

ONOMÁSTICA Y RELIGIÓN

La elaboración de un capítulo con este título debe partir de las respuestas a las siguientes preguntas:

— ¿Cuáles son los antropónimos que aparecen en las inscripciones votivas?

— ¿En qué tipo de dedicatorias votivas aparece cada uno de los antropónimos?

Se trata, por tanto, de ver cómo las divinidades, tanto aquellas del panteón clásico (incluidas las orientales) como las del panteón indígena habían penetrado en la vida cotidiana de una sociedad que se podía calificar de 'lusitano-romana', al pretender acentuar su carácter mixto o, en otras palabras, una sociedad en la que estaban íntimamente ligados elementos indígenas y clásicos. Nos hallamos ante una simbiosis de culturas, sin que se pueda definir cuál de las dos se tornó preponderante.

Por su nomenclatura, se pueden distinguir bien las divinidades clásicas de las orientales o de las indígenas, así como los diferentes fenómenos de *interpretatio*, con profundas raíces en la provincia. El gran problema reside en el segundo término de la comparación: el dedicante.

Tenemos dedicantes oficiales, como las *ciuitates*, los *uicani* o los Augustales. Pero, los individuos corrientes, ¿quiénes eran y cómo podemos atribuirles una procedencia geográfica y una posición social y cultural determinada? Ya se ha insistido en líneas anteriores en la importancia del dossier onomástico referido a los individuos de condición peregrina, fáciles de reconocer por su denominación compuesta por un nombre único más filiación¹. Sabemos de la falta de dudas para identificar a un liberto, tanto por su marca libertina como por su *cognomen*, generalmente de origen griego. Pero mucho más difícil es deducir la procedencia autóctona o alóctona de un personaje portador de los *tria nomina*, que omita la filiación y que presente un *cognomen* que, aunque latino, tuvo gran aceptación en los ámbitos indígenas. ¿Qué pensar de *T. Curiatius Rufinus* quien, en el *ager Olisiponensis* ofreció un ara² a *Triborunnis*? ¿Quién era? Su *nomen* permite pensar que pudiera tratarse de alguien ajeno a la Península Ibérica o descendiente de emigrantes. Sin embargo, su *cognomen*, nada frecuente en la epigrafía de *Olisipo*, no nos impediría considerarlo como natural de esta ciudad, aunque de padres instalados allí en fechas recientes. Es posible sugerir el escenario siguiente: Rufino pretende instalarse en las márgenes del curso de agua que baña Freiria e indaga quiénes eran los propietarios: nada le saben decir al respecto; pregunta también cuál era la divinidad que protegía el lugar y a sus ocupantes y le responden: ¡*Triborunnis*! claro. Para apaciguar al dios de la apropiación que iba a realizar y atraerse sus favores le erige el altar que ha llegado hasta

nosotros. Ciudadano romano, posiblemente *ingenuus*, pudiera ser tal vez un magistrado, pero ante la divinidad, es apenas un individuo con su nombre propio. Nada más.

Aquí reside seguramente la mayor dificultad ante la que se encuentra todo aquel que pretenda saber algo de la introducción de los cultos (indígenas, clásicos o incluso 'orientales') en el medio prerromano y viceversa, esto es, la adopción de los cultos indígenas por parte de la población recién afincada.

Independientemente de la divinidad a la que fuera dedicada la inscripción, deteriorada en su parte superior, lo que no ofrece duda es que *L. Manlius D. f. Tr(omentina?) Aemilia(nus?)*³ era un ciudadano romano recientemente llegado que, como *T. Curiatius Rufinus*, pidió la protección del *Genius Loci*. Sin embargo, nos hallamos ante un caso especial: más que una simple dedicatoria, la inscripción rupestre pretende realizar la función de una marca de propiedad, de ahí que el personaje en cuestión decline toda identidad, inclusive su pertenencia a una tribu que no es peninsular. De un modo general, delante de la divinidad, la actitud del fiel ha de ser humilde, la identificación mínima. Éste es el gran problema ante el que se halla el epigrafista o historiador cuando pretende usar la onomástica para introducirse en el ámbito religioso: el único medio del que dispone es la posibilidad de discernir orígenes, condiciones jurídicas y, a veces, estatutos sociales, pero aun éstos son difíciles de alcanzar porque el dedicante se expresa en un medio donde la nomenclatura tiene menos importancia que en el funerario y, sobre todo, que en el público.

