

## EL PAISAJE RELIGIOSO DE *PAX IULIA* (BEJA) DURANTE EL ALTO IMPERIO ROMANO<sup>1</sup>

José Carlos LÓPEZ-GÓMEZ

Universidad Carlos III de Madrid – Instituto de Historiografía Julio Caro Baroja  
joslopez@hum.uc3m.es

### INTRODUCCIÓN

El análisis del paisaje religioso de una ciudad de la Hispania romana es una tarea que no ha gozado de mucho éxito entre los especialistas que se dedican al estudio del mundo religioso en la Antigüedad.<sup>2</sup> Quizá se debe al carácter fragmentario y limitado de la documentación, que se ve generalmente restringida a un puñado de epígrafes sufragados para satisfacer las preocupaciones religiosas de un segmento limitado de la población en una cronología muy concreta, cuya conservación responde más a cuestiones de azar que de realidad histórica. En estas circunstancias, el historiador que afronta esta tarea se ve abocado a extirpar de estos testimonios de *pietas* individual el uso de prácticas culturales mucho más generalizadas que pudieron haber afectado a grupos de población más o menos amplios.

Existen determinados núcleos en los que, a pesar de las escasas expresiones religiosas que se han conservado, las características de su epigrafía son tan originales que merecen, de por sí, un análisis particular. Es el caso de la ciudad de *Pax Iulia*, la única ciudad hispana junto a *Augusta Emerita* donde se han recuperado testimonios epigráficos isíacos, metrácos y mitraicos, en los que se manifiesta el uso de una terminología

---

<sup>1</sup> Este trabajo forma parte del proyecto EPIDI (HAR2017-84789-C2-2-P) financiado por el Plan Nacional de Investigación del MINECO. Quiero agradecer a Jaime Alvar, Beatriz Pañeda y Valentino Gasparini la lectura atenta de este trabajo y los consejos que contribuyeron a mejorar la versión final del manuscrito. También a los evaluadores externos, cuya revisión permitió corregir errores y abordar, desde perspectivas distintas, algunos de los asuntos que aquí se tratan.

<sup>2</sup> Por ejemplificar algunos de los trabajos que se han llevado a cabo, véase Alvar 2001a; Alvar, Martínez Maza 2007; Alfayé 2016; Alvar (en prensa).

original y, en algún caso, anómala. En este trabajo se pretende actualizar desde el punto de vista historiográfico el trabajo que llevó a cabo Maria Manuela Alves Dias en un lejano 1981,<sup>3</sup> y estudiar todas las evidencias relacionadas con el universo religioso de esta ciudad lusitana.<sup>4</sup>

Aunque no hay consenso al respecto, una parte de la historiografía acepta que la ciudad de *Pax Iulia* (Beja, Alentejo) fue fundada por Augusto antes del 27 a.C.<sup>5</sup> sobre una pequeña colina que dominaba una extensa y rica penillanura bañada, en su zona oriental, por el río Guadiana. El asentamiento romano se dispuso sobre un *oppidum* de la II Edad del Hierro del cual apenas se han conservado restos.<sup>6</sup> La investigación sostiene que los colonizadores habrían establecido un pacto con la población local para su asentamiento, pues la epigrafía y los testimonios literarios podrían certificar –no con absoluta seguridad– la existencia de una especie de *dipolis* regida por una asamblea romana y una indígena.<sup>7</sup>

El estatuto de que disfrutó la ciudad en sus orígenes es controvertido. Es innegable que, durante el Alto Imperio, *Pax Iulia* ostentó el rango de colonia –claramente de ciudadanos romanos– (*vid.* por ejemplo *IRCP* 241), y así es identificada por Plinio, que la denomina *colonia Pacensis*.<sup>8</sup> Por ello, no son pocos los especialistas que afirman que la promoción colonial se habría producido en el momento mismo de la fundación por

<sup>3</sup> Dias 1981.

<sup>4</sup> En el caso de *Pax Iulia* tan solo conocemos una serie de monumentos honoríficos dedicados a los sacerdotes del culto dinástico, los restos de un templo monumental ubicado en la cabecera del foro y un conjunto de cuatro epígrafes dedicados, respectivamente, a Isis, a Mitra, a *Mater Magna* y a *Bona Dea*.

<sup>5</sup> El debate es intenso, y ello se debe, en parte, al testimonio de Estrabón (III, 2, 15) en cuyos escritos se refirió a la ciudad de *Pax Iulia* como *Pax Augusta*. Desde finales del siglo XX se aceptaba que la fundación colonial es de época augustea, *vid.* Marques de Faria 1989, p. 101-109; Mantas 1996, p. 49; Marques de Faria 1997, p. 173-174; Marques de Faria 2001, p. 352-353. Otros autores como Tovar 1976, p. 211, Richardson 1996, p. 54 o MacMullen 2000, p. 52, sostuvieron que la fundación tuvo lugar en época cesariana. Por su parte, Antonio García y Bellido (1958, p. 20) y Alicia Canto (1997, p. 268, n. 41) también vincularon el origen romano de la ciudad con las campañas de César en Hispania, aunque mantuvieron que la instalación inicial fue un campamento militar que no fue promocionado hasta época augustea. Véase un excelente estado de la cuestión en Marques de Faria 2001, p. 352.

<sup>6</sup> Lopes 2003, p. 89-94.

<sup>7</sup> *IRCP* 233: *C(aius) Iulius C(ai) fil(ius) [- - -] / Ilvir bis prae[fectus] fabr(um? - - -) / [...]. utrique sen[atui?]*. Sobre el origen de este debate, Galsterer 1971, p. 52. Más recientemente Encarnaçao 2014.

<sup>8</sup> Plinio, *Naturalis Historia*, IV, 117. Aunque su titulación oficial sería la de *Pax Iulia*, como aparece en la epigrafía y en la numismática.

Octaviano fruto de una *deductio*.<sup>9</sup> Pero estudios recientes vinculados a la centuriación del territorio señalan que la ciudad pudo haber experimentado dos *deductiones*: una con anterioridad al 27 a.C. y otra tras el fin de las guerras cántabras, lo que podría explicar por qué Estrabón denominó a la ciudad *Pax Augustea* –por diferenciar a la nueva colonia de la ciudad previa y supuestamente *augustea* anterior al Principado–. Ello, a su vez, podría dar sentido a la hipótesis del cambio estatutario, derivado de la segunda *deductio*.<sup>10</sup> La investigación de J.-G. Gorges sobre las dos centuriaciones de la ciudad ha sido complementada por un estudio reciente. En el año 2018, Maria da Conceição Lopes publicó un artículo en el que daba a conocer una serie de vestigios arqueológicos de la zona del foro de la ciudad. La arqueóloga no solo afirmó haber encontrado restos romanos datados en torno a mediados del siglo I a.C., sino que además identificó el retrato de lo que se creía un aristócrata local anónimo con un busto de César. De ser cierto, eso no solo podría justificar la doble fundación –una ¿con derecho latino? de época de César y otra, colonia romana, *augustea*–, sino que además reabriría el debate de la fecha de la primera *deductio*, que se retrotraería, de nuevo, a la época cesariana.<sup>11</sup>

Al margen de toda esta polémica, y puesto que el objetivo de este trabajo es el estudio de la religión de la ciudad en época imperial, baste saber que en el siglo I d.C. *Pax Iulia* era una colonia de ciudadanos romanos, constituida como capital del *conventus Pacensis*, que controlaría desde el punto de vista administrativo y económico un territorio extenso que abarcaría, aproximadamente, unas 350 000 hectáreas.<sup>12</sup>

#### SENTIDO DE ESTADO: VESTIGIOS DEL CULTO IMPERIAL EN *PAX IULLA*

Como consecuencia de su promoción estatutaria, el *oppidum* devenido colonia tuvo que instaurar, por mandato legal, el culto a las divinidades tutelares del Estado romano, esto es, la Tríada Capitolina y el culto dinástico.<sup>13</sup> Ello tuvo que ir aparejado,

<sup>9</sup> Véase Marques de Faria 1997, p. 173-174; Marques de Faria 2001, p. 352-353, con bibliografía anterior.

<sup>10</sup> Gorges 2010, p. 150-168. Con anterioridad, y en favor de la doble fundación, Mantas 1996, p. 52; Lopes 1996, p. 71, n. 1. Aunque hay ciudades hispanas en las que se ha producido un fenómeno parecido, pero a la inversa –como es el caso de Sagunto–, resulta sorprendente, como sostiene Marques de Faria (1995, p. 91), que el propio Augusto hubiese fomentado la creación de un municipio latino al cual otorgaría, solo unas décadas después, el estatuto de *colonia civium romanorum*.

<sup>11</sup> Lopes 2018, p. 12-14. Véase la problemática en Alarcão 2018, p. 117-123. Sobre otra posible doble fundación (cesariana y *augustea*) llevada a cabo en *Barcino*, véase Gasparini, López-Gómez (en prensa).

<sup>12</sup> Gorges 2010, p. 145.

