

SANT ANIOL DE FINESTRES I EL CULTE A LES AIGÜES EN ÈPOCA ROMANA

Ana COSTA SOLÉ

Laboratori d'Arqueologia i Prehistòria, Universitat de Girona.

Sota l'església de Sant Aniol de Finestres es localitzaren, fa alguns anys, les restes d'un edifici d'època romana. La rellevància d'aquest jaciment rau en les dades que ens aporta, fonamentals per entendre un element important del procés de romanització al nord-est de Catalunya, el sincretisme religiós com a mecanisme d'assimilació cultural.

Arquitectura, romanització, espai de culte, religió romana.

The remains of a Roman building were found under the church of Sant Aniol de Finestres. The importance of this finding lies on the information that offers in order to understand an important part of the process of Romanization in the north east of Catalonia, the syncretism as a mechanism of cultural assimilation.

Architecture, Romanization, worship place, Roman Religion.

Sant Aniol de Finestres, municipi de la comarca de la Garrotxa, es troba situat a la vall del riu Llémena, accidentat per la serra de Finestres, entre les fosses de Santa Pau i Mieres al nord i nord-est, i les valls d'Hostoles i de Llémena al sud-oest i migdia. La riera de Llémena solca la vall en direcció nord-oest sud-est i

Ana COSTA SOLÉ, «Sant Aniol de Finestres i el culte a les aigües en època romana», *Annals del Patronat d'Estudis Històrics d'Olot i Comarca*, 27 (2016), p. 47-66.

neix dintre del terme de Sant Aniol de Finestres, als barrancs de Matabous i de la Fosca, que es formen al peu dels volcans de Fontpobra i Can Tià. Tot un seguit de rieres i torrenteres que baixen de les muntanyes d'aquesta vall, com el barranc de la Saula, el torrent de Bullidors, etc., engrosseixen el cabal de la riera de Llémèna al seu pas per Sant Aniol.

Pocs metres a l'oest de l'església de Sant Aniol de Finestres, i al sud del naixement del riu Llémèna, es localitza un llac subterrani. Aquesta massa d'aigua fluviovolcànica de la Garrotxa està definida per un conjunt d'aqüífers de naturalesa fonamentalment vulcanosedimentària i al·luvial, que s'emmarquen en el domini de les unitats geomorfològiques de la cubeta o fossa de la Garrotxa i de la Serralada Transversal Catalana (IMPRESS, 2004).



Figura 1. Mapa hidrogràfic amb la ubicació de les restes de Sant Aniol de Finestres. Font: IMPRESS, 2004: 1

trobaren restes de ceràmica ibèrica, àmfores i ossos (ESTEBA, 1997: 6-7, ESTEBA, 1998: 288).

Un altre jaciment de la zona és el conegut com a puig del Moro o de la Palomera, situat en una posició dominant sobre la vall del riu Llémèna. Les seves

Un cop establert el marc geogràfic i geològic, cal observar les dades arqueològiques que ens proporciona l'entorn. Molt a la vora de l'església es troba el mas de can Tura, en l'actualitat convertit en restaurant. En un edifici auxiliar conegut com el Corral es localitzaren materials diversos com ceràmica de vernís negre, ceràmica ibèrica oxidada, ceràmica feta a mà i terra *sigillata* sud-gàl·lica, a banda d'un clau i fragments de ferro. Entre aquestes troballes destaca una gran peça d'emmagatzematge feta a mà i decorada amb pintura, que mostra un grafit amb dos signes ibèrics. En un altre espai del poble, concretament al camp de sota del garatge de cal Sastre, a 200 m de can Tura, es

restes han estat interpretades com els vestigis d'un petit poblat (*oppidum*) indígena, malgrat que no s'hi han localitzat restes d'habitatges ni altres construccions. Pel que fa als materials recuperats, cal destacar restes de *dolia*, ceràmica comuna, ceràmica emporitana, ceràmica de vernís negre, una àmfora grecoitàlica i un *kalathos*, entre altres troballes. A partir dels materials trobats, s'interpreta que l'ocupació d'aquest suposat *oppidum* es produí entre la segona meitat del segle III aC i els segles II-I aC (ALCALDE, 2010: 289-292), fet que indica que la zona fou ocupada ja en època ibèrica, amb una pervivència en època romana.

La dissolució de la cultura ibèrica va seguir pautes similars en tot aquest territori. Malgrat la conquesta romana, molts poblats i nuclis ibèrics perllongaren la seva activitat fins ben entrats els segles II o I aC (BURCH, 2008: 152). La zona immediatament propera a les restes de Sant Aniol confirma aquesta cronologia, i també ho testimonien les excavacions realitzades tant a l'entorn com a l'interior de l'església parroquial de Sant Aniol (ESTEBA, 1997: 6-7, ESTEBA, 1998: 288).

Els treballs arqueològics

L'excavació de l'interior de l'església es va dur a terme arran d'una sèrie d'obres de remodelació realitzades a l'actual edifici. Quan es va treure l'altar del seu emplaçament, varen aparèixer sota d'un paviment empedrat restes d'un sòl d'*opus signinum*. Gràcies a aquesta troballa, es va decidir realitzar una petita campanya arqueològica, dirigida per J. Esteba (ESTEBA, 1998: 287). L'excavació es concentrà a la zona del presbiteri de l'església i va permetre determinar cinc fases d'ocupació diferents, la primera de les quals, la que aquí ens interessa, estaria datada, segons Esteba, en època Baix Republicana.

Les restes de l'edifici d'època romana que varen veure la llum durant els treballs arqueològics responen a la següent descripció: una cambra rectangular orientada nord-est sud-oest, de la qual només es conservava un petit tram del mur nord, de pedres unides en sec i contra les quals entregava un paviment d'*opus signinum* (ESTEBA, DEHESA, 2008: 163). Les dimensions del tapís central del paviment –molt més ben conservat que els murs perimetrals– han permès deduir les mides de la cambra, un espai quadrangular d'uns 3,35 metres de costat. L'observació de l'entorn on s'aixecà el temple permet pensar en una cambra qua-

drada enfront de la qual es devia situar una *pronaos*, ja que hi ha un mur que s'estén més enllà del paviment. En relació a les mides del paviment i, per extensió, de la cambra, ens trobem segurament davant d'un edifici, -un temple senzill, de no més de 7 o 8 metres de llargada. Aquestes mesures es dedueixen a partir dels elements conservats: els 0,60 metres d'amplada del mur nord, sumats als 3,35 metres de la cambra i a uns 0'60 metres d'amplada del mur sud, ens donen unes mides de 4,55 metres, als quals cal afegir una *pronaos* d'uns 2,55 o 3,55 metres, atenent a la part de mur conservat i al fet que la *pronaos* sol presentar unes mides inferiors a les de la sala del temple (BURCH *et al.*, 2010: 45).