El segundo problema de índole metodológica sobre el que hay que reflexionar cuando se pretende analizar el papel de la religión en la aculturación entre indígenas y romanos, o, más ampliamente, en la sociedad lusitano-romana en su conjunto, radica en la exigüidad y limitación de las fuentes. Deliberadamente, optamos por las fuentes epigráficas, las más abundantes, las que más perduran, tal vez las más elocuentes. Somos plenamente conscientes de que muchos de los más importantes monumentos epigráficos votivos que nos interesarían se situaban en medio urbano o en santuarios sistemáticamente reutilizados en los siglos posteriores. En efecto, la epigrafía funeraria estaba salvaguardada por la sacralidad del lugar en el que yacía; la epigrafía votiva, en cambio, tenía en contra el peso de la incompreensión e incluso del fanatismo religioso subyacente de épocas posteriores.

La escasez de fuentes epigráficas lleva consigo un tercer interrogante: ¿puede la estadística aportar alguna solución o siquiera elementos de reflexión en la relación entre devotos y divinidad? Y si fuera posible, ¿qué valor podemos atribuir a sus resultados? La existencia de una única inscripción de

¹ Ver a este respecto la primera parte del eje n° 1.

² *AE*, 1985, 514.

³ Vaz, *Viseu*, pp. 219-221, n° 32.

Júpiter Óptimo Máximo en una ciudad o incluso la inexistencia de cualquier inscripción ¿puede ser considerada como síntoma de que una divinidad fue menos venerada allí que en otra *ciuitas* en la que se hallaron tres epígrafes? Nadie puede asegurar que la destrucción de un inmueble no permita descubrir una cripta con decenas de altares que revolucionen el panorama religioso de dicha urbe. Un ejemplo lo hallamos en el santuario de los *beneficariii* de *Sirniium* (Sremska Mitrovica).

A pesar de estas dificultades metodológicas (insuficiencia de identificación personal, escasez cuantitativa de fuentes y cualitativa de la base documental), intentaremos establecer un panorama aproximado de los aspectos sociales de la devoción religiosa, tal como nos lo proponíamos en un principio, gracias a ciertas observaciones.

Su exposición partirá de los aspectos observados por M. Salinas de Frías y A. Romero Pérez al analizar el *corpus* religioso de las provincias de Salamanca y Ávila:

1. El destacado papel de las divinidades indígenas.
2. El aspecto sincrético de las divinidades greco-romanas.
3. El predominio de los elementos onomásticos autóctonos.
4. El absoluto dominio, en términos jurídicos, de los individuos *peregrini*.

Se infiere de ello que la zona en cuestión, "marginal y profundamente indígena", todavía se mantiene escasamente romanizada en los siglos II y III de nuestra era. Se trataría de saber hasta qué punto estas conclusiones podrían hacerse extensivas a Lusitania en su conjunto.

En primer lugar, hay que tener presente un hecho que se indicaba un poco más arriba: la inexistencia de monumentos epigráficos votivos en medios urbanos, lo que pudiera explicar las conclusiones de los puntos 1 y 3; en segundo lugar, recordemos la dificultad existente algunas veces en la identificación social del dedicante respecto a la divinidad, lo que permite atenuar la conclusión del punto 4.

No hace falta realizar el mapa de distribución para darse cuenta de que tanto los individuos indígenas como los de origen alóctono a la Península Ibérica veneran a todo tipo de divinidades, con la excepción de las divinidades orientales (Cibeles, Isis, Mitra...), adoradas siempre por ciudadanos romanos, generalmente de procedencia extraprovincial. Esta excepción es fácil de explicar al tratarse de cultos iniciáticos, de carácter profundamente urbano, bien representados en ciudades cosmopolitas y comerciales, tales como *Olisipo*, *Salacia*, *Pax Iulia* y *Ossonoba*, entre otras.

