familia *Canidia* (Encarnação, 1990: 237) em S. Bento do Mato (Évora, Évora).

³²³ IRCP 437 (Ervedal, Avis), cuyo dedicante fue dado como posible *villicus* (Encarnação, 1984: 519).

³²⁴ FE 62, 1999, 280, da Herdade de São Romão (Alvito, Beja), habiendo existido una *villa* en el lugar del hallazgo con materiales romanos (Diogo e Feio, 1999, n° 280).

guerrera tradicional no sólo para las comunidades lusitano-romanos, sino también en el conjunto de la Hispania romana.

Se vuelve realmente aparente la multidimensionalidad de este culto: incluso en la provincia de la Tarraconensis, donde se muestra más vinculado su pendiente militar; a través de Lusitania es posible observar simultáneamente la veneración de Marte al estilo romano y su asimilación a las deidades indígenas, a la esfera más restringida del territorio del sur de Portugal, de acuerdo con el carácter urbano o rural de las zonas. A pesar de la falta de consenso en cuanto al carácter agrario de Marte en este contexto geográfico-cultural, esta posibilidad no resulta implausible, habida cuenta de la complementariedad entre las vertientes agraria y guerrera, sin que una anule la otra, y la ubicuidad del fenómeno de *interpretatio* en el sur del territorio portugués (Teixeira, 2015: 134), donde se vislumbra la importancia de las *villae* como centros de la vida económica y cultural de las comunidades.

Si es o no realmente ha comparado con una función protectora deidad indígena, Marte no deja de ser una parte importante de la religión de las comunidades del sur del territorio portugués, en particular el ámbito rural. Su culto se ha enmarcado en un ambiente de precoz y sólida romanización religiosa (armoniosamente coexistiendo con el componente sociocultural autóctono), en asociación con los de otras divinidades romanas, emergiendo como rasgo común a su vocación protectora: de las comunidades (en mundo y, eventualmente, en el otro), de los elementos que las rodean, de sus actividades de subsistencia.

BIBLIOGRAFIA

AE – *L'Année Epigraphique. Revue des publications épigraphiques relatives à l'Antiquité romaine*. Paris: Presses Universitaires de France.

ALARCÃO, J. de (1974) – *Portugal Romano*. Lisboa: Editorial Verbo (Coleção História Mundi, 33).

ALARCÃO, J. de (2002⁴) - *O domínio romano em Portugal*. Mem-Martins: Publicações Europa-América (Coleção Forum da História, 1).

ALMEIDA, J. M. (1983) - A epigrafia na exposição de escultura romana do Museu Nacional de Arqueologia e Etnologia. *O Arqueólogo Português*. Lisboa. S. 4, 1, p. 337-346.

BLÁZQUEZ, J. M. (1962) - *Religiones Primitivas de Hispania. I - Fuentes literarias y epigráficas*. Roma: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Biblioteca de la Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma, 14).

DAREMBERG, C. ; SAGLIO, E. ; POTTIER, E. (1904) – *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines. Vol. III*. Paris: Hachette.

DIOGO, A. M.; FEIO, J. (1999) – Árula aos Lares (Alvito). *Ficheiro Epigráfico*. Coimbra. 62, nº 280.

DUMÉZIL, G. (1974²) – *La Religion Romaine Archaïque*. Paris: Payot.

ENCARNAÇÃO, J. d' (1975) - *Divindades indígenas sob o domínio romano em Portugal*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

ENCARNAÇÃO, J. d' (1984) – *Inscrições Romanas do Conventus Pacensis: Subsídios para o estudo da romanização (= IRCP)*. Tese de Doutoramento apresentada à Faculdade de Letras de Coimbra. Coimbra: Instituto de Arqueologia da Faculdade de Letras. 2 vol.

ENCARNAÇÃO, J. d' (1990) – Religião e cultura na epigrafia de *Liberalitas Iulia* (subsídios para o seu estudo). In AAVV (eds.) – *Les villes de Lusitanie romaine. Hiérarchies et*

territoires. Table ronde internationale du CNRS. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique (Collection de la Maison des pays ibériques), p. 233-253.

ENCARNAÇÃO, J. d' (1996) – Monumentos epigráficos romanos do Museu de Sines. *Ficheiro Epigráfico*. Coimbra. 51, nº 230-233.

FERNANDES, C. A. (2002) – Ara consagrada a Mars, por Marcus Coelius Celsus. In RIBEIRO, J. C. (coord.) - *Religiões da Lusitânia: Loquuntur Saxa*. Lisboa: Museu Nacional de Arqueologia, p. 426, nº 93.

GAMER, G. (1989) – *Formen romischer Altare auf der Hispanischen Halbinsel*. Mainz: Philip von Zabern Verlag.

