

UNIVERSIDAD DEL PAÍS VASCO – EUSKAL HERRIKO UNIBERTSITATEA

FACULTAD DE LETRAS

DEPARTAMENTO DE ESTUDIOS CLÁSICOS



**LOS ESCLAVOS COMO ACTORES RELIGIOSOS EN EL OCCIDENTE
ROMANO: EL EJEMPLO HISPANO (S. I. A.C. - III D.C.)**

TOMO I

Tesis Doctoral presentada por Iñigo Daniel Maroto Rodríguez

Directora M^a Cruz González Rodríguez

Vitoria-Gasteiz, 2019

Esta Tesis Doctoral ha sido realizada con la financiación del Programa Predoctoral de Formación de Personal Investigador No Doctor del Departamento de Educación, Política Lingüística y Cultura del Gobierno Vasco. Además, se encuentra incluida en el proyecto de investigación HAR2015-65526-P titulado: *La construcción política de los territorios romanos en la Hispania Citerior (69-235): un análisis de las fuentes escritas*, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional.

Se enmarca, además, en el Programa de Doctorado Interuniversitario en Ciencias de la Antigüedad de la Universidad de Cantabria y la UPV/EHU.

AGRADECIMIENTOS

Durante los años en los que he ido madurando y redactando la presente Tesis Doctoral ha habido un gran número de personas e instituciones que se han implicado de manera directa o indirecta en su desarrollo y sin las que el resultado final no hubiese sido satisfactorio. Gracias a esta implicación el barco ha podido llegar finalmente a buen puerto.

En primer lugar, me gustaría agradecer a la UPV-EHU y, en especial, a la Facultad de Letras, por haberme proporcionado la posibilidad de realizar la Licenciatura en Historia que me formó en el gusto por el estudio de las sociedades del pasado. Al Departamento de Estudios Clásicos que permitió que profundizase en mi pasión por la Antigüedad gracias al Máster en Mundo Clásico y al Programa de Doctorado Interuniversitario en Ciencias de la Antigüedad. A todos los profesores, compañeros y personal no docente de estas instituciones, muchas gracias por facilitarme mi camino personal y académico hasta el culmen de este proyecto.

Por otro lado, debo agradecer a las instituciones y personas que me han acogido y guiado durante las diferentes estancias de investigación que he realizado y que me han permitido adquirir y completar conocimientos fundamentales para la realización de la Tesis. Primeramente, me gustaría agradecer a la Universidad de Helsinki y, especialmente, al profesor Heikki Solin, por su cálida acogida y las interesantes ideas y reflexiones relativas a la onomástica de los esclavos hispanos que pudimos discutir. En segundo lugar, quiero expresar mi gratitud a los miembros del centro *CIL* II de la Universidad de Alcalá de Henares, en especial a su responsable Helena Gimeno, por permitirme consultar el fichero epigráfico, labor que ha sido fundamental a la hora de realizar el *corpus*, y también por sus amables consejos sobre la labor del epigrafista. En tercer lugar, me gustaría agradecer a los miembros de la Escuela Española de Historia y Arqueología de Roma que me permitieron realizar una maravillosa estancia en la *Vrbs* de la que el beneficio académico y personal que obtuve fue incalculable. Una mención especial merecen José Ángel Zamora y Antonio Pizzo, tutores de la estancia. Igualmente me gustaría agradecer a l'École Française de Rome y al Deutsches

Archäologisches Institut Rom su acogida para acceder a la consulta de sus completos catálogos bibliográficos.

Quiero expresar un agradecimiento especial a los profesores del Departamento de Estudios Clásicos, cuya compañía, apoyo y consejo sin duda han contribuido a mi desarrollo personal y académico como investigador. Su afecto y trato cercano han hecho que me sienta siempre como “en casa”. También a los compañeros doctorandos y doctores que me han acompañado durante estos años y con los que he compartido experiencias y aprendizajes inolvidables. Son muchos los nombres que podría destacar en este punto, pero estos breves agradecimientos se alargarían más de lo conveniente. Sin embargo, creo que es de justicia mencionar a Marta, mi “hermana académica”, que tantos buenos consejos me ha dado y, sobre todo, a Álex, Oskar e Iker, compañeros de aventuras y desventuras en el máster y doctorado con los que he forjado una amistad perenne.

Naturalmente, también merece un agradecimiento especial la directora de esta Tesis, M^a Cruz González Rodríguez, sin cuya guía y consejo este trabajo no hubiera sido posible. Su experiencia y rigor metodológico han sido de gran ayuda a la hora de enfrentarme a los retos que plantea la investigación histórica del mundo romano. Su apoyo y motivación constante, así como su actitud comprensiva y paciente, me han permitido seguir adelante en los momentos de agobio y zozobra que se han planteado durante este trayecto.

En el aspecto más personal, hay muchas personas que han estado a mi lado durante estos años y que han celebrado mis éxitos y me han apoyado en los momentos de duda. A mis padres y mi hermana, que me educaron en el amor a la cultura y a la Historia y que me han prestado su apoyo incondicional durante estos años. A Hayra, mi compañera de vida, la que me ha apoyado en el día a día de esta aventura, en especial en los meses convulsos de redacción de la Tesis. Sin vosotros la presión hubiera sido mucho más difícil de superar. Finalmente, no puedo olvidarme de los amigos de mi cuadrilla que siempre se han interesado por mi trabajo y me han proporcionado la válvula de escape cuando lo necesitaba. Muchas gracias a todos.

Bilbao, abril de 2019

ÍNDICE TOMO 1:

AGRADECIMIENTOS.....	I
ÍNDICE.....	III
INTRODUCCIÓN.....	1
ESTADO DE LA CUESTIÓN Y JUSTIFICACIÓN DEL TRABAJO.....	1
OBJETIVOS.....	4
METODOLOGÍA.....	5
1. <i>Modelo de la religión cívica y de la religión romano-provincial</i>	5
2. <i>Estudio sobre los márgenes de la religión romana</i>	8
3. <i>Empleo del método comparativo</i>	8
4. <i>Trabajo heurístico</i>	9
ESTRUCTURA DEL TRABAJO.....	15
PARTE 1. PRÁCTICAS RELIGIOSAS DE LOS ESCLAVOS EN LA RELIGIÓN PÚBLICA Y DOMÉSTICA DE ROMA.....	19
I. PRÁCTICAS RELIGIOSAS DE LOS ESCLAVOS EN LOS SACRA PÚBLICA ROMANOS.....	21
INTRODUCCIÓN.....	21
1.1. LA PARTICIPACIÓN DE LOS ESCLAVOS EN LAS <i>FERIAE</i>	27
1.1.1. <i>Fiesta de Diana</i>	27
1.1.2. <i>Fiesta de Fors Fortuna</i>	34
1.1.3. <i>Las Compitalia</i>	37
1.1.4. <i>Las Nonas Caprotinas</i>	47
1.1.5. <i>Las Saturnalia</i>	52
1.1.6. <i>Las Matronalia</i>	62
1.1.7. <i>Las Matralia</i>	67
<i>Conclusiones</i>	71
1.2. LA PARTICIPACIÓN DE LOS ESCLAVOS COMO PERSONAL DEL CULTO PÚBLICO.....	73
1.2.1. <i>Los uictimarii, asistentes fundamentales del rito sacrificial romano</i> ..	73
1.2.2. <i>Los aeditui, guardianes de los santuarios</i>	78
<i>Conclusiones</i>	81
II. PRÁCTICAS RELIGIOSAS DE LOS ESCLAVOS EN LA RELIGIÓN DOMÉSTICA.....	85
INTRODUCCIÓN.....	85
2.1. LOS ESCLAVOS Y EL CULTO A LOS <i>LARES</i> DOMÉSTICOS.....	87
2.2. LOS ESCLAVOS Y EL CULTO A LOS <i>PENATES</i>	96
2.3. LA PARTICIPACIÓN DE LOS ESCLAVOS EN LOS RITOS DEL MUNDO AGRARIO.....	98
2.3.1. <i>El “banquete” de Júpiter (prescripciones 50, 131 y 132)</i>	103
2.3.2. <i>El sacrificio en honor a Ceres (prescripción 134)</i>	105

2.3.3. <i>El voto por la salud de los bueyes (prescripción 83)</i>	106
2.3.4. <i>Los rituales expiatorios previos a la tala de un bosque sagrado (prescripciones 139 y 149)</i>	109
2.3.5. <i>La lustratio agri (prescripción 141)</i>	111
CONCLUSIONES.....	115
PARTE 2. PRÁCTICAS RELIGIOSAS DE LOS ESCLAVOS EN <i>HISPANIA</i>	121
III. DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA Y ANÁLISIS ARQUEOLÓGICO.....	123
INTRODUCCIÓN.....	123
1.1. LA PROVINCIA <i>HISPANIA CITERIOR</i>	131
1.1.1. <i>Zona del noroeste</i>	131
1.1.1.1. <i>Aquae Celenae (Caldas de Reis, Pontevedra)</i>	132
1.1.1.2. <i>Flauium Brigantium (A Coruña)</i>	133
1.1.1.3. <i>Legio VII Gemina (León)</i>	135
1.1.2. <i>Zona central y levantina</i>	135
1.1.2.1. <i>Veleia (Iruña de Oca, Álava)</i>	137
1.1.2.2. <i>Segisamo / Segisama (Sasamón, Burgos)</i>	139
1.1.2.3. <i>Pallantia (Palencia)</i>	139
1.1.2.4. <i>Colonia Clunia Sulpicia (Peñalba de Castro, Burgos)</i>	141
1.1.2.5. <i>Valdegeña (Soria)</i>	144
1.1.2.6. <i>Segobriga (Saelices, Cuenca)</i>	144
1.1.2.7. <i>Mongai (Lleida)</i>	150
1.1.2.8. <i>Saguntum (Sagunto, Valencia)</i>	151
1.1.2.9. <i>Valentia (Valencia)</i>	151
1.1.2.10. <i>Lucentum (Alicante)</i>	152
1.1.2.11. <i>Carthago Noua (Cartagena, Murcia) y Mazarrón (Murcia)</i>	152
1.3. LA PROVINCIA <i>BAETICA</i>	156
1.3.1. <i>Obulco (Porcuna, Jaén), Bujalance y Cañete de las Torres (Cordoba)</i>	159
1.3.2. <i>Colonia Patricia Corduba (Córdoba)</i>	160
1.3.3. <i>Ipolcobulcula (Carcabuey, Córdoba) y Alcalá la Real (Jaén)</i>	161
1.3.4. <i>Colonia Augusta Firma Astigi (Écija, Sevilla)</i>	162
1.3.5. <i>Abdera (Adra, Almería)</i>	163
1.3.6. <i>Italica (Santiponce, Sevilla)</i>	164
1.3.7. <i>Carmo (Carmona, Sevilla)</i>	166
1.3.8. <i>Salvatierra de los Barros (Badajoz)</i>	166
1.4. LA PROVINCIA <i>LVSITANIA</i>	167
1.4.1. <i>Balsa (Luz de Tavira, D. de Faro)</i>	168
1.4.2. <i>Pax Iulia (Beja, D. de Beja)</i>	169
1.4.3. <i>S. Miguel da Mota (Terena, D. de Évora)</i>	170
1.4.4. <i>Ervedal do Alentejo (D. de Portalegre)</i>	172
1.4.5. <i>Augusta Emerita (Mérida, Badajoz)</i>	173
1.4.6. <i>Zonas de Norba (Cáceres) y Turgalium (Trujillo, Cáceres)</i>	176
CONCLUSIONES.....	176
IV. TIPOLOGÍA DE LAS INSCRIPCIONES.....	181

INTRODUCCIÓN.....	181
2.1. TIPO 1: ARA / ÁRULA.....	182
2.2. TIPO 2: <i>AEDICVLA</i>	186
2.3. TIPO 3: PEDESTAL.....	187
2.4. TIPO 4: <i>HERMA</i>	188
2.5. TIPO 5: ESTELA.....	191
2.6. TIPO 6: BLOQUE.....	193
2.7. TIPO 7: PLACA.....	194
2.8. TIPO 8: <i>TABVLA DEFIXIONIS</i>	196
2.9. TIPO 9: <i>TABVLA</i> DE BRONCE.....	199
2.10. TIPO 10: <i>INSTRVMENTA</i>	201
2.11. TIPO 11: INSCRIPCIÓN RUPESTRE.....	204
CONCLUSIONES.....	204
V. LOS ESCLAVOS: ONOMÁSTICA Y SITUACIÓN PROFESIONAL.....	207
INTRODUCCIÓN.....	207
3.1. ANÁLISIS ONOMÁSTICO.....	211
3.1.1. <i>Nombres greco-orientales</i>	221
3.1.2. <i>Nombres latinos</i>	225
3.1.3. <i>Nombres indígenas o locales</i>	230
3.2. SITUACIÓN PROFESIONAL.....	230
3.2.1. <i>Esclavos imperiales</i>	231
3.2.2. <i>Esclavos públicos</i>	238
3.2.3. <i>Esclavos privados</i>	247
CONCLUSIONES.....	261
VI. LOS <i>COLLEGIA</i> CON PARTICIPACIÓN <i>SERVIL</i>	263
INTRODUCCIÓN.....	263
4.1. <i>COLLEGIA</i> PROFESIONALES REPUBLICANOS.....	272
4.2. EL POSIBLE <i>COLLEGIVM</i> PROFESIONAL DE SASAMÓN.....	276
4.3. EL <i>SODALICIVM</i> DE ADORADORES DE ÍSIS DE <i>VALENTIA</i>	279
4.4. EL <i>COLLEGIVM</i> DOMÉSTICO DE <i>ABDERA</i>	280
4.5. LAS <i>FAMILIAE PVBLICAE</i> DE <i>CORDVBA</i> Y <i>SEGOBRIGA</i>	281
4.6. TRES EJEMPLOS DE ASOCIACIONES CON UNA POSIBLE IMPLICACIÓN <i>SERVIL</i>	283
CONCLUSIONES.....	285
VII. LAS DIVINIDADES OBJETO DE DEVOCIÓN.....	289
INTRODUCCIÓN.....	289
5.1. DIVINIDADES LATINAS.....	290
5.1.1. <i>Júpiter</i>	291
5.1.2. <i>Marte</i>	293
5.1.3. <i>Diana</i>	296
5.1.4. <i>Venus</i>	298
5.1.5. <i>Neptuno</i>	300
5.1.6. <i>Hércules</i>	301
5.1.7. <i>Silvano</i>	304

5.1.8. Salpina y sancta dea: <i>posibles alusiones a Proserpina</i>	307
5.1.9. Mater Terra y Mater dea.....	310
5.1.10. <i>Divinidades protectoras de lugares y personas: Lares, Genii y Numina</i>	312
5.1.11. Fontanus / Fontana y Salus.....	318
5.1.12. <i>Dedicaciones relacionadas con el culto imperial</i>	321
5.2. DIVINIDADES GRECO-ORIENTALES.....	322
5.2.1. <i>Divinidades griegas: Phoebus y Némesis</i>	324
5.2.2. <i>Mitra</i>	327
5.2.3. <i>Divinidades nilóticas: Isis y Serapis</i>	332
5.3. DIVINIDADES LOCALES.....	336
5.3.1. Endouellicus.....	338
5.3.2. Ataecina.....	341
5.3.3. Nabia.....	344
5.3.4. <i>Divinidades asociadas a fuentes de agua: Edouius y deus Airo / Aironis</i>	345
5.3.5. <i>Divinidades locales de difícil identificación</i>	348
CONCLUSIONES.....	351
VIII. LAS FÓRMULAS RITUALES EMPLEADAS.....	355
INTRODUCCIÓN.....	355
6.1. FÓRMULAS DEDICATORIAS.....	356
6.2. FÓRMULAS QUE INDICAN EL OBJETIVO DE LA DEDICACIÓN.....	367
CONCLUSIONES.....	372
CONCLUSIONES GENERALES.....	375

ÍNDICE TOMO 2:

ANTOLOGÍA DE FUENTES LITERARIAS Y JURÍDICAS CITADAS.....	1
EDICIONES DE LAS FUENTES LITERARIAS Y JURÍDICAS CONSULTADAS.....	33
<i>CORPVS EPIGRÁFICO</i>	41
INTRODUCCIÓN AL <i>CORPVS EPIGRÁFICO</i>	43
SIGNOS DIACRÍTICOS.....	49
INSCRIPCIONES SEGURAS.....	51
INSCRIPCIONES NO SEGURAS.....	165
BIBLIOGRAFÍA.....	221
ABREVIATURAS DE REVISTAS.....	223
BIBLIOGRAFÍA.....	229

INTRODUCCIÓN

ESTADO DE LA CUESTIÓN Y JUSTIFICACIÓN DEL TRABAJO

La esclavitud en la *Hispania* romana como objeto de estudio comenzó a tomar protagonismo de manera significativa en los años 70 del siglo XX, cuando el interés por la historia social cobró especial importancia en la historiografía española, siguiendo la estela de las grandes obras dedicadas al tema a nivel internacional en las décadas anteriores, como la de W. Westermann¹ y la editada por M. Finley², entre otras. A partir de ese momento, comenzaron a ver la luz trabajos dedicados al estudio de los esclavos y libertos en *Hispania*, siendo el primero el artículo de G. Pereira³, que recogía las inscripciones del *CIL* II que proceden de las doce principales ciudades hispanas para tratar de establecer la proporción aproximada de esclavos, libertos e *ingenui*. En el año 1971 se publicó el trabajo de referencia fundamental sobre el estudio de los dependientes hispanos en las décadas posteriores: la Tesis Doctoral de J. Mangas⁴, un trabajo que, a pesar de su importancia como pionero en este tipo de estudios en *Hispania*, no estuvo exento de cierta crítica debido a algunos problemas metodológicos planteados por R. Étienne en la reseña dedicada a esta obra⁵.

A la tesis de J. Mangas le siguieron otros trabajos que profundizaron en los diversos aspectos que este autor no trataba o que mencionaba superficialmente. Especialmente interesantes son el estudio de J. M^a Santero sobre los *collegia* hispanos y el trabajo de J. M. Serrano dedicado a los libertos y su promoción social en *Hispania*⁶. A partir de los años 90, la publicación de trabajos sobre esclavos y libertos en *Hispania* se intensificó de manera notable, sobre todo de la mano de S. Crespo, que publicó un

¹ WESTERMANN, 1955.

² FINLEY (ed.), 1960.

³ PEREIRA, 1970.

⁴ MANGAS, 1971.

⁵ R. ÉTIENNE, 1976, en *AEspA* 49, 211-224. El principal problema metodológico en el que incurre la obra, según Étienne, son los errores en la selección del material epigráfico debido a la problemática de identificación del estatus de los esclavos y libertos.

⁶ SANTERO, 1978 y SERRANO, 1988.

número considerable de artículos dedicados a esta temática⁷. Con la llegada del nuevo milenio, este interés ha continuado con estudios dedicados a los esclavos, como la Tesis de M. Morales dedicada al estudio de la esclavitud en las colonias romanas de Andalucía y el trabajo de S. Crespo centrado en la esclavitud infantil⁸, así como varios estudios dedicado a los libertos⁹.

Como podemos ver, han proliferado los estudios generales y particulares sobre esclavos y libertos en *Hispania*. Sin embargo, son muy escasos los que se centran en el análisis de sus prácticas religiosas que, a pesar de aparecer menos representadas en la epigrafía que las de los libertos¹⁰ e *ingenui*, pueden ser rastreadas en las fuentes. En este sentido, son significativos los trabajos de J. Alvar¹¹ y S. Crespo¹². Nosotros también dedicamos recientemente un artículo al estudio de los testimonios religiosos de los esclavos públicos e imperiales en *Hispania*¹³. Además de estos artículos, los análisis más detallados se encuentran en los capítulos dedicados a la faceta religiosa que aparecen en las monografías dedicadas a los esclavos hispanos que hemos mencionado anteriormente.

Observamos, por tanto, que son pocos los estudios sobre los esclavos como cultores y actores en la esfera religiosa y que estos se centran en espacios geográficos concretos o se limitan a ciertas divinidades y cultos. En consecuencia, no existe ningún estudio específico que se centre de formas específica en el tema de la relación de los esclavos hispanos y la religión romano-provincial, con lo que consideramos que nuestra investigación es pertinente y necesaria y viene a rellenar un hueco en la historiografía española sobre el estudio de esta forma de dependencia y su papel en el ámbito de la religión hispana.

A pesar de la carencia de un trabajo de estas características para el mundo hispano, conviene subrayar que, por el contrario, existen estudios muy interesantes referidos a esta cuestión para otras zonas del Imperio y para la propia Roma. La obra clásica de referencia en lo relativo al estudio de la religión de los esclavos en el

⁷ Algunos trabajos: CRESPO, 1985, 1991a; 1992; 1994; 1997; 1998 y 1999 y ALONSO – CRESPO, 1999. También encontramos en esta década obras como CAMACHO, 1997a y 1997b; GARCÍA MARTÍNEZ, 1997; RODRÍGUEZ NEILA, 1997 y GALLEGU, 1998.

⁸ MORALES, 2005 y 2007 y CRESPO, 2011.

⁹ JORDÁN, 2003; BELTRÁN LLORIS, 2004; HERNÁNDEZ GUERRA, 2006; 2007a, 2007b y 2013, entre otros.

¹⁰ Por ejemplo, MONTERO, 1985 y HERNÁNDEZ GUERRA, 2007b, entre otros.

¹¹ ALVAR, 1994a.

¹² CRESPO, 2005.

¹³ MAROTO, 2018.

occidente latino es la de F. Bömer¹⁴, que ya planteó conclusiones interesantes, como la ausencia de una frontera clara entre la religión de los libres y los esclavos, a pesar de que en su opinión sí que hubo cultos especialmente frecuentados por los esclavos, tesis que fue seguida por J. Mangas¹⁵. E. Mrozek también se ocupó del tema en su estudio sobre la religión de los trabajadores de las minas¹⁶. Más recientemente contamos con el artículo de J. A. North¹⁷ que trata el tema de la “actividad ritual” de los esclavos de manera general, donde reevalúa algunos aspectos ya planteados por el propio F. Bömer. Finalmente, se deben mencionar los capítulos dedicados al estudio de los *serui publici* destinados al servicio del culto en la Tesis de F. Sudi¹⁸ que se ocupa del estudio de los esclavos y los libertos públicos.

Igualmente, sobre el papel de los esclavos en las fiestas del calendario romano nos encontramos con una primera aproximación realizada por K.R. Bradley¹⁹ y, sobre todo, con la Tesis Doctoral de J.I. Garay²⁰, estudio relevante cuya mayor virtud es la labor de recopilación y análisis de las fuentes que atestiguan la participación de los esclavos en algunas fiestas de la *religio publica* romana y el valor que da a estas fiestas como elemento de integración en la vida pública y religiosa de Roma. En este sentido, el catálogo de J.M. Rainer y L. Schumacher²¹ recoge las fuentes legales que regían la participación de los esclavos en las prácticas culturales.

En lo relativo a la participación de los esclavos en la religión doméstica y el culto a los *Lares*, son especialmente interesantes los trabajos de D. P. Harmon, D. G. Orr y P. W. Foss²², y más recientemente, los de F. Giacobello, M. Laforge y M^a Pérez Ruiz²³, entre otros.

¹⁴ BÖMER, 1958.

¹⁵ MANGAS, 1971, 113-127.

¹⁶ MROZEK, 1982.

¹⁷ NORTH, 2012.

¹⁸ SUDI-GUIRAL, 2013, 85-110.

¹⁹ BRADLEY, 1979.

²⁰ GARAY, 1996.

²¹ RAINER – SCHUMACHER, 2006.

²² HARMON, 1978; ORR, 1978 y FOSS, 1997.

²³ GIACOBELLO, 2008; LAFORGE, 2009 y PÉREZ RUIZ, 2014a y 2014b. Esta última autora realiza un extenso estudio del culto doméstico en la Roma antigua entre las páginas 22 y 122 que resulta especialmente interesante porque recoge las diferentes tendencias y teorías actualizadas, así como la bibliografía correspondiente. Por su parte, la religión de los esclavos en el tratado de agricultura de Catón el viejo ha sido estudiado en KOLENDO, 1994.

Por su parte, sobre la relación de los esclavos con las prácticas adivinatorias, la obra de referencia es el artículo de S. Montero²⁴. Por último, respecto a la relación entre magia, religión y resistencia servil, es especialmente interesante el trabajo de N. Mckeown²⁵ y, más recientemente, A. Alvar²⁶ también ha dedicado una monografía al estudio de empleo de la magia por parte de los esclavos.

A estas investigaciones hay que añadir el interesante trabajo de reciente publicación dirigido por B. Amiri que está destinado a analizar la vida religiosa romana desde el punto de vista de la marginalidad, línea en la que se inserta también nuestra Tesis. Los artículos más relacionados con nuestro trabajo son el dedicado a las prácticas religiosas de los libertos²⁷ y, especialmente, los dedicados a las de los esclavos. En el primero se analiza el papel de los *uictimarii* en los sacrificios públicos romanos²⁸ y el segundo se centra en los esclavos y libertos como actores religiosos en la zona de *Augusta Treuerorum* y de *Mogontiacum*²⁹.

El estado de la cuestión de algunos de los aspectos concretos tratados en la Tesis como, por ejemplo, la cuestión de los *collegia* o de la onomástica servil, aparece reseñado en las introducciones de los capítulos donde se trata cada una de estas cuestiones, con lo que nos remitimos a estos apartados.

Por tanto, como hemos podido observar tras este repaso del estado de la cuestión, el estudio que presentamos resulta necesario, ya que no existe ningún trabajo específico dedicado al estudio de las prácticas religiosas de los esclavos en las provincias hispanas entre los siglos I a.C. y III d.C. desde el punto de vista de la religión romana provincial y la marginalidad³⁰.

OBJETIVOS

Nuestra investigación tiene como objetivo general el estudio de las prácticas religiosas de los esclavos documentadas, sobre todo, en las fuentes epigráficas hispanas entre los siglos I a.C. a III d.C. Se pretende conocer su participación tanto en el ámbito

²⁴ MONTERO, 1995.

²⁵ MCKEOWN, 2012.

²⁶ ALVAR, 2017.

²⁷ VAN HAEPEREN, 2016.

²⁸ AMIRI, 2016b. Sobre los encargados de la custodia de los templos (los *aeditui*), muchos de ellos esclavos, véanse MÉNARD, 2006 y SUDI-GUIRAL, 2010.

²⁹ BINSFIELD, 2016.

³⁰ Sobre los planteamientos metodológicos en relación a estos aspectos *vid. infra*.

INTRODUCCIÓN

de la religión privada como en el del culto público para poder evaluar el papel que la religión pudo haber desempeñado en la integración de este grupo social en la vida comunitaria de las *ciuitates* hispanas.

Para conseguir este objetivo general se hace necesario alcanzar dos objetivos concretos y complementarios. El primero de ellos aborda el análisis de la participación de los esclavos en los ritos del culto público y doméstico en Roma para establecer un marco de referencia general a partir del cual se pueda comprender y explicar las prácticas religiosas de los esclavos en el mundo provincial del occidente del Imperio. El segundo se centra de forma exhaustiva en el estudio detallado de esta participación en el caso de las provincias hispanas.

Junto a estos tres amplios objetivos se han planteado igualmente otros más específicos que permiten alcanzar los generales:

- Establecimiento y recopilación del *corpus* de fuentes literarias y jurídicas referidas a la participación de los esclavos en los *sacra* de la *religio* pública romana y en el culto doméstico. (Véase el segundo volumen de esta Tesis).
- Establecimiento y recopilación del *corpus* epigráfico exhaustivo referido a las prácticas religiosas de los esclavos en las provincias hispanas. (Véase el segundo volumen de esta Tesis).
- Elaboración de una base de datos bibliográfica actualizada que recoge toda la producción historiográfica sobre el tema objeto de estudio.
- Análisis onomástico y profesional de los cultores esclavos documentados en la epigrafía hispana.
- Estudio de los *collegia* hispanos en los que se atestigua presencia *servil*.
- Estudio detallado de las divinidades a las que rinden culto los esclavos hispanos y las fórmulas rituales utilizadas.

METODOLOGÍA

1. Modelo de la religión cívica y de la religión romano-provincial

En nuestro análisis de la religión romana provincial y de la religión de la propia Roma tiene un protagonismo fundamental el modelo explicativo de la religión cívica (*polis religio*) planteado por J. Scheid desde hace tres décadas. Este modelo ha sido

expuesto de manera clara en su monografía de 2013³¹ donde, además de rebatir contundentemente los argumentos críticos de algunas corrientes recientes de la historiografía alemana y anglosajona³², realiza un interesante compendio conceptual y metodológico de sus trabajos anteriores³³. Por tanto, a día de hoy, el modelo de la religión cívica sigue siendo plenamente útil y eficaz para el estudio del hecho religioso en el mundo romano en general, tanto en referencia a las comunidades cívicas como a comunidades más reducidas que se encontraban insertas dentro de la ciudad, como los *collegia* o las familias, entre otras. Dentro de este sistema religioso se recogen y canalizan las aspiraciones de los diferentes estratos de la sociedad que, a través de su actividad religiosa, se ven integrados en una comunidad religiosa estrechamente relacionada con el ordenamiento institucional de la propia ciudad que es auspiciado por Roma³⁴.

Con la expansión territorial romana, la provincialización de los nuevos territorios y la extensión del modelo de la *ciuitas*, se fue conformando el sistema religioso romano-provincial que fue producto de la integración de las comunidades locales previas o creadas durante este proceso en el Imperio romano. Este sistema, que era romano en su esencia y rasgos generales, se fue adaptando a la realidad propia de cada comunidad en función de las diferencias en su desarrollo histórico: los variados ritmos de la conquista y de la integración en el mundo romano, la disparidad de estatutos jurídicos³⁵, así como las diferencias en los sustratos cívicos (o no cívicos) y religiosos previos a la conquista. Como consecuencia de este proceso y por el carácter no exclusivista de la religión romana, en los diferentes panteones cívicos pudieron verse integradas tanto divinidades procedentes de la religión tradicional romana como divinidades greco-orientales y locales.

La conformación de este sistema romano-provincial ha sido estudiado ampliamente en las provincias occidentales: en las Galias³⁶, las Germanias³⁷, Britania³⁸

³¹ SCHEID, 2013a.

³² Las críticas al modelo de la religión cívica planteadas se centran en el hecho de que este esquema supuestamente no tendría en cuenta la religión del individuo y la relación directa, individual y emocional con la divinidad (SCHEID, 2013a, 19).

³³ Véanse SCHEID, 1990; 1995; 1998a; 1998b; 2001; 2005; 2006; 2009a, 2009b y 2010, entre otros.

³⁴ La referencia fundamental de esta institucionalización de la religión son los textos legales de la colonia de *Urso* (*Lex coloniae Genetiuae Iuliae* (CIL II²/5 1022) y del municipio de *Irni* (*Lex Irnitana* (AE 1986, 333)

³⁵ GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, 2018, 77-78.

³⁶ Para las provincias galas son especialmente interesantes las aportaciones realizadas por W. VAN ANDRINGA (2002; 2007; 2011b) a las que hay que sumar algunos trabajos de R. HÄUSSLER (2008 y 2013),

y el norte de África³⁹, así como en la propia *Hispania*. Para este último caso, nosotros seguimos el marco interpretativo centrado en el estudio del sistema religioso romano-provincial en clave cívica, evitando la separación y diferenciación entre divinidades, ritos y lugares de culto romanos y los denominados como “indígenas” o “prerromanos”⁴⁰. Desde finales de los años 90 han surgido trabajos dedicados al estudio de las diferentes realidades religiosas hispanas que cuestionan esta división⁴¹, dando valor a los procesos de negociación e interacción entre los elementos de la cultura romana y los de las diferentes culturas locales que se dan durante el periodo de formación de la *ciuitas*, donde juegan un papel fundamental los fenómenos de aculturación e *interpretatio*⁴².

Las divinidades locales, que poseían una naturaleza y funciones concretas en las sociedades previas a la llegada de Roma que, lamentablemente, no conocemos, se reinterpretan y transforman durante este periodo mediante procesos de sincretismo, asimilación e *interpretatio* para adecuarse al nuevo marco de identidad y expresión propia de la religión cívica⁴³. El problema principal es que lo que se nos muestra a través de las fuentes es, en la mayoría de casos, un momento concreto de este proceso, y los medios empleados para las expresiones religiosas (la epigrafía, el latín, las fórmulas dedicatorias, el contrato votivo) y el contexto en el que se dan remiten al marco de la *ciuitas* y de la romanidad y no a un contexto prerromano o indígena. Por tanto, como ha indicado recientemente M^a C. González Rodríguez:

“la comprensión de estas divinidades de nombre indígena debe hacerse no en función de su pasado –como era habitual hasta ahora– entendiéndolas, por la naturaleza de su nombre, como divinidades «indígenas o prerromanas», sino en

los artículos reunidos por M.O. CHARLES-LAFORGE (2014), así como el trabajo de M.TH. RAEPSAET-CHARLIER (2015).

³⁷ Sobre las Germanias véase, entre otros, el trabajo de W. SPICKERMANN (2009) y el artículo de M.TH. RAEPSAET-CHARLIER mencionado en la nota anterior.

³⁸ Sobre el desarrollo de la religión provincial en Britania véase, entre otros, HÄUSSLER, 2009.

³⁹ Para el caso norteafricano véase, entre otros, SMADJA, 2014.

⁴⁰ Esta es la visión generalizada en la historiografía tradicional del siglo XX, siendo ejemplos destacados los trabajos de J.M^a BLÁZQUEZ (1962; 1975 y 1981).

⁴¹ F. DÍEZ DE VELASCO (1999) expuso los planteamientos metodológicos que abogaban por romper con la diferencia entre religión “indígena” y religión romana. Algunos trabajos en este sentido para la zona del noroeste: GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, 2001-2002; 2005; 2008; 2012 y 2018 y LE ROUX, 2009b. Para el área indoeuropea: LE ROUX, 2009a; ALFAYÉ, 2009a; 2012 y 2016. Para la ciudad de Málaga: MARTINEZ MAZA – ALVAR, 2007.

⁴² Sobre este fenómeno véase p. 320.

⁴³ Sobre la conformación de los cultos locales y la conformación de las identidades cívicas y étnicas del área indoeuropea véase ALFAYÉ, 2012.

función de su situación comunitaria, en su *ciuitas* y unas con relación a las otras, en las asociaciones religiosas que forman y en la jerarquía de las nuevas combinaciones religiosas”⁴⁴

2- Estudio sobre los márgenes de la religión romana

En lo referido al concepto de integración de los dependientes a través de la religión, nuestro trabajo se enmarca en las nuevas tendencias de estudio de la religión romana desde el punto de vista de la marginalidad recogidas recientemente por B. Amiri en la obra *Religion sous contrôle. Pratiques et expériences religieuses de la marge?*⁴⁵. En los diferentes estudios reunidos en esta obra se estudia la relación de varios grupos sociales aparentemente situados al margen de la religión cívica tradicional (mujeres⁴⁶, esclavos y libertos, especialmente) para plantear cuestiones sobre esos márgenes, que se revelan mucho más dinámicos y porosos de lo que *a priori* podría parecer y que conceden un cierto espacio de presencia en el ámbito social de la ciudad.

Un marginal es aquel que se sitúa lejos de un centro, una persona que no se encuentra bien integrada en su sistema de referencia, a caballo entre la norma establecida y la transgresión⁴⁷. Como indica B. Amiri, en el centro del sistema religioso romano se encontraban unos participantes determinados y establecidos por los *mores maiorum* (los ciudadanos romanos), mientras que el resto se veían desplazados a los márgenes, no tanto excluidos como secundarios e invisibles⁴⁸. Por lo tanto, al no tratarse de individuos totalmente excluidos del sistema (en este caso religioso) es perfectamente pertinente e interesante (incluso necesario) el estudio del alcance de esa marginalidad y los medios de integración parcial existente, así como de las voluntades individuales y colectivas implicadas en el proceso y las posibilidades de visibilización social que la actuación religiosa les proporcionaba.

3- Empleo del método comparativo

Para el enriquecimiento y la profundización en el análisis de los hábitos religiosos de los esclavos hispanos se ha empleado también el método comparativo. Por

⁴⁴ GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, 2018, 87.

⁴⁵ AMIRI (ed.), 2016. Esta obra colectiva recoge varios de los trabajos presentados el 27 y 28 de noviembre de 2015 en un coloquio celebrado en la Université du Franche-Comté.

⁴⁶ El estudio del carácter marginal de las mujeres respecto a la religión romana ya fue tratado por J. SCHEID (1991b) y por J.M. PAILLER (1995).

⁴⁷ STEIN, 2016, 141.

⁴⁸ AMIRI, 2016b, 13.

un lado se han buscado paralelos de los epígrafes de nuestro *corpus* con otros procedentes de *Hispania* y del occidente del Imperio en general para poder comprender el significado de ciertas fórmulas empleadas y conocer el número de dedicaciones realizadas a las diferentes divinidades y las características de estas. Por otro lado, también hemos empleado este método consultando los trabajos existentes sobre prácticas religiosas de los esclavos en otras provincias del Imperio Romano occidental.

Los estudios consultados en este sentido han sido, especialmente, el trabajo de P. Debord sobre la religión y la mentalidad de los esclavos en Asia Menor⁴⁹; la obra de M. Taceva dedicado a la religión y la esclavitud en Mesia y Tracia romanas⁵⁰; el artículo de N. Tran⁵¹ sobre los *ministri* de los *Lares* de Arles (la antigua *Arelate*); la Tesis Doctoral de K. A. Shaner⁵² que se centra en las prácticas religiosas de los esclavos en la Éfeso romana; el capítulo correspondiente del trabajo de L. Lazzaro sobre los esclavos y libertos en Bélgica y las provincias germanas⁵³; el análisis de A. Binsfield sobre los esclavos y los libertos como actores religiosos en Germania Superior y Bélgica⁵⁴ y el capítulo de la reciente obra de B. Amiri sobre los esclavos y libertos en las Germanias⁵⁵.

4- Trabajo heurístico

La base documental sobre la que se apoya la primera parte de la Tesis (la destinada al estudio de la participación de los esclavos en la religión pública y doméstica) han sido las fuentes literarias, aunque también se han empleado de manera complementaria otros tipos de fuentes como la epigrafía, la arqueología y la iconografía.

El trabajo heurístico de la segunda parte ha consistido en la elaboración de un *corpus* epigráfico⁵⁶ integrado por todas las inscripciones que proporcionan algún tipo de información religiosa sobre el mundo servil, inscripciones que hemos denominado como “dedicaciones” o “inscripciones sagradas” porque incorporan un componente religioso más o menos claro, a pesar de que no fueron objeto de una ceremonia de *consecratio* ni de *dedicatio* públicas. Sin embargo, en muchos casos, sí que pudieron

⁴⁹ DEBORD, 1994.

⁵⁰ TACEVA, 1994.

⁵¹ TRAN, 2014.

⁵² SHANER, 2012.

⁵³ LAZZARO, 1993, 475-486.

⁵⁴ BINSFIELD, 2016.

⁵⁵ AMIRI, 2016a, 177-212. Este autor cuenta con un artículo igualmente interesante sobre el culto de los esclavos y libertos a Apolo (AMIRI, 2012).

⁵⁶ Véase la introducción al *corpus* epigráfico, donde se profundiza más en los aspectos metodológicos de la elaboración del *corpus*.

tener una consideración especial a nivel privado o comunitario por ser testimonio de una comunicación con la divinidad y, por tanto, ser consideradas como si fueran sagradas⁵⁷.

Para fijar este *corpus* ha sido necesario, en primer lugar, establecer un planteamiento metodológico de partida que nos sirviera para identificar del status social de los dedicantes. El criterio indudable, pero, lamentablemente, no asiduo⁵⁸ que nos asegura que un individuo es esclavo es la mención explícita, junto a su nombre único y al lado del nombre del *dominus*, de la expresión que en latín indica su estatuto servil: *seruus* o *serua*, ya sea de manera completa o abreviada —*ser(uus)* / *ser(ua)*, *s(eruus)* / *s(erua)* o *s(e)r(uus)* / *s(e)r(ua)*—, o de los términos *uerna*, *publicus*, *ancilla* y *conseruus* entre otros. Este criterio ha sido la base sobre la que se ha elaborado el *corpus* de inscripciones seguras, además de un segundo criterio de tipo indirecto: el desempeño de un oficio ejercido mayoritariamente por esclavos como el de *dispensator* o *uilicus* por parte del individuo en cuestión.

Además de estos criterios que aportan certeza, existen otros que nos indican que, muy probablemente, nos encontramos ante la mención de un esclavo como, por ejemplo, la presencia de un sistema onomástico consistente en un nombre único de origen griego⁵⁹ sin filiación o la aparición de un nombre único en un determinado tipo de soporte ligado al ambiente dependiente como las *hermae*. Las inscripciones donde la identificación del estatus del individuo mencionado no es segura han sido incluidas en el *corpus* de inscripciones no seguras.

Además de estos criterios ligados al estatus social, se ha tenido en cuenta otro criterio: el valor de la inscripción a la hora de proporcionar información de carácter religioso, elemento crucial dentro del objetivo de este trabajo. Para obtener la mayor cantidad de información relativa a este aspecto se han incluido una gran variedad de tipos de inscripción, desde dedicaciones votivas, hasta algunas inscripciones funerarias, pasando por *hermae* y *defixiones*, en función de cada caso particular. Estas tipologías diferentes nos dan información sobre las variadas formas en la que los esclavos hispanos participaron del hecho religioso, ya sea a través de una relación directa e

⁵⁷ Sobre esta problemática véase pp. 345-347.

⁵⁸ LASSÈRE, 2005, 138.

⁵⁹ Los aspectos metodológicos ligados al estudio onomástico de los dependientes han sido desarrollados ampliamente en las pp. 195-205.

individual con la divinidad, ya a través de su participación en *collegia* o, incluso, a través de la magia, aspecto también integrado en la vida religiosa del mundo romano.

El *corpus* epigráfico ha sido elaborado con la intención de que fuera lo más exhaustivo y depurado posible para que pudiese proporcionar una base sólida con la que llevar a cabo el análisis y, de esta manera, obtener unas conclusiones razonadas. Es por esta razón, precisamente, por la que se ha dividido el *corpus* en dos partes: una primera que constituye el *corpus* de inscripciones seguras sobre el que se apoya el estudio y una segunda que recoge el *corpus* de inscripciones no seguras que funciona como complemento y refuerzo del principal. De esta manera, en los análisis geográficos, arqueológicos y estadísticos de la Tesis las inscripciones que se han valorado y estudiado en profundidad han sido las del primer grupo, mientras que las segundas han sido mencionadas circunstancialmente de forma complementaria.

Para la elaboración del *corpus* epigráfico hemos recopilado toda la bibliografía concerniente a cada inscripción para, de esta manera, poder contrastar las diferentes menciones sobre las circunstancias de hallazgo, las características del soporte y, sobre todo, el contenido del texto que, en muchos casos, no presenta una lectura sencilla ni unívoca. A través de esta comparativa hemos intentado establecer las lecturas más fiables debido a que no ha sido posible realizar la autopsia directa de las piezas salvo en algunos casos concretos. La recopilación de toda esta documentación ha sido realizada tras la consulta de las diferentes bases de datos, *corpora* generales, provinciales y locales y, sobre todo, gracias al vaciado realizado durante dos estancias en el fichero del *CIL* II situado en la Universidad de Alcalá de Henares.

Los *corpora* generales empleados han sido el primer y el segundo volumen del *Corpus Inscriptionum Latinarum* (*CIL* I y *CIL* II), así como el primer suplemento del volumen hispano (*CIL* II *Supp.*), *Ephemeris Epigraphica* (*EE*) y las últimas ediciones publicadas dedicadas a algunos *conuentus*: *CIL* II²/5 (*Astigitanus*), *CIL* II²/7 (*Cordubensis*) y *CIL* II²/14 (*Tarraconensis*). Además se han consultado las *Inscriptiones Latinae Selectae* (*ILS*) y los repertorios de *L'Année Épigraphique* (*AE*) y de *Hispania Epigraphica* (*HEp*). También se han empleado algunos *corpora* generales como *Inscripciones latinas de la España romana* (*ILER*); *Epigrafía Jurídica de la España Romana* (*EJER*); *Epigrafía latina republicana de Hispania* (*ELRH*); *Inscripciones Griegas de España y Portugal* (*IGEP*); *Edición y comentario de las*

inscripciones sobre mosaico en Hispania: inscripciones no cristianas (GÓMEZ PALLARÉS, 1997) y *Epigrafía anfiteatral de l'Occidente Romano VII. Baetica, Tarraconensis, Lusitania* (GÓMEZ-PANTOJA, 2009).

Los *corpora* empleados referidos al territorio español organizados por provincias han sido los siguientes:

-A Coruña: *Inscripciones romanas de Galicia I. Santiago de Compostela (IRG I)* y su suplemento (*IRG I Sup.*). *Corpus de inscripciones romanas de Galicia I. Provincia de A Coruña (CIRG I)*.

-Alicante: *Inscripcions romanes d'Ilici, Lucentum, Allon, Dianium, i els seus respectius territoris (IRILADT)* e *Inscripcions romanes del País Valencià VI. Ilici, Lucentum, Allon, Dianium i els seus territoris (IRILADT2)*.

-Almería: *Inscripciones romanas de Almería (IRAL)*.

-Badajoz: *Epigrafía Romana de la Beturia Céltica (ERBC)* y *Epigrafía Romana de Augusta Emerita (ERAE)*.

-Barcelona: *Inscripciones Romanas de Barcelona (Lapidarias y Musivas) (IRB)*, *Inscriptions Romaines de Catalogne I. Barcelone (sauf Barcino) (IRC I)*, *Inscriptions Romaines de Catalogne IV. Barcino (IRC IV)* e *Inscriptions Romaines de Catalogne V. Suppléments aux Volumes I-IV et Instrumentum inscriptum (IRC V)*.

-Burgos: *Corpus de inscripciones romanas de la provincia de Burgos (CIRPBu)*, *Clunia II. La epigrafía de Clunia (Clunia II)*, *Epigrafía romana de la región de Lara de los Infantes (ERLara)* y *Religión y sociedad de época romana en la Meseta septentrional (RSERMS)*.

-Cáceres: *Corpus provincial de inscripciones latinas (Cáceres) (CPIL)*, *Corpus de Inscripciones Latinas de Cáceres. I. Norba (CILCáceres I)*, *Corpus de Inscripciones Latinas de Cáceres. II. Turgalium (CILCáceres II)*.

-Cuenca: *Segóbriga II: inscripciones ibéricas, latinas paganas y latinas cristianas (Segobriga II)* y *Segobriga V. Inscripciones romanas. 1986-2010 (Segobriga V)*.

INTRODUCCIÓN

- Jaén: *Corpus de inscripciones latinas de Andalucía III. Jaén (CILA III)*.
- León: *Epigrafía romana de la provincia de León: Revisión y Actualización (ERPLe)*.
- Lleida: *Inscriptions Romaines de Catalogne II. Lérida (IRC II)* e *Inscriptions Romaines de Catalogne V. Suppléments aux Volumes I-IV et Instrumentum inscriptum (IRC V)*.
- Madrid: *Latin Inscriptions of Central Spain (LICS)* e *Inscripciones Latinas de la Comunidad de Madrid (Siglos I-VII) (ILCM)*.
- Murcia: *La ciudad de Carthago Nova: la documentación epigráfica (CartNova)*.
- Palencia: *Inscripciones romanas de la provincia de Palencia (IRPPa)*.
- Pontevedra: *Corpus de inscripciones romanas de Galicia II. Provincia de Pontevedra (CIRG II)*.
- Sevilla: *Corpus de inscripciones latinas de Andalucía II: Sevilla (CILA II)*, *Epigrafía romana de Itálica (ERIt)*.
- Soria: *Epigrafía romana de la provincia de Soria (ERPSo)*.
- Tarragona: *Die römischen Inschriften von Tarraco (RIT)*.
- Valencia: *Inscriptiones romanas de Valentia (IRV)*, *Inscriptions romanes de Valentia i el seu territori (IRVT)*, *Inscripcions romanes del País Valencià V. Valentia y el seu territori (IRVT2)*, *Epigrafía Latina de Saguntum y su Territorium (ELST)* e *Inscripcions romanes del País Valencià IB. Saguntum i el seu territori (IRSATb)*.

Finalmente, los *corpora* empleados para la zona portuguesa han sido *Inscrições Romanas do Conventus Pacensis (IRCP)*; *Religiões Antigas de Portugal (RAP)*; *Religiões da Lusitânia. Loquuntur saxa* (CARDIM (coord.), 2002) e *Inscrições romanas do Museu Pio XII em Braga* (DOS SANTOS *et alii.*, 1983).

Para la realización del *corpus* hemos optado por trabajar con una ficha epigráfica pormenorizada basada en la del proyecto PETRAE coordinado por el Instituto

Ausonius, aunque hay elementos de la misma que han sido alterados para adecuarse a las características concretas de nuestro trabajo. Por ejemplo, en el *corpus* no hay ninguna sección de comentario a las inscripciones debido a que este está incorporado en trabajo de análisis general llevado a cabo en el primer tomo de esta Tesis. El modelo de ficha recoge la siguiente información⁶⁰:

- Número y encabezamiento.
- Soporte. Material. Descripción.
- Lugar de hallazgo. Contexto local. Circunstancias del hallazgo. Lugar de conservación. Institución. Dimensiones.
- Campo epigráfico. Estado de conservación. *Ordinatio*.
- Cronología. Justificación. Escritura.
- Bibliografía.
- Transcripción abreviada con distribución por líneas.
- Altura de las letras. Interlineado.
- Lectura.
- Traducción.
- Variantes de lectura.

El criterio de ordenación del *corpus* epigráfico se basa en la organización administrativa de época romana, comenzando por el oeste de *Hispania Citerior*, recorriendo esta provincia hacia el este siguiendo la organización conventual (*Bracaraugustanus*, *Lucensis*, *Asturum*, *Cluniensis*, *Tarraconensis* y *Carthaginiensis*). Después continúa por la provincia *Baetica* siguiendo los *conuentus* de este a oeste (*Cordubensis*, *Astigitanus*, *Gaditanus* e *Hispalensis*). Finalmente, termina con los *conuentus* de la provincia *Lusitania* de sur a norte (*Pacensis*, *Emeritensis* y *Scallabitanus*). Con esta ordenación hemos buscado una plasmación geográfica y también político-administrativa lógica de los testimonios del *corpus*, lo que ayuda a contextualizar las piezas en cada zona, facilitando también la lectura y comprensión del

⁶⁰ Véase la introducción al *corpus* para una explicación detallada de la ficha epigráfica.

INTRODUCCIÓN

capítulo dedicado al estudio de los contextos geográficos y arqueológicos de las inscripciones.

ESTRUCTURA DEL TRABAJO

El trabajo se divide en dos volúmenes, el primero es de carácter analítico y el segundo es el repertorio de fuentes.

La primera parte del volumen analítico se estructura en dos capítulos. El primero está dedicado al estudio de la participación servil en la religión pública romana. Para ello hemos analizado la presencia de los esclavos en algunas fiestas del calendario, así como el desempeño de algunos oficios relacionados con la esfera religiosa por parte de *serui publici*. A través de las fuentes disponibles sobre estos aspectos hemos tratado de reevaluar el papel que jugaron los esclavos (o algunos de ellos) en la religión pública de la ciudad de Roma, religión de la que, en principio, se encontraban excluidos por no ser ciudadanos.

En el segundo capítulo hemos analizado el papel de los esclavos en la religión doméstica, es decir, en los cultos llevados a cabo en el contexto de la casa por parte de la familia con el objetivo de propiciar la protección de las divinidades tutelares del hogar. Para ello hemos rastreado las noticias que nos proporcionan las fuentes literarias respecto a la presencia activa o pasiva de los esclavos en el culto a los *Lares* domésticos y a los *Penates*, principalmente, así como en las ceremonias de la *uilla* agraria transmitidas por los agrónomos romanos, en especial por Catón el Viejo. Este análisis ha sido complementado con el estudio de algunos lararios de la zona pompeyana que nos ofrecen una plasmación iconográfica de algunos de estos rituales.

La segunda parte del volumen analítico es la principal de la Tesis, ya que es la dedicada al estudio del *corpus* epigráfico, y está dividida en seis capítulos. En el capítulo tercero de la Tesis hemos estudiado la distribución geográfica y los contextos arqueológicos de hallazgo de las inscripciones del *corpus*, tratando de insertar cada uno de los epígrafes dentro de la realidad cívica romana, urbana o rural, en la que se ubicaron originalmente.

Hemos dedicado el capítulo cuarto a tratar sobre las características de los soportes empleados para la realización de las inscripciones clasificándolos por las categorías morfológicas habituales en el campo del estudio epigráfico. Este capítulo nos

ha permitido conocer la proporción de los diferentes soportes y valorar las posibles razones que llevaron a los dedicantes a elegir un determinado tipo de forma y material.

El capítulo quinto estudia a los esclavos dedicantes desde varios puntos de vista. En primer lugar, nos hemos centrado en el análisis onomástico para tratar de extraer la información social que este aspecto proporciona. En segundo lugar, hemos puesto el foco en la situación profesional de los esclavos, analizando su estatus en función del carácter de su *dominus* (esclavos imperiales, esclavos públicos y esclavos privados) y los oficios que desempeñaron. A través del estudio hemos podido extraer conclusiones sobre ciertos aspectos como su posición social dentro de la familia y la relación con su *dominus*, así como su capacidad económica.

En el capítulo sexto hemos analizado los testimonios de la existencia de *collegia* con participación servil en *Hispania*, ya que estas asociaciones siempre contaban con una faceta religiosa. En este capítulo, en primer lugar, hemos introducido la problemática sobre el estudio de este tipo de asociaciones y sobre la participación de esclavos y libertos en las mismas para centrarnos, posteriormente, en los ocho casos concretos de nuestro *corpus* epigráfico.

El capítulo séptimo está dedicado al estudio de las divinidades adoradas por los esclavos de nuestro *corpus*. Se ha dedicado un apartado a cada divinidad mencionada en el *corpus* donde se ha tratado su carácter y su campo de acción divina, así como aspectos históricos y religiosos relevantes, para después exponer el caso concreto de nuestro *corpus* valorando los epítetos y otros elementos concretos de su culto en el ámbito hispano o en la zona de donde procede el epígrafe. A través del estudio de las funciones y ámbitos de actuación de estos dioses y diosas se han extraído conclusiones relativas a las razones que llevaron a los esclavos a elegir determinadas divinidades y si la devoción de estos individuos difirió en alguna medida de la de los *ingenui*.

Finalmente, el capítulo octavo analiza las fórmulas empleadas para establecer la relación con las divinidades, con lo que es un capítulo que complementa el anterior. Para llevar a cabo este trabajo, hemos dividido el análisis en dos partes: una dedicada al estudio de las fórmulas dedicatorias y el otro destinado a las fórmulas indicativas del objetivo concreto de la dedicación.

INTRODUCCIÓN

En el volumen segundo se recogen los anexos documentales y la bibliografía. En primer lugar, se incluye un *corpus* de fuentes literarias y jurídicas con los fragmentos citados en la primera parte de la Tesis, así como un listado de las referencias de las fuentes literarias y jurídicas consultadas. En segundo lugar, el grueso del volumen recoge el *corpus* epigráfico que incluye una breve introducción metodológica y que está dividido en dos partes: el *corpus* de inscripciones seguras y el de no seguras. En tercer lugar, se incluye la bibliografía del conjunto de la Tesis precedido por un listado de las abreviaturas de revistas.

PARTE 1

PRÁCTICAS RELIGIOSAS DE LOS ESCLAVOS EN LA
RELIGIÓN PÚBLICA Y DOMÉSTICA DE ROMA

I. PRÁCTICAS RELIGIOSAS DE LOS ESCLAVOS EN LOS SACRA PVBLICA ROMANOS

INTRODUCCIÓN

La *publica religio* aglutina los ritos y prácticas religiosas celebrados por la *res publica*, es decir, por el conjunto de los ciudadanos y sus representantes (magistrados y sacerdotes). El individuo practica la religión comunitaria como miembro del cuerpo colectivo de los *ciues*, cuerpo al que se accede a través del nacimiento de padres ciudadanos, a través de la manumisión de los esclavos de ciudadanos romanos, o por medio de la concesión de la ciudadanía por parte de las autoridades. Como destaca J. Scheid:

“Il cittadino non diventa «fidele», come noi usiamo dire, attraverso il battesimo, la confermazione o una conversione, ma perché diventa cittadino per nascita, liberazione o decisione magistratuale: con questo statuto, si ricevono diritti e doveri religiosi rispetto ai culti pubblici”¹

Por tanto, como podemos ver en esta definición, la práctica no venía definida por la fe o por una elección personal, sino que era una obligación determinada por la categoría jurídica. La idea de la unión indisoluble de la *publica religio* con la ciudadanía la pone de manifiesto Cicerón cuando indica, a propósito de los judíos: “*Sua cuique ciuitati religio, Laeli, est, nostra nobis*”². De este principio se deduce que quedaban excluidos de la práctica cultural los extranjeros y los esclavos, dos categorías jurídicas definidas fundamentalmente por su no pertenencia al cuerpo de los ciudadanos romanos. Sin embargo, tal y como nos informan las fuentes legislativas, el residente regular no ciudadano (*incola*) podía también ser autorizado a participar en el culto³. Esta participación, que en el caso de los ciudadanos era consustancial a su condición jurídica,

¹ SCHEID, 2010, 347.

² Cic, *Pro Flacc.*, 69.

³ Eso se desprende del pasaje de Ulpiano recogido en el *Digesto*, cuando dice que el que reside y trabaja en otro municipio y celebra allí los días festivos, es considerado domiciliado en dicha ciudad, no en la que tiene su origen: “*Si quis negotia sua non in colonia, sed in municipio semper agit, in illo uendit, emit, contrahit, eo in foro, balneo, spectaculis utitur, ibi festos dies celebrat, omnibus denique municipii commodis, nullis coloniarum, fruitur, ibi magis habere domicilium, quam ubi colendi causa deuersatur*” (*Dig. L, 1, 27, 1*).

en ocasiones era contemplada también como una obligación para los domiciliados, ya que, aunque se suponía que los extranjeros tenían las obligaciones religiosas propias de su lugar de origen, los *incolae*, como individuos que jurídicamente fijaban su residencia en la ciudad, formaban parte, en cierta manera, de la identidad cívica⁴.

Si atendemos a lo que indican las fuentes sobre el rol de los esclavos en la *publica religio*, podemos observar que este no se encuentra claramente delimitado. Siguiendo la definición de J. Scheid, los esclavos, como poseedores de un estatuto jurídico distinto al de los ciudadanos, quedarían excluidos de la práctica cultural comunitaria, entendiendo esta práctica como la realización de ritos en nombre de la comunidad o de una parte de ella. Esta exclusión queda patente⁵, por ejemplo, en el pasaje de Tito Livio que narra las medidas religiosas excepcionales llevadas a cabo en el año 217 a.C. tras la dura derrota infligida por Aníbal en la batalla del lago Trasimeno. Tras este desastre, el senado decretó varios rituales y dedicaciones, entre las que se incluía la formulación de un voto: en caso de que Roma saliese victoriosa de las guerras en los cinco años siguientes, se realizaría un *uer sacrum*⁶. La fórmula votiva de la primavera sagrada del 217 a.C. indica que si Júpiter Óptimo Máximo cumplía con su parte y protegía a la ciudad, los ciudadanos se comprometían a sacrificar en su honor todo el ganado que naciese durante esa estación. Lo interesante es que, debido a su carácter excepcional, se permitieron realizar estos sacrificios cuando el sacrificante quisiera y con el rito que quisiera, y añade que “*si nocte siue luce, si seruus siue liber faxit, probe factum esto*”⁷. De este fragmento se puede extraer que debido a la importancia y urgencia de que dichas primicias fueran sacrificadas al dios supremo romano, se permitía la excepción de que los animales fueran sacrificados por la noche o que el sacrificante fuera un esclavo, mientras que, en situación de normalidad, los

⁴ SCHEID, 2010, 347 y 2013a, 124.

⁵ J. SCHEID (2013a, 130-143) analiza los testimonios conservados en las fuentes en los que se prohíbe expresamente la participación de esclavos en ciertos rituales públicos.

⁶ Esta práctica de origen itálico ha sido ampliamente estudiada, incidiendo en muchos casos en su componente migratorio, pues según transmiten autores como Dionisio de Halicarnaso (*A. R. I*, 16), el *uer sacrum* de los pueblos itálicos de los Apeninos incluía la expulsión de los niños nacidos durante esa primavera cuando cumpliesen veinte años en misiones colonizadoras. La obra de referencia sobre el estudio de este ritual sigue siendo HEURGON, 1957. Más recientemente la primavera sagrada ha sido analizada por J. M^a CARO (2000), que realiza una objeción contra las tesis que dan explicaciones estrictamente demográficas a esta práctica. Por último, F. DíEZ DE VELASCO (2016) ha vuelto a incidir en el carácter demográfico de esta práctica, presentando la bibliografía sobre el tema hasta 2016. Sobre el *uer sacrum* del año 217 a.C. véase BARTOL, 2008.

⁷ Liv., XXII, 10, 6.

sacrificios a Júpiter Óptimo Máximo debían ser realizados por un hombre libre a la luz del día⁸.

Otro testimonio de la exclusión de los esclavos de ciertos rituales de la religión pública se encuentra en la *Vida del divino Claudio* donde Suetonio, enumerando varias reformas de restauración de antiguas costumbres en el aspecto religioso, civil y militar que realizó este emperador, indica que:

“...utque dira aue in Capitolio uisa obsecratio haberetur, eamque ipse iure maximi pontificis pro rostris populo praeiret summotaque operariorum seruorumque turba”⁹

S. Krauter defiende que la expulsión de obreros y esclavos del foro en el momento de la pronunciación de la fórmula tiene como objetivo que se haga el silencio y la calma en la plaza pública¹⁰; sin embargo, como apunta J. Scheid, los mercaderes que trabajaban en el foro eran seguramente más numerosos y ruidosos y no se les expulsaba. Además, no todos los obreros eran esclavos¹¹. En opinión de este autor, la expulsión de los esclavos tendría más que ver con la costumbre de realizar los rituales públicos entre hombres libres. También, en este caso, los asistentes debían pronunciar la fórmula propiciatoria que les dictaba el pontífice máximo, es decir, el emperador, con lo que su participación en el rito era totalmente activa, otra razón más para excluir a los esclavos. Respecto a los obreros, su expulsión se encontraría en relación con la costumbre de detener los trabajos durante los periodos del ritual y en el perímetro cercano al mismo, ya que “ce temps et cet espace précis étaient affectés alors aux dieux et aux activités qui les concernaient, et non pas aux mortels et à leur affaires”¹².

En el epítome de Festo, del siglo II y recogido por Pablo Diácono en el siglo VIII, en la entrada de la palabra *exesto*, el gramático indica que “*Sic enim lictor in quibusdam sacris clamitabat: hostis, uinctus, mulier, uirgo exesto; scilicet interesse prohibebantur*”¹³. Este fragmento, desgraciadamente, no es más explícito respecto a los ritos a los que se refiere. Lo que se puede interpretar es que, en ciertos

⁸ SCHEID, 2013a, 139-140.

⁹ Suet., *Claud.* 22.

¹⁰ KRAUTER, 2004, 120-121.

¹¹ SCHEID, 2013a, 137-139.

¹² *Ibid.*, 138.

¹³ Fest., 72, 10.

(*quibusdam*) ritos, les estaba vetado el acceso a extranjeros, “encadenados”, mujeres adultas y mujeres vírgenes, y que la responsabilidad de asegurarse de que se cumplía dicha prohibición recaía sobre los lictores, la escolta de los magistrados oficiantes. En efecto, el término *uinctus* “atado, encadenado”, como ha sido interpretado por J. Scheid, probablemente haría referencia a los esclavos¹⁴, ya que el empleo de los grilletes como castigo corporal estaba muy unido en la mentalidad romana a la condición servil¹⁵. Por tanto, la enumeración que pronuncia el lictor recoge de manera genérica los diferentes grupos sociales que no gozaban de ciudadanía y a las mujeres que, debido a su condición, no tenían permitido su participación en ciertos cultos. La presencia de los miembros de estos grupos sociales estaría vetada en función de las características concretas de los diferentes ritos. Sin embargo, como destaca R. Flemming, el grito *exesto* tenía que ser la excepción, no la regla, ya que como indica el gramático, sólo se pronunciaba en ciertos rituales, con lo que, en general, podían estar presentes en la mayoría de estos¹⁶.

La exclusión servil de la *publica religio* también se materializó en la prohibición de acceso a ciertos *ludi*. Contamos con dos testimonios al respecto. El primero es el relativo a los Juegos Seculares del año 204 d.C. En el contexto de la preparación de estos juegos, Zósimo indica que cuando los quincevíros distribuían las antorchas, el azufre y el esparto necesarios para la purificación previa a la participación en los juegos los esclavos quedaban excluidos de ese reparto¹⁷. Por lo tanto, el no poder acceder a esos elementos rituales suponía que los esclavos no podían purificarse, lo que indicaría posiblemente que su presencia estaba vetada en estos juegos¹⁸. El segundo testimonio lo transmite Cicerón. De las palabras del orador se puede deducir que durante los Juegos Megalenses en honor a *Magna Mater* los esclavos tenían prohibido el acceso, como mínimo hasta la primera mitad del siglo I a.C. Cicerón, buscando desacreditar a su enemigo Clodio por su impiedad, le acusa de haber profanado los *Ludi Megalenses* del año 56 a.C., que Clodio presidía como edil curul, permitiendo que los esclavos fueran los que actuasen y los que ocupasen la *cávea* durante los espectáculos, desplazando a los

¹⁴ SCHEID, 2013a, 140-141.

¹⁵ GEORGE, 2013, 164-165.

¹⁶ FLEMMING, 2007, 89.

¹⁷ “δουλοι δὲ τούτων οὐ μετέχουσιν, ἀλλὰ ἐλεύθεροι μόνοι” (Zos., II, 5, 1).

¹⁸ SCHEID, 2013a, 130-132.

libres, incluso de manera violenta¹⁹. En cambio, Cicerón indica que una generación antes, cuando el padre y el tío de Clodio presidieron los juegos, era costumbre prohibir la entrada a los esclavos²⁰. Por tanto, en el contexto de inestabilidad política y social de mediados del siglo I a.C. Cicerón reprocha a Clodio la ruptura de una tradición con la que cumplieron piadosamente los antepasados recientes del edil: la prohibición de entrada a los esclavos en los juegos escénicos en honor a Cibele²¹.

Por último, contamos con un testimonio de la necesidad de expiación por el contacto entre esclavos y un lugar sagrado. Esta práctica la encontramos recogida en el Acta *Fratrium Arualium* que recoge las ceremonias llevadas a cabo en el bosque sagrado de *Dea Dia*. Durante el segundo día de estos rituales se realizaba un sacrificio expiatorio de dos cerdas en previsión de la poda y los trabajos que se realizaban anualmente en el bosque, lo que implicaba que los esclavos públicos debían internarse en el bosque y entrar en contacto directo con los árboles sagrados de la diosa, acciones que podían quebrantar la *pax deorum*²². Por ello era necesaria la expiación previa del acto.

Por tanto, como hemos visto, existen varios testimonios que sitúan a los esclavos fuera de los márgenes del culto público. Esta exclusión de los esclavos de la participación activa y, en ocasiones pasiva, de los rituales públicos en general, sin embargo, contrasta con varios testimonios en los que se pueden identificar ciertas fiestas del calendario romano en las que se daba una participación servil de mayor o menor magnitud²³. Esta participación se diferencia de la práctica que, como hemos visto, solo incumbe al cuerpo cívico, y está supeditada a la voluntad de la propia comunidad y a la voluntad del *dominus*, que es el que delimita en última instancia la capacidad de

¹⁹ “*Ita ludos eos, quorum religio tanta est, ut ex ultimis terris arcessita in hac urbe consederit (...) hos ludos serui fecerunt, serui spectauerunt, tota denique hoc aedile seruorum Megalesia fuerunt*” (Cic., *De har.* 12, 24).

²⁰ “*Illi cum ludos fecerent, seruos de cauea exire iuebant: tu in alteram seuos immisisti, ex altera liberos eiecisti*” (Cic., *De har.* 12, 26).

²¹ SCHEID, 2013a, 136. Este autor sugiere la posibilidad de que la prohibición de acceso de los esclavos a los *ludi* fuera un uso olvidado o violado durante una generación o dos y que fuera restablecido con la reforma religiosa de Augusto, lo que explicaría que fuera nuevamente atestiguado en los Juegos Seculares.

²² SCHEID, 2014, 54. Los rituales públicos que conocemos gracias a estas actas y que son fundamentales para el conocimiento de la *religio* romana son recogidos y analizados en SCHEID, 1990.

²³ La tesis de J. I. GARAY (1996) está dedicada, precisamente, a analizar la participación de los esclavos en estas fiestas. Por lo tanto, nos remitimos a la citada tesis para un análisis detallado y exhaustivo de esta participación. Por nuestra parte, además de tratar sobre estas fiestas con presencia servil, incorporaremos al estudio el análisis de la participación de los esclavos en las ceremonias sacrificiales romanas como personal del culto, así como su papel como guardianes de los *loca sacra*.

actuación de sus esclavos. La presencia de los esclavos en estas fiestas, como veremos, en la mayoría de casos se limitará al carácter festivo y celebrativo de la misma, a través de la liberación de obligaciones, participación en banquetes, en procesiones, etc., aunque también tomarán parte de forma más solemne en fiestas como las *Compitalia* y las *Matralia*. Su presencia se verá justificada a los ojos del *mos maiorum* a través de los relatos mitológicos de fundación de estas *feriae* que establecerán relaciones entre las divinidades, los esclavos y los personajes históricos o pseudohistóricos que fundaron las fiestas.

Además de una participación desde el punto de vista celebrativo, también se da una participación servil desde el punto de vista profesional, ya que existen varios tipos de esclavos públicos que actúan como asistentes del culto, los *uictimarii*, cuyo trabajo y buen hacer era fundamental para la correcta consecución de los sacrificios. Estos esclavos, que entraban en contacto con los objetos sagrados y las víctimas cada vez que se realizaba un sacrificio no eran los que establecían el diálogo con la divinidad, pero sí que actuaban como “un maillon de la chaîne qui se forme sous l'égide du sacrifiant”²⁴, haciendo que su participación en la comunicación entre la divinidad y el sacrificante fuera algo indispensable. También realizaremos un breve análisis de la figura de los *aeditui*, los guardianes de los templos que en muchos casos eran esclavos y libertos. Estos individuos cumplían una labor fundamental en la *custodia templorum* que irá encaminada a la protección y cumplimiento de las normas que regían el acceso y la visita a los *loca sacra*, ya que el quebrantamiento de alguna de estas podía tener como consecuencia la ruptura de la *pax deorum*.

En el presente capítulo, analizaremos todos estos aspectos con el objetivo de obtener una visión de conjunto sobre la relación de los esclavos con la religión pública de la que, en principio, se veían excluidos por su no pertenencia al cuerpo cívico. De esta manera, en la medida de las posibilidades que nos otorgan las fuentes conservadas, podremos ver cómo los esclavos participaban de cierta forma en la religión de la comunidad y se veían, de este modo, integrados parcialmente en la estructura jerárquica de la *ciuitas* que los colocaba en el escalafón sociojurídico inferior de la comunidad. Así, los esclavos veían satisfechas parcialmente sus ansias de integración comunitaria en una ciudadanía de la que se veían sistemáticamente excluidos, no a través de la

²⁴ AMIRI, 2016c, 67.

obtención de esta ciudadanía, sino a través de la participación pasiva pero real en algunos ritos y fiestas propios de la religión exclusiva de los *ciues*. El estado y la comunidad en general se veían también beneficiados por este proceso ya que, al integrar a los esclavos en algunos ritos en virtud de su condición sociojurídica, consolidaban la organización jerárquica de la sociedad en la que los esclavos eran el grupo situado en el escalafón más bajo.

1.1. LA PARTICIPACIÓN DE LOS ESCLAVOS EN LAS FERIAE

Las fiestas de la *publica religio* en las que las fuentes nos transmiten la participación de los esclavos son la de Diana, la de *Fors Fortuna*, las *Compitalia*, las Nonas Caprotinas, las *Saturnalia*, las *Matronalia* y las *Matralia*.

1.1.1. Fiesta de Diana

La Fiesta de Diana se celebraba anualmente durante los idus de agosto (13 de agosto), como así lo manifiesta Verrio Flaco²⁵. Marcial²⁶ y Ausonio²⁷ también corroboran esta fecha y, de igual manera, aparece indicada en la mayoría de los calendarios conservados²⁸. Tal y como nos transmite Verrio Flaco, esta fiesta conmemoraba la dedicación de la *aedes* de Diana del Aventino atribuida al rey Servio Tulio, esclavo de nacimiento (*natus seruus*), en los idus de Agosto, con lo que la

²⁵ “*Seruorum dies festus uulgo existimatur Idus. Aug(ustae), quo eo die Ser(uius) Tullius, natus seruus, aedem Dianae dedicauerit in Auentino, cuius tutelae sint cerui; a quo celeritate fugitiuus uocent ceruus*” (Fest., 460, 32). De este pasaje resulta igualmente interesante, como destaca J. I. GARAY (1996, 191), el intento de argumentación etimológica de Verrio Flaco para poner en relación la celebración de la fiesta, la *aedes* y los esclavos. Servio Tulio era de origen servil (*seruus*) y consagró la *aedes* de Diana, hecho que era celebrado por los esclavos (*serui*). Para Verrio Flaco, la palabra *seruus* tendría la misma raíz que el nombre *Seruius* y la palabra *ceruus*, que era el nombre que recibían los devotos de la diosa, así como los esclavos que se acogían al derecho de asilo en su templo. Ambos apelativos eran alusivos al animal sagrado de la diosa, el ciervo (*ceruus*). Esta explicación etimológica incide en la voluntad etiológica del anticuarista Verrio Flaco, que intenta explicar el porqué de la participación de los esclavos en la fiesta de esta diosa que en la época augústea era ya común y tenía que tener un importante apoyo en las leyendas orales. Varrón, sin embargo, relaciona *cerui* con *gerui*, porque portan (*gerunt*) grandes cuernos (Var., *De ling.* V, 101).

²⁶ “*Augustis redit Idibus Diana*” (Mart., *Epig.* XII, 67, 2).

²⁷ “*...et medias idus Mai Augustique recursu, quas sibi Mercurius quasque Diana dicat*” (Aus., *Ecl.* 23,5-6).

²⁸ Aparece en los *Fasti Antiates Maiores* de *Antium* (DEGRASSI, 1963, 16, nº1) de la primera mitad del siglo I a.C. celebrados en los idus del mes *sextilis*, en los *Fasti Vallenses* de Roma (*CIL* I²/1, 240-241) de época augústea, en los *Fasti de Amiternum* (*CIL* I²/1, 243-245), en los *Fasti de Allifae* (*CIL* I²/1, 217) de época de Tiberio, en los *Fasti Antiates Minores* de *Antium* (*CIL* I²/1, 247-249) de época de Claudio y en los *Fasti* de Filocalo (*CIL* I²/1, 254-279) datables en el año 354 d.C. También aparece en el mes de Agosto en los dos calendarios rústicos que se conocen: en el *Menologium rusticum Colotianum* y en el *Valense* (*CIL* I²/1, 280-281), ambos del siglo I d.C., además se menciona en los *Fasti Guidizzolenses* (DEGRASSI, 1963, 235, nº 40), de datación incierta.

relación de la fiesta con los esclavos radicaría en que el santuario fue dedicado por un rey que nació bajo esta condición.

Plutarco, por su parte, da otra versión de la justificación de dicha fiesta, preguntándose si la razón de la participación de los esclavos en la misma era que fue el día en que nació el rey de una esclava²⁹. Por lo tanto, para este autor el día de la fiesta conmemoraría el nacimiento de Servio y no la consagración del *locus sacer*. Ambas versiones, contradictorias en parte, lo que sí que ponen de manifiesto es la figura central del rey Servio Tulio³⁰, nacido esclavo, y su relación con la diosa Diana como justificación de la participación de los esclavos en su fiesta.

Existe otro elemento que puede ayudarnos a comprender mejor el carácter de la Fiesta de Diana. Este aspecto consiste en las similitudes existentes entre el santuario romano del Aventino y el de Diana de *Aricia*³¹, una ciudad latina cercana a Roma cuyo templo ejerció como centro aglutinante de la Liga Latina hasta, por lo menos, finales del siglo VI a.C. o comienzos del V a.C., cuando Roma se hizo con la hegemonía sobre los latinos y el carácter de sede federal pasó del templo aricino al romano³². En primer lugar, topográficamente, ambos santuarios se encontraban en un lugar caracterizado por un bosque y una fuente de agua. Tal y como nos transmite Ovidio, el santuario de *Aricia* se encontraba en un bosque junto a un lago (el de *Nemi*)³³; mientras que el de Roma se encontraba en la colina aventina en un bosque con un manantial³⁴. En ambos casos, la descripción es la de un bosque sagrado (*lucus*): lugares intactos, sombríos y estériles

²⁹“διὰ τὸ Σερούιον τον βασιλέα κατὰ ταύτην τὴν ἡμέραν ἐξ αιχμαλώτουγενέ σθαι θεραπευιδς ἃ δειαν ἔργων ἔχουσιν οἱ θεράποντες” (Plut., *Q. R.*, 100).

³⁰ Sobre las diferentes versiones relativas al origen servil de Servio Tulio véase MARTÍNEZ-PINNA, 1982, 35-41. Según estudia este autor, en un intento de explicar el origen del nombre del rey, la gran mayoría de los autores antiguos circunscriben su nacimiento a un ambiente servil. Dentro de estas leyendas, hay algunas que indican su carácter apátrida, otras que le otorgan un origen etrusco, y otras un origen latino. Esta última versión es la más extendida con diferencia, pero cuenta, a su vez, con tres variantes. La primera propone que Servio era hijo de un padre de origen divino y una madre esclava, Ocrisia, una esclava de Tanaquil, esposa del rey Tarquinio Prisco. La segunda variante asume que Servio nació de padre y madre esclavos. Finalmente, la tercera recoge una versión en la que Ocrisia sería una noble que, una vez embarazada por la divinidad, fue esclavizada.

³¹ Sobre este santuario véase, entre otros, ALFÖLDI, 1960; VINCENTI, 2010; COARELLI, 2012; BRACONI *et alii*. (eds.), 2014 y GHINI, 2016, entre otros.

³² VINCENTI, 2010, 12-14. Este autor recoge el debate historiográfico que se ha producido respecto al carácter federal la *aedes* de Diana en el Aventino y a su relación con el de *Aricia* y con el *Artemision* de Éfeso. Actualmente, la tesis más extendida es la que defiende que el cambio del carácter federal del templo de *Aricia* al de Roma se produjo tras la obtención del liderazgo sobre la Liga Latina por parte de la segunda.

³³ “*uallis Aricinae silua praecinctus opaca est lacus, antiqua religione sacer*” (Ov., *Fast.* III, 263-264). El culto antiguo al que se refiere Ovidio es el de Diana.

³⁴ “*Lucus Auentino suberat niger ilicis umbra. Quo posses uiso dicere “numen inest”. In medio gramen, muscoque adoperta uirenti mandabat saxo uena perennis aquae*” (Ov., *Fast.* III, 295-299).

que no han sido transformados por la mano del hombre y que son empleados como lugar de residencia por la divinidad, lo que contrasta con las *aedes*, que son las residencias divinas construidas por el hombre³⁵.

Por otro lado, la figura del *rex nemorensis* del santuario de *Aricia* es muy interesante, ya que ejemplifica un elemento de la tradición más arcaica del culto. Según nos transmite Estrabón, este sacerdocio era desempeñado por un esclavo fugitivo que accedía a este cargo tras vencer a su predecesor en un combate singular a muerte³⁶. Con el paso de los siglos, este arcaico ritual se fue haciendo cada vez más extraño y fue perdiendo importancia hasta llegar a desaparecer entre el siglo III y IV d.C. debido a la incorporación de nuevos cultores y mujeres al primitivo culto cinegético y a la conversión en lugar de peregrinación³⁷. Resulta interesante observar que, según la justificación mitológica romana de la implantación del culto de Diana en el Aventino, fuera precisamente un rey-esclavo el que trasladase el culto de Diana a Roma a una zona extrapomerial de unas características muy similares a las que tenía el primitivo santuario de *Aricia*, santuario cuyo culto estaba encabezado por un rey-esclavo³⁸.

Únicamente contamos con dos fuentes que mencionan explícitamente la participación de los esclavos en la fiesta de Diana del Aventino. La primera de ellas es el epítome de la obra de Verrio Flaco transmitido por Festo que hemos citado anteriormente en el que este gramático de época augústea indica: “*Seruorum dies festus*

³⁵ SCHEID, 1993.

³⁶ “καθίσταται γὰρ ἱερεὺς ὁ γενηθεὶς αὐτόχειρ τοῦ ἱερωμένου πρότερον δραπέτης ἀνὴρ: ξιφῆρης οὖν ἔστιν ἀεὶ περισκοπῶν τὰς ἐπιθέσεις, ἔτοιμος ἀμύνεσθαι” (Strab., V, 3, 12.). Ovidio también hace referencia a este personaje en su *Ars Amatoria*: “*Ecce suburbanae templum nemorale Dianae, Partaque per gladios regna nocente manu*” (OVID., *Ars Am.* I, 259-260).

³⁷ GREEN, 2000, 48-49 y 52-53. En su estudio sobre la peregrinación religiosa en la *Hispania* indoeuropea, S. ALFAYÉ (2010a) hace un excelente balance del estado de la cuestión sobre el estudio de las peregrinaciones en el mundo antiguo. Pese a las aproximaciones hipercríticas de ciertos autores que limitan el uso del término solo a la esfera cristiana, S. Alfayé se decanta por una definición más funcional, identificando la peregrinación con “la realización de un desplazamiento hacia un centro religioso”, y la palabra *peregrinus* (extranjero) “como aquel que abandona temporalmente su vida ordinaria y emprende un viaje (de duración variable) hacia un sitio de especial significado religioso” (*Ibid.*, 181). En este sentido, el caso del santuario de Diana encaja perfectamente con la definición, ya que era un lugar apartado, con lo que era necesario realizar un viaje. Además, como destaca más adelante la autora, la exhibición de ofrendas y exvotos en el lugar sagrado era también importante, así como la participación de los peregrinos en procesiones (*Ibid.*, 182). Estos dos elementos también se constatan en el santuario aricino gracias a Ovidio: “*Licia dependent longas uelantia saepes, et posita est meritae multa tabella dae. Saepe potens uoti, frontem redimita coronis, femina lucentes portat ab urbe faces*” (Ov., *Fast.* III, 267-270).

³⁸ Esta relación fue ya puesta de manifiesto por D. SABBATUCCI (1988, 270-271) y fue recogida por J. I. GARAY (1996, 194-195).

*uulgo existimatur Idus Aug(ustae)*³⁹. J. I. Garay sobre esto señala que el apelativo de ese día como el de “la fiesta de los esclavos” no debe ser entendido literalmente, ya que en los calendarios conservados no aparece explícitamente indicado que fuera una fiesta servil, con lo que debería entenderse como “el día en el que los esclavos hacían fiesta”, lo que se relacionaría con el segundo testimonio que tenemos respecto a la participación de los esclavos en esta fiesta, el de Plutarco⁴⁰. En este fragmento, el autor de Queronea indica expresamente que los esclavos en los idus de Agosto disfrutaban de una jornada de descanso⁴¹. Si bien este argumento puede ser válido, en nuestra opinión, la valoración de Verrio Flaco debe ser entendida más bien como una caracterización subjetiva del autor que refleja la opinión general de la gente de su tiempo. En este sentido, la expresión “*uulgo existimatur*” parece apuntar en esa dirección. Por tanto, para el anticuarista, como observador de la realidad de su tiempo que busca explicaciones en el pasado y que, en este caso, se erige en portavoz de la opinión del vulgo, ese día era el de la fiesta de los esclavos, no solamente porque la costumbre dictaba que debían disfrutar de un día libre del trabajo, sino también porque era un día especialmente significativo para los esclavos como grupo jurídico, ya que era la fiesta de una divinidad que en su culto romano estaba estrechamente relacionada con los esclavos, al menos ideológicamente⁴².

Nuestra propuesta se basa en dos argumentos de peso. En primer lugar, contamos con los relatos que ligan al rey-esclavo Servio Tulio con la fundación del santuario de Diana, justificación básica de la participación de los esclavos en su fiesta⁴³. En segundo lugar, está el hecho de que la *aedes* de Diana del Aventino fuera uno de los lugares donde se podía apelar al *refugium*⁴⁴, la institución que permitía al esclavo que

³⁹ Fest., 460, 32.

⁴⁰ GARAY, 1996, 196.

⁴¹ “διὰ τί ταῖς Αὐγούσταις εἰδοῖς, Σεξτιλίαις δὲ πρότερον λεγομέναις, ἑορτάζουσιν αἱ τε δοῦλαι καὶ οἱ δοῦλοι πάντες” (Plut., *Q. R.*, 100).

⁴² N. BOËLS-JANSSEN (1993, 426).

⁴³ A los testimonios ya aportados al respecto, habría que añadir el de Tito Livio, que atribuye la fundación de este templo a Servio a imagen del *Artemision* de Éfeso por su carácter federal. A través de la erección en Roma de un nuevo santuario de Diana por los romanos y los latinos conjuntamente, se reconocía la hegemonía de esta ciudad: “...*consilio augere imperium conatus est, simul et aliquod addere urbi decus. Iam tum erat inclitum Dianae Ephesiae fanum; id communiter a ciuitatibus Asiae factum fama ferebat. (...) Saepe iterando eadem perpulit tandem, ut Romae fanum Dianae populi Latini cum populo Romano facerent. Ea erat confessio caput rerum Romam esse, de quo totiens armis certatum fuerat.*” (Liv., I, 45, 2-3).

⁴⁴ Dionisio de Halicarnaso hace referencia a la creación de esta institución por parte de Servio Tulio en el contexto de la dedicación del templo de Diana de la siguiente manera: “...τοιαῦτα διεξεληθὼν συνεβούλευεν αὐτοῖς ἱερὸν ἄσυλον ἀπὸ κοινῶν ἀναλωμάτων ἐν Ῥώμῃ κατασκευάσασθαι, ἐν ᾧ θύσουσί

huía de un amo cruel acogerse a su protección para que la autoridad competente obligase a su *dominus* a venderlo a un señor más benévolo⁴⁵. El *refugium* es, por tanto, un elemento que, una vez más, relaciona estrechamente a Diana y al santuario dedicado a ella en el Aventino con los esclavos.

Sin embargo, a pesar de todo lo dicho y de la apreciación de Verrio Flaco, si bien la fiesta y la divinidad estaban estrechamente relacionadas con los esclavos, sobre todo en comparación con la mayoría de las fiestas de la *publica religio* que no contaban con su presencia, su descripción como “la fiesta de los esclavos” no nos debe engañar, ya que, como hemos recalado anteriormente⁴⁶, si bien los esclavos podían estar autorizados para participar en estas fiestas, en ningún momento podemos asumir que los ritos fueran llevados a cabo por estos, ya que su exclusión del cuerpo cívico se lo impedía.

Como hemos comentado someramente con anterioridad, la segunda fuente que hace alusión a la participación de los esclavos en la fiesta de Diana, son las *Cuestiones Romanas*, donde Plutarco nos da noticia sobre un rito de purificación que llevaban a cabo las mujeres consistente en el lavado de sus cabellos⁴⁷. Plutarco, indica (parece que sin mucha convicción), que fue una costumbre de las esclavas que luego pasó a las mujeres libres, lo que, como apunta N. Boëls-Janssen es bastante inverosímil⁴⁸. Esta autora defiende que este rito femenino probablemente ya se practicaba en el origen del culto a Diana en *Aricia*, donde las mujeres purificarían sus cabellos en las aguas del lago de *Nemi*, en un ritual relacionado con la naturaleza lunar de la diosa⁴⁹. No debemos

θ' αἱ πόλεις συνεργόμεναι καθ' ἕκαστον ἐνιαυτὸν ἰδίας τε καὶ κοινὰς θυσίας καὶ πανηγύρεις ἄξουσιν, ἐν οἷς ἂν ὀρίσῃσι χρόνοις...” (Dion. Hal., A. R. IV, 26, 3).

⁴⁵ DUMONT, 1987, 141-142. El autor pone de manifiesto que desconocemos los criterios y la autoridad encargada de obligar a la venta del esclavo maltratado, pero sí que sabemos que la decisión no era automática y que conllevaba la reventa del esclavo y no su liberación. Además, este investigador defiende que el derecho de asilo tuvo que ser una opción bastante inaccesible para los esclavos con un amo cruel tanto por limitaciones internas relacionadas por el interés que el esclavo podía tener en recurrir a esta institución, como por limitaciones externas en relación con las restricciones impuestas por la autoridad.

⁴⁶ Véase pp. 21-22.

⁴⁷ “διὰ τί ταῖς Ἀνγούσταις εἰδοῖς, Σεξτιλίαις δὲ πρότερον λεγομέναις, ἐορτάζουσιν αἱ τε δοῦλαι καὶ οἱ δοῦλοι πάντες, αἱ δὲ γυναῖκες μάλιστα ρύπτεσθαι τὰς κεφαλὰς καὶ καθαίρειν ἐπιτηδεύουσιν (...) τὸ δὲ πλύνειν τὰς κεφαλὰς ἀρξάμενον ἀπὸ τῶν θεραπανίδων διὰ τὴν ἐορτὴν ἄχρι τῶν ἐλευθέρων προῆλθεν (Plut., Q. R. 100). En el mundo grecorromano existía la creencia de que en el cabello residían de un modo especial las energías vitales del ser humano y, por ello, era muy común que se cortase el pelo y se ofreciese a la divinidad en los distintos ritos de paso de la vida humana: paso de la niñez a la pubertad, matrimonio, viudedad, manumisión de un esclavo y tras la muerte. Sobre las creencias relacionadas con el cabello véase MARCOS CASQUERO, 1995.

⁴⁸ BOËLS-JANSSEN, 1993, 418-419, nota 9.

⁴⁹ *Ibid.*, 419. No en vano, este lago era nombrado como *speculum Dianae* (el espejo de Diana) por su forma y su capacidad de reflejar la luna.

olvidar tampoco que la existencia de una fuente de agua era una característica común a los santuarios de *Aricia* y el Aventino. Por lo tanto, lo más lógico es pensar que la práctica de purificación de los cabellos de las mujeres libres, algo ligado al culto a Diana tradicionalmente, en algún momento comenzaría a ser llevada a cabo por las esclavas, que cada vez estaban más asociadas a la fiesta de los idus de agosto, a la propia divinidad y que, además, pertenecían al género femenino, al igual que las mujeres libres. Desgraciadamente, desconocemos si esta práctica de purificación se llevaba a cabo en el ámbito doméstico o en el propio santuario⁵⁰.

Las fuentes no nos han transmitido más información respecto a los rituales que se celebraban el 13 de agosto en Roma, aunque no es descabellado pensar que se llevaría a cabo una procesión solemne por el bosque hasta llegar al santuario, es posible que una similar a que se realizaba en el santuario aricino. Una procesión nocturna con antorchas, como la que narra Ovidio⁵¹ o la que transmiten Estacio⁵² y Gratio⁵³. También es posible que, por el carácter especial que fue adquiriendo la Diana del Aventino y su relación con los esclavos, en dicha procesión tomaran parte de alguna manera los esclavos y, en especial, las esclavas que habían purificado sus cabezas, al igual que las mujeres libres. Lamentablemente, con la información que nos proporcionan las fuentes únicamente se puede conjeturar al respecto.

Otro elemento que pone nuevamente de manifiesto la participación de los esclavos en la fiesta de Diana y su difusión y consolidación es la fundación del *collegium salutare Dianae et Antinoi* en la ciudad latina de *Lanuuium* en el año 133 d.C.⁵⁴. Este *collegium*, tal y como indican sus leyes, fue creado con una finalidad cultural, como se deriva del nombre, pero también para proporcionar un funeral y una

⁵⁰ J. I. GARAY (1996, 196) da por hecho que esta práctica era llevada a cabo en el ámbito doméstico y que quedaría, por tanto, excluida del culto público propiamente dicho. Sin embargo, no contamos con más testimonio que el de Plutarco, y el autor de Queronea no indica nada al respecto. No obstante, al ser una práctica difundida, podemos inferir que, fuera el sitio que fuera donde se lavaban las mujeres libres y esclavas el pelo, esta era una práctica que incumbiría a la comunidad en cierto sentido y es posible que sin dicha purificación, las mujeres no pudiesen participar en los ritos públicos de la fiesta.

⁵¹ Ov., *Fast.* III, 267-270.

⁵² Stat., *Silu.* III, 1, 55-60.

⁵³ Grat., *Cyneg.* 483-493. Una procesión en honor a Diana muy similar a la que narra Gratio, seguramente la del 13 de agosto, está representada en un fresco de Ostia. Véase: PIGANIOL, 1923, 44-57; STERN, 1975; y STERN, 1981, 440-441.

⁵⁴ Esta es la fecha en la que la inscripción *CIL XIV, 2112* data la fundación del *collegium* de cultores de Diana y Antinoo de *Lanuuium*. Este documento, que fue colocado en el año 136 d.C. en el Templo de Antinoo de dicha ciudad latina, recoge las leyes por las que se regía la organización, que fueron aprobadas por un *senatus consultum*. Esta inscripción ha sido recientemente estudiada por A. BENDLIN (2011, 207-296).

sepultura cuando morían sus miembros. Los integrantes de esta asociación provenían de los estratos socioeconómicos humildes de la ciudad, pero con los ingresos suficientes como para hacer frente a la cuota de entrada en la asociación y a las aportaciones mensuales que debían hacer a la caja común. A. Bendlin ha defendido que este *collegium* debía estar compuesto principalmente o exclusivamente por esclavos y libertos⁵⁵.

Respecto a las funciones religiosas de esta asociación, según indican la *lex collegii*, los miembros participaban en varias festividades, entre las que destaca la de la fiesta de Diana del 13 de agosto, cuando se celebraba uno de los banquetes colegiales, el día en el que se celebraba la fiesta en Roma y en *Aricia*⁵⁶. Desgraciadamente, se ha fracturado la placa donde debería estar el epíteto de Diana; pero en dicha laguna A. Bendlin reconstruye el determinante *Nemorensis*⁵⁷, reconstrucción que resulta convincente. De hecho, un factor a favor de este epíteto es que la ciudad de *Lanuium* se encuentra a escasos seis kilómetros del santuario de Diana *Nemorensis*, con lo que creemos que los argumentos para pensar que la Diana que se conmemoraba el 13 de agosto en este *collegium* era la de *Aricia* son suficientemente firmes⁵⁸. Desconocemos si en el día de la festividad de Diana los miembros del *collegium* de *Lanuium* se desplazaban a *Aricia* para participar en la procesión y en los demás ritos que se celebraban allí además de realizar el banquete colegial, o si toda la celebración festiva y religiosa de la asociación se llevaba a cabo en la sede colegial. Sea como fuere, este es

⁵⁵ *Ibid.*, 279-284. Este autor justifica esta hipótesis con tres argumentos. El primero de ellos es el especial énfasis que se pone en las leyes del *collegium* respecto a los derechos y obligaciones de los esclavos miembros, en las posibles reclamaciones legales de *patroni* y acreedores y en las diferencias entre testamentos y documentos que recogen la voluntad de los esclavos (que legalmente no podían testar). El segundo argumento es que los paralelos de *collegia salutaria*, que estaban inextricablemente relacionados con la *Salus Augusti*, están mayoritariamente (y, en ocasiones, solamente) integrados por esclavos y libertos. El tercer y último argumento se basa en las divinidades objeto del culto: Diana, con las relaciones con los esclavos que ya hemos expuesto más arriba, y Antinoo, que pudo estar asociado a Silvano en *Lanuvium*, divinidad frecuentemente adorada por miembros de los grupos no privilegiados de la ciudad, como esclavos y libertos.

⁵⁶ “*Ordo cenarum VIII id(us) Martias natali Caesenni [---]i patris V Kalendas Decembres nat(ali) Ant[inoi] / Idib(us) Augustis natali Dianae et collegi XIII Kalendas Septembres nat[ali] Caes[enni] Siluani fratris pr[idie] N[on]as / natali Corneliae Proculae matris XIX Kalendas Ian[uar]ias nat[ali] Caes[enni] Rufi patr[oni] muni[cipi]*” (*CIL* XIV, 2112, columna II, líneas 11-13; BENDLIN, 2011, 211-212) Además de en el *dies natalis* de Diana, también se realizaban banquetes en los aniversarios de Antinoo, el esclavo favorito del emperador Adriano, cuyo culto fue establecido tras su trágica muerte en torno al 130; en el aniversario del primer *patronus* del *collegium* y *patronus* de la ciudad *Lucius Caesennius Rufus*; y en el de su padre, su madre y su hermano.

⁵⁷ *Ibid.*, 271-272.

⁵⁸ De hecho, se conserva medio arquitrabe con una inscripción en la que se atestigua la reparación realizada por Adriano de un edificio del complejo sacro del lago de *Nemi* en el año 122-123 (*CIL* XIV, 2216), con lo que este emperador llevó a cabo una cierta labor de patronazgo en este santuario latino.

un testimonio significativo de la participación de los esclavos en la fiesta de Diana a través de su integración en un *collegium* que nos habla de la difusión de esta fiesta por la Italia altoimperial.

A pesar de la información que nos transmiten las fuentes literarias, el reflejo de esta especial relación entre los esclavos y la diosa Diana en la epigrafía es bastante limitado, ya que únicamente contamos con 12 testimonios seguros dedicados a esta divinidad por miembros del grupo servil⁵⁹.

1.1.2. Fiesta de Fors Fortuna

La fiesta de *Fors Fortuna*⁶⁰ se celebraba durante el solsticio de verano, siete días antes de las calendas de julio (24 de junio)⁶¹. Además, esta fiesta aparece recogida en varios de los *fasti* conservados⁶². Como nos trasmite Varrón, esta *feria* conmemoraba la consagración por parte del rey Servio Tulio de la *aedes* de *Fors Fortuna* situada junto al Tíber fuera de los límites del *pomerium*⁶³. En las fuentes literarias aparece reflejada la estrecha relación de este rey con la diosa Fortuna que llega hasta el punto de la *hierogamia*⁶⁴ en el caso de la versión que recoge Ovidio⁶⁵. Sin embargo, la versión de Plutarco recoge esta unión como algo metafórico que indica la estrecha relación que existía entre Servio y Fortuna⁶⁶. Como destaca J. Martínez-Pinna, esta relación sería uno de los pilares de la ideología política serviana⁶⁷. De hecho, varias fuentes transmiten que

⁵⁹ Datos extraídos de *EDCS*.

⁶⁰ El trabajo de referencia sobre la diosa Fortuna en Italia es la obra de J. CHAMPEAUX (1982 para la época arcaica y primera República y 1987 desde la Segunda Guerra Púnica hasta César).

⁶¹ “*Quam cito uenerunt Fortunae Fortis honores! Post septem lucas Iunius actus erit*” (Ov., *Fast.* VI, 773-774). Varrón confirma parcialmente esta fecha al indicar que la fiesta se celebraba en el mes de junio: “*Dies Fortis Fortunae appellatus ab Seruio Tullio rege, quod in fanum Fortis Fortunae secundum Tiberim extra urbem Romam dedicauit Iunio mense*” (Var., *De ling.* VI, 17).

⁶² Aparece en los *Fasti Esquilini* (*CIL* I²/1, 210-211), en los *Fasti* de *Venusia* (*CIL* I²/1, 221) y en los *Fasti Magistrorum Vici* (DEGRASSI, 1963, 92, n° 12) de época augústea; en los *Fasti* de *Amiternum* (*CIL* I²/1, 243-245) de época de Tiberio; y en los *Fasti* de *Filocalo* (*CIL* I²/1, 254-279), del año 354 d.C. También aparecen en los calendarios rústicos *Colotianum* y *Vallense* del siglo I d.C. (*CIL* I², 280-281).

⁶³ Var., *De ling.* VI, 17.

⁶⁴ Sobre el tema de la *hierogamia* de Servio Tulio con Fortuna véase GROGANELLI, 1987 que relaciona el origen de estos relatos con el mundo fenicio y chipriota, con lo que se trataría de una influencia de época arcaica. MARTÍNEZ-PINNA (1999, 218) añade que esta tradición probablemente se refiera a ciertos aspectos del culto arcaico de Fortuna, en los que se realizaría una *hierogamia*.

⁶⁵ Ov., *Fast.* VI, 569-578.

⁶⁶ Plut., *De Fort. Rom.* 10.

⁶⁷ MARTÍNEZ-PINNA, 1999, 218. S. MONTERO (1994, 28-33) ha recogido la propuesta de F. COARELLI (1988) de atribuir a la Fortuna de época serviana un carácter oracular asociado al templo femenino de esta divinidad fundado por este rey en el Foro Boario. Este carácter lo compartiría con otras Fortunas latinas, como la de *Praeneste* y *Antium*. Sin embargo, tras el fin del predominio etrusco con la caída de la monarquía, el carácter oracular de esta divinidad debió de desaparecer de Roma, quedando Fortuna como una divinidad de “paso” tanto cósmico como social.

el paso de la esclavitud a la realeza se debió a la acción de esta diosa⁶⁸. Por tanto, a partir de Augusto, se recogen por escrito una serie de relatos orales que establecen una estrecha relación entre Servio Tulio y la diosa Fortuna a la que debía su promoción de un origen servil hasta ser rey y a la que consagró varios lugares de culto. Ovidio también establece nuevamente la vinculación entre el rey Servio y los propios esclavos como justificación de su participación en esta fiesta⁶⁹.

Los calendarios epigráficos nos han transmitido que existían dos santuarios dedicados *Fors Fortuna* en la ribera derecha del río Tíber (*trans Tiberim*): uno ubicado en la primera milla de la via Campana, y el otro en la sexta milla, cerca del bosque de *Dea Dia*⁷⁰. Además, las fuentes literarias nos indican que Espurio Carvilio Máximo, cónsul en el 293 a.C. dedicó parte del botín obtenido en la victoria contra los samnitas y etruscos a la construcción de un santuario a esta diosa⁷¹, y que en tiempos de Tiberio se dedicó otra *aedes* en los jardines del Trastévere donados por Julio César⁷². J. Champeaux recoge las diferentes teorías respecto a la identificación de los santuarios y a la conciliación entre los testimonios de los *fasti* y los de las fuentes literarias y concluye que, lo más probable, es que en época republicana solamente existieran dos santuarios de *Fors Fortuna*: el de la primera milla, el más cercano a la ciudad, que sería el que fue fundado por Servio Tulio; y el de la sexta milla, que sería el fundado por Carvilio a comienzos del siglo III a.C.⁷³. Posteriormente se edificaría el templo de los *horti Caesaris* en época de Tiberio, que se mantendría en un segundo plano respecto a los antiguos templos de época republicana. Por tanto, observamos como la ribera derecha del río Tíber estaba jalonada con santuarios dedicados a *Fors Fortuna*, una zona suburbana en la que el río Tíber jugaba un papel fundamental en los rituales que conocemos de la fiesta del 24 de junio.

⁶⁸ “καὶ μάλιστα γ’ αὐτοῦ δι’ εὐτυχίαν ἐξ αἰχμαλώτου καὶ πολεμίου γένους εἰς βασιλείαν προαχθέντος” (Plut. *De Fort. Rom.* 10).

⁶⁹ “Conuenit et seruis, serua quia Tullius ortus constituit dubiae templa propinqua deae” (Ov., *Fast.* VI, 783-784).

⁷⁰ CHAMPEAUX, 1982, 199. Sobre esto nos informan los *Fasti Magistrorum Vici: Forti Fortun(ae) / t(trans) T(iberim) ad lap(idem) I et VI* (DEGRASSI, 1963, 92, n° 12), los *Fasti Amiternini: Forti Fortunae trans Tiber(im) / ad milliar(ium) prim(um) et sex(tum)* (CIL I²/1, 243-245), y los *Fasti Esquilini: Fort(i) Fort(unae) t(trans) T(iberim) ad mil(iarium) I et [VI]* (CIL I²/1, 210-211).

⁷¹ “... reliquo aere aedem Fortis Fortunae de manubiis faciendam locauit prope aedem eius deae ab rege Ser. Tullio dedicatam” (Liv., X, 46, 14).

⁷² *Fine anni (...) aedes Fortis Fortunae Tiberim iuxta in hortis, quos Caesar dictator populo romano legauerat, sacrarium genti Iuliae effigiesque diuo Augusto apud Bouillas dicantur*” (Tac., *Ann.* II, 41, 1).

⁷³ CHAMPEAUX, 1982, 200-207.

Prácticamente toda la información sobre la fiesta de *Fors Fortuna* que ha llegado hasta nosotros procede de los *Fastos* de Ovidio⁷⁴. En este fragmento se nos describe una procesión alegre y festiva hacia las *aedes* de *Fors Fortuna*. Esta procesión se realizaba tanto a pie como en barcas por el río. Las barcas eran engalanadas con coronas y, como nos indica el poeta, se bebía vino en abundancia, con lo que se permitía una cierta relajación de las costumbres. Respecto a la gente que participaba en esta procesión, el autor nombra a los ciudadanos romanos (*quirites*), a los jóvenes que viajaban en las barcas y, en último lugar, hace referencia a que tanto la plebe como los esclavos honraban a esta diosa debido al origen humilde y servil de Servio Tulio, el fundador del culto. Esta procesión ha sido identificada con la *Tiberina descensio*, una fiesta transmitida en un breve pasaje de Cicerón⁷⁵. Estas celebraciones alegres debieron complementarse con solemnes ritos sacrificiales en honor a *Fors Fortuna* de los que, por desgracia, no conservamos ningún testimonio. Seguramente, aunque el santuario de la primera milla, como el más antiguo y fundador del culto, tuvo que tener un carácter protagonista, es de suponer que se produciría un sacrificio en cada *aedes*⁷⁶. En nuestra opinión, es posible que la *Tiberina descensio* se llevase a cabo, precisamente, en el descenso de la *aedes* de la primera milla a la de la sexta.

Además del fragmento de los *Fasti*, Ovidio nos transmite también otro detalle de la fiesta en su *Ars Amatoria*⁷⁷, cuando insta al lector a dar regalos de poco valor a los esclavos que lo pidan durante la fiesta de Fortuna como forma de ganarse su confianza. Evidentemente, la fiesta de Fortuna a la que se alude es la de *Fors Fortuna*, ya que era una fiesta también celebrada por los esclavos en la que predominaba el ambiente jovial y de cierta relajación de costumbres y licencias en el comportamiento, ya que los

⁷⁴ “*Ite, deam laeti Fortem celebrate, Quirites: in Tiberis ripa munera regis habet. Pars pede, pars etiam celeri decurrite cumba, nec pudeat potos inde redire domum. Ferte coronatae iuuenum conuiuia lintres, multaque per medias uina bibantur aquas. Plebs colit hanc, quia qui posuit de plebe fuisse fertur et ex humili sceptris tulisse loco. Conuenit et seruis, serua quia Tullius ortus constituit dubiae templa propinqua deae*” (Ov., *Fast.* VI, 775-784).

⁷⁵ “*Quem Tiberina descensio festo illo die tanto gaudio affecit, quanto L. Paulum, cum regem Persem captum adduceret, eodem flumine inuectio?*” (Cic., *De fin.* V, 70). Esta identificación, a nuestro juicio, es totalmente lógica. Este hecho ya lo pusieron de manifiesto I. KAJANTO (1981, 505), J. CHAMPEAUX (1982, 211-214), y lo recoge J. I. GARAY (1996, 233) y S. MONTERO (2014, 188)..

⁷⁶ CHAMPEAUX, 1982, 219. Como indica esta autora, eso es lo que se deduce de la mención de ambos templos en los *fasti* conservados.

⁷⁷ “*Sed tamen et seruo (leuis est inpensa) roganti porrige Fortunae munera parua die*” (Ov., *Ars Am.* II, 255).

participantes, como hemos visto, solían emborracharse y, por el testimonio que acabamos de ver, los esclavos se atrevían a exigir regalos a sus señores⁷⁸.

Por tanto, en esta fiesta se unirían elementos alegres y distendidos, como la procesión de carácter popular en la que también participarían los esclavos y en la que se consentirían ciertas licencias de comportamiento, todo ello animado por el consumo abundante del vino, con elementos más solemnes propios del rito religioso en sí, como los sacrificios en honor de la diosa que se celebrarían en ambos santuarios y de los que, por desgracia, no tenemos ninguna noticia en las fuentes.

De manera similar a lo que ocurre con el caso de Diana, la relación de los esclavos con la diosa Fortuna no se ve demasiado representada en el registro epigráfico, con 15 testimonios de dedicaciones seguras en las que participan esclavos⁷⁹. En este caso, además, ninguno de estas inscripciones recogen la denominación divina *Fors Fortuna*, divinidad que bajo esta advocación aparece poco representada en la epigrafía, con 6 ejemplos en todo el Imperio, aparte de los calendarios epigráficos⁸⁰. Sin embargo, hay 9 testimonios de esclavos y libertos dedicando inscripciones de forma colegiada a *Fortuna primigenia* en su santuario de Praeneste en los dos últimos siglos de la República⁸¹, que representan la gran mayoría de los testimonios totales de dedicaciones de esclavos a la diosa Fortuna, lo que nos habla de la gran importancia y dinamismo de este santuario en este periodo⁸².

1.1.3. Las Compitalia

Las *Compitalia* era una de las *feriae conceptivae*. Estas fiestas no tenían una fecha fija y, por ello, debían ser anunciadas (*concipere*) anualmente por un magistrado o un sacerdote con antelación⁸³. En el caso de las *Compitalia*, la proclamación del día de su celebración era realizada por el pretor ocho días antes del inicio de la fiesta, como

⁷⁸ GARAY, 1996, 232. Esta práctica de regalar a los esclavos se llevaba a cabo también en las *Saturnalia*.

⁷⁹ Datos extraídos de EDCS.

⁸⁰ CIL III 14668; V 8219; XI 6494a; AE 1972, 794; 1973, 417 y 2004, 539 (Datos extraídos de EDCS).

⁸¹ CIL I 1446; 1447; 1451; 3064; 3070; 3071; 3072; ILLRP, nº 106d y 107c (Datos extraídos de EDCS)..

⁸² Sobre el culto a *Fortuna primigenia* y el santuario prenestino véase CHAMPEAUX, 1982, 3-147.

⁸³ Macrobio define claramente en qué consistían las *feriae conceptivae* y cuáles eran algunas de ellas: “*Conceptivae sunt quae quotannis a magistribus uel a sacerdotibus concipiuntur in dies uel certos uel etiam, ut sunt Latinae, Sementivae, Paganalia, Compitalia*” (Macr., Sat. I, 16, 6). Varrón también hace referencia al carácter conceptivo de las *Compitalia*: “*De statutis diebus dixi; de annalibus nec die statutis dicam. Compitalia dies attributus Laribus uialibus: ideo ubi uiae competunt tum in competis sacrificatur. Quotannis is dies concipitur*” (Var., De ling. VI, 25). Comitium “...nisi si quae feriae conceptae essent, propter quas non liceret, ut Compitalia et Latinae” (Var., De ling., VI, 29).

nos lo indica Aulo Gelio⁸⁴. Gracias a Dionisio de Halicarnaso⁸⁵ sabemos que estas fiestas se celebraban en una fecha móvil a finales de diciembre o comienzos de enero, pocos días después de las *Saturnalia*⁸⁶. Sin embargo, en los dos calendarios más tardíos con los que contamos, los *Fasti* de Filocalo (354 d.C.) y los *Fasti* de Polemio Silvio (449 d.C.)⁸⁷ se menciona la fiesta, con lo que en algún momento perdió su carácter conceptual y se fijó en el calendario⁸⁸.

Las *Compitalia* eran las fiestas de los *compita*, donde habitaban los *Lares compitales*. La palabra *compita*, según Varrón, procede del verbo *cometo*, es decir, converger y, como indica este gramático, designaba tanto al lugar donde convergían los caminos, es decir, las encrucijadas, como los *sacella* donde se rendía culto a los *Lares*⁸⁹. Servio, en su comentario a las Geórgicas de Virgilio⁹⁰, indica que los *compita* podían tener formas y características diferentes: podían contar o no con un ara permanente y estar techados o dispuestos al aire libre⁹¹. La principal característica de estos lugares sagrados es que tenían que estar ubicados (en el mundo rural, en este caso) en un lugar en el que se pudiesen reunir los habitantes del *pagus*⁹² (*paganí*) para celebrar el culto⁹³.

⁸⁴ “*Satis autem erit perpetuae ueterum consuetudinis demonstrandae gratia uerba sollemnia praetoris ponere, quibus more maiorum ferias concipere solet quae appellantur Compitalia. Ea uerba haec sunt: «Dienoni populo Romano Quiritibus Compitalia erunt; quando concepta fuerint, nefas «dienoni» praetor dicit, non «dienono»»* (Aul. Gell., *Noct. Attic.* X, 24, 3).

⁸⁵ “ἦν ἔτι καὶ καθ’ ἡμᾶς ἑορτὴν ἄγοντες Ῥωμαῖοι διετέλουν ὀλίγαις ὕστερον ἡμέραις τῶν Κρονίων, σεμνὴν ἐν τοῖς πάνυ καὶ πολυτελεῖ, Κομπιτάλια προσαγορεύοντες αὐτὴν ἐπὶ τῶν στενωπῶν: κομπίτους γὰρ τοὺς στενωποὺς καλοῦσι” (Dion. Hal., *A. R.* IV, 14, 4). Las *Saturnalia* en la época del cambio de era, cuando vivió este autor griego, comenzaban el día 17 de diciembre y concluían el 19, ya que César prolongó la fiesta dos días más (Macr., *Sat.* I, 10, 2).

⁸⁶ SABBATUCCI, 1988, 23-24 y STEK, 2008, 112.

⁸⁷ *CIL* I²/1 254-279.

⁸⁸ SABBATUCCI, 1988, 23. En el calendario de Filocalo, en los días 3, 4 y 5 de enero se menciona únicamente que se celebraban *ludi*; sin embargo, por su ubicación a comienzos de enero, generalmente se han identificado como los *Ludi Compitales*. Por su parte, en un calendario tan tardío como el de Polemio Silvio, que incluye las fiestas cristianas junto con algunas fiestas de la religión tradicional, indica que el 4 de enero se celebraban los *Ludi Compitales*, con lo que a mediados del siglo V d.C. era una fiesta que aún se celebraba el día 4 de enero, aunque desconocemos qué rituales se practicaban y cuáles no, y si había perdido total o parcialmente su sentido religioso original con la presión del cristianismo oficial.

⁸⁹ “*Compitalia dies attributus Laribus uialibus: ideo ubi uiae competunt tum in compitis sacrificatur*” (Var., *De ling.* VI, 25).

⁹⁰ “*Compita ut Trebatio placet, locus ex pluribus partibus in se, uel in easdem partes ex se uias atque itineras dirigens, siue is cum ara, siue sine ara, siue sub tecto, siue sub diuo sit, ubi pagani agrestes, bucina conuocati, solent certa inire concilia: hinc et Lares compitalicii et feriae compitalicie*” (Serv., *Ad Georg.* II, 383). Servio indica que usa como fuente para este fragmento al jurista Gayo Trebacio Testa, amigo de Cicerón, por tanto, ubicable cronológicamente en el siglo I a.C.

⁹¹ Esa variedad tipológica puede ser observada, por ejemplo, en los lararios compitales pompeyanos estudiados por W. VAN ANDRINGA (2000) y en los de Delos, ciudad portuaria donde hubo una prolifera población de comerciantes romanos desde el siglo III a. C., estudiados por C. HASENOHR (2003).

⁹² Parece que en Italia el término *pagus*, en origen, era empleado tanto para designar circunscripciones territoriales, como agregados étnicos, cuyas características concretas dependían del proceso de

El culto a los *Lares compitales*, según la mayoría de autores modernos, se habría originado en el mundo rural, donde estas divinidades serían las encargadas de proteger los cruces de caminos y los límites de las propiedades agrarias, puntos inestables y peligrosos que requerían de una presencia divina para garantizar su seguridad⁹⁴. Un elemento que indica su posible origen rural es el hecho de que sea una *feria conceptiva*, seguramente porque la proclamación del día de la fiesta tenía que ver con el ciclo lunar, muy importante en las labores agrícolas⁹⁵.

Recientemente, T. D. Stek ha puesto en duda el origen rural de este culto, indicando que no existe ninguna mención explícita en las fuentes literarias ni testimonios arqueológicos que apoyen la teoría de un origen exclusivamente rural de las *Compitalia* ni de que posteriormente fueran trasladadas a la ciudad de Roma, y defendiendo la difusión al mundo rural desde el modelo urbano de la Urbe⁹⁶. El mayor apoyo al posible origen urbano de la fiesta está en el pasaje de Dionisio de Halicarnaso donde este autor atribuye la fundación del culto a los *Lares compitales* al rey Servio Tulio tras la reorganización de la ciudad en cuatro regiones⁹⁷. Nuevamente aquí se

asentamiento territorial, así como de la evolución política y social de ese grupo étnico y de su territorio. Sin embargo, con el avance de los siglos y la pérdida de peso del carácter gentilicio y étnico, los *pagi* en Italia se fueron desligando de su carácter étnico para pasar a nombrar una circunscripción territorial rural. (CORTIJO, 1991, 100-103; DAREMBERG – SAGLIO, vol. IV, s. v. “*Pagani, pagus*” 273-276). Sobre las últimas corrientes relativas al estudio del sistema territorial de la Italia central y su relación con la expansión de Roma, la religión y los santuarios rurales véase STEK, 2013.

⁹³ STEK, 2008, 119-124.

⁹⁴ La corriente mayoritaria que aboga por un origen agrario del culto compital fue iniciada por G. Wissowa (WISSOWA (ed.), 1900, s. v. “*Compitalia*” y “*Compitum*”, 791-794 y WISSOWA, 1912, 167) y fue seguida por W. W. FOWLER (1925, 294), G. DUMÉZIL (1974, 301-304) y H. H. SCULLARD (1981, 58-59). La otra teoría, formulada por E. SAMTER (1901, 105-123), es la que relaciona, en cambio, a los *Lares* con los espíritus de los antepasados y la que sitúa su origen en el hogar y no en los *compita*. Recientemente M^a PÉREZ RUIZ (2014a, 39-43) ha abogado por la posible complementariedad de ambas teorías indicando que una divinidad encargada de proteger los campos de la familia podría tener una dimensión ctónica que la relacionarse también con el mundo de los muertos por su vinculación a la tierra y a la familia.

⁹⁵ SABBATUCCI, 1988, 24. Algunos fragmentos de las fuentes literarias hacen referencia a elementos agrícolas, como la cuarta sátira de Persio, donde se menciona la costumbre de colocar un yugo en el *compitum*: “*Hunc ais, hunc dis iratis genioque sinistro, qui, quandoque iugum perfusa ad compita figit, seriolae ueterem metuens deradere limum, ingemit “hoc bene sit” tunicatum cum sale mordens caepe, et ferrata pueris plaudentibus olla pannosam faecem morientis sorbet aceti?*” (Pers., Sat. 4, 27-32). Véase FLOWER, 2017, 167 para una interpretación de este rito relacionado con el ciclo agrícola.

⁹⁶ STEK, 2008, 118. T. D. Stek indica que, a diferencia de otras fiestas como las *Robigalia*, las *Fordicidia*, las *Cerealia*, las *Vinalia*, las *Ambarualia* y las *Sementivae*, claramente conectadas con el mundo rural, las alusiones a las *Compitalia* nunca se refieren a un culto exclusivamente rústico, sino que siempre tiene una vertiente urbana.

⁹⁷ “ἔπειτα κατὰ πάντας ἐκέλευσε τοὺς στενωποὺς ἱερά ἐγκατασκευασθῆναι καλιάδας ὑπὸ τῶν γειτόνων ἥρωσι προνωπίοις καὶ θυσίας αὐτοῖς ἐνομοθέτησεν ἐπιτελεῖσθαι καθ’ ἕκαστον ἐνιαυτὸν πελάνου εἰσφερούσης ἐκάστης οἰκίας: τοῖς δὲ τὰ περὶ τῶν γειτόνων ἱερά συντελοῦσιν ἐν τοῖς προνωπίοις οὐ τοὺς ἐλευθέρους, ἀλλὰ τοὺς δούλους ἔταξε παρεῖναι τε καὶ συνιερουργεῖν, ὡς κεχαρισμένης τοῖς ἥρωσι τῆς

atribuye la fundación de una fiesta donde participan esclavos a Servio Tulio, el rey de origen servil. En este caso, el pasaje remite directamente a la fundación del culto en un contexto urbano y como consecuencia de una decisión administrativa: la reorganización territorial de la ciudad. Como podemos observar, esta relación entre la fundación del culto por el rey y la reforma territorial guarda muchas similitudes con la reorganización territorial de la ciudad en *regiones* y la reforma del culto compital auspiciada por Augusto entre el año 12 y el 7 a.C.

Aunque no hay un consenso claro sobre el origen del culto compital y de las fiestas asociadas a él, de lo que sí tenemos certeza es que ya en época de Catón el Censor (mediados del siglo II a.C.), esta fiesta era celebrada en su *uilla*⁹⁸ y que, a su vez, a finales de ese siglo ya se celebraban en Delos⁹⁹; con lo que en Roma debían de estar ya plenamente asentadas, ya que fueron los comerciantes romanos los que llevaron consigo el culto. La extensión de las *Compitalia* a Pompeya, por su parte, se produjo seguramente tras la concesión del estatuto colonial en el año 80 a.C.¹⁰⁰. En Roma estas fiestas se colocaron en el centro de la lucha política entre mediados de los años 60 a.C. y la década siguiente. Por lo tanto, a finales de la República ya era un culto ampliamente extendido en el mundo urbano romano y también en el mundo rural.

Uno de los ritos que se celebraban en los *compita* rurales y urbanos era la purificación de los mismos (*lustratio*) a través del sacrificio de un cerdo cebado, como nos indica Propercio¹⁰¹. Esta *lustratio*, en el mundo rural, posiblemente era presidida por el *dominus* acompañado por todos los miembros de la familia, incluidos los esclavos y libertos. En este sentido, Catón nos indica que el *uilicus* era el encargado de encabezar los ritos de las *Compitalia* en los *compita*¹⁰². Es bastante probable que el rito al que hace referencia Catón fuera el sacrificio lustratorio que mencionaba Propercio. Este sacrificio sería oficiado por el *uilicus* en ausencia del *dominus*, como ocurre con otros ritos del mundo agrario. Catón nos indica también que se hacía partícipe de la fiesta al conjunto

τῶν θεραπόντων ὑπηρεσίας” (Dion. Hal., A. R. IV, 14, 3). Dionisio se refiere a los *Lares compitales* literalmente como “los héroes cuyas estatuas se sitúan frente a las casas” (ἥρωσι προνοπίοις).

⁹⁸ Vid. *infra*.

⁹⁹ HASENOHR, 2003, 170.

¹⁰⁰ VAN ANDRINGA, 2000, 73. Véase ANNIBOLETTI, 2011 para un estudio arqueológico y tipológico de los *compita uicinalia* de Pompeya y Delos.

¹⁰¹ “*Parua saginati lustrabant compita porci*” (Prop, IV, 1, 23).

¹⁰² “*Rem diuinam nisi Compitalibus in compito aut in foco ne faciat*” (Cato, *De agr.* 5, 3).

de la *familia rustica* en el aspecto más celebrativo y alegre a través de la asignación de una ración extra de vino a cada esclavo¹⁰³.

Verrio Flaco, a través del epítome de Festo, transmite otro ritual que mayoritariamente ha sido relacionado con el posible origen rural de la fiesta¹⁰⁴. Según este autor, durante la noche, seguramente la de la víspera del día de la fiesta de las *Compitalia*, los libres y los esclavos colgaban *pilae* (una cada esclavo) y *effigies* (una por cada *ingenui*) en los altares de los *compita*¹⁰⁵. Las *pilae* eran unas pequeñas pelotas de lana, mientras que las *effigies* eran unos pequeños muñecos también de lana. Macrobio, varios siglos después, se refiere a estas figuras como *effigies Maniae*, es decir, figuras de la diosa *Mania*¹⁰⁶, la madre de los *Lares*, e indica, sin embargo, que eran colocadas en las puertas de las casas y no en los *compita*¹⁰⁷. Este cambio de lugar de exposición de estas figuras pudo haberse debido al aumento de la población de la ciudad de Roma, lo que habría producido que fuera imposible alojar en los *compita* todas las *pilae* y *effigies* de los habitantes de cada *uicus*¹⁰⁸. En este sentido, la mayoría de autores han visto en este ritual una forma arcaica de contabilización de la población de un determinado territorio¹⁰⁹. No en vano, la tradición de fundación del culto, como hemos visto, lo sitúa en un momento de reorganización administrativa de la ciudad de Roma en tiempos de Servio Tulio.

En la ciudad de Roma los *compita* se localizaban en las calles y las encrucijadas principales de los diferentes *uici*, con lo que las *Compitalia* se erigieron como la fiesta

¹⁰³ “*Vinum familiae. (...) hoc amplius Saturnalibus et Compitalibus, in singulos homines congios III S*” (Cato, *De agr.* 57, 1). Como podemos observar, esta ración extra se otorgaba también en las *Saturnalia*.

¹⁰⁴ Este interesante ritual ha sido analizado por J. A. RAMOS CRESPO (1988).

¹⁰⁵ “*Lanae effigies Compitalibus noctu dabantur in compita, quod Lares, quorum is erat dies festus, animae putabantur esse hominum redactae in numerum deorum*” (Fest., 108, 27).

“*Pilae et effigies uiriles et muliebres ex lana Compitalibus suspendebantur in compitis, quod hunc diem festum esse deorum inferiorum, quos uocant Lares, putarent, quibus tot pilae, quot capita seruorum; tot effigies, quot essent liberi, ponebantur, ut uiuis parcerent et essent his pilis et simulacris contenti*” (Fest., 273, 7).

¹⁰⁶ Sobre la diosa *Mania*, su relación con los *Lares* y todas las explicaciones etiológicas de este ritual véase RAMOS CRESPO, 1988, 216-218. Este autor defiende que las *pilae* y las *effigies* pueden ser consideradas como “cebos apotropaicos” en relación con el supuesto carácter infernal que otorgan a los *Lares* los anticuaristas Verrio Flaco, Festo y Macrobio. La interpretación apotropaica de este ritual ha sido defendida también por S. MONTERO (2014, 187). Sin embargo, D. P. HARMON (1978, 1595) no duda en calificar las interpretaciones de Festo y Macrobio como “raras” ya que, para él, es difícil imaginar que los *Lares compitales* fueran “malevolent gods of the lower world, in contrast to their benevolent domestic counterparts”.

¹⁰⁷ “*...factumque est ut effigies Maniae suspenae pro singulorum foribus periculum, si quod immineret familiis, expiarent...*” (Macr., *Sat.* I, 7, 35).

¹⁰⁸ FLOWER, 2017, 168.

¹⁰⁹ FLAMBARD, 1981, 156; RAMOS CRESPO, 1988, 212-213; STEK, 2008, 114 y FLOWER, 2017, 167-168, entre otros.

de las *uicinitates*, donde todos los vecinos, incluidos los esclavos y la plebe en general participaban en la celebración¹¹⁰. Los *uici* en el mundo urbano eran, literalmente, los barrios, es decir, las subdivisiones de las *regiones*. Estos barrios estaban integrados por un grupo de viviendas que se agrupaban bajo unas características y un nombre común¹¹¹. La calle principal que atravesaba dicho conjunto de casas era el eje que aglutinaba cada barrio, hasta el punto de que, en la mayoría de casos, el nombre del *uicus* y el de la calle era el mismo¹¹². Las *Compitalia* eran, por tanto, una fiesta que aglutinaba a las diferentes familias que residían en el *uicus* para celebrar de manera conjunta el culto a las divinidades protectoras de su barrio, con lo que el elemento clave de esta fiesta era la integración y el fortalecimiento de los lazos vecinales¹¹³. En época republicana, al no existir una legislación estricta en lo que a la relación entre *uicus-compita* se refiere, podía haber más de un *compitum* dentro del mismo *uicus*, a diferencia de lo que ocurre tras la reforma augústea¹¹⁴.

El carácter integrador de esta fiesta tiene su máxima expresión en la implicación de los esclavos y libertos de los diferentes barrios con un papel protagonista en el culto. No podemos olvidar que en estos barrios habitaban un porcentaje amplio de esclavos¹¹⁵, por lo que, al tratarse de una fiesta vecinal, estaba plenamente justificada su participación. De hecho, Dionisio de Halicarnaso da la explicación de por qué los esclavos eran los asistentes del culto de los *Lares compitales*: porque a estas divinidades

¹¹⁰ *ThesCRA* VII, 263. Ovidio nos habla del culto a los *Lares* y al *Genius* del emperador Augusto en cada barrio: “*Mille Lares Geniumque ducis, qui tradidit illos, Urbs habet, et uici numina trina colunt.*” (*Ov., Fast.* V, 145). Sobre la reforma de Augusto véase pp. 44-46.

¹¹¹ FLAMBARD, 1981, 145. Así lo expresa Festo: “...*Altero, cum id genius aedificio(rum def)nitur quae continentia sunt his oppidis quae itineribus regionibusque distributa inter se distant nominibusque dissimilibus discriminis causa sunt dispartita...*” (*Fest.*, 502, 17). La palabra *uici* también se emplea para designar a las aldeas rurales y a las viviendas individuales.

¹¹² FLAMBARD, 1981, 147 y VAN ANDRINGA, 2000, 73. De hecho, otra acepción de la palabra *uicus* es la de “calle”. En Roma, salvo algunas excepciones como la *Via Sacra* y la *Via Noua*, las calles urbanas reciben el nombre de *cliuus* o *uicus*. Por lo tanto, se produce una relación metonímica, en la que en origen la palabra *uicus* designaría a una o varias viviendas, junto con las calles que las separaban y con el crecimiento y aglomeración de las *insulae* y la desaparición de muchas de esas pequeñas calles el término pasó a designar a un conjunto de edificios dispuestos a lo largo de una arteria principal. (DAREMBERG – SAGLIO, vol. V, s. v. “*Vicus, uicani*”, 861-862).

¹¹³ STEK, 2008, 115-117. Este autor incide además en la posibilidad de que durante estas fiestas se realizase una “doble” celebración, una de carácter más familiar y perteneciente a la esfera privada, y otra pública en la que las familias se unirían para celebrar conjuntamente la fiesta en el barrio.

¹¹⁴ COURIER, 2014, 130.

¹¹⁵ W. JONGMAN (2003, 117), entre otros, ha puesto de manifiesto la gran importancia de la población servil en la ciudad de Roma y en las ciudades italianas desde el siglo II a.C. en adelante, destacando el protagonismo de la esclavitud urbana en contraste con la visión tradicional que sobredimensionaba la esclavitud agraria italiana.

les agradaba el servicio de los *serui*¹¹⁶. En efecto, sabemos que la relación de los esclavos y los *Lares* era notable en el mundo doméstico, donde los esclavos, en múltiples ocasiones, eran los encargados de cumplir con varias de las ofrendas a estas divinidades en el fuego del hogar¹¹⁷. Dionisio también incide en el valor integrador del culto compital con respecto a los esclavos ya que, gracias a esta participación, los esclavos serían más dóciles con los amos y también se verían liberados parcialmente de las penalidades de su condición social¹¹⁸.

La participación servil se vio plasmada en las asociaciones de los diferentes *uici* que se encargaban de organizar los *Ludi Compitales*, a cuya cabeza se encontraban los *magistri uici*¹¹⁹. Estas asociaciones estaban integradas por miembros de los estratos más humildes de la población, entre ellos esclavos y libertos¹²⁰. Durante la celebración de los *Ludi Compitales*, los *magistri* eran los que presidían la procesión de apertura de los juegos y, al igual que los magistrados que dirigían las procesiones del resto de *ludi* romanos, portaban la *toga praetexta*, la vestimenta propia de los magistrados de origen senatorial¹²¹. Por tanto, una de las principales responsabilidades de estas asociaciones o *collegia* es la organización de los *Ludi Compitales* con motivo de la fiesta.

Desconocemos la fecha en la que fueron establecidos estos juegos, lo que sí que sabemos es que estaban firmemente asentados en la primera mitad del siglo I a.C., ya que, como indica Cicerón, fueron prohibidos junto con los *collegia* profesionales por un senadoconsulto en el año 64 a.C.¹²² En el año 58 a.C. Publio Clodio, durante el

¹¹⁶ “τοῖς δὲ τὰ περὶ τῶν γεινόνων ἱερὰ συντελοῦσιν ἐν τοῖς προνοπίοις οὐ τοὺς ἐλευθέρους, ἀλλὰ τοὺς δούλους ἔταξε παρεῖναί τε καὶ συνιερουργεῖν, ὡς κεχαρισμένης τοῖς ἥρωσι τῆς τῶν θεραπόντων ὑπηρεσίας” (Dion. Hal., A. R. IV, 14, 3).

¹¹⁷ Véase pp. 87-95 donde se analizan pormenorizadamente los testimonios sobre la participación de los esclavos domésticos en el culto a los *Lares*.

¹¹⁸ “καὶ φυλάττουσι τὸν ἀρχαῖον ἔθισμὸν ἐπὶ τῶν ἱερῶν, διὰ τῶν θεραπόντων τοὺς ἥρωας ἰλασκόμενοι καὶ ἅπαν τὸ δούλον ἀφαιροῦντες αὐτῶν ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις, ἵνα τῇ φιλανθρωπία ταύτῃ τιθασσεύομενοι μέγα τι καὶ σεμνὸν ἐχούση χαριέστεροι γίνωνται περὶ τοὺς δεσπότας καὶ τὰ λυπηρὰ τῆς τύχης ἦττον βαρύνωνται” (Dion. Hal. A. R. IV, 14, 4).

¹¹⁹ FLAMBARD, 1981, 153. Sobre el extenso debate respecto al carácter de estos *collegia* durante la época de la crisis de la República véase COURIER, 2014, 525-526, nota 371.

¹²⁰ FLAMBARD, 1981, 157. Este autor, tras analizar los testimonios epigráficos encontrados de listas de miembros de asociaciones compitales, concluye que la mayoría de sus integrantes, sobre todo los miembros de esa *plebs collegii*, debían ser esclavos.

¹²¹ GAILLOT, 2009, 269.

¹²² “*Cuius fuit initium ludi compitalicii tum primum facti post L. Metellum et C. Marcium consules contra auctoritatem huius ordinis; quos Q. Metellus (...) sed ille designatus consul, cum quidam tribunis pl(ebis) suo auxilio magistratos ludos contra senatus consultus facere iussisset...*” (Cic., *In Pison*. 4, 8). Asconio, sin embargo, en su comentario a este pasaje de Cicerón, le corrige respecto al año del senadoconsulto de prohibición de los *collegia* y los *ludi*, ya que Cicerón lo sitúa en el 68 a.C. y Asconio en el 64 a.C., durante el consulado de Lucio Julio y Cayo Marcio (Asc., *In Pison*. 6, 9-11). La historiografía ha aceptado la

desempeño del tribunado de la plebe, consiguió la aprobación de la *Lex Clodia de collegiis* por la que se volvían a legalizar los *collegia* y los *ludi*¹²³. Tras varios años en los que su celebración fue esporádica en función de la situación política, fueron definitivamente prohibidos por César¹²⁴. Por tanto, podemos ver como en las décadas de los años 60 y 50 a.C. los *collegia* urbanos y los *Ludi Compitales* adquirieron una importancia notable en el contexto de las luchas políticas entre las facciones que pugnaban por acceder a las magistraturas¹²⁵. Sin embargo, es necesario destacar que la prohibición de los juegos y de los *collegia* nunca significó que la fiesta más solemne, es decir, la *lustratio* de las encrucijadas, dejara de celebrarse, ya que eso habría atentado contra el *mos maiorum*¹²⁶.

Tras la etapa de prohibición de los *collegia* en la que las *Compitalia* fueron celebradas sin los populares *Ludi Compitales*, con el nombramiento de Augusto como *Pontifex Maximus* en el año 12 a.C., el *Princeps* promulgó una serie de reformas religiosas que buscaban restaurar los cultos y tradiciones perdidas o dañadas durante los convulsos años precedentes¹²⁷. Una de sus medidas fue el restablecimiento de los Juegos Compitales¹²⁸. El culto fue también reformado introduciendo el *Genius Augusti* junto a los *Lares compitales* que pasaron a ser asociados con los *Lares* domésticos del propio *Princeps*, los *Lares Augusti*¹²⁹. Además, con la reforma administrativa concluida en el año 7 a.C. que dividía Roma en 14 regiones integradas por diferentes *uici*, esta iniciativa religiosa se vio consolidada. La inclusión del culto al *Genius Augusti* en los *compita* supuso la incorporación de un nuevo día festivo y una serie de ritos en las

fecha dada por Asconio (DE ROBERTIS, 1971a, 88-90; FLAMBARD, 1981, 153; *ThesCRA* VII, 264; LÓPEZ ROMÁN, 2009, 118 y GAILLIOT, 2009, 264, entre otros).

¹²³ LÓPEZ ROMÁN, 2009. Cicerón lo expresa de esta manera: “*Tu (L. Calpurnius Piso), cum in Kalendas Ianuarias compitaliorum dies incidisset, Sex. Clodium (...) ludos facere...*” (Cic., *In Pison.* IV, 8).

¹²⁴ GAILLIOT, 2009, 264.

¹²⁵ LÓPEZ ROMÁN 2009, 123. Este autor indica que: “La tendencia creciente a buscar el apoyo de las masas urbanas por parte de los candidatos y magistrados es posiblemente una de las características que definen con mayor exactitud la vida política de la República romana después del tribunado de Tiberio Graco. Los *collegia* no permanecieron ajenos a este fenómeno que concedía un protagonismo cada vez mayor a la plebe urbana como elemento de poder, más allá de su capacidad real de influencia en los comicios como unidad de voto”.

¹²⁶ SCHEID, 2001, 101 y GAILLIOT, 2009, 270-271.

¹²⁷ SCHEID, 2001, 86-89. Estas políticas de restauración, tanto de los cultos tradicionales como de los lugares de culto, colocaba a Augusto no solo como el salvador del estado, sino también como el piadoso vencedor que venía a enmendar la impiedad de los que, según la propaganda augustea, tenían la responsabilidad de las guerras civiles.

¹²⁸ *ThesCRA* VII, 264; SCHEID, 2001, 101 y GAILLIOT, 2009, 264. La noticia de la restitución de estos *ludi* la transmite Suetonio: “*Nonnulla etiam ex antiquis caeremonis paulatinam abolita restituit, ut Salutis augurium, Diale flamonium, sacrum Lupercale, ludos Saeculares et Compitalicios. (...) Compitales Lares ornari bis anno instituit uernis floribus et aestiuis*” (Suet., *Aug.* XXXI, 4).

¹²⁹ *ThesCRA* VII, 264 y SCHEID, 2001, 101-102.

calendas de Agosto¹³⁰. Durante ese día se realizaba el sacrificio de un toro, un animal reservado para algunos de los dioses más importantes como Hércules, Apolo y *Mars Vltor*¹³¹. Como destaca W. Van Andringa: “Le cult fut alors réformé et inscrit dans le maillage administratif des *regiones*, les carrefours des *vici* devenant un lieu de dialogue entre le peuple romain et le prince”¹³². Sabemos además por las inscripciones y la iconografía que era Augusto el que normalmente donaba las estatuillas de los *Lares* y el *Genius* a los *uici*, lo que pone de manifiesto el grado de implicación del emperador en esta reforma¹³³.

Las consecuencias de estas medidas fueron cruciales ya que, como apunta J. Scheid, los *sacellae* y altares compitales se convirtieron en los primeros santuarios de culto del *Genius* de Augusto en la ciudad de Roma y, debido al carácter público de las *Compitalia*, en realidad se estableció como un culto público en honor del emperador vivo a través de las divinidades propias de la *domus* imperial¹³⁴. Augusto prefirió desarrollar este nuevo culto partiendo desde la base, a través de los *compita*, dispersos por toda Roma, en cuya fiesta participaba la masa de la población, en vez de un culto desde la cúspide del estado y la *religio*, es decir, dedicando una *aedes* en el Foro o en el Capitolio. De esta manera se ganaba la gratitud de la plebe urbana a la que devolvió su fiesta, y también se granjeaba su fidelidad, al introducir el culto a sus divinidades domésticas en el sistema religioso vecinal. Con esta medida, además, el emperador buscó una integración “constructiva” de estas capas sociales en el tejido de la responsabilidad cívica y religiosa, y en el propio estado¹³⁵. Por otro lado, gracias a esta implantación cultural desde la base, el *Princeps* evitó los recelos de la aristocracia al no abordar esta reforma desde los grandes cultos estatales¹³⁶.

¹³⁰ GAILLOT, 2009, 264 y *ThesCRA* VII, 264.

¹³¹ GALINSKY, 1996, 302 y GAILLOT, 2009, 272.

¹³² *ThesCRA* VII, 264.

¹³³ SCHEID, 2001, 102.

¹³⁴ *Ibid.*, 102. El preludeo ideológico de esta reforma cultural se dio con la decisión del Senado en el año 30 a.C. de que en todos los banquetes públicos y privados debía realizarse una libación en honor del *Genius* del *Princeps* y en el año 13 a.C. se decidió que esta potencia divina sería incluida entre los dioses mencionados en los juramentos. Estas dos medidas supusieron la extensión de una práctica habitual en el mundo doméstico (la libación en honor del *Genius* del *paterfamilias* y el juramento en su nombre) al conjunto de los ciudadanos romanos y, especialmente, a las actividades oficiales donde sólo las divinidades inmortales eran admitidas. De esta manera, el incipiente culto imperial se introdujo discretamente en la vida cotidiana profana y religiosa de los romanos.

¹³⁵ GALINSKY, 2007, 78.

¹³⁶ SCHEID, 2001, 102.

Con la reforma administrativa de la ciudad de Roma concluida en el 7 a.C, Augusto volvía a dar a los *collegia* la responsabilidad de la organización de los *Ludi Compitales*. Sin embargo, en vez de volver a ser focos de descontento popular y sedición, como ocurrió décadas antes, en este momento se les dio visibilidad como participantes en el nuevo orden¹³⁷. Tras la reforma, los encargados de organizar y presidir los *Ludi* como representantes de la plebe de los barrios fueron los cuatro magistrados del barrio o *uicomagistri*, de estatus libertino, que eran elegidos anualmente y a los que, además de atribuciones religiosas, se les otorgaron responsabilidades de supervisión de las labores policiales, de aprovisionamiento de comida y agua y de extinción de incendios en su *uici*, y cuyos nombres serán inscritos en los *fasti* de los *uicomagistri*, a imagen de los *fasti* consulares¹³⁸. Para resaltar el valor restaurador de la antigua figura de los *magistri* republicanos, el *Princeps* les autorizó a vestir la *toga praetexta* una vez al año coincidiendo con la fiesta y a estar acompañados de dos lictores¹³⁹. Estos cuatro *uicomagistri* libertos estaban asistidos en sus labores culturales por *ministri* de extracción servil, normalmente tres o cuatro. El término *minister*, como ha estudiado J. A. Harrill, es empleado para referirse a los esclavos empleados durante el culto como subordinados bajo la autoridad del *magister*¹⁴⁰.

En cuanto a los ritos que se realizaban en las *Compitalia* en los *uici* romanos, la fiesta comenzaba con una procesión protagonizada por los residentes en el barrio (las familias y sus esclavos) y las víctimas sacrificiales (los cerdos, posiblemente uno por familia) en dirección al *compitum*¹⁴¹ del que colgarían las *pilae* y *effigies* desde la noche anterior, o que estarían colgadas en las puertas de las casas. Una vez allí se llevaría a cabo el sacrificio lustratorio de los cerdos y el banquete ritual en el que participarían los vecinos que consumirían la parte de los cerdos destinada a los humanos, y los *Lares*

¹³⁷ GALINSKY, 1996, 300.

¹³⁸ GALINSKY, 1996, 302 y HARRILL, 2006, 117. Un ejemplo de estos *fasti* se conserva en el Museo Nazionale Romano de las Termas de Diocleciano de Roma (*CIL* VI, 10286-10287 y FRIGGERI *et alii* (eds.), 2012, 262-267, n° V 4). Consiste en una placa opistógrafa fragmentada que recoge por una de sus caras la primera mitad de un calendario festivo (enero-junio) y la nómina de cónsules y censores romanos desde el año 43 a.C. hasta el 3 d.C., y en el reverso aparecen los seis meses restantes de los *fasti* (julio-diciembre) y la lista de los *uicomagistri* de ese barrio desde el año primero tras la reforma augústea, es decir, el año de fundación del *collegium* (7 a.C.) hasta el año 2 a.C. de manera regular. A partir de entonces, la inscripción de estos magistrados en los años sucesivos se vuelve irregular, lo que indica que la voluntad de registrar los nombres era más honorífica que administrativa o histórica. (FRIGGERI *et alii* (eds.), 2012, 267).

¹³⁹ GAILLOT, 2009, 271.

¹⁴⁰ HARRILL, 2006.

¹⁴¹ GAILLOT, 2009, 265-267.

recibirían su parte en el fuego del altar¹⁴². Tras estos ritos se iniciaban los *Ludi* que se llevaban a cabo en los propios cruces de caminos como nos indica Macrobio¹⁴³.

La difusión de esta *feria*, que es a la vez fiesta popular y solemne fiesta tradicional ligada al culto imperial, fue muy significativa y, con ello, la participación de los *ministri* esclavos que integraban los *collegia* que las organizaban y asistían a los *uicomagistri* tuvo que verse de igual manera acrecentada. No en vano contaba con el vigor propio de una fiesta que era apoyada plenamente por el emperador, ya que suponía una extensión del culto doméstico de la *domus* imperial (representado en los *Lares* y el *Genius Augusti*) a todos los rincones de la ciudad de Roma, lo que implicaba que, en última instancia, todos los habitantes de la ciudad y, especialmente, los miembros de la plebe, participaban de este culto. De esta manera, el culto de la *domus* imperial se transformó en culto cívico, lo que trajo consigo profundas implicaciones ideológicas de adhesión al “*paterfamilias*” del Estado. En este sentido, Plinio el Viejo nos informa de la magnitud de la difusión de este culto, indicando que en el año en el que Tito y Vespasiano compartieron la censura (73 d.C.) en la ciudad de Roma había doscientos sesenta y cinco *compita* dedicados a los *Lares*¹⁴⁴.

1.1.4. Las Nonas Caprotinas

La fiesta de las Nonas Caprotinas se celebraba en las nonas de julio, es decir, el día 7 de ese mes. Aparece recogida en varios de los *fasti* conservados¹⁴⁵ y también mencionan su fecha de celebración Plutarco¹⁴⁶ y Macrobio¹⁴⁷. Esta fiesta estaba

¹⁴² *ThesCRA* VII, 265.

¹⁴³ “*Qualem nunc permutationem sacrificii, Praetextate, memorasti, inuenio postea Compitalibus celebratamcum ludi per urbem in compitis agitabantur (...) ludosque ipsos ex uiis compitorum in quibus agitabantur Compitalia appellitauerunt*” (Macr., *Sat.* I, 7, 34-35). Estos juegos, en opinión de A. GAILLOT (2009, 270), posiblemente tendrían un carácter eminentemente escénico, con representación de comedias, muy del gusto de la plebe. El carácter de los juegos nos es totalmente desconocido, pero la hipótesis de este autor no carece de sentido y encajaría perfectamente en el tipo de celebración y en la relativamente escasa infraestructura necesaria para ser celebrados junto a cada *compita*.

¹⁴⁴ “*...imperatoribus censoribusque Vespasianis anno conditae DCCCXXVI m. p. XIII CC, complexa montes septem ipsa diuiditur in regiones quattuordecim, compita larum CCLXV*” (Plin., *N. H.* III, 66).

¹⁴⁵ Esta fiesta aparece únicamente mencionada como *ludi* en los *Fasti Maffeani* (*CIL* I²/1, 228) de época augustea, en los *Fasti de Amiternum* (*CIL* I²/1, 243-245) de época de Tiberio, en los *Fasti Antiates Minores* (*CIL* I²/1, 247-249) de época de Claudio y en los *Fasti de Filocalo* (*CIL* I²/1, 254-279) datables en el año 354 d.C. En los *Fasti Siluii* de mediados del siglo V (*CIL* I²/1, 254-279), sin embargo, aparece como *ancillarum feriae*, es decir, las fiestas de las esclavas.

Además, también aparece en el mes de Agosto en los dos calendarios rústicos que se conocen: en el *Menologium rusticum Colotianum* y en el *Valense* (*CIL* I²/1, 280-281), ambos del siglo I d.C.

¹⁴⁶ “*...πέμπτη δὲ ἰσταμένου μηνός, ἦν νῦν ἡμέραν νόνας Καπρατίνας καλοῦσι...*” (Plut., *Numa* 2, 1). Plutarco comete un error ya que ubica las nonas de julio en el quinto día del mes, mientras que en los meses de marzo, mayo, julio y octubre, estas se celebran el día 7. Este error puede derivarse de la

dedicada a Juno Caprotina y cuenta con dos leyendas etiológicas divergentes, una no relacionada con la participación de las esclavas y otra que, precisamente, justifica esa participación servil. La primera leyenda justifica la fecha en la que se realiza la fiesta, y aparece recogida por Plutarco en la vida de Numa¹⁴⁸. Según este testimonio, el motivo de la conmemoración festiva es la desaparición sobrenatural del rey Rómulo cuando estaba realizando un sacrificio junto al pantano de la Cabra, lo que de igual manera justificaría el nombre de la fiesta. En este relato no aparece ningún rastro ni de la participación de las esclavas, ni del protagonismo femenino.

La segunda leyenda contradice a la primera y es la que justifica la participación de las esclavas en la fiesta y el protagonismo femenino en la misma. Según este relato, transmitido por el propio Plutarco y, posteriormente, por Polieno y Macrobio¹⁴⁹, la fiesta conmemoraría una hazaña realizada por un grupo de esclavas romanas durante un asedio de las fuerzas latinas sobre Roma tras la expulsión de los galos por Camilo. Durante dicho asedio, Livio Postumio, líder de los latinos, quiso imponer a los romanos el matrimonio de mujeres romanas con los soldados de su ejército a cambio de levantar el asedio¹⁵⁰. Ante este desafío, un grupo de esclavas decidieron vestirse con ropas de nobles romanas para casarse con los latinos y, una vez estos estuviesen dormidos en la noche de bodas, la líder de las esclavas, de nombre Tutula o Filotis, subiría a una higuera salvaje para indicar a los romanos que el ataque al campamento latino era seguro. Por tanto, según esta leyenda, la fiesta conmemoraría el día en el que un grupo de esclavas salvaron a las mujeres y a la propia Roma y de ahí se extrae la justificación de la participación de estas en dicha fiesta vistiendo las ropas de sus señoras, como

confusión de este autor con la fiesta de las *Poplifugia* que se celebraban el día 5 de julio con las Nonas Caprotinas que se celebraban el 7.

¹⁴⁷ “*Nonis Iuliis diem festum esse ancillarum tam uulgo notum est, ut nec origo et causa celebratis ignota sit. Iunoni enim Caprotinae die illo liberae pariter ancillaeque sacrificant...*” (Macr., *Sat.* I, 11, 36).

¹⁴⁸ “ἔβδομον ἑνιαυτὸν ἢ Ῥώμη καὶ τριακοστὸν ἤδη Ῥωμύλου βασιλεύοντος ᾤκεῖτο: πέμπτη δὲ ἱσταμένου μηνός, ἦν νῦν ἡμέραν νόνας Καπρατίνας καλοῦσι, θυσίαν τινὰ δημοτελῆ πρὸ τῆς πόλεως ὁ Ῥωμύλος ἔσθε περὶ τὸ καλούμενον Αἰγὸς ἔλος, καὶ παρῆν ἢ τε βουλή καὶ τοῦ δήμου τὸ πλεῖστον. ἐξαίφνης δὲ μεγάλης περὶ τὸν ἀέρα τροπῆς γενομένης καὶ νέφους ἐπὶ τὴν γῆν ἐρείσαντος ἅμα πνεύματι καὶ ζάλῃ, τὸν μὲν ἄλλον ὄμιλον ἐκπλαγέντα συνέβη φυγεῖν καὶ σκεδασθῆναι, τὸν δὲ Ῥωμύλον ἀφανῆ γενέσθαι, καὶ μήτε αὐτὸν ἔτι μήτε σῶμα τεθνηκότος εὔρεθῆναι...” (Plut., *Numa* 2, 1-2).

¹⁴⁹ Plut., *Cam.* 33; Polyæn., *Strateg.* VIII, 30 y Macr., *Sat.*, I, 11, 37-40. Estos dos últimos autores se basan claramente en la obra de Plutarco.

¹⁵⁰ Plut., *Cam.* 33, 4-6.

veremos. Por otra parte, Plutarco también sugiere que el nombre de la fiesta derivaría del *caprificus*, la higuera salvaje en la que se subió la líder de las esclavas¹⁵¹.

Por tanto, nos encontramos con dos leyendas etiológicas diferentes que ya provocaron la confusión en el propio Plutarco, quién no supo identificar cuál de las dos era la más válida. La segunda leyenda, como propuso P. Drossart, seguramente fue popularizada por una *fabula praetexta* de la que habla Varrón y que no se ha conservado¹⁵². Los aspectos clave de estas leyendas, la cabra y la higuera salvaje o cabrahigo son dos elementos de marcado carácter sexual que nos están indicando el objetivo de la fiesta, que no es otro que la propiciación de la fecundidad femenina¹⁵³. Por tanto, el aspecto etiológico de la fiesta es muy confuso y dista mucho de estar cerrado. Los únicos elementos seguros que tenemos son los propios rituales que se llevaban a cabo durante esta *feria* y su relación con la fertilidad femenina, tanto de libres como de esclavas.

Varios de los detalles de la celebración de la fiesta que han llegado hasta nosotros han sido transmitidos nuevamente por Plutarco. En primer lugar, el autor de Queronea comenta que las esclavas salían en tropel por las calles de la ciudad diciendo los nombres más comunes de hombres y pronunciando improperios. Durante este rito inicial, las esclavas iban vestidas y enjoyadas, práctica que enlaza con la leyenda que indicaba que las esclavas se vistieron con las ropas de las mujeres romanas para hacerse pasar por ellas¹⁵⁴.

¹⁵¹ “...καὶ τὴν ἡμέραν νόνας Καπρατίνας καλοῦσιν, ὡς οἴονται διὰ τὸν ἐρινεόν, ἀφ’ οὗ τὴν παιδίσκην τὸν πυρσὸν ἄραι: τὸν γὰρ ἐρινεὸν καπρίφικον ὀνομάζουσιν” (Plut. *Cam.* 33, 8). Macrobio también transmite esta interpretación etimológica: “...diemque ipsum Nonas Caprotinas nuncupavit ab illa caprifico ex qua signum victoriae ceperunt...” (Macr. *Sat.* I, 11, 40).

¹⁵² DROSSART, 1974b.

¹⁵³ LEJEUNE, 1967, 194-195; PORTE, 1973, 183-184 y BOËLS-JANSSEN, 1993, 399-400. La cabra relacionada con Juno son los elementos básicos de la celebración de las *Lupercalia* en la que los lupercos azotaban con tiras de cuero de cabra a las mujeres para propiciar su fertilidad. Por su parte, el cabrahigo o higuera macho es un árbol muy particular, ya que en sus higos no comestibles es donde nacen las avispas polinizadoras de las higueras hembra cultivadas, para lo que era necesario recoger ramas fructíferas de los cabrahigos que eran colgadas en las ramas de las higueras, en un proceso llamado caprificación. De esta forma, los higos podían ser fecundados. Este proceso era llevado a cabo en Italia en el mes de julio, mes en el que se celebraba la fiesta.

¹⁵⁴ “τοῦτο δὲ γενέσθαι ταῖς νῦν Ἰουλίαις, τότε δὲ Κυντιλίαις νόναις, καὶ τὴν ἀγομένην ἑορτὴν ὑπόμνημα τῆς πράξεως ἐκεῖνης εἶναι, πρῶτον μὲν γὰρ ἐξιόντες ἄθροοι διὰ τῆς πύλης πολλὰ τῶν ἐπιχωρίων καὶ κοινῶν ὀνομάτων βοῆ φθέγγονται, Γάιον, Μᾶρκον, Λούκιον καὶ τὰ τούτοις ὅμοια, μιμούμενοι τὴν τότε γενομένην μετὰ σπουδῆς ἀλλήλων ἀνάκλησιν” (Plut., *Cam.* 33, 7). Ausonio también indica que las esclavas se vestían con las *stolae* de las matronas: “*Festa Caprotinis memorabo celebra nonis, cum stola matronis dempta teget famulas*” (Aus., *Ecl.* 23, 9-10).

Plutarco también nos indica que se celebraba un sacrificio en el pantano de la Cabra¹⁵⁵ y Varrón puntualiza que dicho sacrificio era realizado por las mujeres bajo un cabrahigo¹⁵⁶. Macrobio, por su parte, especifica que el sacrificio era realizado por libres y esclavas y que consistía en la ofrenda de leche de higuera salvaje¹⁵⁷. No son muchos los detalles concretos que conocemos de este sacrificio compartido entre mujeres libres y esclavas, más allá de que era realizado en el pantano de la Cabra, que en él también intervenían ramas de cabrahigo, y que se ofrecía leche de la propia higuera salvaje. Como apunta J. Scheid, la ofrenda de esta leche constituiría un sacrificio de tipo incruento, como así ocurría con la ofrenda de leche animal en cultos como el de Júpiter *latiar*¹⁵⁸. En este sentido, el suero lechoso que emana de la higuera también parece tener una estrecha relación con la sexualidad, por asemejarse a la leche femenina o al semen masculino¹⁵⁹.

Tras este sacrificio se celebraba un banquete campestre a la sombra de las higueras en el que participaban de nuevo libres y esclavas¹⁶⁰. Por último, Plutarco nos transmite que las esclavas jugueteaban, se golpeaban y se arrojaban piedras a modo de lucha simbólica conmemorando que ellas también tomaron parte en la lucha contra los latinos¹⁶¹. Este ritual, junto con el de la salida en tropel y las chanzas a los hombres, son los únicos dos en los que participan exclusivamente las esclavas y, curiosamente, son los dos más ligados al relato etiológico del asedio de Roma durante el gobierno de Camilo, lo que puede ser un indicativo del cambio de la fiesta, con el aumento de la presencia de las esclavas que fueron desplazando progresivamente a las mujeres

¹⁵⁵ “...καὶ τὸ πρὸς τὸ ἔλος τὸ τῆς αἰγῶς ὡς ἐπὶ θυσίαν βαδίζοντας ἔοικε τῷ προτέρῳ λόγῳ προστίθεσθαι μᾶλλον...” (Plut., *Rom.* 29, 11).

¹⁵⁶ “*Nonae Caprotinae, quod eo die in Latio Iunoni Caprotinae mulieres sacrificant et sub caprifico faciunt; e caprifico adhibeny uirgam: cur hoc, togata praetexta data eis Apollinaribus ludis docuit populum*” (Var., *De ling.* VI, 18).

¹⁵⁷ “*Iunoni enim Caprotinae die illo liberae pariter ancillaeque sacrificant sub arbore caprifico (...) diemque ipsum Nonas Caprotinas nuncupauit ab illa caprifico, ex qua signum uictoriae ceperunt, sacrificiumque statuit annua sollemnitate celebrandum cui lac, quod ex caprifico manat, propter memoriam facti praecedentis adhibetur*” (Macr. *Sat.* I, 11, 36-40).

¹⁵⁸ SCHEID, 1991b, 431.

¹⁵⁹ La primera idea la plantea V. BASANOFF, (1949, 212), y la segunda la exponen H. B. RIESCO (1993, 225-226) y J. I. GARAY (1994, 339). Es especialmente interesante el capítulo de la obra de H. B. Riesco en el que recopila y analiza todas las teorías existentes sobre el carácter sexual y fecundador del *ficus Ruminalis* del mito de Rómulo y Remo y del *caprificus* de las Nonas Caprotinas. (RIESCO, 1993, 211-241).

¹⁶⁰ “ἔστιῶσι δὲ τὰς γυναῖκας ἔξω συκῆς κλάδοις σκιαζόμενας...” y “ἔστιώμεναι δὲ καθέζονται κλάδοις συκῆς σκιαζόμεναι” (Plut. *Cam.* 33, 8).

¹⁶¹ “...αἱ δὲ θεραπαινίδες ἀγείρουσι περιουῶσαι καὶ παίζουσιν, εἶτα πληγαῖς καὶ βολαῖς λίθων χρωῶνται πρὸς ἀλλήλας, ὡς καὶ τότε τοῖς Ῥωμαίοις παραγενόμεναι καὶ συναγωνισάμεναι μαχομένοις” (Plut. *Rom.* 29, 9).

romanas, como ya advirtió P. Drossart¹⁶². En efecto, este progresivo aumento del peso servil en la fiesta puede adivinarse a través de la lectura de las fuentes¹⁶³.

Varrón en el siglo I a.C. únicamente indica vagamente que durante la fiesta las mujeres (*mulieres*) realizaban un sacrificio a Juno Caprotina bajo la higuera salvaje¹⁶⁴. Este autor no hace alusión alguna a las esclavas, a pesar de que posiblemente ya participarían de alguna forma porque el propio gramático alude a la existencia de una obra de teatro etiológica sobre estas prácticas, seguramente la que recoge la tradición de la hazaña servil que justificaría la participación de las esclavas en la fiesta. Es posible que en este momento las esclavas ya participasen en los ritos que les eran propios y que más conectados estaban con este relato etiológico: la salida en tropel y los combates ficticios, aunque las mujeres libres tendrían el protagonismo en el resto de actos culturales. Plutarco, en el paso del siglo I al siglo II d.C. ya recoge todos los elementos fundamentales de la fiesta y de los mitos¹⁶⁵, indicando que eran las esclavas las que protagonizaban la salida, los improperios y el combate simulado y que participaban también en el banquete campestre. Aunque no indica expresamente si formaban parte de los rituales sacrificiales, su participación en el banquete posterior nos hace pensar que podrían tener algún papel también en la ofrenda de leche de higuera. Por último, a comienzos del siglo V, Macrobio¹⁶⁶ comienza afirmando que se conoce a las Nonas Caprotinas como el día de la fiesta de las esclavas y que el sacrificio era llevado a cabo por las mujeres libres y las esclavas, con lo que el protagonismo servil era ya muy importante, habiéndose consumado en gran medida el desplazamiento de las mujeres romanas por las esclavas en esta fiesta. De igual manera, en los *fasti* de Polemio Silvio de mediados del siglo V, nuevamente se alude a esta fiesta como *ancillarum feriae*¹⁶⁷.

La implicación de las esclavas en esta fiesta, una fiesta que, según la mayoría de autores, ensalza la sexualidad y la fertilidad femenina, supone un reconocimiento e integración de estas en el género femenino. Las esclavas comenzarían a participar junto a las matronas en esta fiesta posiblemente debido a que, a partir del siglo II a.C., la reproducción biológica de la población esclava fue adquiriendo un mayor protagonismo

¹⁶² DROSSART, 1974a, 133.

¹⁶³ GARAY, 1996, 347-348.

¹⁶⁴ Var. *De ling.* VI, 18.

¹⁶⁵ Plut. *Rom.* 29, 2-11 y Plut. *Cam.* 33, 3-10.

¹⁶⁶ Macr., *Sat.* I, 11, 35-40.

¹⁶⁷ *CIL* I²/1, 254-279.

como medio de aprovisionamiento de nuevos esclavos¹⁶⁸. En efecto, las diferentes fuentes literarias y jurídicas ligaron la esclavitud femenina a la procreación, tanto en la *familia rustica* como en la *familia urbana*, lo que se vería reflejado, por ejemplo, en la enorme proliferación de inscripciones epigráficas que mencionan a esclavos nacidos en la casa (*uernae*) tanto en la ciudad de Roma, como en Italia y las provincias¹⁶⁹. Por lo tanto, la participación de las esclavas en esta fiesta de exaltación de la sexualidad femenina y de fomento de la fertilidad debió de convertirse en una vía de fomento de la tasa de natalidad de éstas, lo que influiría positivamente en el desarrollo y mantenimiento de la población servil y, por tanto, en el bien del Estado.

1.1.5. Las Saturnalia

Las *Saturnalia* se celebraban tradicionalmente el día 17 de diciembre, como lo muestran los *fasti*, ya desde época republicana¹⁷⁰. Sin embargo, con el aumento de popularidad de la fiesta, se produjo un incremento de los días de celebración llegando a superar incluso los siete días, a pesar de que nunca adquirieron un estatus oficial, quedando el día 17 como el de las *Saturnalia*, de ahí que sea el único reflejado en los *fasti*¹⁷¹. Augusto aumentó la celebración de la fiesta hasta los tres días¹⁷², mientras que Calígula le añadió dos días más hasta alcanzar los cinco días¹⁷³. Para finales del siglo IV, la fiesta ya duraba siete días¹⁷⁴. Por tanto, observamos como a lo largo del tiempo quedaron insertas dentro del periodo festivo y jovial de las *Saturnalia* otras fiestas como las *Opalia* del 19, las *Diualia* del 21 y las *Larentalia*, que coincidían con las *Sigillaria* el día 23. Exceptuando el día 17, que era el *dies festus* en honor a Saturno, es decir, el

¹⁶⁸ RUBIERA, 2014, 241.

¹⁶⁹ *Ibid.*, 230-235. En la ciudad de Roma, por ejemplo, se conservan más de setecientos epígrafes que recogen menciones a *uernae*. Sobre estos esclavos nacidos en el hogar véase HERMANN-OTTO, 1994.

¹⁷⁰ Aparecen en los *Fasti Antiates Maiores* (DEGRASSI, 1963, 25, nº 1) de la primera mitad del siglo I a.C.; en los *Fasti Maffeani* (*CIL* I²/1, 228) y en los *Fasti Ostienses* (DEGRASSI, 1963, 106, nº 16) de época augústea; en los *Fasti de Amiternum* (*CIL* I²/1, 243-245) de época de Tiberio; en los *Fasti Guidizzolenses* (DEGRASSI, 1963, 235, nº 40) de datación incierta; en los *Fasti de Filocalo* (*CIL* I²/1, 254-279) datables en el año 354 d.C. En los *Fasti Siluii* de mediados del siglo V (*CIL* I²/1, 254-279) aparece como “*Feriae seruorum*”. Por último, aparece también en los dos calendarios rurales, en el *Colotianum* y en el *Vallense* (*CIL* I²/1, 280-281), ambos datables en el siglo I d.C.

¹⁷¹ VERSNEL, 1993, 146 y DOLANSKY, 2011a, 502, nota 5.

¹⁷² “...*Saturnalia uno tantum die (...) solita celebrari: sed post in triduum propagata, primum ex adiectis a Caesare huic mensi diebus, deinde ex edicto Augusti quo trium dierum ferias Saturnalibus addixit: a sexto decimo igitur coepta in quartum decimum desinunt...*” (Macr., *Sat.* I, 10, 23). Por lo tanto, la fiesta se celebró a partir de entonces entre el día 17 y el 19 de diciembre.

¹⁷³ “*Ut laetitiam publicam in perpetuum quoque augetur, adiecit diem Saturnalibus appellauitque Iuuenalem*” (Suet., *Cal.* 17, 2). “... τοῖς τε Κρονίοις τὴν πέμπτην ἡμέραν τὴν καταδειχθεῖσάν τε ὑπὸ τοῦ Γαῖου καὶ μετὰ τοῦτο καταλυθεῖσαν ἀπέδωκε” (Dio, LX, 25, 8).

¹⁷⁴ “*Sed Sigillariorum adiecta celebritas in septem dies discursum publicum et laetitiam religionis extendit*” (Macr., *Sat.* I, 10, 24).

día reservado a realizar los ritos propios del culto a Saturno, el resto de días eran *feriales*, es decir, días de descanso y celebración que se compaginaban con los *sacra* propios de las fiestas del calendario tradicional anteriormente indicadas¹⁷⁵. Este hecho nos habla de la gran importancia que llegó a adquirir en Roma las *Saturnalia*, erigiéndose como una de las principales fiestas populares de la ciudad¹⁷⁶.

El carácter de esta fiesta estuvo fuertemente marcado por dos elementos que justificaron su celebración: el fin de las tareas agrícolas del año, con el consecuente proceso de apertura de los graneros al comienzo del invierno, y la cercanía al solsticio y al final del año¹⁷⁷. El propio Macrobio incide en ambos aspectos cuando indica que la participación de los esclavos en las *Saturnalia* se debía a la voluntad de los señores de agradecer a sus esclavos el cumplimiento de su trabajo¹⁷⁸, y también cuando destaca la cercanía de la fiesta al solsticio de invierno (23 de diciembre)¹⁷⁹. El origen agrícola de esta celebración, así como de la participación de los esclavos en ella, al igual que lo que ocurre con las *Compitalia*, aparecen señalados en el tratado de agricultura de Catón el Censor cuando nos indica que durante ambas fiestas concedía doble ración de vino a sus esclavos¹⁸⁰.

Según Tito Livio¹⁸¹ y Dionisio de Halicarnaso¹⁸², la fiesta fue instituida como conmemoración de la consagración de la *aedes* de Saturno del Foro durante el consulado de Aulo Sempronio y Marco Minucio (497 a.C.)¹⁸³. Las fuentes nos

¹⁷⁵ SABBATUCCI, 1988, 343-344.

¹⁷⁶ Catulo califica a esta fiesta como el mejor de los días: “*Saturnalibus, optimo dierum!*” (Cat., *Carm.* 14, 15).

¹⁷⁷ VERSNEL, 1993, 165-181. Eso sugiere la ubicación de la fiesta entre las *Consualia* del 15 de diciembre, dedicadas a *Consus*, divinidad protectora de los silos de almacenamiento de grano, y las *Opalia* del 19, dedicadas a la diosa *Ops*, divinidad relacionada con el abastecimiento del grano. Este autor destaca también que el propio Saturno tenía relación con la agricultura, en especial con la cosecha del grano. De hecho Saturno será emparejado con *Ops* por los relatos mitológicos helenizantes de época augustea como divinidades ligadas a la abundancia de la cosecha del cereal. No en vano, Saturno era considerado como el dios y rey que introdujo la agricultura en Italia.

¹⁷⁸ “*Hoc mense (...) seruis cenas adponebant matronae, ut domini Saturnalibus: illae ut principio anni ad promptum obsequium honore seruos inuitarent, hi quasi gratia perfecti operis exsoluerent*” (Macr., *Sat.* I, 12, 7).

¹⁷⁹ “*Cum sostitiali die, qui Saturnaliorum festa quibus illa conuiuia celebrata sunt consecutus est...*” (Macr., *Sat.* I, 2, 9).

¹⁸⁰ Cato. *De agr.* 57, 1.

¹⁸¹ “*Consules Q. Cloelius et T. Larcius, inde A. Sempronius et M. Minucius. His consulibus aedis Saturno dedicata, Saturnalia institutus festus dies*” (Liv., II, 21, 1).

¹⁸² “*ἐπὶ τούτων φασὶ τῶν ὑπᾶτων τὸν νεὼν καθιερωθῆναι τῷ Κρόνῳ κατὰ τὴν ἄνοδον τὴν εἰς τὸ Καπετώλιον φέρουσαν ἐκ τῆς ἀγορᾶς, καὶ δημοτελεῖς ἀναδειχθῆναι τῷ θεῷ καθ’ ἕκαστον ἐνιαυτὸν ἑορτάς τε καὶ θυσίας*” (Dion. Hal., *A. R.* VI, 1, 4).

¹⁸³ Esta fundación ha sido atribuida por otras tradiciones a diversos personajes, como Tarquinio el Soberbio, el dictador Tito Larcio o un tal Postumio Cominio, aunque la tradición transmitida por Tito

transmiten también el momento en el que fue realizada la reforma que configuró definitivamente la fiesta como la conoceremos después. Dicha reforma, según Tito Livio, se dio tras el desastre de Trasimeno en el 217 a.C. cuando, tras la consulta de los Libros Sibilinos, se realizaron una serie de ritos expiatorios y se erigieron las *Saturnalia* como la gran fiesta del pueblo¹⁸⁴.

Fue en el carácter popular de la fiesta donde se insertó la participación de los esclavos en la misma. Esta participación, sin embargo, tuvo unas características específicas que la distinguieron de otras fiestas que hemos visto. Durante las *Saturnalia* se llevaban a cabo una serie de prácticas licenciosas y de inversión en las que los esclavos y los amos alteraban los roles habituales propios de su condición juridicosocial. Este tipo de ritos de inversión ya contaban con una larga tradición en el mundo griego¹⁸⁵, con lo que es bastante lógico pensar que fueron introducidos desde este mundo antes del 217 a.C. o, precisamente, a raíz de los rituales expiatorios que se llevaron a cabo durante ese año en Roma, momento en el que la celebración del *lectisternium* atestigua una influencia griega¹⁸⁶.

La razón y, a su vez, la justificación mitológica que relaciona a Saturno con los ritos de inversión y transgresión sociojurídica que fueron adoptados desde el mundo griego a finales del siglo III a.C. está basada en la leyenda de la Edad de Oro, de procedencia igualmente helénica. La versión romana de este mito presenta a Saturno como uno de los primeros reyes de Italia o del Lacio, el rey civilizador que trajo la cultura y la agricultura¹⁸⁷. Durante su reinado, no existía la esclavitud ni la propiedad privada. Este mito aparece recogido en diversas variantes en las obras de autores como Virgilio, Dionisio de Halicarnaso, Justino y Macrobio¹⁸⁸. Según este último autor, durante el reinado de Saturno se dio una época de esplendor y abundancia en Italia en la

Livio y Dionisio de Halicarnaso parece la más sólida. El tema de la fecha de fundación de este templo y de las diferentes tradiciones que tratan sobre ello fueron profundamente tratados por E. GJERSTAD (1962).

¹⁸⁴ “*Postremo Decembri iam mense ad aedem Saturni Romae immolatum est lectisterniumque imperatum — eum lectum senatores strauerunt— et conuiuium publicum, ac per urbem Saturnalia diem ac noctem clamata, populusque eum diem festum habere ac seruare in perpetuum iussus*” (Liv., XXII, 1, 19-20). El carácter jovial de la fiesta queda puesto de manifiesto con el grito durante el día y la noche del saludo *Io Saturnalia*, al que se refieren varios autores como Petronio (*Sat.* 58, 2) y Marcial (*Epig.* XI, 2, 5).

¹⁸⁵ GARAY, 1996, 392-394. Ateneo de Naucratis en *El banquete de los sofistas* indica los precedentes griegos de los diferentes ritos de inversión y transgresión que se daban en las *Saturnalia* (Ath. XIV, 639).

¹⁸⁶ VERSNEL, 1993, 140-142.

¹⁸⁷ *Ibid.*, 151-152.

¹⁸⁸ Virgilio: *Buc.* VI, 41; *Georg.* II, 173; 2, 538; *Aen.* VII, 49; VII, 203 y VIII, 319. Dionisio de Halicarnaso: *A. R.* I, 34, 5-6 y I, 36, 1-2. Justino: XLIII, 3-5. Macrobio: *Sat.* I, 18-31.

que no había diferencia entre libres y esclavos, lo que justificaría las licencias de comportamiento que se permitían a los esclavos durante las *Saturnalia*¹⁸⁹.

Sabemos además que la estatua de culto de Saturno de Roma estaba “encadenada” con grilletes o ataduras de lana y que durante las *Saturnalia* era liberado simbólicamente¹⁹⁰. El encadenamiento de la estatua y, en consecuencia, del dios derrotado por Júpiter, simbolizaba el estadio de normalidad en el que la ley del dios supremo romano era la que imperaba en el mundo, en la que los señores eran señores y los esclavos eran esclavos; sin embargo, la liberación temporal de Saturno restauraría simbólicamente su reinado y las leyes que lo regían, según las cuales no existían diferencias sociales entre los hombres¹⁹¹. Por ello, los esclavos eran excepcional y temporalmente “liberados” de igual manera durante el periodo de duración de la fiesta, tras la que la divinidad volvía a ser encadenada, restableciendo el orden social habitual. Por tanto, en las *Saturnalia* eran abolidas ficticiamente las barreras jurídicossociales, barreras que no existían en aquella época mítica.

La fiesta comenzaba el día 17 con el rito más solemne que no podía faltar en toda celebración pública romana: el sacrificio en honor a Saturno en su *aedes* del Foro. Este sacrificio, sin embargo, tenía unas características particulares que lo diferenciaban de la gran mayoría de los realizados en honor de las divinidades romanas, ya que, según nos transmiten Festo en epítome de Verrio Flaco y Plutarco, los romanos sacrificaban a Saturno con la cabeza descubierta (*capite aperto*)¹⁹².

¹⁸⁹ “*Regni eius tempora felicissima feruntur, cum propter rerum copiam, tum et quod nondum quisquam seruitio uel libertate discriminabatur, quae res intellegi potest, quod Saturnalibus tota seruis licentia permittitur*” (Macr. Sat. I, 7, 26).

¹⁹⁰ Así, Macrobio indica citando a Verrio Flaco y a Apolodoro de Atenas (autor griego del siglo II a.C.): “*Cur autem Saturnus ipse in compedibus uisatur, Verrius Flaccus causam se ignorare dicit: uerum mihi Apollodori lectio sic suggerit. Saturnum Apollodorus alligari ait per annum laneo uinculo, et solui ad diem sibi festum, id est mense hoc decembri...*” (Macr., Sat. I, 8, 5). Estacio (*Silv.* I, 6, 4-8) también alude a este hecho.

¹⁹¹ SABBATUCCI, 1988, 350-351 y VERSNEL, 1993, 153-154.

¹⁹² “... *quia apud eam supplicant apertis capitibus...*” (Fest., 432, 1) y “*διὰ τί τῷ Κρόνῳ θύουσιν ἀπαρακαλύπτῳ τῇ κεφαλῇ*” (Plut., *Q. R.* 11). J. SCHEID (1995, 24-25) señala que, pese a lo que indican algunas fuentes que atribuyen esta característica de su culto a la tradición griega y a la celebración del mismo según el rito griego, en el caso de Saturno, divinidad de origen latino, el sacrificio *capite apeto* debía responder a una característica propia del culto de esta divinidad, como ocurre con la liberación ritual de la estatua de sus ataduras de lana. En este sentido, esta particularidad del ritual habría proporcionado a los autores romanos un pretexto para clasificar las *Saturnalia* como uno de los cultos *ritu Graeco*. M. A. MARCOS CASQUERO (2002, 77-78) sugiere una hipótesis según la cual la posible ascendencia etrusca de Saturno, identificable con el dios *Satres*, justificaría el sacrificio *capite aperto* de esta divinidad, como era costumbre en el sacrificio etrusco.

El centro de la celebración de la fiesta posterior al sacrificio era el banquete privado que se celebraba en el ámbito doméstico. Las fuentes transmiten diferentes formas de configuración de estos banquetes en función de las prácticas de inversión de roles que eran llevadas a cabo por esclavos y amos: los esclavos podían compartir la mesa con sus amos o bien podían cenar primero los dependientes siendo servidos por los amos o por los niños de la casa¹⁹³. A modo de ejemplo, Séneca indica que esta costumbre surgió con el objetivo de que los amos se sentasen a la mesa con sus esclavos al menos una vez al año, y además, insta a Lucilio a compartir la mesa con los esclavos no sólo en las *Saturnalia*, sino también en otras ocasiones¹⁹⁴.

Luciano de Samosata, por su parte, transmite una serie de leyes o preceptos que, según él, debían regir los banquetes que se celebraban en las casas de los ricos. A este banquete estaban invitados los amigos del *paterfamilias* que se situaban y comían en rango de igualdad, fuera cual fuera su condición¹⁹⁵. También indica que los esclavos estaban invitados y que debían ser servidos por los amos y sus amigos, aunque no indica explícitamente que comiesen con sus *domini*¹⁹⁶. Ateneo de Naucrátis incide también en estos elementos indicando que los niños de la casa entretenían a los esclavos mientras les servían y que los señores también ayudaban en el servicio¹⁹⁷. Finalmente, Macrobio, indica expresamente que señores y esclavos comían separados, con una primera parte en la que los esclavos eran servidos con una comida digna de sus amos y un segundo banquete en el que serían los señores los que disfrutarían de la comida¹⁹⁸.

Por tanto, tenemos testimonios de dos formas de llevar a cabo el rito de inversión. Por un lado, una versión más transgresora en la que los amos compartirían la mesa con sus esclavos y les servirían en tono de igualdad y, por el otro, una versión en la que se separaría el banquete en dos partes: en primer lugar comerían los esclavos servidos por los amos o por sus hijos y, en segundo lugar, se daría un banquete

¹⁹³ DOLANSKY, 2011a, 491.

¹⁹⁴ “*Instituerun diem festum, non quo solo cum seruis domini uescerentur, sed quo utique (...) Quid ergo? Omnes seruos admouebo mensae meae? Non magis quam omnes liberos*” (Sen., *Ep.* 47, 14-15).

¹⁹⁵ “κατακείσθω ὅπου ἂν τύχη ἕκαστος: ἀξίωμα ἢ γένος ἢ πλοῦτος ὀλίγον συντελείτω ἐς προνομήν. οἴνου τοῦ αὐτοῦ πίνειν ἅπαντας (...) μηδὲ τῶ μὲν μεγάλα, τῶ δὲ κομιδῇ μικρά παρατιθέσθω, μηδὲ τῶ μὲν ὀ μῆρος, τῶ ἢ γνάθος σὺός, ἀλλ’ ἰσότης ἐπὶ πᾶσιν” (Luc., *Sat.* 17).

¹⁹⁶ “ἐπὶ δὲ τοὺς οἰκέτας ὁ πλούσιος εὐωχῆ, διακονούντων καὶ οἱ φίλοι σὺν αὐτῶ” (Luc., *Sat.* 18).

¹⁹⁷ “...πολλάκις ἡμῖν διδόμεναι οὐ μόνον ταῖς τῶν Κρονίων ἡμέραις, ἐν αἷς Ῥωμαίων παισὶν <ἔθος ἐστίν> ἐστιᾶν τοὺς οἰκέτας, αὐτοὺς τὰς τῶν οἰκετῶν ἀναδεχομένους λειτουργίας. (...) εὐωχουμένων γὰρ τῶν οἰκετῶν οἱ δεσπότες ὑπερητοῦσιν πρὸς τὰς διακονίας” (Ath., XIV, 639).

¹⁹⁸ “*Hoc enim festo religiosae domus prius famulus instructis tamquam ad usum domini dapibus honorant, et ita demum patribus familias mensae apparatus nouatur. Insinuat igitur praesul famulitii cenae tempus et dominos iam uocare*” (Macr. *Sat.* I, 24, 23).

exclusivo de los libres. Parece que la costumbre de la cena conjunta entre esclavos y señores fue la versión más antigua, pues ya la recoge Lucio Accio a finales del siglo II a.C. en un fragmento de sus *Annales* transmitido por Macrobio¹⁹⁹. Parece que a este modo “tradicional” de celebrar el banquete se le uniría posteriormente la otra modalidad que tendería a separar la cena servil de la de los *domini*. Sin embargo, la oportunidad de cenar primero y consumir comida de mejor calidad y en mayor cantidad que lo que solían comer habitualmente tenía que suponer igualmente un gran privilegio y una auténtica inversión de roles, ya que normalmente eran los esclavos los que debían servir y esperar hasta que llegase su turno mientras sus señores cenaban y charlaban durante horas²⁰⁰.

Otro elemento que se puede integrar dentro de los rituales de inversión sociojurídica es el nombramiento del rey de las *Saturnalia*. Este personaje era elegido de entre los participantes de la celebración y podía ser un esclavo. El testimonio más antiguo que tenemos de este *rex Saturnalium* se encuentra en los Anales de Tácito, cuando Nerón, Británico y otros adolescentes, durante las *Saturnalia* del año 54 d.C., echan a suertes la elección de este rey ficticio²⁰¹. Epicteto, a finales del siglo I d.C., se refiere a este tipo de juegos indicando que el rey de las *Saturnalia* era la máxima autoridad de la fiesta que debía ordenar a los que servían e imponer castigos y sanciones en el contexto del juego saturnal, de la ebriedad y de la fiesta²⁰². Luciano de Samosata, por su parte, se refiere también al *rex Saturnalium* y a la importancia que tenía en este juego la humillación y las órdenes vergonzosas. El detentar este cargo suponía evitar recibir órdenes ridículas y tener la potestad de obligar a los otros a hacer lo que el rey

¹⁹⁹ “*Maxima pars Graium Saturno et maxime Athenae conficiunt sacra quae Cronia esse iterantur ab illis; cumque diem celebrant, per agros urbesque per omnes exercent epulis laeti famulosque procurant quisque suos; nostrisque itidemst mos traditus illinc iste, ut cum dominis famuli epulentur ibidem*” (Acc., *Ann. Fr.* 2-7). Aparece en Macr. *Sat.* I, 7, 36. Justino, en su epítome de las *Filípicas* de Pompeyo Trogo de finales del siglo I a.C. también indica que los esclavos se reclinaban junto con los amos: “*ut Saturnalibus exaequato omnium iure passim in conuiuuis serui cum dominis recumbant*” (Iust. XLIII, 1, 4). Como sabemos, reclinarse era una señal de estatus social. Los esclavos de todas las edades parece que comían sentados y al *uilicus* sólo le era permitido reclinarse con ocasión de los días de fiesta religiosa, con lo que se trataba de un elemento más dentro de la transgresión sociojurídica (DOLANSKY, 2011a, 493).

²⁰⁰ *Ibid.*, 493.

²⁰¹ “*Turbatus his Nero et propinquo die quo quartum decimum aetatis annum Britannicus explebat (...) Festis Saturno diebus inter alia aequalium ludicra regnum lusu sortientum euenerat ea sors Neroni. Igitur ceteris diuersa nec ruborem adlatura...*” (Tac., *Ann.* XIII, 15).

²⁰² “*μέχρις οὗ ν τίνος ταῦτα τηρεῖν καλῶς ἔχεις καὶ τὴν παιδίαν μὴ λύειν; μέχρις ἂν κομψῶς διεξάγῃται. ἐν Σατορναλίῳις λέλογχεν βασιλεύς; ἔδοξε γὰρ παῖζαι ταύτην τὴν παιδίαν. προστάσσει ‘σὺ πίε, σὺ κέρασον, σὺ ἄσον, σὺ ἄπελθε, σὺ ἐλθέ.’ ὑπακούω, ἵνα μὴ παρ’ ἐμὲ λύηται ἡ παιδίά’*” (Epict., *Dissert.* I, 25, 7-8). Como destaca F. DOLANSKY (2011a, 498-499) Epicteto, antiguo esclavo, muestra una actitud irónica respecto a lo artificial de las licencias concedidas a los esclavos durante las *Saturnalia*.

quisiera²⁰³. Este personaje no dejaba de ser una caricatura de las magistraturas y los cargos políticos que, sin duda, llevaría a la chanza y contribuiría positivamente al ambiente de jolgorio y alegría²⁰⁴.

El ambiente distendido y festivo del banquete también continuaba en la sobremesa, momento en el que se llevaban a cabo el resto de prácticas de transgresión. A la ingesta abundante de vino se unían el intercambio de regalos, los juegos de azar y la licencia para usar un lenguaje inadecuado y bromista, especialmente por parte de los esclavos con los libres. En lo referente al intercambio de regalos, estos eran distribuidos entre los miembros de la familia y los invitados a la cena, y podían ir desde obsequios modestos como servilletas y velas hasta otros más caros como objetos de oro y animales exóticos²⁰⁵. Estos regalos iban acompañados frecuentemente de un mensaje satírico o enigmático en verso²⁰⁶. Nuevamente Luciano de Samosata realiza unas prescripciones para que este intercambio entre amigos de diferente estatus social fuera justo²⁰⁷. De igual manera, el intercambio de regalos entre amos y esclavos debió de ser habitual, al igual que en las fiestas de *Fors Fortuna* y en las *Matronalia*²⁰⁸. Este intercambio de obsequios y su principio de reciprocidad podía producir situaciones en las que una persona de mayor nivel económico debía regalar a otra más humilde y viceversa. Para permitir que los menos pudientes pudieran cumplir con esta costumbre estaba permitido ofrecer obsequios simbólicos como velas (*cerei*) e imágenes de terracota (*sigilla*)²⁰⁹. De hecho existía un mercado especial para estos objetos, y los esclavos y clientes más pobres podían recibir una asignación (*sigillaricium*) de sus señores o *patroni* para costear estos regalos²¹⁰.

²⁰³ *Ibid.*, 495. "... ἔτι καὶ βασιλέα μόνον ἐφ' ἀπάντων γενέσθαι τῷ ἀστραγάλῳ κρατήσαντα, ὡς μήτε ἐπιταχθείης γελοῖα ἐπιτάγματα καὶ αὐτὸς ἐπιτάττειν ἔχους..." (Luc., *Sat.* 4.).

²⁰⁴ GARAY, 1996, 405.

²⁰⁵ DOLANSKY, 2011a, 492. Algunos ejemplos de regalos son recogidos por Marcial: servilletas, cucharillas, velas de cera, papel, jarras con conservas de frutas o los propios libritos de Marcial (Mart. *Epig.* V, 18), trépticos, mondadientes, esponjas, copas, habas, olivas, higos, etc. (Mart. *Epig.* VII, 53).

²⁰⁶ VERSNEL, 1993, 148.

²⁰⁷ Luc., *Sat.* 14-18.

²⁰⁸ GARAY, 1996, 416-417.

²⁰⁹ VERSNEL, 1993, 148. "*CEREOS Saturnalibus muneri dabant humiliores potentioribus, quia candelis pauperes, locupletes cereis utebantur*" (Fest., 47, 27). "*Ex illo traditum ut cerei Saturnalibus missitarebtur et sigilla arte fictili fingerentur ac uenalia parentur quae homines pro se atque suis piaculum pro Dite Saturno fecerent.*" (Macr., *Sat.* I, 11, 49). Sin duda la costumbre de regalar *sigilla* fue tomada de la fiesta de las *Sigillaria*, que eran celebradas el 23 de diciembre y fueron incorporadas al ciclo festivo de siete días de las *Saturnalia* (Macr., *Sat.* I, 10, 24).

²¹⁰ VERSNEL, 1993, 149.

Durante las *Saturnalia* los juegos de azar eran también ampliamente tolerados y practicados a pesar de estar prohibidos de manera ordinaria por una ley mencionada por Plauto, la *lex alearia* del 204 a.C.²¹¹. A pesar de esta prohibición, en Roma existía una gran afición más o menos clandestina a los juegos de azar, sobre todo a las tabas y a los dados²¹², con lo que podemos imaginar que la autorización del juego durante la fiesta tuvo que ser acogida con entusiasmo como una parte más del carácter alegre y



Fig. 1: alegoría del mes de diciembre del calendario de Filocalo.

transgresor de la misma. Resulta interesante que en el calendario de Filócalo del año 354 d.C. aparece representado como alegoría del mes de diciembre un esclavo vestido con túnica y sobretodo (por los rigores del frío invernal), que porta en la mano izquierda un *cereus* y con la derecha arroja dos dados sobre una mesa de juego (fig. 1)²¹³. Junto a él aparecen escritos cuatro versos que introducen el mes y que

indican expresamente que los esclavos estaban autorizados a jugar con sus señores²¹⁴, lo que, unido a la imagen alegórica, nos indica lo relevante que era la práctica del juego con los esclavos en el imaginario de las *Saturnalia*. La supresión de la prohibición de los juegos de

azar durante las *Saturnalia* se enmarcaba dentro de la abolición temporal ritualizada de algunas leyes y preceptos sociales en el contexto de la liberación del dios Saturno y de la reinstauración de su reinado²¹⁵.

²¹¹ DORIA – PARODO, 2012, 141. “*Atque adeo ut ne legi fraudem faciant aleariae, adcuratote ut sine talis domi agitent conuiuium*” (Plaut., *Mil.* 164). Otros testimonios aluden a esta ley son Cic., *Phil.* II, 56; Hor., *Carm.* III, 24, 58; y Ov., *Trist.* II, 471-472. La legislación en relación al juego con apuestas aparece recogida en el Digesto (*Dig.*, XI, 5) y lo limita estrictamente a las competiciones ligadas a las actividades atléticas relacionadas con la *uirtus*, no al juego de azar.

²¹² DORIA – PARODO, 2012, 138-140. Los lugares donde se practicaban habitualmente este tipo de juegos eran locales de mala reputación, como tabernas y lupanares. También eran muy populares estos juegos en las filas del ejército. La gran popularidad de este tipo de juegos llegó hasta el punto de que Augusto fue un gran jugador de tabas (Suet., *Aug.* 71) y otros como Calígula (Suet., *Cal.* 41), Claudio (Suet., *Cl.* 33), Nerón (Suet., *Nero* 30.), Vitelio (Suet., *Vit.* 4), Domiciano (Suet., *Dom.* 21) y Lucio Vero (*Hist. Aug., Vero* 10, 8) fueron grandes aficionados de los dados.

²¹³ DORIA – PARODO, 2012, 148-149.

²¹⁴ “*Annua sulcatae coniecti semina terrae pascit hiems; pluuiio de Ioue cuncta madent. Aurea nunc reuocet Saturno festa December: nunc tibi cum domino ludere, uerna, licet*” (Anth. Lat., 395, 45-48).

²¹⁵ VERSNEL, 1993, 147-148 y DORIA – PARODO, 2012, 144-145.

A pesar de la permisividad con el juego, las fuentes nos transmiten que las apuestas ligadas al juego que eran toleradas en estas fechas eran simbólicas. En vez de jugarse dinero como, sin duda, era habitual en el juego clandestino, en las *Saturnalia* se apostaban nueces²¹⁶. Las apuestas con dinero irían en contra del espíritu de ambigüedad sociojurídica propio de esta fiesta, ya que ni los esclavos ni los pobres podían hacer frente a las apuestas de los señores ricos, con lo que la barrera económica se haría patente, destacando la diferencia de estatus entre ambos²¹⁷. De igual manera, al eliminar el factor económico también se eliminaban en gran medida las posibilidades de fricciones o discusiones por ganar o perder en el juego, lo que podría afectar al carácter alegre y de disfrute de la fiesta.

Otro de los elementos propios de las *Saturnalia* era la relajación de las normas en relación al lenguaje y la forma en que los esclavos debían dirigirse a sus amos. En este ambiente festivo de inversión y transgresión de roles, las fuentes nos transmiten que los esclavos trataban a sus amos con mucha familiaridad, dirigiéndose a ellos en términos que no emplearían en otras circunstancias. Por ejemplo, Horacio insta a su esclavo Davo para que diga lo que piensa sobre él sin temor, animándole a aprovecharse de la “libertad de diciembre”²¹⁸. Como destaca J. I. Garay, resultaría bastante extraño que durante una fiesta en la que los esclavos y los señores comían juntos, intercambiaban regalos y jugaban a juegos de azar se mantuviesen las rígidas formas propias del trato respetuoso que debían a sus amos en circunstancias normales²¹⁹. Marcial va más allá de lo escrito por Horacio indicando que durante las *Saturnalia* estaba permitido decir lo que se quisiese y a reírse de los otros sin tener que pensarlo siquiera²²⁰.

En este sentido, otro elemento de inversión que se complementaba con el cambio en los hábitos del lenguaje eran los cambios en la vestimenta que, igualmente, iban

²¹⁶ “...commodius nisi forte tibi potiusque uidetur, Saturnalicias perdere, Varro, nuces” (Mart., *Epig.* V, 30, 7-8). Otras alusiones a las nueces saturnales aparecen en Mart., *Epig.* VII, 91, 2; XIII, 1, 7 y XIV, 1, 12. “πεπτευέτωσαν ἐπὶ καρύων: ἦν τις ἐπ’ ἀργυρίῳ πεπτεύσει, ἄσιτος ἐς τὴν ὑστεραίαν ἔστω” (Luc., *Sat.* 18); “καὶ μάλα, οὐ μὴν περὶ ταλάντων γε καὶ μυριάδων ὥσπερ ὑμῖν, ἀλλὰ περὶ καρύων τὸ μέγιστον, ὡς μὴ ἀνιᾶσθαι ἡττηθέντα μηδὲ δακρύνειν ἀεὶ ἄσιτον ὄντα μόνον τῶν ἄλλων” (Luc., *Sat.* 8).

²¹⁷ GARAY, 1996, 425-426.

²¹⁸ “Dauus: «Iamdudum ausculto et cupiens tibi dicere seruius pauca reformido.» Horatius: «Dauusne?» Dauus: «Ita, Dauus, amicū mancipium domino et frugi quod sit satis, hoc est, ut uitale putes.» Horatius: «Age, libertate Decembri, quando ita maiores uoluerunt, utere; narra.»” (Hor., *Sat.* II, 7, 1-5).

²¹⁹ GARAY, 1996, 429-430.

²²⁰ *Risisti; licet ergo, non uetamur. Pallentes procul hinc abite curae; quidquid ueneit obuium, loquamur morosa sine cogitatione*” (Mart., *Epig.* XI, 6, 5-8).

encaminados a eliminar las distinciones entre los diferentes grupos sociales en el contexto del juego saturnal. Durante estas fiestas los ciudadanos cambiaban la toga, símbolo de la dignidad y de la vida cívica romanas, por la *synthesis*, una especie de túnica confeccionada con telas coloridas, destinada a ser llevada en los banquetes²²¹. Además de quitarse la toga, se colocaban en la cabeza el *pilleus*, el gorro que se ponían los esclavos en su ceremonia de manumisión, lo que llevó a Marcial a calificar a la ciudad de Roma durante las *Saturnalia* como “*pilleata Roma*”²²². Como indica H. S. Versnel, si toda la población de Roma portaba el *pilleus*, símbolo de la libertad de los esclavos manumisos, se generaba una situación peculiar en la que los esclavos aparecerían temporalmente “liberados”, mientras que el estatus de los ciudadanos quedaría temporalmente devaluado, materializándose de esta manera la esencia fundamental de la *libertas decembris*²²³.

Como hemos podido ver, las *Saturnalia* se fueron conformando como una fiesta jovial en la que, coincidiendo con el fin de las tareas agrícolas y la cercanía al solsticio de invierno y al fin de año, se establecía un paréntesis temporal en el que las diferencias sociojurídicas eran abolidas total o parcialmente y en la que se permitían actitudes licenciosas de los esclavos hacia los señores. La *licentia* de la que gozaban los esclavos en estos días era vista por algunos miembros de la élite como un privilegio esencial para asegurar el bienestar de la familia y la casa, una especie de válvula de escape de las tensiones de la relación de sumisión que servía a la vez como incentivo y recompensa por la disposición y el trabajo realizado por la servidumbre²²⁴. A pesar de este hecho, hay pocas referencias en las fuentes a la implicación total de los señores en la fiesta servil. Es más, hay testimonios de que en ocasiones algunos de ellos encontraban el festejo de los esclavos algo tedioso y buscaban evitarlo²²⁵. Es importante recalcar que,

²²¹ DOLANSY, 2011, 492. Marcial hace mención a esta prenda en Mart., *Epig.* XIV, 1, 1 y XIV, 142.

²²² Mart., *Epig.* XI, 6, 1-4.

²²³ VERSNEL, 1993, 158.

²²⁴ DOLANSKY, 2011a, 498. Séneca indica que el comer con los esclavos servía como recompensa para los esclavos dispuestos y trabajadores y como incentivo de mejora para los que no lo eran: “... *non ministeriis illos aestimabo, sed moribus. Sibi quisque dat mores, ministeria casus adsignat. Quidam cenent tecum, quia digni sunt, quidam, ut sint. Si quid enim in illis, ex sordida conuersatione seruile est, honestiorum conuictus excutiet*” (Sen., *Ep.* 47, 15). Solino y Macrobio, por su parte inciden en el carácter de recompensa por el trabajo realizado: “...*matronae seruis suis cenas ponerent, sicuti Saturnalibus domini; illae ut honore promptius obsequium prouocarent, hi quasi gratiam repensarent perfecti laboris*” (Sol., 1, 35). Macrobio recoge este fragmento de manera casi literal (Macr. *Sat.* I 12, 7).

²²⁵ Así, a modo de ejemplo, Plinio el Joven indica que se refugiaba en una habitación alejada para trabajar tranquilo cuando se desataba la algarabía de las *Saturnalia*: “*In hanc ego diaetam cum me recipio, abesse mihi etiam a uilla mea uideor magnamque eius uoluptatem praecipue Saturnalibus capio, cum reliqua pars tecti licentia dierum festisque clamoribus personat; nam nec ipse meorum lusibus nec illi studiis*

lejos de ser una fiesta que alentase las esperanzas de libertad de los esclavos, la *licentia* concedida durante las *Saturnalia*, paradójicamente, suponía una forma de mantener el *statu quo*, ya que, si bien proporcionaba un espacio limitado para liberar cierta tensión entre esclavos y señores, también reforzaba la organización jerárquica de la familia y la aceptación de la condición servil por parte de los esclavos. De esta manera, estos debían ser perfectamente conscientes de que eran partícipes de un juego ritual temporal y artificial que no era más que un paréntesis dentro de la situación normal donde cada cual desempeñaba el rol que le correspondía según su estatus²²⁶.

1.1.6. Las Matronalia

La fiesta de las *Matronalia* se celebraba en las calendas de marzo (1 de marzo), en un día en el que se festejaban también las *Feriae Martis*, la fiesta que abría el mes dedicado a Marte y la época de las campañas militares²²⁷. Ovidio sitúa ambas fiestas en sus *fasti* en ese día²²⁸ y los autores antiguos, mayoritariamente, se refieren a la festividad de las *Matronalia* genéricamente como calendas de marzo²²⁹. Únicamente Plutarco emplea el término *Matronalia* para referirse a esta fiesta²³⁰, mientras que Juvenal emplea el término “calendas de las mujeres”²³¹ y Marcial indica que eran “vuestras *Saturnalia*”, en referencia a las mujeres²³². En los *fasti* en los que el mes de marzo se ha conservado, la fiesta aparece como fiesta de Juno en los *Fasti Antiates Miores* (entre el 84 y el 55 a.C.)²³³ y como la fiesta de Juno *lucina* en los *Fasti Praenestini* (entre el 6 y el 9 d.C.)²³⁴ Sin embargo, en los *Fasti* de Filocalo (354 d.C.)

meis obstrepunt” (Plin., *Ep.* II, 17, 24). Esta voluntad de evitar la algarabía propia de la *licentia* de estas fiestas se observa también en Hor., *Sat.* II, 3, 4-6 y en Plut., *Mor.* 1098b.

²²⁶ VERSNEL, 1993, 115-117; GARAY, 1996, 403 y DOLANSKY, 2011a, 499-500. F. DOLANSKY también destaca que es fundamental la contribución de las *Saturnalia* al proceso de socialización dentro de la casa, así como a la definición y consolidación de los roles jerárquicos, no solo de los esclavos con respecto a los libres, sino también de los hombres libres con las mujeres y los niños.

²²⁷ SABBATUCCI, 1988, 90-91; CID, 1999, 50 y CID, 2007, 359 y 369.

²²⁸ Ov., *Fast.* III, 167-258.

²²⁹ DOLANSKY, 2011b, 192. Se refieren a esta fiesta en estos términos autores como Suetonio (*Vesp.* 19, 1), Marcial (*Epig.* V, 84, 10-11) y Servio (*Ad Aen.* VIII, 638). También aparece en estos términos en el *Digesto* (*Dig.* XXIV, 1, 31, 8).

²³⁰ “...ἄς μὲν ἦγε τὰ γένη πρότερον οὐκ ἀνελόντες, ἐτέρας δὲ θέμενοι καινάς, ὧν ἡ τε τῶν Ματρωναλίων ἐστὶ...” (Plut., *Rom.* 21, 1).

²³¹ “... *munera femineis tractat secreta kalendis*” (Iuv., *Sat.* 9, 53).

²³² “*Sane sic abeat meus December: scis certe, puto, uestra iam uenire Saturnalia, Martias Kalendas; tunc reddam tibi, Galla, quod dedisti*” (Mart., *Epig.* V, 84, 9-12).

²³³ B [k(alendae) Mar(tiae) NP] / Iunon(i) (DEGRASSI, 1963, 6, nº 1).

²³⁴ D k(alendae) Mar(tiae) NP / Feriae Marti. Iun[o]ni Lucinae Exquiliis / quod eo die aedis ei d[edica]ta est per matronas / quam uouerat Albin[i] filia] uel uxor si puerum / [parientem]que ipsa[m] fouisset] (CIL I²/1, 230-239 y DEGRASSI, 1963, 120-121, nº 17).

únicamente se hace referencia al *natalis* del dios Marte, sin ninguna mención a la fiesta de Juno *lucina*²³⁵.

Las calendas de marzo, según la tradición romana, se correspondían con el primer día del año del calendario primitivo romano de diez meses. Sin embargo, como ha puesto de manifiesto J. Rüpke, parece que la idea del calendario de diez meses, basada únicamente en la existencia de meses con nombre numérico, es una construcción tardía, de época cesariana o augústea²³⁶. Sin embargo, en la conciencia romana estaba firmemente asentada la idea de que el primer día de marzo era el día de año nuevo del calendario romúleo, con lo que no nos debe extrañar que se desarrollasen una serie de leyendas y rituales relacionados con el cambio de año y con la crisis que supone el fin de una etapa (el año anterior) y el comienzo de la siguiente (el año que comienza).