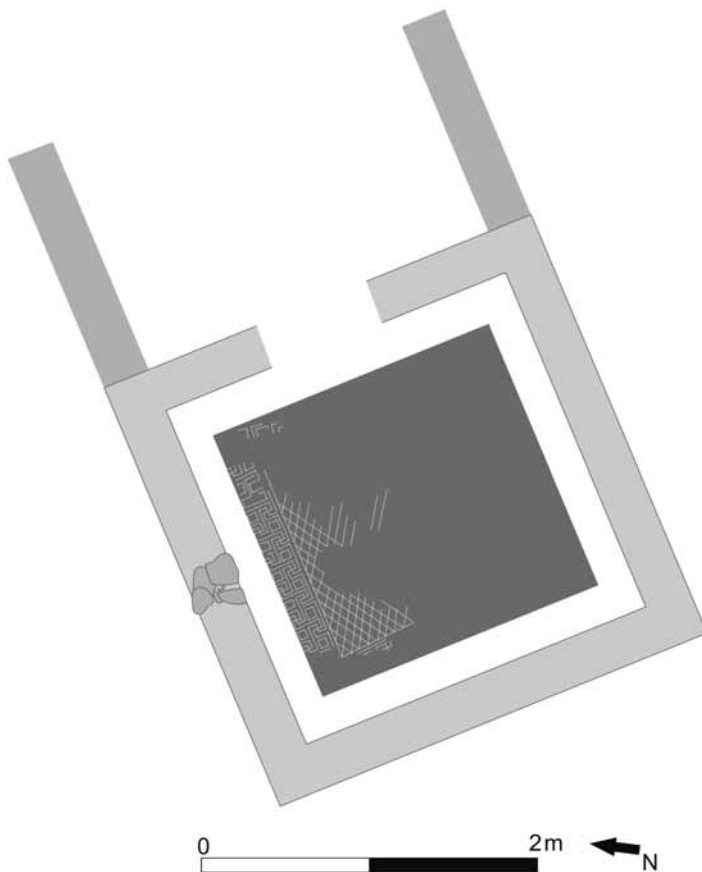


Figura 2: Planta de les restes. Dibuix de l'autora en base a les planimetries publicades per J. Esteba i R. Dehesa (ESTEBA, DEHESA, 2005: 296).

A més d'aquests elements, Esteba va localitzar, formant part d'una de les estructures de tanca del cementiri ubicat a la banda sud de l'actual església, una filada de pedres sorrenques en forma de mig cilindre, amb unes mesures que se situen sobre els 53 cm de longitud per 32 cm d'amplada mitjana de cada peça (ESTEBA, 1997: 37). Aquest conjunt de blocs de semicolumnes devien provenir de l'edifici que ens ocupa, i posteriorment devien ser aprofitats en la construcció de l'edifici de culte cristià, fet que també succeeix pel que fa a d'altres elements dels murs del temple romà, que s'aprofitaren dins de la construcció de la capella del segle X (ESTEBA, 1997: 37). Aquests elements ens permeten plantejar que el temple original potser fou de tipus pseudoperipter.

Quant al paviment localitzat, aquest presentava una decoració amb tessel·les, generalment blanques, irregulars i de pedra calcària, combinades amb algunes de color negre, sobre un fons vermell, decoració característica dels paviments d'*opus signinum*. El motiu decoratiu està configurat per un motiu geomètric molt freqüent: una retícula romboïdal central, amb unes mides de 2,60 metres de costat, emmarcada per una orla que dibuixa un meandre de greques de 42 centímetres d'amplada, on es combinen esvàstiques i quadres. En aquest cas, el meandre és doble, fet molt comú en aquesta mena de paviments. Entre les greques i el mur de l'estança, trobem una franja completament llisa, d'entre 38 i 40 centímetres d'amplada. El motiu decoratiu del paviment queda centrat en relació als murs de la cambra (COSTA, 2011: 36). El tipus de paviment localitzat i la cronologia en la qual se situa la seva construcció, així com la del recinte al qual pertany, són indicadors d'un espai que implica una certa rellevància i un ús de tipus públic (COSTA, 2011: 37).

Entre finals del segle III aC i inicis del II aC, la decoració de la faixa amb meandres presenta testimonis a la zona del Palatí de Roma, i fou a partir d'aquest moment que es començà a difondre aquest model decoratiu (VASSAL, 2006: 50). En trobem un exemple a Morgantina, en un dels paviments de la Casa del Capitell Dòric, datada entre el segle III i el segle I aC (VASSAL, 2006: 154). També en trobem a la primera fase del temple capitolí del fòrum de Tarraco (RUIZ de ARBULO, VIVÓ, MAR, 2006: 391-418) o al temple conegut com a temple M de l'àrea sacra de la Neàpolis d'Empúries (AQUILUÉ, X. *et al.*, 2007: 40) i també, a la mateixa Empúries, en una de les cases hel·lenístiques del barri del port (VASSAL,

2006: 108). També es trobaren restes d'un paviment amb una decoració molt similar a la vil·la descoberta sota l'església de Sant Mena de Vilablareix, corresponents a la fase baix republicana, i a la vil·la romana del Pla de l'Horta, a Sarrià de Ter, amb una cronologia del s. I aC (BURCH *et al.*, 2010: 86 i 89, COSTA, 2011: 36). I també tenim l'exemple del paviment del temple de Caravaca de la Cruz (RAMALLO, 1991: 39-65). Un altre paviment similar, que presentava motius epigràfics, és el de El Molinete (Carthago Nova) (UROZ, 2003: 21), que es troba situat en un petit edicle, del qual només es conserven el podí i el basament; estava dedicat a la deessa síria Atargatis i es pot datar entre l'últim quart del segle II aC i els inicis del segle I aC (UROZ, 2003: 21).

