

EVERGETISMO Y CONSTRUCCIONES SACRAS EN LA HISPANIA ROMANA

Francisco de Asís Alcántara Tena*

Email: l32aldef@uco.es

Resumen:

En este trabajo se pretende realizar el estudio del evergetismo desarrollado en la Hispania romana, centrándonos en las construcciones sacras. El evergetismo fue una actitud propia de las élites de los municipios romanos. En concreto nos centramos en el elemento religioso de esta práctica, ya que fue uno de los factores indispensables en los procesos de romanización de la península ibérica y motivó numerosas donaciones evergéticas. Se actualiza aquí toda la información conocida sobre donaciones sacras en Hispania y se analiza el fenómeno evergético desde varios puntos de vista.

Palabras clave: evergetismo, religión, construcciones sacras, vida municipal, cultos.

EVERGETISM AND RELIGIOUS BUILDINGS IN ROMAN HISPANIA

Abstract:

In this project, we pretend to study the phenomenon of the evergetism developed in roman Hispania. We will pay attention at religious buildings. Evergetism was an attitude of the aristocracy who use to live in roman cities. Concretely, we will focus in the religious part of this practise, because it was one of the main factors during the romanization process of the peninsula, provoting a lot of new donations. What we know about religious donations is updated here and we study the evergetism from different points of view.

Keywords: evergetism, religion, sacred buildings, municipal life, cults.

* Departamento de Ciencias de la Antigüedad y la Edad Media

1. EL EVERGETISMO Y SU DESARROLLO EN EL ÁMBITO SAGRADO.

El término evergetismo es un concepto de creación moderna pese a que se refiera a una actividad desarrollada en la Época Antigua. Los primeros investigadores en acuñar el término fueron André Boulanger y Henri-Irénée Marrou quienes estudiaron este comportamiento en el mundo helenístico-romano¹. El evergetismo se define como un comportamiento social que protagonizaron las élites de las ciudades grecorromanas y que consiste en realizar donaciones a la comunidad cívica.

Uno de los rasgos más importantes del evergetismo es que la donación que se realiza tiene como objetivo el beneficio de toda la comunidad. No es una práctica evergética la donación a un colectivo como podría ser un colegio profesional. De esta manera todas las donaciones recogidas en este trabajo tendrán siempre esta finalidad comunitaria. El donante es una persona o un grupo de miembros unidos por lazos familiares, amistad o intereses, pero nunca un colectivo amplio como puede ser la propia ciudad. Existen este tipo de donaciones, pero no son consideradas evergéticas por las razones que exponemos. Uno de los rasgos que singularizan este comportamiento es su carácter voluntario; no existe ninguna obligación en las leyes municipales que obligue a realizar estos actos.

Al ser una conducta importada de la cultura grecolatina, significa que si lo encontramos en Hispania es porque se han sucedido una serie de cambios en todos los ámbitos que permiten el desarrollo de la práctica que nos ocupa. Hablamos de las consecuencias que tuvo la presencia romana en Hispania y sobre todo el cambio de política que se experimentó con Julio César respecto a la forma de administrar las provincias.

Una vez sale victorioso de la guerra civil contra Pompeyo, César consigue doblegar al Senado de Roma y emprender una serie de reformas sin muchos problemas. Trasladó la colonización fuera de Italia, a las provincias, consiguiendo varios puntos importantes con esto. Los sucesivos conflictos habían generado un número grande de veteranos que pedían su recompensa por su servicio en el ejército. Para satisfacer estos deseos César acudió a las tierras de las provincias. En Hispania, tuvo que hacer frente a los hijos de Pompeyo, por lo que, al finalizar la guerra, repartió las tierras de aquellas poblaciones que no se pusieron de su lado, consiguiendo al mismo tiempo una represalia y el sometimiento de estas. De manera paralela también llevó a cabo el primer proceso masivo de municipalización de comunidades

¹ Melchor Gil, E., 1993. *Evergetismo en la Hispania Romana*, Córdoba, p. 309.

indígenas². Con esto, César lo que perseguía era extender su red de alianzas para afianzarse en el poder, y, mediante el desarrollo de nuevas ciudades afines a Roma, permitir el control efectivo de los territorios del Imperio romano. Hay un cambio de mentalidad que será continuado por su sucesor, Augusto. Con él se profundizó en el control político, en la integración cultural y en la asimilación ideológica de los provinciales, empezando por las élites. De una manera similar ocurriría casi cien años después, cuando Vespasiano salió victorioso de una nueva guerra civil y extendió el *ius Latii* a toda Hispania³. Hispania ya había sufrido un fuerte proceso de aculturación, y sobre todo las élites mostraban ya un alto grado de romanización⁴. Roma proveyó a los ciudadanos de las provincias un sistema de reconocimiento y prestigio social mediante la actividad pública y el desempeño de cargos. A cambio de la promoción de las élites, Roma conseguía la continuidad de su sistema. Estos son los dos momentos en los que se concentran las donaciones de los evergetas, sobre todo en cuanto a los programas de monumentalización se refiere.

Evergetismo y urbanismo son dos conceptos que están ligados, al igual que su finalidad. La ciudad se convertirá en el núcleo articulador del territorio y es aquí donde se dan las posibilidades para la promoción y la búsqueda del prestigio social de los evergetas. Al mismo tiempo, la ciudad dependerá en gran medida de las donaciones privadas para que prospere su funcionamiento⁵. Con el proceso de municipalización muchas ciudades buscarán la renovación urbanística para adaptarse al nuevo modelo implantado, pero esta gran inversión requería del apoyo de las élites. El protagonismo de estos privados en la urbanización de los municipios es evidente, del total de la financiación de obras públicas, un 74'6% fue llevada a cabo por los evergetas⁶.

Como hemos indicado, para que aparezcan las conductas evergéticas también tuvo que haber una asunción de unos valores y conductas sociales algo diferentes a los preexistentes. La existencia de la epigrafía honorífica nos indica la recompensa que obtenían los evergetas con sus donaciones, el honor y el reconocimiento público. En el mundo romano es de vital importancia la memoria. El evergeta buscaba perpetuarse en el recuerdo del

² Bravo Bosch, M. J., «La reorganización administrativa de Hispania con César y Augusto», *Revue internationale des droits de l'antiquité*, 55, 2008, pp. 107-137.

³ Caballos Rufino, A., «Latinidad y municipalización de Hispania bajo los flavios. Estatuto y normativa», *Mainake*, XVIII, 2001, p. 106.

⁴ Melchor Gil, E., «Consideraciones acerca del origen, motivación y evolución de las conductas evergéticas en Hispania romana», *Stvdia historica-Historia Antigua*, XII, 1994, p. 63

⁵ *Idem*, p. 81

⁶ Melchor Gil, E., *Evergetismo en...*, p. 309

municipio, buscando no sólo su prestigio, sino más bien el de su familia que continuaría dentro de la élite de la ciudad. Esto se lograba mediante las inscripciones y la concesión de estatuas. Cuando el evergeta no estuviera, su recuerdo seguiría vivo en estos materiales imperecederos, y sus descendientes acudirían a ellos como argumento para ganarse el favor de la población⁷.

Es precisamente en este objetivo último donde algunas hipótesis creen que no existía la tradicional separación que la historiografía hacía entre el evergetismo *ob honorem* (por cumplimiento de promesas electorales) y el evergetismo *ob liberalitatem* (de manera voluntaria). Ambos actos tienen una misma motivación, el beneficio de una familia mediante el aumento de su prestigio y reconocimiento en la ciudad, legitimando por consiguiente el monopolio de poder en los cargos públicos de estas aristocracias municipales⁸. Por lo tanto, la diferencia que habría, siguiendo esta última idea, sería el contexto en que se realiza la donación, pero en ambos casos el fin que persiguen las élites del municipio, es el mismo, el control de la política de su municipio.

Pero el evergetismo no sólo fue la herramienta que utilizaron las élites municipales para perpetuarse en el poder durante varias generaciones, también fue el instrumento mediante el cual los nuevos ricos y los libertos podían empezar a hacerse notar en el ámbito público, ganarse el favor del pueblo y preparar el terreno para que sus descendientes iniciaran la carrera política. Conocemos algunos ejemplos en Hispania⁹ que nos permiten ver que la estructura social romana no fue algo estático, sino que era dinámica y tenía sus propios mecanismos de movimiento vertical.

El evergetismo ayudó a cubrir los servicios que requería la vida municipal. De esta manera, encontramos un evergetismo *annonario* y *alimenta* que cubría las necesidades sociales básicas, además de subvenciones para la alimentación e higiene a través de los *epula* (banquetes públicos), apertura de baños, etc. También encontramos la celebración de espectáculos, que cubría las necesidades lúdicas, así como las donaciones de sumas de dinero para sanear la deuda pública o para cubrir los servicios del municipio. Y por último encontramos las donaciones destinadas a la urbanización de los municipios, dentro de las cuales estaban los edificios religiosos¹⁰.

⁷ *Idem*, p. 71.

⁸ *Idem*, p. 72.

⁹ *Idem*, pp. 73-74.

¹⁰ *Idem*, pp. 203-402.

En lo referente a las construcciones de carácter sacro, la religión funcionó como aglutinante de las voluntades de una sociedad romanizada. Roma quiso extender lentamente su modelo religioso a las provincias, que iba ligado a su modelo político, económico y social. Estos elementos irán siempre de la mano, por lo tanto, las donaciones sacras de los particulares serán un instrumento de difusión de lo que denominamos “romanización”, permitiendo que prospere el nuevo sistema implantado por Roma.

Una parte de la religión romana, y la que entendía la mayoría de la población, es la teología civil, consistente en conocer a qué dioses hay que adorar públicamente y qué ceremonias y sacrificios hay que hacer obligatoriamente. En este sentido la religión romana era algo propio de la colectividad, lo importante es la religión del Estado, la religión oficial, aunque luego también pueda haber manifestaciones individuales¹¹.

Al ser una religión estatal, son los políticos, entendiéndose como los hombres que protagonizan la vida pública, los que organizan el culto. De ahí que en el *cursus honorum*, lo más habitual era culminar la carrera con un cargo sacerdotal¹². En la ciudad, como máxima expresión de la civilización romana, el culto se desarrolla en los templos. Los hombres tenían que vivir en armonía con los dioses, y el Estado como representante político, también¹³.

Como ya hemos indicado, con los procesos de municipalización, las ciudades emprenderán costosos proyectos urbanísticos, buscando adaptarse a la fisionomía que requería el modelo de administración romano, así como embellecer la ciudad. La religión era una parte esencial del desarrollo de la vida pública, por lo tanto, el evergetismo sobre construcciones sacras fue una parte necesaria dentro de este proceso. No se concibe una ciudad romana sin su aparato religioso.

De esta manera, encontramos donaciones de edificios de culto consagrados a divinidades del panteón romano y al culto imperial. El culto imperial era una buena opción para que las élites mostraran su adhesión al modo de vida romano y su fidelidad al sistema. También encontramos donaciones a deidades orientales y a dioses autóctonos que demuestran el sincretismo religioso.

¹¹ Ramírez Sádaba, J. L., «Lo sagrado en el proceso de municipalización del Occidente latino: Fuentes», *Iberia: Revista de la Antigüedad*, 3, 2000, p. 13.

¹² Rodríguez Neila, J. F. y Melchor Gil, E., «Magistrados municipales y munificencia cívica en las provincias de Bética y Lusitania» en S. Armani et alii (eds.), *Acta Antiqua Complutensia IV. Epigrafía y sociedad en Hispania durante el Alto Imperio: estructuras y relaciones sociales*, Alcalá de Henares, 2003, p. 223.

¹³ Ramírez Sádaba, J. L., «Lo sagrado en el proceso...», p. 14.

Y, por último, en el marco de un evergetismo como herramienta, tanto del estado romano como de las propias élites municipales, para la perduración del sistema, gran parte de las donaciones de carácter sacro que estudiamos tenían como fin ganarse la benevolencia y la protección divina para la comunidad cívica. Esa tranquilidad respecto a la voluntad de las divinidades es lo que se llama la *pax deorum*¹⁴.

Por lo tanto, mediante el estudio del evergetismo religioso en Hispania intentaremos conocer la implicación que tuvieron los munificentes en la financiación de los templos u otros edificios de carácter sacro como elemento fundamental para comprender a la sociedad romana.