Como en la mayoría de fiestas, la celebración de las *Matronalia* estaba justificada por la conmemoración de la construcción de una *aedes*, la de Juno *lucina* del Esquilino en el año 375 a.C., y por un relato legendario asociado a ella que atribuye la fundación del culto a los enfrentamientos entre sabinos y romanos tras el rapto de las mujeres sabinas durante el reinado de Rómulo. Según se ha sugerido, el hecho de que esta fiesta conmemorase la hazaña de las sabinas, un acontecimiento legendario muy anterior a la construcción de la *aedes* de época republicana, parece estar apuntando a la existencia de una festividad matronal privada basada en la costumbre anterior a la inclusión de esta fiesta en el calendario público con en el año 375 a.C.²³⁷. El relato legendario que asocia las *Matronalia* con la hazaña llevada a cabo por las sabinas aparece extensamente recogido por Tito Livio²³⁸, Ovidio²³⁹, Dionisio de Halicarnaso²⁴⁰

²³⁵ *D kal(endae) Mar(tiae) N(atalis) Martis. C(ircenses) m(issus) XXVIII (CIL I²/1, 254-279 y DEGRASSI, 1963, 242-243, n° 42).*

²³⁶ RÜPKE, 2011, 23. Como indica este autor: “All that can be said for certain is that the Republican calendar was preceded by a calendar with twelve genuinely lunar months, six of which incorporated the names of the gods, while six bore numeric names”. Evidentemente, todas las especulaciones respecto al hipotético calendario de Rómulo toman como mes de apertura del año el mes de marzo, sin embargo, cuando los autores antiguos indican que el calendario primitivo tenía 304 días, esto se corresponde con la suma de los días de los diez primeros meses del año juliano (de enero a octubre) con la duración que estos tenían en época julia-augusta, lo que, según J. Rüpke demostraría su tardía concepción.

²³⁷ BOËLS-JANSSEN, 1993, 313-314; CID, 1999, 49 y CID, 2007, 365-366

²³⁸ Liv., I, 13.

²³⁹ Ov., *Fast.* III, 195-245.

²⁴⁰ Dion. Hal., A. R. II, 45; 46, 1-2 y 47, 3-4.

y Plutarco²⁴¹ y da la impresión de que todos lo toman de una fuente común, seguramente la analística, ya que los detalles son muy similares en rasgos generales²⁴².

Como indica R. M^a Cid, las mujeres, sobre todo las matronas, imitaron modelos de actuación masculina en sus prácticas culturales, como la práctica de reunirse para tomar decisiones sobre el culto, la elección de sacerdotisas o la dedicación de ofrendas a la divinidad costeadas a sus expensas²⁴³. Seguramente, una asamblea de ese tipo es la que se puede adivinar en los relatos de Dionisio de Halicarnaso y Ovidio que explican el origen de las *Matronalia*. Este tipo de reuniones pudo favorecer que las matronas protagonizaran de manera colectiva acontecimientos de interés público durante la República, hecho que estaría mitológicamente reflejado, de nuevo, en el relato de la intervención de las sabinas para concluir la guerra²⁴⁴.

Respecto a la fundación del santuario de Juno *lucina* en el Esquilino, Ovidio es el único autor que atribuye su fundación a la época de Rómulo y a la hazaña de las Sabinas²⁴⁵, relato que parece bastante inconsistente²⁴⁶. Mucho más firmes son los testimonios que ubican la consagración del templo en el año 375 a.C. Según esta tradición, el templo fue dedicado por las matronas en cumplimiento de un voto de la hija o esposa de Albinio, como así lo indican los *Fasti Praenestini*, anotados por Verrio Flaco en la primera década del siglo I d.C.²⁴⁷. El carácter público de este templo

²⁴¹ Plut., *Rom.* 19, 1-10; 20, 4 y 21, 1.

²⁴² La sucesión de los hechos en el relato etiológico es la siguiente. Tras el rapto de las sabinas por los romanos para hacerlas sus esposas, estalló una guerra entre los Sabinos (los padres y los hermanos de las mujeres) y los Romanos (sus esposos). Tras varios combates, las mujeres se reunieron en un lugar aparte de los hombres según Dionisio de Halicarnaso (*A. R.* II, 45, 1), en la *aedes* de Juno según Ovidio (*Fast.* III, 205) para decidir su forma de actuar ante la crisis. La alusión a esta *aedes*, puede referirse en realidad al *lucus* de Juno ubicado en el monte Cispio al norte del Esquilino en el que se construyó posteriormente el templo de Juno *lucina* (CID, 1999, 51, nota 28 y *Ov. Fast.* II, 425-452). En esta asamblea femenina las mujeres decidieron ser piadosas tanto con sus padres y hermanos como con sus maridos, interponiéndose entre ambos ejércitos para impedir que la guerra prosiguiese. Para ello se vistieron con ropas de duelo y salieron con sus hijos en los brazos. Según Ovidio, esta hazaña tuvo lugar en las calendas de marzo y, debido a ello, las madres sabinas tomaron la obligación de celebrar el primer día del mes dedicado a Marte (*Ov. Fast.* III, 229-230). No en vano, todas las calendas del año están consagradas a la diosa Juno (SABBATUCCI, 1988, 91; BOËLS-JANSSEN, 1993, 314; CID, 1999, 50 y DOLANSKY, 2011b, 194).

²⁴³ CID, 1999, 48.

²⁴⁴ R. M^a CID (*Ibid.*, 48, nota 19) enumera algunas de estas hazañas femeninas de época republicana.

²⁴⁵ “*Adde quod, excubias ubi rex Romanus agebat, qui nunc Esquilias nomina collis habet, illic a nuribus Iunoni templa Latinis hac sunt, si memini, publica facta die*” (*Ov.*, *Fast.* III, 245-248).

²⁴⁶ De hecho, este poeta sitúa en la *aedes* de Juno la deliberación de las matronas sabinas, edificio que, según él, aún no habría sido dedicado, ya que esta dedicación habría sido realizada tras la azaña de las sabinas.

²⁴⁷ *Iun[o]ni Lucinae Exquiliis / quod eo die aedis ei d[edica]ta est per matronas / quam uouerat Albin[ii] filia] uel uxor si puerum / [parientem] que ipsa[m] fouisset* CIL I²/1, 230-239 y DEGRASSI, 1963, 120-121, n^o 17. La fecha de la dedicación de esta *aedes* la transmite Plinio el Viejo (*N. H.* XVI, 85, 235). Esta tradición, tal y como se transmite en los *Fasti Praenestini*, atribuye la dedicación del templo a las

matronal seguramente llevó aparejada la instauración de la fiesta anual de Juno *lucina*, divinidad que, como hemos indicado anteriormente, posiblemente ya poseía un culto en el bosque sagrado del Esquilino. De esta manera, las *Matronalia* se comenzarían a celebrar en el día de fundación de su *aedes*, en las calendas de marzo, día del mes presidido por la diosa Juno como todas las calendas y un día festivo para las matronas justificado por la leyenda de las sabinas²⁴⁸.

Juno era la principal divinidad protectora de las mujeres y del mundo femenino y, en especial, de las madres y esposas, ya que esta diosa aparece vinculada con la función maternal²⁴⁹. El epíteto *lucina* ha sido relacionado por la mayoría de los investigadores y los autores clásicos con la palabra *lux*, identificando, por tanto, una función de divinidad vinculada a los partos, el momento en el que los neonatos eran traídos a la luz²⁵⁰. En este sentido era una divinidad que encajaba perfectamente con el carácter matronal de su fiesta, ya que la función principal de las matronas romanas era la de dar a luz a nuevos ciudadanos, con lo que la fecundidad sería un elemento destacado en los rituales de las *Matronalia*. Tal y como narra Ovidio, algunos de los ritos centrales de las *Matronalia* llevados a cabo en el *locus sacer* de la diosa consistían en que las matronas debían ceñirse una corona de flores y hacer ofrendas florales a la diosa, elevando plegarias en favor de las mujeres que se encontraban encinta para que el parto fuese exitoso. Además, estas últimas tenían prohibido acudir con el pelo anudado u ornamentado, hecho que podía impedir el nacimiento de los hijos²⁵¹.

A pesar de ser una divinidad relacionada con el mundo femenino, nos encontramos con esclavos participando en esta fiesta. Esta participación aparece mencionada en un autor tan tardío como Solino (finales del siglo III - primera mitad del IV), en un fragmento que luego es transmitido por Macrobio. Estos autores nos indican

matronas en cumplimiento del voto de una mujer, lo que en opinión de J. GAGÉ (1963, 70) es extraño, ya que la fundación de templos públicos por votos es habitual en la religión romana, pero en general, tanto el voto como la dedicación solían ser llevados a cabo por un magistrado con *imperium*. Albinio tuvo que ser un personaje muy importante durante el primer cuarto del siglo IV a.C. para que a su mujer o esposa le fuera concedida la erección de un templo público en cumplimiento de un voto personal. Véase GAGÉ. 1963, 75-78 para un intento de identificar a este individuo.

²⁴⁸ BOËLS-JANSSEN, 1993, 314. La autora destaca que todas las fundaciones culturales en honor a Juno fueron realizadas en las calendas.

²⁴⁹ CID, 2007, 358-359.

²⁵⁰ SABBATUCCI, 1988, 92-93; BOËLS-JANSSEN, 1993, 312; CID, 1999, 50; CID, 2007, 364 y DOLANSKY, 2011b, 194-195, entre otros.

²⁵¹ CID, 1999, 51. “*Ferte deae flores: gaudet florentibus herbis haec dea: de tenero cingite flore caput: dicite «tu uoto parturientis ades». Si qua tamen grauida est, resoluta crine precetur, ut soluat partus molliter illa suos*” (Ovid., *Fast.* III, 253-258).

que al inicio del mes de marzo, con motivo del inicio del año primitivo, las matronas ofrecían un banquete a los esclavos para fomentar la obediencia de estos en el año que comenzaba, al igual que los señores servían a sus esclavos en las *Saturnalia* a final de año para agradecerles su trabajo²⁵². Por tanto, nos encontramos con un rito de inversión sociojurídica paralelo al realizado por los señores durante las *Saturnalia*, como ocurría también con la práctica de ofrecer regalos a las mujeres durante esta fiesta²⁵³.

Estas prácticas han sido vistas por los estudiosos contemporáneos como ritos de inversión asociados al comienzo del nuevo año lunar en el que se basaba el año tradicional romano de 10 meses, de igual manera que los ritos de inversión de las *Saturnalia* se asocian con el fin del año solar y el solsticio de invierno y que, por lo tanto, estarían más relacionados con la ubicación calendárica que con la propia fiesta de las *Matronalia*²⁵⁴. Recientemente, F. Dolansky²⁵⁵ ha tratado de reevaluar todos los elementos que conocemos de las *Matronalia* para proponer que esta fiesta, lejos de ser una celebración exclusivamente femenina, implicó a la *domus* en su conjunto (las matronas, sus maridos, posiblemente sus hijos e incluso sus esclavos). Según esta autora, todos los ritos de la fiesta fueron encaminados a potenciar el éxito y bienestar de la *domus* a través del fomento de hijos legítimos, de la buena relación entre esposos y de las interacciones de la matrona con los esclavos. De esta forma, los ritos más estrechamente ligados al aspecto maternal de las matronas serían los circunscritos al ámbito público y al culto a Juno *lucina* que hemos visto anteriormente. El rito que aludiría a la relación entre esposos sería la plegaria que realizaban los maridos en el ámbito doméstico por el bienestar y la salud de sus esposas que pudo haber estado acompañada por una ofrenda de flores e incienso²⁵⁶. Según F. Dolansky, una vez honrada la maternidad y el matrimonio, el banquete representaría el reconocimiento del rol de las matronas como *dominae* de los esclavos de la casa a través de una alteración

²⁵² "...matronae seruis suis cenas ponerent, sicuti Saturnalibus domini; illae ut honore promptius obsequium prouocarent, hi quasi gratiam repensarent perfecti laboris" (Sol., 1, 35). Macrobio transmite esto mismo en *Macr. Sat.* I, 12, 7.

²⁵³ "Dabat sicus Saturnalibus uiris apophoreta, ita per Kal. Mart. feminis" (Suet., *Vesp.* 19, 1). Marcial incide en la misma práctica comparándola igualmente con las *Saturnalia*: "Sane sic abeat meus December: scis certe, puto, uestra iam uenire Saturnalia, Martias Kalendas; tunc reddam tibi, Galla, quod dedisti" (*Mart., Epig.* V, 84, 9-12).

²⁵⁴ SABBATUCCI, 1988, 93; BOËLS-JANSSEN, 1993, 315; GARAY, 1996, 363-370; CID, 1999, 51 y CID, 2007, 365.

²⁵⁵ DOLANSKY, 2011b.

²⁵⁶ *Ibid.*, 196-197. Esta plegaria, en opinión de esta autora, mostraría la participación activa de los hombres casados en una fiesta tradicionalmente considerada como una celebración femenina, con lo que sería una fiesta más inclusiva en la que el marido jugaría un papel relevante.

de roles a imagen de la realizada por los *domini* en las *Saturnalia*²⁵⁷. De esta manera, al igual que en las fiestas de diciembre, con este gesto de deferencia (*obsequium*) podían aliviarse las tensiones propias de la relación de explotación señora-esclavo, se fomentaba la socialización entre diferentes niveles jerárquicos dentro del hogar y se reafirmaba, en última instancia, esta estructura jerárquica familiar tras el fin de la fiesta, cuando esta inversión de roles cesaba y se retornaba a la normalidad. En definitiva, esta fiesta sería una manifestación del papel de la religión como elemento de cohesión social.

1.1.7. Las Matralia

La participación servil en esta fiesta difiere en gran medida de las que hemos observado en el resto de *feriae* analizadas anteriormente, ya que no nace de una voluntad piadosa de los propios esclavos, ni se basa en la celebración alegre y jovial ni en ningún ritual de inversión o transgresión. En las *Matralia* únicamente estaba implicada una esclava como elemento imprescindible del ritual. Esta esclava debía ser introducida en el templo de *Mater Matuta* para, a continuación, ser expulsada de él a golpes por las matronas, nuevamente las protagonistas de la fiesta.

La fiesta de las *Matralia* era celebrada el 11 de junio, como indican las fuentes literarias y los *fasti* conservados²⁵⁸. Según los autores clásicos, en esa fecha se conmemoraba el día de la fundación del santuario de *Mater Matuta* por el rey Servio Tulio en el foro Boario, junto al de Fortuna²⁵⁹. El relato que nos transmite Ovidio respecto a las prácticas llevadas a cabo en la fiesta de las *Matralia* tiene una clara influencia griega, ya que se establece una identificación entre *Matuta* e Ino (posteriormente la diosa *Leucothea*), hija de Cadmo, rey de Tebas y hermana de Semele²⁶⁰. Esta influencia griega ya se observa en el registro arqueológico de los

²⁵⁷ *Ibid.*, 201-205. El *obsequium* era la deferencia que debían mostrar los esclavos con respecto a sus amos. En fiestas como las *Saturnalia* o las *Matronalia* era el señor o la señora los que, a través del banquete de inversión de roles, otorgaban ese *obsequium*.

²⁵⁸ Aparece en los *Fasti Antiaties Maiores* de *Antium* (DEGRASSI, 1963, 12, nº1) de la primera mitad del siglo I a.C.; en los *Fasti Venusini* (*CIL* I²/1, 221) y en los *Fasti Maffeani* (*CIL* I²/1, 222-228) de época augústea; en los *Fasti Tusculani* (DEGRASSI, 1963, 103, nº 15) del siglo I; y en los *Fasti* de Filocalo (*CIL* I²/1, 254-279) datables en el año 354 d.C.

²⁵⁹ “*Pontibus et magno iuncta est celeberrima Circo area, quae posito de boue nomen habet: hac ibi luce ferunt Matutae sacra parenti sceptriberas Serui templa dedisse manus*” (Ov., *Fast.* VI, 477-480). Según Plutarco, Camilo reconstruyó el templo en el año 396 a.C.: “... τὸ δέκατον ἔτος τοῦ πολέμου (...) ἦν Μητέρα Ματούταν καλοῦσι Ῥωμαῖοι, καθιερώσειν” (Plut., *Cam.* 5, 1).

²⁶⁰ Ov. *Fast.* VI, 473-562. Esta influencia griega es clara también en los relatos de Lucrecio (V, 656-664), Cicerón (*De nat. deor.* III, 48) y Plutarco (*Q. R.* 16 y *Cam.* 5, 1-2).

templos de *Matuta* en *Satricum* y en el Foro Boario de Roma en su fase arcaica (finales del siglo VI - comienzos del V a.C.), con frisos decorativos en terracota que representan ciclos mitológicos griegos²⁶¹. Por tanto, la explicación etiológica que nos presenta la literatura esta profundamente ligada al relato mitológico griego de Ino/*Leucothea*, hasta el punto de que es prácticamente imposible saber cómo era la divinidad y su culto en los estadios anteriores a la helenización de la religión romana en los últimos siglos de la República o si esa helenización se produjo incluso antes, como hemos visto por los restos arqueológicos de los templo de esta diosa. Únicamente sabemos cuáles eran los ritos que se celebraban entre el siglo I a.C. y la época altoimperial, cuando los autores grecorromanos escribieron sobre esta fiesta y sobre la explicación de los rituales.

Ovidio y Plutarco nos transmiten los ritos de la fiesta de las *Matralia* centrándose en cuatro elementos: el protagonismo de las matronas, la realización de ofrendas vegetales en forma de pastelitos, el desprecio de la diosa por las esclavas y la plegaria en favor de los sobrinos de las matronas²⁶².

El protagonismo de las matronas se evidencia claramente en ambos relatos y puede resumirse en la interpelación de Ovidio: “*Ite, bonae matres (uestrum Matralia festum)*”²⁶³. Ovidio, por tanto, define claramente que es la fiesta de las *bonae matres* es decir, las matronas, y Tertuliano indica que únicamente las matronas *uiuirae*, es decir, las que se habían casado una sola vez, podían engalanar la estatua de la diosa con una corona vegetal²⁶⁴. Esto ha llevado a interpretar a algunos autores contemporáneos que era una fiesta reservada a este tipo de matronas²⁶⁵. Sin embargo, este testimonio de Tertuliano solamente hace referencia a la coronación de la estatua, no a la totalidad de los rituales de las *Matralia*, con lo que preferimos mantener la cautela en este punto.

Según Ovidio, las matronas ofrecían a la diosa unos pasteles dorados²⁶⁶. Varrón indica que estos pastelillos ofrecidos a *Mater Matuta* eran llamados *testuacia*, porque se

²⁶¹ SMITH, 2000, 136-140. Han sido identificados en el friso del templo de *Satricum* una representación de Hércules con Atenea, el mito de Perseo y Medusa, una gigantomaquia y una amazonomaquia. En el de Roma un conjunto también de Hércules y Atenea y una posible escena mitológica de raptó o violación.

²⁶² GARAY, 1996, 452.

²⁶³ Ov., *Fast.* VI, 475.

²⁶⁴ “*Fortunae Muliebri coronam non imponit nisi univiris sicut Matri Matutae*” (Tert., *De monog.* 17, 4).

²⁶⁵ SCHEID, 1993, 429-430 y SMITH, 2000, 149, entre otros.

²⁶⁶ “... *flauaque Thebaeae reddite liba deae*” (Ov., *Fast.* VI, 476). El poeta justifica esta ofrenda al narrar que en el relato mitológico Ino comió pastelillos dorados en el templo de la diosa oracular Carmenta que vaticinó que sería deificada: “*Liba sua properata manu Tegeae sacerdos traditur in subito cocta dedisse foco. Nunc quoque liba iuuant festis Matralibus illam...*” (Ov., *Fast.* VI, 531-532).

cocían en un *testu caldo*, es decir, en un vaso de arcilla caliente²⁶⁷. Los *testuacia* se integraban, por tanto, dentro del conjunto de los *liba*, un amplio grupo de pastelillos vegetales cuya preparación “estaba sometida a reglas rituales concretas que afectaban a la selección de las materias primas, recolección, transporte, tratamiento y, finalmente, horneado”²⁶⁸. Dentro de esta categoría, había diferentes variedades con significados culturales concretos en función de los cultos en los que eran ofrecidos. En este sentido, los *liba* más conocidos son los *strues* y los *ferta*, que aparecen asociados a rituales como las prescripciones normativas que afectaban al *flamen Dialis*, la expiación que había que llevar a cabo tras la caída de un rayo sobre un árbol y los rituales realizados por los *fratres aruales* en el bosque de *Dea Dia*²⁶⁹.

El desprecio de *Mater Matuta* por las esclavas aparece justificado en ambos autores a través de la mitología y se manifiesta en dos aspectos: por un lado, en la prohibición de acceso a su santuario y, por el otro, en el rito de expulsión de la esclava del templo a golpes. En efecto, las esclavas tenían prohibido el acceso al templo de *Mater Matuta*, como señalan Ovidio y Plutarco²⁷⁰. Esta prohibición de acceso de las esclavas al templo del Foro Boario sólo era quebrantada con motivo de la fiesta, cuando las matronas introducían a una esclava y la golpeaban con varas hasta expulsarla del recinto sagrado²⁷¹. El odio de *Mater Matuta* hacia las esclavas es explicado tanto por Ovidio como por Plutarco a través del mito de Ino²⁷². Esta profunda relación del culto

²⁶⁷ “*Libum, quod ut libaretur, priusquam essetur, erat coctum. Testuacium, quod in testu caldo coquebantur, ut etiam nunc Matralibus id faciunt matronae*” (Var., *De ling.* V, 106).

²⁶⁸ DELGADO, 2005, 195. En este artículo el autor estudia el empleo de estos *liba* en las ceremonias de la *religio publica* romana, un tipo de elemento sacrificial tan importante como las víctimas animales, pero al que se ha prestado menos atención por parte de los especialistas. En este sentido, J. SCHEID (2011b) ha dedicado también recientemente un interesante artículo a las ofrendas vegetales en los sacrificios romanos.

²⁶⁹ DELGADO, 2005, 197-201. Los *strues* y los *ferta* son también ofrecidos en el contexto de los cultos agrarios transmitidos por Catón el Censor (Cato, *De agr.* 134, 1), como una de las ofrendas preliminares del sacrificio de la *porca praecidanea*. J. Scheid sugiere que “*Strues et ferta* seraient dans les rites sacrificiels l’équivalent de l’encens. Peut-être ces deux types de galettes possédaient-ils aux yeux des Romains la même qualité d’aliment typiquement divin que l’encens et le vin” (SCHEID, 2011b, 108). Esta hipótesis se basa en que estos dos tipos de ofrendas vegetales eran ofrecidas en el rito preliminar junto con el vino, al igual que en la *praeafatio* ordinaria al vino le acompañaba el incienso. De esta manera, es posible que estos pastelillos que, en tiempos de Catón (siglo II a.C.) eran ofrecidos junto al vino, posteriormente, fueran sustituidos por el incienso.

²⁷⁰ “*Quae dea sit, quare famulas a limine templi arceat (arcet enim) libaque tosta petat*” (Ov., *Fast.* VI, 481-482). “*διὰ τί δούλαις τὸ τῆς Λευκοθέας ἱερὸν ἄβατόν ἐστι*” (Plut., *Q. R.* 16).

²⁷¹ “*μίαν δὲ μόνην αἱ γυναῖκες εἰσάγουσαι παίουσιν ἐπὶ κόρρης καὶ ῥαπίζουσιν*” (Plut., *Q. R.* 16). “*καὶ γὰρ θεράπειναν εἰς τὸν σηκὸν εἰσάγουσαι ῥαπίζουσιν, εἴτ’ ἐξελαύνουσι*” (Plut., *Cam.* 5, 2).

²⁷² Según este mito, la futura *Leucothea* enloqueció de celos porque una esclava sedujo a su marido, dándole además hijos. G. Dumézil trató de dar sentido al ritual de expulsión de la esclava del templo a través de la comparación del culto de *Matuta* con el de la Aurora védica (DUMÉZIL, 1956). Según este autor, la Aurora, representada colectivamente por las matronas, expulsa a las tinieblas, representadas por

romano de *Mater Matuta* con la mitología llevó a pensar a J. I. Garay que el ritual de expulsión de la esclava fue desarrollado en una época relativamente reciente tras la helenización del culto a partir del siglo III a.C.²⁷³, pero todos estos elementos pertenecen al terreno de la especulación, ya que nuestras fuentes se sitúan cronológicamente al final de este periodo de intercambio de influencias, mitos y cultos con el mundo griego, con lo que poco se puede decir sobre el culto primitivo o sobre cuándo se introdujeron los cambios en este.

La última parte del rito de la que tenemos noticia es la central de la fiesta: la plegaria de las matronas a *Mater Matuta* en favor de sus sobrinos²⁷⁴. La explicación que dan Ovidio y Plutarco del hecho de que sean las tías y no las madres las que ruegan a la diosa por sus hijos se basa nuevamente en el relato mitológico. Según este, Ino fue una madre desgraciada debido a que su marido tuvo a sus hijos con su amante esclava, mientras que la protagonista crió a Dioniso, el hijo de su difunta hermana Semele²⁷⁵. Plutarco, además da otra posible explicación indicando que sería una costumbre moralmente noble que fomentaría la buena relación entre parientes²⁷⁶. La duda de Plutarco pone de manifiesto que ya en época imperial este ritual resultaba un tanto confuso y extraño, seguramente debido a la intercalación de elementos rituales latinos y griegos. Esta práctica parece cobrar más sentido si observamos a estas tías maternas desde el punto de vista romano como señaló M. Bettini²⁷⁷ a la luz de la frase de Festo: “*matris soror quasi mater altera*”²⁷⁸. Según la mentalidad romana, la hermana de la madre era vista como una especie de segunda madre o una madre de sustitución y se le

la esclava, y lleva al mundo liberado de las tinieblas el Sol, hijo de la Noche, hermana de la Aurora, de ahí la presentación y plegarias de las matronas por los hijos de sus hermanas. Esta teoría ha sido aceptada total o parcialmente por la mayoría de los autores (SCHILLING, 1979; CHAMPEAUX, 1987; SCHEID, 1993 y BOËLS-JANSSEN, 1993, entre otros). Sin embargo, es difícil saber si estos elementos indoeuropeos estaban ya presentes en el culto arcaico de *Mater Matuta* o si fueron “importados” del mundo griego junto con toda la mitología etiológica asociada indisolublemente al culto ya a finales de la República.

²⁷³ GARAY, 1996, 408-409.

²⁷⁴ “διὰ τί παρὰ τῆ θεᾷ ταύτῃ τοῖς μὲν ἰδίοις τέκνοις οὐκ εὐχονται τὰγαθὰ τοῖς δὲ τῶν ἀδελφῶν” (Plut., *Q. R.* 17). “... καὶ τὰ τῶν ἀδελφῶν τέκνα πρὸ τῶν ἰδίων ἐναγκαλίζονται...” (Plut., *Cam.* 5, 2). Parece que el ritual que transmite Persio (*Sat.* 2, 31-35) alude, igualmente, a la plegaria de las *Matralia* (BOËLS-JANSSEN, 1993, 352).

²⁷⁵ “*Non tamen hanc pro stirpe sua pia mater adoret: ipsa parum felix uisa fuisse parens. Alterius prolem melius mandabit illi: ultior Baccho quam fuit ipsa suis*” (Ov., *Fast.* VI, 560-563). “πότερον ὄτι φιλάδελφος μὲν τις ἢ Ἴνὸ καὶ τὸν ἐκ τῆς ἀδελφῆς ἐτιθηγήσατο, αὐτὴ δὲ περὶ τοὺς ἑαυτῆς παῖδας ἐδυστύχησεν” (Plut., *Q. R.* 17).

²⁷⁶ “ἢ καὶ ἄλλως ἠθικὸν καὶ καλὸν τὸ ἔθος καὶ πολλὴν παρασκευάζον εὐνοίαν ταῖς οἰκειότησι” (Plut., *Q. R.* 17).

²⁷⁷ BETTINI, 1986, 77-112 También hace hincapié en este hecho BOËLS-JANSSEN, 1993, 350-351 y A. DEBOURDIEU (*ThesCRA* VI, 69-70).

²⁷⁸ Fest., 121, 10.

daba un nombre especial, el de *matertera*²⁷⁹. Teniendo en cuenta este carácter “maternal” de las tías maternas se comprende mejor que existiese una fiesta en la que ellas y sólo ellas se dirijían a una divinidad maternal, *Mater Matuta*, para que fuera favorable a sus ahijados.

Conclusiones

Como hemos visto, a pesar de que los esclavos estaban excluidos de la práctica de los cultos de la religión pública romana debido a que no pertenecían al cuerpo cívico, su participación pasiva en algunas de las celebraciones, en especial en su faceta más festiva y conmemorativa, aunque también en rituales más solemnes, aparece atestiguada en varias fiestas del calendario romano. Esta participación se fue desarrollando a lo largo de los tres primeros siglos antes de nuestra era paralelamente al aumento de la población esclava rural, pero sobre todo a la urbana. Este proceso permitió la consolidación de un grupo sociojurídico numeroso como nunca antes que se definía por su situación dependiente y subordinada y, sobre todo, por su exclusión de la vida política y de las prácticas religiosas, que estaban reservadas a los *ciues romani*. Este proceso de participación creciente en estas fiestas, que en origen debió ser más o menos espontáneo, fue aceptado por los poderes públicos cívicos y religiosos y fue incorporado a los *mores maiorum* progresivamente a través de la puesta por escrito de una serie de mitos que se fueron configurando oralmente de manera paralela a la progresiva incorporación de los esclavos en estas fiestas en el contexto de la profunda influencia griega en las leyendas y la religión romana de los últimos siglos de la República. A través de estos relatos, el Estado, de la mano del círculo cultural del emperador Augusto principalmente en el cambio de era, justificó esta participación adecuándola al *mos maiorum* para, de esta manera, integrar parcialmente a este numeroso sector de la sociedad en las festividades de la religión pública, canalizar su voluntad de participación y liberar parte de las tensiones sociales, a la vez que los esclavos aceptaban de manera implícita su condición de integrantes del estrato social más bajo de la sociedad. La religión actuó, por tanto, como un elemento integrador que fomentaba la cohesión social tanto del cuerpo cívico, como del numeroso grupo de los esclavos.

Las fuentes sólo nos han transmitido trazas de esta participación en siete fiestas (la de Diana, la de *Fors Fortuna*, las *Compitalia*, las Nonas Caprotinas, las *Saturnalia*,

²⁷⁹ *ThesCRA* VI, 70.

las *Matronalia* y las *Matralia*), aunque es posible que se diese también en otras fiestas, pero que, por el menor protagonismo servil o por el carácter azarosamente selectivo de las fuentes, no nos ha llegado ninguna información de esta presencia.

Tras analizar la participación de los esclavos en las siete fiestas mencionadas anteriormente, podemos concluir que esta se limitó, en muchos de los casos, al ámbito más celebrativo y festivo, y no a la parte más solemne de estos cultos, como es el caso de la presencia servil en la procesión celebrativa de la fiesta de *Fors Fortuna* a lo largo del Tíber en la que los esclavos bebían vino en abundancia y recibían regalos de sus amos; la participación en la organización de los *Ludi Compitales* a través de la integración en los *collegia* existentes a tal efecto, además del disfrute de esos juegos; la presencia en el banquete campestre de las Nonas Caprotinas junto con las mujeres libres; y los ritos de transgresión e inversión en los que jugaban un papel fundamental durante los banquetes de las *Saturnalia* y *Matronalia*.

Sin embargo, como hemos analizado, los esclavos también participaban en algunos ritos más solemnes o con mayor carga simbólica durante algunas de estas fiestas. En el día de la fiesta de Diana, las esclavas y sus señoras purificaban sus cabellos en sus casas. Además, como hemos visto, es posible que los esclavos participasen en la procesión solemne que se llevaba cabo en el bosque sagrado de la diosa. Por otro lado, durante la fiesta de las *Compitalia* los esclavos eran partícipes de la tradición ritual de colocar figuras de lana en los altares compitales la noche previa a las celebraciones y es bastante posible también que participasen junto con el resto de la familia en la procesión que se dirigía hacia los *compita* previa a la *lustratio*. En las Nonas Caprotinas, por su parte, las esclavas se vestían con las ropas de sus señoras y recorrían las calles lanzando improperios a los hombres como ritual de exaltación de la sexualidad femenina. Además, aparentemente hubo un aumento del protagonismo de las esclavas en esta fiesta hasta el punto de que Macrobio indica que el sacrificio en honor a Juno Caprotina era realizado por las mujeres libres y las esclavas, con lo que su presencia debió de cobrar mayor relevancia en el rito sacrificial conforme avanzó el tiempo. Por último, también hemos atestiguado que una esclava era expulsada del templo de *Mater Matuta* por las matronas a golpes en uno de los principales ritos de la fiesta de las *Matralia*. Esta última modalidad de participación, sin embargo, lejos de ser voluntaria, comunitaria y jovial, era obligatoria, individual y violenta y respondía más

bien al uso de dicha esclava como elemento necesario del ritual que a la voluntad de integración de los esclavos en las fiestas religiosas como ocurre en el resto de fiestas.

1.2. LA PARTICIPACIÓN DE LOS ESCLAVOS COMO PERSONAL DEL CULTO PÚBLICO

Como hemos apuntado en la introducción del presente capítulo, la participación de los esclavos (o más bien de algunos de ellos) en la religión cívica también se daba desde el punto de vista profesional, es decir, como asistentes del culto público o como personal adscrito a los templos. En efecto, a pesar de la exclusión de los esclavos de la práctica activa de los cultos públicos en general, su presencia en las ceremonias de estos cultos es innegable, ya que aparece constatada tanto en la literatura y en la epigrafía como, sobre todo, en la iconografía, siendo los relieves que representan escenas sacrificiales la fuente más rica en este sentido²⁸⁰. Esta participación de los esclavos en la religión pública se sustentaba en su acceso a un *ars faciendi* especializado, que les permitía trascender a una condición jurídica que les excluía del ámbito de las ceremonias del culto cívico por defecto²⁸¹. Esta característica es especialmente significativa en el caso de los esclavos que participan en el sacrificio animal, los *uictimarii*, que tienen a su cargo varias de las fases que lo componen, siendo la más especializada y compleja de llevar a cabo la *mactatio*, es decir, la muerte del animal.

Los guardianes de los templos, los *aeditui*, esclavos y libertos en muchos de los casos, tenían a su cargo los lugares de culto de la religión romana y eran conocedores de las normas que regían su funcionamiento interno, por lo que debían actuar según estas y encargarse de que todos los visitantes las cumplieran.

1.2.1. Los uictimarii, asistentes fundamentales del rito sacrificial romano

Cuando observamos los relieves que representan sacrificios públicos romanos, es imposible pasar por alto que junto al oficiante, que se presenta generalmente con la cabeza cubierta con el pliegue trasero de su toga (*capite uelato*, según el rito romano) realizando la *praefatio* en el altar, los músicos y el animal sacrificial, nos encontramos con unos personajes que aparecen con el torso descubierto y con la cintura cubierta por

²⁸⁰ Sobre el estudio de estos relieves que representan diferentes ceremonias de la *religio publica*, sobre todo del sacrificio, son especialmente interesantes e ilustrativos los trabajos de V. HUET (1992, 2005, 2008a, 2008b y 2017).

²⁸¹ AMIRI, 2016c, 69.

una especie de delantal o faldón llamado *limus*²⁸². Estos personajes eran los *uictimarii*, los esclavos públicos responsables de las partes del rito sacrificial relacionadas con la manipulación directa del animal que iba a ser sacrificado, la *uictima*. En efecto, el oficiante delegaba en estos personajes tres tareas fundamentales: durante la procesión solemne, la *pompa*, eran los encargados de conducir a las víctimas hasta el lugar del sacrificio; tras la *immolatio*, eran los encargados de darles muerte siguiendo una serie de gestos normalizados por la tradición; y, finalmente, tras la *mactatio*, eran los encargados de abrir el vientre de la víctima para que pudiesen ser examinadas las vísceras (*exta*) para determinar si la divinidad había aceptado el sacrificio durante la fase de la *litatio*. Además, eran también los encargados de descuartizar al animal posteriormente²⁸³.

De su función particular dentro del sacrificio y, sobre todo, de la fase crítica de la *mactatio*, derivan las dos variantes de *uictimarii* y las herramientas que estos empleaban. Por un lado estaba los *popae*, que eran los que portaban el hacha (*securis*) o la maza (*malleus*) con la que aturdían en un primer momento a la víctima con un golpe en la cabeza. Por el otro, los *cultrarii* eran los que sujetaban al animal con la cabeza inclinada hacia el suelo a la espera de que el *popa* diese el golpe aturridor. Su nombre deriva del *culter*, el cuchillo sacrificial que llevaban a la cintura para cortar la yugular de la víctima aturdida para luego recolectar su sangre en la *situla* que algunos portan en las representaciones escultóricas²⁸⁴. Un ejemplo transmitido por Suetonio hace referencia a estas dos clases de *uictimarii* cuando Calígula, enajenado por la locura, durante un sacrificio público se recogió la toga en la cintura como si fuera un *popa* y con el *malleus* golpeó al *cultrarius* en vez de al animal²⁸⁵.

²⁸² *ThesCRA* I, 197.

²⁸³ AMIRI, 2016c, 67. Sobre estas fases del sacrificio véase SCHEID, 1990, 333-338.

²⁸⁴ *ThesCRA* I, 197.

²⁸⁵ “*Admota altaribus uictima succinctus poparum habitu elato alte malleo cultrarium mactauit*” (Suet., *Cal.* 32, 3).

Estos *uictimarii* (fig. 2) están prácticamente omnipresentes en los relieves que representan ceremonias sacrificiales, ya que en estos relieves aparecen mayoritariamente tres fases del culto: la *pompa*, la *praefatio* (o la *libatio* en el caso de sacrificios no sangrientos) y la *mactatio*, y los *uictimarii* cumplen una función fundamental en la primera y la última²⁸⁶. En los relieves que representan la *mactatio*, en la gran mayoría de ocasiones, se muestra el momento previo al golpe fatal del *popa* en la cabeza del animal (un bóvido en la gran mayoría de representaciones)²⁸⁷. En él suele aparecer



Fig. 2: Ejemplo de un grupo de *uictimarii* en el momento previo a la *mactatio* (Galleria degli Uffizzi, Florencia).

al menos un *uictimarius* con una rodilla en tierra sujetando la cabeza del animal y mirando expectante al *popa*, mientras este levanta la maza o el hacha y mira al animal o, más frecuentemente, al oficiante²⁸⁸. Por lo tanto, el acento general de estas escenas no se coloca sobre la acción de la muerte en sí, sino sobre el momento inmediatamente anterior, y la actitud de los participantes ha llevado a los investigadores a interpretar que lo que se está representando es el momento en el que el *popa* pregunta al oficiante si debe proceder a matar al animal con la expresión “*agone?*”. A esta pregunta el segundo respondería *hoc age* (procede)²⁸⁹. Varrón es el autor que nos transmite el empleo de esta pregunta ritual cuando está tratando de mostrar las diferentes teorías etimológicas respecto al nombre de los días *Agonales*²⁹⁰.

²⁸⁶ HUET, 2017, 18. En la ciudad de Roma se han conservado en torno a 70 representaciones de la *pompa* sacrificial, en torno a 50 de la *praefatio*, en torno a 40 de la *libatio* y en torno a 20 de la muerte del animal.

²⁸⁷ HUET, 2005, 93.

²⁸⁸ *Ibid.*, 97-100.

²⁸⁹ SCHEID, 1998b, 20; HUET, 2005, 103-104; AMIRI, 2016c, 71-73 y HUET, 2017, 15. V. HUET (2005, 103) menciona una excepción a este tipo de representación “canónica” en una representación musiva en los cuarteles de los vigiles de Ostia donde la postura de los bóvidos con las dos patas delanteras dobladas, así como la mancha negra junto a sus cabezas, que puede representar la sangre vertida, invita a pensar que lo que se muestra es el momento de colapso del animal tras el golpe de hacha del *popa*.

²⁹⁰ “*Dies Agonales per quos rex in Regia arictem immolat, dicti ab «agon», eo quod interrogat minister sacrificii «agone?»...*” (Var., *De ling.* VI, 12, 3).

La elección mayoritaria del momento previo a la muerte como *topos* iconográfico no se debe a ningún tabú relacionado con la violencia o el momento en el que se vierte la sangre, sino a que es el momento en el que el oficiante participa durante el momento sacrificial de la *mactatio*, con lo que se establece una continuidad con el resto de fases del sacrificio que están siempre presididas por el sacrificante, que es el que encarga la realización del monumento, y es en este momento en el que delega en sus subalternos *uictimarii* la labor de dar muerte al animal²⁹¹. En efecto, como destaca J. Scheid:

“La mise à mort proprement dite n’est jamais représentée, à la fois parce que l’on ne représente pas ce type de geste sur des images sacrificielles (...) et que c’étaient des gestes exécutés par des subalternes. Le sacrifiant préférait certainement se voir représenté dans l’exercice de ses propres responsabilités: en train de effectuer dans le feu de l’autel l’offrande et de prononcer les formules rituelles. Ainsi la mise à mort consistait, de son point of vue, à donner la réponse *hoc age* au sacrificateur. C’est pourquoi l’accent est mis sur l’attente de l’ordre par le *popa*”²⁹²

Este autor ha podido desentrañar el profundo sentido de la fase de la muerte del animal en relación con el resto de la ceremonia sacrificial como una forma de instituir una jerarquía entre los diferentes participantes²⁹³. Si bien el sacrificio se presenta como un banquete consumido por inmortales (los dioses) y mortales (los hombres), donde ya desde el comienzo con la *praefatio* el oficiante, como representante de su comunidad, reconoce la soberanía y el estatus jerárquico superior de la divinidad, en las partes del sacrificio en los que está implicada la víctima sacrificial se establece igualmente un diálogo jerárquico entre los hombres y el mundo animal. De esta manera, el animal, que durante la *pompa* se presenta adornado con diferentes elementos decorativos (la *infula*, la *uitta*, *guirnaldas*, etc.) y marcha en plano de igualdad con los hombres, para la *mactatio* es despojado de estos elementos, llevándose a cabo una degradación de su estatus hasta culminar en su muerte a manos del *uictimarius*, expresión de poder absoluto y de supremacía del hombre sobre la bestia. De ahí también la interpretación etimológica que transmite Ovidio sobre los términos *uictima* y *hostia*, dos de los

²⁹¹ HUET, 2005, 103.

²⁹² SCHEID, 1998c, 525, nota 29.

²⁹³ *Ibid.*

vocablos con las que se denominan a las víctimas sacrificiales²⁹⁴. El poeta relaciona el sacrificio con el mundo militar: es la mano victoriosa la que sacrifica al humillado enemigo (*hostes*, de ahí la palabra *hostia*)²⁹⁵.

Por lo tanto, es en este contexto sacrificial donde los *uictimarii* son reclamados como subalternos del oficiante, cumpliendo con la función fundamental de cualquier trabajador esclavo: servir a sus amos, en este caso a la comunidad representada en el oficiante, y también a los dioses, ya que estos participan del sacrificio igualmente. De esta manera, el esclavo no se sitúa en el papel protagonista del sacrificio, ya que es el oficiante el que establece el diálogo con la divinidad, pero sí que se convierte en parte fundamental de la práctica sacrificial, ya que gracias a su conocimiento preciso de los gestos y prácticas necesarios para que se lleven a término felizmente las tres fases del sacrificio en las que intervienen, ese diálogo entre la divinidad y el oficiante puede ser materialmente establecido según las directrices de los *mores maiorum*²⁹⁶. En efecto, cada detalle del ritual sacrificial debía de ser observado minuciosamente para que se produjese la aceptación (*litatio*) por parte de los dioses, desde el tipo de víctima que debía ser ofrecida y los gestos que debían ser realizados hasta las plegarias que debían ser pronunciadas. Por tanto, los *uictimarii*, como mano de obra delegada del culto, participaban de estas reglas y su buen hacer era fundamental como actores secundarios del sacrificio, con lo que su labor era imprescindible para que el sacrificio fuera correcto.

La presencia del esclavo en el sacrificio, como ha puesto de manifiesto B. Amiri, muestra una negociación en torno al *officium* del esclavo, ya que, si bien su estatus jurídico le condenaba a la exclusión, su participación en el rito supremo del culto romano le insertaba dentro de la experiencia religiosa colectiva, beneficiándose de la posibilidad de sentirse partícipe de las creencias y ritos oficiales de la religión comunitaria²⁹⁷. Esta participación que permitía a los *uictimarii* trascender las

²⁹⁴ Como ha señalado recientemente J. DELGADO (2016b, 980, nota 17), los términos *uictima* y *hostia* hacen referencia a todo animal de sacrificio, independientemente de sus características concretas, y en época histórica eran sinónimos. Véase este artículo para un profundo estudio sobre los animales de sacrificio en el culto público romano, en especial a la luz de los *commentarii fratrum arualium*, donde además se recoge abundante bibliografía sobre el tema.

²⁹⁵ “*Victima, quae dextra cecidit uictrice, uocatur; hostibus a domitis hostia nomen habet*” (Ov., *Fast.* I, 335-336).

²⁹⁶ AMIRI, 2016c, 67.

²⁹⁷ *Ibid.*, 68-69.

exclusiones religiosas propias de su condición jurídica se basaba, precisamente, en el atesoramiento de los conocimientos técnicos necesarios para llevar a cabo su labor.

1.2.2. *Los aeditui, guardianes de los santuarios*

Otro oficio relacionado con la religión pública que fue desempeñado no exclusivamente, pero sí en muchas ocasiones por esclavos fue el de *aedituus*, cuya función principal era la *custodia templorum*, es decir de la vigilancia de los templos²⁹⁸. En efecto, según transmite la información epigráfica, en el caso de la Roma imperial, en torno a la mitad de los testimonios de *aeditui* son de esclavos y libertos imperiales²⁹⁹. Este hecho se explicaría, según H. Ménard, por la proliferación de lugares de culto ligados a los emperadores, como los destinados al culto imperial, o los fundados por iniciativa de estos, y a la voluntad imperial de acaparar las estructuras religiosas tradicionales³⁰⁰. Además de este personal ligado al poder imperial, también hay testimonios de *aeditui* de procedencia ingenua y servil sin relación directa con la *familia Caesaris*. En las ciudades italianas aparecen igualmente esclavos y libertos imperiales y libertos públicos y privados junto con *ingenui*, si bien el porcentaje de miembros de la *familia Caesaris* es muy inferior al de la ciudad de Roma³⁰¹.

En las fuentes este oficio es designado de formas diferentes, siendo la de *aedituus* la más común en la epigrafía, aunque también aparece más raramente la denominación *aeditumus*, más común en las fuentes literarias, sobre todo en las tardorrepublicanas. En ambos casos la etimología apunta claramente a la palabra *aedes*, aunque, según Varrón, y Aulo Gelio, la original sería la segunda y la palabra *aedituus*

²⁹⁸ Este tipo de oficio ha sido profundamente estudiado por H. MÉNARD (2006). F. SUDI-GUIRAL (2010), por su parte, ha realizado un trabajo de recopilación y análisis de los casos de *aeditui* atestiguados epigráficamente en las ciudades de Italia.

²⁹⁹ MÉNARD, 2006, 233-234. Nos encontramos con un total de dieciseis *Aug(usti) lib(ertus)*: *CIL* VI, 8423, 2211, 4222, 3879, 8705, 4305, 8706, 8711, 8707, 8709, 8704, 8713, 302, 8710; *AE* 1971, 32 y *AE*, 1977, 28. Además hay once individuos más que, a pesar de no consignar explícitamente su estatus, su *praenomen* y *nomen*, tomado del de los diversos emperadores, apuntan a un origen similar: *CIL* VI, 5183, 2210, 2204, 2205, 2207, 675, 122 y *AE* 1926, 17a. Por último, existen siete testimonios de esclavos imperiales: *CIL* VI, 4327, 5745, 8703, 8707, 8714, 32451 y 8712.

³⁰⁰ MÉNARD, 2006, 234.

³⁰¹ SUDI-GUIRAL, 2010, 425-432. Sin embargo, no se han conservado testimonios de *serui publicii* desempeñando este oficio en las ciudades italianas, salvo en un caso en el que se da una posible identificación de un *aedituus* como dependiente de la ciudad de *Capua* (*AE* 1987, 243). Véase SOLIN, 1985, 175 y SUDI-GUIRAL, 2010, 429.

sería una forma que se popularizaría a partir del siglo I a.C., cayendo *aeditumus* prácticamente en desuso³⁰².

Como hemos apuntado anteriormente y así se desprende de las fuentes, la función principal de estos individuos es la de vigilar, defender y mantener los templos, esto es, encargarse de la *custodia templorum*³⁰³. En este sentido, hay que tener en cuenta que los santuarios no sólo eran la residencia de la divinidad, donde se guardaban los objetos del culto y las ofrendas realizadas por los fieles, sino que también, debido a la confianza que inspiraban algunos de ellos, eran empleados como lugar donde custodiar parte de las riquezas de la nobleza romana, así como ciertos documentos privados como los testamentos³⁰⁴. Por lo tanto, la inviolabilidad de los santuarios, como lugares sagrados de cuya custodia se encargaban los *aeditui*, era un elemento crucial dentro del mantenimiento de la *pax deorum*, pero también en relación al terreno puramente material de las principales familias. En efecto, la violación de una *aedes* y el robo de los objetos allí depositados suponían un sacrilegio de la mayor gravedad, viéndose obligada la *res publica* a restituir lo robado y a realizar sacrificios expiatorios para reparar el delito religioso que había cometido involuntariamente, mientras que el individuo culpable de un sacrilegio voluntario quedaba como impío sin posibilidad de expiación, con lo que su relación con los dioses no podía ser restablecida³⁰⁵. Precisamente por esta inviolabilidad religiosa, estos recintos eran lugares predilectos para poner a buen recaudo las riquezas y los documentos privados de importancia.

Como guardianes de los santuarios, en las fuentes hay testimonios de *aeditui* que notifican el acontecimiento de prodigios en los lugares que custodiaban, como ocurre,

³⁰² “*Tueri duo significat (...) Alterum a curando ac tutela, ut cum dicimus «uellet tueri uillam», a quo etiam quidam dicunt illum qui curat aedes sacras aedituum, non aeditumum; sed tamen hoc ipsum ab aedem est profectum origine...*” (Var., *De ling.* VII, 12). Varrón también indica que: “*Sementiuis feriis in aedem Telluris ueneram rogatus ab aeditumo, it dicere didicimus a patribus nostris, ut corrigimur a recentibus urbanis, ab aedituo*” (Var., *De re rust.* I, 2, 1). Por último Aulo Gelio dos siglos después incide en la tesis varroniana: “*Aeditumus uerbum Latinum est et uetus, ea forma dictum qua «finitimus» et «legitimus». Pro eo a plerisque nunc «aedituus» dicitur noua et commenticia usurpatione, quasi a tuendis aedibus apellatus*” (Aul. Gell., *Noct. Attic.* XII, 10, 1). Este tema ha sido estudiado en profundidad por F. CAVAZZA (1995).

³⁰³ De este término también se deriva el empleo de la palabra *custos* como forma de caracterizar este oficio, como así aparece en algunos epígrafes: *CIL* III, 1158; *CIL* VI, 435; *CIL* IX, 1609; *AE* 1998, 1051. (Véase SUDI-GUIRAL, 2010, 421, nota 3).

³⁰⁴ MÉNARD, 2006, 232. A modo de ejemplo, en el *Digesto* se hace referencia al depósito de un testamento en un templo y a la importancia del guardián como encargado de entregarle el documento a su hijo tras la muerte de la mujer testataria: “*Donationis praediorum epistolam ignorante filio mater in aede sacra uerbis fideicommissi non subnixam deposuit, et literas tales ad aedituum misit: «instrumentum uoluntatis meae post mortem meam filio meo tradi uolo»...*” (*Dig.* XXXI. 77, 26).

³⁰⁵ SCHEID, 1981, 138-142 y SCHEID, 2010, 349-351.

por ejemplo, en el año 169 a.C. cuando los *aeditui* de dos santuarios romanos anunciaron dos prodigios, ante lo cual los decenviros consultaron los Libro Sibilinos para llevar a cabo los sacrificios expiatorios adecuados³⁰⁶. Dentro de las funciones de la *custodia templorum*, los *aeditui* eran también los encargados de la apertura y cierre de las puertas de las *aedes*, con lo que a efectos prácticos desempeñaban las funciones de *ostiarius* o *ianitor* de los recintos sagrados, como así lo indica Plauto: “*Bene uale, ocule mi, nam sonitum et crepitum claustrorum audio, aedituum aprire fanum*”³⁰⁷. A esta función de apertura y cierre de las puertas se le asociaba también el control de acceso de los visitantes del santuario, para lo que, según parece, podían contar en muchos casos con una especie de garita cercana a la puerta del recinto, así como con la ayuda de perros guardianes, especialmente útiles para la guardia nocturna³⁰⁸.

Por último, según apuntan las fuentes, el *aedituus* podía desempeñar una función de guía de los fieles visitantes en su recorrido por el recinto cultual según las reglas que regían los diferentes espacios internos que eran conocidas por el guardián³⁰⁹. Así Séneca, por ejemplo, ridiculiza la actitud supersticiosa de suplicar al *aedituus* para que permita acercarse a susurrar al oído de la estatua de culto para conseguir ser escuchado por la divinidad³¹⁰. Además, en relación con las estrictas normas que regían la relación de los visitantes con los objetos de culto del interior del santuario, sabemos gracias al rétor del siglo IV d.C. Julio Víctor que era sacrilegio tocar o mover cualquier elemento que se encontrase en el templo sin el permiso ritual necesario, y más aún la estatua de culto que podía ser “contaminada” por este medio³¹¹. El *aedituus*, como conocedor de

³⁰⁶ “*In urbe Romana duo aeditui nuntiarunt, alter in aede Fortunae anguem iubantum a conpluribus uisum esse, alter in aede Primigeniae Fortunae, quae in colle est, duo diuersa prodigia, palmam in area enatam et sanguine interdiu pluuisse. (...) Publicorum prodigiorum causa libri a decemuiris aditi. Quadraginta maioribus hostiis quibus dis consules sacrificarent ediderunt et uti supplicatio fieret cunctique magistratus circa omnia puluinaria uictumis maioribus sacrificarent populusque coronatus esse*” (Liv., XLIII, 13, 4-8).

³⁰⁷ Plaut., *Curc.*, 203. H. MÉNARD (2006, 236) apunta que debido al gran tamaño de las puertas de bronce de los templos romanos, de las cuales se han conservado pocos ejemplares en mejor o peor estado, su apertura y su cierre debía constituir un ruido familiar en la ciudad asociado al amanecer y al anochecer, cuando se abrían y cerraban los templos habitualmente.

³⁰⁸ *Ibid.*, 237-239. Según las fuentes, los perros tenían la capacidad de impedir la entrada a los indeseables, como en el caso de los santuarios sicilianos de Adrano y Hefesto que nos transmite Eliano (Ael., *De nat. an.* XI, 3 y 20), y de permitir el acceso a los hombres favorecidos por los dioses como los perros que protegían el Capitolio y que dejaron entrar a Escipión el Africano en el templo antes de su apertura según Aulo Gelio (Aul. Gell., *Noct. Attic.* VI, 1, 6).

³⁰⁹ MÉNARD, 2006, 239.

³¹⁰ “*Non sunt ad caelum eleuandae manus nec exorandus aedituus, ut nos ad aurem simulacri, quasi magis exaudiri possimus, admittat; prope est a te deus, tecum est, intus est*” (Sen., *Ep.* 41).

³¹¹ “*Si commouisse aliquid eorum, quae in templo erat posita, aut contaminasse sacrilegium uidetur, quanto magis eo crimine tenetur aliquid de templo sustulisse*” (Iul. Vic., *Ars. reth.* VI, 3).

estas normas y de otras muchas que desconocemos y que dependieron de las características concretas de cada santuario, y como responsable de la salvaguarda y cuidado del templo y de todo su contenido, debía velar por su estricto cumplimiento para que no se incurriera en un sacrilegio y se quebrantara, de esta manera, la *pax deorum*. Esta sería, precisamente, la razón por la que los *aeditui* acompañaban a los visitantes en su recorrido ritual por el interior del recinto sagrado.

Como podemos ver, las responsabilidades del *aedituus* eran amplias y de su buen hacer dependía la correcta gestión y mantenimiento del santuario, la residencia de los dioses, lo que era de gran importancia para la *religio publica* y, en definitiva, para el conjunto de la comunidad en su relación con las divinidades. Debido a la magnitud de estas responsabilidades y dependiendo de la importancia del recinto sagrado y de las normas que lo regían, podía haber más de un *aedituus* a cargo del cuidado del mismo santuario, y éstos podían incluso llegar a asociarse en *collegia*³¹². Además, podían contar con una plantilla más o menos extensa de personal subalterno, de los que tenemos un testimonio de un *scoparius* o barrendero del santuario de Isis en Siracusa³¹³.

Desgraciadamente, no contamos con ninguna información respecto al posible rol que desempeñaban los *aeditui* en las ceremonias del culto público, a pesar de que en los monumentos funerarios y en los altares dedicados por ellos se presentan como hombres piadosos, presidiendo algún sacrificio privado o realizando libaciones, lo que es bastante habitual en este tipo de dedicaciones privadas en general³¹⁴. Posiblemente estos individuos debían desempeñar alguna función secundaria en el culto público en relación con su oficio de guardianes de los santuarios y sus puertas, seguramente algún tipo de labor facilitadora de la ceremonia, pero por desgracia esta hipótesis no puede ser confirmada.

Conclusiones

Como hemos podido ver, el papel de los *serui publici* como asistentes del culto público como *uictimarii* y como guardianes de los templos es fundamental a la hora de observar en conjunto la religión pública romana. Los *uictimarii* estaban presentes en

³¹² MÉNARD, 2006, 234-235. Conocemos, por ejemplo, un *collegium* de *aeditui* del templo de Cástor y Pólux de *Tusculum* (CIL XIV, 2629) y hay varios testimonios de *aeditui magistri* que estarían a la cabeza de estas organizaciones en varias ciudades de Italia: CIL VI, 2212; CIL XIV, 2637 y CIL V, 5306.

³¹³ *Dis Manib(us) / C(aius) Iulius Primio / Isidis scopar(ius) / uix(it) ann(os) LXXX / pie salue* (CIL X, 7129).

³¹⁴ MÉNARD, 2006, 242-243.

todos los rituales del sacrificio animal romano como agentes indispensables que facilitaban que la comunicación entre el magistrado oficiante y la divinidad pudiese establecerse conforme a lo que dictaba la costumbre, ya que eran ellos los que poseían los conocimientos y la habilidad necesaria para la manipulación de la víctima tanto mientras estaba viva como tras la muerte, y especialmente en la fase del ritual en la que se mataba a la víctima. De esta manera, estos esclavos eran los que sabían cómo matar a la víctima para que el sacrificio fuera válido, con lo que, a pesar de tener un papel pasivo siempre subordinado a las órdenes del oficiante, su conocimiento y habilidad era fundamental. De igual manera, los *aeditui* conocían las normas religiosas que regían el interior de los *loca sacra* y, en virtud de ese conocimiento, eran los encargados de asegurarse de que se cumpliesen. Por ello dentro de sus competencias se encontraban aspectos tan importantes como la apertura y el cierre de puertas, el control del acceso de los visitantes y la vigilancia y “tutela” de los fieles durante el curso de su visita en el interior de la *aedes*. Por tanto, en ambos casos, el elemento clave que justificaba el desempeño de estos puestos por esclavos era el conocimiento profundo del oficio, para el que habrían sido formados muy posiblemente desde su niñez o juventud.

Existen otros cargos subalternos de los templos o de los sacerdotes de los que no tenemos noticias, salvo algunas excepciones transmitidas por la epigrafía, como los esclavos asistentes de los pontífices, los augures, los septénviro epulones y los quincevíros³¹⁵. En efecto, el colegio quinceviral contaba, por ejemplo, con la ayuda de dos esclavos griegos a cargo del erario público para la consulta de los libros sibilinos que estaban redactados en griego³¹⁶, y es bastante posible que la mayoría de los sacerdotes, si no todos, contasen con *serui publici* a su servicio encargados de los servicios administrativos relacionados con el cargo³¹⁷. Igualmente, como ha puesto de manifiesto F. Gatto, el culto a la *Bona Dea* en varias ciudades italianas era responsabilidad de un *collegium cultorum* integrado exclusivamente por mujeres, especialmente, esclavas y libeetas³¹⁸. En efecto, en la documentación epigráfica se mencionan dos cargos dentro de estos *collegia*: el de *magistra* y el de *ministra*. Sobre las *magistrae* recaía el peso fundamental del culto a la *Bona Dea* y su estatus era

³¹⁵ Entre otros: esclavos de los pontífices: *CIL* VI 2307, 2308 y 2309. Esclavos de los quincevíros: *CIL* VI 2310, 2311, 2312, 2313 y 2314. Esclavos de los augures: *CIL* VI 2315, 2316 y 2317. Esclavos de los septénviro: *CIL* VI 2318, 2319, 2320, 2321 y 2322. Para un listado completo véase SUDI, 2013, 86-87.

³¹⁶ MONTERO, 1995, 147.

³¹⁷ DELGADO, 2000, 38.

³¹⁸ GATTO, 2016.

mayoritariamente libertino, mientras que en el caso de las *ministrae*, estas desempeñaban funciones de asistencia de las *magistrae*, y eran mayoritariamente libertas o esclavas³¹⁹, de manera similar a lo que ocurría con los *collegia* de *magistri* y *ministri uici* encargados del culto de los *Lares* y del *Genius Augusti* en los *compita*, como vimos³²⁰. También tenemos noticia de la existencia de *serui publici* al servicio de los *fratres aruales* gracias a la información transmitida por los *commentarii* conservados en la sede de este *collegium*³²¹. Estos sacerdotes, además de emplear esclavos en labores de tipo administrativo, también otorgaron a algunos de ellos responsabilidades como auxiliares del culto durante los ritos anuales llevados a cabo por ellos³²². Algunas de estas funciones fueron las de portadores de ofrendas durante las libaciones, trabajos de “intendencia” durante los banquetes sacrificiales, así como otras labores como las de *uictimarii* y cocineros. Además, los esclavos del *collegium*, junto con los *officiales* libertos eran invitados a participar en el banquete sacrificial en honor de *Mater Larum* durante el segundo día de celebración en el bosque de *Dea Dia*³²³.

En definitiva, mediante esta participación en ciertas fiestas y *sacra*, indispensables para la vida comunitaria o por el desempeño de ciertos oficios relacionados con la religión pública, la categoría social de los *serui* (o, por lo menos, de algunos de ellos) que no tenían participación oficial en la vida cívica, se convirtió en imprescindible y necesaria y, en ciertas ocasiones, hasta protagonista. Por tanto, la participación activa o pasiva de los esclavos en *sacra* por medio de los cuales la ciudad manifestaba públicamente su relación con las divinidades se convirtió en una parte esencial de la religión cívica, ya que les concedía un espacio determinado dentro del espacio religioso y social de la *ciuitas*, lo que para una religión comunitaria y ritualista basada en la tradición como la romana, suponía un elemento más a salvaguardar para mantener la *pax deorum*.

³¹⁹ *Ibid.*, 292-296.

³²⁰ Véase p. 46.

³²¹ La edición más completa de excepcionales documentos epigráficos es la de J. SCHEID (1998).

³²² SUDI, 2013, 89-98.

³²³ SCHEID, 1990, 598-600. Esta participación estaría fundamentada en la especial relación de los esclavos y los libertos con los *Lares* en el contexto doméstico y compital.

II. PRÁCTICAS RELIGIOSAS DE LOS ESCLAVOS EN LA RELIGIÓN DOMÉSTICA

INTRODUCCIÓN

Según transmite Festo en el epítome del diccionario de Verrio Flaco, los *sacra priuata*, en contraposición a los *sacra publica*, eran los cultos realizados en favor de la familia, las *gentes*, los *collegia* y los individuos privados, y eran costeados por estos entes privados¹

La importancia de los *sacra publica* para la mentalidad romana hizo que los cultos privados quedasen en un segundo plano de subordinación desde el punto de vista de la ciudad, ya que los cultos públicos interesaban a todo el cuerpo cívico y los privados solo a una parte del mismo². Este hecho ha provocado que las fuentes literarias nos hayan transmitido mucha más información sobre los primeros que sobre los segundos. Sin embargo, las formas de practicar los cultos privados no debieron de ser muy diferentes de las formas de practicar los públicos, ya que eran los mismos individuos los que participaban en ellos. Ambos cultos eran complementarios y se insertaban dentro del mismo esquema mental de comprensión de la religión³.

Estos *sacra priuata* han sido estudiados por muchos autores tanto desde el punto de vista de las fuentes literarias, como desde el de la epigrafía y la arqueología, siendo la primera obra de referencia la de A. De Marchi, obra compuesta por un primer volumen dedicado al culto doméstico y un segundo dedicado al culto de los *collegia*⁴.

El culto doméstico formaba parte de los *sacra priuata*. M^a Pérez define ilustrativamente el culto doméstico de la siguiente manera:

¹ “*Publica sacra, quae publico sumptu propopulo fiunt, quaeque pro montibus, pagi, curis, sacellis. At priuata, quae pro singulis hominibus, familiis, gentibus fiunt*” (Fest., 284, 18).

² SCHEID, 2005, 126. Como señala este autor: el modelo religioso cívico “participe en fait d’un modèle collectif de vie religieuse qui dépasse de loin la communauté des citoyens. Ce modèle fonctionnait à tous les niveaux de la société, dans une société qui était beaucoup plus fragmentée que les sociétés modernes”.

³ *Ibid.*, 126-127.

⁴ DE MARCHI, 1896 y 1906. Véase PÉREZ RUIZ, 2014a, 25-28 donde recoge de manera pormenorizada las principales obras dedicadas al culto doméstico desde el siglo XIX hasta el 2014.

“Conjunto de manifestaciones de piedad realizadas en el ámbito de la casa, urbana o rural, por parte de la familia y destinadas a cumplir con los ritos preceptivos de las divinidades tutelares del hogar y a obtener su protección y mostrarles gratitud”⁵

En esta definición nos encontramos con los puntos cardinales de este culto. El ámbito espacial al que se circunscribe es el de la casa, tanto urbana como rural, y engloba tanto la residencia como los edificios y terrenos adscritos a la producción y el servicio de la unidad de producción doméstica. En ella se llevaban a cabo los ritos familiares, se guardaban los objetos sagrados de este culto y residían las divinidades domésticas⁶. El culto doméstico era un culto *pro familiis*, por lo que el sujeto del culto era la familia en su conjunto, que estaba integrada tanto por la familia de sangre o adopción como por la familia servil (esclavos y libertos manumitidos)⁷. La familia, como todas las colectividades del mundo romano, estaba subordinada a la colectividad cívica y, al igual que todas ellas, tenía su vida religiosa y sus obligaciones para con los dioses⁸. Los esclavos de la familia se veían también implicados en estas obligaciones porque les competían a ellos también como miembros del grupo familiar y como garantes de la prosperidad y la perpetuación del linaje a través de su trabajo. No en vano, Cicerón indica que una vez concluidos los trabajos, los esclavos debían celebrar las fiestas familiares⁹.

Las principales divinidades a las que se rendía culto eran las que protegían a la familia y su casa, así como las que aseguraban su subsistencia y perpetuación: los *Lares*, el *Genius* del *dominus*, los *Penates*, *Vesta* y los antepasados. A estas divinidades principales se sumaban otras divinidades menores que eran las que tutelaban cada lugar de la casa, cada actividad cotidiana, así como los diferentes acontecimientos familiares¹⁰. Por último, cada familia podía incorporar al larario familiar las divinidades que considerase oportunas y que le fueran especialmente propicias.

⁵ PÉREZ RUIZ, 2014a, 21.

⁶ Así lo deja patente retóricamente Cicerón tras su exilio, cuando su casa fue violada y sometida al pillaje por sus enemigos: “*Quid est sanctius, quid omni religione munitius quam domus unius cuiusque civium? Hic arae sunt, hic foci, hic di penates, hic sacra, religiones, caerimoniae continentur: hoc perfugium est ita sanctum omnibus ut inde abripi neminem fas sit*” (Cic., *De dom.* 41, 109).

⁷ PÉREZ RUIZ, 2014a, 34, nota 3. Véase DAREMBERG – SAGLIO II, s.v. “*Familia*”, 972 y SALLER, 1984.

⁸ SCHEID, 2013b, 31.

⁹ “...*eaesque in famulis operibus patratris habento...*” (Cic., *De leg.* II, 19).

¹⁰ PÉREZ RUIZ, 2014a, 34.

El encargado de dirigir el culto de la familia era el *paterfamilias* que, al igual que era el representante de la misma ante la ley, también era su representante ante los dioses¹¹. Por ello será sobre él sobre el que recaiga la responsabilidad de supervisar el culto y de officiar la gran mayoría de los ritos domésticos, en especial los que revestían mayor importancia.

2.1. LOS ESCLAVOS Y EL CULTO A LOS *LARES* DOMÉSTICOS

Al comienzo de la comedia *Aulularia* de Plauto, el *Lar* familiar de la casa de Euclión protagoniza un monólogo en el que se dan varias claves sobre la naturaleza de los dioses domésticos y de su culto¹². En primer lugar, indica que es el encargado de la tutela de la casa desde dos generaciones atrás y que tanto el actual *paterfamilias* como su padre y su abuelo no expresaban su devoción de manera apropiada, ni con suficiente asiduidad y es por eso que todos ellos no fueron recompensados por el dios con la prosperidad¹³. Este fragmento revela la concepción que tenían los romanos sobre el culto doméstico: un circuito de asistencia mutua entre dioses y humanos en el que, si los primeros eran honrados con los rituales apropiados, estos recompensaban a los segundos con riqueza, fertilidad y, en fin, un buen porvenir familiar¹⁴. Precisamente el *Lar* destaca que la hija del actual *paterfamilias* sí que cumple piadosamente con el culto acudiendo diariamente al fuego del hogar y ofreciendo vino, incienso y adornándolo con coronas vegetales¹⁵. Gracias a la piedad de la hija de Euclión, que cumple con el culto preceptivo al *Lar*, este decide recompensarla revelándole dónde se encuentra escondido el tesoro de su bisabuelo, que fue enterrado por este en el hogar, donde el *Lar* reside. De esta manera Plauto relaciona el cumplimiento piadoso de los ritos del culto doméstico y, en especial, de la ofrenda diaria al *Lar* familiar en el fuego del hogar, con la prosperidad de la casa y los miembros de la familia en una relación contractual de don y contradón

¹¹ DE MARCHI, 1896, 106.

¹² Plaut., *Aul.* 1-39. Esta presentación del *Lar* familiar ha sido recientemente analizada en detalle por H. I. FLOWER (2017, 31-36).

¹³ “*Ubi is obiit mortem qui mihi id aurum credidit, coepi obseruare, ecqui maiorem filius mihi honorem haberet quam eius habuisset pater. Atque ille uero minus minusque impendio curare minusque me impertire honoribus. Item a me contra factum est, nam item obiit diem*” (Plaut., *Aul.* 16-20).

¹⁴ FOSS, 1997, 198.

¹⁵ “*Is ex hunc reliquit qui hic nunc habitat filium pariter moratum ut pater auosque huius fuit. Huic filia una est, ea mihi cottidie aut ture aut uino aut aliqui semper suplicat, dat mihi coronas. Eius honoris gratia feci, thesaurum ut hic reperiret Euclio, quo illam facilius nuptum, si uellet, daret*” (Plaut., *Aul.* 21-27).

(*do ut des*), la modalidad fundamental que empleaban los romanos en su relación con los dioses, tanto en el ámbito del culto público, como en el privado¹⁶.

La ornamentación del fuego del hogar con la colocación de una corona vegetal aparece atestiguada en varios autores. Catón el Censor prescribe que en el mundo rural debe ser la *uilica*, esposa del *uilicus*, el “capataz” de estatus servil, la que debe mantener limpio el hogar y colocar una corona durante las *kalendas*, los *idus* y las *nonas* y en los días festivos y, además, debe realizar una ofrenda al *Lar* familiar¹⁷. Juvenal hace referencia a que los *pueri* (en este caso en su sentido de esclavos, no de niños¹⁸) deben decorar los lararios (*delubri*) con guirnaldas y coronas, así como rociar el cuchillo con harina ritual para el sacrificio que se debe realizar a Júpiter doméstico y a los *Lares* paternos¹⁹. En esta referencia a esta harina podemos identificar la *mola salsa*, la mezcla de harina tostada y sal preparada por las vestales para llevar a cabo la *immolatio* de las víctimas sacrificiales previa a su muerte²⁰, con lo que en este caso vemos que los esclavos son los encargados de preparar el *culter* para el sacrificio a los *Lares* y a Júpiter en el ámbito doméstico. Seguramente esta noticia alude al empleo de esclavos domésticos como *cultrarii* en los sacrificios sangrientos que se llevaban a cabo en la casa, a imagen de lo que ocurría en el culto público²¹. Tíbulo también alude a la decoración del larario con coronas vegetales en el mundo rural²².

Suetonio, por su parte, también da noticia de un esclavo encargado del culto a los *Lares* domésticos, en este caso, de los alojados en el larario del cuarto del emperador Domiciano. Mientras estaba cumpliendo con el culto a estas divinidades, el esclavo fue testigo del asesinato de su *dominus*²³. Propertio indica que una esclava (nuevamente una *puella*) es la encargada de abrir el larario en las *calendas* y también se refiere a la

¹⁶ Así por ejemplo se observa en los votos regulares y extraordinarios contraídos por los hermanos Arvales (SCHEID, 1990, 290-384) y en los votos públicos con motivo de situaciones excepcionales como la Segunda Guerra Púnica (BEARD *et alii*. 1999, 32-37).

¹⁷ “...*focum purum circumuersum cotidie, priusquam cubitum eat, habeat. Kal(endis), Idibus, Nonis, festus dies cum erit, coronam in focum indat, pero eosdemque dies Lari familiari pro copia supplicet*” (Cato, *De Agr.* 143, 2).

¹⁸ *Oxford Latin Dictionary*, s.v. “Puer”, 1514-1515.

¹⁹ “*Ite igitur, pueri, linguis animisque fauentes sartaque delubris et farra inponite cultris ac mollis ornate focos glaebamque uirentem. Iam sequar et sacro, quod praestat, rite peracto inde domum repetam, graciles ubi parua coronas accipiunt fragili simulacra nitentia cera. Hic nostrum placabo Iouem Laribusque paternis tura dabo atque omnis uiolae iactabo colores*” (Iuv., *Sat.* 12, 83-90).

²⁰ ROTONDI, 2013, 29. Según el epitome del diccionario de Verrio Flaco: “*Mola etiam uocatur far tostum et sale sparsum, quod eo molito hostiae asperguntur*” (Fest., 124, 13).

²¹ Véase pp. 73-78.

²² “*Rure puer uerno primum de flore coronam fecit et antiquis imposuit Laribus*” (Tib., *Ecl.* II, 1, 59-60).

²³ “*Puer, qui curae Larum cubiculi ex consuetudine assistens interfuit caedi...*” (Suet., *Domit.* 17, 2).

decoración vegetal de los *sacella* y los *compita*, seguramente con guirnaldas y coronas²⁴. Este tipo de lararios en forma de armario de madera está atestiguado también en el *Satiricón* de Petronio en la casa del liberto Trimalción. En este *sacellum* el anfitrión del banquete atesora las estatuas de los *Lares*, una estatuilla de mármol de Venus y una caja de oro con su primera barba²⁵. Por su parte, las ofrendas vegetales verdes sobre el fuego doméstico que hemos visto en los fragmentos de Catón, Juvenal, Tíbulo y Propercio han sido identificadas como símbolos de la vida del hogar y de la propia familia y han aparecido pintadas en muchos lararios pompeyanos a modo de ornamentos perpetuamente verdes²⁶.

Como podemos ver, la observancia del culto cotidiano al *Lar* familiar que aparece en la época de Plauto, es decir, a comienzos del siglo II a.C., recae sobre el *paterfamilias* o sobre otro miembro de la familia, en este caso su hija. No podemos saber si en este periodo era posible delegar estas ofrendas menores en los esclavos, como sí que aparece claramente indicado unos años después en el mundo agrario en la obra de Catón el Viejo que indica que una esclava, la *uilica*, era la encargada de esta tarea. Tanto Propercio como Juvenal en época imperial ya atribuyen este tipo de labores culturales a los miembros de la familia servil. Esta relación especial de los esclavos con los *Lares*²⁷ aparece apuntada en otras fuentes. Ya vimos en el capítulo primero como

²⁴ “*Omnia surda tacent, rarisque assueta kalendis uix aperit clausos una puella Lares, (...) Flore sacella tego, uerbenis compita uelo, et crepat ad ueteres herba Sabina focos*” (Prop., IV, 3, 53-58). Al indicar que la esclava “raramente” acostumbra a abrir el larario en las calendas y que la casa está “callada y en silencio”, Propercio poéticamente alude a una casa sin vida debido a que el padre de familia está frecuentemente ausente de la casa por motivos militares y su mujer y toda la casa acusan su ausencia. Por lo tanto, hemos de deducir que lo habitual es que algún esclavo o esclava abriese el larario todas las calendas por la mañana.

²⁵ “*Praeterea grande armarium in angulo uidi, in cuius aedicula eran Lares argentei positi Venerisque signum marmoreum et pyxis aurea non pusilla, in quo barbam ipsius conditam esse dicebant*” (Petr., Sat. 29, 8).

²⁶ FOSS, 1997, 198. Baste con observar los *corpora* de lararios pompeyanos presentados por G. K. BOYCE (1937), T. FRÖHLICH (1991) y F. GIACOBELLO (2008). Sobre el culto doméstico en las ciudades vesubianas véase también VAN ANDRINGA, 2009, 217-269 y 2011a.

²⁷ Según la mayoría de autores, en algún momento en la segunda mitad del siglo I a.C. se produjo la transformación del *Lar familiaris* en una pareja de *Lares*, ya que el uso del término *Lares* en plural se comienza a atestiguar en la obra ciceroniana *De domo sua*, del año 57 a.C. y en la obra de Tíbulo, de la segunda mitad del siglo I a.C. En ellas se alude a los *Lares* tanto en singular como en plural, con lo que ya se estaba produciendo esta transformación. Este hecho se podría deber a su asimilación a los *Lares* públicos (los *Lares permarini*, *Lares compitales* o *Lares praestites*), que son representados siempre en pareja, o a los Dióscuros (Véase WISSOWA, 1912, 173; FRÖLICH, 1991, 128; GIACOBELLO, 2008, 52-54, 95-96 y PÉREZ RUIZ, 2014a, 44). Recientemente, sin embargo, H. I. FLOWER (2017, 36) ha defendido que esta visión es demasiado simplista, ya que, si bien el *Lar* familiar en singular prevalece en las obras de Plauto y Catón el Viejo, en la comedia *Rudens* del primero, que fue estrenada en el 211 a.C., hay una referencia a los *Lares* familiares en plural, en el contexto del culto doméstico: “*Aliquando osculando meliust, uxor, pausam fieri; atque adorna, ut rem diuinam faciam, cum intro aduenero, Laribus familiaribus, cum auxerunt nostram familiam. Sunt domi agni et porci sacres*” (Plaut., *Rud.* 1205-1207).

Dionisio de Halicarnaso alude a esta relación a propósito del culto a los *Lares compitales*, que los señores delegaban en sus esclavos porque a los *Lares* les placía el servicio de estos²⁸. Cicerón, por su parte, indica que el culto de estas divinidades fue transmitido por los antepasados tanto a los señores como a los esclavos²⁹. Además Plinio el Viejo indica que en el fuego de los *Lares* se reunía la “*familia*” con estas divinidades: “*focus Larum, quo familia conueniet...*”³⁰. Si entendemos que en este pasaje la palabra “*familia*” alude a los esclavos y libertos, como así creemos, nos encontramos con un testimonio más de la relación especial entre los *Lares*, los esclavos y el fuego del hogar.

Esta idea queda confirmada por la información que nos transmiten las casas pompeyanas, donde se han encontrado lararios³¹ en los atrios y las zonas de representación, así como en las dependencias del servicio, especialmente en las cocinas y las zonas anexas. Los lararios encontrados en las zonas con una vocación más pública son los que presentan una factura más compleja y una ornamentación más rica, ya que estaban destinados a mostrar la *pietas* del *paterfamilias* ante los invitados, e incluso podían ser vistos desde el exterior de la casa cuando las puertas estaban abiertas³².

El segundo tipo de lararios presentan, en comparación, una riqueza decorativa menor, limitándose en muchos casos a una pintura más o menos elaborada en la pared con o sin nicho excavado, y están mayoritariamente situados en la cocina. La razón fundamental de esta ubicación, como hemos apuntado anteriormente, es la existencia de una estrecha vinculación entre las divinidades domésticas, en especial los *Lares*, Vesta y los *Penates*, y el fuego del hogar, donde se cocinaban los alimentos y donde se realizaban las ofrendas. En las casas arcaicas, más pequeñas, con menos estancias y menos diversificadas, el fuego del hogar se localizaba en el atrio, centro de la vida

H. I. FLOWER destaca, sin embargo, que no hay referencias antiguas a este proceso que nos hagan adivinar realmente el momento y la forma en la que se sustituyó el *Lar* familiar por la pareja de *Lares*.

²⁸ Dion. Hal., A. R. IV, 14, 3.

²⁹ “*Neque ea quae a maioribus prodita est cum dominis tum famulis, posita in fundi uillaeque conspectu, religio Larum repudianda est*” (Cic., *De leg.* II, 27).

³⁰ Plin., *N. H.* XXVIII, 267.

³¹ El término larario, entendido como las “capillitas” dedicadas al culto doméstico que recogen las estatuas y/o pinturas tanto de los *Lares* como de otras divinidades tutelares de la familia, en las fuentes aparece únicamente a partir de época imperial, en especial en la *Historia Augusta* (*H. A.*, *Seu. Alex.* 29, 2; *Aur.* 3, 5; 31, 4; *Tac.* 17, 4). En la mayoría de fuentes anteriores aparecen denominados como *sacraria*, *sacella* y *aedicula*, por lo que este término ha sido tomado por los historiadores y arqueólogos como aglutinante de todos los tipos de santuarios del culto doméstico romano (LAFORGE, 2009, 20). Nosotros emplearemos igualmente este término en ese sentido.

³² PÉREZ RUIZ, 2014a, 96-99.

comunitaria doméstica. En este fuego se cocinaban los alimentos y se rendía culto a los dioses domésticos, íntimamente relacionados con el abastecimiento de alimentos y su preparación y, en última instancia, con la vida doméstica³³. El aumento de la prosperidad económica que acompañó a la expansión territorial romana a partir de la media República trajo consigo una diversificación y especialización de los espacios, con un aumento del personal especializado, mayoritariamente servil. Esto provocó un traslado del fuego del hogar a una nueva estancia dedicada a la preparación de alimentos, la cocina, con lo que también se trasladó parte del culto doméstico tradicional³⁴. Por tanto, para finales de la República y comienzos del Imperio nos encontramos con casas pequeñas en las que un único larario debió de haber servido para aglutinar todo el culto doméstico de la casa y casas de tamaño medio y grande en las que se dio una multiplicación de lararios ligada a esa diversificación de espacios domésticos.

Sobre la atribución a unos lararios o a otros el carácter de “larario principal” y “lararios subsidiarios” hay diversas teorías, todas ellas bien argumentadas y apoyadas en las fuentes, lo que provoca que resulte especialmente dificultoso decantarse por una u otra hipótesis. En primer lugar, se encuentra la tesis defendida por F. Giacobello que aboga por otorgar la primacía a los lararios ubicados en las cocinas o en las cercanías debido a la relación de estos dioses con el fuego del hogar, hasta el punto de afirmar que el culto a los *Lares* se practicaba exclusivamente en estos lugares, mientras que los lararios ubicados en las zonas públicas estaban dedicados a la autorrepresentación y a la veneración del resto de divinidades protectoras del ámbito doméstico y las relacionadas con los antepasados³⁵. En segundo lugar, está la hipótesis defendida por W. Van Andringa que coincide en justificar la presencia de lararios en las cocinas a través de la estrecha relación existente entre los *Lares*, el fuego y la preparación de la comida, pero que otorga el carácter de “lararios principales” a los ubicados en los atrios, ya que

³³ FOSS, 1997, 199.

³⁴ *Ibid.*, 201-202; PÉREZ RUIZ, 2014a, 99-100 y FLOWER, 2017, 48-49.

³⁵ GIACOBELLO, 2008, 59, 71-80. En cierta manera, P. FOSS ya incide en esta teoría cuando defiende que los lararios de las cocinas estarían destinados al culto a los *Lares*, mientras que el resto estarían dedicados a los *Penates* (FOSS, 1997, 2017). Véase PÉREZ RUIZ, 2014a, 100-101. La autora rebate esta argumentación indicando, entre otras consideraciones, que hay divinidades a las que, según la hipótesis de F. GIACOBELLO, les corresponderían estar representadas en los lararios secundarios y, sin embargo, aparecen en los principales.

considera que esa estancia era el lugar natural para colocar la capilla principal de culto doméstico por ser el corazón de la casa³⁶.

Ya sean “lararios principales” o “lararios secundarios”, el hecho de que los lararios de las cocinas tenían una relación especial con el fuego del hogar está sobradamente atestiguado. En cuanto a los esclavos, ya hemos visto que su relación con los *Lares* era cercana, desde su participación activa en las *Compitalia*, ofreciendo *pilae* y celebrando el culto en el caso del *uilius*, hasta los testimonios que nos dan noticia de esclavos ofreciendo coronas vegetales en el fuego del hogar. Esta relación especial llevó a D. G. Orr a plantear la posibilidad de que fueran los propios esclavos los que trajeron el culto de los *Lares* al fuego del hogar³⁷. En nuestra opinión esta tesis debe ser descartada debido a que, según lo que sabemos sobre la configuración del culto doméstico romano, el poder de incorporar un nuevo culto al panteón doméstico residía exclusivamente en el *paterfamilias*, la máxima autoridad religiosa de la familia, con lo que resulta bastante aventurado pensar que fueron los esclavos los que trasladaron el culto. Si se produjo la translación del culto a los *Lares* de los *compita* al fuego del hogar, hipótesis discutida desde hace décadas y que aún es fruto de debate³⁸, tuvo que realizarse por iniciativa del *paterfamilias*, el único poseedor de dicha *potestas*.

En las grandes familias que contaban con un importante número de esclavos y libertos a su servicio, estos podían asociarse en *collegia* domésticos encargados del culto a los *Lares*, como así lo indican algunos epígrafes que atestiguan dedicaciones costeadas por *magistri Laribus* como representantes de la familia *servil*³⁹.

³⁶ VAN ANDRINGA, 2011, 91-95.

³⁷ ORR, 1978, 1566.

³⁸ Este debate se entronca en la discusión historiográfica sobre el origen y el carácter primigenio de los *Lares*. Este debate lo recoge M. PÉREZ RUIZ (2007-2008, 202 y 2014a, 28-44) y ya lo mencionamos en el capítulo primero (pp. 29-31). Existen dos teorías tradicionales sobre este tema. Una de ellas, defendida por A. DE MARCHI (1896, 39-43) y E. SAMTER (1901, 105-123), relaciona a estos *numina* con el mundo ultraterreno y los antepasados familiares, mientras que la otra teoría fue formulada por G. WISSOWA (1912, 167) y aboga por considerarlos dioses tópicos y relacionarlos con la propiedad agrícola y la naturaleza domesticada. Según esta segunda teoría el origen de los *Lares* estaría en los *compita* rurales y de ahí terminarían siendo trasladados al mundo doméstico donde se erigirían como protectores de la casa junto con el resto de divinidades domésticas. Ninguna de estas teorías ha logrado imponerse a la otra hasta la actualidad, con lo que el debate sigue abierto.

³⁹ LAFORGE, 2009, 113-115. A modo de ejemplo: *[Di]omedes disp(ensator) / mag(ister) Laribus et familiae / d(e) s(uo) f(ecit)* (AE 1980, 247); *Felix et / Dorus mag(istri) / L(aribus) F(amiliaribus) d(onum) d(ederunt)* (AE 1909, 55); *Aneros l(ibertus) Heracleo summar(um) / mag(ister) / Larib(us) et famil(iaribus) d(onum) d(ederunt)* (CIL X, 773); *Euaratus disp(ensator) / magister/ Laribus et familiae / de suo d(onum) d(edit) / [Geni]o Galli n(o)stri* (AE 1990, 51); *Dymas disp(ensator) id(em)que? mag(ister) / Lar(ibus) et f(amiliae) / d(onum) d(edit) X (librae)* (FRIGGERI et alii (eds.), 2012, 414, n° VI 69i); y *Phileros dispen(sator) / Melanta cellar(ia) / mag(istri) L(aribus) f(amiliaribus) d(onum) d(ederunt)* (CIL IX, 6293); entre otros (fuente ECDS).

Afortunadamente se nos ha conservado en *Hispania* un ejemplo de un *collegia* de este tipo procedente de Adra (Almería) (S-46) que dedica un larario junto con una estatuilla de un *Genius* y de un *Lar*, como veremos más adelante⁴⁰.

En las imágenes pictóricas o escultóricas de los lararios aparecen representadas, sin embargo, escenas del culto a los *Lares* oficiadas por el *paterfamilias* o por su *Genius*, lo que es totalmente lógico ya que estos rituales eran los principales del culto doméstico. En estas representaciones junto al padre de familia pueden aparecer su esposa, sus hijos y sus esclavos dispuestos jerárquicamente en función de su estatus cultural y social⁴¹. A modo de ejemplo, nos detendremos a analizar dos de estas representaciones pictóricas en busca de la función de los esclavos en el sacrificio a los *Lares* oficiado por el *paterfamilias*.

El primer larario pictórico que analizaremos es el celeberrimo fresco conservado en el Museo Nazionale de Nápoles que fue encontrado en Pompeya en una localización desconocida (fig. 1)⁴². La representación se divide en dos registros separados por un listel negro horizontal. En la parte inferior, decorada con una profusión de arbustos y plantas, aparecen dos serpientes enfrentadas con un altar entre ellas. En el registro superior, en una cuidada composición teatral aparece la pareja de *Lares* en los lados



Fig. 1: Larario pictórico pompeyano

izquierdo y derecho sirviendo el vino procedente de dos cuernos (*rhyton*) en dos pequeños cubos de metal (*situla*). Los *Lares* son las figuras de mayor tamaño. En el centro aparece el altar en el que está realizando una libación el *Genius* del *paterfamilias* que aparece con una pátera, un cuerno de la

abundancia y está vestido con la *toga praetexta* que le cubre la cabeza, como era habitual en los ritos romanos. Al otro lado y representado en menor tamaño, está el

⁴⁰ Véase pp. 280-281.

⁴¹ LAFORGE, 2009, 97.

⁴² Museo Archeologico Nazionale de Napoli, n° inv. 8905 (FRÖHLICH, 1991, n° L98).

flautista (*tibicen*) que aparece también togado, con lo que no sería un esclavo. Por último, en un tamaño aún menor, junto al *Genius* aparece una figura infantil con túnica que porta una bandeja con ofrendas y dos guirnaldas, y junto al *tibicen* aparece el *uictimarius* conduciendo a la víctima del sacrificio, un cerdo, la víctima predilecta de los *Lares*. El niño portador de ofrendas sería lo que las fuentes nombran como *camillus*, un portador de ofrendas cuyo estatus es difícil de dilucidar, ya que, si bien en algunos casos aparecen togados, con lo que podemos pensar que se trataría de algún miembro infantil de la familia, posiblemente un hijo del *paterfamilias*, en muchos casos como el que nos ocupa, aparecen vestidos únicamente con una túnica, con lo que podrían ser identificados como esclavos o ser, simplemente, un niño de la familia no togado⁴³. El *uictimarius*, por su parte, al igual que lo que ocurre en el ámbito público, en el privado debe ser identificado como un esclavo, mientras que el músico togado posiblemente se trate de un liberto⁴⁴. Por lo tanto, con este ejemplo podemos observar cuál es el papel de cada miembro de la familia en el sacrificio porcino a los *Lares*, siendo la función principal de los esclavos la de asistir al *paterfamilias* en el sacrificio de una manera subordinada, de igual manera a lo que ocurre en el ámbito del culto público⁴⁵.

El segundo larario que tomamos como ejemplo es el conservado en Pompeya, en la cocina de la casa de *Sutoria Primigenia* (fig. 2)⁴⁶. La importancia de esta representación radica en que, lejos de ser una representación genérica, recoge la celebración de un sacrificio a los *Lares* que los miembros de la familia quisieron plasmar en la pared del larario junto al hogar para que fuera conmemorada. Por ello, en este fresco aparecen representados todos los miembros de la familia de sangre, así como de la familia servil⁴⁷. Además de flanquear la escena la pareja de *Lares* en un tamaño mucho mayor al de los participantes, aparecen representadas un total de 16 personas. Nuevamente, se representa la escena de la *praefatio*, pero en este caso, el *paterfamilias* está arrojando una pizca de incienso al fuego del altar. Junto a él aparece su esposa en una posición subordinada. Un músico liberto toca la flauta y un *camillus* de menor tamaño lleva las guirnaldas. Los miembros de la familia son representados jerárquicamente en función de su estatus: los esclavos presentan un menor tamaño y aparecen vestidos con la túnica, mientras que los libertos y los libres, incluidos los

⁴³ LAFORGE, 2009, 106-110.

⁴⁴ FLOWER, 2017, 55.

⁴⁵ LAFORGE, 2009, 110.

⁴⁶ Se conserva en la *Insula* I, 13, 2 (FROHLICH, 1991, n° L29).

⁴⁷ VAN ANDRINGA, 2009, 254 y FLOWER, 2017, 58.

niños, visten toga. Todos ellos, independientemente de su estatus participan en la plegaria de la *praefatio*, como se observa por sus gestos, con la mano derecha abierta con la palma vuelta hacia el altar y la izquierda colocada sobre el abdomen⁴⁸. El animal sacrificado no aparece en este panel, sin embargo, en la pared contigua, donde se

encuentra el nicho destinado a recibir ofrendas, sobre la representación del altar y la serpiente se encuentran dibujados un amplio abanico de productos alimenticios derivados del cerdo, lo que alude directamente al sacrificio del cerdo a los *Lares* y al proceso de preparación y aprovisionamiento de las reservas de carne para el año, como es habitual en



Fig. 2: Larario de la casa de *Sutoria Primigenia*.

los lararios pompeyanos ubicados en las cocinas⁴⁹. Gracias a este interesante testimonio, podemos imaginarnos visualmente cómo la familia cumplía con los rituales domésticos como una unidad, incluidos los esclavos que, al igual que los libres, participaban de los gestos propios de los asistentes a estos rituales. No en vano, ellos eran también miembros de la familia y les competía de igual manera participar en los sacrificios oficiados por su *dominus*, en especial en el de los *Lares*, divinidades asociadas a los esclavos que, además, jugaban un papel fundamental en el posterior tratamiento y preparación de la carne de los cerdos que habían sido sacrificados, ya que eran ellos los encargados del trabajo culinario.

⁴⁸ VAN ANDRINGA, 2009, 254.

⁴⁹ *Ibid.*, 236 y 256 y FLOWER, 2017, 58.

2.2. LOS ESCLAVOS Y EL CULTO A LOS *PENATES*

Respecto a los *diis Penates*⁵⁰, el único testimonio que tenemos de la participación de los esclavos en su culto nos lo transmite Macrobio. Este autor nos indica que el encargado de realizar la “*cura adolendi Penates*”, es decir, el encargado de quemar las ofrendas en honor a los *Penates*, era el esclavo que tenía a su cargo el abastecimiento alimentario (*penus*) y que, a su vez, era también el encargado de controlar a los esclavos de la casa⁵¹. Lo más probable es que esta especie de mayordomo fuera el que varios autores denominan como *atriensis*⁵², que cumpliría unas funciones de organización y control del personal de la *domus* urbana similares a las que desempeñaba el *uilicus* en la *uilla* rural⁵³. Parece que este cargo servil, que fue bastante prestigioso en época republicana y posteriormente se vio “degradado” a un cargo de tareas más limitadas, podía ser desempeñado tanto por esclavos jóvenes como ancianos⁵⁴. Desconocemos si en época de Macrobio seguía existiendo dicho oficio o si tenía el mismo nombre, pero el hecho es que aparentemente desempeñaba similares funciones, con lo que podemos imaginar que durante el final de la República y el Alto Imperio, los rituales más ordinarios y cotidianos realizados en honor a los *Penates* serían encabezados por el *atriensis*. Ignoramos en qué consistían exactamente dichas ofrendas que debían ser quemadas en el fuego del hogar, el altar de los *Penates* por

⁵⁰ El estudio de referencia dedicado a estas divinidades domésticas es DUBOURDIEU, 1989.

⁵¹ “*Inter haec seruilis moderator obsequii, cui cura uel adolendi Penates uel struendi penum et domesticorum actuum ministros regendi...*” (Macr., *Sat.* I, 24, 22).

⁵² El *atriensis* es el que vende los burros que dan nombre a la comedia *Asinaria* de Plauto (*Asin.* 333-459), y también aparece en otros dos fragmentos de la obra de este comediógrafo: “*Illuc est, illuc, quod hic hunc fecit uilicum: eidem me pridem, cum ei aduersum ueneram, facere atriensem uoluerat sub ianua*” (Plaut., *Cas.* 460-462) y “*Is etiam me ad prandium ad se abduxit ignauissimus, ipse abiit foras, me reliquit pro atriensi in aedibus...*” (Plaut., *Poen.* 1282-1284). Cicerón, por su parte también menciona este oficio servil cuando critica a los sirvientes de Pisón: “*Serui sordidati ministrant, non nulli etiam senes; idem coquus, idem atriensis; pistor domi nullus, nulla cella...*” (Cic., *In Pis.* 67). Fedro alude a su altanería por considerarse muy importantes al tener a los esclavos del servicio a sus órdenes: “*Ex alticinctis unus atriensibus, cui tunica ab umeris linteo Pelusio erat dstricta, cirris dependentibus...*” (Phaed., *Fab.* II, 5, 11-13). Petronio hace mención al *atriensis* de Trimación, al que los protagonistas preguntan por la decoración de la casa: “*Interrogare ergo atriensem coepi, quas in medio picturas haberent*” (Petr., *Sat.* 29, 9). Finalmente, Suetonio informa de un prodigio que tuvo lugar en la *cella* del *atriensis* del palacio imperial en época de Calígula: “*Capitolium Capuae id. mart. de caelo tactum est, item Romae cella Palatini atriensis...*” (Suet., *Cal.* 57, 2). De igual manera este cargo servil aparece atestiguado en una treintena de epígrafes aproximadamente (fuente: *ECDS*).

⁵³ CARLSEN, 1995, 143-144.

⁵⁴ *Ibid.*, 144-145. De hecho Cicerón pone de manifiesto que pese a que los esclavos creen que hay diferentes rangos de esclavos en una familia servil grande, como el *atriensis*, para el orador todos son iguales, ya que todos son esclavos: “*Sed ut in magna familia sunt alii lautiores, ut sibi uidentur, serui, sed tamen serui, ut atriensis, al qui tractant ista, qui tergent, qui unguunt, qui verrunt, qui spargunt, non honestissimum locum seruitutis tenent*” (Cic., *Paradox.* V, 37).

antonomasia, al igual que ocurre con los *Lares* y *Vesta*⁵⁵, aunque Horacio indica que los *Penates* eran aplacados con farro y sal⁵⁶, ingredientes de la *mola salsa*. Además de este sacrificio ordinario, los *Penates*, al igual que los *Lares*, debieron de recibir sacrificios sangrientos de mayor importancia oficiados por el *paterfamilias* con ocasión de los acontecimientos de la vida familiar⁵⁷.

Los *Penates*, al igual que los *Lares*, eran *numina* muy antiguos que habitaban en las casas romanas. Cicerón, en su voluntad de explicar la etimología de la palabra “*penates*”, nos da información sobre estas divinidades:

“... *di Penates siue a penu ducto nomine (est enim omne quo uescuntur homines penus) siue ab eo quod penitus insident; ex quo etiam penetrales a poetis uocantur*”⁵⁸

La primera etimología, que relaciona el nombre de estas divinidades con la palabra *penus* (víveres o provisiones de la casa), nos indica que estas divinidades tenían como atribución principal la tutela y protección del abastecimiento de la casa y de la propia despensa, la *cella penaria*⁵⁹. Por su parte, la segunda explicación de Cicerón alude a que los *Penates* habitan en la zona más interna de la casa, en lo profundo (*penitus*)⁶⁰. Sin embargo, a partir del momento en el que se produjo la diversificación de las funciones y las estancias de la casa y, tras el traslado del fuego del hogar del atrio a la cocina, fuego en el que también se realizaba el culto a los *Penates*, el epíteto “*penates*” pasará a ser empleado también para referirse al conjunto de las divinidades tutelares de la casa⁶¹, como indican Catulo y Servio⁶². A pesar de esto, su carácter de divinidades protectoras del *penus* no se perderá en época imperial y de ahí que el testimonio de Macrobio indique que es el esclavo encargado de la despensa el que debe llevar a cabo las ofrendas a los *Penates*, garantes de la protección de los alimentos almacenados en ella y, por extensión, de la subsistencia de la familia en su conjunto.

⁵⁵ DEBOURDIEU, 1989, 83. Así lo indica Servio: “*Cum focus ara sit deorum penatium*” (Serv., *Ad Aen.* XI, 211).

⁵⁶ “*Inmunis aram si tetigit manus, non somptuosa blandior hostia molliuit auersos Penatis farre pio et saliente mica*” (Hor., *Od.* III, 23, 17-20).

⁵⁷ DEBOURDIEU, 1989, 90.

⁵⁸ Cic., *De nat. deor.* II, 68.

⁵⁹ Sobre el sentido de la palabra “*penus*” y su relación con el abastecimiento de la casa véase DEBOURDIEU, 1989, 15-29.

⁶⁰ *Ibid.*, 13.

⁶¹ *Ibid.*, 1-2, 39-44, 93-98, 119-120; PÉREZ RUIZ, 2014a, 52-54.

⁶² “*...uenistine domum ad tuos Penates fratresque unanimos anumque matrem?*” (Catul., *Carm.* 9, 3-5). “*Penates sunt omnes di qui domi coluntur*” (Serv., *Ad Aen.* II, 514).

Además de en el culto de los *Lares* y en el de los *Penates*, en los que los esclavos desempeñaban un papel de cierta relevancia, es de suponer que los esclavos participasen en los ritos del resto de divinidades domésticas de una manera más o menos pasiva, como asistentes del culto (*uictimarii* y *camilli*), o como participantes de los ritos como hemos visto en el larario de la casa de *Sutoria Primigenia*, debido a que eran una parte fundamental de la familia, sobre los que recaía el peso de la producción económica y del servicio doméstico.

2.3. LA PARTICIPACIÓN DE LOS ESCLAVOS EN LOS RITOS DEL MUNDO AGRARIO

La vida y el trabajo en las *uillae* rurales aristocráticas se nos ha transmitido mayoritariamente gracias a las obras de los agrónomos romanos que, a través de prescripciones, indicaron a los lectores de su época cómo debía gestionarse la explotación rural de la *uilla* a su juicio ideal desde todos los puntos de vista: tanto económico y de control de los esclavos, como desde el punto de vista religioso, para que todos los ritos se llevasen a cabo de forma correcta y, de esta forma, se conservase la *pax deorum*, lo que redundaría en beneficio de la propia explotación⁶³. En este sentido, las obras fundamentales son tres: *De agri cultura* de Marco Porcio Catón que, según la crítica actual, se estima que fue escrito durante los años de vejez del agrónomo, esto es, en el segundo cuarto del siglo II a.C.⁶⁴; *De re rustica* de Marco Terencio Varrón, que fue escrita en su año 80 de vida, es decir, en torno al año 37 a.C. e iba dirigido a su

⁶³ Sobre el modelo de la *uilla* “esclavista” transmitido por los agrónomos latinos ha habido un gran debate respecto a su aplicación como modelo general para Italia tras las Guerras Púnicas. Según la visión tradicional que se basaba en el testimonio de los agrónomos y de algunos historiadores como Apiano, que fue recogida por muchos de los autores modernos, con el aumento de los ejércitos y el alargamiento de las campañas militares, los campesinos, que formaban la columna vertebral del ejército republicano, debieron abandonar sus tierras durante largos periodos, lo que provocó su empobrecimiento y la pérdida de tierras que fueron acaparadas por los terratenientes más ricos, produciéndose un aumento del “modo esclavista de producción” y del “*uilla system*”, ya que estos grandes propietarios basarían la explotación de sus latifundios en la mano de obra servil procedente de los esclavos cautivos de la guerra, mientras que los campesinos desposeídos se vieron obligados a refugiarse en Roma. Esta visión, defendida por autores como K. HOPKINS (1981, 1ª ed. inglesa 1978), parecía ser confirmada por la arqueología con el hallazgo de grandes *uillae* en el Lacio, en el sur de Etruria y en el norte de Campania, como la de Settefinestre, situada en el *ager Cosanus*, que fue excavada por A. Carandini.

Sin embargo, esta visión ha sido revisada y matizada recientemente y se ha puesto de manifiesto que, si bien ese proceso se produjo en cierta manera, no afectó a todas las zonas de Italia por igual ni supuso la desaparición de las pequeñas explotaciones y de la agricultura de subsistencia que sobrevivió junto a las grandes explotaciones, que no solo empleaban mano de obra esclava, en un sistema de interdependencia (véase CARANDINI, 1994, LAUNARO, 2011 y SILVER, 2013, entre otros). W. JONGMAN (2003), por su parte, ha puesto de manifiesto que el crecimiento de la población de las ciudades italianas en general y de Roma en particular se debió más a factores de arrastre y a la inmigración que a la miseria en el campo y también ha incidido que la transformación del *ager* romano no fue tan importante como la historiografía tradicional ha defendido.

⁶⁴ GARCÍA-TORAÑO, 2012, 22.

esposa Fundania; y, en tercer lugar, *Res rustica* de Lucio Junio Moderato Columela, que fue escrita a mediados del siglo I d.C. De estas tres obras, sin duda la que más información aporta en lo referente a los rituales religiosos agrarios es la de Catón, que hace referencia hasta en seis ocasiones a rituales sacrificiales de una manera más o menos exhaustiva y extensa⁶⁵.

Al igual que ocurre en el mundo urbano, en el mundo rural el responsable de los asuntos divinos y de establecer el diálogo con la divinidad era el *paterfamilias*⁶⁶. Por este hecho, Catón, prohíbe expresamente al *uilicus*, el “capataz” de estatus servil de la hacienda, la práctica de ritos religiosos sin que el *dominus* lo indicase⁶⁷. El agrónomo solo establece la excepción de la realización de ofrendas en los *compita* y en el fuego del hogar en las fiestas de las *Compitalia*. Por su parte, Columela pone de manifiesto la misma prohibición⁶⁸. Hemos de entender que esta prohibición iba dirigida a la realización de sacrificios en nombre de la familia en su conjunto, como su representante, no a los sacrificios y ritos propios de su devoción privada en cuanto que esta, siempre que no alterase el orden en la hacienda y los rituales familiares habituales, y si era aceptada por el amo, podía ser practicada libremente por cada individuo. Sin embargo, tal y como indica Columela, el *uilicus* podía encabezar estos rituales cuando el *paterfamilias* delegaba esta responsabilidad en él cuando se encontraba ausente de la hacienda⁶⁹, lo que era muy habitual entre las familias adineradas que contaban con una vivienda urbana donde residía el *dominus* la mayoría del tiempo. Además de esta limitación sacrificial del *uilicus*, Catón también prohíbe a este la consulta de harúspices, augures, adivinos o astrólogos⁷⁰. Esta medida puede ser un síntoma de la mala imagen que tenían a comienzos del siglo II a.C. las nuevas corrientes religiosas ajenas a la *publica religio* y al *mos maiorum*, cuyo ejemplo más conocido es el de las Bacanales,

⁶⁵ SCHEID, 2005, 130.

⁶⁶ DE MARCHI, 1896, 106.

⁶⁷ “*Rem diuinam nisi Compitalibus in compito aut in foco ne faciat*” (Cato, *De agr.* 5, 3).

⁶⁸ “*Sacrificia, nisi ex praecepto domini, ne fecerit*” (Colum., *De re rust.* I, 8, 5).

⁶⁹ DE MARCHI, 1896, 106. Cicerón alude a la labor de visita y supervisión de los propietarios que, como él y la gran mayoría de terratenientes, vivían habitualmente en la ciudad, y que debían de tener unos mínimos conocimientos de agricultura para examinar las fincas y dar órdenes al *uilicus*: “*Cui nostrum non licet fundos nostros obire, aut res rusticas, uel fructus causa, uel delectationis, inuisere? Tamen nemo tam sine oculis, tam sine mente uiuit, ut, quid sit sementis ac messis, quid arborum putatio ac uitium, quo tempore anni, aut quo modo ea fiant, omnino nesciat. Num igitur, si qui fundus inspiciendus, aut si mandandum aliquid procuratori de agri cultura aut imperandum uilico est, Magonis Karthaginensis sunt libri perdiscendi? An hac communi intellegentia contenti esse possumus?*” (Cic., *De or.* I, 249).

⁷⁰ “... *haruspice, augurem, hariolum, chaldaeum nequem consuluisse uelit*” (Cato, *De agr.* 5, 4).

que fueron prohibidas por el Senado en el 186 a.C.⁷¹, así como una forma de evitar el contacto de los esclavos con la adivinación para que no alimentasen vanas esperanzas y evitar su perniciosa influencia, como destaca Columela⁷².

El *uilicus* era el máximo responsable de la gestión de la hacienda en ausencia del amo, y su principal obligación era la de dirigir y distribuir la fuerza de trabajo según las instrucciones del propietario, por lo que debía de rendir cuentas directamente ante este⁷³. Además de esta función principal y de otras como la responsabilidad del abastecimiento de alimentos y de ropa para la fuerza de trabajo, la vigilancia de los esclavos y el mantenimiento del orden, de los edificios y del equipamiento de la *uilla*⁷⁴, el *uilicus* contaba con una serie de obligaciones religiosas derivadas de su cargo. En cuanto que representante de su señor, en su ausencia y por delegación suya, el “capataz” actuaba también como una extensión de su amo llevando a cabo ciertos sacrificios y pronunciando por su boca las palabras de su *dominus*⁷⁵. Este hecho se observa claramente en el célebre pasaje de la *lustratio* que se corresponde con la prescripción 141 del tratado de Catón. En este fragmento Catón, en primer lugar, delega expresamente en su *uilicus* Manio la realización de la *lustratio* del campo en su perímetro⁷⁶. A continuación ordena al *uilicus* que pronuncie la fórmula de súplica a Marte como si la pronunciase el propio Catón, aludiendo a la benevolencia del dios hacia el propio oficiante (el *dominus* a través de su *uilicus*), su casa y su familia servil⁷⁷. Por tanto, es claro que en materia religiosa, cuando estaba ausente el amo, actuaba a través del *uilicus* tanto en los gestos rituales como en las fórmulas de invocación y en las plegarias.

Otro pasaje que indica expresamente que el rito puede ser realizado por un esclavo es la prescripción 83 que trata sobre la realización de un voto por la salud del

⁷¹ KOLENDO, 1994, 270.

⁷² “*Haruspices sagasque, quae utraque genera uana superstitione rudis animos ad inpensas ac deinceps ad flagitia compellunt, ne admiserit*” (Colum., *De re rust.* I, 8, 5-6). Además, sabemos por un texto jurídico recogido en las *Pauli Sententiae* (siglo III d.C.), que la consulta de adivinos por parte de esclavos para conocer la salud de su señor, estaba penada con la crucifixión: “*Quod si serui de salute dominorum consuluerint, summo supplicio, id est cruce, adficiuntur: consulti autem si responsa dederint, aut in metallum damnatur aut in insulam relegantur*” (*Paul. Sent.* V, 21, 3-4). Véase MONTERO, 1995 para un interesante estudio sobre la relación de las prácticas adivinatorias y el colectivo servil.

⁷³ CARLSEN, 1995, 70.

⁷⁴ *Ibid.*, 74-80.

⁷⁵ SCHEID, 2005, 132.

⁷⁶ “... *mando tibi, Mani, uti illace suouetaurilia fundum agrum terramque meam quota ex parte siue circumagi siue circumferenda censeas, uti cures lustrare*” (Cato, *De agr.* 141, 1).

⁷⁷ “... *sic dicito: “Mars pater, te precor quesoque uti sies uolens propitius mihi domo familiaque nostrae”* (Cato, *De agr.* 141, 2).

ganado⁷⁸. No existe en la obra de Catón, como veremos, ninguna prohibición de delegar en el *uilicus* la celebración de alguno de los seis ritos mencionados por este autor. Sin embargo, el hecho de que el agrónomo indique expresamente que el voto por la salud de los bueyes podía ser realizado tanto por libres como por esclavos, nos induce a sospechar que el carácter del *uilicus* como representante religioso del amo no debió de ser total y que debieron de existir ritos reservados al *paterfamilias* en exclusiva sin que este pudiera delegar en su “capataz”.

Uno de los epigramas de Marcial, sin embargo, nos presenta una imagen sensiblemente distinta respecto a la nula o escasa autonomía religiosa del *uilicus* respecto al amo. El poeta, que va a partir hacia *Hispania*, le encomienda a su amigo Mario que le supervise una finca y que se encargue de que se cumplan con las obligaciones religiosas y los sacrificios a los dioses tutelares de la misma:

*“Has tibi gemellas barbari decus luci comendo pinus ilicesque Faunorum et semidocta uilici manu structas Tonantis aras horridique Siluani, quas pinxit agni saepe sanguis aut haedi, dominamque sancti uirginem deam templi...”*⁷⁹.

Como ha destacado J. Carlsen, en este fragmento Marcial indica que el *uilicus* fue el que personalmente levantó los altares a los tres dioses: (Júpiter) Tonante, Silvano y Diana. Sin embargo, se podría inferir que estas dedicaciones, junto con los sacrificios de corderos y cabritos, pudieron ser llevadas a cabo por el *uilicus* en ausencia de su *dominus* Marcial y es posible que sin conocimiento de este⁸⁰. Marcial asume esas dedicaciones y el culto a esas divinidades tutelares a pesar de no haber sido él el dedicante, lo que nos podría estar apuntando a que esta práctica podía ser más o menos habitual, pues se han encontrado bastantes aras dedicadas por *uilici* a lo largo del occidente⁸¹ que, observadas desde el prisma del testimonio de Marcial, podrían responder no solo a la devoción privada del *uilicus* y de otros miembros de la familia servil, sino que pudieron ser asumidas también por el *dominus* una vez que la dedicación “espontánea” de su subordinado se había consumado durante su ausencia. Evidentemente hemos de pensar que la forma de proceder en este sentido debió ser mayoritariamente la inversa, es decir, que el *uilicus* solicitase permiso a su *dominus*

⁷⁸ “*Eam rem diuinam uel seruus uel liber licebit faciat*” (Cato, *De agr.* 83).

⁷⁹ Mart., *Epig.* X, 92, 3-8.

⁸⁰ CARLSEN, 1995, 82-83.

⁸¹ Véase *Ibid.*, 83-85 para algunos ejemplos de aras dedicadas por *uilici*.

para erigir el altar antes de su dedicación; sin embargo, el testimonio de Marcial abre la posibilidad de que se dieran otras vías y procedimientos de ampliación del panteón doméstico rural, o por lo menos, de su equipamiento sagrado.

En lo referente a las funciones religiosas de la esposa del *uilicus*, la *uilica*, esta cumplía, de igual manera, las funciones religiosas de la *domina* en su ausencia y siempre por delegación de esta, encargándose de algunos rituales en el interior de la casa, como complemento a los que llevaba a cabo su esposo⁸². De esta manera, al igual que al *uilicus*, a su esposa se le prohíbe realizar sacrificios o encargar a otro que los realice en su nombre sin una orden del señor o la señora⁸³. De igual manera, se especifica a continuación que debe mantener limpio el fuego del hogar y durante las *kalendas*, los *idus* y las *nonas* y en los días festivos debe adornar el fuego del hogar colocando una corona vegetal y realizar una ofrenda al *Lar* familiar de acuerdo con sus recursos⁸⁴. Por desgracia, Catón no precisa en qué consiste la ofrenda, (posiblemente de tipo vegetal), pero de este pasaje podemos inferir que las funciones religiosas ordinarias de la *uilica* estaban estrechamente relacionadas con el cuidado del fuego del hogar y del *Lar* familiar asociado a la protección de la familia. Estas obligaciones religiosas de la *uilica*, unidas a la potestad sacrificial del *uilicus* con respecto a las celebraciones de los *Lares compitales* en el fuego del hogar y en los *compita*, nos muestra la voluntad catoniana de favorecer el culto del *Lar* familiar en el seno de su hacienda y, de esta manera, integrar a toda la familia servil en el culto oficial familiar a través de la transferencia de la responsabilidad de guardar este culto en ausencia del *dominus* a los dos personajes de mayor autoridad dentro de esta familia servil⁸⁵. Esta voluntad ve su paralelo en el mundo doméstico urbano donde, como hemos visto, el culto cotidiano a los *Lares* en el fuego del hogar se delegaba en los esclavos y este culto actuaba, igualmente, como aglutinante del conjunto de la familia, ya que los *Lares* tutelaban tanto a los libres como a los esclavos domésticos.

En una breve mención de Columela, en el proceso de preparación de los aperos necesarios para la vendimia de la uva, el agrónomo indica que había que realizar un

⁸² SCHEID, 2005, 131.

⁸³ “*Rem diuinam ni faciat neue mandet, qui pro ea faciat, iniussu domini aut dominae. Scito dominum pro tota familiarem diuinam facere*” (Cato, *De agr.* 143, 1).

⁸⁴ “*...focum purum circumuersum cotidie, priusquam cubitum eat, habeat. Kal(endis), Idibus, Nonis, festus dies cum erit, coronam in focum indat, pero eosdemque dies Lari familiari pro copia supplicet*” (Cato, *De agr.* 143, 2).

⁸⁵ KOLENDO, 1994, 269.

sacrificio en honor a *Liber* y *Libera*⁸⁶. *Liber* era una divinidad itálica de la fecundidad que, gracias a su identificación con Dioniso, acabó erigiéndose como uno de los dioses de la viticultura⁸⁷. *Libera*, por su parte, era la acompañante femenina de *Liber*, por lo que aparecen frecuentemente asociados, como en las *Liberalia*, fiesta presidida por ambas divinidades⁸⁸. Al aparecer asociado este sacrificio con las vasijas de la prensa de vino podemos imaginar que el objetivo del sacrificio pudiera estar relacionado con la buena consecución de la labor de prensado de la uva o con la propiciación de la abundancia de la uva prensada. Sin embargo, con la poca información que da Columela, únicamente podemos tener estas posibilidades como hipótesis. En este pasaje no se hace referencia al encargado de llevar a cabo este sacrificio; sin embargo, el agrónomo indica que las labores que se llevan a cabo en la casa antes y después de la vendimia están a cargo de la *uillica*⁸⁹ y, entre varias instrucciones de tipo práctico, indica la necesidad de realizar el sacrificio a *Liber* y *Libera*, lo que, en nuestra opinión, y observando el conjunto del capítulo como un conjunto de prescripciones para la *uilica*, estaría indicando que la encargada de realizar este ritual sería la *uilica* en ausencia de su *dominus* (o de su *domina*).

Sin embargo, sigue siendo Catón el Censor el agrónomo que más información nos proporciona sobre la vida religiosa en la *uilla*, por lo que a continuación analizaremos los ritos que nos transmite y que pudieron ser encabezados o en los que pudieron participar pasivamente los esclavos de las *uillae*. En dos casos de los transmitidos por Catón los ritos se realizan como obligación religiosa preliminar a los trabajos de arado, siembra y cosecha del campo (prescripciones 50, 131, 132 y 134). La prescripción 83 es la dedicada al voto por la salud del ganado aludido anteriormente, las 139 y 140 tratan sobre los rituales que hay que llevar a cabo a la hora de deforestar un bosque y roturarlo y la prescripción 141 es la relativa a la *lustratio* con *suouetaurilia*.

2.3.1. El “banquete” de Júpiter (prescripciones 50, 131 y 132)

Las prescripciones 50, 131 y 132 nos hablan de un “banquete” en honor de Júpiter que debía celebrarse antes de la primera arada y siembra de primavera, tras el

⁸⁶ “*Tum sacrificia Libero Liberaeque et uasis pressoriis quam sanctissime castissimeque facienda*” (Colum., *De re rust.* XII, 18, 4).

⁸⁷ DAREMBERG – SAGLIO, vol. III, s.v. “*Liber*”, 1189-1191.

⁸⁸ *Ibid.*, s.v. “*Libera*”, 1191.

⁸⁹ “... *non tamen alienum est etiam uillicae de iisdem rebus praecipere, ut intellegat suae curae esse debere, quaecunque sub tecto administrantur circa uindemiam*” (Colum., *De re rust.* XII, 18, 1).

floreCIMIENTO de los perales, aproximadamente a finales de marzo o comienzos de abril⁹⁰. La palabra que emplea Catón para referirse a este rito es *daps* que, en sentido general, hace referencia a un banquete sacrificial⁹¹. En este caso haría referencia al rito sacrificial en sí, consistente en la ofrenda de una copa de vino a Júpiter *dapalis*, que equivaldría a un rico banquete⁹². Catón indica que el oficiante debía pronunciar dos frases formularias: “*Iuppiter dapalis, quod tibi fieri oportet in domo familia mea culignam uini dapi, eius rei ergo macte hac illace dape pollucenda esto*”⁹³ y, tras lavarse las manos y coger el vino, “*Iuppiter dapalis, macte istace dape pollucenda esto, macte uino inferio esto*”⁹⁴. Según J. Scheid, no nos encontraríamos ante una simple libación previa a la realización de un sacrificio, sino que la ofrenda del vino sería un sacrificio completo de tipo incruento⁹⁵. En opinión de este autor, la doble plegaria encerraría las dos partes del rito sacrificial: la primera tendría un carácter de fórmula de consagración similar a la inmolación en los sacrificios con víctimas animales y la segunda sería la plegaria de ofrenda propiamente dicha que, generalmente, no es mencionada en los textos que describen los sacrificios cruentos⁹⁶. Como todo banquete sacrificial, el vino era compartido con la divinidad, pero también era repartido entre los hombres que asistían al mismo. De esta manera, la parte de la divinidad era una copa de vino, mientras que el resto de la urna de vino que Catón indica que hay que comprar por valor de un as⁹⁷ sería compartido por los hombres⁹⁸.

⁹⁰ “*Piro florente dapem pro bubus facito. Postea uerno arare incipito*” (Cato, *De agr.*, 131).

⁹¹ *Oxford Latin Dictionary* s.v. “*Daps*”. Así lo expresa Pablo el Diácono: “*Daps apud antiquos dicebatur res diuina, quae fiebat aut hiberna sementi, aut uerna. Quod uocabulum ex Graeco deducitur, apud quos id genus epularum δαΐς dicitur. Itaque et dapaticae se acceptos dicebantur antiqui, significantes magnifice, et dapaticum negotium amplum et magnificum*” (Fest., 59, 21).

⁹² SCHEID, 2005, 133.

⁹³ Cato, *De agr.* 132, 1.

⁹⁴ Cato, *De agr.* 132, 1.

⁹⁵ SCHEID, 2005, 133-134.

⁹⁶ *Ibid.*, 134-135. La primera plegaria indica la identidad del destinatario, la del beneficiario y la del elemento consagrado, al igual que en la inmolación, mientras que la segunda ofrece la ofrenda previamente consagrada. J. Scheid da dos argumentos que avalan esta hipótesis. En primer lugar, la plegaria de consagración es muy similar a la de la consagración de los pastelillos vegetales ofrecidos durante los juegos seculares, sacrificio vegetal completo que copia el modelo del sacrificio animal. En segundo lugar, está la estrecha relación de los gestos prescritos por Catón y los que se llevaban a cabo en los sacrificios animales públicos. En efecto, en el *daps*, con el lavado de las manos por parte del sacrificante entre las dos fases sacrificiales, se marcaba el paso de una fase a otra como ocurre en el momento de la pausa y continuación posterior de los ritos que se daba entre la muerte del animal y la ofrenda de los *exta*, ya que entre ambas fases se evisceraba al animal y se cocinaban las partes divinas para ser ofrecidas, procediendo el oficiante a una nueva purificación al inicio de la última fase sacrificial.

⁹⁷ “*Daps loue assaria pecunia urna uini*” (Cato, *De agr.* 132, 2).

⁹⁸ SCHEID, 2005, 140-141. Como destaca este autor, el término vino *inferial* al que alude Catón en la fórmula de ofrenda incide sobre este reparto entre dioses y hombres, ya que según los autores antiguos,

Este rito, del cual Catón no da indicaciones expresas sobre si podía ser llevado a cabo por el *uilicus*, aunque es bastante posible que así fuera cuando el amo se encontraba ausente⁹⁹, sí que se realizaba ante la *familia*, en referencia a la familia servil, con lo que los esclavos estarían implicados, cuando menos, de una manera pasiva como espectadores del ritual y participantes del banquete. De las palabras de Catón podemos deducir que no toda la familia servil participaba en este ritual pues, según indica: “*Eo die feriae bubus et bubuleis et qui dapem facient*”¹⁰⁰, con lo que solamente sería fiesta para bueyes y boyeros, así como para “los que participan en el banquete”, una indicación muy difusa que no permite imaginar qué esclavos participaban y cuáles no. El hecho de que fuese día fiesta para los bueyes y los boyeros se explica por el hecho de que al día siguiente comenzaría el trabajo de arado previo a la siembra primaveral, trabajo en el que eran protagonistas. De igual manera, este hecho explica que el propio Catón en la prescripción anterior haga referencia al “banquete” como el realizado por los bueyes¹⁰¹.

2.3.2. El sacrificio en honor a Ceres (prescripción 134)

La prescripción 134 consiste en un sacrificio en honor a Ceres de la cerda *praecidaneae* “preliminar, precedente a la cosecha”¹⁰², que se llevaba a cabo antes de la recogida del cereal, las habas y el rábano¹⁰³, con lo que este ritual debía celebrarse a comienzos de junio aproximadamente. Antes de la inmolación de la cerda eran honrados Jano, Júpiter y Juno con incienso y vino a modo de *praefatio*¹⁰⁴. Según J. Scheid, Jano era aludido por su carácter de dios de los comienzos (del ritual y de la cosecha), Júpiter porque era el dios supremo romano merecedor de un homenaje en todo rito y Juno por ser la diosa que preside el mes de Junio o por su carácter de protectora de los partos, en este caso de la cosecha, que era una especie de parto¹⁰⁵. Mediante esta *praefatio*, el oficiante abría el ritual, saludando e invitando a las divinidades a través de un homenaje

esa calificación es empleada para el vino que es efectivamente derramado sobre el altar como ofrenda a los dioses (*Ibid.*, 140, nota 40).

⁹⁹ KOLENDO, 1994, 272.

¹⁰⁰ Cato, *De agr.* 132, 1.

¹⁰¹ “*Piro florente dapem pro bubus facito*” (Cato, *De agr.* 131).

¹⁰² *Oxford Latin Dictionary*, s.v. “*Praecidaneus*”. Así lo indica Aulo Gelio: “«*Porca*» etiam «*praecidaneae*» appellata, quam piaculi gratia ante fruges novas captas immolare Cereri mos fuit, si qui familiam funestam aut non purgauerant aut aliter eam rem, quam oportuerat procurauerant” (Aul. Gell., *Noct. Attic.* IV, 6, 8).

¹⁰³ “*Cereri porca praecidaneae porco femina, priusquam hasce fruges condas, far, triticum, hordeum, fabam, semen rapicium*” (Cato, *De agr.* 134, 1).

¹⁰⁴ “*Ture uino Iano Ioui Iunoni praefato, priusquam porcum feminam inmolabis*” (Cato, *De agr.* 134, 1).

¹⁰⁵ SCHEID, 2005, 143.

materializado en la ofrenda de incienso y vino (símbolos de la superioridad y soberanía de los dioses) a través del cual se establecía la jerarquía de sumisión de los hombres con respecto a los dioses¹⁰⁶. De igual manera, a Jano y a Júpiter se les ofrecía *strues* y *fertum*¹⁰⁷ respectivamente, además de vino, acompañadas estas acciones de plegarias de propiciación en favor del *paterfamilias*, sus hijos y sus esclavos¹⁰⁸.

Tras estas ofrendas preliminares se inmolaba la cerda para ser posteriormente abatida y troceada. El ritual concluía con la ofrenda de otros *strues* a Jano, vino a Júpiter y a Jano, y las vísceras regadas con vino a Ceres en el fuego del altar. Por desgracia Catón no hace alusión a la existencia de un banquete posterior en el que se consumiría la carne de la cerda, ni tampoco se refiere a qué personas participaban en el ritual pasivamente además del *paterfamilias* como oficiante, aunque posiblemente el *uilicus* podría oficiarlo en su ausencia. A pesar de la nula información sobre los asistentes, no resulta difícil de imaginar que varios, si no la mayoría de miembros de la familia servil, participarían pasivamente en un rito tan importante que precedía a una de las principales labores agrícolas de cuyo éxito dependía en gran medida las existencias de cereal y otros productos el resto del año, más teniendo en cuenta que las plegarias enunciadas les incluían como beneficiarios del rito. Además, podemos imaginar que los esclavos que iban a trabajar en la siega participarían, por lo menos pasivamente, en el ritual destinado a propiciar el éxito de su trabajo durante los días siguientes, de igual manera que los esclavos encargados de cuidar y dirigir a los bueyes en las labores de arado tenían fiesta el día del sacrificio en honor a Júpiter, divinidad que debía propiciar el éxito de la labor de arado de la tierra.

2.3.3. *El voto por la salud de los bueyes (prescripción 83)*

La prescripción 83 se trata de un voto realizado por la salud del ganado bovino. Como hemos indicado anteriormente, Catón indica expresamente que este ritual podía

¹⁰⁶ SCHEID, 1990, 336-338. La presencia del incienso en los relieves sacrificiales romanos ha sido estudiado por V. HUET (2008b).

¹⁰⁷ Ya comentamos algunos aspectos relativos a estos pastelillos vegetales sacrificiales en el capítulo primero (pp. 59-60).

¹⁰⁸ Catón indica de manera extensa el orden en el que estas ofrendas preliminares eran realizadas a ambas divinidades, así como las fórmulas que debía pronunciar el dedicante: “*Iano struem ommoueto sic: «Iane pater, te hac strue ommouenda bonas preces precor, uti sies uolens propitius mihi liberisque meis domo familiaeque meae». Fertum Ioui ommoueto et mactato sic: «Iuppiter, te hoc fertu obmouendo bonas preces precor, uti sies uolens propitius mihi liberisque meis domo familiaeque meae mactus hoc fertu». Postea Iano uinum dato sic: «Iane pater, uti te strue ommouenda bonas preces bene precatus sum, eiusdem rei ergo macte uino inferio esto». Postea Ioui sic: «Iuooiter macte isto fertu esto, macte uino inferio esto». (Cato, *De agr.* 134, 2-3)*

ser llevado a cabo por un esclavo (seguramente el *uilicus*) o por una persona libre¹⁰⁹. Resulta bastante interesante que, en este caso, cuando el agrónomo indica quién puede ser el oficiante, en primer lugar menciona al esclavo, lo que resalta de manera significativa el protagonismo del *uilicus* en este rito¹¹⁰. Catón nos indica que este voto se formulaba y se cumplía anualmente en una zona boscosa de día: “*Votum pro bubus, uti ualeant, sic facito. Marti Siluano in silua interdiiis (...) Hoc uotum in annos singulos, si uoles, licebit uouere*”¹¹¹. El texto nos indica ambiguamente que el voto se dedicaba a *Mars Siluanus*, sin incluir ninguna conjunción, con lo que Silvano podría funcionar como una especie de epíteto de Marte, el Marte del bosque, o podría tratarse de los dos dioses diferenciados sin conjunción “a Marte, a Silvano”. No hay un consenso claro respecto a este tema ya que algunos autores son partidarios de la primera interpretación¹¹², mientras que otros autores como G., Dumézil¹¹³ y J. Scheid¹¹⁴ optan por interpretar que se trataría de dos divinidades. Este último destaca la función defensora de Marte contra cualquier agresión que se ve complementada por los atributos de Silvano como divinidad de las zonas boscosas no civilizadas que los pastores y el ganado debían atravesar diariamente. Además, Catón indica que las mujeres tenían vetada la presencia y participación en este rito¹¹⁵, lo que puede deberse a que estaba implicado en el mismo Silvano, divinidad que presentaba cierta hostilidad hacia las mujeres, como aparece atestiguado en varias fuentes¹¹⁶. La presencia de esta divinidad,

¹⁰⁹ Cato, *De agr.* 83.

¹¹⁰ Este hecho ya fue destacado por J. KOLENDO (1994, 271).

¹¹¹ Cato, *De agr.* 83.

¹¹² W. WARDE FOWLER (1911, 132-133) ya defendió esta identificación de *Siluanus* como epíteto de *Mars*, indicando que este carácter protector de Marte se extendería al ganado cuando se encuentra pastando en las zonas salvajes (*in silua*). Esta idea es seguida por E. E. BURRIS (1925).

¹¹³ DUMÉZIL, 1966, 219-229 y 236.

¹¹⁴ SCHEID, 2005, 154.

¹¹⁵ “*Mulier ad eam rem diuinam ne adsit ne uideat quo modo fiat*” (Cato, *De agr.* 83).

¹¹⁶ Sobre este tema la bibliografía es abundante, pero los testimonios sí que parecen apuntar a la exclusión de las mujeres de su culto. Además del testimonio de Catón, contamos con un fragmento de la sátira sexta de Juvenal en el que indica que la mujer insoportable que es demasiado sabia y locuaz debe remangarse la túnica hasta las pantorrillas (tal y como era la túnica masculina), sacrificar un cerdo a Silvano e ir a los baños: “... *inponit finem sapiens et rebus honestis; nam quae docta nimis cupit et facunda uideri, crure tenus medio tunicas succingere debet, caedere Siluano porcum, quadrante lauari*” (Iuv., *Sat.* 6, 444-447). Por tanto, este autor describe que la acción de sacrificar un cerdo a Silvano es propia de varones. De igual manera, conservamos un epígrafe que indica que, por mandato de Silvano, las mujeres no podían acceder a su piscina: *Imperio Siluani / n<e=i> qua mulier uelit / in piscina uirili / descendere si minus / ipsa de se queretur / hoc enim signum / sanctus est (CIL VI, n° 579)* y Agustín de Hipona se refiere a la hostilidad del dios contra las mujeres recién paridas: “... *tamen mulieri fetae post partum tres deos custodes commemorat adhiberi, ne Siluanus deus per noctem ingrediatur...*” (Aug., *De ciu. Dei VI, 9, 2*). P. F. DORCEY, en su trabajo sobre el dios Silvano, indica que únicamente un 4,1 % de las inscripciones dedicadas a Silvano están costeadas por mujeres (1992, 128), a pesar de que, en su opinión, estos testimonios literarios únicamente indicarían que algunos ritos particulares estaban limitados a los hombres (*Ibid.*, 126).

tan propicia para los esclavos¹¹⁷, también podría explicar su participación en el culto hasta el punto de que el agrónomo indica en primer lugar que podía ser celebrado por un esclavo.

En lo referente al rito, Catón nos habla de una manera un tanto velada de las dos partes fundamentales del voto romano: el cumplimiento del voto (*solutio*) contraído el año anterior por parte del oficiante y la formulación del voto para el año siguiente (*susceptio / nuncupatio*)¹¹⁸. La *solutio* forzosamente debe realizarse según las condiciones del contrato votivo que se formuló el año anterior. Ante el cumplimiento por parte de la divinidad de su parte del contrato, es decir, la protección del ganado bovino, Catón indica la cantidad de tocino, carne, vino y farro que se debe incluir por cada res¹¹⁹. En este rito la carne no se presenta como en otros sacrificios, ya que se trata de carne ya descuartizada y no de animales descuartizados durante el sacrificio¹²⁰. En el pasaje no se indica ni la procedencia de la carne y el tocino, ni qué parte debía de ser ofrecida a los dioses, por lo que, como apunta J. Scheid, seguramente se ofrecería a la divinidad un plato de comida ya cocinada y el resto sería consumido por los asistentes al rito¹²¹. Teniendo en cuenta este hecho, podemos imaginar que el tocino y parte del vino serían ofrecidos a los dioses. El banquete entre los asistentes se realizaba en el mismo lugar del sacrificio como indica el propio agrónomo¹²². En cuanto a la *susceptio* del voto para el año siguiente, esta fase aparece implícita en la última frase del pasaje, cuando Catón indica que el voto podía ser formulado cada año: “*Hoc uotum in annos singulos, si uoles, licebit uouere*”¹²³. De esta manera, tanto el *dominus* como toda la *familia* se aseguraban que esa protección divina sobre los animales de tiro, tan importante en la vida de una hacienda de base agraria, era prorrogada durante un año más y así sucesivamente.

Un último comentario es pertinente en este punto ya que ilustra el funcionamiento del contrato votivo romano. Una vez contraído, la parte humana del

¹¹⁷ *Ibid.*, 105-134.

¹¹⁸ Como indica J. SCHEID (2005, 153), esta forma de actuar en el servicio votivo, iniciándolo con el cumplimiento del voto del año precedente y cerrándolo con la formulación de nuevos votos, es la habitual en los votos propiciatorios de salud y bienestar realizados anualmente tanto en el culto público como en el privado.

¹¹⁹ “*In capita singula boum uotum facito: farris L. III et lardi P. III S et pulpae P. IIII S, uini S. III*” (Cato, *De agr.* 83).

¹²⁰ SCHEID, 2005, 154.

¹²¹ *Ibid.*, 155.

¹²² “*Ubi res diuina facta erit, statim ibidem consumito*” (Cato, *De agr.* 83).

¹²³ Cato, *De agr.* 83.

contrato únicamente estaba obligada a llevar a cabo la *solutio* en la medida en la que la divinidad había cumplido su parte, en este caso la protección del ganado durante el año precedente. Por ello Catón da una indicación sobre la cantidad de farro, tocino, carne y vino por cada cabeza de ganado. De esta manera, la cantidad total de alimento consumido no dependía de las cabezas de ganado por las que se pidió la protección durante la *susceptio* del año anterior, sino de la cantidad de reses que habían alcanzado el momento de la *solutio* con buena salud, o lo que es lo mismo, los animales que Marte y Silvano habían protegido efectivamente durante todo ese año.

2.3.4. *Los rituales expiatorios previos a la tala de un bosque sagrado (prescripciones 139 y 140)*

Las prescripciones 139 y 140 nos indican los rituales que había que realizar a la hora de deforestar un bosque sagrado y a la hora de ponerlo en cultivo. El ritual consiste en la realización de un sacrificio expiatorio previo a la tala de un *lucus*, y un sacrificio *piacular* más en caso de que ese desbrozamiento tuviese como objetivo la puesta en cultivo de ese terreno. En ambos sacrificios la víctima es un cerdo y el objetivo del mismo es solicitar el perdón a la divinidad tutelar del bosque de forma preventiva por transformar el lugar donde habita. En este sentido, contamos con un claro paralelo en los *Comentarii Fratrum Arualium*, donde se recoge la celebración de un sacrificio *piacular* de dos cerdas en previsión de la poda de los árboles sagrados del *lucus* de *Dea Dia* que implicaba la introducción de herramientas de hierro y el contacto de los esclavos públicos con los árboles¹²⁴.

Catón nos transmite de manera detallada la plegaria sacrificial del ritual expiatorio previo a la tala del bosque sagrado:

“Lucum conlucare Romano more sic oportet. Porco piaculo facto, sic uerba concipito: «Si deus, si dea es, quoniam illud sacrum est, uti tibi ius est porco piaculo facere illud sce sacri coercendi ergo harumque rerum ergo, siue ego siue quis iussu meo fecerit, uti id recte factum siet, eius rei ergo te hoc porco piaculo inmolando bonas preces precor, uti sis uolens propitius mihi domo

¹²⁴ SCHEID, 1990, 554-558.

*familiaeque meae liberisque meis; harumce rerum ergo macte hoc porco piaculo inmolando esto»*¹²⁵

Hay varios aspectos relevantes en esta plegaria que deben ser comentados. En primer lugar, la invocación de la divinidad se realiza mediante la fórmula “*Si deus, si dea es, quoum illud sacrum est*” que, como destaca J. Scheid, no es una expresión vaga o arcaica de lo divino, sino que alude a una divinidad concreta: la que es tutelar del bosque sagrado, sólo que su nombre no ha sido manifestado, por lo que el sacrificante no sabe si debe referirse a la divinidad en masculino o en femenino. Sin embargo, para que el sacrificio tenga éxito, la divinidad debe de ser invocada sin equivocación ni ambigüedad, por eso se emplea esa fórmula¹²⁶. En segundo lugar, es muy relevante para nuestro estudio la indicación de la identidad del oficiante en la plegaria, ya que se hace referencia a que el *paterfamilias* puede ordenar a otra persona que realice el sacrificio: “*siue ego siue quis iussu meo fecerit*”. Esta fórmula, casi con toda seguridad, nos está indicando que este sacrificio expiatorio podía ser realizado por el *uilicus* como delegado del *dominus*. En este sentido, no nos debe extrañar esta posibilidad, ya que si esta delegación estaba permitida, como veremos, en el ritual lustratorio previo a la primera roturación de un terreno, no es nada descabellado imaginar que también estaría permitida en el ritual expiatorio previo a la tala del bosque.

El segundo sacrificio piacular, que debía ser llevado a cabo en caso de que ese terreno talado vaya a ser puesto en cultivo, es igual que el anterior, a excepción de que debía incluirse la fórmula “*operis faciunda causa*”¹²⁷. Por tanto, esto significa que toda operación suplementaria necesitaba de un sacrificio suplementario donde quedase precisada esa actuación en la plegaria de inmolación¹²⁸. Nuevamente, la motivación que se encierra detrás es la de ser preciso en el ritual para no enfurecer a las divinidades tutelares del bosque. De hecho, Catón indica que ambos sacrificios debían realizarse durante el mismo día, pero que sin se veían interrumpidos, incluso por la celebración de

¹²⁵ Cato, *De agr.* 139. Plinio el Viejo alude a este pasaje incidiendo en que se trata de la poda de árboles sagrados a la que se refiere Catón: “*Idem arbores religiosas lucosque succidi permisit, sacrificio prius facto, cuius rationem precationemque eodem uolumine tradidit*” (Plin., *N. H.* XVII, 104, 267).

¹²⁶ SCHEID, 2005, 146. Sobre la fórmula *siue deus, siue dea* véase ALVAR, 1985.

¹²⁷ Cato, *De agr.* 140.

¹²⁸ SCHEID, 2005, 147.

alguna fiesta pública o familiar, se tendría que realizar un tercer sacrificio expiatorio¹²⁹. Catón no transmite si tras estos sacrificios se celebraba un banquete sacrificial o no.

2.3.5. La *lustratio agri* (prescripción 141)

La prescripción 141 incluye el célebre pasaje de la *lustratio* y la *suouetaurilia* que se debía realizar antes de la roturación de un nuevo campo de cultivo. El término *lustratio*, tradicionalmente traducido como “purificación”, en este caso y en otros, como ya ha sido apuntado por autores como H. Versnel, J. Rüpke y J. Scheid, se entendería como un ritual alejado del sentido expiatorio del término “purificación”¹³⁰. Desde luego, en la prescripción catoniana en ningún punto parece que se esté llevando a cabo una purificación, sino un acto de definición y de defensa del nuevo campo de cultivo. Al igual que ocurría con la *lustratio* del ejército llevada a cabo por el censor cada cinco años, en la *lustratio agri* la divinidad a la que se dedicaba la procesión lustral de la *suouetaurilia* y el sacrificio era Marte que, en palabras de J. Scheid:

“*Ce dernier (Mars) n’est pas un purificateur, comme peut l’être par exemple Apollon, qui peut rétablir l’ordre et l’harmonie (...) Mars ne purifie pas, ne guérit pas, il déchaîne la violence contre l’adversaire, il protège par la force*”¹³¹

En efecto, esa solicitud de protección contra las agresiones de los “enemigos” externos es la que se efectúa en este caso y queda evidenciado sin lugar a dudas en la plegaria sacrificial a Marte:

“*Mars pater, te precor quaesoque uti sies volens propitius mihi domo familiaeque nostrae, quouis re ergo agrum terram fundumque meum suouitaurilia circumagi iussi, uti tu morbos uisos inuisosque, uiduertatem uastitudinemque, calamitates intemperiasque prohibessis defendas auerruncesque; utique tu fruges, frumenta, uineta uirgultaque grandire*

¹²⁹ “*Dum opus, cotidie per partes facito. Si intermiseris aut feriae publicae aut familiares intercesserint, altero piaculo facito*” (Cato, *De agr.* 140).

¹³⁰ VERSNEL, 1975; RÜPKE, 1990, 140-146; SCHEID, 2005, 148-149 y SCHEID, 2016a. Parece que el problema nace de la confusión, ya entre los propios autores grecorromanos, de los términos *lūstrum*, con -u breve, que tendría un sentido próximo a “lavar, expiar” y el término *lūstrum*, con -u larga, cuyo sentido se aproxima más a “observar, inspeccionar, recorrer”. Los traductores han sido víctimas de esta confusión traduciendo sistemáticamente este término por “purificación” (SCHEID, 2016a, 203).

¹³¹ SCHEID, 2016a, 204.

*beneque evenire siris, pastores pecuaque salua seruassis duique bonam salutem ualetudinemque mihi domo familiaeque nostrae...*¹³²

Como podemos ver, esta protección se aplica a todos los posibles agentes malignos que puedan afectar a los cultivos: enfermedades, infecundidad, inclemencias climáticas y desastres naturales, para que estos se puedan dar bien, y también se aplica a los pastores y el ganado que eventualmente puedan pastar en ese campo. De ahí que se lleve a cabo una procesión con las víctimas alrededor del campo en cuestión, de forma que también se establecen sus límites espaciales y los límites de la protección que será ejercida por la divinidad¹³³. Los animales de la *suouetaurilia* que nos muestra Catón son machos y jóvenes, de edad lechal, con lo que nos encontramos ante una procesión y un sacrificio de un lechón, un cordero y un ternero, a diferencia de las *suouetauriliae* públicas donde los animales eran adultos¹³⁴.

El pasaje de Catón nos transmite el ritual de la *lustratio* al completo. La primera fase consistía en la procesión (*lustrum*) del oficiante y los animales a lo largo del perímetro del campo en cuestión¹³⁵. Tras esta procesión se abría el ritual sacrificial con la *praefatio* dedicada a Jano y Júpiter que, al igual que en el sacrificio de la cerda *praecidaneae* a Ceres, eran convocados por ser la divinidad de los comienzos (del ritual) y la divinidad suprema romana, respectivamente¹³⁶. En esta *praefatio*, Catón únicamente alude a la ofrenda de vino (*uino*), pero probablemente estaría acompañado por otro elemento como el incienso o los *strues* y el *fertum* que, como hemos visto en el sacrificio a Ceres, solían acompañar al vino en esta primera fase de homenaje a los dioses.

Una vez realizada la procesión y la *praefatio*, Catón nos transmite la plegaria que acompañaba a la inmólación de las tres víctimas a Marte. Como sabemos gracias a las actas de los hermanos aruales, en los sacrificios públicos durante esta parte del rito se espolvoreaba *mola salsa* y se vertía vino sobre el lomo del animal y, tras esto, el oficiante trazaba con el cuchillo una línea imaginaria desde la frente del animal hasta la

¹³² Cato, *De agr.* 141, 2-3.

¹³³ SCHEID, 2005, 148.

¹³⁴ *Ibid.*, 149.

¹³⁵ “*Impera suouetaurilia circumagi (...) mando tibi, Mani, uti illace suouetaurilia fundum agrum terramque meam quota ex parte siue circumagi siue circumferenda censeas, uti cures lustrare*” (Cato, *De agr.* 141, 1-2).

¹³⁶ “*Ianum Iouemque uino praefamino*” (Cato, *De agr.* 141, 2).

cola¹³⁷. A través de estos gestos la víctima era consagrada a la divinidad, transfiriéndola de la propiedad de los hombres a la de los dioses¹³⁸. Tras esto hay un pasaje corrompido del que se puede extraer una referencia al degüello de las víctimas, ya que se menciona el cuchillo sacrificial (*culter*). Igualmente, Catón indica que era necesario tener a mano *strues* y *fertum* para ser ofrecidos¹³⁹, posiblemente al reanudar el ritual tras la *litatio* y antes de ofrecer las vísceras, como ocurría en el sacrificio a Ceres¹⁴⁰. La *litatio*, por su parte, era una fase fundamental del sacrificio que se realizaba tras la muerte del animal al que se le colocaba vuelto de espaldas, se le abría el vientre y se comprobaba que los órganos que se presentaban a la vista, incluyendo el hígado, presentasen un aspecto y colocación normal¹⁴¹. Si no había ninguna anomalía, el sacrificio había sido aceptado por la divinidad y podía pasarse a la siguiente fase. Catón indica a continuación que, en caso de que no se produjese la *litatio* de las tres víctimas, se repetirían los *suouetaurilia* a modo de expiación; y si no se produjese en uno o dos animales se sacrificaría un animal de la misma especie y características del no aceptado¹⁴².

Tras la *litatio* se llevaría a cabo un nuevo homenaje a Jano y Júpiter ofreciéndoles los *strues* y el *ferta* seguramente junto al vino; el descuartizamiento de los animales y la ofrenda de las vísceras (*exta*) y vino en el fuego del altar a Marte¹⁴³. La carne quedaría reservada para el consumo humano pero, una vez más, Catón no nos indica si se celebraba un banquete sacrificial con motivo de este rito o si la carne se reservaba para ser consumida más adelante. Catón ordena la realización de este ritual en concreto a un tal Manio, seguramente el *uilicus* de la finca¹⁴⁴. Por tanto, este ritual, al igual que los ligados al desbrozamiento del bosque, rituales que estaban relacionados con las actividades de trabajo relativamente habituales dentro de una hacienda extensa como era la de Catón, podían ser oficiados por el *uilicus* como representante de su amo en caso de que este estuviera ausente.

¹³⁷ SCHEID, 1990, 333.

¹³⁸ *Ibid.*, 335.

¹³⁹ “*struem et fertum uti adsiet, inde obmoueto*” (Cato, *De agr.* 141, 4).

¹⁴⁰ SCHEID, 2005, 151.

¹⁴¹ SCHEID, 1990, 336-337.

¹⁴² “*Si minus in omnis litabit, sic uerba concipito: «Mars pater, siquid tibi in illisce suouitaurilibus lactentibus neque satisfactum est, te hisce suouitaurilibus piaculo». Si in uno duobusue dubitabit, sic uerba concipito: «Mars pater, quod tibi illoc porco neque satisfactum est, te hoc porco piaculo»*” (Cato, *De agr.* 141, 4).

¹⁴³ SCHEID, 2005, 149.

¹⁴⁴ Otras posibilidades es que pudiese tratarse de un tal Lucio Manlio que aparece en los capítulos 144, 145 y 152, el antiguo dueño de la hacienda de Catón en Campania (GARCÍA-TORAÑO, 2012, 193, nota 262 y 206 nota 312), o podría tratarse de un nombre genérico. En nuestra opinión, la orden de Catón es clara, con lo que debía de tratarse un subordinado, lo más probable es que fuera el *uilicus*.

Este ritual parece que es el que está representado en un fresco encontrado en el peristilo de una vivienda rural en Sant'Antonio Abate, a unos 8 kilómetros de Pompeya¹⁴⁵ (fig. 3). A pesar de su estado bastante deteriorado, en el lado derecho se puede observar el momento de la *praefatio* en el que el *paterfamilias* vierte el vino sobre el altar junto a varios *camilli* que porta las ofrendas, un *tibicen* y la *materfamilias*. Tras ellos, aparecen dos personajes con la cara borrada que podían ser identificados como el *uilicus* y la *uilica*¹⁴⁶. Finalmente, en el lado izquierdo aparecen los elementos que apuntan a la ceremonia de la *lustratio agri*: la procesión de las víctimas sacrificiales que están siendo conducidas hacia el altar por los *uictimarii*. En primer lugar aparece un ternero y en segundo lugar un cordero. Tras ellos, el deterioro de la pintura únicamente permite ver que hay otro personaje que, seguramente, sería otro *uictimarius* que conduciría al cerdo hacia el altar cerrando la comitiva. Por tanto, la escena muestra la *suouetaurilia* de animales jóvenes propia del ritual transmitido por Catón¹⁴⁷, lo que es especialmente interesante porque es la única representación pictórica de uno de los rituales agrarios que conocemos por las obras de los agrónomos y nos habla de la difusión que este ritual tuvo en el mundo rural romano.



Fig. 3: Larario pictórico de la Casa Salese de Sant'Antonio Abate.

¹⁴⁵ Inv. 64768, Soprintendenza archeologica di Pompei. STEFANI (ed.), 2005, n° 34 y VAN ANDRINGA, 2009, 314-319.

¹⁴⁶ VAN ANDRINGA, 2009, 316-317.

¹⁴⁷ *Ibid.*, 317.

CONCLUSIONES

Tras el estudio de la participación de los esclavos en el culto a las divinidades domésticas de la familia a la luz de las fuentes literarias podemos extraer varias conclusiones.

En primer lugar, hemos podido observar que las divinidades domésticas más asociadas a los esclavos eran los *Lares*, cuyo culto cotidiano quedaba a cargo de los miembros de la familia servil, especialmente a partir de época imperial. Entre estas atribuciones, las fuentes mencionan expresamente la decoración del fuego del hogar con coronas y guirnaldas, aunque es posible que también fuera ofrecido algún elemento vegetal en el propio fuego del hogar. Esta relación especial entre los esclavos y los *Lares*, atestiguada en la obra varios autores clásicos¹⁴⁸, también se vio materializada con la participación de los esclavos en las *Compitalia*, como vimos¹⁴⁹, y tiene como factor fundamental el hecho de que los esclavos eran los que tenían una relación estrecha y cotidiana con el fuego del hogar ubicado en las cocinas, donde los *Lares* residían, ya que eran ellos los encargados de las labores de preparación y cocinado de los alimentos. Además de estas prácticas culturales cotidianas, hemos visto a través del análisis de dos lararios pictóricos pompeyanos que los esclavos también participaban en los sacrificios animales en honor a los *Lares* oficiados por el *paterfamilias* tanto cumpliendo labores de ayudantes en el ritual (*uictimarii, camillii*) como a través de su presencia pasiva dentro del conjunto de la familia participando de los gestos de plegaria durante la *praeformatio*. Estos elementos nos muestran la integración cultural de los esclavos dentro del conjunto de la familia como miembros de la misma y como elementos imprescindibles dentro del buen funcionamiento de la economía y la vida doméstica.

En segundo lugar, también hemos visto como era el esclavo a cargo del abastecimiento de la despensa el encargado de realizar las ofrendas a los *Penates*, las divinidades protectoras del *penus*, es decir, de las provisiones alimenticias de la casa. El esclavo encargado del abastecimiento alimentario de la casa era posiblemente el *atriensis*, el responsable de la gestión del trabajo de la familia servil, con lo que también sería probablemente quién debía cumplir con culto cotidiano a estos *numina*, al menos

¹⁴⁸ Cic., *De leg.* II, 27; Dion. Hal., *A.R.* IV, 14, 3 y Plin., *N.H.* XVIII, 267, entre otros.

¹⁴⁹ Véase pp. 37-47.

entre finales de la República y el Alto Imperio, periodo en el que se concentran las menciones al puesto de *atriensis* en las fuentes.

Por otro lado, son varias las conclusiones y precisiones que podemos realizar tras analizar las prescripciones de Catón respecto a los rituales religiosos agrarios y el papel de los esclavos en los mismos. En primer lugar, es necesario matizar que nos encontramos ante la obra de un senador ex cónsul, uno de los hombres más ricos y célebres de su época que escribe en el segundo cuarto del siglo II a.C., con lo que los ritos que nos transmite se corresponden con los que estaban en vigor en sus dominios. Como destaca J. Scheid, no tenían que ser forzosamente exactamente los mismos que los que se celebraban en las haciendas de las otras grandes familias y, sobre todo, en las más modestas, donde las tarifas sacrificiales debían de ser más humildes y el ritual y las plegarias podían ser menos pomposos¹⁵⁰, pero podemos suponer que el fondo de los ritos era el mismo, como lo demuestra el testimonio de la *lustratio agri* del larario pictórico de Sant´Antonio Abate. Sin embargo, como concluye este autor, la estructura de los sacrificios que nos transmite Catón se corresponde con la estructura de los sacrificios públicos de época imperial que conocemos a través de las actas de los hermanos arvaes y del *carmen saeculare* de Horacio. Una estructura caracterizada por varias fases fijas: *praefatio*, *immolatio*, la muerte del animal seguida de la inspección de las vísceras para determinar si había sido aceptado por los dioses (*litatio*), la extracción de los *exta* y su cocción, un tiempo muerto, una nueva *praefatio* y la ofrenda de los *exta*. La parte del animal no ofrecida a la divinidad, por su parte, era consumida por los sacrificantes, consumando de esta manera el banquete¹⁵¹.

En segundo lugar, respecto al papel de los esclavos en estos rituales hemos visto que el *uilicus*, además de llevar a cabo las funciones de oficiante del culto a los *Lares compitales*, también podía presidir ciertos cultos por delegación del *dominus* cuando este estaba ausente. El análisis pormenorizado del texto nos ha llevado a argumentar que el *uilicus* podía presidir el voto por la salud del ganado, los sacrificios expiatorios por la deforestación de un bosque sagrado y el rito lustratorio del nuevo campo que se va a poner en cultivo. Estos rituales están todos ellos relacionados con los trabajos habituales de una hacienda dedicada a la agricultura y la ganadería y, salvo el voto en favor del

¹⁵⁰ SCHEID, 2005, 159.

¹⁵¹ *Ibid.*, 155. Este investigador considera estas fases como el núcleo inmutable del rito sacrificial por lo menos entre el siglo III a.C. y el III d.C.

ganado, los otros sacrificios podían ser realizados más de una vez al año, dependiendo de la necesidad de incorporar nuevas tierras de labor, y no estaban relacionados con ninguna fecha o periodo concreto. Esta podría ser la razón de que Catón fuese más propenso a delegar en su *uilicus* la realización de estos ritos. En el caso del sacrificio por el ganado, el hecho de que estuviese implicado Silvano, divinidad especialmente propicia para los esclavos, pudo ser la razón que provocase que este voto fuese formulado indistintamente por un esclavo o por un libre. Por último, tanto el banquete de Júpiter como el sacrificio en honor a Ceres realizados antes de la siembra de primavera y la cosecha de verano, respectivamente, eran rituales que se celebraban una vez al año en fechas señaladas, con lo que no cuesta imaginar que, debido a su importancia como rituales propiciatorios de la buena consecución del ciclo agrario anual, el *dominus*, como máxima autoridad religiosa doméstica, acudiese a su hacienda para presidirlos. Sin embargo, todo esto no obsta para que en el supuesto de que el señor no pudiese acudir para presidirlos el *uilicus* se hiciese cargo de estos rituales como prolongación de su amo.

Por su parte, la *uilica* tenía unas funciones religiosas concretas relacionadas con el cuidado del fuego del hogar y del *Lar* familiar que debía de ser honrado por esta en las *kalendas*, los *idus*, las *nonas* y en los días festivos y es bastante probable que presidiese en ausencia del *dominus* el sacrificio a *Liber* y *Libera* durante los trabajos previos al inicio de la vendimia de la uva en la casa.

En lo referente a la participación de la familia servil en su conjunto en los cultos, únicamente contamos con una referencia explícita a la asistencia de los esclavos en el “banquete” de Júpiter que debía realizarse “*in domo familia mea*”¹⁵². Además de esto, tenemos el testimonio de Catón de que durante la celebración de las *Compitalia* y las *Saturnalia*¹⁵³ los esclavos recibían una ración extra de vino, lo que nos indica que se veían integrados en el ambiente festivo, aunque desconocemos exactamente cómo eran celebradas estas fiestas a comienzos del siglo II a.C. Como ya apuntamos en el capítulo primero en la parte dedicada a las *Compitalia*¹⁵⁴, es bastante probable que la ofrenda de *pilae* y *effigies* por libres y esclavos en los *compita* fuera una práctica que ya se realizaría en el mundo rural antes de su extensión al mundo urbano por lo que, según

¹⁵² Cato, *De agr.* 132, 1.

¹⁵³ “*hoc amplius Saturnalibus et Compitalibus in singulos homines congios III S*” (Cato, *De agr.* 57, 1).

¹⁵⁴ Véase pp. 37-47.

esta idea, los esclavos de época de Catón participarían en esta fiesta también colgando estas figurillas de lana en los altares de las encrucijadas la noche anterior a la fiesta.

Finalmente, en algunos del resto de ritos que nos transmite Catón, podemos imaginar que participaría por lo menos parte de los esclavos de la hacienda. En primer lugar, hemos apuntado que en el sacrificio de la cerda *praecidaneae* a Ceres previa a la siega de verano es bastante posible que participasen pasivamente, por lo menos, los esclavos que se verían implicados en esta labor, al igual que los boyeros encargados de dirigir a los bueyes en las labores de arado tenían fiesta el día del sacrificio en honor a Júpiter, celebrado el día anterior a comenzar dicha labor.

En segundo lugar, respecto a la posible participación pasiva de los esclavos en el voto por la salud del ganado, únicamente hay dos indicios que podrían sugerir esa posibilidad. Por un lado la indicación de que el rito podía ser celebrado por un esclavo y, por el otro, el hecho de que una de las divinidades a las que se realizaba el voto era Silvano, divinidad especialmente adorada por los esclavos. Estos indicios más bien nos indican que no existía ninguna prohibición de que los esclavos estuvieran presentes, a diferencia de las mujeres, cuya presencia estaba vetada. A pesar de este hecho, tampoco hay ninguna indicación expresa de que algunos esclavos debiesen asistir a la formulación del voto.

Finalmente, respecto a los rituales piaculares previos al desbrozamiento y la *lustratio*, no contamos con ninguna información sobre la presencia servil a excepción del posible papel del *uilicus* y de los asistentes del culto (*uictimarii* y *camilli*) que vemos representados en el larario de Sant'Antonio Abate. Sin embargo, en nuestra opinión es bastante probable que hubiese una participación pasiva de parte de la familia servil en estas ceremonias del mundo agrario, ya que en las fórmulas de dedicación siempre se solicita protección y salud para los esclavos además de para los miembros libres de la familia. Además, en todas las labores que se busca propiciar mediante estos sacrificios estaban implicados los esclavos en mayor o menor medida, más aún teniendo en cuenta que en la *uilla* ideal de Catón el Censor la mano de obra era mayoritariamente esclava, a diferencia de lo que ocurría en muchas de las explotaciones italianas donde se daban otros tipos de *uilla* con mano de obra de estatus más variado.

En definitiva, como se puede desprender de todo lo anteriormente expuesto en este capítulo, la religión doméstica actuaba como un elemento de integración y cohesión

del conjunto de la familia, tanto libre como esclava, ya que su objetivo era la solicitud de protección y prosperidad para el colectivo familiar, y los esclavos, como parte integrante de esta colectividad, estaban interesados también en el éxito “terrenal” de la misma. En una sociedad como la romana, que estaba mucho más fragmentada que la actual, la familia, como el colectivo donde el individuo (también los esclavos) se encontraba inserto en primera instancia, se encontraba subordinada a la colectividad cívica y a su sistema religioso, de manera similar a lo que ocurría con otras agrupaciones (barrios, *gentes*, *collegia*). La familia, como toda comunidad en el mundo romano, tenía su vida religiosa y sus propias obligaciones para con los dioses y, al estar subordinada al sistema religioso de la *ciuitas*, compartía los mismos esquemas rituales que se empleaban en el culto público. Los esclavos también participaban de la vida religiosa y las obligaciones para con los dioses propias del grupo familiar, con lo que terminaron desempeñando un papel religioso necesario e imprescindible dentro de la religión doméstica

PARTE 2

PRÁCTICAS RELIGIOSAS DE LOS ESCLAVOS EN
HISPANIA

III. DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA Y ANÁLISIS ARQUEOLÓGICO

INTRODUCCIÓN

El análisis de la distribución geográfica de las inscripciones referidas a las prácticas religiosas de los esclavos en *Hispania* y de los contextos arqueológicos en los que se han encontrado es un paso imprescindible a la hora de realizar cualquier trabajo de análisis con una base documental de tipo epigráfico o arqueológico. A través de este trabajo previo, que ocupará el primer capítulo de esta segunda parte, podremos establecer unos cimientos sólidos sobre los que asentar el resto del análisis. Esta aproximación geográfica y, sobre todo, arqueológica es fruto de la vocación de aprovechar todas las fuentes disponibles asociadas a los hallazgos epigráficos, ya que incurriríamos en una falta de rigor si obviásemos un tipo de fuente tan enriquecedor como la arqueología. Por desgracia, como veremos, sólo un pequeño porcentaje de las inscripciones de nuestro *corpus* se han hallado en un contexto arqueológico debidamente documentado, ya sea por la antigüedad de su descubrimiento, lo que puede provocar un deficiente trabajo de documentación del mismo, ya por su reutilización en época clásica o posclásica normalmente como material de construcción, lo que provoca la pérdida total o casi total de la información arqueológica original.

Evidentemente, nuestro foco en el presente capítulo se centrará en las inscripciones que aparecen en un contexto arqueológico delimitado; sin embargo, también podremos obtener información igualmente importante de las inscripciones descontextualizadas arqueológicamente a través del paisaje epigráfico en el que se insertan, de los más o menos exiguos datos de su hallazgo que conservemos, de las divinidades a las que están dedicadas y de su relación con otros hallazgos, entre otras posibles informaciones. De esta manera, plantearemos una panorámica de conjunto respecto a la dispersión geográfica de estos documentos y a las circunstancias de su hallazgo.

En la tabla (fig. 1) y en el mapa (fig. 2) aparecen recogidas las inscripciones seguras del *corpus* epigráfico, un total de sesenta y cuatro, organizadas geográficamente en función de su lugar de hallazgo y de las circunscripciones jurídicas en las que estaba

dividida la *Hispania* romana, los *conuentus*. Siempre que sea posible hemos especificado el topónimo antiguo de la población en la que fueron halladas o a cuyo *territorium* pertenecían, poniéndose de manifiesto, como veremos, la representación mayoritaria del mundo urbano en estos testimonios. Además de la referencia al número de las inscripciones en función de su orden en el *corpus*, hemos incluido una columna donde aparece la denominación del esclavo, los esclavos o la asociación que aparece en el texto epigráfico. Por último, tanto en la tabla como en el mapa, las inscripciones aparecen agrupadas por colores en función del tipo de dedicación. En color verde están las dedicaciones individuales, es decir, las que fueron costeadas por un esclavo de manera individual, siendo en la gran mayoría de casos inscripciones que tienen como objetivo la resolución de un contrato votivo, aunque también hay varios casos de dedicaciones por otras razones, como veremos. En segundo lugar, destacadas en amarillo, contamos con las inscripciones que nos dan noticia de *collegia* o asociaciones en las que participaban esclavos. En tercer lugar, en rojo, están los dos textos de maldición o *defixiones*. Finalmente, en cuarto lugar, destacadas en azul están las *hermae* dedicadas por los esclavos hispanos a sus señores y a sus espíritus protectores (*Genius* e *Iuno*). De esta manera, a través de esta diferenciación cromática podremos ver y analizar también la distribución de las inscripciones del *corpus* en función del tipo de dedicación, lo que enriquecerá el estudio geográfico.

NÚMERO	LUGAR DEL HALLAZGO	ESCLAVO / COLLEGIVM	TIPO DE DEDICACIÓN
<i>CONVENTVS LVCENSIS</i>			
S-1	<i>Aquae Celenae</i> - Caldas de Reis (Pontevedra)	<i>Ēpagat^hhu(s) Deteri Aprilis Caes(aris) dis(pensatoris) ser(ui) uic(arius)</i>	Dedicación individual
S-2	<i>Brigantium</i> - A Coruña (A Coruña)	<i>Glaucus Caes(arum) n(ostrorum) s(eruus)</i>	Dedicación individual
S-3	<i>Brigantium</i> - A Coruña (A Coruña)	<i>Reginus uerna Augustorum</i>	Dedicación individual
S-4	<i>Brigantium</i> - A Coruña (A Coruña)	<i>Reginus uerna Augustorum</i>	Dedicación individual
<i>CONVENTVS ASTVRVM</i>			
S-5	<i>Legio VII</i> - León (León)	<i>Verna actor</i>	Dedicación individual
<i>CONVENTVS CLVNIENSIS</i>			
S-6	<i>Veleia</i> - Iruña de Oca (Álava)	<i>[E]ucar[p]us r(ei) p(ublicae) Veleiaⁿ(orum) siue ae) ser(uus)</i>	Dedicación individual
S-7	<i>Segisama / Segisamo</i> - Sasamón (Burgos)	<i>Aeuaristus ser(uus) gen(tilis)</i>	<i>Collegia</i>
S-8	<i>Pallantia</i> - Palencia (Palencia)	<i>[---]A[---] ser(uus)</i>	Dedicación individual
S-9	<i>Clunia</i> - Peñalba de Castro (Burgos)	<i>Festus rei publicae cluniensium seruus</i>	Dedicación individual
S-10	<i>Clunia</i> - Coruña del Conde (Burgos)	<i>Fida s[er(ua)]</i>	Dedicación individual

DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA Y ANÁLISIS ARQUEOLÓGICO

S-11	Valdegeña (Soria)	[T]ertio seruus	Dedicación individual
<i>CONVENTVS TARRACONENSIS</i>			
S-12	Mongai (Lleida)	Prepon se ^r (uus)	Dedicación individual
S-13	Barcino - Barcelona (Barcelona)	[Phar?]nacēs ob libertatem Fusca ^e	Dedicación individual
S-14	Tarraco - Tarragona (Tarragona)	uernaculus nuntius iunior Cacabulus	Dedicación individual
S-15	Saguntum (territorium) - Sagunto (Valencia)	Surus ostia ^r (ius)	Dedicación individual
S-16	Saguntum - Sagunto (Valencia)	Felicio aure[liani] ... Heracla conseruus meus	Defixio
S-17	Valentia - Valencia (Valencia)	Callin ⁱ [c]us ser(uus)	Dedicación individual
S-18	Valentia - Valencia (Valencia)	Sodaliciu[m] uernarum colentes Isidem	Collegia
S-19	Valentia (territorium) - Benifayó (Valencia)	Lucanus ser(uus)	Dedicación individual
<i>CONVENTVS CARTHAGINIENSIS</i>			
S-20	Dianium (territorium) - Denia (Alicante)	Bassus / L(uci) V(alerii?) Scrib(oniani) u(erna)	Dedicación individual
S-21	Lucentum - Alicante (Alicante)	§[at]urnin ^{us} L(uci) Fu ^{ro} [---] ser(uus)	Dedicación individual
S-22	Carthago Noua - Cartagena (Murcia)	Magistri (esclavos y libertos)	Collegia
S-23	Cabo de Palos (Murcia)	Magistri (esclavos, libertos e ingenui)	Collegia
S-24	Mazarrón (Murcia)	Albanus dispens(ator)	Dedicación individual
S-25	Mazarrón (Murcia)	Aḷḡaṇuṣ disp(ensator)	Dedicación individual
S-26	Mazarrón (Murcia)	Albanus disp(ensator)	Dedicación individual
S-27	Segobriga - Saelices (Cuenca)	Quintia M(anii) Corneli? Valeriani? serua	Dedicación individual
S-28	Segobriga - Saelices (Cuenca)	Iucundae M(ani) Valeri Vituli ser(uae)	Dedicación individual
S-29	Segobriga - Saelices (Cuenca)	Virria s(e)r(ua)	Dedicación individual
S-30	Segobriga - Saelices (Cuenca)	[Barb?]arae Rei / [Publ]icae Segob/[rig]ensium / [seruae] fam(ilia) / [publ]ica	Collegium
S-31	Segobriga (territorium) - Uclés (Cuenca)	fa/milia o[c]/ule(n)s(is) use...	Collegium
S-32	Corral de Calatrava (Ciudad Real)	Acara Mate ^{rni} s(erua)	Dedicación individual
<i>CONVENTVS CORDVBENSIS</i>			
S-33	Obulco (territorium) - Porcuna (Jaén)	Successianus Aug(usti) n(ostri) ser(uus)	Dedicación individual
S-34	Bujalance (Córdoba)	Lapa Catuli s(eruus)	Dedicación individual
S-35	Cañete de las Torres (Córdoba)	Princeps dispens(ator)	Herma
S-36	Corduba - Córdoba (Córdoba)	Dionisia Dentatai ancilla	Defixio
S-37	Corduba - Córdoba (Córdoba)	[fa]miliae publicae ... [Tr]ophimus c(olonorum) c(oloniae) P(atriciae) ser(uus) / [e]mpt(icius) Germanianus	Collegium
S-38	Corduba - Córdoba (Córdoba)	Princep[s] ulicus	Herma
S-39	Corduba - Córdoba (Córdoba)	Felix dis<p(ensator)>	Herma
S-40	Corduba - Córdoba	Agilio ser(uus)	Herma

LOS ESCLAVOS COMO ACTORES RELIGIOSOS EN EL OCCIDENTE ROMANO

	(Córdoba)		
S-41	<i>Corduba</i> - Córdoba (Córdoba)	<i>Agilio se[r(uus)]</i>	<i>Herma</i>
<i>CONVENTVS ASTIGITANVS</i>			
S-42	Alcalá la Real (Jaén)	<i>F̄ructus ser(uus)</i>	Dedicación individual
S-43	<i>Ipolcobulcula</i> - Carcabuey (Córdoba)	<i>M(arci) Porci(i) Nigri ser(ua)</i>	Dedicación individual
S-44	<i>Astigi</i> - Écija (Sevilla)	<i>Turannus disp(ensator)</i>	<i>Herma</i>
S-45	<i>Astigi</i> - Écija (Sevilla)	<i>Septiminus r(ei) p(ublicae) seruus) siue Septimenus r(ei) p(ublicae) A(stigitanae) siue stigitanorum seruus)</i>	Dedicación individual
<i>CONVENTVS GADITANVS</i>			
S-46	<i>Abdera</i> - Adra (Almería)	<i>Faustus uilic(us) ... prim^{us} in familia</i>	<i>Collegium</i>
<i>CONVENTVS HISPALENSIS</i>			
S-47	<i>Italica</i> - Santiponce (Sevilla)	Ζόσιμος / π(ούβλικος) Ἰταλικήνσιουμ λύκιος	Dedicación individual
S-48	<i>Ilipa Magna</i> - Alcalá del Río (Sevilla)	<i>Diadumenus ser(uus) Caes(aris) n(ostri)</i>	Dedicación individual
S-49	<i>Carmo</i> - Carmona (Sevilla)	<i>OM DE r(ei) p(ublicae) s(eruus) siue erua)</i>	Dedicación individual
S-50	Salvatierra de los Barros (Badajoz)	<i>Qua(dratus?) ser(uus)</i>	Dedicación individual
<i>CONVENTVS PACENSIS</i>			
S-51	<i>Balsa</i> - Luz de Tavira (Distrito de Faro)	<i>Speratus bals(ensium) dis[p(ensator)]</i>	Dedicación individual
S-52	<i>Pax Iulia</i> - Beja (Distrito de Beja)	<i>Primogene et felix ser(ui)</i>	<i>Herma</i>
S-53	<i>Pax Iulia (territorium)</i> - S. Tiago Maior (Distrito de Beja)	<i>Catulus ser(uus)</i>	Dedicación individual
S-54	Terena (Distrito de Évora)	<i>Vitalis / Messi Sym/paerontis f(ilius) et seruus</i>	Dedicación individual
S-55	Terena (Distrito de Évora)	<i>Blandus Caeliae Rufinae seruus</i>	Dedicación individual
S-56	Terena (Distrito de Évora)	<i>pro Vernaclam Treb(iae) aiue iciae) Muse ser(uam)</i>	Dedicación individual
S-57	Terena (Distrito de Évora)	<i>Hermes Aureliae Vibiae Sab[i]nae ser(uus)</i>	Dedicación individual
S-58	Procedencia incierta (algún lugar entre Vila Viçosa y Conimbriga)	<i>[Corinthus?] ser(uus) [---] Açılı Glabronis / adiut(or) tabula(rii)</i>	Dedicación individual
S-59	Ervedal do Alentejo (Distrito de Portalegre)	<i>Threptus Caii Appulei(i) / Silonis ser(uus)</i>	Dedicación individual
<i>CONVENTVS EMERITENSIS</i>			
S-60	<i>Augusta Emerita</i> - Mérida (Badajoz)	<i>Arte/[m]as Claudi / [Ma]rtilini ser(uus)</i>	Dedicación individual
S-61	<i>Augusta Emerita</i> - Mérida (Badajoz)	<i>Quintio Flaui / Baetici Conim/brig(ensi) ser(uus)</i>	Dedicación individual
S-62	<i>Turgalium (territorium)</i> - Cañamero (Cáceres)	<i>Augu[st]inu[s] / ser(uus)</i>	Dedicación individual
S-63	<i>Norba (territorium)</i> - El Gaitán (Cáceres)	<i>Victor Sempr(oni) s(eruus)</i>	Dedicación individual
S-64	<i>Norba (territorium)</i> - Malpartida (Cáceres)	<i>Victorin(us) siue a) ser(uus) siue a) C(aeciliae?) Seuerae</i>	Dedicación individual

Fig. 1: Tabla de la distribución geográfica de las inscripciones seguras del *corpus*.

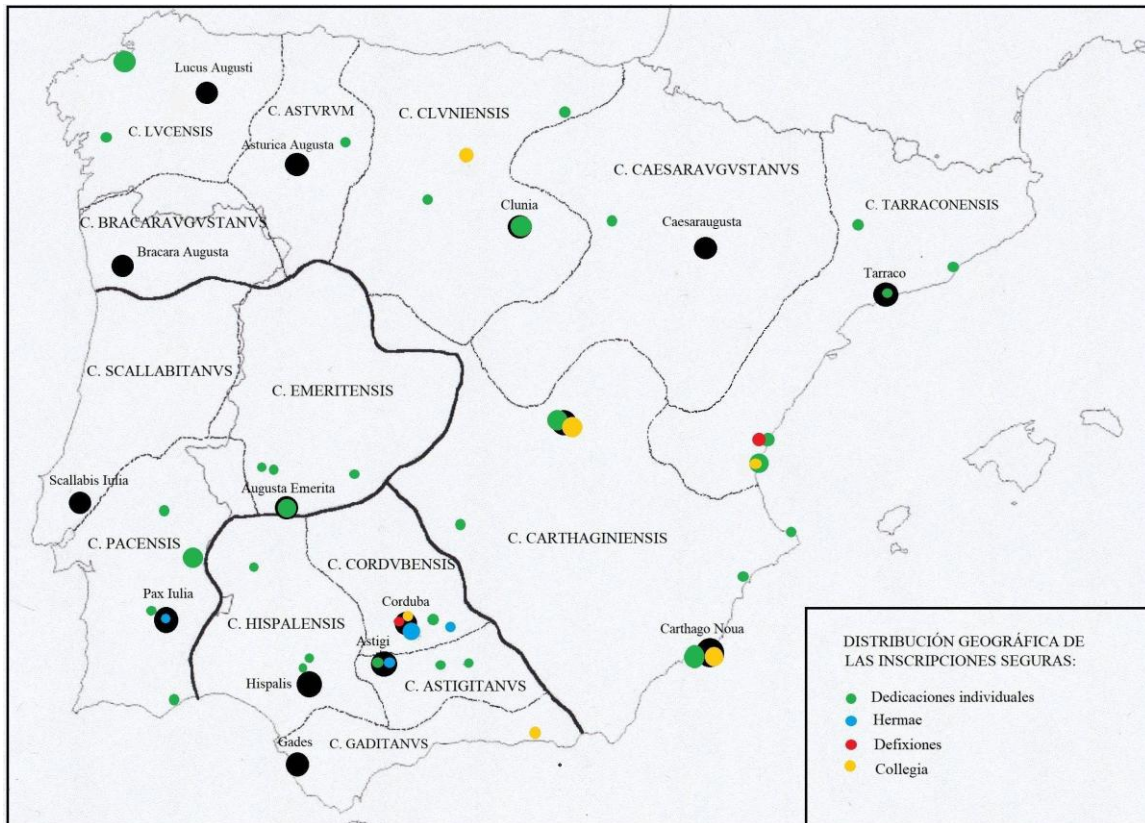


Fig. 2: Mapa de la distribución geográfica de las inscripciones seguras del corpus.

La primera observación que se puede realizar sobre el mapa es que los testimonios se distribuyen de manera general por la Península Ibérica con una mayor concentración en unas zonas que en otras, producto de las circunstancias históricas y de las particularidades regionales. Sorprende la práctica ausencia de testimonios el valle medio del Ebro, zona de notable contacto con Roma desde la Segunda Guerra Púnica y, en especial, desde la pacificación de la zona norte del Ebro entre el 195 y el 194 a.C. por el cónsul Marco Porcio Catón. Ya desde estos primeros momentos se observa una cierta difusión del hábito epigráfico en esta zona, siempre ligado a la presencia romana y a su influencia¹. Esta influencia se verá claramente acentuada con la fundación de colonias y la promoción municipal en la segunda mitad del siglo I a.C.² Sin embargo, a

¹ BELTRÁN LLORIS, 2003, 182. Este autor no solo relaciona el desarrollo de la epigrafía latina en el valle medio del Ebro con la presencia romana, sino que también le atribuye la responsabilidad de la difusión de la epigrafía en escritura ibérica en esta zona en época tardorrepública. Destaca también que la cultura epigráfica de esta región presenta unas características y riquezas propias que la convierten en un lugar de tránsito entre los núcleos levantinos muy romanizados y las zonas ágrafas del interior, caracterizadas por “una escasa presencia civil romana de carácter estable, un desarrollo urbano limitado y claros contrastes culturales entre las regiones ibérica, celtibérica y vascónica” (*Ibid.*, 183).

² Así, en este periodo se fundaron colonias como *Celsa* (Velilla del Ebro), o la propia *Caesaraugusta* (Zaragoza) y se promocionó municipalmente a varios núcleos como *Bilbilis* (Calatayud), *Osca* (Huesca) y *Turiaso* (Tarazona).

pesar de todo esto, la presencia de los esclavos en la epigrafía de esta zona es muy escasa³. Por tanto, podemos deducir que la ausencia de inscripciones sagradas de esclavos es una consecuencia de la ausencia de inscripciones de esclavos en general, hecho que puede deberse a tres factores fundamentales: la menor presencia de esclavos en esta zona de la Tarraconense en comparación con otras, el menor poder económico de los esclavos para costearse inscripciones privadas, o bien el carácter azaroso de la conservación de los epígrafes. La parquedad documental en este sentido nos impide decantarnos por ninguno de estos factores, aunque bien es cierto que en una colonia romana como *Caesaraugusta* donde se atestigua la existencia de esclavos públicos sería esperable la conservación de una nómina de esclavos mayor que la que tenemos⁴. Desde luego es imaginable que la presencia servil en estas ciudades del interior peninsular tuvo que ser menor que la existente en las ciudades levantinas y en las del valle del Guadalquivir y del Guadiana, lugares con un mayor desarrollo del fenómeno urbano y una difusión mucho más temprana de los usos romanos con la presencia de personajes procedentes de Roma e Italia ya desde el siglo II a.C.⁵. Seguramente, si bien este factor tuvo que ser relevante, posiblemente el acceso de los esclavos al medio epigráfico tuvo que jugar un papel de una cierta importancia que, de nuevo, se nos escapa, al igual que ocurre con los avatares de la conservación de las inscripciones realizados por estos que,

³ A modo de ejemplo, en los principales núcleos urbanos de esta región únicamente hay dos esclavos expresamente atestiguados epigráficamente: un tal *Artemas*, esclavo público de *Caesaraugusta* que grabó su nombre en tres fragmentos de tubería de plomo (*CIL* II 2992 y *ERZ*, nº 71) y *Tertius*, uerna de *Caenonius Niger*, cuyo epitafio procede de *Celsa* (*CIL* II 3016; *ILER* 3659 y *ERZ*, nº 56).

⁴ *CIL* II 2992 y *ERZ*, nº 71.

⁵ En este sentido, esta presencia de itálicos se verá claramente manifestada desde el siglo II a.C. con la fundación de varias ciudades, como *Italica* (Santiponce, Sevilla) en el año 206 a.C.; *Gracchuris* (Alfaro, La Rioja) en el 179 a.C.; *Iliturgi* (Mengíbar, Jaén) y la colonia latina de *Carteia* (cerca de Algeciras, Cádiz) en el 171 a.C. F. BELTRÁN LLORIS (2011), en su estudio sobre las fundaciones romanas del siglo II a.C. argumenta la posibilidad (por desgracia no confirmada explícitamente por las fuentes) de que tanto *Corduba*, fundada posiblemente a mediados del siglo II a.C., como *Valentia*, fundada en el 138 a.C. y *Palma* (Palma de Mallorca) y *Pollentia* (La Alcudia, Valencia), en torno al 123 a.C. fueran colonias latinas similares a *Carteia*. Este autor también ha analizado en un interesante artículo (BELTRÁN LLORIS, 2004) el papel de los libertos y, en menor medida, de los esclavos llegados de Italia desde el siglo II a.C. como agentes de los *negotiatores* que buscaban beneficiarse de la explotación de los metales hispanos (en especial de la zona de Cartagena) y de las transacciones comerciales y artesanales con su presencia en la ciudad de *Tarraco*. Estos individuos y, en especial, los libertos “se constituyen en los protagonistas indiscutibles de la expresión epigráfica en lengua latina producida por particulares en las regiones orientales de *Hispania Citerior*” (BELTRÁN LLORIS, 2004, 158). B. DIAZ ARIÑO (*ELRH*, 35-36) también se hace eco del papel fundamental de estos individuos en la expansión de la cultura epigráfica en la *Hispania* republicana.

escasas o no, tuvo que haberlas en época romana pero no han llegado hasta nuestros días⁶.

Algo similar ocurre en la zona del noroeste y occidente de la Península Ibérica (*Conuentus Lucensis*, *Asturum*, *Bracaraugustanus*, *Scallabitanus* y norte del *Emeritensis*), una región muy particular que se caracteriza por la práctica ausencia de poblamiento urbano hasta la conquista romana y por el desarrollo posterior de algunos núcleos que se erigirán como los centros políticos del poder romano y el lugar de representación de las élites locales. A pesar de este tímido desarrollo, en esta zona se conservan hasta bien entrada la época imperial formas sociales y organizativas propias del periodo prerromano, como son las agrupaciones en *castella*, la pervivencia de la organización social en grupos suprafamiliares que aparecen reflejados en las inscripciones por medio de un genitivo del plural en el sistema onomástico de un buen número de individuos⁷ y la conservación de divinidades locales. Estas características invitan a plantearse la posibilidad de que la presencia servil en esta región fuese limitada y que, posiblemente, estuviese localizada mayoritariamente en el mundo urbano, si exceptuamos los esclavos destinados al trabajo en las minas auríferas y argentíferas de la zona que, de todas maneras, eran esclavos que muy rara vez contaban con recursos suficientes para costear una inscripción de cualquier tipo, como suele ocurrir también con los trabajadores del campo que en esta zona tuvieron que ser mucho menos numerosos que en otras como las explotaciones de los olivares de la *Baetica*, por ejemplo.

Como consecuencia de la menor presencia servil, nos encontramos en esta zona con cinco inscripciones dedicadas por esclavos localizadas en el *Conuentus Lucensis* y en el *Asturum*. En tres casos las costean esclavos imperiales (S-2, S-3 y S-4), una la dedica un esclavo que es *uicarius* de un *uicarius* de un *dispensator* imperial (S-1) y la quinta la costea un esclavo que desempeña el cargo de *actor* de un primipilo de la *Legio VII Gemina* (S-5). Por tanto, observamos que los dedicantes de las inscripciones seguras de esta zona están relacionados con las propiedades imperiales o con la actividad del ejército romano en este territorio.

⁶ El problema de la representatividad de las fuentes epigráficas que han llegado hasta nuestros días ha sido tratado, entre otros, por G. PEREIRA (1973).

⁷ Los estudios dedicados al tema de las estructuras organizativas indígenas son numerosos, baste citar las obras de M^a L. ALBERTOS (1975 y 1981), J. SANTOS (1977), M^a C. GONZÁLEZ RODRÍGUEZ (1986, 1997), F. BELTRÁN LLORIS (1988), así como las jornadas coordinadas por M^a C. GONZÁLEZ RODRÍGUEZ y J. SANTOS (1994).

Las mayores concentraciones de inscripciones sagradas realizadas por esclavos se sitúan en las zonas donde el desarrollo urbano es mayor y la presencia romana es más antigua, dando lugar a una romanización mucho más temprana y profunda, con una difusión del hábito epigráfico muy importante y prematuro⁸. Como han apuntado varios autores, el desarrollo temprano de la epigrafía latina en la Península Ibérica desde el siglo II a.C. estuvo relacionado con el asentamiento de individuos, sobre todo libertos, pero también esclavos, pertenecientes a familias itálicas, en la zona levantina y meridional como agentes y asistentes de los *negotiatores* y artesanos itálicos que buscaban beneficiarse del comercio y de los recursos mineros de unos territorios recientemente conquistados⁹. Son estos grupos socioeconómicos los que costearon gran parte de las inscripciones latinas de época republicana. De hecho, en este contexto podemos insertar inscripciones como las aparecidas en el puerto de *Carthago Noua* y el Cabo de Palos (nº 22 y 23) que apuntan claramente a la existencia de un *collegium* religioso y profesional de carácter semioficial relacionado con la explotación minera y comercial de la zona cartagenera en la primera mitad del siglo I a.C. integrado por esclavos, libertos e *ingenui*.

Por tanto, como podemos observar en el mapa general de la distribución de las inscripciones (fig. 2), estas se distribuyen mayoritariamente por el levante peninsular, y por el valle del Guadalquivir, zonas que, como hemos indicado, cuentan con un mayor grado de urbanización y romanización y donde podemos pensar que la presencia de esclavos era mayor.

⁸ El uso del término “romanización” es muy controvertido y, tras unos años en el que se usaba con asiduidad y sin ningún reparo, en los últimos años ha quedado un tanto desprestigiado por el poco papel que reconoce a la pervivencia de los elementos indígenas en el mundo romano y al carácter “pasivo” de estos pueblos ante la llegada de la *romanitas*. Nosotros, lejos de asumir este hecho, en el presente trabajo observaremos la importancia del elemento local en la religión de los esclavos y el fenómeno de sincretismo entre divinidades y destacaremos que a través de este sincretismo muchos esclavos de procedencia no indígena dedicaron inscripciones a divinidades de carácter local. A pesar de todo esto, no creemos que sea contraproducente el empleo del término “romanización” para hablar de una mayor o menor presencia e influencia cultural, ideológica, social y religiosa romana en una zona respecto a otra o, si se quiere, la mayor o menor presencia del elemento indígena en unos territorios conquistados por Roma. Sobre este tema y la revisión crítica de la visión tradicional de “romanización” véanse, entre otros, HINGLEY, 1996; BLÁZQUEZ – ALVAR (eds.), 1996; BARRET, 1997; KEAY, 2001; ALCOCK, 2001; LE ROUX, 2004; CURCHIN, 2004 y MATTINGLY, 2011. Para un completo y actualizado estado de la cuestión de la evolución de los conceptos de “romanización”, “imperialismo” y “resistencia” véase ROJAS, 2017, 31-61.

⁹ BELTRÁN LLORIS, 2004, 155-157 y *ELRH*, 35-36. Como destaca F. BELTRÁN LLORIS, estos esclavos y libertos se enmarcaban en la élite socioeconómica dentro del grupo social dependiente y en muchos casos debían ser hombres con un cierto nivel de educación, ya que se encargaban de gestionar los negocios de sus *domini* y *patroni* y además debían contar con un cierto desahogo económico debido a que podían costear, ya fuera individualmente, ya fuera asociados en *collegia*, la realización de una inscripción epigráfica o de un acto evergético.

A continuación realizaremos un recorrido más pormenorizado por la geografía peninsular analizando las circunstancias de hallazgo de las inscripciones de nuestro *corpus* que nos pueden dar información relevante en este sentido. Este análisis lo hemos estructurado en base a regiones geográficas con la intención de insertar cada una de estas inscripciones en su contexto (urbano o rural) y en el paisaje epigráfico de cada una de las zonas de hallazgo para tratar de observar las similitudes y diferencias de las dedicaciones realizadas por los esclavos respecto a las de su entorno, en los casos en que esto sea de relevancia.

1.1. LA PROVINCIA *HISPANIA CITERIOR*

1.1.1. Zona del noroeste

Como hemos indicado anteriormente, únicamente cinco inscripciones de nuestro *corpus* proceden de la zona del noroeste, concretamente de los *Conuentus Lucensis* y *Asturum*. Si observamos el mapa (fig. 3) podemos extraer que en el *Conuentus Lucensis* las inscripciones se localizan en la costa atlántica gallega: en Caldas de Reis (Pontevedra), identificada, como veremos, con la antigua *Aquae Celenae*, y en A Coruña, la *Brigantum* romana. La única inscripción que conservamos del *Conuentus Asturum* procede del campamento romano de la *Legio VII Gemina* en lo que es la actual ciudad de León.

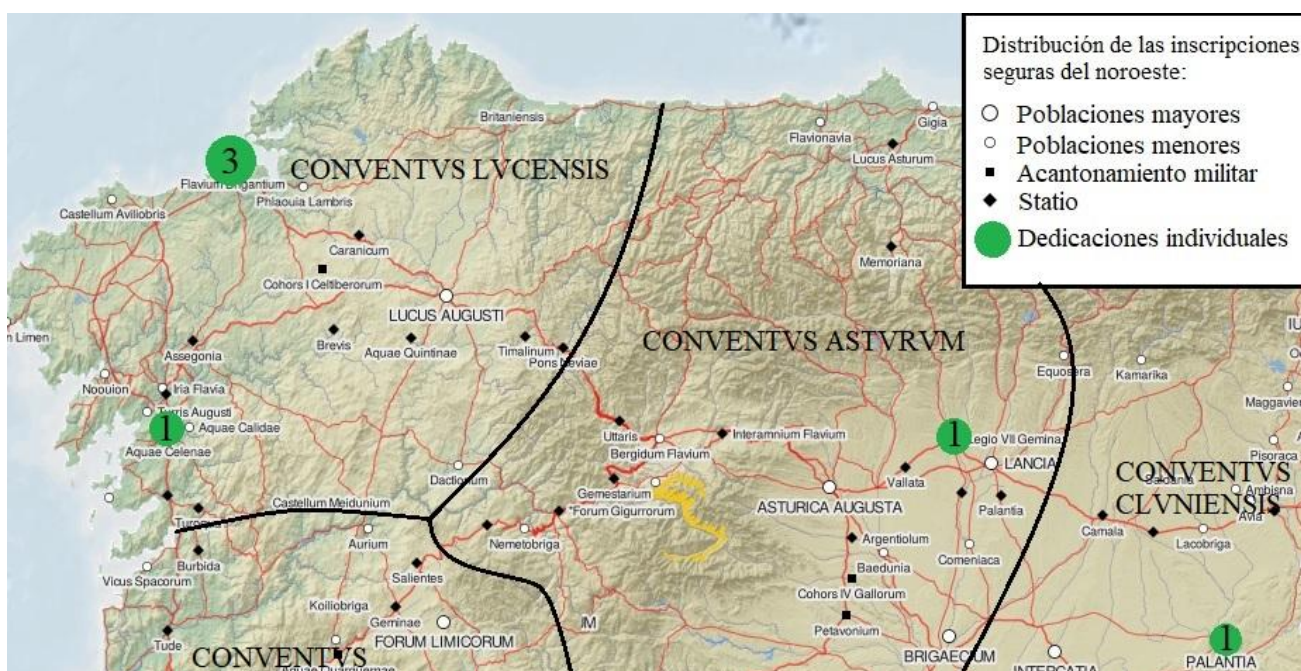


Fig. 3: Mapa de la distribución geográfica de las inscripciones seguras del noroeste.

1.1.1.1. *Aquae Celenae (Caldas de Reis, Pontevedra)*

La inscripción de Caldas de Reis dedicada a *Edouio* (S-1) se halló en el año 2008 en el muro de un edificio de esta localidad gallega en el perímetro del balneario Dávila, en las cercanías de un depósito de época bajoimperial, aunque la inscripción es de una cronología anterior¹⁰. Por tanto, aparece arqueológicamente descontextualizada, pero se puede extraer cierta información del hallazgo. Caldas de Reis ha sido identificada con *Aquis Celenis* o *Aquae Celenae*¹¹, topónimo mencionado por el *Itinerario Antonino* y por el Anónimo de Rávena como la una *mansio* de las vías XIX y XX¹². Como suele ocurrir, los topónimos romanos que incluyen la palabra *Aquae* hacen referencia a la existencia de un complejo de aguas salutíferas, al igual que el nombre Caldas alude a la existencia de un afloramiento de aguas termales. En el caso de este lugar nos encontramos precisamente con eso, un manantial de aguas termales mineromedicinales explotadas desde época romana hasta la actualidad.

En Caldas de Reis han aparecido un importante número de inscripciones: nueve en el propio municipio y otras cuatro en los alrededores, un número significativo de testimonios para un solo lugar en la provincia de Pontevedra¹³. La presente inscripción viene a confirmar el nombre de una de las divinidades a las que se rendía culto en este lugar, *Edouius*, ya que, hasta la aparición de este documento, sólo había constancia de una dedicación a esta divinidad en un ara desaparecida desde 1909 que fue dedicada por *Adalus*, un individuo con onomástica indígena¹⁴. A pesar de lo que intuyen los primeros editores de esta inscripción cuando señalan la posible existencia de una oficina de esclavos imperiales dedicada a la gestión del patrimonio imperial, de las minas o al cobro de impuestos en *Aquae Celenae*¹⁵, este es el único testimonio de la administración

¹⁰ LÓPEZ BARJA DE QUIROGA – RÚA, 2011, 298.

¹¹ *Itinerario Antonino*, 423, 8 y 430, 3. Véase TIR K-29, s.v. *Aquae Celenae*, 22-23. *Celenis* haría referencia al territorio de los *cileni*, identificado por Ptolomeo (*Geographia* II, 6) y Plinio el Viejo (*N. H.* XXXI, 23-24). El propio Ptolomeo hace referencia a un única *polis* dentro del territorio de los *cileni*, *Aquae Calidae*, identificada con Cuntis (Pontevedra), localidad limítrofe con Caldas de Reis.

¹² Véase TRANOY, 1981, 56-57 y GONZÁLEZ SOUTELO, 2005, 101-103. En este segundo artículo la autora realiza un exhaustivo análisis del caso de Caldas de Reis como ejemplo del aprovechamiento de las aguas mineromedicinales en la Antigüedad. Es especialmente interesante el panorama que presenta sobre la dificultad de identificar el asentamiento antiguo de *Aquis Celenis* / *Aquae Calidae* con Caldas de Reis. Para un estudio más general sobre los balnearios de la Galicia romana véase DÍEZ DE VELASCO, 1985.

¹³ LÓPEZ BARJA DE QUIROGA – RÚA, 2011, 301-302. Los restos arqueológicos descubiertos en esta localidad más allá de los epígrafes son muy escasos: una fábrica de ladrillos y *tegulae* datada del siglo III d.C. bajo la iglesia parroquial, restos en las cercanías de las fuentes termales y un posible ajuar de monedas en la orilla norte del río.

¹⁴ CIRG II, nº 73: *Edouio / Adalus Clo/utai (filius) u(otum) s(oluit) l(ibens) m(erito)*.

¹⁵ LÓPEZ BARJA DE QUIROGA – RÚA, 2011, 302.

de bienes imperiales en esta *mansio*, con lo que la dedicación pudo ser producto de un viaje puntual de este esclavo a este lugar para llevar a cabo alguna labor relacionada con la *dispensatio* y que una vez allí dedicase la inscripción. De igual manera, también puede ser que el propio *Epagathus* viajase a esta *mansio* a título privado expresamente para visitar el afloramiento de aguas termales de *Edouius* atraído por su carácter salutífero y que posteriormente dedicase este ara en cumplimiento del voto formulado¹⁶. Este ara se inserta perfectamente en el paisaje epigráfico del suroeste del *Conuentus Lucensis*, con estelas o aras realizadas en granito de grano grueso, es decir, en la piedra local de la zona, con una incisión profunda y ancha que posibilitase la lectura del texto en un material tan difícil de tallar. Este ara presenta ciertas similitudes formales con otros de la zona como *CIRG* II, nº 17 (Península de Morrazo, Pontevedra) y *CIRG* II, nº 98 (Pontecesures, Pontevedra).

1.1.1.2. Flauium Brigantium (A Coruña)

El estudio del contexto geográfico de las tres inscripciones encontradas en la Iglesia de Santiago de A Coruña (S-2, S-3 y S-4) es muy interesante a pesar de que desconocemos las circunstancias de hallazgo originales. El hecho de que aparecieran juntas en 1897 en el mismo lugar nos invita a pensar que las tres pudieran proceder del mismo lugar original o de lugares muy próximos. La iglesia de Santiago se sitúa en la Ciudad Vieja de A Coruña, en la zona sureste de la península que da paso a la ensenada de la ría de esta ciudad. En dicha península era donde se localizaba en la antigüedad la ciudad de *Brigantium* que, a pesar de las diferentes teorías en cuanto a sus orígenes¹⁷, parece que fue fundada en época flavia o que, al menos, se vio refundada o renovada en este periodo con la obtención de la latinidad y es posible que con una hipotética promoción municipal, lo que se extraería del topónimo *Flauium Brigantium*, aunque, como indica E. Ortiz de Urbina, no existe confirmación documental de esta posible promoción municipal¹⁸. *Brigantium* era además una de las mansiones de la vía XX¹⁹, lo

¹⁶ MAROTO, 2017, 109. Como destacamos en este trabajo, estas opciones quedan simplemente en el terreno de la hipótesis y, hasta que no aparezcan más testimonios de la administración imperial en Caldas de Reis, no podremos confirmar la teoría planteada por P. BARJA DE QUIROGA y V. RÚA.

¹⁷ M^a C. LÓPEZ PÉREZ (2010, 96-98) realiza un repaso de las diferentes teorías y opiniones sobre el origen de la ciudad que lo sitúan laxamente en el siglo I d.C. o en el siglo II d.C. Además, su estudio de los hallazgos de *terra sigillata* de *Brigantium* parecen confirmar la teoría del desarrollo de la ciudad durante la época flavia.

¹⁸ TRANOY, 1993, 34 y ORTIZ DE URBINA, 2000, 128-129. Como destaca esta última autora, la creación de núcleos como *Flauium Brigantium* y otras *poleis* galaicas y astures que portan el epíteto *Flauio/a* (*Flauia Lambris*, *Flauionauia*, *Iria Flauia* e *Interamnium Flauium*, entre otras) no implica un estatuto político específico, sino una promoción jurídica con la obtención de la latinidad. J. ANDREU (2004, 147) incluye

que la conectaba directamente con la “capital” conventual *Lucus Augusti*. Esto ha llevado a defender a varios autores su caracterización como un puerto de gran importancia en el abastecimiento de la antigua Lugo²⁰. Esta relevancia se vio materializada en una importante infraestructura portuaria de la cual el monumental faro del siglo II conocido como la Torre de Hércules es un claro signo.

La existencia de esta infraestructura y la presencia de varios epígrafes en los que se atestigua la presencia de *exactores* (S-3, S-4 y *HEp* 14, 2005, 166) ha llevado a proponer a muchos autores la existencia de una estación aduanera del *portorium* en esta ciudad²¹. En efecto, a las tradicionalmente conocidas dedicaciones a Marco Aurelio y Lucio Vero realizadas por *Reginus, exactor imperial*²², se ha de sumar un hallazgo más reciente: un epígrafe funerario descubierto durante unas excavaciones en la calle Real que estaba dedicado por el *exactor Fortunatus* a tres de sus libertos²³. Esta inscripción confirma la presencia de *exactores tributorum* en *Brigantium* y refuerza la teoría de la existencia de una *statio* del *portorium* en esta ciudad en la que trabajarían estos esclavos y libertos y es posible que el propio *Glaucus* (S-2), de cuyo cargo no tenemos noticia. Sin embargo, como ya indicamos en otro trabajo²⁴, preferimos ser cautos a este respecto hasta que no aparezca un epígrafe o algún otro tipo de fuente que confirme categóricamente la existencia de esta *statio maritima*.

Hay que destacar que el hallazgo de estas tres inscripciones junto con una cuarta, también un ara dedicada a Fortuna, aunque de menor tamaño (*CIL* II 255; *CIRG* I, nº 1), en la misma iglesia, puede estar indicándonos que proceden del mismo lugar de culto localizado en las cercanías del puerto. Este lugar podría ser un espacio dedicado a

esta *ciuitas* entre las dudosas de su nómina de municipios flavios, ya que más allá del epíteto *Flauium* y del crecimiento urbano y monumental a partir de este periodo, no hay más testimonios que avalen la concesión del rango municipal privilegiado en este periodo.

¹⁹ *Itinerario Antonino*, 424, 5; *TIR* K-29, s.v. *Flavium Brigantium*, 56.

²⁰ LÓPEZ PÉREZ, 2010, 96. Es especialmente interesante en este punto el estudio realizado al respecto por M. SAN CLAUDIO (2003).

²¹ Esta tesis ha sido seguida, entre otros, por A. BALIL (1977, 128), A. TRANOY (1981, 187) y A. RODRÍGUEZ COLMENERO (2005, 883-887).

²² La tradicional interpretación del cargo de este esclavo como *exactor* fue cuestionada por G. Pereira en *CIRG* I indicando que la lectura correcta es *ex actor*, con un espacio intermedio, lo que según él indicaría que se trata de otro cargo. Sin embargo, como veremos más adelante (pp. 236-238), existen razones para considerar que *ex actor* es lo mismo que *exactor* (véase MAROTO, 2018, 158-159).

²³ RODRÍGUEZ COLMENERO, 2005, 883-887; *HEp* 14, 2005, 166: *D(iis) M(anibus) S(acrum) / D(efunctis) Sator/io Princ(ipi) et Felici l(ib)ertis suis) Fortuna/tus exsac/tor*.

²⁴ MAROTO, 2018, 159.

Fortuna y Neptuno, divinidades muy relacionadas con el mundo mariner²⁵. Sin embargo, esta posibilidad debe quedar en una mera hipótesis hasta que no aparezca algún documento que confirme la existencia de este lugar de culto.

En cuanto a la morfología de los epígrafes, estos están realizados en piedra local (granito), aunque con una factura de buena calidad. En la zona de *Brigantium*, aparte de estos tres soportes, que presentan un tamaño y factura similar (en torno a los 90-95 cm de alto), hay otro (*CIRG I*, nº 9) que parece pertenecer al mismo taller por las similitudes formales.

