

# LAS FÓRMULAS EPIGRÁFICAS *DEVS DEAVE, SI DEVS SI DEA Y DIIS DEABVSQVE*

*Resumen:* Son pocas las noticias objetivas que poseemos acerca de la identidad, sentido y características de las divinidades prerromanas, de las que, en el mayor de los casos, sólo conocemos su nombre. Estos dioses, a su vez, se fueron sincretizando con los dioses de los conquistadores, los romanos. En este estudio, analizando las fórmulas epigráficas *deus deave, si deus si dea* y *diis deabusque*, propongo un mecanismo cultural de acercamiento «teológico», que se transmite en las inscripciones. Éstas, escritas en latín, son ejemplo de adecuación de panteones. Para los romanos, la fórmula *si deus si dea* o su equivalente *deus deave* (siempre referidas a divinidades singulares) era ritual y primitiva, del mismo modo que el poder romano concebía como primitiva o arcaica la religión de los pueblos conquistados. Por otra parte, la fórmula dativa *diis deabusque*, más frecuente y más tardía, corresponde a un ensayo político-religioso de integración plural y genérica de panteones, en que *de bona fide* los romanos aceptan a «todos los dioses y diosas» indígenas, cualquiera que sea su origen o su función, integrándolos y difuminándolos en el conjunto de dioses del panteón romano. Las fórmulas *diis deabusque* son muy frecuentes en un contexto militar y/o con finalidad salutífera.

*Summary:* There are few the «objective news» that we possess about the identity, sense and characteristic of the pre-roman divinities, of those which, in the greater than the cases, only we know their name. These gods, at the same time, were beed sincretizing with the gods of the conquerors, the Romans. In this study, analyzing the epigraphic formulae «*deus deave*», «*si deus si dea*» and «*diis deabusque*», I propose a cultural and theological mechanism of approach, that is transmitted in the inscriptions. There, written in latin they are example of appropriateness pantheons. For the Romans, the formula ritual a primitive *si deus si dea* (or the equivalent *deus deave*), always referred to singular divinities, in the same way that roman power conceiving as primitive or archaic the religion of the conquered peoples. On other hand, the dative formula «*diis deabusque*», more frequent and later, corresponds to a political-religious trial of a plural and generic integrations of pantheons, in which *de bona fide* the Romans accept to «all the gods ans goddesses» indigenous, anyone that it will be their origin of their function, integrating and stumping them in the set of divinities. The *diis deabusque* formula are very numerous in the military fields and/or with a healthy purpose.

Los dioses indígenas prerromanos de la Península Ibérica carecen de una mitología escrita propia. Es una obviedad que creo merece la pena recordar. La mitología comparada —por ejemplo homologar *Cosus* con el *Mars* romano— es muy arriesgada por el sesgo de las fuentes. El caso citado de *Cosus* = *Ares* = *Mars* se sustenta en una cita de Estrabón (3.3.7), o mejor en una opinión de Estrabón: *interpretatio romana* de un griego que escribe sobre Hispania con fuentes secundarias. De modo que lo más sensato es proclamar nuestra casi completa ignorancia sobre las formas,

sentido, y, en la mayoría de los casos, la función de los dioses prerromanos de Hispania: apenas conocemos sus nombres, innumerables. Cada teónimo viene a ser un problema para los filólogos y epigrafistas. Tras cada nueva piedra escrita en que es mencionado un dios indígena, ya sea desconocido o conocido con variantes silábicas, se ven obligados a investigar su verdadero nombre y explicar su sentido teológico con el método comparativo, a veces abusadoramente comparativo, cuando no nos limitamos a hacer elencos teonímicos que apenas se mantienen válidos un lustro. Quiero decir, sin embargo, que posiblemente los romanos colonizadores supieran menos que nosotros de los dioses de aquellas aldeas a las que sometían por mor de las armas o por acción diplomática.

Cuando los romanos conquistaban un poblado, una región, a la que imponían en principio tributos, y a la larga su cultura —la religión es un instrumento seguro de colonización de los vencedores—, de aquellos pueblos los romanos sólo conocían los nombres de sus dioses, que difícilmente podrían transcribir a caracteres latinos. Acaso oyeran de labios de los oriundos más ancianos una leyenda acerca de tal o cual dios, que el auditor romano, si tenía la paciencia de escucharlo hasta el final, inmediatamente, mentalmente, lo asociaba a un mito conocido, a un dios romano próximo funcionalmente. Puesto que las fuentes literarias que disponemos para la Historia Antigua están escritas por los hombres cultos de la nación colonizadora, en su lengua culta y con su tamiz intelectual y su «cultura mítica», resulta que difícilmente podremos saber nunca, por poner un ejemplo, una aretología, una soteriología, un ciclo mítico del dios Endovélico o de Atacina..., por citar a modo de ejemplo dos divinidades hispanas ampliamente conocidas por las inscripciones, escrito por indígenas, salvo el caso poco probable que se encuentre y se descifre un escrito, epigráfico, en lengua vernácula que narre tal episodio. Así las cosas, lo que un romano pudiera llegar a conocer de una divinidad prerromana es poco, poco también lo que a las élites romanizadas les interesaba perpetuar de ese dios local, y en consecuencia poco lo que los documentos literarios antiguos nos transmiten sobre la verdadera naturaleza de los dioses indígenas<sup>1</sup>.

Sin embargo, el texto escrito sobre la piedra, los documentos epigráficos, como se ha dicho hasta la saciedad por ser argumento obvio, no exigen una elaboración intelectual de la escritura. No me refiero a la epigrafía política, monumental, foraria, sino al documento cotidiano; a las muestras de piedad de la gente, a los epitafios, a esa epigrafía formulariamente simple que ocupa el 90 por ciento de los elencos provinciales de inscripciones, en la Península Ibérica y en todo el Imperio romano. Como suele afirmar J.M. Blázquez, en acertado símil, los documentos arqueológicos de que disponemos para el estudio de la religiosidad de los pueblos primitivos de Hispania «son los restos de un gran naufragio». Salvo reutilizaciones de la placas o aras —segundo uso, o incluso tercero, que es claramente perceptible por el perito epigrafista actual— no es necesario insistir en la validez intrínseca de la inscripción como documento estrictamente contemporáneo a la información que proporciona su texto. Respecto al tema que enuncia este trabajo, la identidad de los dioses en las fórmulas epigráficas «*deus deane*» (y sus leves variantes), así como la fórmula progresiva y de mayor frecuencia *deus deaque*, considero que son verdadera expresión de un «*deus remanens*», que se dan, en mi opinión, en un momento preciso, históricamente preciso para cada lugar y tiempo donde aparecen: el escenario y época en que la referencia a los dioses innominados se hace de forma mítica, queriendo decir, «a aquella divinidad (indígena) primigenia (*deus deane*, dios y/o diosa), o a esos dioses y diosas (*diis deabusque*) que son dioses y diosas de este lugar sagrado desde un tiempo inmemorial (*in illo tempore*) y hasta el presente, a los que yo hago votos por...».

<sup>1</sup> Complétense estas reflexiones con las vertidas en el trabajo de J. Alvar, «Religiosidad y religiones en His-

pania», en J.M. Blázquez-J. Alvar (eds.), *La Romanización en Occidente*, Madrid 1996, 239-277, espec. 244-246, 278.

I. *DEUS DEAVE / SI DEVS SI DEA*

*Deus deave* tiene otras fórmulas equivalentes: *si deus si dea*, *sine deus sine dea*. Deseo recordar alguna interpretación distinta, que no comparto. Para R.M. Ogilvie la fórmula «estereotipada» *si deus si dea* era utilizada para evitar irritaciones de la divinidad invocada, en el caso que el orante desconociera el sexo de la divinidad y lo nombrara equivocadamente<sup>2</sup>.

Estas fórmulas se hacen siempre en singular. Quiero hacer hincapié en la forma de la conjunción *uel* o la enclítica *-uel/-que*, que aplicada a una divinidad singular es expresión de su indefinición sexual, o mejor de su bisexualidad, condición común a muchas divinidades cuyos orígenes se pierden en la noche de los tiempos. Para J. Alvar, «la formule *sine deus sine dea* puisse avoir son origine dans la religion étrusque»<sup>3</sup>. Es interesante a nuestro propósito la opinión de Massimo Pallotino<sup>4</sup>: «No hay duda de que en las formas más genuinas de la religión etrusca —auténticas por haber sido observadas por los antiguos y por subsistir a pesar de su contraste con las formas religiosas más difundidas y familiares en el mundo clásico— la concepción de los seres sobrenaturales está dominada por cierta imprecisión, tanto con respecto al número, como a las cualidades, el sexo, o la apariencia (la concezione degli esseri soprannaturali è dominata da una certa imprecisione nel numero, nelle qualità, nel sesso, nelle apparenze): imprecisión que nos permite conjeturar que creyeron originariamente en cierta «entidad divina» que domina el mundo a través de manifestaciones ocasionales y múltiples que se concretan en divinidades, grupos de divinidades y espíritus. A esta concepción pertenece la idea de *genio*, como la fuerza vital y generativa, que es o puede ser una divinidad individual, o bien el prototipo de un gran número de espíritus masculinos y femeninos (aquéllos designados con el nombre de *Lasa*), que se mezclan entre los hombres y los dioses y que pueblan también el mundo de ultratumba, o que se manifiesta simplemente en la forma no antropomórfica de símbolos sexuales. El genio (*genius*) romano, que acompaña a los individuos divinos y humanos, y que es la réplica de ellos, corresponde probablemente a una concepción etrusca».