2. TIPOS DE CONSTRUCCIONES SACRAS.

Introduciéndonos ya en el tema de este trabajo, necesitamos conocer qué tipo de donaciones encontramos dentro de lo que son las construcciones de carácter sacro. Los términos más comunes que vamos a encontrar en la epigrafía serán los de *templum* y *aedes*, aunque también aparecen otros como edículos, fuentes, criptas o simplemente recintos sacros.

En la recopilación de epígrafes que hemos realizado, estos son los resultados estadísticos en cuanto a la naturaleza de las donaciones de edificios sacros.

Tabla 1: recuento de los edificios sacros.

Edificios	Bética	Tarraconense	Lusitania	Total
<i>Templum</i>	5	12	10	27
<i>Aedes</i>	7	10	0	17
Otros espacios sacros	6	7	1	14
Reparación	0	3	1	4
Total	18	32	12	62

Para llegar a comprender la naturaleza de estas donaciones tenemos que saber el significado de cada uno de estos conceptos latinos. Entramos aquí en un antiguo debate historiográfico que prácticamente quedó solventado, pero que realmente nunca estará

¹⁴ Melchor Gil, E., «Construcciones sacras y evergetismo», *Preactas del III Congreso Peninsular de Historia Antigua*, Vitoria, 1994, p. 680.

completamente resuelto, según nuestra opinión, porque el latín no fue un idioma estandarizado, con unos conceptos totalmente cerrados. A ello debemos añadir que nunca sabremos si la traducción que hacemos es realmente un reflejo de lo que ellos entendían con el concepto latino.

Como hemos indicado, los términos más utilizados en una donación religiosa son los de *templum* y *aedes*. Según Ferdinando Castagnoli¹⁵, el concepto *aedes* se refiere a un lugar donde habita una divinidad, mientras que *templum* es un espacio sagrado que ha sido definido mediante un ritual, ya sea augural o auspicial. Como él indica, ambos términos pueden referirse a construcciones similares pero su significado es distinto. Por eso en ocasiones encontramos un *aedes* dentro de un templo¹⁶, porque *templum* es un recinto sagrado que puede adoptar varias formas, mientras que *aedes* estaría más limitado a edificios templarios, en especial a albergar únicamente la estatua de la divinidad.

Para poder acercarnos al significado que adoptan estos términos en Hispania, debemos hacer una comparación entre el texto epigráfico y la construcción realizada. Para ello tenemos una serie de inscripciones de las que conocemos bien el registro arqueológico y al edificio al que hacen referencia¹⁷.

Uno de los mejores casos conocidos de evergetismo religioso lo encontramos en *Munigua*, Sevilla. Se trata de un antiguo municipio romano que cuenta con un imponente santuario. Sin embargo, nuestro interés se dirige al foro donde tenemos una inscripción en la que Lucio Valerio Firmo dona varios de los elementos del conjunto foral: “... *templ[um forum] / [p]orticus ex[edram] / [tabu]larium...*”¹⁸.

Las excavaciones en el foro de *Munigua* permitieron localizar una serie de estructuras pertenecientes a una misma fase constructiva y que se pueden identificar con las donaciones del epígrafe¹⁹. En la inscripción vemos una enumeración de donaciones edilicias, entre las que nos interesa el templo, que arqueológicamente apareció como un edificio tetrástilo sobre

¹⁵ Castagnoli, F., «Il tempio romano: questioni di terminologia e di tipologia», *Papers of the British School at Rome*, 52, 1984, pp. 3-20.

¹⁶ *Idem*, p. 4.

¹⁷ Hemos tomado las referencias que recoge J. Andreu (Andreu Pintado, J., «El comportamiento munificente de las élites hispano-romanas en materia religiosa: la construcción de templos por iniciativa privada en Hispania», *Iberia: Revista de la Antigüedad*, 3, 2000, pp. 111-128) además de otras inscripciones.

¹⁸ CILA II, 1076 y 1077 = González, J., *Corpus de inscripciones latinas de Andalucía. Volumen II: Sevilla. Tomo I: La Vega (Hispalis)*, Sevilla, 1991, n° 1076 y 1077.

¹⁹ Oria Segura, M. y Mora de los Reyes, M., «La Arquitectura religiosa en la Bética a través de la Epigrafía», *Anas*, IV-V, 1991-92, p.121.

podio, dedicado al culto religioso y situado en el espacio central del conjunto del foro²⁰. En este caso no hay información sobre la divinidad a la que fue consagrado. Este templo de *Munigua* sería el modelo que con mayor frecuencia se refiere el término *templum*.

Otro epígrafe de interés para este apartado es el que se refiere al templo de Isis y Serapis en Ampurias (*CIL* II, 6185 = *HEp* 12, 2002, 183). La inscripción es una placa de mármol parcialmente perdida; afortunadamente tiene un texto gemelo escrito en griego, lo que ha permitido conocer el contenido completo del epígrafe con una seguridad muy elevada. Gracias a esto se confirma que el templo al que se refiere estaba consagrado al culto de estas divinidades orientales.

La donación que realiza *Numas Alexandrinus* es “*aedem simulacra porticus*”. El templo de Isis y Serapis también ha despertado polémica entre los investigadores y en 1995 ya se propuso una nueva ubicación del templo, junto al de Asclepios, en un mismo recinto porticado²¹(vid. Fig. 1). Aceptando esta hipótesis y siguiendo la lectura del epígrafe, el *aedes* mencionado haría referencia a la estructura donde estarían custodiadas las imágenes de las divinidades (*simulacra*). Además, el *porticus* que acompaña a esta donación puede indicar un valor adicional para el conjunto, dentro del culto salúfero de Asclepios, Isis y Serapis, ya que sería el espacio destinado al reposo de los enfermos²² y por eso es lógico que sea donado junto a las *simulacra* y al *aedes*.

Siguiendo con las interpretaciones que aquí hacemos, mientras que el término *templum* hacía referencia a un espacio sagrado en sí mismo, *aedes* podría referirse a una estructura que guarda lo sagrado, como serían los *simulacra*. Además, el otro elemento de importancia en el conjunto sería el pozo de donde se obtiene el agua con valores curativos, por lo que el edificio en sí pierde aún más valor a costa de todo el recinto sacro. Este modelo, donde un área sagrada delimitada por un témenos es el *templum* y donde *aedes* es el habitáculo donde está la imagen de la divinidad, encuentra su semejanza con el arquetipo que defendía Ferdinando Castagnoli²³.

²⁰ Hauschild T., «Los templos romanos de Munigua», *Cuadernos de arquitectura romana*, 1, 1991, p. 141.

²¹ Ruiz de Arbulo, J., «El santuario de Asklepios y las divinidades alejandrinas en la neapolis de Ampurias (s. II-I a.C.). Nuevas hipótesis», *Verdolay*, 7, 1995, pp. 327-338.

²² *Idem*, p.332

²³ Castagnoli, F., «Il tempio romano...», p.12.

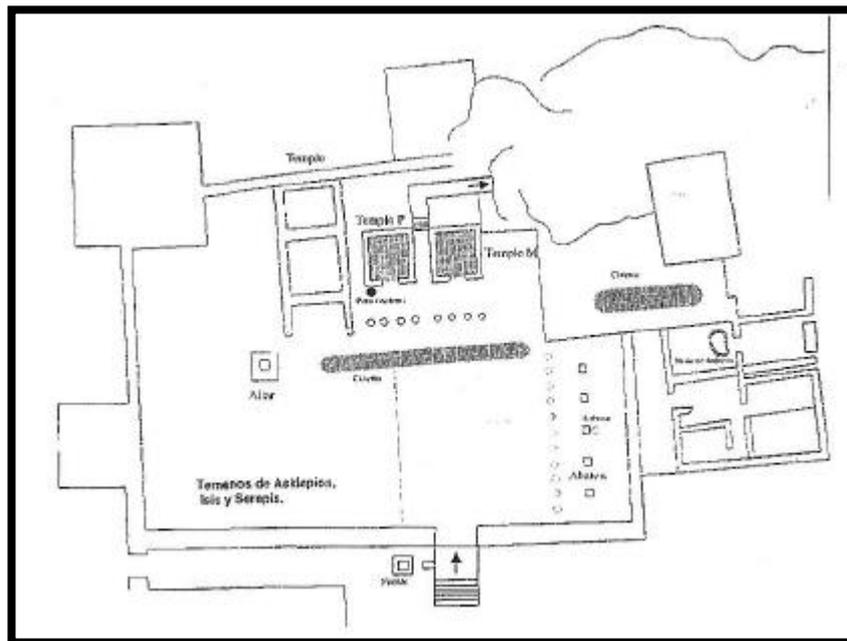


Figura 1: Témenos de Asclepius, Isis y Serapis. Ruiz de Arbuló, J., 1995. «El santuario de Asklepios...», p. 334.

Aun así, ambos conceptos parecen ser muy ambiguos y ambivalentes, de esta manera una inscripción de Villanueva del Trabuco ²⁴ indica que, cumpliendo una promesa de su abuelo, *Lucius Vibius Fetalis* hizo “*Templum Herculis... HS sex mi(libus)...cum signo Herculis*”. Tal y como interpreta Enrique Melchor²⁵, el bajo coste de la donación y la relación directa entre templo y estatua podría indicar que *templum* hace referencia a la capilla para alojar la estatua, significado que en principio tenía *aedes*. Como ejemplo de un *aedes*, adoptando la forma de un templo romano habitual, tenemos la inscripción de *Nescania* (*CIL II²/5, 840*), donde se especifica que es un templo tetrástilo y por tanto muy similar a templos como el del foro de *Munigua* ya comentado antes.

La diferencia en el uso de *templum* y *aedes* también podemos rastrearla en los santuarios rurales como es el caso de Panóias, un lugar sagrado localizado en Vila Real, Portugal. El yacimiento arqueológico se encuentra muy deteriorado y solo se conocen bien una serie de piscinas y las cinco inscripciones que están escritas sobre la roca²⁶. Recientemente los epígrafes han sido estudiados mediante un análisis de Modelo de Residuo

²⁴ *CIL II²/5, 718*.

²⁵ Melchor Gil, E., *Evergetismo en...*, p. 315.

²⁶ *CIL II, 2395a-e*.

Morfológico (MRM)²⁷ pudiendo aportar nuevas lecturas para los textos que se aceptan hasta ahora, aportados por Alföldy y Colmenero²⁸ principalmente.

CIL II, 2395a.

El análisis ha permitido leer la primera línea de la inscripción, donde estaba escrito “*Diis Serapidi Isidi*”, y añadir la expresión a continuación de “*Diis Deabus Omnibus*”. Esto nos confirma el culto a las deidades orientales Isis y Serapis en este santuario. Lo interesante en este apartado es que elimina la presencia del término “*templo*”, quedando solo *lacum et hanc aedem*, como construcción sacra.

CIL II, 2395b.

El MRM obtenido en el estudio realizado confirma enteramente la lectura que aportó Alföldy, verificando pues la utilización del término *templum*.

CIL II, 2395c.

La mayor dificultad que presentaba este epígrafe era que parte de la inscripción está en griego, en concreto las palabras donde indican las divinidades a las que se dedica la donación. El MRM ha demostrado que son Hypsistos Serapis, la Koré de la tierra y los misterios. Koré es identificada con Perséfone que en el mundo grecolatino es sincretizada con la diosa egipcia Isis²⁹. Por tanto, viene en correspondencia con el epígrafe CIL II, 2395a.

CIL II, 2395d.

El estudio viene a corregir las lecturas antiguas sustituyendo *hoc* por *aedem*, lo cual cambia el sentido de la donación del evergeta. Esta apreciación ya había sido corregida por Colmenero³⁰, y por lo tanto el MRM la secunda.

CIL, 2395e.

Esta inscripción está perdida, la lectura aceptada es la de Alföldy.

²⁷ Correira Santos, M. J.; Pires H.; Sousa, O., «Nuevas lecturas de las inscripciones del santuario de Panóias (Vila Real, Portugal)», *Sylloge Epigraphica Barcinonensis*, XII, 2014, pp. 197-224.

²⁸ Simoes de Abreu, M., «Alcune note su Panóias, un santuario rupestre nel Douro», *Revista Santuarios*, 2013, pp. 1-12.

