

C. SVLPICIVS GALLVS, GVTVATER MARTIS: ÉLITES Y ROMANIZACIÓN RELIGIOSA EN GALIA

Francisco Marco Simón

1. Es sabido que no contamos con informaciones literarias abundantes ni fiables acerca de los sistemas religiosos de las provincias occidentales del Imperio, lo que subraya todavía más si cabe la importancia de la epigrafía como privilegiada fuente de información de la realidad de la práctica religiosa, de los procesos de aculturación y de su evolución. El ejemplo que he escogido para ilustrar ese interés de la epigrafía es una inscripción procedente de Mâcon (Saone-en-Loire, Francia), la antigua Matisco, en territorio de los *eduos*¹. El texto, basado en la lectura del *CIL* XIII 2585, dice así:

[In honorem]? C(aii) Sulp(icii) M(arci) Fil(ii), Galli omn[nib]us / honoribus apud suos ff[u]nc[ti] / dunvir(i). q(uinquenalis). flaminis Aug(usti) p[rim]ogen[ii] / dei Moltini gutuatri Martis] / Vl[toris]. cui ordo quod ess[e]t civ[is] / optimus et innocentissimus / statuas publ[ic]e. ponendas decr[evit]

La inscripción de Mâcon menciona, pues, a un individuo, C. Sulpicius Gallus, al que, tras desempeñar todos los cargos en su ciudad, el *ordo* de Matisco le concede el honor de que se le erijan estatuas públicas en reconocimiento de su ejemplar ciudadanía. El personaje, que ha sido *dunviro* quinquenal, aparece ejerciendo diversos sacerdocios. Es flamen augustal, primer sacerdote (*primogenius*) del dios Moltinus y *gutuator* de Mars Vltor².

Este epígrafe constituye un magnífico ejemplo de ese proceso crucial de la aculturación religiosa que llamamos *interpretatio*. Lo primero que llama la atención es la incongruencia aparente de la aparición del término galo *gutuator* para aludir al sacerdocio de Mars Vltor, en una persona que es, además, flamen augustal y sacerdote primero de Moltinus.

La etimología de Moltinus no deja lugar a dudas en cuanto a su relación con el carnero (galo *molton*- “carnero macho”, que da en francés *mouton*; a.irl. *molt*, “carnero”). Como

¹ Véase BEDON 1999; BARRAL - GUILLAUMET - NOUVEL 2002.

² Como indican los editores, el desarrollo *Vl[toris]* es mucho más probable que el de *Vi[ctoris]* o que el de *sexies*, haciendo éste referencia a la sexta vez que desempeñara tal sacerdocio (interpretación que sigue VAN ANDRINGA 2002, p. 217). La hipótesis de que se aluda a Mars Victor implicaría la traducción del galo *Segomo* por el latino *invictus* (como postula FLEURIOT 1982), pero ello parece poco convincente y extremadamente artificial (en lo que coincide con GSCHAID 1994, p. 161), habida cuenta de que el único secuano que accede a los honores de *sacerdos Romae et Augusti* consagró un ara en el santuario de Confluentes a Mars Segomo (*CIL* XII, 1674). Sobre la datación de la inscripción en un momento del s. II posterior al reinado de Adriano, DONDIN-PAYRE 2001, p. 242.

es bien sabido, son abundantes las representaciones en los espacios celto-romanos de dioses con cuernos de carnero o acompañados por este animal (como el Marte indígena, el Tricéfalo o los *Genii Cucullati*), por no hablar de la omnipresencia de la serpiente criófora, convertida en el paradigma icónico de la celticidad gala (STERCKX 2000, p. 68) y, como tal, representada en las monedas cesarianas que conmemoran la conquista de las Galias pisada por el elefante de sus ejércitos. Además de la inscripción que nos ocupa, Moltinus es invocado junto a Mercurio en una tablilla de execración de Wilten (Tirol) (EGGER 1943) a fin de que castigue a un ladrón. El radical aparece también en antropónimos como Moltus, Moltelius, etc. (DELAMARRE 2001, p. 193).

Ignoramos exactamente la personalidad divina de Moltinus, pero la etimología del teónimo deja entrever unos aspectos de zoomorfismo que reiteran otros dioses galos (como Cernunnos, el de la cornamenta de ciervo, o Mercurius Moccus, es decir el Mercurio “cerdo” o “jabalí”³), dispensadores de fecundidad y de riqueza y de posible carácter infernal, que se representan normalmente barbados y en edad madura (HATT 1986; BODSON 1990).

Pasemos al término *gutwater*. El vocablo aparece compuesto por dos términos: *gutwater* < *g(h)utu-(p)ater, “Señor de las invocaciones”, “Padre de la voz” (*gutu* se relaciona con el a.irl. *guth*, “voz”). Se podría pensar también, secundariamente, en la raíz *gheu-, “verter, hacer una libación”, con la que se relaciona el nombre del sacrificador ario (scr. *Hótar-*, avest. *Zaotar*) (DELAMARRE 2001, p. 156). La etimología primera, que es la más admitida, apunta a la elocuencia sacerdotal, algo inherente a las informaciones sobre la oralidad de las enseñanzas drúidicas o a la fuerza de Ogmios, el Hércules galo, que se basa en el poder de la palabra y no en el de la fuerza física, según el conocido texto de Luciano de Samosata (*Prel. Heracles* 3 ss.).