La fecha más antigua de esta fórmula en la literatura latina se fecha en un suceso de 349 a.C., aunque escrito mucho después; el texto es de Livio, en un contexto militar, 7.26.4: «En efecto, cuando ya el romano iniciaba la lucha, repentinamente un cuervo se posó en su casco mirando hacia el enemigo. El tribuno —Marco Valerio Máximo—, contento, empezó por recibirlo como un augurio enviado del cielo, y después rogó que, si era un dios o una diosa quien le había enviado el ave, le asistiese con voluntad propicia»<sup>5</sup>.

Estas fórmulas son referencia simplificada a los *origines* míticos, oscuros, incomprensible, de una divinidad que carece de una saga escrita. El género indeterminado se expresa, en efecto, en la fórmula *sine deus sine dea*, pero eso no significa que carezcan de sexo, sino que es uno u otro, o ambos<sup>6</sup>.

<sup>2</sup> R.M. Ogilvie, *Los romanos y sus dioses*, Madrid 1995, 41.

<sup>3</sup> J. Alvar, «Matériaux pour l'étude de la formule *sine deus, sine dea*», *Numen* 32, 1985, 263.

<sup>4</sup> M. Pallotino, *Etruscologia*, (Milán, 1984 reed.), 327, fragmento con leves modificaciones mías sobre la versión de J. Fernández Chitti, de la edición en español (Buenos Aires, 1965, Eudeba) del libro de Pallotino basada en la edición corregida de 1963, 209-210.

<sup>5</sup> Liv. 7.26, 2: *Namque conserenti nam manum Romano cornus repente in galea consedit, in hostem uersus. Quod primo ut augurium caelo missum laetus accepit tribunus, precatus deinde, «si diuus si diua esset qui sibi praepetem mississet, nolens propitius adesset».*

<sup>6</sup> M. Delcourt, *Hermaphrodite*, Barcelona 1969; EAD. *Hermaphroditea: mythes et rites de la bisexualité dans l'Antiquité classique*, París 1958, *passim*, y ahora L. Brisson, *Le sexe incertain. Androgynie et hermaphroditisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, París 1997. M. Eliade, *Mefistófeles y el andrógino*, Madrid 1984<sup>2</sup>, 146; *Id.*, «Structure et fonction du mythe cosmogonique» en *La naissance du monde*, París 1959, 471-495; M. Pallotino, *Etruscologia*, 327; P. Boyancé, *Études sur la religion romaine*, Roma 1972, 5; P. Veyne, *Le pain et le cirque*, París 1976, 581; R. Mortley, *Womanhood. The feminine in Ancient Hellenism, Gnosticism, Christianity, and Islam*, Sidney 1981, 27-44. S. Perea, *El sexo divino. Dioses hermaphroditas, bisexuales y travestidos en la Antigüedad clásica*, Madrid 1999.

Catón el Viejo recuerda una antigua plegaria que era preciso realizar al desbrozar un bosque: un rezo y un sacrificio para aplacar la ofensa hecha al *numen*, dios o diosa, del lugar<sup>7</sup>. Y Plutarco se pregunta por qué se discute acerca «si la divinidad tutelar de Roma es un dios o una diosa»<sup>8</sup>, pero Servio (*Ad Aen.* II, 351) precisa, significativamente, que esa divinidad bajo cuya tutela está Roma (*in cuius dei tutela urbs Roma sit*) frente a la «evocación de los númenes enemigos» (*excessere quia ante expugnationem euocabantur ab hostibus numina*) que era obligación de los pontífices apartar para no cometer sacrilegio. Tal divinidad es, según Servio, aquella cuyo nombre se lee en un clípeo del Capitolio que dice: *GENIO VRBIS ROMAE SIVE MAS SIVE FEMINA*. Por su parte, Aulo Gelio (2.28), habla de que no se sabe cuál es la divinidad a la que hay que ofrecer sacrificios cuando se produce un terremoto (*non esse compertum, cui deo rem diuinam fieri oporteat, quum terra mouet*). Gelio, según él mismo, consulta el *Libro de los Orígenes* de Catón el Viejo (*Verba Catonis ex «Originum»*) y la prescripción de los pontífices en la obra de Varrón (*ex decreto pontificum obseruatum esse M. Varro dicit*), para aplacar la ira de los dioses incógnitos que mueven la naturaleza, de ahí su conclusión que «si un hombre mancha la santidad de un lugar y es preciso hacer una expiación (un sacrificio), cuando se inmola la víctima hay que pronunciar las palabras «si eres dios, si eres diosa» (*hostiam «si Deo, si Deae» immolabat*). Aunque tardíos, también sirven los testimonios de Arnobio, en su *Aduersus nationes* (3.8), obra escrita hacia el 300 d.C., recién convertido Arnobio al cristianismo, donde reprocha a los paganos la ignorancia acerca de la identidad (del sexo) de sus dioses<sup>9</sup>. Más tarde aún, Macrobio, que escribe sus *Saturnalia* hacia el 400, recoge una fórmula arcaica, un *carmen* de la *euocatio*, para acontecimientos del año 146 a.C., en un contexto militar: antes de emprender el asalto de la ciudad de Cartago, los romanos proceden a una doble operación religiosa, ejecutada por el general, implorando primero a la divinidad protectora de la ciudad, «sea dios o diosa» para que abandone la tutela de la misma y los cartagineses sean derrotados (*si deus, si dea est, cui populus ciuitasque Carthaginiensis est in tutela... peto ut uos populum ciuitatemque Carthaginiensis desideratis*) y se entreguen a los romanos, y éstos, a cambio —ejemplo de la práctica religiosa romana *do ut des*— se comprometen a conservar los templos de la ciudad, a levantar otros nuevos y a celebrar juegos en su honor (*si ita feceritis, noueo nouis templa ludosque facturum*); y después se procede a la inmolación de animales. Esas fechas no indican necesariamente que la fórmula se utilizara todavía (no hay inscripción que certifique esta hipótesis), sino que Arnobio y Macrobio hacen enciclopedismo o trabajo historiográfico.

Las expresiones epigráficas *deus deaue / si deus si dea / siue deus siue dea* son formas del lenguaje que tratan de aprehender, o mejor de transmitir la idea de la *indefinición* mítica, antigua, de una divinidad primitiva, es decir, hablan de un aspecto del *numen incognitus / absconditus* de un determinado lugar considerado sagrado en la mentalidad arcaica: un poblado (una ciudad), un bosque, un

<sup>7</sup> «Si se abre un claro en un bosque sagrado según el rito romano, sacrificad un cerdo según el rito romano y formulad esta invocación: “Seas tú quien seas, dios o diosa, a quien está consagrado está consagrado este bosque (*Si deus si dea est quoium illud sacrum est locum*), tienes derecho a que se sacrifique un cerdo en expiación; por haber talado los árboles de este bosque, y por el trabajo, ya lo haga yo o lo haga otro en mi lugar, designado por mí —eso creo que es lo mejor—. Por esta razón se inmola un cerdo en expiación, y te ruego con buenas palabras que seas (divinidad) bienvenida y favorable para mí, para mi casa, para mis esclavos

y para mis hijos; por esta razón te he honrado con el sacrificio de un cerdo en expiación”» (Catón, *De agri cultura* 139).

<sup>8</sup> *Quaest. rom.* 60.

<sup>9</sup> *Adu. nat.* 3.8: *Non enim deus mas est, sed nomen eius generis masculini est, quod idem uos dicere religione in uestra non quitis. Nam consuestis in precibus «siue tu deus es siue dea» dicere, quae dubitationis exceptio dare uos diis sexum diiunctione ex ipsa declarat.* En el mismo sentido Aug. *De civ. Dei* 7.9, que alude a las informaciones de Valerio Sorano y de Varrón acerca de la incomprensible indefinición sexual de Júpiter, *progenitor genitrixque*.

campo, una tumba, un río, una fuente, una cueva, un monte, una roca; etc.<sup>10</sup>; pues como explica Mircea Eliade a propósito de la androginia divina, «la ontología arcaica se expresa en términos biológicos»<sup>11</sup>.

Los testimonios epigráficos, recopilados y comentados por J. Alvar<sup>12</sup>, se dan en un arco cronológico que van desde mediados del s. II a.C. hasta el s. II d.C., predominando los de época republicana<sup>13</sup>. La única inscripción hispana que da la fórmula *deus deave* es la tabla II de la *Lex Ursonensis* (*CIL* II 5439, II.1.34). Pero no es una excepción inexplicable; al contrario, precisamente cobra sentido en un documento que es instrumento romanizador de primer orden, que adecua nuevas leyes —leyes romanas, leyes escritas— y nuevos dioses a los dioses de los territorios provinciales y de las colonias.

## II. *DIIS DEABVSQUE*

Aunque aparentemente esta fórmula *diis deabusque* es igual a la comentada antes (*deus deave*), no es así. Primero porque es conocido el género/sexo de las dos partes unidas por la conjunción *et*, o la enclítica *-que*, distinguiendo claramente dos grupos de divinidades, cuyos nombres no se citan. Pero la diferencia con aquella fórmula, en ésta *diis deabusque* los dioses podían ser conocidos, aunque no se mencionen a efectos epigráficos por la dificultad de trasladar los nombres a la lengua latina, o porque, simplemente, no interesaba que aparecieran. Si la fórmula *deus deave* remite a donde no llega la memoria de los orígenes de un dios, *in illo tempore*, y lo más que se hace es proclamar su arcaísmo mediante la referencia a la bisexualidad, en cambio la fórmula *diis deabusque* —mucho más frecuente— nos trae a un tiempo más cercano (más cercano al momento en que se realiza la inscripción) e indica un grado «determinado» de propaganda teologal. Las inscripciones las escriben en latín los romanos, y «a esos dioses y diosas» (*diis deabusque*) que se recuerdan así, sin mayor interés, son divinidades indígenas.