²⁹ Correira Santos, M. J.; Pires H.; Sousa, O., «Nuevas lecturas...», p. 215.

³⁰ Rodríguez Colmenero, A., *O santuario rupestre galaico-romano de Panóias (vila real, Portugal): novas achegas para a sua reinterpretação global*, Portugal, 1999, pp. 90-93.

Panóias resulta ser un antiguo recinto sagrado que recibe una serie de donaciones de un mismo evergeta, G. C. Calpurnio Rufino, hacia divinidades orientales. De las cinco inscripciones, dos consisten en la donación de un *templum* (CIL II, 2395b y CIL II, 2395e) y en ambos casos se indica que su finalidad es la cremación de víctimas. El término *aedes* es utilizado en otros dos epígrafes (CIL II, 2395a y CIL II, 2395d) acompañado de un *lacus*, que son las pequeñas cavidades excavadas en la roca y que aún se conservan. Queda la inscripción CIL II, 2395c, que es el texto bilingüe, donde solo se indica el culto a Hypsistos Serapis y a Koré de la tierra, no hay alusión a la donación de alguna estructura.

La nueva lectura de las inscripciones hace necesario un nuevo estudio, desde otro enfoque, del santuario de Panóias, pero aquí lanzaremos una primera hipótesis. El término *templum* es utilizado para el lugar donde se hacen cremaciones, que, situado en un contexto ritual, sería uno de los lugares más sagrados, y que corresponde con los recintos cuadrados (*quadrata*) labrados en la roca, como ya interpretaba Alföldy³¹.

Y por otro lado tenemos las inscripciones que mencionan *aedes*, siempre en compañía de un *lacus*, destinado a la libación de la sangre de las víctimas según Alföldy³². Nuestra interpretación sobre el *aedes* también encaja aquí porque la libación se realizaría frente a la imagen de los dioses que estaban alojados en pequeños habitáculos. Bien es cierto que en la inscripción CIL II, 2395e se habla del término “*laciculis*”, traducido por Alföldy con el mismo sentido que *lacus*, junto con la donación de los “*templi*”. Se trata de la inscripción perdida y que no ha podido ser analizada por el MRM, por lo que, siguiendo la dinámica de las demás inscripciones, podríamos pensar que realmente se hablara de *aedes*, aunque esto no podemos asegurarlo.

Hemos analizado las posibles formas en las que podemos encontrarnos el término *templum* y su relación, y a la vez diferenciación, con el término *aedes*. De esta manera tenemos el *templum* de *Munigua* como edificio tetrástilo, el *templum* de Ampurias, un témenos albergando varios *aedes* y el *templum* de Panóias, como un santuario rural o recinto sagrado, con elementos rituales como los *laci*, *quadrata* o los *aedes*.

Insistiendo en la diferencia de *templum* y *aedes*, acudimos ahora al registro total de las inscripciones recogidas en este trabajo. De las menciones que tenemos del término

³¹ Alföldy, G., «Inscripciones, santuarios y misterios. El santuario rupestre de Panóias», *Madridrer Mitteilungen*, 36, 1995, p. 256.

³² *Idem*, p. 254.

templum, solo tres inscripciones³³ del total (vid. Tabla 1) van acompañadas de la donación de estatuas. Sin embargo, respecto al término *aedes*, de las catorce recogidas, cinco³⁴ especifican que también se dona la estatua de la divinidad, lo cual representa un porcentaje mayor que el anterior.

Además, continuando con el término de *aedes*, tres inscripciones ponen en relación el concepto con el culto al agua³⁵. En los Baños de Molgas, Galicia, una inscripción recoge la donación de un *aedes* a los Lares. Se trata de un balneario romano donde se realiza el culto al agua³⁶. En la inscripción *CIL II*²/5, 912 = *HEp* 7, 1997, 406, se recoge la donación de un templo a la diosa Isis junto a una fuente. Pese a las dudas que presenta la lectura del epígrafe, los investigadores indican la presencia de un santuario rural a la diosa oriental. Y, por último, en la inscripción *CIL II*, 3421 de Cartagena también se acompaña un *aedes*, esta vez a Esculapio, de una fuente junto con otros elementos (*fornices* y *cola*). Esto hizo pensar a algunos investigadores en la presencia de un acueducto³⁷, aunque no hay ningún dato arqueológico que pueda verificarlo. Por tanto, y en base a la asociación con un templo a Esculapio, podemos decir que todos los elementos pertenecen a un conjunto relacionado con el culto al agua.

Una vez defendida la diferencia que en Hispania se da entre los términos *templum* y *aedes*, pasamos a comentar las otras formas en las que nos podemos encontrar una donación de carácter sacro.

Por un lado, tenemos el término *aedicula*, que está bien documentado en tres inscripciones de la Bética³⁸. El concepto hace referencia a pequeños templetos que albergan figuras de dioses, una función parecida a la del *aedes*, pero siempre en un formato pequeño. El mejor caso conocido es el de *Munigua* (*CILA II*, 1061), que, pese a no citar explícitamente el término, se conoce muy bien arqueológicamente³⁹ (vid. Fig. 2). En este mismo sentido encontramos el edículo de la inscripción *CIL II*, 1980 donde se donan unas estatuas a los Lares

³³ *CIL II*, 964; *CIL II*²/5, 276; *CIL II*²/14, 11a-b.

³⁴ *CIL II*²/5, 294; *CILA II*, 1058-1059; *CIL II*-7, 13; *CIL II*, 6185; *AE* 1981, 564.

³⁵ *CIL II*²/5, 912; *CIL II*, 3421; *AE*, 2012, 663.

³⁶ Díez de Velasco, F., «Balnearios y dioses de las aguas termales en Galicia romana», *Archivo Español de Arqueología*, 58, 1985, p. 82.

³⁷ *CartNova*, 29 = Abascal, J. M. y Ramallo, S. F., *La ciudad de Carthago Nova: la documentación epigráfica*, Murcia, 29, 1997.

³⁸ *CIL II*, 1939; *CIL II*, 1980; *CIL II*²/5, 738.

³⁹ Hauschild, T., «Los templos romanos...», p. 142.

y al Genio junto con la pequeña capilla⁴⁰. Como vemos, y reiterando la misma idea, aparecen con una función parecida a la que le hemos atribuido al término *aedes*.

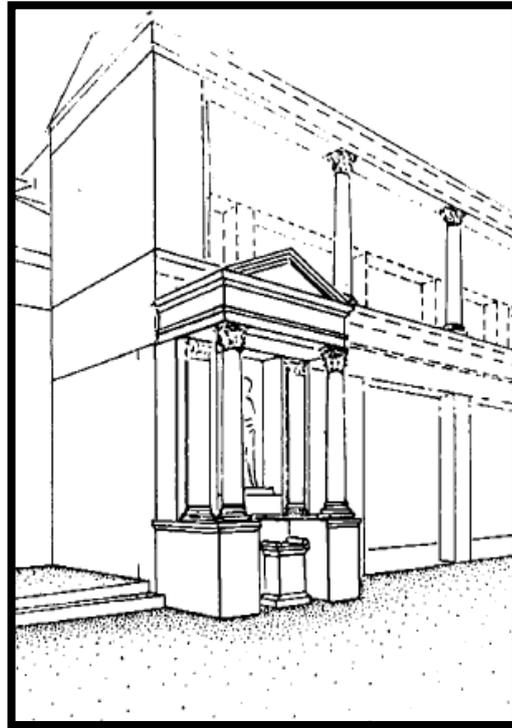


Figura 2: Edículo de *Munigua*.
Hauschild, T., 1991. «Los templos romanos...», p. 142.

Otro término muy poco documentado por la epigrafía es el de *crypta*. El concepto también se utiliza para las construcciones funerarias, pero como donación de un privado con función religiosa solo conocemos el caso de dos inscripciones (AE, 1981, 504 y CIL II, 3428). En ambos epígrafes, la cripta va relacionada con otra construcción (*porticus* e *hypaethrus*) que monumentalizarían la entrada. En ninguna de las dos inscripciones se menciona a la divinidad a la que está consagrado el espacio, pero los investigadores apuntan a un carácter sacro⁴¹. Donde tenemos bien documentada arqueológicamente este tipo de arquitectura es en *Conimbriga*⁴². En época augústea se hizo esta construcción de pórtico más cripta, aunque en época flavia sufrió una profunda remodelación. Aun así, la arqueología ha permitido conocer ambas fases constructivas (vid. Fig. 3) de este espacio de culto imperial.

⁴⁰ IRAI, 3 = Lázaro Pérez, R., *Inscripciones romanas de Almería*, Almería, 3, 1980.

⁴¹ Melchor Gil, E., «Construcciones sacras...», p. 682 y Andreu Pintado, J., «El comportamiento munificente...», p. 111-128.

⁴² de Alarcão J. y Étienne R., «L'architecture des cryptoportiques de Conimbriga (Portugal)», *Les cryptoportiques dans l'architecture romaine. Actes du Colloque de Rome (1923 avril 1972)*, Roma, 1973, pp. 371-405.

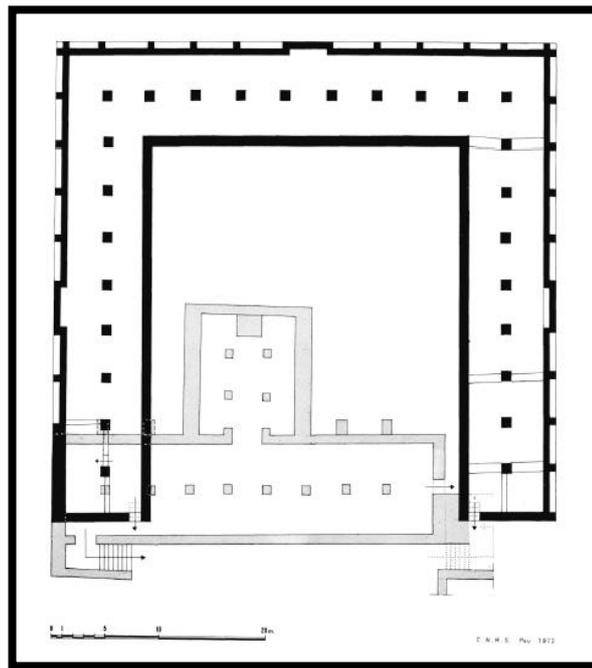


Figura 3: superposición de las dos fases constructivas. De Alarcão J., Étienne R., 1973. «L'architecture des cryptoportiques de Conimbriga...», p. 394.

Otra construcción que puede aparecer como lugar destinado al culto es a la que se refiere el término de *exedra*. Solo había dos casos documentados donde es seguro su carácter sacro: la inscripción *CIL II, 2915* de *Amaya* y la inscripción *CILA II, 1056* de *Munigua*. Esta última, sin embargo, tiene otra propuesta para su lectura (*HEp 7, 1997, 915*) donde no se contempla que se hablara de una *exedra*. En cuanto a la inscripción de *Amaya*, resulta ser un epígrafe singular. La donación fue realizada por *Aelio Maritimo*, un *beneficiarius consularis*, un legionario destacado y en un puesto burocrático al servicio del legado propretor consular⁴³. Esta donación religiosa entra en relación con las *stationes*, emplazamientos militares que solían contar con un lugar cultural y que han sido estudiados en otras zonas de Europa⁴⁴. Sin embargo, en Hispania solo contamos con este documento. Comparando con los ejemplos de Europa, Gómez Pantoja la describe así: “una pequeña construcción alojando el pedestal y su correspondiente estatua, rodeada en el exterior por las dedicaciones de otros beneficiarios”⁴⁵. Por lo tanto, sería un pequeño espacio rectangular, cerrado por tres de sus lados, y destinado a la reunión de varias personas.

⁴³ Gómez Pantoja, J., «La estación de Segisamo», *Gerión*, 10, 1992, p. 264.

⁴⁴ *Idem*, p. 270.

⁴⁵ *Idem*, p. 269.

El siguiente término a tratar es el de *fanun*, que según interpreta Ferdinando Castagnoli, se trata de un concepto semejante al término *templum*, aunque realmente es algo más genérico, refiriéndose a cualquier espacio sagrado, sin referirse a unas características concretas⁴⁶. En Hispania contamos con tres epígrafes donde se recoge este término (CIL II, 6254; IRAI, 25; AE 2005, 766).

