

## ENCUESTA SOBRE LAS REGULACIONES DE LOS *LUCI* HISPANOS

Francisco Javier Fernández Nieto

De la existencia en la Península Ibérica de una serie de bosques sagrados, anteriores a la llegada de los romanos, hay suficientes noticias como para gratificar el esfuerzo de sistematizar los correspondientes datos.<sup>1</sup> Ciertamente, el gran número de dedicaciones que recoge la epigrafía nos ha permitido conocer que hubo ciertos lugares de culto que reunieron esa condición y bastantes divinidades indígenas que fueron titulares del lugar, mas por desgracia estos textos no han registrado ni el régimen de funcionamiento ni las prescripciones que modularon el interior de estos espacios sacros, que no fueron tan frecuentes como se ha supuesto (para algunos todo tipo de santuario de naturaleza rural se convierte automáticamente en un *lucus*, en cualquier zona de la Península, sea indoeuropea o no, y sin tener en cuenta las normas internas que lo regían).<sup>2</sup> Sin ánimo de ser exhaustivo, procederé a seleccionar los ejemplos más seguros.<sup>3</sup> Parece evidente que no cabe

---

<sup>1</sup> Un examen comparativo de las normas sobre los *luci* en Italia, la Europa céltica y la Península Ibérica figura en la segunda parte de un trabajo que actualmente se halla en prensa, Fernández Nieto 2010.

<sup>2</sup> Por ejemplo, no posee la condición de *lucus* el caso propuesto por Simón 1948, 146-164.

<sup>3</sup> Quedan fuera de nuestra consideración aquellos casos de espacios sagrados sobre los que no consta expresamente que poseyesen la condición de *lucus*, sino que se trata de simples santuarios rurales que contienen inscripciones donde se indican las formas de proceder a los sacrificios y los tipos de víctimas que pueden sacrificarse; son, para hablar con propiedad, centros religiosos indígenas que hacen pública su primitiva *lex templi* o *lex arae* cuando el lugar se encuentra ya más o menos romanizado (las inscripciones de Panóias, por ejemplo, son del s. III d. C., pero se capta perfectamente la existencia de un nivel prerromano). Los ejemplos más notorios radican en Portugal: santuarios rupestres de Panóias y de Cabeço das Fraguas; véase al respecto Rodríguez Colmenero 1993, nº 47, 104 s.; Alföldy 1997, 176-246; Rodríguez Colmenero 1999; Prósper 2002, 41-56.

esperar de los propios hispanos una exposición de su religión, como ya indicó Vendryès para el caso general de los celtas. Su literatura, fuera cual fuese su interés e importancia, nos resulta del todo desconocida, puesto que fue puramente oral. No escribieron. Es bien conocida la noticia de César de que la enseñanza de los druidas, que duraba veinte años, consistía en una enseñanza en verso que confiaban a la memoria (*B.G.* vi 14).<sup>4</sup> De ahí que se considere que hemos de contentarnos con aquello que sobre la religión indígena nos dicen los escritores griegos y latinos, que raramente nos aportan el fruto de una encuesta personal; incluso César, cuyas informaciones son las más completas, habla a menudo de oídas y guiándose por rumores. El resto suelen copiarse unos a otros. Y en definitiva, sobre todos los datos extraídos de la literatura clásica pesa la sospecha de ligereza o de ignorancia, cuando no han sido conscientemente deformados por los escritores clásicos para satisfacer ciertas tendencias o destacar ciertos prejuicios.<sup>5</sup> No obstante, junto a las noticias literarias hay otras fuentes de información que nos ayudarán a configurar una panorámica más amplia y precisa.

Gracias al poeta Marcial y a su inmenso aprecio por las particularidades de su comarca natal conservamos noticia de la existencia en los contornos de Bilbilis del encinar sagrado de Buradón (iv 55, 23 s.: *sanctum Buradonis ilicetum / per quod uel piger ambulat uiator*), en cuyo interior pudo regir la norma de que no entrasen ni animales (más concretamente equinos, como en el bosque de Diana en Aricia) ni, presumiblemente, carros.<sup>6</sup> Si esa interpretación es acertada, no sería descartable que la ley del bosque contemplase sólo una exclusión referida a los particulares, porque la divinidad titular del *lucus* podría durante su festividad admitir en el recinto ciertos sacrificios especiales o tal vez salir en procesión sobre un carro sagrado tirado por animales sagrados (bueyes, vacas, ciervos); sólo habría en-

---

<sup>4</sup> *B.G.* vi 14, 2-4: “Atraídos por tan grandes ventajas, muchos vienen espontáneamente a seguir sus lecciones, y muchos les son enviados por sus familias. Se dice que junto a ellos aprenden un gran número de versos. Así, más de uno permanece veinte años en la escuela. Estiman que la religión no permite confiar a la escritura la materia de su enseñanza, mientras que para el resto de cosas en general, para las cuentas públicas y privadas, se valen del alfabeto griego. Me parece que han establecido esta costumbre por dos razones: porque no quieren que su doctrina sea divulgada, ni que, por otra parte, sus alumnos, fiándose de la escritura, descuiden su memoria”.

<sup>5</sup> Vendryès 1948, 251. Otras interesantes precisiones sobre estas fuentes en Vries 1977, 25-37.