De acuerdo con las informaciones de Hircio, la revuelta de los carnutos fue instigada y encabezada por un tal *Gutwater*, al que César hizo ejecutar⁴. Aunque sabemos que un Julius *Sacroviros* encabezó la rebelión de los eduos del año 21 (TAC. *Ann.* 3, 40 ss.), y este cognomen apunta claramente hacia una personalidad de carácter sagrado o sacerdotal, en lo que coincide con Zecchini (ZECCHINI 1984), caben serias dudas de que el *Gutwater* del texto de Hircio sea el nombre propio del caudillo que encabeza la revuelta. La existencia de un sacerdocio indígena mencionado así, *gutwater*, en la epigrafía plantea la posibilidad de que se trate más bien de la personalización onomástica de dicho título genérico.

³ Señalemos el ejemplo de una inscripción de Langres (CIL XIII 5676: *In H(onorem) d(omus) d(ivinae) deo Mercur(ia) Mocco L. Masci. Masculus et Sedatia Blandula mater p(osuit) ex voto*).

⁴ CAES., *BG* 8, 38: “Caesar interim M. Antonium quaestorem cum cohortibus XV in Bellovacis relinquit, ne qua rursus novorum consiliorum capiendorum Belgis facultas daretur. Ipse reliquis civitates adit, obsides plures imperat, timentes omnium animos consolatione sanat. Cum in Carnutes venisset, quorum in civitate superiore commentario Caesar euit initium belli esse ortum, quod praecipue eos propter conscientiam facti timere animadvertebat, quo celerius civitatem timore liberaret, principem sceleris illius et concitatore belli, Gutuatrum, ad supplicium depoposcit. Qui etsi ne civibus quidem suis se committebat, tamen celeriter omnium cura quaesitus in castra perducitur. Cogitur in eius supplicium Caesar contra suam naturam concursu maximo militum, qui ei omnia pericula et detrimenta belli accepta referebant, adeo ut verberibus exanimatum corpus securi feriretur”.

En efecto, además de la inscripción de Mâcon que nos ocupa, de Augustodunum (Autun), la capital de los eduos, proceden dos lápidas dedicadas al dios Anvallis con un *gutuater* como dedicante, en las que aparece muy clara la conexión del dios ancestral de los eduos con el culto imperial⁵. Otra inscripción funeraria incompleta fue hallada tras uno de los contrafuertes de la catedral de Puy-en-Valay (antigua Anicium, localidad de los Vellavi de Aquitania), y alude asimismo a un *gutuater* que ha sido también prefecto de la colonia, ha desempeñado un cargo importante en relación con las minas de hierro y uno de cuyos hijos es flamen y *dunviro* por dos veces⁶.

Las fuentes literarias contienen, además de *gutuater*, otros tres términos galos (*bardi*, *eubages* y *druidae*) son mencionados por AMIANO MARCELINO 15, 9, 8) que corresponderían a diversas categorías de hombres sagrados: el cantor sagrado, el adivino-sacrificador, el sacerdote-guardián del santuario, el filósofo-teólogo (BRUNEAUX 1996, p. 24). Todo parece indicar que *gutuater* sería el término genérico para el sacerdocio en general o para el más especialista más importante en un determinado complejo cultural⁷. Ahora bien, ¿porqué aparece aquí el término como calificador de un sacerdote del romanísimo Mars Vltor?

Esta asociación se entiende bien atendiendo a una serie de consideraciones. En primer lugar, la elección de la hipóstasis de la divinidad latina es perfectamente explicable en términos políticos. En otro lugar me he ocupado (MARCO 2001) de la interpretación de la estatuilla de bronce del Marte tricorne hallado en los Pirineos, quizás un producto de un taller del territorio de los Tarbelli o Tarbelles de Aquitania, que añade al cánón

⁵ Son las siguientes: AE 1901, 0037 (CIL XIII, 11225): *Aug(usto) sac(rum) / deo Anvallo Norbaneius / Thallus / gutuate[r]*. AE 1901, 0038 (CIL XIII, 11226?): *Aug(usto) sac(rum) / deo Anval(l)o / C(aius) Secund(ius) Vi(talis) Appa / gutuater / s(ua) p(ecunia) ex voto*. La fórmula “*Aug. sacrum - (deo) - teónimo*” es característica de la zona central de la Lugdunense habitada por eduos, mandubios y senones (RAEPSAET-CHARLIER 1993, p. 19-21). Sobre el abandono de Bibracte y la instalación de la nueva capital en Augustodunum como resultado de una iniciativa de los propios notables eduos para expresar de manera óptima las nuevas “representaciones” difundidas por la romanidad, véase GOUDINEAU - PEYRE 1993, p. 197. Creación *ex nihilo*, la nueva “ciudad vitrina”, carente de la fortuna económica de Mâcon y Chalon, situadas junto al Saona, debería su importancia a su prestigio religioso y a su situación en un cruce estratégico de vías, y traduce en su nombre la voluntad augústea de acordar a los más antiguos aliados su favor personal (GOUDINEAU 1998, p. 237).

⁶ Lectura de RÉMY 1995, 25 (=CIL XIII 1577): *--a(dlector)? ferrariar(um), gutuater, praefectus colon(iae) [--- / ---] qui antequam hic quiesco liberos meos [--- / ---] utrosque vidi Nonn(ium) ou ios) Ferozem flam(inem) Ilvirum bis [---*. Sobre la explotación de estas minas de hierro, SABLAYROLLES 1989.