Véase, por ejemplo, el homenaje que en *Olisipo* realiza la *cernophora Flauia Tyche a Mater Deum Magna Idea Phrygia*⁴, que reviste un carácter destacadamente oficial. En él intervienen dos miembros de ilustres *gentes Olisiponenses*, la *Iulia* y la *Cassia*, teniendo incluso la preocupación de la

datación por el consulado de *M. Attilius Metellus Bradua* y *App. Annius Trebonianus Gallus* (año 108 d.C.). No nos sorprendería que se tratase de un templo en honor a Cibeles. *T. Licinius Amaranthus*, el dedicante de otro homenaje⁵, bastante más modesto, era, a tenor de lo que se puede deducir de su *cognomen*, el liberto de una de las familias más ricas de la ciudad.

Puerto de mar, *Olisipo* veneraba también a los dioses típicos del cosmopolitismo: Mercurio, Esculapio, Asclepios (herencia griega), Apolo, Júpiter, Baco y la necesaria Concordia. Además, en su *ager*, en la ribera del río Tajo, se halla la dedicatoria a los *Dii Successi*, de parte de los representantes de una adinerada *gens*, los *Rubrii*⁶.

Es importante volver a insistir una vez más en el hecho de que la población indígena, autóctona o desplazada del interior, se relacionó matrimonialmente con colonos recién llegados y logró que en el territorio no urbano los cultos indígenas perviviesen: *Kassaeus*, *Aracus Arantus Niceus* (o *Arantoniceus*), *Mermandiceus*, *Triborunnis*. Incluso cultos como el del Sol, la Luna o *Fons* se revisten con elementos autóctonos, bien arraigados en la tradición, como en el caso de Serra de Sintra. Como demostrara J. Cardim Ribeiro⁷, la visita a este santuario a cielo abierto situado en el Finisterre continental era aún rito obligado para los legados imperiales, quienes debían realizar sus devociones *pro salute Imperatoris*. ¿Qué mejor prueba de convivencia religiosa?

Fenómenos similares pueden detectarse en otros núcleos urbanos de Lusitania: en la *ciuitas Igaeditanorum*, en *Ebora*, en *Pax Iulia*: en el perímetro urbano se detectan los cultos oficiales, promovidos por las elites como manifestaciones de fidelidad a Roma y su poder; en el *ager* se sigue observando la pervivencia de cultos indígenas, por iniciativa de los propios indígenas o de esas mismas elites o de otras gentes que, aunque autóctonas, muestran por su onomástica una relación estrechada con las familias socialmente relevantes de la ciudad.

Partiendo de estas observaciones, el siguiente paso es preguntarse cuál fue el comportamiento a este respecto de la población de *Emerita Augusta*, la capital de la provincia.

En primer lugar, hay que observar la escasez de dedicatorias a las divinidades oficiales, debida seguramente al azar de los descubrimientos, pero tal vez también porque se trataba de un culto con festividades, que no precisaba siempre de una perpetuación lapidaria. Júpiter apenas si aparece en dos monumentos: uno a *Iuppiter Augustus*, honrado por *M. Arrius Laurusy Paccia Flaccilla*⁸, seguramente marido y mujer, quienes actúan a título individual y sobre cuyo estatuto social nada concreto se puede adelantar, salvo que Arrio Lauro procedía de *Lancia Transcudana*; otro a un enigmático *Deus Iuppiter*, venerado por *Aemilius Aemilianus*, también de forma personal⁹.

⁵ *CIJ*, II, 178; Silva, *Epig. Olisipo*, 26.

⁶ *CIL*, II, 325; Silva, *Epig. Olisipo*, 119.

⁷ Cardim Ribeiro, *Sintra*, 1-2, 1982-1983.

⁸ *CIJ*, II, 5261; *AE*, 1987, 484.

⁹ Saquete *et alii*, *Anas*, 4-5, 1991-1992, pp. 31-43; *AE*, 1992, 957; *HEp*, 5, 1995, 81.

⁴ *CIL*, II, 179; Silva, *Epig. Olisipo*, 25.