<sup>13</sup> Sobre la legislación en materia religiosa de las leyes coloniales hispanas, Rüpke 2006.

necesariamente, de la construcción de unos espacios sacros en los que se desarrollaran los rituales cívicos, así como de la constitución de un sacerdocio dedicado a su mantenimiento. Y en este sentido, son seis los testimonios recuperados en la ciudad.<sup>14</sup>

El primero es un monumento dedicado a un individuo de nombre Lucio y de *cognomen* Salviano, de la tribu Galeria, que ocupó el flaminado de los divinos augustos en una cronología que desconocemos.<sup>15</sup> El segundo es un cipo o un pedestal datado en época julio-claudia sufragado en honor de *Caius Iulius Pedo*, de la tribu Galeria, que desempeñó, además del *dunvirato*, el flaminado de los *divi* (*Augusti*), a quien la ciudad homenajeó debido a sus excelentes gestiones y a las donaciones que hizo en concepto de compra de víveres (*annona*) de los que se benefició el conjunto de la población.<sup>16</sup> Probablemente se trata del mismo *Caius Iulius Pedo* que fue enterrado a la edad de 60 años en la zona de la actual Salvatierra de Santiago, a unos 60 kilómetros al noreste de Mérida.<sup>17</sup> El tercero es un monumento dedicado a un individuo llamado *Marcus Aurelius*, perteneciente a la misma tribu que los anteriores, que ocupó el flaminado especializado en el culto al emperador Tiberio, entre otros cargos.<sup>18</sup> El cuarto es un monumento desaparecido, con un texto muy fragmentario en el que se alude a los cargos de *pontifex* y *flamen*, y que pudo haber sido dedicado a un individuo cuyo nombre no se ha conservado.<sup>19</sup> El quinto es un pedestal en honor de *Lucius Marcus Pierus*, que ocupó el cargo de *augustalis* de la *colonia Pacensis* y del *municipium Eborensis*.<sup>20</sup> Su *cognomen*, de inspiración oriental, desenmascara a este personaje como un liberto que ejerció uno de los más altos cargos religiosos públicos a los que su grupo social podía aspirar, el

<sup>14</sup> El epitafio dedicado a una flaminica perpetua de la *civitas Mirietanorum* hallada en Vila Nova de Baronia, a unos 40 km al norte de Beja, fue considerada falsa a partir de Encarnação 1984, p. 300.

<sup>15</sup> *CIL* II 51 = *IRCP* 238 = *RAP* 530 = *HEpOL* 21131: *L(ucio) C[ - - - ] u(!) M(arci) f(ilio) Gal(eria) Salviano / [flam(ini)] divo[ru]m Aug(ustorum) [ - - ]*.

<sup>16</sup> *CIL* II 53 = *IRCP* 239 = *RAP* 531 = *HEpOL* 21133: *[C(aio) Iul]io · C(ai) · f(ilio) / [G]al(eria) · Pedoni / [I]v(ir)o flamin[i] / [d]ivorum · ob / rem · p(ublicam) · bene / administra[tam] · et · anno/nam · inlata / pecunia · adiu[tam] pleb[s] / aere c[on]lato*.

<sup>17</sup> *CIL* II 1001 = *HEpOL* 835.

<sup>18</sup> *CIL* II 49 = *IRCP* 236 = *RAP* 529 = Canto 2004, p. 285, n° [22], y 336, nota 117 = Encarnação 2012, p. 80: *M(arco) · Aurelio · C(aii) · f(ilio) · / Gal(eria) · Iv(ir)o · flamin[i] / Ti(beri) · Caesaris · Aug(usti) / praef(ecto) · fabr[um] / d(ecreto) · d(ecurionum) / - - - - -*.

<sup>19</sup> *CIL* II 55 = *IRCP* 242 = *RAP* 532 = *HEpOL* 21135: *----- / curiae · pont[ifici] ? - - - / flam(ini) · Pacis · Iuliae [ - - ] / VE flami[ni] ? / - - - - -*.

<sup>20</sup> *IRCP* 241 = *RAP* 533 = *HEpOL* 23631: *[L(ucio) M]arcio Piero / [P]acensi / [Au]gustali · col(oniae) · Pacensis / et municipi[i] · Eborensis / amici ob merita eius · / aer[e] conlato posuerunt / L(ucius) Marcus Pierus / honore contentus / inpensan remisit*.

sevirato. El último es una placa funeraria datada en la primera mitad del siglo I d.C. en memoria de dos conlibertos, marido y mujer, de los cuales el hombre, llamado *Caius Iulius Niger*, ocupó el cargo de augustal.<sup>21</sup>

Como es de esperar, todos los flamines son ciudadanos romanos, y todos los *seviri augustales*, que en *Pax Iulia* aparecen denominados exclusivamente con el segundo término, son libertos.<sup>22</sup> Asimismo, los monumentos ligados al culto imperial que se han podido datar se han situado en el siglo I d.C. El análisis de la cronología de los testimonios indica que su introducción fue relativamente prematura, pues el citado *Marcus Aurelius*, de la tribu Galeria, ejerció el flaminado especializado en las ceremonias religiosas en honor al emperador Tiberio.<sup>23</sup> Como es sabido, los pasos decisivos en la introducción y difusión del culto dinástico en la Península tuvieron lugar en el 15 d.C., cuando, según Tácito,<sup>24</sup> los tarraconenses obtuvieron el permiso de Tiberio para erigir un templo dedicado a Augusto “dando ejemplo a todas las provincias”. Como consecuencia de la oficialización del culto imperial a nivel provincial en la Tarraconense, poco después se erigió en Emérita un conjunto monumental con una funcionalidad análoga al de *Tarraco* cuya identificación ha derivado de los testimonios arqueológicos, epigráficos y numismáticos.<sup>25</sup> Es probable que, por influencia de la capital lusitana, las sedes conventuales instituyeran de forma inmediata variantes del culto imperial en sus respectivas capitales. En *Pax Iulia*, y a pesar de las reticencias de Tiberio a que se erigieran santuarios en su honor,<sup>26</sup> se consolidó, aparentemente, un centro de culto al emperador vivo, por lo que se desoyeron los deseos del gobernante.<sup>27</sup>

El santuario que acogió el culto dinástico tuvo que erigirse en un espacio privilegiado de la colonia, muy probablemente, en la plaza del foro. En el año 1939,

<sup>21</sup> *IRCP* 246 = *RAP* 534 = *HEpOL* 23635: [C(aius) I]ulius C(ai) li[b(ertus)] / Niger Aug(ustalis) / [Iu]lia C(ai) lib(erta) / [P]rima / [h(ic)] s(it)i s(unt) s(it) e(is!) t(erra) l(evis).

<sup>22</sup> Sobre la distribución geográfica del uso del término *sevir augustalis*, *augustalis* o *sevir*, véase Duthoy 1976.

<sup>23</sup> Véase Encarnação 2012, p. 82. Constituye, junto a otro caso hallado en Segovia (*ERSeg* 66), los únicos ejemplos de *flamines Tiberii* localizados en suelo peninsular.

<sup>24</sup> *Annales*, I, 78.

<sup>25</sup> Aunque la datación del “templo de Diana”, dedicado, probablemente, a Augusto, se establece ya durante el principado (Ayerbe, Barrientos, Palma 2009, p. 809-810) el foro provincial se ha fechado entre el 27 y el 30 d.C., *vid.* Mateos 2006; Nogales, Álvarez 2006, p. 439. Para las monedas dedicadas a la *Aeternitas Augusta* que se han vinculado con este santuario, *RPC* 29, 47-48. Cf. Saquete, Álvarez 2007.

<sup>26</sup> Suetonio, *Tiberius*, 26.

<sup>27</sup> Sobre este asunto, Étienne 1974, p. 420.

Abel Viana, durante las obras para la construcción de un embalse de agua en la zona aneja al patio del Conservatorio Regional del Bajo Alentejo, identificó los restos de un edificio monumental que identificó con el templo del foro de *Pax Iulia*.<sup>28</sup> Sin embargo, los hallazgos arqueológicos fueron tapados, y no volvieron a salir a la luz hasta el año 2008, cuando la arqueóloga Maria da Conceição Lopes, tras una serie de campañas de excavación en aquel sitio, cerca de la Praça da República, identificó los restos que Viana había descrito 70 años atrás. Las investigaciones recientes tan solo han podido sacar a la luz una parte de los restos de la cimentación del área septentrional del foro, entre los que se incluyen los del templo monumental que lo presidiría.