⁷ En paralelo a otro término galo conservado por las fuentes que sirve para designar a la magistratura suprema de los eduos: *vergobretos* (CAES. BG 1, 16). El nombre se atestigua en monedas de los lexovios (en Normandía) datables hacia el 30 a.e., en una inscripción muy antigua de Saintes referida a C. Iulius Marinus, hijo de Iulius Ricoveriugus, que es primer flamen augustal y vergobreto, además de otros cargos (CIL XIII 1048; MAURIN 1994, p. 20), así como en un vaso hallado en Argentomagus (Saint-Marcel, Indre), datable hacia el 30 d.e. en el que aparece un grafito que reza *vergobretos readdas*, “el vergobreto ha hecho el sacrificio” (GOUDINEAU 1998, p. 241-242, con ilustraciones). Es posible que el cargo eduo de vergobreto corresponda al de *praetor*, otra magistratura suprema no colegiada atestiguada en diversas inscripciones de Burdeos en época de Claudio (CIL XIII 590, 596-600).

iconográfico augústeo del Marte Vengador los tres cuernos que aparecen en diversas estatuillas de toros en la Galia. El toro, que aparece representado sobre la coraza de la esculturita mencionada, y los tres cuernos sobre el casco de la divinidad, serían dos elementos de la cosmovisión tradicional añadidos a uno de los paradigmas icónicos de la ideología cosmocéntrica del Principado augústeo, el Mars Vltor que preside el Foro inaugurado el año 2 a.e.⁸. Esta divinidad se asimilaría con una gran facilidad a una deidad como el Marte indígena, que presenta diversos epítetos que contribuyen a perfilar una personalidad divina asimilable a la de Mars Vltor⁹. Se produciría así la resignificación de una deidad epicórica ancestral a través del nuevo código expresivo de la *romanitas* augústea, y Sulpicius Gallus, que es el primer sacerdote de Moltinus, estaría expresando conscientemente a través de la ostentación del título de *gutuater*, sin duda el de más prestigio en la cultura ancestral de los eduos y de otros pueblos galos, su servicio a la hipóstasis de Marte que mejor expresa el triunfo de esa *romanitas* victoriosa a la que se han incorporado los eduos: la del Marte doblemente vengador de la barbarie interna (los asesinos de César vencidos en Filipos) y externa (la del enemigo parto, cuya devolución de las enseñas en el año 20 a.e., presentada por la propaganda augústea como una victoria, y como tal celebrada en la famosa iconografía de la coraza del Augusto de Prima Porta. Esas enseñas legionarias recuperadas se guardarán como es sabido en la celda del templo de Mars Vltor).

2. En una obra rica y sugerente Henk Versnel (VERSNEL 1988 - 1993) reflexionaba sobre la eficacia de las inconsistencias en la religión grecorromana. Creo que estamos, ciertamente, ante un caso interesante de yuxtaposición, aparentemente incongruente, del más gallo de los sacerdocios y del más romano de los dioses. Tan romano, que constituye el fundamento legitimador esencial del nuevo principado augústeo. De manera que esa incongruencia se revela enormemente eficaz desde una lectura política, siempre ineludible en un modelo de religión cívica como el que refleja nuestro texto.

La lealtad y la adhesión a la ideología imperial era la condición indispensable para detentar y ejercer el poder a escala local (*fides obsequiumque* son los términos que menciona la inscripción del altar de Roma y Augusto de Lyon: *CIL XIII 1668*). En el fondo está la figura de César, del que sabemos que en el año 50, antes de abandonar la Galia, concedió a los eduos - en cuya capital Bibracte había escrito los comentarios que sirvieron de base a la narración de las guerras galas - el estatuto óptimo de ciudad federada y recompensó grandemente a sus principales habitantes (*BG* 8, 49), lo que incluiría, ciertamente, la concesión de la ciudadanía en diversos casos. Recordemos que

⁸ Sobre este conjunto véase por último MARCO 2002 a.

⁹ Uno de ellos es *Segomo*, "el victorioso" (**seg-*, "victoria"), asociado a Marte en diversas inscripciones galas del territorio de los secuanos: *CIL XIII 1675, 2846, 5340; AE 1994, 1224; CIL XIII 2532* (Segomo Dunatis Mars); *CIL V 7868* (Segomo Cuntinus); JUFER - LUGENBUHL 2001, p. 61. Otro es *Caturix* ("rey del combate"), venerado especialmente entre los helvecios: Mars Caturix: *CIL XIII 5035, 5046, 5054, 6474, 11473; AE 1946, 238; JUFER - LUGENBUHL 2001, p. 33*. No hay que descartar que fuera Teutates en otros casos el dios que estuviera asimilado al Marte romano, dado el carácter de deidad patria y protectora reconocible en ambos. De cualquier forma, la asimilación o el sincretismo con Marte vendría facilitado por el espíritu guerrero que caracterizara tradicionalmente a la ideología de las élites indígenas.

esa adhesión a la ideología imperial no puede ser más explícita por parte de nuestro personaje, Sulpicius Gallus, que es *flamen Augusti*, y lo mismo sucede con los otros *gutuatri* que dedican las inscripciones a los dios Anvallis. Más aún, esa lealtad era condición indispensable para poder acceder al sacerdocio anual del santuario de Confluentes, donde se celebraba anualmente el *Concillium Galliarum*¹⁰, y cuyo primer sacerdote sabemos que fue el eduo C. Iulius Vercondaridubnos¹¹.