<sup>6</sup> Tal es la hipótesis de Shackleton Bailey 1989, 285. Sobre la persistencia de este topónimo en el nombre actual de Beratón (partido de Agreda, Soria, al sur del Moncayo), véase Dolç 1953, 232-234. Como creo haber localizado este santuario, que se hallaba dentro del territorio del antiguo municipio bilbilitano, en un próximo trabajo me ocuparé de analizar cuanto afectaba a aquel vetusto bosque sagrado.

tonces un carro al que estaría permitido circular por su interior, el carro de la divinidad (o del sacerdote/sacerdotisa).<sup>7</sup>

Otro ejemplo peninsular es el del bosquecillo sagrado, con dedicaciones a Diana, que se alzaba en las cercanías de Segóbriga. Varias inscripciones latinas permiten reconocer allí un culto de carácter popular a una diosa Diana que encarna la figura de señora de los animales y de la naturaleza, es decir, el papel de una diosa de la fecundidad. Su culto lo practicaban sobre todo mujeres, pero interesa el hecho de que aquí fuera saludada como *frugifera*, un adjetivo que caracteriza precisamente a las divinidades de este tipo (Ceres, Proserpina, Isis). Así se la representaba, por tanto, en Segóbriga, seguramente como una gran diosa que actuaba como *domina* de toda la naturaleza, en particular de la vegetación, del mundo animal y también de la fecundidad humana. No es inadecuado pensar que detrás de esta representación de Diana en Segóbriga se ocultan no sólo antiguas ideas religiosas de la cultura clásica, sino también elementos locales. Con otras palabras: bajo el nombre de Diana se habría designado en Segóbriga, como en otras partes de Hispania, una diosa indígena que fue equiparada por la *interpretatio romana* con Ártemis/Diana. Y es que esa identificación de la diosa clásica con una divinidad indígena de la fecundidad debía producirse con naturalidad, porque también la Ártemis/Diana grecorromana incorporaba la idea de una diosa de la fecundidad, protectora de la naturaleza y de la vida femenina, a la que por ejemplo en Italia, en los santuarios de Aricia y de Nemi, se le llevaban ofrendas sagradas tales como reproducciones de vulvas y falos y representaciones de madres con criaturas lactantes.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Sería similar al caso referido por Tácito sobre las siete tribus suevas del norte de Germania que tributaban culto común a la diosa Nerio, que nuestro autor equipara a la Tierra Madre, diosa de la fertilidad y de los vientos entre los celtas (Tac., *Germ.* 40, 2-5: “*est in insula Oceani castum nemus, dicatumque in eo uehiculum, ueste contactum; attingere uni sacerdote concessum. Is adesse penetrali deam intellegit uectamque bubus feminis multa cum ueneratione prosequitur. Laeti tunc dies, festa loca, quaecumque aduentu hospitioque dignatur. Non bella in-eunt, non arma sumunt; clausum omne ferrum...Mox uehiculum et uestes et, si credere uelis, numen ipsum secreto lacu abluunt*”). ‘Hay en una isla del Océano un bosque santo, y allí un carro consagrado, cubierto con un velo; sólo el sacerdote tiene derecho a tocarlo. Él conoce que la diosa está presente en su santuario y la acompaña muy respetuosamente, arrastrada por terneras. Son entonces días de alegría, hay fiesta en todos los lugares a los que se digna honrar con su visita y su estancia... Después el carro, los velos y, si quieres creerlo, la diosa misma son bañados en un lago apartado’. La expresión *castum nemus* expresa la idea de que en ciertos momentos, determinados por la tradición, en esta isla-bosquecillo sagrado no se podía entrar, y se deduce asimismo que el hierro estaba prohibido en todos los ámbitos de la divinidad. Por ello es bastante probable que el carro utilizado en las ceremonias fuese totalmente de madera y que no llevase ninguna pieza metálica. Un examen comparativo de la función de los carros como instrumento de comunicación con las potencias superiores se hallará en Smolian 1963.

<sup>8</sup> Alföldy 1985, 139-159; Almagro 1995, 61-97.

Fijémonos que en el panteón de Segóbriga destaca ante todo su carácter eminentemente indígena. De diez divinidades certificadas que recibieron culto en época imperial, hay siete cuyo origen no ofrece duda (Aelmanio, Airon, Amma, Ataecina, Dialco, Leiossa y Lumias), y otras tres que teóricamente son romanas, como Diana, Hércules y Mercurio (Mercurio/Lug), pueden encubrir a divinidades indígenas que han sido transferidas a los rasgos de aquéllas. Así pues, el panorama que ilustra el panteón segobricense se nos muestra como plenamente indígena, y este hecho religioso esencial permite sospechar que al cuidado bosquecillo de Diana, que debía de estimarse mucho dentro de la comunidad, se le aplicarían formas de protección, poniendo bajo el amparo de una *lex luci* todas las prescripciones tradicionales de acceso al lugar y de organización de los actos sagrados.<sup>9</sup>

En mi estudio sobre el ritual de las Múndidas en S. Pedro Manrique (Soria) ya señalé la posibilidad de que los árboles usados en la gran festividad celtibérica de Beltaine procediesen de un bosque sacro, así como la madera usada para formar los carbones de las ordalías, que en el caso de esta localidad soriana proviene necesariamente del robledo/carrascal de Sarnago (topónimo de origen celtibérico).<sup>10</sup> Esto quiere decir que también hubo allí, en territorio de la comunidad federal celtibérica de Munda (perteneciente al grupo de los peléndones), un *ilicetum* dedicado a un dios propio, y sobre este *lucus* regirían también ciertas formas de observancia sacrales que, por desgracia, no podemos reconstruir.<sup>11</sup> No es preciso insistir en las similitudes existentes entre la cere-

---

<sup>9</sup> La noticia transmitida por Frontino (*Strat.* III 11, 4) sobre la incursión de Viriato cuando la ciudad se hallaba intensamente volcada en la celebración de un sacrificio (*Viriathus...securos Segobrigenses et sacrificio cum maxime occupatos oppressit*) me sugiere la hipótesis de que el jefe lusitano pudo coger desprevenidos a los segobricenses aprovechando la circunstancia de que estaban celebrando con sumo aparato la fiesta anual en el *lucus* de su diosa. Debemos fijarnos también en el hecho de que Frontino menciona en otro lugar que el caudillo lusitano solía robar el ganado de los segobricenses, es decir, atacarlos cuando se hallaban fuera del recinto urbano (*Strat.* III 10, 6).