Segons Esteba, i com ja hem recollit anteriorment de l'obra de V. Vassal, la tipologia i la construcció d'aquest tipus de paviment, així com la seva decoració, responen a l'arribada dels models itàlics, a partir del segle III aC (ESTEBA, 1997: 10, ESTEBA, DEHESA, 2005: 286), models que importen tipologies constructives a les zones provincials. Aquest tipus de paviment es freqüent tant en ambients hel·lenístics, com romanorepublicans, i evidencien l'empremta itàlica dels primers colonitzadors (RODÀ, 2016: 71).

L'estudi estilístic del paviment és el que ha permès establir la datació de l'edifici, que es pot situar entre els segles II aC i I aC.

Interpretació de l'edifici

Un cop descrites les troballes de murs, paviment i altres possibles elements estructurals, creiem que, pel que fa a la interpretació de l'edifici, tant per les seves modestes dimensions, com per la manca d'altres estructures properes que permetin definir un edifici de majors dimensions o complexitat, o per la mateixa ubicació i la seva cristianització posterior, tot ens remet a un edifici sacre, un *sacellum* (edifici religiós de petites dimensions), una construcció molt freqüent en tots els territoris de l'imperi. Aquest tipus de temple no és desconegut al nostre territori i es podria assimilar formalment als coneguts com a temple P i temple M, localitzats al santuari de la Neàpolis d'Empúries (AQUILUÉ, X. *et al.*, 2007: 40).

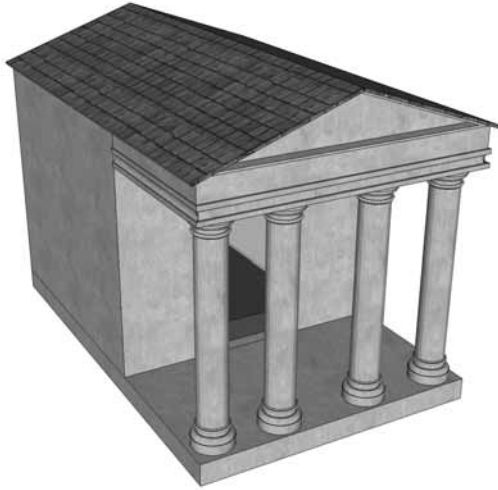


Figura 3: Restitució del temple romà de Sant Aniol de Finestres. Imatge de l'autora.

L'edifici no presenta cap element específic que ens permeti esbrinar quin era l'advocació d'aquest espai de culte. Tanmateix, i tot i la manca de dades arqueològiques, podem especular amb la possible atribució a una divinitat relacionada amb les aigües, donada la situació del temple, propera al curs d'un riu i a una massa d'aigua subterrània. Si bé es veritat que el temple no presentava cap brollador o font al seu interior, la seva proximitat a un curs d'aigua constitueix un element rellevant ja que, en els casos en què l'aigua d'una font era venerada, observem que el punt de captació s'ennobleix i es allà on es localitzen restes d'epigrafià, exvots etc., mentre que en els casos en què trobem construccions més complexes, com un temple, aquest es pot localitzar a certa distància del brollador (AUPERT, 2012: 298).

Quan un santuari no tenia una font o brollador en el seu interior o en les proximitats immediates, era freqüent emprar grans recipients d'aigua portada des del punt de captació a l'interior del santuari, on es guardava a l'espera de ser utilitzada per a les lustracions, els baptismes i les cerimònies rituals. Durant l'excavació, en la qual es va recuperar poquíssim material ceràmic, sí que es va localitzar una vora de ceràmica reduïda corresponent a un gran recipient dels que, en paraules d'Esteba, «corresponen a una tenalla emprada per rentar-hi

roba a base d'aigua calenta barrejada amb cendres» (ESTEBA, 1997: 41). La troballa d'aquest gran recipient ceràmic podria respondre a aquesta necessitat d'emmagatzemar l'aigua dins del santuari.

El *sacellum* de Sant Aniol i el culte a les aigües

La situació geogràfica en què s'han trobat les restes i la constatació d'una ocupació del territori que es remunta a l'Època Ibèrica fan pensar que, prèviament a l'arribada dels romans i al seu establiment, el poble ibèric de la zona ja considerava aquest indret com un lloc *sacer*, un espai on creiem que l'aigua jugava, a banda del seu paper fonamental per a la vida, un paper sagrat. Cal tenir en compte que els rius, fonts, llacs, etc., eren espais venerats pel poble ibèric, igual que pels grecs, romans i celtas, fet que posa de manifest que la religió ibèrica tenia uns plantejaments naturalistes (EGEA, 2010: 132), segons els quals els elements de la natura eren considerats espais sagrats per si mateixos.

El principal problema que trobem a l'hora d'establir possibles antecedents de caire indígena, és que molts cops no es construïa cap edifici per senyalar l'espai sacre, sinó que era el mateix entorn natural¹ el que delimitava i marcava el recinte considerat sagrat (MARCO SIMÓN, 1996: 85). Algunes de les principals característiques dels santuaris ibèrics, concretament dels situats fora dels nuclis habitats, són la proximitat d'un curs d'aigua i la seva relació amb un o més nuclis de població (MONEO, 2003: 40).

La concepció dels santuaris rurals, categoria dins la qual es podria encabir un hipotètic espai de culte existent en època ibèrica en aquesta zona, presentava clares funcions rituals de protecció i purificació. El fet que molts cops estiguin associats amb brolladors, cursos fluvials o petits boscos, pot explicar l'elecció d'un espai elevat, proper a un curs d'aigua, com a espai de culte que al mateix temps devia formar part del desenvolupament del sistema de relacions entre grups dispersos (PRADOS, 1994: 135).

En aquest tipus de santuaris, l'aigua hi juga un paper molt important, no sols com a component necessari per al desenvolupament del culte (purificacions o liba-

¹«El santuario al aire libre es el lugar de culto por excelencia, un lugar (...) mutuamente conve-nido por una comunidad que se define por vinculos de parentesco, de identidad étnica o de alianza política» (MARCO SIMÓN 1996: 85)

cions), sinó també com a element a venerar. Segons Blázquez, en els santuaris ibèrics es dona una triple funció del culte a les aigües: terapèutica, protectora i lustral (BLÁZQUEZ, 1977: 327). Una font, brollador o curs d'aigua potable solia ser un lloc propici per establir-hi un espai de culte (PRADOS, 1994: 138). La ubicació d'un temple o santuari a la vora d'una font o brollador feia que l'aigua es convertís en el propi ens diví, en la pròpia divinitat (BLÁZQUEZ, GARCÍA-GELABERT, 1997: 110-111).