1.1.1.3. Legio VII Gemina (León)

De la inscripción hallada en León en una escombrera municipal en la zona *intra muros* (S-5) poco se puede decir respecto a su contexto arqueológico, ya que es secundario, con lo que desconocemos su ubicación original. Solamente indicar que su hallazgo dentro del perímetro de la muralla confirma que fue depositada en el interior del acantonamiento legionario de la *Legio VII Gemina* y que gracias a los epítetos con los que aparece nombrada en la inscripción podemos deducir que es posterior al año 197, ya que si bien sabemos que los epítetos *Gemina* y *Felix* le fueron concedidos tras la refundación de la legión en época de Vespasiano tras su acceso al imperio, el epíteto *Pia* le fue concedido por el emperador Septimio Severo en torno al año 197 en recompensa por el apoyo o neutralidad de esta legión en la guerra civil entre Severo y Clodio Albino y, en especial, en la decisiva Batalla de *Lugdunum*, acontecida ese año²⁶. Por tanto, para el momento en el que se dedicó el epígrafe el campamento de la *Legio VII Gemina* ya llevaba como mínimo 130 años establecido en el emplazamiento de la actual León.

1.1.2. Zona central y levantina

En el siguiente mapa (fig. 4) se puede observar la distribución geográfica de las inscripciones en la zona centro de la Península y de la región levantina mediterránea. Lógicamente, por razones de coherencia dividiremos el análisis geográfico y arqueológico en dos partes: la primera dedicada a la zona del interior, y la segunda a la costa mediterránea, ya que son áreas con desarrollos culturales, económicos y urbanos

²⁵ En efecto, sabemos que en las religiones politeístas (entre ellas, en Grecia y Roma) varias divinidades podían compartir un mismo lugar de culto y, por tanto, que haya aras dedicadas a varios dioses en un mismo *locus sacer* (DAREMBERG – SAGLIO, vol. I, s.v. “Ara”, 352).

²⁶ PALAO, 2006, 58-61 y 87-88.

bastante diferenciados. La zona central se corresponde *grosso modo* con el interior de los *Conuentus Cluniensis* y *Carthaginiensis*, es decir, la parte central y oriental de la submeseta norte y la submeseta sur, unas zonas de tradición lingüística indoeuropea con un cierto desarrollo urbano basado en ciudades fortificadas situadas en cerros fácilmente defendibles que, tras la conquista, la pacificación y la progresiva romanización, en varios casos se vieron refundadas a pocos kilómetros en la base de los valles o en enclaves más accesibles, lo que permitía una mejor explotación del territorio circundante y una mejor integración en el esquema organizativo provincial y en las rutas comerciales. A pesar de esto, en otros casos se mantuvo una continuidad en los *oppida* tradicionales en altura²⁷.

El levante, sin embargo, es una zona de tradición lingüística ibera que, debido a su orientación hacia el mar Mediterráneo, entró desde el siglo VI a.C. en contacto con los modelos urbanos griegos a través de las colonias foceas de *Emporion* (Ampurias, Girona) y *Rhode* (Rosas, Girona) y más tarde con el mundo cartaginés, con fundaciones como *Qart Hadast* (Cartagena, Murcia), fundada en el 227 a.C. y con la propia dominación del sur peninsular por los cartagineses entre el 237 y el 218 a.C. a la que seguirá la dominación romana a partir de esa fecha²⁸. Por tanto, en la zona costera levantina nos encontramos con un importante nivel de urbanización y un dinámico desarrollo económico basado, como veremos, en las transacciones comerciales por mar y en la explotación minera de la zona cartagenera.

²⁷ El proceso de reorganización urbana fue estudiado por F. PINA (1993) para el cuadrante noreste de la Península Ibérica durante el siglo I a.C. y la época augústea. Este autor argumenta que parte de las ciudades de cierta importancia en época romana fueron creadas *ex nouo* a poca distancia de la población indígena anterior y conservando también su nombre. Sin embargo, varias de estas fundaciones se localizaron también en cerros y en las faldas de estos, con lo que la idea de que los romanos forzaron a los indígenas a descender al llano de manera sistemática, por lo menos en esta zona, se ve cuestionada. De igual manera, J. ANDREU (2004, 180-182), en su trabajo sobre las transformaciones de época flavia en *Hispania*, destaca la variedad y singularidad de cada caso respecto a la práctica de traslado de las poblaciones al llano, destacando que hubo muchos casos de refundación de las ciudades en los valles en búsqueda de mejores recursos (posiblemente por una solicitud de los propios municipios de derecho latino) y otras comunidades que continuaron su poblamiento en las zonas elevadas.

²⁸ KEAY, 1996, 150-153.

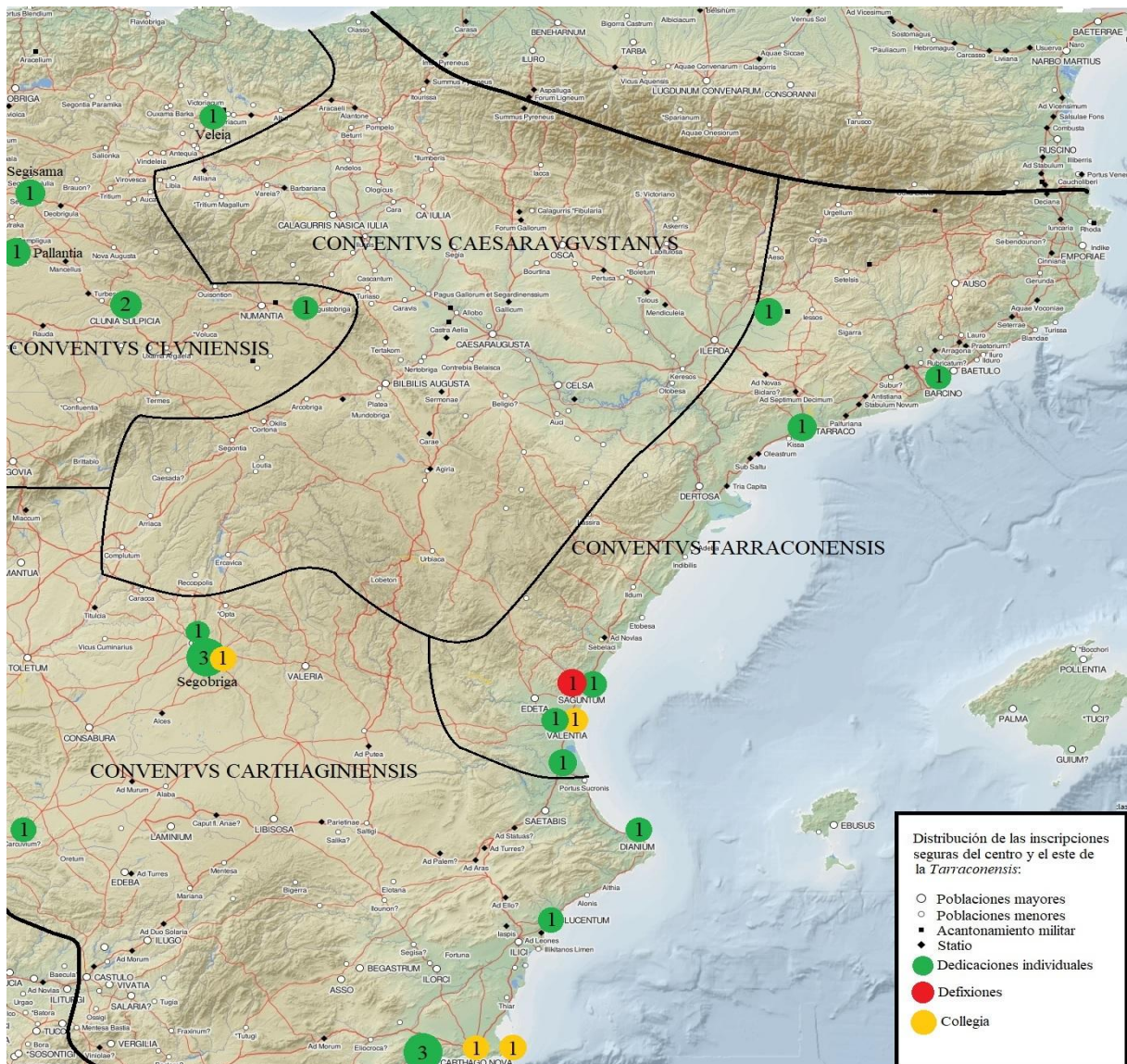


Fig. 4: Mapa de la distribución geográfica de las inscripciones seguras del noroeste.

1.1.2.1. Veleia (Iruña de Oca, Álava)

Comenzando por el norte del *Conuentus Cluniensis*, tenemos la inscripción S-6 encontrada en *Veleia* (Iruña de Oca, Álava) en el año 2012:

“(…) con motivo de la realización de mejoras paisajísticas (…) concretamente en la zona comprendida al norte del parking actual situado al sur de la puerta meridional del *oppidum* fortificado (…) había constancia de que, en dicho lugar, fueron descubiertos hace años los restos pertenecientes a una estructura de época romana”²⁹

²⁹ NÚÑEZ *et alii.*, 2012, 442.

En una cisterna de *opus caementicium* recubierta de *opus signinum* apareció el ara junto con tierra y otras piedras como relleno de la misma. Hay que destacar que la ciudad caristia de *Veleia*, sobradamente atestiguada en las fuentes literarias³⁰, se ha venido identificando con el *oppidum* de Iruña, situado a unos 10 kilómetros al oeste de Vitoria-Gasteiz, en un espigón formado por un meandro del río Zadorra. Las intervenciones arqueológicas realizadas recientemente han demostrado que las dimensiones de la ciudad superan con creces el recinto amurallado tardoantiguo, lo que nos habla de la gran potencia demográfica de esta ciudad en época altoimperial. Esta *ciuitas* fue una de las mansiones de la vía XXXIV que unía *Asturica Augusta* (Astorga, León) con *Burdigala* (Burdeos).

La inscripción que nos ocupa tiene una especial relevancia, ya que supone la confirmación *in situ* de que el yacimiento de Iruña se corresponde con la *ciuitas* de *Veleia* a través de la fórmula *r(ei) p(ublicae) Veleian(orum siue ae) ser(uus)*, con lo que *Eucarpus* formaría parte de las propiedades públicas (la *res publica*) de esta ciudad. Por desgracia, no tenemos certeza sobre el estatuto que tuvo esta ciudad en época romana, aunque J. Andreu no duda en incluirla dentro de la nómina de municipios flavios debido al repertorio conservado de inscripciones que acreditan la adscripción a la tribu *Quirina*³¹. Recientemente ha sido descubierta una nueva inscripción fragmentaria que podría pertenecer a una dedicación edilicia o funeraria en la que aparece mencionado un individuo perteneciente a la tribu *Quirina* que parece ser un duunvir y flamen local³², testimonio que reforzaría el argumento de que la *ciuitas Veleianorum* fuese una comunidad con estatuto jurídico privilegiado a consecuencia de la concesión del *ius Latii* por Vespasiano. Sin embargo, como sabemos, la concesión de un estatuto jurídico determinado (el *ius latii*, en este caso) no implica necesariamente un cambio de tipo político (la promoción municipal), con lo que hasta que no aparezca una mención explícita en las fuentes, lo recomendable, como sostiene E. Ortiz de Urbina³³, es no asumir esta promoción de manera automática.

³⁰ Plin., *N. H.* III, 26; Ptol., *Geographia* II, 6, 64; *Itinerario Antonino* 454, 8; Anónimo de Rávena, 318, 7; *Notitia Dignitatum*, 42, 32. Véase *TIR* K-30, s.v. *Veleia, Beliea, Belegia*, 238-239.

³¹ ANDREU, 2004, 144-145 y 151. Los testimonios que apoyan la promoción jurídica (que no necesariamente municipal) son *CIL* II 2928, 2929, 2930; *AE* 1965, 61 y *AE* 1987, 616a.

³² CIPRÉS *et alii.*, 2015.

³³ ORTIZ DE URBINA, 2000.

1.1.2.2. Segisamo / Segisama (*Sasamón, Burgos*)

La tabula de conmemoración de un voto realizado por una asociación de tipo colegial (S-7) fue encontrada en la localidad de Sasamón (Burgos) pero, por desgracia, desconocemos las circunstancias concretas del hallazgo, con lo que la única información de tipo geográfico y arqueológico que podemos tener es la relativa al contexto cívico donde se produjo el documento. En el lugar donde se ubica la actual Sasamón en época romana se encontraba la ciudad de *Segisamo* o *Segisama Iulia*, *ciuitas* que surgió como base de operaciones durante la etapa final de las Guerras Cántabro-astures³⁴ y posiblemente pervivió durante un tiempo como campamento de la *Legio III Macedonica* o de una de sus *uexillationes*³⁵. La fecha más tardía de pervivencia de este emplazamiento como campamento legionario lo marca el desplazamiento de esta legión a Germania en torno al año 40 d.C.³⁶. Sabemos además que fue una *mansio* de la vía de Italia a *Hispania*, de la vía XXXII y de la XXXIV³⁷.

1.1.2.3. Pallantia (*Palencia*)

Más hacia el sur tenemos la inscripción S-8 encontrada en Palencia, la antigua *Pallantia*³⁸. Este ara fue encontrada, junto con otras tres (*IRPPa* n° 2, 3 y 146) en 1898

³⁴ Flor., II, 33, 48.

³⁵ GÓMEZ-PANTOJA, 1992, 262.

³⁶ GÓMEZ-PANTOJA, 1998, 106.

³⁷ Véase *TIR* K-30, *s.v. Segisamun, Segisamone*, 207-208. Ha habido una gran confusión entre *Segisamo* y *Segisama Iulia* debido a que ambos nombres aparecen como *ciuitates* en la obra de Plinio el Viejo (*N. H.* III, 26). Esto ha provocado que se generen dos corrientes fundamentales de debate: una que distingue dos enclaves, *Segisamo* en Sasamón y *Segisama Iulia* en la actual Castrojeriz, y otra que identifica ambas ciudades con la actual Sasamón (GARCÍA SÁNCHEZ – CISNEROS, 2014, 125). A nuestro modo de ver, la segunda corriente tiene visos de mayor credibilidad y podíamos encontrarnos ante un claro caso de traslado o coexistencia, al menos durante un tiempo, de una ciudad heredera del *oppidum* turmogo de *Segisamo* situada a poca distancia del campamento y la posterior ciudad de *Segisama Iulia*. De hecho se ha propuesto también un emplazamiento más cercano a la Sasamón actual en el Castro de Olmillos de Sasamón, situado a un kilómetro de la ciudad romana (ABÁSULO – GARCÍA HUERTA, 1993). En algún momento la población del *oppidum* original terminó por trasladarse a la fundación augústea, de ahí que en todas las inscripciones procedentes de la zona de Sasamón en las que aparece el gentilicio de la ciudad este es siempre *Segisamonensis*, y no *Segisamaiuliensis* o *Segisamanensis*, lo que nos indica que el nombre más popular de la nueva ciudad romana, por lo menos a partir del traslado de la población, era *Segisamo*, como también así aparece recogida en el *Itinerario Antonino* (394, 5 y 454, 2).

³⁸ La ubicación de la *Pallantia* prerromana y la *Pallantia* romana ha provocado bastante controversia hasta día de hoy ya que, como sabemos por las fuentes, hubo dos ciudades con este nombre: una localizada en las cercanías de Palenzuela (Palencia), en un cerro situado en el punto en el que los ríos Arlanza y Arlanzón se unen, y la otra en la actual Palencia. La primera de ellas ha sido identificada con una ciudad vaccea o arévaca asediada por Pompeyo en el año 72 a.C. por su apoyo a Sertorio durante las Guerras Sertorianas (App., *H. R.* I, 113; HERNÁNDEZ GUERRA, 2010, 975-979). En cuanto a la *Pallantia* romana situada bajo la actual Palencia, parece que fue el resultado del traslado de la población de la zona al llano procedentes mayoritariamente de la *Pallantia* de Palenzuela que es posible que resultase destruida en los enfrentamientos de los años 70 a.C. J. QUINTANA y S. ESTREMER (2012), en virtud de los trabajos arqueológicos más recientes, han defendido el origen possertoriano de esta ciudad producto de estos

en los cimientos del Noviciado de las Hermanas de los Pobres, junto a la Catedral de Palencia, a cuatro metros de profundidad entre restos de construcciones romanas, cerámica pintada, ceniza y carbón³⁹, producto, posiblemente, del incendio del lugar donde se encontraban depositadas. De las cuatro aras del conjunto, dos de ellas conservan el nombre de las divinidades a las que fueron dedicadas, las *Duillae* o *Duillis*, divinidades locales únicamente atestiguadas por estos epígrafes⁴⁰. La tercera ara es anepígrafa y presenta un relieve en el que se muestra a tres figuras sedentes enmarcadas cada una en su respectiva hornacina que han sido identificadas mayoritariamente como estas entidades divinas⁴¹. Sin embargo, S. Alfayé, tras la realización de la autopsia de este ara anepígrafa, ha cuestionado esta interpretación defendiendo su identificación como un ara funeraria o votiva en la que estarían representados, de izquierda a derecha, un hombre, un infante y una mujer⁴².

La inscripción S-8 de nuestro *corpus*, lamentablemente desaparecida, presentaba mutilado el texto de las primeras líneas, por lo que desconocemos la divinidad a la que estaba dedicada aunque, por las circunstancias del hallazgo y con todas las reservas, podemos pensar que igualmente estaba dedicada a las *Duillae* o *Duillis*. En efecto, J. C. Olivares planteó la hipótesis seguida por F. Beltrán y B. Díaz Ariño de que el hallazgo de estas cuatro aras al nivel del suelo romano dentro de una construcción romana arrasada por un incendio podría estar indicándonos la existencia en dicho lugar de un

nuevos contingentes de población, frente a A. BALADO y A. B. MARTÍNEZ (2009) que habían optado por defender un momento fundacional a mediados del siglo I d.C.

³⁹ FITA, 1900b, 507.

⁴⁰ *IRPPa*, nº 2: *Aninius (?) / Africa^nus / Caerri / Africa^ni f(i)lius / Duillis u(otum) / s(oluit) l(ibens) m(erito)* y *IRPPa*, nº 3: *Cl(audius) Lattu(rus) Duil(lis) u(otum) s(oluit) l(ibens) / m(erito)*.

Hay un ara votiva procedente de Tejada de Tiétar de lectura e interpretación muy problemática por el lamentable estado de conservación que fue interpretada por J. M^a DOMÍNGUEZ (1987-1988) como una dedicación a las *Duillis Selais* y, por tanto, fue puesta en relación con los testimonios palentinos de los que estamos hablando. Sin embargo, S. ALFAYÉ (2011, 87-88) califica esta exégesis como demasiado problemática e imaginativa, con lo que mantiene como los únicos testimonios seguros del culto a las *Duillae* o *Duillis* los procedentes de Palencia.

Sobre la inscripción de Tejada de Tiétar véase el reciente trabajo de S. ALFAYÉ, P. DE BERNARDO, M^a C. GONZÁLEZ RODRÍGUEZ Y M. RAMÍREZ (2017) en el que dan una nueva lectura e interpretación del teónimo como *Du(u)íttera*.

⁴¹ BELTRÁN LLORIS – DÍAZ ARIÑO, 2007, 32-35; ALFAYÉ, 2009a, 354 y ALFAYÉ, 2010b, 560. Esta identificación de las *Duillae* o *Duillis* con una tríada representada sobre tres pedestales favoreció su identificación también con las *Matres*, divinidades representadas normalmente en forma de tríada, atestiguadas en la epigrafía hispana.

⁴² ALFAYÉ, 2011, 83-88. Esta lectura se apoya en las diferencias de tamaño, vestido y peinado que se puede observar en las tres figuras a pesar del grado de erosión. La lectura iconográfica como ara funeraria coincide con la que ya dio L. HERNÁNDEZ GUERRA en *IRPPa*, nº 146. Como ara votiva podría representar al grupo familiar que realizó la ofrenda a las *Duillae* o *Duillis* o a otra divinidad.

santuario de tamaño desconocido consagrado a estas divinidades locales⁴³. Lamentablemente, debido a la precariedad de los datos que han llegado hasta nosotros de la excavación original de finales del siglo XIX, no se puede confirmar esta hipótesis aunque puede considerarse factible.

1.1.2.4. Colonia Clunia Sulpicia (*Peñalba de Castro, Burgos*)

En la “capital” conventual de *Clunia* (Peñalba de Castro, Burgos) nos encontramos con dos inscripciones seguras (S-9 y S-10) y con varias dudosas encontradas en la Cueva de Román que parecen atestiguar la presencia de esclavos en este santuario hipogeo. La ciudad arévaca de *Clunia* aparece atestiguada en las fuentes en el contexto de las Guerras Sertorianas en la segunda mitad del los años 70 a.C. y de la revuelta vaccea del 56 a.C., aunque el *oppidum* celtibérico original no estaba situado en la meseta donde se emplazó la ciudad romana (el “Alto del Castro”), sino en el “Alto del Cuerno”, un cerro situado al otro lado del río Arandilla⁴⁴. En efecto, debido a la ausencia de materiales anteriores, todo parece apuntar a que la ciudad romana fue creada *ex nouo* a finales del reinado de Augusto o en el Tiberio⁴⁵. Esta fundación tuvo que llevar aparejada la concesión del rango municipal, ya que se han conservado monedas de época tiberiana acuñadas en *Clunia* con mención a los magistrados locales, tanto a los *aediles* como a los *quattuorviri*. A mediados del siglo I d.C., como mínimo, ya ostentaba la “capitalidad” conventual⁴⁶ y en el año 68 d.C. obtuvo el epíteto *Sulpicia* debido a que allí fue nombrado emperador Servio Sulpicio Galba durante la rebelión contra Nerón⁴⁷. Aunque el rango colonial no aparece en las fuentes literarias hasta el siglo II⁴⁸, es posible que le fuese concedido también como consecuencia de los acontecimientos protagonizados por el emperador Galba.

La inscripción S-9 fue encontrada en 1915 en el teatro de la ciudad durante los trabajos de excavación llevados a cabo por I. Calvo. Por desgracia, el informe realizado por este arqueólogo dista mucho de ser claro y concienzudo y únicamente puede extraerse de él que el ara fue encontrada en la zona de la escena junto con otros

⁴³ OLIVARES, 2002, 123-124 y BELTRÁN – DÍAZ ARIÑO, 2007, 34.

⁴⁴ ALFAYÉ, 2016, 357. Liv., *Per.* 20; Flor., II, 10, 9 y Dio, XXXIX, 54.

⁴⁵ PALOL *et alii.*, 1991, 284-285 y ALFAYÉ, 2016, 357. Esta autora señala que, desgraciadamente, debido a la escasez de excavaciones en esta ciudad y a la descontextualización de muchos de los hallazgos, *Clunia* es una ciudad muy mal conocida a pesar de su importancia en época altoimperial como sede conventual.

⁴⁶ Plin., *N. H.* III, 26-27.

⁴⁷ Plut., *Galba*, 6.

⁴⁸ Ptol., *Geographia* II, 6, 55.

elementos constructivos y decorativos como columnas, capiteles, restos de estatuas y clavos de hierro⁴⁹, producto del derrumbe del *scaenae frons*⁵⁰ del propio teatro, con lo que es bastante probable que este ara estuviese colocada en este frente de escena o en algún lugar cercano. Como veremos⁵¹, es especialmente significativo que la divinidad a la que fue dedicada el ara fuese el *Numen* del propio teatro, ya que se trata un *unicum* en todo el Imperio.

La inscripción S-10 dedicada por la esclava *Fida* ha sido descubierta reutilizada empotrada encima de la puerta de una vivienda particular de la calle San Martín de Coruña del Conde, una localidad situada a las faldas de la meseta donde se asentaba la ciudad de *Clunia*. Por tanto, este epígrafe fue reutilizado como material de construcción, y lo más lógico es pensar que procediese del propio núcleo urbano, que fue empleado sistemáticamente como cantera, especialmente a partir de la desamortización del siglo XIX, o de alguna zona cercana perteneciente al *ager* municipal.

Respecto a las inscripciones del complejo hipogeo de la Cueva de Román de *Clunia*, pese a que la consignación del estatus servil no es expreso en ningún caso y que, por tanto, por razones metodológicas, no hemos incluido algunas inscripciones posibles en nuestro *corpus*, es interesante traer a colación brevemente algunos aspectos de este interesante lugar y de la más que posible presencia de esclavos en las prácticas culturales que en él se llevaban a cabo. Las inscripciones NS-4 a 10 de nuestro *corpus* muestran nombres únicos de origen griego, algunos repetidos: *Hermes*, *Glauca* y *Soteles*, acompañados en algunos casos (NS-4, NS-5 y NS-7) de filiación simple sin expresión explícita del estatus⁵². Por tanto, nos encontramos ante individuos que, aunque su identificación no es segura, es bastante probable que sean esclavos.

La cueva de Román es un conjunto kárstico de gran tamaño y complejidad situado en el subsuelo de la ciudad, cuya interpretación ha sido y aún es bastante controvertida⁵³. Estas galerías fueron acondicionadas por los romanos para el

⁴⁹ CALVO, 1916b, 19-20.

⁵⁰ Véase IGLESIA – TUSET, 2010. En este artículo se trata de reconstruir el frente de escena del teatro de *Clunia* sin hacer referencia al hallazgo de este ara ni a su posible ubicación original.

⁵¹ Véase pp. 317-318.

⁵² NS-4: *Aionis / Hermes*; NS-5: *Hermes / Aionis / OV[---]* y NS-7: *Glauca / Mar/tilis*.

⁵³ Sobre esta cueva y las prácticas llevadas a cabo en ella en época romana véanse PALOL – VILELLA, 1986; *Clunia II*, 129-156; GASPERINI, 1992; GÓMEZ-PANTOJA, 1999, 427-430; ALFAYÉ, 2009, 59-60; ALFAYÉ, 2010a, 206-213; CUESTA, 2011 y ALFAYÉ, 2016, 362-383.

aprovechamiento del importante caudal de agua que en ellas se acumula⁵⁴. En el barro de varias estancias al fondo de las galerías de la cueva han ido descubriéndose improntas de pisadas, de tejidos, inscripciones incisas de corta extensión (dos o tres palabras) y toscas esculturas modeladas en el mismo barro. Estas figuras son de diferente tipología, pero destacan las representaciones itifálicas, aunque también hay figuraciones antropomórficas y máscaras. Todos estos indicios hicieron pensar a P. de Palol y a J. Vilella que este lugar podía tener una función de santuario de culto fálico asociado a Príapo o a *Liber Pater*, en relación con la fertilidad de la tierra, y con el aprovisionamiento de agua⁵⁵. L. Gasperini, sin embargo interpretó que este lugar estaba dedicado a la fangoterapia. Para él, a este lugar acudían los habitantes de *Clunia* en busca de los beneficios curativos del fango y del agua rica en minerales⁵⁶.

Posteriormente, J. Gómez-Pantoja puso en relación este santuario con el culto a las *Matres* en base al hallazgo de siete inscripciones dedicadas a esta divinidad en la ciudad⁵⁷. Sin embargo, recientemente S. Alfayé ha puesto en duda esta teoría cuestionando la supuesta correlación topográfica entre la ubicación de los epígrafes y el santuario hipogeo a través de la revisión de las circunstancias de hallazgo de estos siete epígrafes que impide afirmar que todas ellas procedan del mismo espacio cultural público⁵⁸. A nuestro modo de ver, el trabajo de síntesis y análisis sobre la problemática de las prácticas religiosas llevadas a cabo en el santuario hipogeo de *Clunia* recientemente publicado por S. Alfayé⁵⁹ es, sin duda y hasta que no contemos con unas memorias actualizadas de las intervenciones llevadas a cabo en la cueva, la mejor referencia a este respecto. Como señala esta autora, la elección de este lugar como espacio sagrado estuvo ligada indisolublemente a la sacralización de la fuente de agua

⁵⁴ *Clunia* II, 129.

⁵⁵ *Ibid.*, 137.

⁵⁶ GASPERINI, 1992.

⁵⁷ GÓMEZ-PANTOJA, 1999, 427-430. Según su hipótesis y sabiendo que el culto a estas divinidades en la zona céltica hispana está relacionado con lugares donde existen o existieron aguas mineromedicinales o termales, el santuario a las *Matres* de *Clunia* se situaría junto a uno de los pozos por donde se accedía a las cuevas y por donde se descolgarían a los enfermos para hacerlos llegar a las aguas y fangos curativos. Allí estos enfermos dejarían señales de su paso y de su devoción a través de inscripciones o exvotos en el barro

⁵⁸ ALFAYÉ, 2016, 371-372. Es más, como destacó esta autora en un trabajo anterior (ALFAYÉ, 2009, 59-60 y 2016, 372) algunas de ellas parecen estar más bien asociadas al culto doméstico y, además, dos de estas aras dedicadas a las *Matres* fueron halladas en una colección privada en Covarrubias (inscripciones NS-11 y NS-12), localidad situada a unos 40 km de *Clunia*. Estas inscripciones han sido incluidas en el *corpus* de las no seguras debido a que los dedicantes portan *nomina unica* muy comunes entre esclavos y a pesar de no contar con indicación expresa del estatus, este se indica con el genitivo de un nombre femenino (*Felix Priscae* y *Abascantus Marcellae*), por lo que es bastante posible que estos dos individuos fueran esclavos de dos mujeres.

⁵⁹ ALFAYÉ, 2016.

que abastecía a la ciudad y como producto de esa sacralización se desarrollaron diferentes formas ceremoniales en las que participaron hombres y mujeres de diferentes estatus sociojurídicos⁶⁰.

1.1.2.5. Valdegeña (Soria)

Poco se puede decir sobre el contexto arqueológico de la inscripción S-11, ya que fue encontrada reutilizada en una construcción medieval en las cercanías de Valdegeña (Soria). Las dos *ciuitates* conocidas más cercanas son *Augustobriga* (Muro de Ágreda, Soria), cuyo núcleo urbano se situaba a unos 20 km al este de Valdegeña y *Numantia* (Soria), situada a unos 30 kilómetros al oeste, por lo que la procedencia de este documento es rural y, por desgracia, no podemos saber al *territorium* de que ciudad pertenecía.

1.1.2.6. Segobriga (*Saelices*, Cuenca)

Continuando en la zona “céltica” del interior y entrando en el *Conuentus Carthaginensis* tenemos los documentos procedentes de *Segobriga*, la ciudad romana situada en el cerro de “Cabeza de Griego” en la localidad de Saelices (Cuenca) (S-27, S-28, S-29 y S-30) y el epígrafe S-31 que procede de las cercanía de la localidad de Uclés (Cuenca), posiblemente del *territorium* de *Segobriga* en época romana, como veremos.

Segobriga fue una importante ciudad del sur del área celtibérica hasta el punto de ser calificada por Plinio el Viejo como la ciudad principal de la *Celtiberia* (*caput Celtiberiae*)⁶¹. Parece que el castro celtibérico a partir de las Guerras Sertorianas aumentó en importancia y se desarrolló como una ciudad fortificada (*oppidum*) que a partir de época augústea verá un desarrollo urbanístico al modo romano de gran magnitud⁶². Este hecho ha llevado a los arqueólogos e historiadores que han trabajado las últimas décadas en este yacimiento a defender la promoción municipal de esta *ciuitas stipendiaria* en el año 15 a.C. en base a su consolidación como centro económico, político e ideológico y a este amplio programa de monumentalización que,

⁶⁰ *Ibid.*, 382-383. Los ritos o formas ceremoniales pueden ser adivinados gracias a los restos conservados y parecen manifestarse en ritos cívicos vinculados al abastecimiento y mantenimiento de la fuente de agua en los que participaban los magistrados públicos, rituales de sanación a través de la fangoterapia, depósito de exvotos y realización de inscripciones, etc.

⁶¹ Plin., *N. H.* III, 25.

⁶² ALMAGRO GORBEA – LORRIO, 2006-2007, 160-162.

en opinión de estos autores, tuvo que deberse necesariamente a esta promoción⁶³. Sin embargo, recientemente P. Le Roux ha puesto en duda esta asunción, destacando que no hay ningún documento, ni epigráfico ni arqueológico, que atestigüe esta promoción municipal e indicando que el estatuto peregrino estipendiario no era incompatible a comienzos del Imperio con la notoriedad de ser la “*caput Celtiberiae*”, ni con un desarrollo urbanístico en un *oppidum* de importancia ya desde época republicana⁶⁴.

En las cercanías de la ciudad se encuentra la dedicación de la esclava *Quintia* a la diosa Diana (S-27). Se trata de una inscripción rupestre perteneciente a un conjunto de paneles dedicados a la diosa Diana⁶⁵, situado en el paraje de “El Almudalejo”, a 500 m al suroeste de la base del cerro de “Cabeza de Griego” donde se ubica la ciudad y a unos 1000 m de la puerta norte, junto a la vía que unía *Segobriga* con *Carthago Noua*. Aunque tradicionalmente se ha identificado la pared de caliza donde se disponen los paneles votivos como un abrigo natural⁶⁶, recientemente S. Alfayé y F. Marco han defendido que en realidad se trata de un antiguo frente de cantera posteriormente reutilizado como santuario⁶⁷. Este *locus sacer*, en opinión de M. Almagro Gorbea, formaría parte de un santuario mayor en el que se incluirían el entorno boscoso circundante que formaría un *lucus*, un pozo cercano excavado de manera artificial en un manantial de la zona, y las diversas representaciones rupestres realizadas en los frentes de cantera cercanos⁶⁸. Además, este autor y A. M^a Vázquez Hoys han planteado una interpretación indigenista de este lugar según la cual este sería un santuario celtibérico de tipo agreste que habría sobrevivido y perdurado en época romana. Un santuario dedicado a una divinidad “indígena” asimilada a Diana que era adorada por devotos

⁶³ *Ibid.*, 168-169 y ABASCAL *et alii*. 2007, 688, entre otros.

⁶⁴ LE ROUX, 2015. En este artículo, el autor analiza uno por uno los testimonios (sobre todo epigráficos) que son tomados por los autores anteriores como argumento a favor de la municipalización augústea para demostrar que ninguno de ellos implica necesariamente un rango municipal. De hecho, la prueba más evidente en este sentido, es que *Segobriga* aparece en Plinio el Viejo entre las *ciuitates stipendiariae* del *Conuentus Carthaginensis*, lo que nos indica que este sería su estatus en la primera mitad del siglo I d.C. (Plin., *N. H.* III, 25). Además, un último matiz que debe ser mencionado es que, como ha demostrado E. ORTIZ DE URBINA (1996 y 2000, 30-52), no hay un modelo de constitución política inherente al privilegio de la latinidad, independientemente de que en ciertos casos se dé una combinación entre este derecho y los estatutos de *colonia* y *municipium*. Es evidente que muchas comunidades que recibieron la promoción jurídica obtuvieron al mismo tiempo o después una promoción municipal o colonial, pero este proceso no fue automático y dependió de las circunstancias particulares de cada caso.

⁶⁵ Sobre este *locus sacer* véase ALMAGRO BASCH, 1976; VÁZQUEZ HOYS, 1983; ALFÖLDY, 1985; ALMAGRO GORBEA, 1995; VÁZQUEZ HOYS, 1999a; ALFAYÉ, 2005, 230; ALFAYÉ, 2009a, 124-193 y ALFAYÉ – MARCO, 2014.

⁶⁶ ALMAGRO GORBEA, 1995, 67 y VÁZQUEZ HOYS, 1999a, 162, entre otros.

⁶⁷ ALFAYÉ, 2005, 230; 2009a, 125 y ALFAYÉ – MARCO, 2014.

⁶⁸ ALMAGRO GORBEA, 1995, 67.

pertenecientes a los estratos humildes de la población y poco romanizados⁶⁹. Sin embargo, esta teoría ha sido rebatida de manera convincente por S. Alfayé y F. Marco, que han resaltado que no resulta creíble que se produjese un proceso de *interpretatio* tal que, pese a la supuesta escasa romanización de los cultores, no quedase rastro del carácter indígena del culto ni en los epítetos de la diosa atestiguados en el santuario, ni en la iconografía representada en los paneles, ni en la onomástica de los dedicantes, que es latina y griega⁷⁰. A todo esto hay que añadir que no está atestiguada arqueológicamente ninguna frecuentación religiosa de este paraje anterior al siglo I d.C. y que, seguramente, esta cantera fue explotada en la época de urbanización masiva del *oppidum* a partir del reinado de Augusto.

En este frente de cantera de 2,5 m de alto por 3,7 de ancho se esculpieron cinco paneles tripartitos: en la parte central aparece una representación de la divinidad, en la parte inferior la inscripción votiva y en la parte superior un remate en forma de tímpano⁷¹. Los textos de las inscripciones fueron reconstruidos por G. Alföldy⁷² valiéndose de las lecturas de los autores anteriores desde A. de Morales que visitó el lugar en 1574. Esta reconstrucción es necesaria debido a que a consecuencia de la erosión y el vandalismo tanto los epígrafes como los elementos decorativos hoy están prácticamente borrados. Por lo tanto, estas lecturas hay que tomarlas con las reservas metodológicas pertinentes. Las inscripciones, de izquierda a derecha, según G. Alföldy, son:

- [Diane / Cassia] / M[ar]g[ar]ite / u(otum) s(oluit) l (ibens) [l(aeta)] m(erito)
- [Dian]ae sacrum lib(ens) Ti/[turn]ia Arte[mo]nis (-) Ti[t/u]rni Postumi [li]b(erta) u(otum) s(oluit)
- Dianae / Quintia / M(ani) Corneli? / Valeriani (?) / serua / ex uoto

⁶⁹ *Ibid.* y VÁZQUEZ HOYS, 1999a, 231 y 243-245.

⁷⁰ ALFAYÉ – MARCO, 2014, 58-59. Según destacan estos autores: “Parece más bien que esta exégesis del santuario de *Diana* en clave de «celtiberidad intocada» se construye fundamentalmente sobre la preconcepción de que el carácter rupestre y la ubicación extra-urbana del espacio cultural son sólidas evidencias de indigenismo...”. Sin embargo, como demuestran en este artículo, el emplazamiento de santuarios en canteras romanas es algo común en el mundo romano como manera de propiciación y veneración de las divinidades relacionadas con este espacio que se ve alterado y domesticado con los trabajos que allí se llevan a cabo.

⁷¹ ALFAYÉ, 2009, 125. Esta estructura tripartita es la propia de las representaciones de *aediculae* rupestres y, en este sentido, la autora destaca los paralelos del relieve de “Piedra Escrita” en Cenicientos (Madrid) y los de la ciudad de Filipos (Macedonia), todos ellos dedicados a Diana y fechados del siglo II d.C.

⁷² ALFÖLDY, 1985.

- *D[i]anae / Frugife[r]ae / P(ublius) Tullius [Par]is / lib(ertus) u(otum) s(oluit) l(ibens) m(erito)*
- *[Dian]ae / Nice[phoris] / Semp[roni(orum) Me]/rulae a [---] / cati l[ib(erta)] u(otum) s(oluit)*

Como podemos ver, de las cinco inscripciones, cuatro están dedicadas por mujeres, y todos los individuos pertenecen al grupo social dependiente: *Quintia* es una esclava sin lugar a dudas, otros tres dedicantes son de estatus libertino y *Cassia Margarite*, a pesar de no consignar expresamente su estatus, es posible que fuera una esclava con un *cognomen* y un *agnomen*. Por lo tanto, nos encontramos ante un santuario plenamente romano que fue frecuentado durante la época altoimperial por personajes del grupo sociojurídico dependiente de la cercana *Segobriga*. En este punto conviene realizar una breve reflexión sobre las similitudes que presenta este santuario con el de Diana en el Aventino⁷³. En efecto, en la concepción romana del culto a Diana vimos como esta divinidad estaba estrechamente relacionada con los esclavos y con las mujeres, como podemos también observar en el caso del culto a esta diosa en *Segobriga*. Además, topográficamente, ambos santuarios presentan similitudes, ya que ambos se sitúan fuera del recinto de la ciudad (no podemos olvidar que el Aventino estaba fuera del *pomerium* cuando se estableció el culto), con lo que ambos se ubican en un paraje rústico de tipo boscoso, lo que podría favorecer la teoría de la existencia de un *lucus* en esta zona de las canteras segobricenses, así como Diana tenía el suyo en el Aventino⁷⁴.

Los contextos arqueológicos de dos de las inscripciones procedentes de *Segobriga* son bastante poco esclarecedores ya sea por la antigüedad de su hallazgo, ya por haber sido reutilizadas en siglos posteriores al de su colocación. El ara dedicada por la esclava *Virria* a Hércules (S-29) está catalogada como procedente del teatro de la ciudad, pero no hay constancia de la fecha y las circunstancias del hallazgo, aunque según M. Almagro Basch, seguramente fue hallada durante las excavaciones de 1953-1955 en dicho teatro⁷⁵. El teatro se encuentra junto a la muralla norte de la ciudad, al este de la puerta de entrada. De igual manera, la inscripción funeraria dedicada por la

⁷³ Véase pp. 27-29 y 31-32.

⁷⁴ Este *lucus* del Aventino aparece descrito en los *Fastos* de Ovidio: “*Lucus Auentino suberat niger ilicis umbra. Quo posses uiso dicere “numen inest”. In medio gramen, muscoque adoperta uirenti mandabat saxo uena perennis aquae*” (Ov., *Fast.* III, 295-299).

⁷⁵ *Segobriga* II, 345.

familia publica de la ciudad (S-30) fue encontrada “al pie del cerro”, sin más especificaciones⁷⁶.

De la estela funeraria de la esclava *Iucunda* (nº 28), sin embargo, contamos con los datos detallados sobre las circunstancias de su hallazgo. Esta estela apareció en 2006:

“Junto al muro septentrional del circo y en el interior del edificio, se descubrió el zócalo de un monumento funerario de base cuadrada formado por losas de piedra caliza colocadas verticalmente (UE 9406); junto a él aparecieron dos grandes pedazos, caídos y rotos, de una misma estela funeraria (UE 9404 y 9405) y a su alrededor se descubrieron después otros fragmentos de la misma pieza (UE 9455). (...) La excavación del interior del zócalo ha proporcionado una datación en tiempos de Augusto-Tiberio, mientras que la estela funeraria es casi un siglo posterior, por lo que ambos elementos no pertenecen al mismo monumento”⁷⁷

El circo de *Segobriga* fue levantado a unos 300 m al norte de la muralla de la ciudad sobre una necrópolis de incineración que había en ese lugar desde por lo menos la época augústea, por lo que muchos de los monumentos funerarios quedaron enterrados bajo la arena o fueron reutilizados en los cimientos del nuevo edificio. La datación del circo parece situarse a comienzos de la segunda mitad del siglo II, por lo que la necrópolis y la estela deben ser anteriores a este periodo, seguramente de principios de ese siglo⁷⁸.

Este documento pertenece al grupo de las estelas-retrato atestiguado en otros lugares de *Hispania*⁷⁹, por medio de los cuales se busca perpetuar la memoria de los difuntos también a través de su imagen. Siendo excepcional este tipo de estela-retrato tan finamente realizado en la ciudad de *Segobriga* y en la meseta en general, sí que nos encontramos con varios paralelos en esta misma ciudad de estelas con cabecera semicircular en la que suele ir representada una flor y acróteras en forma de volutas o

⁷⁶ QUINTERO, 1904, 104.

⁷⁷ FERNÁNDEZ MARTÍNEZ *et alii.*, 2007, 47.

⁷⁸ *Ibid.*, 58.

⁷⁹ Es especialmente significativo en este sentido el trabajo de J. EDMONDSON *et alii.* (2001) dedicado al estudio de estos retratos funerarios en *Augusta Emerita*.

flores a los lados⁸⁰, lo que puede estar hablándonos de un modelo bastante común en la *Segobriga* de finales del siglo I d.C y la primera mitad del II d.C. Es posible que este tipo de estela fuera un producto del taller lapidario identificado por J. M. Abascal en esta ciudad caracterizado por la representación de series de arcos que separan la cabecera del campo epigráfico⁸¹. En este caso, a pesar de no aparecer esta serie de arquillos, sí que el tipo de cabecera semicircular con acróteras y las molduras empleadas presentan similitudes con las de este taller. La inscripción dedicada por la *familia publica* (S-30), sin embargo, sí que puede ser adscrita con seguridad a este taller, ya que presenta dos filas de arquillos entre la cabecera y el campo epigráfico.

La inscripción dedicada por la *familia Oculensis* a *deus Airo/Aironis* (S-31) procede o bien de “Fuente Redonda”, un afloramiento de agua situado a algo más de 1 km de la actual Uclés, que según P. Quintero contaba con una estructura de piedra de época romana en forma circular⁸², o de un paraje denominado “la Aldehuela”, cercano a dicha fuente. De todas formas, a pesar de la imposibilidad de localizar el contexto exacto de la pieza, en todas las noticias la cercanía de la fuente, que además tenía restos arqueológicos romanos, es manifiesta. Por lo tanto, al ser el único testimonio a esta divinidad local y aparecer asociado a una surgencia de agua, es probable que esta divinidad fuera la tutelar de este manantial⁸³. Sobre las teorías relativas a esta divinidad volveremos más adelante⁸⁴.

Un último apunte topográfico está relacionado con el topónimo de la familia servil que dedica el ara junto con *Caius Titinius Crispinus*. Este topónimo, según ha sido interpretado, es *Ocule(n)sis*, lo cual sería el testimonio más antiguo del topónimo de Uclés que aparece mencionado como Oclés y Uclés en la Crónica de don Pelayo y en los historiadores árabes y que puede relacionarse con el celtibérico *O.ka.La.Co.m /*

⁸⁰ *Segobriga* V, nº 208, 216, 222, 223, 234, 244 y 245, entre otras.

⁸¹ ABASCAL, 1992. Como destaca este autor, las características concretas de las arquerías representadas en las estelas segobricenses, así como la abundancia de su uso, las presentan como un producto de un taller local empleado casi con exclusividad en esta ciudad ya que el empleo de arcos en otros lugares difiere de manera notable. En este artículo, el autor sitúa la segunda mitad del siglo II el momento de mayor actividad de este taller, sin embargo, gracias a la excavación de la necrópolis del circo de *Segobriga*, que fue amortizada al construir el circo en la segunda mitad del siglo II, creemos que se puede adelantar el periodo de actividad de este taller hasta finales del siglo I, ya que en esta necrópolis han aparecido varias estelas con arcos (*Segobriga* V, nº 208, 219, 222, 223, 224, 245, 251) que apuntan a una cronología anterior a la que sostuvo J. M. Abascal en base a los hallazgos realizados hasta comienzos de los años 90.

⁸² QUINTERO, 1904, 24.

⁸³ ALFAYÉ, 2009a, 28-29; ABASCAL, 2011 y MAROTO, 2018, 162.

⁸⁴ Véase pp. 347-348.

*O.cu.La.Cu.m*⁸⁵. Por tanto, nos encontramos ante una dedicación realizada por los esclavos y libertos del *pagus*, el *uicus* o el *fundus Oculensis*, pudiendo tratarse tanto de una agrupación de esclavos públicos que pertenecen a una comunidad rural seguramente dentro del *territorium* de *Segobriga* y, por tanto, esclavos públicos de esta ciudad, como los esclavos de un terrateniente que decidieron nombrar así a su asociación⁸⁶.

1.1.2.7. *Mongai (Lleida)*

Como podemos observar si ponemos el foco en la zona del levante peninsular (fig. 4), las inscripciones han sido localizadas mayoritariamente en algunas de las ciudades principales o en sus cercanías, como es el caso de *Barcino* (Barcelona), *Tarraco* (Tarragona), *Saguntum* (Sagunto, Valencia), *Valentia* (Valencia), *Dianium* (Denia, Alicante), *Lucentum* (Alicante) y *Carthago Noua* (Cartagena, Murcia). En el caso de la inscripción S-12 hallada en *Mongai* (Lleida), esta se encuentra totalmente descontextualizada porque se encontró en la iglesia del pueblo. Sin embargo, podemos deducir el contexto rural de la colocación original de este ara ya que esta localidad se encuentra a unos 40 km al noreste de la ciudad de Lleida, la *Ilerda* romana, a los pies de los pirineos y no parece haber ningún núcleo urbano cercano de la que pueda proceder.

El resto de las inscripciones de nuestro *corpus*, como ya se ha indicado, se pueden insertar en el mundo urbano o de sus alrededores y, en este caso en concreto, en las ciudades que se disponen junto a la costa del Mediterráneo, ciudades de un gran dinamismo comercial y económico con un importante desarrollo urbano. La mayoría de estas inscripciones no nos ofrecen apenas información arqueológica ya que fueron reutilizadas con posterioridad a su colocación original debido al poblamiento continuo de la mayoría de estas ciudades romanas hasta la actualidad, o bien fueron encontradas de manera más o menos accidental y no se registró adecuadamente el contexto de su hallazgo⁸⁷.

⁸⁵ QUINTERO, 1913, 99-100 y *Segobriga* II, 85, entre otros.

⁸⁶ MAROTO, 2018, 163.

⁸⁷ Así, la inscripción S-13 procede de la muralla medieval de Barcelona o de los edificios de la misma época cercanos a la misma; la inscripción S-14 fue encontrada en la Plaza Corsini de Tarragona; la inscripción S-15, por su parte, procede de una viña particular cercana a Sagunto, pero no conocemos ningún elemento contextual más; la inscripción S-17, desaparecida en el siglo XVIII, únicamente se tiene noticia de que estaba en el Hospital General de Valencia desde el siglo XVI; el epígrafe S-18 fue hallado en el siglo XVIII junto al curso del Turia, formando parte de una construcción ruinoso, muy posiblemente reutilizada; y la inscripción S-20 fue hallada en una finca particular en 1898 al este de la ciudad de Denia (Alicante).

1.1.2.8. Saguntum (*Sagunto, Valencia*)

La tablilla de *defixio* de Sagunto (S-16) fue encontrada en la montaña del Castillo de Sagunto, donde se situaba la *Arse* ibérica y, posteriormente en época romana, el municipio de *Saguntum*. Este documento fue descubierto por unos aficionados a las antigüedades en 1980 junto con otras láminas de plomo (una docena en total)⁸⁸. Por lo tanto, no contamos con un estudio estratigráfico del hallazgo y ni siquiera sabemos en qué sector del antiguo *Saguntum* se dio. Únicamente es destacable la aparición de un conjunto de *tabellae* tan importante en un único lugar⁸⁹, lo que podría indicar que se tratase de un lugar privilegiado, como un santuario o un lugar especialmente propicio para depositar *defixiones*. Sabemos que el lugar donde se colocaba la *defixio* era fundamental para que la maldición surtiese efecto, es decir, para que la acción de obligar a las divinidades del inframundo a realizar lo que el sujeto quería fuera exitosa. Por ello, los lugares preferentes para depositar estos textos de maldición eran donde las divinidades aludidas tenían su ámbito de actuación, como por ejemplo, en lugares enterrados, corrientes de agua, pozos y tumbas y también santuarios asociados con las divinidades ctónicas, como parece ocurrir en este caso⁹⁰.

1.1.2.9. Valentia (*Valencia*)

El ara dedicada por el esclavo *Lucanus* a Mitra (S-17) fue hallada al realizar unas obras de cimentación de una tapia que se iba a construir junto a un camino frente al abrevadero de la Fuente de Muza, en Benifayó (Valencia), a unos 20 km al sur de la colonia de *Valentia*, con lo que lo más probable es que fuese parte de su *territorium*⁹¹. Parece que en los alrededores inmediatos del lugar de hallazgo de esta pieza, los labradores habían encontrado un pozo con restos orgánicos carbonizados, muros, obras subterráneas, restos de mosaicos y sillares que llevaron a pensar que en ese lugar había un mitreo⁹². Sin embargo, ninguno de esos hallazgos se han conservado ni han

⁸⁸ CORELL, 2000, 241.

⁸⁹ De las doce *tabellae* aparecidas, sólo se conoce el paradero de seis de ellas que han sido estudiadas por J. CORELL (1994); y para la que interesa para nuestro estudio, CORELL, 2000.

⁹⁰ GAGER, 1992, 18-21 y LASSÈRE, 2005, 296. Por ejemplo, en un papiro griego que servía como “manual” para realizar este tipo de maldiciones se indica que hay que “have (the tablet) buried or [put in] a river or land or sea or stream or coffin or in a well” (*PGM VII*, 451-452, trad. J. G. Gager). Respecto a la aparición de *defixiones* en templos, en el mundo griego el caso más paradigmático es el descubrimiento de un conjunto de 18 tablillas en el templo de Démeter de Acrocorinto (STROUD, 2013, 81-157), mientras que en occidente un paralelo sería el del templo de *Sulis Minerua* en Bath, Inglaterra (TOMLIN, 1988 y 2009).

⁹¹ En el *CIL II*²/14-1 incluyen esta inscripción, en efecto, como perteneciente al *ager Valentinus*.

⁹² BONET, 2004, 31.

aparecido más restos relacionados con el culto a Mitra, con lo que la teoría del mitreo debe de quedar en cuestión, ya que un ara aislada pudo ser colocada en un contexto doméstico o en un santuario consagrado a otra divinidad, ya que en el politeísmo las divinidades compartían espacio sin problema, y no necesariamente en un santuario dedicado a Mitra. Sin embargo, en las cercanías del lugar donde se encontraba la Fuente de Muza han aparecido otros hallazgos. En este yacimiento ha sido excavada una villa romana datada entre el siglo I y el IV d.C. de la que, entre otros descubrimientos, se ha conservado un mosaico de *opus tesellatum* de finales del siglo II o comienzos del III d.C. de gran calidad⁹³. Este yacimiento está situado muy cerca de la *Via Augusta* que recorría *Hispania* desde *Gades* hasta los Pirineos a lo largo de la costa levantina. Desgraciadamente, no se han descubierto más inscripciones que permitan dar un contexto epigráfico al ara de *Lucanus*, aunque provisionalmente lo adscribiremos a un contexto doméstico rural.

1.1.2.10. Lucentum (*Alicante*)

El ara dedicada por *Saturninus* (S-21) fue hallada en el yacimiento del Tossal de Manises, en el barrio de la Albufereta de Alicante, lugar donde se encontraba la ciudad romana de *Lucentum*⁹⁴. Desgraciadamente, no hemos conseguido encontrar información contextual sobre este epígrafe, con lo que ignoramos el contexto preciso del hallazgo dentro de la propia ciudad.

1.1.2.11. Carthago Noua (*Cartagena, Murcia*) y Mazarrón (*Murcia*)

En la zona de Cartagena-Mazarrón tenemos varias inscripciones muy interesantes relacionadas con las actividades de explotación minera y comercial de la zona. En efecto, sabemos que en torno a *Carthago Noua* existieron dos distritos mineros de gran importancia donde se explotaba fundamentalmente galena argentífera: uno estaba situado en la Sierra de Cartagena, cerca de la localidad actual de La Unión, y el otro estaba situado a unos 30 km al oeste, en la zona del actual Mazarrón. Parece que el distrito de la zona de la Sierra de Cartagena tuvo su auge entre finales del siglo II y comienzos del I a.C., desapareciendo la actividad de manera casi total para finales del

⁹³ Sobre este yacimiento y el mosaico véase BELTRÁN, LÓPEZ, 1983 y 1992 y VV.AA., 2004.

⁹⁴ Sobre este yacimiento véanse, entre otros, ABAD, 1984; OLCINA – PÉREZ, 1998 y OLCINA, 2002. Según este último autor, *Lucentum* recibió la promoción a municipio de derecho latino en época augústea, coincidiendo con la promoción colonial de la cercana *Ilici* (Elche, Alicante) (ORTIZ DE URBINA, 2000, 91 y 97-98 y OLCINA, 2002, 263-264). A partir de ese momento es cuando comenzó la monumentalización de la antigua Alicante.

siglo I a.C. En la zona de Mazarrón, sin embargo, la actividad continuó de manera intensa por lo menos hasta época flavia⁹⁵. Estas explotaciones estaban bajo el control pequeñas empresas, posiblemente de carácter familiar (sobre todo en el caso del distrito de La Unión)⁹⁶ y *societates* privadas⁹⁷ (en la zona de Mazarrón) cuyos nombres han llegado a nosotros a través de los sellos en los lingotes de plomo que resultaban del proceso de obtención de la plata y que ponen de manifiesto el gran protagonismo de los personajes itálicos y de sus agentes en la explotación de estos recursos, especialmente en época republicana⁹⁸.

Las inscripciones S-22 y S-23 aparecieron en dos contextos geográficos bien diferentes en la zona de Cartagena, aunque su datación es similar y se corresponde con la época de mayor auge de las explotaciones mineras de la zona de La Unión, es decir, entre finales del siglo II y comienzos del I a.C. La primera de ellas estaba reutilizada en la Torre del Macho del Castillo de la Concepción de esta ciudad, con lo que desconocemos cuál era su ubicación original. Sin embargo es de suponer que se encontraría empotrada o exenta junto a las *pilae* y los *fundamenta* que costearon estos *magistri*. A este respecto, no ha habido consenso respecto a qué construcción pública pudieron pertenecer esas *pilas III et fundament(a) ex cament(o)*. E. Hübner propuso que se trataría de un *sacellum*, A. García y Bellido lo interpretó como una instalación portuaria, J. M. Abascal y S. Ramallo sugirieron que podían ser unas columnas conmemorativas y B. Díaz Ariño y F. Beltrán Lloris apuntaron a que se trataría del pórtico de un templo⁹⁹.

El segundo epígrafe está desaparecido y sus circunstancias de hallazgo son mucho más inciertas, ya que no hay consenso entre los autores del siglo XVIII respecto a dónde fue encontrada, si en la “Casa del Rey” de la propia Cartagena o cerca de la cueva “del Tesoro” en el cerro “del Mosquito”, cerca del Cabo de Palos. Todo parece

⁹⁵ DÍAZ ARIÑO – ANTOLINOS, 2013, 536-537.

⁹⁶ Este es el caso de los *Aquinii*, los *Planii* o los *Pontilieni* cuyos nombres aparecen en varias series de lingotes a lo largo de varias generaciones (ANTOLINOS – DÍAZ ARIÑO, 2012, 26).

⁹⁷ La visión tradicional que atribuía a las *societates* mineras de la zona del sur de *Hispania* el carácter de *societas publicanorum* en las últimas dos décadas ha sido contestada por el trabajo de A. MATEO (2001) que ha propuesto que estas *societates* serían compañías privadas distintas de las *societates publicanorum*. Esta propuesta ha sido aceptada por varios autores como C. DOMERGUE (2004), A. M. HIRT (2010) y J. A. ANTOLINOS y B. DÍAZ ARIÑO (2012).

⁹⁸ ANTOLINOS – DÍAZ ARIÑO, 2012, 26-28 y RUIZ, 2014, 448-449. Sobre la información crucial que proporcionan los pecios para el estudio del comercio de metales véase ALONSO, 2009 y RICO – DOMERGUE, 2014, donde se podrá encontrar abundante bibliografía sobre el tema.

⁹⁹ *CIL* II, 3434; GARCÍA Y BELLIDO, 1955, 16-17; *CartNova*, 74; DÍAZ ARIÑO, 2004, 468, nota 165 y BELTRÁN LLORIS, 2004, 161, respectivamente.

apuntar a que fue en este segundo lugar en el que fue encontrada ya que, como indica B. Díaz Ariño, en el yacimiento del Castillet, anteriormente conocido como el cerro “del Mosquito”, hay restos de un asentamiento de época republicana donde se llevaban a cabo actividades comerciales y el procesado del mineral extraído en la Sierra de Cartagena¹⁰⁰, con lo que una dedicación de un *collegium* de esclavos, libertos e *ingenui* posiblemente dedicados a estas actividades encaja a la perfección con el enclave. En este caso, en el epígrafe no hay mención alguna a cuál fue el elemento que fue dedicado, aunque lo más probable es que, al igual que el caso de la dedicación de *Carthago Noua*, este bloque conmemorase una dedicación de tipo edilicio.

En el segundo polo minero de la zona de *Carthago Noua*, en el lugar donde se asienta en la actualidad Mazarrón, hay otro testimonio de *magistri*, el NS-19, perteneciente al *corpus* de inscripciones no seguras. En este caso, se trata de un fragmento de pavimento de *opus signinum* con motivos geométricos que fue hallado en la “Loma de las Herrerías” de Mazarrón. Este pavimento ha sido también datado entre finales del siglo II y la primera mitad del siglo I a.C. Desconocemos las características y funciones del edificio en el que se ubicaba el pavimento, que seguramente fue costado por estos *magistri*, de ahí la inscripción. Según S. F. Ramallo nos encontraríamos ante un edificio de carácter público y, en opinión de B. Díaz Ariño se trataría de la sede del propio *collegium* que presidían los *magistri* en cuestión¹⁰¹.

De Mazarrón también proceden las tres inscripciones con sus correspondientes estatuas dedicadas por el *dispensator Albanus* (S-24, S-25 y S-26) que fueron descubiertas el 24 de marzo de 1776 en el barrio de la Serreta, al norte de la localidad. Tanto los pedestales como las estatuas se encontraban amortizadas en una balsa de *opus signinum*. Desgraciadamente, debido a la antigüedad del hallazgo y a la poca exactitud con las que aparecen recogidas las circunstancias del mismo en los autores del siglo XVIII, resulta imposible atribuir un lugar exacto al descubrimiento¹⁰². Sin embargo, sí que se pueden destacar una serie de aspectos sobre la zona de Mazarrón que son importantes para nuestro estudio.

¹⁰⁰ ELRH, 136. Sobre este yacimiento véase MÉNDEZ, 1987.

¹⁰¹ RAMALLO, 1985, 82 y DÍAZ ARIÑO, 2004, 467, respectivamente. Este autor se decanta por la opción de la sede colegial por la existencia de un paralelo en el yacimiento de “La Cabañeta” del Burgo de Ebro (Zaragoza) en el que unos *magistri* dedican el pavimento de la *schola* de la propia asociación (DÍAZ ARIÑO, 2004, 465-466).

¹⁰² NOGUERA – NAVARRO, 1995, 370.

En primer lugar, hay que destacar la importancia de la actividad minera en el lugar del hallazgo, en el cerro de “Cabezo de San Cristóbal”, así como en los cerros cercanos, con restos de muchos pozos mineros e instalaciones dedicadas a la limpieza y fundición del mineral. De hecho, la balsa a la que se refieren los autores del siglo XVIII bien podría aludir a una pileta de decantación revestida de *signinum* hidrófugo para la limpieza del mineral, elemento que aparece documentado en otros asentamientos dedicados a la actividad minera de la zona, sobre todo de galena argentífera¹⁰³. Por lo tanto, la lógica apunta a que los pedestales y las estatuas dedicadas por *Albanus* estarían colocadas originalmente en un *sacellum* ubicado en un poblado minero cercano a las minas de “Cabezo de San Cristóbal”, y lo más probable es que este individuo fuera *dispensator* de la *societas* que estaría encargada de la explotación de ese coto minero durante la segunda mitad del siglo I d.C.

En segundo lugar, respecto al cerro de “Cabezo de San Cristóbal” en época romana, existen varios indicios en el contenido de los epígrafes que han arrojado cierta luz sobre la naturaleza de este lugar, no sin suscitar cierto debate. Los dos pedestales de los *Genii* están dedicados al *Genius Loci Ficariensis* y al *Genius SMF*. La primera inscripción hace referencia a la existencia de un *Locus Ficariensis*, es decir un lugar definido por un adjetivo gentilicio derivado del adjetivo *ficarius*, que a su vez proviene de la palabra *figus*, es decir, higuera¹⁰⁴. Esto ha llevado a que la mayoría de las interpretaciones de las abreviaturas del otro pedestal desarrollen la F final como *Ficariensis*, lo cual es lógico y, a nuestro juicio, correcto. Muchos autores han interpretado las otras abreviaturas de maneras diversas pero defendiendo mayoritariamente la existencia de un *M(unicipium) F(icariensis)* o, incluso, de un *M(unicipium) F(lauium)*¹⁰⁵.

Sin embargo, tanto M^a J. Pena como J. M. Noguera y F. J. Navarro, han rechazado la existencia de un *municipium* debido a la total ausencia de más evidencias que apunten en este sentido y han propuesto una interpretación relacionada con la importancia fundamental de esta zona como foco de explotación minera¹⁰⁶. Según estos autores, la propuesta de lectura más lógica es *Genio S(ocietatis) M(ontis) Ficariensis*,

¹⁰³ *Ibid.*, 370.

¹⁰⁴ NOGUERA – NAVARRO, 1995, 365-367.

¹⁰⁵ C. BELDA (1975, 268) propuso la lectura *M(unicipi) F(lau)* y a este autor le siguió J. M^a BLÁZQUEZ (1991b, 288). A. M^a MUÑOZ (1980, 177-183), por su parte, propuso la lectura *Genio S(enatus) M(unicipii) F(icariensis)*.

¹⁰⁶ PENA, 1996 y NOGUERA – NAVARRO, 1999.

por paralelismo con la *Societ(as) Mont(is) Argent(arii) Ilucro(nensis?)* y con la *Societas Argentariarum Fondinarum Montis Ilucro(nensis?)*, procedentes del “Cabezo de Castillo” en Coto Fortuna, cerca de Mazarrón¹⁰⁷. Aunque esta lectura es provisional hasta que se confirme la existencia de esta *societas*, consideramos que es la que tiene mayor solidez y la que justifica la existencia de un *dispensator* de tal nivel económico que se pudiera permitir costear un conjunto escultórico de tal magnitud. Respecto a la relación de este lugar con las higueras, sabemos por los autores clásicos que la zona mediterránea de *Hispania* era rica en el cultivo de olivos, viñas e higueras¹⁰⁸, productos propios del clima mediterráneo, por lo que, probablemente, en este lugar, además de las explotaciones mineras, tendría gran importancia el cultivo de higueras, de donde probablemente derivaría el nombre de este *locus*.

Finalmente, es necesario hacer una breve referencia a las tres estatuas que estuvieron colocadas sobre los pedestales a los que nos estamos refiriendo. Se han conservado las tres con mejor o peor fortuna. Las esculturas de los *Genii* (*Genius Loci Ficariensis* y *Genius S(ocietatis?) M(ontis?) F(icariensis)*) están realizadas en piedra arenisca y a ambas les faltan la cabeza y los elementos rituales que portaban; aunque lo más probable es que estos elementos fueran una *paterna* y un *rotulus*, objetos comunes en las representaciones de los *Genii* en el mundo romano¹⁰⁹. Al estar incompletas ambas estatuas y al no portar ningún elemento diferenciador, se hace imposible emparejar cada una de ellas con su correspondiente pedestal. Sin embargo, la estatua de *Mater Terra*, como es lógico, sí que se puede emparejar con su pedestal, y se observa una mayor importancia de esta dedicación y de la propia divinidad sobre las otras dos. Esta apreciación se deriva de que, seguramente, la estatua de la diosa se encontraba escoltada por las estatuas de los *Genii* a izquierda y derecha y porque, a diferencia de ellas, esta estatua está realizada en mármol¹¹⁰.

1.2. LA PROVINCIA BAETICA

De manera similar a lo que ocurre en el levante, en la provincia *Baetica* la gran mayoría de las inscripciones se han encontrado en las ciudades o en su *territorium* más próximo, ciudades que, mayoritariamente, se ubicaban en el valle del río Guadalquivir.

¹⁰⁷ *CIL* XV 7916; *AE* 1907, 135. Véase ANTOLINOS – DÍAZ ARIÑO, 2012.

¹⁰⁸ Cato, *De agr.* 7, 1; Strab., *Geogr.* III, 4, 16; Plin., *N. H.* XV, 21, 82.

¹⁰⁹ NOGUERA, 1992, 81.

¹¹⁰ Sobre las esculturas véase NOGUERA, 2001-2002, 2009a y 2009b.

En este caso nos referimos, nuevamente, a una región muy urbanizada, de hecho la más urbanizada de *Hispania*, y con un gran dinamismo económico, con una tupida red de municipios y colonias dispuestas mayoritariamente a lo largo de la depresión del Guadalquivir y el inicio de las estribaciones montañosas de Sierra Morena al norte y el Sistema Bético al sur. Esta zona (la *Turdetania*) entró en estrecho contacto con Roma a finales del siglo II a.C. en el contexto de la Segunda Guerra Púnica y, durante el proceso de conquista en los años siguientes, las ciudades de esta zona se fueron incorporando al dominio romano de manera más o menos violenta a través de la firma de *foedi* o a través de *deditiones* tras la conquista, dándose inicio a un proceso de llegada de gentes procedentes de Italia que buscaban beneficiarse de la riqueza minera y agrícola de la zona¹¹¹. Esta afluencia de colonos y *negotiatores* itálicos, que fue constante durante los dos primeros siglos a.C., fue especialmente importante a partir de la época de Julio César y Augusto, que llevaron a cabo una importante política de concesión del *ius latii minus* y de colonización en la *Vlterior*¹¹². Posteriormente, tras la concesión flavia del derecho latino en el año 73/74 d.C. a las provincias hispanas, las *ciuitates* de diferentes tamaños que formaban la red urbana de la *Baetica* y que aún no gozaban de un estatuto privilegiado fueron promocionadas con la concesión del derecho latino y, en la mayoría de casos, con el estatuto municipal, con la consecuente monumentalización propia de su nueva situación, a pesar del reducido tamaño de muchas de estas ciudades¹¹³.

El interés económico de esta región para Roma era fundamental, ya que contaba con una gran riqueza minera en el alto Guadalquivir y en la zona onubense, una potente industria de salazón de pescado en la costa y una importantísima industria de cultivo y producción de aceite de oliva ubicada, sobre todo, en el medio Guadalquivir y en el bajo

¹¹¹ REMESAL, 2016, 30. Véanse ROLDÁN, 1993 para un análisis de los comienzos de la incorporación de la *Vlterior* al control de Roma durante el siglo II a.C. y BENDALA, 2000-2001 para un análisis de las transformaciones y continuidades sufridas por las ciudades de *Hispania* tras la conquista romana.

¹¹² WULFF, 1996 y GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, 2005. Así, según recopila este autor, César fue el fundador de seis colonias de ciudadanos romanos de la Bética: *Hasta Regia*, *Hispalis*, *Urso*, *Corduba*, *Iptuci* y *Vcubi*; mientras que Augusto fundó cuatro: *Astigi*, *Asido*, *Traducta* y *Tucci*. Véase el volumen editado por E. MELCHOR *et alii*. (2005) donde se recogen interesantes contribuciones sobre la presencia y actuación de Julio César en la *Vlterior* en el contexto de las Guerras Civiles.

¹¹³ ORTIZ DE URBINA, 2000, 101-114; REMESAL, 2007, 318-319 y REMESAL, 2011, 222-225. Este autor defiende que la verdadera razón de la concesión de la latinidad a los hispanos no fue una recompensa por su fidelidad en la guerra civil ni por el alto grado de romanización, sino debido a la voluntad de ejercer una intervención más directa sobre la gestión económica y administrativa de cada una de las antiguas ciudades estipendiarias con el objetivo de poder asegurar el avituallamiento de la ciudad de Roma y de los *limes* britano y germano. Véase ANDREU, 2004, 18-69 para un análisis profundo de los diferentes factores y causas que llevaron a Vespasiano a conceder la latinidad a *Hispania* y 155-164 para una recopilación de la nómina de municipios flavios de la Bética.

Genil, en el triángulo formado entre *Hispalis*, *Corduba* y *Astigi*¹¹⁴. Este hecho ha sido sobradamente atestiguado por la epigrafía anfórica que ha puesto de manifiesto la importancia de los productos béticos, en especial los salazones y el aceite de oliva, en el comercio mediterráneo y atlántico, con testimonios importantes en provincias como las Galias¹¹⁵, Britania¹¹⁶, las Germanias¹¹⁷ y, sobre todo, la ciudad de Roma¹¹⁸.

En este contexto tremendamente dinámico económicamente y con un mundo urbano muy desarrollado no extraña asistir a una presencia considerable de esclavos pertenecientes tanto a las élites locales como a la administración imperial y municipal, tanto relacionados con la industria aceitera como con otras actividades¹¹⁹.

Como hemos indicado, la gran mayoría de inscripciones seguras de nuestro *corpus* de la provincia *Baetica* (fig. 5) han sido encontradas en varias de las ciudades (o en el que sería su *territorium*) del valle del Guadalquivir, en especial en los *Conuentus Cordubensis* y *Astigitanus*, tanto en algunas de las ciudades principales como *Astigi* (Écija, Sevilla), *Corduba* (Córdoba) e *Italica* (Santiponce, Sevilla), como en otras de menor tamaño como *Carmo* (Carmona, Sevilla), *Ilipa Magna* (Alcalá del Río, Sevilla) y *Obulco* (Porcuna, Jaén). Las otras cuatro proceden de Bujalance (Córdoba), Cañete de las Torres (Córdoba), Carcabuey (Córdoba), y de Alcalá la Real (Jaén). A continuación haremos un breve recorrido señalando la información arqueológica y geográfica que podemos extraer del lugar de hallazgo de estos epígrafes.

¹¹⁴ CARRILLO, 2011-2012, 372-373 y REMESAL, 2016, 30.

¹¹⁵ Véase LE GALL, 1983 y JACQUES, 1991 para la Galia del norte y GARROTE, 2002 para la Narbonense

¹¹⁶ Véase FUNARI, 1996 para un análisis de los testimonios de ánforas *Dressel 20* (s. I al siglo III d.C.) y el predominio de las de procedencia hispana en Britania. Igualmente, CARRERAS – FUNARI, 1998 elaboran un trabajo de síntesis sobre el abastecimiento de aceite bético y norteafricano en esta provincia.

¹¹⁷ Véase REMESAL, 1986 para un profundo estudio sobre el abastecimiento de aceite en relación con el aprovisionamiento de las tropas acantonadas en el *limes*.

¹¹⁸ La capital del Imperio nos ha legado una fuente prácticamente inagotable de información de carácter económico gracias a la acumulación sucesiva de las ánforas desechadas tras su uso en el monte Testaccio, procediendo de la Bética en torno a un 85 % de las mismas (REMESAL, 2011, 212). Los resultados de las excavaciones junto con estudios relativos al aceite en época romana han sido publicados por la Universitat de Barcelona en la serie *Estudios sobre el monte Testaccio* bajo la coordinación de J. M^a BLÁZQUEZ y J. REMESAL. Hasta el presente se han publicado seis volúmenes desde el año 1999 hasta el 2016.

¹¹⁹ C. CAMACHO (1997a y 1997b) ha analizado la presencia de esclavos en los *conuentus Cordubensis* y *Astigitanus*. M. MORALES (2007), por su parte ha publicado un estudio basado en su tesis doctoral (2005) que se centra en el estudio de la esclavitud en las colonias romanas de Andalucía. A modo de ejemplo, M. Morales ha recogido un total de 93 testimonios de esclavos y libertos que desempeñaban funciones relacionadas con la producción y transporte del aceite en la colonia de *Astigi* (MORALES, 2005, 750-753). Estos datos proceden de los *tituli picti* de las ánforas del *Testaccio* y los oficios que aparecen recogidos son: *acceptor*, *ponderator*, *actor*, *diffusor*, *diffusor-uator*, *mercator* y *productor*.

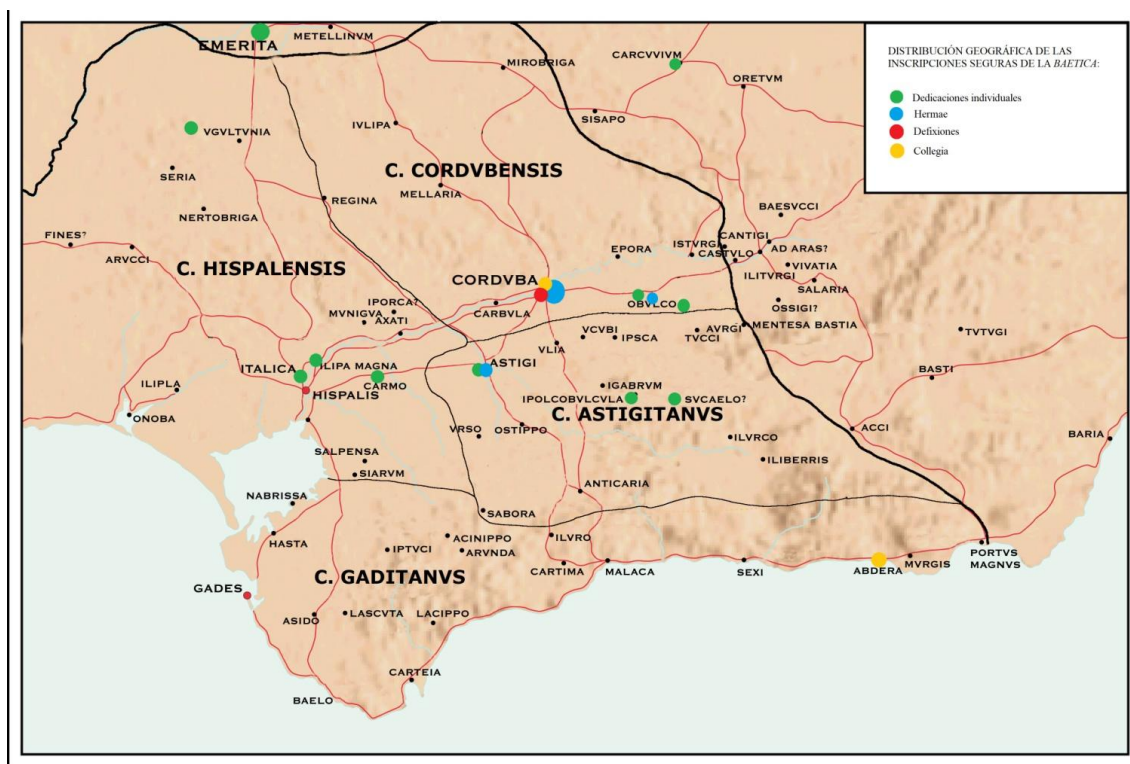


Fig. 5: Mapa de la distribución geográfica de las inscripciones seguras de la *Baetica*.

1.2.1. Obulco (*Porcuna, Jaén*), *Bujalance* y *Cañete de las Torres* (*Córdoba*)

Comenzando por el este del *Conuentus Cordubensis* tenemos tres epígrafes: uno proveniente de un cortijo situado a 7 km de Porcuna (Jaén), la antigua *Obulco* (S-33) y los otros dos fueron encontrados en Bujalance (S-34) y Cañete de las Torres (S-35), localidades limítrofes de la provincia de Córdoba. El epígrafe dedicado por el esclavo imperial *Successianus* a Silvano debe ser adscrito al *territorium* del *municipium* de *Obulco*; sin embargo, no podemos precisar nada más sobre el contexto de su hallazgo. La inscripción procedente de Bujalance, por su parte, fue encontrada en un paraje llamado “Morata” según las primeras noticias de su hallazgo. Sin embargo, si tenemos en cuenta la sugerencia del *CIL* II²/7, en vez de este lugar, que es desconocido en la topografía zona, habría aparecido en “Morente”, una pedanía situada a unos 6 km al noroeste de Bujalance. La inscripción hallada en Cañete de las Torres, por su parte, apareció igualmente en un cortijo situado a unos 5 km y medio al sur de esta localidad, pero también a unos 10 km al suroeste de *Obulco*, con lo que igualmente pudo haber pertenecido esta zona al *territorium* de esta *ciuitas*. Sabemos que este epígrafe apareció junto a restos de *tegulae*, *terra sigillata* y ladrillos, lo que unido al hecho de que se trata de una *herma*, todo apunta a que este epígrafe estaría depositado en una *uilla* rústica.

En lo referente tanto a Cañete de las Torres como a Bujalance, se ha apuntado la posible identificación de una u otra localidad con la ciudad romana de *Calpurniana*. Esta *ciuitas*, según el *Itinerario Antonino*, era una *mansio* de la vía que unía *Corduba* con *Castulo* (Linares) que estaba situada a 25 millas de la capital de la provincia, aproximadamente en la zona a la que nos referimos¹²⁰. A pesar de este hecho, no hay ningún testimonio epigráfico ni arqueológico que confirme esta teoría, quedando como una hipótesis posible, pero no segura. De hecho, ni en Bujalance ni en Cañete de las Torres se han encontrado restos arqueológicos de importancia que apunten a la existencia de un núcleo urbano de época romana.

1.2.2. Colonia Patricia Corduba (*Córdoba*)

En *Corduba*, la capital provincial, han aparecido un total de seis inscripciones de nuestro *corpus* (S-36 a S-41), lo que no debe extrañarnos ya que la *Corduba* romana fue una urbe de gran importancia. Fue fundada en época republicana, convirtiéndose rápidamente en capital de la *Vlterior*, y posteriormente fue refundada como *colonia ciuium Romanorum* por Augusto bajo el nombre de *Colonia Patricia Corduba*, pasando a ser la capital de la *Baetica* tras la entrega de esta provincia al senado¹²¹. Aunque hay algunos epígrafes cuya procedencia es desconocida o están descontextualizados y por tanto no dan información de interés en este aspecto¹²², hay otras inscripciones de las que sí que tenemos cierta información contextual interesante para nuestro análisis.

La *defixio* realizada por *Dionisia* (S-36) es la inscripción más antigua de las cordobesas de nuestro *corpus*, ya que se ha datado de la última mitad del siglo I a.C. hasta, como muy tarde, comienzos del I d.C. Fue encontrada junto a otras dos *defixiones*, la NS-25 del *corpus* de las inscripciones no seguras y otra más¹²³, en la necrópolis del Camino Viejo de Almodóvar. Este lugar era en época romana una *uia sepulchralis* de gran monumentalidad que se correspondía con la necrópolis occidental

¹²⁰ LUQUE, 2006, 77-80. También ha sido sugerida la identificación de Cañete de las Torres con la *Baxo* Romana por J. F. RODRÍGUEZ NEILA y J. M^o SANTERO (1982) por la aparición de una tabula de *hospitium* realizada por el senado y el pueblo *baxonensis*. Sin embargo, esta atribución fue puesta en duda por C. PUERTA y A. U. STYLOW (1985, 329-330), concluyendo que la ubicación de *Baxo* sigue siendo desconocida.

¹²¹ Ha habido bastante debate en torno a la primera fundación de época republicana de *Corduba*. D. VAQUERIZO (2004, 169-173) realiza un completo estado de la cuestión sobre el tema aportando la bibliografía correspondiente.

¹²² Estas inscripciones son la S-37 que fue encontrada fuera de contexto en una casa particular, posiblemente reutilizada y la S-39, cuya procedencia es desconocida.

¹²³ *ELRH*, n^o U-35.

que se situaba extramuros a lo largo de la vía que unía *Corduba* con *Hispalis*¹²⁴. Por desgracia, solo conocemos algunos detalles del lugar del hallazgo en 1932, como que este se situaba junto al cortijo “Chinales” y que aparecieron también objetos indígenas y romanos. Por lo tanto, podemos deducir que estas *defixiones* fueron colocadas en una o varias tumbas en el sector tardorrepublicano de la necrópolis occidental con la intención de instar a las divinidades infernales que habitaban esas tumbas para que cumplieran la voluntad de los actores de la *defixio*.

La *herma* dedicada por el *uilius Princeps* (S-38) fue hallada en 1991 reutilizada en un muro de época califal hallado en un solar de la calle Blanco Belmonte nº 4-6. En ese lugar se documentó también una *insula* de época imperial y es posible que el epígrafe procediese de esa vivienda o de otra cercana. De igual manera, las dos *hermae* dedicadas por el esclavo *Agilio* (S-40 y S-41) fueron encontradas en 1735 en los cimientos del Colegio Mayor de la Asunción junto con varias figuras de alabastro y un pavimento musivo. Estos elementos parecen apuntar a una *uilla* de cierto nivel económico que se situaría a las afueras de la *Corduba* romana cerca del río Guadalquivir, ya que el Colegio de la Asunción en la actualidad se ubica en el extrarradio suroeste de la ciudad.

1.2.3. Ipolcobulcula (*Carcabuey, Córdoba*) y *Alcalá la Real* (*Jaén*)

En la zona central del *Conuentus Astigitanus*, tenemos la inscripción reutilizada en el Castillo de la Mota de Alcalá la Real (Jaén) (S-42) y la descubierta bajo el suelo de una casa de Carcabuey (Córdoba) (S-43). Desgraciadamente, ninguna de las dos nos proporciona información arqueológica de valor; sin embargo, es necesario realizar unas breves apreciaciones respecto a las *ciuitates* donde se dedicaron.

Carcabuey ha sido identificada con bastante seguridad con la *Ipolcobulcula* romana en base a la aparición de varios Ipolcobulculenses en la zona, además de por un interesante epígrafe funerario (*CIL* II²/5, 277) hallado en dicha localidad en el que se alude a un esclavo público municipal y a los *municipes* de esta ciudad¹²⁵.

¹²⁴ VAQUERIZO, 2004, 192-198 y RUIZ OSUNA, 2005. Esta necrópolis no sólo es amplia en extensión, sino también en cronología, ya que fue empleada desde época tardorepublicana hasta los siglos VI-VII d.C. (RUIZ OSUNA, 2005, 81).

¹²⁵ A. U. STYLOW (1983, 273-279). *CIL* II²/5, 277: *D(is) M(anibus) s(acrum) / Fortunatus m(unicipium) m(unicipii) Ipolcobul/culensium ser(uus) annor(um) XXXXIII / pius in suis hic sit(us) est sit tib(i) ter(ra) leuis.*

Por otra parte, la identificación de Alcalá la Real es mucho más difícil. Esta localidad ha sido identificada provisionalmente por A. Stylow con la *ciuitas* de *Sucaelo* nombrada por Plinio el Viejo¹²⁶, debido a que en esta localidad se han encontrado vestigios romanos aunque ninguno de ellos transmite el nombre de la *ciuitas*, siendo el único testimonio epigráfico de este nombre fuera de las fuentes literarias una inscripción funeraria localizada en el Cerro de las Cabezas (Fuente Tójar, Córdoba)¹²⁷. Por lo tanto, a pesar de la atribución provisional de *Sucaelo* a Alcalá la Real realizada por A. U. Stylow, nosotros preferimos ser más escépticos debido a que no hay ningún documento que confirme esta identificación.

1.2.4. Colonia Augusta Firma Astigi (Écija, Sevilla)

En la “capital” conventual, *Astigi* (Écija, Sevilla)¹²⁸, se halló una *herma* dedicada por el *dispensator Turannus* en la “Casa del *Oscillum*” (S-44), un hallazgo que nos permite obtener mucha información sobre la práctica honorífico-religiosa de la dedicación de *hermae*-retrato en el contexto doméstico y sobre el lugar donde se ubicaban dentro de la *domus*, debido a que ha aparecido contextualizada arqueológicamente¹²⁹. La *domus* fue excavada en la *insula* oriental en la fase III de la intervención en la Plaza de España de Écija por el equipo dirigido por S. García-Dils. Estos edificios, situados junto al *Kardo Maximus*, fueron edificados en la etapa fundacional de la colonia en época de Augusto¹³⁰ y, tras diversas fases de

¹²⁶ Plin. *N. H.* III, 3, 10

¹²⁷ *CIL* II²/5, 257: *M(arcus) Marcius Gal(eria) / Proculus Patriciensis domo Sucaeloni / Iluir c(olonorum) C(oloniae) P(atriciae)*. Esto llevó a J. M^a DE NAVASCUÉS (1934b), a defender la identificación de *Sucaelo* con el *oppidum* ibero-romano del Cerro de las Cabezas. Sin embargo, A. U. STYLOW (1983, 279) defendió que es mucho más sólida la atribución del topónimo *Iliturgicola* a dicho emplazamiento debido a la aparición de varias inscripciones que nombran dicho topónimo en la zona, entre ellas una honorífica a un duunvir de dicha ciudad (*CIL* II²/5, 255). Véase LEIVA *et alii.* 2005 para un catálogo epigráfico de Fuente Tójar y LEIVA, 2007 para una recopilación de los hallazgos arqueológicos de dicho término municipal.

¹²⁸ No contamos, por desgracia, con información sobre el contexto de hallazgo de la inscripción n^o 45 más allá de que se encontraba depositada en la Iglesia de San Juan.

¹²⁹ Sobre esta *herma* y las excavaciones de la “Casa del *Oscillum*” de *Astigi* véase RODRÍGUEZ GUTIÉRREZ *et alii.*, 2008 y GARCÍA-DILS *et alii.*, 2009. En estos artículos complementarios, los autores analizan, en primer lugar, el programa decorativo de la casa a través de la edición del *oscillum* (disco decorado en relieve por ambas caras con intención decorativa) y de la *herma* que es objeto de nuestro estudio. En segundo lugar, los autores analizan los aspectos más puramente arqueológicos de la *domus* y de su articulación dentro de la *Astigi* imperial. Sobre el urbanismo de la colonia a partir de las excavaciones en la Plaza de España de Écija véase GARCÍA-DILS, 2009 y para un estudio de conjunto sobre la colonia recogiendo todos los hallazgos arqueológicos, GARCÍA-DILS, 2015.

¹³⁰ Véase, GARCÍA-DILS, 2015, 97-100. Parece que esta *deductio* colonial se produjo entre el 25 y el 19 a.C. o entre el 16 y el 14 a.C. con veteranos procedentes de las legiones II *Pansiana*, VI *Victrix* y quizás la IV *Macedonica*. Esta fundación, desde el punto de vista arqueológico, fue realizada *ex nouo*, sin una continuidad con el poblamiento turdetano previo, con la centuriación propia de una nueva fundación.

reconstrucción, parece que se abandonaron en los momentos previos a la invasión árabe a finales del siglo VII¹³¹. Es en la fase I de ocupación de esta *domus* en la que se dedica la *herma*. Esta fase arrancarían, como se ha dicho anteriormente, con la *deductio* colonial augustea, lo que permitió la construcción *ex nouo* del edificio según un plano ortogonal perfectamente planificado, y concluiría en el siglo IV cuando se dio una amplia reforma en la vivienda para aprovechar el espacio¹³². En el *atrium* porticado aparecieron tanto el *oscillum* decorativo que da nombre a la *domus* como la *herma*, con una datación arqueológica y tipológica del siglo I d.C.¹³³

La aparición de esta *herma in situ* permite confirmar para *Hispania* la ubicación de estos monumentos en el ámbito doméstico, como así lo confirma igualmente una de las *hermae* descubiertas en el *peristilum* del *atrium* de la “Casa de las *Hermae*” de *Astigi*¹³⁴. Este hecho estaba ya confirmado en Italia, sobre todo gracias a los ejemplares conservados en las ciudades de Campania¹³⁵. Este hallazgo permite afirmar que en el ámbito hispánico posiblemente el lugar privilegiado para colocar las *hermae* era el patio porticado de la *domus*, como ocurre en Italia, hecho que no nos debe extrañar, pues este tipo de dedicaciones honorífico-religiosas de los esclavos y libertos hacia sus *domini* y *patroni* están atestiguadas en las zonas de mayor y más temprana influencia itálica: en la *Baetica* y en el sureste de *Lusitania* y, sobre todo, en torno a las colonias y municipios donde esta influencia era mayor¹³⁶.

1.2.5. Abdera (*Adra*, Almería)

En la costa bética, por su parte, contamos con un único testimonio procedente de la ciudad de *Abdera* (*Adra*, Almería) (S-46). Sólo sabemos que en la época en que E. Hübner estaba realizando el *CIL* II el epígrafe se encontraba depositado en la Ermita de San Sebastián de *Adra* que está situada a los pies del cerro de “Montecristo”, lugar

¹³¹ GARCÍA-DILS *et alii.*, 2009, 523-524.

¹³² RODRÍGUEZ GUTIÉRREZ *et alii.*, 2008, 184.

¹³³ *Ibid.*, 205.

¹³⁴ GARCÍA-DILS *et alii.*, 2006.

¹³⁵ RODRÍGUEZ OLIVA, 1985, 177-182; PEÑA, 2000, 2011; RODRÍGUEZ GUTIÉRREZ *et alii.*, 2008, 197, nota 49.

¹³⁶ En el caso de nuestro *corpus* de inscripciones seguras y no seguras, de las once que tenemos recogidas, cuatro proceden de la colonia de *Corduba* (S-38, S-39, S-40 y S-41); dos del municipio de *Obulco* (Porcuna, Jaén) (NS-26 y NS-27); una de la colonia de *Tucci* (Martos, Jaén) (NS-28); una del municipio de *Abdera* (*Adra*, Almería) (NS-35); la de *Astigi* de la que estamos hablando; una de *Pax Iulia* (Beja, Portugal) (S-52) y una de *Augusta Emerita* (NS-37).

donde se localizaba tanto la *Abdera* fenicia como la romana¹³⁷, con lo que esta inscripción puede provenir de cualquier lugar de la antigua ciudad o de su *territorium* cercano. La zona de *Abdera*, al igual que todo el litoral de la *Baetica* y el sur de la *Lusitania* era conocido en época romana por la producción y exportación de *garum* y salazones de pescado en general¹³⁸. De hecho, Ateneo de Naucrátis hace mención al carácter extraordinario de los mújoles que se capturaban en la zona de *Abdera*, lo que nos habla de la importancia de la pesca y los salazones en esta *ciuitas*¹³⁹.

En la zona correspondiente al valle del *Betis* en el *Conuentus Hispalensis* tenemos tres inscripciones procedentes de *Italica* (Santiponce, Sevilla), de *Ilipa Magna* (Alcalá del Río, Sevilla) y *Carmo* (Carmona, Sevilla) (S-47, S-48 y S-49, respectivamente). La inscripción procedente de la antigua *Ilipa Magna* fue encontrada a comienzos del siglo XX, pero desconocemos las circunstancias de hallazgo, por lo que nos centraremos en las otras dos a continuación.

1.2.6. *Italica (Santiponce, Sevilla)*

En lo referente la placa de mármol con *plantae pedum*¹⁴⁰ dedicada por el esclavo público *Zosimos* a Némesis en *Italica* (S-47) hay que destacar que, afortunadamente, esta fue encontrada arqueológicamente contextualizada. En efecto, esta placa fue descubierta en 1925 en el anfiteatro de esta ciudad en el pasillo oriental de acceso a la arena encajada entre las grandes losas del pavimento junto a otras cuatro placas de características similares¹⁴¹, es decir, con representación de las plantas de los pies. Según J. Beltrán Fortes y J. M. Rodríguez Hidalgo, tras un análisis de las memorias de

¹³⁷ LÓPEZ MEDINA, 1996, 53-54 y 63-66 y LÓPEZ CASTRO *et alii*. 2010, 91. Aunque no hay documentación que lo confirme de manera inequívoca, se ha propuesto que *Abdera*, junto con otras antiguas ciudades fenicio-púnicas como *Baria*, *Oba* y *Arsa* fuera promocionada al rango de municipio de derecho latino tras el edicto de Vespasiano, aunque, como indica E. ORTIZ DE URBINA (2012a, 216-217), se puede plantear incluso que en algún caso esta promoción fuese como *municipium ciuium Romanorum*, debido a su dilatada experiencia cívica y a su desarrollo político-institucional.

¹³⁸ LÓPEZ MEDINA, 1996, 131-137 y LAGÓSTENA, 2007, que da además bibliografía sobre el tema.

¹³⁹ Athen., III, 118 C.

¹⁴⁰ Véase CANTO, 1984 para un análisis de las placas con representación de las plantas de los pies dedicadas en *Italica* y, sobre todo, BELTRÁN FORTES – RODRÍGUEZ HIDALGO, 2004 para el trabajo de conjunto tanto desde el punto de vista epigráfico como arqueológico más completo sobre este conjunto. Sobre la representación de las plantas de los pies en el mundo grecorromano véase DUNBABIN, 1990.

¹⁴¹ Desgraciadamente sólo se conservan dos de las otras cuatro placas que estaban colocadas en el pasillo, quedando las huellas en el pavimento de las dos que faltan y en las que no encajan ninguna de las placas con *uestigia* italicenses descontextualizadas (BELTRÁN FORTES – RODRÍGUEZ HIDALGO, 2004, 24). Las otras dos placas halladas en este pasillo son *CILA II/2*, nº 349 y 352.

excavación y un estudio arquitectónico, es posible afirmar que el *locus sacer* de Némesis estaba en el pasillo de acceso junto a una de las salas bajo la cávea donde se situaba otro santuario a *Caelestis*, debido a la aparición de una placa similar dedicada a esta divinidad situada frente a un zócalo donde, según estos autores, estaría asentado el pedestal de la estatua de culto¹⁴². En cuanto a la datación de este *locus sacer* y de las inscripciones, se ha establecido como fecha *post quem* el final del siglo I d.C. o el comienzo de la centuria siguiente, ya que es por estos años cuando se construye el anfiteatro, época en la que el culto a Némesis fue especialmente popular en las regiones occidentales del Imperio¹⁴³. Sobre el carácter de Némesis y su asociación con *Caelestis* en el contexto del anfiteatro volveremos más adelante¹⁴⁴.

Hay que poner en relación este conjunto de placas, por tipología y cercanía, con el grupo de seis placas con *planta pedum* dedicado a la diosa Isis procedente del teatro de la misma ciudad¹⁴⁵. Las labores arqueológicas más importantes llevadas a cabo en dicho monumento se corresponden con las tres campañas de excavación que se realizaron entre 1988 y 1990 bajo la dirección de R. Corzo con motivo de la restauración del teatro para la Exposición Universal de Sevilla de 1992. En estas excavaciones se descubrió la existencia de un *iseum* construido en el siglo II d.C. en el pórtico situado tras la *scaena*, en un momento en el que se realizó una reforma en este sector del edificio¹⁴⁶. La importancia de este *iseum* es crucial en el panorama hispano, ya que es, junto con el del foro de *Baelo Claudia* (Bolonía, Cádiz), el único ejemplo de santuario isíaco atestiguado en la Península Ibérica de manera clara, más allá de las dedicaciones individuales aisladas encontradas en otros lugares de la Península¹⁴⁷.

¹⁴² BELTRÁN FORTES – RODRÍGUEZ HIDALGO, 2004, 71-79 y GÓMEZ-PANTOJA, 2007, 63.

¹⁴³ BELTRÁN FORTES – RODRÍGUEZ HIDALGO, 2004, 27-28 y GÓMEZ-PANTOJA, 2007, 63. En efecto, la construcción del anfiteatro supone la culminación del enorme proceso expansivo hacia el norte de la ciudad italicense que se da durante los reinados de Trajano y Adriano que ha sido designado como *Noua Vrbs*. Parece que el anfiteatro siguió en uso hasta el siglo IV o es posible que comienzos del V.

¹⁴⁴ Véase pp. 325-327.

¹⁴⁵ Véase CORZO, 1991 y CORZO, 1993. En la primera obra el autor trata sobre la presencia del culto a Isis en el teatro de *Italica* y en la segunda realiza un análisis arqueológico del mismo. Para un trabajo sobre el culto a Isis en la *Baetica* véase ALVAR, 1994b, y para un estudio actualizado sobre los aspectos arqueológicos y arquitectónicos de este teatro véase RODRÍGUEZ GUTIÉRREZ, 2004.

¹⁴⁶ CORZO, 1993, 166-167. Según muestran las excavaciones, se aprovecharon seis columnas del pórtico del teatro para realizar el pórtico de este pequeño santuario a través del cual se daba acceso a una *cella* transversal.

¹⁴⁷ ALVAR, 1994b, 9.

1.2.7. Carmo (*Carmona, Sevilla*)

La plaquita de bronce dedicada a Némesis Augusta en Carmona (S-49) fue encontrada en 1896 “en el cercado de Luisa, en la huerta del antiguo convento de San Francisco, en los alrededores del anfiteatro”¹⁴⁸. Este lugar se localiza a escasos metros de la entrada oriental del anfiteatro, lo que abre la posibilidad que esta placa pudiera estar originalmente colocada en el pasillo oriental de este edificio público, y apuntaría a la existencia de un lugar de culto a Némesis en este lugar¹⁴⁹, de manera similar a lo que hemos visto que ocurre en el anfiteatro de *Italica*. En este sentido, se puede sugerir que la plaquita de bronce italicense de nuestro *corpus* de inscripciones no seguras dedicada a la misma divinidad (NS-31), aunque de una procedencia concreta desconocida, pudiera proceder del santuario de Némesis del anfiteatro de *Italica*. En este sentido, J. Gómez-Pantoja ha apuntado que este tipo de plaquitas con una anilla para ser colgadas estarían colocadas en las paredes de estos santuarios¹⁵⁰. Esta teoría es muy verosímil pero, desgraciadamente, no puede ser confirmada ya que no se ha encontrado aún ninguna tablilla de este tipo *in situ*. Únicamente hay un paralelo de una pintura descubierta en la pared del pasillo de acceso norte del anfiteatro de *Augusta Emerita* en la que se reproduce una *tabula ansata* con una dedicación a *Dea Inuicta Caelestis Nemesis*¹⁵¹, lo que podría atestiguar este tipo de exvotos colgantes en forma de tablillas metálicas en el contexto anfiteatral.

1.2.8. Salvatierra de los Barros (*Badajoz*)

Para concluir con la provincia *Baetica*, en el interior, cerca de la frontera norte del *Conuentus Hispalensis* y de la vía que unía *Hispalis* con *Augusta Emérita* tenemos una inscripción encontrada en Salvatierra de los Barros (Badajoz) (S-50), reutilizada en el muro de una ermita. Esta localidad fue identificada por Solano de Figueroa en 1662 con la *ciuitas* de *Vama*, únicamente en base a una inscripción funeraria encontrada en dicho pueblo que indica que el difunto tiene su *origo* en *Vama*¹⁵². Como ya apuntó P. Madoz en su diccionario y le sigue F. Fita, la mención de la *origo* no indica necesariamente que

¹⁴⁸ STYLOW, 2001, 99.

¹⁴⁹ BELTRÁN FORTES, 2001, 202.

¹⁵⁰ GÓMEZ-PANTOJA, 2007, 63.

¹⁵¹ ERAE, nº 18: *Deae Inuictae / Caelesti Nemesi / M(arcus) Aurelius Feli(c)io / Roma u(otum) s(oluit) a(nimo) l(ibens) / sacra u(ota) s(oluit)*.

¹⁵² CIL II 989: *D(is) M(anibus) s(acrum) / Q(uinto) Antonio / Seuero Va(mensi) an(norum) / XXXXVII / Q(uintus) Antoni(us) Seuerial(nus) fil(ius) pa(tri) pi(ssi)mo f(aciendum) c(urauit) / h(ic) s(itus) e(st) s(it) t(ibi) t(erra) l(euis)*. Esta noticia de Solano la transmite F. FITA (1895, 73-74)

el topónimo sea el del lugar donde se erigió el epígrafe¹⁵³. A la debilidad del argumento de la aparición de una inscripción con mención de la *origo*, J. L. Ramírez Sádaba añade el escaso número de inscripciones que se han descubierto en este lugar, la falta de una estructura cívica, ya que no se han hallado restos de edificios públicos de ningún tipo, y su situación limítrofe entre la *Baetica* y la *Lusitania*¹⁵⁴. Por lo tanto, no existe una respuesta satisfactoria respecto a la problemática de la identificación *Vama* - Salvatierra de los Barros, con lo que el debate permanecerá en punto muerto hasta que algún nuevo hallazgo pueda confirmar o rechazar esta identificación. Sin embargo, para nuestro estudio optaremos por considerar que la realidad romana que había en el lugar ocupado hoy en día por Salvatierra de los Barros era una realidad eminentemente rural, un *uicus* o un *pagus* perteneciente a una *ciuitas* de mayor entidad, como *Segida Restituta Iulia* (Burguillos del Cerro, Badajoz), situada a unos 15 km en línea recta hacia el sureste; *Fama Iulia Seria* (Jerez de los Caballeros, Badajoz), situada a unos 23 km hacia el suroeste; o, incluso, como ha sugerido T. Cordero, a la propia *Augusta Emerita*¹⁵⁵.

1.3. LA PROVINCIA *LUSITANIA*

Como podemos ver en el mapa (fig. 6), las inscripciones seguras de nuestro *corpus* de esta provincia se distribuyen al este del *Conuentus Pacensis* y al sur del *Conuentus Emeritensis*, en especial en torno a las dos “capitales” conventuales, *Pax Iulia* (Beja, Portugal) y *Augusta Emerita* (Mérida); y en el santuario de *Endouellicus* en S. Miguel da Mota (Terena, Portugal). El resto de inscripciones se encuentran repartidas por otras *ciuitates* como *Balsa* (Luz de Tavira) y *Norba* (Cáceres) o por otras ubicaciones rurales de difícil adscripción cívica, como veremos.

¹⁵³ MADDOZ, 1849, 715-716 y FITA, 1895, 73-74. Es más, esta indicación de la identidad cívica que indica cuál es la patria local en la que el individuo está censado y desempeña sus derechos políticos (no necesariamente en la que reside habitualmente), suele consignarse cuando este se encuentra fuera de ese lugar de origen, como forma de definición de esa identidad, aunque en el caso de la *Baetica* la mención de la *origo* en la propia ciudad de origen (*origo intra ciuitatem*) fue una práctica más común que en el resto de *Hispania* (véase GONZÁLEZ RODRÍGUEZ – RAMÍREZ, 2007, 596; GONZÁLEZ FERNÁNDEZ – MOLINA, 2011, 12-13).

¹⁵⁴ RAMÍREZ SÁDABA, 1994, 133.

¹⁵⁵ CORDERO, 2010, 155. Este autor plantea esta posibilidad sin obviar las dificultades que plantea la problemática anteriormente mencionada ya que, en el caso de que esta zona perteneciese al *ager emeritensis*, estaría englobada en la provincia *Lusitania*. El argumento fundamental que avala esta adscripción de Salvatierra de los Barros al territorio de la capital de la *Lusitania* es el hecho de que se encuentra inmerso en la línea formada por las sierras de Calera, Feria y María Andrés, lo que orográficamente le aproxima más al territorio situado al norte que al situado al sur.

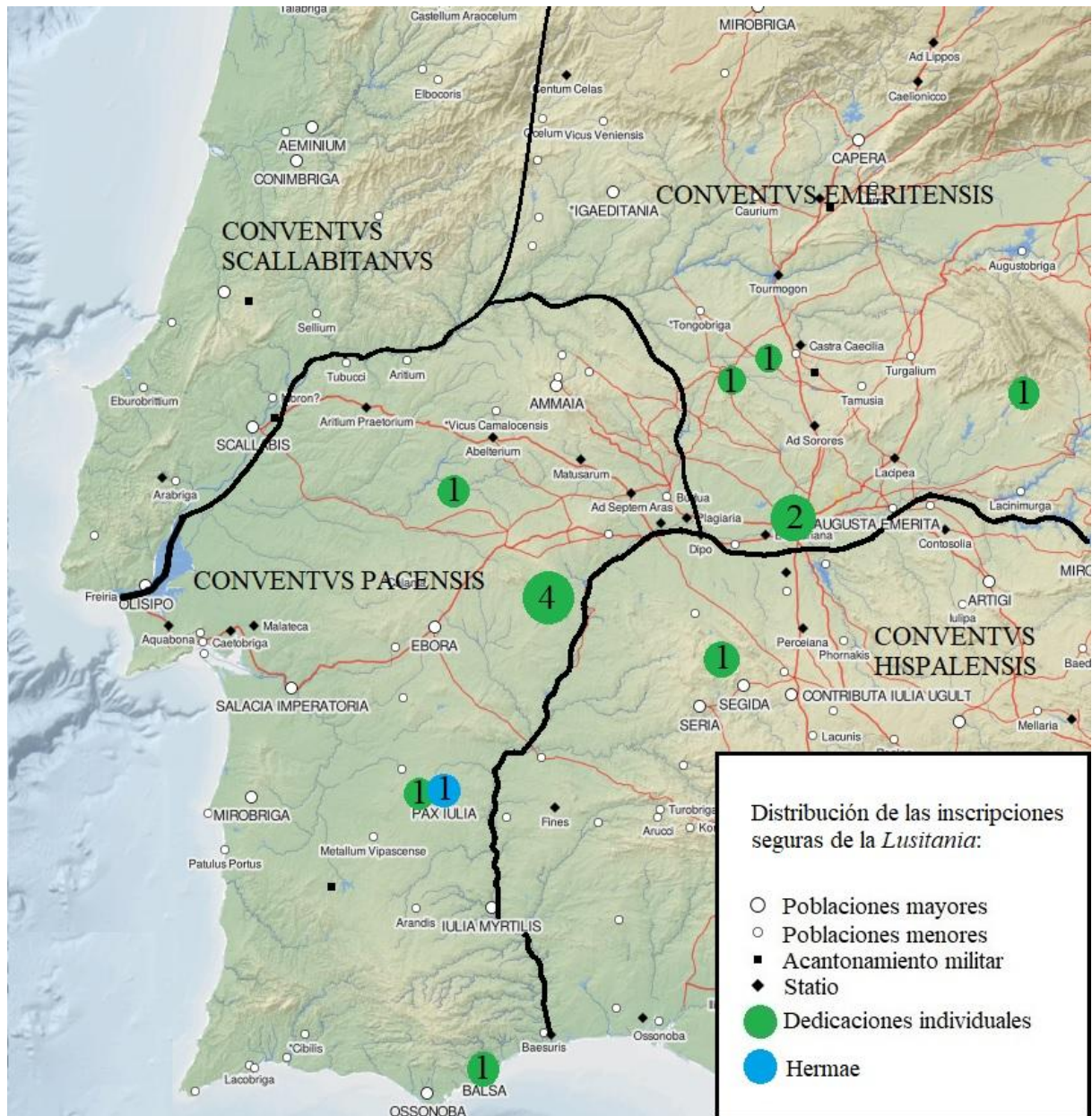


Fig. 6: Distribución de las inscripciones seguras de la *Lusitania*.

1.3.1. Balsa (*Luz d Tavira, D. de Faro*)

Comenzando por el sur del *Conuentus Pacensis*, la inscripción del *dispensator* público *Speratus* (S-51) fue hallada en Torre d'Aires en Luz de Tavira (Distrito de Faro), lugar donde estaba localizada *Balsa*, *ciuitas* que seguramente fue promocionada al rango municipal de derecho latino en época flavia¹⁵⁶, lo que muestra el grado de importancia que llegó a ostentar en la costa sur del Algarve, donde sólo tenemos

¹⁵⁶ ORTÍZ DE URBINA, 2000, 152-153 y 243 y ANDREU, 2004, 165 y 168. Este municipio es mencionado por Plinio el Viejo (*N. H.* IV, 118), Ptolomeo (*Geographia* II, 5, 2) y también aparece en el *Itinerario Antonino* (426, 1).

noticias de otra *ciuitas* aparentemente de estatuto privilegiado, *Ossonoba*, la actual Faro¹⁵⁷. Desgraciadamente, desconocemos el lugar exacto del hallazgo del epígrafe, con lo que únicamente tenemos la información de su adscripción cívica, que de hecho concuerda con el contenido de la inscripción que indica que el dedicante es un *dispensator* de la *ciuitas* de los Balsenses.

1.3.2. Pax Iulia (*Beja, D. de Beja*)

De la “capital” conventual *Pax Iulia* (Beja, Distrito de Beja)¹⁵⁸ proceden dos epígrafes: uno hallado en el propio núcleo urbano (S-52), y otro descubierto de su *territorium* (S-53). El primero de ellos, la *herma* dedicada por los esclavos *Primogene* y *Felix*, fue descubierta en 1958 en unas obras realizadas entre el Mercado Municipal y el cementerio del convento de la *Conceição*, con lo que se trata en una zona dentro de las murallas de la ciudad, en la zona sureste. En esos trabajos se descubrieron “paredes subterráneas, una grande cova e numerosos destroços de objetos varios, nomeadamente cerámicos”¹⁵⁹, además de ladrillos y teselas de mosaico, lo que nos indica la existencia de un ambiente doméstico. Podríamos estar hablando de un contexto arqueológico primario de este epígrafe si no estuviese recortada en su parte inferior para su reutilización. Por lo tanto, es posible que esta *herma* fuese reutilizada como material de construcción en la misma casa en la que se colocó en un primer momento una vez que perdió su sentido original por el paso del tiempo y la muerte de los implicados, o puede que procediese de otro contexto doméstico y fuese reutilizada en la casa en la que se encontró. Como sabemos, este tipo de soporte es propio de las zonas con importante presencia de inmigración itálica, estando distribuido sobre todo por la *Baetica* (en especial en los *Conuentus Cordubensis* y *Astigitanus*)¹⁶⁰, aunque hay otros cinco testimonios lusitanos procedentes de *Augusta Emerita*¹⁶¹.

El ara dedicada por el esclavo *Catulus* a *Salus* (S-53) fue descubierta en 1967 en el yacimiento de la *uilla* romana de Pisões, situada a 7 km al oeste de la antigua *Pax Iulia*. Esta *uilla* fue descubierta ese mismo año de manera accidental mientras se

¹⁵⁷ ORTIZ DE URBINA, 2000, 152-153 y 243 y ANDREU, 2004, 165 y 168.

¹⁵⁸ Parece que la *deductio* colonial de *Pax Iulia* fue realizada por Octaviano entre el 31 y el 27 a.C. en el contexto posterior a la batalla de *Actium*, es posible que sobre una población anterior del mismo nombre fundada por César (véase MARQUES, 2001, 352-353 que recoge el debate en torno a la fundación de la ciudad).

¹⁵⁹ VIANA, 1958, 21.

¹⁶⁰ Como así pusieron de manifiesto R. PORTILLO *et alii.* (1985) en el primer *corpus* de *hermae* hispanas.

¹⁶¹ STYLOW, 1989-1990 y SAQUETE – VELÁZQUEZ, 1997.

realizaban trabajos agrícolas en la zona. Su ocupación comienza en el siglo I y dura hasta el IV. Este yacimiento ha sido excavado parcialmente descubriéndose más de cuarenta dependencias dispuestas en torno a un *peristilum* y un complejo termal doméstico, con lo que se trata de una *uilla* cuya *pars* urbana presenta una importancia significativa¹⁶². Por tanto, el contexto doméstico de esta dedicación es claro, más aún teniendo en cuenta la aparición de la abreviatura *n(ostro)* tras el nombre del señor, apelativo cariñoso dado por la familia servil a su *dominus* en el contexto privado. Varios autores han sugerido la relación del nombre del propietario de la *uilla Atilius Cordus* con el topónimo cercano Penedo Gordo¹⁶³, lo que apuntaría a un proceso de fosilización toponímica atestiguado en otros lugares¹⁶⁴.

1.3.3. S. Miguel da Mota (Terena, D. de Évora)

El conjunto religioso más significativo del *Conuentus Pacensis* es, sin duda, el del santuario de *Endouellicus* situado en S. Miguel da Mota (Terena, Portugal)¹⁶⁵, situado en un entorno rural, a pocos kilómetros del río Guadiana, frontera natural del *conuentus* por el este. Este lugar se conoce desde, por lo menos, 1593 cuando A. de Resende hizo referencia a la gran cantidad de altares y fragmentos de esculturas reutilizados en la construcción de la ermita de San Miguel en los que se lee el teónimo *Endouellicus* con diferentes variantes. Sin embargo, no fue hasta las tres campañas arqueológicas llevadas a cabo por J. Leite de Vasconcelos en 1890, 1904 y 1907, en la que se desmontó la ermita para analizar y salvaguardar los materiales romanos, cuando se puso de manifiesto la magnitud del hallazgo: más de 80 inscripciones y una treintena de esculturas, lo que convierte a este santuario en el más rico en materiales de toda *Hispania*. Estos estudios preliminares se han visto enriquecidos a lo largo del siglo XX y el XXI por diversos autores¹⁶⁶ con el objetivo de conocer y aprehender en lo posible la historia de este interesante santuario durante la época romana.

¹⁶² Sobre los trabajos arqueológicos en esta *uilla*, a falta de una obra más reciente y actualizada, véase NUNES RIBEIRO, 1972.

¹⁶³ *IRCP*, 361.

¹⁶⁴ Este proceso ha sido estudiado Por J. M. PIEL (1947) para la zona asturiana, gallega y portuguesa; por J. M^a PABÓN (1953) para la zona andaluza y, recientemente, por R. SABIO (2008) para las zonas de Castilla-La Mancha y Madrid.

¹⁶⁵ Véanse SCHATTNER *et alii.*, 2005 y SCHATTNER *et alii.*, 2013 para un resumen del estado de la investigación del yacimiento, y GUERRA *et alii.*, 2003 para un análisis pormenorizado de la campaña de 2002.

¹⁶⁶ Por nombrar algunas referencias además de las mencionadas en la nota anterior: LEITE DE VASCONCELOS, 1913; LAMBRINO, 1951; D'ENCARNAÇÃO, 1975; ALVES DIAS – COELHO, 1995-1997; CARDIM (coord.), 2002; SCHATTNER *et alii.*, 2008; D'ENCARNAÇÃO, 2008; MARQUES, 2011, etc.

El primer aspecto que hay que destacar es que el santuario se encuentra alejado de cualquier núcleo urbano, ya que la antigua *Ebora* (Évora, Portugal) se encuentra a unos 60 km y *Emerita* a unos 100. Topográficamente se sitúa en una colina de 290 m de alto con pendientes bastante abruptas que domina sobre el paisaje circundante. Los investigadores suponen la existencia en dicho lugar de un santuario prerromano atendiendo al carácter indígena del nombre de la divinidad, un *locus sacer* natural, no arquitectónico, ya que no se han encontrado restos de construcciones anteriores al siglo I d.C. Fue a partir de ese momento, con la irrupción de los conceptos romanos imperiales de la monumentalización que ya se estaba dando en ciudades como *Emerita* y *Ebora*, y gracias a la cercanía de las canteras de Estremoz y Vila Viçosa, cuando se levantó un santuario según unos parámetros de culto plenamente romanos, tanto en las construcciones, en la iconografía y en la forma de los epígrafes, como en los elementos del ritual y en el formulario empleado¹⁶⁷. Por tanto, la realidad que observamos es la de un santuario plenamente romano dedicado a una divinidad de nombre “indígena”. Un *locus sacer* que será durante los tres primeros siglos de nuestra era un lugar de peregrinación como así lo atestigua el abundante *corpus* epigráfico y las estatuas ofrecidas por los dedicantes¹⁶⁸. En este sentido, el carácter clásico del santuario queda remarcado más, si cabe, por la escultura de la cabeza de *Endouellicus* hallada en el lugar que podría corresponderse con una de las estatuas de culto. La divinidad aparece representada con el rostro barbado de un dios similar a las representaciones de Júpiter o cualquier otra divinidad grecorromana madura¹⁶⁹.

De las cuatro inscripciones seguras de nuestro *corpus* (S-54, S-55, S-56 y S-57) dedicadas a esta divinidad, la nº 54 procede del derribo de la ermita de S. Miguel que llevó a cabo J. Leite de Vasconcelos durante sus investigaciones; la S-55 fue descubierta reutilizada en uno de los muros de la iglesia de los Agostinhos de Vila Viçosa, localidad ubicada a 20 km al norte del santuario de *Endouellicus*; y la procedencia exacta de la S-56 y la S-57 es desconocida. A pesar de esto, por sus características formales, así como por la divinidad a la que están dedicadas, han sido atribuidas por los diferentes autores que las han estudiado al santuario de esta divinidad. En este sentido, las tres primeras

¹⁶⁷ CARDIM (coord.), 2002, 80-84.

¹⁶⁸ Aquí empleamos el concepto de peregrinación religiosa definido por S. ALFAYÉ (2010a, 181) que implica el desplazamiento hacia un centro religioso alejado del lugar de habitación del peregrino, lo que supone el abandono temporal de la vida ordinaria para emprender un viaje de duración variable hacia el santuario donde reside la divinidad.

¹⁶⁹ SCHATTFNER *et alii.*, 2013, 87-89.

aras que felizmente se han conservado hasta la actualidad presentan características formales diferenciadas, lo que no es de extrañar por su pertenencia a un conjunto epigráfico tan amplio que abarca tres siglos de actividad en el que debieron de sucederse varios talleres lapidarios que abastecieron a los dedicantes de esta divinidad. Sin embargo, el material en el que están realizadas, mármol de la cercana cantera de Estremoz, las inserta totalmente en el conjunto de la epigrafía de este santuario¹⁷⁰.

1.3.4. Ervedal do Alentejo (D. de Portalegre)

La inscripción dedicada por el esclavo *Threptus* (S-59) fue encontrada en 1870 en un campo llamado “Tapada de Alameda” en el territorio de la localidad de Ervedal do Alentejo (Distrito de Portalegre), en un lugar donde había un gran manantial con restos romanos cercanos que J. Leite de Vasconcelos asoció con este ara dedicada a una divinidad acuática, *Fontanus* o *Fontana*¹⁷¹. Esta interpretación es totalmente verosímil, ya que encaja a la perfección con el teónimo, así como con el motivo de la dedicación, ya que este esclavo, es posible que un *uilicus* como sugirió J. d’Encarnação¹⁷², colocó el ara en cumplimiento de un voto por el descubrimiento de un manantial (*ob aquas inuentas*), posiblemente el que asoció J. Leite de Vasconcelos al ara.

El contexto rural de este epígrafe, posiblemente en una *uilla*, se extrae del contexto geográfico general donde fue encontrado. En efecto, este lugar se encuentra a bastante distancia de las dos *ciuitates* principales a cuyo *territorium* podía pertenecer: el *municipium* de *Ammaia* (São Salvador de Aramenha, Distrito de Portalegre)¹⁷³, situado a unos 60 km al noroeste, o *Ebora* (Évora, Distrito de Évora), municipio latino probablemente promocionado por Augusto¹⁷⁴ que se sitúa a unos 60 km al sur. Por tanto, siendo su adscripción rural evidente, no podemos saber al *territorium* de cuál de los dos municipios pertenecía. En lo que se refiere a su inclusión en el paisaje epigráfico de la zona, nuevamente, al igual que lo que ocurría en el caso de las aras dedicadas a *Endouellicus*, en este caso tenemos un altar realizado en mármol de Estremoz (las canteras se sitúan a unos 30 km) y presenta unas características formales y de factura muy similares a las de los epígrafes de S. Miguel da Mota, santuario situado a unos 65

¹⁷⁰ El mármol empleado en este santuario ha sido estudiado en SCHATTNER *et alii.*, 2008.

¹⁷¹ LEITE DE VASCONCELOS, 1913, 620-621.

¹⁷² *IRCP*, 519, nº 437.

¹⁷³ Esta ciudad aparece recogida por Ptolomeo (*Geographia* II, 5, 2). Lo más probable es que fuese promocionada al rango municipal en época flavia (ANDREU, 2004, 165 y 168)

¹⁷⁴ MARQUES, 2001, 355

km al sureste, con lo que este ara pudo ser realizada en uno de los talleres que abastecían a los dedicantes de *Endouellicus*.

1.3.5. Augusta Emerita (Mérida, Badajoz)

En la capital provincial, la *Colonia Iulia Emerita Augusta* (Mérida, Badajoz)¹⁷⁵, han aparecido dos epígrafes de nuestro *corpus* de inscripciones seguras (S-60 y S-61). Del primero de ellos desconocemos las circunstancias del hallazgo, ya que su primer poseedor, el Marqués de Monsalud, únicamente indica que procede de Mérida y que de allí fue a parar a su colección particular. Este ara está dedicada a la divinidad local *Ataecina*, divinidad muy atestiguada en la zona de *Emerita*. En este punto juzgamos necesario realizar unas referencias a la problemática de la ubicación de los lugares de culto de esta diosa¹⁷⁶, la divinidad local más atestiguada de *Hispania* tras *Endouellicus*, con 42 dedicaciones.

La gran mayoría de los testimonios del culto a *Ataecina* se extienden desde el valle del Tajo hasta la ribera norte del Guadiana, con ocasionales testimonios al sur de este río y al oeste del mismo en la zona portuguesa. Además existen dos testimonios más procedentes de fuera de esta zona que fueron dedicados, sin duda, por viajeros de la

¹⁷⁵ Como indica Dión Casio (LIII, 25, 8) la *deductio* de esta colonia fue realizada por Augusto en el año 25 a.C. con soldados veteranos de las Guerras Cántabro-astures de las legiones V *Alaudae* y X *Gemina*. A. CANTO (1989, 159-166) defendió una fundación previa de época cesariana que sería posteriormente “refundada” por su sucesor. Sin embargo, esta teoría fue rebatida posteriormente de manera convincente y en la actualidad la tesis de la fundación augústea *ex nouo* es casi unánime en la comunidad científica. Véase ACERO, 2018, 122-124 para un resumen del estado de la cuestión sobre la fundación de esta colonia con la bibliografía actualizada en las notas 156 y 157.

¹⁷⁶ La bibliografía existente sobre *Ataecina*, sus epítetos y sobre la posible ubicación de los lugares de culto es muy extensa, debido a las dificultades de establecer el carácter de esta divinidad, a la problemática de su asociación / *interpretatio* con Proserpina y a que, hasta la fecha, no se han encontrado estructuras de época romana que indiquen de manera inequívoca dónde se situaba su lugar de culto principal. A todo esto hay que añadir el debate historiográfico en torno a la ubicación del topónimo *Turobriga* o *Turibriga*, del que procede el epíteto toponímico de la divinidad (*Turobrigenensis* o *Turibrigensis*), que aparece muy representado en las dedicaciones votivas. Parece que la ciudad romana ubicada en la localidad de Aroche (Huelva) tuvo dos topónimos en la antigüedad, *Arucci* y *Turobriga*. Sin embargo, si esta fuese la *Turobriga* de *Ataecina* sería esperable haber encontrado algún testimonio de esta divinidad en esta *ciuitas* o sus cercanías, hecho que no ha ocurrido, de ahí que el debate siga abierto. Sobre este yacimiento onubense véase CAMPOS, 2009. Para un estado de la cuestión sobre la identificación de *Turobriga* véase ROJAS, 2017, 108-113. Entre los años 1983 y 1990 un grupo de excavación dirigido por L. Caballero intervino en la ermita altomedieval de Santa Lucía del Trampal (Alcuéscar, Cáceres) sacando a la luz gran cantidad de epígrafes dedicados a *Ataecina* que fueron editados y comentados por J. M. ABASCAL (1995a). Este descubrimiento ha enriquecido el debate, en especial a la hora de identificar el lugar de donde procedían las inscripciones reutilizadas en la ermita. En este sentido, M^a P. GARCÍA-BELLIDO (2001) identifica la zona de El Trampal con el *Lucus Feroniae* mencionado por Agenio Urbico (37), planteando la *interpretatio* *Ataecina* - Proserpina - Perséfone - Feronia.

zona lusitana¹⁷⁷. Más concretamente, hay que destacar que en el triángulo formado por *Norba* (Cáceres), *Turgalium* (Trujillo, Cáceres) y *Emerita* (Mérida, Badajoz) se localizan 31 de los 42 testimonios del culto a esta divinidad por lo que, como destaca J. M. Abascal, es lógico pensar que en esta comarca se situaría el centro principal de culto a *Ataecina*¹⁷⁸. Este autor defiende también la existencia de tres lugares de culto dedicados a esta divinidad en este área, más allá de los testimonios aislados propios del culto doméstico. El primero de esos lugares y el más importante por la cantidad de dedicaciones encontradas (un total de 15) sería la ermita de Santa Lucía del Trampal (Alcuéscar, Cáceres), en cuyas cercanías, según este autor, se localizaría el lugar central de culto a esta divinidad donde se depositaron todas esas inscripciones¹⁷⁹.

El segundo lugar que identifica como un posible centro de culto secundario se ubica en la dehesa “de Zafrilla” de Malpartida de Cáceres, lugar perteneciente, sin duda, al *territorium* de la *Colonia Norba Caesarina* (Cáceres) en el que se han encontrado dos exvotos de bronce en forma de cabra con una cartela con una dedicación votiva (*CIL* II, 5298 y 5299), además de una inscripción en piedra (*HEp* 6, 1995, 235), cuya interpretación, sin embargo, no es clara¹⁸⁰. Uno de estos exvotos con forma de cabra está dedicado por el esclavo *Victorinus* o la esclava *Victorina* (S-64)¹⁸¹. Finalmente, el tercer lugar de culto, también secundario según J. M. Abascal, estaría localizado en la dehesa “El Palacio de Herguijuela” (Cáceres), de donde proceden dos aras (ESTEBAN – SALAS, 2003, nº 56 y 57). La propuesta de este autor, en nuestra opinión, es bastante plausible, en especial en lo referente a la centralidad del santuario del que fueron

¹⁷⁷ El primero de ellos es un árula transportable de mármol blanco similar a los modelos de la zona emeritense que fue descubierto recientemente en Oña (Burgos) (FERNÁNDEZ CORRAL, 2017) y el segundo testimonio procede de las termas de *Aquae Ypsitanae / Forum Traiani* (Fordongianus, Cerdeña), que se ha puesto en relación con la presencia de una *cohors lusitanorum* en esta isla a la que podría pertenecer el dedicante *Serbulus*, un individuo de nombre céltico (ABASCAL, 1995, 89; GARCÍA-BELLIDO, 2001, 62 y ROJAS, 2017, 98).

¹⁷⁸ ABASCAL, 1995, 94.

¹⁷⁹ El propio J. M. ABASCAL (*Ibid.*, 102) sitúa el topónimo de *Turobriga / Turibriga* en las cercanías del Trampal, y según él, este sería un *uicus* o un *pagus* perteneciente al *territorium* emeritense de donde *Ataecina* sería la divinidad tópica, de ahí su epíteto toponímico.

¹⁸⁰ El estado de conservación de este epígrafe es pésimo, lo que ha provocado diferentes lecturas e interpretaciones. Para J. M. ABASCAL (*Ibid.*, 87-88, nº 7) se trataría de una dedicación a *Ataecina* con la lectura [---]+A+++ *d(eae) d(ominae) s(anctae) pos/u^erun^t*, mientras que para F. BELTRÁN LLORIS (1975-1976, 58-59, nº 37) se trataría de una inscripción funeraria con la lectura ...[f(ilius)] *an(norum) i.../d(onum) d(e) s(uo) pos/u^erun^t*. S. ALFAYÉ, P. DE BERNARDO, M^a C. GONZÁLEZ RODRÍGUEZ y M. RAMÍREZ (2017, 235-236), por su parte, la incluyen entre los paralelos de la representación antropomórfica de Tejada de Tiétar a la que nos hemos referido anteriormente, aceptando la interpretación de J. M. ABASCAL pero incidiendo en las dificultades de lectura e interpretación.

¹⁸¹ Se desconocen las circunstancias concretas del hallazgo de este exvoto en 1885 en esta dehesa a unos 12 km de *Norba*, más allá del otro exvoto en forma de cabra y el epígrafe que aparecieron en el mismo lugar.

saqueadas las dedicaciones reutilizadas en Santa Lucía del Trampal. Más cuestionable es el carácter de centros de culto los lugares de Malpartida y Heguijuela ya que, en nuestra opinión, el haberse descubierto tres y dos dedicaciones respectivamente no es suficiente para afirmar este hecho y es igualmente posible que estos hallazgos respondan a lugares de culto del ámbito doméstico, por lo que, salvo que no se den nuevos hallazgos, preferimos mantener la cautela en este aspecto.

El segundo epígrafe de nuestro *corpus* procedente de *Augusta Emerita* es el ara dedicada por el esclavo *Quintio* al *Inuictus Deus*, es decir, a Mitra. Esta pieza fue encontrada según el Marqués de Monsalud en 1902 en el cerro de “San Albín”¹⁸², al este de Mérida, junto con otras dos inscripciones pertenecientes al culto de esta divinidad. Según parece, estos hallazgos, que pertenecen a un conjunto de piezas epigráficas y escultóricas relacionadas con el culto mitraico y con el de otras divinidades, fueron sacadas a la luz durante el transcurso de las obras de construcción de la plaza de toros en la cima de este cerro a principios del siglo XX¹⁸³. Este conjunto fue relacionado con la denominada como “Casa del Mitreo”, situada en la ladera sureste de esta colina junto a la plaza de toros. En esta *domus* se encontró un mosaico de tipo cosmológico que algunos autores trataron de relacionar con el mitraísmo. Sin embargo, esta interpretación fue puesta en duda tanto desde el punto de vista interpretativo como cronológico¹⁸⁴.

Más iluminador parece el hallazgo que se dio al oeste de la plaza de toros, en el nº 22 de la Calle Espronceda, durante una excavación de urgencia realizada en el año 2000. Allí se descubrió una estructura interpretada como un mitreo por sus excavadores de dimensiones y decoración humildes construido en la primera mitad del siglo I y amortizado a finales de este siglo o a comienzos del siguiente¹⁸⁵. Dado que el conjunto escultórico y epigráfico localizado en el solar donde se construyó la plaza de toros era más monumental y se ubica cronológicamente a mediados del siglo II, T. Barrientos ha sugerido un traslado del culto a Mitra de un solar a otro en la primera mitad del siglo II tras el aumento de la comunidad de fieles de esta divinidad. Según esta hipótesis, en este momento se decidió la construcción de un santuario de mayor tamaño y riqueza tras

¹⁸² MONSALUD, 1903, 245.

¹⁸³ BARRIENTOS, 2001, 257-358.

¹⁸⁴ ARCE, 1996. En efecto, parece que el conjunto descubierto en la cimentación de la plaza de toros se data de mediados del siglo II, mientras que la “Casa del Mitreo” es del siglo IV.

¹⁸⁵ BARRIENTOS, 2001, 370.

el abandono del pequeño mitreo original¹⁸⁶. Sin embargo, hemos de plantear nuestras dudas ante esta interpretación que sitúa un mitreo en *Augusta Emerita* en una época tan temprana como la primera mitad del siglo I d.C. cuando, como sabemos, no hay testimonios del culto mitraico romano antes del año 75 a.C.¹⁸⁷, con lo que la identificación de este primer edificio como un mitreo, a nuestro juicio, es bastante dudosa.

1.3.6. Zonas de Norba (*Cáceres*) y Turgalium (*Trujillo, Cáceres*)

Para concluir con las inscripciones de *Lusitania*, la inscripción dedicada por el esclavo *Augustinus* a Marte (S-62) procede de la localidad de Cañamero (*Cáceres*), aunque no sabemos las circunstancias ni el lugar concreto de su hallazgo. Este epígrafe tuvo que ser dedicado en una explotación rural en esta zona¹⁸⁸, seguramente perteneciente a la *ciuitas* de *Turgalium* (*Trujillo, Cáceres*), cuyo núcleo urbano se sitúa a unos 60 km al oeste. Por otro lado, la inscripción S-63 fue hallada en el paraje “El Castillo”, nuevamente en un área rural en plena Sierra de San Pedro, situada a unos 35 km al suroeste de *Norba*, con lo que todo parece apuntar a que este lugar pertenecía al *territorium* de esta *ciuitas*. En dicho lugar se han dado hallazgos esporádicos de monedas y algún otro resto romano¹⁸⁹. Debido a la ausencia de excavaciones en este lugar desconocemos el carácter de este enclave rural. Finalmente, el exvoto de una cabra de bronce dedicado a *Ataecina* al que nos hemos referido anteriormente (S-64) procede de la dehesa “de Zafrilla”, en Malpartida de *Cáceres*, localidad próxima a *Cáceres* y, por tanto, un lugar perteneciente al *territorium* de la colonia de *Norba*.

CONCLUSIONES

Tras realizar este recorrido geográfico y arqueológico analizando los contextos de aparición de los epígrafes podemos extraer varias conclusiones interesantes para nuestro estudio. En primer lugar, como hemos podido observar, la dispersión geográfica de las inscripciones sagradas realizadas por esclavos presenta concentraciones mucho mayores en el área levantina, en la *Baetica* y en la zona sur de la *Lusitania*. En el área levantina, las mayores concentraciones se dan en la costa valenciana y alicantina y en

¹⁸⁶ *Ibid.*, 378.

¹⁸⁷ CHALUPA, 2016.

¹⁸⁸ En Cañamero únicamente se ha encontrado otro epígrafe, una estela de granito bastante tosca (*HEp* 13, 2003/2004, 229)

¹⁸⁹ MELENA, 1984, 233.

torno a *Carthago Noua*; en la *Baetica* se dan sobre todo en el valle del Guadalquivir; y en la *Lusitania* la mayoría se localizan en el este del *Conuentus Pacensis* y en el sur del *Emeritensis*. En la zona interior meseteña, por su parte, los hallazgos se localizan en el centro y el este del *Conuentus Cluniensis* y en torno a la *ciuitas* de *Segobriga*. En el noroeste, sin embargo, contamos únicamente con 5 testimonios que pertenecen a esclavos imperiales o asociados a la Legión, dándose una ausencia total de epígrafes dedicados por esclavos privados. Esta distribución geográfica a la que, sin duda, han tenido que contribuir factores como el azar de la conservación de las inscripciones y el diferente grado de estudio y excavación de los núcleos urbanos en las diferentes regiones, se ha visto también influida decisivamente por las diferencias regionales en lo relativo al nivel de desarrollo urbano y el grado de romanización de las diferentes zonas, así como a la difusión de la práctica de la esclavitud y del hábito epigráfico. En este sentido, la zona levantina y el sur peninsular son las regiones que, como hemos visto, contaron con un desarrollo urbano más importante y precoz heredero del mundo ibérico y de la influencia colonial y comercial de fenicios, griegos y cartagineses y fueron las áreas que antes entraron en contacto con Roma en el contexto de las guerras contra Cartago. Por tanto no nos debe extrañar que el hábito epigráfico y la presencia servil también fuesen mayores.

La segunda conclusión a la que podemos llegar está plasmada en el siguiente cuadro (fig. 7), que muestra la superioridad del mundo urbano sobre el mundo rural en la distribución de las inscripciones de nuestro *corpus*.

PROCEDENCIA DE LAS INSCRIPCIONES	REFERENCIAS DEL <i>CORPVS</i>	NÚMERO DE TESTIMONIOS	PORCENTAJE
MUNDO URBANO	S-1, S-2, S-3, S-4, S-5, S-6, S-8, S-9, S-13, S-14, S-16, S-17, S-18, S-21, S-22, S-27, S-28, S-29, S-30, S-36, S-37, S-38, S-39, S-40, S-41, S-44, S-45, S-46, S-47, S-48, S-49, S-51, S-52, S-60, S-61.	35	60%
MUNDO RURAL	S-11, S-12, S-15, S-19, S-20, S-23, S-24, S-25, S-26, S-31, S-33, S-34, S-35, S-50, S-53, S-54, S-55, S-56, S-57, S-59, S-62, S-63, S-64.	23	40%
PROCEDENCIA INCIERTA	S-7, S-10, S-32, S-42, S-43, S-58.	6	

Fig. 7: Inscripciones del *corpus* según su procedencia urbana o rural.

Tras descartar los 6 testimonios de procedencia incierta por sus circunstancias de hallazgo, podemos ver que un 60% de las inscripciones fueron dedicadas en el mundo urbano, frente al 40% que proceden del mundo rural. En primer lugar hay que puntualizar que hemos incluido en el mundo urbano tanto las inscripciones descubiertas en el propio núcleo urbano como en las inmediaciones más próximas (menos de 3 km de distancia del núcleo urbano), debido a la pertenencia al mundo periurbano. Por mundo rural entendemos tanto las *uillae* y los *fundi* como los *uici* y *pagi* pertenecientes al *territorium* de una *ciuitas*. En este sentido, observamos una clara preeminencia de las ciudades, hecho que no debe extrañarnos ya que el fenómeno epigráfico fue algo mayoritariamente urbano muy relacionado con la vida de las ciudades y con el despliegue de dedicaciones de prestigio, autorrepresentación y memoria al modo romano llevadas a cabo por las élites urbanas para reafirmar su estatus de cara a sus compatriotas y al poder romano. Este modo epigráfico de conmemoración impulsado por las élites también fue tomado como propio por parte de otros sectores urbanos de la población, en especial por aquellos que podían permitirse costear una dedicación, algo que, sin duda, no estaba al alcance de todos. En el mundo rural, en cambio, esta influencia era mucho menor, ya que el valor conmemorativo y autorrepresentativo era incomparable respecto a la ciudad y el nivel económico de los habitantes del campo, normalmente, era más bajo. Únicamente los lugares agrestes con una significación especial, como los santuarios rurales, rompen el patrón general de la menor importancia del mundo rural en el registro epigráfico debido a que a ellos acudían personajes

procedentes tanto del mundo urbano como del mundo rural en peregrinación y con la voluntad y las posibilidades de dedicar una inscripción.

Por todo lo indicado anteriormente, y como veremos más adelante cuando tratemos sobre los dedicantes, podemos deducir que las inscripciones que estudiamos fueron realizadas mayoritariamente por lo que podríamos definir como la “élite esclava”, es decir, los esclavos que desempeñaban un oficio relativamente importante para la comunidad en caso de los *serui publici* o para su *dominus* en el caso de los *serui priuati* que, por la responsabilidad o por la cercanía personal, solían ser recompensados con un *peculium*, es decir, una asignación económica más o menos cuantiosa dada por el amo para estimular su trabajo y fidelidad¹⁹⁰. Como es lógico, eran estos esclavos con *peculium* los que podían realizar un gasto relativamente importante como es el encargo de un epígrafe más o menos modesto o el pago de la cuota de *collegium*. No sorprende, por tanto, la aparición de oficios relacionados con la gestión económica de la *domus*, o con la administración de los bienes municipales o imperiales. Por el contrario, los esclavos que trabajaban en las explotaciones mineras o agrícolas en los puestos menos cualificados y que no recibían un *peculium* por ello, o este no era muy cuantioso, no podían hacerse cargo de esos gastos por sí mismos.

¹⁹⁰ HALKIN, 1897, 112-113, 196-197; BUCKLAND, 1908, 187-206; HOPKINS, 1981, 155-156; WATSON, 1987, 90-101 y ROTH, 2010, donde se da bibliografía sobre la institución del *peculium*.

IV. TIPOLOGÍA DE LAS INSCRIPCIONES

INTRODUCCIÓN

En todo análisis epigráfico¹ es imprescindible referirse a la tipología de los soportes y a los elementos decorativos que los ornamentan, por lo que en el presente capítulo realizaremos un análisis de estos aspectos. La tipología y la decoración nos pueden proporcionar información de tipo económico, ya que la mayor o menor ornamentación de la dedicación implica un mayor o menor poder adquisitivo de los dedicantes. Además nos pueden dar datos de tipo funcional, ya que, como veremos, el tipo de soporte determina en gran medida dónde va colocada la inscripción y sus funciones respecto a los elementos que la rodean.

En la tabla (fig. 1) aparecen agrupados los epígrafes de nuestro *corpus* de inscripciones seguras en función de sus soportes. Observamos que la mitad de ellos son aras o ámulas (32 de 64 casos), hecho que no sorprende en absoluto, ya que es el soporte religioso por excelencia, el elegido mayoritariamente para realizar dedicaciones individuales y para resolver el contrato votivo del individuo con la divinidad. Después, en nuestro caso el siguiente tipo de soporte más numeroso con siete ejemplares son las *hermae*, a las que siguen los pedestales con cinco. A partir de esta cifra, con tres o menos epígrafes cada uno están los bloques, las placas, las estelas, las *tabulae defixionum*, las *tabulae* de bronce, los *instrumenta*, un único caso de *aedicula* y otro de inscripción rupestre. Por último, hay cuatro inscripciones cuyo tipo de soporte no ha podido ser identificado o se desconoce debido a que están desaparecidas y los autores que informaron sobre ellas en la tradición manuscrita únicamente transmitieron el texto. Además están los epígrafes que se encuentran fragmentados de tal manera que no se pueden clasificar con rotundidad. Por lo tanto, es destacable la gran variedad de soportes con los que contamos, lo que se puede explicar por la amplitud geográfica estudiada que permite el análisis de diferentes contextos y prácticas religiosas, donde

¹ Sobre el trabajo del epigrafista, en general, véanse, entre otros, DI STEFANO MANZELLA, 1987; LASSÈRE, 2005; BUONOPANE, 2009; ANDREU, 2009b; COOLEY, 2012 y BRUUN – EDMONDSON, 2015.

los epígrafes se adaptan a las diferentes necesidades, a los materiales disponibles y al poder adquisitivo de los individuos de extracción servil que los dedican.

TIPO DE SOPORTE	Nº TOTAL	PORCENTAJE	REFERENCIAS DEL <i>CORPVS</i>
Ara / árula	32	50%	S-1, S-2, S-5, S-6, S-8, S-9, S-10, S-11, S-12, S-15, S-17, S-19, S-20, S-21, S-29, S-31, S-32, S-33, S-42, S-43, S-45, S-50, S-53, S-54, S-55, S-56, S-58, S-59, S-60, S-61, S-62, S-63.
<i>Aedicula</i>	1	1,6%	S-13.
Pedestal	5	7,8%	S-3, S-4, S-24, S-25, S-26.
<i>Herma</i>	7	10,9%	S-35, S-38, S-39, S-40, S-41, S-44, S-52.
Estela	2	3,1%	S-28, S-30.
Bloque	4	6,3%	S-18, S-22, S-23, S-48.
Placa	2	3,1%	S-46, S-47.
<i>Tabula defixionis</i>	2	3,1%	S-16, S-36.
<i>Tabula</i> de bronce	2	3,1%	S-7, S-49.
<i>Instrumenta</i>	2	3,1%	S-14, S-64.
Rupestre	1	1,6%	S-27.
No identificable o desconocido	4	6,3%	S-34, S-37, S-51, S-57.

Fig. 1: Tipos de soportes

A continuación analizaremos el *corpus* epigráfico en relación a los tipos de soportes de las inscripciones, destacando los elementos formales y decorativos más significativos. La descripción individual pormenorizada de cada uno de los soportes está ya recogida en el *corpus* documental bajo el apartado correspondiente. En este capítulo nos detendremos en cada tipo de soporte en conjunto, tratando de extraer conclusiones generales, por lo que para las características concretas de cada inscripción remitimos al propio anexo epigráfico.

2.1. TIPO 1: ARA / ÁRULA²

Este tipo de soporte, tanto en gran formato (ara), como en un formato más reducido (árula) fue el tipo más habitual y antiguo que se empleó en el mundo romano a la hora de realizar dedicaciones votivas³. I. Di Stefano Mazella define a las aras como el monumento de culto donde “si consumava un rito sacrificale, vuoi pubblicamente, vuoi

² Sobre este tipo de epígrafes en *Hispania* el trabajo de referencia es GAMER, 1989, que analiza formalmente los epígrafes hispanos pormenorizadamente.

³ Véase DAREMBERG – SAGLIO, vol. I, s.v. “Ara” para un completo recorrido sobre el origen, desarrollo y usos de este tipo de monumento cultural en el mundo grecorromano.

privatamente (cruento o incruento) ora in forma solenne ora con una semplice preghiera e un'offerta di incenso"⁴. Sin embargo, como también destaca este autor, la mayoría de las aras dedicadas a la divinidad en santuarios y *loca sacra* privadamente responden al carácter de exvoto o de *donaria*, con lo que su función principal era la de cumplir con el contrato votivo en la fase de la *solutio* o como don libre y voluntario a la divinidad. Las manifestaciones religiosas y los ritos propios del culto a la divinidad, sin embargo debían ser realizados sobre el ara oficial siguiendo el ceremonial prefijado y bajo la supervisión de los sacerdotes⁵. Por otro lado, las aras dedicadas en el ámbito doméstico o en santuarios cuyo culto estuviese menos institucionalizado y presentase prácticas culturales más espontáneas es bastante probable que, además de cumplir una función "puntual" de cumplir con el voto o de demostrar la piedad del dedicante, fuesen empleadas como altares donde se celebraran los rituales dedicados a la divinidad de una manera más o menos cotidiana.

Para cumplir estas funciones como equipamiento básico del sacrificio, el ara está integrada por una serie de partes que la definen: un zócalo central (dado o neto) que normalmente tiene menor anchura y profundidad que los elementos inferior y superior, y una basa y un coronamiento o cabecera que habitualmente presentan una decoración moldurada. La cabecera presenta en la mayoría de casos un elemento básico, el *focus* o *foculus*, que puede ser plano o estar rehundido en la parte central, con forma circular o rectangular. El *focus* estaba destinado a quemar incienso y otros materiales y a recibir las ofrendas, los sacrificios y las libaciones. En muchos casos, este espacio se ve enmarcado por los *puluini*, dos elementos alargados con forma de rolo ubicados a la izquierda y la derecha del *focus*, cuya función probablemente fuera la de evitar la caída de las ofrendas depositadas en la parte superior del ara⁶. Además de estos elementos

⁴ DI STEFANO MANZELLA, 1987, 84.

⁵ *Ibid.*, 84. De esta manera, mediante la dedicación de aras y otros exvotos (estatuas, placas, instrumentos de culto, etc.), los santuarios se convertían en receptáculo de la piedad individual y comunitaria (ANDREU, 2009b, 472-473) para mayor honor de la divinidad tutelar y para beneficio de la comunidad y los individuos que mediante el cumplimiento de sus contratos votivos y mediante las donaciones libres contribuían al mantenimiento de la *pax deorum*. Este carácter simbólico de las dedicaciones votivas de aras fue puesto de manifiesto, igualmente, en DAREMBERG – SAGLIO, vol. I s.v. "Ara", 352. En este sentido, las aras dedicadas públicamente en nombre del Estado y el *populus* con la intervención de las autoridades cívicas a través de los ritos de la *dedicatio* y la *consecratio* eran consideradas *loca sacra* según el derecho pontifical (DELGADO, 2016a, 72) y, por tanto, eran transferidas de la propiedad humana a la divina y se convertían en aptos para llevar a cabo los rituales del culto público. Las aras privadas, sin embargo, no gozaban de este estatus porque su dedicación no se realizaba en nombre del *populus* y, en consecuencia, no eran objeto de los ritos de la *dedicatio* y la *consecratio* públicas (GALVAO-SOBRINHO, 2009, 132-133).

⁶ CEBRIÁN, 2000, 100.

básicos, este tipo de monumentos pueden contar con decoraciones molduradas más o menos elaboradas o pueden presentar en la parte delantera del coronamiento un frontón triangular, a imitación del existente en las *aedes* romanas. La inscripción normalmente se realiza en la cara frontal del neto, aunque en ocasiones también se incluye alguna línea en la cabecera y/o en la base. Además, es común que se aprovechen las caras laterales del neto para realizar ornamentos en relieve relacionados con la divinidad a la que está dedicado o con el propio culto, como es el caso de la frecuente representación del *urceus* y la *patera*⁷. Una representación de este tipo se da en las inscripciones S-55 y NS-15. Observamos que, por regla general, en nuestro *corpus* se cumple con estas normas formales, aunque, lógicamente se dan variaciones en función de la calidad del trabajo y de la entidad del monumento.

En lo referente a las diferencias de tamaño, hay que indicar que, en general, estas pueden responder a una cuestión funcional o a una cuestión económica. Como tendencia general, aunque hay abundantes excepciones debido a la gran cantidad de aras votivas conservadas en todo el Imperio y a las diferencias regionales, tanto las aras de gran formato como muchas ámulas fueron destinadas para ser colocadas en un lugar sagrado de carácter público (un *sacellum*, una *aedes*, etc.), mientras que en el ambiente doméstico mayoritariamente fueron empleadas ámulas⁸, más económicas, más sencillas de integrar en el entorno y más fáciles de transportar. Este último hecho además posibilitaría el traslado de los elementos de culto doméstico del individuo en caso de que este tuviese que viajar lejos de su lugar de residencia⁹. La elección de las dimensiones del soporte, al igual que la calidad de su talla, también puede responder al nivel económico del dedicante. Así por ejemplo, si observamos nuestro *corpus*, la inscripción S-32 (fig. 2) tuvo que suponer un gasto mucho menor que el epígrafe S-55 (fig. 3). Ya que, mientras que la primera es un ara de arenisca local de trabajo muy tosco e irregular y de menos de 40 cm de altura, la otra es un ara de mármol de 90 cm de alto y presenta un fino trabajo de cantería con gran profusión de molduras tanto en la cabecera como en la base y enmarcando el campo epigráfico. Además presenta una representación en relieve de la *patera* y el *urceus* en los laterales del mismo.

⁷ DI STEFANO MANZELLA, 1987, 85 y ANDREU, 2009b, 476.

⁸ BELTRÁN LLORIS, 2015, 98.

⁹ Como ejemplo de este fenómeno podríamos tener el ámulo dedicado a *Ataecina* aparecido en Oña (Burgos), cuyas características formales y la divinidad remiten al *territorium* emeritense, pero fue encontrado a más de 550 km de allí (FERNÁNDEZ CORRAL, 2016, 208).

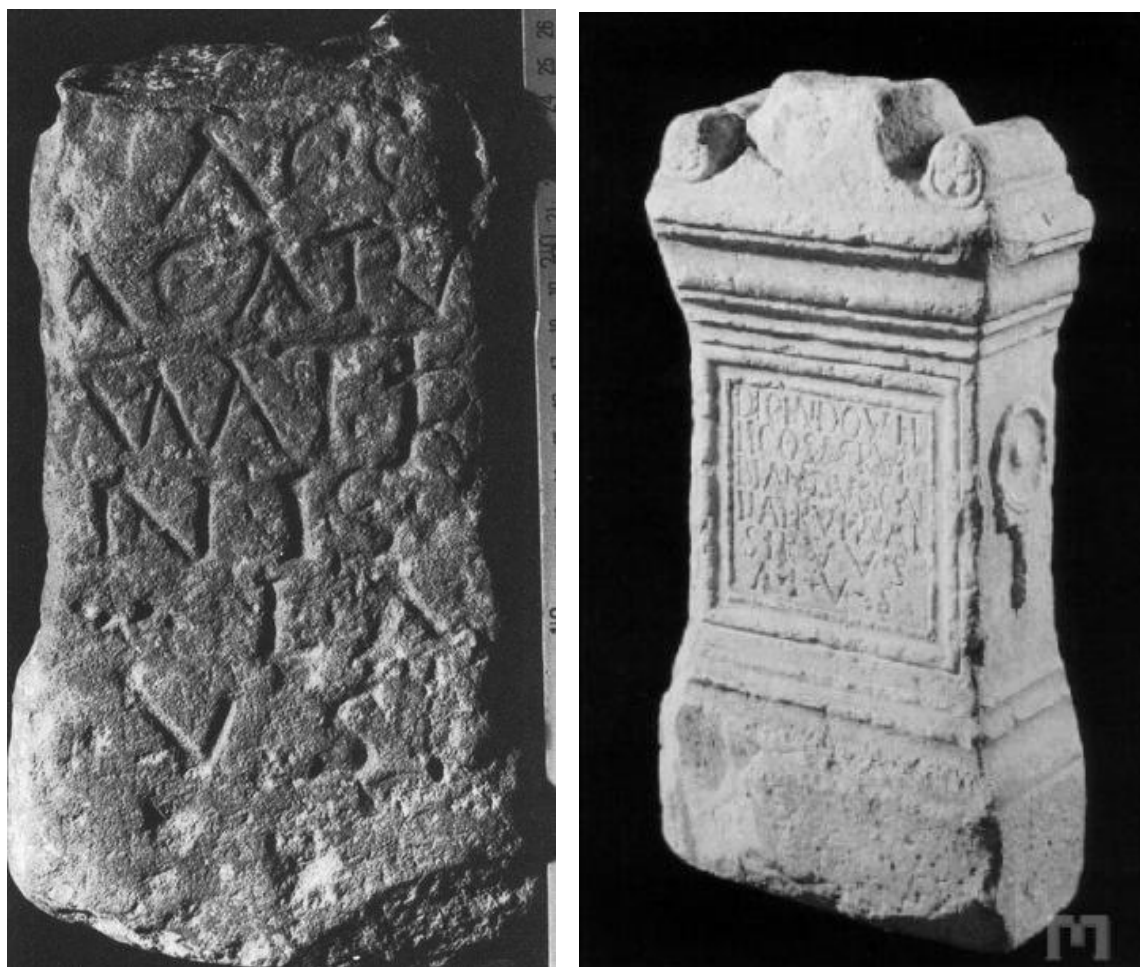


Fig. 2 y 3: inscripción S-32 y S-55, respectivamente.

Seguramente, la comparación entre ambos ejemplos nos está indicando una clara diferencia de poder adquisitivo entre las dos esclavas que los dedicaron. Igualmente, dentro del propio conjunto de aras dedicadas a *Endouellicus* de nuestro *corpus*, hay diferencias en el trabajo de los epígrafes, a pesar de estar todos realizados en el mismo mármol, lo que nos puede estar mostrando, de nuevo, una diferencia de riqueza entre los propios cultores esclavos de este santuario. Por ejemplo, si la inscripción aludida anteriormente, la S-55, es la más grande y la más profusamente decorada y, por tanto, también la más costosa, la S-56, en cambio, es un árula de 34 cm de alto que presenta únicamente una decoración moldurada simple en la base y la cabecera, con lo que sería posiblemente la más económica.

2.2. TIPO 2: *AEDICVLA*

Este tipo de soporte, en esencia, es también un ara, pues cumple con las mismas funciones. Pero además cumple la función de *aedicula*, ya que está destinado a acoger la estatua de la divinidad, como ocurre en los nichos y “tabernáculos” que, en el espacio doméstico, eran empleados para custodiar los *simulacra* de las divinidades domésticas¹⁰. Por lo tanto, vemos que este monumento, debido a su rareza y a sus características formales, tiene suficiente entidad como para ser individualizada. La inscripción en forma de “templete” es la S-13 (fig. 4) y fue dedicada por la liberación de la esclava *Fusca* a una divinidad cuyo nombre desconocemos por la fractura parcial de la parte superior del monumento. Este está formado por un pequeño templo *in antis* con columnas de estilo toscano que enmarcan una abertura arqueada que en origen tuvo una puerta fijada por una pieza de hierro que protegía la estatuilla de la divinidad que se colocaba en su interior. Cabe destacar, por último la existencia de un ara tallada en relieve bajo el “templete” donde se depositaban las ofrendas.



Fig. 4: Inscripción S-13

Este tipo de monumento sacro es prácticamente un *unicum*, aunque existen paralelos de estelas funerarias y aras votivas con representación de *aediculae in antis*, así como otros casos en los que aparece representado en relieve un ara tripartita en el propio monumento funerario. El conjunto más significativo es el de estelas funerarias estudiado por F. Jacques en Bourges¹¹, de la *ciuitas* de *Auaricum* (*Gallia Aquitania*). Hay también paralelos en *Germania Inferior* de

¹⁰ Sobre el término *aedicula* como “templete” o “tabernáculo” destinado a recibir y exponer las figuras de culto, tanto en el interior de los *loca sacra* públicos, como en el ámbito doméstico véase DAREMBERG – SAGLIO, vol. I, s.v. “*Aedicula*”, 94-95.

¹¹ JACQUES, 1973 y 1974.

aras con representación en relieve sobre la inscripción de un templete *in antis* en cuyo interior se encuentran igualmente esculpidas la divinidad o divinidades¹².

Esta monumental dedicación nos puede dar idea del poder adquisitivo de *Pharnaces*, un esclavo o un liberto que realizó un importante dispendio en agradecimiento a la divinidad por la liberación de *Fusca*, posiblemente una compañera o antigua compañera de esclavitud. El gasto realizado se puede deducir en base a la calidad, la ornamentación y de la excepcionalidad de este monumento. Además, es esperable que juntamente con esta *aedicula* también se dedicaría la estatuilla divina de metal (desconocemos de que tipo) que iba colocada en la hornacina central, de cuyo enganche conservamos dos agujeros en la base de dicha oquedad.

2.3. TIPO 3: PEDESTAL

El pedestal, a diferencia del ara, es un tipo de soporte que no tiene sentido por sí mismo, de manera independiente, ya que sirve para colocar otro elemento encima, por lo general una estatua, en nuestro caso el de la divinidad homenajeada. Por lo tanto, el



elemento realmente importante es la escultura que en la mayoría de casos no ha llegado hasta nosotros, sobre todo por el expolio masivo de los metales para su reutilización ya desde época antigua. El pedestal, además de servir de sustento a la estatua, acoge la inscripción dedicatoria donde se indica el individuo o individuos que la costean, la divinidad aludida y otros elementos accesorios como, por ejemplo, la fórmula dedicatoria o el valor de la estatua.

Formalmente, los pedestales pueden ser de dos tipos: paralelepípedos verticales o monolíticos con base y coronamiento¹³. El primer tipo está formado por un paralelepípedo sin base ni coronamiento, lo que no significa que en

Fig. 5: Inscripción S-4

¹² Algunos ejemplo de aras de este tipo son *CIL* XIII, 7864 y 11984; *AE* 1930, 19; 1930, 20; 1931, 19; 1988, 895 y 1998, 963.

¹³ CEBRIÁN, 2000, 100.

origen el pedestal no los tuviera, ya que es posible que en origen estuviese formado por tres elementos unidos por encastres metálicos. A este tipo correspondería, por ejemplo, la inscripción no segura NS-17 que, curiosamente, no nombra a la divinidad objeto de la dedicación. El segundo tipo, el pedestal monolítico, está formado por una sola pieza tripartita con basa, dado o neto y cabecera tallados a partir de un solo bloque de piedra que presenta unas características similares a la estructura del ara, pero con un coronamiento plano con agujeros para encajar los apliques de la estatua. Al igual que en el caso anterior, este tipo de pedestales también pueden tener orientación vertical, como es el caso de los dedicados por *Reginus* a Marco Aurelio y Lucio Vero en A Coruña (S-3 y S-4) (fig. 5), u orientación horizontal, como los tres pedestales que sostenían las estatuas de los dos *Genii* y de *Mater Terrae* dedicadas por *Albanus* en Mazarrón (S-24, S-25 y S-26) (fig. 6). Este último grupo de dedicaciones es especialmente interesante dentro de nuestro *corpus* porque, gracias a que aparecieron las estatuas¹⁴ junto a los pedestales, contamos con el conjunto completo que nos informa del elevado poder económico que tenía este *dispensator* que, como veremos¹⁵, posiblemente administrase la caja patrimonial de una de las *societates* que explotaba las minas argentíferas de la zona de Mazarrón.



Fig. 6: Inscripción S-26 con su escultura

2.4. TIPO 4: *HERMA*¹⁶

Este tipo de soporte nació en Grecia como un objeto sacro ligado al culto del dios Hermes, del que tomó su nombre, para extenderse a partir del siglo III y II a.C. a

¹⁴ Véase el *corpus* en el anexo documental para una descripción somera de las estatuas de este conjunto escultórico y NOGUERA, 1992; 2001-2002 y 2009a para un análisis estilístico detallado de estas figuras y de su decoración pictórica.

¹⁵ Véase p. 251

¹⁶ Sobre las *hermae* en el mundo grecorromano véase DAREMBERG – SAGLIO III, s.v. “*Hermae, Hermulae*”, 130-134; WREDE, 1986 y PEÑA, 2000. Sobre las *hermae*-retrato en *Hispania*, RODRÍGUEZ OLIVA, 1982a; 1982b; PORTILLO *et alii.*, 1985 y STYLOW, 1989-1990.

otras divinidades como Príapo, Hécate, Dionisos, Atenea y Zeus, entre otros. Este tipo de monumento se colocaba en lugares diversos como palestras, cruces de caminos, jardines y tumbas con un objetivo apotropaico de protección de esos sitios y los que los frecuentaban contra los malos espíritus, además de funcionar como monumentos relacionados con el fomento de la fertilidad, como lo atestigua la representación de falos en la parte central del pedestal¹⁷. En época romana se tomó del mundo griego la forma de la estela hermaica para ser empleada asiduamente para sostener los bustos de algunas divinidades itálicas y, a partir de época imperial, se extendió a otros tipos de personajes como filósofos, literatos y personajes históricos¹⁸.

En el ámbito privado doméstico, las *hermae* fueron empleadas por los esclavos y libertos para homenajear a sus *domini* y *patroni* y para rendir culto a su *Genius*, si eran hombres, o a su *Iuno* si eran mujeres. Esta dedicación podía ser realizada de manera implícita, es decir, sin nombrar expresamente a estos poderes divinos protectores, o de manera explícita, como ocurre con la inscripción S-52 (fig. 7), procedente de Beja, en la que los dos esclavos *Primogene* y *Felix* dedican la *herma* a la *Iuno* de su *domina Secunda*. En consecuencia, en opinión de R. Portillo, P. Rodríguez Oliva y A. U. Stylow, este tipo de dedicaciones deberían incluirse dentro del culto doméstico¹⁹. Recientemente, contra la opinión de estos autores, M. Pérez Ruiz ha defendido que, pese a poder estar dedicados al *Genius* o a la *Iuno* implícita



Fig. 7: Inscripción S-52

o explícitamente, estos monumentos no tuvieron por qué tener necesariamente un valor cultural. Esta autora prefiere valorar estas *hermae* únicamente como muestras de fidelidad de los dependientes y, por tanto, como elementos propios del ritual social de la casa más que del religioso, quedando el culto a estas divinidades protectoras de los

¹⁷ Véase PEÑA, 2000, 205-2014 para una detallada exposición sobre la evolución de las *hermae* desde su creación en época griega hasta la tardoantigüedad.

¹⁸ DI STEFANO MANZELLA, 1987, 91.

¹⁹ PORTILLO *et alii.*, 1985, 212-213. Estos autores relacionan el origen de este tipo de *herma* privado dedicado al *Genius* o a la *Iuno* de los *domini* con la reforma llevada a cabo por Augusto en el año 7 a.C. en la que asoció el culto a los *Lares* compitales con el culto a su propio *Genius*.

domini en el ámbito del larario²⁰. En nuestra opinión, es evidente el carácter honorífico y de expresión de fidelidad de este tipo de pedestales, sobre todo teniendo en cuenta que estas *hermae* eran colocadas en lugares privilegiados de la casa como en el *atrium* o en el *peristilum*. Sin embargo, creemos, siguiendo a R. Portillo, P. Rodríguez Oliva y A. U. Stylow, así como a S. Antolini y S. M^a Marengo²¹, que la mención explícita o implícita del *Genius* o la *Iuno* remite igualmente a la esfera religiosa, a pesar de que el culto habitual a estos *numina* se llevaba a cabo en el larario. Por lo tanto, las *hermae* deberían insertarse dentro del complejo sistema religioso de la *domus* romana, al igual que otros elementos como las representaciones pictóricas de las divinidades tutelares del hogar. Por esta razón hemos decidido incluir este tipo de soporte en el *corpus* de las inscripciones religiosas dedicadas por esclavos.

Volviendo sobre el carácter doméstico de las *hermae*, hay que destacar que uno de los elementos que muestran que este tipo de pedestales dedicados por los esclavos y libertos pertenecían al ámbito privado es la habitual mención únicamente del *cognomen* del *dominus* o de la *domina* seguido de la abreviatura *n(o)ster* / *n(o)stra*, apelativos cariñosos que nos dejan ver la cercanía que existía en muchos casos y, sobre todo en el ámbito doméstico, entre los esclavos y sus amos.

Formalmente, las *hermae* están compuestas por una estela con forma de tronco de pirámide invertido denominada estípite. Este soporte se mantenía erguido enterrándolo parcialmente en la tierra o colocándolo en un portaherma independiente. En la parte superior del estípite, dependiendo del material con el que estuviera realizado el busto del homenajeado (mármol o bronce), el sistema de encastre era sensiblemente distinto. Si el busto era de mármol, normalmente se realizaba un rebaje semicircular sobre el que se apoyaba la escultura a peso, mientras que si el busto era de bronce, lo habitual era practicar unos agujeros en la parte superior de la estela en los que se encastraba la pieza. Por último, en cada lateral del estípite suele aparecer, y así ocurre las *hermae* de nuestro *corpus* que se han conservado hasta la actualidad (S-35, S-40, S-44, S-52), un agujero de sección rectangular que se cree que servía para encajar dos piezas de metal que funcionarían como brazos esquemáticos que sostendrían guirnaldas u otros tipos de ofrendas²².

²⁰ PÉREZ RUIZ, 2014a, 426.

²¹ ANTOLINI – MARENGO, 2017, 131-134.

²² *IRCP*, n° 229.

2.5. TIPO 5: ESTELA

La estela es el monumento funerario por excelencia ya que su función principal en el mundo grecorromano y en la mayoría de las sociedades de la antigüedad era la de indicar la posición de una sepultura. En el caso de las dos estelas de nuestro *corpus*, tanto la dedicada por la esclava *Nigella* a su hija *Iucunda* pidiendo la protección de Febo²³ (S-28) (fig. 8) como la estela también segobrigense dedicada por la *familia publica* a una esclava llamada probablemente *Barbara* (S-30) (fig. 9), cumplen las características generales del tipo epigráfico de las estelas que enumera I. Di Stefano Manzella²⁴. Ambas tienen un desarrollo en altura y menos espesor que anchura, como se puede observar por las medidas de la primera 184 x 57 x 40 cm, así como por la fotografía de la segunda realizada por F. Fita. En ambos casos, las estelas cuentan con una cartela rectangular moldurada en la parte inferior que enmarca el campo epigráfico y con una cabecera semicircular en la parte superior, con acróteras en el primer caso, sin ellas en el segundo. En la hornacina de la estela de *Iucunda* aparece la representación de cuerpo completo de la difunta, por lo que, como vimos anteriormente, nos encontramos ante una estela-retrato, un tipo funerario muy difundido a partir de época flavia, aunque se trata de un *unicum* en *Segobriga* y una rareza en la meseta en general²⁵. La difunta aparece sentada de medio lado sobre un banco, adelantando el pie izquierdo para poder apoyar la cítara de cinco cuerdas que está tañendo.



Fig. 8: Inscripción S-28

²³ Véase la descripción correspondiente en el *corpus* y, para una edición completa y un análisis formal y estilístico tanto de la escultura como del *carmen*, véase FERNÁNDEZ MARTÍNEZ *et alii.*, 2007, 47-59.

²⁴ DI STEFANO MANZELLA, 1987, 103.

²⁵ FERNÁNDEZ MARTÍNEZ *et alii.*, 2007, 56.

Según los editores:

“... la escena que muestra el ejercicio musical de la citareda *Iucunda*, a la que se quiso representar mostrando sus habilidades mientras en el texto se aludía a *Phoebus*, que la había protegido en vida y había inspirado sus habilidades musicales, constituye probablemente un claro ejemplo de '*consecratio in formam deorum*'”²⁶.

La *consecratio in formam deorum*, también conocida como apoteosis privada, fue una práctica funeraria que se difundió en el mundo romano a partir de finales del siglo I a.C. consistente en la representación de los difuntos con atributos divinos²⁷. Aunque una corriente interpretativa de este fenómeno lo ha visto como una práctica escatológica relacionada con la concepción de los familiares sobre el destino de los difuntos tras la muerte que les llevaría a ser identificados con la divinidad o, por lo menos, a participar en la esfera religiosa en una suerte de apoteosis, la corriente mayoritariamente aceptada ha interpretado esta práctica como una forma de conmemoración y evocación de las características del difunto a través de la referencia a atributos divinos²⁸. En el caso que nos ocupa, esta identificación se realiza con Apolo, aludido en el texto como *Phoebus*, en su carácter de divinidad protectora de los músicos y, en especial, de los que tañen la cítara, instrumento predilecto de esta divinidad. De ahí también la representación de *Iucunda* con este instrumento.

²⁶ *Ibid.*, 57.

²⁷ El trabajo de referencia sobre esta práctica es WREDE, 1981, aunque otros autores se han centrado en ella, como N. LAUBRY (2015) que aporta también bibliografía completa y actualizada sobre el tema.

²⁸ LAUBRY, 2015, 160. Lógicamente, este fenómeno ha tenido interpretaciones muy diversas: así, por ejemplo, los principales partidarios de la corriente interpretativa escatológica fueron A. BRELICH (1937, 69-71) y F. CUMONT (1942, 414-416), mientras que la corriente que interpreta este fenómeno como una forma de conmemoración del difunto fue iniciada por el propio H. WREDE (1981) y es la que ha sido mayoritariamente seguida por autores como P. ZANKER y B EWALD (2008), P. ROTHENHÖFER (2010), A. LO MONACO (2011) y el propio N. LAUBRY (2015).

Los casos más ricos de este tipo de práctica funeraria los encontramos en Italia, como por ejemplo varias esculturas conservadas de mujeres representadas como Venus (LO MONACO, 2011, 335-337). Es especialmente significativo el caso del mausoleo de Claudia Semne, esposa de un liberto imperial. Este monumento funerario está localizado en la Via Apia y entre otras imágenes de la difunta y otros miembros de la familia, en una de las inscripciones dedicatorias se alude a la existencia de varias estatuas de Claudia Semne representada como varias divinidades (*aediculae / in quibus simulacria Claudiae / Semnes in formam deorum ita uti / cum maceria a me circumstructa est, CIL VI, 15593*). Estas estatuas estaban situadas en el jardín que rodeaba la tumba propiamente dicha y, probablemente, la difunta aparecía representada como Fortuna, *Spes* y Venus, ya que a estas tres divinidades, junto con la memoria de la difunta, eran a las que estaba consagrado el altar funerario (*Fortunae / Spei Veneri / et memoriae / Claud(iae)Semnes / Sacrum, CIL VI, 15594*). Véase WREDE, 1971 y 1981, 87-88, y LAUBRY, 2015 para un análisis más completo sobre este mausoleo y su iconografía.

La estela dedicada por la *familia publica* de *Segobriga*, en cambio, es más sencilla y únicamente presenta decoración geométrica y vegetal compuesta por dos filas de arquillos superpuestos sobre la que hay una roseta enmarcada por un arco de herradura. Como vimos, este tipo de decoración enmarca esta estela en el taller segobrigense conocido por la utilización de una cenefa de filas de arcos.

2.6. TIPO 6: BLOQUE

Los bloques son piezas paralelepípedas de piedra talladas en seis caras, cada una de las cuales forma con su cara adyacente una arista²⁹. Estos elementos están pensados para ser empotrados en un



Fig. 9: Inscripción S-30

paramento, por lo que normalmente sólo está pulimentada la cara frontal que es la que queda expuesta y donde se realiza la inscripción. El problema que presenta este tipo de soporte radica en que es bastante sencillo de confundir con un pedestal paralelepípedo que solo conserva el neto o con un ara reutilizada. En nuestro *corpus* contamos con cuatro bloques (S-18, S-22, S-23 y S-48), de los cuales únicamente conservamos los dos primeros y el cuarto. En los dos primeros casos, lo más lógico es pensar que estuvieron incluidos en el paramento del edificio que fue construido o reparado por los dedicantes: el primero de ellos, de disposición horizontal, en el muro de una posible *aedes* dedicada a Isis en *Valentia* o la sede de la asociación de cultores de esta diosa y, el segundo, de disposición vertical, en un edificio desconocido de la zona del puerto de *Carthago Noua* que incluía *pilas III et fundamenta ex caemento*. El caso de la inscripción S-48, al aparecer descontextualizada y no proporcionar información de la dedicación más allá de que fue realizada en cumplimiento de un voto, no podemos precisar cuál sería su lugar de ubicación original, posiblemente la pared o el suelo de un santuario dedicado a la *Sancta Dea*.

²⁹ DI STEFANO MANZELLA, 1987, 79.

2.7. TIPO 7: PLACA

Las placas son similares en forma y función a los bloques, ya que están destinadas a ser empotradas o colgadas de paramentos o suelos, aunque se diferencian de ellos en que su espesor es mucho menor³⁰. El grosor de las placas viene determinado en gran medida por el material en el que están realizadas, ya que, cuando se trata de rocas duras de grano fino, como calizas y mármoles, los grosores que se pueden obtener son mucho menores que con las piedras con granos más gruesos y texturas menos homogéneas³¹. En nuestro *corpus* contamos con dos placas de mármol (S-46 y S-47) que presentan un grosor de 5 y 4 cm respectivamente, lo que es una medida notable por su estrechez, que pudo ser alcanzada gracias a la calidad del material marmóreo.



Fig. 10: Inscripción S-46

En cuanto a la tipología concreta de estas placas, la S-46 (fig. 10) no presenta ningún tipo de decoración. Esta placa fue destinada posiblemente a ser colgada o empotrada junto a o en la propia *aedicula* del culto doméstico que fue dedicada por el liberto *Suavis* y el *uilicus Faustus* y que aparece mencionada en la propia inscripción. En este sentido hay un paralelo pompeyano procedente de la “Casa de *Epidius Rufus*” (IX, 1, 20) que puede servir para ilustrar la posible colocación de esta placa (fig. 11). Como podemos ver en este caso, la placa está encastrada en el alto *podium* bajo la *aedicula* y, de manera similar a lo que ocurre con la *aedicula* abderitana, esta fue

³⁰ Según I. DE STEFANO MANZELLA (*Ibid.*, 80), para saber si clasificar un epígrafe como bloque o placa hay que dividir la medida de la dimensión mayor entre la dimensión menor. En caso de que el resultado sea inferior a 6 nos encontraríamos ante un bloque y, si es mayor, ante una placa. Por este criterio hemos incluido la inscripción S-48 entre los bloques a pesar de que algunos autores la califican como placa, ya que el resultado de la división entre la longitud mayor y la menor es de 2,39.

³¹ CEBRIÁN, 2000, 101.

dedicada también por dos individuos dependientes al *Genius* de su patrono y a los *Lares*³². A pesar de que el desarrollo de la línea inicial de la placa de *Abdera* con las abreviaturas *C C N* ha sido interpretada por algunos autores como testimonio del culto a Némesis o a Neptuno por parte de un *collegium* de cultores³³, en nuestra opinión, la interpretación más lógica y coherente es la que desarrolla esas abreviaturas en clave



Fig. 11: Larario de la “Casa de *Epidius Rufus*” (Pompeya)

doméstica. Siguiendo la propuesta de autores como R. Portillo, P. Rodríguez Oliva y A. U. Stylow³⁴, creemos que la línea inicial debe recoger el nombre del *paterfamilias* a cuyo *Genius* y *Lares* se dedicó tanto la *aedicula* como las estatuillas correspondientes, con lo que la *N* se desarrollaría *n(ostri)*, posesivo de familiaridad atestiguado en el mundo doméstico en las *hermae* y en el paralelo pompeyano. Por otro lado, *C C* podría tratarse, como indican los autores arriba indicados, de la abreviatura del *praenomen* de dos *patroni* o también cabe la posibilidad de que estuviera abreviado un *praenomen* y un *nomen*.

La placa S-47 (fig. 12), sin embargo, como vimos en el capítulo anterior³⁵, apareció *in situ* encastrada entre las losas del suelo de la zona sacra dedicada a Némesis en uno de los pasillos del anfiteatro de *Italica*. Esta placa pertenece al conjunto de las placas con *plantae pedum*, es decir, con representación de las plantas de los pies. En este caso se encuentra decorada con dos pares de plantas de los pies desnudas, la pareja de la izquierda orientada hacia la parte inferior y la derecha hacia la superior. El significado de este tipo de representaciones ha sido objeto de intenso debate hasta el punto de que en la actualidad no hay un consenso claro al respecto. Parece que este tipo de relieves se originaron en Egipto y, por ello, la mayoría aparecen asociados a divinidades egipcias, principalmente Isis y Serapis, aunque en su difusión posterior en

³² El texto de la placa pompeyana (*CIL* X, 861) es: *Genio M(arci) n(ostri) et / Laribus / duo Diadumeni / liberti*.

³³ Véase PÉREZ RUIZ, 2014a, 334-335 y la edición del epígrafe (PÉREZ RUIZ, 2014b, nº 1) en el anexo documental de este trabajo. E. HÜBNER en *CIL* II 1950 fue el primero que propuso el desarrollo *C(ultorum) C(ollegii) N(emesi)* que fue seguido por otros autores como F. FORTEA (1994, 299). G. FABRE (1976, 429), por su parte interpretó *C(ultorum) C(ollegii) N(eptuni)* y relaciona la dedicación con una asociación de pescadores abderitanos.

³⁴ PORTILLO *et alii.*, 1985, 213.

³⁵ Véase pp. 164-165.

época helenística e imperial también aparecen en dedicatorias a otras divinidades que poseen cierta relación con la diosa Isis, como *Caelestis*, Némesis, *Bona Dea* y *Bellona*³⁶.

Las diversas teorías sostenidas al respecto de este tipo de representaciones abarcan desde la idea de que estas plantas de los pies representarían la presencia de la divinidad; la voluntad del devoto de inmortalizar su paso por el santuario o de permanecer en la presencia de la divinidad; hasta, en el caso de la representación de

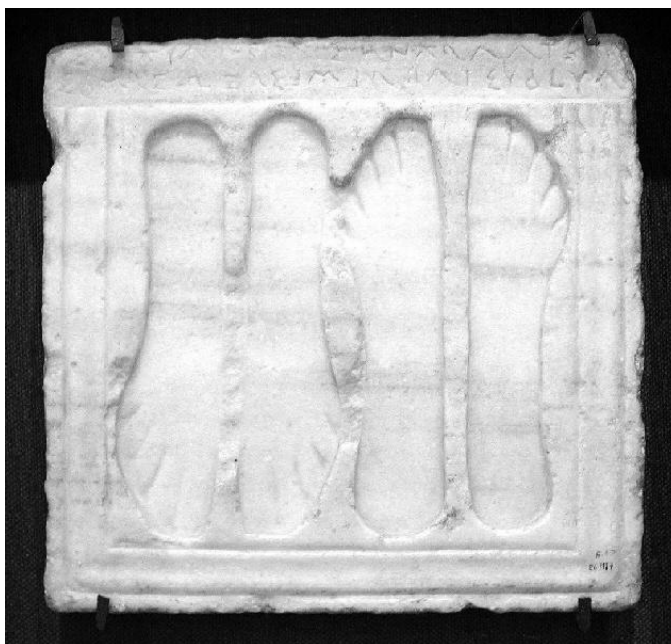


Fig. 12: Inscripción S-47

dos pares de pies, la constancia de la visita al santuario del peregrino y la esperanza de un retorno

seguro a su patria³⁷. En el caso que nos ocupa, en el que la dedicación a Némesis fue realizada por un esclavo público de origen licio (posiblemente un gladiador) en un santuario anfiteatral, es posible que la placa representase la esperanza de este gladiador que, de manera similar a un rito de paso, va a entrar en la arena y quiere salir vivo de ella; o puede que la dedicación fuera dedicada tras haber salido con vida, a modo de agradecimiento a la divinidad tutelar de los gladiadores³⁸.

2.8. TIPO 8: *TABVLA DEFIXIONIS*

Las *tabulae defixionum* son un tipo de soporte muy particular e interesante, ya que son el soporte epigráfico por excelencia de las prácticas mágicas. Por lo general, son láminas que se emplean para pedir u obligar a las fuerzas sobrenaturales del inframundo a actuar contra una persona o animal para influir en su voluntad o para procurarles un fatal destino. Aunque aparecen maldiciones de este tipo realizadas en otros materiales, la gran mayoría de las encontradas están realizadas en plomo o

³⁶ DUNBABIN, 1990, 86 y GÓMEZ-PANTOJA, 2007, 64, nota 21.

³⁷ DUNBABIN, 1990, 86-91.

³⁸ Esta teoría ya fue apuntada por M^a P. DE HOZ en *IGEP*, n^o 358.

aleaciones de este metal. Esto se debe a varias razones tanto de tipo económico como mágico, ya que es un metal no demasiado costoso y maleable, por lo que era utilizado abundantemente para la inscripción de cartas privadas en el mundo grecorromano, pero también es el metal frío por excelencia, y por tanto el más adecuado para contactar con las frías divinidades infernales³⁹. Este tipo de tablillas suelen aparecer dobladas o enrolladas y, en muchos casos, aparecen atravesadas por un clavo de hierro. Existen varias razones que pueden explicar esta forma de depositar las *defixiones*. En algunos casos, las tablillas dobladas, especialmente cuando presentan una breve invocación en el dorso exterior, siguen la costumbre de las tablillas epistolares de plomo que se doblan o enrollan y en cuyo exterior aparecen las señas del destinatario. El empleo de clavos, por otro lado, parece tener un significado especial. Como defendió J. Gager, más que con una intención de imprimir mayor dolor y muerte al ritual, lo que se buscaba con este elemento era fijar, atar y, por tanto, obligar a la divinidad a cumplir con lo que se le pide⁴⁰. Además, este autor indica que la gran profusión con la que se encuentran este tipo de tablillas clavadas podría estar indicando que esta acción de clavar formaría parte del ritual establecido en la elaboración de estos conjuros por los magos profesionales.

En cuanto a los lugares donde solían depositarse estas tablillas, como ya apuntamos brevemente en el capítulo anterior⁴¹, estos eran los sitios donde las divinidades infernales tenían su lugar de actuación predilecto, es decir, lugares enterrados, corrientes de agua, pozos, tumbas y los santuarios de las divinidades ctónicas. En lo referente a las tumbas, existía una diferenciación entre tumbas más adecuadas y menos adecuadas en función del carácter del difunto y de la forma en la que murió. En este sentido, se preferían las tumbas de los muertos antes de tiempo (*aōroi*), no solo niños y adolescentes, sino también los que murieron antes de casarse o las mujeres muertas durante el parto. Igualmente, los *bioiathánatoi*, muertos de forma violenta (suicidas, ajusticiados, asesinados o caídos en combate) eran también especialmente propicios para ser reclamados en estas *defixiones*⁴². Estas eran almas

³⁹ GAGER, 1992, 3-4. C. SÁNCHEZ NATALÍAS (2011, 82-83) incide también en esta idea destacando que el plomo está vinculado a Saturno, astro maléfico, y que “igual que un cadáver, este metal se caracterizaba por su frialdad y por su pesadez, y su color –según Aristóteles– era en una persona síntoma inequívoco de la proximidad de la muerte (Plin., *N. H.* XI, 114, 275)”.

⁴⁰ GAGER, 1992, 18. S. ALFAYÉ (2010c, 441) en su trabajo dedicado al estudio de la aparición de clavos en contextos funerarios coincide con este autor en considerar que los que aparecen clavadas en una *defixio* tienen una función de “fijación” de la maldición.

⁴¹ Véase pp. 151 y 160-161.

⁴² ALFAYÉ, 2009b, 184-190 y SÁNCHEZ NATALÍAS, 2012. Como destaca J.G GAGER (1992, 19-20) la función que cumplirían estas almas muertas no está clara, ya que puede ser que fueran ellas las que

errantes y sedientas de venganza que, por ello, serían más favorables a ayudar a los vivos a hacer daño a sus enemigos.

Había distintos tipos de *defixiones* en función de las motivaciones del individuo que las realizaba y el efecto que buscaba crear en el objetivo: imprecaciones agonísticas, comerciales, eróticas, judiciales y contra calumniadores y ladrones, es decir, en búsqueda de justicia⁴³. En el caso que nos ocupa, las dos *defixiones* seguras de nuestro *corpus* (S-16 y S-36) fueron realizadas para pedir justicia o venganza, en el primer caso por un robo y en segundo por una causa desconocida⁴⁴. A las inscripciones NS-25 y NS-29, en cambio, no se les puede atribuir un objetivo claro ya que en ambos casos únicamente aparece una lista de nombres masculinos y femeninos. En la primera de ella se recogen nombres de individuos pertenecientes a la misma familia, los *Numisii*, de orígenes posiblemente libertinos, como parecen indicar los *cognomina* griegos, en el que se incluyen seguramente dos esclavas, *Calipso* y *Scintilla*, ya que presentan *nomen unicum* seguido por la abreviatura del nombre familiar a modo de filiación servil. La segunda presenta únicamente *cognomina* latinos y griegos, con lo que podría tratarse de una familia servil.

En cuanto a las características concretas de los soportes de estas inscripciones, hay que destacar que ambas están realizadas en plomo, pero que las formas son distintas. La *defixio* de Sagunto (S-16), según J. Corell, presenta la forma de un animal que este autor no acierta a identificar. Además, la ausencia de agujeros o de marcas de haber sido enrollada, unido al hecho de que únicamente presenta pátina por la cara inscrita, le lleva a pensar que esta tablilla pudo haber sido depositada en un lugar donde cualquiera pudiera leerla, lo que ocurre en ocasiones en las *defixiones* contra ladrones⁴⁵. La *defixio* de Córdoba (S-36) (fig. 13) no se trata *sensu stricto* de una tablilla sino que es una masa de plomo irregular aplanada en una de sus caras. Posiblemente fue creada

transmitían el mensaje a las divinidades infernales como intermediarios entre los vivos y los muertos, o que fueran ellas mismas las que cumplían con la maldición bajo el amparo de esas divinidades.

⁴³ SÁNCHEZ NATALÍAS, 2012, 119-120.

⁴⁴ Véase MUSEROS, 2000. La autora realiza una interpretación muy interesante sobre el contenido de esta *tabula*, defendiendo que a esta le precedió una anterior en la que *Dionisia* buscaría la perdición de una mujer que identificaría con exactitud, así como las causas que le habían llevado a recurrir a la maldición. Sin embargo, una vez llevado a cabo el ritual, viendo que este no había surtido efecto, decidió enviar otro “mensaje” a las divinidades. Este segundo plomo sería la *defixio* que conservamos. Esta sería, según esta autora, la razón por la cual se omiten muchos detalles y aparecen referencias que parecen indicar la existencia de una maldición anterior.

⁴⁵ CORELL, 2000, 242. En su análisis sobre las *defixiones* que buscan justicia o venganza, H. S. VERSNEL (1991) destaca que en muchos casos estas eran expuestas públicamente en los templos de las divinidades ctónicas, especialmente en el mundo griego.



Fig. 13: Inscrpción S-36

al fundir plomo y verterlo sobre una piedra cóncava, lo que habría originado su extraña forma y la rugosidad de la parte trasera de la pieza⁴⁶. Por lo tanto, no pudo ser doblada ni perforada con un clavo, como sí que ocurre con la inscrpción NS-25, que

apareció en la misma necrópolis cordobesa. En este caso, se trata de

una lámina circular que se encontró doblada y atravesada por un clavo de hierro.⁴⁷

2.9. TIPO 9: *TABVLA* DE BRONCE

Bajo este apartado hemos incluido las dos inscripciones realizadas sobre una lámina de bronce de nuestro *corpus* de identificación segura (S-7 y S-49), aunque presentan tipologías y funciones diversas que invitan a estudiarlas por separado.

La primera de ellas es la tabula conmemorativa de los votos tomados por los miembros de una asociación en favor de los patronos de esta asociación (fig. 14). Tipológicamente, se inserta dentro del grupo de las *tabulae* de patronato y hospitalidad con forma de *aedicula*, un tipo de cronología más avanzada que las *tabulae* rectangulares, que se generalizan a partir de la segunda mitad del siglo II,



Fig. 14: Inscrpción S-7

⁴⁶ MUSEROS, 2000, 98.

⁴⁷ Este soporte en forma circular cuenta con paralelos en *Hispania*, como es el caso de la *defixio* encontrada en Barchín del Hoyo (Cuenca) (*AE* 1999, 954 a-b y *HEp* 9, 298).

desplazando a sus antecesoras⁴⁸. Igualmente, la decoración moldurada con elementos geométricos y la presencia de rosetas hexapétalas son también muy comunes en este tipo de soportes⁴⁹. Este tipo de *tabulae* se fabricaban por duplicado para que una de las copias fuera conservada por el colectivo que nombraba *hospes* o *patronus* y la otra fuera entregada este. Por tanto, normalmente, se colocaban en un lugar visible en la ciudad o en la sede colegial, así como en la casa del *hospes/patronus*⁵⁰. En este sentido, si observamos la pieza, vemos que no tiene ningún agujero ni aplique para ser colgada de la pared, por lo que debía existir un elemento adicional que, una vez sujeto al paramento, permitiese sostener la *tabula* en un lugar visible. Para arrojar algo de luz a esta cuestión podemos acudir al paralelo de la *tabula* donde se recoge el proceso de cooptación de los *patroni* del *collegium fabrorum* de *Pisaurum* (Pésaro, Italia) (fig. 15 y 16).



Fig. 15 y 16: Tabula de cooptación del *collegium fabrorum* de *Pisaurum* y soporte.

⁴⁸ DÍAZ ARIÑO, 2012, 219. Dentro del *corpus* estudiado por este autor en el norte de África, las *tabulae* de forma aedicular, las más comunes son en las que el tímpano ocupa toda la anchura del lado superior, pudiendo haber acroteras o no. A pesar de esto, también existe un tipo menos numeroso en los que el tímpano no cubre toda la anchura de la pieza. Las *tabulae* de patronato y hospitalidad desplazaron a comienzos del Imperio a las téseras de hospitalidad zoomorfas que se habían empleado en época republicana (desde el siglo III hasta el I a.C.) tanto en Italia como en *Hispania* (BELTRÁN LLORIS, 2010, 274). Parece que el tipo tabular tiene su origen en el sur de Italia o en Sicilia donde se tomó como modelo las placas de bronce que consignaban los decretos oficiales y los nombramientos de próxenos y evergetas en las ciudades griegas durante entre los siglos III y I a.C. (DÍAZ ARIÑO, 2012, 205).

⁴⁹ DÍAZ ARIÑO, 2012, 221.

⁵⁰ BELTRÁN LLORIS, 2010, 273.

Esta *tabula* apareció junto con varias piezas de bronce con decoraciones de diferente tipo (arquitectónico, mitológico, etc.) en 1880 durante unos trabajos bajo el Palazzo Barignani de esta ciudad. Gracias al trabajo de reconstrucción y restauración⁵¹ se han podido ensamblar la mayoría de estas piezas para descubrir una suerte de armazón con forma de *aedicula* que estaba destinado para sostener la *tabula*, además de aportarle mayor riqueza decorativa. A la vista de este descubrimiento y viendo las características concretas de la *tabula* de Sasamón consideramos bastante posible que fuera un sistema similar el empleado para sostener la pieza burgalesa en el paramento de la sede colegial o el lugar concreto donde esta estaba expuesta.

Por otro lado, a la *tabula* dedicada a Némesis procedente de *Carmo* (S-49) ya nos hemos referido en el anterior capítulo, cuando nos aludimos a los contextos de culto de esta divinidad en los anfiteatros⁵². Como indicamos, este tipo de *tabulae* con una anilla en la parte superior, del cual contamos también con un paralelo italicense (NS-31), posiblemente estaba destinado a ser colgado en las paredes de los lugares sagrados dedicados a Némesis en los anfiteatros, como así parece indicar igualmente el *dipinti* localizado en el pasillo norte de *Augusta Emerita* con forma de *tabula ansata* con una dedicación a *dea Inuicta Caelestis Nemesis*⁵³.

2.10. TIPO 10: INSTRUMENTA

Bajo la categoría *instrumenta* nos referimos a las inscripciones votivas que están realizadas sobre objetos móviles de pequeño tamaño. En nuestro *corpus* de inscripciones seguras contamos con dos inscripciones de este tipo: una campana de bronce (S-14) y un exvoto en forma de macho cabrío dedicado a *Ataecina* (S-64). En el *corpus* de inscripciones no seguras contamos también con un exvoto en forma de toro dedicado por *Agilis*, un posible esclavo de una tal *Cornelia* (NS-35).

La inscripción S-14 (fig. 17) está realizada en dos líneas al rededor de una campana de bronce de 12 cm de diámetro que apareció en Tarragona. Su decoración consiste únicamente en varios pares de líneas incisas que recorren todo el contorno de la campana. En el mundo romano las campanas (*tintinnabula*), fabricadas normalmente en bronce o terracota, y frecuentemente halladas en los sitios arqueológicos de las ciudades

⁵¹ AMADORI *et alii.*, 2015.

⁵² Véase p. 166.

⁵³ ERAEmerita, nº 18.

romanas, podían tener diferentes tamaños y formas (semiesféricas, cilíndricas, con cuatro caras, cónicas, etc.), además de funciones diversas, más utilitarias que musicales⁵⁴. Entre estas funciones se encuentran las de su empleo como cencerro de animales, como elemento que acompañaba ciertas formas de danza y como objeto ritual con valor apotropaico⁵⁵. Por último, aunque son menos comunes las referencias a campanas empleadas en el ámbito cultural en comparación con otros instrumentos, sí que hay alusiones a ellas en ciertos contextos, como su empleo en los sacrificios a Júpiter⁵⁶ o en el culto imperial, como atestigua el hallazgo tarraconense⁵⁷. El tipo de campana semiesférica con un asa superior es una forma común que presenta abundantes paralelos como, por ejemplo, un conjunto de siete *tintinnabula* procedente de *Bracara Augusta* (Braga)⁵⁸.



Fig. 17: Inscripción S-14

La inscripción S-64 (fig. 18), en cambio, se localiza en una cartela cuadrangular soldada a las patas delanteras de un idolillo de bronce con forma de cáprido de 13,1 x 8,7 cm. Como ya apuntamos en el capítulo anterior, este exvoto fue encontrado en Malpartida de Cáceres junto a un exvoto similar, ambos dedicados a la divinidad local *Ataecina*. Por la forma de representar a este animal, es difícil determinar con total

⁵⁴ WARDLE, 1981, 354-358.

⁵⁵ Juvenal (*Sat.* VI, 441) indica que se usaban campanas entre otros elementos para expulsar el mal durante los eclipses lunares por medio de un gran estruendo. Con esta función eran también colgadas individualmente o en conjuntos de varias en las entradas de las casas, como así lo atestiguan muchas de los *tintinnabula* hallados en contextos domésticos pompeyanos.

⁵⁶ WARDLE, 356. Plauto (*Pseudol.* 332) se refiere a los carniceros (*laniones*) que intervienen en el sacrificio a Júpiter y que llevan campanillas: “*Lanios inde accersam duo cum tintinnabulis, eadem duo greges uirgarum inde ulmearum adegere, ut hodie ad litationem huic suppetat satias Ioui*”. En otro pasaje plautiano (*Truc.* 781) se hace referencia a estos individuos como “los de las campanillas” que se localizaban fuera de la ciudad y, por lo que se deduce de este fragmento, serían una especie de verdugos que iban con campanas por fuera de la ciudad anunciando su llegada: “*Ne duplicis habeatis linguas, ne ego bilinguis uos necem, nisi si ad tintinnaculos uoltis vos educi uiros*”. Sin embargo desconocemos cual podía ser su función en el ritual de Júpiter en época de Plauto, aunque es posible que actuasen a modo de *uictimarii*.

⁵⁷ RODÀ, 2007, 745.

⁵⁸ MORAIS *et alii.*, 2014, 108-109.

seguridad el sexo del animal representado, ya que el apéndice situado entre las patas



Fig. 18: Exvoto e inscripción S-64

traseras tanto de este exvoto como del otro procedente del mismo lugar podría tratarse tanto de los testículos del macho como de las ubres de la hembra. Dos elementos pueden ayudarnos a determinar el género con relativa seguridad. En primer lugar, el tamaño de la cornamenta, de dimensiones modestas se asemeja más a la de la cabra que a la del macho cabrío, cuyos cuernos son, normalmente, más grandes. El segundo aspecto se fundamenta en lo que sabemos de las características de los animales de sacrificio de la religión romana. Si tenemos en cuenta que en la religión pública romana a las divinidades femeninas se les ofrecían animales femeninos en sacrificio, al igual que a las masculinas se les ofrecían animales masculinos⁵⁹, podemos deducir que en el

caso de que este exvoto representase la víctima sacrificial predilecta de la divinidad femenina *Ataecina*, como así creemos, esta tendría que ser necesariamente una cabra.

Desgraciadamente, aparte de estos dos testimonios y la representación de crecientes lunares en varias inscripciones dedicadas a esta diosa, no contamos con más testimonios seguros de su iconografía divina⁶⁰, por lo que no podemos precisar con seguridad el lugar que ocupaba la cabra en su culto. Estas figuras, por su morfología, no podían sostenerse en pie por sí mismas, hecho que, unido al pequeño saliente con el que cuentan en la parte inferior, apunta a la existencia de algún tipo de sujeción o pedestal que se habría perdido. J. M. Abascal propuso que estas figurillas pudieran ir encastradas en la parte superior de algunas aras a la vista de la existencia de algunas muescas destinadas a la sujeción de un elemento suplementario en algunas aras de Santa Lucía del Trampal⁶¹. Sin embargo, ante la ausencia de exvotos de este tipo en la zona del Trampal y la ausencia de estas muescas en los epígrafes de Malpartida lo mejor es ser

⁵⁹ DELGADO, 2016b, 988-989. En efecto, como señala este autor, el género, en tanto que identidad sexual, necesariamente tenía que tener un valor similar en el sistema religioso al que tenía en el orden social. Teniendo en cuenta que el sacrificio escenificaba una visión del mundo y de la relación los hombres con los dioses y con el mundo animal, la correspondencia de género entre la víctima y la divinidad era lógica y necesaria, al igual que a las divinidades celestes o diurnas se les sacrificaba animales blancos y a las del inframundo y a las nocturnas se les sacrificaban víctimas de pelaje negro.

⁶⁰ GRILO LOPES, 2014, 101-102.

⁶¹ ABASCAL, 1995a, 95-96.

más precavidos en este sentido y pensar que estos exvotos irían encastrados en unos pequeños pedestales.

2.11. TIPO 11: INSCRIPCIÓN RUPESTRE

Una inscripción rupestre es la que está realizada sobre una pared, el suelo o una roca natural por lo que no ha habido un proceso previo de extracción de una pieza de piedra para tallar un soporte más o menos transportable y luego realizar la inscripción. Por tanto, el trabajo de la roca se limita, cuando es necesario, a preparar la superficie para recibir la inscripción y la decoración si la hubiera. En nuestro *corpus* de inscripciones seguras únicamente contamos con una inscripción rupestre, la del *locus sacer* dedicado a Diana en *Segobriga* (S-27), que estaba realizado en un frente de cantera amortizado. Esta inscripción ocupaba el tercer panel del conjunto de cinco que originalmente estaba profusamente decorado. Sin embargo, debido a la exposición a los elementos, prácticamente se ha perdido tanto la inscripción como los relieves ornamentales. Seguramente en la parte central del panel habría en origen una imagen de la divinidad que se ha borrado totalmente y que ya en el siglo XVI era difícilmente apreciable⁶².

CONCLUSIONES

De todo el análisis de los soportes debemos subrayar algunos aspectos fundamentales. En primer lugar, es destacable la gran variedad de tipos de soportes atestiguados en nuestro *corpus*, lo que nos permite observar el notable grado de difusión de la cultura epigráfica entre la “élite esclava” de las provincias hispanas. De esta manera, estos esclavos asumieron los diferentes tipos y modelos epigráficos romanos para, a través de ellos, cumplir con sus obligaciones con los dioses en la esfera del culto de proyección pública (a través de las dedicaciones en santuarios) así como en la esfera del culto doméstico. De igual manera, también participaron de las prácticas mágicas por medio de las *defixiones* con el objetivo de obtener un beneficio personal o un resarcimiento tras el daño infligido por otros individuos (en muchos casos, compañeros de esclavitud). De esta manera, los esclavos también entraron en diálogo con las peligrosas divinidades infernales a través de los medios existentes en la sociedad grecorromana. En este sentido, conviene recordar los testimonios que ofrecen las

⁶² Véase la descripción del conjunto y del tercer panel en concreto en el *corpus* de inscripciones seguras, así como en el capítulo anterior (pp. 145-147).

fuentes literarias sobre la participación de los esclavos en otros tipos de magia y en las prácticas adivinatorias fuera de los canales oficiales controlados por los sacerdotes y los magistrados, prácticas que fueron duramente censuradas por la élite romana porque, precisamente, se escapaban del control público y ponían en peligro la paz social y la paz de los dioses⁶³.

En segundo lugar, el gran peso de las aras y ámulas como soportes predilectos para llevar a cabo las dedicaciones religiosas es un aspecto reseñable, como ocurre también, de manera general, con los individuos de estatus ingenuo y con los libertos, ya que es el soporte votivo por excelencia. Este tipo de monumento era elegido mayoritariamente tanto para cumplir con un voto en la esfera pública a través de la dedicación y depósito del mismo en un santuario o templo de carácter más o menos público, como para ser empleado en el ámbito privado doméstico como equipamiento básico del culto a la divinidad, donde se depositaban las ofrendas y se realizaban libaciones y sacrificios. Así, en nuestro *corpus* aparece representada una gran cantidad de aras y ámulas de diferentes tamaños y características formales que buscaban adecuarse a las necesidades de cada dedicante y de los lugares donde serían colocadas (santuarios o ámbito doméstico), así como a las posibilidades económicas de los esclavos que las costeaban.

En tercer lugar, otro elemento igualmente importante es el peso dentro de nuestro *corpus* de las *hermae* como soporte honorífico-religioso prácticamente exclusivo de esclavos y libertos en el ámbito doméstico. Este tipo de soporte, como hemos podido observar, se ve ampliamente representado en la zona de la *Baetica* y en torno a *Augusta Emerita* y *Pax Iulia* en la *Lusitania*. Mediante la dedicación de estas *hermae*, los esclavos podían congraciarse con sus *domini* y demostrarles fidelidad y, además, solicitaban a los *numina* personales del *paterfamilias* o la *materfamilias* que ejerciesen su protección sobre ellos y, por extensión, sobre toda la *familia* (de sangre y servil). En efecto, sabemos que en el culto al *Genius* del *paterfamilias* participaban todos los miembros de la *familia* y a su vez también servía como forma de reforzar su

⁶³ Así, por ejemplo, Catón prohibía a sus esclavos la consulta de harúspices, augures, adivinos o astrólogos (*De agr.* 5, 4), prohibición que también fue recogida por Columela, que indica que estas prácticas alimentaban vanas esperanzas en los esclavos y ejercían una perniciosa influencia sobre ellos (*De re rust.* I, 8, 5-6) Sobre el acceso y el empleo de la magia por parte de los esclavos véase ALVAR, 2017 y sobre los esclavos y la práctica de la adivinación véase MONTERO, 1995.

autoridad como *pater* y *dominus* y para demostrarle fidelidad⁶⁴. Este tipo de inscripciones también nos permite atisbar algunos aspectos de las relaciones personales afectivas que se podían dar entre el *dominus* y sus dependientes a través del uso de apelativos como *noster*, que si bien funcionaba como una indicación de fidelidad, también tenía un significado directamente relacionado con el afecto personal.

En cuarto lugar, es necesario resaltar la variedad en la riqueza y el coste de los soportes, lo que es un reflejo de las diferencias económicas entre los esclavos que realizaron estas dedicaciones, siempre bajo la premisa de su pertenencia a la “élite esclava”, porque tenían acceso a un *peculium* que les permitía costear una dedicación religiosa o mágica, posibilidad que no estaba al alcance de todos los esclavos, ni mucho menos. Inscripciones con una gran riqueza decorativa como el epitafio de *Iucunda* dedicado por su madre, los dos pedestales, con sus correspondientes estatuas, que dedicó el esclavo imperial *Reginus*, o los pedestales y las estatuas costeados por el *dispensator Albanus*, nos dan noticia de hasta qué punto podía llegar el poder adquisitivo de un esclavo perteneciente a esta “élite”. Estos personajes por su importancia, cercanía a sus *domini* y/o por su preparación eran generosamente recompensados por estos con una asignación económica que les servía como estímulo para fomentar su fidelidad y su trabajo duro. Además, gracias a la compra de su libertad tras un número adecuado de años de servicio, este dinero le servía al *dominus* para adquirir a un esclavo más joven que actuase como sustituto del recientemente manumitido.