<sup>10</sup> Fernández Nieto 2005, 603.

<sup>11</sup> Sin duda, la extracción de la madera de encina para confeccionar con ella carbones de ‘poderes especiales’ se hallaría sujeta a una normativa propia, como sucedía también con la poda de los *luci* en otras partes de Europa, y debería seguramente efectuarse por personas revestidas de especial carácter mágico-religioso. Reflejos de aquella realidad aparecen todavía, en mi opinión, dentro de algunas composiciones de la épica medieval, por ejemplo en una tradición estudiada por Menéndez Pidal 1976, 51, sobre la espada Durandarte, que habría sido fabricada en la sierra de Burgos, vecina a la Rioja, en el Montoto (¿bosque sagrado?) de Barbadillo del Pez, según consigna el *Libro de la Montería* de Alfonso XI (“et aun dicen más, que con el carbón deste monte et con el agua de Aguas Vivas que fue temprada el espada Durandarte que fue de Roldán”).

monia de pasar sobre el fuego practicada por las Múndidas y el rito del *lucus* de *Feronia*, junto al monte Soracte (Italia), donde los poseídos por la diosa podían cruzar sobre carbones ardiendo con los pies descalzos.<sup>12</sup>

Según Mela (III 4), no lejos de Gades se hallaba un *lucus* denominado Oleastro, que podría estar constituido por vegetación de acebuches (olivo salvaje)<sup>13</sup>; del hecho de que Plinio (*H.N.* III 15) cite a la cercana ciudad estipendiaria de *Cappa cum Oleastro* cabría interpretar que este recinto sacro poseía una pequeña entidad de población asentada en su entorno (¿en razón de la afluencia a las celebraciones en el bosque sagrado?), anexionada administrativamente a la comunidad cappense, y la existencia de este pequeño poblado sería indicio de la importancia de las actividades religiosas realizadas en el *lucus* a lo largo del año o en un momento concreto del mismo, de donde cabe inferir que todo ello se hallaría regulado por una *lex* propia. En el paraje de El Trampal (término de Alcuéscar, Cáceres), en la Beturia céltica, se ubicaba otro bosque sagrado, que ocupaba una zona montuosa de arboleda, manantiales y tupida vegetación; fue denominado por los agrimensores tardíos como *lucus Feroniae*.<sup>14</sup> El bosque perteneció seguramente al territorio de la colonia Emerita Augusta, y en él recibía culto la diosa indígena Ataecina, que sería interpretada por los romanos como Proserpina, pero también, según se deduce de la equivalencia anotada por los agrimensores, como Feronia (¿por similitudes con el *lucus* itálico de la diosa?).<sup>15</sup> En este bosque se alzaba un templo, en cuyos altares practicaron sacrificios de animales; pero los diversos epígrafes votivos encontrados tampoco permiten averiguar dato alguno sobre la observancia que regía en aquel recinto sacro; tan sólo la importancia del culto que allí tuvo lugar y la supervivencia hasta los siglos IV-V d. C. del nombre (¿oficial?) del

<sup>12</sup> Fernández Nieto 2005, 611 s. Es para mí seguro que también las otras federaciones celtibéricas (Santerón, Atienza), a las que remito en aquel artículo, contarían con uno o más bosques sagrados dentro de su territorio, y estarían más o menos próximos al lugar donde transcurrían sus grandes celebraciones; pero no deben confundirse las actuales dehesas que funcionaron como santuarios para las reuniones federales con un auténtico *lucus* (con independencia de que alguno de estos *luci* fuese de hecho escenario de cualquier fiesta singular, del tipo de las que conocemos en Germania). En el *lucus Feroniae* o *lucus Capenatis*, cerca del monte Soracte, durante la fiesta principal de la diosa se celebraba un mercado muy concurrido, en el que participaban sabinos y latinos (Liv. I 30, 5; D.H. III 32, 1); durante esta reunión anual se dice que solía suceder un hecho admirable, pues los poseídos por la diosa (οἱ κατεχόμενοι ὑπὸ τῆς δαίμονος ταύτης) podían cruzar sobre carbones ardiendo con los pies descalzos (Str. V 2, 9 [C 226]; cf. Serv. *Aen.* XI 787; Plin. *H.N.* VII 19).

<sup>13</sup> Tovar 1974, 49 s.

<sup>14</sup> Agennius Urbicus, *de controv.* 37, 13; Hyginus, *de limit.* 135, 15; 136.

<sup>15</sup> Véase García Bellido 1991, 69-75; Abascal 1995, 31-105; García Bellido 1995, 143-145; Prósper 2002, 287-307.

*lucus* abonarían la hipótesis de que dispuso de una *lex*, que sería introducida en el correspondiente ordenamiento religioso municipal.