Esa lealtad y la *interpretatio*¹² que revela nuestra inscripción de Mâcon no se comprenden bien sin atender a los cambios operados en la sociología religiosa de los galos - y, en particular de sus dirigentes - a partir de la conquista cesariana. Las famosas escuelas de Autun, mencionadas por Tácito (*Ann.* 3, 43, 1) a propósito de su ocupación por Julius *Sacroviros* (el caudillo eduo de la rebelión del año 21, cuyo cognomen galo apunta claramente hacia un estatuto druidico o sacerdotal) reclutaban sus alumnos entre los mismos sectores privilegiados que seguían la formación druidica de antaño. Es decir, eran centros de formación de las élites futuras sobre la base de la lealtad al poder imperial.

El objetivo de la *fides obsequiumque* mencionados en la inscripción de Lyon era persuadir al poder imperial de la fidelidad de las autoridades locales, con el fin de conservar el grado de autonomía más alto posible y, en segundo lugar, de obtener los favores de los representantes de Roma (BEDON 2001, p. 247), en competencia (*aemulatio*) con las ciudades vecinas. Se trataba, en definitiva, de sacralizar los fundamentos de la autonomía municipal (VAN ANDRINGA 2002, p. 290).

Se ha subrayado recientemente como uno de los rasgos más importantes de la cultura romana temprana en las provincias occidentales la ausencia de una memoria independiente del pasado antes de la conquista. A diferencia de griegos, judíos y egipcios, que tuvieron formas diversas de incorporar a Roma en sus propias cosmovisiones, cuando los galos devinieron romanos abandonaron una visión del mundo y adoptaron otra, sin duda por el carácter bárbaro de aquel pasado (WOOLF 1996, p. 376).

Es cierto que, como muestra el discurso de un orador de este pueblo ante el emperador Constantino en Tréveris en 311, los eduos se autopresentan como hermanos del pueblo romano, manifestando, de paso, un distanciamiento claro con los "bárbaros" germanos¹³. Es igualmente cierto que, como diversos autores han subrayado, hay una

¹⁰ El altar de las Tres Galias, del que sabemos por ESTRABÓN (4, 3, 2) que contenía la nómina de los 60 pueblos galos y se ubicaba junto a un bosque sagrado, fue inaugurado por Druso el 1 de agosto del año 12 a.e.

¹¹ LIV. *Perioch* 139. Una función similar llevaría a cabo el santuario de Lugdunum Convenarum, donde se reunían los 9 pueblos de Aquitania (BEDON 2001, p. 243), lo mismo que el *Ara Vbiorum* en Colonia, centro de los germanos cisrenanos. Véase igualmente FISHWICK 1993, p. 97 ss. Es posible que estas iniciativas traduzcan la voluntad o la necesidad de perpetuar las asambleas anuales tradicionales, como las druidicas a las que se refiere César (GOUDINAEU 1998, p. 244).

¹² Sobre la *interpretatio romana* como proceso oficial que hay que inscribir en el contexto de la elaboración política de la ciudad: VAN ANDRINGA 2002, p. 133-158, 150. Véase igualmente WEBSTER 1995; MARCO 1996 y e.p.; SPICKERMANN 1997.

¹³ *Paneg. Latini*, Mynors 5 (VIII); NIXON - ROGERS 1994, p. 264 ss. Véase igualmente TAC. *Ann.* 11, 25, 1. En realidad, el propio César (*BG* 1, 33) los reconocía como *fratres consanguineique* de los romanos, sin duda reconociendo su pretensión - también manifestada por el otro gran poder de la Galia, los arvernos - de ser descendientes de los troyanos (GOUDINEAU - PEYRE 1993, p. 172).

solución de continuidad entre la Galia de antes y de después de la conquista. Se trata del mismo país, pero no de la misma mentalidad y de la misma religión¹⁴. Sin embargo, no parece que hubiera un olvido de la memoria tan radical como el mantenido por autores como Woolf. No hay que excluir la posibilidad de que se transmitieran, quizás oralmente, algunas versiones independiente del pasado. Las evidencias de los cultos privados abundan, desde objetos votivos¹⁵ a inscripciones o textos mágicos¹⁶. Pero esa memoria se expresan igualmente en el horizonte de la propia religión cívica: el imponente calendario de Coligny, actualmente exhibido en el Museo de Lyon, documenta la persistencia de la lengua gala y de la ciencia druidica a comienzos del s. III d.e. (LE CONTEL - VERDIER 1997). Ese acervo cultural tradicional se siguió manifestando en la epigrafía en dos niveles esenciales, el del cómputo del tiempo (con expresiones galas incluso en inscripciones latinas¹⁷) y el de términos como nuestro *gutuater*. La persistencia del mismo quizás se explique porque, a diferencia del druida, los cometidos del *gutuater* se ajustarían más o menos a los del *flamen* romano, como especialista que dirige o gobierna el complejo cultural de una determinada divinidad, sea el dios Anvallus de las inscripciones de Autun o el Mars Vltor de la de Mâcon.