⁶⁴ PÉREZ RUIZ, 2014a, 51-52. Sobre el carácter del *Genius* y de la *Iuno* volveremos más adelante.

V. LOS ESCLAVOS: ONOMÁSTICA Y SITUACIÓN PROFESIONAL

INTRODUCCIÓN

Una vez analizados los aspectos “externos” de las inscripciones, nos disponemos a estudiar a continuación la información intrínseca que nos proporcionan las mismas. Para ello, comenzaremos centrandó nuestra atención en los dedicantes y los demás personajes dependientes que aparecen mencionados en los epígrafes desde un doble punto de vista: por un lado, el de sus nombres y, por otro, el de los cargos y oficios que desempeñaban para sus *domini* para, de esta manera, tratar de definir los diferentes perfiles de los miembros de esa “élite esclava” a la que nos hemos referido anteriormente.

En primer lugar, a modo de introducción, debemos realizar un breve y somero comentario de cómo se alcanzaba el estatus de esclavo según el derecho romano¹. Había diferentes formas de alcanzar esta situación jurídica en función de lo que dictaba el *ius gentium* y el *ius ciuilis*. Dos tipos de esclavitud estaban regidos por el derecho de gentes (*ex iure gentium*): la cautividad (*captiuitas*) del enemigo tras una victoria militar² y la esclavitud por nacimiento, lo que daba lugar a la figura del *uerna*³. El primer tipo de esclavitud fue el método de aprovisionamiento de esclavos más importante por lo menos hasta el siglo I a.C. debido a las grandes campañas de conquista que se dieron durante la expansión mediterránea romana (Cartago, Macedonia, Galia, Asia, etc.)⁴. El segundo tipo de esclavitud, sin embargo, aumentaría en importancia a partir de comienzos del Alto Imperio cuando la propia reproducción del grupo servil adquirió una gran relevancia y la presencia de *uernae* fue mucho mayor. El sentido que regía la aplicación del derecho de gentes al caso de los *uernae* era simple: el hijo de una esclava

¹ Sobre el tema del derecho de la esclavitud, la obra clásica de referencia es el trabajo de M. M. BUCKLAND (1908), aunque hay otras obras más recientes que se centran igualmente en este tema, como por ejemplo, ROBLEDA, 1978; WATSON, 1987; DUMONT, 1987, 83-160 y BRADLEY, 1988. Sobre las fuentes de abastecimiento de esclavos véase SCHEIDEL, 2011.

² Esto ocurre en el caso de que Roma no suscriba un *foedus amicitiae* con el pueblo vencido. En el caso de los piratas y rapiñadores, como no constituyen un *populus* ni una *ciuitas*, no pueden suscribir un pacto de este tipo, por lo que frecuentemente eran vendidos como esclavos cautivos (ROBLEDA, 1976, 7).

³ Sobre este tipo de esclavos nacidos en la casa véanse, entre otros, HERRMAN OTTO, 1994 y BRUUN, 2013. Sobre los *uernae* en *Hispania* véase CRESPO, 1999 y 2003.

⁴ ROBLEDA, 1976, 8.

era esclavo, sin importar el estatus de su padre por lo que, en consecuencia, el hijo de una mujer libre era libre⁵. Esta lógica de transmisión del estatus sociojurídico por vía matrilineal se explica por la ausencia de un matrimonio legal entre esclavos, ya que estos no tenían *ius connubium*, reservado a los ciudadanos romanos. La madre esclava no estaba legalmente casada, por lo que el padre del hijo, a ojos del derecho, era desconocido (*ignotus*), con lo que la única certeza de su origen era la identidad de la madre. En el caso de las uniones entre una mujer libre y un esclavo, el padre era igualmente *ignotus*, por lo que el hijo obtenía la condición libre de su madre⁶.

Los tipos de esclavitud regulados por el derecho civil (*ex iure civile*) son muy numerosos y contemplan muchos supuestos. Antes de nada, es necesario señalar que varios de ellos corresponden a la época monárquica y a los primeros siglos de la república y, por lo tanto, no afectan al periodo estudiado, por lo que únicamente destacaremos las principales causas de la esclavitud que contemplaban las leyes y que estaban vigentes desde el siglo II a.C. hasta el siglo III d.C.⁷

En primer lugar, la esclavitud por una pena (*serui poenae*) era en la que caía un individuo libre o un esclavo que era condenado a la pena de muerte en cualquiera de sus formas, siendo esclavo desde el momento de la sentencia al de la ejecución⁸, además de los condenados al trabajo en las minas (*ad metalla*) y a participar en las luchas de gladiadores (*ad ludum gladiatorium*)⁹. En segundo lugar, podía terminar siendo esclava en virtud del *senatus consultum Claudianum* del año 52 d.C. la mujer que continuase manteniendo relaciones sexuales con el esclavo de otro individuo si este hecho había sido ya denunciado, por lo que era necesaria una *denuntiatio* previa del *dominus*. Además de estas, hay otras causas legales por las que se podía degradar a una persona

⁵ BUCKLAND, 1908, 397-398.

⁶ ROBLEDA, 1976, 23. Esta era la regla general, pero hay que destacar que hay algunos supuestos en los que no se procedía de esta manera y que variaron a lo largo de la historia romana a consecuencia de la abolición de algunas leyes por emperadores como Adriano y la implementación de nuevas. El tema de las excepciones a esta regla general es demasiado complejo y tampoco es necesario su desarrollo en el presente trabajo, ya que en esta introducción únicamente abordamos este tema de manera general. Véase BUCKLAND, 1908, 398-401 y ROBLEDA, 1976, 23-26 para una explicación pormenorizada de estos supuestos.

⁷ Estos tipos antiguos son el *furtum manifestum* (hurto manifiesto), por el cual el condenado era azotado y pasaba a ser *addictus* del afectado en compensación; la evasión del censo o de las levas del ejército, delito por el cual el ciudadano podía ser vendido por la *res publica* a una nación extranjera (*uenditio trans Tiberim*); al igual que a un hombre condenado por deudas que se declaraba insolvente, el desertor y el hijo vendido por su padre por haber cometido un delito. (BUCKLAND, 1908, 401-402 y ROBLEDA, 1976, 30-31).

⁸ Sobre la pena de muerte en el mundo romano véase BAUMAN, 1996 y GARRIDO, 2000, entre otros.

⁹ BUCKLAND, 1908, 403-405 y ROBLEDA, 1976, 41-42.

libre a la condición servil: la ofensa o injuria a un embajador extranjero *amicus* o el entablar negociaciones internacionales sin autorización pública, la venta fraudulenta de un ciudadano romano de más de veinte años como esclavo, la demostración de que un liberto había vuelto, *de facto*, a su estatus anterior de esclavo, la actitud de un liberto que se comportaba de manera ingrata con su *patronus* sin cumplir con los preceptos del *obsequium*, el *honus* y la *reuerentia* y, por último, la exposición de un neonato por parte de su padre renunciando, de esta manera, a su *patria potestas*¹⁰.

Por tanto, hemos observado que las dos formas de caer en la esclavitud más difundidas y comunes entre el siglo I a.C. y el III d.C. fueron las basadas en el *ius gentium*, es decir, la *captiuitas* y el caso de los *uernae*. Por razones derivadas de la expansión bélica de Roma por el Mediterráneo, la mayoría de los esclavos existentes en los siglos III, II y I a.C. fueron “importados” desde los territorios conquistados como parte del botín de guerra, por lo que el origen étnico y cultural de estos esclavos era mayoritariamente no romano. A partir del cambio de era, con la disminución de las guerras de conquista y la estabilización interna tras un convulso siglo de guerras civiles, el número de *uernae* aumentó en gran medida, en especial en comparación con los *captiui*. Esto nos lleva a pensar que un porcentaje mayoritario de los esclavos de nuestro *corpus* debieron nacer en la residencia de sus amos o, cuando menos, debieron de nacer dentro del Imperio ya como *uernae* y que se incluyesen en el dinámico mercado esclavista.

De hecho eran estos esclavos nacidos en la casa del *dominus* los que normalmente gozaban de una situación más favorable que otros debido a que nacían y crecían en la casa de su amo, ganándose el afecto de los diferentes miembros de la familia de sangre, incluidos los hijos del *paterfamilias*, con lo que en muchos casos incluso compartieron los juegos de la infancia¹¹. Una muestra de este afecto eran, como hemos visto anteriormente, las fórmulas con las que se referían los esclavos a sus *domini* en las *hermae*. Esta situación favorable se veía reflejada, posiblemente, en el *peculium* que recibían, lo que condicionaba necesariamente su capacidad de dedicar un epígrafe costoso. Los individuos que caían en la esclavitud en virtud de las leyes propias del *ius ciuili*, en especial los *serui poenae*, tendrían muchos menos recursos (incluso nulos), debido a que eran condenados por delitos graves a la pena capital, al servicio en

¹⁰ AUGENTI, 2008, 9-12-

¹¹ BRUUN, 2013, 26.

las minas o a luchar en la arena, por lo que sus destinos eran los más duros a los que se podía llegar. Si excluimos a los gladiadores célebres cuya fama les permitía gozar de un mejor estatus y, posiblemente, de un generoso *peculium*, lo que les permitía costear inscripciones¹², debemos pensar que el resto de condenados a morir, a trabajar en las minas o a luchar en los anfiteatros no contarían con fondos suficientes como para realizar alguna de ellas.

Desgraciadamente, en nuestro *corpus* no tenemos constancia de la forma de acceso a la esclavitud de los individuos mencionados con la excepción de que algunos de ellos mencionen expresamente su carácter de *uerna*. Esto ocurre en el caso del *uerna* imperial *Reginus* que dedica las dos estatuas con sus pedestales a Marco Aurelio y Lucio Vero en *Brigantium* (S-3 y S-4); posiblemente también lo es el esclavo del primipilo de la *Legio VII Gemina* cuyo nombre es, precisamente, *Verna* (S-5); así como *Cacabulus*, el esclavo imperial de *Tarraco* (S-14), los miembros del *sodalitium uernarum* de *Valentia* (S-18) y *Bassus* (S-20).

Hay dos casos en los que no se consigna expresamente el carácter de *uerna* de los esclavos, pero que por el contexto familiar que se puede adivinar por la inscripción, podemos afirmar de manera bastante segura ese carácter. El primero de ellos es la estela dedicada a *Iucunda*, esclava de *Manius Valerius Vitulus*, por su madre *Nigella* (S-28). La corta edad de la difunta (aún no había alcanzado los 16 años) y el ser hija, con mucha seguridad, de otra esclava nos empuja a pensar que su padre, posiblemente, fuera su *dominus*. Según esta propuesta, *Manius Valerius Vitulus* habría tenido a *Iucunda* con su también esclava *Nigella*, lo que la convertiría en una *uerna*. Esta situación creemos que es la misma que se da en la inscripción S-54 que fue costeada por *Vitalis, filius et seruuus* de un tal *Messius Symparontis* que posiblemente habría tenido a su hijo con una de sus esclavas y este habría obtenido su condición a través de su madre. Estos dos casos nos dejan entrever una situación que pudo ser relativamente habitual en las familias romanas con esclavos: la existencia de relaciones amorosas y el abuso sexual

¹² En este sentido, es interesante el artículo de A. CEBALLOS (2003) sobre los epitafios de gladiadores en el occidente romano en el que se analiza este tipo de epígrafes. En ellos se pone de manifiesto que el 70% de los mismos eran dedicados por las esposas (*contubernales*, no legales) de los gladiadores muertos, muy posiblemente con el propio dinero de su *peculium*. Es especialmente destacable que el núcleo donde más inscripciones funerarias de gladiadores tras Roma (con 35 casos), junto con Nîmes (*Nemausus*), sea *Corduba* (con 14 ejemplos), lo que nos habla de la importancia de este tipo de espectáculos en la capital de la *Baetica*.

de miembros de la familia de sangre, especialmente del *paterfamilias*, con alguna esclava de su personal doméstico, con el resultado del nacimiento de *fili naturales*.

W. Scheidel ha sugerido la posibilidad de que un importante porcentaje de *uernae* podían haber sido hijos de sus amos¹³, lo que se vería apoyado por los testimonios de abuso sexual de los amos a sus esclavas, así como por la existencia de disposiciones dentro de las leyes augústeas sobre la manumisión en las que se favorecía que los *domini* pudiesen liberar a sus propios hijos naturales¹⁴. H. Mouritsen ha puesto en cuestión la gran proporción de *uernae filii naturales*, indicando que, si bien estos existían y hay testimonios en diferentes tipos de fuentes, no aparecen excesivamente representados en el registro epigráfico¹⁵. Sin embargo, este autor únicamente tiene en cuenta las menciones expresas del estatus como *fili* o *filiae naturalis*, aunque como hemos visto en los dos casos de nuestro *corpus*, es posible que no se mencione expresamente esta condición y que esta pueda ser deducible por el contenido del texto, como en el caso del epitafio de *Iucunda*, o es posible que la consignación del estatus se realice empleando otra fórmula como *filius et seruus*, como en el caso del ara dedicada a *Endouellicus*. A pesar de esto, sí que coincidimos con este segundo autor en valorar que si esta condición fuese tan común como indica W. Scheidel, tendría que verse mucho más representada en la epigrafía tanto de manera explícita como implícita, lo que no obsta para que esta sea la situación que dejan translucir estos dos epígrafes.

En el presente capítulo realizaremos un análisis profundo de los nombres y los oficios que ostentaban los esclavos que dedicaron algún tipo de inscripción sagrada para tratar de definir con más exactitud quiénes eran estos individuos, siempre teniendo en cuenta que se trata de un *corpus* limitado en el que debemos desgranar los diferentes casos para tratar de llegar a conclusiones limitadas de carácter más o menos general.

3.1. ANÁLISIS ONOMÁSTICO

El sistema onomástico en el mundo romano, como sabemos, estaba vinculado a la condición jurídica de los individuos que lo portaban, por lo que, en consecuencia, podemos observar una clara diferencia entre el sistema onomástico de los ciudadanos

¹³ SCHEIDEL, 2009.

¹⁴ “*Iusta autem causa manumissionis est ueluti si quis filium filiamue, aut fratrem sororemue naturalem...*” (Gaius, *Inst.* I, 3, 19); “*Si minor annis uiginti manumittit, huiusmodi solent causae manumissionis recipi, si filius filiaue, frater sororue naturalis sit*” (*Dig.* XL, 2, 11).

¹⁵ MOURITSEN, 2011, 134.

romanos, de los libertos y de los esclavos¹⁶. La nomenclatura de los ciudadanos romanos en época imperial estaba integrada normalmente por tres elementos básicos, los *tria nomina*: *praenomen*, *nomen* y *cognomen*. A esta fórmula básica se le añadía la filiación entre el *nomen* y el *cognomen* y la alusión a la tribu a la que estaban adscritos, dando lugar a la siguiente secuencia: *praenomen* + *nomen* + filiación + tribu + *cognomen*¹⁷. Con el paso del tiempo se fue dando una tendencia a la gradual desaparición de los diferentes elementos (*praenomen*, filiación y tribu) para dar lugar, en la antigüedad tardía, al nombre único como elemento onomástico identificador¹⁸.

Respecto al sistema de denominación de los esclavos, durante la media república, cuando en las familias había un número de esclavos reducido, estos no tenían nombre propio y eran denominados por el término genérico *puer*, en su forma arcaica (*por*) precedida del genitivo del *praenomen* del *dominus* (*Quinti puer* o *Quintipor*)¹⁹. Con la expansión por el Mediterráneo y el aumento del número de esclavos a partir de finales del siglo III a.C., se introdujo el *nomen unicum* como forma de denominación de los esclavos y, por tanto, se configuró el sistema onomástico servil que será empleado durante la República tardía y el Imperio. A este nombre único que, en ocasiones, eran

¹⁶ Para ver esta cuestión con más detalle y con la bibliografía pertinente véanse, entre otros, LASSÈRE, 2005, 137-166; ANDREU, 2009a y BUONOPANE, 2009, 141-158

¹⁷ El número de *praenomina* para el periodo estudiado se había reducido de manera considerable y el hecho de que en la epigrafía aparezca abreviado nos indica que para el siglo I a.C. se había visto desplazado ya en su carácter de nombre personal por el *cognomen*. El *nomen gentilicium*, en cambio, es el elemento que indica la *gens* a la que pertenecía el individuo, por lo que no es elegido por el padre, sino que se toma directamente de este, muchas veces conjuntamente con el *praenomen*. Por último, el *cognomen* es, cronológicamente, el último elemento de los *tria nomina* en generalizarse a partir de finales del siglo II a.C. (KAJANTO, 1982, 19 y ANDREU 2009a, 151) y cumplía la función de individualización tanto de individuos como de grupos familiares. Este elemento podía hacer referencia a un gran abanico de características: podían estar derivados de gentilicios; de *praenomina*; referirse a un lugar geográfico; proceder de *teónimos* (*cognomina* teofóricos); podían tomarse del calendario; hacer referencia a características físicas y mentales, etc. Para la lista completa véase la clasificación que realiza de los *cognomina* I. KAJANTO (1982). Sobre el origen del *cognomen* véase SOLIN, 2009b.

¹⁸ Parece que el sistema tradicional trianominal se mantuvo de manera generalizada y fue totalmente operativo hasta la *Constitutio Antoniniana* del año 212 d.C. Con la concesión de la ciudadanía romana a todos los habitantes del imperio y la extensión, un tanto artificial, del sistema de *tria nomina* a los nuevos ciudadanos (con una dispersión muy importante del *nomen Aurelius* entre los nuevos ciudadanos) comenzó un proceso de transformación de la onomástica gentilicia a la nomenclatura según el rango social. Así, el *praenomen* terminó por desaparecer y el tradicional uso gentilicio del *nomen* se vio reducido por el ascenso de algunos *nomina* que aludían al rango social (*Flavius*, *Aurelius* y *Valerius*). Todo este proceso tuvo un reflejo claro en las fuentes, tanto literarias como epigráficas: la extensión de la denominación de los hombres y las mujeres a través de un solo nombre, por el que son universalmente conocidos, debido a que su *nomen* había perdido gran parte de su sentido gentilicio y, sobre todo, había perdido su carácter de elemento diferenciador entre ciudadanos romanos y *peregrini* que sí que tenía antes del año 212 (DINARÈS, 2014, 56-59).

¹⁹ BUONOPANE, 2009, 150-151 y BRUUN, 2015, 607. Como podemos observar en la obra de H. SOLIN (1996, 131) dedicada a recoger los nombres de esclavos que aparecen en la epigrafía de la ciudad de Roma, los nombres de este tipo están poco atestiguados en estas inscripciones con seis casos.

dos, pero siempre de tipo *cognominal*²⁰, le seguía la mención de su estatus jurídico mediante la indicación del genitivo del *praenomen* (o del nombre completo) del *dominus* en genitivo o del *cognomen* de la *domina* en el mismo caso seguido de la expresión latina para aludir a su situación de dependencia (*seruus*, *serua*, *uerna*, *ancilla*, etc.). En la elección de este nombre los propios esclavos tenían muy poco que decir, ya que esta responsabilidad recaía, normalmente, en los mercaderes de esclavos o en los *domini* si eran *uernae*²¹. Además, es necesario destacar que el nombre de los esclavos podía ser cambiado a voluntad por los propietarios tantas veces como estos quisieran²². Será este nombre el que conservarán los libertos como *cognomen* tras su manumisión junto con el *praenomen* y el *nomen* de su *patronus*, ya que pasan a integrarse en su *gens* como clientes. En el caso de los libertos públicos que no habían tenido un *dominus* individual sino que pertenecieron a un colectivo (normalmente un *ciuitas*), en muchas ocasiones, obtenían el *nomen Publicius/Publicia* para indicar su origen, ya que no podían obtener un *nomen* gentilicio de su *patronus*, como ocurre en los libertos privados²³. En el caso de los libertos imperiales, estos normalmente obtenían el *praenomen* y el *nomen* del emperador que les había manumitido²⁴.

El tema de los nombres de los esclavos fue ampliamente debatido durante el siglo pasado y, gracias a las obras de I. Kajanto²⁵ y, sobre todo, a las de H. Solin²⁶, contamos con unos presupuestos sólidos sobre los que apoyar nuestro estudio. Los esclavos pueden portar nombres latinos, griegos o locales, estos últimos en mucha menor medida ya que, en la mayoría de casos, los esclavos capturados en la guerra o adquiridos en la frontera del Imperio eran renombrados tras su adquisición por parte de los mercaderes para hacerlos más atractivos a la hora de ser vendidos y para facilitar la

²⁰ BUONOPANE, 2009, 152. Este segundo elemento estaba normalmente integrado por un *cognomen* seguido por el sufijo *-anus*, con lo que se creaba un adjetivo que era la indicación del dueño anterior del esclavo en caso de que este hubiera sido vendido, donado, confiscado o donado en testamento. Este es el caso, como veremos del esclavo que dedica la inscripción S-37, *Trophimus Germanianus*, que había sido esclavo de *Aulus Publicius Germanus*, antes de pasar a pertenecer a la *res publica* cordubense.

²¹ Como destaca CH. BRUUN (2013, 31-32), sabemos que los niños *ingenui* recibían su nombre en su octavo día de vida (en el caso de los varones) o en noveno (en el caso de las niñas), pero no hay información sobre el momento ni el “ritual” de nombrar a los esclavos, ni siquiera si había uno. Es posible que dependiese de cada casa y del tamaño de la familia servil su grado de formalidad. Véase este artículo para un estudio muy interesante sobre la elección de los nombres de los *uernae* por parte de sus señores.

²² LASSÈRE, 2005, 140.

²³ HALKIN, 1897, 147-150; SERRANO, 1988, 77-79 y CRESPO, 1998. En otras ocasiones podían obtener su *nomen* del nombre de la ciudad a la que pertenecieron (*Atestinus*, *Mediolaniensis*, etc.). Véase BUONOPANE, 2009, 153.

²⁴ WEAVER, 1972, 24-41 y BUONOPANE, 2009, 155

²⁵ Véanse KAJANTO, 1968 y 1982, entre otros.

²⁶ Véanse SOLIN, 1971, 1996, 2003, 2008 y 2009a, entre otros.

pronunciación de su nombre. No hay nombres exclusivos de esclavos, pero sí que se fue estableciendo una tendencia a nombrar a los individuos de estatuto servil de una determinada manera que vino marcada, sobre todo, por la moda vigente entre los comerciantes de esclavos y los *domini* en caso de los *uernae*. Esto se observa en el empleo de ciertos nombres latinos especialmente comunes entre los esclavos como, por ejemplo, *Felix*, *Hilarus* y *Prima*, pero, sobre todo, en el empleo de nombres griegos para denominar a estos dependientes.

Es sobre todo en el tema del significado del nombre griego y su valor como indicador de la procedencia geográfica o de la extracción sociojurídica del portador en el que ha habido mayor controversia y en el que las aportaciones de los trabajos de H. Solin han sido esenciales. En efecto, ya a comienzos del siglo XX T. Frank defendió que los personajes que tenían un nombre griego procedían, por norma general, del este del Imperio o descendían de un individuo procedente de allí²⁷. La teoría de este investigador que da valor a los *cognomina* griegos como indicador de la procedencia geográfica ha sido seguida por muchos autores con más o menos matices²⁸. De hecho, no resulta extraño en trabajos recientes encontrar autores que atribuyen un origen oriental a un esclavo de la zona occidental del Imperio únicamente por portar un nombre de origen griego. A nuestro modo de ver, esta tesis ha sido totalmente superada por el peso de la evidencia y los estudios de H. Solin. A través del estudio sistemático de los testimonios procedentes de Roma, este autor finés pudo demostrar que el nombre griego, salvo algunas excepciones²⁹, durante el siglo I a.C. y hasta finales del siglo II d.C. fue empleado casi exclusivamente en la onomástica servil y, por extensión, en la libertina³⁰. De esta manera, la onomástica griega en la parte occidental del Imperio, más que indicar una procedencia geográfica (que en algunos casos puede darse), mayoritariamente responde a una realidad social: los portadores de estos nombres eran mayoritariamente esclavos y libertos. A. Lozano, seguidora de las tesis de H. Solin, expone de manera muy clara las razones que explican esta dinámica:

“(...) desde época republicana, y más concretamente durante el periodo de las guerras acaecidas en el Oriente griego y su consecuencia, la consiguiente

²⁷ FRANK, 1916.

²⁸ KAJANTO, 1968, 519-521.

²⁹ Estas excepciones incluyen a los *peregrini* procedentes de la parte oriental del Imperio y a los miembros de la aristocracia romana que, en algunos casos, decidieron emplear *cognomina* griegos como signo de su *filohelenismo*.

³⁰ SOLIN, 2009a, 81.

afluencia masiva de esclavos griegos a la *Urbs* y a la península itálica en general, el uso de nombres griegos entre los esclavos romanos se difundió hasta el punto que puede decirse que los nombres griegos llegaron a Roma con los esclavos. Esta aclaración puramente sociológica e histórica, más algún otro factor de menor entidad, como la divulgación a través de la comedia de los nombres griegos siempre aplicados a esclavos, explica de por sí la minusvaloración de tal clase de nombres y el aislamiento desde el comienzo del grupo onomástico griego”³¹

En el caso de *Hispania*, esta situación se reprodujo de manera similar ya que, tras unos momentos iniciales en los dos últimos siglos de la República cuando llegan esclavos y libertos de origen itálico y greco-oriental que actúan como agentes de los comerciantes para encargarse, sobre todo, de las explotaciones mineras y de otras actividades económicas, los antropónimos griegos se fueron introduciendo en la sociedad para nombrar a los esclavos y libertos que, mayoritariamente, no tenían un origen greco-oriental. La suavización del rechazo hacia el uso de nombres griegos por los libres solo se percibe en Roma a partir de Marco Aurelio y esta tendencia acabó por llegar a *Hispania* con cierto retraso debido a su carácter provincial³². Como el grueso de las inscripciones hispanas y, por supuesto, las de nuestro *corpus*, se ubican cronológicamente en los dos primeros siglos de nuestra era, parece viable pensar que la mayoría de nombres únicos griegos que aparecen sin filiación puedan estar encubriendo, a pesar de no indicar expresamente su situación de dependencia, a individuos de estatuto servil y, en mucha menor medida, a libertos que han omitido el resto de sus *tria nomina*. Sin embargo, debido a que no podemos tener una seguridad total, para no caer en la trampa metodológica de considerarlos a todos por sistema esclavos, hemos decidido incluirlos en el *corpus* de inscripciones no seguras que será empleado como complemento para el de las inscripciones seguras, que es, como ya hemos indicado, el nudo gordiano de nuestro estudio.

En lo referente a los *cognomina* latinos utilizados para dar nombre a los esclavos, la situación se complica, pues la diferencia entre los nombres empleados por los individuos libres y los que portan los esclavos es más sutil, sobre todo si lo comparamos con lo que ocurre, como hemos visto, con los antropónimos griegos que nos

³¹ LOZANO, 1993, 367.

³² *Ibid.*, 368.

proporcionan una identificación más fiable. Según I. Kajanto³³, no hay una nomenclatura latina especial para los esclavos, lo que sí hay son nombres más populares entre esclavos que son raros entre los miembros de otros grupos sociales. Nombres como *Honoratus*, *Iustus*, *Magnus*, *Maximus* y *Verus* son habituales entre los miembros del *ordo senatorius* y entre la *plebs ingenua*, pero son raros entre esclavos, al igual que los *cognomina* peyorativos, que son el doble de abundantes entre los hombres libres. De hecho, los nombres que hacen referencia a los defectos físicos están entre los más antiguos y venerables de la *nobilitas* romana. De igual modo, los nombres que hacen referencia a los lazos familiares (*Auitus*, *Maternus*, *Paterculus*, *Paternus*, etc.) son muy raros entre los esclavos por la ausencia de esos lazos desde el punto de vista legal y social. Por otro lado, hay ciertos nombres que son comunes entre los esclavos, como por ejemplo *Saluius*, *Italia*, *Hilarus*, *Faustus*, *Felix*, *Acceptus*, *Amoenus*, etc., aunque no hay nada particular en el significado de estos nombres que los haga especialmente adecuados para los esclavos. Las razones que explicarían el uso de estos nombres serían de tipo accidental como, por ejemplo, la popularidad de ciertos nombres que tienen su equivalencia en un nombre griego, como por ejemplo, *Mercurius*, *Primigenius*, *Primus*, *Primitivus* o *Princeps*, al igual que hay determinados nombres que por su significado, que se deriva de la relación jurídica a la que hacen referencia, son apropiados para esclavos, como *Domesticus*, *Familiaris*, *Scurra*, *Verna*, *Vicarius*, etc. Por último, también son comunes entre esclavos los nombres con una terminación en -io que tenían una cierta carga peyorativa, lo que encaja con su uso entre el colectivo servil³⁴.

Finalmente, un esclavo puede portar un nombre de tipo indígena o local principalmente por dos razones. En primer lugar, es posible que, tras su captura o condena a la esclavitud, un individuo conservase su nombre para dar cuenta de su origen, lo que a efectos comerciales podía tener, en algún caso, un valor remarcable debido a la preconcepción romana de que los miembros de un determinado pueblo tenían una aptitud concreta para realizar una actividad determinada. Así, según se puede observar en la obra de Marcial, los esclavos de Siria y Capadocia, considerados como altos y fuertes, eran los preferidos para llevar las literas; los esclavos libios eran hábiles en el manejo de caballos; los griegos y egipcios eran considerados los esclavos más refinados; y los hispanos eran apreciados por su habilidad para la danza³⁵. En segundo

³³ KAJANTO, 1982, 133-134.

³⁴ *Ibid.*, 104.

³⁵ GARRIDO-HORY, 1981, 116 y 214.

lugar, cabe la posibilidad de que, siendo un *uerna*, su *dominus* decidiese nombrar a su esclavo con un nombre que evocase el mundo indígena debido a un posible origen indígena del amo o a un gusto particular por este tipo de nombres. De todas maneras, estadísticamente, los esclavos con nombre local representan un porcentaje muy pequeño en comparación con los que portan nombre griego o latino, como así lo muestra H. Solin para la población servil de la ciudad de Roma, de cuyo compendio se extrae que únicamente el 1,8 % de los nombres serviles son de procedencia indígena, frente al 67 % de nombres griegos y al 31,2 % de latinos³⁶.

Teniendo en cuenta todo lo indicado en las líneas anteriores, y en especial en lo referente a los nombres latinos e indígenas aplicados a los esclavos, conviene ser muy prudente y tener muy presente la problemática que presenta el estatus jurídico de los individuos que portan nombres únicos sin filiación en las fuentes epigráficas del periodo que nos ocupa. Como ya hemos indicado anteriormente, el sistema onomástico de los ciudadanos romanos evolucionó a lo largo de la época imperial hasta llegar prácticamente a la mononimia en el periodo bajoimperial. Por tanto, resulta complicado determinar si el uso del *nomen unicum* de carácter latino, indígena e, incluso, griego puede estar aludiendo a una situación de servidumbre o, por el contrario, se trata de libertos o *ingenui* (ciudadanos romanos de época tardía y con nombre único o *peregrini*). Ante este importante problema metodológico, hemos decidido, como ya hemos comentado con anterioridad, centrar el grueso de nuestro análisis en el *corpus* de inscripciones seguras que, debido a la mención del estatus o de oficios de extracción servil, nos dan una identificación clara de los esclavos implicados.

En nuestro *corpus* de inscripciones seguras contamos con un total de 69 nombres de esclavos que se nos han conservado en mayor o menor medida (fig. 1 y 2). De ellos, 24 son de procedencia greco-oriental (34,8%), 40 son latinos (58%), 2 son indígenas (2,9%) y 3 tienen un carácter dudoso debido a la difícil identificación del origen del nombre (S-15), a la mala conservación del epígrafe (S-30) o por la desaparición de la inscripción y la mala transmisión del texto en los manuscritos modernos (S-58).

³⁶ SOLIN, 1996.

ORIGEN DEL NOMBRE	Nº TOTAL	NOMBRES	REFERENCIAS DEL CORPVS
Griego u oriental	24 (34,8%)	<i>Aevaristus, Alex(ander), Antioc(hus), Artemas, Callini[c]us, Deuterus, Diadumenus, Dionisia, El(euter), Elenus, Epagathu(s), [E]ucar[p]us, Glaucus, Heracla, Hermes, Pelagius, [Phar]naceş, Pil(ippus siue emo), Pilemo, Prepon, Threptus, Trophimus, Turannus, Zosimos.</i>	S-1, S-2, S-6, S-7, S-12, S-13, S-16, S-17, S-22, S-23, S-28, S-36, S-37, S-44, S-47, S-48, S-52, S-57, S-59, S-60
Latino	40 (58%)	<i>Agilio, Albanus, Aprilis, Augustinus, Bassus, Blandus, Cacabulus, Catulus, Faustus, Felicio, Felix (x2), Festus, Fida, Fructus, Fusca, Iucunda, Lapa, Lucanus, Nigella, Primogene, Princeps (x2), Qua(dratus?), Quintia, Quintio, Q(uintius) (x2), Reginus, S[a]turninus, Septiminus, Speratus, Successianus, [T]ertio, Verna, Vernacla, Victor, Victorin(us siue a), Virria, Vitalis.</i>	S-1, S-3, S-4, S-5, S-9, S-10, S-11, S-13, S-14, S-16, S-19, S-20, S-21, S-23, S-24, S-25, S-26, S-27, S-28, S-29, S-33, S-34, S-35, S-38, S-39, S-40, S-41, S-42, S-45, S-46, S-50, S-51, S-52, S-53, S-54, S-55, S-56, S-61, S-62, S-63, S-64.
Indígena	2 (2,9%)	<i>Acerd(o?), Acara?</i>	S-22, S-32
Dudoso	3 (4,3%)	<i>Surus, [Barb?]ara, [Corinthus?]</i>	S-15, S-30, S-58
Total	69 (100%)		

Fig. 1: Origen de los nombres I

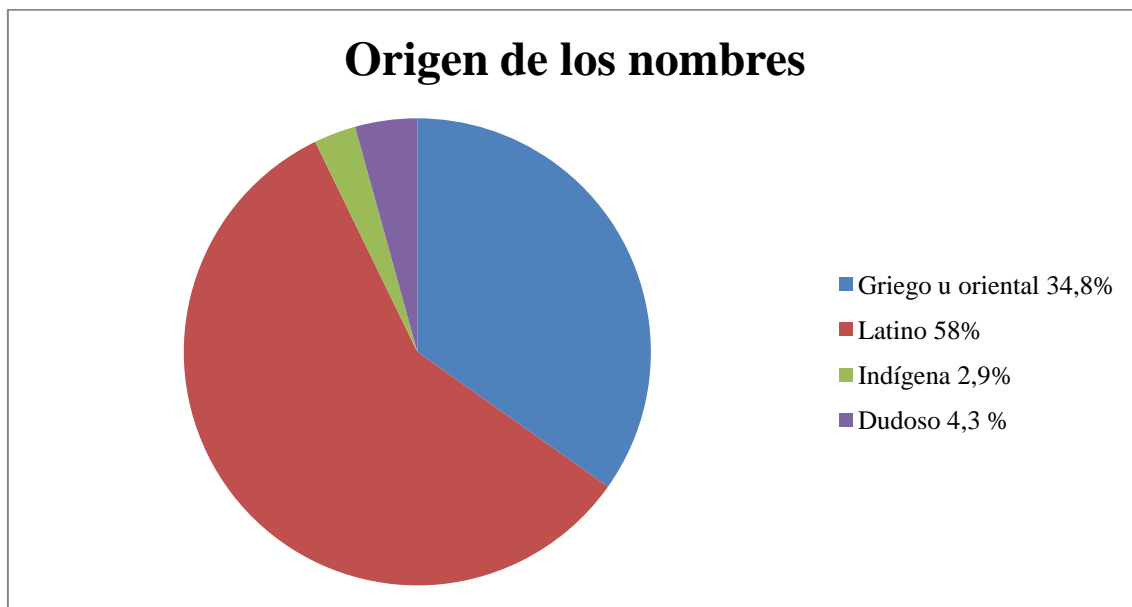


Fig. 2: Origen de los nombres II

Si analizamos la tabla y el gráfico podemos observar que más de la mitad de los esclavos que aparecen en nuestro *corpus* portan un nombre latino, seguido por los que portan un nombre greco-oriental con un 34,8%. Los casos en los que los esclavos llevan un nombre indígena son sólo 2, lo que pone de manifiesto en nuestro caso la preferencia de los individuos que ponen los nombres a los esclavos (los comerciantes de esclavos y los *domini*) por los nombres griegos y, sobre todo, por los latinos. Si comparamos estos datos con la información procedente de la epigrafía de Roma (fig. 3), donde hay muchos más testimonios, descubrimos que la proporción de nombres griegos con respecto a los latinos en el caso romano es mucho mayor.

	Griegos y “bárbaros”	Latinos
<i>Cognomina</i> de los esclavos y libertos de Roma	68,8%	31,2%
<i>Cognomina</i> de los <i>uernae</i> en Roma	43,3%	56,7%
<i>Cognomina</i> de los <i>uernae</i> en <i>Hispania</i>	25,6%	74,4%
<i>Cognomina</i> de los esclavos en las inscripciones sagradas de <i>Hispania</i>	37,7%	58%

Fig. 3: Comparación con los datos de Roma y del grupo de los *uernae*³⁷

Sin embargo, resulta interesante observar que los porcentajes con los que contamos en nuestro *corpus* son muy similares a los que muestra Ch. Bruun a través de los datos de H. Solin para los *uernae* en la ciudad de Roma. En su reciente estudio, Ch. Bruun ha podido observar que, a diferencia de lo que ocurre con la población general de esclavos y libertos en Roma, entre los *uernae* los nombres latinos cobran una mayor importancia proporcional, lo que puede explicarse por la mayor fuerza de los lazos afectivos entre el *dominus* y sus esclavos domésticos, lo que llevaría a este a preferir nombrar a los esclavos que nacían en su casa con nombres latinos en vez de griegos, ya que estos segundos tenían un mayor carácter despectivo y “estigmatizante”³⁸. Como

³⁷ Los datos de los *cognomina* de los esclavos y libertos y de los *uernae* de Roma han sido tomados de la tabla 6 del artículo de CH. BRUUN (2013, 34). Él, asimismo, toma los datos estadísticos de SOLIN, 1996 y 1971, respectivamente. Los datos de los nombres de los *uernae* en *Hispania*, por su parte, están tomados de CRESPO, 2003.

³⁸ BRUUN, 2013, 32-33. El autor defiende que varias de las razones que pudieron llevar a los dueños de los esclavos a ponerles nombres latinos se derivan de los posibles lazos de sangre (hijos naturales del

podemos ver, la proporción de nombres latinos en las inscripciones de los *uernae* hispanos se dispara hasta el 74,4%, lo que nos habla de una preferencia mayoritaria de los amos por los nombres latinos para nombrar a los esclavos que nacen en su casa.

Estos datos nos dejan entrever las diferencias existentes en la extensión del gusto de nombrar a los esclavos con nombres de origen griego. Lógicamente, esta moda que, como hemos visto, estuvo muy extendida en la ciudad de Roma, donde más de dos tercios de la población servil y libertina representada en las fuentes epigráficas porta un nombre griego, no está presente de la misma manera ni en el mismo porcentaje en otros lugares del occidente del Imperio romano, ni siquiera en la propia Italia. Como mostró I. Kajanto en su estudio sobre los *cognomina* no latinos, entre la población libertina de varias ciudades de la península italiana (no recoge los nombres de esclavos), Roma es la que mayor porcentaje de nombres no latinos presenta (71,7%), seguida de Verona (62,6%) y de *Puteoli* (59,4%). Sin embargo, otras ciudades como *Beneuentum* (55%) y *Aquileia* (53,3%) presentan porcentajes cercanos a la mitad, e incluso en *Mediolanum* el porcentaje de nombres no latinos entre los libertos es menor que el de nombres latinos (44,2%)³⁹. Por lo tanto, teniendo en cuenta las diferencias regionales que se dan en Italia, en especial en las ciudades del norte, donde el porcentaje de nombres latinos entre los libertos es mayor que en Roma y en otras ciudades más próximas, no resulta descabellado pensar que una razón de peso que explicaría la menor difusión de los nombres griegos entre los esclavos de las ciudades italianas sería la extensión más limitada de esta moda que estaba firmemente asentada en la Urbe, pero que se encontraba representada de manera desigual en otros lugares del occidente. Por ello creemos que en las provincias hispanas, con regiones con diferentes grados de romanización, esta moda no se difundió de la misma forma y en el mismo grado que en Roma, por lo que es posible que el gusto por los nombres griegos como forma preferente para nombrar a los esclavos fuera menor y se prefiriesen los nombres latinos.

Otro elemento que no podemos pasar por alto con relación a nuestro *corpus* es el hecho de que al tratarse de manera mayoritaria de inscripciones de carácter sagrado y no funerarias, los individuos que las realizaron, como hemos dicho en otras ocasiones, eran miembros de los que podemos denominar “élite esclava” y, posiblemente,

dominus) o por ser los esclavos favoritos a los que se les da un nuevo nombre latino conforme a sus habilidades, a sus características o para reducir el carácter “estigmatizante” de los nombres griegos.

³⁹ KAJANTO, 1968, 523.

mayoritariamente eran *uernae*, ya que son este tipo de esclavos los que suelen contar con un mejor estatus y un mayor desahogo económico gracias a su *peculium*. En este sentido creemos que se explica que los individuos de nuestro *corpus* presenten una mayor proporción de nombres latinos que greco-orientales situándose en una posición intermedia entre los datos de los *uernae* de Roma y los de los *uernae* de *Hispania*.

3.1.1. Nombres greco-orientales

En la siguiente tabla (fig. 4) hemos clasificado los nombres greco-orientales de nuestro *corpus* de inscripciones seguras en función del tipo de nombre, indicando su significado entre paréntesis cuando no son nombres derivados de personajes mitológicos o históricos. También hemos indicado el número de testimonios que hay de esos nombres en Roma y en *Hispania* en esa forma o en la forma correcta del nombre en caso de que sean nombres que en las inscripciones de nuestro *corpus* aparezcan escritos de manera incorrecta o inexacta. De esta forma se puede observar de manera sencilla lo común o excepcional de cada uno de estos nombres en la capital del Imperio y en el contexto provincial más inmediato.

Como podemos ver, la gran mayoría de estos nombres griegos están atestiguados al menos una vez más en *Hispania*, exceptuando *Callinicus* y *Prepon*, nombres que únicamente aparecen en las inscripciones de nuestro *corpus*, aunque sí que figuran en los epígrafes de Roma con 37 y 27 casos, respectivamente. La gran mayoría de nombres están atestiguados menos de 10 veces y únicamente hay seis que superan la decena de testimonios: *Philippus* (10 casos), *Antiochus* (11 casos), *Zosimus* (14 casos), *Trophimus* (21 casos), *Alexander* (22 casos) y *Hermes* (37 casos). Estos nombres también son muy abundantes en el registro epigráfico de Roma, con más de 100 casos cada uno, lo que nos permite afirmar que, en líneas generales, la tendencia marcada por el caso romano de emplear con mayor frecuencia unos nombres con respecto a otros se traslada de manera general al caso hispano.

Tipo de nombre	Nombres	Nº de testimonios en Roma (SOLIN, 2003)	Nº de testimonios en Hispania (EDCS)
Teofóricos y mitológicos	<i>Artemas</i>	53	4
	<i>Dionisia</i>	80	6
	(H) <i>elenus</i>	72	5
	<i>Glaucus</i>	27	9
	<i>Heracla</i>	67	5
	<i>Hermes</i>	892	37
Relacionado con personajes históricos helenísticos	<i>Alexander</i>	577	22
	<i>Antiochus</i>	319	11
	<i>Pharnaces</i>	46	5
	<i>Philippus</i>	119	10
Geográficos	<i>Pelagius</i> (procedente de alta mar)	22	5
Nombres compuestos	(A) <i>euaristus</i> (agradable, servicial)	43	2
	<i>Callinicus</i> (gloriosamente triunfante)	37	1
	<i>Epagathus</i> (por el bien)	105	3
	<i>Eucarpus</i> (fértil, el de los buenos frutos)	59	2
Otros	<i>Deuter(us)</i> (el segundo)	20	5
	<i>Diadumenus</i> (el que se ciñe)	151	7
	<i>Eleut(h)er</i> (libre)	52	4
	<i>P(h)ilemo(n)</i> (el que ama)	73	5
	<i>Prepon</i> (conveniente)	27	1
	<i>Threptus</i> (alimentado, criado)	90	5
	<i>Trophimus</i> (alimentado)	306	21
	<i>Turannus</i> (tirano)	96	5
<i>Zosimos</i> (viable, con posibilidad de tener una larga vida)	299	14	

Fig. 4: Nombres greco-orientales

De los 24 nombres griegos de nuestro *corpus* de inscripciones seguras, el tipo de nombre más representado con seis casos (25%) es el de los nombres teofóricos o mitológicos, es decir, los relacionados con los nombres de los dioses o de los personajes de la mitología griega. Estos nombres son *Artemas* (Ἀρτεμας), *Dionisia* (Διόνισια), *Elenus* (Ελένος), *Glaucus* (Γλαυκός), *Heracla* (Ερακλα) y *Hermes* (Ερμής). Este tipo de nombres, junto con los que hacen referencia a personajes históricos famosos del oriente griego, de los cuales contamos con tres casos: *Alexander* (Ἀλέξανδρος), *Antiochus* (Ἀντίοχος), *Pharnaces* (Θαρνάκης) (12,5% del total de nombres griegos) y es posible que otro más, *Pil(ippus)* (Φιλιππος), son también los tipos de nombres griegos más populares en la ciudad de Roma⁴⁰. Esta preferencia nos está indicando que los nombres griegos que para la mentalidad romana eran más “propios de esclavos” eran los que hacían referencia las divinidades griegas, a personajes mitológicos, así como a

⁴⁰ SOLIN, 2009a, 72-78. Así, este autor contabiliza que 3703 testimonios sobre el total de los nombres griegos atestiguados en Roma (13159) pertenecen a la categoría de nombres de personajes históricos del mundo helenístico, mientras que 1001 están derivados del nombre de divinidades o personajes de la mitología griega.

personajes históricos del mundo helenístico. La razón que puede explicar esta preferencia es que estos nombres son los que se transmiten de manera más rápida a través del contacto cultural e ideológico, más aún si tenemos en cuenta la influencia de la mitología griega a partir de los últimos siglos de la República, así como del proceso de *interpretatio* de las divinidades griegas. Seguramente, un individuo hispano que desconociese el griego y que apenas tuviese acceso a la cultura griega sí que conocería los nombres de algunas divinidades y de algunos personajes mitológicos griegos a través del contacto cultural y, por supuesto, a través de la difusión de estos nombres en la onomástica servil. De manera similar, los nombres que aluden a personajes históricos greco-orientales gozarían de cierta difusión entre la onomástica de los esclavos debido a su difusión dentro del “conocimiento colectivo” de la sociedad latina, ya que en la mayoría de casos nos encontramos ante nombres de reyes helenísticos que tuvieron contacto con Roma durante el proceso de conquista y de provincialización del oriente entre los siglos II y I a.C. o personajes celeberrimos como Alejandro Magno o su padre Filipo de Macedonia.

Hay un tipo de nombres que puede ayudarnos a intuir la procedencia geográfica de los esclavos. Estos nombres son los de tipo geográfico que en algunos casos pueden aludir a esa procedencia geográfica o, por lo menos, a una relación con dicho lugar. Este es el caso del empleo de étnicos como nombres como, por ejemplo, *Ephesia*, *Ponticus*, *Asiaticus*, etc.⁴¹ En el caso de nuestro *corpus* de inscripciones seguras no tenemos ningún nombre de tipo étnico. El nombre *Surus* del *ostarius* de *Saguntum* (S-15), podría ser interpretado como una forma vulgar del *cognomen* *Syrus* para el caso romano como ocurre con nombres similares como *Suriacus/Syriacus*, *Surisca/Syrisca* y *Surillio/Syrillio*⁴², y de hecho así ha sido interpretado por J. Corell para el caso que nos ocupa⁴³. J. M. Abascal, por su parte, ha defendido que este nombre en el contexto hispano se trataría de un nombre céltico⁴⁴. J. M^a Vallejo⁴⁵ indica que aparece en tres ocasiones en los bronceos de Botorrita, lo que podría indicarnos un posible nombre homónimo de origen celta. Sin embargo, para este último autor posiblemente sea un antropónimo latino o introducido durante la conquista romana teniendo en cuenta su

⁴¹ SOLIN, 2007, 1373-1374. Este autor destaca que este tipo de nombres no se pueden emplear ciegamente como indicativo de la procedencia geográfica, ya que podían ser impuestos por otros motivos relativos a la relación de estos personajes con ese territorio.

⁴² SOLIN, 2003, 669-771.

⁴³ *IRSATb*, 429-430 n° 333.

⁴⁴ ABASCAL, 1994a, 519.

⁴⁵ VALLEJO, 2005, 402-404 y 2016, 35, 78, 417 y 422.

posible origen etnonímico griego. Ante la dificultad de determinar su carácter hemos decidido incluirlo en la nómina de nombres dudosos. A pesar de no contar con etnónimos, sí que contamos con un nombre de tipo geográfico griego, *Pelagius* (πελαγιός), que puede traducirse como “procedente de alta mar”, lo que podría estar indicándonos un origen ultramarino de este esclavo, procedente del oriente griego o puede que de alguna otra provincia occidental.

Tras estas categorías hemos agrupado el resto de nombres en dos categorías morfológicas: los nombres compuestos y otros nombres formados a partir de adjetivos o formas verbales. En ambos casos, estos nombres están relacionados con diferentes aspectos de la personalidad, de las características morales o de la propia existencia de estos individuos.

Los nombres compuestos se derivan directamente de la antigua costumbre indoeuropea de formar los nombres propios a partir de varios miembros (normalmente dos) que son empleados para describir, generalmente de manera positiva, al individuo⁴⁶. En el caso de nuestro *corpus* hemos identificado cuatro nombres de este tipo: (*A*)*euaristus* (Ευάρεστος: ευ, bien + άρεστος, agradable, satisfactorio), *Callinicus* (Καλλινικος: καλλι, bello + νικος, victorioso), *Epagathus* (έπαγαθός, de la locución griega έπ’άγαθώ, “por el bien”⁴⁷) y *Eucarpus* (Ευκαρπος, ευ, bien + , καρπος, fruto).

Finalmente, la última categoría recoge los nombres derivados de un adjetivo o un verbo, que normalmente vienen a ensalzar las cualidades de su portador o a indicar algún aspecto de su origen o de su vida. En nuestro *corpus* tenemos un total de nueve: *Deuter(us)* (Δεύτερος), *Diadumenus* (Διαδούμενος), *Eleut(h)er* (Ελεύθερος), *P(h)ilemo(n)* (Φιλήμων), *Prepon* (Πρέπον), *Threptus* (Θρεπτός), *Trophimus* (Τροφιμος), *Turannus* (Τύραννος) y *Zosimos* (Ζώσιμος). Algunos de estos nombres pueden estar indicándonos algunos aspectos de la vida de estos esclavos. Por un lado, el nombre *Deuter(us)* se deriva del número ordinal “segundo” del griego, con lo que sería la versión griega del *cognomen* latino *Secundus*, lo que podría estar indicándonos el orden de nacimiento de este esclavo. Por el otro lado, los nombres *Trophimus* y *Threptus* comparten un mismo campo semántico relacionado con la alimentación y la crianza que puede explicar su gran difusión como nombre servil⁴⁸, ya que funcionarían

⁴⁶ SOLIN, 2009a, 67.

⁴⁷ *Ibid.*, 70.

⁴⁸ *Ibid.*, 80. *Trophimus* aparece como nombre servil en Roma en 109 ocasiones y *Trophime*, 52.

de la misma manera que *cognomina* latinos como *Verna* y *Vernaculus*, nombres que aludían al nacimiento y crianza de los esclavos en la casa de su señor. El resto de nombres de esta categoría, al igual que los nombres compuestos, tienen un significado más genérico que es difícil asociar concretamente con la condición servil y lo más lógico es pensar que pudieron ser puestos por los *domini* atendiendo a su carácter de nombres griegos más o menos comunes entre los esclavos y no a su significado concreto que, salvo que fueran conocedores del griego, probablemente desconocían.

3.1.2. Nombres latinos

Como hemos comentado anteriormente, a pesar de la moda imperante en Roma de nombrar a los esclavos con nombres griegos, en el caso de nuestro *corpus* y en el caso hispano en general, la procedencia mayoritaria de los nombres de esclavos es latina. Como hemos apuntado, creemos que la razón fundamental que explica esta tendencia podría ser la menor influencia de la moda romana de los nombres griegos, que si bien se puede observar en cierto modo, ya que sigue habiendo un porcentaje considerable de esclavos que llevan este tipo de nombres, es mucho menor que en el caso italiano. En efecto, en *Hispania* se impone la tendencia de emplear nombres latinos, hecho que parece justificarse simplemente por ser la lengua vehicular y de prestigio de la mayoría de los propietarios de esclavos que, al no estar tan influidos por la costumbre de nombrar a sus dependientes con nombres griegos, prefirieron emplear nombres comprensibles y familiares. Debido a esto, creemos que en el caso de la onomástica latina la elección de los nombres de los esclavos tuvo que estar basada probablemente en su significado en mayor medida que en el caso de los nombres griegos, ya que, a diferencia del latín, el griego, al ser una lengua empleada en la parte occidental del Imperio de manera bastante limitada, no era conocida por la mayoría de los propietarios de esclavos, por lo que pudieron tender a elegir nombres alusivos a las divinidades, a los personajes mitológicos o a personajes históricos griegos o a nombres “de moda” para nombrar a sus esclavos.

En este sentido, hemos juzgado necesario desglosar las categorías de clasificación de los nombres latinos en la tabla (fig. 5), agrupándolos en base a su significado para así poder destacar de manera más sencilla los aspectos relevantes para nuestro trabajo. De esta manera hemos elegido las categorías basándonos en las

empleadas por I. Kajanto para clasificar los *cognomina* latinos⁴⁹, aunque hemos desarrollado las que aparecen mayoritariamente representadas en nuestro *corpus* agrupando el resto bajo la categoría “otros”.

Tipo de nombre	Nombres	Nº de testimonios (KAJANTO, 1982)	Nº de testimonios en Hispania (ABASCAL, 1994a)
Derivados de gentilicios	<i>Virria</i>	0	0. Considera nuestro caso un gentilicio
Obtenidos de praenomina	<i>Quintia</i> <i>Quintio</i>	74	6 9
Geográficos	<i>Albanus</i> <i>Lucanus</i>	138 132	14 26
Teofóricos	<i>Saturninus</i>	1816	101
Calendáricos	<i>Aprilis</i> (abril) <i>Festus</i> (festivo)	168 369	4 49
Relacionados con las características físicas y de personalidad	<i>Agilio</i> (ágil) <i>Bassus</i> (bajo, gordo) <i>Blandus</i> (agradable, dulce) <i>Faustus</i> (afortunado) <i>Felicio</i> (afortunado) <i>Felix</i> (afortunado) <i>Fida</i> (fiel) <i>Fusca</i> (de piel oscura) <i>Iucunda</i> (agradable, dulce) <i>Nigella</i> (negra) <i>Qua(dratus?)</i> (fornido) <i>Victor</i> (victorioso) <i>Victorin(us/a)</i> (victorioso/a) <i>Vitalis</i> (vivo, vital)	<i>Agilio</i> + <i>Agilis</i> : 68 Kajanto no lo considera latino ⁵⁰ . 70 949 34 3518 25 66 272 38 204 1548 466 723	<i>Agilio</i> + <i>Agilis</i> : 8 28 2 38 16 64 4 18 15 6 23 54 30 52
Relacionados con el nacimiento y el origen	<i>Primogene</i> (primero en nacer) <i>Princeps</i> (primero) <i>Septiminus</i> (séptimo en nacer) <i>Speratus</i> (esperado) <i>Tertio</i> (tercero en nacer) <i>Verna</i> (nacido y criado en casa) <i>Vernac(u)la</i> (nativa del lugar)	20 <i>Primigenius</i> : 562 132 34 199 <i>Tertius</i> : 536 80 10	1 <i>Primigenius</i> : 14 5 1 3 <i>Tertius</i> : 12 7 7
Otros	<i>Augustinus</i> (de Augusto) <i>Cac(c)abulus</i> (pequeña olla) <i>Catulus</i> (cachorro) <i>Fructus</i> (fruto) <i>Lap(p)a</i> (un tipo de planta) <i>Reginus</i> (regio) <i>Successianus</i> (exitoso)	28 <i>Cac(c)abus</i> : 2 38 149 2 51 14	6 0 1 <i>Catullus</i> : 5 4 0 3 2

Fig. 5: Nombres latinos

⁴⁹ KAJANTO, 1982.

⁵⁰ Sin embargo, H. SOLIN (1996, 46-47) recoge 24 esclavos y libertos que portan este nombre en la ciudad de Roma.

Antes de entrar en profundidad con el análisis de la onomástica latina de nuestro *corpus*, es necesario realizar un comentario sobre tres casos que plantean una problemática particular. En primer lugar, en el caso del nombre *Virria* (S-29), la línea donde se encuentra inscrito está afectada por un desconche profundo que ha provocado la pérdida de la mitad inferior de las cuatro letras centrales del nombre, con lo que las dos letras centrales, de las que únicamente quedan los dos lóbulos superiores, podrían tratarse tanto de dos B (*Vibbia*), dos R (*Virria*) o de una R y una B (*Virbia*). La tercera opción debería descartarse debido a que únicamente hay un testimonio de este nombre en posición de gentilicio en un mosaico desaparecido procedente de *Segobriga* del que da noticia F. Fita basándose en un dibujo de P. Quintero⁵¹, con lo que es posible que esté mal leído. Los otros dos nombres están atestiguados en otros lugares del Imperio como *nomina*. El primero de ellos aparece como una forma vulgar del *nomen* *Vibia* en seis ocasiones⁵² y como *cognomen* derivado de este *nomen* en dos ocasiones⁵³. El segundo de ellos, aparece como *nomen* en siete ocasiones⁵⁴. La rareza de ambos *nomina*, unida a los escasos testimonios de su uso como *cognomen* o *nomen unicum* nos dejan en un punto muerto, ya que el *nomen* mal leído como *Virbia* procedente de *Segobriga* al que hemos aludido anteriormente podría ser leído correctamente tanto como *Vibbia* como *Virria*. El único aspecto que nos puede hacer pensar que la segunda lectura es la correcta es el hecho de que el primero de ellos aparece documentado mayoritariamente en una zona muy concreta de Italia, en la zona de *Campania*, con testimonios en *Beneventum*, *Trevico*, *Caudium*, *Puteoli*, y uno procedente de Vasto, en la costa Adriática, con lo que parece ser una variante tópica, mientras que el segundo se encuentra disperso por otros lugares como *Numidia*, el norte de Italia y Roma.

En segundo lugar, la identificación de la palabra *Cacabulus* que aparece en la campanita de bronce de *Tarraco* (S-14) ha sido fruto de intenso debate por parte de los diversos editores del epígrafe de este objeto ritual. En varios trabajos anteriores al de I. Rodà los investigadores tradujeron este término como “campanita”, un vocablo derivado de la palabra *caccabus*, que significa “cazuela”⁵⁵. Sin embargo, este término

⁵¹ FITA, 1892, 145.

⁵² *CIL* IX, 1403; 2030; 2039; 6290; 6294 y *CIL* X, 2911.

⁵³ *CIL* IX, 1960 y 2911.

⁵⁴ *AE* 1993, 557; *AE* 1909, 156; *CIL* V, 4087; *CIL* VI, 12807 y 16509; *AE* 1997, 359 y *AE*, 1993, 717.

⁵⁵ Así lo interpretan R. ÉTIENNE (1958, 173-174) y G. ALFÖLDY en *RIT*, n° 369, entre otros. Véase RODÀ, 2007, 745-748 para la interpretación que aquí seguimos, así como las diferentes lecturas y valoraciones anteriores.

en referencia a una campanita se trata de un *hapax*⁵⁶, sin embargo, si se interpreta este término como un diminutivo de *caccabus*, que está atestiguado como *cognomina* en su forma *Caccabus*, así como en la forma *Cacabulus*⁵⁷, se puede deducir que se trataría del nombre del esclavo joven (*iunior*) que dedica la campanita. Esta es la hipótesis que, a nuestro juicio, resulta más convincente, aunque no es definitiva por la escasez de paralelos.

El resto de nombres aparecen atestiguados de manera más o menos numerosa en el repertorio de I. Kajanto. Como podemos observar por los datos del repertorio de J. M. Abascal, hay algunos nombres que están poco o muy poco representados en *Hispania*, como es el caso de *Primogene* (bajo esa forma), *Septiminus* y *Catulus* (con una sola L), con un único caso; *Blandus* y *Successianus* con dos casos; *Speratus* y *Reginus* con tres casos; *Aprilis* y *Fructus* con cuatro casos; y *Princeps* con cinco. Los nombres más representados son *Saturninus*, con 101 casos; *Felix*, con 64; *Victor*, con 54; *Vitalis*, con 52; y *Festus*, con 49, antropónimos que son también muy comunes en el balance onomástico general del mundo romano.

Como podemos observar en la tabla, y a diferencia de lo que hemos comentado sobre los nombres greco-orientales entre los cuales los teofóricos, mitológicos y de personajes históricos eran los grupos mayoritarios, en el caso de los nombres latinos, únicamente contamos con uno perteneciente a la categoría de los teofóricos, *Saturninus*, que con la terminación *-inus* tiene un sentido dedicatorio que se podría traducir por “perteneciente a Saturno”⁵⁸. La categoría más representada con 14 ejemplos es la de los nombres relacionados con las características físicas y de la personalidad, que son, de hecho, los nombres más numerosos en la onomástica latina general respecto al número de portadores⁵⁹, lo que no debe extrañarnos debido a que el surgimiento del *cognomen*, precisamente, se debió a la necesidad de identificar a los individuos una vez que el *praenomen* había perdido esa función. Además, la forma más sencilla de individualizar a una persona es a través de una característica física o de personalidad concreta, laudatoria o peyorativa, que le diferencie de los demás. En este sentido, en nuestro *corpus* contamos tanto con nombres laudatorios (*Agilio*, *Blandus*, *Faustus*, *Felicio*, *Felix*, *Fida*, *Iucunda*, *Quadratus*, *Victor*, *Victorin(us/a)* y *Vitalis*) como peyorativos

⁵⁶ COMES – RODÀ (eds.), 2002, 241.

⁵⁷ *CIL* X, 6390 y *CIL* VI, 22335, respectivamente.

⁵⁸ KAJANTO, 1982, 55.

⁵⁹ *Ibid.*, 62.

(*Bassus*), además de dos nombres descriptivos neutros referidos al color de la piel (*Fusca* y *Nigella*). El valor de estos nombres es que nos dan información sobre el carácter y el aspecto físico de algunos de los esclavos de nuestro *corpus*.

La segunda categoría más representada en nuestro *corpus* es la de los nombres relacionados con el nacimiento y el origen de los esclavos que los portan. En este grupo tienen una especial importancia los nombres que aluden al orden de nacimiento (*Primogene*, *Princeps*, *Tertio*, *Septiminius*). Además de estos, hay un nombre que alude a la esperanza puesta por la madre (o por el *dominus*) por el nacimiento del niño esclavo, el nombre *Speratus*. Finalmente, hay dos nombres que hacen referencia al origen: el nombre *Verna*, que alude al carácter de nacido y criado en casa del *dominus* y que, en este sentido, sería similar al *Threptus* y *Trophimus* griego; y el nombre *Vernacula* que podría indicar o bien que ha nacido en el lugar donde vive, o que es una *uerna* a la que se le añade un diminutivo como apelativo cariñoso.

También hay otras categorías que aparecen mucho menos representadas, como son los nombres obtenidos del *praenomen Quintus* (*Quintio* y *Quintia*), los nombres calendáricos (*Aprilis* y *Festus*) y los nombres de tipo geográfico, que en nuestros caso son *Albanus* (en referencia a la ciudad de *Alba Longa* en el Lacio y al lago y al *mons Albanus*) y *Lucanus* (en referencia a *Lucania*, una región del sur de Italia y a los *Lucanii*⁶⁰, el pueblo que habitaba dicha región). Al respecto de estos antropónimos I. Kajanto apunta que originalmente este tipo de nombres eran indicativos del lugar de nacimiento del portador y que en algunos casos este hecho continuó cumpliéndose. Sin embargo, cuando un nombre geográfico se convierte en más común (en nuestro caso con 138 y 132 ejemplos), generalmente termina por perder sus implicaciones geográficas debido a la transmisión de padres a hijos y a los movimientos migratorios que provocan que estos nombres se dispersen de manera importante⁶¹. En este sentido, siguiendo esta argumentación, debemos extraer que los dos esclavos de nuestro *corpus* que portan estos nombres no tienen que proceder necesariamente de la zona Albana ni de *Lucania*, al igual que los otros 14 y 26 individuos respectivamente que portan ese nombre en *Hispania*.

⁶⁰ Como destaca I. KAJANTO (*Ibid.*, 44) los nombres geográficos más difundidos son los referidos a pueblos, “tribus”, regiones y ciudades, como es el caso de los de nuestro *corpus*.

⁶¹ *Ibid.*, 50-51.

Finalmente, bajo la categoría “otros” hemos recogido nombres de diferentes tipos que no parecen aportar ningún tipo de información concreta sobre los individuos que los portan porque hacen referencia a animales (*Catulus*), plantas (*Fructus*, *Lap(p)a*), objetos inanimados (*Cacabulus*), elementos relacionados con el ejercicio del poder (*Augustinus* y *Reginus*) o a otros aspectos (*Successianus*). Estos nombres fueron elegidos probablemente de manera arbitraria por ser del agrado del *dominus* y no por ningún aspecto directamente relacionado con los esclavos y sus características y circunstancias.

3.1.3. Nombres indígenas o locales

En nuestro *corpus* únicamente contamos con dos casos de nombres aparentemente indígenas. El primer caso es el de *Acerd(o?)* (S-22), uno de los *magistri* que dedican el bloque en el puerto de Cartagena a finales del siglo II a.C. o comienzos del I a.C. Los propios editores del *corpus* epigráfico de esta ciudad, en el análisis onomástico de los individuos que aparecen en esta inscripción, destacan que:

“Mientras que nombres como *Alexander* o *Antiochus* son corrientes en los colegios de *magistri* tardorrepublicanos, otros dos nombres mencionados en el texto plantean problemas de identificación: *Acerd(o?)* puede ser uno de los nombres indígenas que deben reconocerse en la región; *Sapo(ni)* podría ser celta o púnico”⁶²

El segundo caso es el de *Acara* (S-32) que, si la lectura es correcta, sería un *hapax* que podría estar derivado del radical celta *Acca/Aca*⁶³, sin embargo, no podemos tener ninguna seguridad al respecto.

3.2. SITUACIÓN PROFESIONAL

En esta segunda parte del capítulo nos centraremos en el estudio de los esclavos en función de su situación profesional, es decir, en función de su carácter de esclavos imperiales, públicos o privados, así como de los oficios que desempeñaban estos individuos al servicio de sus *domini*. Evidentemente, el estudio de los cargos que detentaban estos esclavos se verá limitado, como veremos, a los casos en los que estos

⁶² *CartNova*, 77, n° 1. Los autores citan la obra de M^a L. ALBERTOS (1966, 11) donde la autora recoge *Agerdo* procedente de la inscripción de la *turma salluitana* (*CIL I²*, 709) como un nombre íbero, citado entre los *segienses*.

⁶³ VALLEJO, 2005, 101-102 y 2016, 83 y 242.

lo indiquen en los epígrafes o a que esta dedicación pueda deducirse del texto o las características del monumento.

3.2.1. Esclavos imperiales

El carácter de los esclavos imperiales fue variando en función de la época debido a los cambios que se produjeron en el tratamiento jurídico-administrativo que se dio al *patrimonium* de los emperadores durante el Alto Imperio, así como a la evolución de la propia estructura del Estado tras la institución y consolidación de la institución imperial. Así, en los orígenes del Principado, fundamentalmente durante la dinastía julioclaudia, el emperador en teoría no era más que un *privatus* que asumía varias magistraturas y poderes propios del Estado romano tradicional, por lo que su *patrimonium*, al igual que el de cualquier individuo de la élite senatorial, era privado. Por otro lado, paralelamente seguía existiendo el patrimonio estatal de origen republicano, el *aerarium*⁶⁴. A partir de época flavia y, sobre todo, de los Antoninos, las finanzas imperiales y las estatales tendieron a agruparse en torno al *fiscus*, la caja pública imperial⁶⁵. Por tanto, si hablamos del derecho de propiedad sobre los esclavos imperiales, hay que diferenciar entre dos épocas: una primera en la que estos esclavos pertenecían al *patrimonium* de los emperadores (época julioclaudia), y otra época a partir de entonces en la que son propiedad del Estado. Además de este aspecto, hay que destacar que a partir del reinado del emperador Claudio, con la expansión de la administración imperial, los esclavos y libertos imperiales cobraron una gran importancia como cargos subalternos en el organigrama administrativo.

La forma más común de indicación del estatus de los esclavos imperiales es *Caesaris* o *Augusti seruus*, aunque entre las inscripciones de nuestro *corpus* hay diferentes formas de hacerlo:

Epagathu(s) Deuteri Aprilis Caes(aris) dis(pensatoris) ser(ui) uic(arius) (S-1).

Glaucus Caesar(um) n(ostrorum) s(eruus) (S-2).

Reginus uerna Augustorum (S-3 y S-4).

⁶⁴ Este *aerarium populi Romani* era el que se encontraba custodiado en la *aedes Saturni* del Foro. A esta caja pública Augusto le añadió una nueva, el *aerarium militare*, que contenía el dinero destinado al mantenimiento del ejército, en especial como fondo para financiar el salario y la licencia de los veteranos. Véase CORBIER, 1974 para un estudio sobre el funcionamiento de ambas cajas y sobre la prosopografía de los individuos que se encargaron de administrarlas, así como FERNÁNDEZ URIEL, 2003, para un estudio del *aerarium militare*.

⁶⁵ BOULVERT, 1974, 10. Sobre el *fiscus* véase MILLAR, 1963.

Vernaculus nuntius iunior Cacabulus (S-14).

Successianus Aug(usti) n(ostri) ser(uus) (S-33).

Diadumenus ser(uus) Caes(aris) n(ostri) (S-48).

Como podemos observar, contrariamente a la teoría de P.R.C. Weaver que defendía que el empleo de *Caesaris* era mucho más común entre los esclavos y el empleo de *Augusti* entre los libertos a la hora de expresar el estatus⁶⁶, en nuestro *corpus* el uso de ambas fórmulas es bastante parejo, aunque sí que hay cierta preeminencia del término *Caesar* con un caso más. Como ha puesto de manifiesto más recientemente J. M. Lassère, la diferencia de uso entre un término y el otro nos daría, simplemente, una información cronológica, siendo más común el empleo de *Caesaris* en época julioclaudia y *Augusti* a partir de los Flavios y los Antoninos⁶⁷.

Otro elemento interesante es el empleo del posesivo *noster* dentro de esta fórmula (S-2 y S-33), que es una referencia cariñosa y familiar a la figura del emperador por un miembro de su *familia*⁶⁸, de manera similar a lo que ocurre en las dedicaciones de *hermae* en el mundo doméstico donde los esclavos y libertos emplean este apelativo para referirse a sus amos. Finalmente, como elemento indicativo dentro de las referencias al emperador en estas inscripciones está el hecho de nombrar la figura imperial en plural lo que, en nuestro caso concreto, nos daría un horizonte cronológico muy claro: la época del reinado de Marco Aurelio y Lucio Vero (161-169), la de Marco Aurelio y Cómodo (177-180) o la de Septimio Severo y Caracalla (197-209)⁶⁹.

En lo referente a los oficios que desempeñaban estos esclavos al servicio del emperador, únicamente aparecen indicados en las inscripciones en tres casos: en la inscripción de *Epagathus* que es *seruus uicarius* de un esclavo que a su vez es *uicarius* de un *dispensator* imperial (S-1); los dos pedestales con las correspondientes estatuas dedicadas a los emperadores Marco Aurelio y Lucio Vero por el *uerna Reginus* (S-3 y

⁶⁶ WEAVER, 1972, 48-54. La razón que explicaría este hecho, según el autor, es que la palabra *Caesar* hacía referencia al nombre de la familia imperial de la cual el emperador era el *paterfamilias*, el *dominus*, por lo que el esclavo remarcaba, de esta manera, su condición de propiedad personal, lo que se vería también reflejado en la expresión *patrimonium Caesaris*. La palabra *Augustus*, en cambio, era el título público honorífico del emperador, y los libertos, con motivo de su manumisión, pasaban a ser miembros de la comunidad ciudadana, por lo que la expresión *Augusti libertus* era la que mejor expresaba la relación entre el emperador como *patronus* y su liberto.

⁶⁷ LASSÈRE, 2005, 143-144.

⁶⁸ WEAVER, 1972, 54-57. El autor indica que esta referencia tiene también un valor cronológico, ya que con determinados emperadores no aparece y bajo el reinado de otros es común. Sin embargo, en nuestro caso, al ser únicamente dos inscripciones las que lo incluyen, juzgamos que este hecho no es relevante.

⁶⁹ *Ibid.*, 58.

S-4) que es *exactor*; y por último, la inscripción realizada sobre la campanita de bronce que dedica *Cacabulus* (S-14), que es *nuntius* en la ciudad de *Tarraco*.

Comenzando con el interesante caso de *Epagathus*, este epígrafe nos muestra una subdependencia de tercer nivel, un *uicarii uicarius*⁷⁰, una situación poco común pero que existía, como así lo atestigua su mención en la jurisprudencia romana⁷¹. Hay que destacar que, como indica F. Reduzzi, la fórmula *uicarii uicarius* expresada de esta manera es muy rara en la epigrafía, apareciendo una única vez en una inscripción en Roma⁷², aunque aquí la emplearemos de manera conceptual para aludir a esta situación. El término *uicarius* procede del concepto militar del *uice agens*, un suplente o reemplazo del *ordinarius*, el individuo que, en circunstancias normales, desempeñaba el cargo⁷³. Para la época de Cicerón este término ya estaba establecido para referirse a un esclavo que formaba parte del *peculium* de otro esclavo, independientemente de sus funciones, ya que el *dominus* podía asignar un esclavo al *peculium* de otro de sus esclavos al igual que gran variedad de posesiones de otro tipo, ya fueran muebles o inmuebles⁷⁴.

De igual manera a lo que ocurre en el ámbito privado, existían *uicarii* dentro de la *familia Caesaris* que pertenecían al *peculium* de los cargos serviles de mayor importancia dentro de la administración imperial, en especial en los dedicados a las labores de gestión patrimonial (*dispensatores, arcarii, exactores, uilici, etc.*)⁷⁵. Sin embargo, el oficio al que aparecen ligados los *uicarii* con más frecuencia es el de *dispensator*, como es el caso que nos ocupa. En el *corpus* de la obra de F. Reduzzi, 14 de 26 casos de los *ordinarii* imperiales que mencionan expresamente su cargo y que

⁷⁰ Sobre la figura de los *uicarii* véase ERMAN, 1986; WEAVER, 1964 y REDUZZI, 1990. Para el caso de *Hispania* la obra principal es CRESPO, 1991a.

⁷¹ (*Dig. XXXIII, 8, 25*): “*Si seruus liber esse iussus sit, eique peculium legatum sit, uicariorum eius uicarii legato continentur*”. (*Dig. XXXIII, 8, 6, 3*): “... *et secundum haec uicarius uicarii non communicabitur, nisi haec mens fuit testantis*”.

⁷² REDUZZI, 1990, 164. La inscripción en cuestión es NEUDECKER – GRANINO, 1997, n° 86: *Eleuther Tharsi / Charitonis Aug(usti) ser(ui) disp(ensatoris) / uicari(i) uicarius uixit / annis XXX*.

⁷³ ERMAN, 1986, 403-404.

⁷⁴ *Ibid.*, 405-406; WEAVER, 1964, 118. Según estos autores existieron tres definiciones de la palabra *uicarius* aplicadas a esclavos: 1) Un reemplazo o sustituto para un esclavo que pertenecía al *dominus*. 2) Un reemplazo o sustituto de un esclavo que pertenecía al *peculium* de este. 3) La más extendida para el siglo I a.C.: cualquier esclavo de otro esclavo, independientemente de sus funciones.

⁷⁵ Para todos esos oficios está constatada la existencia de *uicarii* a su servicio (WEAVER, 1964, 118). Existe una serie de epígrafes especialmente interesante procedente de *Poetouio*, en *Pannonia Superior* (Ptuj, Eslovenia). En ese lugar se situaba una de las oficinas principales del *publicum portorii Illyrici* y, entre varios testimonios, nos han llegado varias dedicatorias votivas de *uicarii* al servicio de varios trabajadores de la oficina del *portorium* (varios *uilici* y un *conductor*). Sobre el *publicum portorii Illyrici* véase DE LAET, 1949, 175-245.

tienen algún *uicarius* a su servicio son *dispensatores*⁷⁶, lo que pone de manifiesto que era más o menos habitual que este tipo de esclavos contasen con *uicarii* en su *peculium*.

Los *dispensatores*, tanto en la esfera pública como en la privada, eran los encargados de la gestión de una caja patrimonial para llevar a cabo los pagos y cobros que el *dominus* realizaba con sus fondos, de ahí que el nombre se traduzca literalmente como “el que paga”⁷⁷. La administración imperial estatal se encontraba dividida en una serie de secciones o *rationes* encargadas de la gestión económica de las actividades sufragadas por el *fiscus*. A la cabeza de cada *ratio* se encontraban un *procurator* que contaba con *dispensatores* subalternos que estaban encargados de la justificación de los pagos y los cobros de la caja que les era confiada ante su superior. Como simple pagador, el *dispensator* únicamente podía proceder al cobro o al pago por orden del *procurator*. De manera similar, cada provincia imperial e, incluso, las senatoriales, contaban con un *fiscus prouinciae* dependiente del *fiscus* de Roma que estaba gestionado por un *procurator Augusti prouinciae* que también estaba asistido por varios *dispensatores* encargados de diversas funciones económicas en los dominios y propiedades imperiales⁷⁸.

La razón fundamental que explica por qué los *dispensatores* debían ser esclavos es el hecho de que estos no tenían personalidad jurídica propia ni derecho de propiedad. En el mundo romano, la aplicación de la representación directa de los individuos a la hora de llevar a cabo negocios era prácticamente desconocida desde el punto de vista legal, ya que en las transacciones comerciales (compra-venta, arriendo, etc.) normalmente se exigía la presencia en persona de las dos partes contratantes⁷⁹. Ante esta imposibilidad, los esclavos podían actuar no como representantes de sus *domini*, que sería lo que ocurriría en el caso de un *ingenuus* actuando en nombre de otro, sino como el propio *dominus* actuando a través de su esclavo, como una extensión de sí mismo⁸⁰. Esta realidad es aplicable tanto al ámbito privado como al ámbito público e imperial,

⁷⁶ REDUZZI, 1990, 190-208. Esta conexión especial entre *dispensatores* y *uicarii* también fue puesta de manifiesto por J. MUÑIZ (1989,115).

⁷⁷ Sobre este cargo servil véase DAREMBERG – SAGLIO vol. II, s.v. “*Dispensator*”, 280-286; BOULVERT, 1970, 429-433; MUÑIZ, 1989 y SCHUMACHER, 2010.

⁷⁸ MUÑIZ, 1989, 109-111.

⁷⁹ Sobre la representación indirecta véase AUBERT, 2008.

⁸⁰ BOULVERT, 1970, 429-431 y SCHUMACHER, 2010, 44. Esta cualidad del esclavo actuando como una extensión de su amo en los negocios es lo que se desprende del pasaje de Gayo cuando dice que: “*Igitur quod serui nostri traditione nanciscuntur, siue quid stipulentur, uel ex qualibet alia causa acquirunt, id nobis acquiritur; ipse enim, qui in potestate alterius est, nihil suum habere potest*” (Dig. XLI, 1, 10, 1).

donde los *dispensatores* esclavos actuarían como una extensión del poder imperial en los negocios que les eran encargados.

En la administración imperial, donde las atribuciones de los *dispensatores* y la cuota de responsabilidad eran amplias por la cantidad y el volumen de las propiedades imperiales, estos administradores solían tener bajo su mando a otros esclavos, tanto *seruui ordinarii* (*arcarii*) como sus propios *uicarii*. Sin embargo, a pesar de que, como hemos visto, la relación *dispensator-uicarius* es muy habitual en la epigrafía y también en la realidad administrativa de estas cajas de caudales, es bastante difícil de definir con exactitud las funciones concretas de estos *uicarii* a partir de las fuentes con las que contamos.

P. R. C. Weaver ha defendido que los *uicarii* de los *dispensatores* serían *de facto adiutores*, es decir, sus ayudantes, ya que el cargo de “*adiutor dispensatoris*” no está atestiguado, mientras que otros como *adiutor a commentariis* o *adiutor tabularii* sí que lo están⁸¹. Por tanto, según esta teoría, cuando el *dispensator* contaba con un solo *uicarius*, lo que conocemos mayoritariamente por las inscripciones conservadas, este actuaría como un ayudante, a diferencia de lo que ocurriría con los pocos *dispensatores* con más de dos *uicarii* atestiguados.

J. Muñoz, por su parte, ha sugerido la posibilidad de que el *uicarius* fuese un verdadero sustituto de su *ordinarius* cuando este tenía un *peculium* considerable y necesitaba tiempo para gestionar sus propios negocios. Además, según este autor, durante los años actuando como sustituto del *dispensator*, el *uicarius* aprendería el oficio para que una vez que el *ordinarius* fuese manumitido, el antiguo sustituto desempeñase el oficio de su predecesor⁸².

Como hemos defendido recientemente en otro trabajo⁸³, creemos que ambas teorías son perfectamente compatibles, ya que es posible que el *uicarius* desempeñase las funciones del *ordinarius* cuando este no podía o cuando se veía sobrepasado por la exigencia del puesto y, a la vez, este *uicarius* podía actuar como su ayudante más cercano de manera habitual para así aprender el oficio y poder sustituirle tras su manumisión o muerte.

⁸¹ WEAVER, 1964, 118-120.

⁸² MUÑOZ, 1989, 116-118. Este autor indica que además de los *uicarii* existiría un personal de plantilla que ayudaría al *dispensator*. El máximo exponente de esta plantilla sería el *arcarius*.

⁸³ MAROTO, 2017, 108.

Por lo tanto, volviendo a la inscripción que nos ocupa, como ya defendieron los autores de la *editio princeps* de este epígrafe⁸⁴, *Aprilis, dispensator imperial*, tendría en su *peculium* a *Deuterus*, un esclavo *uicarius*. Por último, *Deuterus* tendría también un *uicarius*, *Epagathus*, el dedicante del epígrafe. Tanto el formulario como la secuencia de palabras son muy similares a los de la inscripción del *uicarii uicarius* procedente de Roma a la que hemos aludido anteriormente⁸⁵. Mientras que la inscripción romana dice: “*Eleuther Tharsi / Charitonis Aug(usti) ser(ui) disp(ensatoris) / uicari(i) uicarius*”, la de Caldas de Reis varía ligeramente la fórmula omitiendo la palabra *ser(ui)* de la segunda línea y sustituyendo el *uicari(i)* de la tercera por *ser(ui)*: “*Epagathu(s) Deuteri Aprilis Caes(aris) dis(pensatoris) ser(ui) uic(arius)*”. Sin embargo, juzgamos que el sentido es exactamente el mismo, además de que el *ordinarius* es en ambos casos un *dispensator*.

Por tanto, si bien podemos imaginar que las funciones de *Aprilis, uicarius* del *dispensator* imperial *Deuterus* eran la de ayudante y posible sustituto de su *ordinarius* al frente de la caja que estaba a su cargo, es mucho más difícil adivinar las atribuciones que tendría el *uicarius* de *Aprilis* y cuáles serían las razones que le llevaron a *Aquae Celenae*, donde se encontraba el lugar de culto a *Edouio*, divinidad a la que este individuo dedicó el ara, ya que este es el único testimonio de la administración de bienes imperiales en esta *mansio*. Únicamente se ha sugerido la existencia de una *uexillatio* de la *Legio X Gemina* de manera temporal antes del 80 d.C. por varios restos epigráficos⁸⁶, lo que podría ser indicativo de la importancia de esta *mansio* en el cobro de impuestos, la minería o algún tipo de bien imperial que no ha dejado más rastro y que justificase la presencia de un *uicarii uicarius* de un *dispensator*. Sin embargo, también sería posible que la oficina imperial en la que trabajaban estos individuos estuviera localizada en otro lugar y que parte del personal acudiese a *Aquae Celenae* para llevar a cabo alguna labor relacionada con la *dispensatio*, o que el propio *Epagathus* se desplazase únicamente para dedicar este ara a *Edouius*⁸⁷.

En lo referente a la situación profesional del *uerna* de los emperadores Marco Aurelio y Lucio Vero que les dedicó dos estatuas en *Brigantium* (S-3 y S-4) ha habido cierta controversia debido al repiqueteo del texto en ambos pedestales, lo que ha

⁸⁴ LÓPEZ BARJA DE QUIROGA – RÚA, 2011.

⁸⁵ NEUDECKER – GRANINO, 1997, nº 86.

⁸⁶ LE ROUX, 1982, 104.

⁸⁷ MAROTO, 2017, 109.

dificultado la lectura e interpretación de la séptima línea de ambos epígrafes, en la que se recoge el cargo de este individuo. En esa línea se lee *ex actor*, con una separación entre ambos términos. Varios autores han obviado esta separación o han interpretado que esta no cambia el sentido del término expresado y que, por lo tanto, se debería interpretar que este individuo era *exactor*⁸⁸. G. Pereira juzgó relevante la existencia de un espacio entre ambos términos, lo que le llevó a interpretar que *Reginus* había desempeñado el cargo de *actor* antes de la dedicación de ambos epígrafes, con lo que en ese momento ya no desempeñaba ese cargo⁸⁹. Más recientemente, A. Rodríguez Colmenero ha propuesto que dicho hueco no es tal, sino que se puede adivinar la existencia de una S, lo que formaría la palabra *exsactor*, una forma vulgar de *exactor*⁹⁰. En nuestra opinión, la lectura correcta es la ofrecida por G. Pereira, *ex actor*, pero diferimos en la interpretación, ya que en la epigrafía de época imperial *ex actor* y *exactor* es lo mismo, debido a la confusión que se producía entre la preposición en ablativo *ex* y el prefijo homófono *ex*⁹¹, como ocurre también con la coexistencia de las fórmulas *pro praetore* y *propraetor*⁹². Por lo tanto, nos sumamos a la interpretación generalizada de que *Reginus* desempeñaba el oficio de *exactor*.

El *exactor tributorum* era un cargo subalterno situado bajo las órdenes del *procurator* imperial y su tarea era la de percibir los atrasos fiscales y las sumas que las ciudades no eran capaces de recaudar⁹³. Estos individuos solían ser esclavos por la misma razón que los *dispensatores*, por su incapacidad jurídica para tener propiedades y, de esta manera, actuar como una extensión del emperador en su actividad financiera⁹⁴. Estos *exactores* normalmente estaban adscritos a una determinada zona, generalmente a una ciudad y su territorio, donde llevaban a cabo su labor recaudatoria. En el caso que nos ocupa, esta *ciuitas* sería la de *Brigantium* y, como hemos indicado

⁸⁸ Este es el caso de *EE VII*, 308; *IRG*, n° 14 y BALIL, 1977, 126 nota 17.

⁸⁹ *CIRG I*, n° 4 y 5.

⁹⁰ RODRÍGUEZ COLMENERO, 2005, 558-557. Esta interpretación la realiza basándose en otro epígrafe de A Coruña que él mismo publica: *D(iis) M(anibus) s(acrum) / d(efunctis) Stator/io Princ(ipi) et Felici / lib(ertis suis) Fortuna/tus exsac/tor*. Apelando a este paralelo, este autor aboga por interpretar que en el hueco entre la X y la A existiría una S que G. Pereira habría pasado por alto en ambos epígrafes, lo que juzgamos bastante improbable.

⁹¹ Sobre esta confusión véase CONDE – MARTÍN, 2006.

⁹² MARTÍN – CONDE, 2014.

⁹³ DAREMBERG – SAGLIO, vol. II, s.v. “*exactio, exactor*”, 868-873; FERNÁNDEZ URIEL, 1995, 166 y FRANCE, 2000, 202.

⁹⁴ Sin embargo, en el caso de los *exactores* se dan excepciones y aparecen libertos desempeñando estos cargos e, incluso, algún *ingenuus*, como es el caso del antiguo centurión y, posteriormente, miembro del *ordo* ecuestre *Q. Manilius Cordus, exactor tributorum ciuitatum Galliarum* en época augústea-tiberiana. (*CIL XI 707*). Sobre este interesante personaje véase FAORO, 2015.

más arriba⁹⁵, la presencia de este *exactor*, además de otro más de carácter libertino⁹⁶, ha llevado a varios autores a proponer la existencia de una estación aduanera del *portorium* en este lugar⁹⁷, donde es posible que también trabajase el esclavo imperial *Glaucus* (S-2) en un cargo que desconocemos. Sin embargo, creemos que conviene ser cautos en este sentido, ya que no conservamos ninguna inscripción que mencione esta supuesta *statio* aduanera y también puede ser perfectamente posible que estos exactores recaudasen impuestos diferentes al del *portorium* en esta ciudad.

Finalmente, contamos con información de tipo profesional relativa al esclavo que dedicó la campanita de bronce en *Tarraco* (S-14). En la inscripción su estatus aparece consignado como *uernaculus nuntius iunior Cacabulus*. Si aceptamos la interpretación de I. Rodà⁹⁸, el pequeño *uerna* (*uernaculus*) *Cacabulus* sería un joven mensajero (*nuntius iunior*) que trabajaba en la capital de la provincia. El término *nuntius* era empleado generalmente para referirse a un mensajero que transmitía un mensaje oral, a un heraldo o, de manera general, a quién informaba de noticias sobre un evento o situación⁹⁹; por lo tanto, no resulta del todo improbable imaginar a este joven esclavo imperial actuando como mensajero o heraldo en la ciudad de *Tarraco* transmitiendo mensajes entre los miembros de la administración imperial, provincial o colonial.

3.2.2. Esclavos públicos

Al igual que lo que ocurre con los esclavos imperiales, las *ciuitates*, entendidas como comunidades políticas con un territorio, unas instituciones y un patrimonio público común, también podían tener esclavos en propiedad que desempeñasen las más diversas actividades al servicio de la *res publica* local. En muchas ocasiones, la aparición de un *seruus publicus* perteneciente a una *ciuitas* en la epigrafía puede ser un indicativo de una cierta complejidad administrativa, materializada en muchos casos en un estatuto municipal o colonial, aunque esto no es estrictamente necesario ya que, en principio, cualquier *ciuitas*, fuera cual fuera su organización política particular, podía tener esclavos dentro de su patrimonio común. Sin embargo, bien es cierto que es más común encontrar *serui publici* y *liberti publici* en las ciudades que tenían una cierta complejidad administrativa y política, ya que en estos casos el volumen de las tareas

⁹⁵ Véase pp. 133-135.

⁹⁶ *HEp* 14, 2005, 166.

⁹⁷ A. BALIL (1977, 128); A. TRANOY (1981, 187) y A. RODRÍGUEZ COLMENERO (2005, 883-887).

⁹⁸ RODÀ, 2007, 745-748.

⁹⁹ *Oxford Latin Dictionary*, s.v. “*Nuntius*”, 1207 y DAREMBERG – SAGLIO, vol. IV, s.v. “*Nuntii*”, 122.

que debían llevar a cabo los magistrados locales haría necesaria la existencia de una plantilla de cargos subordinados (*apparitores*) de extracción ingenua y libertina, así como de una serie de *serui publici* que desempeñasen determinados oficios (*negotia*): *dispensatores, arcarii, uilici, actores, tabularii*, etc.¹⁰⁰. La información más rica sobre la organización interna de las ciudades romanas procede de la *Baetica*, en concreto de la ley de la *Colonia Genetiua Iulia (Lex Vrsonensis)*, dada en el 44 a.C. y de la ley del *Municipium Flauium Irnitatum (Lex Irnitana)*, promulgada en el año 91 d.C., con lo que nuestro conocimiento más seguro se limita fundamentalmente a la organización de las colonias de ciudadanos romanos y los municipios flavios de derecho latino, siendo nuestra información sobre el personal municipal de otros tipos de *ciuitates* mucho más limitada.

La *Lex Vrsonensis* no nos da demasiada información sobre los *serui publici*, indicando únicamente de manera sucinta en la rúbrica 62, en el que se trata sobre el personal subalterno que deben tener los magistrados, que los ediles tenían derecho a tener, junto con otros *apparitores* (un *scriba*, un *praecon*, un *haruspex* y un *tibicen*), cuatro esclavos públicos¹⁰¹, con lo que, teniendo en cuenta que había dos ediles, había un total de ocho *serui publici* a su servicio. La *Lex Irnitana*, sin embargo, sí que informa de manera más extensa sobre diferentes aspectos relacionados con los esclavos públicos. En la rúbrica 72 se trata sobre el mecanismo de su manumisión y en la 78 se regula lo relativo a la asignación de tareas (*negotia*) a los esclavos públicos a propuesta de los duunviros en los primeros cinco días tras entrar en el cargo, con lo que podían ser mantenidos en sus puestos o ser reubicados en función de las necesidades de los nuevos magistrados, así como de las capacidades de cada esclavo¹⁰². Por su parte, en la rúbrica 79 se establecen las cantidades de dinero público destinadas a la manutención y al vestido de los esclavos, así como el dinero reservado para la compra de nuevos esclavos.

¹⁰⁰ Sobre los *apparitores* y el personal servil al servicio de las entidades municipales véanse RODRÍGUEZ NEILA, 1997 y DAVID, 2008, entre otros.

¹⁰¹ “...iis aedilibus in eos aediles singulos scribas singulos, publicos cum cincto limo IIII, praeconem, haruspicem, tibicinem habere ius potestasque esto” (*Lex Vrs.*, 62).

¹⁰² RODRÍGUEZ NEILA, 1997, 222. La Ley dice que estos esclavos debían ser utilizados solamente para tareas municipales: “*qui municipibus seruiant*” (*Lex Irn.* 79), aunque este autor sugiere la posibilidad de que en ocasiones estos esclavos pudieran ser puestos a disposición de individuos privados para trabajos de interés público. Para sustentar esta afirmación cita una inscripción de época tiberiana procedente de *Cumae* (*AE*, 1927, 158) en la que se recogen algunos decretos municipales honoríficos en los que se concede algunos individuos privados la posibilidad de disponer de esclavos públicos ciertos días festivos.

Los esclavos públicos, al igual que los imperiales, solían gozar de mejor posición y prestigio que los esclavos privados y, posiblemente, eran recompensados con un *peculium* que les permitiese una vida más cómoda y comprar su libertad en un futuro, por lo menos los que desempeñaban cargos especialmente delicados y cualificados¹⁰³. J. F. Rodríguez Neila sugiere que, a pesar de que en ambas leyes se indica expresamente que ciertos *apparitores* debían de ser reclutados entre los individuos pertenecientes al cuerpo cívico, es probable que en la práctica muchos fuesen libertos privados o, incluso, esclavos públicos cualificados para ejercer como *scribae* o *librarius*¹⁰⁴. Según este autor, mediante esta práctica, la inversión que debía suponer la compra y manutención de un esclavo capacitado podía ser amortizada en pocos años¹⁰⁵. Por lo tanto, a pesar de que la tendencia mayoritaria pudiera ser la plasmada en las leyes municipales conservadas, podían darse casos particulares más o menos habituales de un mayor empleo de esclavos y libertos públicos en otras tareas de mayor importancia.

En la mayoría de ocasiones, los esclavos públicos del Estado indicaron su estatus en la epigrafía con la denominación *seruus publicus* o solamente *publicus*. En el caso hispano, donde la gran mayoría de los esclavos públicos que aparecen en las inscripciones epigráficas pertenecían a las ciudades, su estatus, al igual que lo que ocurría en las otras ciudades del occidente del Imperio, era consignado mediante la indicación del nombre de la colectividad a la que pertenecían y/o su estatuto (*res publica, colonia, municipium, ciuitas*)¹⁰⁶. En nuestro *corpus* contamos con nueve esclavos públicos que expresan su estatus bajo diferentes variantes, cumpliendo en la mayoría de casos con la mención a la colectividad a la que pertenecen:

[E]ucar[p]us r(ei) p(ublicae) Veleiaⁿ(orum siue ae) ser(uus) (S-6).

Aeuaristus ser(uus) gen(etiuus?) (S-7).

Festus rei publicae Cluniensium seruus (S-9).

[Barb]arae rei [pub]licae Segob[rig]ensium [serua] (S-30).

¹⁰³ RODRÍGUEZ NEILA, 1997, 223. Los *serui publici* no podían cobrar un sueldo (*merces*) por su trabajo como otros *apparitores*, ya que no podían establecer una relación contractual con la *res publica* por su incapacidad jurídica, pero sí que podían recibir pagos en especie y en dinero que iba a parar a su *peculium*, cuya propiedad era, en última instancia, de la propia *ciuitas*.

¹⁰⁴ *Ibíd.*, 224.

¹⁰⁵ Según este autor, si un *scriba* de los adscritos a los duunviros de *Vrso* cobraba en época flavia 1200 sestercios anuales y el adscrito a los ediles 800, y un esclavo cualificado podía costar entre 1000/4000 o, como máximo, 8000 sestercios, la inversión podía ser amortizada en no muchos años.

¹⁰⁶ HALKIN, 1897, 192-1194 y SUDI, 2013, 23-24. Véase MANGAS, 1971 donde se puede comprobar que este tipo de denominación es mayoritaria entre los esclavos públicos locales que recoge.

[Tr]ophimus c(olonorum) C(oloniae) P(atriciae) ser(uus) [e]mpt(icius) Germanianus (S-37).

Septiminus r(ei) p(ublicae seruus) (S-45).

Ζώσιμος π Ιταλιχηνσιουμ (*Zosimos p(ublicus) Italicensioum*) (S-47).

DE r(ei) p(ublicae) s(eruus siue serua) (S-49).

Speratus Bals(ensium siue ae) dis[p(ensator)] (S-51).

Como podemos ver, en cinco de los casos la indicación del estatus se da a través de la fórmula *rei publicae* + nombre de la ciudad + *seruus/serua*, haciendo referencia a su pertenencia al patrimonio común de los *ciues* de dicha comunidad¹⁰⁷. En el caso de *Septiminus*, el esclavo de *Astigi*, la fórmula aparece abreviada con las letras R y P, pero tiene el mismo sentido, ya que al dedicarse la inscripción en la propia ciudad a la que pertenecía, en la simple mención a la *res publica* estaba implícita la mención a los astigitanos. Las inscripciones de *Trophimus* y la de *Zosimos*, por su parte, expresan la misma idea. La primera por medio de la mención a los colonos de la *Colonia Patricia* y en la segunda a través de la identificación de *Zosimos* como *publicus* (*seruus publicus*) de los italicenses. En el caso de *Speratus*, la mención de su estatus se realiza por medio de la indicación del oficio que realizaba al servicio de los ciudadanos de *Balsa*, el de *dispensator*.

Respecto al caso de *Trophimus Germanianus*, el formulario del epígrafe nos da información muy interesante respecto al funcionamiento de la *familia publica* de la colonia de *Corduba*. Esta inscripción funeraria fue dedicada a *Aulus Publicius Germanus*, *sacerdos* perpetuo de la *familia publica* de *Corduba* y *magister* en dos ocasiones, por *Trophimus Germanianus*, esclavo público de dicha ciudad. Como veremos, la referencia a *familiae publicae* en la epigrafía funeraria nos da noticia de *collegia* funerarios de esclavos y libertos públicos de una determinada ciudad¹⁰⁸. Respecto al estatus del esclavo en cuestión y al difunto, J. M^a Santero indica acertadamente que la nomenclatura de ambos individuos revela su relación. El *agnomen*

¹⁰⁷ Sobre el uso del término *res publica* en la vida de las ciudades véase LYASSE, 2009. La mención de esta expresión por una comunidad local no implica un estatuto político concreto. Este investigador destaca que existen tres contextos de empleo similares, pero con matices distintos: en primer lugar, cuando alude a las finanzas de la comunidad; en segundo lugar, cuando se emplea como justificación de los honores relacionados con la comunidad; y, en tercer lugar, cuando aparece como actor en la erección de monumentos. En el caso de los esclavos, la *res publica* se nos muestra como el conjunto de bienes materiales de la comunidad, por lo que cumpliría la primera función. Sobre el empleo del término *res publica* en la *Baetica* véase DARDAINE, 1993. Sobre las comunidades hispanas y el derecho latino véase ORTIZ DE URBINA, 2000.

¹⁰⁸ WALTZING, 1899, 264-265 y SANTERO, 1978, 52.

Germanianus, terminado en *-anus*, suele indicar el *cognomen* del propietario anterior a la compraventa (*emptus*, de ahí *empticius*¹⁰⁹, “adquirido en compraventa”) del esclavo por parte de la *res publica*¹¹⁰. Por tanto, *Trophimus*, antes de ser esclavo de la colonia fue esclavo de un tal *Germanus*, seguramente el propio *Aulus Publicis Germanus*, el difunto¹¹¹. Por tanto, teniendo en cuenta ese hecho, únicamente existen dos posibilidades: por un lado, *Trophimus* pudo ser *uicarius* de *Germanus* cuando este era esclavo público de *Corduba* y, tras su manumisión, pasó a la propiedad de la *res publica* por compraventa para sustituir a su antiguo *ordinarius*¹¹²; por el otro lado, este esclavo pudo ser adquirido por *Aulus Publicius Germanus* cuando ya era liberto y pudo ser vendido posteriormente a la comunidad cívica.

También debemos detenernos en el caso del esclavo *Aeuaristus* de la *tabula* de Sasamón (S-7). Este documento plantea varios aspectos problemáticos que es necesario apuntar aquí al respecto de la identificación de los individuos que aparecen en él. En esta *tabula*, similar morfológicamente a las *tabulae* de patronato de *collegia*, como vimos en el anterior capítulo¹¹³, se conmemoran los votos formulados en favor de los patronos de la asociación en el año 239 d.C. En ella, además de la mención de los 5 patronos (cuatro hombres y una mujer), aparecen un total de 21 dedicantes: 15 hombres y 6 mujeres. De los 15 hombres, 4 de ellos indican claramente su carácter de libertos a través de la fórmula *lib(ertus) gen. Th.* Mommsen interpretó esta abreviatura como *lib(ertus) gen(etiuus)*, haciendo referencia a que eran oriundos de la ciudad¹¹⁴. E. Hübner y los autores posteriores como J. M^a Santero o J. M. Serrano¹¹⁵, sin embargo, han sugerido que esta denominación haría referencia a que eran libertos de una *gentilitas* o de una *gens* de carácter indígena, con lo que su lectura sería *lib(ertus) gen(tilitatis)* o *lib(ertus) gen(tis)*. Consideramos que esta segunda interpretación es excesivamente aventurada, ya que resulta difícil sostener que en una fecha tan tardía como el 239 d.C., dos décadas después de la extensión de la ciudadanía romana a todos los habitantes del Imperio con la *Constitutio Antoniniana*, existiese en la *ciuitas* de

¹⁰⁹ Sobre este tipo de esclavos véase KUDLIEN, 1986. En este sentido, podemos recordar la regulación de la *Lex Irnitana* al respecto de la adquisición por compraventa de esclavos públicos: “...emptionesque eorum ui municipibus seruiant” (*Lex. Irn.* 79).

¹¹⁰ Este traspaso de propiedad también se podía hacer a través de una donación en vida o de una donación testamentaria (HALKIN, 1897, 34 y WEAVER, 1964, 123-124).

¹¹¹ SANTERO, 1978, 53. Este hecho fue apuntado también por S. CRESPO (1994, 367).

¹¹² SERRANO, 1988, 89.

¹¹³ Véase pp. 199-200.

¹¹⁴ *EE* II, n^o 322.

¹¹⁵ *CIL* II *supp.*, n^o 5812; SANTERO, 1978, 83, 128 y 157 y SERRANO, 1988, 80-81.

Segisamo/Segisama una organización suprafamiliar de “raigambre indígena” que tuviese un patrimonio propio con esclavos y libertos¹¹⁶.

J. H. Oliver, por su parte, propuso desarrollar las abreviaturas como *lib(ertus) Gen(ii)* y *ser(uus) Gen(ii)*, interpretando que estos individuos serían esclavos y libertos públicos adscritos al culto del *Genius* municipal¹¹⁷. Sin embargo, no existen paralelos de la secuencia *seruus Genii* o *libertus Genii* ya que, en el caso en el que estos dependientes estuviesen adscritos al culto del *Genius*, serían dependientes de la *res publica* y no de la propia divinidad, y sería esa dependencia la que sería indicada, con lo que preferimos descartar esta hipótesis.

En nuestra opinión, observando la pieza y la colocación de la abreviatura GEN tras los términos *libertus* y *seruus*, lo más lógico es pensar que el vocablo en cuestión fuese un determinante del estatus del dependiente y que, por tanto, estuviese en nominativo. En efecto, habitualmente el término que indica la persona o el ente al que pertenece el esclavo o liberto antecede a la mención del estatus y se presenta en genitivo. En consecuencia, el término abreviado en GEN debe ser un adjetivo en nominativo que califique a las palabras *seruus* y *libertus*. De esta manera lo entendió el propio Th. Mommsen con el desarrollo de la abreviatura como *gen(etiuus)*¹¹⁸. Desgraciadamente, desconocemos cuál puede ser el adjetivo en cuestión, ya que la propuesta de Th. Mommsen no cuenta con paralelos epigráficos más allá del de su empleo como *cognomen*.

En el diccionario epigráfico de E. De Ruggiero se recoge en la entrada de la palabra *gentiles* un uso de este término: “nel senso di *sodales* o simili, cioè di coloro cho appartenendo a una stessa famiglia, formano un collegio per lo più funeraticio”¹¹⁹, lo que podría ajustarse al contenido general del documento. Sin embargo, si bien el vocablo *gentilis* podría ser empleado para indicar que estos individuos eran miembros del *collegium*, el elemento de pertenencia a una misma familia no estaría presente, ya que los libertos mencionados en el texto portan el gentilicio *Publicius*, dado

¹¹⁶ Sobre la problemática de estudio de estas organizaciones véase ALBERTOS, 1975; GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, 1985; BELTRÁN LLORIS, 1988 y GONZÁLEZ RODRÍGUEZ – SANTOS (eds.), 1994 entre otros.

¹¹⁷ OLIVER, 1956.

¹¹⁸ *EE* II, nº 322.

¹¹⁹ DE RUGGIERO (ed.), vol. III, s.v. “*Gentiles*”, 485-486. Como ejemplo de este uso, el diccionario recoge las inscripciones *CIL* V 4871; 884; 801 y III 4779.

comúnmente a los libertos públicos tras ser manumitidos¹²⁰, con lo que lo más correcto parece ser interpretar que estos libertos y *Aeuaristus*, el esclavo, pertenecían a una entidad que tendría un carácter público y un patrimonio común propio, posiblemente la *ciuitas* de *Segisamo/Segisama*. Además, resultaría un tanto extraño que únicamente 5 de los 21 miembros de la asociación apareciesen nombrados como *gentilis* en el sentido de *sodales* y no la totalidad de ellos. Por estas dos razones creemos que no podemos decantarnos por esta hipótesis. En consecuencia, la problemática de la identificación del estatus de los cuatro libertos y el esclavo que se definen con un adjetivo abreviado en GEN queda abierta a falta de la aparición de algún nuevo documento que permita establecer una hipótesis sólida.

Finalmente, hay que indicar que en la *tabula* figuran otros dos individuos con un solo nombre, *Elenus* y *Pelagius* que, a pesar de no indicar estatus de forma expresa, lo más probable es que fueran esclavos, por eso los hemos incluido en la nómina de nombres de esclavos de nuestro *corpus*.

Respecto a la situación profesional de los individuos de esta asociación, en varios casos aparece el oficio junto al nombre del individuo que lo desempeña en la propia *tabula*, lo que nos puede permitir identificar el carácter profesional de este *collegium*. La inscripción menciona a un *pectenarius* (*Val(erius) Candidus*), dos *fullones* (*B(a)ebius Valoddus* y el esclavo *Elenus*), un *sutor* (*Ant(onius) Missilius*) y un *clavarius* (el esclavo *Pelagius*). Todos estos oficios nos remiten al sector de la artesanía del textil y el calzado¹²¹. El *pectenarius* (de *pecten*, “peine”) era el artesano encargado del cardado de la lana¹²², la fase previa al hilado de las fibras de pelo. El *fullo* era el encargado de terminar de lavar y compactar el tejido, es decir, un batanero¹²³. El *sutor* (de *suo*, “coser”) era el que cosía piezas de tela o cuero, normalmente para hacer calzado, con lo que se podría traducir por zapatero¹²⁴. Por último, el *clavarius* era el

¹²⁰ HALKIN, 1897, 147-150; SERRANO, 1988, 77-79 y CRESPO, 1998.

¹²¹ Sobre los artesanos y técnicos en *Hispania* véase GIMENO, 1988.

¹²² *Oxford Latin Dictionary*, s.v. “*pectenarius* (*pecten*-)”, 1315; DAREMBERG – SAGLIO, vol. IV, s.v. “*Pectenarius*”, 365 y GIMENO, 1988, 38. Este término también es empleado para todo lo relativo a la fabricación y aprovisionamiento de peines en general. No se han conservado paralelos de ese oficio en *Hispania*.

¹²³ *Oxford Latin Dictionary*, s.v. “*fullo*”, 744; DAREMBERG – SAGLIO, vol. II, s.v. “*Fullonica*”, 1349-1352 y GIMENO, 1988, 39. Varrón hace referencia a la ropa que se prensa (*cogitur*) en el taller del *fullo*: “...quod ut uestimentum apud fullonem cum cogitur...” (Var. *De ling.* VI, 43). Existen otras dos inscripciones hispanas donde se mencionan a tres *fullones* en total (*AE* 1983, 562 y *CIL* II, 240).

¹²⁴ *Oxford Latin Dictionary*, s.v. “*sutor*”, 1893; DAREMBERG – SAGLIO, vol. IV, s.v. “*Sutor, Sutrina*”, 1570-1572; y GIMENO, 1988, 46. Marcial en uno de sus epigramas en el que hace una descripción sórdida

encargado de poner los clavos (*clauui*) en el calzado o bien el encargado de fabricar dichos clavos para que el *sutor* los emplease en su oficio¹²⁵. Por tanto, a pesar de que el resto de los miembros de esta asociación no indicaron su oficio, no creemos aventurado inferir que se trataría de miembros del mismo gremio artesanal, y sería precisamente esa pertenencia al mismo sector industrial la que les llevaría a asociarse. Sobre este *collegium* volveremos más adelante¹²⁶.

El otro esclavo público que indica expresamente su oficio es *Speratus*, el *dispensator* de *Balsa*. Como comentamos en el capítulo tercero, la ciudad de *Balsa* probablemente fue promocionada al rango municipal de derecho latino en época flavia¹²⁷, por lo que podemos deducir que se le aplicó una legislación igual o similar a la *Lex Irnitana*. Los *dispensatores* a nivel local, de manera similar a lo que ocurría en el caso de la administración imperial, estaban al cargo de una caja de caudales para llevar a cabo los pagos y cobros propios de la administración. En *Irni*, la *dispensatio* (pago) de cantidades de la *pecunia publica* era tarea de los *quaestores*, que contaban con esclavos públicos a su servicio¹²⁸ y es bastante posible que uno de ellos fuera el *dispensator*. En efecto, estos magistrados municipales encargados de la gestión económica, que no tenían que tener necesariamente conocimientos contables, se rodearon de personal auxiliar para llevar a cabo estas tareas de gestión (*apparitores* y *serui publici*)¹²⁹. Por lo tanto, podemos imaginar que en el caso que nos ocupa, *Speratus* actuaba como *dispensator* dentro de la plantilla de ayudantes de uno de los *quaestores* de la ciudad de *Balsa*.

A continuación nos referiremos brevemente a la situación profesional de *Zosimos* el esclavo público de *Italica* que dedica una placa con *plantae pedum* a Némesis en uno de los pasillos de acceso a la arena del anfiteatro de dicha ciudad. Sobre la identificación de este individuo ha habido bastante debate por el carácter críptico del texto de esta inscripción que está escrito en griego y en pseudo-boustrophédon, es decir,

de las calles de Roma alude a tres artesanos, un tejedor (*textor*), un batanero (*fullo*) y un zapatero (*sutor*): “*Hinc instat tibo textor, inde fullo, Hinc sutor modo pelle basiata...*” (Mart. Ep. XII, 59). En *Hispania* hay tres *sutores* más atestiguados: *CIL* II 619, 5125 y, 2818, el último de ellos perteneciente a un *collegium* de *sutores* localizado en *Vxama Argaela* (Cerro del castro, El Burgo de Osma - Ciudad de Osma, Soria).

¹²⁵ GIMENO, 1988, 14.

¹²⁶ Veáse pp. 276-279.

¹²⁷ Veáse pp. 168-169.

¹²⁸ RODRÍGUEZ NEILA, 1997, 226. “...*dispensandi arbitrato Iluirorum ius potestasque esto. Eisque seruos communes municipium eius municipi qui is appareant in eo municipio secum habere liceto*” (*Lex. Irn.* 20). Sobre la gestión financiera municipal véase RODRÍGUEZ NEILA, 2012.

¹²⁹ RODRÍGUEZ NEILA, 2012, 206.

de derecha a izquierda y de abajo a arriba, pero sobre todo por la abreviatura de su estatus con la letra Π. Para C. Fernández Chicharro y A. García y Bellido, el dedicante sería *Lucius Zosimos* y *Lucios* sería el *nomen* transmitido de manera errónea por el *ordinator*¹³⁰. A esto, A. Canto añadió la interpretación de que la abreviatura Π habría que desarrollarla como *p(atronus)*, con lo que este individuo habría sido patrono de los italicenses y habría dedicado esta placa, al igual que otros hombres libres, en el momento de acceder al cargo que les imponía la obligación de financiar los *munera* gladiatorios¹³¹. M^a Paz de Hoz en la última edición del epígrafe, siguiendo a A. Schulten, F. Fortea y J. L. Gómez-Pantoja ha defendido la propuesta de que *Zosimos* sería un esclavo *p(ublicus)* de los italicenses de origen licio (de ahí el término *lykios*, que indicaría su origen étnico)¹³². Por tanto, siguiendo esta interpretación, es bastante posible que *Zosimos* fuese un gladiador de origen licio que pertenecía a la *res publica* italicense y que dedicase esta placa a la divinidad más invocada en el contexto anfiteatral para propiciar su supervivencia en la arena o como modo de agradecimiento por haber sobrevivido.

Finalmente, debemos aludir a la tabula de bronce dedicada a Némesis que apareció en las cercanías del anfiteatro de *Carmo* y que, como indicamos en el capítulo tercero¹³³, creemos que posiblemente estuvo colgada en una de las paredes del pasillo de acceso a la arena. La dificultad de interpretación del texto de este epígrafe está en las dos primeras líneas donde debería aparecer el nombre del dedicante. En la primera línea únicamente hay una O y una M separadas por un espacio vacío, mientras que en la segunda aparece una D y un E, un pequeño espacio y RPS. M. Fernández López y A. García y Bellido interpretaron esta pieza como una placa funeraria leyendo en las dos primeras líneas *D(is) M(anibus) / Derps siue Deros*¹³⁴, lectura que fue seguida por J. Vives; M. Bendala, y J. González¹³⁵. Según esta lectura el dedicante sería un tal *Deros*,

¹³⁰ FERNÁNDEZ CHICARRO, 1950, 627-629 y GARCÍA Y BELLIDO, 1960b, 137-138.

¹³¹ CANTO, 1984, 190-192.

¹³² SCHULTEN, 1940, 35-36; FORTEA, 1994, 247-248; GÓMEZ-PANTOJA, 2007, 65-71 e *IGEP*, n° 358. A. Canto en el comentario al artículo de J. Gómez-Pantoja de 2007 en *Hispania Epigraphica* (*HEp* 16, 2007, 539) terminó por admitir que lo más probable es que *Zosimos* fuera un *seruus publicus* y que *lukios/lykios* fuera la indicación de su origen geográfico, debido a que su uso como *nomen* es raro.

¹³³ Véase p. 166.

¹³⁴ FERNÁNDEZ LÓPEZ, 1899, 37; GARCÍA Y BELLIDO, 1960b, 145-146 y 1967, 92, n° 12.

¹³⁵ *ILER* 401; BENDALA, 1976, 103, n° 28 y 1986, 403, n° 12 y *CILA* II/3, n° 841.

cuyo nombre habría sido mal inscrito como *Derps*. *Deros* sería un nombre griego relacionado con Δέρπος, nombre que, sin embargo, sería un *hapax* en todo el imperio¹³⁶.

Descartando la propuesta de F. Fortea de lectura de la primera línea *D(eo) M(ithrae)* y de *Deae S(anctae)* de la segunda¹³⁷, será A. U. Stylow el que plantee la interpretación, correcta a nuestro juicio, de que las tres últimas letras de la segunda línea debe leerse *r(ei) p(ublicae) s(eruus)*¹³⁸. Este autor propuso además que el nombre del dedicante aparecería abreviado al comienzo de la segunda línea en *De(---)* y que, ante la falta de espacio, en un segundo momento, fueron añadidas las letras OM de la primera línea para que el dedicante fuera identificado de manera más clara. Según el autor este esclavo tendría un nombre griego que comenzaría por *Deom(---)* o *Demo(---)*. Finalmente, A. Canto en el comentario de la publicación de A. U. Stylow en *Hispania Epigraphica* aceptó la identificación de la abreviatura del estatus, pero rechazó la lectura inversa del nombre proponiendo que debería leerse *Omp(h)e*, nombre griego femenino muy difundido entre esclavas¹³⁹. Esta última propuesta, sin embargo, exige que sea leída la primera letra de la segunda línea como una P, lo que a nuestro juicio por el único dibujo que se conserva de la placa, no parece probable.

Ante las dudas que plantea este epígrafe hemos considerado que lo mejor es permanecer cautos respecto al nombre del esclavo debido a que las propuestas tanto de A. U. Stylow como de A. Canto no resultan totalmente concluyentes. Respecto a su situación profesional, en el epígrafe no aparece ninguna indicación al respecto, pero al tratarse de una placa dedicada a Némesis que posiblemente estuvo colgada en la pared de uno de los pasillos interiores del anfiteatro de *Carmo*, podríamos encontrarnos, con todas las reservas, ante un posible gladiador devoto de esta divinidad, como así creemos que ocurre con *Zosimos* en *Italica*.

3.2.3. Esclavos privados

Los esclavos privados podían ser propiedad de un individuo concreto, de dos, o de una *societas* de tipo privado. En el siglo I a.C. y en el periodo altoimperial, en especial en el caso de las familias de la élite, se puede observar dos mundos familiares complementarios pero diferentes: la *familia rustica* y la *familia urbana*. La *familia*

¹³⁶ Este nombre no figura en el catálogo de H. SOLIN (2003) ni en *EDCS*.

¹³⁷ FORTEA, 1994, 244-245, nº 56.

¹³⁸ STYLOW 2001, 99-100.

¹³⁹ *HEp.* 2001, 448.

rustica estaba formada por los esclavos que explotan las propiedades agrarias de un *dominus*, normalmente bajo la supervisión del *uilicus*. Este conjunto de esclavos residen en la *uilla*, la unidad de explotación rural romana de la élite por excelencia¹⁴⁰. Por tanto, junto a los esclavos encargados de la agricultura (*operarii*), del cuidado del ganado (*pastores, bouarii*) y de trabajos diversos (*mediastini*), se encontraban los esclavos encargados del control de los trabajadores y, en general, de la gestión de la explotación (*uilicus, uilica, procuratores, monitores, actores, etc.*)¹⁴¹. En este tipo de explotaciones era habitual también que trabajasen colonos libres (*coloni*) que cultivaban una parcela junto con su familia a cambio de una contraprestación del propietario y mano de obra jornalera que era contratada en las temporadas fuertes del ciclo agrario¹⁴². Lógicamente, las visitas del *dominus* a la *uilla* eran fundamentales para el control de la misma y para la supervisión del trabajo de su administrador, ya que no debemos olvidar que entre los siglos I a.C. y III d.C. los propietarios preferían mayoritariamente residir en la ciudad, donde podían desempeñar cargos políticos y participar de la vida social con sus pares, acudir a los eventos de espectáculos y obtener prestigio por medio de la actividad edilicia y de autorrepresentación.

Por lo general, según la información que transmiten las fuentes, las circunstancias de vida de los esclavos en la *familia rustica* eran más duras que las de la *familia urbana*. De hecho, Columela desaconseja dejar al cargo de una hacienda a un esclavo procedente del mundo urbano, por estar acostumbrados a la vagancia y a las comodidades de la ciudad (ocio, deportes, espectáculos públicos, acudir a tabernas, jugar a los dados, etc.)¹⁴³. De a misma manera, el ser enviado a la *familia rustica* era considerado un castigo para los esclavos díscolos del mundo urbano según transmite Petronio¹⁴⁴. En la *familia urbana*, la relación del esclavo con su *dominus* era más estrecha que en la *familia rustica*, lo que suponía que los esclavos podían ser recompensados más frecuentemente por un servicio adecuado, ya que el amo podía comprobar su fidelidad y buen hacer continuamente. Pero a la vez, el contacto cotidiano

¹⁴⁰ AUGENTI, 2008, 42.

¹⁴¹ *Ibid.*, 45.

¹⁴² CARLSEN, 1995, 103-119 y KEHOE, 2012.

¹⁴³ EDMONDSON, 2011, 340. “*Socors et somniculosum genus id mancipiorum, otii, campo, circo, theatris, aleae, popinae, lupanaribus consuetum, numquam non easdem ineptias somniat...*” (Colum., *De re rust.* I, 8, 2).

¹⁴⁴ Así el propio liberto Trimalción cuenta que cuando era joven fue condenado a ir al campo como castigo por satisfacer sexualmente a la esposa de su *dominus*: “*Sic me saluum habeatis, ut ego solebam ipsam meam debattuere, et etiam dominus suspicaretur; et ideo me in uilicationem relegauit*” (Petr., *Sat.* 69, 3).

con el *dominus* podía tener un lado negativo, ya que los esclavos estaban más expuestos a los caprichos de este y cualquier fallo podía poner en evidencia una negligencia y ser violentamente castigados¹⁴⁵.

Los diferentes cargos se multiplicaban en la *familia urbana*, ya que sus funciones respondían a las necesidades, las posibilidades y los gustos más o menos lujosos del *dominus*, así como a su afán de ostentación¹⁴⁶. *Atrienses, dispensatores, ianitores/ostiarii, ad uestem, ab ornamentis, cubicularii, focarii* y *cellarii* son algunos de los muchos esclavos domésticos y personales que podían existir en las casas de los miembros de la élite. Por tanto, los esclavos eran en el mundo urbano tanto un bien destinado a la gestión, al beneficio económico o a la comodidad del amo y de su familia como un elemento de ostentación de la riqueza que servía para diferenciarse de los demás.

Conocemos el oficio de once de los esclavos de nuestro *corpus* (fig. 6), ya sea por su mención expresa en el texto del epígrafe (en 10 de 11 casos), como por su aparición en los elementos iconográficos del monumento (S-28). Como podemos ver, una vez más, el oficio más difundido entre los *serui priuati* de nuestro *corpus* es el de *dispensator*, con cuatro casos, al que sigue el de *uilicus* con dos. El resto de cargos únicamente están atestiguados una vez.

OFICIOS SERVILES	NÚMERO	REFERENCIAS DEL <i>CORPVS</i>
<i>Dispensatores</i>	4	S-24, S-25, S-26, S-35, S-39, S-44
<i>Vilicus</i>	2	S-38, S-46
Actor de un primipilo	1	S-5
<i>Ostiarius</i>	1	S-15
Citareda	1	S-28
<i>Marmorarius</i>	1	S-57
<i>Adiutor tabularii</i>	1	S-58

Fig. 6: Oficios serviles de los esclavos privados

Los *dispensatores* privados, al igual que lo que ocurre con los que pertenecían a la administración imperial y a las ciudades, se encargaban de la gestión de los asuntos financieros de sus *domini* a través de la administración de una caja de caudales con la

¹⁴⁵ BRADLEY, 1984, 113-137; SALLER, 1991 y EDMONDSON, 2011, 341-342. Recientemente M. GEORGE (2013) ha analizado el motivo iconográfico de Cupido castigado, que aparece en el ámbito doméstico, con los castigos empleados contra los esclavos romanos.

¹⁴⁶ AUGENTI, 2008, 72.

que llevar a cabo los pagos y los cobros. La aparición de un cargo como este en un contexto familiar nos indica la existencia de un patrimonio de suficiente envergadura como para necesitar un esclavo especializado que se encargue de su gestión. Las competencias de estos individuos podían ir desde la administración de la economía doméstica hasta la gestión de inversiones, operaciones especulativas, compraventas y explotación de toda clase de negocios, y su ámbito de actuación podía situarse tanto en la *familia rustica* como en la *urbana*¹⁴⁷. Al igual que ocurre con los *dispensatores* públicos e imperiales, los privados eran esclavos en una abrumadora mayoría debido a su carácter de representantes directos de la voluntad de sus amos en las actividades económicas y financieras.

La preparación del *dispensator*, en cuanto que era un oficio especializado, requería unos conocimientos generales, como saber escribir y las reglas aritméticas, y unos conocimientos prácticos relacionados con la gestión patrimonial que se podían obtener tras varios años de aprendizaje junto a un *dispensator* “maduro” de la familia, posiblemente como su *uicarius*, o como simple ayudante. Mediante este sistema, se posibilitaría la ocupación de ese puesto por un trabajador cualificado tras la muerte o manumisión del anterior *dispensator* sin tener que acudir al mercado donde un esclavo con conocimientos de este tipo estaba muy cotizado. Por ello, no nos debe extrañar que el *dispensator* se convirtiese en el esclavo más valioso de la familia servil, pues de su experiencia y preparación dependía la buena marcha económica de la casa, por lo que, normalmente, este tipo de esclavos no solían desempeñar ningún oficio más a lo largo de su vida¹⁴⁸.

El ejemplo paradigmático del *dispensator* que ha sido manumitido y que ha aprovechado sus conocimientos en finanzas y gestión patrimonial para enriquecerse es el personaje satírico Trimalción, el rico liberto que da una copiosa cena en la que hace ostentación de su riqueza y de su falta de refinamiento, algo propio de un “nuevo rico” con pasado servil en una obra satírica llena de exageraciones. Así, en la descripción de la pintura situada nada más entrar a la casa de este personaje se recoge la idealizada vida servil de este personaje que fue adquirido en un mercado de esclavos y tras estudiar

¹⁴⁷ MUÑIZ, 1989, 108.

¹⁴⁸ *Ibid.*, 109.

contabilidad desempeñó el oficio de *dispensator*¹⁴⁹. A nuestro juicio, no es casual que ese fuera el oficio que eligió Petronio para caracterizar a este personaje, ya que era el oficio servil más prestigioso en el mundo privado y también uno de los que ofrecía mayores posibilidades de promoción social y económica.

En nuestro *corpus*, como hemos comentado, tenemos cuatro *dispensatores* privados. El primero de ellos es *Albanus*, el esclavo que dedica tres estatuas y sus pedestales a *Mater Terrae* y a dos *Genii* en la zona de Mazarrón (S-24, S-25 y S-26). Sobre el *dominus* de este individuo nada sabemos, pero podemos deducir por el contexto histórico y geográfico de la zona de Mazarrón que estaba relacionado con la explotación minera¹⁵⁰. Si la propuesta de J. M. Noguera y F. J. Navarro es acertada, como así creemos, la interpretación de las siglas de uno de los pedestales sería *Genio S(ocietatis) M(ontis) F(icariensi siue icariensis)*¹⁵¹ y nos estaría dando información sobre la existencia de una *societas* que sería la encargada de la explotación de estos pozos mineros. Por tanto, una posibilidad nada desdeñable es que *Albanus* fuese el *dispensator* (o uno de los *dispensatores*) de dicha *societas*. Esta hipótesis explicaría, en gran medida, las importantes posibilidades pecuniarias de un esclavo que contaría con un *peculium* considerable obtenido como recompensa a su valioso trabajo como administrador económico de una asociación con bastante peso económico. Por supuesto, tampoco se puede descartar que este personaje fuese un *dispensator* de un potentado privado que tuviese intereses económicos en la zona de Mazarrón.

Las otras tres inscripciones de *dispensatores* (S-35, S-39 y S-44), a diferencia de las de *Albanus* que se localizan en un contexto público, debemos ubicarlas en un contexto doméstico, ya que se trata de *hermae* que dedican estos *dispensatores* a sus *domini*. En dos casos (S-39 y S-44) las dedicaciones han sido halladas en localizaciones plenamente urbanas (*Corduba* y *Astigi*), por lo que nos encontraríamos ante dos *dispensatores* que se encargaban de la gestión económica de la casa urbana de su *dominus*. El tercer caso procede de Cañete de las Torres (Córdoba). Como indicamos en el capítulo tercero¹⁵², pese a que se ha intentado localizar la *ciuitas* romana de *Calpurniana* en las cercanías, no se han encontrado restos arqueológicos de

¹⁴⁹ “*Erat autem uenalicium cum titulis pictum, et ipse Trimalchio capillatus caduceum tenebat Mineruaque ducente Romam intrabat. Hinc quemadmodum ratiocinari didicisset, denique dispensator factus esset, omnia diligenter curiosus pictor cum inscriptione reddiderat*” (Petr., Sat. 29, 3-4).

¹⁵⁰ NOGUERA – NAVARRO, 1999, 671.

¹⁵¹ *Ibid.*, 671-673.

¹⁵² Véase p. 160.

importancia, con lo que es probable que el contexto de esta *herma* fuese rural, con lo que, si esto fuese así, este *dispensator* posiblemente gestionaría los asuntos económicos de una explotación rural ubicada en este lugar.

El siguiente oficio servil más representado con dos casos es el de *uilicus*¹⁵³ que, como ya hemos apuntado en varias ocasiones, en el mundo rural era el esclavo encargado de la supervisión y control de las *uillae*. El *uilicus* y su pareja femenina, la *uilica*, según prescriben los agrónomos romanos, cumplían las funciones del *dominus* y la *domina* cuando estos no residían en estas propiedades¹⁵⁴. Así la función fundamental del *uilicus* era la de dirigir y distribuir el trabajo en la hacienda de acuerdo con las instrucciones del propietario, para lo que debía ser el primero en levantarse y el último en acostarse y debía supervisar personalmente las tareas en el campo para evitar malas conductas entre los esclavos trabajadores y para animarles con su ejemplo¹⁵⁵. Además de la supervisión sobre las personas, el *uilicus* también tenía la obligación de controlar el aprovisionamiento de alimento y vestido para los esclavos, además de inspeccionar el trabajo de la *uilica* en las tareas domésticas, la esfera femenina por excelencia según la concepción romana¹⁵⁶. También era competencia del “capataz” el asegurarse del buen estado de las herramientas e instrumentos de labranza y del ganado, así como la protección de la hacienda y el control de las entradas y salidas de la misma para evitar intrusos y gente indeseable y, por supuesto, para evitar que los esclavos deambulasen fuera de control o se escapasen¹⁵⁷. Como ya indicamos en el capítulo dedicado a la participación de los esclavos en la religión doméstica, en las obras de los agrónomos latinos se especifican las obligaciones religiosas tanto del *uilicus*, como de la *uilica*¹⁵⁸. El “capataz” no debía practicar ritos religiosos sin que el *dominus* se lo indicase a

¹⁵³ Sobre este oficio servil, véanse, entre otros, DAREMBERG – SAGLIO, vol. V, s.v. “*Villicus*”, 892-893; CARLSEN, 1995 y RUBIERA, 2010.

¹⁵⁴ RUBIERA, 2010, 371. Así Columela, en el prefacio del libro XII de su *De re rustica* indica que en el pasado el trabajo del *uilicus* y la *uilica* no era especialmente importante debido a que la presencia de los *domini* en la hacienda era frecuente, pero que en su época debido a la ausencia de los propietarios la mayor parte del tiempo, sus trabajo es fundamental

¹⁵⁵ CARLSEN, 1995, 70-71. Así, al *uilicus* le correspondía el mantenimiento de la buena conducta de la *familia*, castigando a los que lo mereciesen, recompensando a los más trabajadores, así como mediando en sus pleitos (RUBIERA, 2010, 360). El *uilicus* tenía en su poder amplias competencias en lo que a medios disciplinarios se refiere, hasta el punto de que podía encadenar a los esclavos díscolos siempre bajo el consentimiento del amo, pero Columela indica que debe mantener la disciplina y el orden, no con violencia y brutalidad, sino con rigor y respeto (Col., *De re rust.* I, 8, 14; véase CARLSEN, 1995, 76-799).

¹⁵⁶ A través de este control, los agrónomos establecen una clara jerarquía entre el *uilicus* y la *uilica*, con lo que se transfiere la concepción romana de que la autoridad masculina es siempre superior a la femenina, como también ocurre entre el *paterfamilias* y la *materfamilias* (véase RUBIERA, 2010, 363-374).

¹⁵⁷ CARLSEN, 1995, 79-80.

¹⁵⁸ Véase *Ibid.*, 80-85. Véase pp. 99-103.

excepción de la realización de ofrendas en los *compita* y en el fuego del hogar en las *Compitalia*¹⁵⁹. Sin embargo, sí que podía encabezar rituales religiosos en nombre de la *familia* cuando el *paterfamilias* delegaba en él esta responsabilidad en su ausencia¹⁶⁰.

Las tareas de las que se tenían que hacer cargo los *uilici* eran de tal importancia para sus *domini* que los agrónomos exponen de manera clara las virtudes que debían de tener y los defectos que debían evitar. Así, indican que este “capataz” debía tener buenas dotes de mando y autoridad y ser honesto y leal. Por contra, no debía ser supersticioso, alcohólico, estar enamorado ni ser deshonesto¹⁶¹. Los agrónomos desaconsejan nombrar *uilicus* a un esclavo de la *familia urbana*, por mucho que fuera de la confianza del *dominus*, porque no estaban acostumbrados a la dureza de la vida en el campo y estarían soñando con los placeres de la ciudad. Por lo tanto, el *uilicus* debía ser un esclavo criado preferiblemente en el mundo rural, donde aprendería los conocimientos necesarios sobre la actividad agropecuaria así como sobre la gestión de la hacienda¹⁶². Sin embargo, no hay consenso entre los agrónomos sobre si el *uilicus* debía saber leer, escribir y contar. Si bien autores como Catón y, sobre todo, Varrón eran partidarios de los *uilici* letrados, Cornelio Celso, según cita Columela, recomendaba que fueran analfabetos, pero con buena memoria, para que no fueran capaces de falsificar las cuentas pero sí de recordar las instrucciones del *dominus*¹⁶³.

Es necesario indicar que todo lo que hemos explicado con anterioridad se corresponde con la idea que tenían los agrónomos latinos de cómo debía ser el *uilicus* perfecto y de cuáles eran sus funciones dentro de la *uilla* esclavista ideal. Como destaca C. Rubiera, estos escritos y las categorías que definen eran una idealización y no se cumplían en todos los casos, ni mucho menos¹⁶⁴. Seguramente las características y atribuciones de los *uilici* rurales sufrieron variaciones en función de las características de cada *uilla* y de la disposición y motivaciones del *dominus*. Si sumado a esto

¹⁵⁹ Cato, *De agr.* 5, 3 y Col., *De re rust.* I, 8, 5.

¹⁶⁰ Esta delegación podría ser llevado a cabo en cualquiera de los seis ritos agrarios que transmite Catón, ya que en todo el texto no hay ninguna prohibición de delegar en el *uilicus* la celebración de estos. Véase pp. 99-102.

¹⁶¹ CARLSEN, 1995, 57-58. Cato, *De agr.* 5, 2-4; Col., *De re rust.* I, 7, 5; I, 8, 5-7 y XI, 1, 13-14.

¹⁶² *Ibid.*, 62-64.

¹⁶³ *Ibid.*, 71-72. Así, Catón recomienda a los señores dejar escritas las instrucciones para el *uilicus* (Cato, *De agr.* 2, 5-6). Según Varrón, estas instrucciones debía incluir un calendario con las diferentes tareas a realizar a lo largo del año y el momento en el que debían ser realizadas (Varro, *De re rust.* I, 36, 1). Parece que el problema de los *uilici* deshonestos que aprovechaban la lejanía de sus amos para hacer negocios personales era un problema muy presente en la mentalidad de la élite romana (véase CARLSEN, 1995, 72-74).

¹⁶⁴ RUBIERA, 2010, 358.

añadimos que estamos estudiando una realidad provincial, únicamente nos queda ser cautos respecto a las atribuciones concretas de este oficio en el mundo hispano que posiblemente tuvo que estar más representado en las zonas de *Hispania* donde proliferaron los latifundios, como es el caso de la *Baetica* y su representación tuvo que ser menor en el resto de territorios donde la pequeña propiedad o el trabajo de *coloni* o *tenentes* era lo mayoritario.

Hay que destacar un elemento al respecto de las dos inscripciones de *uilici* de nuestro *corpus* (ambas procedentes de la *Baetica*): ninguna de las dos se han encontrado en un claro contexto rural, ya que la procedente de *Corduba* (S-38) seguramente procede de una *insula* situada junto al muro de época califal en la que fue reutilizada, por lo que su procedencia es urbana, mientras que la segunda (S-46) se encontró en la ermita de San Sebastián de Adra que está situada a los pies del cerro donde se encontraba la ciudad romana de *Abdera*, con lo que desconocemos su ubicación original y si fue en la propia ciudad o en una *uilla* suburbana.

El caso cordobés es especialmente interesante ya que la procedencia urbana de la dedicación de este pedestal *hermaico* únicamente da lugar a dos posibles explicaciones. La primera de ellas, es que el *uilicus Princeps*, a pesar de residir y trabajar en una *uilla rural*, dedicase este homenaje en la *domus* urbana de su *dominus*, situada en dicha *insula* cordobesa, ya que de esta manera su función honorífica sería más destacada al ser en esta residencia donde habitaría habitualmente y donde recibiría a sus amigos y clientes.

La segunda posibilidad es que tras la denominación *uilicus* se enmascare el oficio de *insularius*, una hipótesis que plantea J. Carlsen a la luz de los testimonios existentes que relacionan *uilici* privados en el mundo urbano con *insulae*¹⁶⁵. Tanto Juvenal como Marcial emplean la palabra *uilicus* para referirse a los “caseros” que en el mundo urbano estaban encargado de gestionar, alojar y cobrar las rentas de las viviendas de las *insulae* que normalmente eran propiedad de un rico potentado¹⁶⁶. En este sentido parece que el término se emplea como sinónimo de *insularius*. De hecho, el

¹⁶⁵ CARLSEN, 1995, 33-34.

¹⁶⁶ Así, Juvenal indica con cierta mala intención que los *uilici* que eran los encargados del mantenimiento de las *insulae*, prevenían los hundimientos colocando puntales, lo que provoca que la ciudad esté en gran parte sostenida por este medio: “*Nos urben colimus tenui tibicine fultam magna parte sui; nam sic labentibus obstat uilicus...*” (Iuv., *Sat.* 3, 193-195). Marcial, por su parte, también alude a los *uilici* como los que gestionan un edificio de viviendas de alquiler: “*Quid quaeris aedes uilicosque derides, habitare gratis, o Vacerra, cum possis?*” (Mart., *Epig.* XI, 32, 23-24).

jurista Pomponio establece la comparativa entre el *uilicus* rústico y el *insularius* como términos más o menos equivalentes pertenecientes a la *familia rustica* y a la *familia urbana*, respectivamente¹⁶⁷. Sin embargo, únicamente hay testimonios epigráficos de quince *insularii* y todos ellos proceden de la ciudad de Roma¹⁶⁸, por lo que es posible que este término fuese empleado únicamente en Roma y sus alrededores y el de *uilicus* fuese el usado para referirse a este oficio en el caso que nos ocupa. Si esta propuesta fuera la acertada, el *uilicus Princeps* sería el encargado del cuidado, la gestión y el cobro de las rentas de una *insula* de la ciudad de *Corduba* y, por tanto, decidió dedicar una *herma* a su *dominus* en dicho edificio en un lugar visible donde fuera vista por clientes y visitantes. A pesar de lo sugestivo de ambas posibilidades, no podemos decantarnos totalmente por ninguna de ellas debido a la parquedad del texto del epígrafe y de la información arqueológica sobre la *insula* en cuestión.

El caso de la dedicación abderitana (S-46) es sustancialmente distinto, ya que está realizada por el *uilicus Faustus* y por el liberto *Suavis* en representación de la *familia* servil (*primi in familia*), con lo que no se trata de una dedicación individual, sino que es una dedicación colectiva de todos los esclavos y libertos de una misma *familia*, lo que se puede adscribir si no al mundo rural, sí a una explotación económica que se encontraba bajo la gestión de este *uilicus*, es posible que en la zona suburbana. Como ha propuesto de manera acertada M^a J. López Medina, los *uilici* no sólo están constatados en tareas agrícolas, sino que también lo están en otros tipos de actividades, como en el cobro de impuestos, el comercio y las actividades pesqueras y es bastante posible que este individuo estuviese al cargo de una explotación pesquera y de salazones, actividad que estaba muy difundida en la costa sur de la *Baetica* y *Lusitania* y, especialmente, en *Abdera*¹⁶⁹. En este sentido, existe un paralelo de un posible *uilicus* hispano dedicado a la producción y comercialización *garum* en un *titulus pictus* de un ánfora hallada en Germania Superior¹⁷⁰.

Finalmente, hay una inscripción de nuestro *corpus* que, pese a no aparecer consignado el oficio del esclavo que la dedicó, es bastante posible que este fuera un *uilicus*. Se trata de la inscripción dedicada a la divinidad acuática *Fontanus / Fontana*

¹⁶⁷ “...qui rusticarum rerum rationes dispenset, ibique habitet, non multum abest a uillico, insularius autem urbanorum numero est...” (Dig. L, 16, 166).

¹⁶⁸ CIL VI, 4347; 4446; 5857; 6215; 6217; 6296; 6297; 6299; 7407; 9481; 9482; 9483; 17454; 33863 y GIGANTE – HOUSTON, 2008, n^o 22.

¹⁶⁹ LÓPEZ MEDINA, 2000, 387 y 2008, 14-19.

¹⁷⁰ *G(arum) Hisp(anum) / Frontonis u(ilici)* (AE 1927, 7).

por el esclavo *Threptus* en agradecimiento por el descubrimiento de un manantial (*ob aquas inuentas*). Como ya comentamos en el capítulo tercero¹⁷¹, esta inscripción apareció en un claro contexto rural y el objetivo de la dedicación se puede enmarcar, igualmente, en la actividad agropecuaria ya que el descubrimiento de un nuevo manantial posibilita abreviar en dicho lugar al ganado, así como extraer y canalizar agua para el regadío de los cultivos. Por tanto, compartimos totalmente la propuesta de J. d'Encarnação de adscribir esta dedicación a una *uilla* y creemos que resulta muy verosímil que el dedicante del ara fuese el *uilicus*¹⁷², ya que, como hemos visto, es este “capataz” el encargado de cumplir con las obligaciones religiosas del *paterfamilias* cuando este está ausente y lo ordena. Por tanto, la formulación de un voto previo y la *solutio* del mismo (de ahí la fórmula *VSLA*) nos hablan de una necesidad previa (la de encontrar una fuente de agua) que llevó a la formulación de un voto por parte del *uilicus* y a la dedicación posterior del ara cuando la tarea de búsqueda del manantial resultó ser fructífera.

La inscripción S-5 procedente de León está dedicada por un esclavo de nombre *Verna* que desempeña el cargo de *actor* de *Minuncius Priscus*, primipilo de la *Legio VII Gemina Pia Felix*. P. Le Roux destaca que el oficio de *actor* de un primipilo de una legión era desempeñado, según nos transmiten las fuentes, por un esclavo que estaba al servicio de este mando del ejército, y también llama la atención sobre el hecho de que este tipo de cargo sólo está atestiguado a partir de época severiana, momento en el que se da un cambio o aumento en las funciones del primipilo¹⁷³. El *centurio primus pilus* era el centurión de la primera centuria de la primera cohorte y, como tal, participaba en las reuniones del “estado mayor” del *legatus legionis* y tenía autoridad sobre su centuria y sobre su cohorte¹⁷⁴ y, además de las funciones propias de los centuriones (la dirección de sus hombres en combate y en el entrenamiento), cumplían con más funciones exclusivas de su cargo, que se vieron alteradas o aumentadas, como se ha dicho, en época severiana. Lo difícil es saber a través de las menciones epigráficas cuáles eran las atribuciones de este tipo de *actores*: una función privada al servicio del *primipilo* relacionada con el cuidado doméstico en el campamento; una función de tipo público, como subordinados de sus *domini* que les ayudasen a llevar a cabo sus obligaciones

¹⁷¹ Véase pp. 172-173.

¹⁷² *IRCP*, 519, n° 437.

¹⁷³ LE ROUX, 1992b, 267-268. Sobre las funciones religiosas del *primus pilus* dentro de la legión véase KOLENDO, 1980.

¹⁷⁴ LE BOHEC, 2006, 58-59.

disciplinarias, religiosas, materiales y fiscales; o una función intermedia entre el ámbito público y el privado. Es posible que, como indica P. Le Roux, este tipo de *actores* desempeñasen un rol de intendentes y contables¹⁷⁵. Por tanto, posiblemente el esclavo *Verna* actuaría como ayudante personal del primipilo en tareas administrativas y de gestión relacionadas con las nuevas atribuciones que este tipo de oficiales obtuvieron a partir de época severiana, por lo que nos encontramos ante uno de los esclavos de mayor importancia del campamento militar, ya que su *dominus* era el primer centurión de la legión.

Por su parte, la dedicación del esclavo *Surus* a los *Lares* (S-15) nos trae a colación otro oficio servil, el de *ostiarius*. El *ostiarius* o *ianitor* era el esclavo encargado del cuidado del *ostium* o la *ianua*, es decir, la puerta principal de una casa, por lo que ambos términos funcionan como sinónimos. Nada más atravesar las puertas solía haber un pequeño habitáculo denominado *cella ostiaria*¹⁷⁶ que era el lugar donde el *ostiarius* o *ianitor* descansaba. Era habitual que el *ostiarius* estuviese armado con una vara (*uirga*) con la que podía espantar a mendigos y gente indeseable¹⁷⁷. El portero además solía estar acompañado por un perro guardián que se encontraba encadenado a la pared, hasta el punto de que en la literatura este esclavo aparece estrechamente ligado al perro guardián, con el cual comparte funciones, llegando incluso a existir menciones de que el portero, al igual que el perro, estaba encadenado junto a la puerta¹⁷⁸. La función del *ostiarius* era la de vigilar la entrada y la salida a la casa de su señor, así como anunciar a los visitantes¹⁷⁹. J. Mangas, en su trabajo sobre los esclavos y libertos de *Hispania* propuso que *Surus* sería el encargado de la vigilancia de las puertas de algún templo en *Saguntum*¹⁸⁰; sin embargo, como ya indicamos anteriormente¹⁸¹, en el mundo romano, el guardián de los templos y, por tanto, de sus puertas, era el *aedituus* y el hecho de que se trate de una dedicación religiosa no supone que el dedicante trabajase como portero

¹⁷⁵ LE ROUX, 1992, 197-198. La existencia de esclavos de diverso tipo en el entorno del ejército ha sido puesta de manifiesto por M. SPEIDEL (1989) y, más recientemente, por N. BOYMEL KAMPEL (2013).

¹⁷⁶ Petronio menciona la existencia de esta *cella ostiaria* nada más entrar en la casa de Trimalción: “*Ad sinistram enim intrantibus non longe ab ostiarii cella canis ingens, catena uinctus, in pariete erat...*” (Petron., *Sat.* 29, 1).

¹⁷⁷ DAREMBERG – SAGLIO, vol. III, s.v. “*Janitor*”, 603.

¹⁷⁸ Así aparece en los *Amores* de Ovidio, cuando el poeta enamorado le suplica que le abra la puerta para visitar a su enamorada diciendo que ha sido encadenado sin merecerlo: “*Ianitor -indignum!- dura religate catena, difficilem moto cardine pande forem!*” (Ov., *Amores* I, 6, 1-2). Sobre la relación del *ostiarius/ianitor* con el perro encadenado véanse Petr., *Sat.* 29; 64 y 72 y Suet., *Vit.* 16.

¹⁷⁹ “*...a porta domum confestim ad M. Pomponium tribunalum pergit: ianitori opus esse sibi domino eius conuento extemplo ait: nuntiare T. Manlium L. f. esse*” (Liv., VII, 5, 4).

¹⁸⁰ MANGAS, 1971, 104 nota 30, 115 y 122.

¹⁸¹ Véase pp. 78-81.

de un templo. Posiblemente *Surus* era un *ostiarius* privado que trabajaba en la *domus* de su señor y que, como es habitual en la religión doméstica, dedicó un altar a los *Lares* domésticos, seguramente por la salud de su señor, de ahí la fórmula fragmentaria *pro [salute]*.

En la inscripción funeraria de la esclava *Iucunda* (S-28) no hay ninguna mención expresa a su oficio, pero en el relieve superior de la estela se la representa tañendo la cítara, con lo que lo más probable es que su oficio, o por lo menos la ocupación que más la definía dentro de la *familia*, era la de citareda. Por lo tanto, esta esclava cantaba mientras tocaba la cítara, un popular instrumento griego de cuerda similar a una lira, pero con una caja de resonancia de madera. Era común la presencia de algún citaredo o citareda en los banquetes festivos romanos de los ciudadanos ricos recitando poemas líricos griegos o latinos¹⁸². *Iucunda*, por lo tanto, debió recibir una educación musical y literaria bastante completa, lo que encajaría en su situación de *uerna* hija natural de su *dominus*, una esclava que seguramente contaba con el favor de su padre y señor y que, debido a esto, contó con su consentimiento y la cara educación literaria y musical que no estaba al alcance de la gran mayoría de esclavos.

La inscripción votiva que dedica el *marmorarius Hermes a Endouellicus* (S-57) es muy interesante por varios aspectos. En primer lugar, por la identificación de la *domina* del esclavo, *Aurelia Vibia Sabina* y, en segundo lugar, por la indicación de su oficio de *marmorarius* y la posible relación con las canteras de mármol portuguesas de Vila Viçosa, Estremoz. La inscripción está desaparecida, pero desde su descubrimiento se ha identificado a la propietaria de este esclavo con la hija de Marco Aurelio. Sin embargo, J. d'Encarnaçõ rechazó esta posibilidad por considerar que es un antropónimo muy popular en esa época, precisamente por ser el de la princesa imperial y que, por ello, debemos identificarla como una mujer de estatus social elevado, pero no con la hija de Marco Aurelio¹⁸³. Por otro lado, recientemente M. Mayer ha vuelto a abogar por la tesis tradicional que identifica a la propietaria del esclavo con esta célebre dama romana para, de esa manera, atribuir la propiedad de las canteras de mármol de la

¹⁸² DAREMBERG – SAGLIO, vol. I , s.v. “*Citharoedus*”, 1215. Plinio el Joven, por ejemplo, indica que recopiló sus poemas en un volumen y que son leídos, copiados y cantados y que incluso los griegos los acompañan con la lira y la cítara: “*Legitur, describitur, cantatur etiam et a Graecis quoque, quos Latine huius libelli amor docuit, nunc cithara, nunc lyra personatur*” (Plin., *Ep.* VII, 4, 9).

¹⁸³ *IRCP*, n° 536.

zona de Vila Viçosa, Estremoz a la princesa y, por extensión, a la familia imperial¹⁸⁴. En nuestra opinión, es mejor ser prudentes respecto a este tema, ya que los indicios no son suficientemente sólidos para apoyar esta identificación por lo que consideraremos a *Hermes* únicamente como un esclavo perteneciente a una mujer de rango social elevado.

Respecto a su oficio, el *marmorarius*¹⁸⁵, al igual que el *lapidarius*, es el artesano que trabaja la piedra. La diferencia entre ambos oficios radica en el material con el que trabajan, el mármol en el primer caso y la piedra en general en el segundo, y se aplica tanto al cantero como al que talla los bloques o elementos decorativos posteriormente, incluidos los de los epígrafes. La palabra *lapicida*, en cambio, es empleada con mayor frecuencia para los individuos que graban el texto de los epígrafes. Pese a que tanto el *lapidarius* como el *marmorarius* realizan un trabajo esencialmente similar, el marmolista recibía una mayor remuneración que su compañero cantero, con lo que tenía que ser, necesariamente, un oficio más valorado, posiblemente porque la calidad final del producto solía ser mejor debido a que era un material más valioso.

Lo más probable, como así lo propuso J. Leite de Vasconcelos¹⁸⁶, es que *Hermes* trabajase como *marmorarius* en un taller encargado de aprovisionar de epígrafes a los devotos que acudían a realizar sus dedicaciones al santuario de *Endouellicus*. Dicho taller, que podía estar situado junto a las canteras de Estremoz o junto al propio santuario, sería propiedad de *Aurelia Vibia Sabina*, al igual que el propio *Hermes*¹⁸⁷. T. Nogales, L. J. R. Gonçalves y P. Lapuente, por su parte, han considerado basándose el nombre de origen griego de *Hermes* que este era un marmolista “de tradición greco-helenística, que formó parte de una de esas *officinae* itinerantes que se trasladaron desde sus lugares de origen a los nuevos territorios provinciales, dada la necesidad de operarios cualificados en el trabajo de la escultura”¹⁸⁸. Sin embargo, nosotros consideramos que el nombre griego de este esclavo, como hemos apuntado anteriormente, no se puede emplear como indicador de un origen griego del individuo, por lo que en este caso es perfectamente posible que la *officina* que trabajaba en esta

¹⁸⁴ MAYER, 2008.

¹⁸⁵ Véase DAREMBERG – SAGLIO, vol. III, s.v. “*Marmorarius*”, 1605-1607; DI STEFANO MANZELLA, 1987, 52-53 y GIMENO, 1988, 22-23.

¹⁸⁶ LEITE DE VASCONCELOS, 1905, 138.

¹⁸⁷ Sobre el mármol empleado en el santuario de *Endouellicus* véase SCHATTNER *et alii.*, 2008 y sobre el mármol extraído de las canteras de Estremoz véase MAÑAS, 2012, 332-337, donde se puede encontrar también la bibliografía pertinente.

¹⁸⁸ Nogales *et alii.*, 2008

zona de *Lusitania* fuese autóctona, con individuos formados en los talleres de las ciudades cercanas.

Finalmente, la inscripción S-58 fue realizada por un esclavo que posiblemente era *adiutor tabularii*. El texto de este epígrafe ha llegado hasta nosotros a través de dos manuscritos que lo transmiten de una manera bastante corrupta, con lo que seguimos la reconstrucción o interpretación del *CIL* II que también sigue J. d'Encarnaçãõ¹⁸⁹ que interpreta que el dedicante se trata de un esclavo de nombre, posiblemente, *Corinthus* y que trabajaba como *adiutor tabularii* de un miembro de una familia de renombre, los *Acilii Glabriones*. Es posible que este integrante de esta familia senatorial viniese a *Lusitania* como *legatus Augusti*¹⁹⁰ y que se desplazase con una plantilla de esclavos y libertos que le ayudasen en su tarea de administración provincial.

El *adiutor* era aquel individuo (normalmente esclavo) que ayudaba a otro en una tarea u oficio determinado. En este caso, este esclavo era ayudante de un *tabularius*¹⁹¹. El *tabularius* era el archivero que tenía como función principal la clasificación y conservación de los documentos públicos o privados escritos sobre *tabellae*, generalmente de madera. Podía haber *tabularii* pertenecientes a la administración imperial, a la administración provincial, a la local, a una asociación o a una familia privada, si bien es cierto que en las ciudades en muchos casos eran los propios *scribae* los que se encargaban de las tareas de archivística. Su importancia era fundamental para el buen funcionamiento de la administración, de la economía y de la jurisprudencia, pues ellos eran los que organizaban todos los documentos de este tipo en el *tabularium*, con lo que eran los responsables de su conservación y de su disponibilidad para ser consultados cuando fuera necesario. La importancia y el tamaño del *tabularium* determinarían la cantidad de asistentes o *adiutores* que precisaría el *tabularius*.

En el caso que nos ocupa, como el ayudante del *tabularius* es un esclavo privado, parece factible pensar que en el archivo se guardarían los documentos de la familia del tal *Acilius Glabrio* y, si como hemos comentado anteriormente, vino a *Lusitania* como *legatus Augusti*, en dicho archivo también se almacenarían los documentos administrativos y legales propios de este cargo. El hecho de tener un *tabularius* con al menos un esclavo que le ayudaba en sus tareas indica que este archivo

¹⁸⁹ Véase la edición del epígrafe en el *corpus* epigráfico.

¹⁹⁰ *IRCP*, 708, n° 648.

¹⁹¹ Sobre este oficio véase DAREMBERG – SAGLIO, vol. V, s.v. “*Tabularius*”, 19.

tenía que tener un cierto tamaño, lo que sería un argumento más a favor de que en este lugar se guardasen también los documentos de la *legatio* provincial de *Acilius Glabrio*.

CONCLUSIONES

Tras el análisis onomástico y profesional de los esclavos de nuestro *corpus* es necesario extraer una serie de ideas que nos pueden ayudar a comprender mejor el carácter de estos individuos.

En primer lugar, en lo referente a sus nombres personales hemos podido observar que son mayoritariamente de procedencia latina (58%) frente a los de procedencia greco-oriental (36,2%) y los de procedencia indígena (2,9%). Los datos de nuestro *corpus* muestran la situación inversa de lo que ocurre en la ciudad de Roma, donde un 68,8% de los esclavos y libertos portan nombres griegos, lo que nos muestra que la extensión de la moda existente en la ciudad de Roma de nombrar a los esclavos con nombres griegos era mucho menos importante en *Hispania*, tendencia que también se ve manifestada en el cómputo general de la procedencia de los nombres de los *uernae* en *Hispania*, donde el porcentaje de nombres latinos se dispara al 74,4% de los casos. Además de esta extensión más limitada de la tendencia a nombrar a los esclavos con antropónimos griegos, los esclavos de nuestro *corpus*, miembros en su mayoría de lo que hemos denominado como la “élite esclava” y, posiblemente, *uernae* en un amplio porcentaje, seguramente se vieron favorecidos por sus *domini* en mayor medida con la concesión de nombres latinos que evitaban el carácter “estigmatizante” de los nombres griegos.

Entre los nombres griegos, hemos podido observar que, al igual que lo que ocurre en el caso de Roma, los nombres serviles más comunes son los de tipo teofórico, mitológico o los que aluden a personajes históricos del mundo helenístico. Esto contrasta con lo que ocurre con la onomástica latina, donde los nombres relacionados con las características físicas y de la personalidad son los mayoritarios. A nuestro juicio, las razones que explican estas diferencias son que a la hora de escoger nombres griegos los propietarios de esclavos, desconocedores en su gran mayoría de este idioma, recurrieron a los nombres orientales más conocidos, siendo los de divinidades, personajes mitológicos y personajes históricos los que se transmitían más rápidamente a través del contacto cultural e ideológico, en especial a través de la religión y del teatro y la literatura en general. Cuando querían otorgar un nombre latino a sus esclavos, sin

embargo, al ser el latín la lengua vehicular en el occidente, la elección del nombre se basó en mayor medida en el propio significado del nombre, ya fuera de tipo descriptivo (físico o mental), como relacionado con el nacimiento del esclavo o con otras circunstancias.

En segundo lugar, en lo referente a la situación profesional de estos esclavos, hemos podido atestiguar oficios pertenecientes a las tres categorías serviles (esclavos imperiales, esclavos públicos y esclavos privados), para ver que en la gran mayoría de casos los oficios estaban relacionados con la gestión patrimonial y financiera, en especial con el oficio de *dispensator*, aunque también había otros cargos administrativos como el de recaudador de impuestos (*exactor*), administrador (*uilicus*), *actor* de un primipilo y ayudante de archivero (*adiutor tabularii*). Estos oficios, que tenían competencias de administración y gestión patrimonial, eran desempeñados mayoritariamente por esclavos debido a su incapacidad jurídica para tener propiedad y, de esta forma, podían actuar como una extensión de su *dominus* en los negocios que llevaban a cabo por delegación. Además de estos oficios también hemos podido atestiguar un mensajero (*nuntius*) imperial, un portero de una vivienda privada (*ostiarius*), una citareda, un posible gladiador, varios artesanos asociados al sector textil y del calzado y un marmolista (*marmorarius*).

Los oficios que hemos podido estudiar, así como la presencia de esclavos públicos e imperiales, nos permite consolidar la idea de que los individuos que dedicaron los epígrafes de nuestro *corpus* eran, en gran medida, miembros de la “élite esclava”, es decir, eran esclavos que, a diferencia de la mayoría de individuos que compartían su suerte, contaban con la aquiescencia de su amo y con un *peculium* suficiente que les permitía pagar epígrafes más o menos costosos. Muchos de estos esclavos habrían nacido en la casa de su *dominus*, que se habría encargado de pagar su educación, habrían compartido los juegos de la infancia con los hijos de su amo y le habrían servido desde la niñez, con lo que las relaciones personales de afecto y lealtad cultivadas durante años, así como su fidelidad y la aptitud en el trabajo, se pudieron ver recompensadas con dicho *peculium* que podrían destinar al pago futuro de su manumisión, a llevar ciertos negocios con el permiso del amo y a poder financiar sus relaciones con los dioses.

VI. LOS COLLEGIA CON PARTICIPACIÓN SERVIL

INTRODUCCIÓN

Tras haber estudiado la onomástica, el estatus y la situación profesional de los esclavos que aparecen mencionados en las inscripciones de nuestro *corpus*, en el presente capítulo analizaremos las asociaciones o *collegia* con participación servil de los que tenemos noticia en *Hispania*. A través de este análisis y de lo que conocemos sobre los *collegia* en el conjunto del Imperio trataremos de observar, cuando sea posible, cuáles fueron las características de cada una de estas asociaciones y, en especial, cuál fue el alcance de su faceta cultural y religiosa. Los esclavos, a través de su participación en estas asociaciones, no solo conseguían acceder a un ámbito de sociabilidad comunitario o a una forma de garantizarse una sepultura digna tras su muerte, sino que también participaban en las prácticas culturales que regían la vida del *collegium* donde, en su calidad de miembros, tenían el derecho y la obligación de participar, a diferencia de lo que ocurría en la comunidad cívica, donde los esclavos por lo general estaban excluidos de la práctica activa del culto público más allá de su presencia en ciertas fiestas y como personal del culto, como vimos.

El término *collegium*¹, así como otras denominaciones como *corpus*, *sodalitas* y *sodalitium*, era el empleado por los latinos para designar una asociación voluntaria de

¹ El fenómeno asociativo en el mundo romano ha sido estudiado con gran interés ya desde mediados del siglo XIX, cuando TH. MOMMSEN publicó el primer trabajo en profundidad sobre el *collegium* de cultores de Diana y Antinoe de *Lanuvium* (1843). Tras este trabajo, el estudio de referencia fue la obra de cuatro volúmenes de J.P. WALTZING (1895-1900). Este trabajo fue especialmente relevante debido a que fue el primero que recopiló de manera exhaustiva las fuentes epigráficas sobre los *collegia* a partir de los recientemente publicados volúmenes del *CIL*. En el siglo XX, desde los años 30, al abrigo del estado fascista italiano que buscaba establecer conexiones con el pasado romano especialmente en el contexto del corporativismo fascista, F.M. DE ROBERTIS se ocupó de este tipo de asociaciones, estudiando profundamente su relación con el derecho (1934 y 1938). Estos trabajos se vieron completados y mejorados en sus publicaciones tras la guerra (DE ROBERTIS, 1955, 1971a y 1971b). En los años 70 vieron la luz dos publicaciones (MACMULLEN, 1974 y ALFÖLDY, 1975) que se centraron en analizar los *collegia* desde el punto de vista social en sentido amplio, destacando la preeminencia de los aspectos sociales de estas asociaciones sobre los económicos. Aparte de estas obras clásicas que aún siguen manteniendo su vigencia en muchos aspectos, recientemente han sido publicados varios trabajos que van encaminados al estudio de estas asociaciones desde diferentes perspectivas. Algunos de ellos son el de N. TRAN dedicado al estudio de los miembros de estos *collegia* en Italia y las Galias (2006), el de J. S. PERRY que analiza la evolución de los estudios sobre los *collegia* desde el siglo XIX (2006); el de J. LIU sobre los *collegia centonariorum* (2009) y, sobre todo, el reciente trabajo colectivo dirigido por M.

individuos constituida como tal, con un objetivo común y una *lex* propia que regía su funcionamiento². Estas eran las principales denominaciones de este tipo de organizaciones asociativas; sin embargo, en las fuentes se encuentran muchos más términos debido a que el concepto de asociación en el mundo romano era tan amplio y diverso que no existía un término latino aglutinante que lo definiese³. Sin embargo, sí que parece que el término *collegium* fue el más frecuentemente empleado y con un significado más general, por lo que es el que emplearemos para referirnos a este tipo de asociaciones privadas. De manera general, el jurista Marcelo indica que bastaban tres individuos para formar un *collegium*⁴, lo que nos indica que no era necesario un gran número de personas para asociarse de manera estable.

Respecto a los diferentes tipos de *collegia* romanos, hay que realizar en primer lugar una distinción de carácter general entre los que cumplían con una función de tipo público, es decir, las asociaciones que integraban a oficios que cumplían un servicio de interés público que normalmente eran creadas por iniciativa pública o, como mínimo, eran autorizadas por los poderes públicos⁵, y las asociaciones que eran creadas por iniciativa privada con fines privados. Además de esta distinción general, ya desde la obra clásica de J. P. Waltzing se ha manejado una división taxonómica de los *collegia* en función de sus objetivos y su naturaleza: *collegia* religiosos, *collegia* con fines funerarios, asociaciones profesionales, asociaciones políticas y círculos de diversión⁶. Esta visión ha sido duramente criticada con posterioridad. Ya F. M. De Robertis puso de manifiesto que cada uno de estos tipos no es un compartimento estanco, ya que era muy frecuente que un mismo *collegia* realizase actividades y reuniese características propias de dos o más de estas categorías⁷. Efectivamente, en la actualidad se considera a los *collegia* como colectividades plurifuncionales que sobrepasan las categorías modernas⁸. Sin embargo, sí que creemos que estas categorías son hasta cierto punto operativas para definir el objetivo principal o el carácter definitorio de cada asociación, siendo siempre conscientes de que cada una de ellas desempeña diversas funciones. A continuación

DONDIN-PAYRE y N. TRAN (2012) que aglutina las últimas perspectivas sobre la materia. Para el estudio de estas asociaciones en *Hispania*, el trabajo de referencia sigue siendo el de J. M^a SANTERO (1978).

² DE ROBERTIS, 1971a, 10-20; SANTERO, 1978, 9-14 y TRAN, 2006, 3-9.

³ Así, por ejemplo, J. P. WALTZING (1900, 236-242) recoge más de 40 denominaciones distintas para referirse a asociaciones en todo el *CIL* publicado hasta aquel momento.

⁴ “*Neratius Priscus tres facere existimat collegium*” (*Dig. L.*, 16, 85).

⁵ DE ROBERTIS, 1971b, 93-126.

⁶ WALTZING, 1895, 33-56.

⁷ DE ROBERTIS, 1971a, 9.

⁸ TRAN, 2006, 10-11 y LAUBRY, 2012, 110-111.

realizaremos una breve explicación de cada una de estas categorías que nos servirá para el análisis posterior de la realidad hispana.

Los *collegia* religiosos tenían como finalidad principal la práctica del culto a una determinada divinidad. Estos *collegia* podían ser oficiales, semi-oficiales, o privados. Los oficiales o semi-oficiales tenían a su cargo el mantenimiento de algunas ceremonias del culto público (*luperci*, *sodales Augustales*, *sodales Titii*, *sodales fetiales*, etc.), por lo que su existencia y buen funcionamiento era fundamental para la *res publica*. Por otro lado, los *collegia* religiosos privados estaban formados por individuos que se agrupaban de manera voluntaria para participar en el culto de una divinidad determinada elegida por los miembros en su propio nombre, no en el del conjunto de la comunidad. Su denominación, por tanto, normalmente estaba definida por el nombre de la divinidad a la que rendían culto y aparecieron especialmente asociados en época republicana a las divinidades extranjeras como Isis, Serapis, Osiris y Anubis, pero también se fundaron *sodalitates* dedicadas al culto privado de divinidades romanas (Júpiter, *Liber Pater*, Ceres, Hércules, Silvano, etc.)⁹.

Las asociaciones denominadas como *collegia funeraticia* fueron incluidas por J. P. Waltzing dentro de la categoría de las asociaciones religiosas debido a que estas últimas además centrarse en el culto a una divinidad determinada también tenían como objetivo proporcionar una sepultura y los ritos funerarios adecuados a los miembros gracias a la aportación de una cuota mensual (*stips menstrua*) y a las donaciones de benefactores y patronos¹⁰. Sin embargo, esta multiplicidad de objetivos responde a lo indicado anteriormente respecto a que las diferentes categorías de *collegia* no eran monolíticas y normalmente se combinaban varias características propias de cada una.

Las asociaciones profesionales eran las agrupaciones formadas por trabajadores de un mismo sector o de varios sectores similares, ya ofrecieran un servicio público o semi-público, ya un servicio privado, y generalmente portaban el nombre del oficio en la denominación de la asociación¹¹. Estas corporaciones podían reunir tanto a artesanos,

⁹ WALTZING, 1895, 33-46 y DE ROBERTIS, 1971a, 9.

¹⁰ WALTZING, 1895, 46-47.

¹¹ *Ibid.*, 52. A modo de ejemplo de este tipo de denominación, además de los grandes *collegia* de artesanos como los *collegia centonariorum* y los *collegia fabrum* tenemos algunos testimonios como el *sodalitium fullonum* de *Falerio Picenus* (CIL IX 5450) y el *sodalitium marmorariorum* de *Augusta Taurinorum* (CIL V 7044), entre otros. Sobre los *collegia centonariorum* véase LIU, 2009. En el libro colectivo dirigido por M. DONDIN-PAYRE Y N. TRAN (2012) hay varios capítulos dedicados a varias corporaciones profesionales: N. VAN HAEPEREN (47-62) analiza los *collegia* de *dendrophori*, F. BÉRARD

artistas y comerciantes como a los miembros de las decurias de *apparitores* públicos al servicio del emperador, de los magistrados estatales o municipales y también a algunos miembros del ejército¹². A pesar de que los integrantes de estas asociaciones pertenecían a los mismos oficios o a oficios similares, parece que la organización de la vida económica y la defensa de los intereses profesionales no eran su objetivo principal, sino más bien el de la sociabilidad, el divertimento y los aspectos religioso y funerario¹³.

Respecto a las asociaciones políticas, estas se limitaron al periodo republicano, cuando los ciudadanos que optaban a la elección de diferentes cargos y magistraturas en los comicios formaban facciones para influir en las votaciones de estas asambleas a través de la influencia de cada miembro en su respectiva tribu¹⁴. Finalmente, los círculos de diversión tenían como objetivo principal el recreo, especialmente a través de la organización de banquetes o *convivia*¹⁵. Así, por ejemplo, en Manaforno aparece una asociación de *sodales comestores*, literalmente, “comensales” que dedican una inscripción funeraria a uno de sus miembros¹⁶, por lo que podemos ver que en este caso esta asociación de recreo contaba también con una faceta funeraria.

Como indicamos anteriormente, hoy en día esta estricta división taxonómica de los *collegia* romanos está superada en bastante medida porque niega la multifuncionalidad de estas asociaciones, aunque tiene cierta utilidad organizativa, ya que responde a los criterios que la jurisprudencia consideraba fundamentales para permitir la autorización de una u otra forma de *collegium*¹⁷. En este sentido, K. Verboven indica que:

“Chaque collège était au fond une *communauté* plutôt qu’une association fonctionnelle. La relation entre les *collegiati* reposait sur la *fides* - la solidarité et

(135-154) se centra en las asociaciones de trabajadores del sector del transporte fluvial en la zona lionesa, A. VINCENT (183-198) estudia los *collegia* de músicos, E. DENIAUX (221-228) analiza el *collegium* de los *saccarii* (estibadores) de los puertos del Adriático y, finalmente, CH. FREU (229-246) se dedica a estudiar la identidad social de los miembros de los *collegia* profesionales de Egipto.

¹² SANTERO, 1978, 16-18. Sobre los *collegia* militares en las Germanias y en Retia véase SCHMIDT HEIDENREICH, 2012.

¹³ TRAN, 2006, 10-12 y 2011.

¹⁴ WALTZING, 1895, 48-51.

¹⁵ *Ibid.*, 51-52 y TRAN, 2006, 13.

¹⁶ *CIL IX* 3815.

¹⁷ LAUBRY, 2012, 110-111. Como indica este autor: “C’est un fait bien établi en effet que toutes (les associations) possédaient des dimensions religieuses, funéraires et conviviales, ainsi que, bien souvent, des dimensions professionnelles et territoriales...”

la confiance - exprimé et vécue par des activités sociales communes, telles de sacrifier, manger, s'amuser, faire des processions ou aller au théâtre"¹⁸.

Por tanto, los *collegia* en tanto que comunidades de miembros, tomaron de las comunidades cívicas muchos de sus elementos conceptuales y organizativos, como la existencia de una *lex collegii* que regía la organización, la elección de cargos de gestión y, por supuesto, el desarrollo de una prolífera faceta religiosa. En efecto, todos los *collegia* eran religiosos, ya que en el mundo romano toda comunidad debía ser también una comunidad religiosa¹⁹. Al igual que otras colectividades como la familia, la *gens* o el barrio, los *collegia* tenían una vida religiosa supeditada a la de la *ciuitas* y tomaban de la *religio publica* los medios de expresión y las prácticas religiosas, que se adaptaban a la realidad particular de cada comunidad. Por ello, todas las asociaciones tenían, además de un *Genius collegii* tutelar, una o varias divinidades predilectas a las que dedicaban aras y estatuillas en la sede colegial y a las que rendían culto durante las fiestas y las reuniones formales de la asociación por medio de sacrificios, libaciones, plegarias, etc. Estas fiestas y reuniones venían marcadas en el calendario colegial como vimos para el caso de la asociación de cultores de Diana y Antinoo²⁰.

La mayoría de los *collegia*, además, estaban implicados en los funerales de sus miembros, ya fuera costeando la sepultura y los rituales funerarios, ya realizando dedicaciones y rituales complementarios. Sin embargo, tal y como ha señalado N. Laubry, las explicaciones tradicionales que concebían estos aspectos funerarios como una manera de acceder a un enterramiento adecuado para los miembros de los estratos humildes de la población que no podían costeárselos por sus propios medios o que consideraban que el *collegium* funcionaba como una "familia sustituta" que se encargaba de los rituales funerarios en los casos de los miembros que no tenían allegados, no son plenamente satisfactorias²¹. En efecto, respecto a la primera tesis, este autor destaca que la redistribución económica para los funerales se realizaba a partes iguales y a condición de haber cumplido con los pagos que también iban destinados al culto y a los banquetes, por lo que no parece que estas exequias fueran mucho más costosas de lo aportado previamente por cada miembro. Las cantidades que se aportaba desde el *arka collegii* para los rituales funerarios responderían más bien a una cuestión

¹⁸ VERBOVEN, 2012, 19 y SCHEID, 2013b, 2013, 30-31.

¹⁹ *Ibid.*, 19.

²⁰ Véase pp. 32-34.

²¹ LAUBRY, 2012, 125-126.

de disponibilidad financiera al momento de la muerte que una cuestión de capacidad económica. Por otro lado, respecto a la tesis que ve en estas asociaciones una especie de “familia sustituta” para los individuos desarraigados, por la documentación conservada, en muchos casos no parece que los familiares estuvieran ausentes o desaparecidos de los rituales funerarios ni de las dedicaciones epigráficas realizadas a tal efecto, con lo que si bien es posible que ese carácter de “familia sustituta” pudo ser desempeñado por los *collegia* en ocasiones, no parece que fuera la regla general. Por lo tanto, el *collegium* funcionaría en la mayoría de casos como un complemento en la vida, a través de las actividades religiosas y de sociabilidad que realizaban, y también en la muerte de sus miembros, como un agente que se hacía presente en los funerales de sus integrantes.

Recientemente ha sido puesto en valor el papel de los *collegia* dentro de la vida urbana y de sus conexiones con los miembros de las élites de las ciudades²². En efecto, los *collegia* eran un fenómeno eminentemente urbano que cubría en gran medida las necesidades de la vida comunitaria de los miembros de la ciudad que quedaban excluidos de la vida política y social de los *honestiores*²³. Estas asociaciones aglutinaron a las diferentes identidades existentes dentro del heterogéneo grupo de los *humiliores* (profesionales, vecinales, culturales, étnicas, sociojurídicas, etc.) que, gracias a ellas, pudieron expresarse dentro del conjunto de la vida cívica²⁴. Como ha señalado N. Tran, a través de la selección de ciertos *patroni* pertenecientes a la élite urbana, los miembros de los *collegia* y la propia asociación podían verse beneficiados de un aumento del prestigio social dentro del mundo cívico²⁵, de ahí otro de los atractivos que podía proporcionar la pertenencia a estas asociaciones. Sin embargo, esta relación de los *collegia* con las élites urbanas, si se estudia desde el punto de vista de los miembros de estas élites, puede ser vista como una herramienta empleada para organizar y controlar a la población urbana fomentando, de paso, su lealtad, lo que implicaría en última instancia una voluntad de remarcar la subordinación de estas asociaciones respecto a los miembros más respetados de la ciudad²⁶.

²² PERRY, 2011, 508. Algunos trabajos en este sentido son los de J. R. PATTERSON (1994 y 2006); O. M. VAN NIJF (2003); N. TRAN (2006) y K. VERBOVEN (2012).

²³ VERBOVEN, 2012, 14.

²⁴ Como indica K. VERBOVEN (2007, 881 y 2012, 14) es probable que en las ciudades italianas, por lo menos a partir de finales del siglo I d.C., la *plebs media*, es decir, los *humiliores* con medios suficientes, fuera mayoritariamente una *plebs collegiata*.

²⁵ TRAN, 2006, 97-102.

²⁶ PERRY, 2011, 511-512.

Al reunir a miembros de la *plebs* en función de diferentes criterios identitarios, como hemos visto, este tipo de asociaciones, en varios casos, estaban abiertas a la incorporación de esclavos y, sobre todo, libertos. Parece que en el conjunto de los *collegiati* de época alto imperial los esclavos eran una parte minoritaria de los mismos, en especial en los *collegia* profesionales, donde se atestiguan raramente esclavos en las ciudades italianas²⁷. Más común es la aparición de esclavos en las asociaciones de tipo funerario o religioso, aunque suelen encontrarse en minoría respecto a sus compañeros colegiales libertos e *ingenui*²⁸. Por lo que sabemos sobre los *collegia* y la condición servil, la participación de los *serui* en estas asociaciones dependía de tres factores fundamentales: en primer lugar, la permisividad o mayor restricción de la *lex collegi* con respecto a la integración de los esclavos dentro de cada asociación. En segundo lugar, esta integración dependía totalmente de la autorización del *dominus* que era el que tenía la autoridad plena sobre el esclavo de su propiedad²⁹. En tercer y último lugar, el ingreso y permanencia de los esclavos en los *collegia* dependía, al igual que lo que ocurría con el conjunto de los *collegiati* de cualquier condición, de la disponibilidad de un *peculium* suficiente que les permitiese costear tanto la cuota de ingreso en la asociación como las pagas periódicas obligatorias. Esta obligación aparece recogida, por ejemplo, en la primera cláusula de la *lex collegii* de los cultores de Diana y Antinoo, donde se indica que cada nuevo miembro debía depositar 100 sestercios y un ánfora de buen vino como cuota de entrada y que luego debía pagar 5 ases mensuales³⁰.

La necesidad de realizar aportaciones periódicas al *arca collegii* nos informa de la extracción económica de los esclavos que participaban en estas asociaciones, así como de por qué su proporción entre los *collegiati* era reducida. De estos dos factores se puede extraer que únicamente los miembros de la “élite servil” a la que ya nos hemos referido podían participar de la vida colegial, ya que eran los únicos con unos ingresos suficientes para costear las aportaciones en dinero y/o especie. A través de esta

²⁷ TRAN, 2006, 51. Así, por ejemplo, las listas de *collegiati* profesionales ostienses no mencionan ningún esclavo.

²⁸ *Ibid.*, 53. Este aspecto ha sido puesto de manifiesto también por J.A. NORTH (2012, 73-74).

²⁹ El jurista Marciano indica claramente que los esclavos debían contar con la autorización de sus *domini* para ingresar en estas asociaciones, imponiendo costosas multas contra el *collegium* que incumpliese esta medida: “*Servos quoque licet in collegio tenuiorum recipi uolentibus dominis; ut curatores horum corporum sciant, ne inuito aut ignorante domino in collegium tenuiorum reciperent; et in futurum poena teneantur, in singulos homines aureorum centum*” (Dig. XLVII, 22, 3, 2).

³⁰ “[*placu*]it uniuersis ut quisquis in hoc collegium intrare uoluerit dabit kapitulari nomine HS C n(ummos) et ui[ni] boni amphoram item in menses sing(ulos) a(sses) V” (CIL XIV 2112, columna I, líneas 20-21; BENDLIN, 2011, 210-211). Sobre el empleo del *peculium* para el pago de las cuotas de los *collegii* véase TRAN, 2006, 55-61.

integración, los esclavos podían acceder a círculos de sociabilidad de tipo comunitario junto con individuos de extracción liberta e ingenua que en el mundo cívico les eran frecuentemente negados o, cuando menos, limitados.

Un elemento interesante para nuestro trabajo es el hecho de que los esclavos y libertos de las familias ricas formaron en muchas ocasiones *collegia domestica* formales o informales. Este tipo de asociaciones están bastante documentadas en la ciudad de Roma, donde se han descubierto varios *columbaria* pertenecientes a familias aristocráticas donde eran depositados los restos de los esclavos y libertos pertenecientes a estos *collegia domestica*. Este es el caso de los tres principales *columbaria* conservados: el de los *Statilii*, el de los *Volusii* y el de Livia Augusta³¹. En estos grandes *collegia* domésticos la faceta más atestiguada es la funeraria y a este respecto parece que la mayor diferencia respecto a los *collegia* “normales” es que en las asociaciones domésticas o *familiae* estaban obligados a proporcionar un funeral adecuado incluso a los miembros más pobres sin ahorros ni allegados, a diferencia de otros *collegia* que, como hemos visto, podían expulsar a los miembros que no pagaban las cuotas o se les podía negar el funeral como miembros³². Este hecho ha sido explicado por K. Hasegawa como una consecuencia de la obligación moral de los *domini* de proporcionar un entierro digno a sus esclavos, que en el caso de las familias de gran tamaño, delegarían esta función en las manos del *collegia* que agrupaba a sus esclavos y libertos³³.

En estos *collegia domestica* de las familias aristocráticas, los miembros aparecen divididos en *decuriae* a cuya cabeza se situaban *decuriones* y también figuran otros cargos de responsabilidad como el de *aedil*, *magister*, *curator* y *quaestor*, con lo que la adopción de estructuras y cargos de la administración pública es evidente. Sin embargo, desconocemos en qué medida este tipo de *collegia* fueron “adaptados” a familias de menor tamaño o al contexto provincial, donde las asociaciones de esclavos y libertos domésticos únicamente se atestiguan por la mención del término *familia* en las dedicaciones o de algún cargo como *magister* o similar. Posiblemente, en estos casos no estarían divididos en decurias, ya que el número de integrantes no era tan numeroso como en el caso de las familias aristocráticas con varios centenares de dependientes.

³¹ HASEGAWA, 2005 y MOURITSEN, 2013, entre otros.

³² HASEGAWA, 2005, 258.

³³ *Ibid.*, 259.

En el contexto de algunas *ciuitates* también se atestigua la existencia de *familiae publicae*, es decir, asociaciones de tipo colegial de esclavos y libertos pertenecientes a las *res publicae* locales. Este tipo de asociaciones nombradas de esta manera o de otras formas como *corpus familiae publicae libertorum et seruorum, liberti et serui publici, serui publici qui in corpore sunt* o *liberti coloniae et serui publici corporati*, entre otras, no aparecen excesivamente representadas en la epigrafía, ya que únicamente se han conservado 12 testimonios en todo el occidente latino³⁴. La *familia publica* de la que tenemos un conocimiento más profundo es la de la ciudad de Ostia gracias a que se han conservado un total de cuatro epígrafes que la mencionan en la propia ciudad³⁵. De entre esta documentación, la más interesante es el *album* donde se recogen los nombres de los integrantes de esta asociación (*CIL XIV 255*), un total de 35 libertos públicos que portan el gentilicio local *Ostiensis* y 22 esclavos de la ciudad. Además, de los otros testimonios se puede extraer que la esfera de actividad en la que estaba más implicada esta asociación era la religiosa³⁶.

Es evidente también por los testimonios de los *collegia* de esclavos públicos que estas asociaciones tenían una faceta funeraria. Por ejemplo, en la necrópolis de Langres, la capital de los Lingones, han aparecido siete inscripciones que nombran a tres esclavos y un liberto de la *ciuitas* y a cuatro individuos que portan el *nomen Publicius*, lo que podría estar indicando la existencia de un lugar reservado en dicha necrópolis para el enterramiento de los miembros de la *familia publica*³⁷. Además, en nuestro *corpus* tenemos el caso de una dedicación funeraria costeada por la *familia publica* de *Segobriga* para homenajear a *Barbara*, una esclava pública (S-30). Respecto a los cargos atestiguados en estas asociaciones, se han conservado menciones a algunos de ellos como el de *magister*, *magister perpetuus*, y el cargo religioso de *sacerdos*³⁸, como veremos.

En *Hispania* contamos con ocho testimonios de *collegia* con participación segura de esclavos (S-7, S-18, S-22, S-23, S-30, S-31, S-37, S-46). Cada uno de estos casos nos

³⁴ Véase SUDI, 2013, 217-218 para una tabla con todos los testimonios.

³⁵ *CIL XIX* 32; 255; 409 y *AE* 1948, 26-27. Sobre esta *familia publica* véase BRUUN, 2008 donde además se puede encontrar más bibliografía al respecto.

³⁶ BRUUN, 2008, 544-545. Así, por ejemplo, en *CIL XIV* 32 un liberto público llamado *Ostiensis Asclepiades* dedica un *signum Martis* al *corpus* en relación con un voto en favor del emperador. En *AE* 1948, 26 los esclavos públicos de la colonia agrupados en el *corpus* dedican con el permiso de las autoridades una *aedes a Bellona*. Sobre esta dedicación véase SUDI, 2013, 183-188.

³⁷ LAZZARO, 1993, 405-406 y SUDI, 2013, 223.

³⁸ SUDI, 2013, 219-223.

muestra una asociación con características particulares, por lo que es necesario un análisis pormenorizado de cada uno de ellos.

4.1. COLLEGIA PROFESIONALES REPUBLICANOS

En nuestro *corpus* contamos con dos bloques dedicados por los *magistri* de una asociación (o es posible que de dos) procedente de la zona de *Carthago Noua* (S-22 y S-23) de la cual desconocemos el nombre. Ambas presentan características formales muy similares a las inscripciones colegiales que recogen listados de *magistri* de la colonia romana de *Miturnae*, datables entre finales del siglo II a.C. y comienzos del I a.C.³⁹, lo que ha servido, junto con los arcaísmos lingüísticos existentes en el texto, para ubicar cronológicamente las piezas de Cartagena. Además del paralelo miturnense, estas asociaciones republicanas han sido puestas en relación también con varios testimonios procedentes de *Capua*, así como con las agrupaciones de itálicos en el boyante puerto comercial de *Delos* atestiguadas desde el último tercio del siglo II a.C. hasta mediados del siglo I a.C.⁴⁰.

A diferencia de lo que ocurrió a finales de la República y en el Principado, cuando se desplegó una estricta legislación sobre el derecho de asociación, la falta de una legislación restrictiva por parte de las autoridades romanas a este respecto durante los dos últimos siglos de la República propició el desarrollo de una dinámica y heterogénea actividad asociativa en Italia como se puede observar en los casos de *Miturnae* y *Capua*. Era habitual que estos *collegia* republicanos se establecieran sobre una base profesional que iba acompañada por actividades relacionadas con la gestión de los problemas y necesidades económicas y de sociabilidad de los miembros; sin embargo, el registro epigráfico nos habla de la importancia fundamental de la faceta religiosa, ya que la gran mayoría de epígrafes, en especial los de *Miturnae*, están relacionados con dedicaciones de tipo edilicio o sacro a las divinidades predilectas de cada una de estas asociaciones⁴¹.

Fuera de Italia contamos con el interesante ejemplo de la isla de Delos, puerto franco de gran desarrollo comercial durante el siglo II a.C., en especial en relación con

³⁹ DÍAZ ARIÑO, 2004, 450-452 y 467.

⁴⁰ El análisis comparativo más completo entre los testimonios de *Miturnae*, *Capua* y *Delos* con los casos hispanos ha sido el realizado por B. DÍAZ ARIÑO (*Ibid.*).

⁴¹ *Ibid.*, 448-455. Las divinidades aludidas por los *collegia* de *Miturnae* fueron, por ejemplo, Ceres, *Spes*, Mercurio *felix* y Venus.

el comercio de esclavos⁴². A esta isla se trasladó una importante comunidad itálica vinculada a las actividades comerciales entre el último tercio del siglo II a.C. y la primera mitad del I a.C., comunidad que aparece abundantemente atestiguada en las fuentes epigráficas⁴³. Los itálicos de *Delos* se agruparon en varios tipos de *collegia*: en primer lugar están los apoloniastas, los hermaístas y los poseidoniastas, asociaciones especialmente vinculadas a las actividades comerciales, aunque con un indudable carácter religioso, como así lo indican sus nombres. En segundo lugar, los esclavos y libertos de estos itálicos formaron el *collegium* de los compitalistas (κομπεταλιασται), asociación de carácter religioso dedicada probablemente al culto de los *Lares compitales* y a la organización de los *Ludi Compitales* en la ciudad⁴⁴, con lo que se trataría posiblemente de una adaptación de las asociaciones de *magistri* y *ministri Lari* latinas formadas por esclavos y libertos a las que nos referimos en el primer capítulo⁴⁵. Tal y como apunta B. Díaz Ariño, las asociaciones comerciales delias fueron el resultado de la adaptación de los modelos colegiales romanos atestiguados en Italia a la realidad de la isla donde el dinamismo comercial obligó a los itálicos a desarrollar formas asociativas innovadoras influenciadas por las corporaciones comerciales de carácter nacional orientales que estaban presentes también en *Delos*⁴⁶.

En el caso de *Carthago Noua* nos encontramos ante una realidad que presenta similitudes con los casos anteriormente expuestos. En primer lugar, el horizonte cronológico de finales del siglo II a.C. a comienzos del I a. C. es similar. En segundo lugar, al igual que en el caso delio, estos hallazgos se insertan en un contexto provincial o periférico donde los modelos asociativos itálicos tuvieron que adaptarse a la realidad local de un puerto comercial de primer orden donde, en el caso hispano, existía una herencia púnica e ibérica que se entremezcló con la influencia de los comerciantes griegos e itálicos⁴⁷. En este caso además jugaron un papel fundamental las explotaciones mineras tardorepublicanas del distrito de Cartagena-La Unión como elemento dinamizador del comercio.

⁴² Estrabón indica que el puerto de *Delos* era capaz de recibir y despachar en un mismo día miles de esclavos (Strab., *Geogr.* XIV, 5, 2).

⁴³ *Ibid.*, 456.

⁴⁴ *Ibid.*, 457-463. También hay testimonios de asociaciones de mercaderes de vino y aceite itálicos.

⁴⁵ Véase p. 46.

⁴⁶ DÍAZ ARIÑO, 2004, 464.

⁴⁷ *Ibid.*, 468.

La inscripción S-22 recoge el nombre de 10 *magistri*: 5 libertos (*Marcus Puupius, Lucius Sextus Gaep(---), Marcus Prosius, Numerius Titius Numerianus?* y *Caius Vereius*) y 5 esclavos (*Antiochus, Eleuter?, Pilemo, Alexander y Acerdo?*). El estudio onomástico de los *nomina* de los libertos ha llevado a B. Díaz Ariño a deducir su procedencia itálica, con lo que posiblemente se trataría de esclavos y libertos de individuos itálicos que estarían vinculados a las actividades comerciales y mineras⁴⁸, de manera similar a lo que ocurría en el caso de *Delos* que hemos apuntado anteriormente. Este epígrafe conmemora el hecho de que los *magistri* de esta asociación se encargaron de construir *pilas III et fundamenta ex caemento*. Como indicamos anteriormente⁴⁹, desconocemos a qué construcción pública correspondían estos elementos. La palabra *pila* puede hacer referencia a un pilar que podría formar parte de un edificio como elemento de sostén de una cubierta, así como a los postes de una instalación portuaria⁵⁰. La denominación *fundamentum ex caemento* alude a los cimientos o la base de una construcción que estaría realizado con una mezcla de piedras y guijarros, es posible que aglutinadas con argamasa (*opus caementicium*)⁵¹.

Respecto a la construcción a la que pudieron pertenecer estos elementos, E. Hübner propuso que se trataría de un *sacellum*, A. García y Bellido sugirió la posibilidad de que fuese parte de una instalación portuaria y B. Díaz Ariño y F. Beltrán Lloris apuntaron a que se trataría del pórtico de un templo⁵². Más recientemente, B. Díaz Ariño ha relacionado la construcción de estos pilares y cimientos con una remodelación de las instalaciones de la sede colegial (*schola*)⁵³. Todas estas propuestas son posibles ya que el empleo de los términos *pila* y *fundamentum* en una dedicación colegial en una ciudad portuaria como *Carthago Noua* podría enmarcarse perfectamente en la reforma de las instalaciones portuarias, de un edificio sacro, o de un edificio profano, por lo que no podemos decantarnos por ninguna de ellas debido al carácter genérico de estos conceptos. Esta dedicación, pese a la incertidumbre respecto a su naturaleza, nos podría estar mostrando una actuación evergética llevada a cabo por este *collegium* en el caso de que la construcción en cuestión tuviese una proyección pública

⁴⁸ *ELHR*, nº C10.

⁴⁹ Véase p. 153.

⁵⁰ DAREMBERG – SAGLIO, vol. IV, s.v. “*pila*”, 478 y *Oxford Latin Dictionary*, s.v. “*pila*”, 1379.

⁵¹ DAREMBERG – SAGLIO, vol. I, s.v. “*caementum*”, 810 y *Oxford Latin Dictionary*, s.v. “*fundamentum*”, 746.

⁵² *CIL* II, 3434; GARCÍA Y BELLIDO, 1955, 16-17; DÍAZ ARIÑO, 2004, 468, nota 165 y BELTRÁN LLORIS, 2004, 161, respectivamente

⁵³ *ELRH*, nº C10.

(reforma de las instalaciones portuarias, una *aedes* o un edificio profano)⁵⁴. Por tanto, es posible que en este caso esta asociación de esclavos y libertos participase en la costumbre de las élites urbanas de donar obras públicas de carácter cívico como medio para obtener una visibilidad dentro de la *ciuitas* a través del engrandecimiento de la infraestructura pública de *Carthago Noua*.

La inscripción S-23, por su parte, recoge el nombre de 9 *magistri*: 2 *ingenui* (*Caius Poplicius* y *Lucius Ceruius*), 4 libertos (*Marcus Caeicius*, *Lucius Talepius*, *Cnaeus Tongilius* y *Lucius Paquius Silo*) y 3 esclavos (*Quintius*, *Pilippus* y *Quintius*). De estos individuos es especialmente interesante *Pilippus*, esclavo de dos personajes de la *gens Pontiliena*, *Marcus* y *Caius*, ya que esta familia está documentada como una de las principales de la ciudad de *Carthago Noua* durante la época republicana, una familia procedente posiblemente de la zona de *Pincenum* y que estaba vinculada a la explotación minera, ya que este *nomen* aparece en algunos lingotes de plomo y en dos inscripciones republicanas de Cartagena⁵⁵. La pertenencia de este individuo a una familia dedicada a la explotación de las minas argentíferas de esta zona refuerzan el argumento de que los integrantes de estos *collegia* de Cartagena estaban relacionados con la actividad minera y con su comercialización. Desgraciadamente, en este caso desconocemos cuál fue la construcción que estos *magistri* se encargaron de hacer (*heisce magistris coirarunt*).

Otra dedicación constructiva (y es posible que evergética) es la que conmemora la inscripción musivaria fragmentaria procedente de la “Loma de las Herrerías” de Mazarrón (NS-19) que nos informa que los *magistri* (de los cuales solo se han conservado parcialmente los nombres *Seleucus* y *Caelius*) se encargaron de realizar (*heisce magistris curauerunt*) algún tipo de construcción. Esta inscripción puede compararse con una menos fragmentaria, también musivaria, aparecida en el Burgo de Ebro (Zaragoza) y que puede datarse también de entre finales del siglo II a.C. y principios del siglo I a.C.⁵⁶. En esta segunda inscripción, localizada en la sede colegial, los *magistri* se encargaron de erigir un ara, el pavimento, un posible espacio de culto (la

⁵⁴ Sobre la evergesía en *Hispania* véanse, entre otros, los trabajos de E. MELCHOR (1993a, 1993b, 1994 y 2003).

⁵⁵ Véase *ELRH*, nº C50, nota 300 para más bibliografía sobre esta *gens*. Las dos inscripciones que mencionan a individuos de esta familia son *ELRH*, nº C31 y C42.

⁵⁶ [*L(ucius)? Sca?*]ndilius *L(uci) l(ibertus) Licinius P(ublius) Manilius C(ai) l(ibertus) [---] / [---]ir[.]us magistris aram pauimen[t]u(m) / c[ell?]a [o]p[er]e tectorio faciendu(m) cura[u]e... FERRERUELA et alii., 2003 y *ELHR*, nº C105*

reconstrucción de la palabra *cella* es insegura) y el enlucido, lo que podría estar aludiendo a la restauración o construcción *ex nouo* de un *locus sacer*. En el caso del pavimento de Mazarrón, es posible que, igualmente, fuera conmemorada la construcción o reparación del pavimento, de la estancia, o del edificio en general, pero no se puede asegurar nada al respecto.

4.2. EL POSIBLE *COLLEGIVM* PROFESIONAL DE SASAMÓN.

Sobre la *tabula* de bronce hallada en *Segisama* (Sasamón, Burgos) (S-7), como ya comentamos, tipológicamente responde a la morfología de las *tabulae* de patronato y hospitalidad con forma de *aedicula*⁵⁷; sin embargo, a diferencia de la mayoría de estas, no se trata de un documento de tipo jurídico que recoge el decreto de cooptación para la elección de los *patroni*⁵⁸, sino que conmemora la *susceptio uoti* llevada a cabo en el 239 d.C. por la asociación en favor de los *patroni* que habrían sido elegidos con anterioridad. En la *tabula* se recogen el nombre de un total de 21 miembros del *collegium*. Hemos de pensar que esos debieron ser todos los integrantes de la asociación, ya que se dejó un hueco considerable en la parte inferior, posiblemente para añadir más nombres a medida de que se integrasen nuevos miembros. De los 21 miembros, 15 son hombres y 6 mujeres. Aunque solo 5 de ellos consignan expresamente su estatus, 4 con la abreviatura LIB GEN (*Publicius Martialis*, *Publicius Maritimus*, *Publicius Mascellio* y *Publicius Mercator*) y uno con la abreviatura SER GEN (*Aeuaristus*), es bastante probable que la mayoría, si no todos los individuos que presentan *duo nomina*, fueran libertos (*Publicius Paratus*, *Valerius Candidus*, *Valerius Quintius*, *Iulius Morinus*, *Bebius Valoddu*, *Antistius Missilius*, *Iulius Eufimus Amainus* y *Emilius Secundus*) y los que presentan *nomen unicum* fueran esclavos (*Elenus* y *Pelagius*).

Respecto a las seis mujeres que figuran en la placa, su nombre se dispone en una tercera columna en la parte derecha, lo que nos puede estar indicando que cada una de ellas era la esposa o contubernal del individuo junto al que aparece su nombre inscrito. De esta manera, *Antistia Caliope* sería la esposa de *Publicius Paratus*, *Valeria Donata*

⁵⁷ Véase pp. 199-201.

⁵⁸ La institución del patronato se establecía entre un individuo o comunidad, en este caso un *collegium* (*cliens*) que se acogía a la protección de otra persona (*patronus*), que siempre gozaba de un estatus socioeconómico considerable, con lo que podía actuar en beneficio del *cliens*. En contrapartida, el *patronus* veía aumentado su prestigio con la extensión de sus redes clientelares y obtenía ciertos servicios. De esta manera se establecía una relación desigual en las que ambas partes salían beneficiadas (BALBÍN, 2006, 22).

la de *Publicius Martialis*, *Botia* la de *Publicius Maritimus*, *Valeria Britta* la de *Publicius Mascellio*, *Valeria Avana* la de *Publicius Mercator* y *Octavia Seuera* la de *Antistius Missilius*. Nuevamente, por sus nombres parece que estas mujeres pertenecían igualmente al ambiente dependiente, a pesar de que no consignan su estatus expresamente

Además de los nombres de los miembros del *collegium*, en la parte superior de la lista se recoge en dativo el nombre de los cinco *patroni* de la asociación por los que se ofrecen los votos. Sus nombres son *G(aius) Sempronius Flauus*, *Valeria Seuerina*, *Gaius Seuerius Pressus*, *Gaius Valerius Lupus* y *Gaius Turellius Cassianus*. Un hecho relevante es que tres posibles libertas y dos posibles libertos de los nombrados en la tabula portan el *nomen* de los *Valerii*, con lo que es probable que estos fueran libertos de *Valeria Seuerina*, de ahí que sea la única de los cinco *patroni* del *collegium* que parece expresamente identificada como *patrona nostra*. De igual manera, es bastante posible que el *patronus* colegial *Gaius Valerius Lupus* fuese pariente de esta mujer, ya que comparten *nomen gentilicium*. Los otros *nomina* que portan los individuos del *collegium* son *Iulius*, *Bebius* y *Antonius*, los cuales no se corresponden con los de ningún *patronus* del *collegium*, con lo que la relación de dependencia directa queda descartada. Por tanto, gracias a este estudio onomástico, creemos que se puede descartar la propuesta de J.M^a Santero que abogaba por considerar a esta asociación como un *collegium* doméstico de tipo funerario⁵⁹, ya que los individuos pertenecen claramente a diferentes familias e, incluso, a un ente público, como así parece indicarlo el *nomen Publicius*, como vimos⁶⁰.

Ha habido mucha discusión respecto al carácter de esta asociación. J. P. Waltzing la describió simplemente como un “collège inconnu”, sin tratar de precisar su finalidad principal⁶¹. A. D’Ors, por su parte, en su primera aproximación a esta pieza indica que “parece tratarse del patronato de un colegio local de artesanos del ramo del vestido y el calzado, compuesto por esclavos y libertos, públicos y privados”⁶², y en su segundo análisis desarrolla su interpretación atribuyendo un carácter familiar a esta asociación profesional interpretando que los cinco *patroni* serían familiares y que los

⁵⁹ SANTERO, 1978, 129.

⁶⁰ Véase pp. 213 y 240.

⁶¹ WALTZING, 1899, 11-12.

⁶² D’ORS, 1940, 140.

esclavos y libertos pertenecerían a la familia⁶³, lo cual hemos visto que es bastante improbable por la onomástica.

J. H. Oliver⁶⁴ realizó una propuesta novedosa para tratar de dar significado a esta organización. Este autor aboga por el desarrollo de la abreviatura GEN como *Genii* para defender que los libertos *Publicius Martialis*, *Publicius Maritimus*, *Publicius Mascellio* y *Publicius Mercator*, así como el esclavo *Aeuaristus*, serían dependientes públicos adscritos al culto al *Genius* de la ciudad, con lo que la finalidad fundamental del *collegium*, según este autor, sería religiosa, en relación con el culto a esta divinidad tutelar⁶⁵. Sin embargo, como ya indicamos en el capítulo anterior, creemos que esta propuesta debe ser rechazada debido a la ausencia de paralelos de la indicación *seruus Genii* o *libertus Genii*⁶⁶.

J. M^a Santero, por su parte, como hemos indicado, consideró a esta asociación como un *collegium* doméstico de tipo funerario⁶⁷ y H. Gimeno defiendió que, como de los 15 integrantes del *collegium* sólo cinco mencionan su oficio, no creía que se tratase de una asociación de tipo profesional, sino más bien una agrupación de esclavos y libertos con fines funeraticios o culturales⁶⁸.

A nuestro juicio, sin embargo, el hecho de la mención de cinco oficios por parte de otros tantos miembros (un *pectenarius*, dos *fullones*, un *sutor* y un *clavarius*) debería ser tenida en cuenta, debido a que todas estas labores estaban asociadas al sector del acabado de la lana y el cuero, unas actividades lo suficiente afines en el contexto local como para integrar a varios profesionales dependientes de varias familias y de la propia ciudad. Por lo tanto, consideramos, como ya apuntamos en un trabajo anterior⁶⁹, que se trataría de un *collegium* profesional integrado por esclavos y libertos, públicos y privados, relacionados con la producción textil y del calzado. La faceta religiosa de esta asociación, sin embargo, es el elemento central de este documento, ya que en él se conmemora la *susceptio uoti* en favor de los *patroni*⁷⁰. Desgraciadamente desconocemos cuál era la divinidad con la que se estableció el contrato votivo, pero su

⁶³ EJER, 397. Según este autor, *Valeria Severina* sería la mujer de *Sempronius Flauus*, pariente de *Valerius Lupus* por un lado y de *Seuerio Presso* por el otro.