A este reducido número de dedicatorias se contraponen las seis erigidas a Mitra, *Inuictus Deus*, o las cuatro a Ategina, la divinidad lusitana que parece recibir mayores atenciones por estos parajes, inclusive de personas como *L. Iuventius Iulianus*¹⁰ o *L. Caecilius Philinus*¹¹, de cuya romanidad poco se puede sospechar. Por detrás, con dos dedicatorias quedan Marte y con una sola dedicatoria permanecen Fortuna, Venus, Némesis o el propio Genio de la ciudad, las Ninfas o Juno.

La zona de San Vicente de Alcántara y sus alrededores, al contrario, aparecen como un lugar privilegiado por el número de vestigios de devoción conservados: de allí provienen dos dedicatorias a Hércules, una a los Lares, otra a Mercurio, una tercera a Saga. Júpiter fue adorado allí como *Solutor*. Y por el medio social que permite intuir la onomástica de los dedicantes (*Montanus Pelsini, f.; Maurus Candi*¹², por ejemplo) el ambiente era totalmente indígena.

Si podemos afirmar que prácticamente todos los dioses del panteón romano se encuentran atestiguados en monumentos epigráficos lusitanos, no hay duda de que la ya citada *Ategina* y *Endouellicus* son los más representados entre las divinidades lusitanas y *Iuppiter* entre las romanas.

A Endovélico, seguramente equivalente a *Vellicus* de Postoloboso, fueron consagrados más de un centenar de exvotos por fieles de las más variadas condiciones sociales, económicas y culturales. Representa así un interesante cimiento de unión social en la provincia.

De Júpiter, normalmente calificado de *Optimus Maximus*, se conservan medio centenar de monumentos, siendo especialmente abundantes las ámulas que debían de colocarse en el larario doméstico o en el santuario vecino. Los dedicantes, según un fenómeno ya comentado en líneas anteriores, son fundamentalmente indígenas que manifiestan así su apego al poder central, vistiendo dicha divinidad suprema con los ropajes de lo que seguramente sería su *Deus Maior*, en una *interpretatio* casi inconsciente pero real.

Y si un santuario rural a *Iuppiter Repulsor* en el nordeste del Alentejo (más exactamente en Nisa, en pleno corazón de la Lusitania) nos puede dejar perplejos, en este aspecto puede parecernos mucho más significativa la dedicatoria procedente de Orjais (Covilhã), en la que la lusitana *Dobiteina Doquiri f.*¹³ (es imposible encontrar una onomástica indígena más típica de la región) saluda a la divinidad con los epítetos 'supremo' y 'sumo', relegados sin duda del lenguaje culto al cotidiano, ya que su uso constituye una excepción en el lenguaje epigráfico.

Aquí concluimos la presentación de lo que consideramos sugestivas pistas de análisis de la epigrafía votiva en la Lusitania, extraídas del estudio religioso con relación a los datos antroponímicos de este Atlas. Permítasenos, sin embargo, concluir con la certeza de que a los teónimos y a los antropónimos es fundamental añadirles la tipología del monumento y el contexto arqueológico para poder obtener todos los elementos susceptibles de aportar una fuente histórica de valor inigualable.

José D'ENCARNAÇÃO

¹⁰ *Eph Ep*, IX, 43.

¹¹ *AE*, 1983, 486.

¹² *CIL*, II, 731.

¹³ Encarnação, Gerales, *Conimbriga*, 21, 1982, p. 139; *AE*, 1982, 473.

BIBLIOGRAFIA CITADA

- ENCARNAÇÃO, José d' e GERALDES, Francisco (1982): «Júpiter Supremo Sumo – uma inscrição inédita de Orjais (Covilhã)», *Conimbriga* 21, p. 135-142.
- RIBEIRO, José Cardim (1982-83) – «Estudos histórico-epigráficos em torno de figura de *L. Iulius Maelo Caudicus*» *Sintria*, 1-2, p. 151-476.
- SAQUETE, J. C.; MOSQUERA, J. L. & MARQUEZ, J. (1991-1992) – «*Aemilius Aemilianus*, un nuevo gobernador de Lusitania», *Anas* 4-5, p. 31-43.
- SILVA, Augusto Vieira da (1944) – *Epigrafia de Olisipo. Subsídios para a História da Lisboa Romana*, Lisboa.
- VAZ, João L. Inês (1997) – *A Civitas de Viseu – Espaço e Sociedade*, Coimbra.