<sup>10</sup> S. Perea, «Numen, *Deus praesens*. Reflexiones elementales sobre el concepto de dios en la religión romana», *Boletín de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones*, 8, 1997, 23-29.

<sup>11</sup> M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, Madrid 1981, 421.

<sup>12</sup> J. Alvar, «Matériaux», espec. 237-248.

<sup>13</sup> *CIL* VI 2099 = 32386, Roma, de la *tabula de las Actas de la fraternidad de los Arvales*, hacia 184-183 a.C., con prescripciones sobre los sacrificios a distintas divinidades, a veces a divinidades primitivas —*indigitamenta*— como *Adolenda Conmolenda Deferunda*, otras veces a la *Mater Larum*, a *Flora*, a *Dea Diae*, a la *Virgines*, o *Lares*, o a la divinidad indeterminada a la que se sacrifican dos ovejas (*sine deo sine deae ones II*) citada en varias ocasiones en esta inscripción. Otros dos textos de Roma (*CIL* VI 2104 = 32388 y 2107 = 32390), que se prescriben idénticos sacrificios (*sine deo sine deae ones II*) se data en época de Heliogábalo, en 218 d.C., pero está claro que obedece a una fórmula fosilizada del calendario de la fraternidad o asociación de los Hermanos Arvales. *CIL* VI 110 =

30694, de Roma hacia 127-124 a.C. (*si deo se deinae*). *CIL* XIV 3572, de Tivoli, del s. II a.C. (*sei deus sei dea*). *CIL* VI 111, de Roma, del ss. II-I a.C. (*sine dea sine deae*). Dessau, *ILS* 4016, de Lanuvium, de data incierta pero con toda probabilidad el s. II ó I a.C. (*si deo si deai, Florianus rex o rex s(acrorum)*). En ambiente militar y en relación con la divinidad protectora del *oppidum*, encontramos la inscripción de Zenzibar Kalesi (Turquía), datada hacia 75 a.C. (*AE* 1977, 816; y J. Alvar, «Matériaux», 247): *...hostibus uictis, Isaura Vetere capta, captiueis unenum dateis, sei deus sine deast, quonius in tutela oppidum uetus Isaura fuit, ... votum soluit*. Más interés, por la fecha tan tardía (año 174 d.C.) para la fórmula *deus sine dea* tiene el texto *CIL* VIII 21567 y p. 380 n. 20, en la que se invoca al *Genio summ[o] Thasuni et deo sine deae [nu]mini sancto*. El voto está realizado por un antiguo decurión que recibe la noticia de su promoción a centurión e la *legio III Augusta* durante su servicio expedicionario en el destacamento de El-Agueneb, en Aflou, *Mauretania Caesariensis* (G.Ch. Picard, *Dimmidi*, Algeria 1947, 58-60; Y. Le Bohec, *La Troisième légion Auguste*, Paris 1989, 170 y 380).

Esta opinión choca, por ejemplo, con la expresada en su día por Alvaro D'Ors, que al estudiar la *lex Ursonensis*, donde aparece la fórmula *diis deabusque* (*CIL* II 5439, II.1.8). Según D'Ors tales fórmulas «sólo pueden hacer referencia a divinidades del panteón grecorromano»<sup>14</sup>. Que esta fórmula se dé en una ley fundacional significa que el Estado romano tenía un interés especial en proclamar respeto y concordia con aquellas divinidades locales/territoriales de la ciudad o territorio donde la *lex* tuviera vigor. Los romanos, entre otras cosas, organizan el panteón de la ciudad *nueva*, con un nuevo orden, el romano. Junto a los dioses capitolinos se recuerda al *numen arcaico* del lugar (*deus deaue*) y complementariamente, poco después, «a los dioses y diosas» (*diis deabusque*) no romanos. Este mecanismo ideológico/teológico se reproduce a menor escala (a título individual y no institucional, de la ciudad) en las inscripciones votivas. Algunas veces, pocas, las divinidades son recordadas colectivamente como un *consilium/concilium, conuentus* o *consensus* de dioses<sup>15</sup>.

Si la fórmula *deus deaue* es una indagación en la raíz mítica de un dios, los plurales dativos genéricos «a los dioses y diosas» indican precisamente lo contrario: desligarse de la idea esencial del dios y evitar el nombre de una divinidad autóctona, no indagar en su identidad/género, proclamándola en sentido panteísta y general; pudiendo llevar incluso adjetivos calificativos complementarios e incluir una larga lista de teónimos, como en la inscripción de Caldas de Vizella (*CIL* II 2407) consagrada a los *diis et deae* omnipotentes Fortuna, Mercurio, Genius Iovis, Genius Martis, Aesculapio, Venus, Cupido, Cielo, Castores, Ceres, etc. La fe del indígena que se integra en una estructura ciudadana romana debía quedar satisfecha, en su memoria, en la idea invocativa a «todos los dioses y diosas todopoderosos» pero no es menos cierto que la divinidad indígena quedaba también «barrida públicamente/políticamente» por los nombres (e imágenes) de los dioses romanos. El aniconismo de las divinidades primitivas —o mejor en los estadios primitivos de una religión o de una religiosidad— no es categoría universal, pero sí frecuente. Me refiero a imágenes de los dioses primitivos de los que se ignora su nombre concreto. Así, en los depósitos votivos del Lapis Niger de Roma, y en los santuarios arcaicos etruscos no aparecen imágenes de diosas ni de dioses<sup>16</sup>, y según Varrón, las primeras imágenes de culto fueron introducidas en Roma 170 años después de la fundación de la Ciudad. Dionisio de Halicarnaso atribuye al primer rey, Tarquinio, muerto según la tradición en el año 579 a.C., el encargo de una estatua de Júpiter Capitolino. La primera imagen votiva de una divinidad en Etruria, de bronce, es griega. En los santuarios ibéricos sucede lo mismo: no hay imágenes de dioses o de diosas. Los exvotos no llevan sus atributos<sup>17</sup>: sencillamente no sabemos en muchos casos si eran dioses o diosas.

<sup>14</sup> A. D'Ors, *Epigrafía jurídica de la España romana*, Madrid 1953, 194, 195.

<sup>15</sup> Además de la inscripción hispana de Valdeola, ver: *Dis deabusque praesidibus prouinciarum, Concordia et Fortuna consiliorum* (*CIL* XIII 8776 Domburg/Ger.Inf.). Y también: *I.O.M. et Consessui deorum dearumque pro salute Imperii Romani et uirtute leg(ionis) XIII G(eminae) sub M. Statio Prisco consule designato demonstr(ante) ipsis aquas aperiendas per L. Aurelium Trophimum ponen[t(em)] signum Iouis et aram, p(ecunia) s(ua) f(ecit)* (*CIL* III 1961 Apulum/Dacia). Añadir: *...aediculam concilii deorum dearumque* (*CIL* XI 4082 = 1869 Ocriculum).

<sup>16</sup> F. Coarelli, *Il Foro Romano. Periodo arcaico*, Roma, 1986, 161-178. En general sobre los santuarios etrus-

cos, véase: G. Colonna y otros, *Santuari d'Etruria*, Milán, 1985.

<sup>17</sup> G. Nicolini, *Les bronzes figurés des sanctuaires ibériques*, París, 1969; *Id.*, *Bronces ibéricos*, Barcelona, 1977; E. Ruano, *La escultura humana de piedra en el mundo ibero*, I-III, 1987; M. Ruiz, *Los exvotos del santuario ibérico del Cerro de los Santos*, Albacete, 1989. Según J.M. Blázquez, la religiosidad ibera tiene varios puntos de contacto con la etrusca, por ejemplo en la ofrenda de exvotos en actitudes culturales idénticas: J.M. Blázquez, *Primitivas Religiones Ibérica. II. Religiones prerromanas*, Madrid, 1983, 76-116; *Id.*, *Historia de las religiones de la Europa antigua*, Madrid, 1994, 195-215.