Nos falta reseñar el caso de otros dos posibles *luci*, sobre los que tratarían el primero y el cuarto bronce de Botorrita. Su posible condición de leyes sacras fue ya señalada hace tiempo.<sup>16</sup> Ahora bien, sobre el contenido de ambos documentos existen actualmente bastantes discrepancias. Villar y Jordán han mantenido que ambos bronce (I y IV) constituyen dos documentos de idéntica naturaleza, y que los respectivos textos sustancian sendos litigios entre ciudades, que serían planteados ante las autoridades de la ciudad de Contrebia.<sup>17</sup> A su vez, Blanca M<sup>a</sup>. Prósper ha revisado recientemente el Bronce I, concluyendo, a través de nuevas propuestas de interpretación lingüística, que se trataría de una ley municipal de carácter civil destinada a regular administrativa y económicamente la explotación de un territorio.<sup>18</sup> Por último, P. de Bernardo ha dedicado a este mismo bronce un nuevo estudio que desarrolla la hipótesis del reglamento sacro.<sup>19</sup> Por ahora cabe avanzar que, según esta autora, el bronce contendría la regulación legal de una superficie triangular cubierta de encinas, dividida en dos terrenos explotados por la población (uno sin vallar y otro vallado, con establos para el ganado); esta área podría pertenecer, según de Bernardo, a dos divinidades, Togotis y Sarnicios.<sup>20</sup> Dentro de aquel espacio no sería lícito talar los árboles, ni quemar ni roturar, sin haber obtenido autorización previa; también se podría, recibiendo (comprando) un permiso, levantar un establo o una cerca, o un cobertizo de piedra o de tierra, así como labrar, sembrar y regar, cosechar. El documento hablaría también de una segunda superficie triangular, colocada bajo la tutela del dios Neitos, donde probablemente estaría permitido realizar hogueras (luego no podía hacerse fuego en el área de los otros dos dioses). ¿Qué concluir de todo ello? En mi opinión, la cla-

---

<sup>16</sup> Vid. las referencias al respecto registradas por F. Villar y C. Jordán en Villar *et alii* 2001, 133.

<sup>17</sup> Villar y Jordán en Villar *et alii* 2001, 143-145.

<sup>18</sup> Prósper 2008.

<sup>19</sup> Sólo puedo dar escueta noticia del mismo, puesto que todavía no se halla publicado: Bernardo Stempel 2008.

<sup>20</sup> Sin embargo, tanto Villar y Jordán (Villar *et alii* 2001, 133-143) como Prósper 2008, 25-29, defienden con sólidos argumentos que Tocoite y Sarnicio serían dos topónimos. A efectos de mi interpretación, tanto da que se trate de dos poblaciones indígenas (que poseerían la competencia para proponer la *lex luci*) o de dos divinidades, sobre quienes recaería el disfrute y consagración del lugar. En el primer caso, me pregunto si la voz *sua*, que ha sido entendida como “la superioridad” (autoridades) o la asamblea de Tocoite y Sarnicio (vid. Prósper, 2008, 31), no cabría ponerla en relación con indoeuropeo \**swe-*, de donde gr. *ἑτης*, latín *sodalis*, *sodalitas*, y ver aquí a las respectivas asociaciones de culto, formadas en una y otra localidad (Tocoite y Sarnicio), que controlarían el *lucus* y las ceremonias internas.

ve de estos dos documentos se halla en la forma *tirikantam*, a la que, como término institucional, me gustaría concederle el valor de ‘espacio, lugar o ámbito sagrado’ (= ἄλλος, *lucus*), un espacio concreto formado por una extensa superficie de arbolado.<sup>21</sup> Si las interpretaciones lingüísticas son más o menos acertadas, creo que no nos hallamos ante un litigio, ni ante una ley municipal ni ante unas leyes (normas) indígenas que persiguieran simplemente regular el uso agropediculario de aquel carrascal (pues entonces estaríamos ante una mera decisión pública de naturaleza económico-legal), sino que ambos bronces obedecían a la necesidad de formular claramente qué normativa regía en el interior de cada bosque sagrado.<sup>22</sup> Estaríamos, pues, en puridad, ante las únicas *leges luci* hispanas conservadas. Ambos textos parecen reflejar, efectivamente, todos los enunciados característicos en este tipo de documentos, porque además de expresar (sancionar) las prohibiciones (exclusiones) acordadas para el bosque sagrado, establecerían las condiciones previstas para el aprovechamiento del recinto y la concesión de permisos de explotación, una práctica que resultaba también habitual en el ámbito itálico, puesto que los *luci* cuyos terrenos eran productivos podían ser arrendados por los censores —el dinero obtenido en esta operación se denominaba *lucar*—;<sup>23</sup> además, en todos los bosques sagrados era lícito preparar tierra rozada, realizar talas y podas, así como cortar árboles consagrados, después de haber ofrecido un sacrificio expiatorio cuyos detalles conservó Catón.<sup>24</sup>

<sup>21</sup> Vid. las consideraciones de Prósper 2008, 19-21, sobre este término, en la línea de concederle el valor de “extensión, territorio”; no sería anómalo que por alguna razón histórica la voz se hubiera reservado para designar a los espacios de arbolado (esencialmente encinares) dotados de carácter sacro.

<sup>22</sup> Y que llega más allá de la simple letra del texto, puesto que la prohibición de talar (de no labrar, de no construir) encierra asimismo la orden inequívoca para la población antigua de que en el *lucus* no se manejan herramientas, y hay que entrar *sine ferro* (excepto cuando ya se ha obtenido el permiso de la autoridad cívico-religiosa que controla el bosque, o se ha practicado una expiación). Dentro ya del espacio sacro, había que conservar los caminos que surcaban el bosque y sus proporciones, procediendo en forma controlada a la limpieza forestal, así como conservar dichos caminos cuando se recibía permiso para que pastase el ganado bovino y para construir cercas u otras edificaciones, etc. Todo ello se pone claramente de manifiesto en las normas que regían, por ejemplo, el bosque de *Dea Dia* en Italia. Pero el *lucus* itálico de Marica, en Minturnas, no estaba surcado por caminos (era ἄνοδος; Plut., *Mar.* 37,9).