GARCIA, J. M. (1991) – *Religiões Antigas de Portugal. Aditamentos e observações às “Religiões da Lusitânia” de J. Leite de Vasconcelos (= RAP)*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

GONÇALVES, L. J. (2007) – *Escultura romana em Portugal: Uma arte do quotidiano*. Tese de Doutoramento apresentada à Faculdade de Belas-Letras de Lisboa. Mérida : Museo Nacional de Arte Romano (Studia Lusitana, 2). 2 vol.

GRIMAL, P. (1951) – *Dictionnaire de la Mythologie Grecque et Romaine*. Paris: Presses Universitaires de France.

HAE - *Hispania Antiqua Epigraphica. Suplemento anual de Archivo Español de Arqueología*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

HAUSCHILD, T. (1984) - A villa romana de Milreu, Estói (Algarve). *Arqueologia*. Porto, 9, p. 94-104.

HAUSCHILD, T. (2002) - O ninfeu do Milreu. In RIBEIRO, J. C. (coord.) - *Religiões da Lusitânia: Loquuntur Saxa*. Lisboa: Museu Nacional de Arqueologia, p. 241-244.

HELENO, M. (1962) - A villa lusitano-romana de Torre de Palma (Monforte). *O Arqueólogo Português*. Lisboa. S. 2, 4, p. 313-338.

HEp - *Hispania Epigraphica. Archivo Epigráfico de Hispania*. Madrid: Universidad Complutense.

HÜBNER, E. (1869) - *Corpus Inscriptionum Latinarum. Vol II – Inscriptiones Hispaniae Latinae (= CIL II)*. Berlin: G. Reimer.

IRBY-MASSIE, G. (1996) – The roman army and the cult of the campestres. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*. Bonn. 113, p. 293-300.

LAMBRINO, S. (1965) – Les cultes indigènes en Espagne sous Trajan et Hadrien. In PIGANIOL, A.; TERRASSE, H. (org.) - *Les Empereurs Romains d'Espagne. Actes du Colloque International sur les empereurs romains d'Espagne*. Paris: Centre Nationale de la Recherche Scientifique, p. 223-242.

MANGAS, J. (1986) – Die römische religion in Hispanien während der Prinzipatszeit. *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*. Berlin/Nova Iorque, 2, 18.1, p. 276-344.

MANTAS, V. G. (2002a) – Os exércitos, a força, a vitória e seus deuses no contexto da província da Lusitânia. In RIBEIRO, J. C. (coord.) - *Religiões da Lusitânia: Loquuntur Saxa*. Lisboa: Museu Nacional de Arqueologia, p. 111-117.

MANTAS, V. G. (2002b) - Da vitória militar à vitória médica e à protecção das mulheres: Vénus. In RIBEIRO, J. C. (coord.) - *Religiões da Lusitânia: Loquuntur Saxa*. Lisboa: Museu Nacional de Arqueologia, p. 119-123.

MATOS, J. L. (1966) - *Subsídios para um Catálogo da Escultura Luso-Romana*. Dissertação de Licenciatura apresentada à Faculdade de Letras de Lisboa.

MATOS, J. L. (coord.) (1995) - *Inventário do Museu Nacional de Arqueologia. Coleção de escultura romana*. Lisboa: Secretaria de Estado da Cultura, Instituto Português de Museus, Inventário do Património Cultural Móvel.

OLIVARES, J. C. (2002) – *Los dioses de la Hispania céltica*. Madrid: Real Academia de la Historia/Universidad de Alicante (Bibliotheca Archaeologica Hispana, 15).

PRELLER, L. (1883) - *Römische Mythologie. Zweiter Band*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.

PRICE, S.; KEARNS, E. (eds.) (2003) - *The Oxford Dictionary of Classical Myth and Religion*. Oxford/New York: Oxford University Press.

RAMÓN y FERNANDEZ-OCHEA, J. (1962) - Seis inscripciones romanas en tierras cacereñas. *Boletín de la Real Academia de la Historia*. Madrid. 150, p. 126.

RIBEIRO, J. C. (2002) – Fundo de pátera consagrado a Marte. In RIBEIRO, J. C. (coord.) – *Religiões da Lusitânia. Loquuntur Saxa*. Lisboa: Museu Nacional de Arqueologia, p. 428-29.

RUIZ, M. (2001) – *Inscripciones latinas de la Comunidad de Madrid (Siglos I-VIII)*. Madrid: Consejería de Educación.

SCHILLING, R. (1979) – *Rites, cultes, dieux de Rome*. Paris: Klincksieck (Études et Commentaires, XCII).

TEIXEIRA, S. (2015) – *Cultos e cultuantes no Sul do território actualmente português em época romana (sécs. I a. C.-III d. C.)*. Uma aproximação à sociologia das religiões. Tese de Mestrado apresentada à Faculdade de Letras de Lisboa.