Trobem diversos espais de culte d'època ibèrica que es relacionen directament amb brolladors i fonts, com el santuari de Nuestra Señora de la Luz, a Múrcia, o Castellar de Santiesteban i el Collado de los Jardines, a Sierra Morena (Jaén) (BLÁZQUEZ, GARCÍA-GELABERT, 1997: 108). En el seu article de 1997, Blázquez i García-Gelabert defensen que, en la religió ibèrica, l'aigua era un mitjà terapèutic i màgic i que, al mateix temps, era la representació de la pròpia divinitat. També destaquen un fet important a contemplar en els estudis sobre el culte a l'aigua en aquest període: la forta rellevància de l'aigua en la seva forma tel·lúrica. Aquesta està directament relacionada amb els cultes desenvolupats en les societats en què la ramaderia era un dels principals mitjans de subsistència (BLÁZQUEZ, GARCÍA-GELABERT, 1997: 108). I no es tracta d'una característica present únicament al món ibèric, sinó que, de manera semblant, la podem observar en altres cultures antigues. A Fenícia, per exemple, concretament al santuari d'Afka, situat sobre una muntanya on brolla el riu Adonis, es llançaven a les aigües fluvials ofrenes dedicades a Astarté (BLÁZQUEZ, GARCÍA-GELABERT, 1997: 108).

Cal prendre consciència de l'escàs coneixement, per comparació amb altres cultures, que tenim de l'ús que els ibers feien de l'aigua, en el seu vessant terapèutic, màgic, etc. Una de les poques notícies que ens n'han arribat la dona Plini el Vell, concretament a la *Història Natural*, XXXI, 4, quan ens explica l'ús que feien els ibers dels brolladors freds i calents, tant pel que fa al seu vessant higiènic com al terapèutic. Però no només l'aigua amb virtuts termals era la propiciadora per establir espais de culte. El ja esmentat santuari de La Luz, a Múrcia, es va establir a la vora d'un brollador d'aigua sense virtuts mineromedicinales ni termals i la presència d'aquest brollador va influir directament en el ritual del santuari adjacent, en lustracions i purificacions (EGEA, 2010: 133).

L'arribada del poble romà va comportar l'aparició de noves divinitats alienes a la cultura ibèrica. Atès que algunes d'elles també estaven fortament vinculades a la

natura, amb el temps es va anar desenvolupant un procés sincretitzador, d'assimilació entre les velles deïtats i les nouvingudes, assumit de grat en ocasions i imposat en d'altres. Aquest fet va jugar un paper molt rellevant en el que es coneix com a "romanització". Una de les plasmacions d'aquest procés la trobem en la construcció de temples en els antics espais sagrats ibers, "vestint" arquitectònicament el que anteriorment eren santuaris naturals. Així, els romans acabaren imposant la seva visió particular, els seus edificis i les seves tradicions, i acaparant els antics espais de culte.

Entre finals del segle II aC i inicis de l'I aC es duen a terme tota una sèrie de construccions de caire monumental, que corresponen al procés de romanització de les poblacions indígenes del nord-est català. Una política provincial que buscava, a través de la introducció d'elements culturals d'arrel itàlica, en forma d'arranjaments arquitectònics, la immersió de la població indígena dins del nou sistema (BURCH, et al., 2010: 39). Aquesta tendència, de caràcter oficial, es veu reflectida arreu del territori conquerit, *«de facto, parece ser justamente no momento em que entran em contacto com a cultura romana que as comunidades indígenas començam a manifestar as suas creenças religiosas e a preservá-las, usando para o feito os modelos de representação dos conquistadores, com destaque para o uso do latim, da escultura e da própria arquitetura»* (GARRIDO, MAR, MARTINS, 2008: 56). És de suposar que el suport de les elits indígenes va afavorir aquest procés, que sense elles no hagués estat possible (GORGUES, 2010: 260).

Dins del territori gironí, trobem força exemples d'aquest procés de creació d'estructures arquitectòniques monumentals. Aquests són els situats a **Kerunta* (Sant Julià de Ramis), Castell (Palamós), mas Castell (Porqueres), puig de can Cendra (Besanó), Punta Guíxols (Sant Feliu de Guíxols), les restes de Collet Est (Calonge) i les restes que aquí analitzem, ubicades sota l'església de Sant Aniol de Finestres (BURCH *et al.*, 2010: 39).

Aquest model d'introducció de la cultura romana per via de l'arquitectura és un testimoni de l'abandonament dels models ibèrics i, al mateix temps, indica l'entrada tant de població, sobretot nous constructors, com de noves tècniques de treball de marcat caràcter centre itàlic. Els principals elements que caracteritzen el nou model constructiu i que es repeteixen en els exemples anteriorment citats són els capitells toscans i l'ús de la *cyma reversa*, així com del pòdium, de manera que es creen models de temple plenament itàlics (MAR, RUIZ de ARBULO, 1993: 224-228, BURCH *et al.*, 2010: 43).

Cal destacar que, en el moment que es produeix la construcció del temple que ens ocupa, entorn del segle II aC, la majoria o potser totes les edificacions de caràcter itàlic i de tipus públic -ja fossin sagrades o civils-, eren construïdes pels arquitectes i enginyers de l'exèrcit romà. Aquest tipus d'obra monumental responia a una sèrie de necessitats i interessos religiosos, però també, i sobretot, polítics, molt relacionats amb l'assimilació i control de la població ibera.

Exemples paral·lels

Un dels exemples d'aquest tipus de temple, situat en territori hispà, el tenim a Alfaro, l'antiga *Gracchuris*. Allí es troba el conegut temple de El Sotillo, un *aedes* amb un receptacle que, al mateix temps, es relaciona amb una presa. Aquest conjunt, realitzat en *opus quadratum*, no ha proporcionat ni vestigis epigràfics ni exvots. Però, tot i la manca de dades complementàries, s'ha considerat que aquest espai devia tenir una relació amb l'aigua, més enllà de les ablucions pròpies d'un recinte sagrat (AUPERT, 2012: 299). Aupert veu alguns paral·lelismes entre aquest complex i un edifici proper a la zona de captació de l'aqüeducte de Cahors i el temple descrit per Plini, el de *Clitumnus* (AUPERT, 2012: 302). Pel que fa a l'edifici situat al costat de la captació de l'aqüeducte de Cahors, aquest es troba «à quelques dizaines de mètres en amont, sous de très importants éboulis de pente de l'oppidum de Murcens» (AUPERT, 2012: 302). Es tracta d'un edifici fet de carreus amb una única cel·la, i una estructura de canals que conduïa part de l'aigua de la captació de l'aqüeducte cap a un nínxol, configurant una escenografia de l'arribada de l'aigua (AUPERT, 2012: 302).