3. Unas 340 inscripciones - sin contar los miliarios - han salido a la luz en el territorio de los eduos, de ellas 158 en Autun, la capital, 33 en Chalon-sur-Saone y 14 en Mâcon (LE BOHEC 1992), lugar en la que aparece la lápida de Sulpicius Gallus. Junto a esta no elevada densidad de epígrafes, destaca el laconismo de las fórmulas empleadas y sobre

¹⁴ GUYONVARCH - LE ROUX 1986, p. 447; CLAVEL-LÉVÈQUE 1985. El druidismo sobrevivió a la conquista, pero a mediados del s. I era considerado subversivo por razones políticas o religiosas, y fue objeto de una serie de medidas coercitivas que culminaron con la prohibición de Claudio (SUET. *Claud.* 25) a la participación de los ciudadanos romanos en los rituales, lo que en la práctica vetaba el druidismo a las élites locales. *Contra*, subrayando la continuidad y la actuación camuflada de los druidas a la sombra de los templos durante tres siglos, BACHELIER 1959.

¹⁵ Así, las estatuillas de arcilla de las llamadas "Venus", exponentes de una religiosidad popular (VERTET 1984).

¹⁶ Los más importantes textos mágicos de época galorromana siguen utilizando la lengua ancestral, como muestran las inscripciones de Larzac o de Chamalières, o la plaquita áurea de Baudecet, que documenta la persistencia a mediados del s. II del galo como lengua de culto, aunque con intrusiones latinas y quizás germánicas (PLUMIER-TORFS *ET ALII* 1993), por no hablar de las fórmulas mágico-medicinales contenidas en los escritos de Marcelo de Burdeos (ss. IV-V). Sobre la magia en el mundo romano-céltico, MARCO 2002 b. Acerca de las alusiones literarias a la persistencia del uso del galo: SULP. SEV. *Dial.* 1, 27, 2-4; IREN., *Adv. Haer.* 1, pr. 3; PACAT., *Paneg. Theod.* 1, 3; HYERON., *Comm. In Epist. Ad Galatas*, 2, 3; SHA, *Vita Alex. Sev.* 60, 6; *Corp. Med. Lat.* 5, 1968 (sobre Marcelo de Burdeos); HAGGERTY KRAPPE 1929. También las fuentes jurídicas atestiguan tal persistencia de la lengua tradicional: VLP., *Dig.*, 33, 1, 11, pr.: "fideicommissa quocumque sermone relinqui possunt, non solum Latina vel Graeca, sed etiam Punica vel Gallicana...".

¹⁷ Como muestra por ejemplo el epígrafe de Guélignieux, que prescribe la realización de comidas conmemorativas el décimocuarto día de todos los meses de 30 (*petrudecameto tricontis*): *CIL XIII 2454: Memoriae. aeter / nae. M. Rufius. Catul / lus curator. n(autarum). R[hod(anicorum)] / uiuus. sibi. et. Ruf(io). Rufiano. f(ilio) / Ruf(ia). Pupae. fil(ilae) / et. Rufiae. Saciratae. fil(iae). defunctae. annor(um) / XII. aediclam. cum. uinea. et. muris. ad. opus / consumandum. et. tutelam. eius. et. ad. cenam. omni / bus. tricontis. ponendam. (denariorum. binorum). in. perpet(uum). sic. ut. petrudeca / meto. consumatur. Hoc. opus. sub. ascia. est. haec. o(pera?). s(iue?). l(ocus?). h(eredem). n(on). s(equentur). Véase LOTH 1909.*

todo la escasez de inscripciones honoríficas y de cursus. Otro aspecto destacable en el horizonte epigráfico eduo es la rareza de las dedicatorias al emperador, tan sólo dos aparecidas en Augustodunum. Dado que las dedicatorias se dirigen a dioses calificados como “augustos”, parecería que los eduos manifiestan su vinculación al estado romano por la vía del culto imperial, como indicara HATT (1988).

Ahora bien, esta escasa densidad de la epigrafía galorromana en el Alto Imperio - excluida la Narbonense, naturalmente - no debería ser entendida como una expresión de la “resistencia” a la lengua latina o a la romanización, sino más bien interpretada quizás como un signo de “dificultades psicológicas” hacia la escritura, tradicionalmente confiscada por los druidas y no expuesta al público. Junto a ello, el enraizamiento de las aristocracias locales (que explica las escasísimas carreras extramunicipales - tan sólo 3 senadores antes del año 70, todos de Aquitania, y una veintena de caballeros para todo el s. I, incluidas las Germanias -) parece indicar que la ambición última de los notables galorromanos consistía en ocupar el sacerdocio del santuario confederal de Condate: allí estaba la arena en la que se desplegaba la riqueza y la rivalidad de los privilegiados, y cabe suponer que el *reditus* del nuevo *sacerdos* a su patria ciudadana sería objeto de una escenografía triunfal¹⁸.

El epígrafe de Sulpicius Gallus, como los restantes mencionando a importantes notables galorromanos ejerciendo este sacerdocio tradicional, no se comprende cabalmente si no se lo relaciona con el contexto en el que aparece. Además de la escasez general de los documentos epigráficos, hay otros elementos que parecen significativos y que han sido excelentemente señalados por GOUDINEAU (1998, p. 245-246). La penuria monetaria existente, con acuñaciones locales toleradas al menos hasta fines del s. I y abundancia de contramarcas, refleja la falta de una verdadera organización económica dependiente del gobierno central. Frente a la generalización del ritual de la incineración, los particularismos subsisten, como las inhumaciones de la región de Lyon, de París, del centro-oeste o los túmulos del territorio de la actual Bélgica, otra muestra de cómo la aristocracia no adoptó de forma unánime las costumbres romanas. Por no hablar de la persistencia de los santuarios de planta central (los *fana*) que continúan los modelos prerromanos tras la interdicción del druidismo. En general, frente a la rápida asimilación de la Narbonense, las Tres Galias dan la impresión de una mayor continuidad con las estructuras previas a la conquista romana, en un mundo en el que, como parecen sugerir los epítetos augustales que acompañan a divinidades ancestrales en las inscripciones religiosas, el emperador descendiente de Julio César sería reconocido como un jefe carismático garante, ciertamente, de la paz y de la unidad, pero también de la autonomía de pueblos y comunidades de culto (GOUDINEAU 1998).