THÉVENOT, E. (1968) – *Divinités et sanctuaires de la Gaule*. Paris : Librairie Fayard.

TOUTAIN, J. (1907) – *Les cultes païens dans l'Empire Romain. Tome I. Les cultes officiels; Les cultes romains et gréco-romains* (Bibliothèque de l'École des Hautes Études - Sciences Religieuses, 20). Disponível online em <http://www.archive.org/details/lescultespaens01tout>, descarregado em 05-12-2013.

VASCONCELOS, J. L. (1913) – *Religiões da Lusitânia, na parte que principalmente se refere a Portugal. Vol. III*. Lisboa: Imprensa Nacional.

VÁZQUEZ, A. M. (1981) - Algunas consideraciones sobre cultos locales en la Hispania romana. *Memorias de Historia Antigua*. Oviedo. 5, p. 41-50.

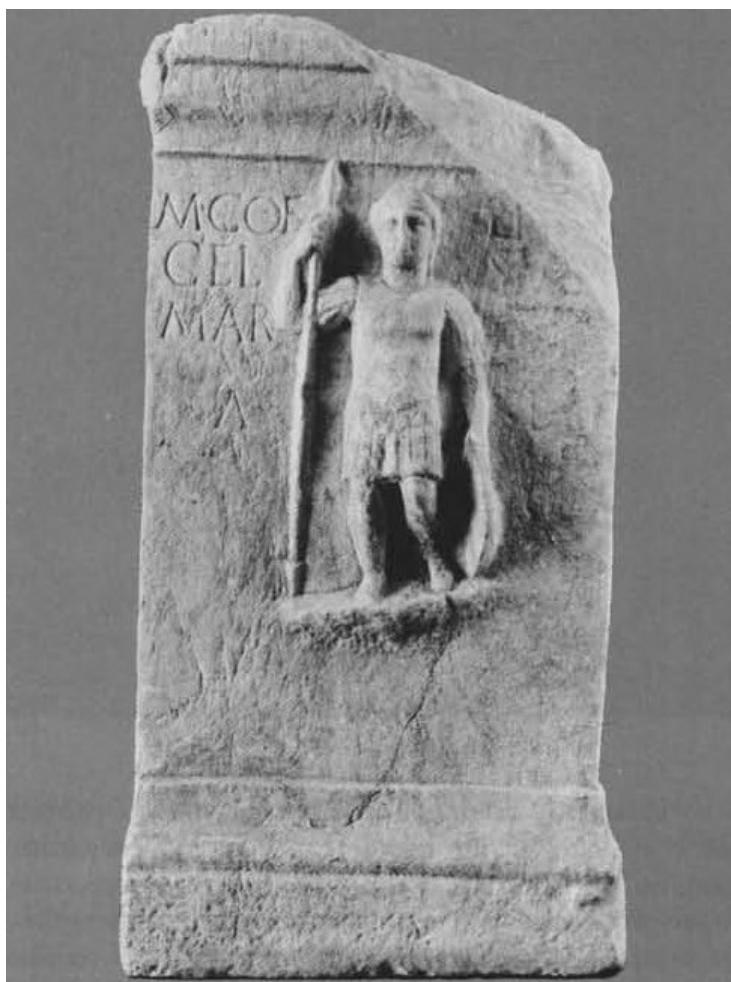


Fig. 1.- Ara a Marte proveniente de Torre de Palma (Almeida, 1983: 342).

Província	Nº	%
Tarraconense	42	49
Lusitânia	27	32
Bética	16	19
TOTAL	85	100

Tabela 1. Proveniência dos testemunhos epigráficos do culto de Marte na Hispânia

Ref.	Local	Província	Legião	Designação divindade
CIL II 2600= AE 1963, 18	<i>Locus Gallaeciae incerto</i>	Tarraconense	<i>II Flavia Hispanorum</i>	<i>Marti Patri</i>
CIL II 3337	Baeza, Jaén	Bética	<i>VII Gemina Antoniniana Pia Felix</i>	<i>Marti Sancto</i>
CIL II 4083	Tarragona, Tarragona	Tarraconense	<i>VII Gemina Pia Felix</i>	<i>Marti Campestri</i>
AE 1987, 618	Castilruiz, Soria	Tarraconense	<i>I Augusta</i>	<i>Marti</i>
AE 1998, 768 = FE 57, 1998, 264	Montejo de Tiermes, Soria	Tarraconense	<i>VII Gemina Pia Felix</i>	<i>Marti</i>
AE 2008, 696 = HEp 17, 2008, 84	Leão, Leão	Tarraconense	<i>VII Gemina Pia Felix</i> (local de acampamento)	<i>JAR[...]</i>

Tabela 2. Representação do elemento militar no culto de Marte na Hispânia