Sin embargo, sobre el epígrafe de *Italica* (CIL II, 6254) poco podemos saber porque carece de contexto arqueológico y del texto sólo se ha conservado la palabra *fanum*. En la inscripción de *Abdera* (IRAI, 25), sabemos que un particular, que es flamen del divino Augusto, dona un *fanum* junto a su mujer, que es liberta, pero no sabemos a qué divinidad ni la posible apariencia de la donación ya que el epígrafe está muy dañado y no conservamos todo el texto. Podríamos pensar que es una donación para el culto imperial, en relación con el cargo del evergeta, pero no se puede asegurar nada. Y finalmente tenemos la inscripción de *Turgalium* (AE 2005, 766) donde se recoge la donación de Marcio en el *fanum* de la diosa *Bellona*. En este caso la donación es un *triclinium siliceam*, es decir, un edificio pensado para la celebración de banquetes rituales relacionado con el culto a *Bellona*⁴⁷. Por lo tanto, la donación no es el propio *fanum* pero el epígrafe es relevante porque nos informa de la existencia de un *fanum* para dar culto a una divinidad romana probablemente sincretizada.

Y, por último, también debemos incluir el término *porticus*. Nunca aparece como un edificio aislado, sino formando parte de otros dentro de un espacio de culto. El pórtico era un elemento relevante dentro del conjunto, y por eso también fue objeto de donaciones. Lo habitual es que fuera donado junto a otros edificios de mayor importancia como ocurre en la inscripción de *Ampurias* (CIL II, 6185) o *Munigua* (CIL II, 1076 y 1077), ya comentadas. Pero el pórtico no solo era un elemento decorativo, también tenía una funcionalidad. En *Ampurias* se cree que en el pórtico era donde los enfermos reposaban tras recibir el agua con propiedades salutíferas.

Pero los evergetas no sólo realizaron sus donaciones en las ciudades, también contamos con evergesías en santuarios rurales. Una parte fundamental de la religión romana era desarrollada en la zona extramuros de las urbes. Para estos lugares suburbanos, Castagnoli⁴⁸ distingue entre aquellos santuarios próximos a la línea de muralla y aquellos

⁴⁶ Castagnoli, F., «Il tempio romano...», p. 6.

⁴⁷ HEP 14, 2005, 99.

⁴⁸ Castagnoli, F., «Il tempio romano...», p. 16

distantes de las ciudades. Como indica Fay Glinister⁴⁹, estos espacios sagrados no tenían por qué presentar una gran monumentalización, muchos de ellos eran simples lugares donde dejar ofrendas, altares al aire libre, pequeñas construcciones, etc. El hecho de que se sitúen fuera de las ciudades no quiere decir que estos lugares estuvieran destinados a los pobladores del mundo rural, sino que tienen que ver más bien con la divinidad y su relación con el espacio en el que se encuentra. Es por eso que muchas divinidades indígenas están representadas en estos santuarios, por su relación estrecha con la naturaleza.

Por esta razón los evergetas también hicieron donaciones en santuarios. Era un lugar frecuentado y la población iba a saber quién había monumentalizado el lugar. Pero también había donaciones por la pervivencia de cultos indígenas pese a la romanización. Los yacimientos que están mejor documentados, tanto en materia arqueológica como epigráfica, son la Fuente del Ídolo y el Santuario de Panóias.

La Fuente del Ídolo se compone de una gran roca rectangular con un amplio plano vertical, donde están los relieves e inscripciones, y una piscina delante que recoge el agua que fluía de forma natural (en las obras de musealización fue localizado ese curso de agua, que seguía activo, y fue desviado para secar el lugar)⁵⁰. Los elementos escultóricos son una figura humana de cuerpo entero vestida y un edículo en relieve con un busto dentro (vid. Fig. 4). En cuanto a los epígrafes, podemos dividirlos en tres grupos. El primero de ellos reúne las inscripciones que se encuentran al lado de la escultura y el edículo (CIL II, 2419) y que nos informan de la donación de *Celicus Fronto* al dios *Tongoe Nabiago*. El segundo grupo lo comprende el epígrafe en el que sus bisnietos renuevan el santuario (CIL II, 2420).

También hay un tercer epígrafe descubierto en los trabajos de remoción de 1937. Se trata de un altar dedicado a la diosa *Nabia*, divinidad atestiguada en otros lugares de la península. Una de las hipótesis más aceptadas sobre la divinidad del santuario apunta a que *Tongoenabiago* es una palabra compuesta, siendo *Tongoe* “lugar de juramento” y *Nabiago* un genitivo arcaico de *Nabia*, que es la divinidad mencionada en el altar aludido. De esta manera el epígrafe vendría a significar “altar de adoración a *Nabia*”, encajando pues todas las inscripciones. Aunque también hay hipótesis que creen que son dos dioses complementarios, siendo por tanto la divinidad *Tongus Nabiagus*⁵¹. Esta última propuesta explica de mejor

⁴⁹ Glinister, F., «What is a sanctuary?», *Cahiers Glotz* VIII, 1997, p.76.

⁵⁰ Garrido Elena, A.; Mar, R.; Martins, M., *A Fonte do Ídolo: análise, interpretação e reconstituição do santuário*, Braga, 2008, p. 16.

⁵¹ *Idem*, p. 31.

manera la repetición de la evergesía de Celicus Fronto, ya que la figura femenina vestida sería *Nabia* y el busto *Tongus Nabiagus*⁵².

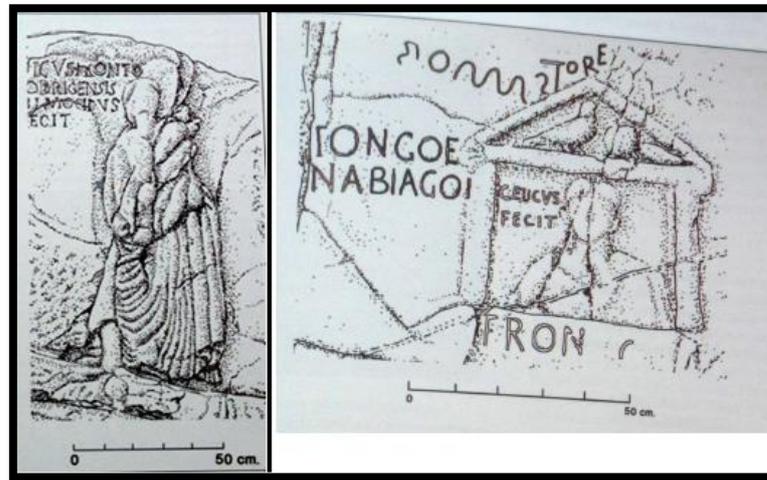


Figura 4: a la izquierda la figura humana y a la derecha el edículo. Garrido Elena, A.; Mar, R.; Martins, M., *A Fonte do Ídolo...*, p. 21.

Lo que podemos determinar con seguridad es que hay un primer momento de construcción de la fuente, protagonizada por *Celicus Fronto*, y que más tarde sería reconstruida y monumentalizada por sus biznietos (vid. Fig. 5). Se da importancia aquí a un culto que parece tener orígenes prerromanos y que ha sido sincretizado con las nuevas pautas que trae la romanización. Por lo tanto, la Fuente del Ídolo es un magnífico ejemplo del sincretismo entre culturas, manifestado a través de los evergetas, que eran indígenas que presentan una onomástica plenamente romanizada.

En lo referente a Panóias, este santuario ya ha sido analizado anteriormente en base a las nuevas propuestas para la lectura de sus epígrafes. Con las nuevas lecturas la interpretación que hizo Alföldy del yacimiento debe ser revisada ya que una parte fundamental de la hipótesis ha cambiado. Para Alföldy, en Panóias se celebraban rituales de iniciación donde los epígrafes iban marcando el itinerario. Se iniciaba un camino donde iban mostrándose las divinidades infernales hasta culminar con Serapis⁵³. Sin embargo, con los nuevos análisis se ha comprobado que hay una preeminencia al culto de Isis y Serapis. Panóias sigue presentando esa fisionomía de itinerario de un ritual, pero estas nuevas lecturas abren el campo a nuevas hipótesis. No se debe descartar el ritual de iniciación, aunque sí matizarlo

⁵² *Idem*, p.37.

⁵³ Alföldy, G., «Inscripciones, santuarios...», p. 256-257.

o darle un nuevo sentido. Nosotros aportamos una nueva interpretación en el apartado sobre las divinidades.

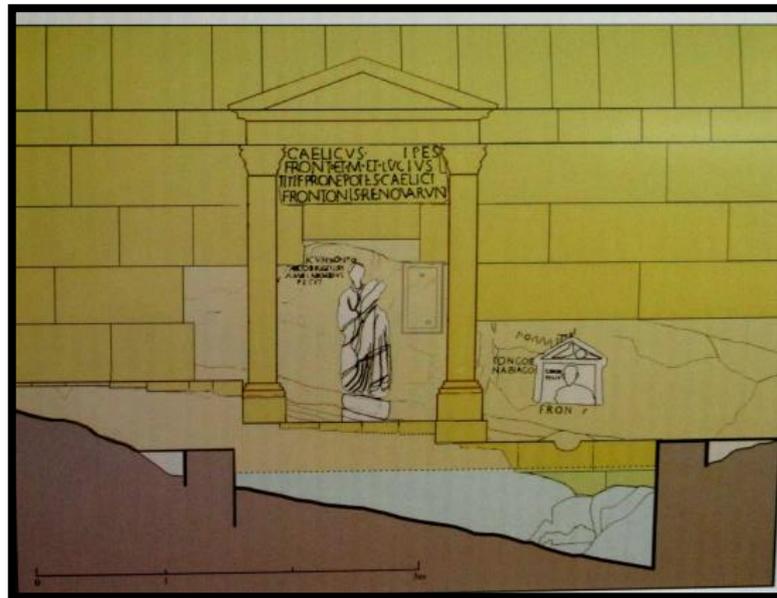


Figura 5. Propuesta de reconstrucción de la segunda etapa. Garrido Elena, A.; Mar, R.; Martins, M., *A Fonte do Ídolo...* p. 55.

3. LOS EVERGETAS.

Centrándonos ahora en la figura de los ciudadanos munificentes, veremos cómo las características generales que se definen para los donantes están claramente representadas en el ámbito religioso. En primer lugar, hacemos una clasificación de los evergetas según los cargos que desempeñaron (vid. Tabla 2). Distinguimos entre aquellos que sólo habían asumido alguna magistratura, los duunviros, los que ejercieron un cargo religioso, aquellos que fueron militares y los que desempeñaron cargos de rango senatorial o ecuestre (gobernador provincial, oficiales de las legiones, etc.). Hay que apuntar que sólo está recogida en esta tabla la última función que ejercieron, siguiendo el *cursus honorum* habitual, puesto que suponemos que es durante el desempeño de este cargo o poco después cuando realizaron la donación.

Tabla 2: clasificación según el cargo de los evergetas.

Cargos	Bética	Tarraconense	Lusitania
Sacerdocio	10	3	0

Dunvirato	1	1	0
Magistratura	3	1	0
Ejército gobernadores	1	3	1

En primer lugar, ante las actitudes evergéticas, los investigadores suelen distinguir entre las donaciones *ob honorem* y las donaciones *ob liberalitatem*. Como ya hemos apuntados anteriormente, el primer tipo se refiere a aquellas donaciones que fueron motivadas por el desempeño de un cargo público. En las donaciones *ob honorem* podemos hacer incluso una subdivisión entre aquellas donaciones realizadas en cumplimiento de una promesa electoral (y que eran obligatorias) y aquellas que se realizan para suplir necesidades de la comunidad desde el cargo que se ejerce. Y por otro lado tenemos las donaciones *ob liberalitatem* que se realizan sólo por la búsqueda de ostentación y gloria de un privado y su familia⁵⁴. En la Tabla 2 se puede apreciar que la mayoría de las donaciones donde se especifica el cargo fueron realizadas por sacerdotes, lo que puede indicar que su función fue la de cubrir las necesidades religiosas de la comunidad cívica.