⁶⁴ OLIVER, 1956.

⁶⁵ Esta propuesta fue aceptada posteriormente por A. D'ORS (1960, 486-487).

⁶⁶ Véase pp. 243-244.

⁶⁷ SANTERO, 1978, 129.

⁶⁸ GIMENO, 1988, 54.

⁶⁹ MAROTO, 2018, 163.

⁷⁰ Sobre la fórmula que aparece en este documento y sus implicaciones religiosas véase pp. 361-363.

omisión del documento nos indica que se trataría del *Genius collegii* o de una divinidad de sobra conocida en la zona o en el lugar donde se colocó la placa, posiblemente en el santuario de esta divinidad o en la *schola* de la asociación.

4.3. EL *SODALICIVM* DE ADORADORES DE ISIS DE VALENTIA.

La inscripción S-18 procedente de *Valentia*, pese a lo escueto de su texto, nos transmite valiosa información. El texto alude al *sodalitium uernarum colentes Isidem*, es decir, a la asociación de esclavos adoradores de Isis. El término *sodalitium* es muy abundante en la epigrafía latina, pero muy escaso en las fuentes jurídicas⁷¹ y hace referencia a la reunión o asociación de *sodales*, un término que alude a la estrecha fraternidad de sus miembros⁷². El término *sodalitium* en la mayoría de contextos funciona como un sinónimo de la palabra *collegium*⁷³. Por su parte, el término *colentes*, del verbo *colo, colere* “adorar, rendir culto”⁷⁴, hace referencia a los adoradores de una determinada divinidad, Isis en este caso, de una manera similar al término *cultores*. Estos *sodales* se definieron, no sólo por la divinidad a la que rendían culto, sino también por su estatus social, ya que sus miembros eran *uernae*, es decir esclavos nacidos en casa, lo que también entra en perfecta relación con la inscripción dedicada a Serapis por un esclavo en la misma ciudad (S-17), ya que es posible que este individuo perteneciese también a este *collegium*. Como indica G. Pereira, debe tratarse de un *collegium* formado por esclavos sin la necesidad de que todos fuesen necesariamente *uernae*⁷⁵ y también es posible que se admitiesen a libertos porque, de otra manera, los esclavos miembros que eran manumitidos no podrían permanecer en la asociación.

Las características y la disposición horizontal de este bloque permite pensar que la inscripción estaría encastrada en el paramento de un edificio que fue reparado o construido por esta asociación, o bien la *aedes* dedicada a Isis y es posible que a Serapis, por el testimonio anteriormente indicado, o a la propia sede colegial (*schola*) valenciana. Sin embargo, el descubrimiento de esta lápida en el curso del Turia en el siglo XVIII sin contexto arqueológico hace imposible precisar el edificio donde se encontraba. Por lo tanto, al igual que lo que ocurre con el caso de la dedicación del *collegium* de época republicana de *Cartago Noua*, es posible que en este caso nos

⁷¹ DE ROBERTIS, 1971a, 18.

⁷² WALTZING, 1895, 330-331.

⁷³ *Ibid.*, 340.

⁷⁴ *Oxford Latin Dictionary*, s.v. “colo”, 354-355.

⁷⁵ IRV, nº 8.

encontremos también con un acto evergético en el caso en el que el edificio dedicado o reparado tuviese una proyección pública y cívica.

4.4. EL *COLLEGIUM* DOMÉSTICO DE *ABDERA*.

La inscripción S-46 representa un ejemplo de los *collegia* domésticos aglutinados en torno al culto a los *Lares*, los denominados como *cultores Larum*. Estos *collegia* religiosos en contextos provinciales están atestiguados escasamente bajo esta denominación, pero aún así aparecen asociados a estas divinidades menores tanto en la esfera pública, donde su labor principal era la de encargarse del culto de los *Lares Augusti*⁷⁶ y de los *Lares publicorum*⁷⁷, como a la esfera privada, donde este término se emplea para denominar a la agrupación de esclavos y libertos de la *familia* que tenían la responsabilidad de cumplir con el culto cotidiano a los *Lares* del *dominus*. En *Hispania* contamos con un documento procedente de *Olisipo* que consiste en una dedicación en honor a *Aesculapio Augusto* realizada por unos *cultores Larum* de raigambre doméstica⁷⁸, además de otro procedente de Ampurias en el que unos *cultores Larum* dedican una estatua a un miembro de la élite de la ciudad, posiblemente su *dominus*⁷⁹.

En el caso abderitano no aparece la mención explícita “*cultores Larum*”, sino que la existencia de un *collegium* doméstico se deduce del empleo del término *familia*, como la agrupación de los esclavos y libertos, y del protagonismo de dos individuos que actúan como representantes de esta asociación cultural. En efecto, tal y como nos indica el texto del epígrafe, el liberto *Suavis* y el *uilicus Faustus* son los “primeros de la *familia*” (*primi in familia*), es decir, que son la máxima autoridad dentro de este *collegium* y, en su calidad de representantes, sus nombres aparecen explícitamente indicados en el texto. A diferencia de los “presidentes” de la mayoría de *collegia* domésticos que solían llevar títulos como *magister*, *decurión*, *curator*, etc., en este caso la mención es más genérica, lo que puede estar indicándonos que es posible que la jerarquía y la organización interna de esta asociación no fuera tan estricta o no estuviera tan regularizada como en el caso de los *collegia* de las grandes familias. De todas maneras, este hecho no obsta para que esta organización contase con sus propios fondos

⁷⁶ Por ejemplo *CIL* IX 3960

⁷⁷ Por ejemplo *CIL* II 816 y 817.

⁷⁸ *Aesculapio / aug(usto) / sacrum / cul/tores Larum / Maliae Malioli / M(arcus) Cossutius / Macrinus / donauit* (*CIL* II 174). Otros ejemplos de *cultores Larum* fuera de *Hispania* son *CIL* XII 2677; XIII 1747; IX 2481, entre otros.

⁷⁹ *M(arco) Cornelio / M(arci) fil(io) Gal(eria) / Saturnino Pat(erno) / Aedil(ili) Iuir(o) Flam(ini) / cultores Larum* (SANTERO, 1978, nº 14).

procedentes de las aportaciones de los miembros, como así lo indica la fórmula de *sua pecunia*, que nos está indicando que tanto las estatuillas del *Lar* y del *Genius* como la *aedicula* donde iban a ser colocadas y, por supuesto, la inscripción en sí fueron costeadas por esta asociación.

En este caso, por tanto, tenemos atestiguada la vertiente religiosa de esta asociación con una dedicación de gran consideración dentro del culto doméstico. Sin embargo, no podemos olvidar que, como la mayoría de *collegia* en los que participaban esclavos y libertos y, en especial, en los domésticos, la faceta funeraria era fundamental, con lo que en este caso no creemos que fuera diferente. Igualmente, los aspectos celebrativos y conviviales seguramente también cumplieron un papel importante en conjunción con las ceremonias del culto doméstico en las que esta asociación participaría (cuando menos a través de sus representantes), con una parte solemne, pero también una festiva, en especial en los banquetes que seguían a los sacrificios y en festividades como las *Compitalia* y las *Saturnalia* donde, como vimos, los esclavos tenían una participación fundamental.

4.5. LAS FAMILIAE PVBLICAE DE CORDVBA Y SEGOBRIGA.

En nuestro *corpus* contamos con dos ejemplos atribuibles con seguridad a *familiae publicae* hispanas, uno procedente de *Corduba* (S-37) y el otro de *Segobriga* (S-30). Hay un tercero que, como veremos, es posible que atestigüe la existencia de un *collegia* de esclavos y libertos públicos de una entidad rural perteneciente al *territorium* de *Segobriga* (S-31).

El testimonio cordubense (S-37) es muy interesante y especialmente revelador para el estudio de la faceta religiosa de estos *collegia* de esclavos y libertos públicos, ya que en él aparecen mencionados dos cargos de la *familia publica* de esta colonia. En efecto, tal y como nos informa el texto, el difunto, un liberto público de nombre *Aulus Publicius Germanus* y posible *seruus ordinarius* del dedicante *Trophimus Germanianus*⁸⁰, desempeñó los cargos de *sacerdos perpetuus* de la *familia publica* cordubense y de *magister* en dos ocasiones. Por tanto, este individuo, seguramente uno de los miembros más reputados del *collegium* y es posible que también un importante liberto público de la ciudad, desempeñó perpetuamente el sacerdocio de esta asociación, con lo que debía ser el encargado principal del culto colegial, es posible que

⁸⁰ Véase pp. 241-242.

encargándose de funciones religiosas similares a las del *paterfamilias* en el mundo doméstico⁸¹. Además, fue elegido *magister* en dos ocasiones, es decir, desempeñó el cargo más importante del *collegium* que contaba con responsabilidades ligadas a la gestión de los asuntos económicos y administrativos de la sociedad. Sin embargo, desconocemos cuál era la divinidad o divinidades principales de esta *familia publica*, aparte del *Genius collegii*. Es posible que en su condición de esclavos y libertos públicos tuviesen cierta responsabilidad en el culto a los *Lares* públicos de la ciudad o del emperador, de manera similar a lo que ocurría en Roma con los *magistri uici*, pero desgraciadamente esta propuesta no puede ser confirmada por la parquedad de las fuentes.

El testimonio procedente de *Segobriga* (S-30), por su parte, nos informa del papel desempeñado por la *familia publica* de esta ciudad en los rituales funerarios de una de sus integrantes, la esclava *Barbara*. En este caso, la *familia publica* en su conjunto es la que dedica la estela funeraria a esta esclava. La ausencia de mención alguna a ningún allegado o familiar nos puede estar informando de que en este caso el propio *collegium* sería el que se encargó de costear la totalidad de los *funera*. Al respecto de la *familia publica* se ha encontrado en *Segobriga* una inscripción fragmentaria que recoge una lista de individuos (NS-20). La identificación del estatus de estos individuos es problemática debido a la ausencia de indicadores explícitos de su condición, aunque la aparición de varios nombres de origen griego como *Nedymus*, *Menecrates*, *Hermes* y uno que empieza por *Chr[---]* apunta a que varios, si no la mayoría de los individuos, eran de estatus dependiente. Esta es una propuesta en la coinciden todos los autores que han tratado sobre este epígrafe.

J. De La Rada abogó por identificar este documento como una lista de *ingenui*, libertos y esclavos asociados para realizar una dedicación religiosa, es posible que a Diana⁸², lo que no va más allá de la mera conjetura. Sin embargo, también sugiere la posibilidad de que se tratase de una lista de *sodales* pertenecientes a un *collegium* funerario como, por ejemplo, el de los *Sodales Claudiani*, asociación atestiguada en *Segobriga* en cuatro documentos⁸³. E. Hübner, por su parte, se inclina por la

⁸¹ DELGADO, 1998, 26.

⁸² DE LA RADA, 1889, 124-125. Este autor propone la reconstrucción [*Dianae sacrum*] *quod f[ecer] / cultores] eius* para el encabezamiento de la pieza.

⁸³ *CIL* II 3114, 3115, 3116 y 3117.

identificación de esta lista de nombres con los *Sodales Claudiani*⁸⁴. Sin embargo, más recientemente, L. A. Curchin ha rechazado la identificación de esa agrupación de *sodales* en este epígrafe, indicando que lo más probable en este caso es que todos los nombres que aparecen fueran nombres únicos y que, por tanto, estemos ante una inscripción dedicada por una familia servil a la ciudad o a su señor o ante una lista de los miembros de la *familia publica* de esta *ciuitas*⁸⁵. Ante la abundancia de nombres que sugiere un amplio número de dependientes y ante el testimonio de la estela funeraria dedicada a *Barbara* por la *familia publica*, nosotros coincidimos con la propuesta de este último autor y creemos que se debe atribuir provisionalmente esta lista de nombres a dicha asociación de esclavos públicos.

En el ara hallada en las cercanías de la “Fuente Redonda” de la cercana Uclés aparece una mención a la *familia Ocule(n)sis* que como ya hemos indicado en el capítulo dedicado al análisis de la distribución geográfica⁸⁶ se trataría de una asociación de esclavos y libertos del *pagus*, el *uicus* o el *fundus Oculensis*, con lo que podría ser un *collegium* de esclavos públicos que pertenecerían a una comunidad rural dentro del *territorium* de *Segobriga* y, por tanto, una especie de extensión de la *familia pública* segobrigense, o también podría tratarse de un *collegium* de tipo privado integrado por los esclavos y libertos de un terrateniente que tendría su *fundus* en la zona de Uclés. Lo cierto es que la información adicional que nos otorga la dedicación no permite decidir entre estas dos opciones, pues únicamente nos permite atestiguar la faceta religiosa de esta asociación que dedica el ara a la divinidad local *Airo* o *Aironis* junto con un individuo con *tria nomina* en el entorno de un afloramiento de agua que, sin duda, debía ser muy importante en el contexto rural en el que se encuentra, como veremos al tratar sobre la divinidad y la dedicación más adelante⁸⁷.

4.6. TRES EJEMPLOS DE ASOCIACIONES CON UNA POSIBLE IMPLICACIÓN SERVIL.

En el *corpus* de inscripciones contamos con varios testimonios en los que se nombran a *sodales* en contextos funerarios y uno que se mencionan *magistri* junto con individuos que portan *nomen unicum* griego sin indicación expresa de su estatus, por lo que se podría tratar de esclavos. Por esta posible implicación servil hemos decidido

⁸⁴ *CIL II Supp.* 5878.

⁸⁵ CURCHIN, 1987, 81-82.

⁸⁶ Véase pp. 149-150.

⁸⁷ Véase p. 318.

detenernos brevemente en estos casos como complemento a lo ya analizado más arriba al respecto de los *collegia* y de su faceta funeraria y religiosa.

La primera de las tres asociaciones identificadas es la de los *sodales* que aparecen mencionados en cuatro estelas tipológicamente similares procedentes del municipio de Chilluévar (Jaén) (NS-21, NS-22, NS-23 y NS-24). En los tres últimos casos los individuos a los que se dedican las inscripciones funerarias portan *tria nomina* (*Lucius Aemilius Orestinus*, *Caius Sempronius Vetulus* y *Lucius Seuius Felix*), por lo que podrían tratarse tanto de *ingenui* como de libertos. En la inscripción NS-21, sin embargo, el difunto porta un único nombre de origen griego, *Hymaenaeus*, con lo que, teniendo en cuenta la tendencia de los otros epígrafes a consignar los *tria nomina* cuando el *sodal* fallecido era *ingenuus* o liberto, la mención de un único nombre y además uno de origen griego, nos lleva a pensar que este individuo muy probablemente era un esclavo. En este caso tenemos, por tanto, una asociación integrada probablemente por esclavos, libertos y es posible que también *ingenui* que tenía una clara faceta funeraria. Sin embargo, no podemos saber nada más respecto a su organización interna ni respecto a su faceta religiosa, ya que no aparece ninguna mención a ningún cargo colegial y todas las estelas están dedicadas a los dioses Manes, como es habitual en la epigrafía funeraria, pero no se hace referencia a ninguna otra divinidad de tipo tutelar.

La segunda asociación aparece atestiguada en un *carmen* epigráfico procedente de Carmona (Sevilla), la antigua *Carmo* (NS-32). El difunto es un individuo llamado *Pylades*, posible esclavo de *Annius Nouatus pater*, ya que la mención expresa del estatus aparece omitida. Sin embargo, el hecho de que porte un *nomen unicum* de origen griego apunta claramente a un estatus servil. Según transmite el texto, *Pylades* murió muy joven, lo que no obsta para que fuera elogiado por la amistad y la lealtad demostrada a sus compañeros *sodales*, lo que le hizo ganarse la dedicación de esta dedicación funeraria. Por tanto, en este *carmen* podemos observar dos elementos claves que caracterizan los *collegia* romanos: por un lado, la participación de los compañeros de los difuntos en los rituales fúnebres y, por el otro, la importancia de la *amicitia* y la *fides* de los miembros que se veía expresada y materializada en las actividades sociales comunes, tanto solemnes (sacrificios, funerales de los miembros) como lúdicas (compartir la mesa en los banquetes, acudir a los espectáculos públicos, etc.)⁸⁸. Este

⁸⁸ VERBOVEN, 2012, 19.

poema epigráfico pone de manifiesto la estima y el reconocimiento que podía alcanzar un esclavo como miembro de estos *collegia*, así como el valor de estos como lugares de sociabilidad, de fraternidad y de confianza mutua.

Finalmente, la tercera asociación es la atestiguada por un ara encontrada en Cascais (Distrito de Lisboa), a unos 20 km. al oeste de la antigua Olisipo (Lisboa) (NS-38). En esta inscripción se documentan a dos individuos con *nomen unicum* de extracción servil (*Augus* y *Hermes*) que dedican el monumento como *magistri* de la *Dea*. Por lo tanto, tenemos dos individuos de estatus posiblemente esclavo o libertino que encabezan un *collegium* eminentemente religioso dedicado al culto de una divinidad femenina cuyo nombre se omite en este epígrafe con la mención genérica *Dea*. Como ya indicó J. d'Encarnação, esta indicación no tendría por qué estar indicando que la divinidad en cuestión fuese *Mater Dea*, sino más bien que el nombre de la divinidad era de sobra conocido en el lugar donde este ara fue dedicada, con lo que su mención expresa no era necesaria⁸⁹, pudiendo tratarse de una divinidad romana, oriental o local de la que no tenemos más testimonios en la zona.

CONCLUSIONES

Una vez que hemos estudiado los *collegia* hispanos con participación servil podemos extraer una serie de conclusiones que, a pesar de la parquedad de la información, nos permiten comprender mejor el papel que pudo jugar el fenómeno asociativo en la integración de algunos esclavos en la esfera religiosa de la ciudad y en el desarrollo de un espíritu comunitario que les permitiese trascender en cierta medida las limitaciones propias de su condición sociojurídica.

Hemos podido observar que las últimas tendencias de investigación sobre los *collegia* romanos han valorado estas asociaciones como colectividades plurifuncionales que sobrepasan las estrictas categorías taxonómicas que propuso a finales del siglo XIX J. P. Waltzing, aunque también creemos que estas categorías siguen sirviendo en la medida en que permiten la definir las diferentes facetas y funciones que cumplían cada una de estos *collegia*. Los *collegia* se definían como una comunidad donde la relación entre los miembros se apoyaba sobre los vínculos de fidelidad, solidaridad y confianza que se veían fortalecidos gracias a las diferentes actividades solemnes y lúdicas que

⁸⁹ D'ENCARNAÇÃO, 1985-1986. La propuesta de este autor portugués surge como respuesta a la tesis de J. ALVAR (1983, 123-130) que defendió la identificación de Cibele tras la denominación *Dea*.

llevaban a cabo estas asociaciones. Como comunidades insertas en un mundo donde las colectividades públicas y privadas siempre tenían una faceta religiosa, los *collegia* siempre fueron agrupaciones religiosas con un calendario y divinidades tutelares a las que rendían culto. Igualmente, la mayoría de los *collegia*, en virtud de las relaciones de fidelidad y confianza, participaron en los funerales de sus miembros como un complemento a la familia del difunto en la muerte de igual manera que ocurría en la vida a través de las actividades religiosas y de sociabilidad. Sin embargo, los *collegia* en ocasiones también podían funcionar como una “familia sustituta” cuando el difunto no contaba con allegados de suficiente entidad fuera de la asociación que pudiesen implicarse en sus exequias.

También hemos visto que la participación de los esclavos en los *collegia* era en general menor que la de los libertos e *ingenui*, como así se desprende de las listas de *collegiati* conservadas en varias ciudades italianas. La participación de los esclavos en estas asociaciones voluntarias dependía de tres premisas: la permisividad de los *collegia* respecto a la integración de esclavos; la aquiescencia del *dominus* que era el que tenía la autoridad plena sobre el esclavo; y, por último, la disponibilidad económica del esclavo para hacer frente a la contribución inicial y a los pagos periódicos que debía realizar si quería ser miembro. Este tercer factor nos da noticia del nivel económico de los esclavos *collegiati*, lo que los enmarca en la “élite servil” de los que tenían a su disposición un *peculium* suficiente. Sin embargo, un tipo especial de *collegia* en el que participaban los esclavos en mucha mayor medida era el de las asociaciones de esclavos y libertos pertenecientes tanto a las familias especialmente pudientes (*collegia domestica*) como a las *res publicae* de las *ciuitates (familiae publicae)*. En estos *collegia* la faceta más atestiguada es la funeraria, lo que no está en contradicción con que tuviesen funciones religiosas, como así lo demuestran algunos testimonios hispanos. A diferencia de lo que ocurría en el caso de los *collegia* voluntarios ordinarios, en estos casos el estatus económico de los miembros no era tan importante, en especial a la hora de obtener el beneficio de unos funerales dignos, ya que tanto los *domini* como las *ciuitates* podían delegar en estas asociaciones su obligación moral de enterrar a sus esclavos difuntos con cierta dignidad más allá de sus posibilidades económicas.

En *Hispania* hemos podido atestiguar la presencia servil en algunas asociaciones, en primer lugar, como *magistri* en los *collegia* republicanos de *Carthago*

Noua (Cartagena, Murcia) en dos dedicaciones de tipo edilicio. Estos *collegia*, datables entre finales del siglo II a.C. y comienzos del siglo I a.C., estaban integrados seguramente por esclavos, libertos y algún *ingenuus* de procedencia itálica que actuaban como agentes de los comerciantes y las *societates* que explotaban las minas de la zona y se beneficiaban de las actividades comerciales de un territorio recientemente incorporado a Roma. En este sentido, los paralelos de *Miturnae* y *Capua*, pero sobre todo, los del puerto comercial de Delos que aglutinan a las poblaciones de itálicos en tierra extraña ligados a las actividades comerciales presentan características y configuraciones similares.

En segundo lugar, hemos podido observar la existencia en *Segisama* (Sasamón, Burgos) de un posible *collegium* profesional integrado por esclavos y libertos, públicos y privados, ligados al sector de la producción textil y del calzado y cuya faceta religiosa aparece explícitamente apuntada en el documento, ya que se trata de la conmemoración de la toma de votos por parte de la asociación en favor de los *patroni* llevada a cabo en el año 239 d.C. Sin embargo, desconocemos la divinidad con la que se estableció el contrato votivo, pero su omisión nos estaría indicando posiblemente que se trataría del *Genius collegii* o de una divinidad conocida en el lugar donde se colocó la placa, posiblemente en el santuario de este dios o diosa o en la *schola* colegial.

En tercer lugar, hemos visto como en *Valentia* (Valencia) existió una asociación de cultores esclavos (y posiblemente libertos) que se definieron como “adoradores de Isis” (*colentes Isidem*) y que costearon posiblemente la construcción o reparación de la *aedes* dedicada a esta divinidad de origen egipcio, o la propia *schola* colegial, con lo que pudieron estar implicados como asociación en las dinámicas munificentes de la colonia, lo que les otorgaría una visibilidad y presencia pública significativa en el espacio cívico. Por lo tanto, en este caso contamos con un *collegium* de raigambre esencialmente religiosa, ya que se definen por ser adoradores de Isis, aunque es bastante probable que la función funeraria estuviera también presente, como solía ocurrir en la mayoría de asociaciones romanas y, especialmente, en las que agrupaban esclavos y libertos.

En cuarto lugar, en *Hispania* también tenemos un *collegium domestium* atestiguado en *Abdera* (Adra, Almería). Esta asociación aparece aglutinada en torno al culto a los *Lares* y del *Genius* del *dominus*. En consecuencia, podríamos identificar a

esta *familia* dependiente de tipo privado como una asociación de *cultores Larum* que aparece representada por los “primeros de la *familia*” (*primi in familia*), el liberto *Suavis* y el *uilius Faustus*. Por tanto, observamos en este caso para *Hispania* la especial vinculación de los esclavos y libertos de la familia con el culto doméstico del *Genius* y, especialmente, de los *Lares* que transmiten tanto las fuentes literarias como las arqueológicas con los testimonios de las ciudades vesubianas⁹⁰. Nuevamente en este caso, aunque la faceta que se atestigua es la religiosa, no podemos olvidar que la funeraria era especialmente importante en las *familiae*, así como la parte celebrativa y convivial.

En quinto lugar, hemos visto que en dos ciudades importantes hispanas como *Corduba* (Córdoba) y *Segobriga* (Saelices, Cuenca) aparecen documentadas dos *familiae publicae*. En la cordubense se atestiguan los dos cargos principales dentro de esta asociación tanto desde el punto de vista religioso (*sacerdos perpetuus*) como desde el punto de vista administrativo (*magister*), lo que nos indica que, al menos en este caso, existía un cargo “especializado” en las labores cultuales de esta organización, aunque en dos ocasiones este individuo desempeñó los cargos simultáneamente. La *familia pública* de *Segobriga*, sin embargo, aparece explícitamente mencionada únicamente como dedicante de una estela funeraria, con lo que queda patente la participación, protagónica en este caso, de la asociación en los rituales funerarios de sus miembros. Sin embargo, como hemos visto, es posible que una lista de nombres esclavos y libertos procedente de esta *ciuitas* se correspondiese con la *familia publica* y también puede ser que se tratase de una dedicación pública de tipo religioso. Finalmente, de la cercana Uclés procede una dedicación sagrada realizada por la *familia Oculensis* y por un individuo con *tria nomina*. Puede ser que esta agrupación de esclavos y libertos perteneciesen a un *uicus*, un *pagus* o un *fundus*, con lo que su adscripción pública o privada no está clara.

⁹⁰ Véase pp. 87-95.

VII. LAS DIVINIDADES OBJETO DE DEVOCIÓN

INTRODUCCIÓN

En el presente capítulo continuaremos con el análisis del contenido de las inscripciones de nuestro *corpus* para determinar la tipología de las divinidades a las que estaban dedicadas las mismas. De esta manera, a través al estudio de las funciones y ámbitos de actuación de estas divinidades trataremos de deducir las razones que llevaron a los esclavos a elegir determinadas divinidades para, a través de su actuación, conseguir un beneficio determinado para sí mismos o para terceras personas. Este trabajo también nos servirá para observar si existen diferencias entre las devociones de los esclavos hispanos y las de los *ingenui* o si, como ya apuntó F. Bömer en su obra clásica sobre la religión de los esclavos en el Imperio, los esclavos participaban del culto a las divinidades de igual manera que los libres, aunque con cierta preferencia por los dioses menores latinos, las divinidades locales y los cultos extranjeros¹.

Para realizar el análisis teonímico, lógicamente, se han descartado las inscripciones del *corpus* en las que no aparece el nombre de la divinidad objeto de la dedicación o en las que este no puede ser inferido por el contexto, así como las inscripciones tipo *herma* que se dedicaban, como hemos visto, al *Genius* del *dominus* o a la *Iuno domina* ya que, debido a su número, hemos considerado no incluirlas en la tabla para que el análisis estadístico no se viese afectado. Hemos de tener en cuenta que la muestra con la que contamos no es excesivamente amplia, con lo que debemos ser precavidos a la hora de extraer conclusiones de carácter general para todos los esclavos peninsulares, aunque el estudio de los casos conservados en nuestro *corpus* sí que puede ayudarnos a establecer unas ciertas tendencias y a conocer en cierta manera las relaciones que los esclavos establecieron con estas divinidades.

Un primer acercamiento a los teónimos que aparecen en nuestro *corpus* (fig. 1) nos revela que la gran mayoría de las divinidades a las que rendían culto los esclavos de nuestro *corpus* eran de origen latino o, por lo menos, eran divinidades de nombre latino, un 57,4 %, mientras que en un 27,7 % las divinidades a las que rendían culto eran

¹ BÖMER, 1958, 29-31.

locales y un 14,9 % eran de procedencia greco-oriental. Podemos observar la gran variedad de divinidades a las que realizaron dedicaciones los esclavos hispanos, divinidades que poseían funciones diversas, como veremos.

TIPO DE DIVINIDADES	Nº TOTAL	TEÓNIMOS	REFERENCIAS DEL CORPVS
LATINAS	27 (57,4%)	<i>... augusta siue augustus</i> <i>Culto imperial (x3)</i> <i>deus Mars</i> <i>Mars</i> <i>Diana</i> <i>domina Venus</i> <i>Fontanus siue Fontana</i> <i>Genius loci ficariensis</i> <i>Genius ¿Societatis Montis Ficariensis?</i> <i>Hercules</i> <i>Iuppiter optimus maximus</i> <i>Iuppiter optimus maximus conseruator</i> <i>Lares</i> <i>Lares y Genius</i> <i>Mater dea</i> <i>Mater Terra</i> <i>Neptunus</i> <i>Numen theatri</i> <i>Salpina (¿Proserpina?)</i> <i>Salus (x2)</i> <i>sancta dea</i> <i>Siluanus Augustus</i> <i>numen sanctus deus Siluanus</i>	S-2, S-3, S-4, S-9, S-12, S-14, S-15, S-20, S-24, S-25, S-26, S-27, S-29, S-33, S-34, S-36, S-42, S-43, S-45, S-46, S-48, S-51, S-53, S-59, S-62.
GRECO-ORIENTALES	7 (14,9 %)	<i>augusta Nemesis (x2)</i> <i>Phoebus</i> <i>inuictus deus</i> <i>Mitra</i> <i>Isis</i> <i>Serapis</i>	S-17, S-18, S-19, S-28, S-47, S-49, S-61.
LOCALES	13 (27,7%)	<i>¿Aco? siue [.]jaco</i> <i>Adaecina</i> <i>Ataecina</i> <i>dea Ataecina Proserpina turobrigensis</i> <i>augusta Nabia</i> <i>deus Airo siue Aironis</i> <i>¿Duillae?</i> <i>¿Duiris ordaecis?</i> <i>Edouius</i> <i>Endouellicus (x4)</i>	S-1, S-8, S-11, S-31, S-32, S-50, S-54, S-55, S-56, S-57, S-60, S-63, S-64.

Fig. 1: divinidades aludidas en las dedicaciones

5.1. DIVINIDADES LATINAS

Entre la nómina de divinidades latinas que aparecen en nuestro *corpus* podemos observar una gran variedad tanto en relevancia dentro del panteón como en funciones, encontrándonos a varias de las divinidades principales de la religión romana (Júpiter,

Marte, Diana, Venus, Neptuno), divinidades de segundo orden relacionadas con la fertilidad (*Mater Dea / Mater Terra*) y con el mundo agreste (Silvano), divinidades tutelares de personas o lugares (*Genius, Lares, Numen, Fontanus / Fontana*), divinidades salutíferas (*Salus*) y otras como Proserpina y Hércules.

5.1.1. Júpiter²

Júpiter era el dios supremo del panteón romano y en origen era una divinidad celeste que regía sobre todo lo relativo al tiempo atmosférico; pero, ya en un estadio temprano de la historia de Roma, adquirió nuevas funciones relacionadas con la soberanía y el poder del Estado. De esta manera, su papel político se colocó a la cabeza de sus atribuciones, lo que se reflejó en su supremacía sobre las otras dos divinidades de la Tríada Capitolina: Juno y Minerva³. En su calidad de divinidad celeste, su voluntad era consultada e interpretada por los augures en nombre del *populus* romano a través *prodigia* y *signa* como los rayos, los truenos y, sobre todo, el vuelo de las aves⁴. La denominación más común de Júpiter como divinidad política se materializó a través de los epítetos *optimus* y *maximus*, que evocaban la imagen dual del dios como padre y como protector y aumentador de la comunidad romana⁵. Estos epítetos estaban además en estrecha relación con el templo del Capitolio y el culto político a esta divinidad desde época monárquica. Con la expansión territorial, estas nociones se extendieron a las provincias y Júpiter fue identificado como la divinidad más representativa de la romanidad y del poder romano, con lo que los provinciales verán en el culto a este dios una forma de integración y adhesión al nuevo poder, hecho que se verá fortalecido

² El estudio del culto de Júpiter en *Hispania* comenzó con el artículo de G. HEUTEN (1933) dedicado al estudio de la tríada capitolina en la Península en general y con el trabajo de F. PEETERS (1936) centrado en el dios supremo romano. El tema fue tratado con mayor profundidad por A. M^a VÁZQUEZ HOYS (1983-1984) y, recientemente, en la tesis doctoral de A. MONEO (2016) donde se realiza una recopilación epigráfica sistemática, así como un profundo análisis sobre este culto. Además de estos trabajos generales, existen varios artículos que estudian las características de este culto en territorios más específicos (provincias, *conuentus*, etc.). Algunos de estos trabajos son ROMERO (1993) para el *Conuentus Emeritensis*; DELGADO, 1993 para la *Baetica*; y VEGA, 2000 para la provincia de Toledo. Véase MONEO, 2016, 27-44 para el estado de la cuestión de las investigaciones sobre el culto a Júpiter en *Hispania*.

³ DELGADO, 1993, 339. Sobre el carácter de esta divinidad y su evolución a lo largo de los siglos véase DAREMBERG – SAGLIO, *vol. III*, s. v. “Jupiter”, 691-762; TOUTAIN, 1967, 33-35; 195-217 y 283-290; y, sobre todo, el extenso artículo dedicado a esta divinidad por J. R. FEARS (1981).

⁴ FEARS, 1981, 19 y DELGADO, 2014, 35-38.

⁵ FEARS, 1981, 20-21. Así, como padre de los dioses y de los hombres implica la noción de *patria potestas* sobre toda la comunidad y sus miembros.

durante la época imperial con la asociación de esta divinidad con los emperadores y el poder imperial en general⁶.

Las dos inscripciones de nuestro *corpus* dedicadas a Júpiter (S-12 y S-34), precisamente, aluden a esta divinidad con los epítetos *optimus* y *maximus* y en el caso de la inscripción de Mongai (Lleida) se incluye un tercer epíteto abreviado con una C. Una posibilidad de desarrollo de la abreviatura es *c(apitolino)*, epíteto únicamente atestiguado en dos ocasiones en *Hispania citerior* y en una en *Lusitania*⁷. Otra posibilidad es el epíteto *conseruator* que es mucho más común, con ocho testimonios seguros en la *Tarraconensis*⁸, con lo que este sería el desarrollo más adecuado, como así lo han considerado también los editores del *corpus* de inscripciones de Cataluña⁹. Este epíteto alude a la protección y a la conservación de la *salus* del Imperio, del emperador y de la comunidad o, en un sentido más personal, como parece indicar esta inscripción procedente de un ambiente rural, la protección del propio individuo y de su familia¹⁰.

En este sentido podemos interpretar también la inscripción de Bujalance, así como la dedicada por *Hermes* a Júpiter óptimo máximo en Esporões (Braga) (NS-1) que se dedica *pro salute* de un individuo con *tria nomina*, probablemente el *dominus* de este posible esclavo. Por tanto, podemos ver como la divinidad suprema del Estado romano era tremendamente polivalente, ya que por un lado podía ser aludida como divinidad política por miembros de la administración y de la élite local y provincial y, por otro, podía ser reclamada por individuos que no desempeñaban funciones en instituciones imperiales o ciudadanas con la intención de obtener un beneficio más personal, lo que muestra que esta divinidad trascendía el marco político e institucional y pasó a integrarse en el grupo de divinidades a las que los hispanos recurrían dentro de su devoción más personal¹¹.

⁶ *Ibid.*, 89-97.

⁷ *ERPL*e, nº 47 (Santa María de la Torre, León); *CIL* II²/14, 835 (Tarragona) y *AE* 2011, 483 (Talaván, Cáceres).

⁸ *CIL* II²/14, 770 (Forcall, Castellón); *HEp* 2003/2004, 428 (Lugo); *IRG* II, nº 3 (Lugo); *AE* 2003, 948 (Lugo); *FE* 144, nº 589 (Mogadouro, Dist. De Bragança); *HEp* 2001, 481 (Osma, Soria); CRESPO – ALONSO, 1999, nº 200 (Peñalba de Castro, Burgos); y *ERPS*o, nº 29 (Santervas del Burgo, Soria).

⁹ *IRC* II, nº 17.

¹⁰ MONEO, 2016, 60 y *FE* 144, nº 589.

¹¹ MONEO, 2016, 61.

5.1.2. *Marte*¹²

Marte era el dios guerrero por excelencia y, por ello, gobernaba sobre la guerra y los que la hacían. Además era una divinidad que ejercía la protección contra las amenazas exteriores que podían amenazar a un grupo humano o a un territorio, de ahí la ceremonia de *lustratio* realizada en honor de Marte con la procesión de los *suouetaurilia* alrededor del territorio o grupo a proteger¹³. Es en este sentido precisamente en el que vimos que era invocado en la ceremonia de la *lustratio* de los campos transmitida por Catón el Viejo¹⁴, donde se definían los límites y se solicitaba la protección del terreno que se iba a poner en cultivo por primera vez contra cualquier tipo de mal que pudiese afectar a las plantas cultivadas, así como contra cualquier amenaza que pudiera afectar a los pastores y el ganado que eventualmente pasasen por dicho campo. Este testimonio catoniano llevó a G. Dumézil a proponer que esta divinidad tendría, además de sus atribuciones guerreras, atribuciones agrarias¹⁵. Sin embargo, debemos recalcar, siguiendo a J. Scheid, que la alusión a Marte dentro de este ritual agrario se realiza en virtud de su carácter de divinidad guerrera y protectora y no de un supuesto carácter agrario¹⁶.

A diferencia de lo que ocurre en las Galias donde el dios Marte aparece frecuentemente asociado a divinidades locales o se presenta con epítetos tópicos de tipo céltico, aunque siempre incluido en panteones cívicos¹⁷, en *Hispania* únicamente

¹² El comienzo de los trabajos sobre el culto a Marte en *Hispania* vino de la mano de J. M^a BLÁZQUEZ (1962, 115-127) que, influido por J. TOUTAIN (1967, 252-260) y, sobre todo, por los trabajos de J. VENDRYES (1948) y E. THEVENOT (1955) que relacionaban a esta divinidad con varias divinidades célticas europeas de carácter guerrero, y apoyado en el célebre pasaje de Estrabón que alude al sacrificio de un macho cabrío, prisioneros de guerra y caballos a Ares por parte de los pueblos de las montañas del norte (Strab., *Geogr.* III, 3, 7), trató de identificar las posibles divinidades célticas atestiguadas epigráficamente con las que Marte pudo sincretizarse en el norte de la Península Ibérica, entre las que se encontraban *Cosus* y *Bandue*. Esta interpretación fue bastante exitosa durante los años posteriores pero, a partir de trabajos como el de A. TRANOY (1981) para la zona del noroeste y, sobre todo, del artículo de P. LE ROUX (2006) y de los recientes de M^a C. GONZÁLEZ RODRÍGUEZ (2013, 14-17) de J. MANGAS (2016), se ha podido ver que en el estado actual del conocimiento estas asociaciones son, cuando menos, dudosas y que los epítetos de tipo “indígena” de los que se acompaña en ocasiones Marte podrían aludir a los topónimos o las comunidades sobre las cuales Marte ejercía su protección.

¹³ SCHEID, 2006, 37 y 2016a.

¹⁴ Cato, *De agr.* 141. Véase pp. 111-114.

¹⁵ DUMÉZIL, 1974, 215-256.

¹⁶ SCHEID, 2005, 147-151.

¹⁷ Sobre este tema véase VAN ANDRINGA, 2002, 141-153. Además son especialmente relevantes varios artículos de la monografía dedicada a Marte en el occidente hace poco más de una década (BROUQUIER-REDDÉ *et alii.* (eds.), 2006): F. BÉRARD (pp. 17-34) estudia a *Mars mullo*, una advocación típica documentada con cierta abundancia en las *ciuitates* occidentales de la *Gallia Lugdunensis*. Este dios aparece como una divinidad cívica que detenta una posición preeminente dentro del panteón de estas

aparecen cuatro epítetos que podrían estar apuntando a una asociación con una divinidad local: *Mars borus*, *Mars cariociegus*, *Mars tarbucelis* y *Mars tilenus*, en inscripciones localizadas en la zona del noroeste y el oeste peninsular, siendo lo habitual la aparición de epítetos plenamente latinos como *ultor*, *campester*, *Augustus*, *pater*, *gradiuus*, *sagatus* y *propitius*¹⁸. Como ha señalado P. Le Roux, el empleo de epítetos “indígenas” acompañando a esta divinidad plantea problemas metodológicos idénticos a los que se plantean en las Galias y en Britania¹⁹, ya que nuestro conocimiento es muy limitado al respecto debido a que en la gran mayoría de casos únicamente contamos con el testimonio epigráfico de estos epítetos que en ocasiones podrían hacer referencia a divinidades locales o, más frecuentemente, al territorio o a la comunidad sobre la que la divinidad ejercía su protección.

Al margen de estos escasos testimonios de epítetos locales y los pocos casos de dedicaciones relacionadas con el ejército, Marte aparece en *Hispania* mayoritariamente como una divinidad protectora de los individuos y de la comunidad contra las diferentes formas de agresión exterior: bandidaje, epidemias, desastres naturales, etc. y, por ello, se encuentra representado especialmente en el ámbito urbano donde es introducido de manera habitual en los panteones locales en el contexto del culto público²⁰.

En nuestro *corpus* tenemos dos dedicaciones a Marte realizadas por esclavos. La primera de ellas procede del mundo rural cacereño, ya que fue encontrado en Cañamero, en una zona que posiblemente pertenecía al *territorium* de *Turgalium* (Trujillo) (S-62), mientras que la segunda se enmarca en el mundo urbano, ya que procede del núcleo

ciudades y también hay trazas de su culto en varios *pagi*, pero no podemos saber con completa certeza si en calidad de *numen pagi* o de divinidad de la ciudad.

J. SCHEID (35-44) estudia la presencia de *Lenus Mars* en la colonia de *Augusta Treverorum* que, nuevamente, aparece como una divinidad principal, de hecho, la más importante dentro del panteón urbano con abundantes testimonios tanto en el núcleo central como en su *territorium*. La elección de Marte como divinidad tutelar de la ciudad, según el autor, tuvo que deberse a que en el momento de transposición de la divinidad tópica *Lenus* al latín, en un momento anterior a la fundación de la ciudad o de la *deductio* colonial, los tréveros se veían como guerreros o por lo menos como hombres en armas y, por ello, eligieron a Marte y no a Júpiter o Apolo, por ejemplo.

TH. LUGINBÜHL (63-72) analiza el culto a *Mars caturix* en el territorio helvético que nuevamente se manifiesta como una divinidad importante del panteón cívico producto de una posible fusión del Marte romano y de *Teutates*, divinidad celta. Parece que *Mars caturix* fue adorado mayoritariamente como una divinidad protectora de la comunidad y de los individuos.

¹⁸ Este último, aunque es un epíteto poco abundante en el Imperio, aparece como determinante acompañando al teónimo *Mars* en un epígrafe hallado en Bembibre (León) (GONZÁLEZ RODRÍGUEZ – RAMÍREZ SÁNCHEZ, 2015).

¹⁹ LE ROUX, 2006, 91.

²⁰ *Ibid.*, 90-92. Como hemos visto en la nota 17, en las Galias también aparece mayoritariamente como una divinidad poliada. Véase también VAN ANDRINGA, 2002, 149-153.

urbano de la colonia de *Astigi* (Écija, Sevilla) (S-45). En ambos casos podemos pensar que Marte era invocado como divinidad protectora: en el primero es posible que como protector de la cosecha y/o el ganado o simplemente como protector de la comunidad rural y, en el segundo caso, donde la procedencia urbana es clara, es posible que Marte estuviera incluido en el panteón cívico, con lo que este esclavo público aludiría a las cualidades defensivas de Marte en contra de cualquier elemento de agresión exterior contra la colonia. Respecto a esta segunda inscripción, hay que indicar que el teónimo aparece acompañado del término *deus*, cuyo uso está sobradamente atestiguado en *Hispania* y en otras partes del occidente del Imperio Romano y, como argumentó convincentemente M. Salinas, no tiene por qué enmascarar un proceso de *interpretatio* de un divinidad local, como se interpretaba anteriormente en base a la teoría postulada por S. Lambrino²¹. De hecho, M. Salinas emplea el epígrafe al que nos referimos como uno de los argumentos en contra de esta teoría, ya que se trata de una dedicación en una de las “capitales” de *conuentus* de la *Baetica*, por lo que su alto grado de romanidad está fuera de toda duda, y además está dedicada por un esclavo público de la propia colonia a una divinidad cuyo culto está muy extendido por dicha provincia²². Igualmente, M. Th. Raepsaet-Charlier rechazó la asociación automática del uso de los términos *deus* o *dea* con la existencia de un proceso de *interpretatio*. En efecto, estos términos aparecen asociados con divinidades de todo tipo (romanas, locales y orientales), tanto en contextos provinciales como en la propia Roma, con lo que no puede atribuirse por norma al proceso de *interpretatio*, ya que es un término empleado ampliamente en el mundo romano²³.

Ya hablamos sobre el carácter de Marte como divinidad defensora del territorio contra todo tipo de agresiones aplicado al mundo rural en el pasaje de la *lustratio agri*

²¹ SALINAS, 1995. En efecto, este autor argumenta en contra de la teoría postulada por este investigador portugués (LAMBRINO, 1965, 232-233) según la cual, tras estos teónimos acompañados por *deus* o *dea* se encontraban cultos a divinidades indígenas que habían sido asimiladas a través de un proceso de *interpretatio* a divinidades romanas con funciones similares. Según M. Salinas, estos elementos, especialmente cuando acompañan a una divinidad indígena, serían en la mayoría de casos una muestra más de que el culto a dicha divinidad se encontraba integrado en los mecanismos del sistema religioso romano.

²² SALINAS, 1995, 135. Por ejemplo, según *EDCS* aparecen nueve testimonios de *Mars Augustus* en la *Baetica*, lo que da muestras más que suficientes del carácter plenamente romano del culto a esta divinidad en esta provincia.

²³ RAEPSAET-CHARLIER, 1993, 12-17. Como destaca esta autora, según la teoría que liga el empleo del término *deo* con el proceso de *interpretatio*: “ne devrait accompagner que des divinités apparemment romaines dont la formule préciserait qu’elles sont “interprétées” comme des dieux locaux”.

transmitido por Catón el Censor²⁴. En este pasaje, Marte es reclamado como protector del nuevo campo que se va a poner en cultivo y de los animales y el personal (servil en el caso de la hacienda de Catón) que trabajaba en él, para ello se realizaba la procesión lustral de los *suouetaurilia* en torno al campo en cuestión para establecer los límites de la acción protectora del dios. Como vimos, Catón prescribe que el *uilicus* esclavo podía llevar a cabo este ritual, con lo que, sin duda, los esclavos se encontraban presentes durante su realización. La dedicación procedente del *territorium* de *Turgalium* y, por tanto, del mundo rural (S-62) posiblemente podemos adscribirla al culto a Marte en relación con la protección del campo, culto en el que la ceremonia de la *lustratio agri* era fundamental, como vimos también en su plasmación en una pintura mural procedente de Sant´Antonio Abate, cerca de Pompeya.

5.1.3. Diana²⁵.

Sobre el culto romano a Diana en el Aventino y sobre su fiesta ya hemos hablado de manera extensa en el capítulo primero²⁶ y hemos podido observar cómo era una divinidad especialmente propicia para los esclavos y las mujeres en general. La diosa Diana de época tardorepublicana e imperial era una divinidad polifuncional producto, sobre todo, de la adición de elementos propios de la influencia del culto de la Artemis griega en la divinidad tradicional latina Diana²⁷. La Diana que conocemos por las fuentes es a la vez diosa virgen y una diosa relacionada con el parto, la patrona de los cazadores, la protectora de los animales salvajes y de la naturaleza salvaje en general, además de tener atribuciones sobre los límites entre lo salvaje y la civilización.

²⁴ Véase pp. 111-114.

²⁵ El estudio específico de Diana en *Hispania* comenzó con dos artículos de M^a J. PENA (1973 y 1981b): el primero dedicado al estudio iconográfico y el segundo al estudio del culto en general. A estos trabajos se unieron tres centrados en el estudio de la Diana de *Segobriga* de manera específica: ALMAGRO BASCH, 1976; VÁZQUEZ HOYS, 1983; y ALFÖLDY, 1985. Posteriormente, L. BAENA (1989) realizó un trabajo de síntesis sobre la iconografía de esta diosa en *Hispania*. Los trabajos más extensos publicados hasta la fecha son las dos monografías realizadas por A. M^a VÁZQUEZ HOYS, la primera dedicada a la diosa Diana en *Hispania* en general (1995) con un especial énfasis en la recopilación y el estudio de las fuentes, y la segunda, dedicada a la Diana de *Segobriga* (1999a). M. ALMAGRO GORBEA (1995) también ha dedicado un artículo a este santuario. A nuestro modo de ver, la interpretación más acertada y completa, como hemos indicado en el tercer capítulo, es la propuesta por S. ALFAYÉ (2009a, 124-145) y esta autora con F. MARCO (ALFAYÉ – MARCO, 2014).

²⁶ Véase pp. 27-34.

²⁷ DAREMBERG – SAGLIO, vol. II, s.v. “Diana”, 154 y HOLLAND, 2002, 5. De hecho, los intentos de separar los elementos latinos de los griegos a la hora de analizar la divinidad han tenido poco éxito debido al rápido y profundo proceso de sincretismo entre ambas divinidades.

Es además una divinidad astral relacionada con la luna, al igual que su hermano gemelo Apolo está relacionado con el sol²⁸.

En nuestro *corpus* se observa la relación de Diana con los esclavos en el epígrafe procedente del santuario de Diana situado en las cercanías de la ciudad de *Segobriga* (S-27). Ya hemos tratado de manera extensa en el capítulo dedicado a la distribución geográfica y el análisis arqueológico sobre las características de este santuario, así como de las diferentes interpretaciones que han sido realizadas sobre él. Únicamente volveremos brevemente sobre la naturaleza del culto a Diana que se practicaba en dicho lugar. Para comenzar, en las cinco inscripciones que forman este conjunto epigráfico, únicamente aparece un epíteto, el de *frugifera*. Este epíteto, que puede ser traducido como “fructífera”, “propiciadora de la fertilidad”, remite también al carácter de divinidad relacionada con la fertilidad de la naturaleza y de las mujeres de la Diana del Aventino²⁹. Frente a la teoría de M. Almagro Gorbea y A. M^a Vázquez Hoys que vieron en el lugar de culto de *Segobriga* un santuario celtibérico dedicado a una diosa indígena de tipo agreste que habría perdurado hasta época romana cuando habría sufrido un proceso de *interpretatio* con Diana³⁰, S. Alfayé y F. Marco han optado por una interpretación más razonable a nuestro modo de ver que pone en duda este proceso de *interpretatio* y que entronca este culto con características más propias del culto “clásico” romano de Diana³¹. En efecto, no hay testimonios arqueológicos de frecuentación del paraje donde se encuentra este conjunto anterior al siglo I d.C., ni elementos de raigambre “indígena” en el culto, en los epítetos de la diosa, en la iconografía de las representaciones en relieve, ni en la onomástica de los dedicantes.

Por lo tanto, la interpretación más prudente y acertada, a nuestro juicio, es que este lugar habría sido un santuario extraurbano ubicado en un paraje agreste (al igual que el templo de Diana en Aricia y en el Aventino) que sería frecuentado por hombres y mujeres de estatus dependiente (esclavos y libertos) de la ciudad que acudirían a este lugar a elevar sus plegarias y cumplir con sus votos a Diana, una divinidad plenamente romana entre cuyas atribuciones se encontraba la del fomento de la fertilidad de la naturaleza y de las mujeres (cuatro de las cinco personas que dedicaron las inscripciones

²⁸ HOLLAND, 2002, 6-7.

²⁹ ALFAYÉ, 2009a, 130.

³⁰ ALMAGRO GORBEA, 1995 y VÁZQUEZ HOYS, 1999a, 231 y 243-245.

³¹ ALFAYÉ, 2009a, 129-130 y ALFAYÉ – MARCO, 2014, 58-59.

eran mujeres) y cuyo culto romano estaba estrechamente ligado a los esclavos, como hemos visto.

5.1.4. *Venus*³²

Al igual que lo que ocurría en el caso anterior, Venus es una divinidad que no puede ser desligada de Afrodita, la divinidad griega que influyó de manera decisiva a lo largo de la media república en la configuración de las atribuciones, la ideología y la iconografía de la divinidad latina. Además también contaba con las influencias fenicias de la diosa Astarté que sufrió un proceso de sincretismo en oriente con Afrodita. Venus era la divinidad de la belleza, del amor erótico, de la fertilidad y de la procreación y, a la vez, tenía una vertiente política y guerrera derivada de su relación con Marte³³. Esta vertiente fue especialmente reforzada durante el siglo I a.C.: Sila se declaró protegido de esta diosa, al igual que Pompeyo fue favorecido por Venus *uictrix*. Sin embargo, el factor decisivo fue que César, vencedor de Pompeyo, reclamó la protección de Venus *genetrix*, madre de Eneas que, a su vez, fue el padre de Iulo, el antepasado mítico del que descendía la *gens Iulia*. El culto a Venus *genetrix* adquirió un rango oficial como culto dinástico a partir de Augusto que además se vio difundido por las provincias como forma de adhesión al poder imperial³⁴.

En *Hispania* parece que el culto a Venus entró de una manera tardía, encontrándose las primeras menciones epigráficas a mediados del siglo I d.C., momento en el que se produjo un amplio desarrollo y consolidación de los testimonios epigráficos e iconográficos relacionados con esta divinidad, muestra de su popularidad en relación con su papel político y cívico³⁵, probablemente ligado al carácter dinástico de esta divinidad en época julioclaudia y la voluntad de los flavios de reafirmar la continuidad dinástica con Augusto y sus descendientes a través de la adopción de un culto tan

³² Pese a la abundancia de testimonios de esta divinidad en *Hispania*, durante el siglo XX únicamente fueron publicados algunos artículos parciales dedicados a su estudio: el artículo de J. RODRÍGUEZ CORTÉS (1986-1987) dedicado al estudio de los hallazgos epigráficos de esta divinidad en la *Baetica*, el trabajo de M^a P. SAN NICOLÁS (1994) centrado en la iconografía de esta diosa en el arte musivario hispano y el estudio de A. M^a VÁZQUEZ HOYS (1999b) dedicado al análisis de Diana y Venus en relación con las divinidades orientales relacionadas con ellas. Recientemente, M. ORIA (2013) ha publicado un trabajo dedicado a analizar las manifestaciones de esta divinidad y sus implicaciones ideológicas, culturales y religiosas en *Hispania*. Finalmente, en el año 2017 fue defendida en la Universidad Complutense una Tesis Doctoral dedicada al estudio del culto de Venus en *Hispania* aunando fuentes literarias, numismáticas, epigráficas e iconográficas (DEL PRETE, 2017).

³³ Véase el trabajo de referencia acerca de la Venus romana: SCHILLING, 1982.

³⁴ ORIA, 2013, 228.

³⁵ *Ibid.*, 234.

vinculado al *Princeps*. En este sentido, la mayoría de las inscripciones hispanas conservadas se dirigen a ella con epítetos relacionados con el culto oficial: *Augusta*, *uictrix* y *genetrix*, y están dedicadas tanto por cargos públicos, miembros de las élites municipales y seviro augustales como por individuos privados, *peregrini* y de estatuto dependiente³⁶. Por lo tanto, nos encontramos ante una divinidad de clara raigambre clásica romana muy vinculada con el poder imperial que posiblemente fue incluida en varios panteones de las ciudades hispanas como una diosa cívica plenamente romana fundamentalmente relacionada con la fertilidad y el carácter matronal, y no tanto con su carácter de diosa protectora de la belleza y de la sexualidad.

En nuestro *corpus* contamos con la dedicación de una esclava de nombre desconocido a *domina Venus* (S-43) que se debe unir a otra dedicación a la misma divinidad cuyo nombre aparece precedido también por el término *domina* que fue costeada por una ciudadana de *Iponuba* de nombre *Pomponia Gemmuniana*³⁷, ambas procedentes del municipio de *Ipolcobulcula* (Carcabuey, Córdoba). A estos dos testimonios se une un grafito sobre *sigillata* con la inscripción *dom(inae) Ven(eri)* procedente de la provincia de Córdoba³⁸. Este término en *Hispania* únicamente está documentado antecediendo al teónimo de Venus en este lugar, lo que ha llevado a M. Oria a proponer la existencia en esta zona de: “un centro de culto o alguna imagen especialmente venerada de esta advocación”³⁹. J. Rodríguez Cortés, por su parte, indicó que este término “parece reflejar un carácter mucho más vasto de Venus que su simple aspecto de diosa del amor y la fecundidad, tal vez al estilo de una regente cósmica o universal”⁴⁰.

Es claro que la expresión *domina* hace referencia a ese carácter de regente pero, al tratarse de un término únicamente atestiguado en una ocasión más en *Berytus*

³⁶ *Ibid.*, 235; V. DEL PRETE (2017, 124-126) identifica en las inscripciones hispanas dedicadas a esta divinidad, además de la esclava de nuestro *corpus* (S-43), cuatro posibles esclavos, doce libertos y once ciudadanos romanos. Dos de las posibles esclavas son identificadas en sendas inscripciones funerarias por su nombre: *Domitia Veneris* (IRPCadiz, nº 438) y *Maria Veneris* (IRPCadiz, nº 443), donde los genitivos son interpretados como un indicativo de que estas dos mujeres serían esclavas adscritas al templo de Venus en Gades. Sin embargo, por el carácter dudoso tanto de la interpretación del estatus servil como de su asociación con la divinidad, hemos preferido no incluirlas en el *corpus*, de manera similar a lo que ocurre con dos individuos de nombre griego, *Yacintus* y *Helius* (CIL II²/14, 579), que dedican una inscripción a Venus en Sagunto sin consignar expresamente su estatus.

³⁷ CIL II²/5, 275: *Pomponia Gemmuniana Iponubensis / Dominae Veneri uotum soluit d(onum) d(edit)*.

³⁸ CIL II²/7, 241.

³⁹ ORIA, 2013, 236.

⁴⁰ RODRÍGUEZ CORTÉS, 1986-1987, 142.

(Siria)⁴¹, no se pueden sacar más conclusiones al respecto más allá de una posible asociación con la Astarté fenicia, una divinidad con un fuerte componente cósmico, ya que el uso de esta expresión en la *Baetica* está muy extendido para la diosa Isis, pero no hay testimonios de ningún tipo de sincretismo entre Isis y Venus en esta provincia. Por tanto, debido a que únicamente se han encontrado tres testimonios alusivos a la *domina Venus* en esta zona, creemos que es un tanto arriesgada la propuesta de M. Oria de la existencia de una *aedes* o una imagen dedicada a esta advocación, por lo que preferimos ser prudentes respecto a esta teoría hasta que no aparezcan más testimonios arqueológicos o epigráficos que la confirmen.

5.1.5. Neptuno

Tal y como ha sido defendido por varios autores⁴², probablemente Neptuno en origen fue una de las divinidades tutelares del agua corriente y de las surgencias de agua cuya influencia se extendió hasta los mares debido a su identificación con el Poseidón griego a partir del siglo III a.C. En ese momento, Neptuno se estableció como el señor de los mares y fue adorado precisamente como divinidad protectora del mar y los marineros⁴³, aunque también conservó atribuciones como divinidad tutelar de las aguas en general⁴⁴. Parece que esta divinidad no fue especialmente prominente en el panteón itálico antes de la incorporación de los elementos griegos a partir del siglo III a.C.⁴⁵, cuando pasó a incorporarse dentro del grupo de las divinidades “mayores”. Neptuno cobró además un protagonismo especial durante el Principado, ya que Octaviano mostró gran devoción por esta divinidad por haberle sido favorable en las victorias navales contra Sexto Pompeyo y contra Marco Antonio, por lo que fue incluido en el programa ideológico y religioso del *Princeps* con la dedicación de una *aedes* pública en Roma⁴⁶.

En nuestro caso, el ara dedicada por *Glaucus*, esclavo *imperial*, en A Coruña (S-2) fue erigida, casi con toda seguridad, en época del reinado conjunto de Marco Aurelio y Lucio Vero debido a que se hace referencia a los *Augusti*, lo que unido a que apareció junto con los dos pedestales dedicados a Marco Aurelio y Lucio Vero por el *uerna*

⁴¹ AE, 1924, 134: *Veneri Dom(inae) / Caninia pr(o) s(alute) s(ua) / et Q(uinti) et f(ili) Max(imi) / U(otum) l(ibens) a(nimo) s(oluit)*.

⁴² BLOCH, 1985, 437-438 y ARNALDI, 1997, 7-9, entre otros.

⁴³ ARNALDI, 1997, 7-13 y GRUMMOND, 2014. Parece que esta divinidad fue “importada” del mundo etrusco en época arcaica, en cuyo panteón se encontraba *Nethunus*, dios etrusco tutelar de las aguas internas.

⁴⁴ TOUTAIN, 1967, 372-380.

⁴⁵ GRUMMOND, 2014, 65.

⁴⁶ ARNALDI, 1997, 33-34.

Reginus nos empuja a pensar en esa época. Además, la inscripción se dedica en cumplimiento de un voto por la salud de los emperadores, *pro salute Augustor(um) nostror(um)* a esta divinidad, con lo que se apela a sus atribuciones salutíferas⁴⁷, cualidades que suelen ser comunes entre las divinidades acuáticas. Contamos con 8 testimonios peninsulares de Neptuno además del que nos ocupa y 7 de ellos pertenecen a *Hispania Citerior*. Esta divinidad unida a la fórmula *pro salute* aparece en 15 ocasiones a lo largo del Imperio y, curiosamente, 9 de ellas se realizan por la *salus* de los emperadores y todas ellas pertenecen a las dinastías Antonina, Severa o al reinado de Galieno⁴⁸. Por tanto, podemos observar que a partir de Antonino Pío y sus descendientes la asociación entre Neptuno y la *salus* de los emperadores se vio intensificada. Esta devoción especial de Antonino Pío y sus descendientes por el señor de los mares se vio materializada en la construcción por parte de este emperador y Marco Aurelio de una *aedes* dedicada a este dios en la fuente de Aïn Drinn, cerca de *Lambaesis* (Numidia) en el 158 d.C., y la posterior reforma llevada a cabo por el segundo en el año 174 en la que añadió un *porticus, antae y propyla*⁴⁹.

Por lo tanto, en la inscripción de nuestro *corpus* tenemos una dedicación votiva costeada por un esclavo imperial posiblemente por la salud de Marco Aurelio y Lucio Vero a una divinidad muy unida a la dinastía antonina y a Marco Aurelio en especial. Una divinidad que, como protectora del mar y de los marineros, no resulta extraño que fuera adorada en una ciudad portuaria donde no es descabellado pensar que hubiera podido haber una *aedes* dedicada a ella que sería frecuentada por marineros y trabajadores del puerto, como pudo ser el caso del propio *Glaucus*.

5.1.6. *Hércules*⁵⁰

En el caso de *Hércules*, al igual que ocurre con gran cantidad de divinidades latinas, es tremendamente difícil determinar sus orígenes y características arcaicas

⁴⁷ DÍEZ DE VELASCO, 1998, 100-101.

⁴⁸ Datos extraídos de *EDCS*.

⁴⁹ ARNALDI, 1997, 44-46 y MONTERO, 2012, 15. La noticia de esta dedicación nos ha llegado gracias a que se ha conservado las inscripciones de estas actuaciones edilicias: *CIL VIII 2653* nos informa de la dedicación de la *aedes* y *CIL VIII 2654* de la reforma posterior. Sobre el culto a Neptuno en África véase CADOTTE, 2002.

⁵⁰ La investigación sobre el culto a *Hércules* en *Hispania* comenzó con el trabajo de A. GARCÍA Y BELLIDO (1963) dedicado al *Hércules gaditano* al que siguieron los de M. ALMAGRO BASCH (1982) y M. ORIA (1989) con recopilaciones de los testimonios epigráficos y análisis de los mismos. Será esta última autora la que dedicará un artículo a los templos de esta divinidad (ORIA, 1993) y la que realizará un estudio más completo pocos años después (ORIA, 1996), junto con otro dedicado al estudio de las representaciones de *Hércules* en las dedicaciones públicas (ORIA, 1997).

donde interviene el sustrato itálico y las influencias del Heracles griego y del Melkart fenicio⁵¹. El Hércules romano fue considerado ya desde la Segunda Guerra Púnica y durante el siglo II y I a.C. como un dios triunfal protector de los vencedores con epítetos como *uictor* o *inuictus* y fue adorado con motivo de las victorias militares por grandes imperatores como Escipión el Africano, Lucio Mumio, Sila, Craso o Pompeyo, que le dedicó una *aedes* en Roma. Augusto y los emperadores del siglo I, sin embargo, dentro de su política religiosa e ideológica, desplazaron a Hércules y escogieron a *Mars ultor* como paradigma de la divinidad protectora de los triunfadores y de la victoria imperial. Este desplazamiento de los círculos oficiales como dios guerrero durante el siglo I no impedirá el desarrollo de la leyenda de Hércules desde el punto de vista moral bajo la influencia de las corrientes filosóficas cínicas y estoicas. Hércules será visto como el paradigma de la perfección interior y de la virtud sin perder su carácter de *uictor*. Sin embargo, con la llegada de Trajano al poder se fomentará la asociación del poder imperial con Hércules como rey virtuoso que triunfa sobre las pasiones y este lugar privilegiado se mantendrá durante los reinados posteriores⁵².

Además de estas atribuciones “oficiales”, Hércules también era venerado en el ámbito del ejército como divinidad victoriosa y, además, era adorado por los romanos en general como un dios benefactor, atribución derivada de su carácter de héroe civilizador. También contó con un dinámico culto en el mundo rural junto a divinidades como Silvano como purificador y protector de los trabajos agrarios⁵³, de ahí epítetos como *rusticus* y *domesticus*. Debido a su carácter de divinidad benefactora que representaba la perfección virtuosa y la victoria, Hércules se convirtió en una divinidad tremendamente popular entre todos los estratos de la población incluidos los más humildes que en muchas ocasiones se agruparon en *collegia* o *sodalitates* de *cultores Herculis*⁵⁴.

En *Hispania*, Hércules era también una divinidad popular, en especial en el sur y el sureste levantino, donde el culto fenopúnico a *Melkart* con el *locus sacer* dedicado a esta divinidad en *Gades* como centro fundamental, junto con otros centros como *Onuba* y *Carthago Noua*, ejerció una influencia decisiva para la expansión de su culto romano.

⁵¹ M. JACZYNOWSKA (1981, 631-633) realiza una síntesis del debate a propósito de los orígenes de esta divinidad y de su culto en el Ara Máxima del Foro Boario.

⁵² *Ibid.*, 633-641.

⁵³ MOITRIEUX, 2002, 213-218.

⁵⁴ JACZYNOWSKA, 1981, 641-650.

En efecto, el santuario gaditano dedicado a *Melkart/Heracles* experimentó un crecimiento progresivo durante los dos últimos siglos de la república y la época imperial ya bajo la forma del Hércules romano. En el resto de la Península parece que el culto se difundió como consecuencia del proceso de romanización y de municipalización, en especial por su relación con el culto oficial y con el poder imperial⁵⁵.

Su popularización en la zona de la meseta y en el noroeste parece que se produjo, más que en relación a su carácter oficial o de divinidad guerrera, por su carácter de divinidad benefactora en general, hecho al que podría estar apuntando la simplicidad de los epígrafes con fórmulas votivas simples y con ausencia de epítetos acompañando al nombre de la divinidad. Este creemos que es el caso de la inscripción segobricense de nuestro *corpus* dedicada a Hércules (S-29), ya que, al igual que las otras tres dedicadas a esta divinidad procedentes de *Segobriga*⁵⁶, el teónimo aparece sin ningún epíteto que defina su campo de actuación, con lo que en estos casos no podemos precisar cuál era la faceta en la que se apeló a Hércules dentro de su carácter de divinidad benefactora. M. Oria sugiere la posibilidad de la existencia de un lugar de culto dedicado a Hércules en *Segobriga* basándose en los testimonios descubiertos en dicha ciudad, es posible que a consecuencia del especial vínculo entre esta ciudad y *Carthago Noua*, ciudad con la que estaba conectada a través de una de las principales vías que se dirigían hacia la meseta a través, precisamente, de *Segobriga*⁵⁷. En efecto, esta relación entre las ciudades era intensa y en *Carthago Noua* el culto a Hércules-*Melkart* era importante, pero en este punto nos topamos con la problemática de la identificación de santuarios en base a un escaso número de inscripciones cuando ninguna de ellas nombra expresamente el lugar de culto, más aún teniendo en cuenta que en este caso las dedicaciones segobrigenses conservadas son todas de tipo privado⁵⁸.

⁵⁵ ORIA, 1989, 268-273 y 1996, 19-144. Véase también TOUTAIN, 1967, 402.

⁵⁶ AE 1982, 599; CIL II 3096 y AE, 1982, 598.

⁵⁷ ORIA, 1996, 137-138.

⁵⁸ Sobre esta problemática véase GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, 2014 donde se analiza la problemática aplicada a la zona de la *Asturia augustana* con el ejemplo de las dedicaciones al *deus Vagus Donnaegus*.

5.1.7. *Silvano*⁵⁹

Silvano era una divinidad protectora del bosque no civilizado, la caza, la agricultura y el pastoreo, lo que se observa en sus atributos más comunes: el *falx* (hoz) como símbolo de la agricultura, el pino en forma de árbol, rama o piña, como símbolo de sus atribuciones forestales, y el perro⁶⁰. En relación con estas atribuciones cobra sentido, como vimos, el voto por la salud del ganado que nos transmite Catón el Viejo⁶¹ y que era ofrecido en honor a Marte y a Silvano: al primero como divinidad defensora contra cualquier agresión y al segundo como dios protector de las zonas boscosas que debían atravesar los pastores con el ganado⁶². Silvano fue una de las divinidades más veneradas en el Imperio a pesar de que se encontraba completamente fuera del culto público, ya que no contaba con *loca sacra* oficiales, sacerdocios, ni festivales en el calendario, con lo que permaneció en el ámbito del culto colegial, familiar e individual y la gran mayoría de sus cultores pertenecían a los grupos humildes de la población, incluyendo esclavos y libertos⁶³.

F. Bömer, pese a que no pudo identificar cultos especialmente conectados con los esclavos, sí que observó que Silvano era la divinidad más ampliamente venerada entre los esclavos, especialmente en Italia, y trató de mostrar la iconografía de este dios como el reflejo de los atributos y las vestimentas de los esclavos agrarios pobres (ropa humilde, *falx* y perro), lo que permitiría a los esclavos una identificación más sencilla con esta divinidad que con los grandes dioses del panteón⁶⁴. P. F. Dorcey puso en duda esta teoría indicando que la iconografía del culto a esta divinidad fue conformada y reproducida no por los esclavos agrarios pobres, sino por los individuos (*ingenui*, libertos y esclavos) que poseían ciertos recursos y podían permitirse costear estatuas y

⁵⁹ La investigación del culto a Silvano en *Hispania* no ha atraído la atención de los investigadores en gran medida, posiblemente por la poca abundancia de testimonios epigráficos. Aún así hay unos pocos artículos que han sido dedicados a este tema: M. PASTOR (1981) realizó una aproximación a la problemática del posible sincretismo de esta divinidad con las divinidades forestales “indígenas” romanas; S. MONTERO (1985) analizó este culto desde el punto de vista de los cultores y su estatuto social centrándose especialmente en los libertos; por último, A. M^a VÁZQUEZ HOYS (1991) centró su artículo en realizar una serie de apreciaciones respecto de los dos anteriores sobre diversos aspectos de la divinidad.

⁶⁰ TOUTAIN, 1967, 260-261 y DORCEY, 1992, 17-25.

⁶¹ Cato, *De agr.* 83. Sobre este ritual véase pp. 106-109.

⁶² SCHEID, 2005, 154.

⁶³ DORCEY, 1992, 1-3, 85-90 y 114-117 y NORTH, 2012, 82-83. En efecto, entre los cultores de Silvano se encuentran muy pocos individuos pertenecientes al *ordo* senatorial o ecuestre, lo que indica el poco interés de los miembros de la élite por una divinidad alejada de la religión oficial y del mundo cívico.

⁶⁴ BÖMER, 1957, 452-461.

relieves⁶⁵. Sin embargo, a pesar de que no fuera una divinidad “creada” o “recreada” desde el sector socioeconómico de los esclavos y libertos pobres sí que debió ser una divinidad especialmente venerada por estos precisamente por su ámbito de actuación (el mundo rural y las actividades agropecuarias) y su separación del culto público, lo que la convirtió en una divinidad “popular”.

Un momento importante en la historia del culto a Silvano fue el reinado de Trajano y Adriano, cuando esta divinidad comenzó a aparecer en la iconografía imperial. Este cambio se puede explicar por la creciente popularidad de la caza entre los miembros de la aristocracia a comienzos del siglo II y, en especial, por la influencia del emperador Adriano, gran aficionado a este deporte⁶⁶. En este sentido se puede entender el epíteto *Augustus* asociado a esta divinidad.

De hecho, según han indicado M. Pastor y S. Montero, el culto a Silvano en *Hispania* tuvo su auge, al igual que en Italia, a partir del reinado de Adriano y durante el siglo II, lo que va en consonancia con la política imperial de esos años, como hemos indicado⁶⁷. Por lo tanto, aunque no se trata de un culto oficial, las dedicaciones sí que están influidas por la corriente religiosa del poder imperial, lo que puede explicar que la gran mayoría de las inscripciones hispanas fueran realizadas por esclavos y libertos imperiales e, incluso, por seviros augustales, aunque también hay tres dedicaciones realizadas por individuos de onomástica indígena que podrían estar mostrándonos algún tipo de asimilación con una divinidad agreste local⁶⁸.

La inscripción procedente de *Dianium* (Denia, Alicante) del esclavo *Bassus* está dedicada al dios Silvano con el epíteto *Augustus* (S-20). Este posible ara además está dedicado *pro salutem Adriani*, es decir, *pro salute Hadriani*, ya que la forma vulgar *pro salutem*, con la preposición *pro* rigiendo acusativo es relativamente común⁶⁹, así como el *cognomen* imperial sin H. El epíteto *Augustus* indica que se alude a la divinidad en

⁶⁵ DORCEY, 1992, 105-106. Este autor indica que además en general el tema pastoril, según sabemos por el arte y la literatura, fue una construcción de la élite.

⁶⁶ *Ibid.*, 101-102. Un ejemplo de este tipo de iconografía es, por ejemplo, un relieve procedente de *Lanuuium* que representa a Antinoo, esclavo predilecto del emperador, como Silvano, así como los medallones del Arco de Constantino en el aparece el emperador Adriano cazando y sacrificando a Apolo, Diana, Silvano y Hércules (véase PASTOR, 1981, 107).

⁶⁷ PASTOR, 1981, 107 y MONTERO, 1985, 100.

⁶⁸ MONTERO, 1985, 101-102. *ERPSo*, nº 34 (Vilvistre de los Nabos, Soria); *AE* 1976, 331 (Nieva de Cameros, La Rioja) y *CIL* II 2496 (Chaves, Dist. Vila Real).

⁶⁹ Véase *Oxford Latin Dictionary*, s.v. “pro”, 1462-1463.

cuestión en relación al poder imperial y a su función como protectora del emperador⁷⁰. Esta función se ve reforzada con el hecho de que se trata una dedicación *pro salute imperatoris*, con lo que se alude a las cualidades salutíferas y protectoras de esta divinidad que son bastante comunes tanto en favor de individuos privados como en favor de los emperadores⁷¹.

Más complicados es la valoración de los términos que figuran en la dedicación del esclavo imperial *Successianus* en el *territorium* de *Obulco* (Porcuna, Jaén) (S-33). Este ara está dedicada al dios Silvano, cuyo teónimo va precedido de los términos *numen sanctus* y *deus*. En primer lugar, es preciso destacar que esta secuencia teonímica es única, si bien hay testimonios de la asociación de algunos de estos términos por separado. Está sobradamente atestiguada la relación de *deus* y *sanctus*, ya sea juntos o por separado, con Silvano⁷²; sin embargo, solamente contamos con dos testimonios del empleo de *numen* precediendo al teónimo *Siluanus*: uno procedente de Roma⁷³ y otro de Fuente el Saz (Madrid)⁷⁴.

Esta secuencia fue interpretada por M. Pastor como un indicativo de un proceso de *interpretatio* de una divinidad local de tipo agreste, que identifica como un *numen loci*, con el dios romano Silvano, de ahí que “el siervo *Successianus* necesita poner expresamente su dedicación al *numen* del dios Silvano que sería el mismo *numen*, con sus características y atributos, que la divinidad indígena”⁷⁵.

C. González y J. Mangas, por su parte, propusieron que en esta fórmula teofórica se estaría aludiendo a dos potencias divinas asociadas: un *numen* del mundo agreste al que acompañaría el epíteto *sanctus*, y *deo Silvano*⁷⁶. Esta interpretación la justifican con un pasaje de las *Metamorfosis* de Ovidio, en el que se alude de manera separada, pero en una evidente relación a estas dos potencias divinas: “*Sunt mihi semidei, sunt rustica numina, nymphae faunisque satyrique et monticolae silvani*”⁷⁷. Sin embargo, en la fórmula teofórica de nuestro epígrafe no hay ninguna conjunción copulativa entre el nombre de ambas divinidades, lo que es poco común en el caso de que se estuviese

⁷⁰ LE ROUX, 2009b, 273.

⁷¹ DORCEY, 1992.

⁷² A modo de ejemplo: *CIL* VI 31025 (Roma); *CIL* VII 830 (Britania) y *CIL* III 4433 (Panonia Superior); entre otros.

⁷³ *AE* 1979, n° 62: *Numini sacrum / Siluano Sancto / Salutari Conseruator(i) / restituto...*

⁷⁴ GIMENO, 2012: *Ara Nu/mini / Sil/uano / ex uot(---) / + (---) R(---) V(---)*.

⁷⁵ PASTOR, 1981, 110-111.

⁷⁶ *CILA* III/1, n° 293.

⁷⁷ *Ov.*, *Metam.* I, 190.

refiriendo a dos divinidades distintas. A pesar de ello, la omisión de la conjunción es posible, con lo que no se invalidaría la propuesta de C. Gonzalez y J. Mangas.

Una tercera opción es que el término *numen* fuese empleado como una redundancia de la palabra *deus*, término con el que comparte significado en muchos contextos.

Posiblemente la propuesta de C. Gonzalez y J. Mangas es la más plausible, pese a la ausencia de conjunción copulativa, debido a que sería ciertamente inusual la existencia de un adjetivo que habitualmente funciona como epíteto entre dos términos que aludirían al carácter divino de Silvano. Tendría mucho más sentido que el término *sanctus* actuase como determinante o epíteto del concepto divino *numen*, mientras que la palabra *deo* aludiría al carácter divino de Silvano.

Por tanto, el hallazgo de este ara en una zona rural perteneciente al *territorium* de *Obulco* pone de manifiesto la relación de esta divinidad con el mundo rural. La fórmula *cum suis*, por otro lado, se ha relacionado con frecuencia con la existencia de un *collegium* que participa en la dedicación a la divinidad. Sin embargo, en nuestra opinión esta fórmula puede hacer referencia a una dedicación realizada por el esclavo y su familia, o por el esclavo y algunos amigos y compañeros que no tenían que estar necesariamente establecidos como un *collegium* propiamente dicho.

5.1.8. Salpina y sancta dea: posibles alusiones a Proserpina.

Tenemos dos casos en nuestro *corpus* donde la alusión a la divinidad no queda clara (S-36 y S-48), lo que ha producido que no haya un consenso sobre la entidad divina a la que se hace alusión, aunque como veremos, la interpretación más lógica sería que esta fuese la diosa Proserpina. Esta divinidad ejercía su influencia sobre dos esferas de acción: por un lado, como hija de Ceres, era una diosa ligada a la germinación de las semillas y a la fertilidad agrícola, mientras que como esposa de *Dis Pater* / Plutón, era la señora del inframundo, con lo que era una de las principales divinidades ctónicas⁷⁸.

En primer lugar tenemos la *defixio* realizada por la esclava *Dionisia* y depositada en la necrópolis oeste de la ciudad de *Corduba* (S-36)⁷⁹. Ya los primeros autores interpretaron en el texto que las divinidades a las que se rogaba y oraba (*rogo oro*) eran

⁷⁸ DAREMBERG – SAGLIO, vol. IV, s.v. “Proserpina”, 692-702.

⁷⁹ Sobre las circunstancias de hallazgo y sobre esta necrópolis véase pp. 160-161.

los dioses infernales (*deibus inferabus*) y que se nombraba a una divinidad en particular: *Salpina*, que según ellos sería una divinidad inferior infernal de raigambre local⁸⁰. A. U. Stylow⁸¹ apuntó la posibilidad de que este teónimo fuese una forma vulgar del nombre de la diosa Proserpina, divinidad que encaja a la perfección en el contexto de un texto execratorio por su carácter infernal, y esta propuesta ha sido aceptada de manera muy mayoritaria hasta la fecha⁸².

F. Marco, por su parte, ha rechazado la identificación del término *Salpina* con una forma vulgarizada del teónimo *Proserpina* debido a la falta de argumentos lingüísticos que lo apoyen. En su estudio plantea dos posibilidades. Por un lado, vuelve a plantear la cuestión de que se tratase de una divinidad local desconocida hasta la fecha que compartiría radical con el topónimo *Salpe(n)sa*. Por el otro, sugiere que el término podría tratarse de una variante contracta de *sal[ui]a Proser[pina]*, en referencia al epíteto *saluia*, únicamente asociado a Proserpina en el contexto execratorio latino⁸³.

Recientemente estas interpretaciones han sido puestas en cuestión por C. Sánchez Natalías⁸⁴ en base a una inscripción funeraria procedente de *Cannae* en la que se atestigua por primera y única vez el *cognomen Salpinus*⁸⁵. Para esta autora *Salpina* sería la forma femenina de este *cognomen* y no una vulgarización del teónimo Proserpina, con lo que sería la destinataria del maleficio. Según esta propuesta, se resolvería el problema de la ausencia del nombre de la persona maldecida en esta *defixio*, que normalmente se consignaba expresamente para indicar a las divinidades infernales sobre quién debían actuar, llegando en ocasiones a recogerse únicamente la lista de nombres de los objetivos de la *defixio*, como ocurre con la realizada contra una *familia* de esclavos y libertos aparecida en la misma necrópolis cordubense (NS-25). En nuestra opinión, si bien esta propuesta está argumentada de manera bastante sólida, creemos que es preferible identificar en esta *defixio* a la diosa Proserpina, o incluso con una divinidad local, antes que con un antropónimo, ya que el *cognomen Salpinus* es un *hapax* muy relacionado geográficamente con el lugar donde aparece. En efecto, según I.

⁸⁰ Esta es la interpretación que da J. M^a DE NAVASCUÉS (1934a, 52-55) y es la que sigue L. VÁZQUEZ DE PARGA (1955-1957).

⁸¹ *CIL* II²/7, 250.

⁸² Así lo interpretan L. MUSEROS (2000); A. M^a CANTO (*HEp* 10, 2000, 163); B. DÍAZ ARIÑO (*ELRH*, n^o U33) y C. E. COSTA (2011).

⁸³ MARCO, 2013.

⁸⁴ SÁNCHEZ NATALÍAS, 2014.

⁸⁵ *CIL* IX 319.

Kajanto sería un nombre derivado del topónimo cercano *Salapia*⁸⁶, con lo que sería un tanto extraño la aparición de una versión femenina de este nombre sin paralelos en un lugar tan alejado de Italia.

La inscripción S-48 procedente de *Ilipa Magna* (Alcalá del Río, Sevilla) fue dedicada por el esclavo imperial *Diadumenus* a una divinidad identificada por los términos *sancta dea*. Tradicionalmente se ha identificado a esta divinidad con *Ataecina*, ya que la secuencia *dea sancta* es común en los epígrafes dedicados a esta divinidad⁸⁷. Sin embargo, solamente existe un posible paralelo procedente de Alcuéscar (Cáceres) dedicado a una divinidad identificada como *s(anctae) d(eae) d(ominae)* acompañada por el epíteto toponímico *turibrigensis*, el típico que acompaña a *Ataecina*⁸⁸. Los testimonios dedicados a esta divinidad lusitana se ubican fundamentalmente en el área central de Extremadura, donde se concentran más del 75% de los epígrafes, apareciendo sólo ocasionalmente dedicaciones al sur del Guadiana (como es el caso de la S-50, procedente de Salvatierra de los Barros) y con evidencias importantes en las riberas del Tajo⁸⁹. Sin embargo, *Ilipa Magna* se encuentra fuera de la zona de expansión del culto a *Ataecina*, por ello, siguiendo a J. d'Encarnação y a J. M. Abascal, consideramos más prudente no adscribir al culto a *Ataecina* este epígrafe y otro aparecido en la misma *ciuitas* dedicado a Proserpina⁹⁰.

El área de expansión del culto a Proserpina se localiza al sur del Guadiana, al contrario de lo que ocurre con el de *Ataecina*, que se encuentra al norte de dicho río. Estas dos áreas convergen en la zona emeritense, lo que explicaría el proceso de asociación y sincretismo entre ambas divinidades posiblemente por compartir campos de acción análogos relacionados con las atribuciones agrícolas e infernales, proceso que se ve materializado en la aparición de epígrafes donde se identifican a ambas divinidades dentro de la misma fórmula teofórica⁹¹. Esto ocurre, por ejemplo en la inscripción S-50 donde se alude a la divinidad como *dea Ataecina Proserpina turibrigensis*. Fuera de esta zona no se encuentran testimonios de esta identificación, por lo que la alusión a Proserpina al sur del Guadiana no debe ser interpretada

⁸⁶ KAJANTO, 1982, 50, 193.

⁸⁷ En *CILA* II/1, n° 288, entre otros, se aboga por esta identificación. Sobre las dedicaciones a *Ataecina*, así como sobre sus epítetos habituales véase ROSCO – SALAS, 1993 y ABASCAL, 1995a, entre otros.

⁸⁸ *AE* 1995, 748: *s(anctae) d(eae) d(ominae) t/uri[b]/ri(gensi) M(arcus?) / TV*. Es posible que la S inicial fuera, en realidad la abreviatura de la palabra *s(acrum)*.

⁸⁹ ABASCAL, 1995a, 94.

⁹⁰ D'ENCARNAÇÃO, 1985-1986, 309 y ABASCAL, 1995a, 82.

⁹¹ ABASCAL, 2002d, 54-56.

automáticamente como parte del culto a *Ataecina* y, en consecuencia, la *sancta dea de Ilipa Magna* posiblemente sería Proserpina, divinidad cuyo culto está atestiguado en esta zona⁹². Estos términos aparecen igualmente asociados a esta divinidad romana⁹³. A diferencia del caso de las *defixiones* donde es claro que la alusión a Proserpina se realiza en virtud de su carácter de señora de los infiernos, desconocemos si el culto ilipense a esta divinidad se realiza en esos términos o en referencia a su carácter de divinidad agrícola.

5.1.9. Mater Terra y Mater dea.

En nuestro *corpus* contamos con dos inscripciones dedicadas a divinidades de tipo maternal relacionadas con la fertilidad de la tierra y de la capacidad generadora de esta. En el caso de la estatua y el pedestal dedicado por el *dispensator Albanus* de Mazarrón (Murcia) (S-26) esta asociación es evidente, ya que la divinidad aludida es *Mater Terra*. Esta denominación es frecuente en la epigrafía para diosas como *Ceres* o *Tellus Mater*, divinidad latina que se vio sincretizada con la diosa griega *Gea* y también fue identificada con la propia *Ceres*, con la que comparte atribuciones relacionadas con la fertilidad agrícola⁹⁴. La estatua, pese a su deficiente estado de conservación, presenta los atributos propios de una divinidad matronal de la fertilidad de la tierra: aparece entronizada como una soberana y su regazo está cubierto de frutos. Además, en una de sus manos portaba un cuerno de la abundancia, elemento que viene a remarcar más aún su carácter propiciador de la fertilidad y de la prosperidad en general.

En definitiva, esta divinidad ya fuera *Ceres*, *Tellus* o alguna otra similar como *Ops*, o *Bona Dea*, representa el poder generador de la tierra en una divinidad femenina que como una madre desborda su poder benefactor y de prosperidad sobre los seres humanos, una manifestación de la Diosa Madre mediterránea que además tenía una importante presencia en el sureste de la Península Ibérica ya desde época helenística con representaciones en vasos cerámicos⁹⁵. Por tanto, el *dispensator Albanus*, posiblemente empleado en una *societas* que explotaba algunos de los pozos mineros de esta zona, dedicó una estatua a *Mater Terra*, divinidad de la fertilidad de la tierra. Es posible que

⁹² En la misma ciudad aparece una inscripción dedicada a Proserpina: *Proserpin[ae] / sacrum ex uo[to] / N() Tuccius Narcissus?* (CIL II/1, nº 287).

⁹³ ABASCAL, 2002d, 53. El autor destaca la presencia de su culto en Elvas (Dist. de Portalegre) donde es denominada *Proserpina sancta*, *Proserpina servatrix* y *dea Proserpina*.

⁹⁴ DAREMBERG – SAGLIO, vol. V, s.v. “*Tellus Mater*”, 78-83

⁹⁵ NOGUERA, 1992, 90-92.

esta dedicación alusiva al carácter generador o regenerador de esta diosa se fundamente en la concepción romana de que la piedra y los metales extraídos de las minas podían regenerarse ya que consideraban que la tierra y la roca estaban vivas⁹⁶. Pensamos que con esta explicación la dedicación de este individuo cobra un sentido más completo que considerar que se tratase simplemente de una dedicación en pro de la prosperidad o de la fertilidad agrícola.

La dedicación realizada por el esclavo público de *Veleia, Eucarpus* (S-6), presenta más problemas interpretativos debido a que en la inscripción únicamente se alude a *Mater dea* sin ningún elemento iconográfico adicional. Esta denominación tan genérica como diosa Madre podría ser empleada para gran cantidad de divinidades con funciones sagradas dispares como *Ops, Bona Dea, Mater matuta, Isis, Tellus, Ceres* y *Cibeles*, entre otras⁹⁷. Existe una cierta tendencia a identificar como *Mater magna* o *Cibeles* de manera automática a toda denominación ambigua de una diosa madre, interpretando la existencia de un culto metróaco, sin reparar en las diferentes posibilidades. La denominaciones más habituales de *Cibeles* son *Mater deum, Mater magna, Mater Idaea*, etc. o una combinación de varias de ellas. Existe un paralelo con el orden de las palabras inverso *dea Mater* procedente de *Germania Inferior*⁹⁸ y otro de un liberto de la diosa (*Matris deae libertus*) procedente de *Pannonia Inferior*⁹⁹. En este caso en concreto en el que el nombre genérico diosa Madre no arroja ningún tipo de luz sobre esta problemática preferimos mantenernos cautos y, al igual que los primeros editores del epígrafe, considerar provisionalmente que se trate de una dedicación a la Madre Tierra de tipo genérico¹⁰⁰, al igual que en el epígrafe anterior, con lo que nos encontraríamos ante una divinidad de la fertilidad de la tierra y de la capacidad generadora de esta posiblemente aplicado a la agricultura, por lo que podríamos identificarla con *Tellus* o *Ceres*.

⁹⁶ HALLEUX, 1970; ALFAYÉ – MARCO, 2014, 78-79 y ALFAYÉ, 2016, 375.

⁹⁷ NÚÑEZ *et alii.*, 2012, 449.

⁹⁸ *AE*, 1990, 727.

⁹⁹ *AE*, 1998, 1051.

¹⁰⁰ NÚÑEZ *et alii.*, 2012, 449.

5.1.10. *Divinidades protectoras de lugares y personas: Lares, Genii y Numina.*

Como vimos en el segundo capítulo, los *Lares* domésticos y el *Genius* del *paterfamilias* eran las divinidades más adoradas en el culto doméstico junto con los Penates, Vesta y los antepasados¹⁰¹. El sujeto del culto doméstico era la familia en su conjunto, lo que incluía a la familia de sangre y a todos sus dependientes que bajo la autoridad religiosa del padre de familia participaban de este culto y se beneficiaban del mismo, ya que estas divinidades protegían a la familia, la morada y garantizaban la subsistencia y la perpetuación de la misma¹⁰². Los *Lares* eran las divinidades que residían en el fuego del hogar, tenían atribuciones de vigilancia y protección y proporcionaban salud, bienestar y prosperidad. También vimos como el culto a los *Lares* estaba estrechamente ligado a los esclavos, ya que, según Dionisio de Halicarnaso a estas divinidades les agradaba el culto de los esclavos¹⁰³ y además los esclavos eran los que desempeñaban sus funciones cotidianamente en el fuego del hogar donde en muchas ocasiones se localizaba un larario.

El *Genius*, por su parte, era el principio generador, la esencia y la fuente vital de todo ser, lugar o cosa¹⁰⁴, por lo que estaba siempre unido a la entidad sobre la que ejercía su tutela, hasta el punto de que nacía en el mismo momento que el ser o el ente que estaba unido y moría cuando este desaparecía, por lo que era una divinidad efímera¹⁰⁵. Cada individuo o ente tenía un *Genius* particular y personal que era diferente de los de otras personas, objetos o lugares y actuaban como divinidades protectoras y benefactoras para con ellos¹⁰⁶. El paredro femenino del *Genius* era la *Iuno*, que cumplía

¹⁰¹ Véase p. 86. El culto a los *Lares* y el *Genius* en *Hispania* ha sido estudiado desde diferentes puntos de vista: J. ALARÇÃO, R. ETIENNE Y G. FABRE (1969) analizaron el culto a los *Lares* en *Conimbriga* (Condeixa-a-nova, Dist. de Coimbra); J. D'ENCARNAÇÃO (1972) amplió el estudio a todo el territorio portugués; y M^a I. PORTELA (1984) realizó una puesta al día del estado de la cuestión y de la documentación epigráfica e iconográfica del conjunto de *Hispania*. P. RODRÍGUEZ OLIVA (1994), por su parte, recopiló los materiales sobre el culto doméstico en *Hispania*. Sin embargo, el trabajo más importante dedicado al culto doméstico en *Hispania* (centrado en las provincias *Baetica* y *Tarraconensis*) por su actualidad y profundidad es el de M^a PÉREZ RUIZ (2014a y 2014b).

¹⁰² PÉREZ RUIZ, 2014a, 34.

¹⁰³ Dion Hal., A. R. IV, 14, 3.

¹⁰⁴ DE RUGGIERO, vol. III, s.v. "*Genius*", 449 y TOUTAIN, 1967, 241. Por tanto, como indica este autor, cada ser vivo masculino tiene uno, así como las asociaciones, las ciudades, las unidades militares y los lugares (montañas, bosques, etc. y también provincias y *conuentus*). Incluso algunos edificios tenían su propio *Genius* (TOUTAIN, 1967, 463). Los dioses también tenían un *Genius* asociado (DAREMBERG – SAGLIO, vol. III s.v. "*Genius*", 1488).

¹⁰⁵ SCHEID, 2012, 169.

¹⁰⁶ TOUTAIN, 1967, 440-441.

unas funciones tutelares similares sobre las mujeres y estaba igualmente unida a cada mujer desde el momento de su nacimiento¹⁰⁷.

En el mundo doméstico, al *Genius* al que se le rendía culto era el del *paterfamilias*, en quien residía la esencia familiar que era transmitida a sus herederos, lo que lo ligaba estrechamente con la perpetuación. El *Genius* determinaba el carácter del individuo y era el protector de la propia existencia de este, por lo que su culto, del cual participaban todos los miembros de la familia, suponía un reforzamiento de la autoridad del padre de familia como *pater* y *dominus* y una muestra de fidelidad. Era muy poco frecuente que un individuo realizase una dedicación a su propio *Genius* por lo que, en el contexto doméstico, estas normalmente estaban costeadas por los esclavos, los libertos, los clientes o los amigos del *paterfamilias*¹⁰⁸. En este sentido se puede entender mejor el concepto de las dedicaciones hermaicas de esclavos y libertos al *Genius* de sus *domini* y *patroni* o a la *Iuno* de sus *dominae* y *patronae*¹⁰⁹.

La inscripción dedicada por el portero de una casa (*Ostiarius*) en el *territorium* de *Saguntum* (S-15) a los *Lares* se enmarca a la perfección en el concepto de culto doméstico, ya que fue dedicado por un esclavo doméstico a los *numina* protectores de la familia, que en este caso son aludidos en su carácter de divinidades tutelares salutíferas, ya que, a pesar de lo fragmentario del epígrafe se puede observar la fórmula *pro [salute]*. Desconocemos el nombre de la persona cuya *salus* fue puesta bajo la protección de los *Lares*, pero es posible que fuera el *dominus* o algún otro miembro de la familia de sangre, o incluso, algún *conseruus*.

Más interesante es la inscripción procedente de *Abdera* (Adra, Almería) (S-46) en la que el liberto *Suavis* y el *uilicus* *Faustus*, representantes de la familia servil (*primi in familia*) dedican, haciéndose cargo del dispendio con su dinero (*de sua pecunia dant dedicant*), una estatuilla de un *Lar* y una de un *Genius* junto con la *aedicula* donde estas figuras debían ser colocadas. Como ya indicamos en el capítulo destinado a analizar los soportes¹¹⁰, creemos que esta placa iría colocada junto a la *aedicula* o en el propio monumento como medio de perpetuación de la memoria de la propia dedicación por parte del conjunto de la *familia* servil con sus representantes a la cabeza, así como a

¹⁰⁷ *Ibid.*, 442.

¹⁰⁸ *Ibid.*, 446. Sobre el *Genius* personal véase DE RUGGIERO, vol. III, s.v. “*Genius*”, 453-458.

¹⁰⁹ PÉREZ RUIZ, 2014a, 48-49.

¹¹⁰ Véase pp. 194-195.

modo de muestra de fidelidad a su amo, cuyo nombre posiblemente se enmascare tras las abreviaturas *CCN* de la primera línea. Por tanto, esta dedicación presenta un claro valor religioso, manifestado en la dedicación del templete y de las estatuas divinas, que funcionarían como un auténtico larario; pero también presenta un componente honorífico similar al de las *hermae*, por lo que es imaginable que tal monumento estuviese colocado en una zona privilegiada del edificio, donde pudiese ser observado por los visitantes y por los miembros de la familia.

Este componente honorífico y de demostración de la fidelidad de los dependientes hacia su *domini* se observa claramente en el ara dedicada por *Telesphorus* y *Plate*, dos posibles esclavos, en Tarragona (NS-15). Se trata de un ara de dimensiones considerables (87) x 50 x 44,5 cm dedicado a los *Lares*, a *Tutela* y al *Genius* del *dominus Lucius* como un don libre y voluntario (*donum dederunt*). En esta dedicación, nuevamente, se incluyen a las divinidad protectora de la familia (los *Lares*) y a la divinidad protectora del *paterfamilias* (su *Genius*) pero se incluye una tercera divinidad, *Tutela*, una potencia divina asociada al individuo que está relacionada con la *Fortuna* y con la *Tyche* griega y que también aparece frecuentemente asociada al *Genius*, con el que comparte las mismas motivaciones de búsqueda de la protección sobrenatural del individuo¹¹¹.

Un segundo epígrafe (NS-16), también procedente de la misma zona de *Tarraco*, está dedicado únicamente a *Tutela* por *Baba*, posible esclavo de *Lucius Numisius Sticus*, por la correcta finalización de la construcción de dos *officinae* y de una *aedes* (*quod aedificium duarum officinarum saluos recte peregit er aedem*). La mención a esta *aedes* y la gran concentración de aras dedicadas a *Tutela*¹¹² invitan a pensar que ese recinto cultural pudiera estar dedicado a *Tutela*¹¹³, lo que situaría el ara dedicada por *Telesphorus* y *Plate* en un lugar público, a pesar de que el contenido del epígrafe y las fórmulas (la alusión al *dominus* de manera familiar con el apelativo *noster*) sugieren un entorno doméstico. Mediante la dedicación en una *aedes* pública, la función honorífica y de muestra de fidelidad se veía fortalecida ya que el ara podría ser vista por mucha más gente que en un contexto estrictamente doméstico.

¹¹¹ TOUTAIN, 1967, 442-443 y PENA, 1981a, 73.

¹¹² *CIL* II²/14 838, 854, 855, 856, 857, 858 y 859.

¹¹³ Sobre este posible santuario han tratado B. HERNÁNDEZ SANAHUJA y A. DEL ARCO (1894, 66 y 113); A. SCHULTEN (1948, 54) y M^a J. PENA (1981a, 76-78), entre otros.

Existe otro ara dedicada a los *Lares* por un posible esclavo llamado *Festiuos* que debía de trabajar en el alfar de “La Almadrava” en Setla-Mirarrosa y Mirafior (Alicante) (NS-18). El material del ara apunta claramente a este contexto de producción cerámica ya que fue realizado en terracota. Lo más interesante de este monumento es que está dedicado a los *Lares Viales* que se habían manifestado al dedicante en sueños (*ex somnio*). Estos *Lares* eran los protectores de los caminos, de igual manera que los *Compitales* protegían las encrucijadas.

La naturaleza de los *Lares Viales* ha suscitado mucho interés, ya que fuera de *Hispania Citerior* y el norte de la *Lusitania* han aparecido escasas dedicaciones¹¹⁴, mientras que en la *Tarraconensis* son de las divinidades más adoradas, con más de 50 testimonios concentrados mayoritariamente en el noroeste peninsular, esto es, en los *Conuentus Lucensis, Asturum y Bracaraugustanus*, apareciendo de manera muy escasa fuera de ese territorio¹¹⁵. En el caso que nos ocupa, la alusión a los *Lares Viales* nos remite, seguramente, a las divinidades protectoras de los caminos en estrecha relación con los *Lares Compitales*, como así lo demuestra una dedicación de *Falerii Noui* (*Etruria*) donde se alude a los *Lares Compitales Viales*¹¹⁶. En este sentido, ya nos referimos a la importancia de la presencia servil en las *Compitalia*, las fiestas dedicadas a los *Lares Compitales* que eran celebradas en las encrucijadas de los barrios urbanos y también en el mundo rural¹¹⁷. Los esclavos participaban como *ministri* del culto al servicio de los *magistri* libertos, lo que se derivaba también de la especial relación de los esclavos con los *Lares* en el culto doméstico. En este sentido, esta dedicación alicantina es un testimonio más de la implicación servil en el culto a los *Lares* en *Hispania* y, en especial, en relación con el culto compital. Sin embargo, el carácter individual de la dedicación y la no mención a ningún cargo colegial relacionado con el culto a estos *Lares* de los caminos nos impide afirmar si *Festiuos* actuó como *ministri* o sí, como parece, se trató de una dedicación individual privada (como así parece indicar la fórmula *ex somnio*).

¹¹⁴ Así, en los cuatro testimonios procedentes de *Dacia* y *Germania* las dedicaciones se realizan al *Lar Vial*, en singular: *AE* 1956, 204 (*Apulia, Dacia*); *AE* 2011, 1072 (*Arcobara, Dacia*); *CIL* III, 1422 (*Sarmizegetusa, Dacia*); *CIL* XIII 1337 (*Forum Hadriani, Germania Inferior*). En el resto de lugares aparecen en plural: *CIL* XI 3079 (*Falerii Noui, Regio VII*); *CIL* VI, 36812 (Roma); *CIL* VIII, 9755 (*Portus Magnus, Mauretania Caesariensis*); y *CIL* II²/5, 701 (*Ilurco, Granada*).

¹¹⁵ PORTELA, 1984, 163-165 y SANTOS, 2014, 256.

¹¹⁶ *CIL* XI 3079.

¹¹⁷ Véase pp. 37-47.

En el conjunto epigráfico-escultórico dedicado por el *dispensator Albanus* en Mazarrón (Murcia), a la estatua principal de *Mater Terrae* de la que ya hemos hablado se le unen dos estatuas dedicadas a sendos *Genii*: una al *Genius loci ficariensis* (S-24) y la otra al *Genius S(ocietatis) M(ontis) F(icariensis)* (S-25). Respecto al primer *Genius*, nos encontramos con un *Genius loci*, o *Genius* del lugar, es decir, la divinidad tutelar de ese lugar. Como hemos indicado con anterioridad, no sólo los individuos tenían un *Genius*, también los lugares lo tenían. De hecho, en la epigrafía encontramos *Genii* de lugares específicos como municipios y colonias (*Genii Municipii*, *Genii Coloniae*), siendo el más importante el *Genius Urbis Romae*; *Genii* protectores de *conuentus* y provincias (*Genii Prouinciae*, *Genii Conuentus*) y también encontramos *Genii* de lugares denominados con la fórmula genérica *Genius loci*¹¹⁸, como es el caso que nos ocupa¹¹⁹. El adjetivo que describe este *locus* es *ficariensis* que, como comentamos anteriormente, probablemente aludía a la existencia de higueras en la zona¹²⁰. Por tanto, el *dispensator Albanus* con esta dedicación probablemente buscaba la protección y prosperidad ejercida por el *Genius* del lugar donde se encontraba el coto minero explotado por la *societas* a la que este esclavo pertenecía, que se uniría a la apelación al carácter regenerador de los recursos de la tierra de la diosa *Mater Terra*, como vimos.

Finalmente, esta voluntad se pudo ver complementada con una tercera dedicación realizada nuevamente a una divinidad tutelar protectora, en este caso, posiblemente, al *Genius* de propia *societas* a la que pertenecía este *dispensator*, la *Societatis Montis Ficariensis*. En efecto, sabemos que al igual que las personas y los lugares, las asociaciones y agrupaciones tenían un *Genius* protector vinculado a ellas. Baste en este sentido mencionar la gran abundancia de inscripciones sagradas dedicadas al *Genius collegii*¹²¹. Sin embargo, no existen paralelos que confirmen la existencia de *Genii* tutelares en las *societates* de tipo económico, lo que debilita en bastante medida esta interpretación que, en cualquier caso, como hemos indicado, es provisional. Si esta interpretación fuera correcta, nos encontraríamos ante un conjunto que, como ya

¹¹⁸ DAREMBERG – SAGLIO, vol. III, s.v. “*Genius*”, 1488-1494; DE RUGGIERO, vol. III, s.v. “*Genius*”, 462-467; TOUTAIN, 1967, 448-459; NOGUERA – NAVARRO, 1995, 365 y MARCO, 2001, 215-216.

¹¹⁹ En *Hispania* contamos con otros casos de *Genii loci*: *l(oci) G(enio) Pat(ernio) Sa(pecus) / l(ibens) m(erito)* (HEp 1999, 481, Aldeanueva de Ebro, La Rioja); *deo Tutel(ae) / Genio loci* (CIL II, 3021, Alhama de Aragón, Zaragoza); *Genio campi karduar(um) / huius loci C(aius) Iulius / C(ai) Iuli Euodi alumnus / Hermetio po(suit)* (HEp 2000, 667, Barcelona); *G(enio) loc(i) / Ati(lius?) Fr(i) / u(otum) p(osuit) l(ibens) m(erito)* (AE, 1916, 74, Poza de la Sal, Burgos).

¹²⁰ Véase p. 155.

¹²¹ CIL III, 1365; 13529; V, 7595; VII, 1035; XI, 668; 355; XII, 1282; XIII, 7371, entre otros muchos. Curiosamente no hay testimonios de *Genii Collegii* en *Hispania*.

advirtió M^a J. Pena, presentaría una gradación en las dedicatorias de lo particular a lo general¹²². Así, una primera dedicatoria estaría dedicada al *Genius* protector de la *societas* que explotaba el coto minero, una segunda se dirigiría al *Genius* protector del lugar y una tercera a *Mater Terra*, divinidad que acoge el mineral en su seno.

El término *Numen*, por su parte, en época republicana en la mayoría de casos era empleado en las fuentes literarias como sinónimo de *deus* y *diuus* en alusión generalmente al poder divino o a la voluntad divina¹²³. A partir de época augústea se diversificó el concepto de *Numen* que podía atribuirse también a elementos de la naturaleza, a los humanos (especialmente a los miembros de la familia imperial) y también a conceptos abstractos, aludiendo a la potencia divina que residía en cada uno de estos elementos. Además se reforzó mucho más la equivalencia conceptual de *numen* y *deus*¹²⁴. En este momento se difundió la costumbre, dentro del desarrollo del culto imperial, de realizar dedicatorias al *Numen Augusti*, es decir, a la potencia divina del emperador¹²⁵. Como expresión divinizada del poder de acción una divinidad o del emperador, el *Numen*, al igual que el *Genius*, al estar asociado a una determinada entidad también desaparecía cuando esta dejaba de existir¹²⁶.

En nuestro *corpus* contamos con un ara dedicada por un esclavo público de la *res publica* de *Clunia* (Peñalba de Castro, Burgos) al *Numen* del teatro de esta ciudad (S-9). En este caso el concepto de *Numen* debemos entenderlo, al igual que ocurre con las personas, los elementos de la naturaleza y otros conceptos abstractos, como la potencia divina que reside en dicho edificio y que actúa como su divinidad tutelar, con lo que tendría un valor similar al del *Genius loci* que hemos comentado con anterioridad. De hecho existen tres paralelos de dedicatorias a *Numina loci*¹²⁷, aunque no hay ninguno que aluda a un *Numen theatri*. El único paralelo es el *Genius theatri* al que dedica una inscripción *Lucceius Peculiaris, redemptor proscaeni*, en *Capua*¹²⁸, con lo que podemos inferir que en este contexto los términos *Numen* y *Genius* aluden a una realidad divina similar. Este paralelo también nos invita a sugerir la posibilidad de que *Festus* fuese un esclavo público asignado al trabajo en el teatro de *Clunia* y que, por

¹²² PENA, 1996, 46.

¹²³ FENECHIU, 2008, 56-57.

¹²⁴ *Ibid.*, 92-94.

¹²⁵ Sobre el *Numen* imperial véanse, entre otros, FISHWICK, 1969, 1992b y FENECHIU, 2008, 158-176.

¹²⁶ SCHEID, 2012, 169.

¹²⁷ *CIL* XIII, 12076 (*Colonia Ulpia Traiana, Germania Inferior*); *AE* 1933, 113 (*Alta Ripa, Germania Inferior*); y *CIL* VI, 37170 (Roma).

¹²⁸ *CIL* X, 3821: *Genius [The]atri // Lucceius Peculiaris redemptor prosc(a)eni / ex biso fecit*.

esta razón, dedicase un ara al *Numen* protector de dicho teatro como divinidad benevolente y propiciadora, al igual que el *redemptor proscaeni* del teatro de *Capua* realizó la dedicación al *Genius* del teatro de esa ciudad¹²⁹.

5.1.11. Fontanus / Fontana y Salus.

Fons, *Fontanus* o *Fontana* son las diferentes denominaciones de la divinidad tutelar de las fuentes de agua, que aparecen denominados en otras ocasiones como *fontis Numinibus*¹³⁰ y como *Genius Numinis fontis*¹³¹. Tras estas denominaciones divinas, al igual que otras como las *Aquae* o las *Nymphae*, en muchos casos se esconde una divinidad de carácter salúfero por su relación con aguas dotadas de este poder, aunque en otros muchos casos simplemente se hace referencia a la divinidad protectora del agua en general o al propio elemento acuático como principio vital¹³². En el caso que nos ocupa, el del ara dedicada por *Threptus*, un posible *uilicus* de un *fundus* rural situado entre las *ciuitates* de *Ammaia* y *Ebora*, en *Lusitania* (S-59), se trata de una dedicación votiva realizada a *Fontanus* o *Fontana* por el hallazgo de un manantial (*ob aquas inuentas*), por lo que se trataría de un agradecimiento a la divinidad tutelar de las fuentes de agua por haber permitido el acceso del devoto a un elemento tanpreciado en una explotación rural como es el agua. *Fons / Fontanus / Fontana* son diferentes formas de una misma divinidad que aparece frecuentemente en *Lusitania* y en el noroeste, donde J. Andreu recoge un total de 16 casos sobre un total de 18 hispanos¹³³ y se inserta dentro del abundante repertorio de divinidades acuáticas procedente de esta zona.

En este sentido hay dos aras dedicadas a las Ninfas por dos posibles esclavos. La primera procede de Guimarães (NS-3) y está dedicada por un tal *Vrbanus* en favor de *Crysedes* (*pro Crysedes*), posiblemente su compañera de esclavitud. La segunda procede de la antigua *Complutum* (Alcalá de Henares, Madrid) (NS-13) y está dedicada por *Attalus*, un posible esclavo de una familia perteneciente a la *gens Cornelia* (*Attalus Corneliorum*). En este segundo caso, al no aparecer ningún tipo de fórmula salúfera no podemos saber si este fue el propósito de la dedicación o las Ninfas fueron simplemente aludidas como divinidades acuáticas o como divinidades asociadas a los bosques. En efecto, las Ninfas, además de estar ligadas al elemento acuático, también aparecen

¹²⁹ MAROTO, 2018, 152.

¹³⁰ AE 2008, 1695 (*Thamugadi, Numidia*).

¹³¹ CIL VI 151 (Roma).

¹³² ANDREU *et alii.*, 2010, 5.

¹³³ ANDREU, 2018, 113.

asociadas a los árboles, un aspecto que puede ser rastreado en las fuentes literarias¹³⁴. Sin embargo, el aspecto acuático es especialmente relevante en el registro epigráfico hispano, donde estas divinidades aparecen asociadas mayoritariamente a surgencias de agua, como en el centro de culto de Baños de Montemayor (Cáceres), donde se han encontrado 16 dedicaciones a estas divinidades bajo el epíteto toponímico *Caparensium*¹³⁵.

La diosa *Salus*, por su parte, pertenece al grupo de las divinidades romanas que representaban una idea abstracta, pero que se convirtieron en objeto de veneración por ser una influencia personificada¹³⁶. Se trataba de una antigua diosa romana de carácter protector con unas atribuciones muy amplias, no siempre relacionadas con la salud física, aunque esta faceta fue muy explotada en la devoción privada provocando la aparición de dedicaciones a esta divinidad en contextos termales y provocando también una identificación con la diosa griega *Hygia* a partir del siglo III a.C.¹³⁷. La *Salus publica*, que parece que ya era invocada en los arcaicos cánticos de los salios junto a *Pax* y *Concordia*, tenía un significado político y social como procuradora del bienestar del Estado en tiempos de paz y guerra. La *Salus* privada, por su parte, representaba una potencia divina que ayudaba y asistía al individuo cuando su vida, sus intereses y su felicidad estaban en peligro. Por tanto, *Salus* se asimiló a una faceta de la *Fortuna* que se limitaba a las circunstancias críticas de la vida¹³⁸.

En nuestro *corpus* tenemos dos inscripciones dedicadas a esta divinidad. La primera procede de Alcalá la Real (Jaén) (S-42) y se trata de una dedicación por la salud (*pro salute*) de *Aemilia Sabina*, probablemente la *domina* del dedicante. La segunda procede de la Villa de Pisões, en el territorio de *Pax Iulia* (Beja) (S-53) y está dedicada por el esclavo *Catulus* en favor (*pro*) de su *dominus Gaius Atilius Cordus*, que aparece acompañado con el apelativo cariñoso *n(oster)*. En ambos casos, en los que no se ha atestiguado cercanía a fuentes de aguas salutíferas y en los que parece que el contexto

¹³⁴ DAREMBERG – SAGLIO, vol. IV, s.v. “*Nymphae*”, 124-127 y SCHEID, 2012, 166-168. Estas ninfas de los árboles ya están atestiguadas en las fuentes griegas con el nombre de Hamadriades. En el mundo romano, Servio menciona esta clase de divinidades asociadas a los árboles en su comentario sobre la Eneida de Virgilio (Ser., *In Verg. Aen.* I, 500), donde realiza una clasificación de los diferentes tipos de Ninfas. Sin embargo, como se señala en el diccionario DAREMBERG – SAGLIO, en el mundo romano: “la conception des Nymphes parait s’être rétrécie, en se précisant. On les révéra presque exclusivement comme divinités de l’élément liquide”.

¹³⁵ ANDREU, 2018, 103-106.

¹³⁶ DAREMBERG – SAGLIO, vol. IV, s.v. “*Salus*”, 1056-1057.

¹³⁷ DÍEZ DE VELASCO, 1998, 101.

¹³⁸ DAREMBERG – SAGLIO, vol. IV, s.v. “*Salus*”, 1057.

de los epígrafes es doméstico, es posible que esta divinidad haya sido aludida en su condición de portadora de felicidad y prosperidad en favor del *dominus* en un momento crítico¹³⁹, más que por una dolencia física. De esta manera, estas dedicaciones tendrían una función similar a las dedicadas al *Genius domini* o a los *Lares*, ya que la *salus* del *paterfamilias* o de la *materfamilias*, entendida sobre todo como bienestar y prosperidad, redundaría en el bien de toda la familia. Sin embargo, a pesar de todo lo dicho, no se puede descartar en ningún caso que la dedicación fuese motivada por una enfermedad del *dominus*.

Una relación más clara con la salud física es la que se establece en el ara procedente de *Bracara Augusta* (Braga) (NS-2) que está dedicada por el posible esclavo *Marcus* a *Asclepius* e *Hygia*, divinidades griegas que en Roma fueron introducidas desde Epidauro tras una epidemia de peste a comienzos del siglo III a.C. *Asclepius* pasó a denominarse *Aesculapius* y su santuario medicinal fue instalado en la Isla Tiberina. *Hygia*, por su parte, como hemos comentado, sufrió un proceso de sincretismo con la diosa romana *Salus* a partir de entonces. Por tanto, el objetivo de esta dedicación votiva, al no hacerse referencia a una tercera persona, podemos imaginar que se trataría del cumplimiento de un voto formulado por *Marcus* como consecuencia de una enfermedad o dolencia. Resulta ciertamente interesante la dedicación a estas dos divinidades con sus nombres griegos en el noroeste y en la Península Ibérica en general, donde únicamente encontramos cuatro más dedicadas a *Asclepius*¹⁴⁰, tres de ellas procedentes del levante y una de Lisboa, y ninguna dedicada a *Hygia*, mientras que los testimonios de dedicaciones a *Salus* son mucho más abundantes¹⁴¹. Todo este panorama nos lleva a proponer que es posible que en este caso *Marcus* fuese un esclavo de origen greco-oriental que tras su adquisición fue renombrado con un nombre latino y que, ante la necesidad de solicitar la asistencia de unas divinidades salutíferas, optó por nombrarlas a la manera griega. Sin embargo, también es posible que fuese un individuo de extracción humilde influido de alguna forma por la cultura griega¹⁴².

¹³⁹ ANDREU, 2009c, 190.

¹⁴⁰ *CIL* II, 173 (Lisboa); *CIL* II²/14, 1 (Valencia); *CIL* II²/14, 2 (Valencia) y *CIL* II²/14, 291 (Sagunto, Valencia).

¹⁴¹ ANDREU, 2018, 115.

¹⁴² CARDIM (coord.), 2002, 439.

5.1.12. *Dedicaciones relacionadas con el culto imperial.*

Tres documentos de nuestro *corpus* de inscripciones seguras están relacionados con el culto imperial: las dos inscripciones y estatuas imperiales dedicadas por *Reginus uerna* imperial a Marco Aurelio y Lucio Vero en A Coruña (S-3 y S-4) y la campanilla del joven *nuntius* de Tarragona *Cacabulus* (S-14). Los dos pedestales dedicados a Marco Aurelio y Lucio Vero aparecieron reutilizados en la misma iglesia que el ara que dedicó el esclavo imperial *Glaucus* a Neptuno por la salud de los emperadores, seguramente los mismos, por lo que el horizonte cronológico de las tres inscripciones podemos situarlos, con bastante seguridad, entre el 161 y el 169, ya que ninguno de los dos emperadores aparece como *diuus*, con lo que aún estaban vivos. Por ello resulta especialmente interesante la dedicación de dos estatuas con sus pedestales a los emperadores reinantes juntamente con la fórmula *ex uoto*, que deja constancia de la formulación de votos previamente a la divinidad (*nuncupatio uotorum*).

No son demasiado comunes las dedicaciones votivas a los emperadores vivos en el occidente romano ya que, salvo algunas excepciones, los gobernantes no tenían rango divino ni existía una tradición de culto al soberano previa a la llegada de Roma, como sí que ocurría en el oriente griego donde había costumbre de adorar a los reyes helenísticos como auténticas divinidades¹⁴³. En el caso de encontrarnos con una dedicación votiva al emperador vivo normalmente este aparece asociado a otra divinidad con la que tiene una especial vinculación, a una divinización de las virtudes del emperador, o el objeto de culto es el *Numen* o el *Genius Augusti*¹⁴⁴. Así ocurre, por ejemplo, en una inscripción votiva procedente de *Lucus Augusti* dedicada por dos centuriones en la que los emperadores aparecen nombrados junto a los *Lares Viales*¹⁴⁵. Como indica D. Fishwick, en el caso en el que figure únicamente el nombre del emperador sin ninguna otra indicación a una divinidad lo más probable es que el nombre de la divinidad objeto del voto se hubiera omitido porque era conocido, posiblemente por estar colocado el monumento en su lugar de culto¹⁴⁶. Como ya hemos apuntado en otro trabajo, en el caso que nos ocupa, la hipótesis más probable es que la divinidad con la que se estableció el contrato votivo era Neptuno, debido a la aparición

¹⁴³ FISHWICK, 2002, 4.

¹⁴⁴ FISHWICK, 1990.

¹⁴⁵ *CIL* II 2572: *Augg(ustis) sa/crum Laribus / Vialib(us) MM(arci) / Anii / Verus / et Verianus / ☉☉ (centuriones) l[e]gg(ionum) pa/ter et filius / ex uoto.*

¹⁴⁶ FISHWICK, 1990, 125 y 130.

de los pedestales junto con la dedicación realizada por *Glaucus* a este dios, con lo que las tres inscripciones procederían del mismo lugar, posiblemente un lugar de culto dedicado a Neptuno, divinidad especialmente vinculada a los Antoninos¹⁴⁷.

Por último, la campanita (*tintinnabulum*) hallada en *Tarraco* también tiene relación con el culto imperial ya que, según la interpretación de I. Rodà¹⁴⁸, en el texto aparece una plegaria en favor de los emperadores (*Saluis Augustis*) y del Estado (*s(a)eculum bonum s(enatui) p(opulo) q(ue) r(omano)*), con lo que esta campana posiblemente fue usada en las ceremonias del culto imperial celebradas en *Tarraco* en época de Marco Aurelio y Lucio Vero (161-169), Marco Aurelio y Cómodo (177-180) o de Septimio Severo y sus hijos (198-211), debido a la alusión a los emperadores en plural.

5.2. DIVINIDADES GRECO-ORIENTALES

Con la expresión divinidades greco-orientales nos referimos a las divinidades de nuestro *corpus* de origen no latino que fueron “importadas” al mundo romano desde el oriente griego. Dentro de esta clasificación hemos incluido dos grupos diferenciados: el de las divinidades griegas, en nuestro caso Némesis y *Phoebus* (Apolo) y el de las divinidades de origen oriental (iranio, sirio o egipcio) que llegaron a Roma tras pasar por el tamiz griego de los reinos helenísticos y que a su vez se vieron transformados ya en el mundo romano: Mitra, *Magna Mater*, Atis, Isis y Serapis. Estas divinidades eran adoradas en unos *sacra peregrina* que se presentaban en cierta manera ajenos al culto de los dioses “tradicionales”, aunque estos *sacra* estaban mucho más integrados de lo que pudiera parecer a primera vista en la vida urbana de las ciudades del Imperio Romano, con importantes puntos de contacto entre los cultos ya establecidos y los nuevos¹⁴⁹. En este sentido, un elemento clave para nuestro estudio es el hecho de que muchos cultores de estas divinidades también empleaban medios propios de la religión romana para establecer una comunicación personal con estas divinidades, como es el caso del

¹⁴⁷ MAROTO, 2018, 159-160.

¹⁴⁸ RODÀ, 745-748.

¹⁴⁹ VAN ANDRINGA – VAN HAEPEREN, 2009. Si bien estos cultos, como *sacra peregrina*, en Roma y en Pompeya, por ejemplo, tenían sus lugares de culto lejos de los santuarios oficiales (fuera del *pomerium* y lejos del foro respectivamente), en *Baelo Claudia* (Bolonia, Cádiz) el templo de Isis se sitúa cerca del de la triada capitolina y en algunas ciudades galas aparecen mitreos asociados a algunos templos de divinidades principales. Además, los devotos de estas divinidades eran a su vez practicantes de la religión tradicional

contrato votivo frecuentemente atestiguado por los numerosos epígrafes hallados en santuarios de este tipo de divinidades o en otros contextos.

El estudio de las divinidades de origen oriental y de los cultos asociadas a ellas ha generado una ingente cantidad de trabajos desde comienzos del siglo XX y ha provocado no pocas discusiones y corrientes revisionistas respecto a la naturaleza de estos cultos, la terminología que debe emplearse y el significado de la clasificación aglutinante de “religiones orientales”. Esta categoría estaba ya inserta en el título de la obra pionera en el estudio de estos fenómenos religioso publicada por F. Cumont¹⁵⁰ y, tras varias décadas en las que fue utilizada asiduamente, en los años 70 comenzó a verse cuestionada y rebatida de la mano de R. L. Gordon¹⁵¹. Esta corriente revisionista ha llegado hasta la actualidad, en muchos casos impulsando una crítica feroz contra la mayoría de postulados de Cumont¹⁵².

Los cultos de estos dioses de origen oriental se vieron intensamente transformados desde su forma y función originales hasta lo que conocemos a través de las fuentes latinas. En efecto, estos cambios fueron tan importantes que estos *sacra* llegaron a adoptar una forma nueva y diferente que los alejó de ser cultos puramente orientales para pasar a ser realidades que se insertaron, se adaptaron y crecieron en el contexto del Mediterráneo helenístico y romano¹⁵³. Estas realidades religiosas tenían en común aspectos como el carácter místico e iniciático que obligaba al mantenimiento del secreto respecto a los rituales que llevaban a cabo los iniciados, el carácter sotérico

¹⁵⁰ CUMONT, 1906. Existen dos ediciones revisadas por este autor que fueron publicadas en 1909 y 1929.

¹⁵¹ GORDON, 1975.

¹⁵² Sobre la negación de los postulados de F. Cumont y una propuesta de revisión no destructiva de los mismos véase ALVAR, 2009. Sobre la historia de la investigación de las “religiones orientales” véase BONNET – BENDLIN, 2006. La tesis de F. Cumont sobre la difusión general y profunda de los cultos orientales en el Imperio Romano ya fue rebatida a comienzos del siglo XX por J. TOUTAIN (1967, 1ª ed. 1907) que, en su análisis más apegado a las fuentes epigráficas, a diferencia del trabajo basado eminentemente en las fuentes literarias del autor belga, defendió que la difusión de estos cultos fue un fenómeno marginal sin arraigo local a excepción de Italia y la ciudad de Roma concretamente. Sobre la polémica entre F. Cumont y J. Toutain y las perspectivas actuales véase BONNET, 2009.

¹⁵³ ALVAR, 2009, 123. En efecto, parece que el culto de Mitra sufrió un proceso de refundación en la zona de Anatolia o en la propia Roma en la segunda mitad del siglo I d.C. que resultó en una realidad distinta al Mitra iraní original, pese a la pervivencia de algunos elementos rituales. La diosa tradicional egipcia Isis sufrió una profunda helenización que se vio acrecentada con el desarrollo del culto a Serapis. Magna Mater, por su parte, tras su temprana incorporación oficial en el siglo III a.C. se vio transformada y adecuada a los usos romanos hasta su renovación en los siglos I y II d.C.

de estas divinidades que podían doblegar el Destino¹⁵⁴ y el hecho de que podían admitir en sus misterios a personas pertenecientes a todas las categorías jurídicas.

5.2.1. Divinidades griegas: Phoebus y Némesis.

En el *carmen* funerario de la esclava *Iucunda* de *Segobriga* (S-28) se indica en la fórmula final: “[*sis fac*]ilis uati Phoebus ut ante mihi”. Este fragmento expresa que *Phoebus* le fue propicia durante su vida. El término *Phoebus* es uno de los epítetos más antiguos y comunes del dios Apolo y proviene del griego φοῖβος que significa puro, brillante, radiante¹⁵⁵, con lo que está directamente relacionado con su carácter de divinidad solar. Sin embargo, en el caso en el que nos ocupa se emplea como una epiclesis, es decir, como un epíteto que es empleado como sustitución del propio teónimo¹⁵⁶, como es habitual en las obras literarias tanto griegas como latinas. Apolo era un dios griego que fue incorporado a la religión romana como una divinidad salutífera, oracular, cazadora (asociada a su hermana Diana) y protectora de la música y la poesía. Su incorporación en el panteón romano se realizó, a diferencia de lo que ocurrió con su hermana Ártemis-Diana, sin ser sincretizado plenamente con ninguna divinidad. Este dios cobró especial importancia a partir del reinado de Augusto, ya que el *Princeps* lo tomó como su protector personal dedicándole un templo en el Palatino junto a su casa¹⁵⁷, lo que provocó que a partir de entonces se difundiera por todo el Imperio el epíteto *Augustus* asociado a este dios. En *Hispania* el culto a Apolo tuvo una cierta implantación ya desde época republicana, cuando aparece en varias acuñaciones monetales¹⁵⁸. A partir de época altoimperial los testimonios del culto a este dios se

¹⁵⁴ Sobre este aspecto, como indica J. ALVAR (2001, 34-37), no existe certeza absoluta sobre si ese carácter salvífico implicaba una resurrección tras la muerte de los iniciados o una cohabitación eterna con la divinidad, como ocurre con el cristianismo, o si ofrecían únicamente la posibilidad de doblegar al Destino en el mundo de los vivos, o ambas posibilidades. Desde luego esas posibles promesas ultraterrenas parece que sí que eran parte de las creencias del Isismo, como así lo atestigua un fragmento del *Asno de Oro* de Apuleyo (Ap., *Metam.* XI, 6, 6-7): “*Viues autem beatus, uiues in mea tutela gloriosus; et cum spatium saeculi tui parmensus ad inferos demearis, ibi quoque in ipso subterraneo semirotondo me, quam uides Acherontis tenebris interlucentem Stygiisque penetralibus regnantem, campos Elysios incolens ipse, tibi propitiam frequens adorabis*”. Sin embargo, puede que en otros cultos místéricos estas promesas de vida ultraterrena no fueran tan claras o que estuvieran más centradas en la vida terrena.

¹⁵⁵ *Oxford Greek-English Lexicon*, s. v. “φοῖβος”, 1947.

¹⁵⁶ Sobre el empleo de la epiclesis en el contexto galo véase LAMBERT, 2013, 114-115.

¹⁵⁷ DAREMBERG – SAGLIO, vol. I, s. v. “*Apollo*”, ADKINS – ADKINS, 1996, s. v. “*Apollo*”, 13.

¹⁵⁸ MANGAS, 1992, 171.

multiplicaron con la aparición de varias estatuas de la divinidad y, sobre todo, con las dedicaciones epigráficas¹⁵⁹.

En el texto, por tanto, se alude a Apolo como protector de la difunta en vida, lo que estuvo sin duda estrechamente relacionado con el hecho de que *Icunda* era una citareda, como así lo demuestra el relieve de la parte superior. Apolo, pese a ser nombrado como *Phoebus*, epíteto propio de su carácter solar, es aludido en esta estela como divinidad protectora de la poesía, los músicos y de la música y, especialmente, de los que tañen la cítara, instrumento predilecto de la divinidad y uno de sus atributos iconográficos principales junto con el trípode, el arco y las flechas y el árbol del laurel. Si bien esta alusión a la protección de Apolo podría tener un carácter meramente poético en el contexto de un *carmen* epigráfico, en nuestra opinión es bastante posible que la propia esclava *Icunda* fuese una especial devota de Apolo cuando estaba viva debido a su carácter de profesional de la música y que, por ello, su madre quisiese dejar patente esa relación con la divinidad en su monumento funerario.

Por su parte, Némesis era una divinidad griega cuyos lugares de culto principales se situaban en Ramnunte del Ática y en Esmirna, en Asia Menor, aunque no está claro en cuál de los dos lugares se originó el culto. Sin embargo, sabemos que durante la época helenística su culto difundió por el Mediterráneo oriental y, posteriormente en época romana, por todo el Imperio¹⁶⁰. La Némesis griega era una divinidad relacionada con la justicia y la fortuna que se erigía como representante máxima de la justicia divina como guardiana de orden legal impuesto por la tradición y como ejecutora contra los infractores¹⁶¹.

La “versión” romana de Némesis heredó muchas atribuciones de la griega como la de ser una divinidad justiciera que castiga el orgullo y la jactancia haciendo fracasar los planes de los que lo merecen, así como su intensa relación con la fortuna y el destino¹⁶². La faceta de divinidad relacionada con la justicia y la venganza sobre los infractores puede explicar su presencia en el anfiteatro y su especial devoción entre los individuos relacionados con él, ya que es en este lugar donde se llevan a cabo los

¹⁵⁹ J. MANGAS (*Ibid.*, 173-188) recogió un total de 26 inscripciones dedicadas a esta divinidad en *Hispania*. Según *EDCS* el número de dedicaciones ha aumentado hasta la treintena.

¹⁶⁰ FORTEA, 1994, 63-64 y DE HOZ, 2013, 230. Sobre los centros de culto de Ramnunte y Esmirna y la difusión posterior del culto en época helenística véase FORTEA, 1994, 24-38.

¹⁶¹ FORTEA, 1994, 39-50.

¹⁶² *Ibid.*, 123-126.

munera damnationis y las *uenationes* que se consagrarían como venganza de la sociedad contra los *damnati*, los prisioneros condenados a la arena¹⁶³. En efecto, los lugares de culto conocidos a esta divinidad en occidente se encuentran en los anfiteatros o en sus accesos, lo que pone en estrecha relación a esta divinidad con el mundo anfiteatral¹⁶⁴. Este es el caso también en *Hispania*, donde se han encontrado varias dedicaciones en este contexto en *Tarraco*, *Italica*, *Carmo* y *Augusta Emerita*¹⁶⁵. Sus dedicantes eran, fundamentalmente, soldados, magistrados locales, gladiadores o gente que pedía algo a la divinidad en favor de los gladiadores¹⁶⁶.

En los dos casos de nuestro *corpus* se cumplen las generalidades expuestas más arriba, ya que la placa con *plantaepedum* procede del santuario de Némesis en el anfiteatro de *Italica* (S-47) y la hallada en *Carmo* (S-49) también parece tener un contexto anfiteatral, como vimos¹⁶⁷. En ambos casos, además, el dedicante es un esclavo público, probablemente un gladiador. La divinidad aparece en ambas placas acompañada por el epíteto *Augusta*, que es uno de los más comunes en el occidente para esta divinidad, lo que está indicando claramente su carácter plenamente romano y su asociación con el poder imperial¹⁶⁸.

Como señalamos en el capítulo tercero, en el anfiteatro de *Italica* existió un lugar de culto conjunto a Némesis y *Caelestis*¹⁶⁹ que nos podría estar dando noticia de una cierta identificación entre ambas divinidades en el contexto anfiteatral hispano como así lo indica también el *dipinto* localizado en el pasillo norte de *Augusta Emerita* con una dedicación a *dea inuicta Caelestis Nemesi*¹⁷⁰. La relación de Némesis con la divinidad astral de origen africano *Caelestis* no está documentada fuera de estos dos anfiteatros, lo que ha llevado a plantear a varios autores que esta asimilación se produjo en *Hispania* y que no fue más allá de estas provincias¹⁷¹. *Dea Caelestis* se desarrolla en el norte de África como una hipóstasis de la diosa púnica *Tanit*, divinidad astral relacionada con la fecundidad de la tierra, en ocasiones guerrera y también con nexos con el mundo de ultratumba y con la fortuna. Las causas de la relación de ambas

¹⁶³ *Ibid.*, 201-210 y DE HOZ, 2013, 230.

¹⁶⁴ FORTEA, 1994, 156-160.

¹⁶⁵ BELTRÁN FORTES, 2001, 200-209.

¹⁶⁶ FORTEA, 1994, 188-200 y BELTRÁN FORTES, 2001.

¹⁶⁷ Véase pp. 164-166.

¹⁶⁸ DE HOZ, 2013, 230-231.

¹⁶⁹ BELTRÁN FORTES – RODRÍGUEZ HIDALGO, 2004, 71-79 y GÓMEZ-PANTOJA, 2007, 63.

¹⁷⁰ ERA *Emerita*, nº 18.

¹⁷¹ MARÍN, 1993, 934; FORTEA, 1994, 165-166 y BELTRÁN FORTES, 2001, 201.

divinidades en *Hispania* están lejos de ser claras pudiendo deberse a la identificación que ambas sufrieron con Fortuna o al hecho de que en el mundo púnico-romano *Caelestis* fue relacionada con Cibeles, divinidad asociada también a los juegos¹⁷².

5.2.2. *Mitra*

El culto romano de Mitra, a la luz de los testimonios conservados, parece que se fue conformando entre el último cuarto del siglo I d.C. y el primer cuarto del siglo II d.C., ya que no existen monumentos datables con seguridad anteriores al año 75, no pudiéndose identificar claramente el hipotético centro desde el que el culto se expandió debido a que los testimonios más tempranos proceden de lugares dispares dentro del Imperio¹⁷³. En este sentido se han propuesto diversas procedencias del culto, tanto en Asia Menor¹⁷⁴, como en la propia Roma¹⁷⁵; sin embargo, la ausencia de datos empíricos que apoyen estas teorías las dejan como meras hipótesis sin confirmar. Por lo tanto, lo que sí que podemos extraer es que al ser un culto creado dentro del Imperio Romano en el siglo I d.C., es muy difícil discriminar entre los elementos iraníes, más allá del nombre de la divinidad, y otros elementos sincréticos orientales, griegos y romanos.

Un problema añadido al de su origen es el de conocer su trasfondo mitológico ya que, a diferencia de lo que ocurre con otros cultos místicos como el de Isis y el de Magna Mater, no existen textos mitológicos que permitan conocer su naturaleza, por lo que todo el análisis se ha basado en las fuentes iconográficas y en algunas referencias aisladas de los autores clásicos¹⁷⁶. De igual manera, estas carencias afectan al conocimiento que tenemos sobre la ética mitraica que, sin duda, debió existir, ya que el emperador Juliano en uno de sus discursos hace referencia a los mandamientos o

¹⁷² MARÍN, 1993, 934.

¹⁷³ CHALUPA, 2016. En este interesante artículo, el autor realiza un estado de la cuestión sobre el origen del mitraísmo y recoge todos los testimonios arqueológicos, epigráficos y literarios sobre la formación de este culto, por lo que es especialmente interesante como puesta al día de todo lo que se sabe sobre su origen, además que aporta la bibliografía sobre los autores principales de este debate.

¹⁷⁴ En este sentido, P. BESKOW (1978) propuso que la aparición de este culto se debió dar en el reino del Bósforo, cerca de Crimea en el contexto de asociaciones colegiales voluntarias de hombres reclutadas entre miembros del ejército de la aristocracia local que se reunían en grupos de unos 15 o 20 miembros y se llamaban entre ellos “hermanos” (*adelphoi*) y el líder de cada grupo era el “padre” (véase CHALUPA, 2016, 93-94 para un resumen de los elementos clave de este planteamiento). R. BECK (1998), por su parte, sugirió que el mitraísmo surgió en el contexto de los mandos civiles y militares al servicio de la familia real de *Comagene* que, tras las guerras civiles entre el años 68 y 70 d.C., se convirtieron en miembros de la aristocracia romana y que estaban ligados a las tradiciones religiosas persas. Estos personajes gracias a su nueva posición tuvieron acceso al ejército y a la administración imperial desde donde se pudo expandir el culto.

¹⁷⁵ Un origen romano u ostiense es el que defiende M. CLAUS (2000).

¹⁷⁶ Véase ALVAR, 2001, 75-98 para un pormenorizado análisis iconográfico en relación con el armazón mitológico del mitraísmo.

prescripciones mitraicas¹⁷⁷. En efecto, desconocemos estos mandamientos que debían estar orientados hacia la rectitud moral y de conducta de los fieles a imagen del propio dios; código que, posiblemente, estaría relacionado con el carácter escatológico del mitraísmo¹⁷⁸.

Las ceremonias propias del culto a Mitra se llevaban a cabo en unos espacios sacros destinados especialmente para ello, los mitreos, de los que se han encontrado un gran número de restos arqueológicos a lo largo del occidente del Imperio. Parece que el mitraísmo, a diferencia de otras religiones místicas, se caracterizó por una mayor interiorización, donde la vida religiosa de la (reducida) comunidad de fieles iniciados¹⁷⁹ se enmarcaba en el espacio del mitreo, cuya estructura arquitectónica solía asemejarse a una gruta que emulaba la caverna donde, según la mitología, se produjo el nacimiento del dios y la *tauroctonia* (matanza del toro)¹⁸⁰. Sin embargo, como han puesto de manifiesto W. Van Andringa y F. Van Haerperen, es posible que en ciertos momentos el culto privado y electivo de Mitra pudo abrirse al conjunto de la comunidad cívica, como parecen atestiguar los restos de un gran banquete descubiertos en una gran fosa junto al mitreo de Tienen (Bélgica) excavado por M. Mertens¹⁸¹. La interpretación que dan estos autores es que esta gran fiesta tuvo que reunir a los habitantes de este *vicus* en torno al lugar de culto de Mitra, posiblemente para celebrar la inauguración del santuario.

Los testimonios del culto a Mitra en *Hispania* se enmarcan cronológicamente entre mediados del siglo II d.C. y finales del siglo III d.C. y se centran en el suroeste peninsular, con una comunidad segura en Mérida y testimonios en otras ciudades, además de otros dos focos situados en el cuadrante noroeste peninsular y en el centro norte del litoral mediterráneo¹⁸². Esta distribución, al igual que lo que ocurre en el norte de África y en las Galias, no parece estar ligada claramente a las legiones. En efecto, como señaló M^a P. De Hoz, si exceptuamos el hallazgo de un *mithreum* en Lugo con un

¹⁷⁷ Iul., *Caes.*, 336c.

¹⁷⁸ ALVAR, 2001, 154-162.

¹⁷⁹ La iniciación era el rito más estrechamente ligado al carácter místico del culto y, en el caso del mitraísmo, esta iniciación estaba dividida en siete grados que también establecían la jerarquía dentro de la comunidad del mitreo: *corax* (cuervo), *nymphus* (novio), *miles* (soldado), *leo* (león), *perses* (persa), *heliodromo* (corredor del sol) y *pater* (padre). A estos diferentes grados se accedía tras realizar diferentes pruebas que suponían una muerte simbólica y un renacimiento a la nueva vida. Sobre este tema véase ALVAR, 2001, 262-275.

¹⁸⁰ *Ibid.*, 256-262.

¹⁸¹ VAN ANDRINGA – VAN HAERPEREN, 2009, 29-30. Sobre los hallazgos en torno al mitreo de Tienen véase, MERTENS, 2009.

¹⁸² ALVAR, 1981, 57-61 y DE HOZ, 2013, 241.

ara dedicada por un centurión de la *Legio VII Gemina* y otro testimonio de un ara dedicada por un *frumentarius* de esta misma legión en Mérida, el resto de los testimonios no parecen tener relación con el ejército¹⁸³.

Los miembros de estas comunidades mitraicas, que se asientan básicamente en el mundo urbano en centros romanizados, pertenecen a todos los estratos sociales y en varios casos se atestigua su carácter forastero con respecto al lugar donde realizan la dedicación. M^a P. de Hoz ha planteado la posibilidad de que estos pequeños grupos de iniciados funcionasen como sustitutos familiares y como vía de obtener reconocimiento mediante la “promoción” en los diferentes grados dentro de la comunidad mitraica y, por extensión, en la comunidad cívica¹⁸⁴. En este sentido, la participación servil en estas comunidades culturales cobraría un especial sentido, ya que podía permitir acceder a un ámbito de sociabilidad casi familiar y a una vía de prestigio e integración que en otros ámbitos les estaba mucho más limitada y que podía verse reflejada también en la vida colectiva de la ciudad¹⁸⁵.

En nuestro *corpus* contamos con dos testimonios seguros de dedicaciones de esclavos a Mitra. El primero de ellos es un ara procedente de Benifayó, en el *territorium* de *Valentia* (S-19), y, como apuntamos en el capítulo tercero¹⁸⁶, lo más probable es que se encontrase depositada en un contexto doméstico, ya que no han aparecido más testimonios del culto a Mitra en ese lugar, con lo que la existencia de un mitreo es bastante improbable. En este ara, cuyo formulario es muy simple, se indica que el dedicante es el esclavo *Lucanus* y que la divinidad objeto de la dedicación es Mitra con el epíteto *inuictus*. Este epíteto es empleado de manera habitual en referencia a este dios y es un apelativo que también comparte con Sol invicto, divinidad muy asociada a Mitra con la que sufrió un proceso de sincretismo que aparece atestiguado en los numerosos epígrafes donde se menciona a ambas divinidades dentro de la misma fórmula

¹⁸³ DE HOZ, 2013, 242. Como señala esta autora, estos dos personajes pudieron tener cierta influencia en la difusión del culto mitraico en el eje *Lucus - Legio - Emerita*.

¹⁸⁴ *Ibid.*, 242-243. Los testimonios hispanos de la participación de forasteros en estos cultos son la donación realizada por un *sodalitium* de individuos de *Bracara Augusta* en *Pax Iulia* (IRCP, n° 339) y la inscripción S-61 de nuestro *corpus* en la que un esclavo procedente de *Conimbriga* dedica un ara en *Augusta Emerita*. La inscripción CIL II 1025 que M^a P. DE HOZ considera como dedicada por un hispalense en *Contributa Iulia Ugultunia* creemos que hay que descartarla debido a la complejidad de su interpretación. Sobre esta inscripción véase ERBC n° 109.

¹⁸⁵ ALVAR, 1994a. Sin embargo, como señala este autor: “No podemos permitirnos una sensación de alivio por la existencia de mecanismos como el que aquí se describe ante las condiciones reales de existencia de los dependientes. El porcentaje de quienes se vieron favorecidos por este procedimiento es tan ridículo que su propio análisis podría considerarse superfluo”.

¹⁸⁶ Véase pp. 161-162.

teofórica¹⁸⁷. De igual manera, el nombre (*heliodromus*) y los atributos del sexto grado iniciático del culto (túnica roja, corona de rayos solares, antorcha y látigo) aluden al carácter solar de esta divinidad¹⁸⁸. Sin embargo, hay que destacar que, como indica J. Alvar, una dedicación al Sol invicto no implica necesariamente una dedicación a Mitra, salvo que haya más testimonios de su culto en el mismo lugar¹⁸⁹.

Esto mismo ocurre en el caso del ara dedicada por el esclavo *Quintio* en Mérida (S-61) ya que se refiere a la divinidad como *inuictus deus*, nuevamente términos que suelen acompañar a ambas divinidades, que en esta forma (apareciendo el término *deus* en segundo lugar) es bastante común en la epigrafía dedicada tanto a Sol invicto y a Mitra como a otros dioses como Saturno y Serapis¹⁹⁰. Sin embargo, en este caso este ara fue encontrada en el cerro de “San Albín”, donde se situaba el mitreo emeritense y donde se han encontrado más testimonios del culto a Mitra¹⁹¹, entre ellos varias inscripciones donde se atestigua la existencia de un miembro del séptimo grado de iniciación en el año 155 d.C., el *pater Gaius Accius Hedythro*¹⁹². Por tanto, la dedicación del esclavo *Quintio* es un testimonio atribuible a la actividad cultural de dicho mitreo y por ello creemos con bastante seguridad que la divinidad aludida podría ser Mitra.

Como hemos comentado más arriba, el dedicante de este ara es un esclavo de un individuo con *origo* conimbrigense que debía pertenecer a esta comunidad mitraica, junto a su amo o de manera independiente. A diferencia del caso valenciano, en esta inscripción sí que se indica el motivo de la dedicación y esta es por la *salus* (*pro salute*) de un tal *Coutius Lupus*, con lo que se alude a las cualidades salutíferas de esta divinidad que están muy atestiguadas en la epigrafía con fórmulas como *pro salute* y *pro salute et incolumitate* referidas tanto a los emperadores como a individuos privados¹⁹³.

¹⁸⁷ AE 1998, 867b; CIL III 1591; 6772; 14466; VII 645; 645; 831; 890; X 204; y XI, 2684, entre otros muchos.

¹⁸⁸ ALVAR, 2001, 273.

¹⁸⁹ Según este autor se ha abusado de la identificación de ambas divinidades. Véase ALVAR, 1981, 69, nota 6 con la bibliografía pertinente.

¹⁹⁰ En EDCS aparecen un total de 76 testimonios de este orden de términos.

¹⁹¹ Véase ALVAR, 1981, 51-53 para un catálogo de los hallazgos.

¹⁹² GARCÍA Y BELLIDO, 1967, nº 1, 2, 3 y 4. En esta última se alude a este individuo como *p(ater) patrum*, con lo que es imaginable que sea posterior y que ya en este momento había varios *patres* en la comunidad.

¹⁹³ CIL III 1110; 1549; 3383; 4752; 4800; 5592; 6772; VI 727; y XIII 11556, entre otros.

Debemos referirnos en este punto a un documento procedente del yacimiento de Can Modolell localizado en el municipio de Cabrera de Mar (Barcelona) (NS-14) que ha sido habitualmente atribuido al culto mitraico. Se trata de un árula con forma de columna dedicada por dos posibles esclavos imperiales, *Successus* y *Elaine* a una divinidad cuyo nombre aparece abreviado con una K. M. Mayer e I. Rodà en la *editio princeps* del documento¹⁹⁴ desarrollaron la abreviatura como *K(auti)*, en alusión a uno de los portadores de antorchas que acompañan a Mitra en la iconografía, ya que en el mismo lugar se han encontrado otras dos inscripciones presuntamente dedicadas a *Cautes*, con el nombre abreviado de la misma manera, apareciendo en una de ellas junto con la abreviatura M, que fue interpretada como *M(ithrae)*¹⁹⁵. Tras esta primera interpretación, estos tres testimonios se han integrado en los estudios del mitraísmo hispano¹⁹⁶. Sin embargo, como ya indicamos en otro trabajo¹⁹⁷, hay varias razones que nos llevan a ser precavidos respecto a la asociación de la letra K con *Cautes*.

En primer lugar, no existe ningún paralelo en la epigrafía latina en el que el nombre de este *numen* aparezca bajo la forma inicial *Kautes*, con K inicial en vez de C. Todas las dedicaciones aparecen bajo la forma *Cautes*¹⁹⁸. En segundo lugar, en el yacimiento de Can Modolell no han aparecido, por el momento, testimonios escultóricos ni de otro tipo que hagan referencia unívoca a Mitra ni a su culto¹⁹⁹. Finalmente, el hecho de que en el único paralelo de estas presuntas dedicaciones a *Cautes* aparezca el teónimo también abreviado de la misma manera (K)²⁰⁰ y que este paralelo proceda de Barcelona, a escasos kilómetros de Can Modolell, puede sugerir que se tratase de una divinidad local tópica cuyo nombre se nos escapa, más que otro testimonio mitraico. Por lo tanto, creemos que estas dudas razonables nos deben llevar a ser cautos respecto a la atribución de un carácter mitraico a esta dedicación o a la zona sacra del yacimiento de Can Modolell.

¹⁹⁴ MAYER – RODÀ, 1992, 17-18.

¹⁹⁵ *K d(eo) / L(ucius) Petre(ius) Vic(tor) ali(arius) / d(eo) K M / u(otum) s(oluit) l(ibens) m(erito)* (IRC I, nº 85) y *K u(otum) s(oluit) l(ibens) m(erito)* (IRC I, nº 86).

¹⁹⁶ Así lo incluye, por ejemplo, J. ALVAR (1993, 36 y 1994a, 292).

¹⁹⁷ MAROTO, 2018, 160-161.

¹⁹⁸ Datos obtenidos de EDCS. A modo de ejemplo: *Cauti / M(arcus) Domi(t)i(us) / Vale(n)s / p(osuit)* (AE 1982, 845, *Moesia Inferior*); *Cauti / G(aius) Heren(nius) (H)ermes / v(oto)* (CIL III 994, *Dacia*.); *Cauti / Q(uintus) Baien(us) / Procul(us) / pater // Cautop(ati) / Q(uintus) Baien(us) / Proc(ulus) / pater* (CIL V 763, *Regio X*).

¹⁹⁹ C. PLA y V. REVILLA (2002) realizan una exposición de los diferentes hallazgos en dicho yacimiento, no apareciendo ningún testimonio claramente atribuible a este culto.

²⁰⁰ *K deo / L(ucius) Valer(ius) Monte(ius) / u(otum) s(oluit) l(ibens) m(erito)* (IRC IV, nº 13).

5.2.3. *Divinidades nilóticas: Isis y Serapis*

Los dioses de procedencia egipcia que se expandieron por el mundo helenístico y romano no fueron las milenarias divinidades del Egipto faraónico, sino la adaptación y transformación de estas en la Alejandría de los Lágidas para hacerlas comprensibles y familiares a la nuevos grupos dominantes griegos mientras que se mantenían dentro de lo “aceptable” para oligarquía local, una consecuencia directa del hecho de que el soberano era a la vez *basileus* greco-macedonio y faraón egipcio²⁰¹. Esta transformación de los cultos egipcios en una realidad comprensible para la *koiné* helénica propició su expansión por los principales centros comerciales del mundo griego que tenían estrechas relaciones mercantiles con la gran metrópoli greco-egipcia y que ejercieron de catalizadores de la difusión de los nuevos cultos, como la isla de Delos²⁰². Desde estos emporios comerciales, estos nuevos cultos dieron el salto también al Mediterráneo central y occidental, con lo que los grandes difusores de este culto, especialmente en las etapas iniciales, fueron los comerciantes, generalmente de cultura griega, sobre todo egipcios y alejandrinos. Como ejemplo paradigmático de este fenómeno tenemos la introducción del culto de Isis y de Serapis en *Emporion* (Ampurias, Girona) hacia comienzos del siglo I a.C. por un alejandrino que funda un *serapeion* en el lugar donde antes había estado el templo de *Asklepios*, divinidad con la que se asimila²⁰³. Esta primera introducción de los cultos en *Hispania* se trata de un caso aislado, ya que habrá que esperar en torno a siglo y medio para encontrar más testimonios de los cultos nilóticos en el extremo occidente del Mediterráneo.

En Roma está documentado el culto a Isis y Serapis desde finales del siglo II a.C., con la presencia de *sacella* privados dedicados a estas divinidades, y hacia el año 80 a.C. fue creado un *collegium* de *pastophoroi*, sacerdotes de los cultos egipcios encargados de portar unos tabernáculos (*pastos* en griego) con las imágenes divinas²⁰⁴. En el contexto de las convulsiones propias de la crisis de la República y de las Guerras

²⁰¹ ALVAR, 2001, 58 y ALVAR, 2012, 19. Sobre la construcción religiosa realizada por los lágidas en el Egipto helenístico véase especialmente LEGRAS, 2014.

²⁰² ALVAR, 2012, 19. Sobre la expansión y presencia del culto a las divinidades egipcias en las provincias latinas del imperio véase MALAISE, 1984.

²⁰³ ALVAR – MUÑIZ, 2003, 71-73; PUCCIO, 2010; ALVAR, 2012, 95-100 y DE HOZ, 2013, 213-214. La inscripción dedicatoria bilingüe fue reconstruida por I. RODÀ (1990).

²⁰⁴ DAREMBERG – SAGLIO, vol. IV, s.v. “*Pastophorus*”, 339-340. La noticia de la existencia de este *collegium* en época de Sila la transmite Apuleyo: “*Tunc ex his unus, quem cuncti grammatea dicebant, pro foribus assistens coetu pastophorum (quod sacrosancti collegii nomen est)...*” (Ap., *Metam.* XI, 17, 2).

Civiles el culto fue sucesivamente expulsado del *pomerium*, aceptado y expulsado de nuevo a una milla de Roma tras la victoria de Augusto, por ser considerado el culto tutelar de Marco Antonio y Cleopatra, sus enemigos²⁰⁵. Tradicionalmente se ha defendido que el culto de Isis se convirtió en oficial definitivamente bajo el reinado de Calígula o Claudio, con la dedicación de la *aedes* pública de Isis *campensis*, en el Campo de Marte; sin embargo, J. Scheid ha propuesto recientemente la posibilidad de que fuera Vespasiano tras la guerra civil del año 69 el que habría fundado el templo y habría oficializado el culto, es posible que en cumplimiento de un voto formulado en Alejandría a Isis y Serapis del que no tenemos noticia²⁰⁶. En efecto, sabemos que Vespasiano fue proclamado emperador en Alejandría y que Isis y Serapis eran los protectores de los flavios en la victoria. No en vano, Vespasiano y Tito, la noche anterior a celebrar el triunfo, decidieron dormir en las cercanías del *iseum* y no en el palacio imperial, como era habitual, una muestra más de esa vinculación especial. Por lo tanto, juzgamos que la propuesta de J. Scheid, si bien está pendiente de confirmación, tiene un alto grado de verosimilitud.

Este nuevo estatus del culto isiaco se vio reflejado en *Hispania* con su expansión y la multiplicación de los testimonios²⁰⁷. Así por ejemplo, en los años 80 se construye el *iseum* de *Baelo Claudia* en el ángulo nordeste del foro y es posible que, como propone J. Alvar, también en el periodo flavio tardío fuese cuando se dedicase la inscripción del *sodalitium uernarum* de Isis de *Valentia* (S-18). En el siglo II el culto continuó expandiéndose con más dedicaciones y con la construcción en un *iseum* localizado en el pórtico del teatro de *Italica*, donde se han encontrado varias placas con *plantae pedum* dedicadas por los devotos de esta ciudad²⁰⁸. Finalmente, durante el siglo III, los cultos de Isis y Serapis continuaron estando presentes en *Hispania*, con manifestaciones importantes como el santuario de Panóias en la región portuguesa de Tras os Montes, donde se llevaban a cabo rituales propios de los misterios de estos dioses²⁰⁹.

²⁰⁵ SCHEID, 2009a, 173-175.

²⁰⁶ *Ibid.*, 176-184.

²⁰⁷ Sobre la difusión de los cultos egipcios en *Hispania* con un amplio *corpus* con los materiales conservados véase ALVAR, 2012.

²⁰⁸ CORZO, 1991.

²⁰⁹ Sobre este santuario y la problemática de su estudio véanse ALFÖLDY, 1995; RODRÍGUEZ COLMENERO, 1999 y CORREIA – PIRES – SOUSA, 2014, entre otros.

Isis era una divinidad tradicional egipcia que desde por lo menos el III milenio a.C. protagoniza un ciclo mitológico junto con Osiris²¹⁰, basado en el asesinato de este dios, su posterior desmembramiento, la búsqueda de las partes de su cuerpo y su resurrección. Los elementos propios de los misterios isiacos y de sus valores morales estaban extraídos de este relato mitológico de lucha contra el mal, defensa de la paz familiar y defensa de la paz dinástica. En el papel llevado a cabo por Isis en la resurrección de su marido se apoyaba el carácter salvífico de ultratumba que ofrece el isismo tal y como transmite Apuleyo en sus *Metamorfosis*²¹¹.

Serapis, por su parte, era el paradigma de la voluntad política de los reyes helenísticos de establecer un culto tutelar que aunase elementos de la religión egipcia y elementos de la religión griega. Serapis fue posiblemente el resultado de procesos sincréticos dentro del propio mundo egipcio (Osiris-Apis) y del contacto entre egipcios y griegos. Es bastante posible que ya el propio Alejandro conociera a esta divinidad en sus estadios formativos y, posteriormente, con la instalación de la dinastía Lágida, sufrió un proceso de sincretismo con Plutón, divinidad que, al igual que Serapis, cumplía funciones tutelares sobre la vida y la muerte. A este Serapis temprano se le añadieron características de otras divinidades, así como formas rituales propias de los misterios de Eleusis para ser más comprensible a los usos griegos²¹². Su capacidad sotérica se derivaba tanto de su carácter de divinidad de ultratumba, por su carácter de *interpretatio* de Osiris, como de divinidad sanadora, de ahí su identificación con *Asklepios* y *Aesculapius*.

Pese a que Isis y Serapis son dos divinidades que comparten un ciclo mitológico, en realidad, como señala J. Alvar:

“ignoramos qué relación existía, en la práctica cotidiana, entre ambas divinidades, que, paradójicamente, aparecen con frecuencia disociadas, tanto en la epigrafía como en sus manifestaciones iconográficas. Pero ello no hace

²¹⁰ Este relato nos lo transmite Plutarco reelaborado intelectualmente para eliminar las contradicciones en el tratado *Sobre Isis y Osiris*. Para un análisis de los mitos asociados a estas divinidades véase ALVAR, 2001, 46-58.

²¹¹ Ap., *Metam.* XI, 6, 6-7 y 21, 6-7.

²¹² ALVAR, 2001, 60-61.

necesariamente justo el criterio de que sus cultos anduvieron por separado o que en los templos no se veneraba indistintamente a una u otra divinidad”²¹³

Sin embargo, el autor sí que destaca que hay algunos indicios que apuntan en ocasiones a un culto disociado, pero la información existente es bastante opaca en este sentido. No ha llegado hasta la actualidad información sobre los aspectos litúrgicos del culto de Serapis, a diferencia de lo que ocurre con el culto de Isis, del que tenemos noticias bastante extensas sobre la celebración de dos grandes ciclos festivos anuales, uno celebrado el 5 de marzo (el *naugiūm Isidis*) y otro entre el 26 de octubre y el 3 de noviembre (las *Isia*), además del culto cotidiano celebrado en el *iseum* descrito meticulosamente en las *Metamorfosis* de Apuleyo²¹⁴.

En el caso de las dos inscripciones de nuestro *corpus* que aluden a Isis y Serapis se cumple lo comentado anteriormente respecto a la frecuente disociación de ambas divinidades en la epigrafía, ya que tenemos dos epígrafes, uno dedicado a Isis y otro a Serapis de forma separada. Sin embargo, ambas proceden de *Valentia*, con lo que podemos ver que en esta ciudad estaba bien establecida desde posiblemente finales del siglo I d.C. una comunidad de cultores de Isis y Serapis, momento en el que habría que situar, con todas las reservas, la inscripción dedicatoria de la asociación de esclavos cultores de Isis (*sodaliciūm uernarū colentes Isidem*) (S-18). Este bloque posiblemente estuviera colocado en el muro de la *aedes* dedicada a dicha divinidad o en la sede colegial, aunque también es posible que estuviese colocado en el pedestal de la estatua de culto de la divinidad. En cualquiera de los tres casos, es bastante probable, teniendo en cuenta la posible datación de este documento, que los miembros de esta asociación de cultores fueran pioneros en la introducción del culto a esta divinidad (y es posible que a su padro masculino también) en la ciudad de *Valentia*, sobre todo teniendo en cuenta que, como hemos dicho anteriormente, el *iseum* de *Baelo Claudia* también fue dedicado en esta época, o poco antes. Es posible que estos esclavos estuviesen de alguna manera conectados con el mundo comercial y que a través de la relación con individuos de origen egipcio o alejandrino entrasen en contacto con los

²¹³ *Ibid.*, 216.

²¹⁴ La exposición de los pormenores de las fiestas y rituales asociados al culto a esta divinidad es un tema muy extenso que excede los límites introductorios y de contextualización del presente apartado, por lo que remitimos a la meticulosa exposición que realiza J. ALVAR sobre el tema (*Ibid.*, 218-254).

culto nilóticos, ya que frecuentemente se ha atribuido a las relaciones comerciales la expansión del culto isiaco, como hemos indicado anteriormente²¹⁵.

Por esta época, o unas décadas después, el esclavo *Callinicus* dedicó un ara a Serapis (S-17) en la misma ciudad y es muy posible que en el mismo lugar de culto de Isis, aunque no podemos asegurarlo ya que el documento se ha transmitido por tradición manuscrita. Este esclavo dedicó el ara a Serapis por la *salus* (*pro salute*) de un tal *Publius Herennius Seuerus*, posiblemente su *dominus*, con lo que se alude a esta divinidad en su faceta salutífera que, como hemos visto, propició su asociación con *Asclepios/Aesculapius* en Ampurias; identificación que puso de manifiesto también Tácito²¹⁶.

5.3. DIVINIDADES LOCALES

Sobre el tema de los cultos denominados “indígenas” existe una abundante bibliografía de tipo general²¹⁷, así como sobre algunas de las divinidades veneradas por los esclavos de nuestro *corpus*, como veremos. Antes de entrar a analizar estos casos concretos creemos necesario realizar una serie de apreciaciones metodológicas previas sobre este tipo de divinidades y sobre las implicaciones a nivel religioso y comunitario que su culto comporta en el mundo hispano.

En primer lugar, siguiendo las últimas propuestas de M^a C. González Rodríguez sobre el estudio de los cultos locales del área del noroeste en el contexto de la *ciuitas*²¹⁸, hemos optado por la denominación “divinidades locales” en vez de las tradicionales denominaciones “dioses prerromanos” o “indígenas” para referirnos a las divinidades con un nombre no latino que se nos manifiestan a través de la epigrafía. Estas

²¹⁵ ALVAR – MUÑIZ, 2003, 76.

²¹⁶ “*Deum ipsum multi Aesculapium, quod medeatur aegris corpiribus...*” (Tac., *Hist.* IV, 84, 5)

²¹⁷ Los primeros trabajos en este sentido dedicados al caso hispano se los debemos a J. LEITE DE VASCONCELOS (1905 y 1913), a J. M^a BLÁZQUEZ (1962) y A. J. D’ENCARNAÇÃO (1975). Más recientemente contamos, entre otras, con las obras de F. MARCO (1994) y J. C. OLIVARES (2002). Desde la perspectiva que analiza la situación de estos cultos en el seno de la *ciuitas* romana, perspectiva que nosotros también seguimos, véanse para la *Hispania* indoeuropea en general ALFAYÉ, 2009a y 2012; GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, 2001-2002 y 2012; GONZÁLEZ RODRÍGUEZ – MARCO, 2009; LE ROUX, 2009a; MARCO – ALFAYÉ, 2008; así como GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, 2005; 2008; 2010; 2013 y 2018 para la zona del noroeste; CIPRÉS, 2006 para el País Vasco; ORTIZ DE URBINA, 2012b y 2014 para el *Conuentus Asturum*; ORTIZ DE URBINA, 2018 para el *Conuentus Lucensis* y ALFAYÉ, 2016 para el caso de *Chunia*. Para una comparación con las provincias occidentales del Imperio, como es el caso de las Galias, las Germanias y Britania véanse, entre otros, VAN ANDRINGA, 2002; 2007 y 2011b; HÄUSSLER, 2008; 2009 y 2013 y CHARLES-LAFORGE (ed.) 2014.

²¹⁸ Véase GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, 2018 donde se realiza un recorrido por las últimas tendencias sobre el estudio de la religión hispanorromana en el marco de la *ciuitas* con una especial incidencia en el área del noroeste.

menciones se producen en pleno proceso de aculturación y de integración de las comunidades del área indoeuropea hispana en el nuevo sistema cívico que se implanta bajo el auspicio de Roma entre el siglo I a.C. y I d.C., con una especial importancia del periodo flavio, cuando se otorga el *ius latii* a las comunidades peregrinas hispanas. Estas divinidades, que poseían una naturaleza y funciones concretas en las sociedades previas a la llegada de Roma y que, lamentablemente, no conocemos, se reinterpretan y transforman durante este periodo mediante procesos de sincretismo, asimilación e *interpretatio* para adecuarse al nuevo marco de identidad y expresión propia de la religión cívica²¹⁹. Además, no podemos olvidar que lo que llega a nosotros en la mayoría de casos es una “foto fija” de este proceso y que los medios empleados (la epigrafía, el latín, las fórmulas dedicatorias, el contrato votivo) para estas expresiones religiosas y el contexto en el que se dan remiten al marco de la *ciuitas* y de la romanidad y no a un contexto prerromano o indígena en el que estas divinidades y sus cultos debieron contar con unas características y unos medios de expresión que se nos escapan en gran medida²²⁰.

En segundo lugar, hay que sumar el hecho de que este tipo de divinidades va asociado al complejo e interesante fenómeno conocido como *interpretatio*²²¹, cuyo estudio e interpretación también resulta muy controvertido. Este término fue empleado por Tácito²²² para indicar la identificación o “traducción” del nombre de uno o más dioses indígenas al de un dios romano equivalente²²³, es decir, con similares atributos y funciones. Este proceso, que se observa en las fuentes literarias cuando los autores se refieren a las divinidades locales con el nombre de dioses y diosas análogas romanas, también tiene su reflejo en la epigrafía y en la religión provincial pues, en varios casos, a las divinidades con nombre romano les acompaña un epíteto “indígena”, una posible *interpretatio* de un *numen* anterior en el contexto del contacto cultural y religioso entre

²¹⁹ Sobre la conformación de los cultos locales y la conformación de las identidades cívicas y étnicas del área indoeuropea véase ALFAYÉ, 2012.

²²⁰ Estos aspectos han sido puestos de relieve por F. Díez de Velasco, 1999; M^a C. González Rodríguez (2004, 2005 y 2009) y P. Le Roux, 2009b, entre otros.

²²¹ Para un estado de la cuestión sobre este fenómeno en las zonas célticas galas e hispanas y para un análisis de este fenómeno en la epigrafía de la *Hispania* céltica puede verse, entre otros, Marco, 1996; 2010 y 2013a; Olivares, 2008; Le Roux, 2009a y González Rodríguez, 2012, 609-610. Igualmente, para el norte de África véase Cadotte, 2007. También es relevante el trabajo de R. Häussler (2012) para la *interpretatio* indígena.

²²² “*Apud Naharualos antiquae religionis lucus ostenditur. Praesidet sacerdos muliebri ornatu, sed deos interpretatione Romana Castorem Pollucemque memorant. Ea uis numini, nomen Alcis. Nulla simulacra, nullum peregrinae superstitionis uestigium ut fratres tamen, ut iuuenes uenerantur*” (Tac., *Ger.* 43, 4).

²²³ Ando, 2005.

Roma y los territorios conquistados durante proceso de construcción cívica, algo propio del sistema religioso romano-provincial en el que se establece un diálogo entre los elementos “puramente romanos” y los elementos locales²²⁴. Además de estas situaciones se pueden dar otras como la aparición de teónimos “indígenas” junto a teónimos latinos en la misma fórmula teofórica o el empleo de epítetos romanos junto a teónimos “indígenas”, lo que enriquece y a la vez dificulta el estudio de este tipo de dedicaciones que testimonia ese proceso de negociación religiosa y cultural dentro de las nuevas comunidades.

En tercer lugar, es necesario destacar que el análisis de este tipo de divinidades resulta muy complejo, tanto en lo que respecta a su propia formulación teonímica como por la definición de sus funciones y ámbito de actuación, lo que ha llevado en muchas ocasiones a tratar de inferir estos elementos a través de tentativas de reconstrucción etimológica con un carácter excesivamente hipotético a nuestro juicio²²⁵. La discusión de estos análisis etimológicos excede con mucho los objetivos de este apartado y entra de lleno en el campo de la lingüística, por lo que nos referiremos a ellos de manera tangencial y sumaria.

5.3.1. Endouellicus

Endouellicus es, con 88 testimonios, la divinidad local con más menciones epigráficas conservadas de toda *Hispania* con diferencia. Este hecho unido al conocimiento del santuario de la divinidad, situado en el lugar en el que posteriormente se construyó la ermita de S. Miguel da Mota (Terena, Portugal)²²⁶ en cuyo desmonte además de decenas de epígrafes se descubrieron varias decenas de esculturas, ha suscitado el interés de no pocos estudiosos. Esta atracción ha sido especialmente importante para los investigadores portugueses que, en especial a partir de los trabajos de J. Leite de Vasconcelos de comienzos del siglo XX, han considerado a esta divinidad

²²⁴ MARCO, 1996 y OLIVARES, 2008. Como ha estudiado este segundo autor, los casos de sincretismo e *interpretatio* evidenciados en la epigrafía en *Hispania* son mucho menores en número que en otros lugares del occidente del Imperio como en las Galias, Germanias o Britania, donde la aparición de una divinidad romana con un epíteto “indígena” es mucho más común. Además en estas otras provincias ese sincretismo suele producirse con varias de las divinidades principales del panteón romano, como Marte, Mercurio, Apolo y Júpiter, mientras que en la zona céltica hispana las divinidades más empleadas son, con diferencia, los *Lares*, seguidos muy de lejos por las Ninfas y Júpiter.

²²⁵ En este sentido, la obra de B. M^a PRÓSPER (2002) es un ejemplo de este tipo de trabajos etimológicos. Sobre el método y los peligros de los estudios etimológicos de teónimos véase DE BERNARDO, 2010.

²²⁶ Sobre este santuario véase pp. 170-172.

como un elemento identitario del mundo Lusitano²²⁷. Por tanto, la bibliografía en torno a esta divinidad y su santuario es muy abundante²²⁸.

El culto de este dios es un ejemplo paradigmático de lo que hemos comentado anteriormente respecto a nuestro conocimiento de las divinidades locales, ya que, el único elemento “indígena” o céltico es el nombre del dios. Todos los demás aspectos que conocemos remiten inequívocamente a la romanidad y al modo religioso romano. En efecto, no se han encontrado restos constructivos anteriores al siglo I d.C., cuando se da una gran monumentalización con la construcción de un santuario marmóreo plenamente romano, con empleo de iconografía clásica²²⁹. Las formas de devoción de los individuos que acudían allí (pertenecientes a todas los estatus socioeconómicos y jurídicos²³⁰) remiten igualmente a los usos romanos, con el empleo de la epigrafía latina, formularios latinos y medios de relación con la divinidad como el *uotum* romano. Por tanto, nos encontramos ante una realidad romana inserta dentro del sistema romano-provincial, un santuario rural de peregrinación al que acudían individuos procedentes de las *ciuitates* de los alrededores (*Pax Iulia, Eborac, Ammaia* y *Augusta Emerita*) para relacionarse con el dios según los usos religiosos romanos.

Sin embargo, es mucho más complejo poder identificar la naturaleza de *Endouellicus* debido a que, a diferencia de las divinidades clásicas que por lo general aparecen en tratados de los autores antiguos que se preocuparon de la naturaleza de sus dioses, en el caso de las divinidades locales únicamente contamos con su nombre, la información que transmite el texto de los epígrafes y, en el mejor de los casos, alguna información de tipo iconográfico o topográfico en relación con su lugar de culto. A lo largo de la historia de la investigación sobre esta divinidad se han planteado varias hipótesis²³¹ que van desde su identificación como un dios salutífero medicinal como *Aesculapius*, una divinidad tópica del lugar, un dios oracular, e incluso, una divinidad

²²⁷ CARDIM (coord.), 2002, 79.

²²⁸ Así, con posterioridad al apartado correspondiente de la obra de J. LEITE DE VASCONCELOS (1905, 111-145), contamos con trabajos como el de S. LAMBRINO (1951) y el de J. D'ENCARNAÇÃO (1975) y, más recientemente, GUERRA, 1993; ALVES – COELHO, 1995-1997; CARDIM (coord.), 2002; CARDIM, 2005; SCHATNER *et alii.*, 2005; SCHATNER *et alii.*, 2008; D'ENCARNAÇÃO, 2008; MARQUES, 2011; SCHATNER *et alii.*, 2013; GONÇALVES, 2014; LEDO, 2017 y ROJAS, 2017, 146-212, entre otros.

²²⁹ SCHATNER *et alii.*, 2013, 87-89.

²³⁰ ALVES – COELHO, 1995-1997; D'ENCARNAÇÃO, 2008 y ROJAS, 2017, 197-209. Así aparecen 23 individuos que portan *tria nomina*, 28 con *duo nomina* y 14 con *nomen unicum*.

²³¹ Véase CARDIM, 2005, 723-728 para una recopilación de las diferentes teorías interpretativas respecto a la naturaleza de esta divinidad y el contraste con los hallazgos arqueológicos.

infern²³². También ha sido defendida una posible relación con *Vaelicus/Velicus*, divinidad adorada en el santuario de Postoboloso (Candeleda, Ávila)²³³.

A través de una comparativa de la iconografía de *Endouellicus* transmitida por las estatuas halladas en su santuario J. Cardim ha propuesto su identificación con Fauno-Silvano²³⁴, lo que a su juicio explicaría el carácter tópico y agreste de la divinidad, el hecho de que su santuario no tuviese grandes estructuras templarias, sus posibles características infernales y oraculares, así como el empleo frecuente de los epítetos *deus* y *sanctus*, apelativos comunes en el culto a Silvano. Si bien esta interpretación es perfectamente verosímil, como suele ocurrir con este tipo de trabajos que buscan reconstruir los procesos de *interpretatio* y sincretismo, este estudio no cuenta con la solidez de una plasmación de ese sincretismo en los propios epígrafes, ya que, a diferencia de lo que ocurre con la diosa *Ataecina*, que en la zona emeritense aparece identificada con Proserpina en algunos textos, en el caso de *Endouellicus*, el suyo es el único teónimo que aparece en el amplio catálogo de epígrafes del santuario. Por lo tanto, preferimos mantener la cautela en este sentido y asumir la interpretación de que se trataría de una divinidad tópica con un posible carácter oracular y salutífero.

En nuestro *corpus* contamos con cuatro aras dedicadas a esta divinidad (S-54, S-55, S-56, S-57), dos de ellas por el cumplimiento de un voto y otras dos ofrecidas de manera libre y voluntaria, ya que no aparece mención alguna al *uotum* en la fórmula de dedicación. Si bien tres de ellas fueron dedicadas por el propio esclavo a la divinidad, el ara S-56 presenta una situación menos usual, ya que fue ofrecida por *Quintus Licinius? Catullus pro Vernaclam*. Esta situación puede ser interpretada de dos formas: por un lado, es posible que este individuo cumpliera con el voto en favor de la esclava, es decir, que fuera él mismo quien formuló el voto para beneficio de *Vernacla*. Por el otro, puede que *Quintus Licinius Catullus* acudiese al santuario de *Endouellicus* para dedicar el ara como delegado o representante de *Vernacla* porque a esta le sería imposible acudir. En este segundo caso habría sido la propia esclava la que habría formulado el voto, pero no podría haber acudido a cumplir con la *solutio*. No tenemos forma de saber cuál de las dos posibilidades fue la que se dio, aunque el hecho de que se trate de un santuario rural implicaba necesariamente un desplazamiento considerable para cumplir

²³² LEITE DE VASCONCELOS, 1905, 125-129 y LAMBRINO, 1951, 129-137.

²³³ FERNÁNDEZ GÓMEZ, 1974.

²³⁴ CARDIM, 2005, 728-765.

con las obligaciones religiosas, por lo que es probable que por circunstancias que se nos escapan la esclava *Vernacla* no pudiera desplazarse de su lugar de residencia a dicho lugar y que, ante la necesidad de liberarse del voto tras el cumplimiento de la parte divina, esta delegase en un miembro de su familia o en otro allegado la *solutio*.

Además de estas inscripciones seguras tenemos dos dedicaciones realizadas por individuos que portan *nomen unicum* de origen griego, *Eutichius* (NS-33) y *Hermes* (NS-34). La primera inscripción se ha transmitido por tradición manuscrita, mientras que la segunda se trata de una columnita de mármol muy deteriorada hallada en S. Miguel da Mota que únicamente conserva el nombre del dedicante, por lo que la información que aportan es limitada, aunque podrían tratarse de esclavos.

5.3.2. Ataecina

Ataecina es la segunda divinidad local más atestiguada de *Hispania* tras *Endouellicus* con 42 testimonios, lo que ha provocado, al igual que en el caso del dios del *Conuentus Pacensis*, que los estudios sobre sus lugares de culto, sus epítetos y su naturaleza hayan proliferado de manera considerable, en especial tras las campañas de excavación llevadas a cabo en la ermita de Santa Lucía del Trampal (Alcuéscar, Cáceres) durante los años 80 donde salieron a la luz gran cantidad de epígrafes dedicados a esta divinidad²³⁵. Ya hemos hablado en el capítulo dedicado al análisis geográfico sobre la problemática de la identificación de los lugares de culto de esta divinidad en el triángulo formado por Cáceres, Trujillo y Mérida, donde han aparecido 31 de los 42 testimonios de culto a esta divinidad y la preeminencia por número de testimonios de la zona de Alcuéscar (un total de 15), por lo que creemos que no es necesario volver a incidir sobre estos aspectos²³⁶.

Nuevamente, como ocurre en el caso de *Endouellicus*, la mayoría de testimonios del culto a *Ataecina* remiten a la romanidad, ya que casi todos ellos son aras escritas en latín, con fórmulas latinas y testimonios de dedicaciones y contratos votivos. Muchos de los epígrafes conservados presentan una factura más tosca que los altares de mármol blanco dedicados a *Endouellicus*, hecho que se puede explicar por la disponibilidad de materiales (mayoritariamente granito) en la zona, la cantidad de dinero disponible para

²³⁵ Algunos de estos trabajos son: ABASCAL, 1995a; 1996 y 2002d; LUJÁN, 1998; GARCÍA-BELLIDO, 2001; OLIVARES, 2002, 247-249; MARCO, 2011; GRILLO, 2014; ROJAS, 2016 y 2017, 96-145, entre otros.

²³⁶ Véase pp. 173-175.

costear las dedicaciones, la pericia de los lapicidas, así como por el hábito epigráfico y los tipos epigráficos comunes en las áreas rurales extremeñas. Como divinidad muy popular en esta zona de *Lusitania*, el estatus de sus dedicantes es variado, estando representados tanto individuos con *tria nomina* (10 casos) y *duo nomina* (8 casos) como individuos con *nomen unicum* (11 casos)²³⁷. A pesar del aspecto más tosco de estos soportes, las fórmulas empleadas en estas inscripciones remiten a los usos romanos, con lo que la inserción del culto a esta divinidad en la realidad religiosa romano-provincial es clara. De hecho, tal y como ha propuesto J.L. Ramírez Sádaba, posiblemente esta divinidad llegó a ser incluida en el panteón oficial de *Augusta Emerita*²³⁸.

Respecto al carácter de la divinidad, el elemento fundamental que puede ayudar a determinar sus atribuciones es la identificación que sufrió esta divinidad en la zona emeritense con la diosa latina Proserpina, como se observa en la inclusión de ambos teónimos en la misma fórmula teofórica en cuatro ocasiones, dos procedentes de Mérida²³⁹, una procedente de Salvatierra de los Barros (S-50) y otra procedente de Oña (Burgos) en un árula que probablemente fue transportada allí por su propietario desde la zona emeritense²⁴⁰. Esta asociación se ve claramente materializada en la mención de ambas divinidades en una atípica *defixio* emeritense tallada en una placa de mármol (*CIL* II 462). Este documento recoge una plegaria en busca de justicia tras el robo de varias posesiones personales. Como destaca F. Marco, el elemento que hace extraordinaria esta *defixio* no es su contenido, sino el hecho de haber sido grabada en una placa de mármol para ser exhibida públicamente en el santuario de la diosa como una *supplicatio*, lo que pondría en cuestión la existencia de “una contraposición o “gran dicotomía” entre magia y religión como la que ha dominado un amplio espectro de la historiografía tradicional”²⁴¹. Esta asociación con Proserpina y la aparición en una *defixio* apuntan claramente a un carácter *ctónico* de esta diosa. Además, la interpretación etimológica del teónimo que la relaciona con el proto-celta **adaki* que daría la palabra del irlandés antiguo *adaig*, que se puede traducir por “noche” apuntaría

²³⁷ ROJAS, 2017, 134-141.

²³⁸ RAMÍREZ SÁDABA, 1993.

²³⁹ *d(eae) s(anctae) A(taecinae) / T(urobrigensi) P(roserpinae) / Puitia* (*CIL* II 461) y *dea Ataecina Turi/brig(ensis) Proserpina...* (*CIL* II 562).

²⁴⁰ *Ataecinae / [T]urebrigae Pro/serpinae Musa / [---] / [---] sol(uit)* (FERNÁNDEZ CORRAL, 2016).

²⁴¹ MARCO, 2011, 50.

también a las atribuciones nocturnas infernales y estaría también en relación con la fertilidad agrícola²⁴².

En nuestro *corpus* tenemos tres dedicaciones realizadas por esclavos a esta divinidad, dos en forma de ara (S-50 y S-60) y una tercera con forma de estatuilla de cabra (S-64). En los tres casos, las dedicaciones tienen carácter votivo, ya que se hace mención al *uotum* en la fórmula dedicatoria. Sin embargo en ninguna de las tres se realiza ninguna indicación más, por lo que no podemos saber si la dedicación se realiza en virtud de las cualidades infernales o agraria de la diosa. El caso del ara dedicada en Salvatierra de los Barros (S-50), como hemos indicado anteriormente, es el único de los testimonios de nuestro *corpus* en el que aparece asociado el nombre de *Proserpina* al de *Ataecina*, mientras que en los otros dos únicamente se nombra a esta divinidad lusitana.

En los tres epígrafes el nombre de la divinidad aparece precedido del término *dea* y además le acompaña el epíteto topográfico *Turobrigensis/Turobrigae*, tras el teónimo en las inscripciones S-50 y S-60 y precediéndolo en el epígrafe S-64. El adjetivo *sancta*, por otro lado, aparece mencionado tras el teónimo en el documento S-60 y en posición precedente en el S-64. Por tanto, en las fórmulas teofóricas de estos tres epígrafes tenemos representados los tres términos más comunes asociados a esta divinidad, teniendo en cuenta que en todas ellas el término *dea* aparece abreviado, con lo que podría tratarse también de *domina*, vocablo empleado también en las dedicaciones a *Ataecina*. Los términos *dea*, *domina* y *sancta* no son exclusivos del culto a *Ataecina* ni mucho menos y aparecen asociados tanto a otras divinidades locales como a divinidades romanas²⁴³.

Sin embargo, sí que es exclusivo del culto a esta divinidad el epíteto *Turobrigensis/Turibrigensis*, que alude a un *oppidum* llamado *Turobriga/Turibriga* donde estaría el origen de la divinidad y sobre cuyos habitantes ejercería su tutela. Sin embargo, la ubicación de este lugar, que aparece mencionado por Plinio tras *Arucci* y antes de *Lastigi* entre los asentamientos de la *Beturia* céltica²⁴⁴, no está nada clara y ha suscitado un gran debate historiográfico. Una teoría que ha tenido bastante fuerza es la propuesta por J. M. Abascal que opta por considerar que la *Turobriga/Turibriga*

²⁴² LUJÁN, 1998. F. MARCO (2011, 53-54) ha incidido en lo convincente de esta interpretación etimológica.

²⁴³ ABASCAL, 1995a, 83-86.

²⁴⁴ Plin. *N. H.* III, 14.

pliniana no fuera en realidad una *ciuitas* sino un *pagus* o un *uicus* situado en el *territorium* de *Augusta Emerita* en la zona de Alcuéscar donde estaría el centro del culto que fue descrito por Argenio Urbico como el *lucus* de *Feronia*²⁴⁵. Sin embargo, como indica F. Marco, la cronología tardía del conjunto epigráfico encontrado en la ermita de Santa Lucía del Trampal (siglo III) podría sugerir que en dicho lugar no se encontrase la *Turobriga* original y que el culto primigenio e incluso los propios *turobrigenses* se moviesen de lugar a causa de la centuriación llevada a cabo por los legionarios veteranos en el momento de la fundación de la colonia²⁴⁶. Este hecho podría explicar por qué la geografía del culto a esta divinidad, que originalmente estaría centrada en torno a *Turobriga*, en época imperial se encontrase dispersa en una región tan amplia.

5.3.3. Nabia

El culto a la diosa *Nabia/Navia*²⁴⁷, a diferencia de lo que ocurre con el caso de *Endouellico*, cuyo culto está localizado en torno a su santuario y el caso de *Ataecina* que tiene una distribución regional, presenta una distribución supra-regional, con tres focos definidos. Los dos focos principales se localizan en la zona de *Gallaecia*, el primero en torno a *Lucus Augusti* (Lugo) y *Aquae Flaviae* (Chaves, Dist. Vila Real) y el segundo en torno a *Bracara Augusta* (Braga). El tercer foco se localiza más al sur, en la zona lusitana, con bastantes testimonios pero más dispersos territorialmente con un foco principal en torno a *Norba* (Cáceres)²⁴⁸.

El conocimiento que poseemos sobre la naturaleza de esta divinidad es bastante conjetural debido, entre otras cosas, a la diversidad de contextos geográficos, topográficos y arqueológicos en las que han sido descubiertas sus dedicaciones²⁴⁹. Etimológicamente, el nombre de la divinidad ha sido relacionado con la forma **nawyā* que podría haber sido el término empleado en época prerromana para aludir al concepto

²⁴⁵ ABASCAL, 1995a, 101-105 y 2002d, 57-58. Esta teoría supone la existencia de una identificación de *Ataecina* con la divinidad itálica *Feronia*, asociación que no está documentada epigráficamente. Véase GARCÍA-BELLIDO, 2001 para un trabajo más detallado sobre la identificación del *Lucus Feroniae* con la zona de Alcuéscar.

²⁴⁶ MARCO, 2011, 53.

²⁴⁷ La bibliografía sobre esta divinidad no es tan abundante como la dedicada a *Endouellicus* y *Ataecina*, pero varios autores han tratado sobre la distribución y naturaleza de su culto: MELENA, 1984; GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT, 1988; PRÓSPER, 1997; OLIVARES, 1998-1999; OLIVARES, 2002, 233-244; RODRÍGUEZ COLMENERO, 2002; PRÓSPER, 2002, 189-195 y GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, 2013, 11-14, entre otros.

²⁴⁸ ARENAS – LÓPEZ ROMERO, 2010, 160-161. Recientemente, M^a C. GONZÁLEZ RODRÍGUEZ (2013) ha publicado un nuevo documento localizado en la aldea gallega de San Martiño de Lesende (Lousame, A Coruña), el testimonio más occidental del culto a esta divinidad en el *Conuentus Lucensis*.

²⁴⁹ OLIVARES, 2002, 237-238.

de “valle” que igualmente podría haber generado la palabra “nava” en castellano, que se define como una tierra baja y llana situada generalmente entre dos montañas²⁵⁰. Igualmente en la zona occidental de la península encontramos varios topónimos e hidrónimos relacionados con el tipo derivado “Navia”. Por tanto, podría entenderse a *Nabia/Navia* como una divinidad de tipo fluvial o protectora de los valles. Además parece que desarrolló un carácter de divinidad tutelar, en especial en la zona de *Gallaecia*, donde en tres inscripciones aparece acompañada con epítetos que incluyen sufijos empleados habitualmente en la zona del noroeste como alusivos a posibles *cognationes*, *populi* o *castella* (*Arconuieca*, *Elaesurranecca* y *Sesmaca*)²⁵¹. Además, dos inscripciones más han aparecido en castros o en zonas cercanas²⁵², lo que podría ser indicativo también del carácter de divinidad tópica y protectora de comunidades tipo *castella* y de sus habitantes²⁵³.

La inscripción S-63 de nuestro *corpus* se corresponde con el foco localizado en torno a Norba (Cáceres), pero su hallazgo en plena sierra de San Pedro en el paraje “El Castillo” es posible que esté relacionado con su carácter de divinidad tópica asociada a valles o como divinidad tutelar del enclave que se situaría en dicho lugar (un *pagus*, un *uicus* o un *fundus*). Desgraciadamente no tenemos información adicional de este posible asentamiento más allá de la aparición de algún resto romano y monedas de manera esporádica²⁵⁴, por lo que nos es imposible precisar más respecto a las funciones de la diosa en este lugar, ya que no porta ningún epíteto ni aparece en el texto ninguna fórmula más allá que la que indica la *solutio* del *uotum*.

5.3.4. Divinidades asociadas a fuentes de agua: Edouius y deus Airo / Aironis

En nuestro *corpus* contamos con dos inscripciones dedicadas a divinidades locales tópicas asociadas con bastante seguridad a fuentes de agua: *Edouius* (S-1) y *Deus Airo / Aironis* (S-31). La primera de ellas fue dedicada en Caldas de Reis (Pontevedra) aunque, como vimos, apareció arqueológicamente descontextualizada en las cercanías del balneario Dávila de dicha localidad, lugar donde se da un afloramiento de aguas termales que fue explotado desde la época romana, manantial al que hace referencia tanto el topónimo antiguo *Aquae Celenae* como el moderno Caldas de

²⁵⁰ PRÓSPER, 1997 y 2002, 192-194.

²⁵¹ *IRPLu*, nº 72; *CIL* II 2524 y 2602, respectivamente.

²⁵² *IRPLu*, nº 71 y AE 2004, 778.

²⁵³ OLIVARES, 2002, 238-239 y GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, 2013, 13-14.

²⁵⁴ MELENA, 1984, 233.

Reis²⁵⁵. Este testimonio supone la confirmación del teónimo *Edouius* y su asociación a la fuente termal, ya que hasta ahora se conocía únicamente por un ara desaparecida que fue encontrada hacia 1789 en los cimientos de la arqueta de la fuente termal romana²⁵⁶. Además, a estos dos testimonios se debe añadir un ara recientemente descubierta en la misma localidad en la que un individuo con *tria nomina* dedica el monumento a esta divinidad en cumplimiento de un voto²⁵⁷, con lo que el carácter tópico de la divinidad se ve confirmado una vez más. Sobre esta divinidad se han realizado varias tentativas de reconstrucción etimológica para tratar de desentrañar sus funciones, relacionándolas en todos los caso con las aguas termales.

I. Millán plantea dos teorías etimológicas que le llevan a la misma conclusión. Para este autor, *Edouius* tendría una función de epíteto que podría traducirse como “el incendiador”; con el radical indoeuropeo **dāu-*, *dəu-*, *du-*, “quemar”, en la primera hipótesis; o el radical **aidh*, “quemar, arder”, en la segunda. Este significado haría referencia a que esta divinidad era la que que calentaba las aguas termales del manantial en el subsuelo²⁵⁸. Sin embargo, F. Díez de Velasco señala de manera acertada que el descubrimiento del ara desaparecida en un entorno balnear de aguas termales ha condicionado todos los estudios etimológicos que han estimado a *Edouius* como una divinidad de las aguas termales²⁵⁹. B. M^a Prósper, también da una interpretación relacionada con su carácter acuático. Para esta autora, el nombre de la divinidad provendría de un adjetivo **edów-(i)yo-* derivado de **hedu-*, “curso de agua”²⁶⁰. J. C. Olivares, por su parte, sin recurrir a la etimología y teniendo como argumento esencial el hecho de que el exvoto apareció cerca del manantial, prefiere identificar *Edouius* como un teónimo o un epíteto de una divinidad sanadora con una clara vinculación con los balnearios termales²⁶¹, identificación con la que estamos de acuerdo con todas las reservas necesarias²⁶².

²⁵⁵ Véase pp. 132-133.

²⁵⁶ *CIRG* II, n° 73. Sobre el complejo termal de Caldas de Reis véase GONZÁLEZ SOUTELO, 2005.

²⁵⁷ *S(acrum) Edouio / L(ucius) Caburius / Florus / u(otum) s(oluit) l(ibens) a(nimo)* (*FE* 173, 2018, 660).

²⁵⁸ MILLÁN, 1965, 50-54.

²⁵⁹ DÍEZ DE VELASCO, 1998, 64. Según este autor, estas teorías: “además de hipotéticas, resultan redundantes (puesto que parten justamente de la premisa de que el teónimo habría de tener alguna relación con la característica termal del agua, lo que resulta un argumento circular)”.

²⁶⁰ PRÓSPER, 2002, 335-336.

²⁶¹ OLIVARES, 2002, 69-70.

²⁶² MAROTO, 2017, 106 y 2018, 158.

A pesar de su probable relación con las aguas termales, desconocemos a qué características de esta divinidad local apeló *Epagathus*, ya que no hay ninguna indicación en el texto del epígrafe que nos indique el carácter concreto de la divinidad, acuático, salutífero, ctónico o una combinación de varias de ellas. En este sentido, F. Díez de Velasco, en referencia al ara desaparecida, valora que se trataría de un agradecimiento con motivo de la curación termal²⁶³, lo que es perfectamente posible, pero no es seguro por no aparecer fórmulas salutíferas en ninguno de los tres documentos.

La segunda divinidad tópica relacionada con una fuente de agua, en este caso no termal, es *deus Airo/Aironis*, divinidad a la que dedican un ara los miembros de la *familia Oculensis* junto con *Caius Titinius Crispinus* en las cercanías de Uclés (Cuenca). Como vimos en el capítulo tercero²⁶⁴, pese a que no está claro el contexto concreto de hallazgo de este epígrafe por las contradicciones en las noticias de comienzos del siglo XX, la asociación con el manantial de “Fuente Redonda” parece bastante probable, lo que nos permitiría deducir el carácter de *Airo / Aironis* como divinidad tutelar de esta surgencia. Este es el único testimonio de culto a esta divinidad local y su más que posible relación con el manantial ha llevado a proponer a diversos autores la relación de este teónimo con el topónimo “Airón” que denomina a muchos pozos, simas y surgencias de agua, no sólo en España sino en todo el occidente europeo²⁶⁵. Para J. M. Abascal lo más probable es que con la sacralización tópica del manantial de “Fuente Redonda” se identificaría esta surgencia con el teónimo *Airo* o *Aironis*, nombre que provendría de una palabra de origen celta desconocida para nosotros que era la que se empleaba para denominar este tipo de manantiales y simas. Finalmente, esta palabra terminaría pasando a las diferentes lenguas modernas en forma de teónimos²⁶⁶. Esta teoría resulta muy sugerente y resolvería la cuestión de la homonimia y de la relación del topónimo y el teónimo con los pozos y simas acuáticas;

²⁶³ DÍEZ DE VELASCO, 1998, 64.

²⁶⁴ Véase pp. 149-150.

²⁶⁵ Sobre la relación entre el teónimo y el topónimo véanse BLÁZQUEZ, 1962, 167-168; SALINAS, 1984-1985, 90; OLIVARES, 2002, 118-119; LORRIO – SÁNCHEZ DE PRADO, 2002; LORRIO, 2007; GARCÍA ALONSO, 2007 y 2010 y ABASCAL, 2011, entre otros.

²⁶⁶ ABASCAL, 2011, 253. La principal tentativa de estudio etimológico ha sido realizada por J. L. GARCÍA ALONSO (2010, 556-561) que ha relacionado el nombre con el protocéltico **ario-* “señor” que habría dado un celtibérico **airo-*, interpretación que para este autor estaría en relación con el carácter infernal de esta divinidad.

sin embargo, al no contar con más testimonios que la confirmen, en forma de más dedicaciones a esta divinidad o de algún topónimo antiguo similar al moderno “Airón”, preferimos mantenernos cautelosos a este respecto.

La interpretación más verosímil en nuestra opinión es que la *familia Oculensis*, es decir, los esclavos y libertos del *pagus Oculensis* o del *fundus Oculensis* dedicasen este ara a la divinidad tutelar del manantial de “Fuente Redonda” en cumplimiento de un voto posiblemente relacionado con la actividad agrícola de dicho *pagus* o *fundus* que se aprovisionaba del agua necesaria en este lugar, por lo que su importancia debía ser fundamental a nivel local, como también vimos en la dedicación a *Fontanus* o *Fontana* por el descubrimiento del manantial (*ob aquas inuentas*) en Ervedal do Alentejo (Dist. de Portalegre) (S-59).

5.3.5. Divinidades locales de difícil identificación

Contamos en nuestro *corpus* con tres inscripciones dedicadas posiblemente a divinidades locales pero que por la desaparición parcial o total del teónimo, por la dificultad de su lectura o por su carácter de único testimonio de la divinidad resulta complicado determinar su naturaleza.

La primera de ellas es el ara encontrada en los cimientos del Noviciado de las Hermanas de los Pobres junto a la Catedral de Palencia (S-8). El ara, hoy en día desaparecida, tenía dañada la parte superior, con lo que no se ha conservado el teónimo. Sin embargo, como ya vimos en el capítulo tercero²⁶⁷, este ara fue encontrada junto a otras tres, una de ellas anepígrafa con representación en relieve de tres figuras, posiblemente un hombre, un infante y una mujer que se correspondería con los dedicantes o con los difuntos de una familia. Las otras dos estaban dedicadas a las *Duillae* o *Duillis*, lo que, en opinión de varios autores, podría estar dándonos noticia de un santuario dedicado a estas divinidades y que, por tanto, este ara estuviera igualmente dedicada a estas divinidades locales²⁶⁸. Sin embargo, en nuestra opinión, la identificación de un santuario en base a un número escaso de testimonios epigráficos de una determinada divinidad es bastante problemática, por lo que en este caso consideraremos provisionalmente la posibilidad de que se trate de una dedicación a estas divinidades locales, pero sin poder asegurar la existencia de un santuario.

²⁶⁷ Véase pp. 139-141.

²⁶⁸ OLIVARES, 2002, 124 y BELTRÁN – DÍAZ ARIÑO, 2007, 34.

El único intento de estudio etimológico del teónimo fue realizado por M^a L. Albertos²⁶⁹ que estableció dos posibilidades: por un lado, que estuviese relacionado con el *cognomen* latino *Duilius* / *Duilia* formado sobre *duo*, lo que indiaría una doble divinidad, o sobre *dw* / *dwe* “bueno”, lo que aludiría a su carácter benéfico. Por el otro lado, sugiere la posibilidad de que se trate de una divinidad de carácter vegetal en relación con la raíz indoeuropea **dhal-* / **dhel-* “reverdecer, brotar” que daría, por ejemplo, formas célticas como el irlandés *duille*, *duillen* (follaje, hoja). Esta segunda reconstrucción etimológica es la que ha sido mayoritariamente aceptada y, junto con la identificación triádica de la divinidad por la aparición del ara anepígrafa anteriormente mencionada, ha llevado a la historiografía a establecer una conexión entre las *Duillis/Duillae* y las *Matres*, diosas triples celtas relacionadas con la fertilidad y la fecundidad²⁷⁰. Esta identificación ha sido convincentemente rebatida por S. Alfayé tras la relectura iconográfica del ara anepígrafa y el rechazo del carácter divino de la representación²⁷¹. Por lo tanto, desconocemos el carácter de esta divinidad más allá de su carácter tópico, ya que no hay más testimonios de su culto²⁷², únicamente nos queda la posible (aunque no concluyente) relación etimológica con el mundo vegetal.

La segunda ara dedicada a una divinidad local de difícil identificación es la colocada por *Tertio* en un lugar indeterminado entre *Augustobriga* (Muro de Ágreda, Soria) y *Numantia* (Soria) (S-11). La dificultad parte, en primer lugar, de la identificación del teónimo en el texto. Muchos autores han considerado que *Duiris* se trataría del *cognomen* en dativo de *Titus Caecilius*, el individuo beneficiario de la fórmula *pro salute*, quedando como teónimo la palabra *Ordaecis*²⁷³. Según esta interpretación el *cognomen* *Duiris*, un *hapax* en la epigrafía latina, se trataría de un nombre céltico relacionado con el hidrónimo *Durius*, río que nace en esta provincia. Sin embargo, tal y como indica A. Aleixandre, el uso desigual de las interpunciones en el texto puede estar indicándonos que esta palabra sería parte del teónimo, ya que únicamente aparecen interpunciones en las líneas 1 y 5 para separar las fórmulas *pro salute* y *VSLM* y en la línea segunda para separar *T CAE* de *DVIRI*, lo que puede estar indicando la separación del antropónimo y del teónimo²⁷⁴. Según esta lectura,

²⁶⁹ ALBERTOS, 1952, 54-55.

²⁷⁰ Para una síntesis de la relación *Duillae* - *Matres* véase BELTRÁN LLORÍS – DÍAZ ARIÑO, 2007, 34.

²⁷¹ ALFAYÉ, 2011, 83-88.

²⁷² ALFAYÉ *et alii.*, 2017.

²⁷³ Este es el caso de la interpretación que realiza A. JIMENO en *ERSo*, n^o 32.

²⁷⁴ ALEIXANDRE, 2015, 379.

tendríamos un teónimo de carácter bimembre formado por la denominación de la divinidad y un epíteto con un sufijo *-aecus* que aludiría a un grupo de población, una familia o un grupo suprafamiliar, con lo que actuaría como divinidad tópica protectora de este grupo de población. Respecto al primer teónimo, A. Aleixandre relaciona su raíz con la misma del hidrónimo *Durius*, del indoeuropeo **dheu-* “correr, fluir”, frecuente en la hidronimia europea, pero no considera justificado su relación semántica con el río Duero, sino que la relaciona con el carácter mineromedicinal de la fuente de “La Magañuela” situada a unos 8 km al norte, cerca del nacimiento del río Alhama²⁷⁵.

En nuestra opinión, si bien el argumento etimológico nos parece válido para considerar a las *Duiris Ordaecis* como una divinidad asociada a un curso de agua con cualidades salutíferas, lo que se corresponde con la fórmula *pro salute*, no rechazaríamos de plano su relación con el río Duero, que discurre a unos 30 km del lugar donde se encontró reutilizado este ara, un río que por su tamaño y caudal sin duda tuvo que ser muy importante a nivel comarcal en época romana. Por lo tanto, en este caso posiblemente nos encontramos con una dedicación votiva realizada por un esclavo por la salud de su *dominus* o de un miembro de la familia a una divinidad acuática de carácter local, es posible que asociada con el río Duero.

Finalmente, poco se puede decir respecto a la inscripción hallada en Corral de Calatrava (Ciudad Real) (S-32) dedicada por una esclava de posible nombre céltico llamada *Acara*, si la lectura es correcta²⁷⁶. En la primera línea aparece el término ACO o [.]ACO, lo que se podría interpretar como el teónimo. La única propuesta respecto a este nombre divino es la realizada por G. Alföldy que ha sugerido la posible restitución *[V]acus*²⁷⁷, elemento que forma parte de dos fórmulas teofóricas procedentes de *Asturica Augusta* (Astorga) que harían alusión a la misma divinidad con diferentes epítetos: *Vagus Donnaegus* y *Vacus Caburius*²⁷⁸. Esta propuesta, a pesar de estar lejos de ser definitiva, es la que por el momento parece más posible, lo que no quiere decir que el supuesto *Vacus* de Ciudad Real sea la misma divinidad que la asturicense. Simplemente, si esta interpretación fuese la correcta, los nombres de estos dioses

²⁷⁵ *Ibid.*, 375 y 379.

²⁷⁶ Véase p. 230.

²⁷⁷ ALFÖLDY, 1987a, nº 7.

²⁷⁸ *ERPLe*, nº 28 y 63. Sobre esta divinidad y su lugar de culto en Astorga véase GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, 2014.