El santuario fue construido en época tiberiana. Medía unos 32,4 metros de largo y 16,2 de ancho, lo que lo convierte en el templo más grande conocido en toda la Lusitania portuguesa. Tanto en los laterales del edificio como en la zona posterior al aula sacra se construyeron respectivas cisternas de 4,5 metros de longitud y 4 metros de profundidad. El allanamiento del terreno que se llevó a cabo para nivelar la zona y levantar el edificio amortizó los restos de dos espacios de culto anteriores. Uno, de época preaugustea, aparentemente tripartito, y otro de época augustea, edificado junto al primero entre el 25 y el 15 a.C. con unas medidas de 20,3x13,9 metros.<sup>29</sup>

Aunque no existe ninguna información directa que permita aclarar la advocación del templo que perduró en el foro, es probable que fuera edificado para satisfacer las necesidades litúrgicas relacionadas con el culto imperial, que se afianzó en *Pax Iulia* precisamente en época tiberiana, como testimonia la epigrafía. Menos garantías ofrecen los dos templos previos. Podemos especular que el templo de época augustea fuera consagrado a una divinidad tutelar de la ciudad o a alguna de las variantes del incipiente culto imperial de comienzos del Principado, y que el templo con triple *cella* fuera dedicado a la tríada capitolina, pero su reducido tamaño y la ausencia de *podium* dificultan esta interpretación.<sup>30</sup>

El desarrollo prematuro del culto dinástico en la ciudad, que se materializó en la construcción de un santuario de grandes dimensiones en la cabecera del foro obliterando los santuarios previos, ejemplifica de qué manera las elites locales depositaron sus esfuerzos, durante las primeras décadas de la Era, en dinamizar la economía pacense e integrar a sus habitantes en las redes sociales y religiosas del Imperio. Estas estrategias

---

<sup>28</sup> Viana 1947.

<sup>29</sup> Lopes 2010; Lopes 2018, p. 12; Alarcão 2018, p. 162-163.

<sup>30</sup> Lopes 2010, p. 197.

formaron parte de ese doble juego político que marcó las relaciones centro-periferia en el que desde el lado de Roma se incentivó, con mayor o menor grado de imposición, la promoción de la ciudadanía en las comunidades locales mediante estrategias orientadas a romper los lazos culturales, sociales y económicos preexistentes,<sup>31</sup> y desde las ciudades se buscó la incorporación de este sistema que garantizaba a las aristocracias locales su estatus dominante y posibilitaba su promoción política y social en las macroestructuras provinciales e imperiales.<sup>32</sup>

Como consecuencia de la eventualidad de los hallazgos arqueológicos, no se ha recuperado ningún testimonio de culto a las divinidades de más rancio abolengo del “panteón” romano. De hecho, todos los documentos históricos vinculados a la religión cívica se circunscriben al siglo I d.C. y están relacionados con el culto imperial.

El resto de las expresiones religiosas epigráficas conservadas fue sufragado entre la mitad del siglo II y comienzos del siglo III y atestigua que, un siglo después, la ciudad se había convertido en una urbe cosmopolita cuyos habitantes acogieron con entusiasmo el culto a divinidades como *Mater Magna*, Mitra y la *gens isiaca*, lo que favoreció la integración de las clases no privilegiadas en el sistema ideológico a través de su participación en estos cultos comunitarios.

#### UNA CRÁTERA PARA EL LÍQUIDO SAGRADO DEL DIOS INVENCIBLE

El culto de Mitra en *Pax Iulia* podría estar atestiguado en una placa de mármol inscrita y dedicada a una divinidad que presenta, en su secuencia onomástica, los términos *Deus Invictus*.<sup>33</sup> El monumento se data, por su paleografía y por su contextualización histórica, en la segunda mitad del siglo II. Aunque se desconoce la procedencia exacta de la pieza, su origen pacense es indudable; de hecho, se conserva en el museo de Beja. La identificación del teónimo es controvertida, pues el inicio del texto se encuentra fragmentado. Algunos autores se decantaron por la restitución [*S(oli)*] *Deo Invicto*;<sup>34</sup>

<sup>31</sup> Ando 2010; Ando 2016.

<sup>32</sup> Véase Gordon 1990, p. 237-238.

<sup>33</sup> IRCP 339 = RAP 463 = Encarnação *et al.* 2018, p. 32 = Alvar 2019, 1.03.01: [*M(it)hrae*?] *Deo Invicto / sodaliciu(m) Braca/rorum st[u]dium sua in/pensa fece[ru]nt cum / cratera. Ti[ε]u[lum] dona/vit Messiu[s] M(arci)? [l(ibertus)]? [Arte]mido/[rus] magis[ε]er [d(e)]s(uo)fe(cit)*. El cuerpo de la inscripción ha sido objeto de numerosas lecturas. Aquí se ofrece la más reciente, ofrecida por Encarnação *et al.* 2018, donde algunos problemas han sido resueltos gracias a la aplicación de técnicas de tratamiento espectral realizadas sobre fotografías digitales de la pieza.

<sup>34</sup> Entre ellos, el primer editor de la pieza (Viana 1946) y con argumentos contundentes, Edmondson 1984.

otros, por la alternativa [*M(i)thrae*?] *Deo Invicto*.<sup>35</sup> Independientemente de una u otra, podría tratarse de un testimonio del culto a Mitra en el que o bien se invocó a la propia divinidad, o bien a un Sol con un alto grado de coeficiente mitraico, tal y como se le denomina al dios en algunos contextos especialmente a partir de época de los Severos.<sup>36</sup>

La información que aporta esta placa fue sistematizada en el estudio recientemente publicado por Jaime Alvar sobre el culto de Mitra en Hispania. Los *cultores* de la divinidad se presentan como un *sodalitium* de brácaros – como señaló Encarnaçã, no necesariamente de la ciudad de *Bracara Augusta*<sup>37</sup> – cuyo *magister* lleva por nombre *Messius Artemidorus*, liberto (de *cognomen* oriental) de *Marcus*. Se trata, en este caso, de una corporación de carácter socioeconómico cuyos miembros se reunirían, entre otras cosas, para el desarrollo del culto a Mitra. La agrupación de estos individuos tuvo que pivotar en torno a una red de relaciones difícil de rastrear, pero cuyo hilo conductor fue el origen común de sus integrantes. Los miembros del *sodalitium* se congregarían para el desarrollo de rituales – y quizá también, de otro tipo de actividades – en un *studium*, una sala que no tiene paralelos ni en epígrafes asociados a estas corporaciones profesionales ni en contextos mitraicos.<sup>38</sup> En ella la crátera, a la que se hace mención en el texto, se constituyó como el *sacrum* central del culto, probablemente debido a su papel como contenedor del líquido sagrado. La importancia que se le da a la crátera y su papel en el culto mitraico son clave, según Alvar, para entender esta dedicatoria como una propia

<sup>35</sup> Vermaseren 1956, n° 801bis; *IRCP* 339; Encarnaçã *et al.* 2018, p. 32; Alvar 2019, n° 1, 03.

<sup>36</sup> Véase en esta línea Alvar 2019, n° 1.03, en oposición a Edmondson 1984. La hipótesis de Alvar es sólida dado el éxito de que gozó el culto de Mitra en las localidades cercanas de Tróia, Medina de las Torres y, sobre todo, en la capital de Lusitania, *Augusta Emerita*, que podría haber ejercido como centro irradiador del culto en sus alrededores (*vid.* Alvar 2016, p. 397-399). Se podría contraargumentar que el culto a Sol, con personalidad propia, tuvo cierto arraigo en las áreas periféricas del mundo céltico. En Lusitania destaca el santuario de Sintra (*CIL* II 258, 259; *AE* 2008, 641) así como la inscripción de Capera (*CIL* II 807). Sin embargo, tal y como se expone en el cuerpo del texto, la mención a la crátera podría avalar la inclusión de esta inscripción dentro de la batería documental de testimonios vinculados al culto mitraico. Sobre la posibilidad de que en algunos casos coyunturales se hubiese producido una integración de Sol con un cierto grado de personalidad en el culto de Mitra, véanse las reflexiones de Pérez Yarza, 2019, p. xxiii-xxix y 186-187. Asimismo, para la identificación de *Sol Invicto* como Mitra en algunos contextos véanse las p. xxviii y 313.

<sup>37</sup> Encarnaçã 1984, p. 417, n. 4: “o termo *Bracari* pode indicar simultaneamente gentes oriundas do grupo étnico dos *Bracari*, do *conventus Bracarum* ou simplesmente da cidade de *Bracara Augusta*”.

<sup>38</sup> Sobre la problemática que entraña el uso de esta palabra y su asociación, como elemento arquitectónico, a contextos funerarios, véase Encarnaçã *et al.* 2018, p. 31-32.

del culto a Mitra.<sup>39</sup> Debemos admitir que en *Pax Iulia* hubo otros mitraístas al margen de esta agrupación, pues de lo contrario, los brácaros nunca habrían subrayado su identidad de una forma tan manifiesta y en aparente oposición (omitida) al resto de los cultores.<sup>40</sup> Por el momento no podemos determinar si este *studium* se construyó como una sala aneja al propio *spelaeum* formando parte de las estructuras del mitreo, o si se trató de un espacio independiente financiado por los brácaros cuya implementación tuvo que negociarse con los demás miembros de la comunidad religiosa.