En el caso que nos atañe encontramos dos inscripciones donde se utiliza la expresión *ob honorem* (CIL II, 1939 y CIL II, 5133). Son epígrafes donde se realizan donaciones de carácter religioso debido a la obtención del cargo de flamen y de séviro augustal. La expresión *ob honorem* se empieza a popularizar en el siglo II y parece indicar la existencia de una promesa electoral que se está cumpliendo con la donación⁵⁵. Ciertamente, el hecho de que esta expresión aparezca solo en dos ocasiones nos lleva a la conclusión de que la mayoría de las donaciones no se llevaron a cabo por la actividad electoral. Las últimas investigaciones apuntan más bien a una tendencia a hacer las donaciones una vez terminada la carrera política⁵⁶. Estas serían las realizadas *ob liberalitatem*, si bien debemos entenderlas también como la búsqueda del prestigio familiar. Era una inversión puesto que esa fama era heredada por los hijos para luego conseguir el voto del pueblo. Por lo tanto, pese a que no son donaciones emanadas directamente de unas elecciones, sí que siguen repercutiendo en ellas.

⁵⁴ Rodríguez Neila, J. F. y Melchor Gil, E., «Evergetismo y cursus honorum de los magistrados municipales en las provincias de Bética y Lusitania», Castillo, C.; Navarro, F. J.; Martínez, R. (eds.), *De Augusto a Trajano. Un siglo en la Historia de Hispania*, Pamplona, 2001, pp. 142-143.

⁵⁵ *Idem*, p. 144.

⁵⁶ *Idem*, p. 147.

Podemos destacar, en esa búsqueda del afán de notoriedad, aquellas evergesías que fueron acompañadas de un banquete (*epulo*), que realmente era una forma de reparto de alimentos. Los evergetas con la celebración de banquetes conseguían reunir a la comunidad, incluidas las élites, haciendo mayor hincapié en la importancia de la donación que se había llevado a cabo. En el ámbito religioso encontramos la mención de estos actos acompañando a donaciones de edificios en las inscripciones de *Munigua* (CIL II, 1058 y 1059), *Cisimbrium* (CIL II²/5, 294) y *Arucci* (CIL II, 964). La celebración de banquetes fue una actividad evergética bastante común, no solo en el ámbito religioso, sino también en el cívico.

La familia en la sociedad romana es muy importante. Esa búsqueda de mantener el prestigio familiar, en el que se encontraban implicados miembros de una misma *gens*, podemos observarla en las donaciones de tipo sagrado. Así, tenemos múltiples casos donde no solo aparece un evergeta realizando la donación, sino que busca asociarse con otros miembros de su familia, o incluso con otras familias para aunar prestigio y poder. En *Obulco* tenemos la inscripción CIL II²/7, 133 donde un flamen y un tribuno militar aparecen donando un *aedes* junto a sus esposas. Otro ejemplo de dos evergetas que no son familia pero que aparecen asociados lo encontramos en la inscripción de *Mago*, CIL II, 3706. También es habitual implicar a los hijos en la donación como podemos comprobar en la inscripción CIL II²/14, 11a, de *Valentia* o la anteriormente referida CIL II, 1939, de *Barbesula*.

Pero en relación con los descendientes de evergetas, también encontramos numerosas donaciones donde aparecen miembros de la familia cumpliendo o terminando donaciones que habían empezado antepasados suyos.

De este modo tenemos ejemplos donde es el hijo quien pone el dinero de la donación (CIL II²/5, 276). También pueden aparecer nietos pagando evergesías que prometieron sus abuelos, como se aprecia en los epígrafes CIL II²/7, 718 o CIL II²/5, 294, e incluso bisnietos como constatamos en la inscripción CIL II, 1075 de *Munigua*. En este modelo también se incluyen las donaciones que han sido dejadas *ex testamento* como ocurre en la inscripción AE, 1997, 936. Mediante estas donaciones, además de cumplir las promesas o proyectos que hicieron sus antepasados, estos evergetas lo que consiguen es transmitir la idea de la vinculación dinástica, por eso en varios de estos epígrafes solo se indica el *cursus honorum* del antepasado, que es la persona que aporta más prestigio a la familia.

En esta misma línea tenemos algunas inscripciones donde lo que se hace es reconstruir un edificio que había donado un antepasado, como ocurre con una de las

inscripciones ya citadas de la Fuente del Ídolo (CIL II, 2420), donde se reconstruye la fuente que había monumentalizado Tito Celicus Fronto. De esta manera los evergetas se están vinculando directamente con aquél que hizo la donación en un lugar tan importante como es este santuario. Esta pervivencia permite que el monumento se convierta a la vez en la imagen del poder familiar que se va manteniendo en el tiempo. En este sentido podemos citar la inscripción AE, 2009, 49 ya que además de la construcción de un *aedes* por mandato testamentario, también se deja una suma de dinero para que sea mantenido⁵⁷. Esto mismo ocurre en la inscripción IRAI, 31= HEp 18, 2009, 12, que resulta excepcional ya que, además de mandar la reparación del templo, se manda su mantenimiento con hasta cinco sumas de dinero. Por lo tanto, tenemos edificios sagrados que se convierten en verdaderos monumentos de familias aristocráticas con los que sus descendientes se justifican para continuar ocupando los cargos importantes de la comunidad.

Pero si hay algún evergeta al que destacar en especial por los edificios que donó, ese es *Cantius Modestinus*, quien aparece donando templos hasta en cuatro epígrafes distintos: AE 1992, 952; AE 1992, 953; CIL II, 401 y CIL II, 402. Además, estas inscripciones aparecen en la *Civitas Igaeditanorum*, en Bobadela y en Midôes e incluso las divinidades a las que están consagrados los templos son distintas: *Veneris templum*, *Marti templum*, *Genio municipio templum* y *Victoriae templum*. Los investigadores creen que se trata de un ciudadano latino, que realiza este número de donaciones buscando tanto el ascenso social como el aumento del prestigio a ojos del estado romano⁵⁸.

Y por último también cabe señalar una serie de inscripciones donde los evergetas que aparecen realizando donaciones son militares. Estamos hablando de los epígrafes CIL II, 2660a-e de *Legio, ILER*, 2069 de *Petavonium* y CIL II, 2915 de *Amaya*.

Ante las dos primeras inscripciones debemos tener cautela. Al término de las Guerras Cántabras en el año 19 a.C., Augusto comenzó a retirar paulatinamente los ejércitos que habían sido ubicados en el norte de Hispania. Este proceso de desplazamiento de legiones se alargaría hasta el año 70 d.C. cuando la última legión romana abandonó la península ibérica. Pese a ello se destinó una legión permanente en el territorio del noroeste, la *Legio VII Gemina*⁵⁹. La presencia continuada de legiones romanas en el norte, a diferencia del resto de

⁵⁷ Andreu Pintado, J., «El comportamiento munificente...», p. 114.

⁵⁸ Andreu Pintado, J., *Munificencia pública en la Provincia Lusitania (siglos I-IV d.C.)*, Zaragoza, 2004, p. 74.

⁵⁹ García Bellido, A., «El exercitus hispanicus desde Augusto a Vespasiano», *Archivo Español de Arqueología*, 34, 103-104, 1961, p. 114.

la península, ha dado lugar a una serie de inscripciones entre las que no podían faltar aquellas que nos indican la presencia de un evergetismo religioso desarrollado en este ámbito.

Algunos autores creen que los campamentos mantuvieron un aislamiento frente a las poblaciones del entorno. Lo cierto es que estos emplazamientos militares funcionaron de forma muy parecida a una ciudad y también estaban dotados de sus espacios de culto, entre otros elementos. Sin embargo, los últimos estudios apuntan a que en estos campamentos se crearon núcleos de población donde convivían miembros del orden ecuestre o senatorial y militares junto a los pobladores de la zona que se aglutinaron atraídos por las funciones económicas, administrativas y religiosas que empezaban a desarrollar estos núcleos urbanos⁶⁰. Si entendemos así los campamentos podemos interpretar las inscripciones de *Legio* y *Petavonium* como donaciones de las que se benefició toda la comunidad y, por tanto, actitudes evergéticas.

En el epígrafe *CIL* II, 2660a-e de *Legio* se indica que se dona un santuario a la diosa Diana, en su faceta de protectora de la caza, delimitando una zona donde abatir las piezas que luego se dedicarían a la divinidad⁶¹. De esta manera se disponen un total de cuatro inscripciones rodeando el pie del altar a Diana, una por cada lado. En el primer texto (*CIL* II, 2660a) Quinto Tulio Máximo dona el templo a la diosa, que se materializa en el altar y la delimitación de un área sagrada, mientras que el resto de los epígrafes son agradecimientos a la diosa y ofrendas de las piezas cazadas⁶². Se trata por tanto de la delimitación de un recinto sagrado, que por la asociación con Diana y con la práctica de la caza es posible que esté acotando un bosque, dándole un valor sacro y creando un gran *templum*. La cuestión es determinar si esta donación de Quinto Tulio Máximo fue realizada exclusivamente para el disfrute del campamento militar o si también participaban las élites. La práctica de la caza era una actividad que realizaban los jefes de la legión, pero también las élites de la ciudad⁶³. Por tanto, podemos interpretar que de este bosque sagrado pudo disfrutar toda la comunidad.

La inscripción de *Petavonium*, *ILER*, 2069, también pertenece a un evergeta militar que dona varios templos (*templa*) a Hércules, a quién líneas más abajo llama Alcedo. Resulta ser una inscripción interesante por la unión que hace de las dos divinidades, entendiéndolas

⁶⁰ Melchor Gil, E., *Evergetismo en...*, p. 394-395.

⁶¹ Andrés Hurtado, G., «Los lugares sagrados: los campamentos militares», *Iberia: Revista de la Antigüedad*, 5, 2002, p. 151.

⁶² Perea Yébenes, S., «La caza, deporte militar y religión», *Aquila Legionis* 4, 2003, p. 98.

⁶³ *Idem*, p. 96.

como una sola, porque los investigadores ven aquí un conocimiento de la literatura clásica por parte de este evergeta⁶⁴. Sabemos que la donación beneficia a la comunidad porque se encuentra en un núcleo urbano importante⁶⁵.

Y, por último, tenemos la inscripción ya comentada de *Amaya*, donde Aelio Maritimo, beneficiario consular, manda construir una exedra para albergar el basamento de las estatuas de Júpiter, Juno y del Genio de la *statio* militar.

4. LAS DIVINIDADES.

El otro elemento principal que encontramos en las inscripciones que se refieren al evergetismo religioso es la consagración a una o varias divinidades, y esto también nos aporta una información muy valiosa.

Las divinidades que son mencionadas en los epígrafes de Hispania pueden ser clasificadas en cuatro grandes grupos. Por un lado, tenemos aquellas que son de origen grecolatino como Apolo, Esculapio o la tríada capitolina. Por otro lado, tenemos divinidades de origen oriental como Isis y Serapis o *Bellona* y que fueron incluidas en el panteón romano. También podemos diferenciar el culto imperial como una categoría distinta. Y, por último, tenemos la pervivencia del culto a divinidades indígenas, que no han sido sincretizadas en la religión romana, aunque si han adoptado sus modelos. De este modo obtenemos los siguientes datos (vid. Tabla 3).

Tabla 3: clasificación según la divinidad consagrada.

Divinidades	Bética	Tarraco	Lusitania	Total
Grecolatinas	9	11	9	29
Orientales	1	3	1	5
Culto imperial	2	4	1	7
Indígenas	0	2	0	2

Los datos obtenidos hemos de manejarlos siempre con cautela. En primer lugar, tenemos que tener en cuenta que estamos tratando las inscripciones relacionadas con el evergetismo, es decir, que las muestras de piedad individuales, como las erecciones de

⁶⁴ *Idem*, p. 101.

⁶⁵ Melchor Gil, E., *Evergetismo en...*, p. 395.

pequeños altares o estatuas, no están contemplados en este trabajo. Y, en segundo lugar, en muchas de las inscripciones no se hace mención a la divinidad consagrada o no se ha conservado esa parte del texto. Por lo tanto, los datos que se nos han conservado hablan de las divinidades que recibían culto a nivel de toda la comunidad, las divinidades públicas, y solamente en las ocasiones en que se indica su nombre. Sobre todo, la cifra que más nos puede engañar es la de los templos de culto imperial. Teniendo presentes estas limitaciones podemos destacar una serie de aspectos en lo que a las divinidades que recibieron culto se refiere.