Un segon exemple que ens presenta Aupert (AUPERT, 2012: 301) és el del santuari / nimfeu de *Turiasso* (Tarazona, Saragossa). Aquest complex santuari està format per unes termes, o almenys per una sala calefactada gràcies a un hipocaust, i una piscina en la qual es localitzaren múltiples exvots: caps de marbre que representaven Minerva, i altres, realitzats en ònix, que representaven Domícia. També cal afegir-hi exvots de terracota, un peu votiu de bronze, un cofre de fusta amb decoracions en metall, un cofre petit amb medicines, vasets de terracota i vidre, monedes, etc. (AUPERT, 2012: 301). La font que alimentava aquest gran receptacle es troba a força metres de distància, cosa que demostra que l'aigua transportada podia tenir idèntiques virtuts sagrades que les del brollador natural.

Un altre exemple el trobem gràcies a una inscripció localitzada a *Edeta*, prop de Lliria, València (AUPERT, 2012: 302, nota 76). L'epígraf fou trobat l'any 1759 durant els treballs de neteja de la font de Sant Vicenç i mesura 72, per 48, per 15 cm i degué formar part de la façana del temple al qual es fa menció en una inscripció (CIL II; 3786)². Datat entre l'any 71 i el 130 dC, el testimoni del moment de la troballa el recull el llibre de *Matrículas Parroquiales de Liria* de 1758 a 1769 (CORELL, 1996: 38)³.

Un altre exemple que ens pot ajudar a entendre la funció del santuari de Sant Aniol és el de la Fonte do Idolo situada a Braga (Portugal). El santuari es troba en un punt on se situa l'origen de diferents cursos fluvials que abastiren d'aigua la ciutat romana de *Bracara Augusta*. Aquest tipus d'espais son propicis per establir-hi santuaris i cultes relacionats amb l'aigua, la fertilitat, l'abundància i la natura en general (GARRIDO, MAR, MARTINS, 2008: 63). Aquest santuari, disposat fora dels límits de l'àrea urbana de *Bracara Augusta*, constituí un conjunt sagrat monumental que té, amb tota probabilitat, el seu origen en un locus sacer preromà. La seva situació, fora de la trama urbana, facilità la seva ràpida transformació arquitectònica amb l'arribada del nou ordre dominant. Un cop establerta l'estructura politicoadministrativa, Roma era molt conscient que el següent pas era imposar els elements culturals propis, alterant d'aquesta manera les tradicions autòctones (GARRIDO, MAR, MARTINS, 2008: 59-60).

Els autors destaquen que, molt possiblement, amb anterioritat a aquest arranjamet arquitectònic de marcat caràcter romà existia en aquest punt un espai de culte indígena. D'on provenien els fidels d'aquest santuari? El territori de Braga, anterior a la fundació de *Bracara Augusta*, era ocupat per grups disseminats de població, des de petits nuclis fins a autèntics *oppida*, que envoltaven l'indret on es localitzava el santuari. Per tant, és lícit pensar que el santuari devia cons-

² «*Templum Nympharum / Q(uintus) Sert(orius) Euporistus / Sertorianus et Sert(oria) / Festa uxor a solo / ita uti exculptum / est in honorem Edetanor(um) / et patronorum suorum // s(ua) p(ecunia) fecerunt.*»

³ «*En últimos del mes de abril de este año de 1759, estando limpiando los ojos de las fuentes de esta villa de Liria los vecinos de ella a orden y dirección de Manuel Cibera, regidor, estando limpiando en la fuente que nace cerca de la que llaman Ull Redó, persuadidos de que si se quitaban unas piedras, que avía allí, saldría el agua en más cantidad, lo executaron assi, y allaron una lápida toda escrita de la figura e inscripció siguiente...para que se conserbe una lápida tan antigua y que por ella se declara estar la grande Edeta de Liria, yo el Dr. Juan Pinazo, rector; la hice conducir a la casa Abadia y la hice colocar en la pared de ella al lado de la puerta. Oy 29 de junio de 1759.*»

tituir un pol d'atracció d'aquesta població que l'envoltava i ser, no només un espai sacre, sinó també un punt de reunió i de mercat que aglutinava tota aquesta comunitat disseminada pel territori i que, posteriorment, amb la fundació de la ciutat romana, quedà concentrada, de manera que s'abandonaren els antics nuclis de població (GARRIDO, MAR, MARTINS, 2008: 62). Molt possiblement, aquesta funció d'aglutinament del territori la trobaríem també en el cas del temple de Sant Aniol, atesa la seva situació i les restes de poblament localitzades al seu entorn.

El santuari de Braga, format per una façana monumental excavada a la roca, amb una piscina que recollia l'aigua del brollador, s'ha considerat que devia tenir relació amb uns banys propers, que podien formar part del conjunt monumental. El santuari primitiu devia tenir una dedicació relacionada amb l'aigua, la fertilitat, l'abundància i la natura, sense que coneguem el nom de la possible divinitat a la qual va estar dedicat. En època romana, la divinitat tutelar de l'espai és *Nabia*, com demostra l'epigrafia del santuari i l'escultura. Es tracta d'una divinitat amb atribucions similars a les d'Anna Perenna,⁴ el santuari de Roma que presenta paral·lelismes, segons els autors, amb el de Braga. En la monografia presentada l'any 2008, els autors també comparaven aquest santuari amb el de *Turiasso*, al qual ja hem fet esment, i amb el d'Anna Perenna, a Roma (GARRIDO, MAR, MARTINS, 2008: 64-65).