Es posible que exista otro testimonio procedente de Alconaba (Soria) abreviado como *Vacoca*, que ha sido desarrollado por A. Jimeno como *Vaco Ca(burius): Vacoca(burio) / Caelius I(ibens) / u(otum) s(oluit)* (*ERPSo*, nº 2) y que ha sido relacionada por este autor con la divinidad de Astorga..

compartirían una misma raíz de origen céltico. Según B. M^a Prósper esta raíz provendría de la forma **wako* “curvo”²⁷⁹, lo que no nos ayuda en ningún caso a determinar el carácter de esta divinidad.

CONCLUSIONES

Una vez analizadas pormenorizadamente las divinidades aludidas en las dedicaciones de los esclavos hispanos podemos extraer una serie de conclusiones que, si bien no pueden tener un carácter absoluto por el limitado tamaño del *corpus* epigráfico, si que nos permiten establecer las líneas generales relativas a las devociones de estos individuos, así como a matizar las apreciaciones de algunos autores que se preocuparon de este tema anteriormente.

Primeramente, es necesario destacar la gran variedad de divinidades a las que dedicaron inscripciones sagradas los esclavos, tanto respecto a su procedencia como a la diversidad de sus funciones. Entre estas se encuentran tanto algunas divinidades principales del panteón grecorromano, como divinidades menores, locales y pertenecientes cultos místéricos. J. Mangas postuló en su Tesis Doctoral que si bien no existió una frontera religiosa entre libres y esclavos sí que hubo cultos especialmente frecuentados por esclavos entre los que se encontraban “los dioses menores de la religión clásica, los dioses locales y extranjeros” que serían adorados en mayor medida que las grandes divinidades oficiales²⁸⁰. Según esta propuesta, los esclavos adorarían a las divinidades consideradas como más “populares”, debido a que, al no estar permitida su participación activa en el culto público, se refugiarían en este tipo de divinidades, con las que tendrían una mayor afinidad al estar menos presentes en el culto público.

Si bien esta tesis no creemos que deba ser rechazada de plano por la existencia paradigmática del culto de Silvano como una divinidad especialmente relacionada con las capas humildes de la población y que no contaba con un culto público, creemos que debe ser matizada en gran medida a la luz de los datos de nuestro *corpus*. En efecto, como hemos visto, un amplio porcentaje de los casos (27,7%) lo representan las divinidades locales y un 14,9% son divinidades extranjeras. Sin embargo, la gran mayoría de las dedicaciones (57,4%) están realizadas a divinidades latinas, y diez testimonios dentro de este grupo (38,5%) aluden a varias de las divinidades principales

²⁷⁹ PRÓSPER, 2002, 342-343.

²⁸⁰ MANGAS, 1971, 114. Esta tesis fue seguida también por C. CAMACHO (1997a, 78).

del panteón (Júpiter, Marte, Diana, Venus y Neptuno) o están relacionadas con el culto imperial o con el emperador a través de epítetos como *Augustus*. Esta situación nos muestra que los esclavos hispanos pertenecientes a lo que hemos denominado “élite esclava” también eran devotos de las divinidades más relacionadas con el culto público y la romanidad. Además, como hemos visto, las divinidades locales, lejos de representar un elemento de resistencia a los cultos romanos y de pervivencia indígena, se nos muestran como realidades religiosas totalmente insertadas en el culto cívico propio de la religión romano-provincial, con lo que no eran elementos ajenos al sistema cultural romano. Estas divinidades recibían culto por parte de individuos pertenecientes a todos los estatus socioeconómicos, incluyendo miembros de las élites de las ciudades; eran apelados con epítetos latinos, por medio de dedicaciones típicamente romanas y con fórmulas romanas; y podían llegar a ser incluidos en los panteones de las *ciuitates*, como ocurrió posiblemente con *Ataecina* en *Emerita Augusta*.

Por tanto, ¿cuáles pudieron ser las razones que llevaron a los esclavos hispanos a elegir unas divinidades y otras? Creemos que estas razones, más que de tipo sociológico o de estatus, fueron de tipo circunstancial. Los esclavos hispanos elegirían normalmente en cada lugar a las divinidades adecuadas para sus necesidades en función de la configuración de los panteones y de las divinidades más adoradas en cada *ciuitas*. Estos individuos centrarían su devoción en las divinidades más comunes en cada zona por lo que, en los lugares donde se daba una presencia importante de divinidades locales, por ejemplo, los esclavos se dirigieron, además de a otras divinidades romanas compartidas adoradas en todo el occidente, a ese tipo de divinidades específicas²⁸¹, no como una forma de “autoexclusión religiosa” por ser divinidades supuestamente separadas del culto público (lo que hemos cuestionado anteriormente), sino por todo lo contrario, porque eran dioses que tenían una cierta importancia en el marco religioso y social de la *ciuitas* en la que se desenvolvían, divinidades que posiblemente también estaban presentes en la devoción del *paterfamilias* y de otros miembros de la familia. De esta manera, la opción personal religiosa de estos esclavos, al igual que lo que ocurría con

²⁸¹ Esto se observa también en las dedicaciones religiosas de esclavos y libertos otras provincias como la Galia Bélgica y Germania Superior, realidad recientemente estudiada por A. BINSFIELD (2016). Este autor concluye que los esclavos y libertos se inscriben por sus dedicaciones dentro del marco del culto de la ciudad, del *pagus* o del campamento militar (en el caso de *Mogontiacum*), incluidas dedicaciones a divinidades locales como *Rosmerta*, además de a divinidades romanas. En este sentido, también destaca que estas dedicaciones son muestra de su éxito económico (lo que enlazaría con nuestro concepto de “élite esclava”) y a través del acto público religioso estos individuos mostraban su deseo de integración social y local.

los *ingenui*, se veía limitada a los cultos y divinidades “disponibles” en cada *ciuitas* o región, por lo que no existía una separación entre la “religión de los esclavos” y la “religión de los libres”, sino una religión romano-provincial que se adaptaba a cada lugar, a los elementos heredados del sustrato anterior a la implantación de la *ciuitas* hispanorromana, así como a las influencias venidas de Roma o de otras zonas del Imperio. B. Amiri ha llegado a una conclusión similar a esta en la parte dedicada a la religión en su reciente estudio sobre los esclavos y libertos en las Germanias²⁸². En efecto, como señala este autor:

“Le panthéon honoré par la population servile ne s'écarte pas des pratiques constatés à l'échelle provinciale. Esclaves et affranchis consacrent leurs inscriptions aux mêmes divinités que les libres en respectant en définitive la même hiérarchie (...) on ne peut manquer de souligner le nombre important de divinités qui constituent ce panthéon. De ce point de vue, on ne saurait considérer l'espace religieux ouvert aux esclaves et aux affranchis comme un espace restreint, imposé par un statut juridique inférieur”²⁸³

Un significado especial tendría para algunos de los esclavos hispanos la participación en los cultos místicos de divinidades como Mitra, Isis y Serapis, cultos que por su carácter iniciático y comunitario podían permitir acceder a estos individuos a un ámbito de sociabilidad casi familiar y a una vía de promoción interna y de prestigio a través del ascenso por los diferentes grados iniciáticos que en otros ámbitos cívicos o religiosos les estaba vetada en gran medida, ya que no establecían limitaciones socio-jurídicas para el acceso de sus miembros. Además, estos cultos debían tener un atractivo especial para unos individuos especialmente castigados por el Destino, que les ha condenado a una existencia penosa e infamante, a través del poder de estas divinidades de doblegar al poderoso hado en el mundo terrenal y es posible que también en el mundo ultraterreno como sabemos en el caso del culto a Isis, donde los devotos podían obtener una vida en el mas allá junto a la divinidad. Esta oferta salvífica que estaba abierta a todos los grupos sociojurídicos debió de ejercer una especial atracción entre los miembros del escalafón más bajo de la sociedad.

²⁸² AMIRI, 2016a. J.A. NORTH (2012, 84-85 y 88) también ha incidido en este aspecto y en el papel de la religión como elemento de integración parcial en el mundo cívico para los esclavos que gozaban de una cierta posición socioeconómica.

²⁸³ AMIRI, 2016a, 187.

Otra conclusión que podemos extraer de este análisis de las divinidades es la abundancia de testimonios de divinidades asociadas a la actividad salutífera, ya sean divinidades acuáticas especialmente vinculadas a la salud, como otras divinidades polifacéticas que contaban con un poder salutífero ya fuera en relación con la *salus* médica, como con la *salus* entendida como bienestar en un momento de circunstancias adversas. Divinidades como Júpiter, Neptuno, Silvano, los *Lares*, *Salus*, Mitra, Serapis y, posiblemente, *Edouius*, son reclamadas en su faceta salutífera en nuestro *corpus* y, en la mayoría de casos se solicita la intervención de la divinidad en beneficio de una tercera persona, lo que nos habla de la importancia de los lazos de dependencia familiares y afecto que se establecía entre los esclavos y los miembros de su familia, especialmente con su *dominus*, aunque, desgraciadamente, en ninguno de los casos podemos definir con certeza el nexo que unía al esclavo dedicante y a la persona objeto del beneficio divino.

También son importantes las dedicaciones a divinidades relacionadas con la fertilidad y la tutela sobre el mundo agreste o a la fertilidad de otros tipos de recursos. Este es el caso de las inscripciones dedicadas a Diana, Venus, *Mater dea*, *Mater Terra*, Silvano y es posible que Proserpina, *Ataecina*, las *Duillae* y *Nabia*. En varios casos, estas divinidades probablemente estarían ligadas a la actividad económica a la que estaba destinado el esclavo y que dependía de elementos naturales y de su reproducción. El ejemplo paradigmático en este sentido sería la triple dedicación del *dispensator Albanus* que buscaría, posiblemente, propiciar a las divinidades tutelares del lugar y de la *societas* minera que explotaba los pozos mineros donde trabaja (los *Genii*), así como a la divinidad de la fertilidad de la tierra que propiciaba la regeneración del mineral del subsuelo (*Mater Terra*).

De igual manera, la dedicación a *Fontanus/Fontana* por el descubrimiento de un manantial, a *deus Airo/Aironis*, posible divinidad tutelar de la surgencia de agua que proveía a los agricultores de la zona de Uclés y la dedicación a las *Duiris Ordaecis* que podían estar relacionadas con el río Duero harían referencia posiblemente a la importancia del aprovisionamiento de agua en el mundo rural donde estos esclavos trabajaban, hasta el punto de recurrir a realizar una dedicación a la potencia divina asociada a estos elementos acuáticos.

VIII. LAS FÓRMULAS RITUALES EMPLEADAS

INTRODUCCIÓN

Tras el estudio de las divinidades objeto de la devoción de los esclavos de nuestro *corpus*, en el presente capítulo analizaremos cuáles fueron los objetivos y medios concretos con los que se estableció esta relación entre los devotos y las potencias divinas, es decir, estudiaremos, en los casos en que sea posible, cuáles fueron las razones que empujaron a estos esclavos a confiar en determinadas divinidades, así como las formas que eligieron para establecer la relación con ellas. Algunos aspectos relativos a las fórmulas dedicatorias ya han sido tratados de manera superficial en el capítulo precedente, pero en este profundizaremos en el estudio de estas fórmulas y en la lógica religiosa que encierra cada una de ellas.

En nuestro *corpus* nos encontramos con dos tipos de fórmulas epigráficas en función de su finalidad. Por un lado, tenemos las fórmulas propiamente dedicatorias, que indican la forma concreta y, en ocasiones, el momento ritual en el que fueron dedicadas, ya sea a través de un contrato votivo, ya de otra manera. Por el otro lado, contamos con las fórmulas que dan información sobre la razón por la que el devoto se puso en contacto con la divinidad y le llevó a dedicar el monumento. Desgraciadamente, este segundo tipo de fórmulas, que son muy interesantes para el estudio de las motivaciones religiosas, son mucho menos numerosas que las del primer tipo, como veremos.

Hemos de indicar que se han descartado las fórmulas de las inscripciones funerarias de nuestro *corpus* por no aludir específicamente a la relación del dedicante con la divinidad, sino más bien a la relación de este con el difunto o la difunta. Igualmente, para el formulario empleado en las *defixiones*, que es muy complejo tanto desde el punto de vista paleográfico como lingüístico, nos remitimos a la bibliografía que se ha dedicado a analizar cada una de estas inscripciones¹.

¹ CORELL, 2000; MUSEROS, 2000 y *ELRH*, nº U33, entre otros.

6.1. FÓRMULAS DEDICATORIAS²

En la siguiente tabla (fig. 1) aparecen recogidas las fórmulas dedicatorias de nuestro *corpus*. Hemos subdividido este tipo de fórmulas en dos categorías: por un lado las que aluden expresamente a la existencia de un voto y, por el otro, las que no incluyen ninguna referencia al voto. Como podemos observar, en más de la mitad de los casos, las fórmulas son de tipo votivo, lo que nos informa de la preeminencia del *uotum* como forma de establecer la relación con la divinidad, lo que es un reflejo de la tendencia general en el mundo romano, donde las inscripciones votivas son el grupo más numeroso de entre las inscripciones sagradas.

FÓRMULA	Nº TOTAL	REFERENCIAS DEL CORPVS
Fórmulas votivas (30 casos)		
<i>uotum soluit libens animo</i>	11	S-1, S-32, S-48, S-50, S-53, S-55, S-56, S-58, S-59, S-63, S-64.
<i>uotum soluit libens merito</i>	7	S-8, S-10, S-11, S-13, S-21, S-29, S-42
<i>uotum soluit</i>	1	S-15
<i>ex iussu uotum soluit merito</i>	1	S-62
<i>ex uoto</i>	6	S-2, S-3, S-4, S-27, S-33, S-34
<i>ex uoto posuit</i>	2	S-45, S-60
<i>uouit</i>	1	S-12
<i>uota/uotum susceperunt feliciter libentes</i>	1	S-7
Fórmulas no (explícitamente) votivas (21 casos)		
<i>animo libens posuit</i>	3	S-51, S-54, S-57
<i>(aram) posuit</i>	3	S-5, S-33, S-43
<i>fecit</i>	1	S-31
<i>dedicauit</i>	1	S-6
<i>sacrum</i>	5	S-24, S-25, S-26, S-55, S-59
<i>faciundas coerauere</i>	1	S-22
<i>coirarunt</i>	1	S-23
<i>cum suis</i>	1	S-33
<i>de sua pecunia</i>	1	S-39
<i>de sua pecunia dederunt dedicauerunt / donum dederunt</i>	1	S-46
<i>donum dedit</i>	2	S-40, S-41
<i>dat/dedit</i>	1	S-44

Fig. 1: fórmulas dedicatorias

² Sobre este tema véanse, entre otros, IGLESIAS, 1993; TANTIMONACO, 2016 y GONZÁLEZ RODRIGUEZ – ORTIZ DE URBINA, 2017.

El *uotum* romano³ era, en esencia, un contrato bilateral entre el fiel y la divinidad en el que la parte humana solicitaba algo a la divina, es decir, establecía unas condiciones que debían ser cumplidas en un plazo determinado. Si la parte divina no cumplía con su parte, el devoto quedaba liberado de la obligación de cumplir con su obligación contractual. Este proceso contaba con dos fases principales claramente diferenciadas. La primera de ellas, llamada *nuncupatio*, consistía en la formulación pública por parte del fiel de los votos a la divinidad, lo que suponía, literalmente, la toma del voto (*susceptio uoti*). Desde ese momento, el *uouens* se convertía en *uoti reus*, es decir, “vinculado al voto” y, tras el cumplimiento de la parte divina del contrato, el fiel pasaba a ser considerado *uoti damnatus*, es decir, “condenado al voto” hasta que cumpliera con su obligación con la divinidad⁴.

La liberación de la promesa por parte del devoto y, por tanto, el fin satisfactorio del contrato, se daba en la segunda fase fundamental del mismo, la de la *solutio*. En la *solutio* el fiel cumplía con lo prometido a la divinidad en una suerte de resolución contractual que suponía la liberación de la *uoti damnatio*, de ahí que esta acción quedase expresamente reflejada en el formulario epigráfico con la expresión *uotum soluere*⁵, como veremos. Mientras que la segunda fase está abundantemente atestiguada en la epigrafía y a ella se corresponde la dedicación de la mayoría de inscripciones votivas, la *nuncupatio* se reconoce explícitamente sólo en contadas ocasiones, como es el caso de las actas de los *fratres aruales* en el culto público a *Dea Dia* en Roma⁶, así como en algunas fórmulas epigráficas particulares⁷.

³ Sobre este elemento propio de la *religio* romana véanse, entre otros, DAREMBERG – SAGLIO, vol. V, s.v. “*Votum*”, 971-978; MAGDELAIN, 1943, 113-124; SCHEID, 1989-1990, 775; TANTIMONACO, 2016, 456-457; CRESCI MARRONE, 2016 y GONZÁLEZ RODRÍGUEZ – ORTIZ DE URBINA, 2017, 255-264.

⁴ MAGDELAIN, 1943, 116-117; HASSAN, 2010, 43; SEBAÏ, 2010, 280; TANTIMONACO, 2016, 456-457 y GONZÁLEZ RODRÍGUEZ – ORTIZ DE URBINA, 2017, 256-257.

⁵ GONZÁLEZ RODRÍGUEZ – ORTIZ DE URBINA, 2017, 259. Como indican estas autoras, *soluere* significa “liberar, desatar, desligar, soltar, pagar, satisfacer, disolver, romper, deshacer” y es un término que pertenece al lenguaje jurídico. El jurista Ulpiano transmite su definición cuando indica: “«*Solutionis*» uerbo satisfactionem quoque omnem accipiendam placet; «*soluere*» dicimus eum, qui fecit, quod facere promisit” (*Dig. L.*, 16, 176).

⁶ SCHEID, 1990, 290-338. Como vimos en el capítulo segundo, también aparece una alusión velada a esta fase en la obra de Catón el Viejo cuando prescribe que anualmente debía llevarse a cabo la *solutio* del voto por la salud del ganado formulado el año anterior, así como la toma de nuevos votos para el año siguiente. Este procedimiento votivo que se comienza con la *solutio* del voto de año precedente y se cierra con la *nuncupatio* de un nuevo voto también es el que se observa en los votos públicos recogidos en las actas de los *fratres aruales* y es una forma de proceder habitual en los contratos votivos propiciatorios de salud y bienestar realizados cada año tanto en el culto público como en el privado (SCHEID, 2005, 153).

⁷ Así, por ejemplo, en Alba Iulia (Dacia) se han encontrado un ara y un relieve votivo dedicados a Mitra en los que se recoge la fórmula *uotum nuncupauit soluitque* (*CIL* III 1109 y 1110), que alude a ambas fases del voto, y es posible que encontremos una fórmula *uot(um) n(uncupauit)* en una dedicación

El menor volumen de inscripciones votivas conservadas dedicadas durante la fase de la *nuncupatio* respecto a la abrumadora mayoría de epígrafes dedicados durante la *solutio* ha sido relacionado con la posibilidad de que lo habitual fuese que las *nuncupationes* fueran conmemoradas sobre materiales perecederos que no han llegado hasta nuestros días⁸. Esta interpretación, a nuestro juicio, es muy lógica ya que, mientras que la conmemoración de la primera fase del voto tiene su sentido pleno durante el periodo en el que el devoto es *uoti reus* y *uoti damnatus*, momento en el que este se encuentra atado a la promesa realizada a la divinidad, una vez que se producía la *solutio*, esa conmemoración temporal perdería su valor y el monumento que conmemoraba la conclusión del contrato y que acreditaba la *pietas* del fiel que había cumplido con su parte del mismo adquiriría una importancia mucho mayor, tanto de cara a la divinidad como de cara a la comunidad. Debido a este valor conmemorativo imperecedero la conmemoración de la *solutio*, por tanto, sería grabada preferentemente en piedra para su perduración.

Las tres fórmulas votivas más comunes en nuestro *corpus* se corresponden también con las más comunes en el conjunto de *Hispania*⁹, lo que es un reflejo del panorama general de la epigrafía votiva del occidente del Imperio. Estas fórmulas son: *uotum soluit libens animo*, *uotum soluit libens merito* y *ex uoto*. Las primeras dos fórmulas han sido traducidas habitualmente como “cumplió el voto de buen ánimo” y “cumplió el voto de buen grado, como debía”, respectivamente. El sentido de *libens* y de *merito* están claros: el primero es un adverbio que puede ir acompañado del término *animo* para enfatizar y que hace referencia a la *libentia* “placer, gusto” con el que se realizaba la dedicación; mientras que el término *merito* alude a la obligación del dedicante con la divinidad por ser *uoti damnatus*. Sin embargo, la indicación *uotum soluit*, como indican M^a C. González Rodríguez y E. Ortiz de Urbina, de acuerdo con el sentido de la palabra *soluere*, se puede entender no sólo como que el cultor cumplió con el voto formulado, sino que este se liberó o quedó libre del mismo por haber llevado a cabo la *solutio*¹⁰. Por lo tanto, es posible que una traducción del tipo “se liberó del voto de buen grado, como debía” o, incluso, “llevó a cabo la *solutio* del voto de buen grado”, se ajuste mucho más al sentido jurídico de estas fórmulas.

procedente de Dalmacia (MESIHOVIĆ, 2011, 145-146). Más común es, sin embargo, la fórmula (*ex*) *uoto suscepto* que, según *EDCS*, aparece a lo largo de todo el occidente en casi 200 ocasiones.

⁸ DERKS, 1998, 266 y GONZÁLEZ RODRÍGUEZ – ORTIZ DE URBINA, 2017, 261, nota 33.

⁹ IGLESIAS, 1993, 287.

¹⁰ GONZÁLEZ RODRÍGUEZ – ORTIZ DE URBINA, 2017, 259-260.

En el ara dedicada a Marte por el esclavo *Augustinus* en Cañamero (Cáceres) (S-62) aparece la fórmula *ex iussu* acompañada por la fórmula *uotum soluit merito*. La fórmula *ex iussu*, literalmente “por una orden” o “como consecuencia de una orden” hace referencia a que el dios manifestó su voluntad al cultor, por lo que en este caso fue la divinidad la que tomó la iniciativa que concluyó con la *solutio* de un voto. Esta orden divina pudo manifestarse a través de un sueño, una visión, una epifanía o un oráculo¹¹. Las fórmulas *ex iussu* y *ex uisu* y otras similares que aluden a la manifestación directa de la divinidad están representadas a lo largo de todo el occidente del Imperio, aunque son especialmente numerosas en las provincias africanas donde era muy común la práctica de la *incubatio* asociada a divinidades salutíferas como *Aesculapius*, Apolo e *Hygia*¹², que consistía en que el fiel dormía en el santuario de la divinidad con el objetivo de que esta se manifestase en sueños para responder a las consultas del devoto¹³.

En *Hispania*, este tipo de fórmulas se concentran en la parte occidental de la Península lo que ha llevado a plantear la posibilidad de que la manifestación directa de la divinidad al fiel pudiera ser un elemento común en la religión local herencia de alguna faceta religiosa anterior que habría sido asimilada por la religión romano-provincial de estos territorios¹⁴. En este sentido, P. A. Gramaglia ha puesto de manifiesto que la difusión de la religiosidad “carismática” no puede juzgarse como un resultado de la romanización, ya que la experiencia onírica estaba presente en la mayoría de pueblos de la antigüedad de una u otra manera, con lo que no era un producto exclusivamente romano¹⁵. Lo que aportó la romanización fue el medio epigráfico y la terminología técnica que permitieron expresar estas experiencias de una misma manera en el conjunto del occidente latino. Por lo tanto es posible que el componente onírico y de revelación divina atestiguado en el occidente hispano tuviese antecedentes previos al desarrollo de la religión romano-provincial. Sin embargo, como ya hemos indicado, la imagen que nos transmite la epigrafía procede de un momento en el que esta religión romano-provincial es ya plenamente operativa, con lo que lo único

¹¹ BELFAIDA, 2012, 2167-2171 y TANTIMONACO, 2016, 466.

¹² Sobre la relación de los fieles con los dioses a través de los sueños y las visiones en el África romana véase GRAMAGLIA, 1989 y BELFAIDA, 2012, entre otros. Sobre las fórmulas *ex uisu* y *ex iussu* en Hispania véase SERRANO, 2019.

¹³ BELFAIDA, 2012, 2161.

¹⁴ VÁZQUEZ HOYS, 2012 y TANTIMONACO, 2016, 468.

¹⁵ GRAMAGLIA, 1989, 526.

que podemos asegurar es que este tipo de religiosidad “carismática” era recuente en esta zona durante el Alto Imperio.

En ese sentido, tenemos una fórmula similar en una inscripción alicantina del *corpus* de inscripciones no seguras (NS-18), pero en este caso alude a que la manifestación divina de los *Lares Viales* se produjo en sueños (*ex somnio*), fórmula sin paralelos que se puede poner en relación con otras como *somnio monitus*, *somnio praemonitus* y *somnio admonitus*, más comunes en la epigrafía latina¹⁶.

Si bien las fórmulas *uotum soluit libens merito*, *uotum soluit libens animo*, así como las derivadas *uotum soluit* y *uotum soluit merito*, aluden específicamente a la fase de la *solutio*, las fórmulas *ex uoto* y *ex uoto posuit* aluden genéricamente a que la dedicación se realizó “por un voto” o “como consecuencia de un voto”, por lo que no nos dan ninguna información específica de la fase en la que se dedicó el monumento. En efecto, estas fórmulas únicamente indican que el voto fue formulado previamente a la dedicación y que es lo que la justifica, pero esto no obsta para que esta fórmula fuese empleada tras la *solutio*.

Un elemento adicional que debe ser considerado también respecto a las aras que tienen inscripciones votivas que aluden a la *solutio*, es que este tipo de soporte, como hemos visto, puede valorarse en sí mismo como la prueba del cumplimiento del contrato votivo que habitualmente comportaba un sacrificio sobre el que las aras que conservan *foculi* nos informan, ya que el *foculus* era un elemento indispensable para la realización de la *praefatio*¹⁷, gesto ritual consistente en la ofrenda de vino e incienso a la divinidad y que constituía la fase preliminar de todo sacrificio romano.

Únicamente contamos con dos fórmulas votivas que parecen estar relacionadas de una manera más clara con la fase de la *nuncupatio*. La primera de ellas es la formada por el verbo en pasado *uouit* que es la que aparece en la dedicación a Júpiter aparecida en un contexto rural en Montgai (Lleida) (S-12), una fórmula bastante atestiguada en el occidente del imperio¹⁸. Pese a que, como apunta A. Magdelain, parece que el sentido primitivo de la palabra *uotum* y del verbo *uoueo* aludiría a la dedicación de un don u ofrenda a la divinidad sin la existencia necesariamente de una promesa o contrato previo

¹⁶ Algunos ejemplos de estas fórmulas son *CIL* III, 14321; V 8208 y 3321; VI 533 y 1490; y VII 998.

¹⁷ SCHEID, 1990, 326-332 y 2005, 44-55.

¹⁸ La base de datos *EDCS* recoge más de cien casos.

con la parte divina¹⁹, este verbo tenía como segundo significado, mucho más difundido en época clásica el de “realizar una promesa a cambio de un favor a la divinidad”²⁰, es decir, pronunciar un *uotum*. Por lo tanto, la referencia a que el esclavo *Prepon* “realizó un voto” a la divinidad nos puede estar informando que esta dedicación se llevó a cabo tras la *nuncupatio* y que su objetivo era el de la conmemoración de la toma del voto en vez de la *solutio* del contrato votivo.

La segunda fórmula que alude a la *nuncupatio* o *susceptio uoti* es la que se encuentra en la cabecera de la tabula del *collegium* de *Sasamón* (Burgos) (S-7). La lectura y desarrollo de las dos primeras líneas de este texto presenta algunas dificultades (fig. 2). El texto, que está formado por cuatro palabras abreviadas, se encuentra a izquierda y derecha de la roseta decorativa central. La lectura literal de las letras es la siguiente: VOT SVCI / FEL LIBEN. El desarrollo de la primera palabra es obvio: *uot(um)* o *uot(a)* en función si se pronunciaron uno o varios votos, hecho que no puede saber por el resto del contenido de la tabula. La cuarta palabra es también clara ya que, como hemos visto, aparece ampliamente representada en el formulario votivo: *liben(tes)* en plural por que los dedicantes son los miembros de la asociación. El tercer término ha sido desarrollado por todos los autores que se han ocupado de este texto como *feliciter*, adverbio que iría en relación con *libentes* y que caracterizaría la actitud de los dedicantes respecto al voto.

¹⁹ MAGDELEIN, 1943, 113-115.

²⁰ *Oxford Latin Dictionary*, s.v. “*uoueo*”, 2104. En esta voz se recoge gran cantidad de referencias de uso de este verbo con este sentido en los autores clásicos.



Fig. 2: detalle de la cabecera de la *tabula* de Sasamón (S-8)

El término más complicado y el que nos da la clave del momento en el que se dedicó la placa es el situado junto a la palabra *uotum* o *uota* y es también el que indica la acción cultual que realizaron los miembros del *collegium* en favor de los patronos de la asociación. Pese a que varios autores omiten la cuarta letra o la leen como una E²¹, la autopsia de la pieza (fig. 2) nos ha permitido constatar que se trata de una I sin ningún género de dudas, lo que ha supuesto un problema para muchos autores a la hora de relacionar esta abreviatura con el verbo *suscipio* o *succipio* “tomar”²². En efecto, si bien el tema de presente de estos verbos contiene una I, el tema de pasado se forma con la letra E, con lo que la tercera persona del plural del pretérito perfecto de indicativo sería *susceperunt* o *succeperunt*. Ante este panorama, únicamente caben dos opciones: que el lapicida cometiese un error al grabar la abreviatura y confundiese el tema de presente en I y el tema de pasado en E, o que el verbo esté en presente, con lo que en este caso la abreviatura debería desarrollarse *su(s)ci(pent)* o *su(c)ci(pent)*. Ciertamente, es bastante extraño el uso del presente en el formulario epigráfico votivo ya que las inscripciones en soporte duro se dedican tras la realización de la fase concreta del voto que conmemoran, por lo que preferimos atribuir la aparición de la I final a un error del lapicida. Por lo tanto, dado que la forma del verbo *suscipio* es la forma comúnmente empleada en la

²¹ D’ORS, 1940, 139-140; BATLLE, 1963, n° 229 y SOLANA, 1976, n° 3, entre otros.

²² *Oxford Latin Dictionary*, s.v. “*suscipio, succipio*”, 1888.

epigrafía votiva y en la literatura para aludir a la toma de los votos, creemos que la fórmula dedicatoria quedaría de la siguiente manera: *uota/uotum susceperunt feliciter libentes* que podría traducirse como “tomaron felizmente el voto o los votos de buen grado”. Por lo tanto, una vez interpretada la fórmula podemos deducir que esta *tabula* posiblemente fue realizada tras llevar a cabo la ceremonia de la *nuncupatio uoti* en favor de los patronos de la asociación.

Además de las fórmulas votivas, en nuestro *corpus* contamos con una serie de fórmulas que, si bien dan información sobre la dedicación del monumento en sí, no están relacionadas con el voto romano, con lo que pueden estar indicando que la dedicación fue realizada de manera libre y voluntaria. La fórmula más común en este sentido es *sacrum* que aparece mencionada en cinco ocasiones. Este término alude a la categoría jurídica que alcanzaría el monumento tras la dedicación. Sin embargo, no existe una seguridad total sobre el tratamiento jurídico y la concepción que tenían los romanos sobre los monumentos dedicados a la divinidad de manera privada. Sabemos que las inscripciones públicas y oficiales, es decir, las realizadas en nombre del pueblo romano por sus representantes (magistrados y sacerdotes) por medio de la *dedicatio* y la *consecratio* se convertían en *res sacrae*, es decir, en bienes propiedad de los dioses, y pasaban a estar regidas por el derecho divino, por lo que no podían ser vendidos ni comprados²³. Verrio Flaco, citando al jurista Elio Galo, indica que es sagrado (*sacer*) lo que ha sido consagrado a los dioses según la costumbre y las instituciones cívicas, mientras que lo que dedican los individuos privados no es considerado *sacer* por el derecho pontifical²⁴. Por lo tanto, aunque en ciertas ocasiones las dedicaciones de iniciativa privada podían ser consagradas públicamente, con lo que se convertían en *res sacrae*²⁵, normalmente quedaban excluidas de la definición de *sacer*, por lo que eran consideradas profanas y permanecían dentro de las leyes humanas. Cuando estas dedicaciones se colocaban en un lugar previamente consagrado, es decir, en un *locus*

²³ THOMAS, 2002, 1460-1462; BODEL, 2009, 21-22; GALVAO-SOBRINHO, 2009, 131-135; y DELGADO, 2016a, 72, 74-75. Así, según el jurista Marciano: “*Sacrae res, et religiosae, et sanctae in nullis bonis sunt. Sacrae autem res sunt hae, quae publice consecratae sunt, non priuate; si quis ergo priuatim sibi sacrum constituerit, sacrum non est, sed profanum*” (Dig. I, 8, 6, 2-3).

²⁴ “*Gallus Aelius ait sacrum esse, quocumque modo atque instituto ciuitatis consecratum sit, siue aedis, siue ara, siue signum, siue locus, siue pecunia, siue quid aliud, quod dis dedicatum atque consecratum sit: quod autem priuati[s] suae religionis causa aliquid earum rerum deo dedicent, id pontifices romanos non existimare sacrum...*” (Fest., 424, 13). Cicerón, en la polémica sobre su casa, incide en que un objeto puede ser *sacer* únicamente si la consagración estaba expresamente autorizada por el pueblo romano (Cic., *De dom.* 120-136).

²⁵ GALVAO-SOBRINHO, 2009, 133-134.

sacer, aunque eran consideradas profanas desde el punto de vista jurídico, eran tratadas como si fueran sagradas (*pro sacro*) mientras estuvieran en posesión del santuario, con lo que era como si fueran “provisionalmente sagradas”²⁶.

Sin embargo, las dedicaciones realizadas por individuos privados en lugares no consagrados, como en los lugares de culto de divinidades no oficiales, en el ámbito doméstico, en talleres, sedes colegiales, espacios públicos, etc., jurídicamente permanecían profanas y estaban regidas por el derecho de los hombres. Sin embargo, estos dones privados otorgados a la divinidad al estar ligados a la *religio priuata*, según la mentalidad religiosa romana, no podían ser considerados como objetos ordinarios, ya que eran testimonio de la relación del hombre con la divinidad, por lo que merecían especial respeto y reverencia pese a su situación jurídica ordinaria²⁷. Por lo tanto, el empleo de la fórmula *sacer* en las dedicaciones privadas no se correspondería con una *consecratio de iure*, ya que para que algo pasase legalmente de estar regido por el derecho humano a estarlo por el derecho divino y, por tanto, ser considerado legalmente *sacer*, era necesaria la intervención de los magistrados y los sacerdotes como representantes del *populus*. Lo más probable es que se tratase de algo ligado a la conciencia individual y colectiva más que a una categoría jurídica operativa. Estas dedicaciones privadas serían consideradas como si fueran sagradas por ser testimonio de esa relación entre el dedicante y la divinidad, aunque esto no supusiera un cambio real en su categoría jurídica.

Para indicar este cambio de propiedad no oficial del dedicante a la divinidad se emplearon términos como *dedicatio*, *consecratio* o definiciones como *sacrum*, palabras

²⁶ THOMAS, 2002, 1443-1444 y GALVAO-SOBRINHO, 2009, 136.

²⁷ Así, por ejemplo, el jurista Paulo indica que los objetos podían tener un valor religioso incluso aunque no estuvieran oficialmente dedicados y que, si bien su robo no suponía un sacrilegio como la sustracción de *res sacrae*, sí que era considerado un delito más grave que el simple robo, lo que se vería reflejado en la dureza del castigo contra el ladrón: “...at qui priuata sacra, uel aediculas incustoditas tentauerunt, amplius quam fures, minus quam sacrilegi merentur” (*Dig.* XLVIII, 13, 9, 1). Cicerón, por su parte, en las *Verrinas* indica que las estatuas de los *sacra priuata* de la casa de Gayo Heyo robadas por Verres deberían haber sido tratadas con reverencia y respeto por ser objetos ligados a los dioses (*Cic., Verr.* IV, 5 y 18). Estos testimonios llevaron a G. WISSOWA (1912, 477) a defender que los objetos del culto privado serían considerados *res religiosae*. Sin embargo, como ha puesto de manifiesto C. R. GALVAO-SOBRINHO (2009, 138.139), las *res religiosae*, al igual que las *res sacrae*, estaban bajo la jurisdicción del *ius diuinum*, con lo que eran consideradas “propiedad de nadie”, lo que choca con algunos testimonios como la donación de *Iulia Monime* y sus compañeros a una asociación de cultores de Silvano en el s. II o III d.C. (*CIL* VI 10231). En esta donación se legaba la posesión total a esta asociación de un *locus* con una *schola* dedicada a esta divinidad para el uso de este *collegium* mientras este existiese. Por tanto, este testimonio nos muestra como este lugar seguía estando regido por el derecho de los hombres por lo que difícilmente podía ser considerado como *res religiosum*, como sí que lo son las tumbas, que no podían ser poseídas, legadas ni vendidas si ya ha sido depositado un cadáver en ellas.

tomadas de la práctica cultural de la *religio publica* a pesar de tratarse de ámbitos religiosos diferenciados: la religión pública oficial y la devoción privada que, sin embargo, compartían un mismo lenguaje y unas prácticas similares. En este sentido se debe entender también la fórmula *dedicavit* de la inscripción S-6 de nuestro *corpus* como una referencia a la ceremonia de la *dedicatio* llevada a cabo de manera privada.

La fórmula *animo libens posuit*, alude a la *libentia* con la que se erigió el monumento, al igual que lo que ocurre algunas fórmulas votivas como *uotum soluit libens animo* o *uotum soluit liben merito*, como hemos visto. Sin embargo, en este caso no se menciona expresamente la *solutio* de un voto previo, lo que nos obliga a ser precavidos a la hora de atribuir un carácter votivo a esta fórmula concreta. En este sentido, M. Sebaï ha puesto de manifiesto que es raro encontrar inscripciones votivas incompletas que omitan la palabra *uotum* debido a que “L’indication du vœu est un acte important à Rome: il implique que l’individu établit une relation juridique, contraignante et claire avec la divinité”²⁸. En este sentido, cuando encontramos fórmulas como *animo libens posuit* que no mencionan el voto, tal y como propone esta autora, es posible que, a pesar de haberse producido la *nuncupatio uoti* por parte del fiel, la divinidad no se hubiera manifestado cumpliendo con su parte y que, por ello, la mención al voto careciese de sentido a pesar de que el devoto hubiera entrado efectivamente en una relación votiva con la divinidad. En efecto, la expresión *animo libens*, como hemos visto, implica la actitud alegre con la que se realizó la dedicación y es una expresión que remite a la “soumission joyeuse” del devoto respecto a la divinidad²⁹, lo que puede translucir la existencia de un contrato votivo y que el devoto fuese *uoti reus*.

En nuestro *corpus* aparecen cuatro fórmulas que indican que los devotos realizaron la dedicación corriendo con los gastos: *faciundas coerauere*, *coirarunt*, *de sua pecunia* y *de sua pecunia dederunt dedicauerunt*. Las dos primeras se corresponden con las dos dedicaciones de época republicana realizadas por *magistri* de *collegia* en Cartagena y Cabo de Palos (S-22 y S-23) y son formas arcaizantes de la fórmula *faciendum curauerunt*, fórmula común tanto en las inscripciones edilicias, como en las sagradas y funerarias, y alude a que los *magistri* “se encargaron de hacer” la dedicatoria. Por tanto estas fórmulas tendrían el mismo sentido que la fórmula simple *fecit* “hizo”(S-

²⁸ SEBAÏ, 2010, 279.

²⁹ *Ibid.*, 281.

31). Pese a la no especificación en los casos indicados de que dedicación se realizó con su dinero, creemos que este elemento debe ser sobrentendido ya que sería el propio *collegium* el que correría con los gastos de las obras edilicias realizadas.

Las otras dos fórmulas anteriormente indicadas sí que indican expresamente el hecho de que el monumento se costeó con el dinero (*de sua pecunia*) del dedicante en el caso de la *herma* dada por el *dispensator Felix* a su *dominus* (S-39), o de los dedicantes en el caso de la *familia* servil que erigió una *aedicula* junto con una estatuilla de un *Lar* y un *Genius* a su *dominus* (S-46). Además, en este segundo caso, esta indicación económica va acompañada por una fórmula abreviada (*DD*) que podría desarrollarse como *dederunt dedicaerunt* “dieron y dedicaron” o *donum dederunt* “dieron el don”, fórmulas de significado similar que indican que fueron los miembros de la *familia* servil a través de sus representantes los que costearon la dedicatoria de estos objetos sacros asociados al culto doméstico.

La fórmula *posuit* “puso” alude a la propia acción de colocación del monumento en el lugar reservado para él. Esta fórmula aparece acompañada en nuestro *corpus* en varias ocasiones de las fórmulas votivas *animo libens* y *ex uoto*. En una ocasión en nuestro *corpus* (S-43) la fórmula se complementa con un la indicación del monumento concreto que se colocó (*aram posuit*). La mención del ara en acusativo como indicación del objeto de la dedicación es frecuente en la epigrafía latina con más de un centenar de menciones en *Hispania*³⁰, donde aparece acompañada de otras fórmulas como *ex uoto* y *dedit dedicauit*, entre otras, aunque la fórmula más común es *aram posuit* que es empleada tanto para dedicatorias funerarias, como para dedicatorias sagradas³¹.

Finalmente, la fórmula *cum suis*, que aparece documentada en el ara dedicada por el esclavo imperial *Successianus* a Silvano en las cercanías de Porcuna (Jaén) (S-33), nos indica que la dedicación fue realizada “con los suyos”, es decir, que fue costeada colectivamente. Esta fórmula ha sido relacionada con la existencia de un *collegium* estable que participaría en la dedicación a esta divinidad³². Sin embargo, como ya hemos indicado en otro trabajo³³, en nuestra opinión, la asociación automática de la fórmula *cum suis* con la existencia de un *collegium* es demasiado arriesgada, ya

³⁰ Para un estudio de la fórmula *aram* en *Hispania* véase HERNÁNDEZ GUERRA, 2015.

³¹ *Ibid.*, 164.

³² Esta es la tesis de J. MANGAS y C. GONZÁLEZ ROMÁN en *CILA* III/1, nº 293.

³³ MAROTO, 2018, 154-155.

que esta fórmula podría aludir a que el esclavo realizó esta dedicación junto con otros miembros de la *familia Caesaris*, o incluso junto con algunos amigos ajenos a la *familia Caesaris*, sin necesidad de que estuvieran establecidos como un *collegium* propiamente dicho. Lo único que podemos asegurar en base a esta fórmula es el hecho de que se trata de una dedicación colectiva en la que un esclavo imperial tomó la iniciativa, ya que es su nombre el que figura en el texto.

6.2. FÓRMULAS QUE INDICAN EL OBJETIVO DE LA DEDICACIÓN

Las fórmulas que nos proporcionan información sobre la causa que llevó al fiel a dirigirse a la divinidad a través de un contrato votivo (la mayoría de las veces) o a través de otro tipo de práctica religiosa son mucho menos numerosas que las fórmulas dedicatorias en sí (fig. 3). En efecto, de los 13 casos en los que se consignan fórmulas de este tipo, en 11 ocasiones se asocian a fórmulas votivas³⁴, con lo que el medio concreto elegido mayoritariamente por los esclavos devotos hispanos para obtener estos beneficios de la divinidad era el contrato votivo, medio mucho más propicio para solicitar ser favorecidos en el contexto de un relación de don y contra don. Las dedicaciones realizadas sin la existencia de una relación votiva con la divinidad o las realizadas por la revelación directa de estas divinidades dejaban menos espacio a la solicitud de parabienes y simplemente podían presentarse como un agradecimiento a la divinidad por un beneficio obtenido (por ejemplo, una curación) otorgado de forma gratuita por la parte divina sin la existencia de una *nuncupatio* previa, aunque también podían tratarse de ofrendas que buscaban invitar a la divinidad a conceder un beneficio expresado con anterioridad a través de un voto que no fue satisfecho³⁵.

FÓRMULA	Nº TOTAL	REFERENCIAS DEL CORPVS
<i>pro salute</i> + nombre	9	S-2, S-5, S-11, S-12, S-15, S-17, S-20, S-42, S-61
<i>pro</i> + nombre	2	S-53, S-56
<i>ob libertatem</i> + nombre	1	S-13
<i>ob aquas inuentas</i>	1	S-59

Fig. 3: fórmulas que indican el objetivo de la dedicación

La *causa dedicationis* más común en nuestro *corpus* con mucha diferencia es la expresada por la fórmula *pro salute*, con 9 casos. Esta fórmula se lee claramente en la gran mayoría de casos a excepción de las inscripciones S-5 y S-15. En la primera de ellas, la fractura de la parte superior del ara ha provocado la pérdida de las líneas

³⁴ Los dos casos restantes son la inscripción S-5 y la inscripción S-20.

³⁵ SEBAI, 2010, 279.

superiores del texto. Pese a que la fórmula dedicatoria no es de tipo religioso, ya que la fórmula *posuit* simplemente alude a la colocación del monumento, hemos optado por seguir la propuesta de P. Le Roux, que identifica la palabra *Verna* como el antropónimo del esclavo *actor* de primipilo y que propone convincentemente que faltarían dos líneas de texto: la primera donde aparecería el nombre de la divinidad y en la segunda la fórmula *pro salute*³⁶.

Respecto a la segunda inscripción, la S-15, la rotura de la mayoría de la parte superior derecha de la pieza ha provocado que únicamente se conserve la palabra *pro* al comienzo de la segunda línea, habiendo espacio suficiente en dicha línea para incluir la palabra *salute*. La tercera línea incluiría, probablemente, el nombre abreviado del beneficiario de la protección solicitada a los *Lares*, es bastante posible que el del *paterfamilias*. Además de estas inscripciones pertenecientes al *corpus* de inscripciones seguras, la inscripción NS-36 procedente de Mérida, dedicada por *Dionisius*, un posible esclavo, recoge igualmente la fórmula *pro salute* de forma fragmentaria precediendo a la nomenclatura de un individuo con tria nomina (*Lucius Mitonus Fronto*), posiblemente el *dominus*. Desafortunadamente, la fractura de la parte superior del monumento ha provocado la pérdida del teónimo.

La fórmula *pro salute* es la expresión epigráfica más común para solicitar un beneficio en favor de la *salus* de una tercera persona. El concepto romano de *salus* en época imperial es polivalente y puede aludir a tres tipos de esferas de acción³⁷. En primer lugar, puede hacer referencia a la salud física, la salud médica, es decir, al deseo de protegerse o recuperarse de una determinada enfermedad³⁸. Este es el sentido que puede tener la fórmula *pro salute* cuando va dirigida a divinidades especialmente relacionadas con la medicina como *Aesculapius* e *Hygia*, o a divinidades acuáticas relacionadas con manantiales salutíferos, como por ejemplo las Ninfas de los Baños de Montemayor (Cáceres). En segundo lugar, el concepto de *salus* puede ser aludido de una manera más amplia, en referencia a la salvaguarda o el bienestar de la comunidad, de una colectividad o de un individuo. En este sentido puede emplearse tanto para referirse a la protección o liberación de un peligro o un mal, como fomento de la

³⁶ LE ROUX, 1992b, 267.

³⁷ El trabajo fundamental que analiza las nociones de *salus* en la religión romana es LE GLAY, 1982.

³⁸ *Ibid.*, 427.

prosperidad y el bienestar³⁹. En tercer lugar, a partir del comienzo de la época imperial se empieza a observar en las fuentes el empleo del término *salus* para aludir a la salud en el más allá, un concepto muy ligado a las religiones místicas y que surge como traducción del concepto griego de *soteria* (σωτηρία), es decir, la salvación. Esta asociación con la salvación del alma aparece igualmente vinculada a las filosofías de tipo pitagórico, al neoplatonismo y al estoicismo⁴⁰.

De los nueve testimonios de nuestro *corpus* en los que se emplea la fórmula *pro salute*, únicamente contamos con dos que podrían ser asociados al concepto de *salus* como referencia a la salud médica. El primero de ellos es la dedicación a las *Duiris Ordaecis* en Valdegeña (Soria) (S-11), ya que se trata posiblemente de una divinidad acuática asociada a un curso de agua, con lo que es posible que tuviese algún tipo de atribución curativa. En segundo lugar, la inscripción S-17 de Valencia está dedicada a Serapis, con lo que la fórmula podría haber sido empleada por sus atribuciones curativas, lo que le llevó a estar asociado con *Aesculapius*. Sin embargo, también es posible que esta dedicación estuviera relacionada con el tercer ámbito de acción del concepto de *salus*, el de las características sotéricas y salvíficas relacionadas con las religiones místicas. En este sentido, la inscripción emeritense dedicada a Mitra por el esclavo *Quintio* por la *salus* de *Flavius Baeticus* (S-61) probablemente estaría aludiendo a estas características sotéricas del dios iranio. Respecto a las seis restantes inscripciones en las que se incluye la fórmula *pro salute* (S-2, S-5, S-12, S-15, S-20 y S-42), no tenemos ningún elemento de juicio que nos permita asegurar el carácter concreto del concepto de *salus* aludido, por lo que creemos que lo más prudente es considerar que en estos casos se solicita la salvaguarda, el bienestar y la prosperidad de los individuos (privados o los propios emperadores).

La fórmula *pro* + nombre indica que el parabién solicitado a la divinidad va dirigido a una tercera persona y que este puede ser más amplio o diferente del expresado por la fórmula anterior. Como ya indicamos, creemos que esta fórmula empleada en las inscripciones S-53 y S-56, podría tener un significado sensiblemente distinto en cada uno de estos casos. En el primero, el contexto doméstico de la dedicación, el hecho de que sea *Salus* la divinidad aludida y el hecho de que el beneficiario fuera, posiblemente,

³⁹ *Ibid.*, 428. En este sentido se entiende la estrecha asociación que se da en la iconografía numismática entre *Salus* y *Pax*, así como con *Felicitas*, tres elementos muy ligados al poder imperial a partir de Augusto.

⁴⁰ *Ibid.*, 428-431.

el *paterfamilias*, nos invita a pensar en una dedicación en la que se solicita la protección de la divinidad en su condición de portadora de la felicidad y la prosperidad en favor del *dominus* en un momento más o menos crítico. El segundo testimonio, sin embargo, está dedicado a *Endouellicus* por un individuo con *tria nomina* en favor de la esclava *Vernacla* (*pro Vernaclam*). Es posible que en este caso, al tratarse de un santuario situado en un entorno rural lejos de núcleos de población, la fórmula esté indicando que *Quintus Licinius Catullis* acudió a este lugar para llevar a cabo la *solutio* del voto contraído por la esclava ante la imposibilidad de la *uouens* de desplazarse al lugar a cumplir con su parte del contrato. Aunque no podemos descartar que la fórmula aluda de manera similar al caso anterior a que el voto fue formulado por *Quintus Licinius Catullus* en favor de la esclava *Vernacla*, creemos que la posibilidad de que este actuase como representante o delegado en la *solutio uoti* es perfectamente plausible.

Una fórmula mucho menos común es la que aparece en la *aedicula* de Barcelona (S-13) dedicada por *Pharnaces* (posiblemente un esclavo o liberto) a una divinidad desconocida por la rotura del texto. El objetivo de la dedicatoria es la *solutio* de un *uotum ob libertatem Fuscae*, literalmente “por la libertad de *Fusca*” o “debido a la liberación de *Fusca*”, con lo que se trataría de un agradecimiento a la divinidad por la manumisión de una compañera de esclavitud o una antigua compañera de esclavitud. La fórmula *ob libertatem* está escasamente representada en la epigrafía latina, con dos casos además del que nos ocupa⁴¹, ambos dedicados a Silvano, lo que contribuye a aumentar la excepcionalidad de este monumento, que ya por sus características formales es de por sí inusual como vimos⁴². Desgraciadamente no se ha conservado el nombre de la divinidad a la que estaba dedicado, con lo que no podemos confirmar si en este caso se trataba de Silvano, al igual que los dos paralelos conservados, o a otra divinidad. Por lo tanto, en este caso nos encontramos ante un esclavo o liberto que estableció un contrato votivo con una divinidad concreta que desconocemos en el que prometió dedicar un monumento con una estatuilla a cambio de la manumisión de *Fusca*, posiblemente su compañera o ex compañera de esclavitud.

La última fórmula indicativa del objetivo de la dedicación es la que aparece en la dedicación del posible *uilicus Threptus* a *Fontanus* o *Fontana* junto a un manantial en *fundus* rural situado entre las *ciuitates* lusitanas de *Ammaia* y *Ebora* (S-59). La fórmula

⁴¹ *CIL* VI 663 (Subiaco, Lacio) y *RIU* 2, n° 362 (Tuskevar, Panonia Superior).

⁴² Véase pp. 186-187.

ob aquas inuentas, que nuevamente aparece acompañando a una fórmula que alude a que la dedicación fue realizada tras la *solutio uoti*, “por el descubrimiento de las aguas” o “debido al descubrimiento de las aguas”, es un *hapax* en la epigrafía latina. Lo que podemos deducir de este documento es que *Threptus*, un esclavo que trabajaría en un dominio rural en esa zona (es posible que fuera el *uilicus*), ante la necesidad de un abastecimiento de agua para llevar a cabo las labores agropecuarias, contrajo un voto con la divinidad tutelar de las fuentes de agua a cambio de obtener dicho aprovisionamiento, lo que pudo estar ligado a una labor de búsqueda activa de un manantial o un pozo en la finca. Cuando la divinidad cumplió con su parte tras el hallazgo de un manantial, el dedicante se liberó de la obligación del voto erigiendo un ara en el lugar del afloramiento de las aguas.

Pese a que no se encuentre en nuestro *corpus* de inscripciones seguras, lo que no obsta para considerar que el dedicante se trate de un esclavo muy probablemente, creemos que puede ser enriquecedor el estudio de la fórmula que aparece en la inscripción tarraconense NS-16. El dedicante de este ara es *Baba*, posible esclavo de *Lucius Numisius Sticus*, y la divinidad objeto de la dedicación es *Tutela*. El monumento fue dedicado tras la *solutio* del voto, como indica la fórmula *uotum soluit libens merito*. Sin embargo, el especial interés del epígrafe reside en las cuatro últimas líneas de texto que nos dan noticia de la causa que llevó a este individuo a formular un voto con esta diosa. El texto dice que se liberó del voto *quod aedificium duarum officinarum saluos perecte peregit et aedem* que puede traducirse como “porque se terminó correctamente la edificación de dos *officinae* y la *aedes*”. Por tanto nos encontramos ante un trabajador del sector de la construcción que estaba empleado en la edificación de dos *officinae*, es decir, dos talleres de algún tipo⁴³, y de una *aedes*, posiblemente dedicada a *Tutela*, ya que de otra manera seguramente habría mencionado la divinidad a la que estaba dedicado. *Baba* habría contraído un voto con la diosa *Tutela* por el que le prometió la dedicación de altar que posiblemente se colocaría en la *aedes* en cuestión, en el caso en el que la construcción de estos tres edificios se llevase a cabo sin incidentes, de manera correcta, lo que expresa el término *saluus*⁴⁴. Por tanto, este caso, al igual que el anterior en el que la dedicación se realizó posiblemente por el éxito en las labores de búsqueda de una fuente de agua, es un interesante ejemplo de contrato votivo con motivo de la

⁴³ *Oxford Latin Dictionary*, s.v. “*officina*”, 1243.

⁴⁴ *Oxford Latin Dictionary*, s.v. “*saluus*”, 1685.

realización de una labor profesional, lo que nos habla de la naturaleza de este tipo de acuerdos recíprocos con la divinidad que podían establecerse con relación a todos los aspectos de la vida de los romanos y de los propios esclavos, tanto en ámbitos de la vida personal y la salud médica y el bienestar como en aspectos profesionales.

CONCLUSIONES

Del análisis de las fórmulas empleadas en las dedicaciones realizadas por los esclavos hispanos se pueden extraer una serie de elementos que nos permiten comprender mejor los medios empleados para establecer la relación con los dioses, así como los objetivos principales por los que los devotos buscaron la asistencia de las potencias divinas.

En primer lugar, hemos podido observar la preferencia mayoritaria de los esclavos por el *uotum* romano como medio para comunicarse con los dioses para pedir determinados beneficios, lo que los inserta dentro de los modos de la religiosidad privada romana en general, ya que los libertos y los *ingenui* también optaron preferentemente por el contrato votivo. Este mecanismo religioso que tenía las características de un contrato bilateral que obligaba a ambas partes (divinidad y fiel) se regía por unas normas establecidas por la tradición, con lo que era un elemento consustancial a la religiosidad, un elemento plenamente romano, empleado tanto en el culto público como en el culto privado e individual. Como hemos visto, las dedicaciones epigráficas en soporte imperecedero solían realizarse tras la segunda fase del voto, la *solutio uoti*, momento en el que el fiel se liberaba de la obligación contraída tras el cumplimiento de la parte divina con el cumplimiento de su parte en forma de dedicación votiva y, posiblemente, un sacrificio asociado. Las fórmulas como *uotum soluit libens merito* y *uotum soluit libens animo*, mayoritarias en nuestro *corpus*, apuntan explícitamente a este segundo momento cultual. Únicamente hemos identificado dos fórmulas (*uouit* y *uota/uotum susceperunt feliciter libentes*) que aluden de una manera más o menos explícita a la dedicación del epígrafe tras la primera fase del voto, la *nuncupatio uoti*. Por otro lado, la fórmula *ex uoto* que está presente en varias ocasiones en nuestro voto, no alude explícitamente a ninguna de las dos fases del voto.

En segundo lugar, hemos visto que hay una serie de fórmulas dedicatorias que son menos numerosas que las votivas y aluden a diferentes aspectos de la dedicación sin

mencionar el *uotum*, por lo que muchas de ellas podrían tratarse de ofrendas de acción de gracias o como medio para invitar a la divinidad a que concediera un parabien solicitado con anterioridad a través de un voto que no había sido satisfecho. En estos casos, por tanto, no podemos saber si existía una relación votiva previa o no o en qué momento se estableció. Este es el caso de fórmulas como *animo libens posuit, fecit, (aram) posuit, dedicauit, sacrum, donum dedit / dederunt, dat*, etc. Además de estas fórmulas contamos con otras que indican que el devoto o los devotos corrieron con los gastos de la dedicación como *faciundas coerauere, coirarunt* y *de sua pecunia*. Por último, la fórmula *cum suis* alude a una dedicación colectiva pero no necesariamente a la existencia de un *collegium* con integrantes esclavos establecidos como tal.

En tercer lugar, pese a que las fórmulas que aluden al objetivo concreto por el que el devoto establecía el diálogo con la divinidad (en la mayoría de casos de tipo votivo) son más escasas, nos proporcionan información interesante respecto a la naturaleza de esta relación esclavo-divinidad. En este sentido, hemos podido observar que la fórmula más atestiguada es *pro salute*, es decir, una indicación de que la dedicación se realizó en favor de la *salus* de una tercera persona, posiblemente la del *dominus* o algún otro miembro de la familia o del emperador. En este sentido hemos visto que algunas de ellas pudieron hacer referencia a la salud física y otras a la salvación sotérica, mientras que la mayoría posiblemente solicitaron un beneficio de tipo más general como la salvaguarda, el bienestar o la prosperidad de la tercera persona aludida. La fórmula *pro* + nombre, atestiguada en dos ocasiones en nuestro *corpus*, igualmente hacía referencia a que el beneficio se solicitaba para una tercera persona, pero en este caso es posible que estuviese relacionado con un concepto más amplio o diferente del de la *salus*. Finalmente, como hemos visto, contamos con dos fórmulas ciertamente inusuales como son *ob libertatem*, que alude a que el voto estaba relacionado con la liberación de una tercera persona; y la fórmula *ob aquas inuentas*, que expresa el agradecimiento por el descubrimiento de un manantial en una explotación rural, lo que nos informa de la práctica romana de formular votos a la divinidad con el objetivo de llevar a cabo alguna labor profesional exitosamente.

En cuarto lugar, gracias al estudio de las fórmulas rituales empleadas por los esclavos hispanos hemos podido ver que estos individuos adoptaban y protagonizaban comportamientos religiosos compartidos por el resto de los miembros del cuerpo cívico. Al igual que ocurría con las divinidades y los soportes empleados, podemos ver que se

valían de las mismas formas rituales (*uotum*, *dedicatio* privada, etc.), las mismas fórmulas dedicatorias y, por ende, la misma actitud ante las divinidades.

CONCLUSIONES GENERALES

Por medio del análisis de las fuentes literarias, arqueológicas y epigráficas hemos podido reevaluar el papel que desempeñaron los esclavos dentro del mundo religioso romano, partiendo desde el culto público y doméstico hasta llegar a las devociones individuales en el contexto hispano. Hemos observado cómo, a diferentes niveles (familia, *collegium*, *ciuitas*), la religión concedía espacios de integración a unos individuos que por su no pertenencia al cuerpo de los *ciues*, en principio, se situaban en los márgenes de la práctica religiosa cívica y, por tanto, comunitaria. Estos aspectos, que han sido estudiados en profundidad en los diferentes capítulos, nos han permitido obtener unas conclusiones particulares en cada uno de ellos. En el presente apartado extraeremos unas conclusiones de carácter general respecto al papel de la religión como elemento integrador de los esclavos en Roma en general y a nivel particular en *Hispania*.

1) En lo referente a la religión pública, hemos podido observar el alcance de la participación servil en los *sacra*, que se vio materializada en su presencia en algunas fiestas, así como en los sacrificios y en el cuidado de los *loca sacra*.

Por un lado, como hemos visto, se fue desarrollando y consolidando a partir del siglo III a.C. una participación limitada de los esclavos en algunas fiestas del calendario religioso romano de manera paralela al aumento de la población servil rural y urbana producto de la expansión imperial y del desarrollo económico. Este desarrollo de la participación servil en origen debió ser más o menos espontáneo y terminó por ser aceptado por los poderes públicos a través de su justificación con la puesta por escrito de relatos de carácter mitológico y pseudo-histórico entre finales del siglo I a.C. y el siglo I d.C., con un especial protagonismo del periodo augústeo. De esta manera, esta implicación limitada quedó inserta en los *mores maiorum*, lo que permitió integrar parcialmente a la población servil en el mundo religioso, canalizando su voluntad de participación y liberando tensiones sociales. Como contrapartida, los esclavos aceptaban su condición de integrantes del escalafón sociojurídico más bajo de la sociedad, fomentando la cohesión del cuerpo social en su conjunto, integrado tanto por

ciudadanos, como por sus dependientes. Esta participación, en la mayoría de casos, se limitó al aspecto más celebrativo y festivo, aunque en algunas fiestas, como la de Diana, las *Compitalia* y las Nonas Caprotinas, los miembros del colectivo servil también tomaron parte en algunos ritos de carácter solemne o simbólico, siempre actuando en función de su estatus jurídico, como una política provechosa para el conjunto de la ciudad a través del fomento de la fertilidad servil femenina y de la cohesión y adhesión al emperador de la plebe urbana en la que se insertaban los esclavos y libertos de los *uici*. Por tanto, a pesar de su carácter marginal, los esclavos, al igual que otros colectivos como las mujeres, no estaban totalmente excluidos de las obligaciones religiosas colectivas, ya que se hacían visibles ocupando un lugar y desempeñando un papel concreto en determinados ritos y celebraciones.

Además de esta participación en las fiestas, algunos *serui publici* se vieron integrados en las actividades de la religión pública en virtud de su oficio: los *uictimarii*, los *aeditui* y los esclavos que estaban al servicio de algunos sacerdotes. Los *uictimarii* estaban presentes en todos los rituales sacrificiales sangrientos romanos como conocedores de los gestos necesarios que debían ser llevados a cabo en las fases del ritual relacionadas con la manipulación de la víctima animal, con lo eran agentes indispensables que facilitaban la comunicación entre el oficiante y la divinidad. La fundamental participación de los *uictimarii* en los sacrificios animales de la religión pública tuvo como consecuencia la visibilización sistemática de su labor en las fuentes iconográficas, ya que en la gran mayoría de relieves sacrificiales aparecen representados. Esta visibilización iconográfica tuvo que estar relacionada también con el desarrollo, entre los *ciues*, de la conciencia de que eran un elemento característico e ineludible del ritual sacrificial, de manera similar a lo que ocurría con la víctima, los músicos, el altar, etc. Al igual que el rito y los gestos sacrificiales enunciaban la jerarquía entre la esfera divina, la humana y la animal, la presencia y la labor llevada a cabo por los *uictimarii* insertaba al colectivo servil dentro de esa jerarquía universal. En efecto, el esclavo aparece como un agente al servicio del oficiante (la parte humana del rito) que espera sumisamente su orden para abatir al animal, con lo que ideológicamente se sitúa en una posición subordinada ante el poder humano, pero también en un lugar dominante sobre el mundo animal. Además, esta inserción de los *uictimarii* dentro de la jerarquía de la relación de los hombres con los dioses supone la aceptación del carácter

indispensable de estos esclavos sin cuya acción no se podría llevar a cabo la ceremonia sacrificial.

Si bien la mayoría de la información disponible alude a la labor de estos *uictimarii* en los sacrificios públicos de la ciudad de Roma y en Italia, se puede deducir que en las provincias del occidente romano y en concreto en *Hispania* siempre que se realizaran sacrificios públicos con víctimas animales también se requeriría la participación de *uictimarii*. En este caso, a diferencia de lo que ocurre en otras provincias occidentales como en las Galias¹, no contamos con fuentes explícitas al respecto, pero sí que sabemos que el sacrificio público romano repetía en las provincias las características fundamentales de los *sacra* de la ciudad de Roma, ya que respondían al mismo esquema mental de concepción de la religión cívica y a las mismas prácticas que se desarrollaban en la Urbe y que se expandieron a los territorios conquistados durante el proceso de asentamiento y desarrollo de la religión romano-provincial en las nuevas *ciuitates*. Por lo tanto, creemos que el caso estudiado respecto a los *uictimarii* romanos es aplicable al caso de la religión cívica hispana.

Los *aeditui*, por su parte eran conocedores de las normas que regían el interior de los espacios sagrados y, por tanto, eran también los garantes de su cumplimiento, con lo que también jugaban un papel indispensable dentro del sistema religioso romano, ya que el quebrantamiento de las normas sacras de los santuarios suponía la ruptura de la *pax deorum*. Finalmente, los esclavos públicos al servicio de ciertos sacerdotes podían actuar como asistentes en algunos rituales y prácticas religiosas relacionadas con el sacerdocio en cuestión o podían actuar también en tareas administrativas, con lo que su implicación en la religión estuvo igualmente relacionada con el desempeño profesional de un oficio en el que eran especialistas. Al igual que ocurre con el caso de los *uictimarii*, es imaginable que también existieron *aeditui* y esclavos públicos (o privados) al servicio de los sacerdotes a nivel provincial y local en *Hispania*, como ocurre en otras provincias occidentales como *Africa Proconsularis*, *Dacia* o en las Galias..

Por tanto, mediante la participación de los esclavos en ciertos ritos o *sacra* durante algunas fiestas del calendario o por medio del desempeño de oficios

¹ El *corpus* de relieves sacrificiales galos fue elaborado y analizado por V. HUET (2008a) y en varios casos aparecen representados *uictimarii*.

directamente relacionados con la esfera religiosa, la categoría sociojurídica de los *serui*, que en principio no tiene participación en la vida cívica y se sitúa en los márgenes de la religión comunitaria, se convierte en indispensable y adquiere un cierto protagonismo y visibilidad. Este hecho se deriva de su presencia atestiguada en ceremonias por medio de las cuales la ciudad manifiesta públicamente su relación con las divinidades, donde los esclavos jugaban un papel activo (por medio de los oficios especializados desempeñados por algunos de ellos) y donde también participaban en aspectos solemnes y festivos, con lo que se insertaban en el sistema religioso romano de una manera secundaria y, en ocasiones, invisible, pero real.

2) En lo referente al mundo doméstico, también hemos podido observar que la religión actuaba como elemento integrador y cohesionador del conjunto de la familia, tanto libre como esclava, ya que el objetivo principal del culto doméstico era la solicitud de protección y prosperidad para la unidad familiar de la que también formaban parte los dependientes. En una sociedad como la romana que estaba mucho más fragmentada que la actual, la familia, como el colectivo donde el individuo (también los esclavos) se encontraba inserto en primera instancia, se encontraba subordinada a la colectividad cívica y a su sistema religioso, de manera similar a lo que ocurría con otras agrupaciones (barrios, *gentes*, *collegia*)². El grupo familiar, como toda comunidad en el mundo romano, tenía su vida religiosa y sus propias obligaciones para con los dioses que se traducían en los mismos esquemas rituales que se empleaban en el culto público. De estas obligaciones participaban los miembros libres de la familia y también los esclavos.

Como hemos visto, el núcleo de la participación servil en la religión doméstica se basó en el estrecho vínculo entre los esclavos y los *Lares*, ya que su culto cotidiano fue responsabilidad de los esclavos de la casa. Este vínculo estaba apoyado ideológicamente en la relación cotidiana entre los sirvientes y el fuego del hogar situado en las cocinas, lugar de habitación de estas divinidades y donde los esclavos llevaban a cabo las labores de preparación y cocinado de los alimentos para la familia. Este nexo se vio plasmado igualmente en el culto de los *Lares* de las encrucijadas durante la fiesta de las *Compitalia*, donde los esclavos y libertos tuvieron un papel destacado. Además de estas ofrendas cotidianas, los dependientes también participaban de manera pasiva en

² SCHEID, 2013b, 31.

los rituales sacrificiales en honor de los *Lares* oficiados por el *paterfamilias*, como lo atestiguan varios lararios pictóricos vesubianos. Por otro lado, también era responsabilidad del esclavo encargado del abastecimiento del *penus* de la casa el cumplimiento con las obligaciones religiosas familiares respecto a los *Penates* y los esclavos participaban, junto con el resto de la familia, en las ceremonias en honor del *Genius* del *paterfamilias*.

En el mundo rural, según nos transmiten los agrónomos romanos, era el *uilicus*, el “capataz” de estatus servil, el que solía actuar como sustituto del *paterfamilias* en sus tareas religiosas cuando este se encontraba ausente, al menos en ciertos ritos (el voto por la salud del ganado, los sacrificios expiatorios por la deforestación de un bosque sagrado y la *lustratio agri*). Además de esta función de sustituto, el *uilicus* también cumplía con ciertas tareas religiosas ordinarias relacionadas con el culto a los *Lares*, ya que era el encargado de realizar las ofrendas a estas divinidades familiares en el fuego del hogar y en los *compita* durante las *Compitalia*. La *uilica*, por su parte, igualmente tenía una serie de tareas religiosas asociadas al interior de la casa: el cuidado y ornamentación del fuego del hogar en fechas señaladas y también es probable que estuviera implicada en el sacrificio a *Liber* y *Libera* durante los trabajos previos al inicio de la vendimia en ausencia del amo. De manera similar a lo que ocurre en el mundo doméstico urbano, hemos visto que era bastante probable que al menos parte de la familia servil rural participase de manera pasiva en los ritos llevados a cabo en las *uillae*, ya que, además de elevarse plegarias por la salud de los esclavos y los libres de la familia, en las labores que se busca propiciar mediante estas ceremonias los esclavos trabajadores estaban implicados en gran medida, con lo que es lógico su presencia pasiva en estas estaría justificada. Por tanto, en el mundo agrario la religión familiar también jugaba un papel importante como elemento cohesionador de los habitantes de la *uilla* en el contexto de las labores propias del ciclo agropecuario.

3) En la segunda parte de nuestro trabajo hemos estudiado las prácticas religiosas de los esclavos en el contexto provincial, más concretamente en *Hispania*, para observar si la religión desempeñó un papel integrador de estos individuos en las comunidades donde vivían en vez de funcionar como un elemento diferenciador del colectivo servil respecto a los libres. Esta segunda parte del estudio está basado en el *corpus* epigráfico que recoge las dedicaciones sagradas realizadas por los esclavos hispanos que han sido analizadas pormenorizadamente para extraer toda la información

de tipo religioso y social que nos brindan. Estos testimonios epigráficos permiten observar las prácticas culturales de este grupo social marginal que se encontraba, en teoría, excluido de la *publica religio*. A través de estos ejemplos particulares, podemos establecer una serie de generalidades sobre la situación de los esclavos en el marco de la religión romano-provincial hispana.

La procedencia de las inscripciones del *corpus* se localiza mayoritariamente en el área levantina, en la *Baetica* y en el sur de *Lusitania*, con menor cantidad de testimonios en la zona meseteña y muy pocos hallazgos en el noroeste, dispersión que posiblemente está condicionada por el diferente grado de romanización y urbanización de las diferentes zonas y por la mayor o menos extensión del hábito epigráfico y de la esclavitud en cada región. Además, un dato relevante es que el 60% de los testimonios proceden del mundo urbano, lo que está relacionado con la mayor difusión del hábito epigráfico en las ciudades y el mayor nivel económico y posición social de los esclavos urbanos respecto a los rurales. Ese patrón de dispersión campo-ciudad únicamente se ve alterado por los santuarios rurales, como es el caso del de *Endouellicus* en Terena (Portugal) que aglutina varios testimonios por su especial significación como centro de peregrinación.

4) Un aspecto fundamental que también puede explicar en cierta medida la dispersión geográfica y la ratio campo-ciudad es el estatus concreto de los esclavos dedicantes. Como hemos argumentado, la mayoría de los individuos de nuestro *corpus* pertenecerían a lo que hemos denominado como “élite esclava”, es decir, los esclavos que contaban con un mejor estatus dentro del colectivo servil, ya que disponían de la autorización de su *dominus* para llevar a cabo las dedicaciones y de un *peculium* suficiente para costearlas o para hacer frente a la cuota de un *collegium*, a diferencia del grueso de la población esclava que, normalmente, no tenía a su alcance esos medios. Muchos de los miembros de esa “élite esclava” serían *uernae*, es decir, esclavos nacidos en la casa, con lo que su educación habría estado costeada por su señor y el contacto directo durante años y el desarrollo de relaciones personales de afecto y lealtad habrían provocado la obtención de estos privilegios. Igualmente, muchos de ellos tenían su residencia en el mundo urbano, cerca de su señor, y algunos desempeñaron trabajos cualificados de importancia fundamental dentro de la familia, en la mayoría de casos ligados a la gestión patrimonial y financiera (*dispensatores*, *uilici*, etc.).

CONCLUSIONES GENERALES

A esta “élite esclava” pertenecerían también los esclavos públicos e imperiales que, en rasgos generales, ostentaban una situación de prestigio social mayor que los esclavos privados y que mayoritariamente también recibían un *peculium* por el desempeño de oficios de cierta relevancia al servicio de una *res publica* o de la administración imperial. Eran estos miembros de la “élite esclava” los que tenían la posibilidad de hacerse presentes y visibles a través de los medios por los cuales las colectividades donde se insertaban (la familia, el *collegium*, la *ciuitas*) manifestaban públicamente su relación con las divinidades.

5) Algunos esclavos hispanos también se integraron en *collegia*, otra de las colectividades en las que se dividía la sociedad cívica romana. Eran asociaciones plurifuncionales que contaban siempre con una faceta religiosa (como todas las colectividades romanas) que cohesionaba el grupo en torno al culto a una o varias divinidades tutelares, además de cumplir habitualmente funciones funerarias, de sociabilidad y, en ocasiones, de tipo profesional. En estos *collegia*, la relación entre los miembros se apoyaba en vínculos de fidelidad, solidaridad y confianza, llegando a desempeñar en algunos casos funciones de “familia sustituta” cuando el miembro no contaba con allegados que velasen por él, en especial en el aspecto funerario. La participación de los esclavos en estos *collegia*, cuya proporción solía ser menor que la de libertos y *ingenui*, dependía del permiso del *dominus* y de la disponibilidad económica del esclavo que debía costear una contribución inicial y pagos periódicos. Este hecho nos informa una vez más de que los individuos que integraban estos *collegia* debían pertenecer a la “élite esclava, ya que era necesario contar con un *peculium* suficiente.

También existían *collegia* de esclavos públicos de una determinada ciudad, las *familiae publicae*, que sobre todo aparecen atestiguadas en su faceta funeraria, aunque cumplían también funciones religiosas como así lo indica la existencia de un *sacerdos perpetuus* de la *familia publica* de *Corduba*. A través de su participación en estas asociaciones, los esclavos pudieron verse integrados en comunidades ajenas a la familia a la que pertenecían. Estos *collegia*, que se aglutinaban en torno al elemento religioso, les permitían trascender en cierta medida las limitaciones propias de su estatus y poder tener una proyección pública en la esfera religiosa de la ciudad a través de la participación en fiestas, de las dedicaciones colectivas en el ámbito público y de las actividades evergéticas.

En *Hispania* hemos podido atestiguar la existencia de varios *collegia* con participación servil de diferentes características, con predominio de la faceta profesional, religiosa o funeraria. En primer lugar, tenemos los *collegia* de época republicana de *Carthago Noua* (Cartagena) que estaban integrados por agentes de los comerciantes y *societates* itálicas que explotaban las minas de la zona y se enriquecían con el comercio del metal. De igual manera, el elemento profesional está muy presente en la asociación integrada por esclavos y libertos públicos y privados ligados a la producción textil y del calzado en *Segisama* (Sasamón, Burgos) en la primera mitad del siglo III d.C. Un componente religioso más marcado tiene la asociación de *uernae* adoradores de Isis de *Valentia* (Valencia), ya que encontramos en el mismo nombre del *collegium* el teónimo de la divinidad a cuyo culto estaba dedicado. Igualmente, el *collegium domesticum* atestiguado en *Abdera* (Adra, Almería) está estrechamente relacionado con el culto a las divinidades domésticas (los *Lares* y el *Genius* del *dominus*) que, como vimos en la primera parte, estaban ligadas con los esclavos, con lo que este sería un ejemplo hispano del papel de los esclavos en el culto a las divinidades domésticas y a las obligaciones religiosas propias del colectivo familiar donde estos esclavos se integraban. Finalmente, contamos con los testimonios de *familiae publicae* procedentes de *Corduba* (Córdoba) y *Segobriga* (Saelices, Cuenca) que participan en ambos casos en los funerales de sus miembros y que en el caso cordubense, además, cuenta con un cargo religioso específico, el de *sacerdos perpetuus*.

6) Las dedicaciones de inscripciones sagradas realizadas tanto por individuos privados como por *collegia* presentan una gran variedad de soportes que se adecúan a las necesidades de cada tipo de dedicación y al lugar concreto en el que se ubicaban (proyección pública, proyección doméstica o deposición de *defixiones* en lugares especialmente propicios para establecer un diálogo con las divinidades infernales), lo que muestra el grado de difusión de la cultura epigráfica entre la “élite esclava” de *Hispania*. Sin embargo, el soporte predilecto para comunicarse con las divinidades fueron las aras y ámulas, de manera similar a lo que ocurre con los libres y libertos, en especial en las dedicaciones relacionadas con el *uotum* romano, ya que era la tipología más adecuada para este tipo de rito religioso, porque posibilitaba la deposición de ofrendas y la realización de libaciones y sacrificios en honor de la divinidad en cumplimiento de la promesa previamente contraída.

CONCLUSIONES GENERALES

Finalmente, un elemento reseñable es la difusión de las *hermae* como soporte honorífico y a la vez religioso en el ámbito doméstico, un tipo de soporte ampliamente representado en la *Baetica* y en la zona de *Augusta Emerita* y *Pax Iulia*. Mediante este tipo de dedicaciones, los esclavos y los libertos demostraban fidelidad al *paterfamilias* o a la *materfamilias* y solicitaban la protección de estos y del conjunto de la familia al *Genius* o la *Iuno* del *dominus* o la *domina*, respectivamente. Este tipo de dedicaciones fomentaban la cohesión y la participación de los dependientes en el culto a las divinidades domésticas en beneficio de toda la familia representada por su cabeza, ya que los dependientes también estaban interesados en el éxito “terrenal” de las comunidades a las que pertenecían, en este caso la comunidad familiar.

7) Respecto a las divinidades en las que los esclavos hispanos centraron su devoción, es especialmente relevante la gran variedad existente respecto a su procedencia, naturaleza y funciones, con representación de divinidades romanas de mayor y menor importancia, divinidades locales y divinidades de tipo místico. Esta diversidad nos ha permitido matizar la tesis de J. Mangas que consideró que la devoción de los esclavos se centró sobre todo en los dioses menores romanos, los dioses locales y los extranjeros, divinidades más “populares” debido a su exclusión del culto público, lo que habría provocado que los dependientes tuvieran mayor afinidad con unos dioses supuestamente menos presentes en el culto público. Si bien este podría ser el caso de Silvano, dios que no contaba con un culto público y que era especialmente adorado por los grupos más humildes, observando los testimonios de nuestro *corpus* podemos plantear un panorama bien distinto.

Las divinidades más adoradas en porcentaje (38,5 %) se incluyen, precisamente, entre las principales del panteón romano (Júpiter, Marte, Diana, Venus y Neptuno) o están relacionadas con el poder imperial, siendo un 18,9 % las dedicaciones destinadas a divinidades menores romanas. Es cierto que las divinidades locales representan un amplio porcentaje (27,7 %). Sin embargo, como hemos argumentado, la presencia de estas divinidades, lejos de tratarse de un elemento de resistencia a los cultos romanos, se muestra como una realidad integrada en el culto cívico romano-provincial, con modalidades de culto, fórmulas y medios de devoción romanos. Estas divinidades, además, recibían culto por parte de miembros de todos los estatus y podían ser incluidas en los panteones de las *ciuitates*, como ocurre posiblemente con *Ataecina* en *Augusta Emerita*. Igualmente, en los cultos a las divinidades místicas y orientales participaron

miembros de todos los grupos socioeconómicos y gozaron de bastante popularidad en las grandes ciudades como una forma de religiosidad complementaria al culto cívico, llegando a incluirse dentro de este último en algún caso, como el de Isis.

En nuestra opinión, por tanto, el factor circunstancial fue crucial a la hora de la elección de unas divinidades y no otras. Los esclavos hispanos optarían en cada caso por las divinidades más propicias a sus necesidades y motivaciones en base a lo que existía en las *ciuitates* y círculos sociales en los que se movían. Si en la zona donde vivían había un santuario o una divinidad especialmente adorada (como en el caso de *Ataecina* en la zona emeritense o de *Endouellicus* en el centro de *Lusitania*), los esclavos, al igual que los libres, le elevarían sus plegarias y formularían sus contratos votivos con ella. Por lo tanto, además de adorar a divinidades romanas cuyo culto estaba extendido por el occidente romano en general, los esclavos también se dirigieron a las potencias divinas más específicas de una zona concreta, no por querer diferenciarse del culto público, sino precisamente porque eran dioses especialmente relevantes en la configuración religiosa de la *ciuitas* o la región en la que vivían, divinidades que posiblemente también eran adoradas por su *dominus* u otros miembros de la familia. Por tanto, en nuestra opinión, debemos desechar la idea de la existencia de una “religión de los esclavos” separada de la “religión de los libres”.

Por el contrario, las fuentes epigráficas hispanas permiten sostener que nos encontramos ante una religión romana que se adaptaba a las diferentes realidades de cada *ciuitas* y a los elementos del sustrato anterior a la implantación del sistema ciudadano romano, así como a las influencias venidas de otras regiones del Imperio. Por tanto, nuevamente, podemos ver en estas devociones una vía de inserción, integración y visibilización de los esclavos en la realidad religiosa y social de la *ciuitas* en la que vivían, ya que los esclavos acudían a los santuarios de las divinidades cívicas o regionales y solicitaban sus parabienes de manera similar y con los mismos medios (formas rituales, fórmulas dedicatorias, etc.) como lo realizaban sus vecinos y los miembros de su familia o de *collegium*.

Como hemos podido observar, gran parte de las divinidades de nuestro *corpus* estaban asociadas a la esfera salutífera, como las divinidades acuáticas vinculadas a la salud o también como otras divinidades plurifuncionales que contaban con una faceta salutífera, tanto en relación con la *salus* médica, como con la *salus* relacionada con el

bienestar en general. En este sentido son reclamadas parte de las divinidades de nuestro *corpus* como Júpiter, Neptuno, Silvano, los *Lares*, *Salus*, Mitra, Serapis y, posiblemente, *Edouius*. Y estas plegarias salutíferas, en la mayoría de casos, se elevaban para el beneficio de una tercera persona, posiblemente el *dominus* o algún miembro de la familia. Este hecho pone de manifiesto los lazos de dependencia y afecto que se establecían entre los esclavos y los miembros de la familia, nuevamente una forma de cohesionar al grupo familiar en torno a la religión y de garantizar el éxito y la prosperidad (*salus*) del colectivo familiar. Igualmente, están ampliamente representadas divinidades relacionadas con la fertilidad y tutela sobre el mundo agreste o sobre la fertilidad de recursos más específicos (Diana, Venus, *Mater dea*, *Mater Terra*, Silvano y es posible que Proserpina, *Ataecina*, las *Duillae* y *Nabia*), posiblemente en relación con la actividad económica en la que el esclavo trabajaba y que dependía de la fertilidad y reproducción de elementos naturales y agrarios.

Finalmente, la participación de algunos esclavos en los cultos místicos de Mitra, Isis y Serapis, pudieron proporcionarles un ámbito de sociabilidad cuasi familiar y una vía de integración y promoción interna a través del ascenso de grados iniciáticos, un tipo de ascenso social del que estaban excluidos en el ámbito cívico y religioso en general. Además, el carácter salvífico que tenían este tipo de cultos debieron resultar atractivos para unos individuos especialmente castigados por el Destino, que podía ser doblegado por este tipo de divinidades en el mundo terrenal y es posible que también en el más allá.

8) Como hemos visto, los esclavos hispanos se decantaron mayoritariamente por el *uotum* romano como medio para establecer la relación devocional con los dioses y para solicitarles beneficios y protección, de manera similar a lo que ocurría entre los libertos y los *ingenui*, con lo que, nuevamente, los esclavos se integraron en los *sacra* habituales de la religiosidad romana. En nuestro *corpus*, la mayoría de dedicaciones votivas se realizaron durante la segunda fase del voto, la *solutio*, momento en el que el fiel se liberaba de la obligación contraída a través de la dedicación, habiendo únicamente dos posibles testimonios dedicados tras la primera fase, la *nuncupatio* (*uouit* y *uota/uotum susceperunt feliciter libertes*). Además de las fórmulas votivas, también hemos identificado fórmulas que no aluden explícitamente al *uotum*, por lo que algunas de ellas podrían estar aludiendo a ofrendas de acción de gracias o podían funcionar como un “recordatorio” a la divinidad de un voto no satisfecho con anterioridad.

Las fórmulas que aluden al objetivo de la dedicación nos dan noticias sobre la naturaleza del diálogo entre el esclavo y la divinidad y concuerdan en gran medida con la naturaleza de muchas de las divinidades adoradas ya que la fórmula más atestiguada es *pro salute*, una indicación de una plegaria salutífera, normalmente en favor de una tercera persona, y muchas de las divinidades atestiguadas poseen un carácter salutífero, como ya comentamos. En este sentido, este hecho, junto con la fórmula *pro* + nombre, nos refuerza en la tesis de la importancia de la religión como forma de fortalecer los lazos de cohesión dentro de la familia ya que, posiblemente, la mayoría de estas dedicaciones estarían realizadas en favor del *paterfamilias* o de otros miembros de la familia. Igualmente, la fórmula *ob libertatem* alude al agradecimiento a la divinidad por la liberación de una compañera esclava de la misma familia, lo que también apela a la cohesión entre los dependientes de la familia.

9) En definitiva, como hemos argumentado a lo largo de este trabajo, las prácticas religiosas concedieron a los esclavos romanos (al igual que a las mujeres y otros grupos “marginales” de la sociedad romana) vías de integración y de cohesión social en los grupos a los que pertenecían, en la familia y los *collegia*, y también en el conjunto de la comunidad cívica, tanto en las diferentes *ciuitates* hispanas como en la propia Roma. En efecto, el esclavo, como cualquier otro individuo, se encontraba inserto en una red de relaciones sociales, ya que era miembro de una familia, podía ser miembro de una asociación y residía en una ciudad donde, a pesar de no contar con derechos de ciudadanía, lo que se manifestaba en una situación de exclusión legal y social, vivía y participaba de ciertos aspectos de la vida cívica y religiosa, como hemos apuntado. Como miembro de estas colectividades, el esclavo estaba interesado en la prosperidad y el éxito de estas y, por tanto, participaba de sus obligaciones religiosas de una manera secundaria y marginal con el objetivo de obtener un bien personal y colectivo.

Esta integración que proporcionaban las prácticas religiosas en ningún caso fue total, precisamente por la exclusión jurídica propia de la condición servil, pero sí que se dio en diferentes grados y modos como hemos podido observar. Además, posiblemente, estas vías de integración fueron aprovechadas sobre todo por la “élite esclava” que era la que tenía los medios económicos y la aquiescencia de su *dominus* para realizar dedicaciones al modo romano y, de esta manera, hacerse presentes en los lugares de culto de proyección pública, por lo que hemos de pensar que la mayoría de esclavos no

podieron acceder a estos medios de integración y visibilización o, al menos, tuvieron que recurrir a otros medios que se nos escapan.

Los miembros de la “élite esclava” también eran los que poseían los medios para financiar su acceso a un *collegium* y el pago de las cuotas periódicas, lo que les daba acceso a comunidades cohesionadas y en las que la religión ocupaba un lugar clave. Estas asociaciones participaban también de la vida pública con dedicaciones colectivas, presencia en los acontecimientos de la vida cívica y actuaciones evergéticas. Igualmente, eran los esclavos urbanos, sobre todo, los que podrían beneficiarse más fácilmente de una eventual participación en las fiestas del calendario cívico en los santuarios urbanos, como vimos para el caso de Roma. Por tanto, las prácticas religiosas les otorgaron un cierto protagonismo en la vida comunitaria que, oficialmente, no tenían.

Por todo ello, a través de las prácticas de la religión romana, que siempre funcionaron como un elemento de cohesión comunitaria, los esclavos (especialmente los que gozaban de una mejor posición económica y social dentro de su familia) podían hacerse visibles y verse integrados parcialmente dentro de esta comunidad como miembros del escalafón más bajo de la misma, pero miembros al fin y al cabo. De esta manera, podían satisfacer en cierta medida sus ansias de participación social y religiosa a la vez que asumían su estatus de dependientes, lo que también podía ser valorado como una política conveniente desde el punto de vista de los poderes públicos que, de esta manera, aseguraban el mantenimiento de la paz social dentro de un grupo que era visto con desconfianza y temor por la élite romana.

Estos esclavos, además, adoptaron los mismos comportamientos religiosos compartidos por el resto de miembros del cuerpo cívico: las mismas formas rituales, las mismas fórmulas dedicatorias y, por ende, la misma actitud ante las divinidades. Por tanto, obtuvieron una cierta visibilidad en las manifestaciones por medio de las cuales la *ciuitas* (o la familia o los *collegia*) expresaba públicamente su relación con las divinidades. Además, como hemos visto, no había divinidades “específicas” ni una “religión de los esclavos” diferenciada de la de los libres, sino que los dependientes dirigieron su devoción hacia las divinidades “disponibles” en las ciudades o regiones donde vivían, con lo que, nuevamente, se integraron en el marco de las prácticas religiosas de sus *ciuitates*. En consecuencia, a pesar de no gozar de una participación

oficial en la vida cívica, las prácticas religiosas en Roma y en las provincias otorgaron a los esclavos (especialmente a los miembros de la “élite esclava”) visibilidad y protagonismo y los insertaron en el espacio social de las ciudades, trascendiendo, en cierta manera, las limitaciones de su condición jurídica.

UNIVERSIDAD DEL PAÍS VASCO – EUSKAL HERRIKO UNIBERTSITATEA

FACULTAD DE LETRAS

DEPARTAMENTO DE ESTUDIOS CLÁSICOS



**LOS ESCLAVOS COMO ACTORES RELIGIOSOS EN EL OCCIDENTE
ROMANO: EL EJEMPLO HISPANO (S. I. A.C. - III D.C.)**

TOMO II

Fuentes y bibliografía

Tesis Doctoral presentada por Iñigo Daniel Maroto Rodríguez

Directora M^a Cruz González Rodríguez

Vitoria-Gasteiz, 2019

ÍNDICE TOMO 2:

ANTOLOGÍA DE FUENTES LITERARIAS Y JURÍDICAS CITADAS.....	1
EDICIONES DE LAS FUENTES LITERARIAS Y JURÍDICAS CONSULTADAS.....	33
<i>CORPVS</i> EPIGRÁFICO.....	41
INTRODUCCIÓN AL <i>CORPVS</i> EPIGRÁFICO.....	43
SIGNOS DIACRÍTICOS.....	49
INSCRIPCIONES SEGURAS.....	51
INSCRIPCIONES NO SEGURAS.....	165
BIBLIOGRAFÍA.....	221
ABREVIATURAS DE REVISTAS.....	223
BIBLIOGRAFÍA.....	229

ANTOLOGÍA DE FUENTES LITERARIAS Y JURÍDICAS CITADAS¹

(Por orden de mención)

PARTE I

I. PRÁCTICAS RELIGIOSAS DE LOS ESCLAVOS EN LOS SACRA PVBLICA ROMANOS

INTRODUCCIÓN

“*Sua cuique ciuitati religio, Laeli, est, nostra nobis*”. (Cic, *Flacc.*, 69) “Cada ciudad, Lelio, tiene su religión; nosotros tenemos la nuestra” (Trad. J. Aspa Cereza, ed. Gredos).

“*Si quis negotia sua non in colonia, sed in municipio semper agit, in illo uendit, emit, contrahit, eo in foro, balneo, spectaculis utitur, ibi festos dies celebrat, omnibus denique municipii commodis, nullis coloniarum, fruitur, ibi magis habere domicilium, quam ubi colendi causa deuersatur*”. (Dig. L, 1, 27, 1). “Si alguien hace su vida, no en la colonia <donde radica su finca>, sino en otro municipio, y en este vende, compra y contrae, frecuenta su foro, sus termas y sus espectáculos, pasa allí los días festivos, aprovecha, en fin, las ventajas del municipio y no las de las colonias, <se considera que> tiene su domicilio en ese lugar más que allí donde explota su finca” (Trad. A. D’ORS *et alii.*, ed. Aranzadi).

“*si nocte siue luce, si seruus siue liber faxit, probe factum esto*”. (Liv., XXII, 10, 6) “Si lo inmolare de noche o de día, un esclavo o un hombre libre, bien inmolado esté” (Trad. J.A. Villar Vidal, ed. Gredos).

“*...utque dira aue in Capitolio uisa obsecratio haberetur, eamque ipse iure maximi pontificis pro rostris populo praeiret summotaque operariorum seruorumque turba*”. (Suet., *Claud.* 22) “...que se elevaran súplicas propiciatorias cuando se hubiera visto un ave funesta en el Capitolio; él mismo, en su calidad de pontífice máximo, dictaba al pueblo, desde la tribuna de las arengas (*rostra*), la fórmula adecuada, tras haber hecho alejar a la muchedumbre de obreros y esclavos” (Trad. R.M^a Agudo Cubas, ed. Gredos).

“*Exesto, extra esto. Sic enim lictor in quibusdam sacris clamitabat: hostis, uinctus, mulier, uirgo exesto; scilicet interesse prohibebantur*”. (Fest., 72, 10) “*Exesto, extra esto*. De esta manera, el lictor gritaba repetidamente en ciertos ritos: que el extranjero, el encadenado, la mujer adulta, la mujer virgen estén fuera, es decir, que el acceso les está prohibido” (Trad. propia).

“...δουλοι δὲ τούτων οὐ μετέχουσιν, ἀλλὰ ἐλεύθεροι μόνοι”. (Zos., II, 5, 1) “...de los que no participan esclavos (de los elementos rituales), sino solo los hombres libres” (Trad. J.M^a Candau Morón, Ed. Gredos).

¹ Las obras literarias han sido citadas de la manera habitual propia de la tradición filológica, con la excepción de la obra de Festo, cuyas citas se han realizado en base a la paginación de la edición de referencia de esta obra, la de W.M. Lindsay.

“*Ita ludos eos, quorum religio tanta est, ut ex ultimis terris arcessita in hac urbe consederit (...) hos ludos serui fecerunt, serui spectauerunt, tota denique hoc aedile seruorum Megalesia fuerunt*”. (Cic., *De har.* 12, 24) “Así, unos juegos como estos, tan sagrados que fueron traídos de las regiones más alejadas para que se asentaran en esta ciudad (...) los han representado esclavos, han sido esclavos sus espectadores, en fin, con este edil los Juegos Megalenses en su totalidad han estado en manos de esclavos” (Trad. J.M. Baños Baños, ed. Gredos).

“*Illi cum ludos fecerent, seruos de cauea exire iubebant: tu in alteram seuos immisisti, ex altera liberos eiecisti*”. (Cic., *De har.* 12, 26) “Ellos, cuando celebraban los juegos, ordenaban a los esclavos que abandonaran el hemiciclo; tú, en cambio, has lanzado a los esclavos a uno de los hemiciclos y has arrojado del otro a los hombres libres” (Trad. J.M. Baños Baños, ed. Gredos).

1.1.1. Fiesta de Diana

“*Seruorum dies festus uulgo existimatur Idus. Aug(ustae), quo eo die Ser(uius) Tullius, natus seruus, aedem Dianae dedicauerit in Auentino, cuius tutelae sint cerui; a quo celeritate fugituios uocent ceruos*”. (Fest., 460, 32) “Comúnmente se cree que los idus de agosto es el día de la fiesta de los esclavos, ya que en ese día Servio Tulio, esclavo de nacimiento, dedicó la *aedes* de Diana en el Aventino, bajo cuya tutela están los ciervos y, debido a su velocidad, a los fugitivos se les llaman ciervos” (Trad. propia).

“*Cerui, quod magna cornua gerunt, gerui, G in C mutauit ut in multis*”. (Var., *De ling.* V, 101) “Los ciervos (*cervi*), dado que llevan (*gerunt*) grandes cuernos, tuvieron la de *gervi*: la G se ha cambiado en C como en muchos casos” (Trad. L.A. Hernández Miguel, Ed. Gredos).

“*Augustis redit Idibus Diana*”. (Mart., *Epig.* XII, 67, 2) “En los idus de agosto regresa Diana” (Trad. A. Ramírez de Verger, Ed. Gredos).

“*...et medias idus Mai Augustique recursu, quas sibi Mercurius quasque Diana dicat*”. (Aus., *Ecl.* 23, 5-6) “...y también los idus que ocupan, cada vez que retornan, el centro de mayo y de agosto, precisamente los que se reservan Mercurio y Diana” (Trad. A. Alvar Ezquerro, Ed. Gredos).

“*διὰ τὸ Σερούιον τον βασιλέα κατὰ ταύτην τὴν ἡμέραν ἐξ αιχμαλώτουγενέ σθαι θεραπαιμιδς ἄδειαν ἔργων ἔχουσιν οἱ θεράποντες*”. (Plut., *Q. R.*, 100) “¿Acaso los sirvientes están dispensados de su trabajo porque el rey Servio nació ese día de una sirvienta cautiva?” (Trad. M. López Salvá, Ed. Gredos).

“*uallis Aricinae silua praecinctus opaca est lacus, antiqua religione sacer*”. (Ov., *Fast.* III, 263-264) “Hay un lago, rodeado por la selva sombría del valle aricino, consagrado por una antigua religión” (Trad. B. Segura Ramos, Ed. Gredos).

“*Lucus Auentino suberat niger ilicis umbra. Quo posses uiso dicere “numen inest”. In medio gramen, muscoque adoperta uirenti mandabat saxo uena perennis aquae*”. (Ov., *Fast.* III, 295-299) “Al pie del Aventino había un bosque sombreado por encinas negras, que una vez visto podrías decir: «Aquí está la divinidad». En su interior había una pradera, y de las rocas fluía un manantial de agua viva, cubierto de musgo verdoso” (Trad. B. Segura Ramos, Ed. Gredos).

“καθίσταται γὰρ ἱερεὺς ὁ γενηθεὶς αὐτόχειρ τοῦ ἱερωμένου πρότερον δραπέτης ἀνήρ: ξιφήρης οὖν ἔστιν αἰεὶ περισκοπῶν τὰς ἐπιθέσεις, ἔτοιμος ἀμύνεσθαι”. (**Strab., V, 3, 12.**) “Así se convierte en sacerdote el fugitivo que asesina con su propia mano a quien había sido previamente consagrado a esta función. En consecuencia, permanece en todo momento armado con un cuchillo, a la espera de ataques a su alrededor, listo para defenderse” (Trad. J. Vela Tejada y J. Gracia Artal, Ed. Gredos).

“*Ecce suburbanae templum nemorale Dianae, Partaque per gladios regna nocente manu*”. (**Ovid., Ars Am. I, 259-260**) “Ahí tienes en medio del bosque el templo de Diana, cerca de la urbe, y el poder que una mano asesina consigue por medio de la espada” (Trad. V. Cristóbal López, Ed. Gredos).

“*Licia dependent longas uelantia saepes, et posita est meritae multa tabella deae. Saepe potens uoti, frontem redimita coronis, femina lucentes portat ab urbe faces*”. (**Ov., Fast. III, 267-270**) “Cuelgan hilos que recubren largas estacadas y hay dispuestas muchas tablillas en honor de la meritoria diosa. Muchas veces una mujer cumpliendo con su voto y ciñendo las sienes con guirnaldas transporta antorchas relucientes desde la ciudad” (Trad. B. Segura Ramos, Ed. Gredos).

“διὰ τί ταῖς Αὐγούσταις εἰδοῖς, Σεξτιλίαις δὲ πρότερον λεγομέναις, ἑορτάζουσιν αἱ τε δοῦλαι καὶ οἱ δοῦλοι πάντες”. (**Plut., Q. R., 100**) “¿Por qué en las idus de Agosto, antes llamadas sextilias, todos los esclavos y esclavas celebran fiestas?” (Trad. M. López Salvá, Ed. Gredos).

“...*consilio augere imperium conatus est, simul et aliquod addere urbi decus. Iam tum erat inclitum Dianae Ephesiae fanum; id communiter a ciuitatibus Asiae factum fama ferebat. (...) Saepe iterando eadem perpulit tandem, ut Romae fanum Dianae populi Latini cum populo Romano facerent. Ea erat confessio caput rerum Romam esse, de quo totiens armis certatum fuerat*”. (**Liv., I, 45, 2-3**) “...puso empeño Servio en ensanchar su imperio con medidas diplomáticas, a la vez que añadía un nuevo ornato a la ciudad. Era ya en aquella época famoso el templo de Diana en Éfeso; se decía que había sido construido en común por los estados de Asia. A fuerza de machacar en la misma idea, al fin logró que los pueblos latinos y el pueblo romano conjuntamente levantasen un templo a Diana en Roma. Venía esto a ser un reconocimiento de la capitalidad de Roma, cuestión que había dado lugar a tantas guerras” (Trad. J.A. Villar Vidal, ed. Gredos).

“...τοιαῦτα διεξελθῶν συνεβούλευεν αὐτοῖς ἱερὸν ἄσυλον ἀπὸ κοινῶν ἀναλωμάτων ἐν Ῥώμῃ κατασκευάσασθαι, ἐν ᾧ θύσουσί θ' αἱ πόλεις συνερχόμεναι καθ' ἕκαστον ἐνιαυτὸν ἰδίας τε καὶ κοινὰς θυσίας καὶ πανηγύρεις ἄξουσιν, ἐν οἷς ἂν ὀρίσωσι χρόνοις...”. (**Dion. Hal., A. R. IV, 26, 3**) “...(Servio) les aconsejó que erigieran un templo inviolable, sufragado por toda la comunidad, en el que las ciudades (de la liga latina) se reunirían anualmente para ofrecer sacrificios comunes y particulares, celebrarían fiestas en las fechas señaladas...” (Trad. A. Alonso y C. Seco, Ed. Gredos).

“διὰ τί ταῖς Αὐγούσταις εἰδοῖς, Σεξτιλίαις δὲ πρότερον λεγομέναις, ἑορτάζουσιν αἱ τε δοῦλαι καὶ οἱ δοῦλοι πάντες, αἱ δὲ γυναῖκες μάλιστα ῥύπτεσθαι τὰς κεφαλὰς καὶ καθαίρειν ἐπιτηδεύουσιν; ἢ διὰ τὸ Σερούιον τὸν βασιλέα κατὰ ταύτην τὴν ἡμέραν ἐξ αἰχμαλώτου γενέσθαι θεραπαινίδος ἄδειαν ἔργων ἔχουσιν οἱ θεράποντες, τὸ δὲ πλύνειν τὰς κεφαλὰς ἀρξάμενον ἀπὸ τῶν θεραπαινίδων διὰ τὴν ἑορτὴν ἄχρι τῶν ἐλευθέρων προῆλθεν”. (**Plut., Q. R. 100**) “¿Por qué en las idus de Agosto, antes llamadas sextilias, todos los esclavos y esclavas celebran fiestas y las mujeres se dedican especialmente a limpiarse y lavarse la cabeza? ¿Acaso los sirvientes

están dispensados de su trabajo porque el rey Servio nació ese día de una sirvienta cautiva? ¿Y lo de lavarse la cabeza, empezó por las esclavas con motivo de su festividad y se extendió hasta las mujeres libres?” (Trad. M. López Salvá, Ed. Gredos).

1.1.2. Fiesta de Fors Fortuna

“*Quam cito uenerunt Fortunae Fortis honores! Post septem lucas Iunius actus erit*”. (Ov., *Fast. VI, 773-774*) “¿Qué pronto han llegado los honores de Fors Fortuna!; dentro de siete días junio habrá pasado” (Trad. B. Segura Ramos, Ed. Gredos).

“*Dies Fortis Fortunae appellatus ab Seruio Tullio rege, quod in fanum Fortis Fortunae secundum Tiberim extra urbem Romam dedicauit Iunio mense*”. (Var., *De ling. VI, 17*) “El día de Fors Fortuna (*dies Fortis Fortunae*) fue denominado así por el rey Servio Tulio, porque este consagró un santuario de Fors Fortuna (*Fors Fortuna*) a orillas del Tíber, fuera de la ciudad de Roma, en el mes de junio” (Trad. L.A. Hernández Miguel, Ed. Gredos).

“καὶ μάλιστα γ’ αὐτοῦ δι’ εὐτυχίαν ἐξ αἰχμαλώτου καὶ πολεμίου γένους εἰς βασιλείαν προαχθέντος”. (Plut., *De Fort. Rom. 10*) “...y especialmente en él, ya que por buena fortuna fue promovido de una familia cautiva enemiga hasta la monarquía” (Trad. M. López Salvá, Ed. Gredos).

“... *reliquo aere aedem Fortis Fortunae de manubiis faciendam locauit prope aedem eius deae ab rege Ser. Tullio dedicatam*”. (Liv., *X, 46, 14*) “... con el resto del dinero sacado de la venta del botín encargó la construcción de un templo a Forte Fortuna cerca del que el rey Servio Tulio había dedicado a esta misma diosa” (Trad. J.A. Villar Vidal, ed. Gredos).

“*Fine anni (...) aedes Fortis Fortunae Tiberim iuxta in hortis, quos Caesar dictator populo romano legauerat, sacrarium genti Iuliae effigiesque diuo Augusto apud Bouillas dicantur*”. (Tac., *Ann. II, 41, 1*) “Al final del año (16 d.C.) se dedicó (...) el templo de Fors Fortuna junto al Tíber, en los jardines que el dictador César había legado al pueblo de Roma, así como un santuario a la familia Julia y una estatua del divino Augusto en Bovilas” (Trad. J.L. Moralejo, Ed. Gredos).

“*Ite, deam laeti Fortem celebrate, Quirites: in Tiberis ripa munera regis habet. pars pede, pars etiam celeri decurrite cumba, nec pudeat potos inde redire domum. ferte coronatae iuuenum conuiuia lintres, multaque per medias uina bibantur aquas. plebs colit hanc, quia qui posuit de plebe fuisse fertur et ex humili scepra tulisse loco. conuenit et seruis, serua quia Tullius ortus constituit dubiae templa propinqua deae*”. (Ov., *Fast. VI, 775-784*) “Venid, Quirites, celebrad contentos a la diosa Fors; en la ribera del Tíber tiene sus regalos de rey. Bajad corriendo, los unos a pie, los otros también en rápida barca, y no os avergüence volver de ahí borrachos a casa. Llevad, barcas adornadas con guirnaldas, a jóvenes y sus fracachelas, y que en medio de las aguas beban abundante vino. La plebe venera a esta diosa porque quien fundó su templo era de la plebe, según se dice, y de humilde origen llegó a detentar el cetro. También a los esclavos les va bien, porque Tulio, que levantó los templos vecinos de la ambigua diosa, nació de una esclava” (Trad. B. Segura Ramos, Ed. Gredos).

“*Quem Tiberina descensio festo illo die tanto gaudio affecit, quanto L. Paulum, cum regem Persem captum adduceret, eodem flumine inuectio?*”. (Cic., *De fin.* V, 70) “¿A quién infundió el descenso del Tíber, aquel famoso día de fiesta, una alegría tan grande como la de Lucio Paulo cuando remontó el mismo río llevando cautivo al rey Perseo?” (Trad. V.J. Herrero Llorente, ed. Gredos).

“*Sed tamen et seruo (leuis est inpensa) roganti porrige Fortunae munera parua die*”. (Ov., *Ars Am.* II, 255) “Y además, al esclavo que te lo pida, ofrécele regalillos el día de la Fortuna: poco es el desembolso” (Trad. B. Segura Ramos, Ed. Gredos).

1.1.3. Las Compitalia

“*Conceptiuae sunt quae quotannis a magistribus uel a sacerdotibus concipiuntur in dies uel certos uel etiam, ut sunt Latinae, Sementiuae, Paganalia, Compitalia*”. (Macr., *Sat.* I, 16, 6) “Las (fiestas) móviles (*conceptiuae*) son las que los magistrados o los sacerdotes proclaman cada año para días precisos o incluso indeterminados; por ejemplo, las Latinas, las de las Siembra, las Paganales y las Compitales” (Trad. F. Navarro Antolín, Ed. gredos).

“*De statutis diebus dixi; de annalibus nec die statutis dicam. Compitalia dies attributus Laribus uialibus: ideo ubi uiae competunt tum in competis sacrificatur. Quotannis is dies concipitur*”. (Var., *De ling.* VI, 25) “He hablado de los días festivos fijos; hablaré de los anuales pero no con día fijo. El día de las Compitales (*Compitalia*) fue asignado a los lares de los caminos; por eso, donde los caminos se encuentran (*competunt*), se hacen entonces sacrificios en las capillas de las encrucijadas (*competa*)” (Trad. L.A. Hernández Miguel, Ed. Gredos).

“*...nisi si quae feriae conceptae essent, propter quas non liceret, ut Compitalia et Latinae*”. (Var., *De ling.* VI, 29) “...a no ser que se hubiera anunciado alguna fiesta a causa de la que no estuviese permitido hacerlo, como las Compitales y las Latinas” (Trad. L.A. Hernández Miguel, Ed. Gredos).

“*Satis autem erit perpetuae ueterum consuetudinis demonstrandae gratia uerba sollemnia praetoris ponere, quibus more maiorum ferias concipere solet quae appellantur Compitalia. Ea uerba haec sunt: «Dienoni populo Romano Quiritibus Compitalia erunt; quando concepta fuerint, nefas «dienoni» praetor dicit, non «dienono»*”. (Aul. Gell., *Noct. Attic.* X, 24, 3) “Para demostrar este uso constante de los autores antiguos, bastará citar las solemnes palabras con las que el pretor, siguiendo la costumbre de los antepasados, suele anunciar las fiestas llamadas *Compitalia*. Tales palabras son estas: «Al noveno día (*dienoni*) tendrán lugar las *Compitalia* para el pueblo romano y los quirites; cuando sea anunciada, el día no será apto para asuntos profanos (*nefas*)». El pretor dice «*dienoni*», no «*dienono*»” (Trad. M.A. Marcos Casquero y A. Domínguez García, Ed. Universidad de León).

“ἦν ἔτι καὶ καθ’ ἡμᾶς ἐορτὴν ἄγοντες Ῥωμαῖοι διετέλουν ὀλίγαις ὕστερον ἡμέραις τῶν Κρονίων, σεμνὴν ἐν τοῖς πάνυ καὶ πολυτελεῖ, Κομπιτάλια προσαγορεύοντες αὐτὴν ἐπὶ τῶν στενωπῶν: κομπίτους γὰρ τοὺς στενωποὺς καλοῦσι”. (Dion. Hal., *A. R.* IV, 14, 4) “Los romanos, que todavía en nuestros días celebran estas fiestas, las solían festejar, solemnes y fastuosas entre las que más, unos pocos días después de las Saturnales; las denominan Compitales, porque llaman *compiti* a las encrucijadas” (Trad. A. Alonso y C. Seco, Ed. Gredos).

“*Apud maiores nostros Saturnalia die uno finiebantur, qui erat a. d. quartum decimum Kalendas Ianuarias: sed postquam C. Caesar huic mensi duos addixit dies, sexto decimo coepta celebrari*”. (**Macr., Sat. I, 10, 2**) “Entre nuestros antepasados las Saturnales se limitaban a una sola jornada, que era el decimocuarto día antes de las calendas de enero, pero después de que Gayo César añadió dos días a este mes, empezó a celebrarse el decimosexto día” (Trad. F. Navarro Antolín, Ed. gredos).

“*Compita ut Trebatio placet, locus ex pluribus partibus in se, uel in easdem partes ex se uias atque itineras dirigens, siue is cum ara, siue sine ara, siue sub tecto, siue sub diuo sit, ubi pagani agrestes, bucina conuocati, solent certa inire concilia: hinc et Lares compitalicii et feriae compitalicie*”. (**Serv., Ad Georg. II, 383**) “*Compita*, según Trebacio, lugar donde terminan diferentes lugares, o bien de donde parten hacia esos lugares, las vías y los caminos; posea un altar o no, sea cubierto o cielo abierto; allí los *pagani*, convocados por la trompeta, acuden para ciertas reuniones: aquí están los *Lares Compitalicios* y las fiestas compitales” (Trad. propia).

“*Hunc ais, hunc dis iratis genioque sinistro, qui, quandoque iugum perfusa ad compita figit, seriolae ueterem metuens deradere limum, ingemit “hoc bene sit” tunicatum cum sale mordens caepe, et ferrata pueris plaudentibus olla pannosam faecem morientis sorbet aceti*?”. (**Pers., Sat. 4, 27-32**) “¿Te refieres a aquel odiado por los dioses y enemigo de su genio, que cada vez que debe colgar el yugo en los arcos de las encrucijadas vacila temeroso de quitar el polvo viejo de una jarra de vino y masculla: «¡Buen provecho!» cuando mordisquea, sazónada con sal, una cebolla sin pelar al tiempo que los esclavos lo celebran junto a una olla de gachas y él sorbe el poso harapiento de un vinagre casi echado a perder?” (Trad. M. Balasch, Ed. Gredos).

“ἔπειτα κατὰ πάντας ἐκέλευσε τοὺς στενωποὺς ἱερὰ ἐγκατασκευασθῆναι καλιάδας ὑπὸ τῶν γειτόνων ἥρωσι προνωπίοις καὶ θυσίας αὐτοῖς ἐνομοθέτησεν ἐπιτελεῖσθαι καθ’ ἕκαστον ἐνιαυτὸν πελάνους εἰσφερούσης ἐκάστης οἰκίας: τοῖς δὲ τὰ περὶ τῶν γεινόνων ἱερὰ συντελοῦσιν ἐν τοῖς προνωπίοις οὐ τοὺς ἐλευθέρους, ἀλλὰ τοὺς δούλους ἔταξε παρεῖναι τε καὶ συνιερουργεῖν, ὡς κεχαρισμένης τοῖς ἥρωσι τῆς τῶν θεραπόντων ὑπηρεσίας”. (**Dion. Hal., A. R. IV, 14, 3**) “Posteriormente, ordenó que por todas las encrucijadas (*στενωποὺς*, es decir, callejones) los vecinos erigieran templetos a los lares compitales y estableció por ley que todos los años se les ofrecieran sacrificios y que cada casa contribuyera con una torta. Dispuso también que los que celebraran los sacrificios de la vecindad ante las casas contasen con la asistencia y colaboración no de hombre libres, sino de esclavos, pues consideraba que a los lares les agradaba el servicio de los esclavos” (Trad. A. Alonso y C. Seco, Ed. Gredos).

“καὶ φυλάττουσι τὸν ἀρχαῖον ἐθισμόν ἐπὶ τῶν ἱερῶν, διὰ τῶν θεραπόντων τοὺς ἥρωας ἰλασκόμενοι καὶ ἅπαν τὸ δοῦλον ἀφαιροῦντες αὐτῶν ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις, ἵνα τῇ φιλάνθρωπῆτι ταύτῃ τιθασσεύομενοι μέγα τι καὶ σεμνὸν ἐχούση χαριέστεροι γίνωνται περὶ τοῦς δεσπότας καὶ τὰ λυπηρὰ τῆς τύχης ἦττον βαρύνονται”. (**Dion. Hal., A. R. IV, 14, 4**) “Y a propósito de los sacrificios, observan la antigua costumbre de propiciarse a los lares por medio de los servidores y liberar a estos de todo signo de servilismo durante esos días, para que, apaciguados con este acto de bondad, que tiene una cierta grandeza y solemnidad, se vuelvan más amables con sus dueños y les pesen menos las penalidades de su suerte” (Trad. A. Alonso y C. Seco, Ed. Gredos).

“*Parua saginati lustrabant compita porci*”. (**Prop., IV, 1, 23**) “Puerkos cebados purificaban las pequeñas encrucijadas” (Trad. A. Ramírez de Verger, Ed. Gredos).

“*Rem diuinam nisi Compitalibus in compito aut in foco ne faciat*”. (**Cato, De agr. 5, 3**) “(Que el *uilicus*) no haga sacrificios religiosos a no ser en las fiestas compitales en las encrucijadas o en el hogar” (Trad. A. García-Toraño, Ed. Gredos).

“*Vinum familiae. (...) hoc amplius Saturnalibus et Compitalibus, in singulos homines congios III S*” (**Cato, De agr. 57, 1**) “Vino para los esclavos (...) además de esto, en las Saturnales y en las Compitales, un congio para cada hombre” (Trad. A. García-Toraño, Ed. Gredos).

“*Lanae effigies Compitalibus noctu dabantur in compita, quod Lares, quorum is erat dies festus, animae putabantur esse hominum redactae in numerum deorum*”. (**Fest., 108, 27**) “*Effigies* de lana eran ofrecidas por la noche en los *compita*, para que los *Lares*, de quienes era el día de fiesta, creyeran que eran las almas de los hombres unidas a los dioses” (Trad. propia).

“*Pilae et effigies uiriles et muliebres ex lana Compitalibus suspendebantur in compitis, quod hunc diem festum esse deorum inferiorum, quos uocant Lares, putarent, quibus tot pilae, quot capita seruorum; tot effigies, quot essent liberi, ponebantur, ut uiuis parcerent et essent his pilis et simulacris contenti*”. (**Fest., 273, 7**) “Las *pilae* y las *effigies* (masculinas y femeninas) hechas de lana eran colgadas de los *compita* en las *Compitalia*, porque en ese día se celebraba la fiesta de los dioses infernales, llamados *Lares*, que contabilizaban tantas *pilae* como esclavos y tantas *effigies* como libres eran colocadas, para que (los *Lares*) no hicieran daño a los vivos y se contentaran con estas *pilae* y estos *simulacra*” (Trad. propia).

“*...factumque est ut effigies Maniae suspenae pro singulorum foribus periculum, si quod immineret familiis, expiarent...*”. (**Macr., Sat. I, 7, 35**) “Sucedió asimismo que para conjurar cualquier peligro que pudiera amenazar a los miembros de la familia, se suspendían estatuillas (*effigies*) en honor a Mania ante las puertas de las casas” (Trad. F. Navarro Antolín, Ed. gredos).

“*Mille Lares Geniumque ducis, qui tradidit illos, Urbs habet, et uici numina trina colunt*”. (**Ov., Fast. V, 145**) “La ciudad tiene mil Lares y el Genio del líder que los introdujo, y los barrios adoran tres divinidades” (Trad. B. Segura Ramos, Ed. Gredos).

“*...Altero, cum id genius aedificio(rum) definitur quae continentia sunt his oppidis quae itineribus regionibusque distributa inter se distant nominibusque dissimilibus discriminis causa sunt dispartita...*”. (**Fest., 502, 17**) “... En segundo lugar, este término (*uicus*) sirve para designar, en las ciudades, a los grandes grupos coherentes de edificios distribuidos a lo largo de las calles dentro de las regiones, distintos los unos de los otros, y llevando nombres diferentes con el objetivo de evitar la confusión...” (Trad. propia).

“*Cuius fuit initium ludi compitalicii tum primum facti post L. Metellum et C. Marcium consules contra auctoritatem huius ordinis; quos Q. Metellus (...) sed ille designatus consul, cum quidam tribunus plebis suo auxilio magistris ludos contra senatus consultus facere iussisset...*” (**Cic., In Pison. 4, 8**) “Su comienzo fueron los juegos compitales, los primeros que se celebraron desde el año del consulado de Lucio Julio y Cayo Marcio y en contra de la determinación de este orden. Quinto Metelo (...) cónsul electo, cuando un tribuno de la plebe, en virtud de su prerrogativa, había ordenado que los responsables (*magistri*) celebrasen los juegos en contra de la decisión del Senado...” (Trad. E. Cuadrado Ramos, ed. Gredos).

“*Tu (L. Calpurnius Piso), cum in Kalendas Ianuarias compitaliorum dies incidisset, Sex. Clodium (...) ludos facere...*”. (**Cic., In Pison. 4, 8**) “...tú, cuando llegó el día de los juegos

compitales el uno de enero, permitiste que Sexto Clodio (...) presidiese los juegos...” (Trad. E. Cuadrado Ramos, ed. Gredos).

“*Nonnulla etiam ex antiquis caeremonis paulatinam abolita restituit, ut Salutis augurium, Diale flamonium, sacrum Lupercale, ludos Saeculares et Compitalicios. (...) Compitales Lares ornari bis anno instituit uernis floribus et aestiuus*” (Suet., Aug. 31, 4) “(Tras su nombramiento) restableció también algunas de las antiguas instituciones religiosas que poco a poco habían ido desapareciendo, como el augurio de la Salud, la dignidad de flamen dial, las fiestas Lupercales, los Juegos Seculares y los de las Compitales. (...) Dispuso que los Lares Compitales fueran adornados con flores dos veces al año, en primavera y en verano” (Trad. R.Mª Agudo Cubas, ed. Gredos).

“*Qualem nunc permutationem sacrificii, Praetextate, memorasti, inuenio postea Compitalibus celebratamcum ludi per urbem in compitis agitabantur (...) ludosque ipsos ex uiis compitorum in quibus agitabantur Compitalia appellitauerunt*”. (Macr., Sat. I, 7, 34-35) “Un cambio de sacrificio similar al que acabas de recordar, Pretextato, encuentro que se efectuó más tarde en las Compitales, cuando en todos los cruces de Roma se celebraban los juegos (...) y a dichos juegos los llamaron *Compitalia* por los cruces (*compita*) en los que se celebraban” (Trad. F. Navarro Antolín, Ed. gredos).

“*...imperatoribus censoribusque Vespasianis anno conditae DCCCXXVI m. p. XIII CC, complexa montes septem. Ipsa diuiditur in regiones quattuordecim, compita larum CCLXV*”. (Plin., N. H. III, 66) “El conjunto de sus murallas en el año 826 de su fundación, siendo emperadores y censores los Vespasianos, comprendía 13200 pasos de contorno. Abraza las siete colinas y se divide en 14 distritos y hay 265 capillas (*compita*) de los dioses Lares” (Trad. A. Fontán et alii., Ed. Gredos).

1.1.4. Las Nonas Caprotinas

“...πέμπτη δὲ ἰσταμένου μηνός, ἦν νῦν ἡμέραν νόνας Καπρατίνας καλοῦσι...”. (Plut., Numa 2, 1) “El cinco del mes (quintilio), día al que ahora llaman Nonas Capratinas...” (Trad. A. Pérez Jiménez, Ed. Gredos).

“*Nonis Iuliis diem festum esse ancillarum tam uulgo notum est, ut nec origo et causa celebratis ignota sit. Iunoni enim Caprotinae die illo liberae pariter ancillaeque sacrificant...*”. (Macr., Sat. I, 11, 36) “En las nonas de julio se celebraba la fiesta de las esclavas, el hecho es tan conocido por todo el mundo, que nadie ignora el origen y la causa de esta festividad. Pues, ese día, las mujeres libres y las esclavas ofrecen juntas un sacrificio a Juno Caprotina...” (Trad. F. Navarro Antolín, Ed. gredos).

“ἔβδομον ἐνιαυτὸν ἢ Ῥώμη καὶ τριακοστὸν ἤδη Ῥωμύλου βασιλεύοντος φέκετο: πέμπτη δὲ ἰσταμένου μηνός, ἦν νῦν ἡμέραν νόνας Καπρατίνας καλοῦσι, θυσίαν τινὰ δημοτελῆ πρὸ τῆς πόλεως ὃ Ῥωμύλος ἔθυε περὶ τὸ καλούμενον Αἰγὸς ἔλος, καὶ παρῆν ἢ τε βουλή καὶ τοῦ δήμου τὸ πλεῖστον. ἐξαίφνης δὲ μεγάλης περὶ τὸν ἀέρα τροπῆς γενομένης καὶ νέφους ἐπὶ τὴν γῆν ἐρείσαντος ἅμα πνεύματι καὶ ζάλῃ, τὸν μὲν ἄλλον ὄμιλον ἐκπλαγέντα συνέβη φυγεῖν καὶ σκεδασθῆναι, τὸν δὲ Ῥωμύλον ἀφανῆ γενέσθαι, καὶ μήτε αὐτὸν ἔτι μήτε σῶμα τεθηγκότος εὑρεθῆναι...”. (Plut., Numa 2, 1-2) “Corría ya el trigésimo séptimo año de la fundación de Roma, bajo el reinado de Rómulo. El día cinco del mes (quintilio), día al que ahora llaman

Nonas Capratinas, estaba celebrando Rómulo un sacrificio público por la ciudad, en el llamado Pantano de la Cabra, y asistía el Senado y casi todo el pueblo. De pronto se produjo una gran perturbación en el aire y una nube se extendió sobre la tierra, acompañada de viento y tormenta. Sucedió entonces, que todos los concurrentes, asustados, se dispersaron y huyeron; mientras que Rómulo desapareció, y ya ni él, ni el cadáver de él, muerto, fueron encontrados” (Trad. A. Pérez Jiménez, Ed. Gredos).

“...θεραπαινίδα τοῦνομα Τουτούλαν, ὡς δ’ ἔνιοι λέγουσι, Φιλωτίδα τοῖς ἄρχουσι παραινέσαι πέμπειν σὺν αὐτῇ τῶν δμωίδων τὰς ἐν ὥρᾳ μάλιστα καὶ ταῖς ὄψεσιν ἐλευθερίους, κοσμήσαντας ὡς νύμφας εὐγενεῖς, τὰ λοιπὰ δ’ αὐτῇ μελήσειν. πεισθέντας δὲ τοὺς ἄρχοντας ἐπιλέξασθαι τῶν θεραπαινίδων ὅσας ἐκείνη πρὸς τὴν χρεῖαν ἐδοκίμασε, καὶ κοσμήσαν: τὰς ἐσθῆτι καὶ χρυσῶ παραδοῦναι τοῖς Λατίνοις οὐ πάνυ πόρρω τῆς πόλεως στρατοπεδεύουσι.. νύκτωρ δὲ τὰς μὲν ἄλλας ὑφελέσθαι τὰ ἐγχειρίδια τῶν πολεμίων, τὴν δ’ εἴτε Τουτούλαν εἴτε Φιλωτίδα προσβᾶσαν ἐρίνεῶ μεγάλῳ καὶ παρατείνασαν ὀπίσω τὸ ἱμάτιον ἄραι πυρσὸν εἰς τὴν Ῥώμην, ὥσπερ ἦν συγκεῖμενον αὐτῇ πρὸς τοὺς ἄρχοντας, οὐδενὸς ἄλλου τῶν πολιτῶν εἰδότος. (...) δὲ τῷ χάρακι τῶν πολεμίων οὐ προσδεχομένων καὶ καθευδόντων ἐλεῖν τὸ στρατόπεδον καὶ διαφθεῖραι τοὺς πλείστους”. (Plut., Cam. 33, 4-6) “Entonces una esclava llamada Tutula o, según cuentan algunos, Filótide, aconsejó a los magistrados que enviaran con ella a las esclavas en sazón y de aspecto libre, arreglándolas como novias nobles y ella se ocuparía del resto. Convencidos los magistrados, seleccionaron todas las esclavas que aquella consideró de utilidad, las arreglaron con vestidos y joyas y las entregaron a los latinos, que tenían el campamento no muy lejos de la ciudad. Por la noche aquellas sustrajeron los puñales de los enemigos mientras que esta, ya sea Tutula o Filótide, se dirigió a una higuera silvestre, extendió por detrás su manto y levantó una antorcha en dirección a Roma como tenía convenido con los magistrados, sin saberlo ningún otro ciudadano. (...) Cuando llegaron al campamento de los enemigos, que no los esperaban y estaban durmiendo, se apoderaron del campamento y mataron a la mayoría” (Trad. A. Pérez Jiménez, Ed. Gredos).

“...καὶ τὴν ἡμέραν νόνας Καπρατίνας καλοῦσιν, ὡς οἴονται διὰ τὸν ἐρίνεόν, ἀφ’ οὗ τὴν παιδίσκη τὸν πυρσὸν ἄραι: τὸν γὰρ ἐρίνεόν καπρίφικον ὀνομάζουσιν”. (Plut., Cam. 33, 8) “A ese día lo llaman *Nonas Capratinas*, según piensan por la higuera silvestre desde la que la jovencita levantó la antorcha, pues a la higuera salvaje le dan el nombre de *caprificum*” (Trad. A. Pérez Jiménez, Ed. Gredos).

“...diemque ipsum Nonas Caprotinas nuncupavit ab illa caprifico ex qua signum victoriae ceperunt...”. (Macr., Sat. I, 11, 40) “(El Senado) llamó a aquella jornada Nonas Caprotinas por la higuera salvaje (*caprificus*) desde la cual se dio la señal de victoria...” (Trad. F. Navarro Antolín, Ed. gredos).

“τοῦτο δὲ γενέσθαι ταῖς νῦν Ἰουλίαις, τότε δὲ Κυῖντιλίαις νόναις, καὶ τὴν ἀγομένην ἑορτὴν ὑπόμνημα τῆς πράξεως ἐκείνης εἶναι, πρῶτον μὲν γὰρ ἐξιόντες ἄθροοι διὰ τῆς πύλης πολλὰ τῶν ἐπιχωρίων καὶ κοινῶν ὀνομάτων βοῆ φθέγγονται, Γάιον, Μάρκον, Λούκιον καὶ τὰ τούτοις ὅμοια, μιμούμενοι τὴν τότε γενομένην μετὰ σπουδῆς ἀλλήλων ἀνάκλησιν”. (Plut., Cam. 33, 7) “Esto sucedió en las Nonas, actualmente de julio y entonces de quintilio, y la fiesta que tiene lugar ese día conmemora la hazaña de aquella. Primero, salen juntas por la puerta pronunciando en voz alta muchos de los nombres corrientes del lugar, Cayo, Marco, Lucio, y otros similares, con lo que imitan las llamadas que se hacían ansiosamente unos a otros. Luego las esclavas, adornadas de forma espléndida, dan vueltas burlándose con insultos de los que encuentran” (Trad. A. Pérez Jiménez, Ed. Gredos).

“*Festa Caprotinis memorabo celebra nonis, cum stola matronis dempta teget famulas*”. (Aus., *Ecl.* 23, 9-10) “Recordaré las solemnes fiestas de las Nonas Caprotinas, cuando la ropa (*stola*) robada de las matronas cubre a las esclavas” (Trad. A. Alvar Ezquerro, Ed. Gredos).

“...καὶ τὸ πρὸς τὸ ἔλος τὸ τῆς αἰγὸς ὡς ἐπὶ θυσίαν βαδίζοντας ἔουκε τῷ προτέρῳ λόγῳ προστίθεσθαι μᾶλλον...”. (Plut., *Rom.* 29, 11) “...y el hecho de dirigirse al Pantano de la Cabra como para un sacrificio...” (Trad. A. Pérez Jimenez, Ed. Gredos).

“*Nonae Caprotinae, quod eo die in Latio Iunoni Caprotinae mulieres sacrificant et sub caprifico faciunt; e caprifico adhibeny uirgam: cur hoc, togata praetexta data eis Apollinaribus ludis docuit populum*”. (Var., *De ling.* VI, 18) “Las Nonas Caprotinas (*Nonae Caprotinae*) tienen su denominación porque ese día, en el Lacio, las mujeres hacen sacrificios a Juno Caprotina (*Caprotina*) y los hacen bajo un cabrahigo (*caprificus*); emplean una rama de cabrahigo. El porqué de esto lo viene enseñando al pueblo la toga pretexta dada a aquellas en los Juegos Apolinarie” (Trad. L.A. Hernández Miguel, Ed. Gredos).

“*Iunoni enim Caprotinae die illo liberae pariter ancillaeque sacrificant sub arbore caprifico (...) diemque ipsum Nonas Caprotinas nuncupauit ab illa caprifico, ex qua signum uictoriae ceperunt, sacrificiumque statuit annua sollemnitate celebrandum cui lac, quod ex caprifico manat, propter memoriam facti praecedentis adhibetur*”. (Macr., *Sat.* I, 11, 36-40) “Pues ese día las mujeres libres y las esclavas ofrecen juntas un sacrificio a Juno Caprotina bajo una higuera salvaje (...) y llamó a aquella jornada Nonas Caprotinas por la higuera salvaje desde la cual se dio la señal de victoria, y además instituyó la celebración anual de un sacrificio, para el cual se emplearía, en conmemoración del hecho presente, la leche que mana de la higuera salvaje” (Trad. F. Navarro Antolín, Ed. gredos).

“ἔστιῳσι δὲ τὰς γυναῖκας ἔξω συκῆς κλάδοις σκιαζόμενας...”¹ y “ἔστιῳμεναι δὲ καθέζονται κλάδοις συκῆς σκιαζόμεναι”. (Plut., *Cam.* 33, 8) “Por último celebran un banquete, sentadas a la sombra de las ramas de una higuera” (Trad. A. Pérez Jiménez, Ed. Gredos).

“...αἱ δὲ θεραπαινίδες ἀγείρουσι περιουῶσαι καὶ παίζουσιν, εἶτα πληγαῖς καὶ βολαῖς λίθων χρῶνται πρὸς ἀλλήλας, ὡς καὶ τότε τοῖς Ῥωμαίοις παραγεγόμεναι καὶ συναγωνισάμεναι μαχομένοις”. (Plut., *Rom.* 29, 9) “...y las criadas van en grupo, dando vueltas y jugando; luego se golpean y tiran piedras unas a otras, significando que también entonces asistieron a los romanos y combatieron a su lado en la batalla” (Trad. A. Pérez Jiménez, Ed. Gredos).

1.1.5. Las Saturnalia

“...*Saturnalia uno tantum die (...) solita celebrari: sed post in triduum propagata, primum ex adiectis a Caesare huic mensi diebus, deinde ex edicto Augusti quo trium dierum ferias Saturnalibus addixit: a sexto decimo igitur coepta in quartum decimum desinunt...*”. (Macr., *Sat.* I, 10, 23) “... las Saturnalies se celebraban de ordinario durante una sola jornada (...) pero prolongadas más tarde a tres jornadas, primero por causa de los días que César añadió a este mes, luego por causa del edicto en el que Augusto asignó a las Saturnales tres días de fiesta, empiezan, pues, el decimosexto día y terminan el decimocuarto (antes de las calendas de enero)...” (Trad. F. Navarro Antolín, Ed. gredos).

“*Ut laetitiam publicam in perpetuum quoque auget, adiecit diem Saturnalibus appellauitque Iuuenalem*”. (Suet., *Cal.* 17, 2) “Asimismo, para ampliar también el regocijo público de manera

perpetua, (Calígula) añadió un día a las Saturnales y lo llamó «Día de la Juventud» (Trad. R.Mª Agudo Cubas, ed. Gredos).

“... τοῖς τε Κρονίοις τὴν πέμπτην ἡμέραν τὴν καταδειχθεῖσάν τε ὑπὸ τοῦ Γαῖου καὶ μετὰ τοῦτο καταλυθεῖσαν ἀπέδωκε”. (Dio, LX, 25, 8) “Restituyó el quinto día de las Saturnales, día que había sido instaurado por Cayo (Calígula), pero que después se había suprimido” (Trad. J.M. Cortés Copete, Ed. Gredos).

“*Sed Sigillariorum adiecta celebritas in septem dies discursum publicum et laetitiam religionis extendit*”. (Macr., Sat. I, 10, 24) “Ahora bien, se añadieron las Sigilares y su celebración prolongó el ajeteo del pueblo y la alegría religiosa hasta los siete días” (Trad. F. Navarro Antolín, Ed. gredos).

“*Hoc mense (...) seruis cenas adponebant matronae, ut domini Saturnalibus: illae ut principio anni ad promptum obsequium honore seruos inuitarent, hi quasi gratia perfecti operis exsoluerent*”. (Macr., Sat. I, 12, 7) En ese mes (marzo) (...) las matronas servían la comida a sus esclavos, tal como los amos en las Saturnales: ellas, al principio del año, para estimular a los esclavos, con este honor, a la pronta obediencia; ellos, para darles las gracias, por así decirlo, por el trabajo ya hecho” (Trad. F. Navarro Antolín, Ed. gredos).

“*Cum sostitiali die, qui Saturnaliorum festa quibus illa conuiuia celebrata sunt consecutus est...*”. (Macr., Sat. I, 2, 9) “El día del solsticio de invierno que siguió a la fiesta de las Saturnales durante las cuales se celebraron estos banquetes...” (Trad. F. Navarro Antolín, Ed. gredos).

“*Consules Q. Cloelius et T. Larcius, inde A. Sempronius et M. Minucius. His consulibus aedis Saturno dedicata, Saturnalia institutus festus dies*”. (Liv., II, 21, 1) “Fueron cónsules Quinto Clelio y Tito Larcio, después Aulo Sempronio y Marco Minuncio. Durante este consulado se dedicó el templo de Saturno y se instituyó la festividad de las Saturnales” (Trad. J.A. Villar Vidal, ed. Gredos).

“ἐπὶ τούτων φασὶ τῶν ὑπάτων τὸν νεῶν καθιερωθῆναι τῷ Κρόνῳ κατὰ τὴν ἄνοδον τὴν εἰς τὸ Καπετώλιον φέρουσιν ἐκ τῆς ἀγορᾶς, καὶ δημοτελεῖς ἀναδειχθῆναι τῷ θεῷ καθ’ ἕκαστον ἐνιαυτὸν ἑορτάς τε καὶ θυσίας”. (Dion. Hal., A. R. VI, 1, 4) “Dicen que en tiempos de estos cónsules (A. Sempronio y M. Minuncio) se consagró el templo de Saturno en la subida que lleva al Capitolio desde el Foro y establecieron en honor del dios fiestas y sacrificios anuales costeados por el Estado” (Trad. A. Alonso y C. Seco, Ed. Gredos).

“*Postremo Decembri iam mense ad aedem Saturni Romae immolatum est lectisterniumque imperatum —eum lectum senatores strauerunt— et conuiuium publicum, ac per urbem Saturnalia diem ac noctem clamata, populusque eum diem festum habere ac seruare in perpetuum iussus*”. (Liv., XXII, 1, 19-20) “Por último, y ya en el mes de diciembre, se ofreció en Roma un sacrificio en el templo de Saturno y se celebró un lectisternio –cuyos lechos además habilitaron los senadores– y un banquete público, y a través de la ciudad se dieron día y noche gritos saturnales, y se invitó al pueblo a tener y mantener como festivo para siempre ese día” (Trad. J.A. Villar Vidal, ed. Gredos).

“*Regni eius tempora felicissima feruntur, cum propter rerum copiam, tum et quod nondum quisquam seruitio uel libertate discriminabatur, quae res intellegi potest, quod Saturnalibus tota seruis licentia permittitur*”. (Macr., Sat. I, 7, 26) “Dicen que los tiempos de su reinado

fueron muy felices, no sólo por la abundancia, sino sobre todo porque no había aún diferencia entre esclavos y hombres libres, cosa que se puede deducir del hecho de que, durante las Saturnales, se permite a los esclavos total libertad” (Trad. F. Navarro Antolín, Ed. gredos).

“*Cur autem Saturnus ipse in compedibus uisatur, Verrius Flaccus causam se ignorare dicit: uerum mihi Apollodori lectio sic suggerit. Saturnum Apollodorus alligari ait per annum laneo uinculo, et solui ad diem sibi festum, id est mense hoc decembri...*”. (Mac., Sat. I, 8, 5) “Pero por qué vemos con frecuencia a Saturno con los pies encadenados, Verrio Flaco dice que ignora la razón, pero la lectura de Apolodoro me sugiere lo siguiente. Apolodoro dice que Saturno está atado, a lo largo del año, con una cuerda de lana y que se le desata para el día de la fiesta, esto es, durante el mes de diciembre...” (Trad. F. Navarro Antolín, Ed. gredos).

“... *quia apud eam supplicant apertis capitibus...*”. (Fest., 432, 1) “... por ello le suplican con la cabeza descubierta...” (Trad. propia).

“*διὰ τί τῷ Κρόνῳ θύουσιν ἀπαρακαλύπτῳ τῇ κεφαλῇ*”. (Plut., Q. R. 11) ¿Por qué sacrifican a Saturno con la cabeza descubierta?” (Trad. M. López Salvá, Ed. Gredos).

“*Instituerun diem festum, non quo solo cum seruis domini uescerentur, sed quo utique (...) Quid ergo? Omnes seruos admouebo mensae meae? Non magis quam omnes liberos*”. (Sen., Ep. 47, 14-15) “Establecieron un día de fiesta no para que fuera el único en que los señores comiesen con los esclavos, sino para que hubiese uno al menos (...) «¿Entonces qué?, ¿sentaré a todos los esclavos a mi mesa?» Igual que a todos los hombres libres” (Trad. I. Roca Meliá, Ed. Gredos).

“*κατακεῖσθω ὅπου ἂν τύχη ἕκαστος: ἀξίωμα ἢ γένος ἢ πλοῦτος ὀλίγον συντελείτω ἐς προνομήν. οἴνου τοῦ αὐτοῦ πίνειν ἅπαντας (...) μηδὲ τῷ μὲν μέγαρα, τῷ δὲ κομιδῇ μικρά παρατιθέσθω, μηδὲ τῷ μὲν ὁ μῆρός, τῷ ἢ γνάθος σὺός, ἀλλ’ ἰσότης ἐπὶ πᾶσιν*”. (Luc., Sat. 17) “Que cada uno se acueste donde se encuentre. La categoría, el linaje o la riqueza deben tener poco peso para la prioridad en la comida. Todos deben beber el mismo vino (...) Tampoco deben ponerse a uno delante grandes raciones y al otro demasiado pequeñas, ni a uno el muslo y a otro la quijada del cerdo, sino que todos deben ser tratados con igualdad” (Trad. J. Zaragoza Botella, Ed. Gredos).

“*ἐπὶ δὲ τοὺς οἰκέτας ὁ πλούσιος εὐωχῆ, διακονούντων καὶ οἱ φίλοι σὺν αὐτῷ*”. (Luc., Sat. 18) “Cuando el rico invite a los criados, sus amigos deben ayudarlo a servir la comida” (Trad. J. Zaragoza Botella, Ed. Gredos).

“...πολλάκις ἡμῖν διδόμεναι οὐ μόνον ταῖς τῶν Κρονίων ἡμέραις, ἐν αἷς Ῥωμαίων παισὶν <ἔθος ἐστὶν> ἐστὶν τοὺς οἰκέτας, αὐτοὺς τὰς τῶν οἰκετῶν ἀναδεχομένους λειτουργίας. (...) εὐωχομένων γὰρ τῶν οἰκετῶν οἱ δεσπότηαι ὑπηρετοῦσιν πρὸς τὰς διακονίας”. (Ath., XIV, 639) “...ellos nos servían frecuentemente y no solo durante la celebración de las *Kronia* (*Saturnalia*), cuando es costumbre entre los Romanos que los niños entretengan a los esclavos durante la cena al tiempo que se encargan de las obligaciones domésticas. (...) Mientras los esclavos celebraban el banquete, sus señores les ayudaban con las tareas domésticas” (Trad. J.I. Garay, 1996).

“*Hoc enim festo religiosae domus prius famulos instructis tamquam ad usum domini dapibus honorant, et ita demum patribus familias mensae apparatus nouatur. Insinuat igitur praesul famulitii cenae tempus et dominos iam uocare*”. (Macr., Sat. I, 24, 23) “En efecto, en esta fiesta, las familias piadosas honran primero a sus esclavos sirviéndoles un banquete preparado como para el señor de la casa, y sólo después la mesa se sirve de nuevo para el padre de familia.

Así pues, el jefe de los esclavos da a entender que ya es el momento de la comida y de invitar a los amos” (Trad. F. Navarro Antolín, Ed. gredos).

“*Maxima pars Graium Saturno et maxime Athenae conficiunt sacra quae Cronia esse iterantur ab illis; cumque diem celebrant, per agros urbesque per omnes exercent epulis laeti famulosque procurant quisque suos; nostrisque itidemst mos traditus illinc iste, ut cum dominis famuli epulentur ibidem*”. (Acc., Ann. Fr. 2-7. Aparece en Macr., Sat. I, 7, 36) “La mayor parte de los griegos, y sobre todos Atenas, celebran en honor de Saturno unos ritos que llaman Cronias, y festejan este día: por la campiña y por las ciudades todos pasan el día, felices, entre banquetes, y cada amo sirve a sus esclavos, y tal costumbre pasó de allí, tal cual, a los nuestros, de modo que, en esta festividad, esclavos y amos comen juntos” (Trad. F. Navarro Antolín, Ed. gredos).

“...ut Saturnalibus exaequato omnium iure passim in conuiuuis serui cum dominis recumbant”. (Iust., XLIII, 1, 4) “...estableció que en las Saturnales se igualara la condición jurídica de todos y los esclavos se reclinaran en los banquetes indistintamente con sus dueños” (Trad. J. Castro Sánchez, Ed. Gredos).

“*Turbatus his Nero et propinquo die quo quartum decimum aetatis annum Britannicus explebat (...)* Festis Saturno diebus inter alia aequalium ludicra regnum lusu sortientum euenerat ea sors Neroni. Igitur ceteris diuersa nec ruborem adlatura...”. (Tac., Ann. XIII, 15) “Impresionado Nerón por ello y por estar cercano el día en que Británico cumpliría los catorce años (...) En los días de las fiestas de Saturno, entre otras diversiones de los jóvenes de su edad, se hacía el juego de echar a suerte el reino, y había recaído sobre Nerón. El caso fue que a los demás le dio órdenes diversas y que no podían causarles vergüenza...” (Trad. J.L. Moralejo, Ed. Gredos).

“μέχρις οὗ ν τίνοσ ταῦτα τηρεῖν καλῶς ἔχεις καὶ τὴν παιδιάν μὴ λύειν; μέχρις ἂν κομψῶς διεξάγῃται. ἐν Σατορναλίοις λέλογχεν βασιλεύς; ἔδοξε γὰρ παῖξαι ταύτην τὴν παιδιάν. προστάσσει ‘σὺ πίε, σὺ κέρασον, σὺ ᾄσον, σὺ ἄπελθε, σὺ ἐλθέ.’ ὑπακούω, ἵνα μὴ παρ’ ἐμὲ λύῃται ἡ παιδιά”. (Epict., Dissert. I, 25, 7-8) “¿Hasta cuándo estará bien observar eso y no estropear el juego? Mientras se desarrolle convenientemente. En las Saturnales le toca a uno ser rey, pues pareció bien jugar a ese juego. Manda: «Tú, bebe; tú, mezcla el vino; tú, canta; tú, vete; tú, ven». Obedezco para que el juego no se estropee por mí” (Trad. P. Ortiz García, Ed. Gredos).

“... ἔτι καὶ βασιλέα μόνον ἐφ’ ἀπάντων γενέσθαι τῷ ἀστραγάλῳ κρατήσαντα, ὡς μήτε ἐπιταχθείης γελοῖα ἐπιτάγματα καὶ αὐτὸς ἐπιτάττειν ἔχοις...”. (Luc., Sat. 4.) “Más aún, el convertirse en el único rey de todos por haber vencido en el juego de las tabas, de forma que no se te impongan órdenes ridículas y en cambio tú puedas dar órdenes...” (Trad. J. Zaragoza Botella, Ed. Gredos).

. “*CEREOS Saturnalibus muneri dabant humiliores potentioribus, quia candelis pauperes, locupletes cereis utebantur*”. (Fest., 47, 27) “De cera eran los regalos que los humildes daban a los más potentados durante las *Saturnalia*, ya que los ricos utilizaban las velas pobres de cera” (Trad. propia).

“*Ex illo traditum ut cerei Saturnalibus missitarebuntur et sigilla arte fictili fingerentur ac uenalia pararentur quae homines pro se atque suis piaculum pro Dite Saturno fecerent*”. (Macr., Sat. I, 11, 49) “De aquí nace la tradición de enviar velas de cera durante las *Saturnalia*, y de modelar y poner a la venta las figurillas de barro, a fin de que los hombres hagan expiación, por sí y por los suyos, ante Saturno en lugar de Dite” (Trad. F. Navarro Antolín, Ed. gredos).

“*Atque adeo ut ne legi fraudem faciant aleariae, adcuratote ut sine talis domi agitent conuiuuium*”. (Plaut., *Mil.* 164) “Y además, para que no se salten la ley esa en contra del juego de las tabas, ya sabéis, les hacéis migas las propias y veréis cómo no vuelven a ponerse a la mesa con ellas” (Trad. M. González-Haba, Ed. Gredos).

“*Annua sulcatae coniecti semina terrae pascit hiems; pluuiio de Ioue cuncta madent. Aurea nunc reuocet Saturno festa December: nunc tibi cum domino ludere, uerna, licet*”. (Anth. *Lat.*, 395, 45-48) “Las anuales semillas confiadas a los surcos de la tierra el invierno se las traga. Lluvias del cielo empapan todo. Reanude ahora las doradas fiestas de Saturno Diciembre: ahora, esclavillo (*uerna*), se te permite hacer burlas con tu amo (*ludere*, también jugar)” (Trad. F. Socas, Ed. Gredos).

“...*commodius nisi forte tibi potiusque uidetur, Saturnalicias perdere, Varro, nuces*”. (Mart., *Epig.* V, 30, 7-8) “... a no ser que acaso te parezca más ventajoso y mejor perder, Varrón, las nueces de las Saturnales” (Trad. A. Ramírez de Verger, Ed. Gredos).

“*πεπτευέτωσαν ἐπὶ καρύων: ἦν τις ἐπ’ ἀργυρίῳ πεπτεύσει, ἄσιτος ἐς τὴν ὑστεραίαν ἔστω*”. (Luc., *Sat.* 18) “Deben jugar con nueces; si alguien apuesta dinero, no debe ser invitado a comer al día siguiente” (Trad. J. Zaragoza Botella, Ed. Gredos).

“*καὶ μάλα, οὐ μὴν περὶ ταλάντων γε καὶ μυριάδων ὥσπερ ὑμῖν, ἀλλὰ περὶ καρύων τὸ μέγιστον, ὡς μὴ ἀνιᾶσθαι ἠττηθέντα μηδὲ δακρύνειν ἀεὶ ἄσιτον ὄντα μόνον τῶν ἄλλων*”. (Luc., *Sat.* 8) “Pero no por talentos o miles de dracmas, como vosotros, sino como mucho por nueces, de modo que nadie se molestaba si perdía, ni lloraba porque sólo él se había quedado sin poder pagar la comida” (Trad. J. Zaragoza Botella, Ed. Gredos).

“*Dauus: «Iamdudum ausculto et cupiens tibi dicere seruus pauca reformido.» Horatius: «Dauusne?» Dauus: «Ita, Dauus, amicum mancipium domino et frugi quod sit satis, hoc est, ut uitale putes.» Horatius: «Age, libertate Decembri, quando ita maiores uoluerunt, utere; narra.»*”. (Hor., *Sat.* II, 7, 1-5) “Davo: «Ya hace rato que te estoy escuchando y, aunque me gustaría decirte algunas cosas, me da miedo, siendo tu siervo.» Horacio: «¿Eres Davo?» Davo: «Sí, Davo, esclavo amigo de su amo, y bastante decente; es decir, no tanto como para que pienses que no te voy a durar.» Horacio: «¡Pues venga!, aprovéchate de la libertad del mes de diciembre, ya que así lo quisieron nuestros mayores. Cuéntame.»” (Trad. J.L. Moralejo, Ed. Gredos).

“*Risisti; licet ergo, non uetamur. Pallentes procul hinc abite curae; quidquid ueneit obuium, loquamur morosa sine cogitatione*”. (Mart., *Epig.* XI, 6, 5-8) “Has sonreído; luego se me permite, no se me prohíbe. Marchaos lejos de aquí, preocupaciones empalidecedoras. Diga yo todo lo que se me ocurra sin engorrosas cavilaciones” (Trad. A. Ramírez de Verger, Ed. Gredos).

“... *non ministeriis illos aestimabo, sed moribus. Sibi quisque dat mores, ministeria casus adsignat. Quidam cenent tecum, quia digni sunt, quidam, ut sint. Si quid enim in illis, ex sordida conuersatione seruile est, honestiorum conuictus excutiet*”. (Sen., *Ep.* 47, 15) “No los valoraré (a los esclavos) por sus funciones, sino por sus costumbres. Es cada cual quien escoge sus costumbres, las funciones las asigna el azar. Unos coman contigo porque son dignos, otros para que se hagan dignos. Porque si hay en ellos algún rasgo servil, a resultas de su trato con gente vulgar, desaparecerá por su convivencia con los más honorables” (Trad. I. Roca Meliá, Ed. Gredos).

“...matronae seruis suis cenas ponerent, sicuti Saturnalibus domini; illae ut honore promptius obsequium prouocarent, hi quasi gratiam repensarent perfecti laboris”. (Sol., 1, 35) “...las matronas servían la comida a sus criados, igual que hacían los dueños de la casa en las Saturnales: aquéllas pretendían obtener, por medio de esta cortesía, una servidumbre más obediente, y estos aparentaban pagar su gratitud por el trabajo cumplido” (Trad. F.J. Fernández Nieto, Ed. Gredos).

“In hanc ego diaetam cum me recipio, abesse mihi etiam a uilla mea uideor magnamque eius uoluptatem praecipue Saturnalibus capio, cum reliquia pars tecti licentia dierum festisque clamoribus personat; nam nec ipse meorum lusibus nec illi studiis meis obstrepunt”. (Plin., Ep. II, 17, 24) “Cuando me retiro a este pabellón, me parece que me he alejado de mi propia villa, y siento un gran placer especialmente durante los Saturnales, cuando el resto de habitaciones resuenan con la algarabía y los gritos de júbilo propios de estas festividades; pues ni yo soy un obstáculo para la diversión de los míos, ni ellos para mis estudios” (Trad. A. Fontán et alii., Ed. Gredos).

1.1.6. Las Matronalia

“...ἄς μὲν ἤγε τὰ γένη πρότερον οὐκ ἀνελόντες, ἐτέρας δὲ θέμενοι καινάς, ὧν ἢ τε τῶν Ματρωναλίων ἐστί...”. (Plut., Rom. 21, 1) “... sino que instituyeron otras nuevas, entre las que se incuyen las de las Matronalias...” (Trad. A. Pérez Jiménez, Ed. Gredos).

“... munera femineis tractat secreta kalendis”. (Iuv., Sat. 9, 53) “... manosea los regalos secretos de las calendas femeninas!” (Trad. M. Balasch, Ed. Gredos).

“Sane sic abeat meus December: scis certe, puto, uestra iam uenire Saturnalia, Martias Kalendas; tunc reddam tibi, Galla, quod dedisti”. (Mart., Epig. V, 84, 9-12) “Váyase en buena hora mi diciembre: sabes sin duda, creo, que ya se acercan vuestras Saturnales, las calendas de marzo: entonces te devolveré, Gala, lo que me diste” (Trad. A. Ramírez de Verger, Ed. Gredos).

“Adde quod, excubias ubi rex Romanus agebat, qui nunc Esquilias nomina collis habet, illic a nuribus Iunoni templa Latinis hac sunt, si memini, publica facta die”. (Ov., Fast. III, 245-248) “Añadase que donde el rey romano montaba guardia, en la colina que ahora tiene el nombre de Esquilino, las nueras latinas levantaron ese día a cargo del Estado un templo a Juno, si recuerdo bien” (Trad. B. Segura Ramos, Ed. Gredos).

“Ferte deae flores: gaudet florentibus herbis haec dea: de tenero cingite flore caput: dicite «tu uoto parturientis ades». Si qua tamen grauida est, resoluta crine precetur, ut soluat partus molliter illa suos”. (Ov., Fast. III, 253-258) “Traed flores a la diosa; con plantas floridas se regocija esta diosa; ceñid vuestra cabeza con flores tiernas. Decid: «Tú, Lucina, nos diste la luz». Decid: «Atiende tú las plegarias de la parturienta». Y toda la que se halle embarazada, suéltese el pelo y rece para que ella resuelva su parto sin dolor” (Trad. B. Segura Ramos, Ed. Gredos).

“Dabat sicus Saturnalibus uiris apophoreta, ita per Kal. Mart. feminis”. (Suet., Vesp. 19, 1) “Hacía presentes a los varones durante las Saturnales, y a las mujeres en las calendas de marzo” (Trad. R.Mª Agudo Cubas, ed. Gredos).

1.1.7. *Las Matralia*

“*Pontibus et magno iuncta est celeberrima Circo area, quae posito de boue nomen habet: hac ibi luce ferunt Matutae sacra parenti sceptriberas Serui templa dedisse manus*”. (Ov., *Fast. VI, 477-480*) “Pegado a los puentes y al Gran Circo hay un llano muy conocido, que tiene el nombre por la estatua de un buey; dicen que ese día (11 de junio) las manos de Servio, que llevan un centro, levantaron allí un templo sagrado a la madre Matuta” (Trad. B. Segura Ramos, Ed. Gredos).

“... τὸ δέκατον ἔτος τοῦ πολέμου (...) ἦν Μητέρα Ματοῦταν καλοῦσι Ῥωμαῖοι, καθιερώσειν”. (Plut., *Cam. 5, 1*) “... en el décimo año de la guerra (...) consagraría un templo a la diosa que los romanos llaman Mater Matuta” (Trad. A. Pérez Jiménez, Ed. Gredos).

“*Ite, bonae matres (uestrum Matralia festum)*”. (Ov., *Fast. VI, 475*) “Id, buenas madres (*Matralia* se llama vuestra fiesta)” (Trad. B. Segura Ramos, Ed. Gredos).

“*Fortunae Muliebri coronam non imponit nisi univiris sicut Matri Matutae*”. (Tert., *De monog. 17, 4*) “A *Fortuna Muliebris*, así como a *Mater Matuta*, nadie salvo la mujer casada una sola vez le puede colocar la corona” (Trad. propia).

“... *flauaque Thebanae reddite liba deae*”. (Ov., *Fast. VI, 476*) “... y ofreced las rubias tortas a la diosa tebana” (Trad. B. Segura Ramos, Ed. Gredos).

“*Liba sua properata manu Tegeae sacerdos traditur in subito cocta dedisse foco. Nunc quoque liba iuuant festis Matralibus illam...*”. (Ov., *Fast. VI, 531-532*) “...se cuenta que la sacerdotisa Tegea hizo aprisa con sus propias manos tortas, que puso a cocer en el fuego preparado al efecto. Todavía hoy le gustan las tortas en el Festival de *Matralia*...” (Trad. B. Segura Ramos, Ed. Gredos).

“*Libum, quod ut libaretur, priusquam essetur, erat coctum. Testuacium, quod in testu caldo coquebantur, ut etiam nunc Matralibus id faciunt matronae*”. (Var., *De ling. V, 106*) “La torta llamado *libum*, porque se cocía para ser empleado en libaciones (*libaretur*) antes de comerse. La llamada *testuacium*, porque se cocía en una vasija de barro (*testu*) caliente, como aún ahora en las Matrales lo hacen las matronas” (Trad. L.A. Hernández Miguel, Ed. Gredos).

“*Quae dea sit, quare famulas a limine templi arceat (arceat enim) libaque tosta petat*”. (Ov., *Fast. VI, 481-482*) “¿Qué clase de diosa es? ¿Por qué aleja a las fámulas del umbral del templo (pues las aleja) y reclama pasteles cocidos?” (Trad. B. Segura Ramos, Ed. Gredos).

“διὰ τί δούλαις τὸ τῆς Λευκοθέας ἱερὸν ἄβατόν ἐστι” (Plut., *Q. R. 16*) “¿Por qué es inaccesible a las esclavas el templo de Leucotea?” (Trad. M. López Salvá, Ed. Gredos).

“μίαν δὲ μόνην αἱ γυναῖκες εἰσάγουσαι παίουσιν ἐπὶ κόρρης καὶ ῥαπίζουσιν”. (Plut., *Q. R. 16*) “¿Y por qué las mujeres introducen a una sola esclava, la golpean en la cabeza y la azotan?” (Trad. M. López Salvá, Ed. Gredos).

“καὶ γὰρ θεράπαιναν εἰς τὸν σηκὸν εἰσάγουσαι ῥαπίζουσιν, εἴτ' ἐξελαύνουσι”. (Plut., *Cam. 5, 2*) “Las mujeres hacen entrar a una esclava en el recinto, la golpean, luego la echan...” (Trad. A. Pérez Jiménez, Ed. Gredos).

“διὰ τί παρὰ τῆ θεῶ ταύτῃ τοῖς μὲν ἰδίοις τέκνοις οὐκ εὐχονται τάγαθὰ τοῖς δὲ τῶν ἀδελφῶν” (Plut., *Q. R.* 17) “¿Por qué en el templo de esta diosa no piden bienes para sus propios hijos sino para los de sus hermanas?” (Trad. M. López Salvá, Ed. Gredos).

“... καὶ τὰ τῶν ἀδελφῶν τέκνα πρὸ τῶν ἰδίων ἐναγκαλίζονται...”. (Plut., *Cam.* 5, 2) “... y cogen en brazos y colman de atenciones a los hijos de sus hermanas en vez de a los propios en la fiesta...” (Trad. A. Pérez Jiménez, Ed. Gredos).

“*Non tamen hanc pro stirpe sua pia mater adoret: ipsa parum felix uisa fuisse parens. Alterius prolem melius mandabit illi: ultior Baccho quam fuit ipsa suis*”. (Ov., *Fast.* VI, 560-563) “Sin embargo, que rece a esta una madre piadosa para tener descendencia: ella misma parece que fue una madre poco afortunada. Mejor será que le encomendéis la descendencia de otro; ella fue más útil a Baco que a sus propios hijos” (Trad. B. Segura Ramos, Ed. Gredos).

“πότερον ὅτι φιλάδελφος μὲν τις ἢ Ἰνὸ καὶ τὸν ἐκ τῆς ἀδελφῆς ἐτιθηγήσατο, αὐτὴ δὲ περὶ τοὺς ἐαυτῆς παῖδας ἐδυστύχησεν”. (Plut., *Q. R.* 17) “¿Acaso porque era Ino muy amante de su hermana y crió al hijo de esta, mientras ella, en cambio fue muy desafortunada con los suyos?” (Trad. M. López Salvá, Ed. Gredos).

“ἢ καὶ ἄλλως ἠθικὸν καὶ καλὸν τὸ ἔθος καὶ πολλὴν παρασκευάζον εὐνοίαν ταῖς οἰκειότησι”. (Plut., *Q. R.* 17) “¿O, independientemente de esto, la costumbre es moralmente noble y fomenta una gran benevolencia entre los parientes?” (Trad. M. López Salvá, Ed. Gredos).

“*matris soror quasi mater altera*”. (Fest., 121, 10) “La hermana de la madre es casi como otra madre” (Trad. propia).

1.2.1. Los uictimarii, asistentes fundamentales del rito sacrificial romano

“*Admota altaribus uictima succinctus poparum habitu elato alte malleo cultrarium mactauit*”. (Suet., *Cal.* 32, 3) “En cierta ocasión, cuando la víctima estaba ya ante el altar, él (Calígula), con la ropa recogida en la cintura como los popas, levantó en alto su maza y mató al cultrario” (Trad. R.Mª Agudo Cubas, ed. Gredos).

“*Dies Agonales per quos rex in Regia arictem immolat, dicti ab «agon», eo quod interrogat minister sacrificii «agone?»...*”. (Var., *De ling.* VI, 12) “Los días Agonales, durante los que el rey sacrifica un carnero en la Regia, recibieron su denominación a partir de *agon*, por el hecho de que el oficiante pregunta *agone?* «¿actúo?»...” (Trad. L.A. Hernández Miguel, Ed. Gredos).

“*Victima, quae dextra cecidit uictrice, uocatur; hostibus a domitis hostia nomen habet*”. (Ov., *Fast.* I, 335-336) “Se llama víctima al ser que ha caído a causa de la diestra victoriosa. Tiene el nombre de «enemiga» (*hostia*) por los enemigos vencidos (*hostes*)” (Trad. B. Segura Ramos, Ed. Gredos).

1.2.2. Los aeditui, guardianes de los santuarios

“*Tueri duo significat (...) Alterum a curando ac tutela, ut cum dicimus «uellet tueri uillam», a quo etiam quidam dicunt illum qui curat aedes sacras aedituum, non aeditumum; sed tamen hoc ipsum ab aedem est profectum origine...*”. (Var., *De ling.* VII, 12) “*Tueri* significa dos cosas

(...) La otra en el de cuidar y de protección (*tutela*), como cuando decimos «quisiera guardar (*tueri*) la casa de campo», por lo que dicen también que aquel que cuida del *aedes* tiene el nombre de *aedituus*, no de *aeditumus*. Pero, sin embargo, este mismo término vino del mismo origen...” (Trad. L.A. Hernández Miguel, Ed. Gredos).

“*Sementiuis feriis in aedem Telluris ueneram rogatus ab aeditumo, it dicere didicimus a patribus nostris, ut corrigimur a recentibus urbanis, ab aedituo*”. (Var., *De re rust.* I, 2, 1) “Yo había ido durante las fiestas de las Sementivas al templo de Telus invitado por el *aeditumus*, como nuestros padres nos enseñaron a llamarlo, o por el *aedituus*, como nos han corregido los puristas modernos” (Trad. J.I. Cubero Salmerón, Ed. Junta de Andalucía).

“*Aeditumus uerbum Latinum est et uetus, ea forma dictum qua «finitimus» et «legitimus».* Pro eo a plerisque nunc «*aedituus*» dicitur noua et commenticia usurpatione, quasi a tuendis *aedibus apellatus*”. (Aul. Gell., *Noct. Attic.* XII, 10, 1-2) “*Aeditumus* es una palabra latina antigua que adopta la misma forma que *finitimus* (vecino) y *legitimus* (legal). Sin embargo, en la actualidad la mayor parte de la gente emplea *aedituus* (guardían del templo) en su lugar, utilizando una forma recientemente acuñada, como si derivara de la función de proteger los templos (*tuendis aedibus*)” (Trad. M.A. Marcos Casquero y A. Domínguez García, Ed. Universidad de León).

“*Donationis praediorum epistolam ignorante filio mater in aede sacra uerbis fideicommissi non subnixam deposuit, et literas tales ad aedituum misit: «instrumentum uoluntatis meae post mortem meam filio meo tradi uolo»...*”. (Dig. XXXI, 77, 26) “Una madre, sin saberlo su hijo, depositó en un templo un documento de donación de unos predios, sin añadir los términos de un fideicomiso y envió al encargado del templo (*aedituus*) una carta en que le decía: «quiero que después de mi muerte se entregue a mi hijo el documento de mi última voluntad»” (Trad. A. D’ORS et alii., ed. Aranzadi).

“*In urbe Romana duo aeditui nuntiarunt, alter in aede Fortunae anguem iubantum a conpluribus uisum esse, alter in aede Primigeniae Fortunae, quae in colle est, duo diuersa prodigia, palmam in area enatam et sanguine interdium pluuisse. (...) Publicorum prodigiorum causa libri a decemuiris aditi. Quadraginta maioribus hostiis quibus dis consules sacrificarent ediderunt et uti supplicatio fieret cunctique magistratus circa omnia puluinaria uictumis maioribus sacrificarent populusque coronatus esse*”. (Liv. XLIII, 13, 4-8) “En la ciudad de Roma los guardianes (*aeditui*) de dos templos anunciaron uno de ellos que había sido vista por muchas personas una serpiente con cresta en el templo de la Fortuna y el otro que se habían realizado dos prodigios en el templo de la Fortuna Primigenia que está en la colina (Quirinal): había nacido una palmera en la explanada, y había llovido sangre en pleno día. (...) Con motivo de los prodigios de carácter público los decenviros consultaron los Libros; dictaminaron que los cónsules hiciesen a determinados dioses un sacrificio de cuarenta víctimas adultas, que se celebrase una rogativa, que todos los magistrados hiciesen sacrificios con víctimas adultas en todos los altares, y que el pueblo se tocase con coronas” (Trad. J.A. Villar Vidal, ed. Gredos).

“*Bene uale, oculo mi, nam sonitum et crepitum claustrorum audio, aedituum aprire fanum*”. (Plaut., *Curc.*, 203) “Adiós, mis ojos, que oigo el ruido y el chirriar de los cerrojos: el portero (*aedituus*) abre el templo” (Trad. M. González-Haba, Ed. Gredos).

“*Non sunt ad caelum eleuandae manus nec exorandus aedituus, ut nos ad aurem simulacri, quasi magis exaudiri possimus, admittat; prope est a te deus, tecum est, intus est*”. (Sen., *Ep.* 41, 1) “No es cuestión de elevar las manos al cielo, ni de suplicar al guardián del santuario

(*aedituus*) para que nos permita acercarnos hasta el oído de la imagen con el pretexto de ser escuchados más favorablemente. Dios está cerca de tí, está contigo, está dentro de tí” (Trad. I. Roca Meliá, Ed. Gredos).

“*Si commouisse aliquid eorum, quae in templo erat posita, aut contaminasse sacrilegium uidetur, quanto magis eo crimine tenentur aliquid de templo sustulisse*”. (**Iul. Vic., Ars. reth. VI, 3**) “Si mover algo que en el templo estaba colocado o contaminarlo por contacto se considera sacrilegio, cuánto más se tendrá por crimen robar algo del templo” (Trad. propia).

II. LA PARTICIPACIÓN DE LOS ESCLAVOS EN LA RELIGIÓN DOMÉSTICA

INTRODUCCIÓN

“*Publica sacra, quae publico sumptu propopulo fiunt, quaeque pro montibus, pagi, curis, sacellis. At priuata, quae pro singulis hominibus, familiis, gentibus fiunt*”. (**Fest., 284, 18**) “Son *publica sacra* los hechos con dinero público para el pueblo, así como para los montes, los *pagi*, las curias y los templos. Por el contrario, son *priuata sacra* los hechos para cada persona, cada familia, cada *gens*” (Trad. propia).

“*Quid est sanctius, quid omni religione munitius quam domus unius cuiusque ciuium? Hic arae sunt, hic foci, hic di penates, hic sacra, religiones, caerimoniae continentur: hoc perflugium est ita sanctum omnibus ut inde abripi neminem fas sit*”. (**Cic., De dom. 41, 109**) “¿Hay algo más sagrado y más protegido por toda la religión que la casa de cada ciudadano? En ella se encuentran los altares, el fuego, los dioses *Penates*; en ella tienen lugar los sacrificios, las prácticas religiosas y las ceremonias; es un refugio tan sagrado para todos que está prohibido arrancar a nadie de él” (Trad. J.M. Baños Baños, ed. Gredos).

“*...easque in famulis operibus patratis habento...*”. (**Cic., De leg. II, 19**) “... que se festejen estos (los días de fiesta) entre los esclavos una vez acabados los trabajos...” (Trad. C.T. Pabón de Acuña, ed. Gredos).

2.1. LOS ESCLAVOS Y EL CULTO A LOS *LARES* DOMÉSTICOS

“*Ubi is obiit mortem qui mihi id aurum credidit, coepi obseruare, ecqui maiorem filius mihi honorem haberet quam eius habuisset pater. Atque ille uero minus minusque impendio curare minusque me impertire honoribus. Item a me contra factum est, nam item obiit diem*”. (**Plaut., Aul. 16-20**) “Cuando murió su padre, o sea, el que me había encomendado el tesoro, me puse yo a observar, a ver si el hijo me hacía un poco más de caso que el que me había hecho el padre. Pero qué, cada vez se ocupaba menos de mí y me hacía menos ofrendas. Yo por mi parte hice exactamente lo mismo, o sea que se murió tan pobre como había vivido” (Trad. M. González-Haba, Ed. Gredos).

“*Is ex se hunc reliquit qui hic nunc habitat filium pariter moratum ut pater auosque huius fuit. Huic filia una est, ea mihi cottidie aut ture aut uino aut aliqui semper supplicat, dat mihi coronas. Eius honoris gratia feci, thensaurum ut hic reperiret Euclio, quo illam facilius nuptum, si uellet, daret*”. (**Plaut., Aul. 21-27**) “Dejó un hijo, que es el que vive actualmente en la casa, que es de la misma condición que el padre y el abuelo, y tiene una hija única que no deja pasar

un día sin venir a rezarme, me ofrece incienso, vino o lo que sea y me pone coronas de flores. Ella ha sido la causa por la que he hecho encontrar el tesoro a Euclión, su padre, para que la pudiese casar así más fácilmente, si es que quería” (Trad. M. González-Haba, Ed. Gredos).

“...*focum purum circumuersum cotidie, priusquam cubitum eat, habeat. Kal(endis), Idibus, Nonis, festus dies cum erit, coronam in focum indat, pero eosdemque dies Lari familiari pro copia supplicet*”. (Cato, *De Agr.* 143, 2) “...tenga el fuego del hogar limpio barriéndolo en derredor a diario antes de irse a acostar. En las calendas, los idus y las nonas, cuando sea día festivo, eche al fuego una corona y durante esos mismos días haga una ofrenda al lar familiar de acuerdo con sus recursos” (Trad. A. García-Toraño, Ed. Gredos).

“*Ite igitur, pueri, linguis animisque fauentes sertaque delubris et farra inponite cultris ac mollis ornate focos glaebamque uirentem. Iam sequar et sacro, quod praestat, rite peracto inde domum repetam, graciles ubi parua coronas accipiunt fragili simulacra nitentia cera. Hic nostrum placabo Iouem Laribusque paternis tura dabo atque omnis uiolae iactabo colores*”. (Iuv., *Sat.* 12, 83-90) “¡Ea pues, sirvientes (*pueri*)! Id con gran recogimiento de lengua y de ánimo, poned guirnalda en el santuario y harina en los cuchillos, decorad el altar y su tierno césped con tierra blanda. Yo os seguiré, y una vez haya ofrecido oportunamente el rito principal, regresaré a mi casa, donde unas humildes estatuillas, a las que se habrá sacado el brillo con cera rallada, reciben pequeñas coronas. Allí aplacaré a mi Júpiter doméstico, ofreceré incienso a los Lares paternos, y esparciré violetas de todos los colores” (Trad. M. Balasch, Ed. Gredos).

“*Rure puer uerno primum de flore coronam fecit et antiquis imposuit Laribus*”. (Tib., *Ecl.* II, 1, 59-60) “En el campo, en primavera, un joven (*puer uerno*) hizo, por primera vez, una corona de flores y la colocó sobre los antiguos Lares” (Trad. A. Soler Ruiz, Ed. Gredos).

“*Mola etiam uocatur far tostum et sale sparsum, quod eo molito hostiae asperguntur*”. (Fest., 124, 13) “Se llama *mola* al farro tostado y a la sal esparcida los cuales molidos son espolvoreados sobre la víctima” (Trad. propia).

“*Puer, qui curae Larum cubiculi ex consuetudine assistens interfuit caedi...*”. (Suet., *Domit.* 17, 2) “El niño (*puer*) que se hallaba, como de costumbre, al cuidado de los *Lares* de su habitación fue testigo de su asesinato...” (Trad. R.Mª Agudo Cubas, ed. Gredos).

“*Omnia surda tacent, rarisque assueta kalendis uix aperit clausos una puella Lares, (...) Flore sacella tego, uerbenis compita uelo, et crepat ad ueteres herba Sabina focos*”. (Prop., IV, 3, 53-58) “Todo está callado y en silencio, y raramente una criada (*puella*) el primer día de mes acostumbra a abrir la cerrada capillita de los dioses Lares. (...) Con flores techo las capillas, con verbenas cubro las imágenes de las encrucijadas, y la hierba sabina crepita en antiguos altares” (Trad. A. Ramírez de Verger, Ed. Gredos).

“*Praeterea grande armarium in angulo uidi, in cuius aedicula eran Lares argentei positi Venerisque signum marmoreum et pyxis aurea non pusilla, in quo barbam ipsius conditam esse dicebant*”. (Petr., *Sat.* 29, 8) “Además vi en el rincón un gran armario con un nicho (*aedicula*) donde había unos Lares de plata, una Venus de mármol y una caja de oro no muy pequeña donde, según decían, se guardaba la primera barba del señor” (Trad. L. Rubio Fernández, Ed. Gredos).

“*Aliquando osculando meliust, uxor, pausam fieri; atque adorna, ut rem diuinam faciam, cum intro aduenero, Laribus familiaribus, cum auxerunt nostram familiam. Sunt domi agni et porci*

sacres”. (**Plaut., Rud. 1205-1207**) “Mujer, acaba ya con tanto beso; y haz los preparativos para que, cuando vuelva, ofrezca un sacrificio a los lares familiares por haber aumentado nuestra familia. Tenemos en casa corderos y cerdos aptos para el sacrificio” (Trad. M. González-Haba, Ed. Gredos).

“*Neque ea quae a maioribus prodita est cum dominis tum famulis, posita in fundi uillaeque conspectu, religio Larum repudianda est*”. (**Cic., De leg. II, 27**) “Y tampoco se debe rechazar aquel culto religioso de los lares que ha sido transmitido por nuestros antepasados, tanto a señores como a siervos, y que está a la vista en sus tierras y en sus fincas” (Trad. C.T. Pabón de Acuña, ed. Gredos).

“*focus Larum, quo familia conueniet...*”. (**Plin., N. H. XXVIII, 267**) “... el fuego de los *Lares*, donde la *familia* se reúne...” (Trad. propia).

2.2. LOS ESCLAVOS Y EL CULTO A LOS *PENATES*

“*Inter haec seruilis moderator obsequii, cui cura uel adolendi Penates uel struendi penum et domesticorum actuum ministros regendi...*”. (**Macr., Sat. I, 24, 22**) “Mientras tanto, el esclavo encargado del servicio, al cual corresponde el cometido de ofrecer sacrificios a los *Penates*, proveer la despensa y gobernar a los sirvientes de las tareas domésticas...” (Trad. F. Navarro Antolín, Ed. Gredos).

“*Illuc est, illuc, quod hic hunc fecit uilicum: eidem me pridem, cum ei aduersum ueneram, facere atriensem uoluerat sub ianua*”. (**Plaut., Cas. 460-462**) “Eso, eso es el motivo por lo que le ha hecho a este su capataz (*uilicus*); también a mí, una vez que había salido a buscarlo, por poco me nombra así su atriense, que quería dárme las ahí a la puerta” (Trad. M. González-Haba, Ed. Gredos).

“*Is etiam me ad prandium ad se abduxit ignauissimus, ipse abiit foras, me reliquit pro atriensi in aedibus...*”. (**Plaut., Poen. 1282-1284**) “...con que me trae aquí consigo para almorzar el muy bandido, y él coge y se marcha y me deja de mayordomo (*atriensis*) en la casa” (Trad. M. González-Haba, Ed. Gredos).

“*Serui sordidati ministrant, non nulli etiam senes; idem coquus, idem atriensis; pistor domi nullus, nulla cella...*”. (**Cic., In Pis. 67**) “Esclavos pringosos sirven, algunos, incluso, ancianos; su cocinero es también *atriensis*, ningún panadero ni bodeguero de casa...” (Trad. E. Cuadrado Ramos, ed. Gredos).

“*Ex alticinctis unus atriensibus, cui tunica ab umeris linteo Pelusio erat dstricta, cirris dependentibus...*”. (**Phaed., Fab. II, 5, 11-13**) “Allí, uno de los «superceñidos» esclavos atrienses, que tenía recogida en los hombros su túnica de lino de Pelusio con los flecos colgando...” (Trad. A. Cascón Dorado, Ed. Gredos).

“*Interrogare ergo atriensem coepi, quas in medio picturas haberent*”. (**Petr., Sat. 29, 9**) “Pregunté, pues, al guardián del atrio (*atriensis*) qué representaban los cuadros centrales” (Trad. L. Rubio Fernández, Ed. Gredos).

“*Capitolium Capuae id. mart. de caelo tactum est, item Romae cella Palatini atriensis...*”. (**Suet., Cal. 57, 2**) “El Capitolio de Capua fue alcanzado por un rayo el día de los idus de marzo,

así como en Roma la habitación del intendente (*atriensis*) del Palatino” (Trad. R.Mª Agudo Cubas, ed. Gredos).

“*Sed ut in magna familia sunt alii lautiores, ut sibi uidentur, serui, sed tamen serui, ut atriensis, at qui tractant ista, qui tergent, qui unguunt, qui verrunt, qui spargunt, non honestissimum locum servitutis tenent*”. (Cic., *Paradox.* 5, 37) “Y así en una familia grande hay esclavos más nobles, como ellos creen, pero todos son esclavos como el *atriensis*, mas al modo que en la familia los que tratan estas cosas, los que limpian, untan, barren, riegan, no tienen muy importante rango de esclavitud”. (Trad. Propia).

“*Cum focus ara sit deorum penatium*”. (Serv., *Ad Aen.* XI, 211) “El fuego del hogar está en el altar de los dioses Penates” (Trad. propia).

“*Inmunis aram si tetigit manus, non somptuosa blandior hostia molliuit auersos Penatis farre pio et saliente mica*”. (Hor., *Od.* III, 23, 17-20) “Si toca el altar una mano sin ofrendas, aplaca a los penates adversos con piadosa escanda y crepitante sal; pues no le hace más grata una víctima costosa” (Trad. J.L. Moralejo, Ed. Gredos).

“... *di Penates siue a penu ducto nomine (est enim omne quo uescuntur homines penus) siue ab eo quod penitus insident; ex quo etiam penetrales a poetis uocantur*”. (Cic., *De nat. deor.* II, 68) “... los dioses «Penates», nombre sacado de «víveres» (*penus*) (porque víveres son todo aquello que nutre a los hombres), o del hecho de que tienen su sede «en lo profundo» (*penitus*), por lo que los poetas también los llaman «habitantes de la profundidad» (*penetrales*)” (Trad. A. Escobar, ed. Gredos).

“...*uenistine domum ad tuos Penates fratresque unanimes animumque matrem?*”. (Catul., *Carm.* 9, 3-5) “¿Has regresado a casa junto a tus penates, tus hermanos bien avenidos y tu anciana madre?” (Trad. A. Soler Ruiz, Ed. Gredos).

“*Penates sunt omnes di qui domi coluntur*”. (Serv., *Ad. Aen.* II, 514) “Los *Penates* son todos los dioses a los que se rinde culto en la casa” (Trad. propia).

2.3. LA PARTICIPACIÓN DE LOS ESCLAVOS EN LOS RITOS DEL MUNDO AGRARIO

“*Rem diuinam nisi Compitalibus in compito aut in foco ne faciat*”. (Cato, *De agr.* 5, 3) “(Que *uilicus*) no haga sacrificios religiosos a no ser en las fiestas Compitales en las encrucijadas o en el hogar” (Trad. A. García-Toraño, Ed. Gredos).

“*Sacrificia, nisi ex praecepto domini, ne fecerit*”. (Colum., *De re rust.* I, 8, 5) “(El *uilicus*) no realizará sacrificios, a no ser por mandato de su señor” (Trad. J.I. García Armendáriz, Ed. Gredos).

“*Cui nostrum non licet fundos nostros obire, aut res rusticas, uel fructus causa, uel delectationis, inuisere? Tamen nemo tam sine oculis, tam sine mente uiuit, ut, quid sit sementis ac messis, quid arborum putatio ac uitium, quo tempore anni, aut quo modo ea fiant, omnino nesciat. Num igitur, si qui fundus inspiciendus, aut si mandandum aliquid procuratori de agri cultura aut imperandum uilico est, Magonis Karthaginiensis sunt libri perdiscendi? An hac communi intellegentia contenti esse possumus?*”. (Cic., *De or.* I, 249) “¿Y quién de nosotros se puede permitir visitar nuestras fincas o ir a ver nuestras posesiones rústicas por el placer de los

frutos mismos? Sin embargo, nadie vive tan ciego ni tan enajenado que ignore absolutamente en qué consiste la siembra y la cosecha, la poda de los árboles o la vid, en qué época del año o de qué modo se realizan. En consecuencia, si hay que examinar una finca, si hay que darle instrucciones sobre el cultivo del campo al encargado o alguna orden al *uilicus*, ¿habrá que aprenderse de cabo a rabo el tratado de Magón el cartaginés?, ¿o podemos darnos por satisfechos con la competencia que en este punto todos tenemos?” (Trad. J.J. Iso, Ed. Gredos).

“... *haruspicem, augurem, hariolum, chaldaeum nequem consuluisse uelit*”. (Cato, *De agr.* 5, 4) “No pretenda consultar a ningún harúspice, augur, adivino o caldeo” (Trad. A. García-Toraño, Ed. Gredos).

“*Haruspices sagasque, quae utraque genera uana superstitione rudis animos ad inpensas ac deinceps ad flagitia compellunt, ne admiserit*”. (Colum., *De re rust.* I, 8, 5-6) “No admitirá adivinos ni hechiceras; unos y otras son gentes que, sirviéndose de una superstición sin fundamento, empujan a los espíritus simples a hacer gastos, seguidos de acciones infamantes” (Trad. J.I. García Armendáriz, Ed. Gredos).

“*Quod si serui de salute dominorum consuluerint, summo supplicio, id est cruce, adficiuntur: consulti autem si responsa dederint, aut in metallum damnatur aut in insulam relegantur*”. (Paul. Sent. V, 21, 3-4) “Si los esclavos hubieren consultado sobre la salud de sus señores se les condenará al suplicio supremo, es decir, la cruz. Pero si dieren la respuesta de las consultas, se les condenará al trabajo en las minas o al destierra en una isla” (Trad. propia).

“... *mando tibi, Mani, uti illace suouetaurilia fundum agrum terramque meam quota ex parte siue circumagi siue circumferenda censeas, uti cures lustrare*”. (Cato, *De agr.* 141, 1) “... encomiéndote, Manio, que cuides de la purificación (*lustratio*) de mi propiedad, mi campo y mi tierra con este sacrificio de los *suouetaurilia*, por la parte que consideres que deben circundar o rodear” (Trad. A. García-Toraño, Ed. Gredos).

“... *sic dicito: “Mars pater, te precor quesoque uti sies uolens propitius mihi domo familiaque nostrae*”. (Cato, *De agr.* 141, 2) “... di así: «Padre Marte, ruégote y suplicote seas benévolo y propicio a mí, a mi casa y a nuestros esclavos...»” (Trad. A. García-Toraño, Ed. Gredos).

“*Eam rem diuinam uel seruus uel liber licebit faciat*”. (Cato, *De agr.* 83) “Este rito sagrado tiene licencia para hacerlo un esclavo o un hombre libre” (Trad. A. García-Toraño, Ed. Gredos).

“*Has tibi gemellas barbari decus luci comendo pinus ilicesque Faunorum et semidocta uilici manu structas Tonantis aras horridique Siluani, quas pinxit agni saepe sanguis aut haedi, dominamque sancti uirginem deam templi...*”. (Mart., *Epig.* X, 92, 3-8) “A ti te encomiendo estos dos pinos gemelos —gala del bosque salvaje— y las encinas de los faunos y los altares de Tonante y del rústico Silvano —levantados por la poca diestra mano de mi casero (*uilicus*), a los que muchas veces impregnó la sangre de un cordero un cabrito— y la diosa virginal dueña del templo sagrado...” (Trad. A. Ramírez de Verger, Ed. Gredos).

“*Rem diuinam ni faciat neue mandet, qui pro ea faciat, iniussu domini aut dominae. Scito dominum pro tota familiarem diuinam facere*”. (Cato, *De Agr.* 143, 1) “No haga sacrificios divinos ni mande quien los haga por ella sin orden del amo o del ama: sepa que el amo hace sacrificios a la divinidad por todos los esclavos” (Trad. A. García-Toraño, Ed. Gredos).

“...*focum purum circumuersum cotidie, priusquam cubitum eat, habeat. Kal(endis), Idibus, Nonis, festus dies cum erit, coronam in focum indat, pero eosdemque dies Lari familiari pro*

copia supplicet". (Cato, *De Agr.* 143, 2) "...tenga el fuego del hogar limpio barriéndolo en derredor a diario antes de irse a acostar. En las calendas, las nonas y las idas, cuando sea día festivo, eche al fuego una corona y durante esos mismos días haga una ofrenda al lar familiar de acuerdo con sus recursos" (Trad. A. García-Toraño, Ed. Gredos).

"Tum sacrificia Libero Liberaeque et uasis pressoriis quam sanctissime castissimeque facienda". (Colum., *De re rust.* XII, 18, 4) "También han de ofrecerse, muy piadosa y castamente, sacrificios en honor de Liber, de Libera y de los instrumentos de la prensa" (Trad. propia).

"... non tamen alienum est etiam uillicae de iisdem rebus praecipere, ut intellegat suae curae esse debere, quaecunque sub tecto administrantur circa uindemiam". (Colum., *De re rust.* XII, 18, 1) "... no dejaremos, sin embargo, de instruir también a la *uilica* sobre las mismas cosas (la vendimia), para que tenga entendido que todo que todo lo que se hace en la casa relativo a la vendimia está a su cargo" (Trad. propia).

2.3.1. El "banquete" de Júpiter (prescripciones 50, 131 y 132)

"Piro florente dapem pro bubus facito. Postea uerno arare incipito". (Cato, *De agr.*, 131) "Al florecer el peral haz el banquete sagrado por los bueyes. Después comienza la arada de primavera" (Trad. A. García-Toraño, Ed. Gredos).

"Daps apud antiquos dicebatur res diuina, quae fiebat aut hiberna sementi, aut uerna. Quod uocabulum ex Graeco deducitur, apud quos id genus epularum δαίς dicitur. Itaque et dapaticae se acceptos dicebantur antiqui, significantes magnifice, et dapaticum negotium amplum et magnificum". (Fest., 59, 21) "Los antiguos llamaban *daps* a un sacrificio que era celebrado durante la cosecha de invierno o de primavera. Este término proviene del griego: entre ellos, en efecto, este tipo de banquete se llamaba *daís*. Es por esto que los antiguos decían también que ellos iban a ser recibidos «*dapaticae*», entendido como magníficamente, y que un asunto grande y magnífico era «*dapaticum*»" (Trad. propia).

"Iuppiter dapalis, quod tibi fieri oportet in domo familia mea culignam uini dapi, eius rei ergo macte hac illace dape pollucenda esto". (Cato, *De agr.* 132, 1) "Júpiter Dapal, pues es menester que se te ofrende en mi casa ante mis esclavos un cáliz de vino para el banquete sacrificial, sé en virtud de ello glorificado con esta ofrenda sacrificial que se va a presentar" (Trad. A. García-Toraño, Ed. Gredos).

"Iuppiter dapalis, macte istace dape pollucenda esto, macte uino inferio esto". (Cato, *De agr.* 132, 1) "Júpiter Dapal: sé glorificado con esta ofrenda sacrificial que se va a presentar, se glorificado con el vino ofrecido" (Trad. A. García-Toraño, Ed. Gredos).

"Daps Ioue assaria pecunia urna uini". (Cato, *De agr.* 132, 2) "Banquete sacrificial de Júpiter: coste un as y una urna de vino" (Trad. A. García-Toraño, Ed. Gredos).

"Eo die feriae bubus et bubuleis et qui dapem facient". (Cato, *De agr.* 132, 1) "...ese día sea festivo para los bueyes, los boyeros y quienes hagan el banquete sagrado" (Trad. A. García-Toraño, Ed. Gredos).

2.3.2. *El sacrificio en honor a Ceres (prescripción 134)*

“«Porca» etiam «praecidaneae» appellata, quam piaculi gratia ante fruges novas captas immolare Cereri mos fuit, si qui familiam funestam aut non purgauerant aut aliter eam rem, quam oportuerat procurauerant”. (Aul. Gell., *Noct. Attic.* IV, 6, 8) “En efecto, se califica de cerda *praecidanea* la que, en honor de Ceres, solía inmolarse como expiación antes de la recogida de la nueva cosecha o cuando, tras un funeral, una familia no se había purificado, o para ello no se había atendido estrictamente al ritual” (Trad. M.A. Marcos Casquero y A. Domínguez García, Ed. Universidad de León).

“*Cereri porca praecidanea porco femina, priusquam hasce fruges condas, far, triticum, hordeum, fabam, semen rapicium*”. (Cato, *De agr.* 134, 1) “...a Ceres, como cerda *praecidanea*, una hembra de cerdo antes de que se recojan estos frutos: farro, trigo, cebada, haba y semilla de rábano” (Trad. A. García-Toraño, Ed. Gredos).

Ture uino Iano Ioui Iunoni praefato, priusquam porcum feminam inmolabis”. (Cato, *De agr.* 134, 1) “Invoca primeramente a Jano, Júpiter y Juno con incienso y vino antes de inmolarse la hembra del cerdo” (Trad. A. García-Toraño, Ed. Gredos).

“*Iano struem ommoueto sic: «Iane pater, te hac strue ommouenda bonas preces precor, uti sies uolens propitius mihi liberisque meis domo familiaeque meae». Fertum Ioui ommoueto et mactato sic: «Iuppiter, te hoc fertum obmouendo bonas preces precor, uti sies uolens propitius mihi liberisque meis domo familiaeque meae mactus hoc fertum». Postea Iano uinum dato sic: «Iane pater, uti te strue ommouenda bonas preces bene precatus sum, eiusdem rei ergo macte uino inferio esto». Postea Ioui sic: «Iuppiter macte isto fertum esto, macte uino inferio esto»*. (Cato, *De agr.* 134, 2-3) “Ofrenda a Jano el pastel sacrificial (*strues*) de la siguiente manera: «Padre Jano, con este pastel sacrificial que se te van a ofrendar suplicote con virtuosa súplica seas benévolo y propicio a mí, a mis hijos y a mis esclavos». Ofrenda y glorifica a Júpiter con una torta (*fertum*) de la siguiente manera: «Júpiter, con esta torta que se te va a ofrendar suplicote con virtuosa súplica que seas benévolo y propicio a mí, a mis hijos, a mi casa y a mis esclavos, y sé magnificado con esta torta». Después da vino a Jano de la siguiente manera: «Padre Jano, como con la ofrenda del pastel te he suplicado debidamente con virtuosas súplicas, en virtud de eso mismo sé glorificado con el vino sacrificial». Después a Júpiter de la siguiente manera: «Júpiter, sé glorificado con esta torta, sé glorificado con este vino sacrificial»” (Trad. A. García-Toraño, Ed. Gredos).

2.3.3. *Voto por la salud de los bueyes (prescripción 83)*

“*Votum pro bubus, uti ualeant, sic facito. Marti Siluano in silua interdium (...)* *Hoc uotum in annos singulos, si uoles, licebit uouere*”. (Cato, *De agr.* 83) “Haz de la siguiente manera el voto por los bueyes para que tengan salud: en un bosque, de día, haz un voto a Marte Silvano (...) Este voto será lícito ofrecerlo, si quieres, para cada año” (Trad. A. García-Toraño, Ed. Gredos).

“*Mulier ad eam rem diuinam ne adsit neue uideat quo modo fiat*”. (Cato, *De agr.* 83) “No haya mujer presente en este rito sagrado ni vea cómo se hace” (Trad. A. García-Toraño, Ed. Gredos).

“... *inponit finem sapiens et rebus honestis; nam quae docta nimis cupit et facunda uideri, crure tenuis medio tunicas succingere debet, caedere Siluano porcum, quadrante lauari*”. (Iuv., *Sat.* 6, 444-447) “La mujer prudente se impone límites incluso en lo que es honesto. La que pretende

parecer muy sabia y elocuente debe ceñirse la túnica hasta la canilla, sacrificar cerdos en honor de Silvano y acudir a los baños más baratos” (Trad. M. Balasch, Ed. Gredos).

“... *tamen mulieri fetae post partum tres deos custodes commemorat adhiberi, ne Silvanus deus per noctem ingrediatur...*”. (Aug., *De ciu. Dei VI, 9, 2*) “Sin embargo, recuerda que a la mujer que ha dado a luz le asignan tres guardianes, a fin de que no se introduzca Silvano por la noche y pueda perjudicarla” (Trad. L. Riber, Ed. Alma Mater).

“*In capita singula bouum uotum facito: farris L. III et lardi P. III S et pulpae P. III S, uini S. III*” (Cato, *De agr. 83*) “...por cada una de las cabezas de ganado bovino: tres libras de farro, cuatro libras y media de tocino, cuatro libras y media de carne magra y tres sextarios de vino” (Trad. A. García-Toraño, Ed. Gredos).

“*Ubi res diuina facta erit, statim ibidem consumito*”. (Cato, *De agr. 83*) “Cuando el rito sagrado esté hecho, cómelo al punto allí mismo” (Trad. A. García-Toraño, Ed. Gredos).

“*Hoc uotum in annos singulos, si uoles, licebit uouere*”. (Cato, *De agr. 83*) “Este voto será lícito ofrecerlo, si quieres, para cada año” (Trad. A. García-Toraño, Ed. Gredos).

2.3.4. Los rituales expiatorios previos a la tala de un bosque sagrado (prescripciones 139 y 140)

“*Lucum conlucare Romano more sic oportet. Porco piaculo facto, sic uerba concipito: «Si deus, si dea es, quouum illud sacrum est, uti tibi ius est porco piaculo facere illusce sacri coercendi ergo harumque rerum ergo, siue ego siue quis iussu meo fecerit, uti id recte factum siet, eius rei ergo te hoc porco piaculo inmolando bonas preces precor, uti sies uolens propitius mihi domo familiaeque meae liberisque meis; harumce rerum ergo macte hoc porco piaculo inmolando esto»*”. (Cato, *De agr. 139*) “Es menester aclarar un bosque sagrado según la costumbre romana de la siguiente manera: sacrifica un cerdo como víctima expiatoria y pronuncia las siguientes palabras: «Si eres un dios, si eres una diosa a quien este bosque está consagrado, puesto que es de justicia hacerte el sacrificio de un cerdo expiatorio por violentar este bosque sagrado y, por todo ello, sea que yo o que alguien por orden mía hiciera el sacrificio, que ello quede justamente hecho; en virtud de ello, con la inmólación de este cerdo expiatorio suplicote con virtuosas súplicas seas benévolo y propicio a mí, a mi casa, a mis esclavos y a mis hijos; en virtud de ello, sé magnificado con la inmólación de este cerdo como víctima expiatoria»”(Trad. A. García-Toraño, Ed. Gredos).

“*Idem arbores religiosas lucosque succidi permisit, sacrificio prius facto, cuius rationem precationemque eodem uolumine tradidit*”. (Plin., *N. H. XVII, 267*) “Este autor (Catón) también ha permitido la tala de árboles consagrados y de bosques sagrados tras un sacrificio. La forma de la plegaria y el resto del ritual aparecen en la misma obra de este autor” (Trad. propia).

“*Dum opus, cotidie per partes facito. Si intermiseris aut feriae publicae aut familiares intercesserint, altero piaculo facito*”. (Cato, *De agr. 140*) “Mientras haya necesidad, haz una parte cada día: si lo interrumpes o median fiestas públicas o familiares, haz otro sacrificio expiatorio” (Trad. A. García-Toraño, Ed. Gredos).

2.3.5. *La lustratio agri (prescripción 141)*

“*Mars pater, te precor quaesoque uti sies volens propitius mihi domo familiaeque nostrae, quouis re ergo agrum terram fundumque meum suouitaurilia circumagi iussi, uti tu morbos uisos inuisosque, uiduertatem uastitudinemque, calamitates intemperiasque prohibessis defendas auerruncesque; utique tu fruges, frumenta, uineta uirgultaque grandire beneque evenire siris, pastores pecuaque salua seruassis duisque bonam salutem ualetudinemque mihi domo familiaeque nostrae...*”. (Cato, *De agr.* 141, 2-3) “Padre Marte, ruégote y suplicote seas benévolo y propicio a mí, a mi casa y a nuestros esclavos: en virtud de ello, he ordenado que estos *suouetaurilia* circunden mi campo, mi tierra y mi propiedad; para que tú impidas, apartes y desvíes las enfermedades visibles e invisibles, la infecundidad, las calamidades y las inclemencias; para que tú permitas que las cosechas, los trigos, los viñedos y los brotes crezcan y se den bien; que conserves sanos y salvos a los pastores y los ganados y des buena salud y vigor físico a mí, a mi casa y a nuestros esclavos” (Trad. A. García-Toraño, Ed. Gredos).

“*Impera suouitaurilia circumagi (...) mando tibi, Mani, uti illace suouitaurilia fundum agrum terramque meam quota ex parte siue circumagi siue circumferenda censeas, uti cures lustrare*”. (Cato, *De agr.* 141, 1-2) “Manda que los *suouetaurilia* circunden al rededor (...) encomiéndote, Manio, que cuides de la purificación (*lustratio*) de mi propiedad, mi campo y mi tierra con estos *suouetaurilia*, por la parte que deben circundar o rodear” (Trad. A. García-Toraño, Ed. Gredos).

“*Ianum Iouemque uino praefamino*”. (Cato, *De agr.* 141, 2) “Invocad antes, con vino, a Juno y a Júpiter” (Trad. A. García-Toraño, Ed. Gredos).

“*struem et fertum uti adsiet, inde obmoueto*”. (Cato, *De agr.* 141, 4) “...que haya a mano un pastel (*strues*) y una torta (*fertum*); a continuación, ofrécelos” (Trad. A. García-Toraño, Ed. Gredos).

“*Si minus in omnis litabit, sic uerba concipito: «Mars pater, siquid tibi in illisce suouitaurilibus lactentibus neque satisfactum est, te hisce suouitaurilibus piaculo». Si in uno duobus dubitabit, sic uerba concipito: «Mars pater, quod tibi illoc porco neque satisfactum est, te hoc porco piaculo»*”. (Cato, *De agr.* 141, 4) “Si no se obtienen buenos presagios (*litatio*) con todos, pronuncia la siguiente fórmula: «Padre Marte, si algo no te ha satisfecho en estos *suouetaurilia* lactantes, ofrézcode en sacrificio expiatorio estos *suouetaurilia*». Si se duda de uno o dos animales, formula las siguientes palabras: «Padre Marte, pues no te ha satisfecho este cerdo, ofrézcode en sacrificio expiatorio este cerdo»” (Trad. A. García-Toraño, Ed. Gredos).

PARTE II

III. DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA Y ANÁLISIS ARQUEOLÓGICO

“*Lucus Auentino suberat niger ilicis umbra. Quo posses uiso dicere “numen inest”. In medio gramen, muscoque adoperta uirenti mandabat saxo uena perennis aquae*” (Ov., *Fast.* III, 295-299). “Al pie del Aventino había un bosque sombreado por encinas negras, que una vez visto podías decir: «Aquí está la divinidad». En su interior había una pradera, y de unas rocas fluía un manantial de agua vivia, cubierto de musgo verdoso” (Trad. B. Segura Ramos, Ed. Gredos).

IV. TIPOLOGÍA DE LAS INSCRIPCIONES

“*Lanios inde accersam duo cum tintinnabulis, eadem duo greges uirgarum inde ulmearum adegero, ut hodie ad litationem huic suppetat satias Ioui*”. (Plaut., *Pseudol.* 332) “De allí traeré dos carniceros, pero de esosde las campanillitas; al mismo tiempo traeré dos rebaños de varas de olmo, que se quede el Júpiter este satisfecho con nuestro sacrificio” (Trad. M. González-Haba, Ed. Gredos).

“*Ne duplicis habeatis linguas, ne ego bilinguis uos necem, nisi si ad tintinnaculos uoltis vos educi uiros*”. (Plaut., *Truc.* 781) “Aunque sois las dos unas víboras, os conmino con antelación a que no uséis de doble lengua, para que no os dé muerte por embusteras, a no ser que queráis que os saquemos fuera de la ciudad para entregaros a los de las campanillitas” (Trad. M. González-Haba, Ed. Gredos).

V. LOS ESCLAVOS: ONOMÁSTICA Y SITUACIÓN PROFESIONAL

“*Iusta autem causa manumissionis est ueluti si quis filium filiamue, aut fratrem sororemue naturalem...*”. (Gaius, *Inst.* I, 3, 19) “Y es causa legítima de manumisión, cuando alguno, por ejemplo, manumite ante el consejo a su hijo o hija, hermano o hermana natural...”.

“*Si minor annis uiginti manumittit, huiusmodi solent causae manumissionis recipi, si filius filiaue, frater sororue naturalis sit*”. (Dig. XL, 2, 11) “Si manumite un menor de veinte años, suele admitirse como causa justificativa de la manumisión el que se trate de un hijo o hija, hermano o hermana de sangre” (Trad. A. D’ORS *et alii.*, ed. Aranzadi).

“*Si seruus liber esse iussus sit, eique peculium legatum sit, uicariorum eius uicarii legato continentur*”. (Dig. XXXIII, 8, 25) “Si se manumite un esclavo en el testamento y se le lega un peculio, entran en el legado los esclavos del peculio del esclavo que pertenecía al peculio del esclavo legatario” (Trad. A. D’ORS *et alii.*, ed. Aranzadi).