Por un lado, tenemos que hacer mención al gran número de alusiones de divinidades grecolatinas respecto al resto, ya que del total (42), un 66'6% corresponden a este primer grupo. El culto a los dioses grecolatinos y orientales está atestiguado en la península desde antes de la presencia romana, gracias a la existencia de las colonias griegas, fenicias y púnicas que actuaron como catalizadores culturales. Pero la presencia de estos colonos respecto a la romana es muy distinta puesto que el rango de acción de los primeros se circunscribió a la costa mediterránea y zona sur del atlántico principalmente. Además, griegos, fenicios y púnicos llevaron a cabo principalmente actividades comerciales y convivieron con los pobladores peninsulares, salvo los tiempos de los Bércidas que sí desarrollaron una política imperialista. Sin embargo, Roma, sobre todo a partir de César y Augusto, llevará a cabo una política de integración de los territorios y comunidades indígenas en los modelos políticos, económicos, sociales y culturales romanos para poder ejercer así un control efectivo de todos los territorios conquistados. En esta búsqueda de que los pobladores aceptaran el modelo romano jugó un papel fundamental la religión y el sincretismo entre las creencias romanas e indígenas. En este proceso las élites tienen una notable importancia ya que son los más interesados en difundir el modelo romano, como ya apuntamos.

Por esto son las divinidades grecolatinas las que más difusión tuvieron, incluso más que el culto imperial (que comienza desde Augusto), porque estos dioses presentaban numerosas semejanzas con los que recibían culto en el mundo indígena y por tanto eran los que más se prestaban a ser sincretizados. De hecho, hasta que Augusto no terminó con la conquista del norte peninsular, la mayoría de las ciudades hispanas tenían un estatuto peregrino y podían seguir adorando a sus dioses⁶⁶. Roma solo intervenía en las creencias religiosas cuando estas suponían una fuerte contradicción con la ideología romana o podían

⁶⁶ Mangas Manjarrés, J., «La religión de la Hispania romana», *De Medio Aevo*, 8, 2015, p. 4.

aunar a grupos de oposición política. Las primeras ciudades en adoptar a los dioses romanos fueron, junto con las colonias latinas (*Carteria*, *Valentia* y *Saguntum*), las ciudades que mantuvieron una relación estrecha con Roma, como *Corduba*, *Gades* o *Emporiae*. Las primeras ciudades en las que encontramos testimonios de sincretismo son *Gadir*, donde el dios Melkart es asimilado con Hércules, e *Ilici* ocurriéndole lo mismo a la diosa fenicia *Tanit* con Juno en época republicana⁶⁷.

Por estas razones las divinidades indígenas sólo aparecen en donaciones evergéticas en dos ocasiones: *CIL* II, 5607b en *Citania* y *CIL* II 2419 en *Bracara Augusta*. La inscripción de *Bracara Augusta* se encontró en la Fuente del Ídolo, donde recibió culto *Tongoe Nabiago*. Pese a la problemática que presenta la definición de esta divinidad, los investigadores sí coinciden en que se trata de una deidad indígena y de significativa importancia para la comunidad en su asociación con el agua, debido al mantenimiento y embellecimiento de la mencionada fuente por los descendientes del evergeta (*CIL* II, 2420). En *Citania*, un privado dona un *aedes* a *Cosu Nemedeco*, que según los estudios era una divinidad celta que marca un área donde el cielo se une a la tierra, algo muy semejante al concepto latino de *templum*⁶⁸. Es por estas semejanzas por lo que esta divinidad de tradición indígena sigue recibiendo culto en época romana.

Con los procesos de municipalización de César y Augusto, y luego Vespasiano, se intensifica el proceso de adopción de cultos romanos y el sincretismo. Lo habitual era que cuando una ciudad conseguía el estatuto de colonia o municipio se dotara en primer lugar de un foro presidido por un templo a la tríada capitolina: Júpiter, Juno y Minerva. Siguiendo este modelo es probable que la donación en *Munigua*, de Lucio Valerio Firmo (*CILA* II²/4, 1076), fuera para el culto a las tres principales divinidades oficiales del panteón romano.

Es muy posible que los indígenas escogieran a las divinidades que más se asemejarán a sus propias creencias, y por esta razón algunos autores justifican la proliferación de epígrafes sobre la diosa *Bellona* en la zona de *Turgalium*⁶⁹. Entre estos epígrafes destacamos la mencionada donación del *triclinium* en el *fanum* de *Bellona* (*AE*, 2005, 766).

Por otro lado, parece ser que recibió especial atención, por parte de los evergetas hispanos, el culto a las aguas con valor salúfero. Empezamos por Ampurias donde se ha

⁶⁷ *Idem*, p. 5.

⁶⁸ García Quintela, M. y Borja de Quiroga, P. L., «Santuarios y escritura en la Galicia romana», Mangas Manjarrés J., y Novillo López, M. A., *Santuarios suburbanos y del territorio en las ciudades romanas*, Madrid, 2014, p. 166.

⁶⁹ Salas Martín, J., «Epígrafes a Mà-Bellona», *Norba. Revista de arte, geografía e historia*, 1, 1980, pp. 177-184.

asociado el culto de Asclepios, con el de Isis y Serapis, dentro de un mismo recinto junto a pozos de valor ritual. En Panóias, con la reciente revisión de la lectura de los epígrafes, se ha confirmado el especial culto que recibieron allí Isis y Serapis asociados además a los *quadrata*, que podrían ser unas piscinas de inmersión empleadas en los rituales allí celebrados. Parece ser que dentro de las ceremonias de iniciación al culto de Isis y Serapis estaba siempre presente el elemento del agua, representando al río Nilo, donde Osiris renació. Por esto se incluía la inmersión en el agua sagrada. En Pompeya, en una vivienda está atestiguado el culto a Isis y cuenta con un estanque para representar al Nilo⁷⁰. Es probable que en Panóias se celebraran este tipo de rituales. Otro centro religioso importante relacionado con el culto al agua es la Fuente del Ídolo, también tratada en este trabajo, aunque en este caso se mantuvo el culto indígena.

Además, contamos con tres inscripciones que relacionan la donación de un templo con una fuente. Son los epígrafes *CIL II²/5, 912; CIL II, 3421; AE, 2012, 663*, que ya han sido analizados anteriormente. En ellos se daba culto a los Lares, a Isis o a Esculapio. A estas dos últimas divinidades acabamos de ver que también se les ha relacionado con el agua en Panóias y Ampurias. Por lo tanto, el culto a las aguas recibió una atención especial por los evergetas, tanto por la tradición indígena como por la tradición foránea. Esto no es de extrañar, puesto que muchas culturas dan atributos especiales a las aguas, concibiéndolas como fuente de vida.

En definitiva, lo que tenemos es una gran extensión de los modelos y formas de vida romanos por toda la península. Pese a que esta transformación afectó a todos los ámbitos (político, económico y social), la forma en que fue desarrollándose se puede observar muy bien a través de la religión puesto que la mentalidad y las creencias religiosas de una población no pueden cambiarse en poco tiempo.

El análisis de las divinidades, que fueron objeto de donaciones por evergetas, lo que nos muestra es una adopción de las formas romanas por parte de la élite de esas poblaciones, que serían los primeros en romanizarse. Roma quería mantener a las élites indígenas en sus posiciones de privilegio y de control de la población y mediante la adopción del estatuto municipal les daba unas vías de promoción social y una forma de ganar prestigio en la ciudad.

⁷⁰ Arroyo de la Fuente, M. A., «El culto isiaco en el Imperio romano. Cultos diarios y rituales iniciáticos: iconografía y significado», *Boletín de la Asociación Española de Egiptología*, 12, 2002, p. 218.

extensión de esta provincia es superior a la Bética y Lusitania, lo que explica que el número de inscripciones sea mayor. Por otro lado, atendiendo a la localización de las ciudades de la Tarraconense, la mayoría de ellas se encuentran situadas en la costa y sobre todo en la zona sur. Esto nos permite hacer una asociación de estas ciudades de la costa mediterránea con las que se encuentran en la Bética ya que prácticamente todas están relacionadas con la costa o con el Valle del Guadalquivir. Las localizaciones más al interior se encuentran en la zona de Lusitania con excepciones como *Legio* o *Petavonium* cuya localización se debe al control militar y minero. También Cástulo entra en ese interés minero. Otra agrupación importante es la que se encuentra en la zona norte de Portugal.

La gran mayoría de ciudades que tenemos atestiguadas, donde se realizan donaciones de edificios sagrados, tienen una larga tradición de contactos con otros pueblos y de desarrollo urbano (no estamos hablando del urbanismo romano). Esto se debe sobre todo a las influencias e intercambios culturales producidos durante siglos con pueblos como los fenicios, griegos o púnicos. Esto es lo que permitió que existiera una élite de gran desarrollo cultural que adoptó rápidamente el sistema que quería crear Roma. Hablamos en especial de la costa mediterránea, que fue la que más relaciones había mantenido con el resto del Mediterráneo y la razón por la que encontramos aquí las principales donaciones evergéticas.

Por el contrario, la zona donde están atestiguados los santuarios rurales que hemos comentado es el territorio más alejado, en la costa atlántica. Hablamos de Panóias, la Fuente del Ídolo y el *aedes* de *Cosu Nemedeco*. En esta zona es donde más se han mantenido pervivencias de las creencias indígenas, aunque habría que relativizar este aislamiento en las creencias porque de ser así no podríamos encontrar donaciones evergéticas como la Fuente del Ídolo, que demuestra una adopción del modelo romano en un santuario rural. Lo que es más probable es que la mentalidad y creencias romanas aparecieran primero en la élite y más tarde trascendieran al resto de población como ya hemos indicado.

En cuanto a la extensión de la romanización, interesa también conocer los estudios sobre las ofrendas votivas ya que es ahí donde más participan los ciudadanos, abarcando no solo la religión pública. Según los resultados de Olivares Pedreño, para las ciudades de la céltica hispana⁷¹, los cultos indígenas se mantuvieron durante toda la presencia romana y no

⁷¹ Olivares Pedreño, J. C., «Religión romana y religión indígena en las ciudades de la céltica hispana», *Lvcentvm*, XXI-XXII, 2002-2003, pp. 207-225.

desaparecieron hasta que se expandió el cristianismo. Pese a ello también destaca el alto grado de romanización de la zona ya que en las dedicatorias votivas los dioses romanos representan el 52%. También establece una diferencia entre el medio rural, donde hay una presencia casi igual de divinidades indígenas y romanas, y la ciudad, donde predominan las deidades latinas.

Las ciudades eran los núcleos articuladores y administrativos de todo el territorio y fue donde más se concentraron las donaciones de los evergetas hispanos. Además, eran también los centros cívicos en los que se organizaban los rituales de la religión pública romana. Como consecuencia, en estos núcleos es donde más arraigo tuvieron las divinidades romanas.

En cuanto a la cronología, utilizando las dataciones que tenemos con mayor certeza, dieciocho de las edificaciones religiosas pertenecen al s. I d.C. y cuatro a finales del s. I a.C., abarcando por tanto el proceso de municipalización que comienza Julio César. Sin embargo, sólo contamos con nueve actos evergéticos datados en los siglos II y III d.C.

La financiación privada de construcciones sacras comenzó a desarrollarse en Hispania desde finales siglo I a.C., continuando durante el s. I d.C. con Augusto y culminando en época flavia. En los siglos posteriores la actividad ha cesado bastante porque las ciudades ya están dotadas de los edificios religiosos.

Esta concentración de donación de edificios religiosos debe ponerse en relación con los esfuerzos urbanísticos desarrollados por las ciudades hispanas, que se inician en el reinado de Augusto y se mantienen durante buena parte del Alto Imperio, dotándose de todas las infraestructuras necesarias, donde tienen un gran protagonismo las evergesías edilicias.

6. CONCLUSIONES.

Una vez analizados individualmente los elementos que componen el evergetismo en las construcciones sacras, procedemos a aunar los resultados obtenidos para dar una visión de conjunto.