<sup>23</sup> Fest. p. 119 L.: *lucar appellatur aes quod ex lucis captatur*. Es obvio que tales *luci* se arrendaban no sólo para explotar la madera, sino también para ser labrados y sembrados (lo que implica recoger una cosecha), así como para que el ganado aprovechase los pastos.

<sup>24</sup> Catón, *R.R.* 139 (CXLVIII); cf. Plinio, *H.N.* xvii 267. Podían realizarse además otras muchas operaciones relacionadas con los caminos y el control de las aguas. En el famoso santuario de la diosa *Dia*, los arvaes realizaban dos sacrificios “piaculares” para expiar la poda regular del *lucus*, lo que obligaba a introducir instrumentos de hierro. El *piaculum* expiaba por tanto una poda y la acción de desramar, así como otros trabajos varios, limpiando todo lo que había sido invadido cada año por la vegetación.

De otras forestas sagradas hispanas no sabemos casi nada, fuera de la presencia de nombres como Nemetobriga, en el convento astur, que deriva de *nemeton* (bosque sagrado), o como *Lucus Augusti* y *Lucus Asturum*, sumados a algunos otros restos de toponimia formados sobre la raíz *nemed-*. Existe además un etnónimo astur *Nemetates*, que procede igualmente de la voz céltica *nemeton* (Ptol., *Geog.* II 6, 40). El término *nimmedo*, unido a un epíteto derivado seguramente de un topónimo (*sediaggo* o *aseddiago*), se encuentra en una inscripción latina de Mieres (con el significado de “al bosque sagrado de \*Segiedia o \*Adsegiedia”); por otra parte, a *Nemedo* (*Augusto*), como posible abstracción divina personificada del bosque sacro, se le hicieron dos dedicaciones en la Cueva de la Griega (Pedraza, Segovia).<sup>25</sup> Lo cierto es que entre los indoeuropeos todos aquellos conjuntos de árboles que recibían el estatuto de la sacralidad (= *lucus*), bien a consecuencia de la veneración tradicional, bien mediante un acto consciente de consagración, efectuada según los ritos, adquirirían la condición de inviolables, quedando teóricamente a salvo de la acción humana. Roma compartía en Italia esta doctrina, que debió de aplicar asimismo en las provincias dictando medidas de protección para algunos bosques concretos cuando la autoridad fuese requerida por los provinciales.<sup>26</sup>

Si nos planteamos, por último, cómo estarían regulados los *luci* hispanos desde que la Península Ibérica pasa a formar parte del mundo romano, conviene recordar que la jurisprudencia romana certifica mediante repetidas declaraciones que las costumbres provinciales derivadas de los antiguos derechos locales eran respetadas, y esto es aplicable también para la Península Ibérica. Por eso las religiones nacionales no fueron jamás abolidas ni perseguidas (si exceptuamos medidas frente a actos crueles/inhumanos), y el culto a los dioses locales prosiguió incluso bajo la égida del culto imperial. Es verdad que muchos de estos dioses indígenas se disfrazaban poco a poco bajo el vestido del panteón romano, pero otra parte de las divinidades más íntimas, como las de la casa y del hogar, y las adscritas a lugares especiales como eran los *luci*, no necesitaron tomar otros nombres y mantuvieron sus rasgos de veneración y sus efigies originales. Esto no solamente ocurrió con las figuras de ciertos dioses, sino que además los cultos y ceremonias originales, que estaban regidos por normas particulares, nunca llegaron a desarraigarse e incluso quedaron mejor afianzados gracias al reconocimiento romano (por obra de la población ro-

<sup>25</sup> Vid. Marco 1993a, 317-324; 1993b, 165-177; Prósper 2002, 188 s. (donde destaca acertadamente la inconsistencia de la hipótesis *Nimidi Fidueneorum* frente a la lectura *Munidi Fidueneorum*) y 220 s. La expresión *nimidae* como sinónima de *sacrae siluae* figura en un interesante registro del s. VIII, el *Indiculus superstitionum et paganiarum* (c. 6): vid. Salin 1959, 52; Homann 1965, 51-55; Harmening 1979, 53 s.; Dierkens 1984, 19.

<sup>26</sup> Poseen todavía precisión y utilidad todas las observaciones de Saglio 1871.

manizada que, manteniéndolos activos, logra introducirlos en la esfera de la religión cívica municipal). Si es posible que en el ámbito de las capas elevadas de estas provincias parte de sus elementos religiosos de civilización fuesen languideciendo y terminarían por abandonarse, en cambio entre las capas inferiores y populares se salvaguardaron numerosos comportamientos que hallarán reflejo y amparo en el sistema administrativo oficial romano.<sup>27</sup> En el caso concreto de los *luci* enclavados en las regiones y pueblos que Roma fue anexionando por conquista, contamos con el testimonio de Trebacio, el cual asegura que tales lugares solían ser mantenidos como bosques sagrados en la misma forma y condiciones que los viejos recintos itálicos: “*secundum Trebatium, qui de religionibus libro septimo ait luci qui sunt in agris qui concilio capti sunt, hos lucos eadem caerimonia moreque conquiri haberique oportet, ut ceteros lucos qui in antiquo agro sunt*” (Serv. auct. *Aen.* XI 316).<sup>28</sup>