M.T. Raepsaet-Charlier realizó un estudio en 1993 sobre la fórmula *diis deabus* en Germania<sup>18</sup>; y más recientemente, para Hispania, lo ha hecho J.M. Blázquez<sup>19</sup>. Este autor, siguiendo en líneas generales la idea de Massimo Pallotino sobre los etruscos, propone «que principalmente en las zonas poco romanizadas de Hispania, de Lusitania y del área norte, los dioses no sólo carecerían de nombres conocidos a veces, sino que no tendrían un contorno bien definido en cuanto a su apariencia externa, cualidades, género, y número. Por tal motivo, las dedicaciones se hacen de forma genérica»<sup>20</sup>. Reúno aquí las inscripciones hispanas con la fórmula *diis et deabus* o en su forma enclítica *diis deabusque* y sus variantes fonéticas y/o epigráficas:

- Plasencia (Cáceres)<sup>21</sup>: *Dibu(s) et De(a)bu(s) Borc(ius) u(otum) l(ibens) a(nimo) Cra(tia?) c[on]iux (b) aer(es) ui[ua] f(ecit) [c(uravit)]*.
- Santiago del Campo (Cáceres)<sup>22</sup>: *[Di]bu(s) (Dea)bus Pinione(n)sibus, Maurus Douilonis lib(ertus) u(otum) s(olvit)*.
- Valdeolea (Cantabria)<sup>23</sup>: *Di(is) et Dea(b)us conuen(tus) deoru(m) Fla(ua) Cent(i) filia ana(...)*
- Numão. Concejo de Vila Nova de Foz Cõa (Portugal)<sup>24</sup>: *Ti(berius) Claudius Sailcius, eq(ues) c(o)hor(tis) III lusitanorum dis deabusq(ue) coni{u}mbri(c)ensium [u(otum)] s(olvit) l(ibens) m(erito)*.
- Pontes de García Rodríguez (A Coruña)<sup>25</sup>: *Dis d(eabus)q(ue), ex interpretatione oraculi Clari Apo[l]inis C / AD SACE / [...]*
- Castro Caldelas (Orense)<sup>26</sup>: *D(iis) D(eabus) Cauleci(s) Sae(---) sacrum posit(um) Val(erius) Fl(ausus) dedicavit pro salute sua et suorum*.

<sup>18</sup> M.T. Raepsaet-Charlier, *Diis Deabusque Sacrum: formulaire votif et datation dans les trois Gaules et les deux Germanies*, (Gallia Romana, 1), París 1993; que completa trabajos anteriores de la misma autora: «La datation des inscriptions latine dans les provinces occidentales de l'Empire Romain d'après les formules *In h(onorem) d(omus) divinae* et *Deo, Deae*», *ANRW*. II.3, 1975, 232-282; Ead., «A propos des premières emplois datés de *Deo-Deae* dans les Trois Gaules et les Germanies» *ZPE* 61, 1985, 204-208. Este último trabajo de la investigadora gala se completa para la Península Ibérica con el trabajo de M. Salinas, «Los teónimos indígenas con la mención *Deus-A* en la epigrafía hispana» *Conimbriga*, 24, 1995, 129-146, aunque no estudia la fórmula *diis deabusque*.

<sup>19</sup> J.M. Blázquez, «La fórmula *DIIS ET DEABVS*», en prensa. Agradezco encarecidamente al autor que me haya permitido leer su trabajo inédito.

<sup>20</sup> J.M. Blázquez, «La fórmula *DIIS ET DEABVS*», citado.

<sup>21</sup> J.R. Mélida, *Catálogo monumental de la provincia de Cáceres*, Cáceres 1924, 191, que interpreta la inscripción como un voto «al dios Búho y a la diosa Búha» (!). La misma interpretación en P. Batlle, *Epigrafía latina*, Barcelona 1946, 224, n. 144. Ya en el sentido correcto «*diis deabusque*»: M.L. Albertos, «Nuevas divinidades de la antigua Hispania», *Zephyrus*, 3, 1952, n.º 399.6; M. Salinas, *La organización tribal de los vettones*, Salamanca 1982, 88, n.º 20, que lo toma de J.M. Blázquez, *Religiones primitivas de Hispania. I. Fuentes literarias y epigráficas*, Madrid 1962, 129; *Id.*, *Diccionario de la religiones prerromanas de Hispania*,

Madrid, 1975, 80. R. Hurtado, *Corpus provincial de inscripciones latinas de Cáceres*, Cáceres 1977, 181-182, n.º 382.

<sup>22</sup> Publicada antes por C. Callejo, «Aportaciones a la epigrafía romana del campo norbense», *BRAH*, 157, 1965, 40-42 (= *HAE* 2443); *AE* 1967, 204, que da: *Debus Pinionesibus; aurus Dovilonis lib(ertus) v(otum) s(olvit)*. También en: G. Rueda, «Tras la identificación de Dblitl. Notas a una "crítica profiláctica"», *Gerión*, 11, 1993, 368.

<sup>23</sup> Lectura de J. González Echegaray-J.L. Casado, «Dos nuevas inscripciones romanas en Cantabria», *Altamira*, 42, 1979-1980, 239-240 n.º II, que sigue Blázquez. Reinterpretada en las dos últimas líneas por J. Mangas, «*Conventus Deorum y dei consentes*», *Gerión*, 12, 1994, 279, tal como el mismo autor anticipa en *HEp*. 2, 1990, n. 150.

<sup>24</sup> *CIL* II 432; J. D'Encarnaçao, *Divindades indígenas sob o domínio romano em Portugal*, Lisboa, 1975, 175-176; *Id.*, *Divindades indígenas da Lusitania*, Coimbra, 1987, 22; J.M. García, *Religiões antigas de Portugal. Aditamentos e observações as «Religiões da Lusitania» de J. Leite de Vasconcellos. Fontes epigráficas*, Lisboa, 1991, 355 n. 201.

<sup>25</sup> S. Montero, «Un oráculo del Apolo de Claros», *Anjos Gerión*, 2; *HEp*. 3, 1993, n. 172; E. Ribera Rouco, *Historia de Pontes de García Rodríguez*, La Coruña 1976, 64; y G. Pereira, *Corpus de Inscripciones romanas de Galicia, I. Provincia de A Coruña*, Santiago de Compostela 1991, n.º 60.

<sup>26</sup> *CIL* II 2551. Presentan distintas lecturas del epígrafe: J. Lorenzo Fernández, *Inscripciones romanas de Galicia, IV. Provincia de Orense*, Santiago 1968, n.º 99: *D(iis) D(eabus) Caulesicaecis sacrum posit(um) V(alerius) Fl(ausus) dedicavit pro salute sua et suorum*; A. Rodríguez Colmenero,

—Jaén<sup>27</sup>: *D(iis) D(eabus) S(acrum) Cornel(ius) Aprilis l(ibens) a(nimo) s(oluit) lyricarius.*

—Barcino<sup>28</sup>: *Dibus Deab(us) T(itus) Iulius Placidus u(otum) s(oluit) l(ibens) m(erito).*

A este grupo no cabe añadir una inscripción de Porcuna (Jaén), que se conserva en el Museo Arqueológico de Granada<sup>29</sup>.

Las fórmulas *diis deabus / diis et deabus / diis deabusque / etc.* se dan en los primeros momentos de homologación de panteones a nivel oficial (público) o a nivel privado (de un particular), que puede coincidir, aunque no necesariamente, con los inicios de una colonización territorial a la que se aportan nuevas divinidades. Así lo parecen indicar también las formas *dibus et dabus*, aparentemente arcaicas, pero que son muy frecuentes<sup>30</sup>. Que el lugar donde se dé tal competencia de dioses sea un poblado montañoso o una ciudad bética sólo influirá en el modo —la calidad del soporte epigráfico— en que la población recuerda *míticamente* a su dios o a sus dioses.

La hipótesis de que estas fórmulas se empleen en momentos de colonización y/o de fusión de panteones (indígena-romano) no queda invalidada por el hecho que se empleen en ámbito romano en los primeros siglos del Imperio, cuando ya *no hay colonización romana*.

En efecto la fórmula *diis deabusque* se da en inscripciones de los siglos II, III, e incluso IV d.C., como luego examinaré, pero, con independencia de ese desplazamiento cronológico en la línea de abscisas del tiempo que posee todo hecho histórico, obedecen a un mecanismo psicológico similar, a una situación de adopción de un dios o un grupo de dioses en un determinado lugar (Panóias: dioses orientales que se instalan en un santuario primitivo), o en momentos de adecuación/adaptación de dioses corporativos (por ejemplo militares) a nuevas corrientes religiosas (culto imperial).

Me parece paradigmático el citado caso del conocido santuario de Panóias, Valle de Nogueira, Concejo de Vila Real, en Portugal, fechado a comienzos del siglo III, donde se lee la invocación

*Aquae Flaviae, I. Fontes epigraphicas*, Chaves 1987, 242-243, n.º 145: *D(iis) D(eabusque) <Caulesicaec(is)> Sacrum <Vibiu>[s] [Vib(ii)] (Filius) Fl(annus) dedicavit pro salute sua et suorum*, que es, según este autor «interpretación meramente hipotética, como puede verse, debido a la pérdida de los originales» (*ibid.* 243).

<sup>27</sup> *CIL* II 3359, corregido en *HEp.* 2, 1990, n. 433.

<sup>28</sup> S. Mariner, *Inscripciones romanas de Barcelona (Lapidarias y Musivas)*, Barcelona, 1973, 16-20, n.ºs 3-10. Aquí se documentan ocho lápidas con la misma lectura, aunque con ligeras variantes y en distinta posición. T. Mommsen creía que se trataba de los dioses olímpicos, tesis rechazada, entre otros, por Mariner, pues las aras son 8, y no 12.

<sup>29</sup> [— / *Pompt(i)lii*] *Gratus / [ponti]f(ex) Aug(usti) / [cum] P[ompti]lii / [a] An[na]quae / [ex] a[rgento] f[ec]erat / [sig]na eo nomine / [et] f[iliae] suae d[edit] d[edicavit]*. Hübnner en *CIL* II 5513, y los editores de *HEp.* 2, 1990, n. 435, restituyen la primera línea como [*D(iis) et D(eabus)*]. ¿Por qué? Prefiero la edición de M. Pastor-A. Mendoza, *Inscripciones latinas de la provincia de Granada*, Granada 1987, 276-278, n.º 146, que cautelosamente no indican teónimo alguno ni restituyen la línea o líneas perdidas.