Hemos dado cuenta de la diversidad de formas que adopta el fenómeno del evergetismo sacro en la Hispania romana. El término *templum* podía referirse al modelo común de templo romano, pero también a otros muchos espacios, ya que su significado más

probable era el de un área sagrada delimitada mediante un ritual augural o auspicial. Precisamente este carácter tan abierto en el término, y en la propia religión romana, es lo que permite que en Hispania no sólo encontremos templos como lugares sagrados y centros de representación pública, sino que también tengamos fuentes como la Fuente del Ídolo, lugares de rituales iniciatorios como Panóias, bosques sagrados como en *Legio*, conjuntos de templos como en Ampurias, etc. Incluso el uso de otros términos como *aedes*, edículos, pórticos o criptas también nos indican esa diversidad que es consecuencia directa, no de una romanización total, sino más bien de un intercambio cultural, ya que la religión romana no se presenta igual en todas las regiones, sino que se ve modificada en base a las creencias locales.

A pesar de esta gran diversidad, podemos constatar unos rasgos generales y comunes en todas estas construcciones, siendo el principal, la realización de una inversión de capital privado en una edificación que está destinada a una comunidad. Aun así, es evidente también que tras estas donaciones existe un interés especial por parte de la élite en mantenerse en el poder. La sociedad romana presenta un dinamismo mucho mayor que otras, puesto que, pese a que el linaje y la riqueza fueron elementos fundamentales, fue la vida cívica la que realmente determinó cuál era el estatus de cada persona. Una familia, para mantener su influencia y poder en una ciudad romana, tenía que participar de forma activa en la comunidad. Esto se lograba mediante la obtención y desempeño de cargos públicos, pero también mediante la realización de actos de *evergetismo*. Se creó así una compleja red de alianzas y clientelas por parte de la élite, donde el protagonista no era el individuo, sino la familia. Lo señalado ha sido constatado en este trabajo, puesto que en el ámbito religioso también se rastrea esa búsqueda de relacionarse con los ancestros familiares como justificación política. El caso más conocido es el atestiguado en la Fuente del Ídolo, donde la donación de Celicus Fronto fue reformada por sus descendientes, convirtiéndose en un monumento de representación de toda la familia. Esta vinculación familiar a una construcción sacra también ha sido documentada en otros epígrafes.

Como ya hemos indicado en otra ocasión, en todo este sistema el papel que juega la religión es fundamental, sobre todo porque es uno de los elementos principales a la hora de cohesionar a una comunidad, de unificar sus creencias y de asegurar la prosperidad, así como la convivencia entre todos sus miembros.

Pero en esta convivencia hay un especial interés por colocar en el eje central a las divinidades romanas. Su presencia en la epigrafía hispana, concretamente en el ámbito del

evergetismo, es mayor que el resto de las divinidades indígenas u orientales. Este interés se debe principalmente a que la religión oficial fue una parte fundamental de la organización político-administrativa implantada por Roma en todos los territorios que formaron parte de su Imperio. A través de ella las élites indígenas lograron integrarse más fácilmente en las estructuras sociales impuestas por los conquistadores, gracias al desempeño de sacerdocios públicos. Pero, además, al tener la religión una relación directa con el estado romano, las ciudades que vivían en prosperidad lo agradecían a las divinidades romanas, y de esta forma se daba estabilidad al sistema implantado.

Aun así, seguimos encontrando en la epigrafía evergética a divinidades de origen indígena representadas según los modelos romanos. Realmente tenemos pocos ejemplos, principalmente a *Tongoe Nabiago* y a *Cosu Nemedeco*, pero el hecho de que aparezcan mencionados en actos evergéticos de carácter público, nos indica la pervivencia de las creencias prerromanas, pese a la romanización que experimentó la península ibérica. Para profundizar en este tema es mejor recurrir a las dedicaciones votivas individuales⁷². Comparando ambos puntos de vista, se pueden establecer diferencias entre las provincias hispanas, como se constata en el mapa de dispersión elaborado.

La costa este de Hispania es la que más contactos tiene con el mundo mediterráneo y es la que ya había convivido con otros pueblos foráneos mucho antes de la llegada de Roma. En el ámbito sagrado se observa una mayor actividad en la zona sur de la península, mientras que en la zona norte los epígrafes tienden a acumularse en las ciudades más importantes. Este hecho nos indica que, mientras que en la zona sur el modelo social, cultural, político y económico romano estaba muy extendido, en la parte septentrional de Hispania predominaban importantes centros que actuaban como catalizadores culturales, en una zona en la que todavía no estaba tan extendida la romanización. De hecho, los dos epígrafes de divinidades indígenas están en el noroeste.

Finalmente concluimos nuestro trabajo insistiendo en las ideas principales que hemos podido obtener de él sobre el evergetismo religioso en Hispania.

La religión fue una parte fundamental del modelo social, cultural, político y religioso implantado por Roma y por eso fue también objeto de la actividad evergética. La característica más importante que tiene el evergetismo es el beneficio de la comunidad y por

⁷² Nosotros hemos utilizado el trabajo de Olivares Pedreño, J. C., «Religión romana...», 2002-2003, pp. 207-225.

eso se convirtió en un instrumento fundamental para la estabilidad del Imperio Romano. Las élites eran personalidades destacadas con las que se identificaba la población, de modo que si estas protagonizaban donaciones consagradas a los dioses romanos se facilitaba un cambio en las creencias de toda la comunidad indígena.

Por lo señalado, las élites propiciaron una cohesión social en torno al modelo romano en unas sociedades heterogéneas, dando estabilidad al sistema romano y permitiendo su desarrollo en la península ibérica.

La romanización afectó prácticamente a toda la península, incluso en las creencias religiosas, porque todo forma parte de un complejo interrelacionado. Aun así, fue un proceso lento, y hubo pervivencias de divinidades indígenas. De esta manera, pese a que se pueda hablar de un modelo romano común en la península ibérica, se pueden apreciar diferencias regionales y locales como hemos podido constatar en este trabajo.

7. BIBLIOGRAFÍA

AE = *L'Année épigraphique. Revue des publications épigraphiques relatives à l'Antiquité romaine*, París.

Alföldy, Géza, «Inscripciones, santuarios y misterios. El santuario rupestre de Panóias», *Madridier Mitteilungen*, 36, 1995, pp. 252-258.

Andrés Hurtado, Gloria, «Los lugares sagrados: los campamentos militares», *Iberia: Revista de la Antigüedad*, 5, 2002, pp. 137-160.

Andreu Pintado, Javier, «El comportamiento munificente de las élites hispano-romanas en materia religiosa: la construcción de templos por iniciativa privada en Hispania», *Iberia: Revista de la Antigüedad*, 3, 2000, pp. 111-128.

Andreu Pintado, Javier, *Munificencia pública en la Provincia Lusitania (siglos I-IV d.C.)*, Zaragoza, 2004.

Arroyo de la Fuente, María Amparo, «El culto isiaco en el Imperio romano. Cultos diarios y rituales iniciáticos: iconografía y significado», *Boletín de la Asociación Española de Egiptología*, 12, 2002, pp. 207-232.

Bravo Bosch, María José, «La reorganización administrativa de Hispania con César y Augusto», *Revue internationale des droits de la l'antiquité*, 55, 2008, pp. 107-137.

- Caballos Rufino, Antonio, «Latinidad y municipalización de Hispania bajo los flavios. Estatuto y normativa», *Mainake*, XVIII, Sevilla, 2001, pp. 101-119.
- Castagnoli, Ferdinando, «Il tempio romano: questioni di terminología e di tipologia», *Papers of the British School at Rome*, 52, 1984, pp. 3-20.
- CIL II²/14 = Alföldy, Géza; Clauss, Manfred; Mayer, Marc (eds.), *Corpus Inscriptionum Latinarum II: Inscriptiones Hispaniae Latinae, editio altera, pars XIV, fasciculus I. Pars meridionalis conventus Tarraconensis*, Berlín - Nueva York, 1995.
- CIL II²/5 = Stylow, Armin U.; Atencia Páez, Rafael; González Fernández, Julián; González Román, Cristóbal; Pastor Muñoz, Mauricio; Rodríguez Oliva, Pedro (eds.), *Corpus Inscriptionum Latinarum II: Inscriptiones Hispaniae Latinae, editio altera, pars V. Conventus Astigitanus*, Berlín - Nueva York, 1998.
- CIL II²/7 = Stylow, Armin U. (ed.), *Corpus Inscriptionum Latinarum II: Inscriptiones Hispaniae Latinae, editio altera, pars VII. Conventus Cordubensis*, Berlín - Nueva York, 1995.
- CILA = González Fernández, Julián, *Corpus de inscripciones latinas de Andalucía. Volumen II: Sevilla. Tomo I: La Vega (Hispalis)*, Sevilla, 1991.
- CIRPZa = Alonso Ávila, Ángeles y Crespo Ortiz de Zárate, Santos, *Corpus de inscripciones romanas de la provincia de Zamora. Fuentes epigráficas para la historia social de Hispania romana*, Valladolid, 2000.
- Correia Santos, María João; Pires, Hugo; Sousa, Orlando, «Nuevas lecturas de las inscripciones del santuario de Panóias (Vila Real, Portugal)», *Sylloge Epigraphica Barcinonensis*, XII, 2014, pp. 197-224.
- de Alarcão, Jorge y Étienne, M. Robert, «L'architecture des cryptoportiques de Conimbriga (Portugal)», en *Les cryptoportiques dans l'architecture romaine. Actes du Colloque de Rome (1923 avril 1972)*, Roma, 1973, pp. 371-405.
- Diez de Velasco, Francisco, «Balnearios y dioses de las aguas termales en Galicia romana», *Archivo Español de Arqueología*, 58, 1985, pp. 69-97.
- ERAE = García Iglesias, Luis, *Epigrafía romana de Augusta Emerita, (tesis doctoral dactilografiada)*, Madrid, 1972.

García Bellido, Antonio, «El exercitus hispanicus desde Augusto a Vespasiano», *Archivo Español de Arqueología* 34, 103-104, 1961, pp. 114-160.

García Quintela, Marco y López Borja de Quiroga, Pedro, «Santuarios y escritura en la Galicia romana» en Mangas Manjarrés, Julio y Novillo López, Miguel Ángel, *Santuarios suburbanos y del territorio en las ciudades romanas*, Madrid, 2014, pp. 163-183.

Garrido Elena, Ana; Mar, Ricardo; Martins, Manuela, *A Fonte do Ídolo: análise, interpretação e reconstituição do santuário*, Braga, 2008.

Glinister, Fay, «What is a sanctuary? », *Cahiers Glotz*, VIII, 1997, pp. 61-80

Gómez Pantoja, Joaquín, «La estación de Segisamo», *Gerión*, 10, 1992, pp. 259-273

Hauschild, Theodor, «Los templos romanos de Munigua», *Cuadernos de arquitectura romana*, 1, 1991, pp. 133-143.

HEp = *Hispania Epigraphica*. Archivo Epigráfico de Hispania. Universidad Complutense, Madrid.

ILMMA = Serrano Ramos, Encarnación y Atencia Páez, Rafael, *Inscripciones latinas del Museo de Málaga*, Madrid, 1981.

IRAI = Lázaro Pérez, Rafael, *Inscripciones romanas de Almería*, Almería, 1980.

Mangas Manjarrés, Julio, «La religión de la Hispania romana», *De Medio Aevo*, 8, 2015, pp. 1-24.

Melchor Gil, Enrique, «Consideraciones acerca del origen, motivación y evolución de las conductas evergéticas en Hispania romana». *Studia histórica. Historia antigua* 12, 1994, pp. 61-82.

Melchor Gil, Enrique, «Construcciones sacras y evergetismo», *Preactas del III Congreso Peninsular de Historia Antigua*, Vitoria, 1994, pp. 673-682.

Melchor Gil, Enrique, «Inscripciones evergéticas hispanas con indicación del coste de las liberalidades realizadas» en Chaves Tristán, Francisca y García Fernández, Francisco José (coords.), *Moneta qua scripta. La moneda como soporte de escritura: actas del III Encuentro Peninsular de Numismática Antigua, Osuna (Sevilla), febrero-marzo 2003*, *Anejos de AEspA XXXIII*, Sevilla, 2004, pp. 255-264.