Evocando el carácter esencialmente comunitario de la religión romana, ligada siempre a la familia, a la ciudad y a sus subdivisiones, así como el hecho de que toda práctica religiosa antigua se ejercía en un marco institucional preciso, J. Scheid ha escrito que resulta ilusorio pretender alcanzar de entrada el fondo indígena de una práctica religiosa sin plantear previamente el problema de su estatuto concreto en el seno de la organización religiosa de la ciudad; por eso, continúa diciendo, si dejamos de examinar los documentos galo-romanos en su contexto romano, corremos el riesgo de no alcanzar nunca las tradiciones antiguas que tales documentos pueden ocultar y contener, y es evidente que esta precisión se aplica asimismo a la antigua Hispania. A ello debe añadirse otra circunstancia relevante, a saber, que la creación de un municipio se traducía también en la ejecución de una carta del culto público, redactada en términos romanos y puesta bajo el control de los magistrados y del senado local, y sin duda con la aprobación de un representante directo de Roma (procónsul o legado). Todo lo cual nos autoriza a concluir que los cultos precedentes hayan sido pura y simplemente suprimidos, reemplazados o relegados a un segundo plano, como cosa de la vida privada y de quienes viven en el campo, puesto que las nuevas autoridades trazaban únicamente la lista de los cultos que serán celebrados *publice* y, por omisión, la de los que no lo serán, lo cual no significa necesariamente que estos últimos no sean comunitarios.<sup>29</sup>

---

<sup>27</sup> Sobre este proceso en la Galia véase Hubert 1974, 162.

<sup>28</sup> Se trata de C. Trebacio Testa, amigo de Cicerón y maestro de Antistio Labeón; escribió un tratado *De religionibus* (Sobre las observancias religiosas), que se ha perdido. Su palabra reviste gran importancia porque fue uno de los mejores juristas que dio la República romana; vid. Sonnet 1932; Bardon 1952, 308 s.

<sup>29</sup> Scheid 1991, 42.

En la práctica, los bosques sagrados públicos podían quedar afectados en el seno de los territorios municipales por los mismos reglamentos que el resto de los *loca sacra* o *religiosa*.<sup>30</sup>

El concurso de estos datos y factores abonan las siguientes consideraciones finales. Extendiendo la práctica habitual, Roma respetaría también en la Península las normas y peculiaridades indígenas relativas a los bosques sagrados, toda vez que no eran muy distintas a las propias itálicas, siempre que no incluyesen actos reprobables que hiriesen la sensibilidad romana; debemos pues aceptar, como elemento constante, la vigencia de una uniformidad administrativa. Sin duda, también en Hispania hubo dos clases de bosques sagrados: el *lucus* propio —que sería muy parecido, al igual que los de Galia, a los bosques sagrados de Italia, como demostraría el caso de los bronceos de Botorrita—, y el *lucus* importado por los romanos.<sup>31</sup> Ahora únicamente nos interesa el primer tipo. En algunos casos, en torno a estos *luci* sagrados originales se desarrollaron núcleos urbanos, que dieron lugar en varias partes del mundo romano a esa serie de ciudades que son conocidas como *Lucus Aquilonensis*, *Lucus Augusti* (tres casos), *Lucus Asturum*, *Lucus Bormani*, *Lucus Feroniae*, *Lucus Fucens*, etc. Una parte de esas ciudades se encuentra en la Península Ibérica. En la génesis y desarrollo de tales centros habitados influyeron tres factores, que parecen ser comunes: el sacral, el comercial (mercado/fiesta), el de posición viaria.<sup>32</sup> Es lógico pensar, así pues, que estos bosques habrían de contar en origen con una ley indígena que regulaba los dos primeros aspectos, y que ésta fuera asumida (¿mejorada, ampliada?) por las autoridades romanas. Gracias al buen funcionamiento y oportunidad de la misma (y también, evidentemente, a la situación geográfica del *lucus*) es por lo que dichos centros evolucionaron hacia formas urbanas estables; en cambio, otros *luci*, que también tendrían su *lex*, por haber estado situados en zonas especialmente apartadas (con escasa romanización rural) no experimentaron ese proceso, y mantuvieron su localismo, aislados dentro del territorio de una colonia o municipio (bosques sagra-

---

<sup>30</sup> Mommsen 1871, 57 s.

<sup>31</sup> Por ejemplo, el *lucus* consagrado por un particular a una divinidad, del tipo del que figura en una inscripción itálica que atestigua la dedicación de un bosquecillo sagrado a Bona Dea (*CIL* XI 4767 = *ILS* 3492). La limpieza (*remundare*) de este *lucus* consistió en eliminar las ramas muertas y podar los árboles y arbustos. En el presente caso, la mención explícita de que está permitido que las cosas cortadas sean llevadas afuera *per masculos* se corresponde bien con lo que ya conocemos sobre la exclusión de los hombres en los lugares de culto de aquella diosa (Brouwer 1989, 99 s. [nº 95]; 380 s.). Otra forma importada por los romanos pudo haber sido el *lucus* que se establece en el interior de un *nemus*, cual sucedía en el santuario de Diana en Aricia (*lucus Dianius in nemore Aricino*).

<sup>32</sup> Gasperini 1999, 309-324.

dos de Buradón, de Sarnago, de El Trampal, los regulados en los Bronces de Botorrita I y IV); otros pudieron contar con un pequeño núcleo habitado que mantuvo siempre bajas dimensiones y que no evolucionó hacia una forma urbana (*Oleastrum*).