<sup>30</sup> Aunque en inscripciones no datadas: *dibus* (*CIL* VI 98, 22949, 23864, rota, Roma); *dea.abu* (*CIL* VI 104,

piedra rota, Roma); *dibus Securis* (*CIL* VI 10217 Roma); *dibus omnibus deabusque* (*CIL* VI 224 Roma); *omnibus dibus deabusque* (*CIL* III 3221 Bassiana/Pan.Inf.); *dibus deabusque* (*CIL* III 3274 Mursa/Pan.Inf.); *dibus maioribus* (*CIL* III 3939 Siscia/Pan.Sup.); *diis diabus* (*CIL* III 5896 Nassenfels/Raetia); *dibus dabus* (*CIL* III 11107 Carnuntum/Pan.Sup.); *dibus deabusque* (*CIL* 3274 Mursa/Pan.Inf.); *dibus et deabus* (*CIL* XIII Treveris); *omnibus dibus deabusque* (*CIL* XIII 7737 Niederberg/Ger.Sup.); *I.O.M. ceterisq(ue)b(us) —sic— deabusque* (*CIL* XIII 7248 Ager Mogontiacensis/Ger.Sup.). Considero un *hapax* la expresión *deum dearum aram...* (*CIL* XIII 11501 Vindonisa/Ger.Sup.). Formas normalizadas en: *diis deabus* (*CIL* III 7746 Apulum/Dacia); *[dis] deabus* (*CIL* III 1673 Naissus/Moes.Sup.); *diis deabus* (*CIL* III 4359 Arrabona/Pan.Sup.); *diis deabusque* (*CIL* III 8283 Doclea/Dalmatia); *d(is) et d(eabus)* (*CIL* III 8186 Scupi/Moes.Sup.); *diis Deabus* (*CIL* III 7746 Apulum/Dacia); *dis dabusque* (*CIL* 10264 Mursa); *dis diabusque* —sic— (*CIL* 10298 Lussonium/Pan.Inf.); *dis de[a]busque* (*CIL* III 11880 Brigantium/Raetia); *d(iis) d(eabus) o(mnibus)* (*CIL* III 4775 Virunum/Noricum; *CIL* III 5070 Tarnasium/Noricum; *CIL* III 5155 Celeia/Noricum); *diis dea[bus] omni(bus)* (*CIL* III 10835 Siscia/Pan.Sup.); *dis deabusque o(mnibus)* (*CIL* III 6289 Ratiaria/Moes.Sup.). En notas siguientes damos más referencias.

*omnibusque numinibus et lapitearum*. En este caso, de aceptarse tal lectura<sup>31</sup>, la fusión de cultos se traslada de un escenario cívico a un santuario rupestre aislado, donde se crea una liturgia y una teología<sup>32</sup> propia, que yo calificaría como una *mystagógia panoiaca*. El mecanismo de adecuación de *pan-teones* no es muy diferente del que pudiera darse en un poblado, en una ciudad: un ciudadano romano noble introduce un culto complejo y público en un lugar donde *preexistía* un culto arraigado a dioses innominados. Por la relevancia del personaje que hace la consagración, un *clarissimus vir*, hay que admitir una voluntad integradora «por quienes tenían alguna responsabilidad política o administrativa»<sup>33</sup>. La reminiscencia de los dioses indígenas queda englobada en el genérico *omnibusque numinibus et lapitearum*, pero prevalece el nombre de otros dioses extraños al lugar, como Serapis, invocado en griego, con el epíteto *Hypsistos*, tan raro en el occidente romano<sup>34</sup>, propia de divinidades helenísticas del oriente romano.

Las inscripciones con la fórmula *diis deabus* en los siglos II y III no sólo no son una excepción, sino que es en esos siglos cuando se multiplican sus documentos en el Imperio romano, como se ve tras el análisis de la documentación epigráfica, tras las indagaciones que hemos realizado sobre todo en el *Corpus Inscriptionum Latinarum*, en el volumen III (de Dacia, Panonia, Mesia, Nórico y Raetia), en el VI (de Roma), y en el XIII (Germania). La escasez del número de inscripciones hispanas con las fórmulas *diis deabusque* (o similares), no denotan, a mi juicio, un interés escaso de las gentes a rendir culto a esos dioses genéricos, cuyo nombre se desconoce o se pretende apartar de la memoria colectiva escrita, sino a que tal fórmula corresponde a momentos precisos, cortos, en el proceso de asimilación cultural, lo que conocemos normalmente como romanización; y que en otros contextos históricos (otras épocas/otros lugares) es un mecanismo práctico de colonización o —prefiero esta expresión— de suplantación cultural, religiosa.

La lectura del material epigráfico, nos permite hacer la clasificación siguiente, en razón de sus dedicantes y la posible función y asociación de los «dioses y diosas»:

- A) Proliferación, sobre todo en ambientes militares, de votos por la salud del emperador, invocando «a todos los dioses y diosas». En estas inscripciones de militares a su vez distingo varios grupos:
- a.1) Las dedicaciones de la guardia «étnica» imperial de los *equites singulares Augusti*, que en el contexto del culto al emperador citan a los *diis deabusque* complementariamente a los dioses militares, como Hércules, a los *dii Sancti Campestris*, o a Júpiter, el cual, cómo no, que lleva un epíteto étnico de los *equites*, Júpiter *Beellefaro*<sup>35</sup>.

<sup>31</sup> Propuesta por J.M.Blázquez. El panel inscrito *CIL* II 2395b ha sido reinterpretado por J. Gil, «Notas sobre el lusitano», *III Coloquio sobre lenguas y culturas paleohispánicas*, Salamanca 1985, 367-368 en este sentido: *Diis Deabusque ael/ternum lacum omni/busque numinibus / ex lapide aram cum / hoc templo sacrauit / G.C. Calp(urnius) Rufinus u(ir) c(larissimus)*.

<sup>32</sup> Una explicación cultural del conjunto sagrado en G. Alföldy, «Inscripciones, sacrificios y misterios: el santuario rupestre de Panóias/Portugal. Informe preliminar» *MM* 36, 1995, 252-258, láms. 22-25, láms. 22-25; y del mismo, «Die Mysterien von Panóias (Vila Real, Portugal)» *MM* 38, 1997, 174-246 y láms. 14-41.

<sup>33</sup> J. Alvar, «Religiosidad», 241, a propósito de esta misma inscripción.

<sup>34</sup> Sobre *Hypsistos* ver ahora: S. Perea, «Θεός Ὑψιστος - Dios Altísimo, en una gema mágica de Hispania Romana», *Aevum* 1988/1, 127-141.

<sup>35</sup> *Herculi inuicto et díbus omnibus deabusq(ue) sacrum, pro salutem imp(eratori) L. Sept(imi) Seueri...* en línea 13, se alude al *genio (imperatoris)* (*CIL* VI 224 Roma); [*sa*]nct(is) *campestribus et ceteris díis deabusque et genio imp(eratoris) Traiani Hadriani Aug(usti), itemque suo ciues thraces eq(uites) sing(ulares) ipsius posuerunt libentes merito* (*CIL* VI 31157 Roma); *dis Deabusque Ioui Beellefaro sacrum pro salut(e) T. Aur. Romani et Iuliani et Diosfanti fratres eq(uites) sing(ulares) imp(eratoris) n(ostr)i u.s.l.m.* (*CIL* VI 31168 Roma). sobre estas unidades y sus cultos; con más inscripciones comentadas: M.P. Speidel, *Die equites singulares Augusti*, Bonn 1965; *Id., Die Denkmäler der Kaiserreiter. Equites singulares Augusti*, Köln-Bonn 1994, *Id., Riding for Caesar. The Roman Emperor's Horse Guards*, London 1994.

- a.2) Dedicación de una unidad auxiliar<sup>36</sup> o de un soldado de la misma. Estas tropas, como se sabe, eran reclutadas entre el elemento indígena de las provincias, y sus votos a las divinidades están impregnadas de teónimos étnicos. El caso más pertinente ahora es la inscripción hispana, de Numão, texto citado antes, en el que un jinete de la tercera cohorte de los lusitanos hace un voto *dis deabusq(ue) coni{u}mbric(ensium)*.
- a.3) Dedicación a los *diis deabusque* en las cohortes pretorianas<sup>37</sup> y con mucha más frecuencia en las legiones provinciales por parte de los mandos y suboficiales<sup>38</sup> que sirven o han servido en el *officium* del legado imperial en la provincia o en la legión, destacando por su número las dedicaciones de los *beneficiarii*, cuyas inscripciones van a menudo asociadas al culto imperial con la fórmula *in b(onorem) d(omus) d(iuinae)*<sup>39</sup>. M.T. Raepsaet-

<sup>36</sup> *Diis deabus, ala Ulp(iana) cont(ariorum)* (CIL III 4359 Arrabona/Pan.Superior).

<sup>37</sup> [I.]O.M. [et] *cete[ris] dis [d]eabusq(ue) [i]mmorta[l]i[n]ibus A. Gaius l.f. Fortunatu(s) Vols(iniis) 7 (centurio) coh(ortis) pra[et]or[ia]e]* (CIL VI 32590 = 2820 Roma).