Lo que nuestra inscripción del *gutuater* Sulpicius Gallus está indicando, lo mismo que las referencias al *vergobretos* a las que se ha hecho referencia más arriba¹⁹, es la persistencia de algunas de las magistraturas indígenas y su ejercicio por parte de los

¹⁸ GOUDINEAU 1998, p. 243-244. Y ese enraizamiento de los notables más en los territorios de sus respectivas *civitates* que en el Imperio se plasma también en la substitución progresiva del nombre oficial de la capital por el de los pueblos en dos terceras partes de las ciudades de las *Tres Galliae* (aunque no de la Narbonense): Civitas Parisiorum substituye a Lutetia, C. Remorum a Durocortorum, Turonum a Caesarodunum, etc. (GOUDINEAU 1998, p. 269).

¹⁹ Véase la n. 7.

aristócratas en el nuevo marco provincial romano, y de una manera especial en relación con el culto imperial. Estas evidencias, pese al relativo silencio epigráfico existente, vienen a probar que, a excepción de las colonias, las estructuras anteriores a la conquista romana persistieron durante algún tiempo por debajo de las apariencias romanas, y que las grandes familias de la aristocracia “julia” conservaron un poder decisivo entre sus conciudadanos (GOUDINEAU 1998, p. 241). Además de la institución de sacerdocios públicos (*sacerdotes Augusti* - que parece más característico de la época julio-claudia -, *flamines Augusti, Augustales*), que iría paralela a la promoción jurídica de la ciudad como muestra la generalización de la pareja *duumvirum/flamen* (VAN ANDRINGA 2002, p. 214 ss.), la persistencia del sacerdocio indígena del *gutuater*, al menos entre los eduos y los velavos de Aquitania, documenta, más allá de la prohibición del druidismo (considerado sin duda una amenaza para el orden social instituido por Augusto en el mundo romano en virtud precisamente de las funciones integrales desarrolladas por el druida), la integración plena de algunos sacerdocios tradicionales en los nuevos marcos de la *civitas*.

Las mismas personas concentran, pues, el desempeño de tales sacerdocios (o la continuidad del culto a divinidades ancestrales), de los cargos religiosos más característicos de la *romanitas* y de las magistraturas políticas municipales; no otra cosa cabría esperar de un sistema en el que las élites indígenas han asumido de buen grado su integración en la romanización religiosa. De todo ello da fe la figura de Sulpicius Gallus, *civis optimus et innocentissimus*, al que, por haberlo sido todo (y, hay que sobreentender, haber dado mucho como *evérgeta*) en su ciudad de Matisco, sus conciudadanos le erijen estatuas honorarias. Nuestro personaje, con un cognomen que apunta claramente a su tradición céltica, ejemplifica muy bien la actualización provincial del modelo de religión cívica, en el que las mismas personas detentan los poderes políticos y religiosos como garantes de los fluidos intercambios entre los dos polos de la estructura holística de la *res Publica*, el de los hombres y el de los dioses.

Como sabemos por otros canales de información²⁰, los romanos no establecieron nunca una explícita y exclusiva relación entre ciudadanía y caracteres religiosos o culturales. Creo que los ejemplos epigráficos que he comentado habrán servido para confirmar que estamos ante un modelo de “sociedades integradas”, en las que los esquemas culturales “indígenas” o tradicionales y los suprarregionales no sólo no estaban en conflicto sino que constituían el principio unificador de la comunicación²¹ social.

²⁰ Desde el famoso texto de Festo a propósito de las ciudades itálicas (p. 146 L: “Municipalia sacra uocantur, quae ab initio habuerunt ante ciuitatem Romanam acceptam; quae obseruare eos uoluerunt pontifices eo more facere, quo aduessent antiquitus”), al pasaje de Minucio Félix que recoge la persistencia de los *sacra* tradicionales a fines del s. II (*Octavius*, 6,1: “Inde adeo per uniuersa imperia prouincias oppida uidemus singulos sacrorum ritus gentiles habere et deos colere municipales, ut Eleusinos Cererem, Phrygas Matrem, Epidaurios Aesculapium, Chaldaeos Belum, Astarten Syros, Dianam Tauros, Gallos Mercurium, uniuersa Romanos”), en un ejemplo excelente de ese “universalismo por adición” (CANKIK - CANKIK-LINDEMAIER 1995, p. 101) que caracterizara a la religión romana de época imperial, o a las disposiciones de *leges* como la de Vrso, que deja abierta la posibilidad de integrar los cultos indígenas en el sistema religioso oficial de la *ciuitas* junto al culto de la Tríada Capitolina y de la *domus diuina* (cap. 75).

²¹ Sobre el papel de la religión como elemento de comunicación, BENDLIN 1997; RÜPKE 2001.