Si examinamos lo sucedido en Italia, en la Galia y en otros lugares célticos que recordaron los autores latinos, cabe suponer que en nuestros territorios de la Península Ibérica, donde los *luci* fueron relativamente numerosos, Roma reconoció sus cualidades originales, habida cuenta de la importancia que poseían en el entramado indígena. A su vez, los municipios romanos debieron admitir que cada bosque sagrado indígena siguiera rigiéndose por unas regulaciones similares a las itálicas, las cuales se plasmarían a menudo en la correspondiente *lex luci*. El hecho de que los autores clásicos (caso de Marcial) conocieran estas prescripciones hace pensar que en su época debían estar publicadas. Como una parte de los *municipes* de las distintas ciudades procedía de familias autóctonas romanizadas, lo más probable es que fuesen estos individuos, desde la curia local, quienes impulsaran las medidas a favor de la regulación y conservación de estos espacios. Los Bronces de Botorrita I y IV serían también reflejo de la preocupación oficial por controlar el ordenamiento de tales zonas sagradas; desde luego, ninguno de estos dos *luci* pertenecía al territorio de la antigua Contrebia (*infra*, nota 34). Es sabido que en el sistema religioso romano los cultos celebrados *publice*, es decir, por y para el municipio, recibían medios económicos y disponían de la correspondiente *lex templi* y de oficiantes titulares; eso significa que aquellos *luci* peninsulares cuyas actividades religiosas hubieran sido oficialmente incorporadas al régimen municipal no sólo poseyeron su propio reglamento (arbitrando las cosas prohibidas y permitidas en el interior del bosque, en particular respecto al uso de árboles, madera y leña, pastos y roturación; señalando las prescripciones para organización del culto, sacrificios y procesiones, juegos y banquetes), sino que además tuvieron asignadas personas oficialmente responsables (*magistri*) de las ceremonias (magistrados o sacerdotes públicos; simples particulares; familias; *collegia*; *vici* o *pagi*). Éstos, al igual que el resto de los *magistri ad fana, templa, delubra* mencionados en la legislación municipal, serían designados anualmente. Por último, no debemos perder de vista la posibilidad de que estas *leges luci hispanas* estuviesen expuestas al público por medio de inscripciones grabadas en madera, que han sido revalorizadas y estudiadas por Eck;<sup>33</sup> la opción por esta clase de soporte material sería consecuente con la extendida prohibición *sine ferro*, es decir, no introducir instrumentos metálicos en el recinto del bosque sacro (hachas, tablas de bronce, escoplos de cantería, etc.; como se es-

---

<sup>33</sup> Vid. Eck 1998.

timaba que la misma entrada al bosque ya formaba parte del mismo, allí no podrían fijarse elementos bronceos).<sup>34</sup> La desaparición de tales registros habría contribuido a que el número de aquellas *leges*, que no debieron de ser infrecuentes y estarían expuestas a la entrada del *lucus*, se reduzca a contadísimos ejemplos en todo el mundo romano.

## BIBLIOGRAFIA

- Abascal 1995: J. M. Abascal Palazón, “Las inscripciones latinas de Santa Lucía del Trampal (Alcuéscar, Cáceres) y el culto de Ataecina en *Hispania*”, *AEspA* 68, 1995, 31-105.
- Alföldy 1985: G. “Alföldy, *Epigraphica Hispanica* VI. Das Diana-Heiligtum von Segobriga”, *ZPE* 58, 1985, 139-159
- Alföldy 1997: G. Alföldy, “Die Mysterien von Panóias (Vila Real, Portugal)”, *MM* 38, 1997, 176-246.
- Almagro 1995: M. Almagro Gorbea, “El *Lucus Dianae* con inscripciones rupestres de Segóbriga”, en: A. Rodríguez Colmenero y L. Gasperini (eds.), *Saxa Scripta (Inscripciones en roca). Actas del Simposio Internacional Ibero-Itálico sobre Epigrafía rupestre*, Sada 1995, 61-97.
- Bardon 1952: H. Bardon, *La littérature latine inconnue*, I. *L'époque républicaine*, Paris 1952.
- Bernardo 2008: P. de Bernardo Stempel, “La ley del 1er Bronce de Botorrita: uso agropecuario de un encinar sagrado”, en: *VI Simposio sobre Celtiberos* (Preactas, en prensa).
- Brouwer 1989: H. H. J. Brouwer, *Bona Dea. The Sources and a Description of the Cult*, Leiden 1989.
- IX CLCP*: F. Beltrán, C. Jordán y J. Velaza (eds.), *Acta Palaeohispanica IX. Actas del IX Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispánicas (Barcelona, 20-24 de octubre de 2004)* [=PalHisp 5], Zaragoza 2005.

---

<sup>34</sup> Contra esta interpretación tampoco cabe objetar que los textos de Botorrita I y IV se hallan inscritos sobre tablas éneas, porque precisamente la aparición en Botorrita de un alto número de bronceos que no afectan directamente a la propia ciudad de Contrebia sólo indica que o allí existía una copia de ciertos documentos que pertenecían a otras ciudades, situadas dentro de la circunscripción jurídico-administrativa de Contrebia, o bien que, por alguna razón desconocida (¿ser reemplazados por otros ejemplares redactados ya en latín?; ¿haber sido modificados o caído en desuso?), estos bronceos esperaban su turno para entrar en la fundición. Si Botorrita I y IV fueron *leges luci*, lo más probable es que estuviesen fijadas dentro de las propias ciudades que regentaban el bosque, y no en la entrada del mismo. En todo caso, pudieron estar colocadas en la parte exterior de un muro si los *luci* respectivos estaban rodeados de una cerca de piedra con entrada hecha de obra, como el *lucus* de Cosilinum en Lucania, que constaba de *maceries, murus* y *ianua* (*CIL* I<sup>2</sup> 1688).