#### UN PEDAZO DEL NILO EN EL BAIXO ALENTEJO: EL CULTO A LA GENS ISLACA

El culto a la *gens isiacica* fue documentado en la ciudad a través de dos testimonios epigráficos. El primero es un bloque paralelepípedo de mármol de Trigaches, monumental –mide 143x64x44,5 cm– con una inscripción dedicado a *Serapis Pantheus*.<sup>41</sup> El monumento se data, probablemente, a comienzos del siglo III.<sup>42</sup> El segundo es un bloque del mismo mármol, muy desgastado, en el cual se puede leer una dedicatoria a la diosa Isis.<sup>43</sup> El fragmento contiene, además, las huellas de un relieve que podría representar a la divinidad. Un tercer testimonio isíaco fue agregado por Leite de Vasconcellos a partir de la información extraída de un manuscrito de Fray Manoel do Cenaculo a finales del siglo XVIII en el que se indicaba que en la parroquia de Peroguarda, a unos 20 km el noroeste de Beja, se había recuperado una estatua de Isis momificada. Lamentablemente, se desconoce más información de la pieza, puesto que se encuentra desaparecida.<sup>44</sup>

De todos ellos, el monumento dedicado a *Serapis Pantheus* merece especial atención. El bloque fue identificado, por algunos autores, como la jamba de un arco de entrada al serapeo debido a la curvatura que presenta en la parte superior, aunque

<sup>39</sup> Alvar 2019, p. 128. De hecho, en el relieve mitraico de Troia en el que se representa la escena del mito en la que Mitra y Helios celebran los éxitos del primero tras sus enfrentamientos con Ahrimán en la tierra, aparece la cratera de la cual bebe la serpiente, como si el recipiente contuviera la sangre derramada del toro. *Vid.* Alvar 2019, n° 1.02.01.01.

<sup>40</sup> *Ibid.* Sobre el carácter socioeconómico de la asociación, Encarnação *et al.* 2018, p. 29.

<sup>41</sup> *CIL* II 46 = *IRCP*, 231 = *GIH* C008: *Serapi Pantheo / sacrum / in honorem C(ai) Ma/ri Prisciani / Stelina Prisca / mater filii / indulgentissimi d(ono) d(at)*.

<sup>42</sup> Dias (1978, p. 37-38) lo data en época de Adriano, cuando el culto a *Serapis Pantheus* se oficializa tras el viaje del emperador a Egipto. Sin embargo, el uso del epíteto asociado a Serapis no se extiende hasta época de Caracalla, como señala Encarnação (1984, p. 305). En esta línea Alvar 2012, p. 43.

<sup>43</sup> *GIH* C009: [...] (?) / *l(vel e)si* [...] *uo/ Isidi / v(otum) s(olvit) ex im[p(ensa) sua]* [...]

<sup>44</sup> *GIH* C010.

otros insisten en que se trataría de un altar con una deformidad derivada de su posterior reutilización.<sup>45</sup> La dedicante fue una mujer llamada *Stelina Prisca*,<sup>46</sup> una peregrina devota de los dioses isíacos que se encomendó a Serapis para que velara por su hijo fallecido. La conmemoración de este monumento no parece que hubiera derivado de una experiencia religiosa personal producida como consecuencia de un contacto directo con la divinidad (por ejemplo *ex visu*) puesto que fue costeado como una súplica con un formulario estandarizado. Ahora bien, la dedicatoria es original puesto que mediante el uso de la epiclesis *Pantheus* –la única en latín que se ha documentado asociada a Serapis–, que debe clasificarse como un epíteto divino cualitativo relacional de superioridad,<sup>47</sup> la dedicante quiso resaltar la *puissance divine* del dios situándolo en un plano comparativo con el resto de las divinidades, como el “más potente” de entre todas ellas.<sup>48</sup> El uso de esta epiclesis “globalizante”<sup>49</sup> en este contexto resulta doblemente anómala, de un lado, por el hecho de que es la única invocación a *Serapis Pantheus* en latín conservada en todo el Imperio, del otro, porque los documentos hispanos isíacos que apuntan a la aceptación de esta retórica cultural son realmente escasos.<sup>50</sup> Esta anomalía permite valorar al epíteto no como un elemento meramente formulario y carente de valor, sino como un recurso narrativo con unas implicaciones rituales específicas.<sup>51</sup> En palabras de Nicole Belayche, “by accentuating the almightiness and justice of the god through various expressions of emphasis, the god remains close to men, for magnitude comprises solicitude, and hence benevolence”.<sup>52</sup> No podemos medir el impacto de la agencia de *Stelina*, pero la inmortalización de su acto en un epígrafe embutido en la jamba de un arco a la vista de todos pudo haber contribuido a la difusión de estas nuevas vías de acceso a lo divino entre los isíacos pacenses.

<sup>45</sup> En favor de interpretar el monumento como jamba, Viana 1946, p. 24-26; Dias 1978, p. 38; Dias 1990; Alvar 2012, p. 43. En contra, Encarnação 1984, p. 303-304; Alarcão 1988, p. 123.

<sup>46</sup> Su *nomen*, *Stelina*, no tiene paralelo en todo el Imperio. Sí que se ha documentado en *Corduba* un posible derivado de este antropónimo en un individuo llamado *Stelenus* (*CIL* II/7, 346).

<sup>47</sup> Es una de las categorías propias de la taxonomía de los epítetos divinos que se ha establecido en el marco del proyecto EPIDI: Epítetos divinos: experiencia religiosa y relaciones de poder en Hispania (HAR207-84789-C2-2-P), dirigido por Jaime Alvar.

<sup>48</sup> Belayche 2011; Belayche 2020.

<sup>49</sup> Sobre el uso de esta terminología aplicada al concepto de *Pantheus*, Benedetti (en prensa).

<sup>50</sup> Otro ejemplo isíaco procede de *Baelo Claudia*, donde la invocación a *Isis Myrryonima* (*GH* C101) se enmarca en estas tendencias.

<sup>51</sup> Sobre la concepción del “henoteísmo” (denominado por Chaniotis megateísmo) como una forma de aclamar o ensalzar la potencia del dios en un contexto ritual, véase Belayche 2010; Chaniotis 2010.

<sup>52</sup> Belayche 2011 p. 149.

## UN CARNERO PARA LA MADRE DE LOS DIOSES

La existencia de una comunidad de *cultores* de *Mater Magna* en la ciudad se documenta gracias a la conservación de un altar de mármol inscrito en el que dos individuos, padre e hijo, de nombre *Irinaeus*, manifiestan su devoción hacia la diosa a través de un ritual criobólico.<sup>53</sup> El monumento se data en la segunda mitad del siglo II o inicios del siglo III.<sup>54</sup> La interpretación del epígrafe es controvertida por varios motivos.

En primer lugar, por la onomástica de los devotos. Como advierte Encarnaçãõ, su identificación mediante el uso del numeral *duo* y del antropónimo *Irinaeus* es algo insólito. El *cognomen* no solo se ha documentado en esta inscripción, sino también en *Barcino*,<sup>55</sup> en *Augusta Emerita*<sup>56</sup> y en Pedroso de Acim (Cáceres), en su variante *Irineus*.<sup>57</sup> Todos ellos parecen ser esclavos. ¿Eran los *Irinaei* de *Pax Iulia* esclavos identificados sólo por medio de *cognomen*, ciudadanos libres que deciden omitir su onomástica, o libertos? Lambrino se decantó por la segunda de las posibilidades, pues identificó a estos individuos como “citoyens romains”.<sup>58</sup> García y Bellido afirmó que se trataría de un liberto y de su hijo, ya que consideró *Irinaeus* un *cognomen* de origen oriental.<sup>59</sup> Alvar, por su parte, argumentó que podría tratarse de dos esclavos, a pesar de que no se hayan encontrado otros siervos devotos de *Mater Magna* en Hispania.<sup>60</sup> Es cierto que resulta extraño que unos libertos se manifestaran a través del uso exclusivo del *cognomen*, pues el individuo que adquiere la manumisión tiende a expresar su nuevo estatuto mediante su alusión o por medio del uso de los *tria nomina*, para así ocultar su origen servil. Lo mismo podría decirse del peregrino, que raramente manifestaría exclusivamente su *cognomen* ante el riesgo de que lo confundieran con un esclavo. Por otro lado, es raro que unos individuos con escasa independencia económica, como eran los *servi*, pudieran permitirse los altos costes derivados del ritual metróaco del criobolío –si bien

<sup>53</sup> IRCP 289 = AÉ 1956, 255 = RAP 457 = HEpOL 23662: *M(atri) · d(eum) · s(acrum) / duo · Irinaei · pater / et · fil(ius) · criobolati / natali · suo sacer(dotibus) / L(ucio) · Antist(io) Avito / G(aio) · Antist(io) · Felicis/simo*.

<sup>54</sup> Dias 1981, p. 33; Encarnaçãõ 1984, p. 359.

<sup>55</sup> IRC I, n° 49 = HEpOL 17629.

<sup>56</sup> HEpOL 15837.

<sup>57</sup> HEpOL 25474.

<sup>58</sup> Lambrino 1954, p. 101.

<sup>59</sup> García y Bellido 1967, p. 50-51.

<sup>60</sup> Alvar 1993a.

resultaba mucho más económico que un taurobolio—. <sup>61</sup> A falta de más información, la cuestión del estatuto jurídico de los *Irinaeus* es irresoluble, pero no resulta incoherente que pudiera tratarse de dos esclavos.