<sup>38</sup> I.O.M. et *diis deabusque et genio loci*, por un *praefectus legionis* (CIL III 892 Potaisa/Dacia); I.O.M. et *ceteris diis deabusque immortalibus et Daciae*, por un tribuno de la legión X[III] *Geminae Antoninianae*, del año 215, bajo Caracalla (CIL III 1063 Apulum/Dacia); I.O.M. *custodi diis deabusque*, por un tribuno de la legión II *Adiutricis* (CIL III 10425 Aquincum/Pan.Inf.); *Pro sal(ute) imp(eratoris) n(ostri), I(oui) O(ptimo) M(aximo) ceterisque diis et genio loci*, voto realizado por un centurión de la leg. XXX *Ulpia* (CIL XIII 8203 Col.Agrrippinensium/Ger.Inf.; año 164); I.O.M., *Apo[llini] Di[anae] [diis] deabusq(ue) omnes*, voto de un centurión y un *optio* de la legión XXII *Primigenia* (CIL XIII 6630 Aschaftenburg/Ger.Sup.); *dibus dabus et genio* 7 (*centuriae*) *eius*, voto realizado por un *optio* (CIL III 11107 Carnuntum/Pan.Sup.); I.O.M., *Iunoni Reginae, Minervae ceterisque diis deabus*, por los *optiones* de la legión XIII *Gemina* (CIL III 11295 Altenburg/Pan.Sup.); I.O.M. *Iunoni Reg(inae) Minervae Neptuno Libe(ri) patr(i) Dianae ceterisque diibus*, realizado por un *cornicularius* de la legión I *Adiutrix* p.f. *Seueriana* (CIL III 11079 Arrabona/Pan.Sup.); I.O.M. *VPP (= Ulp(ianorum)?) d(is) d(eabus) et gen(io) stationis*, por un *especulator* de la legión III *Flaviae Seuerianae*, año 226 (CIL III 8173 Ulpiana/Moes.Sup.; año 226); I.O.M., *dis deabusq(ue) omnibus*, por un *custos a(armorum) leg. XIII Geminae Seuerianae* (CIL III 11126 Carnuntum/Pan.Sup.); I.O.M. *Iun(oni) Reg(inae), Marti et Herc(uli), dis Rat Riis —sic— dis deabus omnibus*, por un *signifer*, posiblemente, pues la inscripción está muy deteriorada (CIL XIII 6559 Iagsthausen/Ger.Sup.; año 221); *pro sal(ute) d(omini) n(ostri) [Herc]ul(i) Magusan(o), [Matron]is Abirebibu(s), Silu(jano) et Genio [loci, Dia]n(a)e Mahal(inis), [Vic]tore Mercurio) [cete]risque diis dea[bus] omni[bus]*, voto realizado por un veterano *item curator n(umeri) Britonnum (?)* (CIL XIII 8492 Divitia/Ger.Inf.). Añadir el texto de un simple soldado, *miles* de la leg. XXII *Primigenia*: I.O.M. *ceterisq(ue)b(us) —sic— deabusq(ue)* (CIL XIII 7248 Ager Mogontiacensis/Ger.Sup.). en las Galias y en las Germania, las fórmulas *pro salute* se dan a partir del año 241 en ins-

cripciones datadas (M.T. Raepsaet-Charlier, *Diis Deabusque Sacrum*, 26-27); y la asociación a las *Matres* a partir de la época de Septimio Severo (M.T. Raepsaet-Charlier, *Diis Deabusque Sacrum*, 31-37).

<sup>39</sup> I.O.M., *Iunoni Reginae, Minervae sanc(tae) ceterisque diis deabusque omnibus*, por un *beneficiarius consularis* de la legión VII *Claudia*, año 200 (CIL III 8237 Blatsche/Moes.Sup.); *in b(onorem) d(omus) d(iuinae), Ioui et Iunoni Reg(inae) et genio loci et d(is) d(eabus) omnibus*, por un *miles leg. VIII Aug(ustae) Antoninianae, beneficiarius consularis*, del año 213 (CIL XIII 6440 Cannstat/Ger.Sup.); I.O.M. et *genio loci, dis d(eabus)q(ue) omnibus, beneficiarius consularis* (CIL 7998 Dottendorf/Ger.Inf.; año 214); *diis d[e]abusque omnibus, genio loci*, por un *beneficiarius consularis* de la legión X *Gemina Seueriana*, año 224 (CIL III 3899 Latobici/Pan.Sup.); *Aesculapio et Hygiae ceterisque diis deabusque huiusq(ue) loci Salutaribus*, por un veterano *ex beneficiario consularis leg. V M(acedonicae)* (CIL III 987 Apulum/Dacia); I.O.M. et *omnibus dibus deabusque*, voto realizado por un veterano *ex BF(?) (beneficiarius) c(onsularis?)* (CIL III 3221 Bassiana/Pan.Inf.); I.O.M. *ceterisque diis deabusque et genio loci*, por un *miles leg. X Geminae, beneficiarius consularis*, del año 225 (CIL III 3903 Latobicia/Pan.sup.); *in b(onorem) d(omus) d(iuinae), I.O.M., genio loci et Fortuna, dis deabusque*, por un *miles* de la leg. XXI *Primigenia* p.f. *Seueriana, beneficiarius consularis* (CIL XIII 6442 Cannstat/Ger.Sup.; año 223); *in b(onorem) d(omus) d(iuinae), d(is) d(eabus)q(ue) omnibus Matribus Vapthiabus et genio loci*, voto de un *beneficiarius consularis* (CIL XIII 8841 Ad Rhenum/Ger.Inf.); I.O.M., *Iunoni Reg(inae), [di]s deabusque omnib(us) et genio loci*, voto de un *beneficiarius consularis* (CIL XIII 6632 Stockstadt/Ger.Sup.); *in b(onorem) d(omus) d(iuinae), I(oui) O(ptimo) M(aximo) et genio loci, dis deabusque omnibus*, voto hecho por dos *beneficiarii* del legado legionario (CIL XIII 8015 Bonna/Ger.Inf.; del año 252). Consideraciones sobre la datación de este conjunto de inscripciones, en M.T. Raepsaet-Charlier, *Diis Deabusque Sacrum*, 9 ss., y D. Fishwick, *The Imperial cult in the Latin West, II*, Leiden 1991, 423-435. Sobre el culto a Fortuna entre el elemento militar, como en algunas de las inscripciones citadas, ver ahora: S. Perea, «Baños para soldados y el culto de Fortuna», en M.ª J. Peréx (ed.), *Terminismo Antiguo. Actas del I Congreso Peninsular*, Madrid 1997, 149-167.

Charlier ha explicado la frecuencia de las inscripciones *diis deabusque* entre los *beneficiarii* porque «craignent sans doute de déplaire à quelque dieu obscur et local dont ils ignoreraiert l'existence vu le caractère provisoire de leur poste»<sup>40</sup>. El hecho que en las legiones las dedicaciones *diis deabusque* se concentren en aquellos soldados que sirven en el despacho de gobierno tiene explicación en que, con su ejemplo, siguen las consignas del legado<sup>41</sup>, y en última instancia del emperador, de hacer efectiva la política religiosa deseada por el príncipe, uno de sus mayores beneficiarios a través de los *collegia militaria* que forman en los campamentos esta clase media militar de los suboficiales<sup>42</sup>.

- B) La alusión *diis deabusque* lleva intrínseca una idea de divinidad o *numen* arcaico<sup>43</sup>, por desconocido, no-romano, que se plasma en las inscripciones con la yuxtaposición cultual a una divinidad-tipo primitiva local o étnica.
- C) En defecto de tal teónimo no-romano, éste se sustituye por el término *genius*, generalmente *genius loci*<sup>44</sup>. Pero ese lugar puede quedar precisado a una entidad más concreta de tipo espacial —*genius* de una provincia<sup>45</sup>, *genius* de una legión<sup>46</sup>, *genius stationis speculatorum*<sup>47</sup>, al *genius centuriae*<sup>48</sup>, referencia genérica a los dioses del lugar de nacimiento<sup>49</sup>— o puede tener un

<sup>40</sup> M.T. Raepsaet-Charlier, *Diis Deabusque Sacrum*, 42.

<sup>41</sup> *Dis Patriis et praesidibus huius loci Oceanique et Reno* —sic— (CIL XIII 8810 Fectio/Ger.Inf.), dedicación realizada por Q. Marc. Gallianus, legado de la legión XXX. Otro ejemplo en el texto: *in h(onorem) d(omus) d(iuinae), I(oni) O(ptimo) M(aximo), Iunoni Reginae et Minervae sanctae, genio huiusce loci, Neptuno, Oceano et Rbeno, dis omnibus deabusque* (CIL XIII 8811 Wiltenberg/Ger.Inf.), realizado por un legado, cuyo nombre no se ha conservado; voto por la salud del emperador Marco Aurelio.

<sup>42</sup> Hemos estudiado ampliamente este tema en otro lugar; ver: S. Perea, «Asociaciones militares en el Imperio romano (ss. II-III) y vida religiosa», *Ilu, Revista de Ciencias de las Religiones* 1, 1996, 149-175, y 2, 1997, 121-140.

<sup>43</sup> *Diis et numinibus* dice una inscripción datada en el año 150 (CIL III 1562 Ad Mediam/Dacia).