- Dierkens 1984: A. Dierkens “Superstitions, christianisme et paganisme à la fin de l’époque mérovingienne. A propos de l’*Indiculus superstitionum et paganiarum*”, en: H. Hasquin (dir.), *Magie, sorcellerie, parapsychologie*, Bruxelles 1984, 9-26.
- Dolç 1953: M. Dolç, *Hispania y Marcial. Contribución al conocimiento de la España antigua*, Barcelona 1953.
- Eck 1998: W. Eck, “Inschriften auf Holz. Ein unterschätztes Phänomen der epigraphischen Kultur Roms”, en: P. Kneissl y V. Losemann (eds.), *Imperium Romanum: Studien zu Geschichte und Rezeption. Festschrift für Karl Christ zum 75. Geburtstag*, Stuttgart 1998, 203-217.
- Fernández Nieto 2005: F. J. Fernández Nieto, “Religión, derecho y ordalía en el mundo celtibérico: la federación de San Pedro Manrique y el ritual de las Múndidas”, *IX CLCP*, 585-618.
- Fernández Nieto 2010: F. J. Fernández Nieto, “*Leges templorum, leges luci* y espacios sagrados en la Hispania romana”, en: *Hispania y Gallia en el Occidente romano*, en prensa.
- García Bellido 1991: M<sup>a</sup>. P. García Bellido, “Las religiones orientales en la Península Ibérica: documentos numismáticos, I”, *AEspA* 64, 1991, 37-81.
- García Bellido 1995: M<sup>a</sup>. P. García Bellido, “Moneda y territorio: la realidad y la imagen”, *AEspA* 68 (1995), 131-147.
- Gasparini 1999: L. Gasparini, “Dal luco sacro al luco con insediamento umano”, en: A. Rodríguez Colmenero (ed.), *Los orígenes de la ciudad en el Noroeste hispánico. Actas del Congreso Internacional*, 1, Lugo 1999, 309-324.
- Harmening 1979: D. Harmening, *Superstitio. Überlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters*, Berlin 1979.
- Homann 1965: H. Homann, *Der Indiculus superstitionum et paganiarum und verwandte Denkmäler*, Diss. Göttingen 1965.
- Hubert 1974: H. Hubert, *Les Celtes depuis l’époque de La Tène et la civilisation celtique<sup>2</sup>*, Paris 1974.
- Marco 1993a: F. Marco Simón, “La individuación del espacio sagrado: testimonios culturales en el noroeste hispánico”, en: M. Mayer (ed.), *Religio deorum*, Barcelona 1993, 317-324;
- Marco 1993b: F. Marco Simón, “*Nemedus Augustus*”, en: I. J. Adiego, J. Siles y J. Velaza (eds.), *Studia Palaeohispanica et Indogermanica J. Untermann ab amicis Hispanicis oblata*, Barcelona 1993, 165-177.
- Menéndez Pidal 1976: R. Menéndez Pidal, *Textos medievales españoles. Ediciones críticas y estudios*, Madrid 1976.
- Mommsen 1871: Th. Mommsen, *Römisches Staatsrecht* II 1<sup>2</sup>, Leipzig 1871.
- Prósper 2002: B. M<sup>a</sup> Prósper, *Lenguas y religiones prerromanas del occidente de la Península Ibérica*, Salamanca 2002.

- Prósper 2008: B. M<sup>a</sup>. Prósper, *El Bronce celtibérico de Botorrita 1*, Pisa-Roma 2008.
- Rodríguez Colmenero 1993: A. Rodríguez Colmenero, *Corpus-catálogo de inscripciones rupestres de época romana del cuadrante noroeste de la Península Ibérica* (Anejo n<sup>o</sup> 1 de Larouco), Sada 1993.
- Rodríguez Colmenero 1999: A. Rodríguez Colmenero, *O Santuario Rupestre Galaico-Romano de Panóias (Vila Real, Portugal). Novas achegas para a sua reinterpretação global*, Vila Real 1999.
- Saglio 1871: E. Saglio, *DS I 1*, Paris 1871, 356-362, s.v. “*arbores sacrae*”.
- Salin 1959: E. Salin, *La civilisation mérovingienne d’après les sépultures, les texts et le laboratoire*, IV, Paris 1959.
- Scheid 1991: J. Scheid, “Sanctuaires et territoire dans la *Colonia Augusta Treverorum*”, en: J.-L. Brunaux (ed.), *Les Sanctuaires celtiques et leurs rapports avec le monde méditerranéen: Actes du Colloque de St-Riquier*, Paris 1991, 42-57.
- Shackleton Bailey 1989: D. R. Shackleton Bailey, “Animals not admitted: Martial 4.55.23-24”, *TAPhA* 119, 1989, 285.
- Simón 1948: F. Simón, “Noticia de una necrópolis romana y de un bosque sagrado (Palencia)”, *AEArq* 21, 1948, 146-164.
- Smolian 1963: J. Smolian, “*Vehicula religiosa*. Wagen in Mythos, Kultus und Mysterium”, *Numen* 10, 1963, 202-227.
- Sonnet 1932: C. Sonnet, *C. Trebatius Testa*, Diss. Jena 1932.
- Tovar 1974: A. Tovar, *Iberische Landeskunde, II. Teil. Die Völker und die Städte des antiken Hispanien. Bd. 1. Baetica*, Baden-Baden 1974.
- Vendryès 1948: J. Vendryès, “La religión des celtes”, en: A. Grenier, J. Vendryès, E. Tonnelat, B.-O. Unbegaun, I. *Les religions étrusque et romaine*. II. *Les religions des Celtes, des Germains et des anciens Slaves*, Paris 1948.
- Villar et alii 2001: F. Villar, M<sup>a</sup>. A. Díaz, M<sup>a</sup>. Medrano y C. Jordán, *El IV Bronce de Botorrita (Contrebia Belaisca): arqueología y lingüística*, Salamanca 2001.
- Vries 1977: J. de Vries, *La religion des celtes*, Paris 1977.

Francisco Javier Fernández Nieto  
Universidad de Valencia  
e-mail: Fco.Javier.Fernandez@uv.es