En segundo lugar, el epígrafe es controvertido porque el texto indica que los Irineos fueron criobolados en su natalicio (*criobolati natali suo*), pero resulta complicado establecer de forma clara si con ello quisieron conmemorar su cumpleaños real o su “nacimiento” espiritual al ser iniciados –o renovados– en los misterios de *Mater Magna*. La información que se ha conservado para la reconstrucción de los ritos iniciáticos metróacos en el siglo II es paupérrima y fragmentaria, lo que ha dado lugar a diversas interpretaciones. Algunos especialistas han determinado que la ceremonia constaría de un banquete eucarístico amenizado con músicos, seguido de un ritual de hierogamia en el que el *cultor* se uniría a la diosa –no necesariamente a través de una *hetaira*, sino de forma onírica– en una cámara sagrada. Sólo los más devotos decidirían sacrificar su virilidad para apaciguar a la *Mater Magna* y entrar en el grupo de los *galli*. Asimismo, algunas pruebas apuntan a que determinados individuos pudieron complementar su instrucción a través de la realización de un *taurobolium/criobolium*. <sup>62</sup> Con el caso concreto de *Pax Iulia* se especula si el criobolio se llevó a cabo a modo de rito iniciático para oficializar la entrada –o la renovación espiritual– de estos individuos en la comunidad metróaca, o si se hizo como un simple rito conmemorativo en el que se evocaría la castración de Atis. La cuestión radica en cómo se interprete el *criobolati natali suo* del epígrafe. Algunos autores señalan que la referencia al natalicio en las inscripciones criobólicas/taurobólicas (sólo se han conservado cuatro en todo el Imperio) especificaría que el rito se había celebrado con motivo del cumpleaños del individuo, que en el mundo romano se celebraba el primer día del mes en el que se había nacido. <sup>63</sup> En el caso de Beja, sería plausible que un padre y un hijo hubiesen nacido en el mismo mes. Otros indican que con ello se buscaría evocar el “nacimiento” espiritual del devoto al ser iniciado –o renovado– en los misterios de *Mater Magna*. <sup>64</sup> En favor de la segunda hipótesis están los testimonios de *Sextilius Agesilaus Aedesius* y de *Marcus Philonius Philomusus*, quienes a finales del siglo IV sufragaron, respectivamente, dos

<sup>61</sup> Véase esta reflexión en Alvar 1994, p. 291; Alvar 2001b, p. 204.

<sup>62</sup> Grenier 1948, p. 210-211; Alvar 2008, p. 279-281.

<sup>63</sup> Alvar 2008, p. 270.

<sup>64</sup> Lagrange 1919, p. 466-467. Aunque relacionado con los cultos ísiacos, recurrente es el relato de Apuleyo (XI, 28-29), quien señala las dificultades económicas por las que pasó Lucio debido a que tuvo que sufragar, hasta en dos ocasiones, su renovación del rito iniciático en los misterios de Isis.

monumentos en los que menciona que fueron tauroboliados y crioboliados *in aeternum renatus*,<sup>65</sup> es decir, en conmemoración de su renacimiento en los misterios metróacos. Lo cierto es que los argumentos en favor de ambas hipótesis son válidos, y me temo que, con los datos disponibles, la cuestión resulta irresoluble.

Tanto si se trató de una ceremonia de (re)iniciación como de una conmemoración sufragada con motivo de un natalicio, los Irineos tuvieron que costear los gastos del ritual, que fue oficiado por los sacerdotes que aparecen en la inscripción, *Lucius Antistius Avitus* y *Gaius Antistius Felicissimus* –probablemente también padre e hijo–, y que incluyó el sacrificio de un carnero. El elemento diferencial del criobolio fue la emasculación de la bestia, cuyos *vires* habrían sido entregados al devoto para que este los dedicara (*consecrare*) a la divinidad y los enterrara probablemente en el lugar en el que se erigía el monumento de memoria.<sup>66</sup> Con este ritual se pretendía, entre otras cosas, evocar la castración de Atis, pues el hecho de que se enterraran los testículos del animal rememoraba el episodio del mito contado por Arnobio en el que Cibele daba sepultura a los genitales amputados del joven pastorcillo. En el ritual, los genitales constituirían una metonimia del cuerpo de Atis, cuya eterna preservación encarnaría un símbolo de *salus*. En consecuencia, el objetivo último del ritual fue garantizar el bienestar de los individuos que lo sufragaron y de toda la comunidad metróaca a la que pertenecían.<sup>67</sup>

#### JULIA SATURNINA Y UN TEMPLETE PARA LA DIOSA BUENA

En el año 2008 José d'Encarnação dio a conocer la lectura de un epígrafe hallado en 2006 en la Rua do Sembrano de Beja, que fue identificado como el dintel de un pequeño templo en el que se podría leer el siguiente texto: *Bona[e · Deae / Iu]lia · L(uci) l(iberta) · Sat[urnina · d(e) · s(ua) · p(ecunia) · d(onum) · d(edit)]*.<sup>68</sup> El fragmento conservado mide 39 cm de ancho y 47 de largo. La altura de las letras es de 6,9 cm en la primera línea y de 5,5 en la segunda.<sup>69</sup> Puesto que las estructuras sacras domésticas que se han documentado en Hispania no presentaban un letrero en la puerta en el que se indicaba la advocación del edificio, resulta probable que se tratara de pequeña capilla construida en alguna de las calles de la ciudad, cuyas características arquitectónicas

<sup>65</sup> CIL VI 510 y 736. Véase el comentario de Alvar 2001b, p. 203-204.

<sup>66</sup> Van Haepelen 2014, p. 112.

<sup>67</sup> Alvar 2008, p. 275-276.

<sup>68</sup> Encarnação 2008, p. 223.

<sup>69</sup> Agradezco a José d'Encarnação su amabilidad por haberme facilitado la información técnica del epígrafe.

podieron ser similares a las del pequeño templete de Mercurio en Munigua.<sup>70</sup> La dedicatoria a *Bona Dea* en *Pax Iulia* resultó sorprendente puesto que se trata del primer caso documentado en toda la Península Ibérica. ¿Fue correcta la interpretación del fragmentado epígrafe? La lectura de la palabra *Bona* es indudable. Dicho adjetivo suele ir acompañado del sustantivo *memoria(e)* en numerosas inscripciones funerarias tardías de todo el Imperio. Pero la cronología del dintel de Beja, que se podría datar, por su paleografía, en la segunda mitad del siglo II, desaconseja su función como dintel de un monumento funerario. Descartada esa posibilidad, y dado el tamaño de la pieza, que imposibilita la inclusión de un epíteto junto al teónimo por falta de espacio, la reconstrucción de Encarnaçao es verosímil.<sup>71</sup>

*Bona Dea* es una divinidad latina. Su culto, con una larga tradición en Roma, estaba estrechamente ligado al mundo femenino. Contaba con dos festividades principales: una nocturna, a comienzos de diciembre, que se celebraba en la casa de un magistrado *cum imperio* presente en ese momento en la ciudad; otra en las calendas de mayo, en su templo del Aventino.<sup>72</sup> En un estudio reciente, Attilio Mastrocinque recalca su papel como diosa de la vida nupcial cuyos ritos, reservados exclusivamente a mujeres, tenían un carácter iniciático cercano a los misterios dionisiacos, en los que las jóvenes se unirían simbólicamente al dios con el fin de prepararlas para la vida sexual en matrimonio y propiciar su fecundidad, a la vez que se buscaba el bienestar y la estabilidad de la comunidad de Roma.<sup>73</sup> Pero al margen de estos ritos celebrados en la capital del Imperio *pro salute populi romani*, existían numerosas agrupaciones de devotos –de tipo *collegium*– que, a título privado, rendían culto a la diosa. En estos, los hombres también

<sup>70</sup> Vid. Schattner 2003, p. 42. Véase una foto del epígrafe y una recreación del edículo de *Bona Dea* en Encarnaçao 2008, p. 224.

<sup>71</sup> La secuencia *Bonae Deae* se ha registrado un total de 142 veces la parte latino-hablante del Imperio. La inmensa mayoría proceden de Italia, pero también se han documentado cinco casos en *Gallia Narbonensis*, cuatro en Numidia, dos en *Pannonia*, dos en *Mauritania Caesariensis*, uno en *Britannia*, otro en *Dalmatia* y un último en el África Proconsular. El teónimo puede aparecer de forma individual o bien a modo de epíteto, calificando a otras divinidades –*Bonae Deae Nutrici*, *Bonae deae Veneri*, *Bonae Deae Caelestis*, *Bonae Deae Castrensi*, etc.–. En el caso de la inscripción de Beja, la posición central que ocupa en la primera línea del texto inhabilita la posibilidad de que se trate de un epíteto.

<sup>72</sup> Brouwer 1989, p. 358-372.