<sup>44</sup> *Diis d[e]abusque, genio loci* (CIL III 11109 Carnuntum/Pan.Sup.); *diis deabusque genioque loci* (CIL III 3418 Aquincum/Pan.Inf.); *diis d[e]abusque omnibus, genio loci* (CIL III 3899 Latobici/Pan.Sup.); *I.O.M. et diis deabusque et genio loci* (CIL III 892 Potaisa/Dacia); *I.O.M. ceterisque diis deabusque et g(enio) loci* (CIL III 3903 Latobicia/Pan.sup.); ...[et diis] *deabusque [et genius huius] loci* (CIL III 5788 Augusta Vindelicum/Raetia); *Aesculapio et Hygiae ceterisque* (ue) *diis deabusque huiusq(ue) loci Salutaribus* (CIL III 987 Apulum/Dacia); [...] *Augusto ceterisque diis huiusce loci* (CIL III 3417 Aquincum/Pan.Inf.); *I.O.M. et genio loci, dis d(eabus)q(ue) omnibus* (CIL 7998 Dottendorf/Ger.Inf.; año 214); ...et *genio loci et d(is) d(eabus) om-*

*nibus* (CIL XIII 6440 Cannstat/Ger.Sup.; año 213); ...*I.O.M., genio loci et Fortuna, dis deabusque* (CIL XIII 6442 Cannstat/Ger.Sup.; año 223); *I.O.M. et genio loci, dis [deabus]que* (CIL XIII 6660 Mogontiacum/Ger.Sup.); ...*d(is) d(eabus)q(ue) omnibus ... et genio loci* (CIL XIII 8841 Ad Rhenum/Ger.Inf.); [*di*]s *deabusque omnib(us) et genio loci* (CIL XIII 6632 Stockstadt/Ger.Sup.); ... *I.O.M. ceterisque diis et genio loci* (CIL XIII 8203 Col.Agrrippinensium/Ger.Inf.; año 164); ...*genio huiusce loci... dis omnibus deabusque* (CIL XIII 8811 Wiltenberg/Ger.Inf.); ... *I.O.M. et genio loci, dis deabusque omnibus* (CIL XIII 8015 Bonna/Ger.Inf.; del año 252); *Minervae, Fortunae Reduci et genio huius loci ceteris dis deabusque* (CIL XIII 6747 Mogontiacum/Ger.Sup.); *dis Patriis et praesidibus huius loci Oceanique et Reno* (CIL XIII 8810 Fectio/Ger.Inf.); *I.O.M. Depulsori et diis deabusque omnibus et genio loci* (CIL XIII 1745 Lugdunum).

<sup>45</sup> *Dis et genio provinciae Pannonia* (CIL III 10396 Aquincum/Pan.Inf.); *Dis deabusque praesidibus provinciarum, Concordia et Fortuna consiliorum* (CIL XIII 8776 Donburg/Ger.Inf.).

<sup>46</sup> [*I.O.M.*] *Iunoni Reginae, Minervae, ceter[is]que diis deabus* —sic— *genio legionis XIII Geminae* (CIL III 13443 Altenburg/Pan.Inf.).

<sup>47</sup> *I.O.M. VPP (= U(l)pp(iorum)?) d(is) d(eabus) et gen(io) stationis* (CIL III 8173 Ulpiana/Moes.Sup.; año 226).

<sup>48</sup> *Dibus dabus et g(enio) 7 (centuriae) eius* (CIL III 11107 Carnuntum/Pan.Sup.).

<sup>49</sup> *Dis Patriis et praesidibus* (CIL XIII 8810 Fectio/Ger.Inf.; dedicación realizada por un legado legionario).

referente personal: al *genius* del emperador<sup>50</sup>, de un gobernador<sup>51</sup>, al *genius familiaris*<sup>52</sup>, o al *genius* de unos compañeros de armas<sup>53</sup>.

- D) La vinculación de la fórmula *diis deabusque* al culto imperial a partir del s. III (disponemos de inscripciones datadas), acompañando a la fórmula *in h(onorem) d(omus) d(iuinae)*<sup>54</sup>.

Un momento clave, en mi opinión, para la difusión de las formulas *diis deabusque omnibus immortalibus* es el año 212 en que se edita la *Constitutio Antoniniana*, texto que nos ha llegado en el *Papiro Gissen* 40. Lejos de toda anécdota, en el mismo se cita un aspecto de capital importancia en la política religiosa de este emperador, que es abiertamente sincretista. El documento pone en boca de Caracalla:

[Δικαίως δ' ἂν κἀγὼ τοῖς θεοῖς τ[οῖς] ἀθάνατοις εὐχαριστήσῃμι, ὅτι τῇ τοιαύτῃ [νίκη] ἐτίμεσαν καὶ σῶον ἐμέ συν[ε]τήρησαν. Τοιγαροῦν νομίζω [ο]ὔ[γαλοπρεπῶς καὶ θεοσεβ]ῶς δύν[α]σθαι τῇ μεγαλει[ό]τητι αὐτῶν τὸ ἰκα[εῖν, εἰ τοσάκις μυρίους ὁσάκις ἑάν ὑ[π]εισέλθ[ω] [ωσ]ιν εἰς τοὺς ἐμούς εἰς τὰς θρησκείας τῶν θεῶν συνεπενέγ[κοι]μι. (PGiss. 40, I.3-7).

«He de dar las gracias a los dioses inmortales<sup>55</sup> porque con la presente victoria me honraron y me guardaron salvo. Así pues, creo de este modo poder satisfacer con magnificencia y piedad su grandeza al asociar al culto de los dioses a cuantos miles de hombres se agregan a los nuestros».

Estas palabras encierran, a mi juicio, un programa religioso del emperador. Esa supuesta política religiosa de Caracalla expresada en la *Constitutio* del 212, ¿es un programa real que se difunde por todo el Imperio o es una entelequia? Que es una política efectiva tiene refrendo en los muchos documentos citados ya, pero traigo como ejemplo de difusión la inscripción hispana, ya mencionada, de Pontes de García Rodríguez (prov. La Coruña) a los *Dis d(eabus)q(ue),/ ex interp/retatione / oraculi / Clari Apo/llinis C / AD SACE/ [...*, que tiene paralelos casi exactos en un conjunto de 8 inscripciones que son una *interpretatio* del oráculo de Apolo de Claros en Colofón. Todas ellas<sup>56</sup> comienzan con la fórmula *diis deabusq(ue)*. Dos de ellas son militares, de la *cohors I Tungrorum*<sup>57</sup>. Este conjunto se ha calificado justamente como un ejemplo de la política religiosa

<sup>50</sup> *Herculi inuicto et dibus omnibus deabusq(ue) sacrum*, en línea 13, se alude al *genio* (del emperador) (CIL VI 224 Roma); [*Sa*]nct(is) *campestribus et ceteris dis deabusque et genio imp(eratoris) Traiani Hadriani Aug(usti)* (CIL VI 31157 Roma).

<sup>51</sup> *I.O.M. Conseruatori, ceteris dis deabusque et genio Victorini co(n)s(ularis)* (CIL XIII 6638 Stockstadt/Ger.Sup.).

<sup>52</sup> *Dis deabus Penatibus familiaribus et Ioui ceterisque diibus* (CIL VI 20991 Roma, *in monte Caetio*); *dibus maioribus* (CIL III 3939 Siscia/Pan.Sup.).

<sup>53</sup> *Dis Deabusque Ioui Beellefaro sacrum pro salut(e) T. Aur. Romani et Iuliani et Diofanti fratres eq(uites) sing(ulares) imp(eratoris) n(ostri) u.s.l.m.* (CIL VI 31168 Roma).

<sup>54</sup> *In h(onorem) d(omus) d(iuinae), Ioui et Iunoni Reg(inae) et genio loci et d(is) d(eabus) omnibus* (CIL XIII 6440 Cannstat/Ger.Sup.; año 213); *in h(onorem) d(omus) d(iuinae), I.O.M., genio loci et Fortuna, dis deabusque* (CIL XIII 6442 Cannstat/Ger.Sup.; año 223); *in honorem domus diuinae, Ioui Optimo Maximo dis deabusque et genio* (CIL XIII 8493 Divitia/Ger.Sup.); *in h(onorem) d(omus) d(iuinae), d(is) d(eabus)q(ue) omnibus* (CIL XIII 8841 Ad Rhenum/Ger.Inf.); *in h(onorem) d(omus) d(iuinae), dis deabusque omni-*

*bus* (CIL XIII 7640 Gondorf/Ger.); *in h(onorem) d(omus) d(iuinae), I(oui) O(ptimo) M(aximo), Iunoni Reginae et Mineruae sanctae, genio huiusce loci, Neptuno, Oceano et Rbeno, dis omnibus deabusque* (CIL XIII 8811 Wiltenberg/Ger.Inf.); *in h(onorem) d(omus) d(iuinae), I.O.M. et genio loci, dis deabusque omnibus* (CIL XIII 8015 Bonna/Ger.Inf.; del año 252); *in h(onorem) d(omus) d(iuinae), I.O.M.] et [C]assibus ceter(is) [diis] deabusq(ue) immort(alibus)* (CIL XIII 11770 Miltenberg/Ger.Sup.); *[in h(onorem) d(omus) d(iuinae), I(oui) O(ptimo) M(aximo)] Iunoni R(eg)inae, Mineruae, diis dea[bus]que im[mortalibus]* (CIL XIII 6727 Mogontiacum/Ger.Sup.; dedicación a Diocleciano, 293-305).

<sup>55</sup> Lin.3: τοῖς θεοῖς τ[οῖς] ἀθάνατοις, tantas veces mencionados en las inscripciones latinas junto al genérico *diis deabusque*.

<sup>56</sup> Estudiadas por S. Montero, «Un oráculo del Apolo de Claros», *Anejos Gerión*, 2, 1989, 357-363.