Possibles atribucions

Cal recordar que el santuari de sant Aniol es troba ubicat a les proximitats d'un curs fluvial. Al sud del temple es troba el naixement d'un dels afluents de la riera del Llémèna i, a l'est, un aquífer subterrani que avui alimenta una planta embotelladora d'aigua mineral (VIVÓ. *et al.*, 2003: 111). Aquesta característica va portar Esteba a afirmar que el santuari estava dedicat a les nimfes, divinitats menors estretament lligades als cursos naturals i a les deus d'aigua (ESTEBA,

⁴Deessa relacionada amb el cicle vital, la fertilitat i el pas del temps. Té una vessant tònica, que la vincula amb l'inframón i les malediccions. A la ciutat de Roma, a tocar de la *via Flaminia*, es localitzava un bosc sagrat dedicat a la divinitat. La major part de la informació que ens ha arribat és gràcies als *Fastos* d'Ovidi, en els quals ens narra la festivitat anual de la deessa, que es desenvolupava a la riba del riu Tiber (OVIDI, *Fastos*: III, 517-696). *Anna Perenna* és una divinitat relacionada amb les aigües, el cicle lunar, la fertilitat, la mort i la resurrecció, en definitiva, amb els cicles vitals (PEREA, 1997: 190-191).

1997: 36, ESTEBA, 1998: 289, ESTEBA, DEHESA, 2005: 287-289). Tanmateix, creiem que cal ser més prudents respecte a aquesta atribució a les nimfes. Si bé és ben cert que el fet de tenir aquesta quantitat important d'aigua a l'entorn del santuari és un indicatiu clar sobre el tipus de divinitat a la qual es dedicà el recinte, no s'ha trobat cap vestigi, inscripció ni escultura que certifiqui l'advocació del lloc. Per tant, creiem més prudent parlar d'algun numen o divinitat relacionada amb l'aigua.

El fet que, un cop el contingent romà arribà a aquest territori i s'hi establí, es construís aquest temple de característiques itàliques no és ni una casualitat ni un fet aleatori. La nostra hipòtesi proposaria l'existència prèvia d'un espai de culte ibèric que, en un moment determinat, patí una transformació de tipus arquitectònic. Aquesta transformació, realitzada per part del contingent romà, tenia el propòsit de captar la població indígena mitjançant el sincretisme religiós entre els cultes previs i tradicionals i el model itàlic, tant pel que fa a les divinitats com a la manera de concebre els espais de culte.

En primer lloc, i per poder entendre quina era la situació prèvia a l'arribada del contingent romà, caldria entendre la concepció religiosa que tenia el poble ibèric. Cal tenir molt present que, possiblement, la idea que el poble ibèric tenia de les divinitats no era tan complexa com la romana. Segons Blázquez (BLÁZQUEZ, 1976: 94), *«la idea sobre la divinidad (...) estaría muy próxima a la etrusca y a la romana primitiva(...), en las que los numerosos textos y documentos prueban la existencia de un culto a las montañas, a las aguas y a los árboles. Se trata de una primera evolución del sentimiento de lo sagrado que los personaliza, pero todavía con un carácter muy vago, menos rico que el que expresa la imagen»*. Partint d'aquesta premissa, i sempre tenint en compte que la informació que ens ha arribat prové de fonts gregues i romanes, que no fan altra cosa que oferir la visió que aquests tenien de la religió ibera, podem intuir certs aspectes de la religiositat ibèrica, però no comprendre'n tota la seva magnitud.

El primer problema amb què topem és que no podem identificar, perquè no se n'han trobat restes, el tipus d'espai sacre indígena. Existeixen dues possibilitats: o bé es va arrasar, o bé -com és molt freqüent en el món ibèric i en altres cultures com la celta- no existia cap estructura arquitectònica on desenvolupar els rituals (BLÁZQUEZ, 2001:176).

La importància de l'entorn natural en si mateix es fa evident a l'hora d'estudiar la cultura religiosa ibèrica. El culte primitiu ibèric estava dirigit a nùmens ubicats en llocs sagrats com les fonts, les coves, els boscos, les muntanyes, etc., d'una manera molt similar a la que s'observa a l'Etrúria arcaica. Aquests nùmens "actuaven" en aquests espais naturals, favorables a manifestar aquest ens sagrat o diví (BLÁZQUEZ, 2000-2001:164). La religió ibèrica «*mantuvo un tipo de religiosidad primitiva que consistió en la ofrenda del exvoto y en no haber introducido las imágenes de dioses ni cellas*» (BLÁZQUEZ, 2000-2001:174).

En canvi, el món romà no entenia un espai de culte sense un element arquitectònic que el mostrés sobre el territori. Per això els espais sagrats del indígenes en època tardorepublicana, com és el cas que tractem, foren transformats sota l'òptica romana, i els dotaren d'una forma arquitectònica que, òbviament, responia als cànons de l'arquitectura religiosa de caràcter itàlic (normalment, un temple *in antis* amb *cella*), com podem observar en molts exemples propers, a Empúries, al propi Sant Aniol de Finestres i al temple de Porqueres, però també en d'altres al llarg del territori peninsular com el Cerro de los Santos, la Encarnación, el Cerro de Maquiz (BLÁZQUEZ, 2000-2001: 174).

Per desgràcia, aquest tipus de transformacions han deixat pocs testimonis que serveixin com a referent a l'hora de conèixer les pràctiques religioses indígenes. Les poques dades que ens resten són les referències que alguns autors clàssics van deixar escrites i, evidentment, com ja hem comentat, són volgutament o involuntàriament tendencioses. Tenim com a exemple l'obra d'Estrabó (III, 4, 16), que parla dels galaics i dels celtibers. Els primers són presentats com a pobles ateus i, els segons, com a pobles que realitzaven sacrificis a un déu anònim. Però la realitat segurament va ser diferent, perquè la interpretació que fa Estrabó ve condicionada pel fet que aquests pobles no construïen temples ni feien representacions antropomorfes de les seves divinitats a la manera dels romans (GARRIDO, MAR, MARTINS, 2008: 56).

Atès que no tenim dades sobre quina seria la divinitat tutelar d'aquest petit temple, podem especular sobre diferents possibilitats. La proposta que féu Esteban quan va excavar-lo, atribuint la tutela de l'espai a les nimfes, és una de les possibles respostes: unes divinitats menors relacionades directament amb els cursos d'aigua, entre altres elements de la natura, encaixen perfectament en aquest espai com a divinitats tutelars.