- Melchor Gil, Enrique, *Evergetismo en la Hispania Romana*, Córdoba, 1993.
- Melchor Gil, Enrique, «La construcción pública en Hispania romana: iniciativa imperial, municipal y privada», *Memorias de historia antigua*, 13-14, 1992-1993, pp. 129-170.
- Olivares Pedreño, Juan Carlos, «Religión romana y religión indígena en las ciudades de la céltica hispana», *Lvcentvm*, XXI-XXII, 2002-2003, pp. 207-225.
- Oria Segura, Mercedes y Mora de los Reyes, Mercedes, «La arquitectura religiosa en la bética a través de la epigrafía», *Anas*, IV-V, 1991-92, pp. 115-135.
- Perea Yébenes, Sabino, «La caza, deporte militar y religión», *Aquila Legionis*, 4, 2003, pp. 93-118.
- Ramírez Sádaba, José Luis, «Lo sagrado en el proceso de municipalización del Occidente latino: Fuentes», *Iberia: Revista de la Antigüedad*, 3, 2000, pp. 11-24.
- Rodríguez Colmenero, Antonio, «La cueva negra de Fortuna (Murcia), un posible témenos indígena posteriormente sincretizado», *Antig. Crist.*, XX, 2003, pp. 423-435.
- Rodríguez Colmenero, Antonio, *O santuario rupestre galaico-romano de Panóias (vila real, portugal): novas achegas para a sua reinterpretação global*, Portugal, 1999.
- Rodríguez Neila, Juan Francisco y Melchor Gil, Enrique, «Evergetismo y cursus honorum de los magistrados municipales en las provincias de Bética y Lusitania» en Castillo, Carmen; Navarro, Francisco Javier; Martínez, Ramón (eds.), *De Augusto a Trajano. Un siglo en la Historia de Hispania*, Pamplona, 2001, pp. 139-238.
- Rodríguez Neila, Juan Francisco y Melchor Gil, Enrique, «Magistrados municipales y munificencia cívica en las provincias de Bética y Lusitania» en Armani, Sabine et alii (eds.), *Acta Antiqua Complutensia IV. Epigrafía y sociedad en Hispania durante el Alto Imperio: estructuras y relaciones sociales*, Alcalá de Henares, 2003, pp. 209-239.
- Ruiz de Arbulo, Joaquín, «El santuario de Asklepios y las divinidades alejandrinas en la neapolis de Ampurias (s. II-I a.C.). Nuevas hipótesis», *Verdolay* 7, Murcia, 1995, pp. 327-338.
- Salas Martín, José, «Epígrafes a Mà-Bellona», *Norba. Revista de arte, geografía e historia*, 1, 1980, pp. 177-184.

Simoes de Abreu, Mila, «Alcune note su Panóias, un santuario rupestre nel Douro», *Revista Santuarios*, 2013, pp. 1-12.

ANEXOS

INSCRIPCIONES DE LA PROVINCIA BÉTICA

Referencia	Lugar	Datación	Divinidad	Cargo o sacerdocio del donante	Género del evergeta	Donación
CIL II, 964	<i>Arucci</i>	Fin. I – Inic. III d.C.	Apolo y Diana	Sacerdotisa	1 mujer	Templo, estatua y banquete
CIL II, 1965	<i>Malaca</i>	-	Júpiter	-	1 hombre	Templo
CIL II ² /5, 276	<i>Ipolcobulcula</i>	-	-	Duunviro y pontífice	2 hombres	Templo, estatua y foro
CIL II ² /5, 718	Villanueva del Trabuco	Fin II – Inic. III d.C.	Hércules	-	1 hombre	Templo
CILA II, 1076 CILA II, 01077	<i>Munigua</i>	Flavia	-	Duunviro dos veces	1 hombre	Templo, foro, pórtico, exedra y tabulario
CIL II ² /5, 294	<i>Cisimbrium</i>	-	-	Duunviro y pontífice perpetuo	1 hombre 1 mujer	Foro, aedes, 5 estatuas de dioses y 5 estatuas suyas. * Flavia Valeriana, su nieta, da un banquete
CIL II ² /5, 840	<i>Nescania</i>	S. I d.C.	Júpiter Augusto	Curatores de Júpiter	2 hombres	Aedes tetrástilo

Referencia	Lugar	Datación	Divinidad	Cargo o sacerdocio del donante	Género del evergeta	Donación
CILA II, 01058 CILA II, 01059	Munigua	Flavia	Júpiter	-	1 mujer	Estatua con exedra y aedes
CIL II ² /5, 912	Urgapa	-	Iussu Domina Isidi Balsa	-	1 hombre	Fuente y aedes
CIL II ² /7, 133	Obulco	71-130 d.C.	¿Imperial?	1-Flamen del divino Augusto de la provincia Bética. 2-Tribuno militar de legión VII Gémina.	3 hombres 1 mujer	Aedes, calzada y estatuas de mármol.
CILA II, 578	Italica	100-50 a.C.	Apolo	Pretor	1 hombre	Aedes y vallas.
CIL II ² /7, 240	Corduba	100-230 d.C.	Silvani	Séviro Augustal	1 hombre	Aedes
CIL II, 1939	Barbesula	-	-	Flamen	1 hombre 1 mujer	Edículo
CIL II, 1980	Abdera	-	Lares y Genio	1-Liberto 2-Vilicus	2 hombres	Edículo
CIL II ² /5, 738	Osqua	-	-	Séviro Augustal	1 hombre	Edículo
CILA II, 1061	Munigua	Flavia	Mercurio	Séviro Augustal	1 hombre	¿Edículo?

Referencia	Lugar	Datación	Divinidad	Cargo o sacerdocio del donante	Género del evergeta	Donación
<i>IRAI, 25</i>	<i>Abdera</i>	-	-	Flamen del divino Augusto y prefecto	1 hombre	<i>Fanum</i>
<i>ILMM, 8</i>	<i>Lacipo</i>	14-37 d.C.	Divino Augusto	Pontífice y Duunviro	1 hombre 1 mujer	Cripta e <i>Hypaethrus</i>

INSCRIPCIONES DE LA PROVINCIA TARRACONENSE

Referencia	Lugar	Datación	Divinidad	Cargo o sacerdocio del donante	Género del evergeta	Donación
<i>CIL II, 2395a</i>	<i>Panoias</i>	S.III d.C.	Serapis, Isis y todos los dioses y diosas	-	1 hombre	Piscina y aedes
<i>CIL II, 2395b</i>	<i>Panoias</i>	S.III d.C.	Dioses y Diosas	-	1 hombre	Templo
<i>CIL II, 2395c</i>	<i>Panoias</i>	S.III d.C.	A Hysistos Serapis, a Koré terrenal y misterios	-	1 hombre	¿Templo?
<i>CIL II, 2395d</i>	<i>Panoias</i>	S.III d.C.	A los dioses	-	1 hombre	Aedes y piscina
<i>CIL II, 2395e</i>	<i>Panoias</i>	S.III d.C.	Dios y Diosas	-	1 hombre	Templo
<i>CIL II, 2660a-e</i>	<i>Legio</i>	162-166 d.C.	Diana	Legado augusto de la legión VII Gemina Felicis	1 hombre	Templo
Referencia	Lugar	Datación	Divinidad	Cargo o sacerdocio del donante	Género del evergeta	Donación

CIL II, 3563	Lucentum	Julio-Claudia	-	Séviro Augustal	1 hombres	Templo
CIL II, 3706	Mago	-	Gran Madre Athini	-	2 hombres	Templo
CIL II ² /14, 11a	Valentia	S. I d.C.	Ninfas	-	2 hombres	Templo y ornamentación
CIL II ² /14, 11b	Valentia	S. I d.C.	-	-	1 mujer	Templo
CIL II ² /14, 121	Edeta	-	Ninfas	¿Libertos?	1 hombre 1 mujer	Templo
CIRPZa, 139	Petavonium	S. II d.C.	Hércules Alcedo	Prefecto <i>equitum</i> del ala II <i>Flaviae Hispanorum civium Romanorum</i>	1 hombre	Templo a Alcedo en el área sagrada de Hércules.
AE 1997, 936	Bilbilis	28 d.C.	Tiberio	-	1 hombre	¿Templo?
CIL II, 2780	Clunia	Adriano	¿Isis?	Liberto	1 hombre	¿Templo?
CIL II, 3421	Carthago Nova	S. I a.C.	Esculapio	Cuestor propretor	1 hombre	Aedes, arcos y filtros
CIL II, 5607b	Citania	-	Cosu Nemedeco	-	1 hombre	Aedes
CIL II, 5943	Parezuelo	21 d.C.	Tiberio y Druso	-	-	Aedes
CIL II, 06185	Emporiae	Mit. S. I a.C.	Isis y Serapis	-	1 hombre	Aedes, <i>simulacra</i> y pórtico
Referencia	Lugar	Datación	Divinidad	Cargo o sacerdocio del donante	Género del evergeta	Donación

CIL II ² /14, 856	Tarraco	-	Tutela o Imperial	-	1 mujer	Dos edificios administrativos y un aedes
AE 2009, 49	Emporiae	Augustea	-	¿Liberto?	1 mujer	Aedes
AE 2012, 663	Aquae Flaviae	-	Lares	-	1 hombre	Aedes
AE 1981, 564	Emporiae	Augustea	Tutela	Edil y Duunviro	1 hombre	Aedes y estatua
CIL II, 4432	Tarraco	Fin S. II a.C. ó S. I d.C.	-	¿Libertos?	2 hombres	Edículo
CIL II, 3279	Cástulo	-	Roma y Augusto	Sacerdote anual	-	Área frente al templo y estatuas
AE 1996, 926	Carthago Nova	S. I a.C.	Júpiter Stator	Liberto	1 hombre	Edículo
CIL II ² /14, 12	Valentia	-	-	Séviro augustal	1 hombre	¿Edículo?
CIL II, 3428	Carthago Nova	-	-	Liberto	1 hombre	Cripta y pórtico
CIL II, 2915	Amaya	Fin S. II d.C.	Júpiter Optimo Máximo, Juno Reginae y Genio de la statio Segisamonensia	Beneficiario consular	1 hombre	Exedra
Referencia	Lugar	Datación	Divinidad	Cargo o sacerdocio del donante	Género del evergeta	Donación
CIL II, 2419	Bracara Augusta	S. I d.C.	Tongoe Nabiago	-	1 hombre	Fuente

CIL II, 4085	Tarraco	S. II d.C.	Minerva Augusta	-	1 hombre	Reparación de exedra y frontón del templo
CIL II, 2420	Bracara Augusta	S. I-II d.C.	Tongoe Nabiago	-	2 hombres	Reconstrucción y monumentalización de fuente
AE 2009, 576a	Baria	-	-	-	2 hombres	Reparación y mantenimiento de un templo compuesta de, al menos, la concesión de cinco sumas pecuniarias

INSCRIPCIONES DE LA PROVINCIA LUSITANIA

Referencia	Lugar	Datación	Divinidad	Cargo o sacerdocio del donante	Género del evergeta	Donación
AE 1992, 952	Civitas Igaeditanorum	Flavia	Venus	-	1 hombre	Templo
AE 1992, 953	Civitas Igaeditanorum	Flavia	Marte	-	1 hombre	Templo
CIL II, 401	Midoes	Flavia	Genio del Municipio	-	1 hombre	Templo
Referencia	Lugar	Datación	Divinidad	Cargo o sacerdocio del donante	Género del evergeta	Donación
CIL II, 402	Midoes	Flavia	Victoria	-	1 hombre	Templo
CIL II, 761	Norba	105-117 d.C.	A los dioses y a Trajano	-	1 hombre	Templo junto al puente

AE 1993, 884	<i>Bico Sacho</i>	S. I d.C.	Minerva	-	1 hombre	Templo
HEp 2 1990, 773	<i>Civitas Igaeditanorum</i>	Flavia	Marte	-	1 hombre	Templo
CIL II, 468	<i>Emerita</i>	S. II d.C.	Marte	-	1 mujer	¿Templo?
CIL II, 5133	<i>Ossonoba</i>	-	¿Imperial?	-	2 hombres	¿Templo?
AE 2005, 766	<i>Turgalium</i>	S. II d.C.	<i>Bellona</i>	-	1 hombre	Triclinio
AE 2007, 721	<i>Emerita</i>	S. III d.C.	Marte Augusto	Hombre perfectísimo, procurador augustal y gobernador de la provincia de Lusitania	1 hombre	Templo y pórtico con estatuas de los dioses
ERAE, 548	<i>Emerita</i>	-	¿Juno?	-	1 hombre	Techo y columnas.