<sup>73</sup> Mastrocinque 2014, p. 15-26 y 145-179. Conocido es el pasaje de Cicerón en el que denuncia que Publio Clodio, disfrazado de mujer, intentó acceder a los rituales místicos de *Bona Dea* que se estaban celebrando en casa de César (*Ad Atticum*, I, 12, 3).

participaban.<sup>74</sup> De Roma procede la inscripción sepulcral de una mujer, liberta, que ocupó el cargo de *magistratus collegi Bonae Deae*.<sup>75</sup> Asimismo, en Venafro (Italia) se recuperó una inscripción en la que se menciona a un *collegium cultorum Bonae Deae Caelestis*.<sup>76</sup> Las menciones a sus sacerdocios en la epigrafía, ocupados por mujeres en su práctica totalidad con el uso de términos como *sacerdos*, *magistra* o *ministra*, son numerosas.<sup>77</sup> También se han constatado testimonios vinculados a la construcción o reparación de *aedes* de la diosa en el Lacio, en Aquileia o en *Mauritania Caesariensis*,<sup>78</sup> cuyas obras fueron financiadas tanto por hombres como por mujeres. Es digno de mención el monumento en el que se conmemora la reparación de un *fanum Bonae Deae* en la antigua ciudad de Ficulea (Italia) por un hombre, su esposa y su liberta.<sup>79</sup>

H. Brouwer resaltaba que, al margen del culto estatal descrito por las fuentes literarias que se desarrollaba en Roma y en cuyos ritos sólo participaban mujeres de la aristocracia, existía toda una serie de devociones a la diosa, de carácter colegiado o personal, en los que los *cultores* se encomendaban a una *Bona Dea* polifuncional y versátil, cuyos ámbitos de acción estarían determinados, en buena medida, por la *individual choice* del devoto. Así se manifiesta en la inscripción dedicada por Calpurnia, la hija del senador *Lucius Calpurnius Piso*, en la que la diosa se presenta como una divinidad *toute puissante* cuya devota le otorga los epítetos *Domina Heia Augusta Triumphalis terrae marisque Dominatrix Conservatrix mentiumque bonarum ac remediorum Potens Dea bene Iudicans*.<sup>80</sup> Esto mismo es lo que subraya Macrobio,<sup>81</sup> cuando alude sus múltiples facetas como divinidad agraria, ctónica, relacionada con la maternidad y el mundo femenino, protectora de los nacimientos a la vez que diosa de la salud.

Esa versatilidad abría una infinidad de posibilidades que permitía al devoto beneficiarse de uno o varios campos de acción de una diosa extremadamente permeable.

<sup>74</sup> Así lo documentan las fuentes epigráficas y el propio Ovidio (*Ars Amandi*, 3633-3638). Véase Brouwer 1989, p. 240.

<sup>75</sup> *CIL* VI 2239.

<sup>76</sup> *CIL* X 4849.

<sup>77</sup> Tan solo se ha documentado una inscripción tardía procedente de Roma y escrita en griego dedicada a niño que falleció a la edad de siete años, y en cuyo epitafio se indicaba que había sido ἱερεὺς (sacerdote) de *Bona Dea*, entre otros (*IG* XIV, 1449).

<sup>78</sup> Véase Brouwer 1989, p. 372-385.

<sup>79</sup> *CIL* XIV 4001.

<sup>80</sup> *AÉ* 1949, 199.

<sup>81</sup> *Saturnalia*, I, 12, 20-29.

En el caso de Beja, es imposible determinar las motivaciones que llevaron a la liberta *Iulia Saturnina* ¿alóctona o pacense? erigirle una pequeña capilla en el sur de Lusitania. Si su agencia derivó en la creación de un conjunto de redes sociales que aseguraran la continuidad o el crecimiento del culto es algo que no podemos determinar.<sup>82</sup> Podemos sospechar que el desembolso para erigir un templete justificaría la existencia de una red social suficientemente sólida como para que mereciera la pena su erección, pero como el epígrafe no menciona cuál es el espacio consagrado y el tamaño del monumento es modesto, resulta complicado estimar su relevancia en el mapa religioso de la ciudad. De momento, la epigrafía no ha documentado nuevas dedicatorias a la diosa. Sólo la Arqueología puede arrojar luz sobre este misterio.

#### CONCLUSIONES

Las manifestaciones religiosas que se han conservado de la ciudad romana de *Pax Iulia* apenas encarnan unos destellos de lo que fue un complejo y próspero universo religioso durante más de tres siglos de historia; por ello, la reconstrucción de los cultos locales y su evolución es una tarea irrealizable. Debemos ser conscientes de que el número de epígrafes que se ha conservado para esta tarea es realmente exiguo, y de que su conservación actual se debe más a los avatares del azar y menos a causalidades históricas. Ello hace que las conclusiones deban ser tomadas con cautela y queden condicionadas por futuros descubrimientos. Con todo, se han podido observar algunas particularidades que pudieron definir el devenir histórico de la colonia.

La integración del viejo *oppidum* en el sistema religioso que triunfó en los territorios del Imperio se produjo a comienzos del Principado, cuando los aristócratas locales herederos de aquellos colonos o indígenas romanizados de la tribu Galeria que se instalaron a partir del 45 a.C., fomentaron la introducción del culto dinástico, cuya materialización pudo ser la creación de un enorme santuario en la cabecera del foro, un espacio privilegiado donde, con anterioridad, se habrían situado los lugares de culto de los dioses tutelares de la ciudad. Se inició entonces un proceso de inducción religiosa<sup>83</sup> en el que algunos individuos pertenecientes a estratos más humildes de la sociedad, muchos de ellos autóctonos, se convirtieron en agentes receptores de los nuevos códigos culturales que, con el paso de los años, acabaron asimilando como propios.

<sup>82</sup> Sobre la intencionalidad de los agentes de perpetuar una forma de culto determinada a través de la creación de un espacio sacro, véase la definición del término *instantiation* y sus aplicaciones en Albrecht *et al* 2018, p. 572-574 y 580-581.

<sup>83</sup> Tal y como es definido en Alvar 1993b.

La agencia ejercida desde el grupo dominante que al principio monopolizaba los sacerdocios, provocaría que también otros grupos sociales buscaran a través de la participación en los cultos que se iban incorporando en la vida local, o en la ocupación de sus sacerdocios, un instrumento de proyección social para incrementar su *honos* y su relevancia en la comunidad. Ya desde el siglo I d.C. libertos enriquecidos como *Caius Iulius Niger* disfrutaron del sacerdocio augustal, lo que certificaba su integración en la nueva realidad y auguraba un futuro prometedor para sus descendientes.<sup>84</sup> Sin embargo, no todos los sectores sociales tenían la posibilidad de lograr una inserción plena en el sistema mediante la participación en la gestión de los ritos comunitarios.

El siglo II acarreó importantes modificaciones en las estructuras socioeconómicas e ideológicas de la colonia. Por un lado, el auge de las actividades mineras, que desde época de Adriano fueron arrendadas a privados a los que se les otorgaba el derecho de explotación, provocó la llegada de nuevas familias foráneas –como los *bracaros* devotos de Mitra– atraídas por las posibilidades de negocio en lo que había devenido una región próspera.<sup>85</sup> Por otro, las comunidades urbanas peninsulares, siguiendo las modas imperantes en buena parte del Imperio, facilitaron la inclusión entre las devociones locales de las divinidades isíacas, metróacas y mitraicas.<sup>86</sup>

La proliferación de estos cultos, cuya introducción fue propiciada en buena medida por los poderes fácticos –recordemos, los cultos isíacos y metróacos, cuyas

<sup>84</sup> Étienne 1974, p. 278-281; Amiri 2016, p. 65-76.

<sup>85</sup> Lopes 2003. Sobre esta hipótesis, Dias 1981, p. 36, quien se refiere a la ciudad como si tratara de una de carácter portuario. Cf. Encarnação 1984, p. 808-809. El hecho se manifiesta incluso en los monumentos funerarios: Encarnação 2014, p. 25-28.

<sup>86</sup> En Mérida, los primeros testimonios concernientes al culto a Isis se datan en el siglo II. Lo mismo sucede con el culto a *Mater Magna*, de donde procede un altar taurobólico datado en el último cuarto del siglo II cuya importancia induce a pensar que ya en esas fechas existía una comunidad metróaca plenamente asentada en la ciudad (*CIL* II 5260). En cuanto a Mitra, los hallazgos de la calle Espronceda parecen mostrar que desde finales del siglo I d.C. ya existía una pequeña comunidad de devotos del dios en la capital lusitana. Sin embargo, el gran auge del mitraísmo emeritense tuvo lugar a mediados del siglo II tras el acto (re)fundacional llevado a cabo por *Marcus Valerius Secundus* y *Caius Accius Hedychrus* cuyas intervenciones dieron lugar a la creación del “Gran Mitreo” de donde procederían todos los testimonios epigráficos y estatuarios hallados en el Cerro de San Albín (Alvar 2019, n° 1.01.02.01 y p. 21-25). En caso de aceptar que el mitreo de la Calle Espronceda date del siglo I d.C., se trataría de un caso extraordinario, de incierta verisimilitud cronológica, cuyo éxito no se perpetuó en el tiempo. Cf. Alvar 2019, n° 1.01.01 y p. 25-28. La colonia de *Pax Iulia* se contextualiza dentro de esta oleada de devociones hacia las llamadas “divinidades orientales” que proliferó en el siglo II y entró en un proceso de transformación en el siglo III. Sobre la mayor receptividad de las ciudades hacia los llamados “cultos orientales” y las causas que lo explican véase Alvar 2016.

deidades se convirtieron en patronas del poder imperial, fueron integrados en la maquinaria estatal y difundidos como un culto más del panteón cívico—,<sup>87</sup> facilitó la integración de las clases no privilegiadas en el sistema ideológico y les proporcionó un instrumento de proyección social. En palabras de Alvar, “los provinciales aceptaron los cambios religiosos derivados de la necesidad de ampliar las bases sociales de participación en actividades culturales que consolidaran la implantación del régimen imperial”.<sup>88</sup> El origen humilde del *magister* del *sodalitium* de brácaros, de los esclavos llamados *Irineus* o de la liberta *Iulia Saturnina* contrasta con las manifestaciones religiosas de la centuria previa, donde el control de los cultos cívicos y sus manifestaciones públicas lo ostentaban, fundamentalmente, aquellos que monopolizaban el poder político, regulaban el calendario religioso y controlaban la mayor parte de los recursos económicos del entorno. La participación de los menesterosos en el hábito epigráfico para la expresión pública de sus preferencias religiosas ligadas a los llamados “cultos iniciáticos” ilustra de qué manera estos favorecieron el desarrollo de una cohesión social sin precedentes.<sup>89</sup>

Por supuesto, ello no erosionó el funcionamiento de los rituales propios del culto dinástico, en los cuales la población también tuvo que participar de forma activa o pasiva a lo largo de todo el periodo altoimperial, sino que facilitó la integración de todos los habitantes de la colonia en su paisaje religioso comunitario.