Però un altre grup que podria ostentar la tutela d'aquest santuari el formen les *matres*, divinitats femenines vinculades a l'originària mare terra, que adoptaven les seves virtuts com a protectores de l'abundància, la fertilitat i la fecunditat de la pròpia terra i dels éssers que l'habiten. Aquestes divinitats solen anar acompanyades d'epítets que les relacionen amb els cursos d'aigua o les fonts (SOLANA, HERNÁNDEZ, 2000: 157)⁵.

El llistat de possibilitats sobre l'atribució al temple és molt llarga, tot dependria del tipus de divinitat que la comunitat ibèrica tingués com a tutelar d'aquest espai. El nombre de divinitats amb clars vincles amb l'aigua, els brolladors, etc., ens porta, a banda de les nimfes i les *matres*, a la possibilitat d'acceptar com a candidates les divinitats *Fons*, o *Salus*, amb atribucions mèdiques o curatives, Apol·lo, Minerva, Diana, Hèrcules i un llarg etcètera (DÍEZ de VELASCO, 1998: 128). El ventall de possibilitats pel que fa a la tutela del temple és, doncs, molt extens. Podem observar, a més, múltiples exemples en què les nimfes substitueixen divinitats indígenes de gènere masculí, fet que comporta el que s'ha volgut anomenar un «trauma religiós» (DÍEZ de VELASCO, 1998: 126-127). Per tot plegat, en el cas que ens ocupa creiem més adequat utilitzar el terme *numen*, a l'espera que algun dia tinguem indicis més fermes que ens ajudin a saber quina era la divinitat tutelar del temple romà de Sant Aniol de Finestres.

La cristianització de l'espai

Existeix una certa correlació entre els espais de culte a les aigües i la seva posterior conversió en espais de culte cristià. Una prova n'és el que podríem anomenar "l'estadi intermedi". Aquest es caracteritza per una gran quantitat de literatura de caire cristià, que perseguia i condemnava la freqüentació i ús de les aigües d'aquests espais d'origen pagà.

Així, en l'obra *De correctione rusticorum*, XVI, de Sant Martí de Dumio, destaca la pervivència de cultes pagans relacionats, entre altres elements, amb les aigües. Al segle VI, el bisbe Gregori de Tours relatà els rituals que duïen a terme els habitants de Gévaudan, al massís central francès. Aquesta població peregrijava a la vora d'un llac, on acampava i celebrava tres dies de festes i libacions

⁵ *Matres Vbelnae* (deesses del riu Huvena), *Matres Svleviae*, localitzades a Bèlgica, Retia, Dàcia i Roma; *Matres Glanicae*, relacionades amb Glanum, *Matres Nemavsicae*, localitzades al santuari dedicat al déu *Nemausus*, a Nimes (SOLANA, HERNÁNDEZ, 2000: nota 454).

a les aigües. Al concili de Valence de l'any 374, s'insistia que, després de prendre les aigües del baptisme, qualsevol altre bany seria considerat demoníac. El concili d'Auxerre (588) prohibí de fer ofrenes a les aigües de les fonts. El bisbe d'Arles, a la segona meitat del segle VI, exigí en un dels seus sermons que ningú no gosés banyar-se en una font, ni de dia ni de nit, durant la festivitat de sant Joan, atès que aquesta era una tradició pagana. Per acabar, destaquem la prohibició, l'any 769, per part de Carlemany, de les pràctiques naturistes relacionades, entre altres elements, amb l'aigua (HABA, RODRIGO, 1990: 273, GARRIDO, MAR, MARTINS, 2008: 61).

Atès que, com sovint passa, si es legisla de manera continuada sobre un mateix afer, vol dir que aquest perviu, veiem com al llarg del temps molts santuaris pagans foren reconvertis en espais de culte cristià. Així, paral·lelament a la lluita per eradicar pràctiques paganes, s'observa una superposició d'espais cristians sobre antics espais de culte indígenes o pagans, i es practica el sistema que ja feien servir els romans: el sincretisme (GARRIDO, MAR, MARTINS, 2008: 61). Trobem exemples d'aquest procés disseminats per tota la geografia ibèrica. A Montoro, Còrdova, es localitzà un santuari a l'ermita de Fuente Santa, que fou freqüentat per les facultats curatives de les seves aigües. A Posadas, també a Còrdova, sota l'actual capella de la Virgen de la Salud, es trobaren restes d'unes termes romanes i un santuari on s'explotava el recurs de les aigües termals (LACORT, GALEANO, CANO, 1997: 144). L'ermita de Nuestra Señora de la Luz, a Múrcia, se situa al costat d'una font (BLÁZQUEZ, GARCÍA-GELABERT 1997: 108). Aquest procés de sincretisme cristià en antics espais de culte a les aigües també s'observa a la zona de La Rioja, al Santuario de la Valvanera (Anguiano), a Castejón (Nieva de Cameros), a Lomo de Orio (Villoslada de Cameros). En els entorns de tots aquests recintes de culte cristià, es localitzaren restes de fonts i brolladors que l'arribada del cristianisme va relacionar amb la llegenda mariana fundacional (ESPINOSA, LÓPEZ, 1997: 263-264).

Bibliografia

ALCALDE, G; 2010: «La Palomera», *De l'oppidum a la civitas. La romanització inicial de la indigècia*, Nolla, J.M., Palahí, Ll., Vivo, J. (coord.), Girona, p. 289-292.

AQUILÉ, X., *et al.*, 2007: AQUILÉ, X., CASTANYER, P., SANTOS, M., TREMOLEDA, J., «Les troballes escultòriques del 1909 al sector meridional de la Neàpolis em-

poritana», *L'Esculapi. El retorn del déu*, Barcelona, p. 29-43.

AUPERT, P., 2012: «Eau et religion», *Eau: usages, risques et représentations dans le Sud-Ouest de la Gaule et le Nord de la péninsule Ibérique, de la fin de l'âge du Fer à l'Antiquité tardive (IIe s. a.C. - VIe s. p.C.)*. Aquitania, Supplément, 21. Bordeaux, p. 293-320.

BLÁZQUEZ, J.M., 1976: «Arte y religión entre los iberos», *Historia* 16, 1, p. 89-94.

BLÁZQUEZ, J.M., 2000-2001: «Nuevas aportaciones a la religiosidad ibérica», *Lucentvm*, XIX-XX, Alicante, p. 149-181.