“*...et secundum haec uicarius uicarii non communicabitur, nisi haec mens fuit testantis*”. (Dig. XXXIII, 8, 6, 3) “...de arreglo con lo que el esclavo que estaba a su vez en el peculio del esclavo vicario del primer esclavo no se repartira entre lo dos, <sino que será exclusivamente del vicario>, a no ser que hubiera sido otra la voluntad del testador” (Trad. A. D’ORS *et alii.*, ed. Aranzadi).

“*Igitur quod serui nostri traditione nanciscuntur, siue quid stipulentur, uel ex qualibet alia causa acquirunt, id nobis acquiritur; ipse enim, qui in potestate alterius est, nihil suum habere potest*”. (Dig. XLI, 1, 10, 1) “Así, pues, lo que nuestros esclavos toman mediante entrega, lo que estipulan o adquieren por cualquier otra causa, lo adquieren para nosotros <sus dueños>, pues el que se halla bajo la potestad de otro no puede tener nada propio” (Trad. A. D’ORS *et alii.*, ed. Aranzadi).

“*Socors et somniculosum genus id mancipiorum, otis, campo, circo, theatris, aleae, popinae, lupanaribus consuetum, numquam non easdem ineptias somniat...*”. (Colum., *De re rust.* I, 8, 2). “Esclavos así carecen de viveza y andan medio dormidos, acostumbrados como están a la inacción y a los entretenimientos de la palestra, el circo, el teatro, el juego, las tabernas y los lupanares. Se pasan la vida pensando en las mismas necedades...” (Trad. J.I. García Armendáriz, Ed. Gredos).

“*Sic me saluum habeatis, ut ego solebam ipsam meam debattuere, et etiam dominus suspicaretur; et ideo me in uilicationem relegauit*”. (**Petr., Sat. 69, 3**). “Os juro, por mi vida, que también yo solía vapulear a mi mismísima patrona; tanto es así, que el amo llegó a concebir sospechas, y por eso me relegó en una de sus granjas” (Trad. L. Rubio Fernández, Ed. Gredos).

“*Erat autem uenalicium cum titulis pictum, et ipse Trimalchio capillatus caduceum tenebat Mineruaque ducente Romam intrabat. Hinc quemadmodum ratiocinari didicisset, denique dispensator factus esset, omnia diligenter curiosus pictor cum inscriptione reddiderat*”. (**Petr., Sat. 29, 3-4**) “Había un mercado de esclavos con sus rótulos al cuello, y el propio Trimalción, con largas melenas de esclavo y un caduceo en la mano, entraba en Roma bajo la dirección de Minerva. Luego se veía cómo había estudiado contabilidad, como había llegado a administrador (*dispensator*): un habil pintor había representado exactamente toda su vida con las respectivas leyendas” (Trad. L. Rubio Fernández, Ed. Gredos).

“*Nos urben colimus tenui tibicine fultam magna parte sui; nam sic labentibus obstat uilicus...*”. (**Iuv., Sat. 3, 193-195**) “Nosotros vivimos en una ciudad sostenida en gran parte por puntales esmirriados, pues es así como el casero previene el hundimiento...” (Trad. M. Balasch, Ed. Gredos).

“*Quid quaeris aedes uilicosque derides, habitare gratis, o Vacerra, cum possis?*”. (**Mart., Epig. XI, 32, 23-24**) “¿Por qué buscas una casa y te burlas de los caseros, si puedes, oh Vacerra, alojarte gratis?” (Trad. A. Ramírez de Verger, Ed. Gredos).

“*...qui rusticarum rerum rationes dispenset, ibique habitet, non multum abest a uillico, insularius autem urbanorum numero est...*”. (**Dig. L, 16, 166**) “...si lleva las cuentas de la hacienda rústica y habita allí; no hay mucha diferencia entre el esclavo mayoral (*uilicus*) y el encargado de cobrar los alquileres de una casa (*insularius*), que entra, sin embargo, entre los urbanos” (Trad. A. D’ORS *et alii.*, ed. Aranzadi).

“*Ad sinistram enim intransibibus non longe ab ostiarii cella canis ingens, catena uinctus, in pariete erat...*”. (**Petr., Sat. 29, 1**). “A la izquierda, al entrar y a corta distancia de la cabina del portero, había un perro descomunal, atado con una cadena: era una pintura sobre la pared...” (Trad. L. Rubio Fernández, Ed. Gredos).

“*Ianitor -indignum!- dura religate catena, difficilem moto cardine pande forem!*”. (**Ov., Amores I, 6, 1-2**) “Tú, portero, que sin merecerlo estas atado con irrompible cadena, empuja el gozne y ábreme esta puerta infranqueable” (Trad. B. Segura Ramos, Ed. Gredos).

“*...a porta domum confestim ad M. Pomponium tribunum pergit: ianitori opus esse sibi domino eius conuento extemplo ait: nuntiare T. Manlium L. f. esse*”. (**Liv., VII, 5, 4**) “...se dirige de inmediato a casa del tribuno Marco Pomponio; le dice al portero que necesita hablar inmediatamente con su amo, que le anuncie que se trata de Tito Manlio el hijo de Lucio” (Trad. J.A. Villar Vidal, Ed. Gredos).

“*Legitur, describitur, cantatur etiam et a Graecis quoque, quos Latine huius libelli amor docuit, nunc cithara, nunc lyra personatur*”. (**Plin., Ep. VII, 4, 9**) “Mis versos son leídos, copiados y también cantados, e incluso los griegos, que han aprendido latín, por el aprecio por este libro mío, los acompañan tanto con la lira, como con la cítara” (Trad. J. González Fernández, Ed. Gredos).

VI. LOS COLLEGIA CON PARTICIPACIÓN SERVIL

“*Neratius Priscus tres facere existimat collegium...*”. (**Dig. L, 16, 85**) “Neracio Prisco opina que tres personas pueden constituir un «colegio»...” (Trad. A. D’ORS *et alii.*, ed. Aranzadi).

“*Servos quoque licet in collegio tenuiorum recipi uolentibus dominis; ut curatores horum corporum sciant, ne inuito aut ignorante domino in collegium tenuiorum reciperent; et in futurum poena teneantur, in singulos homines aureorum centum*”. (**Dig. XLVII, 22, 3, 2**) “También pueden admitirse esclavos en las asociaciones de gente humilde, si lo consienten sus dueños, y sepan los administradores de estas corporaciones que no pueden admitir esclavos en la asociación de gente humilde si no es con la voluntad y conocimiento del dueño, y que en el futuro quedan sujetos a la pena de cien áureos por cada esclavo que admitan <indebidamente>” (Trad. A. D’ORS *et alii.*, ed. Aranzadi).

VII. LAS DIVINIDADES OBJETO DE DEVOCIÓN

“*Sunt mihi semidei, sunt rustica numina, nymphae faunisque satyrique et monticolae siluani*”. (**Ov., Metam. I, 190**) “Están los semidioses, están las deidades campestres, ninfas, faunos, sátiro y silvanos que habitan los montes” (Trad. J.C. Fernández Corte y J. Cantó Llorca, Ed. Gredos).

“*Viues autem beatus, uiues in mea tutela gloriosus; et cum spatium saeculi tui parmensus ad inferos demearis, ibi quoque in ipso subterraneo semitotundo me, quam uides Acherontis tenebris interlucentem Stygiisque penatralibus regnantem, campos Elysios incolens ipse, tibi propitiam frequens adorabis*”. (**Ap., Metam. XI, 6, 6-7**) “Por lo demás, tu vida será feliz y gloriosa bajo mi amparo, y cuando, llegado al término de tu existencia, bajas a los infiernos, también allí, en el hemisferio subterráneo, como me estás viendo ahora, volverás a verme brillante entre las tinieblas del Aqueronte y soberana en las profundas moradas del Estigio; y tú, aposentado ya en los campos Elisios, serás asiduo devoto de mi divinidad protectora” (Trad. L. Rubio Fernández, Ed. Gredos).

“*Tunc ex his unus, quem cuncti grammatea dicebant, pro foribus assistens coetu pastophorum (quod sacrosancti collegii nomen est)...*”. (**Ap., Metam. XI, 17, 2**) “Entonces, uno de ellos, a quien todos llamaban el escriba, de pie ante la puerta, convocó para una reunión a la corporación de Pastóforos (tal es el nombre de la sacrosanta cofradía)...” (Trad. L. Rubio Fernández, Ed. Gredos).

“*Deum ipsum multi Aesculapium, quod medeatur aegris corporibus...*”. (**Tac., Hist. IV, 84, 5**) “En cuanto a lo que al dios se refiere, muchos conjeturan que es Esculapio porque sana los cuerpos enfermos...” (Trad. J. Soler, Ed: Institución Fernando el Católico).

“*Apud Naharualos antiquae religionis lucus ostenditur. Praesidet sacerdos muliebri ornatu, sed deos interpretatione Romana Castorem Pollucemque memorant. Ea uis numini, nomen Alcis. Nulla simulacra, nullum peregrinae superstitionis uestigium ut fratres tamen, ut iuuenes uenerantur*”. (**Tac. Ger. 43, 4**) “En el territorio de los naharvalos es notorio un bosque perteneciente a una añeja religión. La preside un sacerdote con atavío femenino, pero, según una interpretación romana, recuerdan a los dioses Cástor y Pólux. Tal es la esencia de esta divinidad: su nombre, Alcis; ninguna imagen, ninguna huella de creencia extranjera; sin embargo, se les venera como a dos hermanos, como a dos jóvenes” (Trad. J.M. Requejo, Ed. Gredos).

VIII. LAS FÓRMULAS EMPLEADAS

“«*Solutionis*» uerbo satisfactionem quoque omnem accipiendam placet; «*soluere*» dicimus eum, qui fecit, quod facere promisit”. (**Dig. L, 16, 176**) “Se admite que con la palabra «*solutio*» <o pago> debe entenderse toda clase de satisfacción <de una obligación>; decimos que «*paga*» quien hace lo que prometió hacer” (Trad. A. D’ORS *et alii.*, ed. Aranzadi).

“*Sacrae res, et religiosae, et sanctae in nullis bonis sunt. Sacrae autem res sunt hae, quae publice consecratae sunt, non priuate; si quis ergo priuatim sibi sacrum constituerit, sacrum non est, sed profanum*”. (**Dig. I, 8, 6, 2-3**) “Las cosas sagradas, las religiosas y las santas no pertenecen a nadie. Son cosas sagradas las que han sido consagradas públicamente, no en privado. Por lo tanto si alguien hubiese dedicado privadamente para sí algo como sagrado, aquello no es sagrado, sino profano” (Trad. A. D’ORS *et alii.*, ed. Aranzadi).

“*Gallus Aelius ait sacrum esse, quocumque modo atque instituto ciuitatis consecratum sit, siue aedis, siue ara, siue signum, siue locus, siue pecunia, siue quid aliud, quod dis dedicatum atque consecratum sit: quod autem priuati[s] suae religionis causa aliquid earum rerum deo dedicent, id pontifices romanos non existimare sacrum*.”. (**Fest., 424, 13**) “Elio Galo afirma que es sagrado, en todo caso, lo que sea consagrado por disposición de la ciudad, ya sea una *aedes*, un ara, una imagen, un lugar, dinero o cualquier otra cosa, lo que sea dedicado y consagrado. Las cosas que, en cambio, dediquen los individuos privados a la divinidad a causa de su religión, los pontifices romanos no las consideran sagradas” (Trad. propia).

“...*at qui priuata sacra, uel aediculas incustoditas tentauerunt, amplius quam fures, minus quam sacrilegi merentur*”. (**Dig. XLVIII, 13, 9, 1**) “...los que atentaron contra templos privados o capillas sin custodia merecen una pena mayor que los ladrones y menor que los sacrílegos” (Trad. A. D’ORS *et alii.*, ed. Aranzadi).

EDICIONES DE LAS FUENTES LITERARIAS Y JURÍDICAS CONSULTADAS¹

AGUSTÍN DE HIPONA:

DOMBART, B. – KALB, A. (eds.), 1955, *Corpus Christianorum Series Latina 47. Augustinus. De ciuitate dei. Libri I-X*, Brepols.

ANTOLOGÍA LATINA:

RIESE, A. (ed.), 1869, *Anthologia latina siue poesis latinae supplementum I. Carmina in codicibus scripta*, Teubner.

APIANO:

WHITE, H. (trad.), 1912, *Appian's Roman History I. Books I-VIII*, Loeb Classical Library.

APULEYO:

ADLINGTON, W. – GASELEE, S. (trad.), 1915, *Apuleius. The Golden Ass being the Metamorphoses of Lucius Apuleius*, Loeb Classical Library.

ASCONIO:

CLARK, A.C. (ed.), 1907, *Q. Asconii Pedani Commentarii quinque Enarratio*, Oxford.

ATENEO DE NAUCRATIS:

KAIBEL, G., 1890, *Athenaei Naucratis. Dipnosophistarum III. Libri XI-XV*, Teubner.

AULO GELIO:

ROLFE, J.C. (trad.), 1927, *Gellius. Attics Nights I. Books I-V*, Loeb Classical Library.

ROLFE, J.C. (trad.), 1927, *Gellius. Attics Nights II. Books VI-XIII*, Loeb Classical Library.

ROLFE, J.C. (trad.), 1927, *Gellius. Attics Nights III. Books XIV-XX*, Loeb Classical Library.

AUSONIO:

EVELYN-WHITE, H.G. (trad.), 1919, *Ausonius I. Books I-XVII*, Loeb Classical Library.

¹ Para el acceso y manejo de las fuentes literarias hemos recurrido preferiblemente a las ediciones bilingües latín-inglés o griego-inglés de Loeb, aunque en algunos casos hemos manejado ediciones de Teubner y Les Belles Lettres.

CATÓN EL VIEJO:

HOOPER, W.D., 1934, *Cato and Varro. On Agriculture*, Loeb Classical Library.

CATULO:

CORNISH, F.W. – POSTGATE, J.P. – MACKAIL, J.W. (trad.), 1913, *Catullus, Tibullus and Pervigilium Veneris*, Loeb Classical Library.

CICERÓN:

KER, W.C.A., 1926, *Cicero. Philippics*, Loeb Classical Library.

RACKHAM, H. (trad.), 1942, *Cicero IV. On the Orator: Book III. On Fate. Stoic Paradoxes. Divisions of Oratory*, Loeb Classical Library.

GREENWOOD, L.H.G. (trad.), 1935, *Cicero VII. The Verrine Orations II. Books III-V*, Loeb Classical Library.

MACDONALD, C. (trad.), 1976, *Cicero X. Orations. In Catilinam 1-4. Pro Murena. Pro Sulla. Pro Flacco*, Loeb Classical Library.

WATTS, N.H. (trad.), 1923, *Cicero XI. Orations. Pro Archia, Post Reditum ad Quirites, Post Reditum in Senatu, De Domo Sua, De Haruspicum Responsis, Pro Placio*, Loeb Classical Library.

WATTS, N.H. (trad.), 1931, *Cicero XIV. Orations. Pro Milone. In Pisonem. Pro Scauro. Pro Fonteio. Pro Rabirio Postumo. Pro Marcello. Pro Ligario. Pro Rege Deiotaro*, Loeb Classical Library.

KEYES, C.W. (trad.), 1928, *Cicero XVI. De Legibus. De Republica*, Loeb Classical Library.

RACKHAM, H. (trad.), 1914, *Cicero XVII. De Finibus Bonorum et Malorum*, Loeb Classical Library.

RACKHAM, H. (trad.), 1933, *Cicero XIX. De Natura Deorum. Academica*, Loeb Classical Library.

COLUMELA:

ASH, H.B. (trad.), *Columella. On Agriculture I. Books I-IV*, Loeb Classical Library.

FORSTER, E.S. – HEFFNER, E.H. (trad.), *Columella. On Agriculture II. Books X-XII. On Trees*, Loeb Classical Library.

DIGESTO:

GARCÍA DEL CORRAL, I.L. (trad.), 1889, *Cuerpo del derecho civil romano I: Instituta. Digesto tomo I*, Barcelona.

GARCÍA DEL CORRAL, I.L. (trad.), 1892, *Cuerpo del derecho civil romano I: Digesto tomo II*, Barcelona.

GARCÍA DEL CORRAL, I.L. (trad.), 1897, *Cuerpo del derecho civil romano I: Digesto tomo III*, Barcelona.

DION CASIO:

CARY, E. (trad.), 1914, *Dio's Roman History III. Books XXXVI-XL*, Loeb Classical Library.

DIONISIO DE HALICARNASO:

JACOBI, K. (ed.), 1885, *Dionysi Halicarnasensus Antiquitatum romanarum quae supersunt. Volumen Primum*, Teubner.

JACOBI, K. (ed.), 1888, *Dionysi Halicarnasensus Antiquitatum romanarum quae supersunt. Volumen Alterum*, Teubner.

ELIANO:

SCHOLFIELD, A.F., 1959, *Aelian. On Animals II. Books VI-XI*, Loeb Classical Library.

EPICTETO:

SCHENKL, H. (ed.), 1916, *Epicteti Dissertationes ab Arriano digestae*, Teubner.

ESTACIO:

Bailey, D.R.S. (trad.), 2003, *Statius I. Silvae*, Loeb Classical Library.

ESTRABÓN:

MEINEKE, A. (ed.), 1877, *Strabonis Geographica. Volumen Primum*, Teubner.

MEINEKE, A. (ed.), 1877, *Strabonis Geographica. Volumen Tertium*, Teubner.

FESTO (VERRIO FLACO)

LINDSAY, W.M. (ed.), 1913, *Sexti Pompei Festi De Verborum Significatu quae supersunt cum Pauli epitome*, Teubner.

FEDRO:

MUELLER, L. (ed.), 1888, *Phaedri Augusti liberti Fabulae Aesopiae*, Teubner.

FLORO:

FORSTER, E.S. – ROLFE, J.C. (trad.), 1929, *Lucius Annaeus Florus Epitome of Roman History. Cornelius Nepos*, Loeb Classical Library.

GAYO:

Gaii Institutionum. La Instituta de Gayo, 1845 (1ª ed. con trad. al castellano), Madrid.

GRATIO:

DUFF, J.W. – DUFF, A.M. (trad.), 1934, *Minor Latin Poets I*, Loeb Classical Library,

HISTORIA AUGUSTA:

MAGIE, D. (trad.), 1924, *The Scriptorum Historiae Augustae II*. Loeb Classical Library.

MAGIE, D. (trad.), 1932, *The Scriptorum Historiae Augustae III*. Loeb Classical Library.

HORACIO:

SHOREY, P. – LAING, G.J. (ed.), 1919, *Horace. Odes and Epodes*, B.H. Sanborn & Co.

FAIRCLOUGH, H.R., 1926, *Horace. Satires. Epistles and Ars Poetica*, Loeb Classical Library.

JULIO VÍCTOR:

GIOMINI, R. – SILVANA CELENTANO, M. (eds.), 1980, *C. Iulii Victoris Ars Rethorica*, Teubner.

JUSTINO (POMPEYO TROGO):

SEEL, O. (ed.), 1935, *Iustinus. Epitome Historiarum Philippicarum Pompei Trogi*, Teubner.

JUVENAL:

RAMSAY, G.G., 1918, *Juvenal and Persius*, Loeb Classical Library.

LUCIANO DE SAMOSATA:

IACOBITZ, K. (ed.), 1896, *Luciani Samosatensis opera III*, Teubner.

LUCRECIO:

ROUSE, W.H.D. (trad.), 1924, *Lucretius. On the Nature of Things*, Loeb Classical Library.

MACROBIO:

KASTER, R.A. (ed. y trad.), 2011, *Macrobius. Saturnalia I. Books I-II*, Loeb Classical Library.

MARCIAL:

KER, W.C.A. (trad.), 1919, *Martial. Epigrams I*, Loeb Classical Library.

KER, W.C.A. (trad.), 1920, *Martial. Epigrams II*, Loeb Classical Library.

OVIDIO:

SHOWERMAN, G. (trad.), 1914, *Ovid I. Heroides. Amores*, Loeb Classical Library.

MILLER, F.J. (trad.), 1916, *Ovid III. Metamorphoses. Books I-VIII*, Loeb Classical Library.

MILLER, F.J. (trad.), 1916, *Ovid IV. Metamorphoses. Books IX-XV*, Loeb Classical Library.

WHEELER, A.L. (trad.), 1924, *Ovid VI. Tristia, Ex Ponto*, Loeb Classical Library.

MOZLEY, J.H. (trad.), 1929, *Ovid II. The Art of Love and Other Poems*, Loeb Classical Library.

FRAZER, F.G. (trad.), 1931, *Ovid V. Fasti*, Loeb Classical Library.

PAULI SENTENTIAE:

SECKEL, E. – KUEBLER, B. (eds.), *Iurisprudentiae anteiustinianae reliquias II*, Teubner.

PETRONIO:

HESELTINE, M. – ROUSE, W.H.D. (trad.), 1913, *Petronius. Seneca. Apocolocyntosis*, Loeb Classical Library.

PLAUTO:

NIXON, P. (trad.), 1916, *Plautus I. Amphitryon. The Comedy of Asses. The Pot of Gold. The Two Bacchises. The Captives*, Loeb Classical Library.

NIXON, P. (trad.), 1917, *Plautus II. Casina. The Casket Comedy. Curculio. Epidicus. The Two Menaechmuses*, Loeb Classical Library.

NIXON, P. (trad.), 1924, *Plautus III. The Merchant. The Braggart Warrior. The Haunted House. The Persian*, Loeb Classical Library.

NIXON, P. (trad.), 1932, *Plautus IV. The Little Carthaginian. Pseudolus. The Rope*, Loeb Classical Library.

NIXON, P. (trad.), 1938, *Plautus V. Stichus. Three Bob Day. Truculentus. A Tale of a Travelling bag. Fragments*, Loeb Classical Library.

PLINIO EL VIEJO:

RACKHAM, H. (trad.), 1942, *Pliny. Natural History II. Libri III-VII*, Loeb Classical Library.

RACKHAM, H. (trad.), 1940, *Pliny. Natural History III. Libri VIII-XI*, Loeb Classical Library.

RACKHAM, H. (trad.), 1950, *Pliny. Natural History V. Libri XVII-XIX*, Loeb Classical Library.

JONES, W.H.S. (trad.), 1963, *Pliny. Natural History VIII. Libri XXVIII-XXXII*, Loeb Classical Library.

PLINIO EL JOVEN:

HUTCHINSON, W.M.L. (trad.), 1915, *Pliny. Letters I. Books I-VI*, Loeb Classical Library.

MELMOTH, W. – HUTCHINSON, W.M.L. (trad.), 1915, *Pliny. Letters II. Books VII-X*, Loeb Classical Library.

PLUTARCO:

PERRIN, B. (trad.), 1914, *Plutarch. Lives I. Theseus and Romulus. Lycurgus and Numa. Solon and Publicola*, Loeb Classical Library.

PERRIN, B. (trad.), 1914, *Plutarch. Lives II. Themistocles and Camillus. Aristides and Cato Major. Cimon and Lucullus*, Loeb Classical Library.

PERRIN, B. (trad.), 1926, *Plutarch. Lives XI. Aratus. Artaxerxes. Galba. Otho*, Loeb Classical Library.

BABBITT, F.C. (trad.), 1936, *Plutarch. Moralia IV*, Loeb Classical Library, Loeb Classical Library.

POLIENO:

WOELFFLIN, E. (ed.), 1887, *Polyaeni Strategematon Libri Octo*, Teubner.

PROPERCIO:

BUTLER, H.E. (trad.), 1916, *Propertius*, Loeb Classical Library.

PTOLOMEO:

NOBBE, K.F.A. (ed.), 1843, *Claudii Ptolemaei Geographia I*, Lipsiae.

SÉNECA:

GUMMERE, R.M. (trad.), 1917, *Seneca IV. Ad Lucilium Epistulae Morales I. Books I-LXV*, Loeb Classical Library.

SERVIO:

THILO, G., 1881, *Servii Grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii I. Aeneidos librorum I-V commentarii*, Teubner.

THILO, G., 1884, *Servii Grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii II. Aeneidos librorum VI-XII commentarii*, Teubner.

THILO, G., 1887, *Servii Grammatici qui feruntur in Vergilii Bucolica et Georgica commentarii*, Teubner.

SOLINO:

MOMMSEN, TH. (ed.), 1895, *C. Iulii Solini Collectanea Rerum Memorabilium*, Berlin.

SUETONIO:

ROLFE, J.C. (trad.), 1914, *Suetonius I*, Loeb Classical Library.

ROLFE, J.C. (trad.), 1914, *Suetonius II*, Loeb Classical Library.

TÁCITO:

HUTTON, M – PETERSON, W. (trad.), 1914, *Tacitus I. Agricola. Germania. Dialogue on Oratory*, Loeb Classical Library.

MOORE, C.H. – JACKSON, J. (trad.), 1931, *Tacitus II. Histories Books IV-V. Annals Books I-III*, Loeb Classical Library.

JACKSON, J. (trad.), 1937, *Tacitus V. Annals. Books XIII-XVI*, Loeb Classical Library.

TERTULIANO:

GERLO, A. *et alii.*, 1954, *Corpus Christianorum Series Latina 2. Tertullianus. Opera II. Opera montanistica*, Brepols.

TÍBULO:

CORNISH, F.W. – POSTGATE, J.P. – MACKAIL, J.W. (trad.), 1913, *Catullus, Tibullus and Pervigilium Veneris*, Loeb Classical Library.

TITO LIVIO:

FOSTER, B.O. (trad.), 1919, *Livy I. Books I-II*, Loeb Classical Library.

FOSTER, B.O. (trad.), 1924, *Livy III. Books V-VII*, Loeb Classical Library.

FOSTER, B.O. (trad.), 1926, *Livy IV. Books VIII-X*, Loeb Classical Library.

FOSTER, B.O. (trad.), 1929, *Livy V. Books XXI-XXII*, Loeb Classical Library.

SCHLESINGER, A.C. (trad.), 1951, *Livy XIII. Books XLIII-XLV*, Loeb Classical Library.

SCHLESINGER, A.C. (trad.), 1959, *Livy XIV. Summaries. Fragments. Julius Obsequens. General Index*, Loeb Classical Library.

VARRÓN:

HOOPER, W.D., 1934, *Cato and Varro. On Agriculture*, Loeb Classical Library.

KENT, R.G. (trad.), 1938, *Varro, On the Latin Language I. Books V-VII*, Loeb Classical Library.

VIRGILIO:

FAIRCLOUGH, H.R., 1916, *Virgil I. Eclogues. Georgics. Aeneid. Books I-VI*, Loeb Classical Library.

FAIRCLOUGH, H.R., 1922, *Virgil II. Aeneid. Books VII-XII. Appendix Vergiliana*, Loeb Classical Library.

ZÓSIMO:

PASCHOUD, F. (ed. y trad.), 2000 (1ª ed. 1971), *Zosime. Histoire Nouvelle. Tome I.*, Les Belles Lettres.

CORPVS EPIGRÁFICO

INTRODUCCIÓN AL *CORPVS* EPIGRÁFICO

El *corpus* epigráfico que recoge las inscripciones que nos informan sobre la religión de los esclavos hispanos ha sido realizado con el objetivo de contar con una base sólida y fiable para llevar a cabo el estudio de las prácticas religiosas de los esclavos en *Hispania*.

La recopilación de los epígrafes del *corpus* se ha visto condicionada por dos factores fundamentales. El primer factor, que también representa una dificultad metodológica, es la identificación de los esclavos en las inscripciones sagradas hispanas, tal y como hemos mencionado anteriormente¹. En efecto, el único criterio infalible es la mención expresa de su estatus servil con la inclusión de términos como *seruus/serua*, *conseuus*, *uerna*, *alumnus/alumna*, *ancilla*, *publicus/publica* y *famulus/famula* en su fórmula onomástica. Además de este criterio, la indicación de ciertos cargos desempeñados en la gran mayoría de casos por esclavos, como es el caso de los *dispensatores*, los *actores*, los *adiutores tabularii* y los *uilici*, entre otros, y la mención de agrupaciones de esclavos y libertos públicos (*familiae*) de las ciudades, son indicadores igualmente válidos para identificar la presencia servil.

El segundo factor que ha influido en la selección del material es el valor de la inscripción como fuente de información de carácter religioso. Siguiendo este criterio se han incluido dedicaciones de muchos tipos, siendo las principales las inscripciones votivas (caracterizadas por la indicación del *uotum* en la fórmula dedicatoria) y las no explícitamente votivas pero alusivas a la esfera religiosa. También se han incorporado *hermae* dedicadas por esclavos, por ser un tipo de soporte de tipo honorífico, pero también cultural, ya que se encuentra implícita (y, a veces, explícita) la alusión al *Genius* del señor o a la *Iuno* de la señora². Otro tipo de inscripción que se ha tenido en cuenta son las *defixiones* en las que hay esclavos implicados, ya que son un testimonio privilegiado de la relación de los esclavos con la magia, ámbito que no se encuentra nítidamente separado de la religión³. Finalmente, se han incluido algunas inscripciones

¹ Véase pp. 10-11 del primer tomo

² PORTILLO *et alii.*, 1985, 212-213. Véase pp. 188-190 del primer tomo.

³ ALVAR, 2017, 16-17.

de tipo funerario que aportan alguna información religiosa más allá de la alusión común a los dioses *Manes* o que nos informan de la existencia de *collegia* en los que participan esclavos.

Debido a la voluntad de establecer un *corpus* lo más depurado y sólido posible, hemos optado por dividir el mismo en dos partes. Por un lado, establecimos el *corpus* de inscripciones seguras, cuyas inscripciones han sido seleccionadas en base a los dos factores mencionados anteriormente, por lo que la identificación de los dedicantes como esclavos es segura. Esta primera parte del *corpus* es sobre la que se apoya el análisis de la segunda parte del primer tomo de la Tesis, ya que nuestra voluntad es realizar aportaciones en base a testimonios fiables. Por el otro lado tenemos el *corpus* de inscripciones no seguras. En las inscripciones incluidas en esta segunda parte no tenemos la certeza de la identificación del estatus servil de los individuos mencionados, debido a que no se cumple el criterio relativo a la mención expresa de la condición social o de un oficio de extracción servil. Sin embargo, gracias al análisis onomástico hemos podido determinar que probablemente los individuos mencionados en estas inscripciones eran esclavos. En efecto, el empleo de un nombre único griego o latino muy común entre los esclavos, o el uso de nombre único frecuente entre dependientes seguido de un *nomen* en genitivo o de *Augusti* o *Caesaris* sin indicación explícita de su carácter servil o libertino, apuntan a esta identificación⁴, sin que pueda ser afirmada con rotundidad. Debido a esta falta de seguridad, hemos decidido emplear los testimonios de esta segunda parte del *corpus* como apoyo y complemento al análisis fundamentado en las inscripciones seguras del *corpus* y no han sido incluidos en los análisis estadísticos para que no alterasen la muestra segura.

Ante la voluntad de elaborar un *corpus* lo más depurado y crítico posible y debido a las problemáticas derivadas del trabajo epigráfico (desaparición de inscripciones, trasmisión manuscrita, problemas a la hora de determinar el contexto arqueológico, dificultades de lectura con diversas interpretaciones, etc.), hemos recopilado y contrastado toda la documentación y bibliografía referente a cada inscripción a través de la consulta de los *corpora* provinciales y locales, los fondos bibliográficos, las bases de datos on-line y, sobre todo, a través del vaciado del fichero

⁴ Los aspectos metodológicos ligados al estudio onomástico de los dependientes han sido desarrollados en las pp. 211-221 del primer tomo.

del *CIL* II situado en la Universidad de Alcalá de Henares. A través de la lectura detallada y el contraste entre las diferentes ediciones de cada epígrafe hemos tratado de establecer las lecturas más fiables, ya que, si bien la autopsia directa de la pieza siempre es la opción preferible, no hemos podido realizarlas más que en algunos casos concretos.

Un problema metodológico importante derivado de todo estudio epigráfico y con el que, por supuesto, nos hemos topado es el de la cronología de las inscripciones. La situación ideal es contar con una datación directa, bien sea por datación consular o imperial, bien por haber sido encontrados los epígrafes en un contexto arqueológico que permita una datación aproximada. En nuestro *corpus* esto ocurre en muy pocos casos, debido al carácter de las inscripciones, que son mayoritariamente dedicaciones privadas y están descontextualizadas arqueológicamente en casi todos los casos. Por ello, en nuestro *corpus* únicamente se indica la datación de las inscripciones que cuenten con algún criterio de datación absoluta o aproximada en función de la información concreta, directa o indirecta, que tengamos en cada caso. Esta datación aparecerá siempre justificada.

En los casos en que se da una falta de un criterio de datación fiable, hemos preferido no aventurarnos a dar franjas de tiempo aproximadas en función criterios paleográficos, algo acostumbrado en la mayoría de *corpora*⁵, pero que juzgamos excesivamente complejo y arriesgado debido a que aspectos como el material del soporte, la calidad del trabajo del lapicida, así como las variantes regionales de los diferentes talleres lapidarios imposibilitan, a nuestro juicio, el establecimiento de unos criterios claros de datación en función del tipo de letra, algo que únicamente es posible en ciudades de un tamaño importante donde el volumen documental de inscripciones datadas con seguridad es lo suficientemente amplio como para establecer una evolución del tipo y estilo de la letra a nivel local⁶. De todas maneras, en general partimos de la base de que la gran mayoría de las inscripciones se sitúan en una horquilla cronológica entre finales del siglo I a.C. y finales del siglo III d.C., con algunos ejemplos republicanos anteriores, lo que en norma general es lo habitual en el registro epigráfico hispánico y del occidente romano en general, donde el hábito epigráfico crece de

⁵ Este es el criterio de datación empleado mayoritariamente cuando no existe datación directa en las ediciones del *CIL*, por ejemplo.

⁶ Este es el caso de la producción lapidaria de *Tarraco*, por ejemplo.

manera importante a finales de la república para alcanzar su cénit durante los dos primeros siglos de nuestra era y empieza a decaer significativamente a partir del siglo III⁷.

El criterio de ordenación del *corpus* epigráfico se basa en la organización administrativa de época romana, comenzando por el oeste de *Hispania Citerior*, recorriendo esta provincia hacia el este siguiendo la organización conventual (*Bracaraugustanus*, *Lucensis*, *Asturum*, *Cluniensis*, *Tarraconensis* y *Carthaginiensis*). Después continúa por la provincia *Baetica* siguiendo los *conuentus* de este a oeste (*Cordubensis*, *Astigitanus*, *Gaditanus* e *Hispalensis*). Finalmente, termina con los *conuentus* de la provincia *Lusitania* de sur a norte (*Pacensis*, *Emeritensis* y *Scallabitanus*). Con esta ordenación hemos buscado una plasmación geográfica y también politico-administrativa lógica de los testimonios del *corpus*, lo que ayuda a contextualizar las piezas en cada zona, facilitando también la lectura y comprensión del capítulo dedicado al estudio de los contextos geográficos y arqueológicos de las inscripciones.

El modelo de ficha epigráfica, que se basa en la del proyecto PETRAE con ciertas alteraciones, recoge la siguiente información:

-Número y encabezamiento: se indica el número de inscripción dentro del *corpus*, número que va precedido de la abreviatura S (segura) o NS (no segura), que alude a la pertenencia al *corpus* de inscripciones seguras o al de no seguras. Después se incluye el topónimo moderno del lugar de hallazgo y la unidad administrativa portuguesa (distrito) o española (provincia) a la que pertenece. Finalmente se recoge una breve descripción del monumento (tipo de epígrafe, dedicante, divinidad), dependiendo de cada caso.

-Soporte. Material. Descripción: En este apartado se indica ante qué tipo de soporte nos encontramos (ara, pedestal, *herma*, etc.), el material en el que está realizado y, finalmente, una descripción física de la pieza en la que se indican los elementos decorativos y estado de conservación de la pieza.

-Lugar de hallazgo. Contexto local. Circunstancias del hallazgo. Lugar de conservación. Institución. Dimensiones: En esta parte se indica el municipio en

⁷ ALFÖLDY, 1998, 297-298; DE SANTIAGO, 2015, 143.

el que fue encontrado el epígrafe, el contexto concreto del hallazgo, así como la información con la que contamos sobre las circunstancias en las que este se produjo. Finalmente, se indica el municipio y la institución en la que se conserva en la actualidad y las medidas de la pieza (altura x anchura x profundidad) indicando entre paréntesis cuando la pieza ha sufrido una fractura y la medida actual es distinta de la original.

-Campo epigráfico. Estado de conservación. *Ordinatio*: En este apartado se realiza una descripción del campo epigráfico que recibe la inscripción, de su estado de conservación, así como de las características de la ordenación del texto.

-Cronología. Justificación. Escritura: Se indica la cronología cuando se puede establecer por criterios absolutos o aproximados fiables y se justifica dicha elección. Finalmente se realiza una descripción del tipo de letra, del grabado de las mismas, de las interpunciones y se indica si existen o no nexos de letras.

-Bibliografía: Se presenta la bibliografía existente sobre el epígrafe en cuestión, tanto las ediciones en *corpora* como las obras no epigráficas que incluyan menciones a la pieza.

-Transcripción abreviada con distribución por líneas: En esta primera transcripción se presenta el texto tal y como se lee en el epígrafe, sin desarrollar las abreviaturas ni las letras perdidas.

-Altura de las letras. Interlineado: Indicación de la medida de las letras de cada línea y del espacio de interlineado (cuando se cuenta con esta información).

-Lectura: Lectura propuesta para el texto con desarrollo de abreviaturas y restitución de lagunas cuando es posible.

-Traducción: En este apartado se recoge la traducción del texto según la lectura propuesta, manteniendo los términos latinos cuando no existe una traducción que se ajuste al significado romano.

-Variantes: En esta parte se incluyen las diferentes lecturas que han proporcionado los autores anteriores organizadas según las líneas del texto.

SIGNOS DIACRÍTICOS

- [] Restitución de letras que han desaparecido
- () Restitución de abreviaturas
- < > Inclusión de letras que erróneamente no habían sido grabada en el soporte
- + Letra que no puede ser identificada
- [...] Laguna del texto que no puede ser restituida, cuya longitud es determinada
- [---] Laguna del texto cuya longitud es indeterminada en una línea o fragmento que ha desaparecido completamente, pero cuya existencia es segura
- Línea o líneas desaparecidas que no pueden ser restituidas y cuyo número es indeterminado
- ę Letra restituida con seguridad
- a^n Letras ligadas
- / Cambio de línea en el texto original
- siue Indica la existencia de dos o más variantes de lectura significativas

INSCRIPCIONES SEGURAS

S-1 Caldas de Reis (Pontevedra). **Ara dedicada a Edouius por el uicarius Epagathus**

Soporte: Ara. *Material:* granito. *Descripción:* Se trata de un ara de granito cuya base está totalmente perdida, seguramente debido al retallado de la pieza para su reutilización como sillar. La cabecera conserva una altura de (27) cm y una anchura de 50 cm y está formada por dos toros: el superior de 6 cm y el inferior de 4, y están separados por una *cyma reversa* de 7 cm. Sobre la moldura se conserva el *puluinus* derecho, con 9 cm de altura, mientras que el izquierdo se ha perdido.

—*Lugar del hallazgo:* Caldas de Reis (Pontevedra). *Contexto local:* calle Laureano Salgado nº 5-7. *Circunstancias del hallazgo:* El ara fue hallada en el año 2008 en una excavación de urgencia en las cercanías del Balneario Dávila de Caldas de Reis durante la construcción de un edificio en la calle Laureano Salgado nº 5-7. Había sido reutilizada como sillar y, por tanto, estaba arqueológicamente descontextualizada. En dicho solar se localizó, asimismo, un depósito romano datable en época bajoimperial¹. *Lugar de conservación:* Pontevedra. *Institución:* Museo de Pontevedra. *Dimensiones:* (85) x (59) x 40 cm.

—*Campo epigráfico:* Se ubica en el neto del ara ocupando la práctica totalidad de su cara frontal. El campo epigráfico no aparece delimitado ni está rehundido. *Estado de conservación:* Solamente se ve afectado por un golpe en la parte superior izquierda que ha dañado la primera letra de la segunda línea y un pequeño desconchón en la parte derecha que no afecta al texto. A pesar de la erosión, la profundidad del trazo permite leer el texto sin ningún problema. *Ordinatio:* El epígrafe presenta una *ordinatio* bastante cuidada, pues tiende a seguir un eje central, aunque algunas líneas el texto aparecen ligeramente descentradas, como es el caso de la última línea que se encuentra un poco desplazada hacia la derecha. Precisamente esta es la que menos letras tiene, por lo que el espacio libre a izquierda y derecha es mayor. En la segunda línea falta la S final, seguramente por falta de espacio. El interlineado es similar entre las líneas 3 y 6, es algo mayor entre la línea 2 y la línea 3, y especialmente ancho entre la línea 1 y la línea 2.

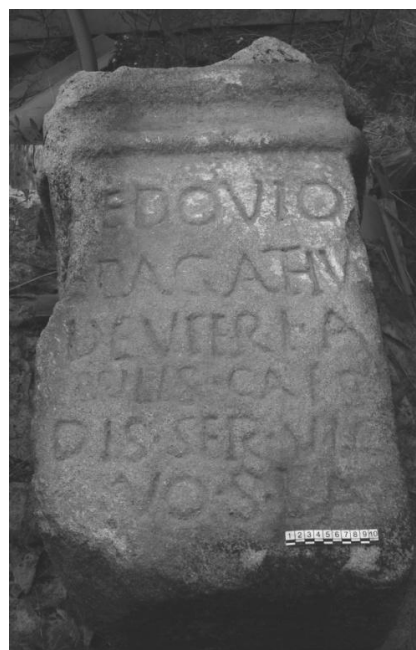
—*Cronología:* Época altoimperial. *Escritura:* La letra se podría definir como una capital cuadrada de pobre factura con ciertos rasgos cursivos y refuerzos en algunas de las letras. No se observan restos de líneas de guía. El grabado de las letras es profundo y bastante ancho. La O es totalmente circular y la P y la R se presentan

¹ LÓPEZ BARJA DE QUIROGA – RÚA, 2011, 298.

abiertas. La A presenta travesaño horizontal en todos los casos, aunque aparecen grabadas de dos formas distintas: por un lado, en la segunda línea sigue un eje de simetría central y se presenta bastante abierta y con refuerzos; por el otro, en las líneas 3, 4 y 6 están inclinadas hacia el lado izquierdo y no parecen tener refuerzos. La G está realizada mediante una C que que presenta un pequeño trazo oblicuo en la parte inferior. La barra horizontal de la T está ligeramente ondulada. Todas las palabras del texto aparecen separadas por interpunciones circulares menos las que terminan a final de renglón. En la segunda línea aparece un nexa T^H.

Bibliografía: LÓPEZ BARJA DE QUIROGA – RÚA, 2011; MAROTO, 2017; MAROTO, 2018, 149 y 157-158; ORTIZ DE URBINA, 2018, 223-224.

EDOVIO
 EPAGAT^HV
 DEVTERI · A
 PRILIS · CAES
 DIS · SER · VIC
 VO · S · L · A



Altura de las letras: l.1: 6,5 cm; D: 7 cm; l.2: 6,7 cm; l.3: 6 cm; l.4: 4,5 cm; l.5: 5 cm; l.6: 5,5 cm, S: 6 cm. Interlineado: l.1 - l.2: 5 cm; l.2 - l.3: 3 cm; resto de líneas: 2 cm.

Edouio / Epagat^hu(s) / Deuteri A/prilis Caes(aris) / dis(pensatoris) ser(ui) uic(arius) / uo(tum) s(oluit) l(ibens) a(nimo).

Traducción: A Edouius. Epagathus, uicarius de Deuter, esclavo de Aprilis, dispensator del César, cumplió su voto de buen grado como debía.

S-2 A Coruña. Ara dedicada a Neptuno por Glaucus.

Soporte: Ara. *Material:* Granito. *Descripción:* Se trata de un ara de granito de buena calidad. La moldura de la cabecera está formada por un estrecho listel, unido con un listel mucho más ancho por una moldura biselada. En el centro de la parte superior hay un *foculus* rectangular. La base presenta la misma disposición de forma invertida.

—*Lugar de hallazgo*: A Coruña. *Contexto local*: Iglesia de Santiago. *Circunstancias del hallazgo*: Se descubrió en 1897 junto dos pedestales gemelos dedicados a Lucio Vero y Marco Aulerio (*CIRG I*, nº 4 y 5). Se desconocen las circunstancias de su hallazgo antes de su reutilización en la iglesia². *Lugar de conservación*: A Coruña. *Institución*: Museo Arqueológico de A Coruña. *Dimensiones*: 91 x 38-50 x 26-35 cm.

—*Campo epigráfico*: El campo epigráfico se sitúa sobre la cara frontal del neto, estando inscrita la última línea del texto sobre la moldura biselada de la base. El campo epigráfico no se encuentra delimitado ni rehundido. *Estado de conservación*: El estado de conservación del campo epigráfico no es demasiado bueno, especialmente en las cuatro primeras líneas, donde la erosión ha provocado la pérdida parcial o total de algunas letras, y en el final de la séptima línea, donde hay un desconchón que ha dado pie a que haya diferentes interpretaciones respecto a la fórmula onomástica del dedicante. *Ordinatio*: La *ordinatio* del texto está bastante cuidada. Las líneas son rectas y el interlineado es regular. No se observan restos de líneas guía. El texto aparece alineado a la izquierda, a excepción de la segunda y la sexta línea que lo están a la derecha.

—*Cronología*: 161-169 d.C., 177-180 d.C. o 198-211 d.C. *Justificación*: La referencia a los Augustos situaría cronológicamente la pieza en el reinado conjunto de Marco Aurelio y Lucio Vero, de Marco Aurelio y Cómodo, o de Septimio Severo y sus hijos, respectivamente. Lo más probable es que la datación de este ara corresponda al primer reinado conjunto, debido a que apareció junto con dos pedestales gemelos dedicados a Marco Aurelio y Lucio Vero. *Escritura*: La letra es una capital cuadrada que presenta ciertos rasgos cursivos, habituales en este tipo de epígrafes sobre granito. Presenta refuerzos en algunos trazos. La O es circular, la A tiene travesaño horizontal. La P y la R son cerradas. La V tiene el trazo derecho ligeramente más vertical que el izquierdo. La G es una C que presenta una curvatura hacia el interior del final del trazo en la parte inferior. Los travesaños horizontales son rectos tanto en la E como en la T. No hay interpunciones ni nexos.

Bibliografía: MARTÍNEZ SALAZAR, *La Voz de Galicia*, 10.09.1897; *EE VIII* 309; *HAE* 8-11, 1703; *IRG I Sup.*, 154, nº 12; CHANTRAINE, 1967, 257; *ILER* nº 295; *AE* 1973, 291; LE ROUX – TRANOY, 1973, 226, nº 28; BALIL, 1977, 125-126; TRANOY, 1981, 187; GAMER, 1989, 214, nº C4; *CIRG I*, nº 3; RODRÍGUEZ COLMENERO, 2005, 884-892; MAROTO, 2018, 153-154 y 158-160.

² *CIRG I*, nº 3.

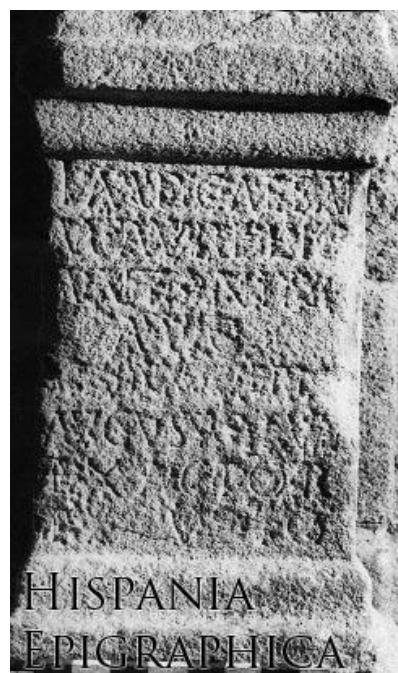
—*Lugar de hallazgo*: A Coruña. *Contexto local*: Iglesia de Santiago. *Circunstancias del hallazgo*: Se descubrió en 1897 junto con un pedestal gemelo dedicado a Lucio Vero (*CIRG* I, nº 5) y junto con *CIRG* I, nº 3. Servía de soporte para el antiguo altar, pero se desconocen las circunstancias de su hallazgo antes de su reutilización en la iglesia. Posteriormente fue retirada del altar, conservándose en las dependencias de la misma iglesia³. *Lugar de conservación*: A Coruña. *Institución*: Iglesia de Santiago. *Dimensiones*: 94 x 54-45 x 42-31.

—*Campo epigráfico*: Se ubica en el neto del pedestal, ocupando la totalidad de la cara frontal del mismo. No está delimitado ni rehundido. *Estado de conservación*: El texto aparece repiqueteado de manera bastante superficial. El texto se puede leer sin dificultad a excepción de la primera palabra de la quinta línea que está más afectada que el resto. *Ordinatio*: El epígrafe presenta una *ordinatio* cuidada siguiendo un eje central, a pesar de que la abreviatura AUG de la cuarta línea aparece ligeramente más a la izquierda. El interlineado es también muy regular entre todas las líneas.

Cronología: 161-169 d.C. *Justificación*: Ese periodo corresponde al reinado conjunto de Marco Aurelio y Lucio Vero, a los que están dedicados estos dos pedestales gemelos. Como no se hace referencia a los emperadores como *diui*, se deduce que ambos estaban aún vivos en la época en la que se realizó el epígrafe. *Escritura*: Capital cuadrada de buena factura. No se observan restos de líneas de guía. Aparece una *L longa* en la primera línea. No hay interpunciones. Nexo R^I en la línea 1.

Bibliografía: MARTÍNEZ SALAZAR, *La voz de Galicia*, 10.09..1897; *EE* VIII 307; *IRG* I *Sup.*, 155, nº 13; *ILER* nº 1136; BALIL, 1977, 126, MUÑIZ, 1980, 309, nº 87; GAMER, 1989, 213, nº C2; *CIRG* I, nº 4; *AE* 1992, 984; *HEp* 04, 1994, 328; *HEp* 05, 1995, 324a; CRESPO, 1999, 143 y 149, nº 21; RODRÍGUEZ COLMENERO, 2005, 884-892; MUNK, 2005, 543; MAROTO, 2018, 153-154 y 158-160 .

IMP CAESAR^I
M AVRELIO
ANTONINO
AVG
REGINVS VERNA
AVGVSTORVM
EXACTOR
EX VOTO



³ *CIRG* I nº 4.

Altura de las letras: l. 1-3: 5-5,5 cm; nexo R^I: 6,5 cm; l. 4: 4 cm; l. 5-9: 5-5,5 cm.

Imp(eratori) Caesar^i / M(arco) Aurelio / Antonino / Aug(usto) / Reginus uerna / Augustorum / exactor / ex uoto.

Traducción: Al emperador César Marco Aurelio Antonino Augusto. *Reginus*, uerna de los Augustos, *exactor*, por un voto (lo dedicó).

Variantes: 1.1: *Caesar(i)* (CASTILLO – D'ORS); 1.5: [---]irna (MARTÍNEZ SALAZAR); 1.7: *ex actor* (CIRG I, entendiendo que se trataría de un *ex actor*, no un *exactor*, un cargo diferente más propio de esclavos).

S-4 A Coruña. Pedestal dedicado a Lucio Vero por el *exactor Reginus*

Soporte: Pedestal. *Material:* Granito. *Descripción:* Características similares al pedestal anterior.

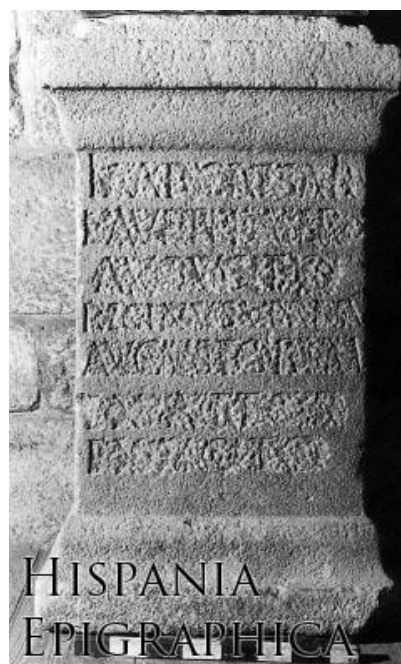
—*Lugar de hallazgo:* A Coruña. *Contexto local:* Iglesia de Santiago de A Coruña. *Circunstancias del hallazgo:* Se descubrió en 1897 junto con los dos pedestales anteriores. Se desconocen las circunstancias de su hallazgo antes de su reutilización en la iglesia. *Lugar de conservación:* A Coruña. *Institución:* Iglesia de Santiago. *Dimensiones:* 94 x 54-45 x 42-31.

—*Campo epigráfico:* Se ubica en el neto del pedestal, ocupando la totalidad de la cara frontal del mismo. No está delimitado ni rehundido. *Estado de conservación:* El texto aparece repiqueteado de manera bastante superficial. El texto se puede leer sin dificultad. *Ordinatio:* El epígrafe presenta una *ordinatio* cuidada siguiendo un eje central. El interlineado es también muy regular entre todas las líneas.

Cronología: 161-169 d.C. *Justificación:* La misma que el epígrafe anterior. *Escritura:* Capital cuadrada de buena factura. No se observan restos de líneas de guía. No hay inteprunciones. Nexo R^I en la línea 1, *I longa* en la primera línea y *O minuta* en la segunda línea.

Bibliografía: MARTÍNEZ SALAZAR, *La voz de Galicia*, 10.09.1897; *EE* VIII 307; *IRG I Sup.*, 155, nº 14; *ILER* nº 1136; BALIL, 1977, 126; GAMER, 1989, 214, nº C3; *CIRG I*, nº 5; *AE* 1992, 948; *HEp* 04, 1994, 328; *HEp* 05, 1995, 324a; CRESPO, 1999, 143 y 149, nº 22; MUNK, 2005, 516-517; MAROTO, 2018, 153-154 y 158-160.

IMP CAESAR^I
 L AVRELIO VERO
 AVGVSTO
 REGINVS VERNA
 AVGVSTORVM
 EXACTOR
 EX VOTO



Altura de las letras: l. 1: 5 cm; nexa R^I: 7; l. 2: 3 cm; l. 3: 5 cm; l. 4: 4 cm.; l. 5 - 8: 5 cm.

Imp(eratori) Caesar^i / L(ucio) Aurelio Vero / Augusto / Reginus uerna / augustorum / exactor / ex uoto.

Traducción: Al emperador César Lucio Aurelio Vero Augusto. *Reginus, uerna* de los Augustos, *exactor*, por un voto (lo dedicó).

Variantes: l.1: *Caesar(i)* (CASTILLO – D'ORS), *Caesar* (Martínez Salazar); l.7: *ex actor* (CIRGI).

S-5 León. Ara dedicada por Verna, actor de un primipilo de la Legión VII.

Soporte: Ara. *Material:* caliza. *Descripción:* Ara de caliza muy dañada en su parte superior, lo que ha provocado la pérdida de la cabecera y de la parte superior del neto y, por tanto, del campo epigráfico, que se encuentra en su parte frontal. La base presenta una decoración en triple moldura plana escalonada en tamaño (de menor tamaño a mayor de la moldura superior a la inferior).

—*Lugar de hallazgo:* León. *Contexto local:* Procede de una escombrera municipal de León de la zona *intra muros*. *Circunstancias del hallazgo:* apareció en dicha escombrera antes de 1982 y fue trasladada al Museo de la Diputación de León "Ildefonso Fierro", donde fue vista por P. Le Roux, el primer editor, en 1982⁴. Los

⁴ ERPLe, 155.

autores posteriores indican que ya no se encuentra en los fondos de dicho museo, con lo que su paradero es desconocido. *Lugar de conservación:* desconocido. *Dimensiones:* (25) x 22 x 17.

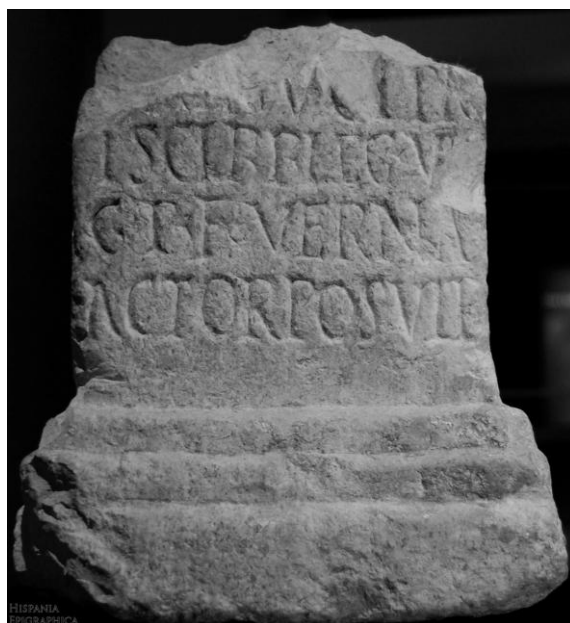
—*Campo epigráfico:* No aparece delimitado por ningún tipo de moldura ni está rehundido. Sus medidas son: (13) x 16,5 cm. *Estado de conservación:* Se han perdido completamente las líneas superiores del epígrafe donde debemos suponer que se encontraba el nombre de la divinidad y es posible que algunos elementos más. Se conservan las cuatro últimas líneas. Las tres últimas en muy buen estado, a excepción de un golpe al final de la segunda que ha afectado a la numeración de la legión. La primera línea conservada, sin embargo, se encuentra en muy mal estado, en especial en su mitad izquierda. *Ordinatio:* El epígrafe presenta una *ordinatio* cuidada, con alineación a la izquierda, aunque el texto ha sido distribuido de tal forma que las líneas ocupan la totalidad del espacio a izquierda y derecha. El interlineado es regular en todas las líneas.

—*Cronología:* Posterior al 197. *Justificación:* el epíteto *Pia* de la Legión VII se lo otorgó en torno a ese año el emperador Septimio Severo. *Escritura:* La letra es una capital tendente a la actaria de buena factura con trazo biselado y refuerzos al final de los trazos. La O es ovalada. La P y la R están ligeramente abiertas. La A tiene travesaño horizontal. Los trazos horizontales de la T y la E son rectos. No se observan restos de líneas guía. Las interpunciones son triangulares apuntadas hacia la izquierda y aparecen separando las palabras en las líneas 2 y 3.

Bibliografía: LE ROUX, 1992a, n° 25, 235; LE ROUX, 1992b, 267-268, n° C; AE 1992, 1003; HEp 05, 1995, 545; GONZÁLEZ ALONSO, 1997, 367, n° 222; CRESPO – ALONSO, 1999, 180, n° 259; CRESPO, 1999, 162, n° 72; CIRPBu, 37-38, n° 44; ERPLe, 155-156, n° 86.

[-----]
 [---]VÇI PR
 ISCI P · P LEG · VI[.]
 G · P · F · VERNA
 ACTOR POSVIT

Altura de las letras: 1.1-4: 2,1-2,4 cm.
 Interlineado: 0,5 cm.



----- / [pro salute] / [. Min]uçi Pr/isci p(rimi) p(ili) Leg(ionis) VI[II] / G(eminae) P(iae) F(elicis) Verna / actor / posuit.

Traducción: ... de ... *Minucius Priscus*, primipilo de la Legión VII *Gemina Pia Felix*, *Verna*, actor, lo puso.

Otra posible interpretación: ..., uerna de ... *Minucius Priscus*, primipilo de la Legión VII *Gemina Pia Felix*, actor, lo puso.

Variantes: [--- / pro salute? / .M]inuci Pr (LEROUX, CRESPO y CRESPO – ALONSO), [.MIN]V[C]I PR (ERPLé), pro salute / [.M]inuci Pri (GONZÁLEZ ALONSO).

S-6 Iruña de Oca (Álava) Ara dedicada por *Eucarpus* a *Mater Dea*.

Soporte: Ara. *Material:* Caliza. *Descripción:* Ara con cabecera y base decoradas. La cabecera cuenta con una banda de mütulos de 2 cm de ancho que sólo se conserva en una de las caras del monumento. Sobre este motivo se encuentran restos de un frontón del que se conservan únicamente 3 cm. La parte trasera es ligeramente curva y no está decorada, con lo que es de suponer que el ara fue tallada con el objetivo de colocarla adosada a la pared. La base está formada por una primera moldura más ancha, de 4 cm, y dos toros decrecientes en altura según nos acercamos al neto de 7,5 cm de altura. El neto tiene un total de 19,9 cm de alto.

—*Lugar del hallazgo:* Iruña de Oca (Álava). *Contexto local:* Yacimiento de Iruña-Veleia. *Circunstancias del Hallazgo:* El ara fue encontrada el 15 de octubre de 2012 durante las mejoras paisajísticas llevadas a cabo en el yacimiento fuera de las murallas tardoimperiales cerca de la puerta sur. El ara se encontró junto con tierra y otras piedras como relleno de una cisterna de *opus caementicium* revestida de *opus signinum* de 2,53 x 2,61 m de dimensiones internas que se descubrió en dicho lugar⁵. *Lugar de conservación:* Vitoria-Gasteiz (Álava). *Institución:* Bibat. Museo de Arqueología de Álava. *Dimensiones:* (36,3) x 12,5 x 12,5 cm.

—*Campo epigráfico:* Ocupa la cara frontal del neto y no aparece moldurado ni rehundido. *Estado de conservación:* El campo epigráfico se ve erosionado sobre todo en la parte izquierda y en la parte inferior debido, seguramente a los golpes del arado. Estas roturas han provocado la pérdida de la letra inicial de las tres primeras líneas que gracias a la autopsia de los editores, han podido ser restituidas como E, P y V, respectivamente. La última letra de la primera línea está bastante afectada por un desconchón, aunque se puede identificar como un P, una R o una B. La estructura onomástica indica que la reconstrucción del nombre del dedicante es necesariamente el

⁵ NÚÑEZ *et alii.*, 2012, 442.

antropónimo griego *Eucarpus*. La última línea se encuentra bastante erosionada, pero la lectura no presenta dudas. *Ordinatio*: La *ordinatio* está bastante cuidada, situándose todas las líneas centradas, si bien las líneas 4 y 6 se encuentran ligeramente desplazadas hacia la derecha. El interlineado es de 0,3 cm entre todas las líneas a excepción del existente entre la 1 y la 2 que es mayor (0,5 cm).

—*Cronología*: s. II - III d.C. *Justificación*: Así lo indican los editores atendiendo a criterios históricos y arqueológicos relativos a la ciudad de *Veleia*⁶. *Escritura*: La letra es una capital bastante cuadrada, aunque tiende a la estilización. El grabado de las letras es profundo y biselado. Las letras presentan refuerzos en los trazos, tanto verticales como horizontales. La V es bastante abierta, y la R y la P son cerradas y el trazo oblicuo de la R arranca de la panza. En la segunda línea el nombre del dedicante y las abreviaturas R y P aparecen separadas por interpunciones triangulares orientadas hacia abajo. En la tercera línea aparece un nexa A^N.

Bibliografía: NÚÑEZ *et alii.*, 2012; MAROTO, 2018, 155.

[.]VCAR
 [.]VS · R · P
 VELEIA^N
 SER
 MATRI
 DEAE
 DEDI[.]AVIT



Altura de las letras: 1.1: 2,2-2,5 cm; 1.2: 2-2,5 cm; 1.3: 2,2; 1.4: 2,1 - 2,4 cm; 1.5: 2-2,3 cm; 1.6: 1,8-2,1 cm; 1.7: 1,7-1,9 cm. Interlineado: 1.1-2: 0,5 cm; resto: 0,3 cm.

⁶ NÚÑEZ *et alii.*, 2012, 450.

[E]ucaꝛ/[p]us r(ei) p(ublica)e / Veleian(orum siue ae) / ser(uus) / Matri / deae / dedi[c]auit.

Traducción: Eucarpus, esclavo de la *res publica* de los veleianos (o veleiana), lo dedicó a *Mater dea*.

S-7 Sasamón (Burgos). *Tabula de conmemoración de un voto hecho por una asociación*⁷.

Soporte: Tabula. Material: Bronce. *Descripción:* Se trata de una placa de bronce rectangular coronada por un frontón triangular de 11,1 x 21 cm enmarcado por dos acroteras rectas, de las cuales únicamente se conserva la derecha. La placa presenta varios elementos decorativos incisos. Todo el perímetro de la pieza se encuentra decorado con un friso de 0,9 – 1,3 cm de ancho compuesto de dos líneas paralelas que enmarcan una sucesión de ondas puntilleadas. En la parte superior del frontón se encuentra una roseta de seis pétalos inserta en un círculo decorado con unguilaciones semicirculares.

—*Lugar de hallazgo:* Sasamón (Burgos). *Contexto local:* Desconocido. *Circunstancias del hallazgo:* La placa fue hallada en Sasamón (Burgos) en 1869 en circunstancias desconocidas. *Lugar de conservación:* Burgos. *Institución:* Museo de Burgos. *Dimensiones:* 30,8 x 23,8 x 0,4 cm.

—*Campo epigráfico:* El campo epigráfico se encuentra dividido en tres zonas. En primer lugar, ocupando el frontón y enmarcada por el friso decorado se encuentra la primera parte de la inscripción que recoge la fórmula dedicatoria y los adjetivos laudatorios dedicados a los patronos y a los dedicantes. En segundo lugar, bajo la inscripción anterior en el friso inferior se encuentra la datación consular. En tercer y último lugar, el grueso del texto se encuentra bajo la datación consular en una cartela rectangular enmarcada por un friso decorado en sus lados laterales e inferior y por el friso que recoge la data consular en su parte superior. En esta cartela está recogida la lista de nombres de los patronos y de los dedicantes. *Estado de conservación:* El estado de conservación de la placa es bueno, habiendo perdido únicamente la acrótera izquierda. Además de esto presenta una larga fractura horizontal y algunas concreciones de óxido de bronce que, sin embargo, no dificultan la lectura del texto. *Ordinatio:* En el frontón las dos primeras líneas se encuentran incisas a la izquierda y la derecha de la roseta. Las siguientes tres líneas ocupan toda la anchura del mismo. De igual manera, la datación consular ocupa toda la anchura del friso. La lista de nombres se puede dividir en dos partes. La primera ocupa cinco líneas y recoge los nombres de los patronos organizados en dos columnas: una con los *praenomina* y los *nomina* (sólo el *nomen* en

⁷ Hemos podido realizar la autopsia de este epígrafe en el Museo de Burgos el 11/08/2016.

el caso de la mujer), la otra con los *cognomina* y, en el caso de *Valeria Seuerina* con el apelativo *patron(a)e nostr(a)e* siguiendo al *cognomen*. La segunda parte del texto se organiza en tres columnas: la primera recoge el *nomen* y el *cognomen* de los dedicantes o el *nomen unicum* en el caso de los esclavos. La segunda columna recoge, dependiendo de los casos, el estatus del individuo (*lib gen* o *ser gen*) en cinco casos, el oficio que desempeñan en cinco casos, el *agnomen* en un caso, o nada en tres casos. La tercera columna que, a diferencia de las dos anteriores no se encuentra alineada a la izquierda sino que se adecúa al texto de la línea anterior, recoge nombres femeninos, posiblemente el de las esposas de los individuos junto a los que aparecen en seis casos. Los interlineados son bastante regulares, lo que no extraña debido a que se encuentran grabadas superficialmente las líneas guía empleadas durante la grabación del texto.

—*Cronología*: 239 d.C. *Justificación*: A este año corresponde el consulado del emperador Gordiano III y Manio Acilio Aviola. *Escritura*: La letra es una capital incisa a buril, lo que provoca cierta irregularidad en algunas ocasiones. Los trazos presentan refuerzos realizados con un pequeño trazo perpendicular. La O es circular, la P y la R son cerradas y la A tiene trazo horizontal. La M presenta los trazos verticales muy abiertos y dos trazos horizontales por lo que, aparentemente, está realizada por la unión de dos A. La V es también bastante abierta con el trazo izquierdo más vertical que el derecho. Los tres trazos horizontales de la E presentan la misma longitud y son rectos. La Q tiene un rabillo bastante largo y recto. La G está realizada por una C con un pequeño trazo oblicuo en el trazo inferior. En el texto aparecen interrupciones triangulares apuntadas hacia arriba, una apuntada hacia abajo en la línea 6, varias interpunciones circulares y una *hedera* en la línea 6. Nexo A[^]L[^]E en la línea 13 y E[^]V en la línea 21.

Bibliografía: EE II, nº 322; RODRÍGUEZ BERLANGA, 1891, 280-283; CIL II *supp.* 5812; WALTZING, 1899, 11-12, nº 60; HUIDOBRO, 1911-1912, 38-39; MARTÍNEZ BURGOS, 1935, 69, nº 269; D'ORS, 1940, 139-140; EJER, 395-397, nº 30; OSABA, 1955, 49; OLIVER, 1956, 447-454; D'ORS, 1960, 486-487; HAE 12-16, 1961-1965, 27; D'ORS, 1962, 301; BATLLE, 1963, 240, nº 229; OSABA, 1964, 277-286; ORIVE, 1969, 15-16; MANGAS, 1971, 103, 188, 350 ILER nº 5825; OSABA, 1974, 49; ABÁSOLO, 1974b, 367-368, nº 8; SOLANA, 1976, 52-54 y 64-66, nº 3; SANTERO, 1978, 83-84, 128-129 y 157, nº 56; ABÁSOLO, 1978, 41-43, nº 8; CRESPO, 1985, 510-514, nº 40; SMIRIN, 1987, 54, 86 y 95-96; GIMENO, 1988, 53-54; SCHULZE-OBEN, 1989, 37 y 121; VV.AA., 1990, 174, nº 23; ABÁSOLO – GARCÍA, 1993, 21-22, nº 6; GALLEGO, 1993, 125, nº 12; PLÁCIDO, 1996, 209, 213 y 215; MANGAS, 1996, 232; GONZÁLEZ ALONSO, 1997, 647, nº 1120; CRESPO, 1998, 142-143, nº 14; CIRPBu, 259-260, nº 570; ABASCAL, 2002c, 277; MAROTO, 2018, 147 y 163.

CORPVS EPIGRÁFICO

VOT SVCI

FEL LIBEN

PATRONIS METENTISSIMIS ET · FE ·

ET PRES[.]ANTISSIMIS ET PIENTISSIMIS

CIVES PIE[.]ISSIMI ET AMICISSIMI · SEG

DOM · NOSTRO · AVG · GOR · ET · AVIOLA · COS

G SEMPRONIO	FLAVO	
VALERIE	SEVERINE · PATRONE NOSTRE	
G SEVERIO	PRESSO	
G VALERIO	LVPO	
G TVRELLIO	CASSIANO	
PVB PARATVS		ANT-I · CALIOPE
PVB MARTIALIS	LIBERTVS · GEN · VA ^L L ^E DONATA	
PVB MARITIMVS	LIB · GEN	BOTIA
PVB MASCELLIO	LIB GEN	VALERIA BRITTA
PVB MERCATOR	LIB GEN	VAE · AVANA
VAL CANDIDVS	PECTENARIVS	
VAL QVINTIO		
IVL MORINVS		
BEB VALODDVS	FVLLO	
ANT MISSILIVS	SVTOR	OCT · SE ^V ERA
IVL EVFIMVS	AMAINIVS	
ELENVS	FVLLO	
AEVARISTVS	SER · GEN	
EMILIVS ·	SECVNDVS	
PELAGIVS ·	CLAVARIVS	



Altura de las letras: 1.1 – 1. 25: 0,5 – 0,7 cm.

Vot(um siue a) su(s)c<i=e>(perunt)? / fel(iciter) liben(tes) / patronis merentissimis et fel(icissimis) / et pr(a)es[t]antissimis et pientissimis / ciues pie[nt]issimi et amicissimi seg(isamonenses) / dom(ino) nostro Aug(usto) Gor(diano) et Aviola co(n)s(ulibus) / G(aio) sempronio Flauo / Valeri(a)e Seuerin(a)e patron(a)e nostr(a)e / G(aio) Seuerio Presso / G(aio) Valerio Lупo / G(aio) Turellio Cassiano / Pub(licius) Paratus Anti(stia) Caliope / Pub(licius) Martialis lib(ertus) gen(etiuus?) Va^le(ria) Donata / Pub(licius) Maritimus lib(ertus) gen(etiuus?) Botia / Pub(licius) Marcellio lib(ertus) gen(etiuus?) Valeria Brita / Pub(licius) Mercator lib(ertus) gen(etiuus?) Va(l)e(ria) Auana / Val(erius) Candidus pectenarius / Val(erius) Quintio / Iul(ius) Morinus / B(a)ebius Valoddu(s) fullo / Ant(oni)us Missilius sutor Oct(auia) Seuera / Iul(ius)

Eufimius Amainus / Elenus fullo / Aeuaristus ser(uus) gen(etiuus?) / (A)emilius Secundus / Pelagius clauarius.

Traducción: Tomaron felizmente los votos de buen grado en favor de los patronos muy merecedores, felicísimos, excelentísimos y muy píos, los ciudadanos muy píos y muy amigos segisamonenses siendo cónsules nuestro señor Augusto Gordiano y Aviola.

Para *Caius Sempronius Flauus*, para *Valeria Seuerina* nuestra patrona, para *Caius Seuerius Pressus*, para *Caius Valerius Lupus*, para *Caius Turellius Cassanus*.

Publicius Paratus, Antistia Caliope, Publicius Martialis, liberto genetiuius?, Valeria Donata, Publicius Maritimus, liberto genetiuius?, Botia, Publicius Mascellius, liberto genetiuius?, Valeria Avana, Valerius Cándidus, cardador, Valerius Quintius, Iulius Morinus, Baebius Valoddu fullo, Antonius Missilius sutor, Octavia Severa, Iulius Eufimius Amainus, Elenus fullo, Aeuaristus, esclavo genetiuius?, Emilius Secundus, Pelagius clauarius.

Variantes: 1.1: *suc(ceperunt?)* (RODRÍGUEZ BERLANGA), *suc[e(perunt)]* (CIL II *supp.*, WALTZING y GALLEGO), *suce(perunt)* (BATTLE, D'ORS, SOLANA, SANTERO, ABÁSOLO – GARCÍA, CRESPO, CRESPO – ALONSO y GONZÁLEZ ALONSO), *su<s>ci(pimus)* (OLIVER), *su(s)ce(perunt)* (GIMENO); 1.3: *fe(mine)* (OLIVER); 1.4: *prestantissimis* (RODRÍGUEZ BERLANGA, CIL II *supp.*, WALTZING, BATTLE, ABÁSOLO – GARCÍA y GALLEGO), *pr(a)estantissimis* (SOLANA, CRESPO, GIMENO, CIRPBu y GONZÁLEZ ALONSO), *praestantissimis* (SANTERO), *ei p(atrone) n(ostre) i(ndulgentissimae) a[m]antissimis* (OLIVER); 1.5: *pietissimi* (RODRÍGUEZ BERLANGA, CIL II *supp.*, WALTZING, D'ORS, BATTLE, ABÁSOLO, SOLANA, SANTERO, CRESPO, GIMENO, GALLEGO, CIRPBu y GONZÁLEZ ALONSO), *pietissimi et amicissimi Seg(isamonales)* (OLIVER); 1.10: *g(entili?)* G(aio) Turellio Cassiano, indicando una primera G que no existe en la inscripción (CIL II *supp.*, WALTZING y BATTLE); 1.11: *Tupellio* (OLIVER); 1.13: *Val(eria) Donata* (RODRÍGUEZ BERLANGA, CIL II *supp.*, WALTZING, SOLANA, SANTERO, CRESPO, GIMENO, GALLEGO y CIRPBu), *Val · Donata* (D'ORS), *Valdonata* (ABÁSOLO – GARCÍA y GONZÁLEZ ALONSO), *Vale Donata* (OLIVER); 1.16: *Va[l(eria) Avana]* (RODRÍGUEZ BERLANGA, CIL II *supp.*, WALTZING y GALLEGO), *Val(eria) Donata* (SOLANA), *Valeria Avana* (SOLANA, SANTERO, CRESPO y CIRPBu), *Va<l>e Avana* (OLIVER), *Val · Avana* (BATTLE), *Valeria · Avana* (GONZÁLEZ ALONSO); 1.22: *maq<ch>inius* (OLIVER). Existen diferentes interpretaciones de la abreviatura *gen*: *gen(etiuus)* (EE), *gen(tilis)* (BERLANGA, CIL II *supp.*, GALLEGO y WALTZING), *gen(tili?)* (BATTLE), *gen(tilitatis?)* (SOLANA y SANTERO), *gen(tilitatis)* (ABÁSOLO – GARCÍA y CIRPBu) y *gen(ii)* (OLIVER).

S-8 Palencia. Ara dedicada por un esclavo a una divinidad desconocida.

Soporte: Ara. *Material:* Marga. *Descripción:* Parte inferior de un ara de marga. Se desconoce si tenía decoración ya que se encuentra desaparecida.

—*Lugar del hallazgo:* Palencia. *Contexto local:* Noviciado de las Hermanas de los Pobres. *Circunstancias del hallazgo:* Fue hallada al abrir la cimentación de dicho edificio en 1898 "a cuatro metros de profundidad entre cenizas y carbón y restos de construcciones romanas, en las que no escaseaban gruesos muros" (F. Simón y Nieto informando a F. Fita⁸). Se encontró en dicho lugar junto con tres aras, dos de ellas dedicadas a las *Duillae* y la tercera es anepígrafa, pero tiene representación en relieve de tres figuras femeninas dentro de sus correspondientes hornacinas. *Lugar de conservación:* desaparecida. *Dimensiones:* (20) x 33 cm.

—*Campo epigráfico:* se desconoce las características del campo epigráfico, únicamente que se conservaba la última línea legible y una letra de la anteúltima línea.

—*Escritura:* Letras capitales realizadas mediante incisión profunda. Todas las abreviaturas de la línea conservada están separadas por interpunciones triangulares.

Bibliografía: FITA, 1900b, 507 y 509-510, n° 3; DUBOIS, 1901, 211, n° 4; *EE IX* 297; BLÁZQUEZ, 1962, 67 y ss.; MANGAS, 1971, 229; SAGREDO – CRESPO, 1978, 58, n° 77; SAGREDO – CRESPO, 1979-1980, 158; CRESPO, 1985, 503; SAAVEDRA, 1990; *IRPPa*, 19, n° 4; GONZÁLEZ ALONSO, 1997, 888, n° 1869; HERNÁNDEZ GUERRA – SAGREDO, 1998, 129; HERNÁNDEZ GUERRA, 1998, 196-197, 199 y 204; CRESPO – ALONSO, 1999, 179, n° 258; BELTRÁN – DÍAZ, 2007, 32, n° 1.1; ALFAYÉ, 2009a, 354; ALFAYÉ, 2010b, 560; ALFAYÉ, 2011, 83-88.

[-----]

[---]A[---]

SER · V · S · L · M ·

Altura de las letras: 5,5 cm.

[-----] / [---]A[---] / *ser(uus) u(otum) s(oluit) l(ibens) m(erito)*.

Traducción: ... esclavo, cumplió su voto de buen grado como debía.

⁸ FITA, 1900b, 507.

S-9 Peñalba de Castro (Burgos). Ara dedicada por *Festus* al *Numen* del teatro de *Clunia*.

Soporte: Ara. *Material:* Caliza. *Descripción:* Ara de caliza fracturada en su parte inferior. La cabecera está formada por una ancha moldura compuesta por una escocia rodeada por un toro en la parte superior y una moldura biselada en la inferior. Las molduras se encuentran dañadas por varios golpes, en especial en sus ángulos. Sobre éstas hay un pequeño frontón triangular, dos *puluini* y un *foculus* cuadrado.

—*Lugar del hallazgo:* Peñalba de Castro. *Contexto local:* Teatro de *Clunia*. *Circunstancias del hallazgo:* Hallada en 1915 durante las excavaciones de I. Calvo en el teatro de *Clunia*. *Lugar de conservación:* Madrid. *Institución:* Museo Arqueológico Nacional. *Dimensiones:* (68) x 60 x 32 cm.

—*Campo epigráfico:* Ocupa la cara frontal del neto y esta rehundido y delimitado por una moldura formada por dos listeles estrechos crecientes en altura y un listel ancho en el exterior. Medidas: (20) x 25 cm. *Estado de conservación:* Se han perdido las últimas líneas del campo epigrafico, por lo que en la actualidad solo se conservan cinco, y la destrucción del mismo ha afectado a las últimas letras de la quinta línea (la última letra ha desaparecido y la E anterior se encuentra dañada en su parte inferior. *Ordinatio:* La *ordinatio* está bastante cuidada, tratando de seguir todas las líneas un eje central, si bien la línea 3 parece esta ligeramente desplazada hacia la izquierda y la 4 hacia la derecha. El interlineado es bastante regular.

—*Cronología:* Época de Tiberio (14-37 d.C.) en adelante. *Justificación:* Durante el reinado de ese emperador se data la promoción municipal de *Clunia*, así como la construcción del teatro. *Escritura:* La letra es una capital cuadrada que tiende hacia la acturia. El grabado de las letras es biselado y presenta leves refuerzos en los trazos. La C es circular. La R, la P y la B se presentan abiertas. La A presenta trazo horizontal. En la cuarta línea se aprecia una interpunción redonda. Según aprecian P. Palol y J. Vilella "hay trazos que parecen haber sido grabados por error o con posterioridad"⁹. En la línea 2 hay una I *longa* y A y E *minutae*, en la línea 4 V *minuta*. No hay nexos.

Bibliografía: CALVO, 1916a, 108; CALVO, 1916b, 19; DEL RIVERO, 1933, n° 45; PALOL, 1966-1967, 268; BALIL, 1969, 150, n° 8; MANGAS, 1971, 146 y 204; PALOL, 1982, 74; CRESPO, 1984, 34; CRESPO, 1985, 486, n° 8; *Clunia* II, 32, n° 21; GONZÁLEZ ALONSO, 1997, 670-671, n° 1180; RODRÍGUEZ GUTIÉRREZ, 1999, 215, n° 13; CRESPO – ALONSO 1999, 161-162, n° 229; *CIRPBu*, 2000, 52, n° 83; CEBALLOS, 2004, 592-593, n° 139; MAROTO, 2018, 152.

⁹ *Clunia* II, 32.

FESTVS
 REI PVBLICAE
 CLUNIENSI
 VM · SERVVS
 NVMINI THE[.]
 [-----]



Altura de las letras: 3 cm, l. 2 I: 4 cm; l. 4 V: 1 cm.

Festus / rei publicae / Cluniensi/um seruus / Numini The[a/tri ---].

Traducción: Festus, esclavo de la res publica de los clunienses, al Numen del Teatro.

Variantes: 1.5: NVMINI IL... (CALVO), NVMINI.TH... (DEL RIVERO), NUMINI THEA (PALOL).

S-10 Coruña del Conde (Burgos). **Ara dedicada por Fida.**

Soporte: Ara. Material: Caliza. Descripción: Se trata da un ara de piedra caliza bastante fragmentada. No se conservan restos de la decoración, ya que la cabecera se ha perdido y los restos de la base están retallados.

—Lugar de hallazgo: Coruña del Conde (Burgos). Contexto local: Calle de San Martín nº 15. Circunstancias del hallazgo: El ara fue encontrada empotrada encima de la puerta de la casa del número 15 de la calle San Martín de Coruña del Conde. Lugar de conservación: Peñalba de Castro (Burgos). Institución: Museo Monográfico de Clunia. Dimensiones: (25) x (25) x 10 cm.

—Campo epigráfico: El campo epigráfico se sitúa en la cara frontal del neto del ara y no está delimitado ni rehundido. Estado de conservación: El estado de conservación del ara es malo, ya que ha perdido la cabecera y la parte superior del campo epigráfico, así como la parte derecha del mismo, lo que ha provocado la pérdida parcial o total de algunas letras y, es posible que de alguna línea por encima del texto conservado, con lo que la interpretación del testo es un tanto problemática. Ordinatio: En primer lugar, es necesario poner de manifiesto que, aparentemente, el texto original estaría compuesto por las tres primeras líneas conservadas y que la cuarta habría sido

inscrita con posterioridad en el hueco restante, de ahí la mayor tosquedad e irregularidad de las letras y la mayor superficialidad del grabado. El texto original da la sensación de que estuvo alineado siguiendo un eje de simetría, pero no lo podemos asegurar debido a la pérdida de la parte derecha del campo epigráfico. Estas líneas no son del todo rectas ni regulares, aunque el interlineado sí que lo es.

—*Cronología:* Época de Tiberio (14-37 d.C.) en adelante. *Justificación:* Durante el reinado de ese emperador es cuando se produjo la promoción municipal de *Clunia*. *Escritura:* La letra es una capital cuadrada con ciertos rasgos actuarios de una factura de media calidad con refuerzos en los trazos. El grabado es profundo y biselado. La O y la D son circulares. La A tiene travesaño horizontal. La M es bastante ancha pero sus astas verticales apenas están abiertas hacia fuera. La F tiene los trazos horizontales curvados hacia arriba. La V de la tercera línea tiene un hasta horizontal, como si de una A invertida se tratase. En la segunda línea ha una I *longa*. Las letras de la cuarta línea pertenecen a otra mano y fueron grabadas con posterioridad en el hueco existente con una letra capital mucho más tosca. Las interpunciones son triangulares apuntadas hacia abajo. No hay nexos.

Bibliografía: *Clunia* II, 33, nº 23; *AE* 1988, 772; *HEp* 2, 1990, 90; *HEp* 3, 1991, 104; GONZÁLEZ ALONSO, 1997, 671, nº 1182; CRESPO – ALONSO, 1999, 172, nº 242; *CIRPBu*, 94, nº 184.

[-----]
 [.]OŁOŃA[---]
 FIDA · S[---]
 V · S · L · M [---]
 CANSNS?



Altura de las letras: 1.1 - 1.4: 3-4 cm.

[-----] / [.]ołoŃa[---] / *Fida s[er(ua)] / u(otum) s(oluit) l(ibens) m(erito) [---] / CANSNS?.*

Traducción: ... *Fida*, esclava, cumplió su voto de buen grado como debía.

Variantes: 1.1: [C]Q̄LQ̄NA? (*Clunia II* y GONZÁLEZ ALONSO), 1.4: CĀL̄V̄ĪS̄ĪV̄S̄ [---] (*Clunia II*, CRESPO – ALONSO y GONZÁLEZ ALONSO), CANSNY (*AE* 1988).

S-11 Valdegeña (Soria). **Ara dedicada por Tertio.**

Soporte: Ara. *Material:* Arenisca. *Descripción:* Ara de arenisca con cabecera, neto y base. La cabecera está decorada por tres molduras planas que van aumentando de tamaño. Sobre la mayor de ellas se encuentran restos de un frontón triangular y dos *puluini* que rodean al *foculus* circular. La base está formada por un alto plinto sobre el que se apoya un ancho listel.

—*Lugar del hallazgo:* Valdegeña (Soria). *Contexto local:* Quinto de los Templarios. *Circunstancias del hallazgo:* Según T. Ortego: “De este último (del Quinto de los Templarios) procede una pequeña ara con inscripción legible, que extrajo entre las ruinas de una construcción medieval el vecino de Valdegeña Gregorio Delso”¹⁰. *Lugar de conservación:* Soria. *Institución:* Museo Numantino de Soria. *Dimensiones:* 47 x 22 x 25 cm.

—*Campo epigráfico:* El campo epigráfico se ubica en la cara frontal del neto del ara y no se encuentra delimitado ni rehundido. Sus medidas son: 18 x 20 cm. *Estado de conservación:* El estado de conservación del epígrafe es bastante malo, ya que muestra una erosión general que afecta especialmente a la mitad izquierda de las líneas 2, 3 y 4 provocando la pérdida de algunas letras y la pérdida parcial de otras, lo que unido a ciertos problemas de interpretación de las letras, ha provocado que existan diferentes lecturas. *Ordinatio:* La *ordinatio* del texto es bastante descuidada, lo que se encuentra en consonancia con la tosquedad general del epígrafe. El texto se encuentra dividido en cinco líneas que no siguen una alineación clara, aunque parece que la tendencia es a ocupar todo el ancho del campo epigráfico. El tamaño de las letras es irregular en general, ya que además de ser más pequeño en las dos últimas líneas, en la primera línea aparece una *O minuta* que aproximadamente mide la mitad de altura que las letras precedentes. Las líneas son bastante rectas y el interlineado es un tanto irregular.

—*Escritura:* La letra es una capital rúbrica bastante irregular con leves refuerzos en algunos trazos. El grabado es profundo y ancho. La *O minuta* y la *D* son redondas. La *P* y la *R* se presentan abiertas. La *A* no tiene travesaño horizontal. La *M* es muy abierta. Las interpunciones son triangulares. En las líneas 2 y 3 aparecen sendos nexos *A^E*.

¹⁰ ORTEGO, 1961, 162.

Bibliografía: ORTEGO, 1961, 162; GAMER, 1974, 246, n° 65; *ERPSO*, 48-49, n° 32; CRESPO, 1984, 220, n° 119; CRESPO, 1985, n° 40; GAMER, 1989, 268, n° SO14; HERNÁNDEZ GUERRA, 1993, 47, n° 20; GONZÁLEZ ALONSO, 1997, 865, n° 1805; CRESPO – ALONSO, 1999, 40-41, n° 40; *RSERMS*, 282 n° 184.

PRO · SAL
 T CA^E · DVIRI
 § ORDA^ECIS
 [.]ERTIO SERVVS
 V · S · L · M



Pro sal(ute) / T(iti) Cae(cilii) Duiris? Ordaecis? / [T]ertio seruus / u(otum) s(oluit) l(ibens) m(erito).

Traducción: Por la salud de *Titus Caecilius* A los *Duiris? Ordaecis?*, *Tertio*, esclavo, cumplió su voto de buen grado como debía.

Variantes: 1.2: F. CAEDVIRE (ORTEGO); 1.3: GRDAECIS (ORTEGO), 1.4: [C]ertio (JIMENO, HERNÁNDEZ GUERRA, GONZÁLEZ ALONSO y CRESPO – ALONSO).

S-12 Mongai (Lleida). Ara dedicada por Prepon a Júpiter Óptimo Máximo.

—*Soporte:* Ara. *Material:* "Piedra común". *Descripción:* Según Pasqual era un "pedestal de piedra común", pero viendo el diseño que este mismo autor muestra, parece más bien un ara con cabecera, neto y base, si bien no aparece representada la decoración.

—*Lugar del hallazgo:* Montgai (Lleida). *Contexto local:* Iglesia de Montgai. *Circunstancias del hallazgo:* Fue descubierta en dicha iglesia, pero se desconoce la procedencia exacta y la fecha de hallazgo. *Lugar de conservación:* Desaparecida. *Dimensiones:* Desconocidas.

—*Campo epigráfico*: Según el dibujo de Pasqual, el campo epigráfico se situaría en el neto del ara, salvo la primera línea, en la que figura el nombre de la divinidad, que estaría situada en la cabecera. *Ordinatio*: Según el dibujo se alternarían líneas con las letras de mayor tamaño (1, 3 y 5, las correspondientes al nombre de la divinidad, el nombre del beneficiario y la fórmula final), con líneas con las letras más pequeñas (2 y 4, las correspondientes a la fórmula *pro salute* y en la que figura el nombre del esclavo dedicante).

—*Escritura*: Según el dibujo, la letra sería una capital cuadrada con refuerzos en los trazos. Las interpunciones serían triangulares y habría una especie de nexo en la línea cuarta donde la R de SER estaría colocada sobre la E.

Bibliografía: PASQUAL, ms. s.XVIII, vol VII, fol. 312 r. (p. 625); IRC II, 45-46, nº 17; HEp 1, 1989, 454; MAYER, 1995, 104-105; IRC V, 65.

I · O · M · C

PRO SALVTE

M · C · M

PREPON · SE^R

VOVIT

I(oui) O(ptimo) M(aximo) C(onseruatori) / pro salute / M(arci) C M / Prepon se^r(uus) / uouit.

Traducción: A Júpiter Óptimo Máximo *Conseruator* por la salud de *Marcus C M*, *Prepon*, su esclavo, realizó el voto.

S-13 Barcelona. Dedicación de *Pharnaces* por la liberación de *Fusca*.

—*Soporte*: *Aedicula*. *Material*: Arenisca. *Descripción*: Se trata de un monumento excepcional en forma de *aedicula* realizado en piedra arenisca. La parte superior tiene la forma de un templete *in antis* de 62 cm de altura con una columna acanalada a cada lado de una abertura en forma de arco que en origen estaría cerrada con una puerta de cuyo enganche de hierro se observan restos en varios lugares. El interior estaba destinado seguramente a recibir la estatuilla de la divinidad que estaría

fijada a la base a través de dos agujeros que se han conservado. Sobre la puerta se dispone la inscripción que se encuentra dañada en su parte superior, así como el frontón, que ha desaparecido. Sin embargo, sí que se observan en la parte superior restos del tejado a dos aguas que cubriría el templete. Bajo él encontramos un podio moldurado de 31,5 cm de alto con *cyma reversa* y zócalo en cuya zona central se abre un hueco rectangular que deja espacio para la colocación de las ofrendas sobre un pequeño ara en alcorelieve de 26,5 x 14,5 que esta tallado debajo.

—*Lugar de hallazgo*: Barcelona. *Contexto local*: Zona del antiguo Palau Real Menor. *Circunstancias del hallazgo*: Descubierta durante el derribo del sector de la muralla correspondiente al Palacio Condal Menor, aunque también puede proceder de edificios medievales donde fue reutilizado en el mismo sector. *Lugar de conservación*: Barcelona. *Institución*: Museo Arqueológico de Cataluña. *Dimensiones*: 112 x 32,1 x 41,5 cm.

—*Campo epigráfico*: Se ubica sobre la puerta de la *cella* del templete, en el arquitrabe y, como apuntan G. Fabre, M. Mayer e I. Rodà es posible que sobre el frontón hubiese una primera línea con el nombre de la divinidad¹¹. El campo epigráfico no aparece delimitado ni rehundido. Sus medidas con: 10 x 22,5 cm. *Estado de conservación*: El campo epigráfico se ve afectado por la destrucción del frontón y el arquitrabe de la *aedicula*, lo que ha provocado que sólo se conserven las dos líneas inferiores del texto y unas pocas letras de la línea siguiente. La erosión y el mal estado del epígrafe en algunas zonas hace que haya habido variantes de lectura entre los diferentes autores. *Ordinatio*: El texto presenta una *ordinatio* alineada a la izquierda. La factura de la última línea es un tanto deficiente, con variación en el tamaño de las letras y una alineación algo descuidada, mientras que la línea anterior es mucho más regular.

—*Escritura*: Es una capital cuadrada un tanto irregular con refuerzos poco marcados. La R y la B se presentan cerradas, la O es bastante redonda. La A tiene trazo horizontal y la E y la F tienen los trazos rectos y de la misma longitud. La V presenta un grado de apertura moderado, mientras que la M está bastante abierta. El texto presentan interpunciones triangulares y en la línea tercera aparece un nexo A^E.

Bibliografía: CIL II 4502; PUIG, 1909, 136 y 143; ALBERTINI, 1911-1912, 426-427; HAE 2228; BALIL, 1961, 99; MARINER, 1966, 124 y 137, n° 7; IRB, 26, n° 18; HAE 2228; BALIL, 1982, 146, n° 92; SMIRIN, 1987, 47; GAMER, 1989, 188, B41; TRILLMICH, 1993, 395-396, n° 196b; GRANADOS – RODÀ, 1993, 14-15 y 18-19; IRC IV, 75-76, n° 18; HEP 7, 1997, 206; IRC V, 111; COMES – RODÀ (eds.), 2002, 175.

¹¹ IRC IV, 76.

[---]NACEꜥꜥ
OB · LIBERTATEM
FVSCA^e · V · S · L · M

Altura de las letras: 1.1: 2,4 cm; 1.2: 1,6 - 2,5 cm; 1.3: 2,2 - 2,8 cm. Interlineado: 1.1 - 1.2: 0,2 - 0,4 cm; 1.2 - 1.3: 0,2 - 0,5 cm.

[--- *Phar?*]naceꜥꜥ / ob libertatem / Fusca^e u(otum) s(oluit) l(ibens) m(erito).



Traducción: ... *Pharnaces?*, por la liberación de *Fusca*, cumplió su voto de buen grado como debía.

Variantes: 1.1: NAC (*CIL* II y ALBERTINI), ...NACI (*IRB*); 1.2: PRO LIBERTATEM (*CIL* II y ALBERTINI); 1.3: [*S*]u[*r*]iscae (*CIL* II).

S-14 Tarragona. Campana ritual de *Cacabulus*.

Soporte: Campana. *Material:* Bronce. *Descripción:* Se trata de una campana de bronce de 12 cm de altura y 14,2 cm de diámetro. Cuenta con un asa en la parte superior destinada a ser sujeta y tañida por su portador. Como única decoración cuenta con bandas paralelas grabadas en varios lugares de la campana a lo largo de toda su circunferencia.

—*Lugar del hallazgo:* Tarragona. *Contexto local:* Plaza del Progrés (actual Plaza Corsini), en la calle del Gobernador González. *Circunstancias del hallazgo:* Fue encontrada en 1894 en dicho lugar. *Lugar de conservación:* Tarragona. *Institución:*

Museo Nacional Arqueológico de Tarragona. *Dimensiones*: 12 cm de alto y 14,2 cm de diámetro.

—*Campo epigráfico*: Ocupa el perímetro de la campana y no está delimitado ni rehundido. *Estado de conservación*: El estado de conservación de la pieza es bueno, con lo que la lectura de las letras del texto es segura. *Ordinatio*: El texto se dispone en tres líneas. La primera cuenta con tres letras y las otras dos con texto inscrito de manera perimetral con las palabras separadas por *hederae*. Como el texto ocupa la totalidad de la circunferencia se han dado diversas interpretaciones sobre el inicio del texto y su sentido.

—*Cronología*: 161-169 d.C., 177-180 d.C. o 198-211 d.C. *Justificación*: La referencia a los Augustos situaría cronológicamente la pieza en el reinado conjunto de Marco Aurelio y Lucio Vero, de Marco Aurelio y Cómodo, o de Septimio Severo y sus hijos, respectivamente. *Escritura*: Las interpunciones tienen forma de hojas de hiedra.

Bibliografía: DEL ARCO, 22/04/1894, *Diario de Tarragona*; EE VIII 198; ILS 8622; FISKE, 1900, 113, 127-128; ETIENNE, 1958, 173-174; RIT, n° 369; BATLLE, 1963, 225, n° 158; CASTILLO, 1983, 115-117; GIL, 1982, 359-364; CASTILLO, 1986, 388; VV.AA., 1990, 211, n° 91; FISHWICK, 1992a, 504-505; MASSÓ, 1995, 204, n° 147; ARCE *et alii*. (eds.), 1997, 411, n° 220; ABASCAL – GIMENO, 2000, 239, n° 435; COMES – RODÀ (eds.), 2002, 241, n° 79; RODÀ, 2007, 745-748.

DEP

SALVIS · AVGVSTIS · VERNACVLVS · NVNTIVS · IVNIOR · CACABVLVS ·
SECVLVM · BONVM · S · P · Q · R · ET · POPVLO · FELIX · TARRACO ·

DEP / Saluis Augustis uernaculus nuntius iunior Cacabulus / s(a)eculum bonum s(enatui) p(opulo) q(ue) r(omano) et populo felix Tarraco.

Traducción: DEP. Estando a salvo los emperadores, el pequeño uerna Cacabulus, el mensajero joven, (ruega) un periodo de prosperidad para el senado y el pueblo romano y para el pueblo romano. (Sea) feliz Tarraco.

Variantes: Existen diferentes interpretaciones del texto dependiendo del lugar por el que se comience a leer y del sentido que se le de a la palabra *cacabulus* y a la abreviatura DEP:

Cacabulus sacris Augustis, uernaculus, nuntius maior, Seculum bonum s(enatui) p(opulo)q(ue) R(omano) [et populo Romano], felix Tarraco!. (EE VIII y FISKE).

Cacabulus · sacris · Augustis · uernaculus · nuntius · iunior · / seculum bonum · S·P·Q·R · et populo · romano · felix · Tarraco · (ILS y ETIENNE).

D E P / Cacabulus saluis Augustis uernaculus nuntius iunior / S(a)eculum bonum s(enatui) p(opulo)q(ue) Romano et populo Romano (sic) felix Tarraco. (RIT).



HISPANIA
EPIGRAPHICA

D(edit?) e(x) p(pollicitatione?) · / Vernaculus nuntius iunior · Cacabulus, salvis Augustis / et populo romano, felix Tarraco, seculum bonum s(enatui) p(opulo) q(ue) romano. (CASTILLO).

DEP / vernaculus nuntius iunior cacabulus s(a)eculum bonum s(enatui) p(opulo)q(ue) Romano / salvis Augustis et populo Romano felix Tarraco. (GIL y MASSÓ).

S-15 Sagunto (Valencia). Ara dedicada a los *Lares* por el *ostiarius Surus*.

Soporte: Ara. *Material:* Caliza. *Descripción:* Ara de caliza blanca que se encuentra fracturada y ha perdido prácticamente la mitad superior derecha del campo epigráfico, además de la cabecera y la mayor parte de la base. Las cuatro caras se encuentran alisadas.

—*Lugar de hallazgo:* Sagunto (Valencia). *Contexto local:* Almudàfer. *Circunstancias del Hallazgo:* Según P. Beltrán Villagrasa, "Hallada en la viña de Ribelles, partido de Almudafer, y trasladada al Teatro en 1942"¹², según J. Corell "La partida de Almudafèr se encuentra entre el puerto de Sagunto y el río Palancia"¹³. *Lugar de conservación:* Hort d'Ais. *Dimensiones:* (31) x 26 x 24 cm.

—*Campo epigráfico:* Únicamente se conserva parte del neto del ara. Por lo que sabemos, la cara frontal del mismo estaba ocupada por el campo epigráfico, pero desconocemos si existía algo de texto en otras partes no conservadas. *Estado de*

¹² BELTRÁN VILLAGRASA, 1956 (=1972), 823.

¹³ IRSATb, 429.

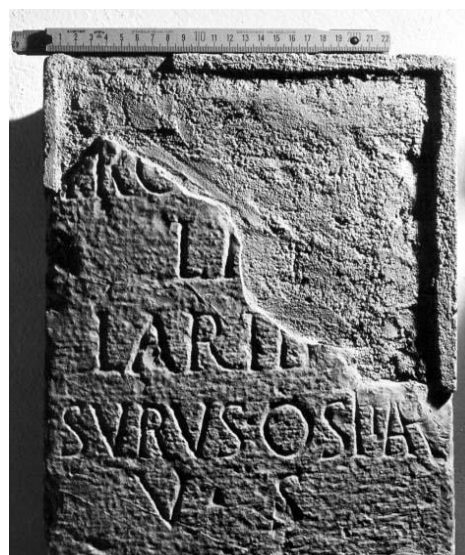
conservación: El campo epigráfico se ve afectado por una fractura que comienza en la parte superior izquierda y termina en la parte inferior derecha, habiéndose perdido la mitad superior derecha del mismo. Esto provoca que sólo se conserven restos de tres letras del comienzo de la primera línea (bien es cierto que podría haber existido una línea anterior que se habría perdido totalmente), una letra y restos de otra del comienzo de la segunda línea, las cinco primeras letras de la tercera y a totalidad de las líneas cuarta y quinta. La letra más difícil de identificar es la segunda de la segunda línea, ya que se conserva un trazo vertical ligeramente inclinado con lo que podría ser una A, una M o una N. *Ordinatio:* Por lo conservado, podemos deducir que la inscripción seguía un eje de simetría. El interlineado es bastante regular a excepción del existente entre las líneas cuarta y quinta, que es mucho menor.

—*Escritura:* La letra es una capital cuadrada de buena factura con refuerzos en los trazos. El grabado de las letras es biselado, con un surco amplio y profundo. La O es circular y la R se presenta cerrada con el trazo oblicuo arrancando de la panza. Dicho trazo no es recto, sino que aparece curvado. La A tiene travesaño horizontal y la V está inclinada hacia la izquierda. En las líneas 4 y 5 aparecen interpunciones triangulares con el vértice en la parte superior. En la cuarta línea parece una T longa seguida por una I minuta y volada y un nexo A^R.

Bibliografía: BELTRÁN VILLAGRASA, 1956 (=1972), 823; *HAE*, 1957, 21, n° 1574; MANGAS, 1971, 102; *ELST*, 226, n° 278; PENA, 1981a, 85, n° 12; MANGAS, 1986, 310; SMIRIN, 1987, 58 y 70; *CIL* II²/14, 587; *IRSATb*, 429-430 n° 333; *HEp* 12, 2002, 522; PÉREZ RUIZ, 2011, 299, n° 60; PÉREZ RUIZ, 2014b, 322-323, n° 139.

-----?
 PRO [---]
 LA?[---]
 LARIB[..
 SVRVVS · OSTIA^R
 V · S

Altura de las letras: 1.1-5: 4 cm.



-----? / *pro* [*salute*] / *La?* / *Larib[us]* / *Surus ostia^r(ius)* / *u(otum) s(oluit)*

Traducción: Por la salud de *La?*. A los *Lares*. *Surus*, portero, cumplió su voto.

Variantes: 1.2 - 1.3: [*pro Tute*]/*la[e et]* (BELTRÁN VILLAGRASA, *ELST* y PENA) 1.3: *L(uci) η(ostri)(?)* (*CIL* II²/14).

S-16 Sagunto (Valencia). *Tabella defixionis* dedicada por el esclavo *Felicio* contra un *conseruus*.

Soporte: Tabella defixionum. Material: Plomo. Descripción: Se trata de una *tabella defixionum* de plomo escrita por una sola cara. Según J. Corell la cara inscrita está cubierta por una espesa pátina, mientras que la trasera está limpia, por lo que la lámina quizá fue expuesta en un lugar donde cualquiera pudiera leerla.

—*Lugar del hallazgo:* Sagunto (Valencia). *Contexto local:* Montaña del Castillo. *Circunstancias del hallazgo:* En torno al año 1980 unos aficionados a las antigüedades encontraron doce láminas de plomo en dicha montaña. La mayoría de ellas está en paradero desconocido a excepción de la que nos ocupa y un par más (*IRSATb*, nº 14 y 15) *Lugar de conservación:* Sagunto (Valencia). *Institución:* Colección particular. *Dimensiones:* 11 x 19 x 0,15 cm.

—*Campo epigráfico:* Se localiza en la parte superior y central de la *tabella* y no aparece delimitado de ninguna manera. *Estado de conservación:* Existe una fractura significativa que afecta a la parte final de la primera línea, alguna letra borrada por desgaste, y la dificultad de lectura por desconchones, por lo que la conservación del texto es bastante deficiente. *Ordinatio:* El texto se organiza en siete líneas si ninguna alineación determinada, lo que no extraña en este tipo de documentos que son grabados con un punzón sobre el plomo sin demasiada planificación previa de la distribución del texto.

—*Escritura:* La escritura es cursiva, como es habitual en este tipo de documentos. La A no tiene trazo horizontal y la E está realizada con dos trazos verticales. La O está realizada también con dos trazos curvos. La P y la R son muy abiertas. El texto no presenta interpunciones de ningún tipo.

Bibliografía: CORELL, 2000; *HEp* 10, 2000, 622; *AE* 2000, 795; *IRSATb*, 67-70, nº 13; *HEp* 13, 2003-2004, 622; RIBEIRO, 2006, 241-245; TOMLIN, 2009, 264-268, nº 5; ALVAR, 2017, 110.

cꝛ filicio auri[---]i

rogat et mandat pecunia quae a

mii acciipit hiracla consiiruus miius

ut insttiitur uius siinus o[.]iilus iit

[.]iriis qicumqui sunt aridii

[---]ndo pecuniam onori sacri

cola

Altura de las letras: 1.1 - 1.7: 0,3 - 1,5 cm.



*Cr Felicio aure[lian]i / rogat et mandat pequnia quae a / me accepit Heracla conseruus
meus / ut insttetur (h)uius senus o[c]el(l)us et / [u]ires q(u)icumqui sunt aride /
[ma]ndo pequniam (h)onori sacri/cola*

Traducción: Felicio, esclavo de Aurelianus (¿?). Pide y confía el dinero que Heracla, mi compañero de esclavitud, recibió de mí, que se vea afectado en su pecho (¿?) y en los ojos y que todas sus facultades queden atrofiadas. Confío (¿?) el dinero al honor ministro del culto por su servicio¹⁴.

Variantes: 1.1: Cr[y]se (?) ligo auri po[ndo...]II (IRSATb); 1.2: rogat et a(d) Iau dat pequnia(m) (IRSATb); 1.6: fiant do pequniam (IRSATb).

S-17 Valencia. Ara dedicada por Callinicus a Serapis.

Soporte: Ara o pedestal. *Material:* piedra. *Descripción:* Características desconocidas.

—*Lugar del hallazgo:* Valencia. *Contexto local:* Se conoce esta pieza desde el siglo XVI situada en el Hospital general de Valencia. Según Escolano "la jaze en un patio de los del 'Hospital General'"¹⁵. Debió desaparecer a finales del siglo XVIII. *Lugar de conservación:* Desaparecida. *Dimensiones:* Desconocidas.

¹⁴ Traducción a partir de la versión inglesa de R. TOMLIN (2009, 267).

¹⁵ IRVT, 69.

—*Campo epigráfico*: Características desconocidas. *Ordinatio*: Según los manuscritos conservados, el texto se organizaba en cinco líneas. El resto de características son desconocidas.

—*Escritura*: Características desconocidas. Hübner interpreta la existencia de un nexa N^I al final de la cuarta línea.

Bibliografía: BEUTER, 1538, 45; ANONYMUS VALENTINUS s. XVI, 304; STRADA, 1575, 127, 9; AGUSTÍN, s. XVI, 85v; CUELBIS, *ca.* 1600, 352; ESCOLANO, 1610-1611, 1, 778; DIAGO, 1613, 120; PANEL, s. XVIII, 22; SALES, 1760, 37; ORELLANA, *ca.* 1800 (ed. 1923), I, 638; RIBELLES, s. XIX, 534-535; *CIL* II 3731; FITA, 1884, 136; SUCÍAS, 1907, nº 15; SANCHÍS, 1920, 457; MARTÍNEZ ALOY, 1920, 213; GARCÍA Y BELLIDO, 1967, 129; VIDMAN, 1969, 763; *ILER*, 300; *IRV*, 28, nº 7; WAGNER, 1981, 330; BENDALA, 1986, 378, nº1; CARBONELL – CORELL, 1989, 182-183, nº 17; ALVAR, 1993, 34; *CIL*, II²/14, 9; *IRVT*, 69-70, nº 10; BRICAULT, 2005, 682, nº 603/0302; *IRVT2*, 60-61, nº 12; ALVAR, 2012, 108, nº 153.

SERAPI

PRO SALVTE · P ·

HERENNI · SE

VERI · CALLIN^I

[.]VS SER ·

Serapi / pro salute / P(ubli) / Herenni Se/ueri Callin^i/[c]us ser(uus).

Traducción: A *Serapis*. Por la salud de *Publius Herennius Seuerus, Callinicus*, su esclavo, (lo hizo).

Variantes: 1.4 - 1.5: *Callin^i/us* (CUELBIS, PANEL, SALES, SANCHÍS e *IRVT2*), *Callini/cus* (GARCÍA Y BELLIDO, VIDMAN, BENDALA y WAGNER).

S-18 Valencia. Inscripción realizada por el *sodalitium uernarum de Isis*.

Soporte: Bloque. *Material*: Caliza. *Descripción*: Se trata de un bloque de caliza con la inscripción situada en sentido horizontal en una de las caras. El bloque se encuentra fragmentado en su lado derecho, lo que ha afectado al final de las líneas del texto, sin dificultar en exceso su lectura. La inscripción se encuentra rodeada por una

moldura de factura moderna, pero en origen el campo epigráfico no tuvo ningún tipo de delimitación.

—*Lugar de hallazgo*: Valencia. *Contexto local*: En el cauce del río, entre el puente de las Glorias Valencianas y el del Campanar. *Circunstancias del hallazgo*: Fue descubierto el 17 de octubre de 1759 en dicho lugar al desmontar unas ruinas muy deterioradas que se encontraban entre el curso del agua y la orilla derecha del río. Los daños en la inscripción fueron fruto de dicho desmonte. Fue colocado en un monumento construido a tal efecto en el lado derecho del río en el Paseo de la Pechina. *Lugar de conservación*: En dicho monumento del Paseo de la Pechina. *Dimensiones*: (60) x (122) cm, profundidad desconocida.

—*Campo epigráfico*: Se encuentra en una de las caras mayores del bloque ocupando la totalidad de lo conservado a lo ancho, pero a lo alto cuenta con mucho más espacio en la parte inferior que en la superior. *Estado de conservación*: El estado de conservación es bueno a excepción de la pérdida de la parte derecha del bloque que ha provocado el deterioro de algunas letras de final de las líneas primera y tercera. *Ordinatio*: El epígrafe presenta una *ordinatio* cuidada con una alineación centrada y con un interlineado bastante uniforme entre las distintas líneas.

—*Escritura*: La letra es una capital cuadrada de buena factura que presenta refuerzos marcados en sus trazos. No se observan restos de líneas de guía. El grabado de las letras es biselado y no demasiado profundo. La O, la D y la C son totalmente circulares y la R se presenta algo abierta. La A presenta travesaño horizontal, la V se muestra algo abierta, así como la M que presenta los trazos verticales ligeramente abiertos. La T de la tercera línea es ligeramente más alta que el resto de letras de la misma. Las dos palabras de esta línea aparecen separadas por un interpunción triangular. No existen nexos.

Bibliografía: SALES, 1760; ORELLANA, ca. 1800 (ed. 1923), II, 430; RIBELLES, s. XIX, 499; LABORDE, 1806 (ed.1975), 143, nº 21; *CIL* II 3730 y 6004; *EE*, IX, 137; FITA, 1884, 118; SETTIER, 1884, 185; WALTZING, 1899, 15, nº 71; SUCÍAS, 1907, nº 18; CHABÀS, 1909, I,9; *ILS*, 4412; SANCHÍS, 1920, 420; MARTÍNEZ ALOY, 1920, 335; BALIL, 1956, 220; BELTRÁN VILLAGRASA, 1962 (=1972), 736, nota 23; GARCÍA Y BELLIDO, 1967, 111; VIDMAN, 1969, 762; *ILER*, 356; SANTERO, 1978, 152, nº 5; *IRV*, 28-29, nº 8; BENDALA, 1986, 373, nº 4; SMIRIN, 1987, 99-100; BÖMER, 1989, nº 107; ALVAR, 1993, 30; CORELL, 1995, 152-154; *CIL*, II²/14, 6; *IRVT*, 64-66, nº7; CRESPO, 1999, 143 y 146; BRICAULT, 2005, 682, nº 603/0301; *IRVT2*, 49-51, nº 6; ALVAR, 2012, 108, nº 152.

SODALICIV[.]

VERNARVM

COLENTES · ISIDE[.]

Altura de las letras: 1.1: 14,5 cm; 1.2: 10 cm; 1.3: 8 cm.



Sodaliciu[m] / uernarum / colentes Iside[m].

Traducción: El *sodalitium* de los *uernae* adoradores de Isis.

Variantes: 1.1: SODALICIVM (SALES, SANCHÍS, ILS, WALTZING, GARCÍA Y BELLIDO, VIDMAN, SANTERO y BENDALA,); 1.3: ISIDEM (SANCHÍS), ISID (WALTZING, SALES, RIBELLES y SANTERO), *Isid(em)* (GARCÍA Y BELLIDO y BENDALA).

S-19 Benifayó (Valencia). Ara dedicado a Mitra por *Lucanus*.

Soporte: Ara. *Material:* Caliza. *Descripción:* Se trata de un ara de caliza grisácea con cabecera y base trabajadas en la cara delantera y las laterales, no así en la posterior. La cabecera está formada por una ancha *cyma recta*, un frontón triangular bastante bajo que se encuentra rodeado a izquierda y derecha por sendos *puluini* lisos. En la parte superior *foculus* cuadrado. La base está formada por una *cyma recta* y un listel sobre un plinto.

—*Lugar del hallazgo:* Benifayó (Valencia). *Contexto local:* Fuente de Muza. *Circunstancias del hallazgo:* Fue hallada en 1922, según P. Gómez, "haciendo excavaciones para abrir cimientos, con objeto de levantar una tapia a la orilla del camino que va desde Sollana, por Almusafes y Benifayó, a Alfarp y Catadau [...] frente al abrevadero de la fuente de Muza [...] a pocos centenares de metros al Oeste de Benifayó"¹⁶. Según este autor toda la zona de la fuente de Muza y los alrededores es rica en hallazgos arqueológicos cerámicos y constructivos. *Lugar de Conservación:* Valencia. *Institución:* Museo de Bellas Artes de San Carlos. *Dimensiones:* 66 x 38 x 40 cm.

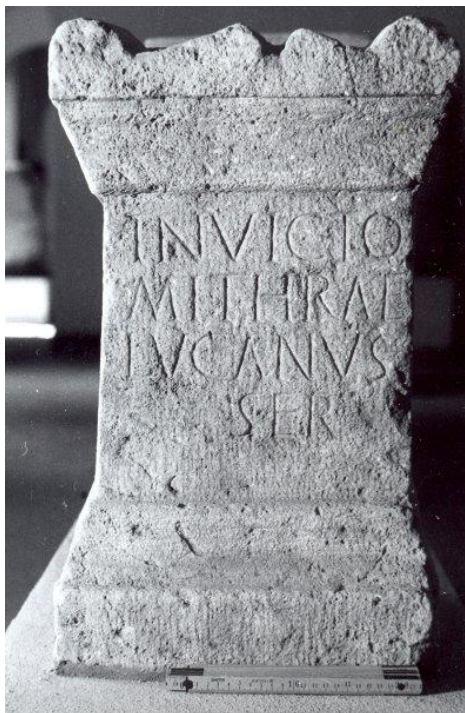
¹⁶ GÓMEZ SERRANO, 08/08/1922.

—*Campo epigráfico*: Se ubica en la cara frontal del neto del ara y no está delimitado ni rehundido. Tiene unas medidas de 30 x 30 cm. *Estado de conservación*: El estado de conservación del epígrafe es excelente, si exceptuamos algunos pequeños golpes que han afectado al frontón, y al campo epigráfico, especialmente a su arista derecha. La lectura del epígrafe no plantea ninguna duda. *Ordinatio*: La *ordinatio* es bastante cuidada, con líneas rectas e interlineados uniformes. Las tres primeras líneas se alinean a la izquierda mientras que la última, que únicamente está integrada por la abreviatura *ser(uus)* aparece centrada pero bastante movida hacia la derecha.

—*Escritura*: La letra es una capital cuadrada de buena factura tendente a la estilización con refuerzos leves en los trazos. La O es ovalada y la A presenta travesaño horizontal. La R no está cerrada del todo y la M tiene los trazos exteriores abiertos. La E tiene los tres trazos horizontales de la misma longitud y son rectos, al igual que el hasta superior de la T. No hay interpunciones ni nexos.

Bibliografía: GÓMEZ SERRANO, 06/08/1922; GÓMEZ SERRANO, 08/08/1922; ALMUNIA, 1923, 270-271; ANÓNIMO, 1935; GARCÍA Y BELLIDO, 1948, 299; VERMASEREN, 1960, 36, n° 807 bis.; GARCÍA Y BELLIDO, 1967, 37, n° 23; BELTRÁN LÓPEZ, 1976, 12; ALVAR, 1981, 55, n° 21; BELTRÁN LÓPEZ, 1983, 65-66; BENDALA, 1986, 397, n° 9; DE FRANCISCO, 1989, 60, n° 11; GAMER, 1989, 285, V.2; CLAUSS, 1992, 75; BELTRÁN LÓPEZ, 1992, 71-72; ALVAR, 1993, 36; SERRANO – FERNÁNDEZ, 1994, 68-69; *CIL* II²/14, n° 96; *IRVT*, 235-236, n° 124; BONET, 2004, 30-31; *IRVT2*, 243-244, n° 163.

INVICTO
MITHRAE
LVCANVS
SER



Altura de las letras: l.1 - l.4: 4 cm.

Inuicto / Mithrae / Lucanus / ser(uus)

Traducción: Al invicto Mitra, el esclavo *Lucanus* (lo dedicó).

S-20 Denia (Alicante). Ara dedicada por *Bassus* a *Silvano Augusto*.

Soporte: Bloque, posiblemente un ara con la cabecera y la base perdidas. *Material:* Caliza. *Descripción:* Se trata de un bloque con la parte superior e inferior fracturadas, lo que permite suponer que originalmente sería un ara. No se ha conservado ningún tipo de decoración.

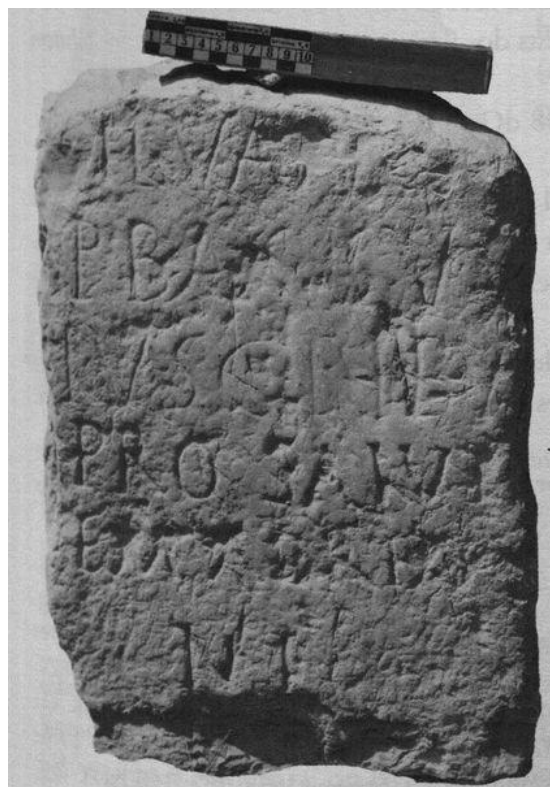
—*Lugar de hallazgo:* Denia (Alicante). *Contexto local:* Finca Ponsenach. *Circunstancias del hallazgo:* Fue encontrada en 1898 por R. Chabàs en la finca denominada Ponsench, al este de la ciudad, camino de Ondara. *Lugar de conservación:* Denia (Alicante). *Institución:* Museo Arqueológico de Denia. *Dimensiones:* (43) x 30 x 22 cm.

—*Campo epigráfico:* El campo epigráfico se sitúa sobre la cara frontal del bloque y no se encuentra delimitado ni rehundido. *Estado de conservación:* El epígrafe se encuentra en mal estado. Se ha perdido la parte superior y la inferior y la erosión ha provocado la pérdida total o parcial de algunas letras. Este hecho ha producido que haya diferentes interpretaciones del contenido de la tercera línea de texto. *Ordinatio:* La *ordinatio* es un tanto irregular, con el texto alineado a la izquierda, salvo la última línea que esta centrada y desplazada levemente a la izquierda. Las líneas son un tanto irregulares, el interlineado es bastante regular.

—*Cronología:* 117 - 138 d.C. *Justificación:* La mención del emperador Adriano en el epígrafe lo sitúa durante su reinado. *Escritura:* La letra es una capital actuaria bastante irregular con rasgos cursivos. Cuenta con refuerzos en algunos trazos. La O es ovalada. La A tiene travesaño horizontal. La P y la R son cerradas y tienen la panza pequeña. La M presenta rasgos cursivos, con las astas muy abiertas. La E presenta las hastas horizontales inclinadas hacia arriba. La L, a excepción de la de la primera línea, tiene forma de lambda griega. La D y la R de la quinta línea se presentan inclinadas hacia la izquierda.

Bibliografía: FITA, 1900a, 433-435; FITA, 1901, 97; *EE IX*, 356; SANCHÍS, 1920, nº 69; MARTÍN, 1970, 81, nº 31; PASTOR, 1981, 103; RABANAL – ABASCAL, 1985, 201, nº 21; ABAD – ABASCAL, 1991, 126-127, nº 76; VAZQUEZ HOYS, 1991, 109, nº 5; GÓMEZ FONT, 1994, nº 2; *HEp* 6, 1996, 66; *IRILADT*, 213-214, nº 121; CRESPO, 1999, 161, nº 70; STAUNER, 2004, 231-232, nº 3; ANDRÉS, 2005, 478, nº 65; *IRILADT2*, 185-186, nº 121.

[.]ILVANO · A
 P · BASSVS
 L · V · SCRIB · V
 PRO · SALVT
 EM · ADRIA
 NI



Altura de las letras: 1.1 - 1.3: 4,5 cm; 1.4: 4 cm; 1.5 - 1.6: 3,7 cm.

[S]ilvano A(ugusto) / p(osuit) Bassus / L(uci) V(alerii?) Scrib(oniani) u(erna) / pro salut/em Adria/ni.

Traducción: A Silvano Augusto. Lo puso Bassus, uerna de Lucius Valerius? Scribonianus por la salud de Adriano.

Variantes: 1.2 - 1.3: P(ompeius?) Bassu/(la?) (HEp 6, 1996), P(omponius) Bassu/lus (HÜBNER en FITA, 1901), P(ublius) · Ba^e(bius) · Sosum[u]/lus · c(ornicularius) · t^{ri}rib(uni) · v(otum) [s(olvit)] (FITA, 1900, EE IX, SANCHÍS y MARTÍN), P(ublius) Bassu/lus [...]ribu[...]... (VÁZQUEZ HOYS), P(ublius) Bassus / Ius(tus) c(ornicularius) trib(uni) v(ovit) (GÓMEZ FONT); 1.5 - 1.6: Em(ilii) Apria/ni (HÜBNER en FITA, 1901), (A)em(ilii) Adria/ni (RABANAL – ABASCAL y ABAD – ABASCAL).

S-21 Alicante. Ara dedicada por Saturninus.

Soporte: Ara. Material: caliza. Descripción: Se trata de un ara de caliza con cabecera y base. La cabecera presenta una decoración formada por un listel, *cyma reversa*, un toro y otro listel. Aparentemente no cuenta con *puluini* ni frontón, aunque es posible que debido al estado deteriorado de la pieza estos se hayan perdido. En la parte superior existe un *foculus* circular. La base esta tan deteriorada que es casi imposible

determinar la decoración que hubo en origen, aunque J. Corell indica que esta es biselada y no presenta molduras¹⁷.

—*Lugar del hallazgo*: Alicante. *Contexto local*: Tossal de Manises, barrio de La Albufereta. *Circunstancias del hallazgo*: Fue hallada en 1980 en las ruinas de la antigua *Lucentum*, en el Tossal de Manises, La Albufereta. *Lugar de conservación*: Alicante. *Institución*: Museo Arqueológico Provincial de Alicante. *Dimensiones*: 16 x 14 x 12 cm.

—*Campo epigráfico*: Se ubica en el neto del ara y no está delimitado ni rehundido. Medidas: 9,5 x 8,5 cm. *Estado de conservación*: El estado de conservación general del epígrafe es bastante deficiente. Además de los golpes que han provocado la pérdida de la parte izquierda de la cabecera y de la base, toda la pieza, incluido el campo epigráfico, se encuentra muy erosionada, lo que ha provocado la pérdida de letras, así como dificultades de lectura en las líneas segunda y tercera. *Ordinatio*: El texto tiene una *ordinatio* un tanto descuidada, con una alineación a la izquierda. La tosquedad se aprecia, por ejemplo, en la tendencia ascendente de la última línea.

—*Escritura*: La letra es una capital cuadrada de pobre factura sin refuerzos. Las letras son bastante irregulares en general. La R se presenta abierta. En la segunda línea hay nexos N^V y V^R.

Bibliografía: RABANAL – ABASCAL, 1985, 195, n° 5; *AE* 1986, 436; *HEp* 1, 1989, 66; ABAD – ABASCAL, 1991, 105-106, n° 43; *HEp* 4, 1994, 48; *IRILADT*, 127-128, n°60; *HEp* 9, 1999, 6; ALFÖLDY, 2003, 57, n° 164; *HEp* 14, 2005, 8; *IRILADT2*, 102-103, n° 60.

Ş[.]VRNI
 N^VS L FV^R
 O [---] SER
 V [---] M



¹⁷ *IRILADT*, 127.

Altura de las letras: 1.1 - 1.4: 1,8 cm.

Ş[at]urni/n^us L(uci) Fu^r/o [---] ser(uus) / u(otum) [s(oluit) l(ibens)] m(erito)

Traducción: Saturnino, esclavo de *Lucius Furo*..., cumplió su voto de buen grado como debía.

Variantes: 1.1: Şaṭurni (CORELL); 1.2 - 1.3: n^us Fu^r/oṇi ser(vus) (RABANAL – ABASCAL), nus Fur/+o [---] ser(vus) (ABAD – ABASCAL), nus · L(uci) · Fu^r(---) / Dṛoṇi(tiani?) · ser(vus) (IRILADT e IRILADT2), nus L(uci) Fun/dani ser(vus) (ALFÖLDY); 1.4: u(otum) ş(oluit) l(ibens) m(erito) (RABANAL – ABASCAL, IRILADT e IRILADT2), u(otum) s(oluit) l(ibens) m(erito) (ALFÖLDY).

S-22 Cartagena (Murcia). **Bloque dedicado por un collegium de Carthago Noua.**

Soporte: Bloque. *Material:* Mármol. *Descripción:* Se trata de un bloque de granito que se encuentra en bastante buen estado a pesar de alguna rotura en la parte inferior y en el ángulo inferior izquierdo, probablemente para su reutilización en la construcción. Perdió parte de la última línea al ser arrancado del muro donde se reutilizó. No cuenta con ningún tipo de decoración.

—*Lugar del hallazgo:* Cartagena (Murcia). *Contexto local:* Castillo de la Concepción. *Circunstancias del hallazgo:* En el siglo XVIII ya fue estudiada por Lumières y otros en la Torre del Macho del Castillo de la Concepción. Estaba situada junto a la Puerta del Caballero en la cara norte de la torre. Tras la demolición de parte de la torre en la segunda mitad del siglo XIX, pasó al ayuntamiento y en 1870 fue enviada al Museo Arqueológico Nacional junto con otras piezas. *Lugar de conservación:* Madrid. *Institución:* Museo Arqueológico Nacional. *Dimensiones:* (87) x 38 x 37,5 cm.

—*Campo epigráfico:* Ocupa la cara frontal del bloque y no está delimitado ni rehundido. Tiene unas medidas de 75 x 38 cm. *Estado de conservación:* El estado de conservación del campo epigráfico es bueno a excepción del daño en la última línea del mismo debido al recorte del epígrafe y a los daños provocados por su extracción del muro. Aparte de esto, únicamente existen algunos desconchones que afectan a algunas letras, pero que no dificultan en exceso la lectura. *Ordinatio:* El texto presenta una *ordinatio* un tanto irregular ya que, a pesar de que en su mayoría las líneas están alineadas a la izquierda, la tercera línea, y es posible que las tres últimas, presenta un sangrado a la izquierda. Las líneas de texto son bastante regulares y rectas a excepción de las cuatro últimas, que tienden a perder altura levemente conforme avanzan a la derecha.

Cronología: Finales del siglo II a.C., principios del I a.C. *Justificación:* Por comparación con la serie de inscripciones de los *magistri* de *Capua*, de finales del siglo II a.C. y comienzos del I a.C. y con los cipos de *Miturnae*, de similares características datados entre comienzos del siglo I a.C. y el 65 a.C. Además, la forma de indicar el estatus con la inversión del *nomen/cognomen* del *dominus* + *praenomen* + *seruus* es común en época tardo republicana y ciertos arcaísmos en palabras y en paleografía nos indicaría la cronología temprana de este monumento.¹⁸ *Escritura:* La letra es una capital cuadrada con rasgos arcaicos de buena ejecución realizada con surco ancho y profundo y refuerzos en algunos trazos. La paleografía es propia de las inscripciones tardorrepublicanas: La O y la C son redondas, la P y la R se presentan muy abiertas, la M tiene los trazos verticales un tanto inclinados, etc. Las interpunciones son cuadradas aunque en algunos casos son triangulares. Existe nexos M^L en la cuarta línea, V^T en la línea 7, A^P en la línea 11, N^T en la línea 13 y N^T en la línea 14.

Bibliografía: MONTANARO, ms. ca. 1740-1750, f. 206 v.; ANÓNIMO, ms. s. XVIII, f. 224 r.; CONDE DE LUMIARES, 1796, 65-67, n° 22; ANÓNIMO OLISIPONENSE, ms. finales s. XVIII, HÜBNER, 1861, 446; *CIL* I 1477; *CIL* II 3434; DE LA RADA, 1875, 493-495, n° 5; *CIL* II *supp.* 5927; WALTZING, 1899, 14, n° 68; HÜBNER, 1899, 1625; GONZÁLEZ SIMANCAS, 1905-1907, 328, n° 281; FERNÁNDEZ-VILLAMARZO, 1907, 298, n° 73; *CIL* I² 2271; DIEHL, 1930, 50, n° 413; DEL RIVERO, 1933, 33, n° 102; BELTRÁN MARTÍNEZ, 1947, 309; BELTRÁN MARTÍNEZ, 1950a, 371-372, n° 7; GARCÍA Y BELLIDO, 1955, 16-17; *ILLRP*, n° 778; BADIAN, 1958, 319; BELDA, 1971, 10; MANGAS, 1971, 136, 188 y 271; *ILER* 2073 y 2074; BELDA, 1975, 51 y 98, n° 17; FABRE, 1976, 435; SANTERO, 1978, 33-34, 43-44 y 151, n° 2; MUÑIZ, 1980, 324, n° 203; KOCH, 1982, 104; *CIL* I³, 1104; SMIRIN, 1987, 95; MARÍN, 1988, 58, 61 y 91, n° 10; KEAY, 1988, 76; SCHULZE-OBEN, 1989, 171, 176 y 195; KOCH, 1993, 201; RAMÍREZ – LE ROUX, 1993, 93; RAMALLO – BERROCAL, 1994, 116; ABASCAL, 1995b, 142-144; *CartNova*, 69-77, n° 1; PÉREZ BALLESTER, 1998, 153; UROZ – MOLINA, 1998, 124; RAMALLO, 1999, 403-404; BLÁZQUEZ, 2000, 100-102; ABASCAL, 2002a, 33; NOGUERA, 2002, 59; ABASCAL, 2002b, 33; MAYER, 2002, 194; RAMALLO – RUIZ, 2002, 118; RAMALLO, 2003, 116, 132 y 136; NOGUERA, 2003, 29-30; DÍAZ ARIÑO, 2004, 468-469 y 478; BELTRÁN LLORIS, 2004, 153 y 160-161; NOGUERA, 2004, 72-73 y 75; *ELRH*, 99-101, n° C10.

¹⁸ *CartNova*, 75 y *ELRH*, 101. DÍAZ ARIÑO, 2004 realiza, precisamente, un análisis comparado de la inscripción de los *collegia* de Cartagena y el Cabo de Palos con las inscripciones italianas (*Capua* y *Miturnae*) y griegas (Delos).

M · PVVPIVS · M · L̄
 SEX · LVVCIVS
 SEX · L · GAEP
 M · PROSIVS · M^L
 N · TITIVS · L · L · NV
 C · VEREIVS · M · L̄
 ANTIOC · BRV^TI · §
 EL · TERENCE · C · S
 PILEMO · ALEIDI · L · §
 ALEX · TITINI · L · S
 AÇERD · SA^PO · M · §
 MAG · PILAS · III · ET
 FUNDAMEN^T · EX
 CAEMEN^T · FACI
 ÇOERAVERE



Altura de las letras: 1.1: 5 cm; 1.2: 4,5 cm; 1.3: 3,5 cm; 1.4 - 1.10: 4,5 cm; 1.11: 5 cm; 1.12: 4,5 cm; 1.13: 3,5 cm y 1.14: 4 cm.

M(arcus) Puupius M(arci) l(ibertus) / Sex(tus) Luucius / Sex(ti) l(ibertus) Gaep(---) / M(arcus) Prosius M(arci)^l(ibertus) / N(umerius) Titius L(ucii) l(ibertus) Nu(merianus?) / C(aius) Vereius M(arci) l(ibertus) / Antioc(hus) Bru^ti §(eruus) / El(euter?) Terenti C(aii) s(eruus) / P̄ilemo Aleidi L(ucii) §(eruus) / Alex(ander) Titini L(ucii) s(eruus) / AÇerd(o?) Sa^po(nii) M(arci) §(eruus) / mag(istri) pilas III et / fundamen^t(a) ex / caemen^t(o) faci(undas) / çoeravere

Traducción: Marcus Puupius, liberto de Marcus; Sextus Luucius Gaep..., liberto de Sextus; Marcus Prosius, liberto de Marcus; Numerius Titius Numerianus?, liberto de Lucius; Caius Vereius, liberto de Marcus; Antiochus, esclavo de Brutus; Eleuter?, esclavo de Caius Terentius; Philemo, esclavo de Lucius Aleidus; Alexander, esclavo de Lucius Titinus; Acerdo?, esclavo de Marcus Saponius, magistri, se encargaron de hacer tres pilares y los cimientos de cemento.

Variantes: 1.1 - 1.5: omitidas por MONTANARO; 1.1: M.PVVPIV[—]A (LUMIARES), *M · Pupius · M* (FERNÁNDEZ-VILLAMARZO y RAMALLO), *M · PVVPIV · M* (DEL RIVERO), *M(arcus) · PVVPIVS · M(arci) [l(ibertus)]* (*CIL* II y SANTERO), *M(arcus) PVVPIVS M(arci) F(ilius)* (MUÑIZ); 1.2: *LVVICIVS* (FERNÁNDEZ-VILLAMARZO), *SEX · LVCIVS* (DEL RIVERO); 1.3: *CAEL* (ANÓNIMO OLISIPONENSE), *GAEN* (LUMIARES), *CAEN* (FERNÁNDEZ-VILLAMARZO, RADA, *CIL* II y DEL RIVERO), *CAEP* (*CIL* II *supp.*, *CIL* I², DIEHL, MUÑIZ, SANTERO, RAMALLO y MAYER), *CAP///* (BELTRÁN MARTÍNEZ); 1.4: *M.PROSIVS N* (LUMIARES), *PROSIVS.M* (FERNÁNDEZ-VILLAMARZO), *M · PROSIVS · M* (*CIL* II, DEL RIVERO, *CIL* II *supp.*, SANTERO y RAMALLO), 1.5: *NTITIVS L.L.N* (LUMIARES), *N^TITIVS* (GONZÁLEZ SIMANCAS), *N. TERTIVS. L. L.NV* (BELTRÁN MARTÍNEZ), *E. Terenti. C. Seurus* (RAMALLO); 1.6: *C.VEREIVS AMT* (LUMIARES), *C.VEREIVS.M.* (MONTANARO), *C · VEREIVS · L M* (DEL RIVERO), *C. VAREIVS. M. I///* (BELTRÁN MARTÍNEZ); 1.7: *ANTIOC.BRVV* (MONTANARO, LUMIARES, RADA, BELTRÁN MARTÍNEZ y KOCH), *Anioc. Bruti [M. s. ?]* (DIEHL); 1.8: [—]TERENTIO (MONTANARO), *CL.TERENTI* (ANÓNIMO OLISIPONENSE), *H.TERENTI* (LUMIARES), *E(t) TERENTI C(ai) S(ervus)* (SANTERO); 1.9 - 1.15: omitidas por MONTANARO; 1.9: *ALEDIL* (LUMIARES), *ALEIDI.L.* (GONZÁLEZ SIMANCAS, DE NAVASCUÉS, MUÑIZ y KOCH), *ALEDI* (RADA y *CIL* II); 1.10: [---]EX.TITIN.L.L.S (LUMIARES); 1.11: *CeRD. SAPONI* (ANÓNIMO OLISIPONENSE), *CERDO[—]M[—]* (LUMIARES), *ACERD · SAPO · M* (*CIL* II, DEL RIVERO, SANTERO y RAMALLO), *ACERD · S O · M · S ·* (BELTRÁN MARTÍNEZ); 1.12: *PILAS H* (ANÓNIMO OLISIPONENSIS), [—]CPLLAS[—]F[—] (LUMIARES), *PILAS II* (*CIL* II), *M.A.G.* (BELTRÁN MARTÍNEZ); 1.13: *FUNDAMEN* (LUMIARES y BELTRÁN MARTÍNEZ), *FVNDAMENTO* (*CIL* II); 1.14: *IA[-]JEN[-]EA[-]JT[—]* (LUMIARES), *CAEMEN. FACI* (BELTRÁN MARTÍNEZ); 1.15: *COVRAVERE* (Fernández-Villamarzo), [---]ERAVER[---] (*CIL* II y DEL RIVERO), [—]RAVER (RADA).

S-23 Cabo de Palos (Murcia). **Dedicación de un *collegium*.**

Soporte: Paralelepípedo, posiblemente un bloque o pedestal. *Material:* Piedra. *Descripción:* Desconocemos las características concretas de la pieza; pero, según las escuetas descripciones de los autores del siglo XVIII, tendría forma de pedestal o bloque y, gracias al dibujo de A. de Morales sabemos que esta pieza tendría unas características similares a la de los *magistri* de Cartagena, con la que también comparte un contenido semejante y una cronología similar.

—*Lugar del hallazgo:* Cabo de Palos, Cartagena (Murcia). *Contexto local:* “Cerro del Mosquito”, actual zona del Castillet. *Circunstancias del hallazgo:* Hay divergencias entre los autores sobre su descubrimiento: algunos indican que fue encontrado en 1736 en la “Casa del Rey” en la propia Cartagena¹⁹, o en la misma fecha

¹⁹ MONTANARO, ms. ca. 1740-1750, f. 204 r. y CONDE DE LUMIARES, 1796, 115.

cerca de la “Cueva del Tesoro” en el “Cerro del Mosquito” no lejos del Cabo de Palos²⁰. Hübner se apoyó en este último testimonio y así lo han seguido algunos autores como J. M. Abascal y B. Díaz Ariño. Este último pone de manifiesto que en el yacimiento del Castillet (antiguo Cerro del Mosquito) "se han encontrado los restos de un asentamiento de época republicana dedicado a la actividad comercial y al procesado del mineral extraído en la zona de Cartagena-La Unión"²¹. El hecho es que, procedente de un sitio u otro, la pieza fue trasladada y colocada junto a la fuente que se encontraba cerca de la Puerta de Murcia en Cartagena, donde fue vista por Ascensio de Morales en 1751²². En 1796 ya se encontraba desaparecida, como así lo indica Lumières²³. *Lugar de conservación*: Desaparecida. *Dimensiones*: Según los autores del siglo XVIII, 1 vara y media de alto (125 cm. aproximadamente) por media vara de ancho (42 cm. aproximadamente).

—*Campo epigráfico*: Según nos muestra el dibujo de Ascensio de Morales y las diferentes transcripciones de los autores del siglo XVIII, el texto ocupaba la cara frontal de la pieza, pero había algunas líneas (nº 6, 8, 9, 11 y 12) cuyas letras finales se encontraban en la cara derecha, en palabras de N. Montanaro "algunos renglones vuelven lo vivo de la esquina al otro lado de la piedra"²⁴. *Ordinatio*: Nada se puede decir de la *ordinatio* debido a la desaparición de la pieza, únicamente lo ya indicado sobre el fin de algunas líneas en la cara derecha.

Cronología: Finales del siglo II a.C., principios del I a.C. *Justificación*: La pieza debe datarse en fechas semejantes a la del *collegium* de Cartagena debido a las claras similitudes, así como a los arcaísmos lingüísticos presentes en el texto. *Escritura*: en palabras de N. Montanaro que la vio a mediados del siglo XVIII: "sus caracteres son del tiempo de la república romana, pues no tienen aquella simetría que se advierte en las inscripciones posteriores"²⁵. Desconocemos la tipología de las interpunciones. Parece que existía un nexo N^T en la tercera línea.

Bibliografía: CEREZUELA, ms. ca. 1726-1737, vol. 3, art. XI, 412; MONTANARO, ms. ca. 1740-1750, f. 204 r.; DE MORALES, ms. 1751, 16, nº 21; SOLER, 1777, 103; CONDE DE LUMIÈRES, 1796, 115, nº1; LOZANO, 1794, 275; VELÁZQUEZ, s. XVIII, 13; CEÁN, 1832, 36; MOMMSEN, 1854, 453; HÜBNER, 1861, 445; *CIL* I 1478; *CIL* II 3433; FITA, 1897, 360; WALTZING, 1899, 13-14, nº 67; HÜBNER, 1899, 1625; SCHULZE, 1904, 185, nº 4; FERNÁNDEZ-VILLAMARZO, 1907, 310, nº 3; *CIL* I² 2270; DIEHL, 1930, 51, nº 421/2; BELTRÁN MARTÍNEZ, 1947, 310; BELTRÁN MARTÍNEZ, 1950a, 270-271, nº 6; BELTRÁN MARTÍNEZ, 1950b, 418, nº 77; *HAE* 111; D'ORS, 1953, 383, nº 11; RUBIO – BEJARANO, 1955, 16-17; BÖMER, 1957, 386 y ss.; ALBERTOS, 1964, 233; BELDA, 1971, 10; MANGAS, 1971, 117, 217, 271, 354 y 428; BELDA, 1975, 51 y 98-99, nº 117; FABRE, 1976, 435; SANTERO, 1978, 151, nº 1; DOMERGUE, 1985, 217; *CIL* I³ 2270; RAMALLO, 1986, 185; SMIRIN, 1987, 95; MARÍN, 1988, 58 y 91; SCHULZE-OBEN, 1989, 171, 175 y 195; RAMALLO, 1989, 55; PENA, 1990-1991, 394-396; *HEp* 4, 1994, 565; KOCH, 1993,

²⁰ MORALES, ms. 1751, 16; VELÁZQUEZ, s. XVIII, 13.

²¹ *ELRH*, 136.

²² MORALES, ms. 1751, 16.

²³ LUMIÈRES, 1796, 115.

²⁴ MONTANARO, ms. ca. 1740-1750, f. 204 r.

²⁵ *Ibid.*, f. 204 r.

201; MENTXACA, 1993, 84, nº 361; RAMALLO – BERROCAL, 1994, 115-116; ABASCAL, 1994, 44; ABASCAL, 1995b, 143; *CartNova*, 460-465, nº 217; PÉREZ BALLESTER, 1998, 253; UROZ – MOLINA, 1998, 124; BARREDA, 1999, 451-461; HERNÁNDEZ PÉREZ, 2001, 206; ABASCAL, 2002a, 41; BIGAGLI, 2002, 167; PENA, 2002, 52; DÍAZ ARIÑO, 2004, 467-468; BELTRÁN LLORIS, 2004, 160; BONSAUGUE, 2006, 27; *ELRH*, 137-139, nº C50.

HEISCE · M

AGISTRIS

COIRAVN^T

C · POPLICI · C · F

L · CERVI · L · F ·

M · CAEICI · N · / C · L ·

L · TALEPI · A · L ·

CN · TONGILI · / PV · L

L · PAQVI · [.]JON/I · L · SIL

Q · VERATI · C · S

PIL · PONTILI · M / C · S

Q · CLAVDI · PV · S

Heisce m/agistris / coira<r>un^t / C(aius) Poplici(us) C(aii) f(ilius) / L(ucius) Cerui(us) L(ucii) f(ilius) / M(arcus) Caeici(us) N(umerii? et) C(aii) l(ibertus) / L(ucius) Talepi(us) A(uli) l(ibertus) / Cn(aeus) Tongili(us) Pu(blii?) l(ibertus) / Lucius Paqui(us) [N]oni l(ibertus) Sil(o) / Q(uintius) Verati(i) C(aii) s(eruus) / Pil(ippus) Pontili(enorum) M(arci et) C(aii) s(eruus) / Q(uintius) Claudi(i) Pu(blii?) s(eruus).

Traducción: Estos *magistri* se encargaron de hacerlo. *Caius Poplicius*, hijo de *Caius*; *Lucius Ceruius*, hijo de *Lucius*; *Marcus Caeicius*, liberto de *Numerius?* y *Caius*; *Lucius Talepius*, liberto de *Aulus*; *Cnaeus Tongilius*, liberto de *Publio?*; *Lucius Paquius Silo*, liberto de *Nonius*; *Quintius*, esclavo de *Caius Veratius*; *Philippus*, esclavo de *Marcus Pontilienus* y de *Caius Pontilienus*; *Quintius*, esclavo de *Publius?* *Claudius*.

Variantes: 1.1 - 1.3: en una sola línea según PENA; 1.1: *Heiesce* (ABASCAL); 1.3: COIRARVN (TALAMANCO y VELÁZQUEZ), *coira[r]unt* (*CIL* II y *CartNova*). COINTRAVENT (BELDA), *coirarunt* (RAMALLO); 1.4: C.POPLICI.C.E. (MONTANARO); 1.6: M.GA^LEICIAN (VELÁZQUEZ y MORALES), M.CAEDI.N (PENA), CAEICIVS

(SCHULZE-OBEN y ALBERTOS); 1.7: T.TALEPI.A.L. (VELÁZQUEZ), TALEDI (PENA); 1.8: TONEILI (TALAMANCO), TONGIL (SOLER), PVL (MONTANARO, MORALES, *CIL* II, WALTZING, *CIL* I², BELTRÁN MARTÍNEZ, RUBIO – BEJARANO, RAMALLO y DIEHL), PYL(ades?) (SANTERO); 1.9: L.P.N. (TALAMANCO, SOLER y MONTANARO), LON (VELÁZQUEZ y MORALES), LON[g]I (*CIL* II, WALTZING, *CIL* I², *ILLRP*, RUBIO – BEJARANO, SANTERO, RAMALLO y DIEHL), NONI (PENA), L.PAQVLLON – G.L.SIL (BELTRÁN MARTÍNEZ); 1.10: Q · VERATI · CIS (VELÁZQUEZ, *CIL* II, WALTZING, *CIL* I², BELTRÁN MARTÍNEZ, RUBIO – BEJARANO, SANTERO, RAMALLO y DIEHL); 1.11: P.ILPO[—] (VELÁZQUEZ), PONTILLI (BELTRÁN MARTÍNEZ), [—] C.S. con rotura según MORALES; 1.12: Q · CLAVDI · PV · S + (TALAMANCO), Q · CLAVDI · P · O · S · (MORALES), no recogida por Montanaro ni Soler, *Q. Claudius. Pos(por) / [---] C. s(eruus)* (*CIL* I y *CIL* II), *Q(uinctio) Claudii Pos(tumi?) / C(ai) s(eruus)* (*ILLRP* y *CartNova*).

S-24 Mazarrón (Murcia) **Dedicación del *dispensator Albanus* al *Genius Loci Ficarensis*.**

Soporte: Pedestal. *Material:* Cuarcita. *Descripción:* Pedestal moldurado de disposición horizontal, con un trabajo más fino en la cara frontal que en las otras tres. Las caras laterales se encuentran trabajadas en basto, quedando en ellas las marcas de la herramienta de labra. La moldura está realizada únicamente en la cara frontal y en los laterales, con lo que, probablemente, el conjunto estaba pensado para ser colocado adosado a la pared. Las molduras superiores están formadas por un listel, un ángulo entrante de sección curva y una *cyma reversa* en la parte superior. Las molduras inferiores están formadas por una *cyma recta*, un ángulo entrante de sección curva y un plinto. Este pedestal, junto con el siguiente, se correspondería con las dos estatuas conservadas de los *Genii*. El problema que se plantea y que es de difícil resolución, es asociar cada pedestal con su respectiva estatua. La primera de las estatuas se trata de una figura masculina togada que cuenta en la actualidad con unas medidas máximas de 103 x 46 x 31 cm. Le falta la cabeza, la mano izquierda y el brazo derecho desde el hombro. La figura descansa sobre una peana que a su vez reposaría sobre el propio pedestal. La estatua estuvo originalmente estucada en su totalidad o parcialmente y se observan restos de ocre de la pintura original. Respecto a sus ropas, el *Genius* viste una túnica de manga corta y escote amplio y semicircular y, sobre ella, una *toga praetexta*. En los pies lleva *calceus* carentes de decoración. A pesar de la falta de la cabeza, la forma de la toga en los hombros y el cuello muestra que la estatua tendría la cabeza cubierta, como era propio en los rituales romanos. La estatua pudo portar en origen una *patera* y un *rotulus*.

La estatua del otro *Genius* tiene unas medidas máximas actuales de 91 x 36 x 24,5 cm. De igual manera representa a un hombre togado que en origen estuvo estucado y pintado total o parcialmente. A la estatua le falta la cabeza, el brazo derecho desde el

hombro, el izquierdo desde la mitad del antebrazo, así como la parte inferior de la toga, los tobillos y los pies. Viste una túnica ceñida al cuerpo de escote triangular que cae hasta poco más abajo de las rodillas. Sobre la túnica porta la toga *praetexta* que, asimismo, parece que cubría la cabeza de la estatua. En una de sus manos sostendría la habitual pátera, mientras que en la otra portaría una *acerra* o un *rotulus*, probablemente. El estilo de ambas esculturas es bastante tosco, con lo que posiblemente procederían de un taller local.²⁶

—*Lugar del hallazgo*: Mazarrón (Murcia). *Contexto local*: Antiguo Barrio de la Serreta (actual casco antiguo de la ciudad). *Circunstancias del hallazgo*: El pedestal fue hallado junto a los otros dos y a las tres estatuas que forman el conjunto el 24 de marzo de 1776 en el antiguo barrio de la Serreta, situado en las faldas de las llamadas "minas", una serie de cotos mineros y fundiciones metalúrgicas que se extendían por el promontorio "de San Cristóbal" y las colinas cercanas "de Los Perules", explotados desde época púnico-romana hasta inicios del siglo XX. El conjunto parece que se encontró amortizado en una especie de balsa de "20 palmos de largo y 16 de ancho, así como 4 de alto", aparentemente sin elementos cerámicos que permitiesen datarlos. Según J. M. Noguera: "dicha pileta recuerda a las balsas de decantación descubiertas no sólo en diversos cotos del distrito minero de Cartagena y Mazarrón, sino también en otras explotaciones repartidas por la geografía peninsular"²⁷. Cuando E. Hübner accedió a las esculturas, estas se encontraban en un domicilio particular y los pedestales se encontraban encastrados en un muro del ayuntamiento de la localidad. En junio de 1868 el Museo Provincial de Murcia recibió las esculturas por donación y los pedestales fueron, asimismo, cedidos por el propio Ayuntamiento. Por tanto, la atribución de cada pedestal a uno u otro *Genius* es arbitraria, ya que llegaron por separado al museo y no hay elementos identificativos que permitan asociarlos con seguridad. *Lugar de conservación*: Murcia. *Institución*: Museo Arqueológico de Murcia. *Dimensiones*: 21,3 x 45 x 32 cm.

—*Campo epigráfico*: El campo epigráfico se ubica sobre la cara frontal del pedestal y se encuentra enmarcado por las molduras superior e inferior. Cuenta con unas medidas de 15,5 x 44,4 cm. *Estado de conservación*: El estado de conservación del epígrafe en general es bueno, a pesar de algunos golpes que afectan a las molduras y las esquinas y un golpe en el campo epigráfico que ha provocado un desconchón que afecta a la parte central de la primera palabra de la tercera línea. A pesar de este hecho, la lectura del epígrafe no presenta ningún problema. *Ordinatio*: El texto presenta una *ordinatio* relativamente cuidada, pues todas las líneas siguen un eje de simetría a pesar de que la primera se encuentra desplazada hacia la derecha, ya que la línea comienza a 6 cm del borde izquierdo, mientras que termina a 0,9 cm del derecho. De hecho, esto ha

²⁶ Véase NOGUERA, 1992; NOGUERA, 2001-2002 y NOGUERA, 2009a para el estudio estilístico detallado del conjunto escultórico, así como de su decoración pictórica.

²⁷ NOGUERA – NAVARRO, 1999, 669-670 y NOGUERA – NAVARRO, 1995, 358-360, Los autores exponen las noticias existentes sobre el hallazgo previas a F. Pérez Bayer, consistentes en la notificación de G. de Puente a P. de Leyba por carta el 25 de marzo de 1776 y el informe redactado por el Concejo de Mazarrón poco después.

provocado que la S final tuviese que grabarse en un tamaño más pequeño bajo la I *longa*. El interlineado, de igual manera, es bastante regular.

Cronología: Segunda mitad del siglo I d.C. *Justificación:* Debido tanto a las características estilísticas de las esculturas²⁸ como a los rasgos paleográficos del epígrafe. *Escritura:* El tipo de letra es una capital tendente a la actuaria con refuerzos en los trazos. El grabado de las letras es profundo y biselado. La O es bastante circular pero tiende a la estilización, la P se presenta abierta y la R cerrada. Los trazos horizontales de la F y la E presentan una trayectoria ascendente, así como el travesaño horizontal de la A. Las interpunciones tienen forma de vírgula y existen dos I *longae* en la primera línea y una S *minuta* bajo la I *longa* final de la primera línea. No hay nexos.

Bibliografía: PÉREZ BAYER, 1790, 35; LOZANO, 1794, 201-210; MASDEU, 1789, 515, nº 1317; HERVÁS, 1801, 11; CEÁN, 1832, 426; HÜBNER, 1861, 32; *CIL* II 3525; FITA, 1891, 368-370; REINACH, 1897, 504, nº 4 y 5; CESANO, 1906; 465; TOUTAIN, 1907 (=1967), 457; GONZÁLEZ SIMANCAS, ms. 1905-1907, 358-367; GARCÍA Y BELLIDO, 1949, 157-158; ESPÍN, 1952, 257-258; ARAGONESES, 1956, 55; FUCHS, 1960, 810-816; BALIL, 1960, 123; *ILER* 546; KUNCKEL, 1974, 99; BELDA, 1975, 268; MUÑIZ, 1980, 309; MUÑOZ, 1980, 177-183; RAMALLO, 1980; FERRÁNDIZ, 1981, 47-60; VERMASEREN, 1986, 72, nº 195; BLÁZQUEZ, 1991b, 288; NOGUERA, 1992; GONZÁLEZ FERNÁNDEZ – AMANTE, 1992; ALVAR, 1993, 40; RAMALLO – ROS, 1993, 205-206; RAMALLO – BERROCAL, 1994, 103-118; NOGUERA – NAVARRO, 1995, 357-373; PENA, 1996, 43-47; *HEp* 6, 688; NOGUERA, 2001-2002, 397-400; NOGUERA – ANTOLINOS, 2002, 134-135, nº 13; NOGUERA, 2009a; NOGUERA, 2009b; RICO, 2010, 399.

GENIO · LOCÌ · FICARIENSÌS

SACRVM

ALBANVS · DISPENS ·



²⁸ NOGUERA, 1992, 94 y NOGUERA, 2009, 259-260. El autor concluye que las características de los *genii togati* son propias de la segunda mitad del siglo I, probablemente de su tercer cuarto.

Altura de las letras: l.1: 2,7 - 3,4 cm, I longa 1^a: 4,1 cm; I longa 2^a: 3,8 cm; l.2: 2,3-2,5 cm; l.3: 2,1 y 3,1 cm. Interlineado: l.1-2: 1,1-1,9 cm; l.2-3: 1,8-2 cm.



Genio loci ficariensis / sacrum / Albanus dispens(ator)

Traducción: Consagrado al *Genius* del lugar *ficariensis*. *Albanus*, *dispensator*.

Variantes: l.1: *Ficariensi(s)* (VERMASEREN), *Ficariensis* (PENA).

S-25 Mazarrón (Murcia). Dedicación del *dispensator Albanus* al *Genius SMF*.

Soporte: Pedestal. *Material:* Cuarcita. *Descripción:* Pedestal moldurado de disposición horizontal, con un trabajo más fino en la cara frontal, que está ligeramente abombada hacia fuera, que en las otras tres. La moldura está realizada únicamente en la cara frontal y en los laterales. Las molduras superiores están formadas por un listel, un ángulo entrante de sección curva y una *cyma reversa* en la parte superior. Las molduras inferiores están formadas por una *cyma recta*, un ángulo entrante de sección curva y un plinto. Se desconoce cuál de las dos estatuas de los *Genii* se corresponde con el pedestal. Véase las características de las estatuas en la inscripción anterior.

—*Lugar de hallazgo:* Mazarrón (Murcia). *Contexto local:* Antiguo Barrio de la Serreta (actual casco antiguo de la ciudad). *Circunstancias del hallazgo:* Las mismas que el anterior epígrafe. *Lugar de conservación:* Murcia. *Institución:* Museo Arqueológico de Murcia. *Dimensiones:* 16,9 x 34,4 x 32,75 cm.

—*Campo epigráfico:* El campo epigráfico se ubica sobre la cara frontal del pedestal y se encuentra enmarcado por las molduras superior e inferior. Cuenta con unas medidas de 9,5 x 32,9 cm. *Estado de conservación:* La pieza está bastante deteriorada

en sus aristas y molduras. El campo epigráfico ha sufrido numerosos golpes que han provocado desconchones que han afectado a varias letras, especialmente de las líneas 2 y 3 que están muy dañadas. De hecho la última línea está prácticamente borrada. *Ordinatio*: Las líneas del texto siguen un eje central, a pesar de que la primera línea está ligeramente descentrada hacia la derecha. Da la impresión de que existió poca planificación previa al grabado, ya que la primera línea guarda un cierto espacio con la moldura superior, mientras que para la realización de la última línea el lapicida se vio obligado a reducir el tamaño de la línea, el interlineado y la separación con la moldura inferior, que es inexistente. El interlineado es, por tanto, muy reducido, siendo difícil determinar el espacio entre las líneas 2 y 3 por el mal estado de la pieza.

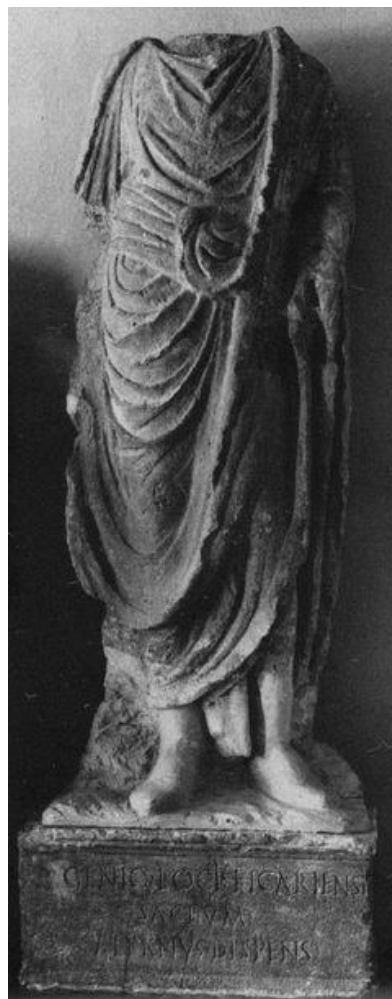
Cronología: Segunda mitad del siglo I d.C. *Justificación*: Las mismas razones que la pieza anterior. *Escritura*: Capital con trazos actuarios de grabado profundo y biselado. Las letras presentan refuerzos en los trazos. La O es bastante circular pero tiende a la estilización, Los trazos horizontales superior e inferior de la E y el superior de la F presentan una curvatura ascendente. Las interpunciones son triangulares orientadas hacia abajo en las líneas 1 y 2 y en forma de *uirgula* en las líneas 1 y 3. No existen nexos.

Bibliografía: PÉREZ BAYER, 1790, 35; LOZANO, 1794, 201-210; MASDEU, 1789, 516, nº 1318; HERVÁS, 1801, 11; CEÁN, 1832, 426; HÜBNER, 1861, 32; *CIL* II 3526; FITA, 1891, 368-370; REINACH, 1897, 504, nº 4 y 5; TOUTAIN, 1907 (=1967), 457; GONZÁLEZ SIMANCAS, ms. 1905-1907, 358-367; GARCÍA Y BELLIDO, 1949, 157-158; ESPÍN, 1952, 257-258; ARAGONESES, 1956, 55; FUCHS, 1960, 810-816; BALIL, 1960, 123; KUNCKEL, 1974, 99; BELDA, 1975, 268; MUÑIZ 1980, 309; MUÑOZ 1980, 177-183; RAMALLO, 1980; FERRÁNDIZ, 1981, 47-60; VERMASEREN, 1986, 72, nº 195; BLÁZQUEZ, 1991b, 288; NOGUERA, 1992; GONZÁLEZ FERNÁNDEZ – AMANTE, 1992; ALVAR, 1993, 40; RAMALLO – ROS, 1993, 205-206; RAMALLO – BERROCAL, 1994, 103-118; NOGUERA – NAVARRO, 1995, 357-373; PENA, 1996, 43-47; *HEp* 6, 689; NOGUERA, 2001-2002, 397-400; NOGUERA – ANTOLINOS, 2002, 135-136, nº 14; NOGUERA, 2009a; NOGUERA, 2009b; RICO, 2010, 399.

GENIO S · M · F ·

SACRVM

ΑΛΒΑΝΥΣ · DISP ·



Altura de las letras: 1.1: 2,8 - 3,3 cm; 1.2: 2,5 cm; 1.3: 1,5 cm. Interlineado: 1.1-2-3: 0 - 0,7 cm.



Genio S(ocietatis?) M(ontis?) F(icariensis?) / sacrum / Al̄bañuș disp(ensator)

Traducción: Consagrado al *Genius* de la *Societas Montis? Ficariensis? Albanus, dispensator.*

Variantes: 1.1: *Genio S(alutare) M(unicipii) F(icariensis)* (PÉREZ BAYER), *Genio S(ancto) M(unicipii) F(icariensis)* (MASDEU y MUÑIZ), *Genio s(acrae) m(atris) f(ilio)* (HERVÁS), *M(unicipi) F(lavi)* (BELDA y BLÁZQUEZ), *Genio S(enatus) M(unicipii) F(icariensis)* (MUÑOZ), *Genio s(ocio) m(unicipii) F(icariensis)* (VERMASEREN).

S-26 Mazarrón (Murcia) Dedicación del *dispensator Albanus* a *Mater Terrae*.

Soporte: Pedestal. *Material:* Cuarcita. *Descripción:* Pedestal moldurado de disposición horizontal, con un trabajo más fino en la cara frontal que en las otras tres. La cara trasera y las laterales se encuentran trabajadas en basto, quedando en ellas las marcas de la herramienta de labra. La moldura está realizada únicamente en la cara frontal y en los laterales. Las molduras superiores están formadas por un listel, un ángulo entrante de sección curva y una *cyma reversa* en la parte superior. Las molduras inferiores están formadas por una *cyma recta*, un ángulo entrante de sección curva y un plinto. Sobre este pedestal iba colocada la estatua sedente de *Mater Terrae* que apareció junto con las de los *genii* y con los pedestales. Esta estatua está realizada en mármol de tonos blancos y marrones y, al igual que las dos estatuas de los *genii*, existen restos de una fina capa de estuco y de pintura de tonos ocre. Las medidas máximas de la escultura en la actualidad son de 75,7 x 38 x 34,9 cm. La diosa aparece sentada sobre una *sella* sin respaldo cubierta con un manto. A la estatua le falta la cabeza, el brazo

derecho desde poco más abajo del hombro y la mano izquierda. Sus ropajes consisten en una larga túnica de amplias mangas cubierta por un manto o *palla* y su calzado consiste en una especie de *calceolus*. Se conservan restos de la cornucopia que llevaba en su mano izquierda, lo que está en relación con la gran cantidad de frutos que cubren sus rodillas, muslos y parte del abdomen, de los cuales sólo es reconocible un racimo de uvas. Estos frutos aluden claramente a sus atributos de diosa de la fertilidad. Es probable que en la mano derecha portase una pátera como así indican los autores del siglo XVIII, no sabemos si porque se conservaba en aquella época o por la frecuencia de este objeto litúrgico en este tipo de representaciones²⁹.

—*Lugar del hallazgo*: Mazarrón (Murcia). *Contexto local*: Antiguo Barrio de la Serreta (actual casco antiguo de la ciudad). *Circunstancias del hallazgo*: Las mismas que los dos epígrafes anteriores. *Lugar de conservación*: Murcia. *Institución*: Museo Arqueológico de Murcia. *Dimensiones*: 22,4 x 40,2 x 42,8 cm.

—*Campo epigráfico*: El campo epigráfico se ubica sobre la cara frontal del pedestal y se encuentra enmarcado por las molduras superior e inferior. Cuenta con unas medidas de 15,7 x 39,6 cm. *Estado de conservación*: El pedestal se ve afectado por numerosos golpes que han dañado las aristas y molduras, en especial la inferior. El campo epigráfico también se ve afectado por varios golpes y arañazos que han provocado desconchones que, afortunadamente, no afectan de manera significativa a las letras, con lo que la lectura es sencilla. *Ordinatio*: Este texto es el que presenta la *ordinatio* más cuidada de los tres, aunque el texto está ligeramente desplazado hacia la derecha. Las líneas se presentan centradas. Los interlineados son bastante regulares en líneas generales.

Cronología: Segunda mitad del siglo I d.C. *Justificación*: Las mismas razones que las dos piezas anteriores. *Escritura*: Capital con trazos actuarios de grabado profundo y biselado. Las letras presentan refuerzos en los trazos. La O es bastante circular pero tiende a la estilización, la P se presenta abierta y la R cerrada. Los trazos horizontales de la F y la E presentan una curvatura ascendente, así como el travesaño horizontal de la A. El rabillo de la R también es curvado. Las interpunciones tienen forma de vírgula y existen una I *longa* en la primera línea con refuerzo curvado hacia la izquierda, y una I *longa* en la tercera línea con un pequeño remate curvo. No hay nexos.

Bibliografía: PÉREZ BÁYER, 1790, 35; LOZANO, 1794, 201-210; MASDEU, 1789, 515, nº 1316; HERVÁS, 1801, 11; CEÁN, 1832, 426; HÜBNER, 1861, 32; *CIL* II 3527; FITA, 1891, 368-370; REINACH, 1897, 258, nº 3; TOUTAIN, 1907 (=1963), 457; GONZÁLEZ SIMANCAS, ms. 1905-1907, 358-367; GARCÍA Y BELLIDO, 1949, 157-158; ESPÍN, 1952, 257-258; ARAGONESES, 1956, 55; BALIL, 1960, 123; KUNCKEL, 1974, 99; MUÑIZ, 1980, 309; MUÑOZ, 1980, 177-183; RAMALLO, 1980; FERRÁNDIZ, 1981, 47-60; VERMASEREN, 1986, 72, nº 195; BLÁZQUEZ, 1991b, 288; NOGUERA, 1992; GONZÁLEZ FERNÁNDEZ – AMANTE, 1992; ALVAR, 1993, 40; RAMALLO – ROS, 1993, 205-206; RAMALLO – BERROCAL, 1994, 103-118; NOGUERA – NAVARRO, 1995, 357-373; PENA, 1996, 43-47; *HEp* 6, 687; NOGUERA – NAVARRO,

²⁹ Véase NOGUERA, 1992, 86-93, nº 3 para un detallado estudio de la escultura.

LOS ESCLAVOS COMO ACTORES RELIGIOSOS EN EL OCCIDENTE ROMANO

1999; NOGUERA, 2001-2002, 397-400; NOGUERA – ANTOLINOS, 2002, 134, nº 12; NOGUERA, 2009a; NOGUERA, 2009b; RICO, 2010, 399.

MATRĪ · TERRAE

SACRUM ·

ALBANVS · DĪSP ·



Altura de las letras: 1.1: 2,5 - 3 cm, I longa: 3,8 cm; 1.2: 2 - 2,7 cm; 1.3: 2,3 - 2,6 cm, I longa: 3,3 cm. Interlineado: 1.1 - 1.2: 1,5 - 2,1 cm; 1.2 - 1.3: 1,6 - 2,1 cm.



Matri Terrae / sacrum / Albanus disp(ensator).

Traducción: Consagrado a Mater Terrae. Albanus, dispensator.

S-27 Saelices (Cuenca) Dedicación rupestre de *Quintia a Diana*.

Soporte: Pared de roca. *Material:* Caliza. *Descripción:* La inscripción forma parte del conjunto cultural rupestre dedicado a Diana en *Segobriga*. Este conjunto fue grabado en un frente de caliza de 2,5 x 3,70 m orientado hacia el sur que se encuentra rehundido artificialmente para acondicionar la superficie para recibir los paneles. Como indican S. Alfayé y F. Marco, lo más probable es se tratase de un frente de cantera amortizado, ya que hay apenas a 20-30 m se encuentra otro frente de cantera abandonado con restos de esculturas en proceso de talla³⁰. El conjunto rupestre está formado por cinco paneles que presentan una estructura tripartita, con un remate superior, una parte central con bajorrelieves que representaban a la diosa y una cartelas inferiores con las correspondientes inscripciones votivas. El conjunto se encuentra muy deteriorado debido a la exposición a los elementos. El epígrafe que nos ocupa es el del tercer panel, el panel central, que está rematado por un frontón triangular de 20 cm de altura sujeto por dos columnas que delimitan el espacio destinado al relieve de la divinidad que cuenta con unas medidas 75 x 58 cm. De la escultura femenina que había debajo y del epígrafe no quedan vestigios, sin embargo, tenemos constancia de este último gracias al manuscrito de A. de Morales. El epígrafe se ubicó en el recuadro inferior que cuenta con unas dimensiones de 30 x 58 cm.

—*Lugar de hallazgo:* Saelices (Cuenca). *Contexto local:* “El Almudejo”. *Circunstancias del hallazgo:* Estos paneles son conocidos desde mediados del siglo XVI, de hecho, A. de Morales ya los visitó durante su viaje por la provincia de Cuenca en 1574. El frente de caliza se encuentra en un paraje conocido como “El Almudejo”, un pequeño barranco situado a unos 500 m de la ciudad romana de *Segobriga* al otro lado del río. Por este lugar, a unos 25 m del conjunto rupestre, pasaba la vía romana que unía *Segobriga* con *Carthago Noua*. *Dimensiones:* 125 x 58 cm.

—*Campo epigráfico:* El campo epigráfico se sitúa en la cartela inferior del panel, bajo la hornacina destinada a la talla de la imagen de la divinidad. Parece que en origen estuvo delimitado por una moldura. *Estado de conservación:* El panel se encuentra muy deteriorado, hasta el punto de que se ha perdido totalmente el relieve de la hornacina (que ya era imposible de ver en época de A. de Morales), así como la inscripción, conservándose únicamente restos del frontón triangular y de las columnas en relieve que lo sujetan. *Ordinatio:* Debido a la pérdida del epígrafe, por lo que nos transmiten los autores que lo vieron, únicamente sabemos que el texto estaba organizado en seis líneas

—*Escritura:* Desconocemos las características concretas de la escritura, únicamente podemos suponer, en comparación con las letras conservadas de los otros paneles del conjunto, que se trataba de una capital cuadrada de bastante buena factura.

³⁰ ALFAYÉ 2009a, 125; ALFAYÉ –MARCO, 2014, 57.

Bibliografía: DE MORALES, 1575, 97; DE MORALES, 1799, 229-231; CÓRNIDE, 1799, 174-177 y 226-231; *CIL* II 3091; DE LA RADA, 1889, 120; QUINTERO, 1913, 62-63; *ILER* 331; ALMAGRO BASCH, 1976, 187-214; VÁZQUEZ HOYS, 1982-1983, 138 n° 86; ALFÖLDY, 1985, 150, n° 3; *AE* 1985, 618; *Segobriga* II, 37-59, 1c ; ALMAGRO GORBEA, 1995, 70; VÁZQUEZ HOYS, 1999a, 196-198; ALMAGRO GORBEA – ABASCAL, 1999, 126-127; ABASCAL – GIMENO, 2000, 117, n° 151; ALFAYÉ, 2009a, 124-137; ALFAYÉ – MARCO, 2014.

DIANAE

QVINTIA

M' CORNELII?

VALERIANI?

SERVA

EX VOTO

Dianae / Quintia / M(anii) Cornelii? / Valeriani ? / serua / ex uoto.

Traducción: A Diana. *Quintia*, esclava de *Manius Cornelius? Valerianus?*, por un voto.

Variantes: 1.1 - 1.6: DIANAE / QVINTIA / MVCONILA / VALERINI / SERVA / EX VOTO (MORALES), DIANAI / OBINIA / M'. CAELII / VALIERINI / SERVA / EX VOTO (HIGUERA), DIANAE / QVINTIA / M'. CONILII / VALERINI / SERVA / EX VOTO (Código Valenciano), [---]E / [---]N[---] / [.]S[---]I[.] (CÓRNIDE), [---] / [---]E[.] / V[---] / S[---] (QUINTERO), DIANAE / QVINTIA / M'. CO(r)N(e)LII / VALERIANI / SERVA / EX VOTO (*CIL* II).

S-28 Saelices (Cuenca) *Carmen epigraphicum dedicado a la esclava Iucunda.*

Soporte: Estela. *Material:* Caliza. *Descripción:* Se trata de una estela de cabecera semicircular con acróteras y trabajada en las cuatro caras. En la parte superior presenta una hornacina rectangular moldurada con remate semicircular de 55 x 37 cm. Dentro de la hornacina se encuentra la escultura en relieve de la difunta sentada tañendo la cítara. Bajo el relieve, sobre el listel que lo separa del campo epigráfico, se encuentra un primer hexámetro. Bajo esta faja se encuentra una cartela donde está inscrito el resto de la inscripción.

—*Lugar de hallazgo*: Saelices (Cuenca). *Contexto local*: En el cerro de “Cabeza de Griego”, donde se localizan las ruinas de la antigua *Segobriga*. *Circunstancias del hallazgo*: Fue descubierta el 16 de agosto de 2006 junto al muro septentrional del circo. En su parte interior se descubrió el zócalo de un monumento funerario de base cuadrada formado por losas de piedra caliza colocadas verticalmente. Junto a este zócalo aparecieron dos grandes fragmentos de esta estela y más tarde se descubrieron más. La excavación del interior del zócalo ha sacado materiales de época de Augusto-Tiberio, por lo que la estela no formaría parte del mismo monumento, ya que, por su tipología, puede datarse a principios del siglo II d.C.³¹ *Lugar de conservación*: Saelices (Cuenca). *Institución*: Museo de Segóbriga. *Dimensiones*: 184 x 57 x 40 cm.

—*Campo epigráfico*: El campo epigráfico principal se localiza en una cartela rehundida de 92 x 43 cm delimitada por una moldura similar a la que rodea la hornacina superior: una *cyma reversa* enmarcada en su perímetro exterior por una línea inscrita. *Estado de conservación*: La estela se encuentra fragmentada en varios trozos, de los cuales se conservan cuatro. Por lo tanto, falta un trozo de la parte inferior izquierda de la hornacina, la moldura y el listel exterior, una parte considerable de la moldura inferior de la estela, así como la zona inferior izquierda del campo epigráfico. El texto se ha visto afectado en varias zonas. En primer lugar, se han perdido algunas letras del comienzo del hexámetro que se encuentra entre la hornacina y la cartela y el comienzo de las tres últimas líneas del texto principal. En segundo lugar, una gran grieta recorre la cartela desde la parte central de la primera línea, hasta la mitad de su lado derecho, y otra grieta más se une con la primera en la segunda línea y la recorre hasta el final de la misma. Por último, hay algún golpe que ha generado desconchones que afectan al texto. *Ordinatio*: El epígrafe presenta una *ordinatio* muy cuidada que se corresponde con la calidad de la estela en general. El primer hexámetro que se encuentra fuera de la cartela está prácticamente pegado a la moldura de la hornacina, y consiste en una sola línea. El texto situado en la cartela tiene dos partes diferenciadas. En primer lugar, cuatro líneas en prosa grabadas a un tamaño de letra mucho mayor que el resto. Las tres primeras líneas están alineadas a la derecha, mientras que la última se presenta centrada. Tras este texto, escrito en doce líneas a un menor tamaño, se encuentra el *carmen epigraphicum* que está alineado a la izquierda alternando líneas con y sin sangrado. El interlineado es bastante uniforme en las diferentes partes del texto.

—*Cronología*: Comienzos del siglo II d.C. *Justificación*: por los rasgos paleográficos y el uso de la *I longa* para señalar una *i* larga. Además de esto, elementos literarios del poema que evocan a Silio Itálico, Marcial y Plinio³². *Escritura*: Se trata de una capital cuadrada de buena factura con tendencia a la estilización y refuerzos en los trazos. El grabado es profundo, sobre todo en las letras de mayor tamaño, y biselado. La P y la R se presentan cerradas y el rabillo de la R parte de la panza. La A tiene travesaño horizontal y la M es abierta. La V es bastante abierta también, teniendo el trazo derecho

³¹ *Segobriga* V, 211.

³² FERNÁNDEZ MARTÍNEZ, 2010, 107 y 110-117.

en un posición ligeramente más vertical que el izquierdo. La E presenta los tres trazos rectos siendo el central ligeramente más corto que los otros dos. La Q presenta una cola bastante alargada que discurre por la parte inferior de la siguiente letra. Se observan restos de líneas de guía. En el texto de la cartela hay varias letras *longas*: I *longa* (líneas 2, 3 y 16), T *longa* (líneas 4, 5 formando parte del nexo T^AE^R, 8 y 12), L *longa* (línea 6), C *longa* (línea 15) e Y *longa* (línea 17). Las interpunciones son circulares en la línea 1, triangulares apuntadas hacia abajo y hacia la izquierda en las líneas 3-5. Nexos M^A y T^AE^R en la línea 5. En la línea 8 las letras CTOR de la palabra *lector* aparecen sobre la línea.

Bibliografía: FERNÁNDEZ MARTÍNEZ *et alii.*, 2007, 47-59; *AE* 2007, 805; *HEp* 16, 177; MARCKS-JACOBS, 2011: 829-837; ABASCAL *et alii.*, 2008, 10-12 y 49-51; FERNÁNDEZ MARTÍNEZ, 2010, 105-118; MONTENEGRO, 2010, 156-157; NOGUERA, 2011, n° 132; *Segobriga V*, 210-214, n° 220.

[.]QLET · AMISSOS · POST · MORTEM · QUAERERE · NATOS ·

IVCVNDAE

M' · VALERÌ

VITVLI · SER

NIGELLA · M^AT^AE^R

FESSA TRIBVS · LVSTRÌS ANNO PROPENSIOR · VNO ·

SVCCVBVI FATIS · EXSVPERATA · MEIS ·

EST TVA QVAE POSSIT CONFVNDERE PECTORA LE//CTOR

INMATVRA MEÌ CAVSA DOLENDÀ · ROGÌ

SED MELIVS CONFECTA PIA SUB SEDE QVIESCO

QVAM MEÀ VÌ MÒRBI CORPO[.]A DISCVTERENT

TVM CLAVI S+++++++ NEDVM TOLERABILIS · VLLI ·

NVNC SECVRA LEVI CAESPITE ÇONTVMVLOR

[---] VOS TANGIT NOSTRI NVNC · CVRA PARENTES

[---]NIVS CARIOR VSQVE VALE

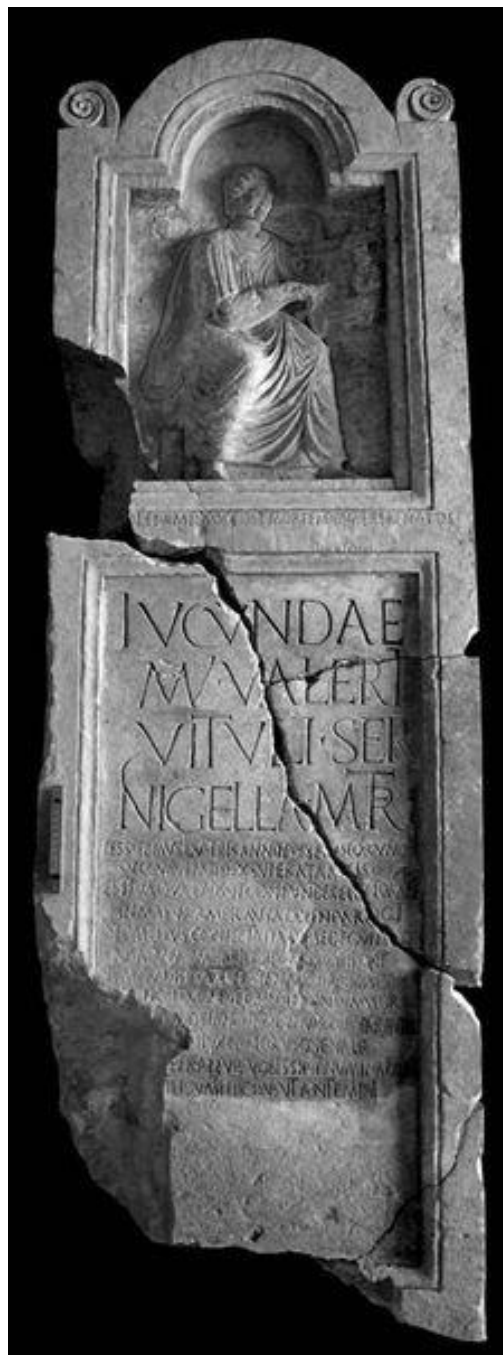
[---]JERRA LEVIS · VOBIS SINT · NVMINA FAVSTA

[---]ILIS VATI PHOEBUS VT ANTE MIHI ·

Altura de las letras: 1.1: 1,4 cm; 1.2 - 1.5: 6 cm (1.2: I longa: 7 cm; 1.3: I longa: 7 cm; 1.4: T longa: 7 cm; 1.5: T longa: 7,5 cm); 1.6 - 1.17: 1,5-1,8 cm (1.6: L longa: 2,4 cm y T longa: 2,1 cm; 1.8: T longa: 2 cm; 1.12: C longa: 2,5 cm; 1.15: I longa: 2 cm; 1.16: I longa: 2,5 cm; 1.17: Y longa: 2,5 cm).

[n]olet amissos post mortem quaerere natos /
 Iucundae / M(ani) Valeri / Vituli / ser(uae) /
 Nigella m^{at}e^r / fessa tribus lustris anno
 propensior uno / succubui fati exsuperata
 meis / est tua quae possit vonfundere pectora
 lector / inmatura mei causa dolenda rogi / sed
 melius confecta pia sub sede quiesco / quam
 meq̄ uī morbi corpo[r]a discuterent / tum clauī
 s[---] nedum tolerabilis ulli / nunc segura leui
 caespite çontumulor / [busti] uso tangit nostri
 nunc cura parentes / [---co]niux carior usque
 uale / [sit mihi t]erra leuis uobis sint numina
 fausta / [sis fac]ilis uati Phoebus ut ante mihi.

Traducción: No tendrá que añorar tras su muerte a sus hijos perdidos. Para *Iucunda*, esclava de *Manius Valerius Vitullus*. *Nigella*, su madre (lo dedica). Deshauciada al acercarme a mis 16 años, cedí, vencida, al peso de mi destino. He aquí lo que puede abrir tu corazón, lector: la causa prematura, lamentable, de mi sepultura. Pero, llegada a mi fin, descanso en un lugar querido, antes que las enfermedades destruyeran mi cuerpo con violencia. ... de un tumor intolerable para cualquiera; ahora, libre de preocupaciones, reposo bajo la hierba ligera. Ahora os toca a vosotros el cuidado de mi [sepultura], padres. ... querido esposo, adiós para siempre. Que a mí no me pese la tierra ligera y a vosotros los dioses os sean favorables. Sé propicia para esta citareda, como también *Phoebus* lo fue mientras viví³³.



³³ Traducción tomada de *Segobriga V*, 210-214.



S-29 Saelices (Cuenca). Ara dedicada por Virria a Hércules.

Soporte: Ara. *Material:* Caliza. *Descripción:* Se trata de un ara cuya base es bastante estrecha, consistente únicamente en un toro y cuya cabecera está prácticamente perdida, lo que imposibilita reconocer sus elementos decorativos, aunque da la sensación de haber contado con *puluini*. El neto no se encuentra apenas rehundido con respecto a la base, debido a la simplicidad de esta.

Lugar del hallazgo: Saelices (Cuenca). *Contexto local:* En el cerro de “Cabeza de Griego”, donde se localizan las ruinas de la antigua *Segobriga*. *Circunstancias del hallazgo:* Se encuentra en el Museo de Cuenca. A pesar de que está catalogada como procedente del Teatro de *Segobriga*, según M. Almagro Basch “nada consta acerca de la fecha y demás circunstancias de su descubrimiento, seguramente realizado durante las excavaciones de 1953-1955 por Gaspar Chica”³⁴. *Lugar de conservación:* Cuenca. *Institución:* Museo de Cuenca. *Dimensiones:* (19,5) x 16,5 x 10,3 cm.

³⁴ *Segobriga* II, 345.

—*Campo epigráfico*: Se ubica en el neto del ara ocupando la práctica totalidad de su cara frontal. No está ni delimitado ni rehundido. *Estado de conservación*: El epígrafe está dañado, como ocurre en muchos casos, por los golpes del arado o de alguna herramienta similar. Estos golpes son los que han provocado la pérdida de la mayor parte de la cabecera, la rotura parcial de la base, así como serios arañazos en el campo epigráfico que afectan, en especial a la segunda línea, dificultando la lectura del nombre del dedicante del ara. *Ordinatio*: El texto consta de tres líneas. Las dos primeras están alineadas a la izquierda y la última aparece centrada aunque ligeramente desplazada hacia la izquierda. Las líneas tienen una ligera tendencia ascendente. Ambos interlineados son bastante similares.

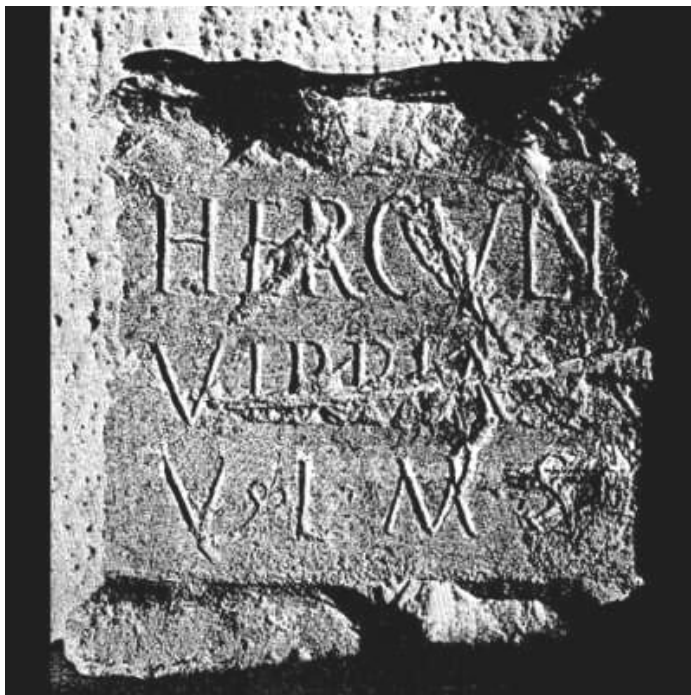
—*Escritura*: La escritura es una capital cuadrada bastante estilizada con ciertos rasgos actuarios, especialmente en la M y en la A. El grabado es biselado y bastante profundo. Las letras presentan refuerzos en los trazos. La R es cerrada, la C es bastante alargada. La V no está especialmente abierta, La E tiene los trazos paralelos de la misma longitud y son bastante cortos. Las interpunciones son triangulares apuntadas hacia abajo y en la primera línea aparece una gran *hedera*. No existen nexos.

Bibliografía: OSUNA, 1976, 53; ALMAGRO BASCH, 1982, 344-346; AE 1982, 597; RODRÍGUEZ COLMENERO, 1983, 321, nº 3; AE 1984, 589; *Segobriga II*, 66, nº 5; GAMER, 1989, 225, nº CU 3; ORIA, 1996, 159, nº 15.

HERCVLI

VIRRIA SR

V · L · M · S



Altura de las letras: 1.1 - 1.3: 3 cm.

Herculi Virria s(e)r(ua) / u(otum) l(ibens) m(erito) s(oluit)

Traducción: A Hércules. Virria, esclava, cumplió su voto de buen grado como debía.

Variantes: 1.2: *Vibbia Se(vera)* (RODRÍGUEZ COLMENERO), *Virria Seç(unda?)* (AE 1984).

S-30 Saelices (Cuenca) Estela dedicada por la familia publica de Segobriga.

Soporte: Estela. *Material:* Piedra común ¿caliza? *Descripción:* Estela con cabecera semicircular, con una cartela rehundida donde se encontraba la inscripción sobre la que se situaba una doble fila de arcos superpuestos y, sobre éstos, una roseta dentro de un arco de herradura.

—*Lugar del hallazgo:* Saelices (Cuenca). *Contexto local:* En el cerro de “Cabeza de Griego”, donde se localizan las ruinas de la antigua *Segobriga*. *Circunstancias del hallazgo:* Según P. Quintero, fue encontrada en 1892 "al pie del cerro" durante las excavaciones realizadas por Román García y su sobrino Quintero financiadas por el inglés Thompson³⁵. P. Quintero dice que ese mismo año fue entregada al Museo Arqueológico Nacional, pero parece que dicha entrega no se realizó, ya que no consta en el registro de entrada ni en los fondos del museo³⁶. *Lugar de conservación:* Desaparecida. *Dimensiones:* Desconocidas.

—*Campo epigráfico:* El campo epigráfico está situado en el interior de una cartela delimitada por una moldura, formada aparentemente un listel y una acanaladura, y se encuentra ligeramente rehundido. Según F. Fita sus medidas eran 40 x (32) cm. *Estado de conservación:* Por la foto de F. Fita podemos ver que el epígrafe fue descubierto fragmentado en varios trozos y que la mitad izquierda de la pieza estaba totalmente destruida. También estaba perdido gran parte del campo epigráfico, por lo que la restitución de algunas palabras es complicada, en especial el nombre del difunto. *Ordinatio:* Poco se puede decir de la *ordinatio* de este epígrafe ya que falta el comienzo de todas las líneas, más allá de que hay bastante distancia entre la última palabra y la moldura inferior de la cartela. El interlineado parece bastante uniforme.

—*Cronología:* época altoimperial. *Justificación:* En época augústea se inicia el periodo de monumentalización de la ciudad, a partir de cuando aumenta de manera significativa la actividad epigráfica. *Escritura:* La escritura parece una capital cuadrada bastante cuidada, aunque debido a la calidad de la foto de F. Fita resulta imposible describir las características paleográficas.

Bibliografía: FITA, 1892, 138; *EE* VIII, 182; QUINTERO – PARIS, 1902a, 194-195; QUINTERO – PARIS, 1902b, 254-255; *AE* 1903, 186; QUINTERO, 1904, 104, nº 16; BELTRÁN VILLAGRASA, 1953, 251-252; MANGAS, 1971, 103; SANTERO, 1978, 87 y 159, nº 75; *Segobriga* II, 191-193, nº 67; SMIRIN, 1987, 178; ALFÖLDY, 1987b, 75; CURCHIN, 1987, 80 y 84, nº 18; ABASCAL, 1992, 314-315, nº 1.4; ALMAGRO

³⁵ QUINTERO, 1904, 104.

³⁶ *Segobriga* II, 192.

GORBEA – ABASCAL, 1999, 44; ABASCAL – ALMAGRO-GORBEA – CEBRIÁN, 2002, 127-128; ABASCAL, 2003, 154; WEIB, 2004, 216, n° 182; CEBRIÁN, 2014, 152-153; MAROTO, 2018, 162.

[---]AṘAE REI

[---]ICAE SEGOB

[---]ĒNSIVM

[---]AMIL

[---]ICA

[.]ECI[.]



Altura de las letras: 1.1 - 1.6: 5-6 cm.

[Barb?]aṛae Rei / [Pub]licae Segob/[rig]ēnsium / [seruae f]amil(ia) / [pub]lica / [f]eci[t].

Traducción: A Barbara?, esclava de la *Res Publica* de los segobrigenses, lo hizo la familia publica.

Variantes: 1.1: 1.3: [RIGE]NSIVM (FITA, *EE VIII*, QUINTERO – PARIS, BELTRÁN y CURCHIN), [rig]ensium [servo] (ALMAGRO BASCH), situando el apelativo del difunto en la tercera línea, cuando en la foto se observa que no hay espacio; 1.4: [servo siue ancillae f]amil (*EE VIII*), [servo? f]amil[il] (FITA, QUINTERO, SANTERO y SMIRIN), [ser. f]amil (BELTRÁN), 1.5: [pub]lica (ABASCAL); 1.6: [f]ec(it) (*EE VIII*), [f]ecit (QUINTERO – PARIS), [fecit] (BELTRÁN).

S-31 Uclés (Cuenca). **Dedicación realizada por la familia oculensis a Deus Airo / Aironis.**

Soporte: Ara. *Material:* Caliza, piedra granítica según J. M. Abascal. *Descripción:* Se trata de un ara de caliza toscamente grabada que ha perdido la cabecera y la base ha sido rebajada, posiblemente para su reutilización como sillar, con lo que se han perdido las molduras.

—*Lugar de hallazgo:* Uclés (Cuenca). *Contexto local:* Cercanías del manantial Fuente Redonda. *Circunstancias del hallazgo:* Según transmiten J. De la Rada y F. Fita, el epígrafe fue encontrado en las proximidades del manantial llamado Fuente Redonda, situado a un cuarto de legua (algo más de 1 km) al este de Uclés. Desde allí fue trasladado a principios del siglo XIX al convento de dominicas de dicha localidad donde fue empotrada en la parte exterior de la tapia del huerto. De allí fue extraída en septiembre de 1888 por R. García y trasladada al Museo de Uclés³⁷. De dicho museo pasó al Museo Arqueológico Nacional en 1891 y, en 1972, al Museo de Segóbriga. Sobre la procedencia exacta del epígrafe hay divergencias entre los autores que hablan de ello: J. De la Rada y F. Fita en 1889 dicen que procede de la propia fuente; sin embargo, el propio F. Fita en la documentación inédita de su excursión al lugar en 1888, especifica que procede del lugar conocido como "la Aldehuela", cerca de Fuente Redonda. P. Quintero en 1904 afirma que el ara fue encontrado en el manantial que abastece al pueblo, es decir, Fuente Redonda, que se llama así "por estar rodeado de una construcción de cantería de forma circular, en gradería. Hoy está casi cegada por falta de cuidado"³⁸. Por tanto, no tenemos claro si el ara procede de la propia fuente o de "La Aldehuela", un lugar cercano. *Lugar de conservación:* Saelices (Cuenca). *Institución:* Museo de Segóbriga. *Dimensiones:* (75) x (38) x 27.

—*Campo epigráfico:* El campo epigráfico se sitúa en la cara frontal del neto y no está delimitado ni rehundido. *Estado de conservación:* El estado de conservación del epígrafe es un tanto deficiente, ya que la pérdida de la cabecera ha provocado también que la primera letra de la primera línea se viera afectada. Además, los daños en la arista derecha del neto han provocado la pérdida total o parcial de la última letra de las líneas 2, 3, 4, 6 y 7. Los abundantes golpes y desconchones que afectan al campo epigráfico y la irregularidad del grabado provocan dificultades de lectura de algunas letras, especialmente en las líneas 1, 5 y 6. *Ordinatio:* La *ordinatio* es bastante descuidada, lo que se corresponde también con la irregularidad general del grabado, aunque aparentemente la disposición de las líneas se sitúa siguiendo un eje de simetría. Algunas líneas son especialmente desiguales, como por ejemplo, la primera y la tercera que no son rectas. De igual manera, los interlineados son un tanto irregulares.

³⁷ DE LA RADA, 1889, 108-109.

³⁸ QUINTERO, 1904, 24.

—*Escritura*: La letra es una capital toscamente grabada con refuerzos en algunos trazos. El grabado descuidado se observa, por ejemplo, en lo diferentes que son las R de la segunda y la última línea, la L de la quinta línea que presenta un amplio ángulo obtuso, lo torcida que se presenta la segunda M de la cuarta línea y la N de la segunda, así como la profundidad de grabado de algunas letras en comparación con otras cuyo grabado es más superficial. Las letras son bastante alargadas en general. La M es abierta, con los trazos verticales bastante abiertos hacia fuera, y la E tiene los tres trazos horizontales de la misma longitud. No hay interpunciones ni nexos.

Bibliografía: CIL II, 5888; DE LA RADA, 1889, 108-111; QUINTERO, 1894, 185; QUINTERO, 1904, 24; QUINTERO, 1913, 99-100; DEL RIVERO, 1933, nº 41; FUIDIO, 1934, 53 y 79; MORÁN, 1935, 138; BLÁZQUEZ, 1957, 209, nº 51; BLÁZQUEZ, 1962, 30; ILER 714; BLÁZQUEZ, 1975, 30; BLÁZQUEZ, 1977, 307; *Segobriga* II, 83-84, nº 15; SALINAS, 1984-1985, 90; SMIRIN, 1987, 47; BLÁZQUEZ – GARCÍA-GELABERT, 1988, 169; DA SILVA RUIVO, 1992, 133-134; ABASCAL, 1999, 94 y 185, nº 73.9; LORRIO – SÁNCHEZ, 2002, 183-185, nº 6; OLIVARES, 2003, 301, nº 10; LORRIO, 2007, 109-136; GARCÍA ALONSO, 2007, 137-146; ALFAYÉ, 2009b, 28-29; GARCÍA ALONSO, 2010, 551-566; ABASCAL, 2011; AE 2011, 543; MAROTO, 2018, 162-163.

DEO A
IRONI
FECIT FÆ
MILIA O[.]
VLES VSE
C TITINIV[.]
CRISPINV[.]



Altura de las letras: 1.1 - 1.7: 5-8 cm.

Deo A/ironi / fecit fæ/milia o[c]/ule(n)s(is) use... / C(aius) Titiniu[s] / Crispinu[s]

Traducción: A Deus Aironis, lo hizo la familia oculensis use... Caius Titinius Crispinus.

Variantes: 1.4: MILIA . OC (QUINTERO, DEL RIVERO, BLÁZQUEZ, ALMARGRO y LORRIO – SÁNCHEZ); 1.4-1.5: *uc/le(n)sis* (ALFAYÉ); 1.5: Use[t(ana?)] (QUINTERO, DEL RIVERO y CRESPO) VSE(tana) (BLÁZQUEZ y SALINAS), VSE(tana?) (ALMAGRO y LORRIO – SÁNCHEZ), Ure[t(ana)] (ALFÖLDY), *cul(en)s(is) Use[t(ana)]* (DA SILVA RUIVO); 1.6: C N T N N (*CIL* II), C . TITINN (QUINTERO y DEL RIVERO), C.IITINN (BLÁZQUEZ), C. Titinni? (SMIRIN).

S-32 Corral de Calatrava (Ciudad Real). **Ara dedicada por Acara? a Aco?.**

Soporte: Ara. *Material:* Arenisca. *Descripción:* Ara de arenisca toscamente tallada que ha perdido la totalidad de la cabecera y parte de la base que no cuenta con decoración.

—*Lugar del hallazgo:* Corral de Calatrava (Ciudad Real). *Contexto local:* Desconocido. *Circunstancias del hallazgo:* Desconocidas, el 20 de septiembre de 1979 fue vista por G. Alföldy en la finca de Ramón de la Osa en Ciudad Real, después pasó al Museo Arqueológico Provincial de Ciudad Real. *Lugar de conservación:* Ciudad Real. *Institución:* Museo Arqueológico Provincial de Ciudad Real. *Dimensiones:* (27) x 15 x 13 cm.

—*Campo epigráfico:* El campo epigráfico se sitúa en la cara frontal del neto y no se encuentra delimitado ni está rehundido. *Estado de conservación:* El estado de conservación del monumento no es bueno, ya que ha perdido la cabecera y parte de la base y se ve afectado por golpes y desconchones en varias partes del texto, en especial en la primera línea y en la arista derecha del neto, lo que dificulta la lectura e interpretación del teónimo. *Ordinatio:* La *ordinatio* es muy irregular, lo que se corresponde con la tosquedad general del trabajo del texto y el soporte. De la primera línea no sabemos si existió una primera letra que se ha perdido, ya que no queda ningún resto. Las líneas 2, 3 y 4 aparentemente tienden a estar alineadas a la izquierda, a pesar de que la cuarta está ligeramente desplazada hacia la derecha. La quinta línea se encuentra prácticamente alineada a la derecha, mientras que la sexta está centrada. Además de todo esto, el tamaño de las letras varía de una línea a otra e incluso dentro de la propia línea. Algunas líneas como la segunda y la tercera tienen una cierta trayectoria ascendente. El interlineado, sin embargo, es relativamente regular. Se observan restos de líneas guía en las líneas 2 y 4.

—*Escritura:* Se trata de una capital de pobre factura con elementos propios de la escritura cursiva. Cuenta con refuerzos en algunos trazos, especialmente en los verticales de la I, la R y la T. La P es muy abierta. La A presenta un claro carácter cursivo, careciendo de travesaño horizontal. La M también es cursiva y la N es mucho

más ancha que alta. La V se presenta bastante abierta con el trazo derecho más vertical que el izquierdo. En la línea 3 aparece un nexo E^R.

Bibliografía: ALFÖLDY, 1987a, 238, nº 7; AE 1987, 687; HEP 2, 1990, 285.

ACQ̄ siue [.]ACQ̄

ACARA

MATE^R

NI S

L A

V S



Altura de las letras: 1.1 - 1.6: 2-3 cm.

Acq̄? / Acara / Mate^r/ni s(erua) / l(ibens) a(nimo) / u(otum) s(oluit).

Traducción: A Aco?. Acara, esclava de Maternus, cumplió su voto de buen grado como debía.

Variantes: 1.1: Alföldy sugiere que el teónimo pudiera ser [V]aco, 1.2 es posible que exista un nexo T^R, lo que supondría que el entropónimo sería ACAT^RA (ALFÖLDY).

S-33 Porcuna (Jaén). **Ara dedicada al numen sanctus deus Siluanus por Successianus.**

Soporte: Ara. *Material:* Mármol. *Descripción:* Se trata de un ara de mármol de buena factura con base, neto y cabecera. La cabecera está decorada con un listel, una

cyma reversa y una faja sobre la que se localiza un pequeño frontón triangular enmarcado por dos *puluini* lisos. En el centro *foculus* circular. La base cuenta con la misma moldura colocada en disposición inversa sobre un gran plinto.

—*Lugar del hallazgo*: Porcuna (Jaén). *Contexto local*: Cortijo Carrasquilla. *Circunstancias del hallazgo*: Apareció el Cortijo Carrasquilla, a 7 km de Porcuna, entre Cañete de las Torres y Lopera. Fue donada por el dueño del cortijo en 1962 al ayuntamiento para que formara parte del por entonces nuevo museo de dicha ciudad. *Lugar de conservación*: Porcuna (Jaén). *Institución*: Museo Arqueológico Municipal de Obulco. *Dimensiones*: 37,5 x 20-25,5 x 18,5-24,5 cm.