Hay en la escasa epigrafía religiosa pacense una ausencia de información con relación a los actos de *Lived Religion*.<sup>90</sup> Cabe la posibilidad de que *Iulia Saturnina*, con la creación de una capilla a *Bona Dea*, hubiese actuado como agente introductora o difusora del culto a la diosa, pero las pruebas al respecto son inexistentes. Tampoco podemos determinar si con la creación de ese *studium*, los brácaros desarrollaron un ejercicio de innovación religiosa a través de micro estrategias orientadas a la redefinición y sacralización de un espacio, en principio, profano, en el que hubieran generado nuevos patrones rituales.

La escasa documentación conservada ilustra de qué manera en la *Pax Iulia* del siglo II se produjo la recepción de unos dioses *tout-puissants* que facilitaron a los

<sup>87</sup> Sobre el papel de los agentes introductores y difusores de los llamados “cultos iniciáticos” en Hispania, Alvar 2016; Pañeda, Alvar 2018.

<sup>88</sup> Alvar 2016, p. 402.

<sup>89</sup> Alvar 1993a; Alvar 2002. Sobre el papel que jugaron los cultos isíacos en Italia para el ascenso social de esclavos, libertos o *ingenui*, véase Gasparini 2014.

<sup>90</sup> Sobre la definición y aplicación práctica de este concepto véase Albrecht *et al.* 2018.

pacenses la exploración de nuevas vías de acceso a lo divino, pero bajo el manto de la acción derivada de las instancias del poder, en el que el prestigio y el deseo de adherirse a la normativa institucional se convirtieron en los principales resortes a la hora de inmortalizar los actos religiosos mediante el soporte epigráfico.

## Bibliografía

### Abreviaturas

*AÉ* = *L'Année Épigraphique*, Paris.

*CIL* = *Corpus Inscriptionum Latinarum*, Berlin.

*ERSeg* = Santos Yanguas J., Hoces A. L., del Hoyo J. (2005), *Epigrafía romana de Segovia y su provincia*, Segovia.

*GIH* = Alvar J., *La gens isiaca en Hispania*, Catálogo online [<http://biblioteca3.uc3m.es/Gens-Isiaca-Hispania/consulta.php>].

*HEpOL* = *Hispania Epigraphica On-Line* [[http://eda-bea.es/pub/search\\_select.php](http://eda-bea.es/pub/search_select.php)].

*IG* = Kaibel G. (ed.) (1890), *Inscriptiones Graecae*, XIV, *Inscriptiones Siciliae et Italiae, additis Galliae, Hispaniae, Britanniae, Germaniae inscriptionibus*, Berlin.

*IRCP* = D'Encarnação J. (1984), *Inscrições romanas do conventus Pacensis*, Coimbra.

*RAP* = Garcia J. M. (1991), *Religiões antigas de Portugal. Aditamentos e observações as "Religiões da Lusitânia" de J. Leite de Vasconcellos. Fontes epigráficas*, Lisboa.

*RPC* = Burnett A., Amandry M., Ripollès P. (1992), *Roman provincial Coinage*, vol. 1, *From the Death of Caesar to the Death of Vitellius (44 BC-AD 69)*, Paris-Londres.

### Estudios

Alarcão J. (2018), *A Lusitânia e a Galécia do séc. II a.C. ao séc. VI d.C.*, Coimbra.

Alarcão J. (1988), *O domínio romano em Portugal*, Lisboa.

Albrecht J. *et al.* (2018), "Religion in the Making: the Lived Ancient Religion Approach", *Religion*, 48, p. 568-593.

Alfayé S. (2016), "Expresiones religiosas en las ciudades del poder de la Hispania Céltica: el caso de *Clunia*", *Revista de Historiografía*, 25, p. 355-383.

Alvar J. (en prensa), "El panteón de Itálica y sus epítetos".

- Alvar J. (2019), *El culto de Mitra en Hispania*, Madrid-Besançon.
- Alvar J. (2016), “Las ciudades de poder en la innovación religiosa: introducción y difusión de los cultos iniciáticos en Hispania”, *Revista de Historiografía*, 25, p. 385-403.
- Alvar J. (2012), *Los cultos egipcios en Hispania*, Madrid-Besançon.
- Alvar J. (2008), *Romanising Oriental Gods. Myths, Salvation and Ethics in the Cults of Cybele, Isis and Mithras*, Leyde (RGRW, 165).
- Alvar J. (2002), “Los misterios en la construcción de un marco ideológico para el Imperio”, en F. Marco, F. Pina, J. Remesal (eds), *Religión y propaganda política en el mundo romano*, Barcelona, p. 71-81.
- Alvar J. (2001a), “El panteón de Carmona: destellos de la vida religiosa en una ciudad hispanorromana”, en A. Caballos, *Carmona romana*, Carmona, p. 657-674.
- Alvar J. (2001b), *Los misterios. Religiones “orientales” en el Imperio Romano*, Barcelona.
- Alvar J. (1994), “Integración social de esclavos y dependientes en la Península Ibérica a través de los cultos místéricos”, en J. Annequin, M. Garrido-Hory (eds), *Religion et anthropologie de l’esclavage et des formes de dépendance*, Besançon, p. 275-293.
- Alvar J. (1993a), “Los cultos místéricos en Lusitania”, *Actas. II Congreso Peninsular de Historia Antiga*, Coimbra, p. 789-814.
- Alvar J. (1993b), “Problemas metodológicos sobre el préstamo religioso”, en *Formas de difusión de las religiones antiguas*, Madrid, p. 1-33.
- Alvar J., Martínez Maza C. (2007), “El mundo de las creencias en la Málaga romana”, *Mainake*, 29, p. 357-375.
- Alvar J., Muñiz E. (2004), “Les cultes égyptiens dans les provinces romaines d’Hispanie”, en L. Bricault (ed.), *Isis en Occident*, Leyde (RGRW, 151), p. 69-94.
- Amiri B. (2016), “La religion des esclaves : entre visibilité et invisibilité”, en B. Amiri (ed.), *Religion sous contrôle. Pratiques et expériences religieuses de la marge ?*, Besançon, p. 65-76.
- Ando C. (2016), “Making Romans: Citizens, Subjects and Subjectivity in Republican Empire”, en M. Lavan, R. E. Payne, J. Weisweiler (eds), *Cosmopolitanism and Empire. Universal Rulers, Local Elites and Cultural Integration in the Ancient Near East and Mediterranean*, Oxford, p. 169-185.
- Ando C. (2010), “Imperial Identities”, en T. Whitmarsh (ed.), *Local Knowledge and Microidentities in the Imperial Greek World*, Cambridge, p. 17-45.
- Ayerbe R., Barrientos T., Palma F. (2009), “Los complejos forenses de *Augusta Emerita*”, en R. Ayerbe, T. Barrientos, F. Palma (eds), *El foro de Augusta Emerita. Génesis y evolución de sus recintos monumentales*, Mérida, p. 667-832.
- Belayche N. (2020), “*Kyrios and despotes*: Addresses to Deities and Religious Experiences”, en V. Gasparini et al., *Lived Ancient Religion in the Ancient Mediterranean World*, Berlin, p. 87-116.