REFERENCIAS

BACHELIER 1959

E. Bachelier, "Les druides en Gaule romaine", *Ogam* 11, 1959, p. 46-55 y 294-297.

BARRAL - GUILLAUMET - NOUVEL 2002

Ph. Barral - J.-P. Guillaumet - P. Nouvel, "Les territoires de la fin de l'âge du Fer entre Loire et Saone: Les Édues et leurs voisins. Problématique et éléments de réponse", en D. GARCÍA - F. VERDIN (dirs.), *Territoires ethniques et territoires des agglomérations protohistoriques d'Europe centrale, Actes du XXIV Colloque International de l'AFEAF, Martigues, 1-4 juin 2000*, Paris 2002, p. 271-296.

BEDON 1999

R. Bedon, *Les villes des Trois Gaules de César à Néron dans leur contexte historique, territorial et politique*, Paris 1999.

BEDON 2001

R. Bedon, "Mise en scène de la puissance, du pouvoir, et de l'adhésion des élites gauloises à l'idéologie du régime impérial dans les villages indigènes des Trois Gaules", en M. MOLIN ET AL. (eds.), *Images et représentations du pouvoir et de l'ordre social dans l'Antiquité. Actes du colloque. Angers, 28-29 mai 1999*, Paris 2001, p. 237-248.

BENDLIN 1997

A. Bendlin, "Peripheral Centres – Central Peripheries: Religious Communication in the Roman Empire", en H. CANCEK - J. RÜPKE (eds.), *Römische Reichsreligion und Provinzialreligion*, Tübingen 1997, p. 35-68.

BODSON 1990

L. Bodson, *L'image des dieux celtes. Étude de trois thèmes animaliers*, Liège 1990.

BRUNAUX 1996

J.L. Brunaux, *Les religions gauloises. Rituels celtiques de la Gaule indépendante*, Paris 1996.

CANCEK - CANCEK-LINDEMAIER 1995

H. Cancik - H. Cancik-Lindemaier, "Universalistische Tendenzen in der römischen Religion des I. und 2. Jahrhunderts", en B. KÜHNERT ET ALII (eds.), *Prinzipat und Kultur im 1. und 2. Jahrhundert*, Bonn 1995, p. 100-102.

CLAVEL-LÉVÊQUE 1985

M. Clavel-Lévêque, "Mais où sont les druides d'antan ...? Tradition religieuse et identité culturelle en Gaule", *DHA* 11, 1985, p. 557-604.

DELAMARRE 2001

X. Delamarre, *Dictionnaire de la langue gauloise*, Paris 2001.

DONDIN-PAYRE 2001

M. Dondin-Payre, "L'onomastique dans les cités de la Gaule centrale (Bituriges Cubes, Éduens, Senons, Carnutes, Turons, *Parisii*)", en M. DONDIN-PAYRE - M.-T.H. RAEPSAET-CHARLIER (eds.), *Noms, identités culturelles et romanisation sous le Haut-Empire*, Bruxelles 2001, p. 193-341.

EGGER 1943

R. Egger, "Aus der Unterwelt der Festlandkelten", *Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Instituts* 35, 1943, p. 99-117.

FISHWICK 1993

D. Fishwick, *The Imperial Cult in the Latin West. Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire*, vol. I, 1, Leiden/New York/Köln 1993.

L. FLEURIOT,

L. Fleuriot, "Notes sur le celtique antique: 1, traductions latines, épithètes gauloises", *Études Celtiques* 19, 1982, p. 121-126.

GOUDINEAU 1998

Chr. Goudineau, *Regards sur la Gaule*, Paris 1998.

GOUDINEAU - PEYRE 1993

Chr. Goudineau - Chr. Peyre, *Bibracte et les Éduens. A la découverte d'un peuple gaulois*, Paris 1993.

GSCHAID 1994

M. Gschaid, "Inscriptions religieuses des cités des Séquanes et des Ambarres. Nouvelles interprétations", *DHA* 20.2, 1994, p. 155-188.

GUYONVARC'H - LE ROUX-GUYONVARC'H 1986

Chr.-J. Guyonvarc'h - P. Le Roux-Guyonvarc'h, "Remarques sur la Religion Gallo-Romaine: Rupture et Continuité", en *ANRW* II, 18.1, 1986, p. 423-455.

HAGGERTY KRAPPE 1929

A. Haggerty Krappe, "Sur le témoignage de Saint Jérôme sur le celtique parlé en Gaule", *Revue celtique* 46, 1929, p. 126-129.

HATT 1988

J.J. Hatt, "Témoignages de loyalisme à l'égard de l'empereur romain chez les Éduens-Lingons-Sénon dans les formules de dédicace aux divinités", *RAE* 39, 1988, p. 144-145.

HATT 1989

J.J. Hatt, *Mythes et dieux de la Gaule. I. Les grandes divinités masculines*, Paris 1989.

JUFFER - LUGENBÜHL 2001

N. Juffer - Th. Lugenbühl, *Répertoire des dieux gaulois. Les noms des divinités celtiques connus par l'épigraphie, les textes antiques et la toponymie*, Paris 2001.

LE BOHEC 1992

Y. Le Bohec, "Les inscriptions des Éduens: présentation générale", en F. BERARD - Y. Y. LE BOHEC (eds.), *Inscriptions Latines de Gaule Lyonnaise. Actes de la Table-ronde de novembre 1990 organisée au Centre d'Études Romaines et Gallo-Romaines de l'Université Lyon III et au Musée de la Civilisation Gallo-Romaine de Lyon*, Lyon 1992, p. 85-90.