BLÁZQUEZ, J.M., 2001: «La religión celta en Hispania», *Celtas y Vettones*, Ávila, p. 171-181.

BLÁZQUEZ, J.M., GARCIA-GELABERT, G., 1997: «El culto a las aguas en las Hispania prerromana», *Termalismo antiguo. Actas del I congreso peninsular. La Rioja*. 1996, Madrid, p. 105-115.

BURCH, J., 2008: «Les societats ibèriques», *Història de la Garrotxa*, Girona, p. 145-152.

BURCH *et al.*, 2010: BURCH, J., CASAS, J., COSTA, A., NOLLA, JM., PALAHÍ, LL., ROJAS, A., SAGRERA, J., VIVO, D., VIVO, J., SIMON, J., *De l'oppidum a la civitas. La romanització inicial a la Indigècia*, Girona.

CORELL, J., 1996: *Inscriptions romanes d'Edeta i el seu territori*, València.

COSTA, A., 2011: «Els espais de culte a les aigües al *territorium de Gerunda, Aquae sacrae* agua y sacralidad en la Antigüedad», COSTA, A., PALAHÍ, LL., VIVÓ, D., (coord.), *Universitat de Girona, Institut de Recerca Històrica*, Girona, p. 29-58.

DEHESA, R., ESTEBA, J., 2008: «El nimfeu de Sant Aniol de Finestres», *Història de la Garrotxa*, Girona, p. 163-166.

DÍEZ DE VELASCO, 1998: *Termalismo y religión. La sacralización del agua termal en la Península Ibérica y el norte de África en el mundo antiguo*, Madrid (Monografías de Ilu, 1).

EGEA, A., 2010: «La cultura del agua en época ibérica: una visión de conjunto», *Lucentum*, 29, Alicante, p. 119-138.

ESTEBA, J., 1997: *Memòria d'excavació de Sant Aniol de Finestres*, Girona.

ESTEBA, J., 1998: «Intervenció a l'església parroquial de Sant Aniol de Finestres (La Garrotxa)», *Quartres Jornades d'Arqueologia de les Comarques de Girona*, Figueres, p. 287-296.

ESTEBA, J., DEHESA, R., 2005: «Sant Aniol de Finestres: de santuari de la sacralització de les aigües a temple cristià», *II Congrés Internacional Història dels Pirineus*, Girona, p. 285- 298.

ESTEBA, J., DEHESA, R., 2008: «El nimfeu de Sant Aniol de Finestres», *Història de la Garrotxa*, Girona, p. 163-166.

ESPINOSA, LÓPEZ, 1997: «Agua y cultura en el alto-medio Ebro», *Termalismo antiguo. Actas del I congreso peninsular. La Rioja*. 1996, Madrid, p. 259-265.

GARRIDO, A., MAR, R., MARTINS, M., 2008: «A fonte do Ídolo», *Bracara Augusta. Escavações arqueológicas*, 4, Braga.

GORGUES, A., 2010: «Économie et société dans le nord-est du domaine ibérique (IIIe-Ie s. av. J.-C.)», *Anejos de Archivo Español de Arqueología*, LII, Madrid.

HABA, S., RODRIGO, V., 1990: «El tema del culto a las aguas y su continuidad en relación con las vías naturales de comunicación», *Zephyrus*, 43, Salamanca, p. 271-279.

IMPRESS, 2004: «Fitxes de Caracterització inicial, pressions i Impactes de les Masses d'Aigua Subterrànies. 09 Fluviovolcànic de la Garrotxa».

LACORT, P.J., GALEANO, G., CANO, J. I., 1997: «Documentos arqueológicos y epigráficos relativos a cultos de agua de época romana en la provincia de Córdoba», *Termalismo Antiguo. Actas del I congreso peninsular termalismo antiguo*, La Rioja 1996, Madrid, p. 141-147.

MAR, R., RUÍZ DE ARBULO, J., 1993: «Ampurias romana. Historia, arquitectura y arqueología», Sabadell.

MARCO SIMÓN, F., 1996: «Romanización y aculturación religiosa: los santuarios rurales», *A Cidade e o mundo : romanización e cambio social*, Actas do Curso de Verán da Universidade de Vigo, 1995, Vigo, p. 83-100.

MONEO, T., 2003: *Religión ibérica: santuarios, ritos y divinidades* (siglos VII-I a.C.), Madrid.

PEREA, S., 1997: «Baños para soldados y el culto de Fortuna», *Termalismo antiguo*, Actas del I congreso peninsular, La Rioja, 1996, Madrid, p. 149-167.

PRADOS, L., 1994: «Los santuarios ibéricos. Apuntes para el desarrollo de una arqueología del culto», *Trabajos de prehistoria*, 51, núm.1, Madrid, p. 127-140.

RAMALLO, S.F., 1991: «Un santuario de época tardo-republicana en La Encarnación, Caravaca, Murcia», *Templos romanos de Hispania*, Murcia, Cuadernos de Arquitectura romana, 1, p. 39-65.

RUIZ DE ARBULO, J., VIVÓ, D., MAR, R., 2006: «El capitolio de Tarraco. Identificación y primeras observaciones», *El concepto de lo provincial en el mundo antiguo. Homenaje a la Prof. Pilar León*, vol. I, VAQUERIZO, D., MURILLO, J.F., (Eds), Córdoba, p.391-418.

RODÀ, I., 2016: «Els mosaics romans a Catalunya», *Els mosaics de Bell-lloc del Pla (Girona). Una aventura de 140 anys*, Museu d'Arqueologia de Catalunya, Barcelona, p. 69-78.

SOLANA, J.M^a, HERNÁNDEZ, L., 2000: «Religión y sociedad en época romana en la meseta septentrional», Universidad de Valladolid.

UROZ, H., 2003: «La importancia de los cultos salutíferos y el cosmopolitismo en la Carthago Nova tardorrepublicana y altoimperial», *Eutopia*, 9, serie III, 1-2, Roma, p. 7-31.

VASSAL, V., 2006: «Les pavements d'opus signinum. Technique, décor, fonction architecturale», *BAR International Series*, 1472, Oxford.

VIVÓ *et al.*, 2003: VIVÓ, D., PALAHÍ, LL., NOLLA, J.M., SUREDA, M., ...*Sed uitam faciunt. Aigua i conjunts termals a les ciutats d'Emporiae, Gerunda i Aquae Calidae*, Universitat de Girona, Girona.