- Belayche N. (2011), “Hypsistos. A Way Exalting the Gods in Graeco-Roman Polytheism”, en J. A. North, S. Price (eds), *The Religious History of the Roman Empire. Pagans, Jews and Christians*, Oxford, p. 139-174.
- Belayche N. (2010), “*Deus deum* [...] *summorum maximus* (Apuleius): Ritual Expressions of Distinction in the Divine World in the Imperial Period”, en S. Mitchell, P. Van Nuffelen (eds), *One God: Pagan Monotheism in the Roman Empire*, Cambridge, p. 141-166.
- Benedetti G. (en prensa), “Qui sont ces dieux ? Sur les formules ‘englobantes’ et ‘globalisantes’ de l’Afrique Romaine”.
- Brouwer H. H. J. (1989), *Bona Dea. The Sources and a Description of the Cult*, Leyde (*EPROER*, 110).
- Canto A. M.<sup>a</sup> (2004), “Los viajes del caballero inglés John Breval a España y Portugal: novedades arqueológicas y epigráficas de 1726”, *Revista Portuguesa de Arqueologia*, 7/2, p. 265-364.
- Canto A. M.<sup>a</sup> (1997), “Algo más sobre Marcelo, Córdoba y las colonias romanas del año 45 a.C.”, *Gerión*, 15, p. 253-281.
- Chaniotis A. (2010), “Megatheism: the Search for the Almighty God and the Competition of Cults”, en S. Mitchell, P. Van Nuffelen (eds), *One God: Pagan Monotheism in the Roman Empire*, Cambridge, p. 112-140.
- Dias M.<sup>a</sup> M. A. (1990), “Nota sobre os cultos orientais no território português (séculos II e III)”, en *Estudos Orientais*, I, *Presenças orientalizantes em Portugal. Da Pré-História ao período romano*, Lisboa, p. 157-166.
- Dias M.<sup>a</sup> M. A. (1981), “Os cultos orientais em Pax Iulia, Lusitania”, *Memórias de História Antigua*, 5, p. 33-39.
- Dias M.<sup>a</sup> M. A. (1978), “A propósito duma nova inscrição isíaca (Beja)”, *Conimbriga*, XVII, p. 36-40.
- Duthoy R. (1976), “Recherches sur la répartition géographique et chronologique des termes *sevir augustalis*, *augustalis* et *sevir* dans l’empire Romain”, *Epigraphische Studien*, XI, p. 143-214.
- Edmonson J. C. (1984), “Mithras at Pax Iulia – a Reexamination”, *Conimbriga*, XXIII, p. 69-86.
- Encarnação J. d’ (2014), “Sociedade e cultura em Pax Iulia, através da epigrafia”, en S. Gómez, S. Macias, V. Lopes (coords), *O sudoeste peninsular. Entre roma e o Islão*, Mértola, p. 17-22.
- Encarnação J. d’ (2012), “Um flâmine de Tibério em Pax Iulia – CIL II 49 reencontrado”, *Conimbriga*, LI, p. 75-92.
- Encarnação J. d’ (2008), “IRCP, 25 anos depois”, *Revista portuguesa de Arqueologia*, 11/2, p. 215-230.
- Encarnação J. d’ (1984), *Inscrições romanas do conventus Pacensis*, Coimbra.
- Encarnação J. d’ et al. (2018), “Digitalização de documentos epigráficos: Em busca de um deus e de uma oferenda (IRCP 339)”, *Antrope*, 9, p. 20-34.
- Étienne R. (1974), *Le Culte impérial dans la péninsule Ibérique. D’Auguste à Dioclétien*, Paris [2<sup>a</sup> ed.].
- Galsterer H. (1971), *Untersuchungen zum römischen Städtewesen auf der iberischen Halbinsel*, Berlin.

- García y Bellido A. (1967), *Les religions orientales dans l'Espagne romaine*, Leyde (EPROER, 5).
- García y Bellido A. (1958), "Las colonias romanas de la Provincia *Lusitania*", *Arqueologia e História*, 8, p. 13-23.
- Gasparini V. (2014), "Les cultes isiaques et les pouvoirs locaux en Italie", en L. Bricault, M. J. Versluys (eds), *Powers, Politics and the Cults of Isis*, Leyde-Boston (RGRW, 180), p. 260-299.
- Gasparini V., López-Gómez J. C. (en prensa), "Muros, turres, portas faciendas coeravit. Remarks on the Chronology of the Foundation of *Barcino*".
- Gordon R. (1990), "Religion in the Roman Empire: the Civic Compromise and its Limits", en M. Beard, J. North (eds), *Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World*, New York, p. 235-255.
- Gorges J.-G. (2010), "Remarques sur la colonie de *Pax-Iulia* et l'organisation territoriale de la cité", en J.-G. Gorges, T. Nogales (eds), *Naissance de la Lusitanie romaine (1<sup>er</sup> av.-1<sup>er</sup> apr. J.-C.)*, Toulouse, p. 143-171.
- Graillot H. (1912), *Le culte de Cybèle, mère des dieux*, Paris.
- Grenier A. (1948), *Les religions étrusque et romaine*, Paris.
- Lagrange M. J. (1919), "Attis et le Christianisme", *Revue Biblique*, 16, p. 419-480.
- Lambrino S. (1954), *Les divinités orientales en Lusitanie et le sanctuaire de Panóias*, Coimbra (BEP, XVII).
- Leite de Vasconcellos J. (1895), "Antiguidades do Sul do Tejo (Mencionadas num manuscrito de D. Fr. Manoel do Cenaculo)", *O Arqueologo Português*, 1, p. 338-344.
- Lopes M.<sup>a</sup> C. (2018), "O busto de Julio César de *Pax Iulia*. Percursos e debates em torno da fundação de *Pax Iulia*", *Arqueologia Medieval*, 14, p. 11-18.
- Lopes M.<sup>a</sup> C. (2010), "O recinto forense de *Pax Iulia* (Beja)", en T. Nogales (ed.), *Ciudad y foro en Lusitania romana*, Mérida, p. 189-200.
- Lopes M.<sup>a</sup> C. (2003), *A cidade romana de Beja. Percursos a debates acerca da "civitas" de Pax Iulia*, Coimbra (Conimbriga Anexos, 3).
- Lopes M.<sup>a</sup> C. (1996), "O território de *Pax Iulia*", *Arquivo de Beja*, 3/2-3, p. 63-74.
- MacMullen R. (2000), *Romanization in the Time of Augustus*, New Haven.
- Mantas V. (1996), "Em torno do problema da fundação e estatuto de *Pax Iulia*", *Arquivo de Beja*, 3/2-3, p. 41-62.
- Marques de Faria A. (2001), "*Pax Iulia, Felicitas Iulia, Liberalitas Iulia*", *Revista Portuguesa de Arqueologia*, 4/2, p. 351-362.
- Marques de Faria A. (1997), "De novo em torno da fundação de *Pax Iulia*: um exercício de "controversismo", *Vipasca*, 6, p. 171-185.
- Marques de Faria A. (1995), "Plínio-o-Velho e os estatutos das cidades privilegiadas hispano-romanas localizadas no actual território português", *Vipasca*, 4, p. 89-99.

- Marques de Faria A. (1989), "Sobre a data da fundação de Pax Iulia", *Conimbriga*, XXVIII, p. 101-109.
- Mastrocinque A. (2014), *Bona Dea and the Cults of Roman Women*, Stuttgart.
- Mateos P. (2006), "El templo: la traslación de los modelos metropolitanos a la capital de la Provincia Lusitania", en P. Mateos (ed.), *El "Foro provincial" de "Augusta Emerita": un conjunto monumental de culto imperial*, Madrid, (*Anejos de AEspA*, XLII), p. 251-276.
- Nogales T., Álvarez J. M. (2006), "Fora Augustae Emeritae. La *interpretatio* provincial de los patrones metropolitanos", en P. León, D. Vaquerizo, J. F. Murillo (coords), *El concepto de lo provincial en el mundo antiguo. Homenaje a la Prof. Pilar León*, vol. 1, Córdoba, p. 419-450.
- Pérez Yarza L. (2019), *El culto a Sol en el occidente del Imperio Romano*, tesis doctoral dirigida por F. Marco Simón, Universidad de Zaragoza.
- Pañeda B., Alvar J. (2018), "De la constatación testimonial a la *Agency*. Para una historiografía de la recepción de Mater Magna y Atis en *Hispania*", *Revista de Historiografía*, 28, p. 95-118.
- Richardson J. S. (1996), "Conquest and Colonies in Lusitania in the Late Republic and Early Empire", en E. Ortiz, J. Santos (eds), *Teoría y práctica del ordenamiento municipal en Hispania*, Vitoria-Gasteiz, p. 53-61.
- Rüpke J. (2006), "Religion in the *lex Ursonensis*", en A. Clifford, J. Rüpke (eds), *Religion and Law in Classical and Christian Rome*, Stuttgart, p. 34-46.
- Saquete J. C., Álvarez J. M. (2007), "Culto imperial en Augusta Emerita: complejos monumentales y documentos epigráficos", en T. Nogales, J. González Fernández (eds), *Culto imperial: política y poder*, Roma, p. 397-414.
- Schattner T. (2003), *Munigua. Cuarenta años de investigaciones*, Sevilla (*Colección Arqueología*, 16).
- Tovar A. (1976), *Iberische Landeskunde*, II, 2, *Lusitanien*, Baden-Baden.
- Van Haepelen F. (2014), "Prêtre(sse)s, tauroboles et mystères phrygiens", en S. Estienne et al. (eds), *Figures de dieux. Construire le divin en images*, Rennes.
- Vermaseren M. J. (1956), *Corpus inscriptionum et monumentorum religionis Mithriacae*, vol. 1, Den Haag.
- Viana A. (1947), "Restos de um templo romano en Beja", *Arquivo de Beja*, 4, p. 77-88.
- Viana A. (1946), *Museu Regional de Beja*, Beja.