<sup>57</sup> Los dos textos son idénticos: *Diis deabusque secundum interpretationem oraculi Clari Apollini, coh(ors) I Tungrorum*, en Corinium (Dalmacia), CIL III 2880, y en Borcovicum (Houssestead) en el muro Hadriano en Britannia, CIL VII 633.

integradora del emperador Caracalla emanada de su famoso edicto del 212 en que se refiere a la *maiestas* de los dioses salvadores para su persona, y por extensión para todas gentes del Imperio<sup>58</sup>. La *maiestas* imperial de los dioses «exige un acto universal de devoción a los mismos por parte de una población inmensa y fundida por la gracia del emperador, al que los dioses acaban de salvar providencialmente». Una extensa y hermosa inscripción de la Galería Lapidaria de los Museos Vaticanos, estudiada ahora por G. Alföldy<sup>59</sup>, honra a Caracalla como *deus*, y le recuerda también como aquel que proveyó de majestad a su Imperio, exhortando a que todos, como voto, adornen los altares con flores en los lugares sagrados y allí donde moran los espíritus de los muertos («*Gaudium omnium locis suscipias sanctis manibusque suis omnes exornent aras! ... flores digna sunt uota*»).

Las palabras «asociar al culto de los dioses a cuantos miles de hombres se agreguen a los nuestros» significa un intercambio de panteones romanos e indígenas, que en las inscripciones se manifiestan poniendo junto a los dioses emblemáticos del Estado romano (la triada Capitolina) a otros dioses *asociados*, romanos o no romanos, estos últimos mencionados rara vez con el nombre indígena y en la mayoría de los casos con el genérico *diis deabusque*. El calificativo *custodius* o *conservator* que acompaña a algunos teónimos romanos<sup>60</sup> indican, a mi juicio, la idea de que estos dioses tienen la potencia o facultad de preservar la memoria de los dioses *del lugar* a los que se asocian; aunque también estos epítetos pueden referirse a la conservación de la salud o a la conservación del Imperio.

El fenómeno integrador tiene ejemplo en la teonimia, donde junto a los *diis deabusque* vemos epítetos «bárbaros» de dioses romanos, de Júpiter<sup>61</sup>, de Hércules; o la más frecuente estructura epigráfica DIOS ROMANO (+ DIOS LOCAL) + *DIIS DEABVVSQVE*. Estos dioses locales asimilados son siempre *dioses de lugares*<sup>62</sup>, lugares los cuales, podríamos aventurar debido a la funcionalidad de los dioses mencionados (*matres, genii* de los montes o fuentes, etc.) tienen propiedades especiales en el sentido de «arcaísmo local», «conservación» o «salutíferas». La recurrente *immortalitas* con que se alude a estas divinidades (y a otras cuyos nombres se silencian en las inscripciones con la fórmula *diis deabusque*) tiene el doble sentido de arcaísmo y supervivencia del dios invocado y de la pervivencia (=salud, longevidad) que transmite a aquellos que les realizan votos. Así se entiende bien la gran cantidad de inscripciones de los militares a estos *numina*. Estas cualidades específicas de los dioses que se integran con los romanos es quizá una de las razones de su subsistencia, pues «son útiles» a las personas y no son borrados de los documentos públicos religiosos, porque siguen captando la devoción de la gente pese a la colonización teológica de los roma-

<sup>58</sup> A. D'Ors, «Estudios sobre la *Constitutio Antoniniana*. V. Caracalla y la unificación del Imperio», *Emerita*, 34, 1956, 19; hipótesis que acepta Montero, *op.cit.*, 363.

<sup>59</sup> G. Alföldy, «*Nox dea fit lux!* Caracallas Geburtstag», en G. Bonamente y M. Mayer, *Historia Augusta. Colloquium Barcinonense*, Bari 1996, 9-36.

<sup>60</sup> I.O.M. *custodi diis deabusque* (CIL III 10425 Aquincum/Pan.Inf.); *Serapi conservatori et Isidi ceterisq(ue) diis deabusq(ue) immortalibus* (CIL III 11157 Carnuntum/Pan.Sup.); *Serapidi, Ioni, Soli, Isidi, Lunae, Dianae, disdeabusque —sic— conservatoribus* (CIL III 7771 Apulum/Dacia); I.O.M. *conservatori, ceteris diis deabusque et genio* (CIL XIII 6638 Stockstadt/Ger.Sup.); I.O.M. *[ae]terno [con]servatori [et diis] deabusque* (CIL III 5788 Augusta Vindelicum/Raetia).

<sup>61</sup> *Dis Deabusque Ioni Beellefaro* (CIL VI 31168 Roma); I.O.M. *Tauiano et diis deabusque* (CIL III 1088 Apulum/Dacia).

<sup>62</sup> I.O.M., *d[is] d[e]abusque praesid[ib]us [H]aemi mont[is]* (CIL III 13724 Markova/Moes.Inf.; hecha por el legado imperial); I.O.M. *et Consessui deorum dearumque ... demonstr[ante] ipsis aquas aperiendas...* (CIL III 1961 Apulum/Dacia); *[Herc]ul(i) Magusan(o), [Matron]is Abirebibu(s), Siluano et Genio [loci, Dia]n(a)e Mahal(inis), [Vic]tore Mercu(rio) [cete]risque diis dea[bus] omni[bus]* (CIL XIII 8492 Divitia/Ger.Inf.); *dis deabusque omnibus et genio Lugnessium* (CIL XIII 7640 Gondorf/Ger.); *d[is] d[e]abusq(ue) omnibus Matribus Vapthiabus* (CIL XIII 8841 Ad Rhenum/Ger.Inf.); I.O.M., *ceteris[q]ue diis deabusq(ue) Giridauens[ibus]* (CIL III 12399 loc. incertus/Moes.Inf.); *[I.O.M.] et [C]assibus ceter[is] [diis] deabusq(ue) immort[alibus]* (CIL XIII 11770 Miltenberg/Ger.Sup.); *[dis deabusque] omnibus et genio uicano(rum)* (CIL XIII 7655 Germ.sup.).

nos. Estas divinidades se integran con otras romanas de similares características o se ponen a su lado: si son muy importantes en el ámbito local y su nombre es *vox populi*, el nombre del dios se trasladará a las inscripciones junto a aquéllos, con todas las variantes fonéticas o incluso gramaticales que reflejan las inscripciones; si el dios es poco conocido, si el uso de su nombre tiene un ámbito restringido (una pequeña región, un poblado, una familia) se aludirá a ellos en las inscripciones simplemente como *diis deabusque*.

En consecuencia:

- Las inscripciones con las fórmulas *deus deane* y *diis deabusque* se realizan en circunstancias en que se producen adecuación de panteones (política religiosa) entre Roma y las provincias. Esa adecuación de panteones se produce inevitablemente en momentos de colonización —más cultural que política, no siempre coincidentes en el tiempo—, en que los dioses indígenas que aparecen junto a los dioses de los conquistadores no son borrados de la memoria, en principio, pero sí rememorados de forma genérica, imprecisa o balbuceante a menudo. La *Lex Ursonensis* es ejemplo de imposición de un reglamento religioso sin olvidar una alusión «a los dioses y diosas» de la población antigua oriunda.
- Esta *integración* de panteones (romano + otro local) está expresado en numerosas ocasiones poniendo la Tríada Capitolina o a Júpiter junto «a otros dioses y diosas» (*diis deabusque*).
- El genérico *diis deabusque*, sin perder su significado primero de divinidades no-romanas, se concreta a veces un poco más poniéndose junto al *genius loci*, también divinidad-tipo sin nombre propio.
- El epíteto dativo *immortalibus* que acompaña al genérico *diis deabusque* es, a mi juicio, polisémico: alude a la inmortalidad de los dioses (a la perduración en la memoria de divinidades indígenas), y por otra parte alude también al carácter salutífero de determinados dioses, ya indígenas (de las fuentes, de los bosques, etc.) o dioses-médicos romanos, Serapis y Esculapio y Salus (versión latina de Asclepio e Hígyeia). Ambos conjuntos de dioses se sincretizan perfectamente en el santuario rupestre de Panóias.
- La fórmula *diis deabusque*, en un idéntico proceso teológico —*de facto*, en la vida cotidiana— integrador de panteones, se da escasamente en la epigrafía provincial del s. I d.C., crece en el II, y aumenta espectacularmente en el siguiente, hecho al que no es ajeno, a mi parecer, el espíritu de la *Constitutio Antoniniana* del 212. En efecto, las inscripciones *diis deabusque*, con las particularidades y asociaciones indicadas, ya se perciben en tiempos de Marco Aurelio pero alcanzan su meseta más alta a partir de Caracalla, y una de las vías de difusión y de culto es el ejército romano. Es en las provincias «imperiales» y en los territorios más militarizados donde se concentran la práctica totalidad de las inscripciones *deus deabusque*. Ejemplo hispano es la inscripción portuguesa hallada en Numão de un jinete de una *cohors* de lusitanos. Y no hay que descartar la posibilidad que en la inscripción rota de As Pontes con la interpretación del oráculo de Apolo Clario esconda al final de la misma el nombre de un soldado o el nombre de una unidad auxiliar del ejército romano, quizás una *cohors equitata* como en los textos de Dacia y Britania, presente en el Galicia en las primeras décadas del s. III d.C., pero ésa es otra cuestión.

SABINO PEREA YÉBENES  
 Dpto. de Historia Antigua  
 Universidad Complutense  
 28040 Madrid  
 Apdo. Correos 52005  
 28080 Madrid