LE CONTEL - VERDIER 1997

J.M. Le Contel - P. Verdier, *Un calendrier celtique. Le calendrier gaulois de Coligny*, Paris 1997.

LOTH 1909

J. Loth, "L'inscription latine de Gélignieux (Ain) et le prétendu ligure ou celtique du calendrier de Coligny (Ain)", CRAI 37, 1909, p. 16-28.

MARCO 1996

F. Marco, "Integración, *interpretatio* y resistencia religiosa en el occidente del Imperio", en J.M. BLÁZQUEZ - J. ALVAR (eds.), *La romanización en Occidente*, Madrid, 1996, p. 217-238.

MARCO 2001

F. Marco, "Imagen divina y transformación de las ideas religiosas en el ámbito hispano-galo", en F. VILLAR - M^o P. FERNÁNDEZ ÁLVAREZ (eds.), *Religión, lengua y cultura prerromanas de Hispania*, Salamanca 2001, p. 213-225.

MARCO 2002 a

F. Marco, "Mito y bipartición simbólica del espacio en el *Ara Pacis* y el *Forum Augustum*", en F. MARCO SIMÓN - F. PINA - J. REMESAL (eds.), *Religión y propaganda política en el mundo romano*, Barcelona 2002, p. 105-118.

MARCO 2002 b

F. Marco, "Magia literaria y prácticas mágicas en el mundo romano-céltico", en A. PÉREZ JIMÉNEZ - G. CRUZ ANDREOTTI (eds.), *Daímon Páredros. Magos y prácticas mágicas en el mundo grecorromano*, Madrid/Málaga 2002, p. 189-219.

MARCO en prensa

F. Marco, "*Interpretatio Romana* y asimilación indígena. Recursos en la identificación de los dioses ajenos", in *II Colóquio Internacional de Epigrafía: Divinidades indígenas e interpretatio romana*, Sintra, 16-18 marzo de 1995 (en prensa).

MAURIN 1994

L. Maurin, *Inscriptions Latines d'Aquitaine. Santons*, Bordeaux 1994.

NIXON - ROGERS 1994

C.E.V. Nixon - B.S. Rogers, *In Praise of Later Roman Emperors. The Panegyrici Latini. Introduction, translation and historical commentary*, Berkeley/Los Angeles/Oxford 1994.

S. PLUMIER-TORFS ET ALII 1993

S. Plumier-Torfs et alii, "La plaquette d'or inscrit de Baudecet (Gembloux, Belgique): découverte, édition, commentaire", *Latomus* 52/4, 1993, p. 797-841.

RAEPSAET-CHARLIER 1993

M.-Th. Raepsaet-Charlier, *Diis deabusque sacrum. Formulaire votif et datation dans les Trois Gaules et les Deux Germanies*, Paris 1993.

RÉMY 1995

B. Rémy, *Inscriptions Latines d'Aquitaine, Vellaves*, Bordeaux 1995.

RÜPKE 2001

J. Rüpke, "Religiöse Kommunikation in provinziellen Raum", en W. SPICKERMANN (ed.), *Religion in den germanischen Provinzen Roms*, Tübingen 2001, p. 71-88.

SABLAYROLLES 1989

R. Sablayrolles, "L'administration des mines de fer en Gaule romaine", en *Minería y metalurgia en las antiguas civilizaciones mediterráneas y europeas (Coloquio de Madrid, 1985)*, II, Madrid 1989, p. 157-162.

SPICKERMANN 1997

W. Spickermann, "Aspekte einer 'neuen' regionalen Religion und der Prozess der 'interpretatio' im römischen Germanien, Rätien und Noricum", en H. CANKIK - J. RÜPKE (eds.), *Römische Religion und Provinzialreligion*, Tübingen, 1997, p. 145-167.

STERCKX 2000

C. Sterckx, *Essai de Dictionnaire des dieux, heros, mythes et légendes celtes*, Fascicule II, Bruxelles 2000.

VAN ANDRINGA 2002

W. Van Andringa, *La religion en Gaule romaine. Piété et politique (Ier-IIIe. siècles apr. J.-C.)*, Paris 2002.

VERSNEL 1988-1993

H.S. Versnel, *Inconsistencies in Greek and Roman Religion. 1. Ter Unus (Isis, Dionysos, Hermes). Three Studies in Henotheism*, Leiden, 1998 (2^e ed.); 2. *Transition and Reversal in Myth and Ritual*, Leiden, 1993.

VERTET 1984

H. Vertet, "Religion populaire et rapport au pouvoir d'après les statuettes d'argile sous l'empire romain", en A. DAUBIGNEY (ed.), *Archéologie et rapports sociaux en Gaule*, Paris 1984, p. 72-122.

WEBSTER 1995

J. Webster, "Interpretatio: Roman Word Power and the Celtic Gods", *Britannia* 26, 1995, p. 153-162.

WOOLF 1996

G. Woolf, "The Uses of Forgetfulness in Roman Gaul", en H.J. GEHRKE - A. MÖLLER (eds.), *Vergangenheit und Lebenswelt. Soziale Kommunikation, Traditionsbildung und historisches Bewusstsein*, *Scriptorientalia* 40, Tübingen 1996, p. 361-381.

ZECCHINI 1984

G. Zecchini, *I druidi e l'opposizione dei Celti a Roma*, Milano 1984.