—*Campo epigráfico*: Se encuentra en la cara frontal del neto del ara y no está delimitado ni rehundido y tiene unas medidas de 17 x 20 cm. *Estado de conservación*: El epígrafe se encuentra fracturado en su parte inferior izquierda, lo que ha provocado la desaparición de aproximadamente el tercio derecho de la base y una pequeña parte del ángulo inferior derecho del neto, lo que ha afectado al final de la cuarta línea. Además de este punto nace una grieta que recorre todo el campo epigráfico hasta la esquina superior izquierda, que en ningún caso dificulta la lectura del epígrafe. Además de esto existen leves desconchones en el campo epigráfico que no han afectado a las letras de manera significativa. *Ordinatio*: Presenta una *ordinatio* muy cuidada con las cuatro líneas de texto centradas. Las dos líneas superiores que incluyen el nombre de la divinidad y los epítetos tienen un módulo de letra mayor que las dos siguientes, otorgándoles mayor relevancia. El interlineado es también muy regular.

—*Cronología*: Época altoimperial. *Escritura*: La letra es una capital actuaria de buena factura con refuerzos en los trazos y grabado profundo y biselado. Las letras son muy estilizadas y los trazos tienden a ser curvados en general, imitando a la escritura libraria realizada sobre soporte blando. La O está realizada con dos trazos que forman un ángulo donde se unen, en la parte superior e inferior. La A no tiene travesaño horizontal. En la A, la N y la M los trazos verticales no coinciden en el vértice, sino que el trazo derecho destaca de manera importante sobre el izquierdo. Los trazos horizontales de la E y de la T son curvados y ascendentes. La S inicial de la tercera línea es *longa*. En la misma línea, sobre la N de la abreviatura *n(ostri)* aparece una virgulilla horizontal. Las interpunciones son triangulares y no existen nexos.

Bibliografía: CABEZÓN, 1964, 152-153, nº 61; AE 1965, 102; ILER 310; PASTOR, 1981, 110-111; MANGAS, 1986: 318; VÁZQUEZ HOYS, 1991, 111, nº 13; CILA III/1, 337-338, nº 293; HEP 5, 1995, 500; GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, 1993, 279; SÁEZ, 1994, 472-473; CIL II²/7, 131; SALINAS, 1995, 136; CAMACHO, 1997b, 157, nº 115; MAROTO, 2018, 154-155.

NVMINI · SANCTO DEO ·
 SILVANO ·
 SVCESSIANVS · AVG · Ñ · SER ·
 EX VOTO CVM SVIS POSVIT ·



Altura de las letras: 1.1 - 1.2: 3 cm; 1.3: 2-2,5 cm, S *longa*: 3 cm; - 1.4: 2-2,5 cm.
 Interlineado: 1.1 - 1.4: 1 cm.

numini sancto deo / Silvano / Successianus Aug(usti) n(ostri) ser(uus) / ex uoto cum suis posuit.

Traducción: Al numen sanctus deus Silvanus. Successianus, esclavo de nuestro Augusto, lo puso junto, con los suyos, por un voto.

Variantes: 1.3: AVGV · SER (CABEZÓN, GONZÁLEZ – MANGAS y CAMACHO).

S-34 Bujalance (Córdoba). Inscripción dedicada a Júpiter Óptimo Máximo por Lapa.

Soporte: Cipo. *Material:* Caliza. *Descripción:* Se trata de un cipo de piedra caliza muy tosco que no presenta ningún tipo de decoración.

—*Lugar del hallazgo:* Bujalance (Córdoba). *Contexto local:* Morata. *Circunstancias del hallazgo:* Fue encontrado en Morata, en el término municipal de Bujalance. En 1941 fue donado al Museo Arqueológico Provincial de Córdoba por A.

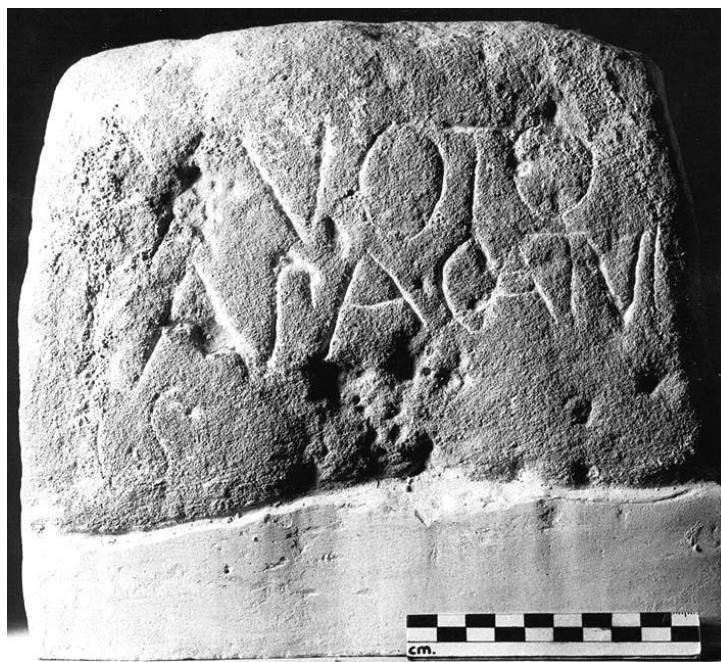
Carbonell. *Lugar de conservación*: Córdoba. *Intitución*: Museo Arqueológico de Córdoba. *Dimensiones*: (20) X 25 X 5-9 cm.

—*Campo epigráfico*: El campo epigráfico se encuentra en la cara frontal del cipo y no está delimitado ni rehundido. *Estado de conservación*: La inscripción se ve afectada por la erosión especialmente en la zona izquierda, lo que ha provocado la pérdida parcial de primeras letras de las líneas. El soporte está, además, fracturado en su parte inferior, lo que no ha afectado al texto. *Ordinatio*: La *ordinatio* del texto es muy descuidada, lo que revela que no existió ningún tipo de planificación previa al grabado. La primera línea, aparece realizada en un formato más reducido y con una incisión muy superficial, lo que la hace prácticamente imperceptible y empujó a pensar a A. Stylow que fue inscrita con posterioridad en el espacio existente³⁹. El resto de líneas son bastante irregulares. En la segunda se va reduciendo el tamaño de las letras progresivamente y en la tercera ocurre lo mismo y, además, presenta una tendencia ascendente. La falta de espacio al final de esta línea provocó que la I final de *Catuli* tuviese que pasarse a la siguiente línea junto con la abreviatura S. El texto aparece toscamente alineado a la izquierda.

—*Escritura*: La letra es una capital rústica muy tosca y bastante irregular. No presenta refuerzos en los trazos. La O es ovalada. La A tiene travesaño horizontal. La P se presenta muy abierta. Las interpunciones son circulares. No existen nexos.

Bibliografía: CIL II²/7, 179; GALEANO, 1997, 217, n° 2; CAMACHO, 1997b, 145, n° 56.

I O M
EX · VOTO
LAPA · CATVL
I · S ·



Altura de las letras: 1.1: 2,5 cm; 1.2 - 1.4: 2,5-4,8 cm.

³⁹ CIL II²/7, 179.

I(oui) O(ptimo) M(aximo) / ex uoto / Lapa Catul/i s(eruus).

Traducción: A Júpiter Óptimo Máximo. (Lo dedicó) *Lapa*, esclavo de *Catulus* por un voto.

S-35 Cañete de las Torres (Córdoba). ***Herma dedicada por el dispensator Princeps a Rufus.***

Soporte: Herma. Material: Mármol. Descripción: Herma de mármol de forma tronco piramidal invertida trabajado en las cuatro caras. La parte superior está coronada por un pequeño escalón de 4 x 10 cm destinado para la colocación de un retrato en mármol o bronce. En la parte superior de las caras laterales presenta sendos agujeros rectangulares de 9 x 3,5 x 1,3 cm destinados a insertar dos piezas rectangulares que podrían funcionar como esquematizaciones de brazos, para sostener algún elemento decorativo (guirnaldas, etc.) o como fijación de algún elemento arquitectónico. En la base existe un saliente para fijar el pedestal al suelo de 11 x 11 cm.

—*Lugar del hallazgo:* Cañete de las Torres (Córdoba). *Contexto local:* Cortijo “Vieco”. *Circunstancias del hallazgo:* Fue descubierta en 1980 mientras se realizaban labores agrícolas cerca del cortijo “Vieco” a 5,5 km al sur de Cañete de las Torres. Junto a este pedestal aparecieron *tegulae*, *terra sigillata*, otros tipos de cerámica y ladrillos. *Lugar de conservación:* Cañete de las Torres. *Institución:* Museo Histórico Municipal de Cañete de las Torres. *Dimensiones:* (122) x 24-18 x 14,5 cm.

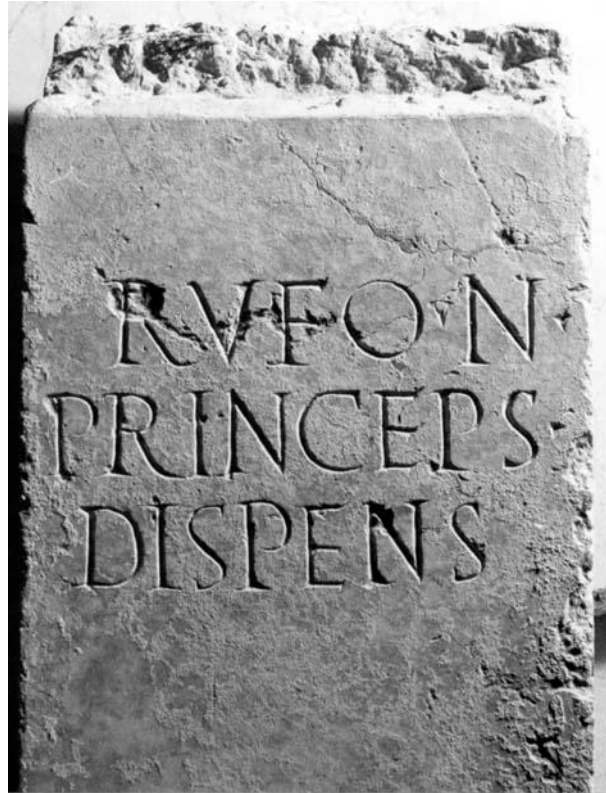
—*Campo epigráfico:* El campo epigráfico se ubica en la parte superior de la cara frontal de la *herma* y no está delimitado ni rehundido. *Estado de conservación:* El estado de conservación es muy bueno, únicamente está algo desgastada la arista derecha de la cara frontal. El texto sólo se ve afectado por algún desconchón que no dificulta la lectura de las letras. *Ordinatio:* La *ordinatio* es cuidada en cuanto al tamaño de las letras, la rectitud de las líneas y la regularidad del interlineado. Sin embargo, a pesar de que tiende a seguir un eje de simetría, la primera línea aparece bastante desplazada hacia la derecha mientras que la tercera lo está, ligeramente, a la izquierda.

—*Cronología:* Siglo I d.C. *Justificación:* Este tipo de monumentos es propio de este periodo, desapareciendo a comienzos de la centuria siguiente. Las letras, además, presentan rasgos propios de dicho periodo. *Escritura:* Se trata de una capital tendente a la estilización de buena factura realizada con incisión bastante profunda y biselada. Las letras presentan refuerzos en los trazos. La O es ligeramente ovalada, la P se presenta abierta mientras que la R es cerrada. La cola nace de la panza y es curva en su parte inferior. La E tiene los tres trazos horizontales de la misma longitud y son rectos. La V es bastante cerrada y el trazo de la derecha es ligeramente más vertical que el otro. Las

interpunciones tienen forma de *hedera* con la cabeza triangular apuntada hacia la parte inferior. No existen nexos.

Bibliografía: ORTIZ *et alii*, 1983, 162 y 283; AE 1983, 532; RODRÍGUEZ NEILA, 1983, 170-173; AE 1984, 534; SERRANO – MORENA, 1984, 115, nº 138; PORTILLO *et alii.*, 1985, 192, nº 10; MORENA 1987a, 113-114; MORENA., 1987b, 43; RODRIGUEZ OLIVA, 1994, 16-21; CIL II²/7, 189; GALEANO, 1997, 233, nº 15; CAMACHO, 1997b, 145-146, nº 58.

RVFO · N ·
PRINCEPS ·
DISPENS



Altura de las letras: 1.1: 3,5 cm; 1.2 - 1.3: 3,2-3,4 cm.

Rufus n(ostro) / Princeps / dispens(ator)

Traducción: A nuestro Rufus. Princeps, dispensator (lo dedica).

S-36 Córdoba. Defixio realizada por Dionisia.

SopORTE: *Tabella defixionis*. *Material:* Plomo. *Descripción:* Te trata de una *tabella defixionis* realizada con una masa de plomo sin una forma concreta con una superficie plana sobre la que se encuentra la inscripción. Da la impresión de que el plomo fundido fue vertido sobre una superficie más o menos cóncava, seguramente una roca, para realizar la tablilla, de ahí sus bordes curvos y la rugosidad de la cara trasera.

—*Lugar del hallazgo*: Córdoba. *Contexto local*: Necrópolis en el Camino Viejo de Almodóvar. *Circunstancias del hallazgo*: Fue encontrada junto a otras dos defixiones, NS-25 y la U-35 del *corpus* de B. Díaz Ariño⁴⁰, por E. Romero de Torres en 1932 durante las excavaciones realizadas en la necrópolis cercana al cortijo “Chinales”, junto al Camino Viejo de Almodóvar. Fue depositada en el Museo Arqueológico Provincial de Córdoba, hasta que en 1955 fue trasladada al Museo Arqueológico Nacional. *Lugar de conservación*: Madrid. *Institución*: Museo Arqueológico Nacional. *Dimensiones*: 5,4 x 7,4 x 0,5 cm.

—*Campo epigráfico*: El campo epigráfico se ubica sobre la cara plana de la *defixio*, ocupando la práctica totalidad de la misma. *Estado de conservación*: El estado de conservación es muy bueno, ya que el texto sólo se ve afectado por algún arañazo que no dificulta la lectura de las letras. *Ordinatio*: La *ordinatio*, como suele ocurrir en este tipo de documentos, es muy irregular, y se adapta a las características del propio soporte. Esto se refleja en el desplazamiento hacia la derecha de las filas 3, 4 y 5 para evitar una concreción de plomo que dificultaba la incisión. De igual manera, el carácter curvo del borde inferior derecho determina que el final de las últimas líneas esté curvado para adaptarse a dicha forma. Este hecho provoca también que las líneas sean cada vez más cortas conforme se desciende en la inscripción. El interlineado es irregular también.

—*Cronología*: Mediados del siglo I a.C. - comienzos del siglo I d.C. *Justificación*: Tipo de letra, ciertos arcaísmos lingüísticos⁴¹, así como la mención de la existencia de materiales de tradición indígena, a pesar de que no contamos con información detallada del contexto arqueológico⁴². *Escritura*: La letra es una capital cursiva realizada por incisión con un punzón, lo que explica su irregularidad. La O y la D están realizadas con dos trazos, curvos en el primer caso y recto y curvo en el segundo. El travesaño de la A consiste en un pequeño trazo oblicuo. La E está realizada con dos trazos verticales. La F está realizada con un trazo vertical y un pequeño trazo vertical paralelo en la parte superior. La R está realizada con dos trazos y aparece abierta y cerrada según el caso. Sólo aparecen dos interrupciones en el texto: en la línea 2 realizada con un punto y en la línea 5 con un pequeño trazo. No existen nexos.

Bibliografía: DE NAVASCUÉS, 1934a, 52-55; AE 1934, 23; RUBIO – BEJARANO, 1955, 50; VÁZQUEZ DE PARGA, 1955-1957, 69-60; HAE 2051; BATLLE, 1963, 242, nº 240; GARCÍA RUIZ, 1967, 66, 69 y 85, nº 58; SOLIN, 1968, 27-28, nº 22; ILER 5913; GIL – LUZÓN, 1975, 125; MANGAS, 1982, 60; VÁZQUEZ HOYS, 1982-1983, 145, nº 145; VÁZQUEZ HOYS, 1985, 39, 44; SMIRIN, 1987, 48; CIL II²/7, 250; CRESPO, 1997, 199; CAMACHO, 1997b, 149, nº 77; MARINA, 1999, 295, nota 10; MUSEROS, 2000, 83-99; HEP 10, 2000, 163; MARINA, 2001, 57-58; STYLOW, 2005, 254-255 y 261, nº 17; RIBEIRO, 2006, 253-254; JIMÉNEZ DE FURUNDARENA, 2007, 139-152; ELRH, 48, 73, 217-218 y 339, nº U33; KROPP, 2008, nº 2.2.3/1 COSTA, 2011, 85-86, nº 1; SÁNCHEZ NATALÍAS, 2014, 278-281; MARCO SIMÓN, 2013; ALVAR, 2017, 109.

⁴⁰ ELRH, 219-220.

⁴¹ *Ibid.*, 218. Véase MARINA, 2001, 57-58 para un análisis lingüístico completo.

⁴² ELRH, 218.

DIONISIA DIINATIAI
ANCILLA · ROGAT DEIBVS IIGO
ROGO BONO BONO
DIIIBVS ROGO ORO BONO
IINFERIIS · BONO SALPINA
ROGO ORO IIT BONIS INFIIRIS
VT DIOSO QVOD FIT DIIIBVS
INFIIRABVS VT HOC QVO SIT
CAVSA IIT IICQVOD VOTVM
FIICI VT SOLVA ROGO
VT ILLAM DVCAS ROGO
ORO

Altura de las letras: 1.1 - 1.12: 0,2-0,3 cm.



Dionisia Den<t>atai (=Dentatae) / ancilla rogat deibus ego / rogo bono (=bonum) bono (=bonum) / deibus rogo oro bono (=bonum) / einfereis (=inferís) bono (=bonum) Salpina / rogo oro et bonis inferís / ut dïoso (=deorsum) quo(d) fit deibus / inferabus (=inferís) ut hoc quo(d) sit / causa et ecquod uotum / feci ut solua(s) rogo / ut illam ducas rogo / oro.

Traducción: Dionisia, esclava de Dentatia, ruega a los dioses: yo ruego un bien a los dioses. Suplico un bien a los (dioses) infernales, ruego. Suplico, un bien para Salpina. Y a los buenos (dioses) infernales (pido) que sea ofrecida abajo; que esto que es la causa y donde hice el voto, ruego que lo cumplas. Ruego, suplico que te la lleves⁴³.

Variantes: 1.2: *rogad* (BATLLE); 1.5: *Salpina(m)* (MUSEROS), *Salpin{i}a* (HEp 10, 163); 1.7: QVOT (CAMACHO); <ha>*ec quod* (DE NAVASCUÉS, VÁZQUEZ y MARCO), (*h*)*ec quod* (MUSEROS); 1.10: *feci<t>* (VÁZQUEZ), *solva<t>* (DE NAVASCUÉS), *solva(t)* (STYLOW y CIL II²/7); 1.11: *duca<n>s* (DE NAVASCUÉS).

S-37 Córdoba. Dedicación al sacerdos perpetuus y magister de la familia publica de Córdoba.

Soporte: ¿Estela? *Material:* Desconocido. *Descripción:* Las características del soporte son prácticamente desconocidas. Por algunas noticias sabemos que tenía la parte superior redondeada.

—*Lugar del hallazgo:* Córdoba. *Contexto local:* Calle del Arco Real, ahora Calle María Cristina. *Circunstancias del hallazgo:* según Villacevallos y Ruano fue encontrada en 1746 “en la casa de la Palma, de los Venegas Señores de la Harina, junto a el Arco Real, cuya poseedora es hoy la Condesa de Hornachuelos”. De allí se trasladó al museo Villacevallos donde ya no consiguió encontrarla Hübner. *Lugar de conservación:* Desaparecida. *Dimensiones:* “De alto una vara, de ancho una tercia y de grueso como una quarta”, es decir, ca. (84) x (28) x 21 cm.

—*Campo epigráfico:* Desconocemos las características concretas del campo epigráfico. *Estado de conservación:* Según las noticias con las que contamos, el epígrafe estaba fracturado en su parte inferior e izquierda, lo que provocó la pérdida de algunas letras al comienzo de varias de las líneas. *Ordinatio:* Sobre la *ordinatio* únicamente sabemos que el texto estaba organizado en siete líneas de texto, pero desconocemos las características concretas de la alineación del texto.

—*Cronología:* 13 a. C. en adelante *Justificación:* Es en ese momento cuando Augusto le concede el estatuto de colonia de derecho romano. *Escritura:* Según los

⁴³ Traducción tomada de MUSEROS, 2000.

testimonios que tenemos la letra era una capital actuaria. Desconocemos sus características concretas, así como la forma de las interrupciones.

Bibliografía: VILLACEVALLOS, ms. 1740, 330-332; PANEL, ms. s. XVIII; FLÓREZ, 1747-1775, vol. X, 140; VELÁZQUEZ, ms. s. XVIII, 192 r; RUANO, 1762, 151; PÉREZ BAYER, ms. 1782, 16 r; MARAVER, 1863, 293, nº 44; *CIL* II 2229; CICCOTTI, 1891, 17; WALTZING, 1899, 9, nº 52; D'ORS, 1953, 384, nº 12; CHANTRAINE, 1967, 294; *ILER* 1666, SANTERO, 1978, 52-53, 87 y 152, nº 4; SERRANO, 1988, 88-90; SCHULZE-OBEN, 1989, 186-187; CRESPO, 1991a, 246, nº 20; CRESPO, 1992, 232, nº 11; CRESPO, 1994, 367-369 y 372-374; *CIL* II²/7, 315; CAMACHO, 1997b, 153, nº 95; DELGADO, 1998, 26-27, 176 y 212, nº 135; CRESPO, 1998, 139 y 146, nº 31; DARDAINE, 1999, 225, nº 6; CAMPOS, 1996, 279 y 281-282; DELGADO, 2001, 310 y 312; WEIB, 2004, 214 y 242, nº 171; MAROTO, 2018, 161-162.

A · PVBLICIO

[.]RMANO · SACERDOTI ·

[.]MILIAE · PVBLICAE ·

[.] P · PERPETVO · MAG · II

[.]OPHIMVS · C · C · P · SER ·

[.]MPT · GERMANIANVS

D · S · D ·

A(ulo) Publicio / [Ge]rmano sacerdoti / [fa]miliae publicae / [c(olonorum) c(oloniae)] P(atriciae) perpetuo mag(istro) II / [Tr]ophimus c(olonorum) c(oloniae) P(atriciae) ser(uus) / [e]mpt(icius) Germanianus / d(e) s(uo) d(edit).

Traducción: A Aulus Publicius Germanus, sacerdos perpetuo de la familia publica de los colonos de la colonia Patricia, magister en dos ocasiones. Trophimus Germanianus, esclavo por compraventa de los colonos de la colonia Patricia, lo dio.

Variantes: 1.1: M · PVBLICIO (PÉREZ BAYER); 1.4: [---]R · PERPETVO (VILLACEVALLOS), [---]PERPETVO (VÁZQUEZ VENEGAS, RUANO y *CIL* II); 1.6: [---]MP (VILLACEVALLOS), [---]+ART (PÉREZ BAYER), [---]MPTV (RUANO), [E]MPTV (*CIL* II, WALTZING, SANTERO, CRESPO, CAMACHO y WEIB).

S-38 Córdoba. Herma dedicado por el uilicus Princeps.

Soporte: Herma. *Material:* “piedra de mina” *Descripción:* Se trata de un fragmento de herma que no cuenta con ningún tipo de decoración.

—*Lugar del hallazgo:* Córdoba. *Contexto local:* Calle Blanco Belmonte nº 4-6. *Circunstancias del hallazgo:* La herma fue encontrada en 1991 durante una excavación de urgencia realizada por S. Carmona y A. Ventura en la calle Blanco Belmonte nº 4-6. En este lugar se documentó sobre los restos de una *insula* de época imperial delimitada al norte por un decumano que la separaba del foro provincial y al este por el Cardo Máximo. El epígrafe apareció reutilizado en uno de los muros de época califal encontrado en dicho solar, con lo que es bastante probable que procediese de dicha

insula. Lugar de conservación: Museo Arqueológico de Córdoba. Dimensiones: (34) x (22) x 14 cm.

—*Campo epigráfico*: El campo epigráfico se encuentra en la parte superior de la cara frontal de la *herma*, como es habitual. No aparece delimitado ni rehundido. *Estado de conservación*: El epígrafe se encuentra fracturado en su parte superior, inferior y derecha, lo que ha afectado levemente a las letras de la primera línea y la segunda, provocando la pérdida del final de esta última. Sin embargo, la lectura del texto no presenta ninguna dificultad. *Ordinatio*: El texto presenta una *ordinatio* bastante cuidada, con las tres líneas de texto centradas. El interlineado es bastante regular también.

—*Cronología*: Segunda mitad del siglo I d.C. *Justificación*: Este tipo de monumentos son propios del siglo I d.C., desapareciendo a finales de la centuria o a comienzos de la siguiente. Las letras presentan rasgos que apuntan a la segunda mitad del siglo I. *Escritura*: La letra es una capital cuadrada levemente estilizada de buena factura. El trazo es profundo y biselado y cuenta con refuerzos en los trazos. No se observan restos de líneas de guía. La C es bastante circular. La R se presenta cerrada y el trazo oblicuo es ligeramente curvo y arranca desde la panza. La V se muestra ligeramente abierta. No existen interrupciones ni nexos.

Bibliografía: VENTURA – CARMONA, 1992, 199-241; CARMONA – VENTURA, 1993, 114-115; *HEp* 5, 1995, 314; VENTURA *et alii*, 1996, 104-105; VENTURA, 1996, 117-118.

C N
PRINCEP[.]
VILICVS

Altura de las letras: 1.1: 6 cm; 1.2 - 1.3: 4 cm.

C(aio) n(ostro) / Princep[s] / uilicus.

Traducción: A nuestro *Caius*. *Princeps*, *uilicus* (lo dedica).

S-39 Córdoba. *Herma dedicada por el dispensator Felix a Lucius Acilius Modestus.*

Soporte: *Herma?* *Material*: Desconocido. *Descripción*: Según A. de Morales era una base de estatua⁴⁴, por lo que no es descabellado asumir que fuera un pedestal hermaico. Nada más conocemos sobre las características del soporte.

—*Lugar de hallazgo*: Córdoba. *Contexto local*: Desconocido. *Lugar de conservación*: Desaparecida. *Dimensiones*: Desconocidas.

⁴⁴ MORALES, 1575, 118 v.

—*Campo epigráfico*: Las características del campo epigráfico son desconocidas. *Ordinatio*: Únicamente sabemos que el texto estaba distribuido en tres líneas.

—*Cronología*: Siglo I. *Justificación*: En este siglo se datan la mayoría de las *hermae* hispanas. *Escritura*: Desconocemos las características de las letras. Parece que las palabras estaban separadas por interpunciones.

—*Bibliografía*: DE MORALES, 1575, 118 v.; OCCO, 1596, 16, nº 4; DÍAZ RIVAS, 1627, 28 r.; RUANO, 1762, 148; PÉREZ BAYER, ms. 1782, 29 r.; MARAVER, 1863, 321; *CIL* II 2234; *ILER* 5710; MUÑIZ, 1980, 308, nº 75; PORTILLO *et alii.*, 1985, 198; RODRÍGUEZ OLIVA, 1994, 16-21; *CIL* II²/7, 377; CAMACHO, 1997b, 150, nº 79.

L · ACILIO · L ·

MODESTO

FELIX · DIS · D · S · P

L(ucio) Acilio L(ucii) [f(ilio)] / Modesto / Felix dis<p(ensator)> d(e) s(ua) p(ecunia).

Traducción: A *Lucius Acilius Modestus*, hijo de *Lucius Felix*, *dispensator*, (lo dedicó) con su dinero.

S-40 Córdoba. Herma dedicada por Agilio a Nice.

Soporte: Herma. *Material*: Mármol. *Descripción*: Se trata de un pedestal hermaico ligeramente más ancho en la parte superior que en la inferior. En la parte superior cuenta con un rebaje semicircular destinado a asentar el busto de bronce de *Nice*. En los laterales presenta a 53 cm de la base las habituales oquedades rectangulares. La izquierda tiene unas medidas de 9 x 0,4 x 1,5 cm y la derecha de 7,5 x 4,5 x 1 cm.

—*Lugar de hallazgo*: Córdoba. *Contexto local*: Colegio de la Asunción. *Circunstancias del hallazgo*: Fue encontrada en los cimientos del Colegio de la Asunción en 1735 junto con varias figuras de alabastro, un pavimento musivo y la otra herma dedicada por *Agilio*, lo que indica un contexto doméstico de cierto nivel económico. Fue adquirida por el museo de Villacevallos, de allí pasó posteriormente al Museo Loringiano de Málaga. *Lugar de conservación*: Málaga. *Institución*: Museo de Málaga. *Dimensiones*: 69 x 25-22 x 12.

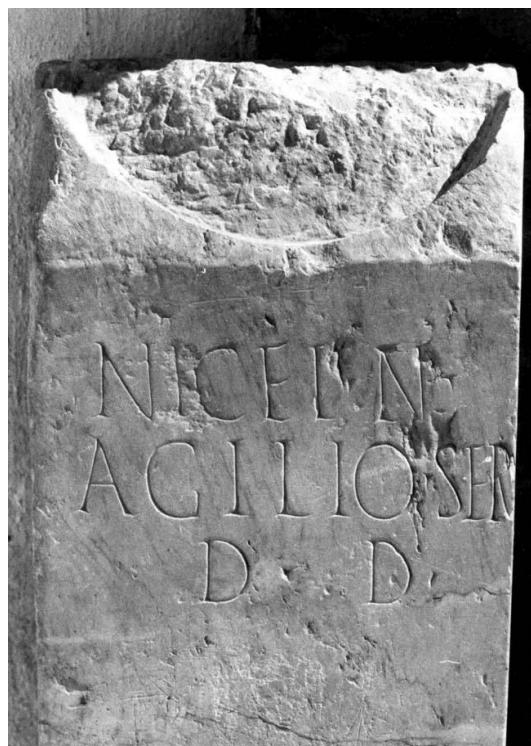
—*Campo epigráfico*: El campo epigráfico se sitúa en la parte superior de la cara frontal del pedestal y no se encuentra delimitado ni rehundido. *Estado de conservación*: El estado de conservación del epígrafe es excelente a pesar de contar con algún golpe que en ningún caso dificulta la lectura del texto. *Ordinatio*: La *ordinatio* es un tanto irregular, ya que si bien se observa que la tendencia es a seguir un eje central, la segunda línea se comenzó a grabar demasiado a la derecha, lo que provocó que las tres

últimas letras de la línea tuvieran que adelgazarse de manera notable para caber en la línea. Por su parte, la última línea esta ligeramente desplazada hacia la derecha. La segunda línea además presenta una ligera tendencia descendente. El interlineado es bastante regular.

—*Cronología*: Primera mitad del siglo II. *Justificación*: El tipo de documento del que se trata, que tiene un horizonte epigráfico en *Hispania* del siglo I d.C. hasta la primera mitad del II d.C. sitúan este monumento en ese periodo. El tipo de letra con rasgos actuarios sugiere una cronología tardía, por lo que el documento podríamos situarlo en la primera mitad del siglo II d.C. *Escritura*: La letra es una capital con rasgos actuarios con refuerzos en los trazos. La incisión es profunda y biselada. La O es ovalada, la R es cerrada. La E presenta los tres trazos paralelos curvados hacia arriba y son de la misma longitud, al igual que el trazo perpendicular de la L. La A tiene travesaño horizontal y aparece ligeramente tumbada hacia la izquierda. Las palabras del texto están separadas por interpunciones triangulares apuntadas hacia abajo. No existen nexos.

Bibliografía: VILLACEVALLOS, 1740, 317-321, nº 53; PANEL, s. XVIII; CONDE, s. XVIII; VÁZQUEZ VENEGAS, ms. s. XVIII, XII 272 r. 281 r.; RUANO, 1762, 153-154; PÉREZ BAYER, ms. 1782: 13 v.; MARAVER, 1863, 301; *CIL* II 2297; *EE* VIII, 395; RODRÍGUEZ BERLANGA, 1897, 268-269; RODRÍGUEZ BERLANGA, 1903, 59, nº 21; *ILER* 3602; SERRANO – ATENCIA, 1981, 22, nº 15; RODRÍGUEZ OLIVA, 1982a, 387, nº 1; RODRÍGUEZ OLIVA, 1982b, 133; PORTILLO *et alii.*, 1985, 196, nº 4; VV.AA, 1990, 197, nº 62; RODRÍGUEZ OLIVA, 1994, 16-21; *CIL* II2/7, 382; CAMACHO, 1997b, 146, nº 61.

NICEI · N ·
AGILIO · SER
D · D ·



Altura de las letras: 1.1 - 1.3: 3-3,7 cm.

Nicei n(ostrae) / Agilio ser(uus) / d(onum) d(at)

Traducción: A nuestra Nice. Agilio, esclavo, da el don.

Variantes: 1.1: *n(epoti)* (VILLACEVALLOS y RUANO), *N(umisiae)* (CIL II, RODRÍGUEZ BERLANGA, EE VIII Y SERRANO – ATENCIA).

S-41 Córdoba. Herma dedicada por Agilio.

Soporte: Herma? *Material:* Piedra de naturaleza desconocida. *Descripción:* Desconocemos las características concretas del soporte.

—*Lugar del hallazgo:* Córdoba. *Contexto local:* Colegio de la Asunción. *Circunstancias del hallazgo:* Se encontró junto a la inscripción anterior. Según P.L. Villacevallos: “Otra piedra se halló también en el mismo colegio en dicha obra de sus zanjás”. De allí pasó al museo Villacevallos y, posteriormente, desapareció. *Lugar de conservación:* Desaparecida. *Dimensiones:* “Piedra de vara y tercia de alto y algo más de cuarta de ancho”, ca. 111 x 23 cm.

—*Campo epigráfico:* Las características del campo epigráfico son desconocidas. *Ordinatio:* Únicamente sabemos que el texto estaba distribuido en tres líneas.

—*Cronología:* Primera mitad del siglo II. *Justificación:* Si el individuo que dedica esta herma es el mismo que el que dedica la anterior, el horizonte cronológico ha de ser similar. *Escritura:* Desconocemos las características de las letras. Parece que las palabras estaban separadas por interpunciones y que en la primera línea había un nexo M^A y otro N^I.

Bibliografía: VILLACEVALLOS, 1740, 321-324, nº 54; PANEL, ms. s. XVIII; PORTILLO *et alii.*, 1985, 217, nº 14a; RODRÍGUEZ OLIVA, 1994, 16-21; CIL II²/7, 378; CAMACHO, 1997b, 146, nº 60.

M^ACILION^IC[---]

AGILIO · SE[.]

D · D ·

M^ACILION^IC[---] / Agilio se[r(uus)] / d(onum) d(at).

Traducción: A ... Agilio, esclavo, da el don.

Variantes: 1.1: *Macilio Niceo siue Nigeo* (VILLACEVALLOS), *M(arco) Acilio N^ig[ro]* (?) (PORTILLO *et alii.* y CAMACHO).

S-42 Alcalá la Real (Jaén). **Dedicación de *Fructus a Salus*.**

Soporte: Ara. *Material:* Arenisca. *Descripción:* Se trata de un ara de arenisca con la base, la cabecera y el neto tan deteriorados que apenas se puede apreciar las características de las molduras. Se conservan restos de un *foculus* circular y *puluini* en la parte superior.

—*Lugar del hallazgo:* Alcalá La Real (Jaén). *Contexto local:* Castillo de la Mota. *Circunstancias del hallazgo:* Procede del Castillo de la Mota de Alcalá la Real. *Lugar de conservación:* Alcalá la Real (Jaén). *Institución:* Museo Municipal de Alcalá la Real. *Dimensiones:* 63 x 29-40 x 19,5-31 cm.

Campo epigráfico: El campo epigráfico se encuentra en la cara frontal del neto y no se encuentra delimitado ni rehundido. *Estado de conservación:* El estado de conservación del epígrafe es bastante malo en general debido a la erosión, arañazos y desconches que afectan tanto a las molduras como al propio campo epigráfico. Este hecho ha provocado la pérdida de varias letras, especialmente al inicio de la línea 1, en el final de la línea 2 y en gran parte de la línea 3, a excepción de la parte central. *Ordinatio:* La *ordinatio* es bastante irregular y la erosión impide apreciar cuál era la alineación exacta de las líneas, aunque parece que el texto se encontraba alineado a la izquierda. Las líneas son un tanto irregulares, al igual que el interlineado, lo que se corresponde con la deficiente calidad general del trabajo.

—*Escritura:* La letra es una capital actuaria de pobre factura con refuerzos únicamente en algunos trazos. El grabado de las letras es profundo y ancho. La O es alargada, la R se presenta ligeramente abierta. La E tiene los tres trazos horizontales cortos y curvados hacia arriba. La A no tiene travesaño horizontal. La M presenta rasgos cursivos, con los trazos verticales abiertos. La V es bastante cerrada en todas las líneas y, en la última, aparece inclinada hacia la izquierda. Las interpunciones son triangulares. No hay nexos.

Bibliografía: GONZÁLEZ ROMÁN, 1989-1990, 308, n° 6; *CILA* III/1, 37-38, n°1; *HEp* 5, 1995, 365; *CIL* II²/5, 214; CAMACHO, 1997b, 138-139, n° 20; SOTOMAYOR – PASTOR, 1999, 228, n° 1.

SALVT[.]
 [.]RO SALVTE AEM?
 [--]IAE · SABINAÆ
 FRVCTVS · SER
 V · S · L · M



Altura de las letras: 1.1: 6,5 cm; 1.2 - 1.4: 4-4,5 cm; 1.5: 5,5-6 cm.

Salut[i] / [p]ro salute Aem/[il]iae? Sabinae / Fructus ser(uus) / u(otum) s(oluit) l(ibens) m(erito).

Traducción: A Salus. Por la salud de Aemilia? Sabina, Fructus, esclavo, cumplió su voto de buen grado como debía.

Variantes: 1.1: omitida por GONZÁLEZ ROMÁN y CILA III; 1.2 - 1.3: [P]RO SALVTE [C]AE[S]A[RVM] (GONZÁLEZ ROMÁN, CILA III y CAMACHO); 1.4: AVCTVS (GONZÁLEZ ROMÁN, CILA III y CAMACHO).

S-43 Carcabuey (Córdoba). Ara dedicada a domina Venus.

Soporte: Ara. *Material:* Caliza. *Descripción:* Se trata de un ara de caliza cuya cabecera y parte de la zona superior del neto se han perdido. La base mide 17 cm de alto y está bastante erosionada, lo que dificulta la identificación de las características de la moldura. Parece que sobre el alto plinto iría una *cyma recta* y es posible que un listel.

—*Lugar de hallazgo:* Carcabuey (Córdoba). *Contexto local:* Calle Capitán 5-7. *Circunstancias del hallazgo:* El ara fue reencontrada en 1979 por un albañil en el suelo batido de la casa situada en el número 5-7 de la calle Capitán de Carcabuey. Posteriormente fue depositada en el Colegio Público Virgen del Castillo del mismo

pueblo. Es bastante claro que este epígrafe es el que transmite E. Hübner en *CIL* II 1638 sin haberlo visto, tomándolo de Madoz que ubica el lugar de hallazgo de la pieza “en el sitio llamado la Fuente Ubera”⁴⁵, en las afueras de Carcabuey, donde apareció junto a otras inscripciones. Sin embargo, ya Mosquera en el siglo XVII habla de este epígrafe, atribuyendo su origen a Cabra⁴⁶. Ambas tradiciones difieren, en especial, en la lectura de la primera línea de texto, la que se encuentra más deteriorada, lo cual es lógico. Por tanto, no podemos afirmar categóricamente cuál es el primer lugar de hallazgo de la pieza, si Cabra o la Fuente Ubera, ni desde qué momento permaneció enterrada en el lugar donde fue reencontrada en 1979. *Lugar de conservación*: Carcabuey. *Institución*: Colegio Público Virgen del Castillo. *Dimensiones*: (39) x 22-27 x 14-18 cm.

—*Campo epigráfico*: Se ubica en el neto del ara y no se encuentra ni delimitado ni rehundido. *Estado de conservación*: El estado de conservación general del epígrafe es deficiente, ya que ha perdido la totalidad de la cabecera y parte de la base. El texto se ve afectado por numerosas fracturas y desconchones que han provocado la pérdida de la práctica totalidad de la primera línea y que ha afectado a varias letras de las tres restantes. *Ordinatio*: La *ordinatio* es bastante regular, con el texto de las tres últimas líneas organizado siguiendo un eje de simetría bastante exacto. Desconocemos la alineación de la primera línea debido a que se encuentra prácticamente borrada. La única anomalía del texto es que las últimas letras de la cuarta línea tienen una cierta tendencia descendente. Los interlineados existentes entre las líneas 1-2 y 3-4 son algo más grandes que el existente entre las líneas 2-3..

—*Escritura*: Se trata de una capital actuaria de buena factura con algunos rasgos cursivos, como la R, que se realiza con un trazo vertical y otro curvilíneo que no llega a tocar el hasta vertical, y la A que tiene el trazo transversal oblicuo. Las letras son muy estilizadas y presentan refuerzos en los trazos. La O es muy ovalada. Los trazos horizontales de la E son cortos y curvados hacia arriba. En la última línea aparece una T longa cuyo trazo horizontal presenta un perfil en S ascendente. Las interpunciones parecen triangulares y en algunos casos con forma de *hedera*, pero el estado de la pieza no permite asegurarlo.

⁴⁵ MADOZ, 1846, vol. V, 554. STYLOW, 1983, 268-269 fue el primero que puso de manifiesto que se trata de la inscripción que se transmite en el *CIL* II.

⁴⁶ MOSQUERA, 1612, 18.

Bibliografía: MOSQUERA, 1612, 18; MADOZ, 1846, vol. V, 554; *CIL* II 1638; ABERTINI, 1918-1919, 314-315; *ILER* 421; MUÑOZ, 1977, 280; VÁZQUEZ HOYS, 1982-1983, 138, nº 89; STYLOW, 1983, 267-273; *AE* 1983: 533; RODRÍGUEZ CORTÉS, 1986-1987, 141, nº 5; *CIL* II²/5, 274; GALEANO, 1997, 228-229, nº 11; SOTOMAYOR – PASTOR, 1999, 251-252, nº 59; DEL PRETE, 2017, 235-235, nº B.5.

[---?]A++[--?]++A
M PORCI NI·GRI · SER
DOMINAE · VENERI ·
ARAM · POSVIT



Altura de las letras: 1.1 - 1.4: 2,3-2,7 cm; T *longa*: 4 cm. Interlineado: 1.1 - 1.2: 1,5 cm; 1.2 - 1.3: 1 cm; 1.3 - 1.4: 1,5 cm.

...a / M(arci) Porci(i) Nigri ser(ua) / dominae Veneri / aram posuit.

Traducción: ..., esclava de *Marcus Porcius Nigrus*, puso el ara a la *domina Venus*.

Variantes: 1.1: A[^]EMILLA (MOSQUERA), ALMILLA (MADOZ), AEMILIA (*CIL* II, ALBERTINI, MUÑOZ, VÁZQUEZ HOYS y RODRÍGUEZ CORTÉS), A [-4-5-] IIA (STYLOW); 1.2: MARC · PORC · L · NIG · SEL (MOSQUERA y ALBERTINI), MARE · POVE · L · N · IG · SEL (MADOZ), MAR[---] IPONVBENSIS (*CIL* II, MUÑOZ, VÁZQUEZ HOYS y RODRÍGUEZ CORTÉS); 1.3: DOMINA · L · VENERIS (MOSQUERA, MADOZ y ALBERTINI), DOMINAE · VENERIS (*CIL* II y VÁZQUEZ HOYS).

S-44 Écija (Sevilla). *Herma dedicada por el dispensator Turannus a Flaccus.*

Soporte: Herma. Material: Caliza. Descripción: Se trata de un pedestal hermaico trabajado de manera más cuidadosa en la cara frontal y las dos laterales que en la trasera. A ambos lados presenta rebajes rectangulares de 5 x 4,5 cm el izquierdo y 5,5 x 4,5 cm el derecho. La parte superior es plana aunque existe un ligero rebaje curvo de 5 cm de profundidad.

—*Lugar de hallazgo:* Écija (Sevilla). *Contexto local:* Plaza de España. *Circunstancias del hallazgo:* Fue hallada en el año 2004 en la Casa del *Oscillum* excavada en la plaza de España de Écija integrado en el programa decorativo vinculado al patio porticado de la fase I de la vivienda que abarca desde finales del siglo I a.C. hasta finales del siglo IV d.C.⁴⁷. *Lugar de conservación:* Écija (Sevilla). *Institución:* Museo Histórico Municipal de Écija. *Dimensiones:* (86) x 25,5-22,3 x 20,5-16,5 cm.

—*Campo epigráfico:* Localizado en la cara frontal del pedestal en su parte superior. No aparece delimitado ni rehundido. *Estado de conservación:* El estado de conservación del epígrafe es excelente, si exceptuamos que se encuentra fracturado en su parte inferior. Presenta algunas fracturas y desconchones que no afectan a la lectura texto. *Ordinatio:* El texto sigue una *ordinatio* relativamente cuidada, ya que las líneas, a pesar de estar centradas, se presentan ligeramente desplazadas hacia la derecha y tienen una ligera tendencia ascendente. Las líneas y el interlineado son regulares.

—*Cronología:* Finales del siglo I d.C. *Justificación:* El horizonte cronológico de este tipo de soporte en *Hispania* abarca desde el siglo I hasta comienzos del II. La comparación del tipo de letra con los paralelos astigitanos parece apuntar a finales del siglo I. *Escritura:* La letra es una capital cuadrada de buena factura con refuerzos en los trazos. El grabado es biselado pero no es demasiado profundo, en especial en algunas letras como la A, la S y la N. La O es levemente oval. La P y la R se presentan abiertas. La A tiene travesaño horizontal. Los travesaños horizontales de la F y la T son rectos. La N de la línea 1 tiene mayor anchura que las de la línea 2. Aparece una T longa al comienzo de la segunda línea. Las interpunciones son triangulares apuntadas hacia abajo. No existen nexos.

Bibliografía: RODRÍGUEZ GUTIÉRREZ *et alii.*, 2008, 183-206; *AE* 2008, 664; *HEp* 17, 2011, 114; GARCÍA-DILS *et alii.*, 2009, 526-533 y 539-541.

⁴⁷ RODRÍGUEZ GUTIÉRREZ *et alii.*, 2008, 184.



FLACCO · N

TVRANNVS · DISP · D

Altura de las letras: 1.1 - 1.2: 1,7 cm; T longa: 2,1 cm. Interlineado: 0,7 cm.

Flacco n(ostro) / Turannus disp(ensator) d(at siue edit).

Traducción: A nuestro Flaccus, Turannus, dispensator, lo da / lo dió.

S-45 Écija (Sevilla). Ara dedicada por *Septiminus* a *Deus Mars*.

Soporte: Ara. *Material:* Desconocido. *Descripción:* Las características del soporte son desconocidas.

—*Lugar del hallazgo:* Écija (Sevilla). *Contexto local:* Desconocido. *Circunstancias del hallazgo:* Desconocemos el lugar exacto de su hallazgo. Según M.

de Roa se encontraba en la “parroquia de San Juan, en las casas del baño”⁴⁸. *Lugar de conservación*: Desaparecida. *Dimensiones*: Desconocidas.

—*Campo epigráfico*: Desconocemos las características del campo epigráfico y de su estado de conservación. *Ordinatio*: Desconocemos las características de la *ordinatio*. Respecto a la distribución de las líneas, los dos primeros editores de la pieza, el Anónimo Torinense y Roa transmiten el texto con diferente número de líneas aunque con un texto prácticamente idéntico. El Anónimo Torinense distribuye el texto en siete líneas mientras que Roa lo hace en cuatro.

—*Escritura*: Características desconocidas.

Bibliografía: ANÓNIMO TORINENSE, ms. 1549-1550, f. 706 v.; DE ROA, ms. 1629, f.40 vv.: CIL II 1472; ILER 243 Y 244; ORDÓÑEZ, 1988, 157; CILA II/3, 100-101, n° 688; HEP 5, 1995, 705; GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, 1993, 279; SÁEZ, 1994: 472-473; CIL II²/5, 1163; SALINAS, 1995, 135; CAMACHO, 1997b, 141, n° 34; WEIB, 2004, 214, n° 169; MAROTO, 2018, 152-153.

Anónimo Torinense:

ARAM

DEO

MARTI

SEPTIMI

NVS R · P

EX VOTO

POSVIT

Roa:

DEO · MARTI

SEP · TIMENVS

R · P · A · EX VOTO

POSVIT

Anónimo Torinense: *Aram / deo / Marti / Septimi/nus r(ei) p(ublicae seruus) / ex uoto / posuit*. M de Roa: *Deo Marti / Septimenus / r(ei) p(ublicae) A(stigitanae siue stigitanorum seruus) ex uoto / posuit*.

Traducción: Puso este ara a *deus Mars, Septiminus siue Septimenus*, esclavo de la *res publica (Astigitana)*.

⁴⁸ DE ROA, ms. 1629, f.40 vv.

S-46 Adra (Almería). Dedicación de una *aedicula* junto con unos *Lares* y un *Genius* por una familia servil y sus representantes.

Soporte: Placa. *Material:* Mármol. *Descripción:* Se trata de una placa rectangular de mármol sin ningún tipo de decoración. Su destino sería ir adosada a la *aedicula* que se dedica o a una pared cercana.

—*Lugar del hallazgo:* Adra (Almería). *Contexto local:* Ermita de San Sebastián. *Circunstancias del hallazgo:* La placa procede de la ermita de San Sebastián de Adra. De allí fue llevada al Museo Provincial de Almería. *Lugar de conservación:* Almería. *Institución:* Museo de Almería. *Dimensiones:* 17,5 x 50,5 x 5 cm.

—*Campo epigráfico:* El campo epigráfico se sitúa en una de las caras de la placa y no se encuentra ni delimitado ni rehundido. *Estado de conservación:* El estado de conservación de la placa es bastante bueno si exceptuamos varios desconchones en las aristas, así como en algunas zonas del texto, afectando principalmente a algunas letras de las tres últimas líneas. El desgaste es mayor al final de las líneas 3 y 4 donde hay varias letras que están muy borradas sin llegar a impedir esto su lectura. *Ordinatio:* La *ordinatio* está relativamente cuidada, si bien la alineación es un tanto irregular. Las dos primeras líneas aparecen centradas, pero ligeramente desplazadas a la izquierda respecto a la superficie total de la placa. La tercera se alinea simétricamente con las dos superiores aunque levemente desplazada hacia la derecha. Por último, la cuarta línea aparece alineada a la derecha respecto a la línea 3. En lo relativo al interlineado, este es bastante regular y las líneas son rectas.

—*Escritura:* La escritura es una capital cuadrada de buena factura con leves rasgos actuarios en algunas letras y refuerzos en los trazos. Estos rasgos actuarios se observan en la E y la T de la segunda línea que presentan los trazos horizontales ligeramente curvados. La M del final de la tercera línea también tiene rasgos actuarios, con los trazos verticales abiertos. La A tiene travesaño horizontal. La P esta ligeramente abierta. La R está cerrada. La C y la D son circulares. La V es bastante abierta y presenta el trazo derecho ligeramente más vertical que el izquierdo. En la tercera línea hay una F y una L *longae* y en la cuarta existe una P *longa*. Las interpunciones son triangulares apuntadas hacia abajo. En la cuarta línea existe un nexu M[^]I.

Bibliografía: CIL II 1950; ILS 3604; WALTZING, 1899, 7, nº 47; BÖMER, 1958, 47; MANGAS, 1971, 122, 180, 203 y 271; FERNÁNDEZ MIRANDA – CABALLERO, 1975, 184-185, nº 10; FABRE, 1976, 429; FATÁS, 1978, 115-116; SANTERO, 1978, 46 y 153, nº 15; IRAL, nº 3; PORTELA, 1984, 163; PORTILLO *et alii.*, 1985, 213; RODRÍGUEZ OLIVA, 1985, 188; SMIRIN, 1987, 47; SÁNCHEZ MARTÍNEZ, 1988, 52-53; TAPIA, 1989, 34; SCHULZE-OBEN, 1989, 183-185; *HEp* 1, 1989, 75; ORIA – MORA, 1991-1992, 117 y 129-130, nº 11; DA SILVA RUIVO, 1992, 131-132; FORTEA, 1994, 299, nº 11; RODRÍGUEZ OLIVA, 1994, 8-9; LÓPEZ MEDINA, 2000, 387; ANDREU, 2000, 119; SALINAS, 2001, 165-166; LÓPEZ MEDINA, 2008; PÉREZ RUIZ, 2014a, 332-335; PÉREZ RUIZ, 2014b, 14-16, nº 1.

CORPVS EPIGRÁFICO

C C N

SVAVIS · L · ET ·

FAVSTVS · VILIC LAR · ET GENIVM

CVM · AEDICVLA · PRIM^I IN FAMILIA · D S P D D

Altura de las letras: 1.1: 3,5 cm; 1.2: 4,4 cm; 1.3: 2 cm, F *longa*: 3,1 cm, L *longa*: 3,1 cm; 1.4: 1,5 cm, P *longa*: 2 cm. Interlineado: 1.1 - 1.2: 0,1 cm; 1.2 - 1.3: 0,3 cm; 1.3 - 1.4: 0,6 cm.



C C N / Suavis l(ibertus) et / Faustus uilic(us) Lar(es) et Genium / cum aedicula prim^i in familia d(e) s(ua) p(ecunia) d(ederunt siue onum) d(edicauerunt siue ederunt).

Traducción: C C N Suavis, liberto, y Faustus, uilicus, los primeros de la familia dieron y dedicaron (o dieron el don) con su dinero (unas estatuillas) de los Lares y un Genius junto con una aedicula.

Variantes: 1.1: c(ultorum) c(ollegi) N(emesis) (FERNÁNDEZ MIRANDA y FORTEA) C(ultorum) C(ollegi) N..... (SANTERO), CC(Caiis) N(ostris) (PORTILLO et alii.); 1.2: VIL<L>IC (ORIA – MORA); 1.4: PRIM (CIL II, ILS, FERNÁNDEZ MIRANDA, PORTILLO et alii., ORIA – MORA y FORTEA).

S-47 Santiponce (Sevilla). Placa dedicada a *Augusta Nemesis* por *Zosimos*.

Soporte: Placa. *Material:* Mármol. *Descripción:* Se trata de una placa de mármol de disposición horizontal. La mayoría de la superficie la ocupan la representación en bajorrelieve de los pares de plantas de pies descalzos: las dos primeras orientadas hacia abajo y las otras dos hacia arriba. Este elemento se encuentra enmarcado en la parte superior por la inscripción que se encuentra igualmente rehundida y en los tres lados restantes por una moldura a doble bisel.

—*Lugar del hallazgo:* Santiponce (Sevilla). *Contexto local:* Anfiteatro de *Italica*. *Circunstancias del hallazgo:* Apareció en 1925 en la galería central de acceso oriental al anfiteatro de Italica, en la zona derecha, fijada a una losa del suelo junto a la pared norte. En el anfiteatro de Itálica se han encontrado un total de 13 placas con representación de las plantas de los pies, 4 anepigrafas, y las demás con inscripción latina a excepción de la que nos ocupa. Por las placas recuperadas, parece claro que existió un lugar de culto a Némesis y a *Caelestis* en dicho anfiteatro, ya que las placas aparecieron en un recinto aislado de la parte septentrional del acceso oriental al anfiteatro y en el propio pasillo de acceso⁴⁹. *Lugar de conservación:* Sevilla. *Institución:* Museo Arqueológico de Sevilla. *Dimensiones:* 30,5 x 32 x 4 cm.

—*Campo epigráfico:* Se encuentra sobre la representación de las *plantae pedum* en una banda que ocupa todo el ancho de la placa. Se encuentra rehundido. Las medidas son de 3,5 x 32 cm. *Estado de conservación:* El estado de conservación de la placa es bueno, viéndose afectada únicamente por algunos desconchones en las aristas perimetrales y en los salientes entre las plantas grabadas. El texto se conserva íntegro y puede ser leído sin dificultad. *Ordinatio:* La *ordinatio* del texto no está cuidada en exceso, ya que, por ejemplo, las líneas tienen una tendencia ascendente si leemos de derecha a izquierda. El texto aparece alineado a la derecha, lo que es lógico teniendo en cuenta que está escrito de derecha a izquierda y de abajo a arriba. Además de esto, las letras no respetan la caja de escritura y salen de ella por la parte superior o por la inferior de la línea en muchos casos. El interlineado es bastante irregular.

—*Cronología:* Siglo II d.C. *Justificación:* El anfiteatro fue construido a finales del siglo I d.C. o a comienzos del II, por lo que la inscripción tiene que situarse en este segundo, lo que se corresponde con la época de mayor popularidad de Némesis en el occidente del Imperio Romano⁵⁰. *Escritura:* El texto está escrito en latín de derecha a izquierda y de abajo a arriba, pero en alfabeto griego y con terminaciones gramaticales griegas. Las letras son claras aunque son bastante irregulares en varios casos. La incisión es bastante superficial. Las interpunciones son circulares y poco profundas. No existen nexos.

⁴⁹ GÓMEZ-PANTOJA, 2009, 185-186.

⁵⁰ GÓMEZ-PANTOJA, 2007, 62. Véase ROLDÁN, 1995, 230-231.

Bibliografía: SCHULTEN, 1940, 35, 36 y 39; *AE* 1941, 92; FERNÁNDEZ CHICARRO, 1950, 627, nº 11; GARCÍA Y BELLIDO, 1960b, 119ss.; GARCÍA Y BELLIDO, 1967, 87, nº 5; FERNÁNDEZ CHICARRO, 1980, 79; CANTO, 1984, 184 y 193, nº 2; BENDALA, 1986, 402, nº 5; HORNUM, 1993, 274-275, nº 217; FORTEA, 1994, 247-248, nº 61; DE HOZ, 1997, nº 19.1, *HEp* 9, 1999, 512; BELTRÁN FORTES – RODRÍGUEZ HIDALGO, 2004, 90-92, nº 2; CEBALLOS, 2004, nº 133; GÓMEZ-PANTOJA, 2007, 65-71; *AE* 2007, 754; *HEp* 16, 2007, 539; GÓMEZ-PANTOJA, 2009, 185-188, nº 62; DE HOZ, 2013, 230-231; *IGEP*, 376-378, nº 358.

Αύγούσταε Νέμεσι Ζώσιμος

π Ἰταλικήνσιουμ λύκιος



Altura de las letras: 1.1 - 1.2: 0,8-1 cm.

Αύγούσταε Νέμεσι Ζώσιμος / π(ούβλικος) Ἰταλικήνσιουμ λύκιος.

En alfabeto latino: *Augoustaē Nemesi Zosimos / p(oublikos) italikensioum lukios.*

Traducción: A Augusta Némesis. *Zosimos*, (esclavo) público de los italicenses, licio.

Variantes: La mayoría de autores abogan por esta interpretación; sin embargo, A. Canto defendió en su trabajo dedicado a las placas con *plantae pedum* que el individuo dedicante no sería un esclavo público, sino un ciudadano libre que actuaría como *p(atronus)* de los Italicenses. En este sentido, la autora interpretaba la palabra *lukios/lykios*, no como la indicación del lugar de procedencia del individuo, sino como su *nomen*⁵¹. Sin embargo, en el más reciente comentario del análisis de la inscripción realizado por J. Gómez-Pantoja⁵², A. Canto admite que lo más probable es que *Zosimos* fuera un *seruus publicus* y que *lukios/lykios* fuera la indicación de su origen geográfico, debido a que su uso como *nomen* es raro⁵³.

⁵¹ CANTO, 1984, 191.

⁵² GÓMEZ-PANTOJA, 2007, 65-71.

⁵³ *HEp* 16, 2007, 539.

S-48 Alcalá del Río (Sevilla). **Losa dedicada a *Sancta Dea* por *Diadumenus*.**

Soporte: Bloque. *Material:* Mármol. *Descripción:* Se trata de una losa de mármol que se encuentra fracturada en su parte superior. En las caras laterales cuenta con una moldura decorada formada por una banda central lisa rehundida y doble gola que llega hasta la arista exterior.

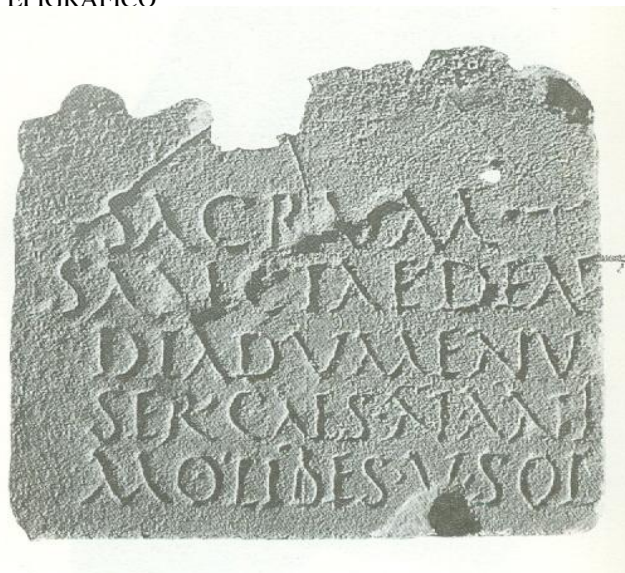
—*Lugar de hallazgo:* Alcalá del Río (Sevilla). *Contexto local:* Desconocido. *Circunstancias del hallazgo:* El epígrafe fue encontrado en 1908 en Alcalá del Río. Las circunstancias concretas del hallazgo son desconocidas. Posteriormente fue donada al Museo Arqueológico de Sevilla. *Lugar de conservación:* Sevilla. *Institución:* Museo Arqueológico de Sevilla. *Dimensiones:* (20,5) x 21,5 x 9 cm.

—*Campo epigráfico:* El campo epigráfico se sitúa sobre en una de las caras de la placa y no se encuentra delimitado ni rehundido. *Estado de conservación:* Se han perdidos varios trozos de la zona superior de la losa, lo que ha otorgado un perfil dentado a esa zona. El resto de la pieza se ve afectada por algunos desconchones y rozaduras que afectan a las líneas 1, 2 y 5 de forma leve, lo que no dificulta la lectura del texto. *Ordinatio:* El texto tiene una *ordinatio* cuidada, aunque presenta elementos destacables. En primer lugar, el margen superior es mucho mayor que el inferior, hecho que no resulta inusual. Lo que sí resulta especialmente curioso es que existe un generoso margen en el lateral izquierdo mientras que en el lado derecho las letras llegan prácticamente a tocar el borde en algunas líneas. Todo el texto aparece correctamente alineado a la izquierda salvo la segunda línea, cuya S inicial sobresale del margen por la izquierda, sin duda para poder encajar todas las letras en el espacio existente. El interlineado es también regular.

—*Cronología:* Época imperial. *Escritura:* Se trata de una capital actuaria de muy buena factura con refuerzos en los trazos y ciertos rasgos cursivos, como se puede observar en la a, la M y la N. La A carece de travesaño y la unión de los trazos en la parte superior, al igual que ocurre con la M y la N se realiza bastante más abajo del fin del trazo vertical derecho y los trazos son curvados. La primera O de la última línea es bastante circular, al igual que la D y la C, asemejándose más a la capital cuadrada, mientras que la segunda O de la última línea es más ovalada y apuntada en su parte inferior. La R es cerrada. La T y la E tienen los trazos horizontales curvados y ascendentes. La B de la última línea es cursiva, con el trazo vertical corto y la panza en la parte superior sin contacto con ningún otro elemento. Las interpunciones son triangulares apuntadas hacia la derecha. No existen nexos.

Bibliografía: GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, 1982, 161-162, nº 14; AE 1982, 504; MILLÁN, 1989, 47, 161, 167 y 185; CILA II/1, 238, nº 288; GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, 1993, 277; SÁEZ, 1994, 472; ABASCAL, 1995a, 82; SERRANO, 2006, 28-29, nº 15.

SACRVM
 SANCTAE · DEAE
 DIADVMENVS
 SER · CAES · N · ANI
 MO · LIBES · V · SOL



Altura de las letras: 1.1 - 1. 5: 2-2,5 cm.

Sacrum / sanctae Deae / Diadumenus / ser(uus) Cae(saris) n(ostri) ani(mo) / libe(n)s u(otum) sol(uit).

Traducción: Consagrado a la *sancta Dea*, *Diadumenus*, esclavo de nuestro César, cumplió su voto de buen grado como debía.

S-49 Carmona (Sevilla). *Tabula de bronce dedicada a Nemesis Augusta.*

Soporte: Tabula. *Material:* Bronce. *Descripción:* Se trata de una placa rectangular de bronce que contaba con una anilla de sujección en la parte superior de 2 cm de diámetro.

—*Lugar del hallazgo:* Carmona (Sevilla). *Contexto local:* Antiguo convento de San Francisco. *Circunstancias del hallazgo:* Fue encontrada en octubre de 1896 por Mr. Thys durante las excavaciones que realizó a sus expensas, según Stylow: “en el cercado de Luisa, en la huerta del antiguo convento de San Francisco, en los alrededores del anfiteatro”⁵⁴. Fue sustraída en 1980 del museo de la Necrópolis de Carmona. *Lugar de conservación:* Desaparecida. *Dimensiones:* 6 x 7,5 cm.

—*Campo epigráfico:* El campo epigráfico se localiza en una de las caras de la placa y no se encuentra delimitado ni rehundido. *Estado de conservación:* Antes de su desaparición la placa se encontraba en un buen estado de conservación, viéndose afectada únicamente por algunos golpes que mellaron el perfil inferior. *Ordinatio:* El texto cuenta con una *ordinatio* descuidada, propia de este tipo de textos puntillados. La primera línea presenta dos letras situadas una a cada lado del orificio en el que se sitúa la argolla de sujección. Las dos líneas siguientes se encuentran alineadas a la derecha y la

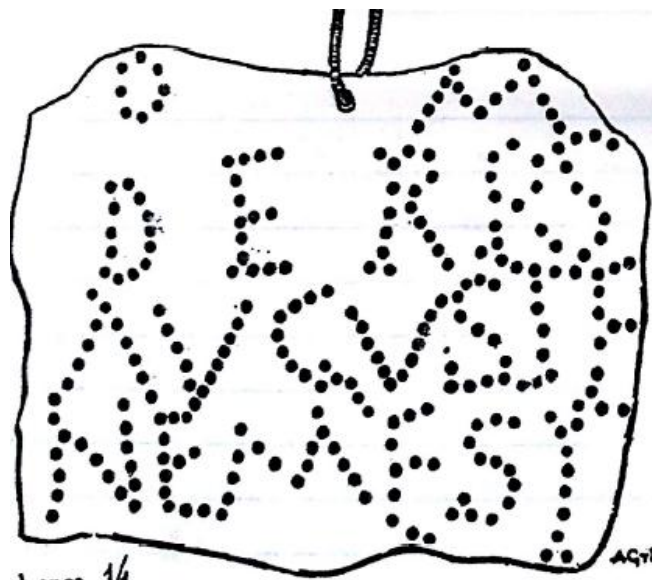
⁵⁴ STYLOW, 2001, 99.

cuarta a la izquierda. Las líneas son bastante rectas en general y presentan algunas letras más grandes que otras, lo que provoca que el interlineado sea bastante irregular.

—*Escritura*: La letra es una capital irregular realizada mediante la técnica del puntillado. La primera letra de la primera línea ha sido leída por los diferentes autores como D o como O. Evidentemente, el robo de la pieza del museo en 1980 ha impedido a los autores más modernos la autopsia de la misma, con lo que la interpretación queda abierta. La R y la P aparecen cerradas. La A no tiene travesaño horizontal y presenta una forma propia de la letra cursiva, al igual que la M. No existen interpunciones ni nexos.

Bibliografía: FERNÁNDEZ LÓPEZ, 1899, 37; GARCÍA Y BELLIDO, 1960b, 145-146, nº 12; *AE* 1961, 49; *HAE* 12-16 1879; GARCÍA Y BELLIDO, 1967, 92; *HAE* 17-20, 2707; *ILER* 401; BENDALA, 1976, 103, nº 28; BENDALA, 1986, 403, nº 12; HORNUM, 1993, 272, nº 212; FORTEA, 1994, 244-245, nº 56; *CILA* II/3, 215, nº 841; STYLOW, 2001, 99-100; *AE* 2001, 1195; BELTRÁN FORTES, 2004, 895-896; *HEp* 2005, 448; CEBALLOS, 2004, 563-564.

OM
DE RPS
AVGVSTE
NEMESI



Altura de las letras: 1.1: 1 cm; 1.2 - 1.4: 1,5 cm.

OM / DE r(ei) p(ublica) s(eruus siue erua) / August(a)e / Nemesi.

Traducción: ..., esclavo / esclava de la *res publica*, a Augusta Némesis (lo dedica).

Variantes: 1.1: *d(is) M(anibus)* (GARCÍA Y BELLIDO y BENDALA); *d(eo) M(ithrae)* (FORTEA, dudoso); 1.2: *DERPS siue DEROS* (GARCÍA Y BELLIDO), *Deae S(anctae)* (FORTEA, dudoso); 1.1 - 1.2: STYLOW propone que la 1.1 sería un añadido posterior para clarificar el nombre del esclavo dedicante que aparece abreviado en la 1.2, pudiendo resultar un nombre derivado de *DEOM(---)*, la forma vulgar de *DIOM(---)*; 1.3: *AVGVSTO* (FERNÁNDEZ LÓPEZ).

S-50 Salvatierra de los Barros (Badajoz). **Ara dedicada a dea Ataecina Proserpina Turobrigensis por Quadratus?**

Soporte: Ara. *Material:* Granito. *Descripción:* Se trata de un ara de piedra de grano basto. La base está formada por un plinto ancho. La cabecera está formada por un listel ancho sobre el que se apoya otro más rehundido. No parece que tuviese puluini ni frontón.

—*Lugar del hallazgo:* Salvatierra de los Barros (Badajoz). *Contexto local:* Ermita de Santa Lucía. *Circunstancias del hallazgo:* Se encontró en 1994, entre el derribo de los muros de la ermita de Santa Lucía, en la carretera de Salvatierra de los Barros a Burguillos. *Lugar de conservación:* Salvatierra de los Barros (Badajoz). *Institución:* Museo de la Alfarería. *Dimensiones:* 85 x (41) x 27,5 cm.

—*Campo epigráfico:* El campo epigráfico se encuentra en la cara frontal del neto y no se encuentra ni delimitado ni rehundido. *Estado de conservación:* El ara ha perdido la parte derecha de la base y la cara derecha del neto se encuentra rebajada, probablemente para su reutilización en la construcción. En la parte central de la cabecera existe un gran golpe que ha provocado la saltadura de una fracción importante de la misma. El campo epigráfico se encuentra en muy buen estado de conservación. *Ordinatio:* La *ordinatio* es un tanto descuidada. El texto se encuentra alineado a la izquierda guardando un margen muy pequeño con la arista izquierda del neto. En la parte inferior hay mucho espacio con la base, mientras que en la parte superior, el margen es mucho más pequeño. El interlineado es bastante regular.

—*Escritura:* La letra es un capital cuadrada un tanto irregular con refuerzos en algunos trazos. El grabado de las letras es profundo y bastante ancho. La O y la Q son redondas. La A tiene travesaño horizontal. La R y la P se presentan abiertas. La N de la segunda está ligeramente inclinada hacia la derecha. La V es bastante abierta. Las interpunciones son circulares. No existen nexos.

Bibliografía: ABASCAL, 1995, 89, nº 5; *HEp* 6, 1996, 142; *ERBC*, 96-97, nº 89; *AE* 1997, 815; ABASCAL, 2002d, 53; GUERRA, 2002, 153-154; GOFFAUX, 2006, 67-68.

D · AT · PROSE

RPINAE · TVR ·

QVA · SER · V ·

L · A · S ·



Altura de las letras: 1.1 - 1.4: 4,5 cm.

D(eae) At(aecinae) Prose/rpinae Tur(obrigensi) / Qua(dratus?) ser(uus) u(otum) / l(ibens) a(nimo) s(oluit).

Traducción: A Dea Ataecina Proserpina Turobrigensis. Quadratus?, esclavo, cumplió su voto de buen grado como debía.

Variantes: 1.3: CANTO sugiere que el nombre también podría ser el menos frecuente Qua(ternus), HEp sugiere también Qua(rtio).

S-51 Luz de Tavira (Distrito de Faro). Inscripción dedicada a una divinidad augusta por Speratus, dispensator de Balsa.

Soporte: ¿Fragmento de ara? Material: Caliza. Descripción: Se trata de un fragmento de inscripción, posiblemente de un ara de piedra caliza. Únicamente se conservan restos de la línea incisa que delimitaba el campo epigráfico. No se ha conservado nada de la cabecera ni de la base.

—Lugar del hallazgo: Luz de Tavira (Distrito de Faro). Contexto local: Torre d'Aires. Circunstancias del hallazgo: La única información con la que contamos

respecto a su lugar de hallazgo es que fue encontrada en el cementerio de Torre d'Aires, lugar donde se localizan los restos de la ciudad romana de *Balsa*. Las circunstancias concretas de hallazgo son desconocidas. *Lugar de conservación*: Lisboa. *Institución*: Museu Nacional de Arqueologia. *Dimensiones*: (40) x (32) x (35) cm.

—*Campo epigráfico*: El campo epigráfico conservado parece que estuvo delimitado en su perímetro por una línea incisa. Sin embargo, no está rehundido. *Estado de conservación*: El estado de conservación del epígrafe es muy malo. Se ha perdido la cabecera y la base y el campo epigráfico está perdido en su parte superior, inferior y derecha, lo que ha provocado que no se conserve el teónimo, parte de la fórmula dedicatoria y algunas letras del final de las líneas. Del renglón superior se conservan leves trazos, pero no se pueden identificar las letras, con lo que resulta imposible reconstruir el nombre de la divinidad. *Ordinatio*: El estado fragmentario del texto impide asegurar cómo era la *ordinatio* original, aunque parece que el texto estaba organizado en seis líneas de texto que se alineaban en el centro.

—*Escritura*: La letra es una capital cuadrada de buena factura. La O es circular. La P se presenta cerrada y la R abierta. La a tiene travesaño horizontal. La M se presenta ligeramente abierta. No existen nexos.

Bibliografía: CIL II 5164; HÜBNER, 1887, 33-34; LEITE DE VASCONCELOS, 1913, 234 y 509; VIANA, 1952, 266 y 268; ÉTIENNE, 1958, 335; LAMBRINO, 1962, 296-297, n° 27; ILER 175; ESTÁCIO DA VEIGA, 1971, 226-227; ALARÇAO – ETIENNE, 1976, 20; MUÑIZ, 1980, 309, n° 84; IRCP, 26-127, n° 74; RAP, 496, n° 553; MANGAS, 1992, 188, n° a; GIL MANTAS, 2002, 126-127 y 129; WEIB, 2004, 214, n° 168; MAROTO, 2018, 146-147 y 153.

[---]

AVG · S[.]

SPERATVŞ

BALS · DIS[.]

ANIMO · LI[.]

POŞ

Altura de las letras: l.1 - l.6: 4 cm.

[---] / Aug(usto siue ustae) s[ac(rum)] / Speratuş / bals(ensium) dis[p(ensator)] / animo li[b(ens)] / poş(uit).

Traducción: Consagrado a ... Augusto / Augusta. *Speratus*, *dispensator* de los balsenses, lo puso de buen grado.

Variantes: 1.1: [Apol]lin[i] (CIL II, MUÑIZ), ...N (LEITE DE VASCONCELOS y VIANA), [Apoll]in[i] (ILER), [Apollini] (GIL MANTAS); 1.2: CIL II, LEITE DE VASCONCELOS, LAMBRINO, VIANA, MUÑIZ y WEIB omiten la S; 1.3: *Speratus* [...] (LEITE DE VASCONCELOS) 1.6: *po[s(uit)]* (CIL II, LAMBRINO, MUÑIZ y WEIB), *p(osuit)* (ILER).

S-52 Beja (Distrito de Beja). **Herma dedicada a la Iuno de Secunda por Primogene y Felix.**

Soporte: Herma. *Material:* Mármol. *Descripción:* Se trata de un pedestal hermaico troncopiramidal invertido pulido en las cuatro caras. En la parte superior tiene el habitual rebaje semicircular destinado a aposentar el busto de la homenajeada. A ambos lados presenta los rebajes rectangulares de 7,7 x 8 x 2,7 cm en los que se encajaban los apliques que permitían colocar elementos decorativos.

—*Lugar del hallazgo:* Beja (Distrito de Beja). *Contexto local:* Entre el Mercado Municipal y el cementerio de la iglesia de la Concepción. *Circunstancias del hallazgo:* Fue encontrado en marzo de 1958 durante los trabajos realizados entre el Mercado Municipal y el cementerio de la iglesia de la Concepción. En ese lugar se abrió una amplia zanja que permitió descubrir paredes de una cueva grande y restos de un entorno doméstico (cerámica y mosaico)⁵⁵. En este lugar se encontró el pedestal, seguramente reutilizado tras haber cortado la parte inferior. *Lugar de conservación:* Beja. *Institución:* Museu Regional de Beja. *Dimensiones:* (59) x 25,5 - 30 x 17-19,5 cm.

—*Campo epigráfico:* El campo epigráfico se localiza en la parte superior de la cara frontal del pedestal. No está delimitado ni rehundido *Estado de conservación:* El estado de conservación es muy bueno. La parte inferior de la pieza fue recortada para su reutilización. El resto del pedestal únicamente se ve afectado por algunos golpes en las aristas que no afectan al texto. *Ordinatio:* La *ordinatio* del texto está bastante cuidada. La primera línea aparece centrada, las dos siguientes alineadas a la izquierda y la cuarta centrada, pero ligeramente desplazada hacia la derecha. Las líneas son rectas y los interlineados regulares.

—*Cronología:* Finales del siglo I - comienzos del II. *Justificación:* La cronología de este tipo de epígrafes, así como el tipo de escritura, sugieren esta datación. *Escritura:* La escritura es una capital cuadrada de buena factura y refuerzos en los trazos. El grabado es bastante profundo y biselado. Se observan ligeros restos de líneas guía. La O es bastante redonda. La A tiene travesaño horizontal. La P es abierta y la R es cerrada y el trazo oblicuo nace de la panza y es ligeramente alargado y curvo. La E tiene los trazos horizontales de la misma longitud y rectos. La V no es demasiado abierta y el trazo derecho es ligeramente más vertical que el izquierdo. La M pesenta los

⁵⁵ VIANA, 1958, 21.

dos trazos verticales levemente abiertos. Hay una *S longa* en la segunda línea. Las interpunciones tienen forma de virgula en la línea 2 y forma tringular apuntada hacia abajo en la cuarta. Existe un nexo A^E en la segunda línea.

Bibliografía: VIANA, 1958, 21-22; HAE 1484; VIANA, 1961-1962, 144; VIANA, 1970, 108-109; MANGAS, 1971, 123 y 162; ILER 368; ALARÇÃO, 1974: 161; IRCP, 301-302, nº 229; PORTILLO *et alii.*, 1985, 203, nº 26; RODRÍGUEZ OLIVA, 1985, 187; DEL HOYO, 1986-1987, 353-355, nº 16; RAP, 418-419 nº 375; BELTRÁN FORTES, 1994, 512-513; RODRÍGUEZ OLIVA, 1994, 10-11; CARDIM (coord.), 2002, 34, 56 y 459, nº 126.

IVNONI
SECVND^AE · N
PRIMOGENE
ET · FELIX · SER



Altura de las letras: 1.1: 4 cm; 1.2: 3,3 cm, S: 4,1 cm; 1.3: 3,3 cm; 1.4: 3 cm. Interlineado: 2 cm.

Iunoni / Secunda^e n(ostrae) / Primogene / et Felix ser(ui).

Traducción: A la Iuno de nuestra Secunda, Primogene y Felix, esclavos.

Variantes: 1.2: SECUND(AE) (VIANA, 1958), SEMPRONIAE (ALARÇÃO por error).

S-53 S. Tiago Maior (Distrito de Beja). **Ara dedicada a Salus por Catulus.**

Soporte: Ara. *Material:* Mármol. *Descripción:* Se trata de un ara de mármol trabajada en sus cuatro caras. La cabecera moldurada está decorada con una *cyma reversa* sobre la que se apoya un listel. Sobre él únicamente se conservan restos del

puluinus izquierdo que tiene forma de voluta. La base está formada por una *cyma recta* apoyada sobre un plinto no demasiado alto.

—*Lugar de hallazgo*: S. Tiago Maior (Distrito de Beja). *Contexto local*: Villa de Pisões. *Circunstancias del hallazgo*: Fue descubierto en 1967 durante las excavaciones llevadas a cabo por F. Nunes Ribeiro en la villa romana de Pisões, situada en la heredad de Algramassa, a 7 km de Beja. Existe una hipótesis defendida por varios autores y apuntada por J. D'Encarnação que sugiere la relación de *Atilius Cordus* con el topónimo cercano Penedo Gordo, lo que podría estar indicando que este individuo era el propietario de la villa de Pisões y su nombre quedaría fosilizado en el topónimo⁵⁶. Resulta imposible confirmar esta hipótesis. *Lugar de conservación*: Beja. *Dimensiones*: 51 x 28,5-31 x 26-27 cm.

—*Campo epigráfico*: El campo epigráfico se ubica en la cara frontal del neto del ara y no está delimitado ni rehundido. Sus medidas son 29 x 28,5 cm. *Estado de conservación*: El ara se encuentra fracturada de manera importante en la parte superior derecha, lo que ha provocado la pérdida de la parte derecha de la cabecera, así como la esquina superior derecha del campo epigráfico, afectando a la última letra de la primera línea. Además de esto, se ha desprendido parte de la mitad derecha del campo epigráfico que ha podido ser pegado. La erosión en el resto del epígrafe es leve y no afecta a la lectura del texto. *Ordinatio*: El texto presenta una *ordinatio* bastante cuidada. La alineación es centrada, aunque todas las líneas tienen tendencia a estar más o menos desplazadas hacia la izquierda. Hay restos de líneas guía. Las líneas son rectas y los interlineados son bastante regulares.

—*Escritura*: La escritura es una capital cuadrada de buena factura con refuerzos en los trazos. La O es bastante circular. La A tiene travesañ horizontal. La P y la R son cerradas y el trazo oblicuo nace de la panza. La V es bastante abierta y presenta el trazo derecho ligeramente más vertical que el izquierdo. La M es también abierta, con los trazos verticales abiertos hacia fuera. La barra horizontal de la T presenta rasgos cursivos. En la línea 3 hay una T longa, y en la línea 5 una O levemente más pequeña. Las interpunciones presentan formas variadas: en la línea 1 son *hederae*, en las líneas 2 y 3 tienen forma de espina de rosa y en el resto tienen forma triangular apuntada hacia abajo. No existen nexos.

Bibliografía: MENDES – BANDEIRA, 1969, 61-62; *AE* 1969, 213; MANGAS, 1971, 123 y 163; *ILER* 6781; GORGES, 1979, 474-475; *IRCP*, 360-361, nº 290; GAMER, 1989, 200, nº BAA 9; *RAP*, 435, nº 427; ANDREU, 2009c, 190 y 205-206; ANDREU, 2018, 113-115; PERÉX – MIRÓ (coords.), 2018, 203, nº 15.1

⁵⁶ *IRCP*, 361.

SALVTI · PRO
 G · ATILIO ·
 CORDO · N · CAT
 VLVS · SER ·
 VOTVM · S · A · L



Altura de las letras: 1.1: 3,5 cm; 1.2: 3 cm; 1.3: 2,7 cm; 1.4: 3 cm; 1.5: 2,5 cm, O: 2,3 cm.
 Interlineado: 1.1 - 1.2: 1 cm; 1.2 - 1.3: 0,8 cm; 1.3 - 1.5: 1 cm.

Saluti pro / G(aio) Atilio / Cordo n(ostro) Cat/ulus ser(uus) / uotum s(oluit) a(nimo) l(ibens).

Traducción: A *Salus*. Por nuestro *Gaius Atilius Cordus*. *Catulus*, esclavo, cumplió con su voto de buen grado como debía.

Variantes: 1.3: *N(umerius?)* (MENDES – BANDEIRA), *N(epote?)* (AE); 1.3 - 1.4: *Cat/tulus* (ILER).

S-54 Terena (Distrito de Évora). **Ara dedicada a *Endouellicus* por *Vitalis*.**

Soporte: Ara. *Material:* Mármol. *Descripción:* Se trata de un ara de mármol alisada y moldurada en las cuatro caras. En la parte superior de la cabecera se encuentran dos *puluini* que enmarcan un frontón triangular en cuyo centro se encuentra el *foculus* circular. Los *puluini* presentan un surco transversal en su parte media y están decorados en la parte delantera y trasera con rosetas, posiblemente de cuatro pétalos. El frontón tiene una decoración bastante borrada en la cara frontal. La cara posterior es lisa. La moldura sobre la que se apoya está formada por un listel recto y varios toros que van decreciendo en tamaño. La base está integrada por una *cyma reversa*, un toro y un plinto.

—*Lugar del hallazgo:* Terena (Distrito de Évora). *Contexto local:* São Miguel da Mota. *Circunstancias del hallazgo:* Este ara fue descubierta, junto a otras muchas,

por J. Leite de Vasconcelos durante sus campañas de excavación entre 1890 y 1907 cuando desmontó la ermita de São Miguel da Mota para salvaguardar la gran cantidad de restos romanos que se habían reutilizado en su construcción. *Lugar de conservación:* Lisboa. *Institución:* Museu Nacional de Arqueologia. *Dimensiones:* 41 x 19-23,5 x 8,3-11 cm.

—*Campo epigráfico:* El campo epigráfico se sitúa en la cara frontal del neto y no está delimitado ni está rehundido. *Estado de conservación:* El epígrafe se encuentra en muy buen estado de conservación, a pesar de estar partido de izquierda a derecha por la mitad, entre las líneas 3 y 4 del texto, lo que únicamente afecta a la lectura del mismo en la última letra de la cuarta línea. Además de esto, cuenta con algo de erosión en las aristas y en la cabecera. *Ordinatio:* La *ordinatio* del texto es muy cuidada, con líneas rectas y letras regulares. El texto presenta distintas alineaciones. Las cinco primeras líneas están alineadas a la izquierda con un ligero margen a la derecha, mientras que la última, que recoge la fórmula dedicatoria abreviada, se presenta centrada. El interlineado es regular.

—*Escritura:* La escritura es una capital cuadrada de buena factura con refuerzos en los trazos. El grabado es profundo y biselado. La O es ligeramente alargada. La A presenta travesaño horizontal. La P y la R se presentan cerradas. La E tiene los trazos horizontales de la misma longitud. La M es abierta con los trazos verticales abiertos hacia fuera. La V también es bastante abierta. La Y griega presenta el trazo derecho curvado. Las interpunciones son triangulares apuntadas hacia abajo. En la primera línea existe un nexa N^D.

Bibliografía: LEITE DE VASCONCELOS, 1905, 133 y 135; LAMBRINO, 1951, 101, nº 28; LAMBRINO, 1967, 172-173, nº 98; *IRCP*, 612-613, nº 536; GAMER, 1989, 177, nº ALA 35; *RAP*, 322-323, nº 117; ALVES – COELHO, 1995-1997, 244; CARDIM (coord.), 2002, 26 y 394, nº 58.

EN^DOVELL
 ICO VITALIS
 MESSI · SYM
 PAERONTIS · F
 ET · SERVVS
 A · L · P



Altura de las letras: 1.1: 3 cm; 1.2: 2,7 cm; 1.3: 2,5 cm, Y: 2,8 cm; 1.4 - 1.5: 2,2 cm; 1.6: 1,9 cm. Interlineado: 1.1 - 1.2: 0,8 cm; 1.2 - 1.3: 0,8 cm; 1.3 - 1.4: 0,5 cm; 1.4 - 1.5: 0,8 cm; 1.5 - 1.6: 0,8 cm.

En^douell/ico Vitalis / Messi Sym/paerontis f(ilius) / et seruus / a(nimo) l(ibens) p(osuit),

Traducción: A *Endouellicus*. *Vitalis*, esclavo e hijo de *Messius Symparontis*, lo puso de buen grado.

Variantes: 1.6: *l(ibentes) p(osuerunt)* (LAMBRINO).

S-55 Terena (Distrito de Évora). Ara dedicada a *Endouellicus* por *Blandus*.

Soporte: Ara. *Material:* Mármol. *Descripción:* Se trata de un ara de mármol con cabecera, neto y base. La moldura de la cabecera está formada por un listel, una *cyma recta*, un listel, una garganta encestada y una *cyma reversa*. Sobre esta moldura se encuentra un *foculus* circular elevado que se encuentra enmarcado por dos *puluini* lisos con rosetas en el frente. En el lado izquierdo del neto se encuentran los restos de un *urceus* en relieve de 26 x 12 cm, y en la cara derecha una pátera atada con un cordel de 26 x 12 cm. El campo epigráfico se encuentra delimitado por una ancha moldura. La base presenta una moldura similar a la de la cabecera, pero colocada de manera invertida sobre un plinto.

—*Lugar de hallazgo:* Terena (Distrito de Évora). *Contexto local:* São Miguel da Mota. *Circunstancias del hallazgo:* El ara fue descubierta encastrada en el muro meridional de la iglesia de los Agostinhos de Vila Viçosa, pero proviene de la zona de São Miguel da Mota, que se encuentra a unos 20 km al sur. *Lugar de conservación:* Lisboa. *Institución:* Museu Nacional de Arqueologia. *Dimensiones:* 90 x 42-52 x 20-26 cm.

—*Campo epigráfico:* El campo epigráfico se localiza en la cara frontal del neto, está delimitado por una moldura y se presenta rehundido. Sus medidas son 25,6 x 27,6 cm. *Estado de conservación:* El ara se encuentra en buen estado de conservación. Únicamente existen golpes y desconchones que afectan a las aristas, a las esquinas y a algunos elementos decorativos, como el *urceus* del lateral. El campo epigráfico apenas se encuentra afectado, con lo que la lectura del texto es clara. *Ordinatio:* El texto presenta una *ordinatio* muy cuidada, con las líneas totalmente rectas y las letras regulares. Las cuatro primeras líneas están alineadas a la izquierda, mientras que las dos últimas están centradas. El interlineado es regular.

—*Escritura*: La letra es una capital actuaria de buena factura con refuerzos en los trazos. La O es ovalada. La A tiene travesaño horizontal y la P y la R se presentan cerradas. La V está bastante abierta. La B tiene la panza inferior de mayor tamaño que la superior. Las interpunciones son triangulares apuntadas hacia abajo. No existen nexos.

Bibliografía: CORNIDE, ms. 1798,; *CIL* II 130; ESPANCA, 1882, 277, n° 9; LEITE DE VASCONCELOS, 1905, 122; LAMBRINO, 1951, 100, n° 20; BLÁZQUEZ, 1962, 148; LAMBRINO, 1967, 164-165, n° 88; MANGAS, 1971, 167; *ILER* 820; *IRCP*, 569-570, n° 489; RIVERO, 1984, 418; GAMER, 1989, 176, n° ALA 26; *RAP*, 311, n° 70; EDMONDSON, 2001, 139 y 141; CARDIM (coord.), 2002, 26 y 394, n° 59.

DEO ENDOVEL

LICO SACRVM

BLANDVS CAE

LIAE · RVFINAE

SERVVS

A · L · V · S



Altura de las letras: 1.1: 3,5 cm; 1.2: 3,8 cm; 1.3: 3,5-4 cm; 1.4 - 1.6: 3,5 cm.
Interlineado: 1.1 - 1.6: 0,5 cm.

Deo Endouel/lico sacrum / Blandus Cae/liae Rufinae / seruus / a(nimo) l(ibens) u(otum) s(oluit).

Traducción: Consagrado a *deus Endouellicus*. *Blandus*, esclavo de *Caelia Rufina*, cumplió su voto de buen grado como debía.

Variantes: 1.3-4: SCAL/LIAE (*CIL* II, BLÁZQUEZ, MANGAS y *ILER*), *Cal/liae* (RIVERO).

S-56 Terena (Distrito de Évora). **Ara dedicada a *Endouellicus* por *Quinctus L. Catullus* por *Vernacla*.**

Soporte: Ara. *Material:* Mármol. *Descripción:* Ara votiva de mármol trabajada en las cuatro caras. La moldura de la cabecera está formada por una *cyma reversa* muy pronunciada y un listel. Sobre ella dos *puluini* lisos que enmarcan un estrecho frontón triangular bastante elevado. La base está formada por un *cyma recta* que se apoya sobre un plinto.

—*Lugar de hallazgo:* Terena (Distrito de Évora). *Contexto local:* São Miguel da Mota. *Circunstancias del hallazgo:* Las circunstancias concretas del hallazgo son desconocidas. Únicamente sabemos que procede de la zona de São Miguel da Mota, donde se localizan muchos epígrafes dedicados a esta divinidad. *Lugar de conservación:* Lisboa. *Institución:* Museu Nacional de Arqueologia. *Dimensiones:* 34 x 13,2-17 x 8,5-11 cm.

—*Campo epigráfico:* El campo epigráfico se localiza en la cara frontal del ara y no está delimitado ni rehundido. Sus medidas son 15,5 x 13,5 cm. *Estado de conservación:* El estado de conservación del epígrafe es muy bueno, ya que sólo se ve afectado por algunos desconchones en las aristas. Hay un golpe especialmente importante que ha provocado la pérdida de la esquina inferior derecha de la base. El texto se ve afectado en algunas zonas, especialmente en los comienzos y finales de algunas líneas, donde se han perdido parcialmente algunas letras. *Ordinatio:* La *ordinatio* está bastante cuidada, ya que las líneas son rectas y regulares. Sin embargo, se puede observar una reducción del tamaño y la regularidad de las letras de las últimas dos líneas, producto posiblemente de la falta de espacio. El texto se presenta alineado a la izquierda. La última línea, sin embargo, está levemente desplazada a la derecha, con lo que no llega a situarse en el centro ni en la izquierda totalmente. El interlineado es bastante regular.

—*Escritura:* La escritura es una capital cuadrada con algunos rasgos actuarios y refuerzos en los trazos. El grabado es biselado y no demasiado profundo. La O es ovalada, la A presenta un travesaño horizontal muy pequeño que no llega a tocar los trazos verticales. La P y la R se presentan abiertas, así como la V y la M, cuyos trazos verticales se abren hacia fuera. La E tiene los trazos horizontales ligeramente curvados. La B tiene la panza inferior levemente más grande que la superior. Las interpunciones son triangulares apuntadas hacia abajo. No existen nexos.

Bibliografía: CIL II 6267a; LEITE DE VASCONCELOS, 1890; LEITE DE VASCONCELOS, 1905, 132-134; DIEHL, 1910, 117, n° 1282; LEITE DE VASCONCELOS, 1938, 208 y 212-213 n° 2; LAMBRINO, 1951, 102, 139, n° 33; RUBIO – BEJARANO, 1955, 100, n° 428; BLÁZQUEZ, 1962, 152, n° 28; LAMBRINO, 1967, 170-171, n° 96; MANGAS, 1971, 166; ILER 838; IRCP, 592-593, n° 515; GAMER, 1989, 177, n° ALA 33; RAP, 317, n° 96; CRESPO, 1999, 159, n° 60; ALVES – COELHO, 1995-1997, 246; CARDIM (coord.), 2002, 57, 393-394, n° 57.

END · SACR
 PRO VERN
 ACLAM
 ṚEB MVSE
 SER · Q · L · CA
 ṚVLLVS
 A · L · V · S ·



Altura de las letras: 1.1 - 1.5: 2 cm; 1.6 - 1.7:
 1,5 cm. Interlineado: 1.1 - 1.7: 0,5 cm.

*End(ouelico) sacr(um) / pro Vern/aclam / Ṛeb(iae siue iciae) Muse / ser(uam)
 Q(uinctus) L(icinius?) Caṫullus / a(nimo) l(ibens) u(otum) s(oluit).*

Tradicción: Consagrado a *Endouelicus*. En favor de *Vernacla*, esclava de *Trebia* o *Trebicia*, *Muse*. *Quinctus Licinius? Catullus* cumplió el voto de buen grado como debía.

Variantes: 1.4: *Treb(ii)* (LEITE DE VASCONCELOS), *Treb(ia)* (LAMBRINO), *Treb(onia)* (MANGAS), *Treb(iam) Muse(m)* (ILER); 1.5: SER(VA) (LEITE DE VASCONCELOS y LAMBRINO), (Crespo; 1.7: *v(oto)* (LEITE DE VASCONCELOS).

S-57 Terena (Distrito de Évora). Inscripción dedicada a *Endouellicus* por *Hermes*.

Soporte: Las características del soporte son desconocidas.

—*Lugar del hallazgo:* Desconocido. Seguramente pertenece al conjunto de aras dedicadas a *Endouellicus* procedente del santuario de esta divinidad en la zona de Terena. *Lugar de conservación:* Desaparecida. *Dimensiones:* Desconocidas.

—*Campo epigráfico:* Características desconocidas. *Ordinatio:* La tradición manuscrita transmite el texto organizado en cinco líneas.

—*Escritura*: Características desconocidas. Únicamente sabemos que las dos interpunciones de la última línea tenían forma de *hedera*.

Bibliografía: CIL II 133; ESPANCA, 1882, 278, nº 14; ILS 4513 b; LEITE DE VASCONCELOS, 1905, 138; LAMBRINO, 1951, 100, nº 13; BLÁZQUEZ, 1962, 148, nº 7; MANGAS, 1971, 167; ILER 826; CANTO, 1977-1978, 184-185; IRCP, 577-578, nº 497; PINHEIRO – PINHEIRO, 1986, 14-15; GIMENO, 1988, 25, nº 27; RAP, 313, nº 78; GARCÍA Y FERNÁNDEZ-ALBALAT, 1988-1994, 158; GALLEGO, 1993, 124, nº 9; ALVES – COELHO, 1995-1997, 248; CARDIM, 2005, 734; MAYER, 2008, 407-414; AE 2009, 499; HEp 17, 2008, 242; MAYER, 2011, 912-913; AE 2011, 454.

DEO · ENDOVELLICO
HERMES · AVRELIAE
VIBIAE · SAB[.]NAE · SER
MARMORARIVS
A · L · P

Deo Endouellico / Hermes Aureliae / Vibiae Sab[i]nae ser(uus) / marmorarius / a(nimo) l(ibens) p(osuit).

Traducción: A deus Endouellicus. Hermes, esclavo de Aurelia Vibia Sabina, marmorarius, lo puso de buen grado.

Variantes: 1.1: ENDOVELLICO SANCTO (ESPANCA); 1.2: HIC AVRELIVS [...] (ESPANCA), AVELIAE (ILER); 1.3: VIR[...] NOBI[...] (ESPANCA), SABINAE (LAMBRINO).

S-58 Procedencia incierta (Algún lugar entre Vila Viçosa y Conimbriga). **Ara dedicada por un *Adiutor Tabularii*.**

Soporte: Ara. *Material*: Desconocido. *Descripción*: Se trata de la parte inferior de un ara. Desconocemos sus características concretas.

—*Lugar del hallazgo*: Se desconoce el lugar de hallazgo de la pieza. Según E. Hübner procedía de algún lugar entre Vila Viçosa y Conimbriga. Conocemos este texto gracias a dos manuscritos; el de Panvinus y el de Venturinus. Según la Crónica dos Agostinhos, esta pieza procedería de São Miguel da Mota, con lo que habría que relacionarla con el conjunto dedicado a *Endouellicus*. Sin embargo, no podemos aceptar de forma segura esta información ya que se perdió el nombre de la divinidad y no hay más testimonios del lugar de hallazgo. *Lugar de conservación*: Desaparecida.

—*Campo epigráfico*: Desconocemos las características del campo epigráfico.
Estado de conservación: Ambos manuscritos indican que estaba perdida la parte superior del ara, lo que provocó la desaparición de una o varias líneas de texto y, posiblemente, dañó en gran medida la línea que indicaba el nombre del dedicante.
Ordinatio: Ambos autores transmiten el texto conservado en cinco líneas, con lo que seguramente, esa sería la disposición original.

—*Escritura*: Desconocemos las características de la escritura, así como de las interpunciones.

Bibliografía: *CIL* II 5210; *ILER* 970; MUÑIZ, 1980, 309, nº 85; *IRCP*, 707-708, nº 648; PINHEIRO – PINHEIRO, 1986, 14; *RAP*, 550, nº 646; HAENSCH, 1997, 492; ANDREU, 2004, 183 y 242-243, nº 71.

Según Panvinius (transmitido por <i>CIL</i> II):	Según Venturinus (transmitido por <i>CIL</i> II):
COR̄EÑĒĪĒĪVO	CORFNIFICO
SER · BB · AGLII	SERBBAGLII
GLABRIONIS	GLABRIONIS
ADIVT · TABVLEPP	ADIVT TABVLAE DP
AVRICIA · L · V · S ·	AVRICIALVS

J. d'Encarnação (*IRCP*) interpreta:

[-----]

[CORINTHVS?]

SER · [---] AÇĪI

GĻABRIONIS

ADIVT(or) · TABVLĀ(rii) E[X] P(ondo)

AVRI I · A(nimo) · L(ibens) · V(otum) · S(oluit) ·

[-----] / [Corinthus?] / ser(uus) [---] Açili / Glabrionis / adiut(or) tabula(rii) e[x] p(ondo) / auri [I?]I a(nimo) l(ibens) u(otum) s(oluit).

Traducción: ¿Corinthus?, esclavo de ... Acilius Glabrionis, ayudante del *tabularius* (puso una dedicación) de dos? libras de oro. Cumplió su voto de buen grado como debía.

Variantes: 1.3: ser(vii?) (CIL II, IRCP, GARCÍA y PINHERO – PINHERO).

S-59 Ervedal do Alentejo (Distrito de Portalegre). **Ara dedicada a Fontanus por Threptus.**

Soporte: Ara. *Material:* Mármol. *Descripción:* Se trata de un ara de mármol. La cabecera está decorada con una *cyma reversa* sobre la que se apoya un listel. Sobre éste se encuentran los *puluini* laterales bastante separados entre sí (solo se conserva el izquierdo), así como el *foculus* en la parte central. La base está decorada con una *cyma recta* bajo la cual se localiza el plinto. Entre ambos hay una línea incisa. Todo el ara tiene una forma ligeramente tronco piramidal.

—*Lugar del hallazgo:* Ervedal do Alentejo (Distrito de Portalegre). *Contexto local:* Tapada de Alameda. *Circunstancias del hallazgo:* Según transmite J. Leite de Vasconcelos, el ara se encontró en 1870 en un campo llamado Tapada de Alameda, en el territorio de Ervedal do Alentejo. En esta zona había un gran manatíal de agua junto al cual había restos romanos. Vasconcelos asocia el ara con dicho manatíal⁵⁷. El ara fue donada posteriormente al Museu Ethnológico, germen del actual Museu Nacional de Arqueologia. *Lugar de conservación:* Lisboa. *Institución:* Museu Nacional de Arqueologia. *Dimensiones:* 55 x 34-39,5 x 17,8-20 cm.

—*Campo epigráfico:* El campo epigráfico se localiza en la cara frontal del ara y no está ni delimitado ni rehundido. Sus medidas son 28 x 35 cm. *Estado de conservación:* El ara se encuentra bastante deteriorada en su parte superior. La erosión ha producido daños importantes en la cabecera, como la pérdida del *puluinus* derecho y de parte de las molduras. El campo epigráfico únicamente se ha visto afectado por una fractura en su parte superior derecha que, en caso de haber existido una *litera minuta* que indicase la terminación del teónimo, se ha perdido. Lo que es también probable es que estuviese abreviado. *Ordinatio:* El texto cuenta con una *ordinatio* bastante cuidada, aunque no exenta de irregularidades. Las líneas se encuentran centradas, sin embargo, las dos primeras están ligeramente desplazadas a la izquierda y las tres restantes están desplazadas a la derecha. Las líneas son bastante rectas y las letras y el interlineado son mayores en las dos primeras líneas que son las que recogen el nombre y la consagración

⁵⁷ LEITE DE VASCONCELOS, 1913, 620-621.

a la divinidad, mientras que el resto están escritas en un formato mucho menor. El interlineado es regular.

—*Escritura*: La letra es una capital actuaria de buena factura con refuerzos en los trazos y grabado biselado más profundo en las letras de mayor tamaño. La O y la Q son bastante circulares. El rabillo de la Q es muy alargado y ondulado y discurre bajo las dos siguientes letras. La P es Abierta y la R es cerrada, naciendo el trazo oblicuo de la panza. La A tiene travesaño horizontal. Los trazos horizontales de la F, la E y la T son ondulados y de tendencia ascendente. La V tiene un grado de apertura media siendo el trazo derecho ligeramente más vertical que el izquierdo. La M tiene los trazos verticales ligeramente abiertos hacia fuera. La B presenta la panza inferior levemente más grande que la superior. Existe T longa en la primera y en la quinta línea. Las interpunciones son triangulares y bastante superficiales. No hay nexos.

Bibliografía: LEITE DE VASCONCELOS, 1912, 286; LEITE DE VASCONCELOS, 1913, 620-621; SAA, 1956, 124; LAMBRINO, 1967, 211, nº 147; IRCP, 519, nº 437; GAMER, 1989, 176, nº ALA 22; RAP, 37, nº 247; CARDIM (coord.), 2002, 48 y 441, nº 110; D'ENCARNAÇÃO, 2002, 522 y 525; REIS, 2004, 124, nº 85; ANDREU, 2009, 189-190 y 196-197; ANDREU *et alii.*, 2010, 4-5; ANDREU, 2018, 112-113; PERÉX – MIRÓ, 2008, 291, nº 76.1.

FONTAN
SACRVM
THREPTVS C APPVLEI
SILONIS · SER V S · L · A
OB · AQVAS · INVENTAS



Altura de las letras: 1.1: 5 cm; T: 6,2 cm; 1.2: 4,3 cm; 1.3: 2,5 cm; 1.4: 2 cm; S: 2,5 cm; 1.5: 2,7 cm; T: 3 cm. Interlineados: 1.1 - 1.3: 1,5-1,7 cm; 1.3 - 1.4: 1-1,3 cm; 1.4 - 1.5: 1 cm.

Fontan(o siue ae) / sacrum / Threptus Caii Appulei(i) / Silonis ser(uus) u(otum) s(oluit) l(ibens) a(nimo) / ob aquas inuentas.

Traducción: Consagrado a Fontano o Fontana. *Threptus*, esclavo de *Caius Appuleius Silo* cumplió su voto de buen grado como debía por el descubrimiento de las aguas.

Variantes: 1.1: FONTAN[O?] (*IRCP*); FONTAN[O] (*CARDIM*).

S-60 Mérida (Badajoz). Ara dedicada a *Ataecina* por *Artemas*.

Soporte: Ara. *Material:* Mármol. *Descripción:* Se trata de un ara de mármol que ha perdido la cabecera. La base está formada por una *cyma recta* que se apoya sobre un plinto. No existen más elementos decorativos.

—*Lugar de hallazgo:* Mérida. *Contexto local:* desconocido. *Circunstancias del hallazgo:* El Marqués de Monsalud no hace referencia al lugar exacto de su hallazgo. Solo indica que fue a parar a su colección particular de Almendralejo y de allí pasó al Museo Arqueológico Nacional en 1930. *Lugar de conservación:* Madrid. *Institución:* Museo Arqueológico Nacional. *Dimensiones:* (18,5) x 11,5 x 10 cm.

—*Campo epigráfico:* Se localiza en la cara frontal del neto del ara y no se encuentra delimitado ni rehundido. El estado de conservación del epígrafe no es bueno ya que ha perdido la totalidad de la cabecera. El campo epigráfico se ve afectado por la erosión en algunas zonas, especialmente en la arista izquierda y en la parte superior, lo que ha provocado la pérdida total o parcial de algunas letras. *Ordinatio:* El texto está distribuido en siete líneas de texto que tratan de adaptarse al ancho total del campo epigráfico. En el caso de la sexta línea este intento se materializa en la alineación de la palabra *ex* a la izquierda y la palabra *uoto* a la derecha. La séptima línea, que está únicamente integrada por una palabra, aparece centrada. El interlineado es bastante regular y las líneas son rectas.

—*Escritura:* La escritura es una capital actaria de bastante buena factura con refuerzos en los trazos. La O es muy alargada. La A tiene travesaño horizontal en unos casos sí y en otros no. La P está ligeramente abierta y la R cerrada. Los trazos horizontales de la T y la E están bastante curvados. Las interpunciones son triangulares apuntando hacia abajo. No existen nexos.

Bibliografía: MONSALUD, 1902, 541-542 n° 1; LEITE DE VASCONCELOS, 1905, 147-148; *EE* IX 42; MÉLIDA, 1925, 201, n° 758; DE NAVASCUÉS, 1931, 5; MALLON – MARÍN, 1951, 98-99, n° 201; BLÁZQUEZ, 1962, 141-142, BATLLE, 1963, 224, n° 140; MANGAS, 1971, 120 y 191; *ERAE*, n° 13; NAVARRO, 1975, 56; LÓPEZ MELERO, 1986, 107-108, n° 2; GARCÍA Y FERNÁNDEZ-ALBALAT, 1988-1994, 158; ABASCAL, 1995a, 89, n° 6; GUERRA, 2002, 152.

ḐĒAE ATAĒÇĬ

NAE TVROBRIGA

[..]ŅCTAE ARTE

[.]AS · CLAVDI ·

[..]RTILINI · SER ·

ĒX · VOTO

POSVI

Altura de las letras: 1.1 - 1.7: 1 cm.

ḐĒae AtaĒçĭ/nae Turobriga(e) [sa]Ņctae Arte/[m]as Claudi / [Ma]rtilini ser(uus) / Ēx uoto / posui(t).

Traducción: A la diosa *Ataecina* santa de *Turobriga*. *Artemas*, esclavo de *Claudius Martilenus*, lo puso por un voto.

Variantes: 1.2: *Turobrigen(si)* (MONSALUD, MÉLIDA, BATLLE y BLÁZQUEZ), TVROBRIGE^N(si) (LEITE DE VASCONCELOS y EE IX); 1.3: *invictae* (MONSALUD, LEITE DE VASCONCELOS, EE IX, MÉLIDA, BATLLE y BLÁZQUEZ), JŪCTAE (ERAE); 1.3-1.4: *Arte/mas* (MONSALUD, LEITE DE VASCONCELOS, EE IX, MÉLIDA, BATLLE y BLÁZQUEZ); 1.5: *Martilini* (MONSALUD, LEITE DE VASCONCELOS, EE IX, MÉLIDA y BLÁZQUEZ).

S-61 Mérida (Badajoz). Ara dedicada a Mitra por Quintio.

Soporte: Ara. *Material:* Mármol. *Descripción:* Se trata de una pequeña ara de mármol fracturada en la parte inferior. En la cabecera aparece un frontón triangular enmarcado por dos *puluini*. Parece pertenecer a un taller local del que salieron también otras aras emeritenses dedicadas a Mitra. El Marqués de Monsalud no indica ni la presencia de *foculus*, ni más elementos decorativos.

—*Lugar de hallazgo:* Mérida. *Contexto local:* Cerro de San Albin. *Circunstancias del hallazgo:* Según J. R. Mélida fue encontrada en 1902 en el Cerro de San Albin, en la zona del mitreo. Monsalud la vió al año siguiente y desapareció después. *Lugar de conservación:* Desaparecido. *Dimensiones:* (22) x 13 x 5 cm.

—*Campo epigráfico*: La inscripción se encontraba en la cara frontal del neto del ara. Desconocemos sus características concretas. *Estado de conservación*: Parece que el ara estaba fracturada en su parte inferior, lo que afectó a la última línea y es posible que hubiese alguna línea más en la parte perdida. *Ordinatio*: No conocemos las características concretas del ara, únicamente que el texto se organizaba en las cinco líneas que se han conservado y que las letras de la primera línea son mayores que las del resto, lo que resaltaba el nombre de la divinidad.

—*Escritura*: Desconocemos las características de la letra. Únicamente sabemos que existía un signo de interpunción en la línea 4 y un nexa A^V en la segunda línea.

Bibliografía: MONSALUD, 1903, 244-245; CAGNAT, 1904, 348; PARIS, 1904, 574, n° 2; AE 1905, 24; LEITE DE VASCONCELOS, 1913, 365; MÉLIDA, 1925, 205, n° 765; GARCÍA Y BELLIDO, 1948, 323-324, n° 3; MALLON – MARÍN, 1951, 105, n° 214; HAE, 668; VERMASEREN, 1956, 276, n° 794; AE 1956, 253; GARCÍA Y BELLIDO, 1967, 28, n° 7; ILER 283; MANGAS, 1971, 125; HAE 2694; ERAE, 93-95, n° 24; NAVARRO, 1975, 171; ALARÇAO – ETIENNE, 1976, n° 7; ALVAR, 1981, 52-53, n° 7; BENDALA, 1986, 396, n° 7; DE FRANCISCO, 1989, 53, n° 2; CRESPO, 1997, 192; SAQUETE, 1997, 177, n° 49; GOFFAUX, 2006, 64.

INVICTO DEO
 QVINTIO FLA^VI
 BAETICI CONIM
 BRIG · SER
 PRO SA COVTII LVPI

Altura de las letras: l.1: 2 cm; resto de líneas: desconocido.

Inuicto deo / Quintio Fla^ui / Baetici Conim/brig(ensi) ser(uus) / pro sa(luti) Coutii Lupi.

Traducción: Al dios invicto. *Quintio*, esclavo de *Flauus Baeticus*, *Conimbrigensis*, por la salud de *Coutius Lupus*.

Variantes: 1.2: QVINTI ∩(*centuriae*) FLA^VI (MONSALUD, MÉLIDA, MALLON – MARIN, VERMASEREN, GARCÍA Y BELLIDO, ILER, MANGAS, HAE 17-20, ERAE, NAVARRO, BENDALA y SAQUETE); 1.3 - 1.4: *Conim/brig(ensis) ser(vi)* (MONSALUD, MÉLIDA, MALLON – MARIN, VERMASEREN, GARCÍA Y BELLIDO, NAVARRO y BENDALA), *Conim/brig(ensis) ser(vus)* (ALVAR), BALTICI CONTA/BRIG (CAGNAT), BA//TICI CON///BRIG (PARIS); 1.5: CAGNAT y PARIS no la leen, SALVTE (HAE 17-20), EX VOTO (ILER, VIVES lo indica como restitución).

S-62 Cañamero (Cáceres). Ara dedicada a Marte por Augustinus.

Soporte: Ara. *Material:* Granito. *Descripción:* Ara de granito cuya cabecera está formada por una moldura integrada por dos listeles escalonados de forma creciente sobre el que se apoya un ancho listel que recibe el nombre de la divinidad. Sobre él, hay un frontón triangular y dos pequeños *puluini* situados en los ángulos izquierdo y derecho. En el centro de la parte superior aparece un *foculus* semicircular. La moldura inferior está formada únicamente por un toro de sección semicircular asentado sobre un alto plinto.

—*Lugar de hallazgo:* Cañamero (Cáceres). *Contexto local:* Desconocido. *Circunstancias del hallazgo:* Desconocidas, únicamente sabemos que M. Roso de Luna la donó al Museo de Cáceres en octubre de 1902. *Lugar de conservación:* Cáceres. *Institución:* Museo de Cáceres. *Dimensiones:* 64 x 23 x 26 cm.

—*Campo epigráfico:* El campo epigráfico se encuentra dividido en dos partes. En primer lugar, el nombre de la divinidad aparece abreviado en el ancho listel entre la moldura y el frontón de la parte superior. El resto del texto se sitúa en la cara frontal del neto del ara y no está ni delimitado ni rehundido. *Estado de conservación:* El estado de conservación del ara es relativamente bueno. Únicamente se ve afectado por roturas en la cabecera, especialmente en el lado derecho, así como por un fuerte desgaste en la arista derecha del campo epigráfico, lo que ha provocado la pérdida parcial o total de la última letra de las cuatro primeras líneas. *Ordinatio:* La *ordinatio* del texto es un tanto irregular, lo que se corresponde con la cierta tosquedad de la letra y la calidad del soporte. El texto de la línea superior y de las tres primeras del campo epigráfico inferior ocupa todo el ancho de la línea, mientras que la última línea se encuentra alineada a la izquierda. Las líneas son bastante regulares, así como el interlineado.

—*Escritura:* La letra es una capital cuadrada tosca con rasgos cursivos, lo que también se corresponde con el soporte de granito. La letra presenta leves refuerzos en algunos trazos. El trazo es muy profundo. La A no tiene travesaño y la R se presenta cerrada. La M presenta rasgos cursivos, con los trazos verticales muy abiertos. La N se presenta inclinada hacia la derecha. La G está realizada con una C a la que se le ha añadido un pequeño trazo perpendicular en la parte inferior. La E tiene los tres travesaños de la misma longitud y son rectos. Las interpunciones son circulares y existe un nexo M^A en la primera línea.

Bibliografía: SANGUINO, 1900, 275, nº 12; ROSO DE LUNA, 1900, 322; *EE IX*, 113; MÉLIDA, 1924, 161, nº 380; CALLEJO, 1962, 128-129, nº 11; *HAE*, 1896; *CPIL*, 109, nº 181; BELTRÁN LLORIS, 1982, 115; ESTEBAN – SALAS, 2003, 53-54, nº 43; *HEp* 13, 2003-2004: 228; *CILCáceres II*, nº 482.

M[^]ARTI

AVGVŞ

TINV[.]

SER · E · I

V · S · M



Altura de las letras: 1.1 - 1.4: 4,5 cm; 1.5: 3 cm.

M[^]arti / Augu[s]tinu[s] / ser(uus) e(x) i(ussu) / u(otum) s(oluit) m(erito).

Traducción: A Marte. Augustinus, esclavo, cumplió su voto como debía, por una orden.

Variantes: 1.1: *M[^]arti ş(acrum)* (*HEp* 2003/2004); 1.2 - 1.3: *Augu[s]tinu[s]* (SANGUINO, ROSO DE LUNA y ESTEBAN – SALAS); 1.4: *Seren[i f.]* (*EE IX* y MÉLIDA), *ser(vus) e(x) t(estamento)* (CALLEJO, *HAE*, *CPIL*, BELTRÁN LLORIS y ESTEBAN – SALAS).

S-63 El Gaitán (Cáceres). Ara dedicada a Augusta Nabia por Victor.

Soporte: Ara. *Material:* Granito. *Descripción:* Ara de granito con que presenta una cabecera moldurada con una *cyma reversa*, sobre la que se apoya un listel estrecho y, sobre éste un listel más ancho que sobresale levemente sobre el inferior. En la parte superior hay un *foculus* circular flanqueado por dos *puluini* incipientes. La base está formada por una *cyma reversa* apoyada sobre un alto plinto.

—*Lugar de hallazgo*: Dehesa del Gaitán (Cáceres). *Contexto local*: Paraje “del Castillo”. *Circunstancias del hallazgo*: J. L. Melena fue informado en julio de 1982 de la existencia de este ara que, según el guarda de la finca, procedía del paraje “El Castillo”, dentro de los terrenos de la dehesa “El Gaitán”, situada en la Sierra de San Pedro, y en ese momento se encontraba arrumbada junto al murete del cortijo, donde pudo verla⁵⁸. *Lugar de conservación*: Desconocido (en los corpora no aparece indicado su lugar de depósito). *Dimensiones*: 78 x 38 x 30 cm.

—*Campo epigráfico*: El campo epigráfico se sitúa sobre la cara frontal del neto del ara y no está delimitado ni rehundido. Sus medidas son 37 x 30 cm. *Estado de conservación*: El ara se encuentra en un estado de conservación bastante bueno, a excepción de algunos golpes leves en las aristas del campo epigráfico que afectan ligeramente a los últimos caracteres de las líneas primera y tercera, y al primero de la cuarta, lo que no dificulta la lectura del texto. *Ordinatio*: La *ordinatio* es un tanto irregular, presentándose las líneas un tanto torcidas. La alineación del texto no es totalmente regular, aunque sigue un eje de simetría. El interlineado es también un tanto irregular.

—*Escritura*: La letra es una capital cuadrada tosca con rasgos cursivos, lo que se ajusta a la dificultad del soporte de granito. No tiene refuerzos en los trazos. El grabado es bastante profundo. La O es circular, la A no tiene travesaño horizontal. La R se presenta prácticamente cerrada y la P totalmente cerrada. La N está inclinada hacia la derecha, mientras que la M se presenta muy abierta. No existen interpunciones ni nexos.

Bibliografía: MELENA, 1984, 233-236, nº 1; *AE*, 1984: 494; BLÁZQUEZ, 1986-1987, 142, nº 11; GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT, 1988, 252, nº 18; GOFFAUX, 2006, 83 y 85 *CILCáceres* I, 103-104, nº 118.

A NABIAE

VICTOR

SEMPR S

A L V S



⁵⁸ MELENA, 1984, 233.

Altura de las letras: 1.1 - 1.3: 4,5 cm; 1.4: 6 cm.

A(ugustae) Nabiae / Victor / Sempr(oni) s(eruus) / a(nimo) l(ibens) u(otum) s(oluit)

Traducción: A Augusta Nabia, Victor, esclavo de Sempronius, cumplió su voto de buen grado como debía.

Variantes: 1.3: *Victor Sempr(oni) s(acrum)* (MELENA, BLÁZQUEZ, GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT y GOFFAUX).

S-64 Malpartida (Cáceres). **Exvoto dedicado por Victorinus o Victorina a Adaecina.**

Soporte: Exvoto en forma de macho cabrío. *Material:* Bronce. *Descripción:* Se trata de un exvoto de bronce con forma de estatuilla de un macho cabrío de 13,1 x 8,7 cm que apoya las patas sobre una placa rectangular de 4,8 x 6 x 0,45 cm donde se encuentra grabada la inscripción. Se trata una figura bastante bien fundida y detallada, con incisiones que imitan el pelo del animal.

—*Lugar del hallazgo:* Malpartida (Cáceres). *Contexto local:* Dehesa de Zafrilla. *Circunstancias del hallazgo:* Las circunstancias concretas del hallazgo son desconocidas, únicamente sabemos que fue encontrado en 1885 en la dehesa de Zafrilla, a unos 3 km de Malpartida. *Lugar de conservación:* Vilanova i la Geltrú (Barcelona). *Institución:* Biblioteca Museu Víctor Balaguer. *Dimensiones:* Estatuilla: 13,1 x 8,7 cm; placa: 4,8 x 6 x 0,45 cm.

—*Campo epigráfico:* El campo epigráfico se sitúa en la cara frontal de la plaquita de bronce bajo las patas delanteras de la cabra. El campo epigráfico no aparece delimitado ni hundido. *Estado de conservación:* Tanto la estatua como la plaquita están en un estado de conservación excelente. *Ordinatio:* La *ordinatio* del texto es bastante deficiente, ya que las líneas aparecen torcidas y las letras están irregularmente colocadas, lo que indica que no existieron líneas de guía cuando se realizó la inscripción. De igual manera, el interlineado es bastante irregular. El texto parece estar alineado a la izquierda, pero las dos últimas líneas están levemente desplazadas a la derecha.

—*Escritura:* La letra es una capital cuadrada toscamente grabada con refuerzos realizados con un pequeño trazo perpendicular en algunas letras. La O y la D son circulares. La A tiene travesaño horizontal. La R se presenta abierta, su panza sobrepasa ampliamente el trazo vertical. Las interpunciones son circulares. No existen nexos.

Bibliografía: FITA, 1885, 430-432; *CIL* II, 5298; LEITE DE VASCONCELOS, 1905, 149 y 169-170; CORRALES, 1942, 71; *AE* 1946, 193; FERRER, 1948, 288 y 290; *ILER* 744; *AE* 1950, 14; BLÁZQUEZ,

1962, 142; MANGAS, 1971, 207; BLÁZQUEZ, 1975, 39 y ss.; *CPIL*, 95 y 162, nº 138 y nº 331; BLÁZQUEZ, 1981, 199-219; FABRE *et alii.*, 1982, 225-227, nº 35; LÓPEZ MELERO, 1986, 110, nº 10; ESTEBAN, 1986, 88; ABASCAL, 1995, 90 y 95-96, nº 11; GONZÁLEZ-CONDE, 2000, 166-169; HEP 10, 2000, 124; GUERRA, 2002, 152-153; CARDIM (coord.), 2002, 367, nº18; ABASCAL, 2002d, 53-54; COMES – RODÀ (eds.), 2002, 242, nº 80; *CIL*Cáceres I, nº 214.

D · S · T · A D
 VICTORIN ·
 SER · C · SE
 VERA E
 A · L · V · S



Altura de las letras: 1.1 - 1.5; 0,5 - 0,7 cm. Interlineado: 0,3-0,5 cm.

d(eae) s(anctae) T(urobrigensi) Ad(aeginae) / Victorin(us siue a) / ser(uus siue a) C(aeciliae?) Se/uerae / a(nimo) l(ibens) u(otum) s(oluit),

Traducción: A la diosa santa turobrigense *Adaegina*. *Victorinus/a*, esclavo/a de *Caecilia?* *Seuera*, cumplió su voto de buen grado como debía.

Variantes: No existen variantes respecto al texto transmitido por la placa. Únicamente hay variantes de interpretación en cuanto a la atribución del género de *Victorinus/Victorina* y en cuanto al desarrollo del *nomen* de su *domina* abreviado con una C. FITA, *CIL* II, LEITE DE VASCONCELOS, CORRALES, FERRER, BLÁZQUEZ, *CPIL*, LÓPEZ MELERO, ESTEBAN y CARDIM desarrollan *C(orneliae)*. Hemos optado por desarrollar *C(aeciliae?)*, siguiendo a FABRE *et alii.*, debido a la frecuencia de este *nomen* en la zona.

INSCRIPCIONES NO SEGURAS

NS-1 Esporões (Distrito de Braga). **Ara dedicada Júpiter Óptimo Máximo por Hermes.**

Soporte: Ara. *Material:* Granito. *Descripción:* Se trata de un ara de granito gris de grano grueso cuya cabecera y base fueron retalladas para su reutilización, por lo que no se conservan los elementos decorativos.

—*Lugar de hallazgo:* Esporões. *Contexto local:* Antigua iglesia de Esporões. *Lugar de conservación:* Braga. *Institución:* Museo Pio XII. *Dimensiones:* (79) x (47) x 41.

—*Campo epigráfico:* Se ubica en la cara frontal del neto del ara y no aparece delimitado ni rehundido. Sus medidas son 32 x 36,5. *Estado de conservación:* Buen estado de conservación gracias a la profundidad del trazado y a que no presenta ningún desconchón considerable que afecte al texto. *Ordinatio:* El epígrafe presenta una *ordinatio* descuidada, como descuidada es la factura del texto, si bien la tendencia general es a seguir un irregular eje de simetría, salvo en la primera línea que aparece alineada a la izquierda. El texto sólo ocupa las dos terceras partes superiores del campo epigráfico. El interlineado es irregular y bastante escaso, lo que provoca que algunas letras estén en contacto con otras de la línea siguiente.

—*Escritura:* La letra es una capital rústica de mala factura sin refuerzos. No se observan restos de líneas guía, de hecho, observando la inclinación e irregularidad de algunas líneas, es de suponer que la planificación del epígrafe fuese inexistente. El grabado es profundo y bastante ancho. No se observan interpunciones. Nexo T^I en la línea 2, N^I en la 3 y H^E en la 4.

Bibliografía: TRANOY, 1981, 320; DOS SANTOS *et alii.*, 1983, 186-187, n° 5; AE 1983, 553; RAP, 401, n° 334.

PRO S

T^I C N^I S G

I O M

H[^]ERMES

V L S

Altura de las letras: l. 1-5: 4,7 - 7 cm.

Pro s(alute) / T[^]i(beri) C(laudi?) N[^]i<s>g(ri siue rini) / I(oui) O(ptimo) M(aximo) / H[^]ermes / u(otum) l(ibens) s(oluit)

Traducción: Por la salud de *Tiberius Claudius? Niger* o *Nigrinus?*. A Júpiter Ótimo Máximo. *Hermes* cumplió su voto de buen grado.

Variantes: l.2: T[^]I CN[^]ISC (TRANOY), T[^]i(beri) C(laudi?) A[^]N[^]ISC[^]I? (GARCÍA).

NS-2 Braga. Ara dedicada a Asclepius e Hygia por Marcus⁵⁹.

Soporte: Ara. *Material:* Granito. *Descripción:* Se trata de un ara de granito cuya cabecera y base han sido retalladas, seguramente para su reutilización como elemento constructivo. Este hecho ha producido la pérdida de las molduras de la base y la cabecera. De esta última únicamente se conservan restos de un frontón triangular en el que se observan restos de decoración, entre los que estacan dos líneas incisas y algún motivo central muy borrado. La altura de la cabecera es de 20 cm y la de la base, 15 cm. El ara no tiene *foculus*.

—*Lugar del hallazgo:* Braga. *Contexto local:* Calle das Travesas. *Circunstancias del hallazgo:* Fue encontrada en el muro de una casa particular en la Calle das Travesas de Braga. *Lugar de conservación:* Braga. *Institución:* Museu de Arqueologia D. Diogo de Sousa. *Medidas:* 77 x 38 x 19 cm.

—*Campo epigráfico:* El campo epigráfico se sitúa sobre la cara frontal del neto del ara. No se encuentra delimitado ni rehundido. *Estado de conservación:* El epígrafe se encuentra en buen estado de conservación si exceptuamos la ya mencionada retalla de las molduras de la cabecera y la base. El campo epigráfico apenas se ve afectado por algún golpe, por lo que la lectura es sencilla. *Ordinatio:* El texto presenta una *ordinatio* bastante cuidada, sobre todo si tenemos en cuenta las dificultades que presenta el granito a la hora de ser tallado. El texto sigue un eje de simetría, a pesar de que la última línea está ligeramente desplazada hacia la izquierda. Las líneas son bastante regulares, aunque en las dos últimas se observan ciertas dificultades a la hora de mantener la

⁵⁹ Hemos podido realizar la autopsia de este epígrafe en el Museu de Arqueologia D. Diogo de Sousa el 08/02/2017.

rectitud de las mismas. El interlineado es bastante regular, aunque es mayor el existente entre las líneas 3 y 4.

—*Escritura*: La letra es una capital actuaria de bastante buena factura para haber sido ejecutada sobre granito. El grabado es profundo y biselado y presenta refuerzos en los trazos. La O es muy ovalada. La A de las dos primeras líneas no tiene travesaño horizontal, o porque no fue tallado, o porque fue tallado superficialmente y se ha perdido debido a la erosión. La A de la tercera línea, sin embargo, sí que lo tiene. Todas las A del texto están inclinadas presentan el asta izquierdo prácticamente vertical, mientras que el derecho está más inclinado. La P se presenta ligeramente abierta y la R cerrada, partiendo el trazo oblicuo de la panza. La V no es muy abierta y no está inclinado hacia ningún lado. La M se presenta levemente abierta. Los trazos horizontales de la E, la T u la L están levemente curvados. El refuerzo superior izquierdo de la H es amplio y curvado hacia abajo. En la segunda línea, la Y es longa y sus trazos superiores son curvado y discurren sobre la letra anterior y la posterior. Las interpunciones son triangulares apuntadas hacia abajo. No existen nexos.

Bibliografía: CIL II 2411; EE VIII, 504; EE IX, 100; LEITE DE VASCONCELOS, 1902, 12; AE 1902, 42; LEITE DE VASCONCELOS, 1913, 264-265; RIGAUD, 1973, 20; ILER 183; RAP, nº 235; CARDIM (coord.), 2002, nº 106.

ASCLEPIO
ET · HYGIAE
MARCVS
EX · VOTO



Altura de las letras: 1.1: 7 cm; 1.2: 6,5 cm, H: 8 cm, Y longa: 8 cm; 1.3: 7 cm; 1.4: 5-5,5 cm. Interlineado: 1.1 - 1.2: 3 cm; 1.2 - 1.3: 2,5 cm; 1.3 - 1.4: 4 cm.

Asclepio / et Hygiae / Marcus / ex uoto.

Traducción: A *Asclepius e Hygia, Marcus*, (lo dedicó) por un voto.

Variantes: 1.2: IPHYGIAE (M. DE QUEIROGA transmitido por LEITE DE VASCONCELOS, 1902).

NS-3 Guimarães (Distrito de Braga). **Ara dedicada por *Vrbanus* a las Ninfas en favor de *Cryses*.**

Soporte: Ara. *Material:* Granito. *Descripción:* Ara de granito con frontón triangular, *foculus* circular y *puluini* laterales, el izquierdo se encuentra bastante deteriorado debido a un golpe. La moldura superior está formada por dos listeles separados por una línea incisa. La base está formada por dos listeles y un plinto de un tamaño similar separado por dos líneas incisas.

—*Lugar de hallazgo:* Guimarães (Distrito de Braga). *Contexto local:* Rua de D. Luís I (hoy Rua 5 de Outubro), nº 8. *Circunstancias del Hallazgo:* Apareció en 1885 en las obras de un edificio en la Rua de D. Luís I nº 8 de Guimarães. *Lugar de conservación:* Guimarães (Distrito de Braga). *Institución:* Museo Arqueológico Martins Sarmiento. *Dimensiones:* 90 x 37 x 27.

—*Campo epigráfico:* Se ubica en el neto del ara ocupando su parte frontal. No aparece delimitado ni está rehundido. *Estado de conservación:* El ara se encuentra en un buen estado de conservación que posibilita la fácil lectura del texto. *Ordinatio:* El epígrafe presenta una *ordinatio* bastante cuidada, alineándose el texto a la izquierda. La falta de espacio obligó al lapicida a omitir la parte final del nombre del dedicante *Vrbanus*, y a separar en dos el nombre *Crysede*. Además, no dejó espacios entre palabras tanto en la línea 2 como en la 5. En la última línea la palabra de la dedicatoria *posui*, está en primera persona, aunque también es posible que el lapicida omitiese la T de la tercera persona por error, resultando en ese caso la fórmula más habitual. Esta palabra, a diferencia del resto del epígrafe, aparece centrada en el renglón. En la línea 3, la segunda mitad de la palabra *Nymphis* presenta unas letras que van aumentando de tamaño progresivamente debido al hueco existente en la línea superior que sólo cuenta con cuatro letras.

—*Escritura:* La letra es una capital de no muy buena factura que presenta refuerzos en algunas letras. No se observan restos de líneas guía. El grabado es profundo y bastante ancho. La O es circular y la P, la R y la B se presentan abiertas. No se observan restos de interpunciones.

Bibliografía: CIL II 5569; MARTINS, 1886, 10-11; LEITE DE VASCONCELOS, 1913, 258-259; CARDOZO, 1926; MARTINS, 1933, 231 y 307; CARDOZO, 1935, 56, nº 33; CARDOZO – SANTOS JUNIOR, 1953, 60-61, nº 3; ILER 606; DIEZ DE VELASCO, 1985, 89; GAMER, 1989, 245; RAP, nº 413; GARCÍA

MARTÍNEZ, 1995, 154, nº 17; DIEZ DE VELASCO, 1998, 82, 86 y 98, nº 14/33; CARDIM (coord.), 2002, 47 y 440, nº 108; ANDREU, 2018, 104; PERÉX – MIRÓ (eds.), 2018, 230-231, nº 37.3.

VRBAN

PRO CRY

SEDE

NYMPHIS

EX VOTO

POSVI



Altura de las letras: l. 1-6: 4-7 cm.

Vrban(us) / pro Cry/sede / Nymphis / ex uoto / posui(t).

Traducción: Vrbanus, en favor de Cryses. A las Ninfas. Lo puso por un voto.

Variantes: l.1: VRBANVS (MARTINS).

NS-4 Peñalba de Castro (Burgos). Inscripción rupestre de *Hermes* en la cueva de Román.

Soporte: Inscripción parietal. *Material:* Barro. *Descripción:* Se trata de una inscripción realizada con un instrumento acabado en punta sobre una placa de barro aislada situada en la zona donde se unen el suelo y la pared.

—*Lugar de hallazgo:* Peñalba de Castro (Burgos). *Contexto local:* Cueva de Román. *Circunstancias del hallazgo:* Esta inscripción forma parte del conjunto de inscripciones número 1 de la Cueva de Román de *Clunia* que fue explorada en profundidad entre 1981 y 1982. Tanto el conjunto 1 como el 2 se sitúan en una cavidad a la que se accede desde una galería a 650 metros de la entrada de la cueva en dirección sur. Todo este complejo se sitúa bajo la ciudad de *Clunia*, no lejos del foro imperial. El conjunto 1 se sitúa en el centro de la galería y está integrado por un grupo de letreros, sin figuras, únicamente con un dibujo fálico, que se sitúan en torno a una pequeña

charca de agua⁶⁰. En este conjunto aparecieron las inscripciones nº 1 a 10 del *corpus* de Palol y Vilella. *Lugar de conservación*: Peñalba de Castro (Burgos), *in situ*. *Dimensiones*: ca. 57 cm de longitud.

—*Campo epigráfico*: El campo epigráfico se ubica sobre la placa de barro y no está delimitado ni rehundido. *Estado de conservación*: Muy bueno. *Ordinatio*: El texto no cuenta con ningún tipo de planificación. Aparece dispuesto en dos líneas.

—*Escritura*: La letra es cursiva, como es habitual en los *graffiti*. No existen interpunciones ni nexos.

Bibliografía: PALOL – VILELLA, 1986, 23; *Clunia II*, nº S-9, 133; *HEp* 1, 1986, 143a; *HEp* 1, 1989, 143; *HEp* 2, 1990, 182i; GASPERINI, 1998, 167; *CIRPBu*, 40, nº 51.

AIONIS

HERMES

Altura de las letras: 4 cm.

Aionis (seruus?) / Hermes.

Traducción: El esclavo de Aion?, *Hermes.*

NS-5 Peñalba de Castro (Burgos). **Inscripción rupestre de *Hermes* en la cueva de Román.**

Soporte: Inscripción rupestre. *Material*: Barro. *Descripción*: Se trata de una inscripción realizada al parecer con un tronco sobre una placa de barro situada en la zona donde se unen el suelo y la pared.

—*Lugar de hallazgo*: Peñalba de Castro (Burgos). *Contexto local*: Cueva de Román. *Circunstancias del hallazgo*: Esta inscripción forma parte del conjunto 2 de la cueva de Román. Este conjunto está situado en una sala donde se unen dos galerías. En dicho conjunto aparecen inscripciones y pequeñas estatuillas itifálicas y un ave⁶¹. *Lugar de conservación*: Peñalba de Castro (Burgos), *in situ*.

⁶⁰ *Clunia II*, 130-131.

⁶¹ *Clunia II*, 130.

—*Campo epigráfico*: El campo epigráfico se ubica sobre la placa de barro y no está delimitado ni rehundido. *Estado de conservación*: El estado de conservación no es demasiado bueno, lo que ha provocado la pérdida de gran parte de la tercera línea. Además, una partícula de barro impide leer correctamente la N de la segunda línea. *Ordinatio*: El texto no cuenta con ningún tipo de planificación. Aparece dispuesto en tres líneas.

—*Escritura*: La letra es una cursiva mucho menos cuidada que la de la inscripción anterior. La E aparece realizada de dos maneras distintas: la primera está realizada con los tres trazos horizontales que se apoyan sobre el vertical, mientras que la segunda está trazada con dos incisiones verticales. No existen interpunciones ni nexos.

Bibliografía: *Clunia* II, nº S-12, 133; *HEp* 2, 1990, 183a; GASPERINI, 1992, 286; *HEp* 5, 1995, 146f; GASPERINI, 1998, 163 y 167; *CIRPBu*, 56, nº 90.

HERMIIS

AIONIS

OY[---]

Hermes / Aioñis (seruus?) / OY[---]

Traducción: *Hermes*, esclavo? de *Aion* ...

Variantes: 1.3: QVI FV[IT?] (GASPERINI y *CIRPBu*).

NS-6 Peñalba de Castro (Burgos). **Inscripción rupestre de *Glauca* en la cueva de Román.**

Soporte: Inscripción rupestre. *Material*: Barro. *Descripción*: Se trata de una inscripción realizada en el suelo sobre la arcilla que formaría parte de un texto más extenso del cual solo se pueden leer las cuatro primeras letras.

—*Lugar de hallazgo*: Peñalba de Castro (Burgos). *Contexto local*: Cueva de Román. *Circunstancias del hallazgo*: Esta inscripción forma parte del conjunto 3 de la cueva de Román. Este conjunto se localiza en la galería este que nace de la zona donde

se encuentra el conjunto 2. Además de con varias inscripciones cuenta con dos grandes representaciones fállicas⁶². *Lugar de conservación*: Peñalba de Castro (Burgos), *in situ*.

—*Campo epigráfico*: El campo epigráfico se ubica sobre la placa de barro y no está delimitado ni rehundido. *Estado de conservación*: El estado de conservación no es demasiado bueno, lo que solo posibilita leer las cuatro primeras letras de la inscripción. *Ordinatio*: El texto no cuenta con ningún tipo de planificación. Aparece dispuesto en una línea.

—*Escritura*: La letra es cursiva. No existen interpunciones ni nexos.

Bibliografía: *Clunia* II, nº S-22, 134; *HEp* 2, 1990, 184d; GASPERINI, 1992, 286; *HEp* 5, 1995, 146f; GASPERINI, 1998, 166-167; *CIRPBu*, 55, nº 89.

GLAV[---]

Glauc[ca ---]

Traducción: *Glauca...*

NS-7 Peñalba de Castro (Burgos). **Inscripción rupestre de *Glauca* en la cueva de Román.**

SopORTE: Inscripción rupestre. *Material*: Barro. *Descripción*: Se trata de una inscripción que se inscribe con letras más pequeñas y profundas sobre otra preexistente que recoge el nombre *Martialis*.

—*Lugar de hallazgo*: Peñalba de Castro (Burgos). *Contexto local*: Cueva de Román. *Circunstancias del hallazgo*: Esta inscripción forma parte del conjunto 3 de la cueva de Román. *Lugar de conservación*: Peñalba de Castro (Burgos), *in situ*.

—*Campo epigráfico*: El campo epigráfico se ubica sobre la placa de barro y no está delimitado ni rehundido. *Estado de conservación*: El estado de conservación es bastante bueno. *Ordinatio*: El texto no cuenta con ningún tipo de planificación. Aparece dispuesto en una línea sobre otra inscripción anterior realizada en dos líneas con letras de mayor tamaño.

—*Escritura*: La letra es cursiva. No existen interpunciones ni nexos.

⁶² *Clunia* II, 131.

Bibliografía: *Clunia* II, nº S-24, 134; *HEp* 2, 1990, 184f; GASPERINI, 1992, 286; *HEp* 5, 1995, 146f; GASPERINI, 1998, 166-167; *CIRPBu*, 55, nº 87.

GLAVCA

MAR

TIALIS

Glauca / Mar/tialis.

Traducción: Glauca Martialis.

NS-8 Peñalba de Castro (Burgos). Inscripción rupestre de *Hermes?* en la cueva de Román.

Soporte: Inscripción rupestre. *Material:* Barro. *Descripción:* Se trata de una inscripción realizada en el suelo sobre la arcilla. Junto a la inscripción hay dos representaciones de máscaras esquemáticas, una realizada con barro modelado y la otra realizada mediante incisión.

—*Lugar de hallazgo:* Peñalba de Castro (Burgos). *Contexto local:* Cueva de Román. *Circunstancias del hallazgo:* Esta inscripción forma parte del conjunto 3 de la cueva de Román. *Lugar de conservación:* Peñalba de Castro (Burgos), *in situ*.

—*Campo epigráfico:* El campo epigráfico se ubica sobre la placa de barro y no está delimitado ni rehundido. *Estado de conservación:* El texto se encuentra en muy mal estado, perdiéndose varias letras. *Ordinatio:* El texto no cuenta con ningún tipo de planificación. Aparece dispuesto cinco líneas.

—*Escritura:* La letra es cursiva. No existen interpunciones ni nexos.

Bibliografía: *Clunia* II, nº S-31, 134; *HEp* 2, 1990, 184f; GASPERINI, 1992, 286; *HEp* 5, 1995, 146f; GASPERINI, 1998, 167; *CIRPBu*, 94, nº 185.

[---]

M[---]

RME[---]

ERM[---]

ES[---]

[---? Her?]/m[es? He]/rme[s? H]/erm[es? Herm]/es[---?].

Traducción: Hermes, Hermes, Hermes, Hermes...

NS-9 Peñalba de Castro (Burgos). **Inscripción rupestre de Soteles en la cueva de Román.**

Soporte: Inscripción rupestre. *Material:* Barro. *Descripción:* Se trata de una inscripción de gran tamaño realizada en el suelo sobre la arcilla.

—*Lugar de hallazgo:* Peñalba de Castro (Burgos). *Contexto local:* Cueva de Román. *Circunstancias del hallazgo:* Esta inscripción está situada a la entrada del complejo, antes de llegar a los conjuntos 1 y 2. *Lugar de conservación:* Peñalba de Castro (Burgos), *in situ*.

—*Campo epigráfico:* El campo epigráfico se ubica sobre la placa de barro y no está delimitado ni rehundido. *Estado de conservación:* El estado de conservación es bastante bueno. *Ordinatio:* El texto no cuenta con ningún tipo de planificación. Aparece dispuesto en una línea.

—*Escritura:* La letra es cursiva. No existen interpunciones ni nexos.

Bibliografía: *Clunia* II, nº S-37, 134; *HEp* 2, 1990, 184o; GASPERINI, 1992, 286; *HEp* 5, 1995, 146f; GASPERINI, 1998, 167; *CIRPBu*, 76, nº 137.

SOTELES

Soteles.

Traducción: Soteles.

NS-10 Peñalba de Castro (Burgos). **Inscripción rupestre de *Glauca* en la cueva de Román.**

Soporte: Inscripción rupestre. *Material:* Barro. *Descripción:* Se trata de una inscripción realizada en el suelo sobre la arcilla.

—*Lugar de hallazgo:* Peñalba de Castro (Burgos). *Contexto local:* Cueva de Román. *Circunstancias del hallazgo:* Esta inscripción está situada cerca de la anterior, a la entrada del complejo, antes de llegar a los conjuntos 1 y 2. *Lugar de conservación:* Peñalba de Castro (Burgos), *in situ*.

—*Campo epigráfico:* El campo epigráfico se ubica sobre la placa de barro y no está delimitado ni rehundido. *Estado de conservación:* El estado de conservación es bastante malo, lo que provoca que solo se pueda leer la primera línea y el comienzo de la segunda parcialmente. *Ordinatio:* El texto no cuenta con ningún tipo de planificación. Únicamente se conservan dos líneas de texto.

—*Escritura:* La letra es cursiva. No existen interpunciones ni nexos.

Bibliografía: *Clunia* II, nº S-39, 134; *HEp* 2, 1990, 184q; GASPERINI, 1992, 286; *HEp* 5, 1995, 146f; GASPERINI, 1998, 166-167; *CIRPBu*, 55, nº 88.

GLAVCA

REFL[---]

Glauca / refl...

Traducción: Glauca, refl...

NS-11 Covarrubias (Burgos). **Ara dedicada por *Felix* a las *Matres Endeiteris*⁶³.**

Soporte: Ara. *Material:* Caliza. *Descripción:* Pequeña ara de caliza trabajada en las cuatro caras formada por un neto sin decoración, una base de 7 cm de altura formada por dos listeles, separados por una *cyma reversa* sobre un pequeño plinto. La cabecera tiene 7,2 cm de altura y consta de una moldura similar inversa encabezada por dos *puluini* unidos que rodean al *foculus* circular.

⁶³ Hemos podido realizar la autopsia de este epígrafe en el Museo de Burgos el 11/08/2016.

—*Lugar del hallazgo*: Covarrubias (Burgos). *Contexto local*: Colección particular. *Circunstancias del hallazgo*: Se desconoce la procedencia exacta de la pieza. Los diferentes autores sitúan su posible procedencia en el castro de “La Muela” cercano a Covarrubias, en el poblamiento romano de Lara de los Infantes o, incluso, en la propia *Clunia* (Peñalba de Castro). Sin embargo, la única certeza es que este ara junto con la siguiente fueron entregadas en 1972 al Museo Arqueológico Provincial de Burgos por José Luis Martínez, vecino de Covarrubias, que las había poseído desde siempre⁶⁴. *Lugar de conservación*: Burgos. *Institución*: Museo de Burgos. *Dimensiones*: 31 x 25,5-21 x 20-15,5 cm.

—*Campo epigráfico*: Ocupa la cara frontal del neto y no está delimitado ni rehundido. *Estado de conservación*: Se encuentra en un estado de conservación excelente, presentado cierta erosión en la base y, especialmente, en la cabecera. El texto se ve únicamente afectado por un golpe en la E inicial de la segunda línea, lo que ha llevado a varios autores a ver un nexo T^E, cuando, en realidad, el trazo superior de la E es similar a las del resto del texto. *Ordinatio*: El texto presenta una alineación irregular, ya que, mientras que las líneas 1, 2 y 4 se encuentran alineadas a la izquierda, la 3 y 5 aparecen centradas, a pesar de que la 3 se desplaza levemente hacia la izquierda, y la 5 hacia la derecha. El interlineado es bastante regular y se aprecian tenues rastros de las líneas guía.

—*Escritura*: Capital cuadrada que presenta refuerzos en los trazos. El grabado de las letras es profundo y biselado. La R, la P y la B se presentan abiertas y el trazo oblicuo de la R arranca de la panza. La panza inferior de la B es mayor que la superior. La A presenta trazo horizontal. La V presenta una apertura media, con el trazo izquierda más vertical que el derecho. La M y la A presentan una apertura cercana a la capital cuadrada monumental. La E y la T de la segunda línea tienen los trazos horizontales ligeramente curvos hacia arriba. En la última línea aparecen interpunciones triangulares. No hay ningún nexo. En la segunda línea aparece una T longa que sobresale por la parte superior de la caja de escritura.

Bibliografía: *Diario de Burgos* 20/09/1972; OSABA, 1968-1972, 574-575, nº 1-2; ALBERTOS, 1972, 58; ABÁSULO, 1974a, 367, nº 1; *ERLara*, 33, nº 7; GAMER, 1974, 239, nº 9; ALBERTOS, 1975, 60, nº 105; CRESPO, 1984, 212, nº 40; *Clunia* II, 28-29, nº 14; BLÁZQUEZ – GARCÍA–GELABERT, 1988, 169; GAMER, 1989, 211, BU-9 211; *HEp* 2, 1990, 86; GONZÁLEZ, 1997, 667-668, nº 1172; HERNÁNDEZ GUERRA, 1999, 731-732, nº 3; GÓMEZ-PANTOJA, 1999, 423, nº 6; CRESPO – ALONSO, 1999, 54, nº 62; *CIRPBu*, 67, nº 112; *RSERMS*, 179; NUÑEZ – BLANCO, 2002, 57; BELTRÁN LLORIS – DÍAZ ARIÑO, 2007, 36-38, nº 2.5.

⁶⁴ ABÁSULO, 1974a, 365.

MATRIBVS
 ENDEITERIS
 FELIX
 PRISCAE
 V · S · L · M



Altura de las letras: 1.1: 2,3-2,5; 1.2: 1,8-2,2 cm, T: 2,5 cm; 1.3: 3,5-3,7 cm; 1.4: 2-2,2 cm; 1.5: 3,7 cm. Interlineado: 1.1 - 1.2: 0,9 cm; 1.2 - 1.3: 0,7 cm; 1.3 - 1.4: 0,6 cm; 1.4 - 1.5: 0,7 cm.

Matribus / Endeiteris / Felix / Priscae / u(otum) s(oluit) l(ibens) m(erito).

Traducción: A las *Matres Endeiteris. Felix*, (esclavo) de *Prisca*, cumplió con su voto de buen grado como debía.

Variantes: 1.2: T^ENDEITERIS (ABÁSULO, ALBERTOS y HERNÁNDEZ GUERRA), INDEIIERIS (OSABA).

NS-12 Covarrubias (Burgos). **Ara dedicada por Abascantus a las Matres**⁶⁵.

Soporte: Ara. *Material:* Caliza. *Descripción:* Pequeña ara de caliza trabajada en las cuatro caras formada por un neto sin decoración, una base de 7 cm de altura formada por un plinto, una *cyma recta* y un listel. La cabecera de 6,1 cm de altura consta de una moldura similar encabezada por dos *puluini* unidos que rodean al *foculus* circular.

—*Lugar del hallazgo:* Covarrubias. *Contexto local:* Colección particular. *Circunstancias del hallazgo:* Las mismas que el epígrafe anterior. *Lugar de*

⁶⁵ Hemos podido realizar la autopsia de este epígrafe en el Museo de Burgos el 11/08/2016.

conservación: Burgos. *Institución:* Museo de Burgos. *Dimensiones:* 27,5 x 16,3-13,8 x 15,4-13,3 cm.

—*Campo epigráfico:* Ocupa la cara frontal del neto y no está delimitado ni rehundido. Medidas: 13,8 x 13,8 cm. *Estado de conservación:* Presenta un estado de conservación bastante bueno, ya que el ara únicamente se ha visto afectada por golpes en la cabecera y la base, especialmente en la parte central e izquierda. El texto, sin embargo, se conserva prácticamente intacto. *Ordinatio:* La *ordinatio* un tanto descuidada. Las dos primeras líneas ocupan el campo epigráfico dejando un pequeño margen a izquierda y derecha de la misma medida, mientras que las dos líneas siguientes se alinean a la izquierda aumentando progresivamente el margen izquierdo, lo que provoca que la última línea aparezca centrada. La tercera línea además presenta una cierta orientación descendente. El interlineado es mayor entre la segunda y tercera línea y entre esta y la cuarta.

—*Escritura:* Capital cuadrada de factura un tanto descuidada. El grabado de las letras es biselado. Presenta refuerzos en algunos trazos. La R, la P y la B se presentan cerradas y el trazo oblicuo de la R arranca de la panza y es bastante largo y estilizado. La A presenta trazo horizontal. La V es bastante abierta mientras que la M y la A presentan una apertura cercana a la capital cuadrada monumental. La O es redonda. La E tiene los tres trazos de la misma longitud y tienen a ascender. En las tres últimas líneas aparecen interpunciones triangulares. En la línea 1 aparecen dos nexos: T^R y T^B, cuyas T e I sobresalen de la caja de escritura por la parte superior.

Bibliografía: *Diario de Burgos* 20/09/1972; OSABA, 1968-1972, 574-575, nº 1-2; ABÁSULO, 1974a, 365-370, nº 2; *ERLara*, 34, nº 8; GAMER, 1974, 239, nº 10; CRESPO, 1984, 212, nº 41; *Clunia* II, 29, nº 15; BLÁZQUEZ – GARCÍA-GELABERT, 1988, 169; GAMER, 1989, 337, BU-10; GONZÁLEZ ALONSO, 1997, 668, nº 1174; CRESPO - ALONSO, 1999, 50-51, nº 54; HERNÁNDEZ GUERRA, 1999, 731-732, nº 4; GÓMEZ-PANTOJA, 1999, 423; *CIRPBu*, 66, nº 111; *RSERMS*, 170; NUÑEZ – BLANCO, 2002, 57; BELTRÁN LLORIS – DÍAZ ARIÑO, 2007, 36-38, nº 2.4.

MAT^RI^BVS

ABASCAN

TVS · MAR

CELLAE ·

EX · VOTO



Altura de las letras: l. 1: 1,9-2 cm, T^R: 2,5 cm, I^B: 2,6 cm; l.2: 1,4-1,5 cm; l.3 - l.5: 1,5-1,7 cm. Interlineado: l.1 - l.2: 0,7 cm; l.2 - l.3: 1,3 cm; l.3 - l.4: 0,6-0,9 cm; l.4 - l.5: 0,7-1 cm.

Mat^ri^bus / Abascan/tus Mar/cellae / ex uoto

Traducción: A las *Matres Abascantus*, (esclavo) de *Marcella*, por un voto.

Variantes: l.4: *cellae <f(i)lius>* (HERNÁNDEZ GUERRA).

NS-13 Alcalá de Henares (Madrid). **Inscripción votiva dedicada por *Attalus* a las *Ninfas*.**

Soporte: desconocido. *Material:* desconocido. *Descripción:* características desconocidas.

—*Lugar del hallazgo:* Alcalá de Henares (Madrid), mal atribuida a Salamanca por Phigi⁶⁶. *Circunstancias del hallazgo:* desconocidas. *Lugar de conservación:* desaparecida. *Dimensiones:* desconocidas.

—*Campo epigráfico:* Según transmite E. Hübner⁶⁷, el texto estaba organizado en cuatro líneas. No se conoce más sobre sus características ni sobre la letra.

Bibliografía: PIGHI, 1547-1555, *cod. Berol. musei*, A61, 32 r.; MURATORI, 1739-1742, n° 8, 86; MASDEU, 1783-1805, v.33, n° 65; CEÁN, 1832, 133; *CIL* II, 3029; RODRÍGUEZ, 1921, 5; FUIDIO, 1934, 135, 151, n° 13; *ILER* 604; FERNÁNDEZ-GALIANO, 1976, 72, n° 108; ABASCAL – FERNÁNDEZ-GALIANO, 1984, 29, n° 37; *LICS*, 111-112, n° 118; RUBIO, 1994, 44-45, n° 10; CRESPO – ALONSO, 1999, 63, n° 78; ALONSO – CRESPO, 1999, 116, n° 224; *ILCM*, 59, n° 9; SASTRE, 2002, 43-44; VALLEJO, 2005, 112; ANDREU, 2018, 106; PERÉX – MIRÓ (eds.), 2018, 341.

NYMPHIS

ATTALVS

CORNELI

ORVM

⁶⁶ PIGHI, 1547-1555, *cod. Berol. musei*, A61, 32 r.

⁶⁷ *CIL* II, 3029.

Nymphis / Attalus / Corneli/orum

Traducción: A las Ninfas. *Attalus*, (esclavo) de los *Cornelii*.

Variantes: 1.1: *Nimphis* (ABASCAL – FERNÁNDEZ-GALIANO); 1.2-1.3: *ÇORNELLĪ/QRVM* (PIGHI).

NS-14 Cabrera de Mar (Barcelona). **Árula dedicada por *Succesus* y *Elaine*.**

—*Soporte:* Ara. *Material:* Mármol. *Descripción:* Se trata de un árula de mármol en forma de columna circular. Como decoración cuenta con dos molduras formadas por un listel y dos toros que delimitan el campo epigráfico por arriba y por debajo. En la parte superior presenta un pequeño *foculus* cuadrado delimitado por un biselado.

—*Lugar del hallazgo:* Cabrera de Mar (Barcelona). *Contexto local:* Can Modolell. *Circunstancias del hallazgo:* Fue descubierta en el yacimiento de Can Modolell el 31 de mayo de 1987 dentro de la campaña de limpieza que se llevó a cabo en dicho yacimiento. El ara apareció en el curso de la limpieza de la zona norte del criptopórtico⁶⁸. *Lugar de conservación:* Mataró (Barcelona). *Institución:* Museo Comarcal de Mataró. *Dimensiones:* 15,5 x 7,3 cm.

—*Campo epigráfico:* Se ubica en el fuste de la columnita y se encuentra delimitado por una moldura en la parte superior e inferior. *Estado de conservación:* Se encuentra en un excelente estado de conservación, aunque existen pequeños golpes que afectan a las molduras y a las letras de la última línea, hecho que no impide la lectura de las mismas. *Ordinatio:* El texto presenta una *ordinatio* cuidada, con todas las líneas siguiendo un eje central y un interlineado bastante regular.

—*Cronología:* Época altoimperial. *Escritura:* Letras capitales cuadradas de bastante buena factura, sobre todo teniendo en cuenta su pequeño tamaño y la dureza del material. Las letras presentan refuerzos en sus trazos. La R es cerrada y la A cuenta con trazo horizontal. La V se presenta algo abierta. Interpunciones circulares. No hay nexos.

Bibliografía: IRC I, nº 86; MAYER – RODÀ, 1992, 201-202; AE 1992, 1096; HEP 5, 1995, 136; BONAMUSA *et alii.*, 1998, 174-175 GARCÍA ROSELLÓ, 1999, 33; IRC V, 41; PLA – REVILLA, 2002, 220; RODÀ (ed.), 2002, 119, nº 95; MAROTO, 2018, 160-161.

⁶⁸ IRC V, 41.

K · V · S
 SVCESSVS
 ELAINE
 CAESARIS



Altura de las letras: 1.1: 2,5 cm; 1.2: 1,3 - 1,1 cm; 1.3: 1,3 - 1,4 cm; 1.4: 1,2 - 1,3 cm. Interlineados: 1.1 - 1.2: 0,2 - 0,4 cm; 1.2 - 1.3: 0,3 - 0,5 cm; 1.3 - 1.4: 0,3 - 0,5 cm.

K u(otum) s(oluerunt) / Successus / Elaine / Caesaris (serui).

Traducción: A K..., cumplieron su voto *Successus* y *Elaine*, (esclavos) del César.

Variantes: Los diversos autores que han tratado la inscripción han desarrollado la abreviatura K como *K(auti)*, lo que consideramos bastante arriesgado⁶⁹.

NS-15 Tarragona. Ara dedicada por *Telesphorus* y *Plate* a tres divinidades.

—*Soporte:* Ara. *Material:* Caliza. *Descripción:* Ara de caliza con la parte superior destruida, lo que ha provocado la pérdida completa de la cabecera y de parte de la zona superior del neto. La base cuenta con una moldura con un perfil en *cyma reversa*. Cuenta con representaciones en bajorrelieve de una pátera en la cara izquierda del neto y jarra (*urceus*) en el lado derecho.

⁶⁹ Sobre esta problemática véase p. 331 del primer volumen.

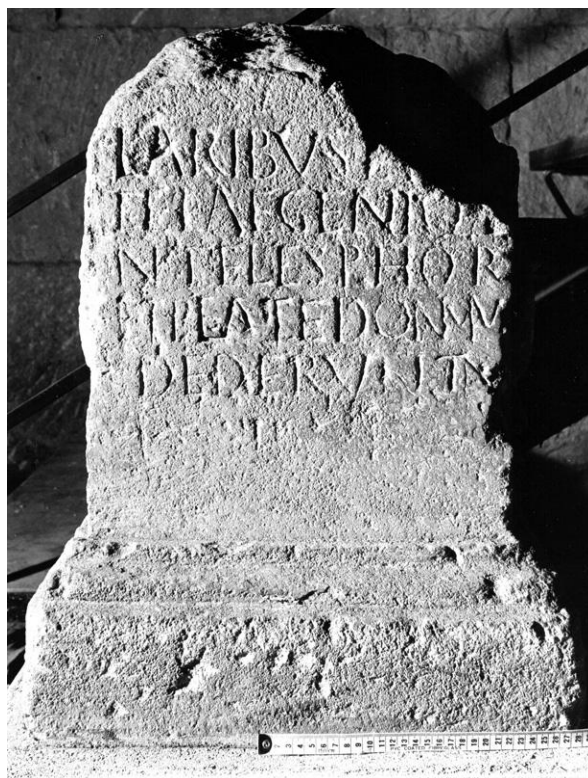
—*Lugar de hallazgo*: Tarragona. *Contexto local*: Cruce de la Calle del Gobernador González con la Calle de la Unió. *Circunstancias del hallazgo*: Apareció en dicho lugar en 1856. En las cercanías aparecieron varias inscripciones más dedicadas a *Tutela* (*RIT*, nº 51, 52, 53, 54 y 56). *Lugar de conservación*: Tarragona. *Institución*: Museo Arqueológico Nacional de Tarragona. *Dimensiones*: (87) x 50 x 44,5 cm.

—*Campo epigráfico*: Se ubica en la cara frontal del neto del ara y no está delimitado por ninguna moldura ni está rehundido. Existe bastante espacio entre la última línea de texto y el comienzo de la moldura de la base. En la parte superior, debido a la fragmentación de esta parte del epígrafe es imposible determinar si el espacio era similar o menor. *Estado de conservación*: El epígrafe se encuentra bastante dañado en su parte superior y presenta golpes y melladuras que afectan al texto, en especial la rotura de la parte superior derecha del texto que afecta al final de la primera y segunda líneas. El resto de golpes no afectan de manera significativa al texto, por lo que no dificultan su lectura. A pesar de esto, se da un desgaste generalizado de la superficie, lo que, unido a la poca profundidad del grabado, ha provocado el borrado de algunos trazos. *Ordinatio*: El texto presenta una *ordinatio* cuidada, siguiendo un eje central, con líneas rectas y un interlineado bastante regular.

—*Escritura*: La letra es una capital cuadrada de bastante buena factura que tiende a la estilización. No se observan restos de líneas de guía. El grabado no es muy profundo y es biselado y los refuerzos son bastante escasos. La P y la R se presentan abiertas y la A parece no tener trazo horizontal. La P cuenta con una barriga bastante pequeña con respecto a su tamaño total, y la B se presenta abierta y con una barriga inferior bastante mayor que la superior. La V es bastante abierta con el trazo derecho más vertical que el izquierdo. La M tiene presenta los trazos laterales totalmente verticales. No hay signos de interpunción. En la cuarta línea hay una V *minuta*.

Bibliografía: *CIL* II 4082; *ILS*, 3605; HERNÁNDEZ SANAHUJA – DEL ARCO 1894, 67, nº 676; ALBERTINI, 1911-1912, 400-401, nº 145; BÖMER, 1958, 52; *ILER* 598; *RIT*, 20, nº 37; MANGAS, 1971, 122; PENA, 1981a, 84, nº 2; PORTILLO *et alii.*, 1985, 213; RODRÍGUEZ OLIVA, 1985, 188; GAMER, 1989: 270, nº T 8; RODRÍGUEZ, 1994, 10-11; COMES – RODÁ (eds.), 2002, 237, nº 75; *CIL* II²/14-2, 838; PÉREZ RUIZ, 2011, 299-300, nº 66; PÉREZ RUIZ, 2014a, 324 y 328; PÉREZ RUIZ, 2014b, 278-279, nº 119.

LARIBVS ET̄ [..]
 TELAE GENIO L̄
 N̄ TELESFOR
 ET̄ PLATE DONVM
 DEDERVNT



Laribus et̄ [Tu]/telae Genio L̄(ucii) / n̄(ostri) / Telesphor(us) / et̄ Plate donum / dederunt.

Traducción: A los *Lares* y *Tutela*, al *genius* de nuestro *Lucio*. *Telesphorus* y *Plate* dieron el don.

NS-16 Tarragona. Ara dedicada por *Baba* a *Tutela*.

—*Soporte:* Ara. *Material:* Caliza. *Descripción:* Ara con cabecera, neto y base. La cabecera está coronada por dos *puluini* que enmarcan una superficie plana en cuya parte central ligeramente desplazado hacia atrás se encuentra el *foculus*. En la parte delantera se observan los restos de un frontón triangular. Todos estos elementos se apoyan sobre un listel que a su vez se apoya en una moldura con sección en *cyma reversa*. Este mismo tipo de moldura es la que encontramos en la base.

—*Lugar de hallazgo:* Tarragona. *Contexto local:* Cruce de la Calle de Lauria con la Calle de Pons Icart. *Circunstancias del hallazgo:* Apareció en dicho lugar en el año 1900. *Lugar de conservación:* Tarragona. *Institución:* Museo Nacional de Arqueología de Tarragona. *Dimensiones:* 61 x 40 x 26 cm.

—*Campo epigráfico*: Ocupa la cara frontal del neto y no presenta ninguna delimitación ni está rehundido. *Estado de conservación*: Su estado de conservación es excelente, ya que el texto no se ve afectado por ningún golpe ni por desgaste importante, a diferencia de la parte derecha de la cabecera que se ha visto dañada por un golpe que ha destruido parte del *puluinus* y de la moldura. *Ordinatio*: El texto presenta una *ordinatio* bastante cuidada, si bien tiene ciertas particularidades: el texto se encuentra alineado a la izquierda guardando un margen determinado a la izquierda que se ve reducido de manera importante en la primera y tercera líneas. Esto se debe a que ambas líneas son más largas; la primera por tener un tamaño de letra mayor que destaca el nombre del dedicante, y la tercera por tener un mayor número de letras. Seguramente debido a problemas de planificación del espacio, en la línea quinta, la quinta y sexta letras (O y S) presentan un grabado más superficial y un trazo más alargado que las del resto del documento para ocupar menos anchura y así adecuarse a la extensión del renglón. El interlineado es bastante uniforme en todo el documento.

—*Escritura*: Es una capital cuadrada de buena factura con ciertos rasgos de la actuaria. Presenta refuerzos en la mayoría de los trazos. No se observa ningún rastro de líneas de guía. El grabado es profundo y biselado. La P aparece abierta y la R cerrada y su trazo oblicuo nace de la panza. La O es ligeramente ovalada. La A presenta travesaño horizontal. La B presenta la barriga inferior mayor que la superior. La V y la M presentan un grado de apertura moderado. Las interpunciones son triangulares en todos los casos a excepción de una *hedera* en la segunda línea. No hay nexos y en algunos casos la T sobresale levemente de la caja de escritura.

Bibliografía: DEL ARCO, 1903, 454-455; *ILS* 9255; *ILER* 484; MANGAS, 1971, 122; *RIT*, nº 54; PENA, 1981a, 84, nº 8; CURCHIN, 1983, 238-239; SMIRIN, 1987, 44; GAMER, 1989, nº T7; ABASCAL – GIMENO, 2000, 240, nº 445b; *CIL* II²/14-2, 856.

BABA · L · NVMISI
 STICI TVTELAE · V · S · L · M
 QVOD AEDIFICIVM DVA
 RVM · OFFICINARVM
 SALVOS RECTE PEREGIT
 ET · AEDEM



Baba L(ucii) Numisi(i) / Stici Tutelae u(otum) s(oluit) l(ibens) m(erito) / quod aedificium dua/rum officinarum / saluos recte peregit / et aedem.

Traducción: Baba, (esclavo) de Lucius Numisius Sticus cumplió su voto de buen grado como debía a Tutela porque se terminó correctamente la edificación de dos *officinae* y una *aedes*.

NS-17 Tarragona. Dedicación de *Philetus*.

—*Soporte:* Pedestal. *Material:* Mármol. *Descripción:* Se trata de un pequeño pedestal de mármol blanco sin ningún tipo de decoración.

—*Lugar del hallazgo:* Tarragona. *Contexto local:* Entre las calles de Fortuny y Reding. *Circunstancias del hallazgo:* Hallada en 1897, según A. del Arco: "en los desmontes que actualmente se verifican en el ensanche de esta ciudad, y en los terrenos del notario D. Antonio Soler, comprendidos entre las calles de Fortuny y de Reding, a espaldas del edificio que sirvió de factoría militar, se ha descubierto una pequeña lápida romana". En la misma manzana se encontraron años antes restos de estatuas y lápidas "pertenecientes a los templos de Venus y Minerva, enclavados en el recinto de las *Thermas* y del *Gimnasio* romanos"⁷⁰. *Lugar de conservación:* Tarragona. *Institución:* Museo Nacional de Arqueología de Tarragona. *Dimensiones:* 10 x 28 x 9,5 cm.

—*Campo epigráfico:* Se ubica en una de las caras más largas en posición horizontal. No cuenta con ningún tipo de moldura ni está rehundido. *Estado de conservación:* El estado de conservación es muy bueno a pesar de la existencia de una grieta que atraviesa el texto de abajo a arriba en la mitad izquierda del epígrafe y a pesar de algunos daños por erosión o golpes. La lectura del texto es segura. *Ordinatio:* La *ordinatio* esta cuidada y las dos líneas se encuentran centradas. La segunda de ellas, para compensar que cuenta con muchas menos letras, presenta una mayor separación entre letras.

—*Escritura:* La letra es una capital a medio camino entre la cuadrada y la actuaria de muy buena factura. Presenta refuerzos en todos los trazos y se aprecian ciertos restos de líneas de guía en la primera línea. El grabado de las letras es profundo y biselado. La O es bastante alargada, en especial en la primera línea. La P y la R se

⁷⁰ DEL ARCO, 1897, 413-415.

presentan abiertas y la V y la M presentan un grado de apertura moderado. No hay signos de interpunción ni nexos. En la primera línea se observa una *P longa*.

Bibliografía: *EE IX*, 388; DEL ARCO, 1897; MANGAS, 1971, 126; *RIT*, nº 61; *CIL II*²/14-2, 871.



PHILETVS MVMMIOR
EX VOTO

Altura de las letras: l. 1-2: 2,5 cm.

Philetus Mummior(*um seruus*) / *ex uoto*

Traducción: Philetus, (esclavo) de los Mummii, por un voto.

NS-18 Els Poblets (Alicante). **Ara dedicada a los *Lares Viales* por *Festuos*.**

Soporte: Ara. *Material:* Terracota. *Descripción:* Se trata de un ara de barro cocido, modelada con una base y cabecera con *foculus*. El modelado es bastante tosco, seguramente realizado por el propio dedicante y no presenta ningún tipo de decoración, aunque las cuatro caras están alisadas.

—*Lugar del hallazgo:* Els Poblets (Setla-Mirarrosa y Mirafior) (Alicante). *Contexto local:* Alfar romano de la Almadrava. *Circunstancias del hallazgo:* Apareció el 14 de agosto de 1986 durante las excavaciones en el Alfar de la Almadrava, en el término municipal de Setla-Mirarrosa y Mirafior, localidad limítrofe con Denia. El ara apareció en los niveles superiores de relleno de un pozo situado en uno de los talleres de

dicho alfar que parece estar en actividad, al menos, los tres primeros cuartos del siglo III d.C. El pozo, excavado en el suelo geológico, estaba colmatado con abundantes arcillas y arenas de origen marino con una alta densidad de materiales arqueológicos. Sobre este relleno, se localiza un estrato con similares componentes a excepción de un importante aporte de ceniza y carbón en el que se localizó este ara. Los materiales arqueológicos que acompañaban al monumento (cerámicas comunes, restos de ánforas, deshechos del alfar y cerámicas finas) se pueden datar en el tercer cuarto del siglo III d.C., lo que nos ofrece una *ante quem* por la que podemos datar el epígrafe⁷¹. *Lugar de conservación*: Denia. *Institucion*: Museo Arqueológico de Denia. *Dimensiones*: 15 x 15,5 x 14 cm.

—*Campo epigráfico*: Se ubica en la cara frontal del neto del ara, no aparece delimitado ni está rehundido. *Estado de conservación*: El estado de conservación del ara en general es muy bueno, a excepción de varios golpes que han hecho saltar trozos de terracota de la cabecera. El campo epigráfico se encuentra en muy buen estado. *Ordinatio*: El texto no presenta una *ordinatio* planificada ya que fue grabada por el propio dedicante en cinco líneas alineadas a la izquierda. De hecho todas las líneas están inclinadas hacia abajo por la derecha. A pesar de esto, el tamaño de las letras es bastante uniforme, así como el interlineado.

Cronología: Segunda mitad del siglo II - primera del III d.C. *Justificación*: Debido a los rasgos paleográficos y a que contamos con una fecha *ante quem* gracias a los materiales que se encontraron con el ara. *Escritura*: Las letras son cursivas y fueron grabadas en el barro antes de cocerlo. Las S son muy alargadas y poco curvadas, las B se presentan esquematizadas, únicamente realizadas con un trazo vertical y otro horizontal en la base. La R también se presenta muy esquematizada, realizada con dos únicos trazos. No hay interpunciones ni nexos.

Bibliografía: MONFORT, 1986; CORELL, 1988, 197-198; *AE* 1987, 701b; *HEp* 2, 1990, 16; ABAD – ABASCAL, 1991, 156, nº 114; ABASCAL – GISBERT, 1992, 69-70, nº 1.1; *IRILADT* 271, nº 176; *IRILADT2*, 243-244, nº 176.

FESTIVOS

LARIBVS

VIALIBVS

EX SOMNIO

VOTVM SOL

VI



⁷¹ ABASCAL – GISBERT, 1992, 70.

Altura de las letras: 1.1 - 1.6: 1-1,5 cm.

Festiuos / Laribus / Vialibus / ex somnio / uotum sol/ui(t)

Traducción: Festiuos, a los Lares Viales, de acuerdo con un sueño cumplió el voto.

Variantes: 1.4 - 1.5: uotum sol/uiŕ (CORELL).

NS-19 Mazarrón (Murcia). Inscripción sobre pavimento realizada por los *magistri*.

Soporte: Pavimento. Material: Opus signinum. Descripción: Se trata de los restos de una inscripción sobre un pavimento de opus signinum con motivos geométricos a base de rombos en retícula que se encuentra enmarcado por la inscripción. Las medidas del pavimento conservado son 130 x 70 cm.

—*Lugar de hallazgo: Mazarrón (Murcia). Contexto local: Loma de las Herrerías. Circunstancias del hallazgo: El pavimento fue encontrado durante la realización de unas labores de repoblación forestal a mediados de los años sesenta en la Loma de las Herrerías, Mazarrón. El yacimiento se sitúa a 3 km de los cotos argentíferos de San Cristóbal y Los Perules y tuvo un asentamiento estable desde principios del siglo II a.C., como pone de manifiesto la aparición en la zona de cerámicas de este periodo (campanienses de tipo A), lo que contrasta con la ausencia casi total de terra sigillata, que cuando aparece lo hace en sus formas más antiguas, de ahí que se pueda pensar que el declive del lugar se dio en época julio-claudia⁷². Lugar de conservación: Murcia. Institución: Museo Arqueológico de Murcia. Dimensiones: (130) x (70) cm.*

—*Campo epigráfico: Se presenta como una banda situada entre dos hileras de teselas negras que enmarca el pavimento geométrico. Por lo conservado no se puede determinar si dicha banda cubriría todo el perímetro del pavimento o solo parte. Estado de conservación: El estado de conservación es fragmentario, ya que únicamente contamos con parte del flanco izquierdo y el superior y otro fragmento difícil de ubicar, sin embargo se puede extraer información de lo poco que tenemos. Ordinatio: El texto se dispone en una única línea.*

Cronología: Finales del siglo II a.C. - primera mitad del siglo I a.C. Justificación: Debido a la documentación arqueológica que permite fechar el apogeo del yacimiento en esos años, además de por los arcaísmos lingüísticos del texto. Escritura: Las letras son capitales realizadas con teselas blancas.

⁷² RAMALLO, 1985, 82.

Bibliografía: RAMALLO, 1979-1980, 306-307; LANCHÁ, 1984, 48-51; RAMALLO, 1985, 79-82; LANCHÁ, 1985, 174; RAMALLO, 1986, 183-186; PENA, 1990-1991, 396-397; GÓMEZ PALLARÉS, 1992, 40; GÓMEZ PALLARÉS, 1993, 262 y 267; LANCHÁ, 1994, 125; RAMALLO – BERROCAL, 1994, 114; *HEp* 1, 1995, 487; NOGUERA – NAVARRO, 1995, 369; ABASCAL, 1995b, 143-144; GÓMEZ PALLARÉS, 1997, 113-115; *CartNova*, 464; UROZ – MOLINA, 1998, 124; RAMALLO, 2001, 185-186; RAMALLO, 2003, 136; FERNÁNDEZ DÍAZ, 2003, 323; DÍAZ ARIÑO, 2004, 467; BELTRÁN LLORIS, 2004, 160; VASSAL, 2006, 58 y 111; *ELRH*, 140-141, nº C52.

[---]ϸM FAC

· HEISCE MAG CVR SELE[---]

[---] CAELI[---]

[-----]

Altura de las letras: 1.1 - 1.3: 7,5 cm.

[--- pauiment?]ϸm fac(iendum) / heisce mag(istreis) cur(auerunt) Sele[ucus ---] / [---] Caeli[us ---] / [-----]

Traducción: ...El pavimento? Se encargaron de hacer, estos *magistri*. *Seleucus*, ... *Caecilius*...

Variantes: 1.1 - 1.5: [---]um fac(iendum) / heisce mag(istris)cur(auerunt) Sele[ucus] / Caeli[us] siue [---]um fac(iendum) / heisce mag(istri/ei) cur(arunt) Sele[uco] / [et] Caeli[o] (RAMALLO, 1986); [---]m fac. / heisce mag. cur. Sele[ukos] / [---] Caeli[us] (LANCHA).

NS-20 Saelices (Cuenca). Lista de individuos pertenecientes a un posible *collegium*.

Soporte: Placa. *Material:* Caliza. *Descripción:* Se trata de la parte central de una placa de caliza que se encuentra fragmentada en tres trozos unidos posteriormente. Falta el resto de la inscripción en torno a dichos fragmentos. La parte que conservamos no tiene ningún tipo de decoración.

—*Lugar de hallazgo:* Saelices (Cuenca). *Contexto local:* En el cerro de Cabeza de Griego, donde se localizan las ruinas de la antigua *Segobriga*. *Circunstancias del hallazgo:* El fragmento del lado derecho fue encontrado en 1885 en los restos de la basílica visigoda que fueron excavados en esos años. El de la izquierda, por su parte, apareció el 30 de agosto de 1888 en la misma zona. Ambos fragmentos fueron depositados en el Museo Arqueológico Nacional el 20 de abril de 1891. El 6 de septiembre de 1972 fue trasladado al Museo de Segóbriga el fragmento izquierdo y el 10 de enero de 1974 el derecho, que se encontraba partido en dos trozos. Posteriormente

fueron unidos los tres. *Lugar de conservación:* Saelices (Cuenca). *Institución:* Museo de Segóbriga. *Dimensiones:* (39) x (53) x 12 cm.

—*Campo epigráfico:* Nada sabemos de las características del campo epigráfico, ya que sólo conservamos la parte central del mismo. *Estado de conservación:* La pieza se encuentra fracturada y de dicha fractura solo se encontraron dos trozos de la zona central, con lo que desconocemos el resto del texto del epígrafe. *Ordinatio:* Según lo conservado podemos observar que la *ordinatio* era muy cuidada, existiendo un encabezamiento en letra de mayor tamaño del cual conservamos dos palabras de las dos últimas líneas, y una lista de nombres en la parte inferior organizada por columnas. Conservamos el final de una columna y el comienzo de la siguiente, lo que se observa en la justificación a la izquierda del comienzo de la segunda columna, así como en los restos de las líneas guía paralelas verticales destinadas a delimitar, durante el trabajo de grabado, el fin de la columna previa y el comienzo de la siguiente. El interlineado es muy regular gracias a la existencia de líneas guía de las cuales aún quedan leves restos.

—*Escritura:* La letra es una capital cuadrada de buena factura con refuerzos en los trazos. El grabado de las letras es profundo y biselado. La O es circular y la barriga de la D tiene forma de semicírculo amplio. La R es cerrada y el rabillo está levemente curvado y parte de la panza. La A presenta un travesaño curvado situado algo más arriba de lo habitual. La E tiene los tres trazos horizontales de similar longitud. La V y la M no están demasiado abiertas y la M tiene los trazos verticales levemente inclinados hacia afuera. El rabillo de la Q es bastante largo y discurre por la parte inferior de la letra siguiente. Las interpunciones tienen forma triangular con el vértice orientado hacia abajo y algunas tienen el vértice alargado, con lo que aparentan ser *uirgulae*. Existen I *longae* en las líneas 2 y 4 y T *longae* en las líneas 2 y 7. Nexos V^A, T^I y H^R en la sexta línea y M^E, N^E y T^E en la séptima.

Bibliografía: DE LA RADA, 1889, 124; *CIL II Supp.*, 5878; QUINTERO, 1913, 101, nº 2; DEL RIVERO, 1933, nº 91; JOYCE – GORDON, 1957, 157-158; SANTERO, 1978, 79-89 y 155, nº 4; *Segobriga II*, 181-183, nº 62; CURCHIN, 1987, 81-82, nº 1; SCHULZE-OBEN, 1989, 179; *HEp* 2, 1990, 371; ABASCAL, 1994b, 375; *AE* 1994, 1057; *HEp* 6, 1996, 577; ABASCAL, 1999, 185-187, nº 73.9; *AE* 1999, 821; *HEp* 10, 2000, 170; ABASCAL, 2003, 154.

[-----]

[---] QVOD+ [---]

[---] EIVS

[---]TINA · || NEDYMVS · BA[---]

[---]NA · || VITALIS · QVI[---]

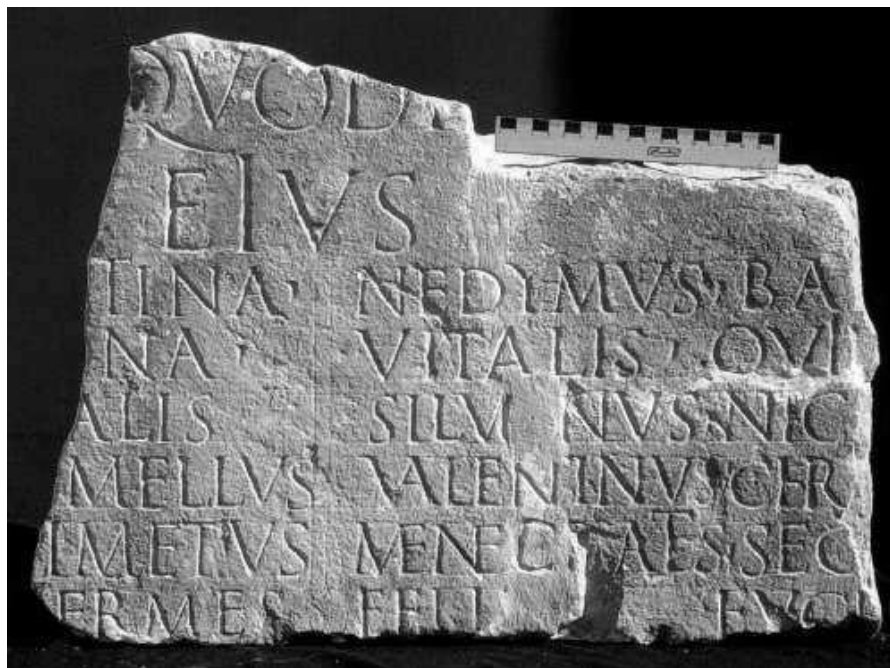
[---]ALIS || SILV[.]NVS · NIG[---]

[---]MELLVS | V^ALENTINVS · CH^R[---]

[---]IMETVS | M^EN^ECRAT^ES · SEC[---]

[---]ERMES | FELI[.] EVGE[---]

Altura de las letras: 1.1 - 1.2: 5 cm; 1.3 - 1.8: 3 cm.



[-----] / ...quod... / ...eius / ...tina Nedymus Ba... / ...na Vitalis Qui[ntus?] / [---]alis
Silu[i]nus Nig[---] / [---Ge]mellus Valentinus Chr[---] / [---]imetus Menecrates
Sec[undus?---] / [---H]ermes Feli[x] Euge[nius?---]

Traducción: -----

Variantes: 1.1: QVODI (QUINTERO y DEL RIVERO), QVOD F ... (ALMAGRO); 1.3: NEDYMVS . B (QUINTERO y DEL RIVERO), [Tromen]TINA NEDYMVS BAL[bi s(erus)] (SANTERO), [...TROMEN]TINA NEDYMVS BAL[BI] (ALMAGRO y CURCHIN); 1.4: QVIR (QUINTERO), QUIR (DEL RIVERO), [Veli]NA VITALIS QVIN[ti s(erus)] (SANTERO), [...VELI]NA VITALIS QVI[NTI] (ALMAGRO y CURCHIN); 1.5: VLIS SILV NVS . NIC (QUINTERO y DEL RIVERO), NIC[ri s(erus)] (SANTERO), [...VIT]ALIS SILVANVS NIG[RINI] (ALMAGRO y CURCHIN); 1.6: MELLVS . VALENTINVS . CER (QUINTERO y DEL RIVERO), CHR[esti s(erus)] (SANTERO), CHRE[STI] (ALMAGRO y CURCHIN); 1.7: ME.NECRATES . SEG (QUINTERO y DEL RIVERO), SEC[undi s(erus)], [...AT]IMETVS MENEKRATES SEC[VNDI] (ALMAGRO y CURCHIN); 1.8: ERME S FELIX F CI (QUINTERO y DEL RIVERO), ...FRMES FELIX EVGE[nii s(erus)] (SANTERO), [...H]ERMES FELI[CIANVS] EVGE[NII] (ALMAGRO y CURCHIN).

NS-21 Chilluévar (Jaén). Epitafio de *Hymaenaeus* dedicado por los *sodales* de Chilluévar.

Soporte: Estela. *Material:* Caliza. *Descripción:* Se trata de una estela de caliza con cabecera semicircular. La única decoración de la estela es la delimitación de dos campos epigráficos: uno semicircular en la parte superior, y otro rectangular con asas laterales en la parte inferior. Cuando J. de Mata Carriazo la dio a conocer se encontraba entera. En la actualidad se encuentra fracturada en cinco trozos, de los cuales se conservan todos menos el inferior derecho.

—*Lugar del hallazgo:* Chilluévar (Jaén). *Contexto local:* cortijo “de Villora”. *Circunstancias del hallazgo:* Según J. de Mata Carriazo, en 1952 aparecieron varias inscripciones en el contexto de un edificio romano excavado en las tierras del cortijo “de Villora”, situado en el km 10 de la carretera Santo Tomé-Chilluévar. J. de Mata indica que parece que la que nos ocupa procede de ese lugar, aunque él la vio en el cortijo “de la Dehesa”. De allí pasó al Grupo Escolar de Chilluévar y luego al Museo de Jaén⁷³. *Lugar de Conservación:* Jaén. *Institución:* Museo de Jaén. *Dimensiones:* Medidas originales según J. de Mata Carriazo: 140 x 47 x 17 cm, medidas de lo conservado en la actualidad: (88) x 47 x 17 cm.

—*Campo epigráfico:* Se encuentra dividido en dos partes que se encuentran delimitadas por una línea incisa: la parte superior tiene forma semicircular y recoge la invocación a los dioses manes y tiene unas medidas de 38,5 x 20 cm, mientras que la inferior tiene forma rectangular y asas laterales y recoge el resto de la inscripción. Éste último contaba originalmente con unas medidas de 44 x 41 cm, en la actualidad se conservan (35) x 41 cm. *Estado de conservación:* En la actualidad la lápida se encuentra fracturada en cinco trozos de los cuales sólo se conservan cuatro de ellos. Esta pérdida ha provocado la desaparición de la parte inferior del segundo campo epigráfico y de la última línea del texto, aunque gracias a lo transmitido por J. de Mata Carriazo, sabemos cuál era su contenido. El resto del texto no presenta problemas de lectura a pesar de las fracturas y de la erosión general. *Ordinatio:* El texto aparece dividido en cinco líneas, de las cuales la primera se localiza en el campo epigráfico superior. La *ordinatio* es bastante cuidada, apareciendo todas las líneas siguiendo un eje de simetría, aunque el interlineado parece un tanto irregular comparando el espacio existente entre unas líneas y otras.

—*Cronología:* Finales del siglo I d.C. - primera mitad del siglo II d.C. *Justificación:* Debido al tipo de letra y a las fórmulas de invocación a los Dioses Manes. *Escritura:* Se trata de una capital actuaria de bastante buena factura con leves refuerzos en los trazos. La incisión es bastante superficial y biselada. La O es ovalada. La A carece de travesaño horizontal. Todas las palabras del texto aparecen separadas por interpunciones triangulares. No existen nexos.

⁷³ DE MATA CARRIAZO, 1969, 47.

Bibliografía: De MATA CARRIAZO, 1969, 47, nº 1; GONZÁLEZ ROMÁN, 1987, 110, nº 6; *CILA* III/2, 437-438, nº 388.

D · M · S
 HYMAENAE
 VS · AN · XXXIII
 SOD · POS
 [H · S · E · S · T · T · L]



Altura de las letras: 1.1 - 1.2: 4 - 4,5 cm; 1. 3: 3,5 - 4 cm; 1.4: 3 - 4 cm.

D(is) M(anubus) S(acrum) / Hymaenae/us an(norum) XXXIII / sod(ales) pos(uerunt) / [h(ic) s(itus) e(st) s(it) t(ibi) t(erra) l(euis)].

Traducción: Consagrado a los Dioses Manes. *Hymaenaeus*, de 33 años. Los *sodales* lo pusieron. Aquí yace, que la tierra te sea leve.

NS-22 Chilluévar (Jaén). **Epitafio de *Lucius Aemilius Orestinus* dedicado por los *sodales* de Chilluévar.**

Sopote: Estela. *Material:* Caliza. *Descripción:* Se trata de una estela de caliza con cabecera semicircular con características similares a la anterior. Su única decoración es la delimitación de los dos campos epigráficos con líneas incisas (el superior de forma semicircular y el inferior rectangular, sin asas). Cuando J. de Mata Carriazo la dio a conocer se encontraba hincada en posición vertical en el campo y se conservaba entera. En la actualidad se ha perdido parte de la zona inferior y se ha fracturado de izquierda a derecha por la mitad aproximadamente.

—*Lugar del hallazgo*: Chilluévar (Jaén). *Contexto local*: Camino de la fábrica de Los Carlos. *Circunstancias del hallazgo*: Según J. De Mata Carriazo esta estela se encontraba hincada en el suelo sirviendo de mojón entre los km 12 y 13 de la carretera de Santo Tomé a Cazorla, en el camino de la fábrica de Los Carlos⁷⁴. *Lugar de conservación*: Jaén. *Institución*: Museo de Jaén. *Dimensiones*: Según J. de Mata Carriazo tenía unas medidas de (120) x 55 x 29 cm., teniendo en cuenta que parte estaba enterrada. Medidas de lo conservado en la actualidad: (106) x 55 x 29 cm.

—*Campo epigráfico*: Se encuentra dividido en dos partes que se encuentran delimitadas por una línea incisa y están rehundidos: la parte superior tiene forma semicircular y recoge la invocación a los dioses manes y tiene unas medidas de 18,5 x 43,5 cm, mientras que la inferior tiene forma rectangular y recoge el resto de la inscripción. Sus medidas son: 26,5 x 42. *Estado de conservación*: El estado de conservación de la estela es un tanto malo ya que, además de estar fracturada a la altura del interlineado entre las líneas 4 y 5, el campo epigráfico se encuentra erosionado de manera notable. A pesar de esto, el texto puede ser leído. *Ordinatio*: El texto se encuentra distribuido en seis líneas de las cuales la primera se sitúa en el campo epigráfico superior. La alineación es centrada y el interlineado es bastante regular.

—*Cronología*: Finales del siglo I d.C. - primera mitad del siglo II d.C. *Justificación*: Debido al tipo de letra y a la fórmula de invocación a los Dioses Manes. *Escritura*: Capital actuaria de buena factura con leves refuerzos en los trazos. La incisión es bastante superficial y biselada. Todas las palabras del texto se encuentran separadas por interpunciones triangulares. No existen nexos.

Bibliografía: De MATA CARRIAZO, 1969, 52, nº 7; GONZÁLEZ ROMÁN, 1987, 110, nº 4; CILA III/2, 423 nº 373.

D · M · S
 L · AEMILIVS
 ORESTINVS
 AN · LV · H · S · E
 S · T · T · L
 SODALES · D · D ·



⁷⁴ DE MATA CARRIAZO, 1969, 52.

Altura de las letras: 1.1: 6 - 6,5 cm; 1.2 - 1.4: 4 - 4,5 cm; 1.5 - 1.6: 4 cm.

D(is) M(anibus) S(acrum) / L(ucius) Aemilius / Orestinus / an(norum) LV h(ic) s(itus) e(st) / s(it) t(ibi) t(erra) l(euis) / sodales d(ederunt) d(edicauerunt).

Traducción: Consagrado a los Dioses Manes. *Lucius Aemilius Orestinus*, de 55 años aquí yace, que la tierra te sea leve. Los *sodales* lo dieron y dedicaron.

NS-23 Chilluévar (Jaén). Epitafio de *Caius Sempronius Vetulus* dedicado por los *sodales* de Chilluévar.

Soporte: Estela. *Material:* Caliza. *Descripción:* Se trata de una estela de caliza con cabecera semicircular con características similares a las dos anteriores. Los dos campos epigráficos se encuentran delimitados por una línea incisa (el superior de forma semicircular y el inferior rectangular, sin asas).

—*Lugar del hallazgo:* Chilluévar (Jaén). *Contexto local:* Los Almansas. *Circunstancias del hallazgo:* La estela procede de la aldea de Los Almansas, a 2 km de Chilluévar. Desde allí se trasladó al Grupo Escolar de Chilluévar y después al Museo de Jaén. *Lugar de conservación:* Jaén. *Institución:* Museo de Jaén. *Dimensiones:* 114 x 45,5 x 23 cm.

—*Campo epigráfico:* Las características son similares a los campos epigráficos de la inscripción anterior, siendo el superior semicircular y el inferior rectangular, además de estar delimitados y rehundidos. El campo epigráfico superior recoge la dedicación a los Dioses Manes y cuenta con unas medidas de 20 x 34 cm, mientras que el inferior mide 41 x 37 cm. *Estado de conservación:* En la actualidad la estela se encuentra fracturada en dos trozos a la altura de las líneas 2 y 3. Además se encuentra erosionada y presenta desconchones en las aristas. La erosión afecta también al texto, aunque no impide su lectura. *Ordinatio:* El texto presenta una *ordinatio* bastante cuidada, siguiendo una alineación a la izquierda en el caso del texto de la segunda cartela, con líneas rectas y regulares. El texto de la cabecera se presenta centrado. Los interlineados son también bastante regulares.

—*Cronología:* Finales del siglo I d.C. - primera mitad del siglo II d.C. *Justificación:* Debido al tipo de letra y a las fórmulas de invocación a los Dioses Manes. *Escritura:* Las letras son capitales actuarias de buena factura con refuerzos en los trazos. El grabado es biselado y no demasiado profundo. La O es ovalada. La A tiene travesañ horizontal. La R se presenta abierta. La M tiene los trazos verticales bastante abiertos. La N se encuentra ligeramente inclinada hacia la derecha. La E presenta los tres trazos horizontales bastante cortos y rectos. Las interpunciones no

existían o se han borrado en algunas zonas. La que se conserva en la línea 3 es triangular. No existen nexos.

Bibliografía: CILA III/2, 443-444, n° 393. HEP 5, 1995, 438.

D M

C SEMPRO

NIVS · VETV

LVS AN XXI

H S E S T T L

SOD DE D

Altura de las letras: 1.1: 6-6,5 cm; 1.2: 5 cm; 1.3: 5-5,5 cm; 1.4 - 1.5: 5,5 cm; 1.6: 5-5,5 cm.

D(is) M(anibus) / C(aius) Sempronius Vetulus an(norum) XXI / h(ic) s(itus) e(st) s(it) t(ibi) t(erra) l(euis) / sod(ales) de(derunt) d(edicauerunt).

Traducción: A los Dioses Manes. Caius Sempronius Vetulus, de 21 años, aquí yace, que la tierra te sea leve. Los sodales dieron y dedicaron.

NS-24 Chilluévar (Jaén). Epitafio de Lucius Seuio Felix dedicado por los sodales de Chilluévar.

Soporte: Estela. *Material:* Caliza. *Descripción:* Se trata de una estela de caliza con cabecera semicircular con características similares a las dos anteriores. Los dos campos epigráficos se encuentran delimitados por dos líneas incisas (el superior de forma semicircular y el inferior rectangular, sin asas).

—*Lugar del hallazgo:* Chilluévar (Jaén). *Contexto local:* Los Almansas. *Circunstancias del hallazgo:* Similares a la estela anterior. *Lugar de conservación:* Jaén. *Institución:* Museo de Jaén. *Dimensiones:* 68 x 48 x 23 cm.

—*Campo epigráfico*: El campo epigráfico se encuentra dividido en dos. Uno en la parte superior de forma semicircular de 21 x 40 cm, y otro en la parte inferior de forma rectangular, cuyas medidas son: 23 x 40 cm. Ambos campos epigráficos se encuentran levemente rehundidos. *Estado de conservación*: La estela ha perdido su ángulo inferior derecho y, además, se ve afectada por varios desconchones en las aristas y en la línea 3 del texto, lo que dificulta su lectura. *Ordinatio*: El texto presenta una *ordinatio* bastante cuidada, con las líneas siguiendo un eje de simetría. Además son rectas y regulares, así como el interlineado.

—*Cronología*: Finales del siglo I d.C. - primera mitad del siglo II d.C. *Justificación*: Debido al tipo de letra y a las fórmulas de invocación a los Dioses Manes. *Escritura*: La letra es una capital actuaria de bastante buena factura con refuerzos en los trazos. La incisión es bastante superficial y biselada. La O es ovalada. La M se presenta con los trazos verticales muy abiertos. La L tiene forma de lambda griega. Las interpunciones son triangulares. No existen nexos.

Bibliografía: CILA III/2, 445-446, n° 395, HEP 5, 1995, 438.

DIS · M ·

L · SEVIO · FELIX

+++S[.] V[.]E[.]S

S · D ·

Altura de las letras: 1.1: 5,5 cm; 1.2 - 1.3: 4,5 cm; 1.4: 4 cm.

Dis M(anibus) / L(ucio) Seuius Felix / +++S[.] V[.]E[.]S / S(odales) D(edicauerunt).

Traducción: A los Dioses Manes. A *Lucius Seuius Felix*... Los *sodales* lo dedicaron.

NS-25 Córdoba. *Defixio* realizada en contra de una familia.

Soporte: *Tabella defixionis*. *Material*: Plomo. *Descripción*: Se trata de una lámina de plomo de forma más o menos circular cuya parte exterior cuenta con una decoración basada en dos círculos concéntricos. Se encontró doblada con la inscripción en la cara interior y sujeta con un clavo de hierro, lo que es habitual en este tipo de documentos. Está fracturada en cinco trozos, de los cuales sólo se conservan dos de la

parte izquierda. El resto es conocido por la fotografía y el dibujo realizado por J. M^a de Navascués⁷⁵.

—*Lugar del hallazgo*: Córdoba. *Contexto local*: Necrópolis en el Camino Viejo de Almodóvar. *Circunstancias del hallazgo*: Similares a la inscripción S-36, también fue transferida en 1955 al Museo Arqueológico Nacional. *Lugar de conservación*: Madrid. *Institución*: Museo Arqueológico Nacional. *Dimensiones*: ca. 8 cm de diámetro x 0,2 cm de grosor.

—*Campo epigráfico*: El campo epigráfico se encuentra en la cara interior de la pieza. *Estado de conservación*: El estado de conservación es deficiente ya que se encuentra fracturado y se han perdido tres de los cinco trozos. Sin embargo, gracias a las fotos y dibujos de la primera edición el texto se puede reconstruir casi totalmente sin demasiados problemas. *Ordinatio*: El texto presenta una *ordinatio* irregular, sin un alineamiento determinado. El texto se ordena presentando un nombre por línea. El interlineado es irregular también.

Cronología: Mediados del siglo I a.C. - comienzos del siglo I d.C. *Justificación*: Por el tipo de letra y los pocos datos con que contamos respecto a su contexto arqueológico. *Escritura*: Se trata de una capital cursiva realizada mediante incisión con un punzón. La A presenta travesaño horizontal. La O está realizada con dos trazos curvos y la E está realizada con dos trazos verticales. Las interpunciones están realizadas con un trazo triangular. No existen nexos.

Bibliografía: DE NAVASCUÉS, 1934a, 58-60; *AE* 1934, 25; VÁZQUEZ DE PARGA, 1955-1957, 60-61; *HAE* 2053; SOLIN, 1968, 27-28, n° 24; *ILER* 5915; VÁZQUEZ HOYS, 1985, 40, 44; SMIRIN, 1987, 48; FRANCIA, 1988, 15; *CIL* II2/7, 251; CAMACHO, 1997b, 148, n° 71; VAQUERIZO, 2001, 193; MARINA, 2001, 58-60, n° 12; BELTRÁN LLORIS, 2005, 36 *STYLOW*, 2005, 254-255 y 261; *ELRH*, 48, 73, 218-219 y 340, n° U34; COSTA, 2011, 86-87, n° 2.

⁷⁵ DE NAVASCUÉS, 1934, 58-60

C · NŪ SIIX[---]
 C · NVM · PILIIM[.]
 NVM IIRA[...]
 CALIPSO · NVM
 C · AVILIA · IR[.]NA
 C · NVM IIPA[.]RODI
 C · NVM AII[.]CINŪS
 SCINTI[.]A · NVM



HISPANIA
 EPIGRAPHICA

Altura de las letras: 1.1 - 1.8: 0,3 - 0,4 cm.

C(aius) Nū(misius) Sex... / C(aius) Num(isius) Pilem[o] / Num(isia) <H>era[cli]a / Calipso Num(isiorum) / C(aia?) Aulia Ir[e]na / C(aius) Num(isius) Epa[p]hrodi(tus) / C(aius) Num(isius) Ae[s]c(h)inū / Scinti[ll]a Num(isiorum).

Traducción: Caius Numisius Sex..., Caius Numisius Philemo, Numisia Heraclia, Calipso, esclava de los Numisii, Caia? Aulia Irena, Caius Numisius Epaphroditus, Caius Numisius Aeschinus, Scintilla, (esclava) de los Numisii.

Variantes: 1.2: Pilem[on] (DE NAVASCUÉS y HAE 12-16), P(h)ilem[on] (STYLOW, CIL II²/7 y CAMACHO); 1.3: FRA.....A (DE NAVASCUÉS), Fra[tern]a (HAE 12-16); 1.4: CALT...O . NVM (DE NAVASCUÉS y HAE 12-16); 1.5: C . AVILIA . IT...NA (DE NAVASCUÉS y HAE 12-16); 1.6: EPA...AOPI (DE NAVASCUÉS), Apa...aopi (HAE 12-16), EPA[P(H)RODI[TU]S (CAMACHO); 1.7: Actacinus (HAE 12-16), Aetacinus (FRANCIA), Ae[s]jeinus (ELRH).

NS-26 Porcuna (Jaén). *Herma dedicada por los dos Laeti a Cornelia Scita.*

Soporte: Herma. Material: Mármol. Descripción: Se trata de un pedestal hermaico de mármol fracturado en su parte inferior. No cuenta con ningún tipo de decoración. Únicamente presenta un rebaje semicircular en la parte superior donde iba apoyado el busto de bronce o mármol y los dos habituales agujeros rectangulares en los laterales de 8,7 x 5,2 x 2,8 cm.

—*Lugar del hallazgo*: Porcuna (Jaén). *Contexto local*: Desconocido. *Circunstancias del hallazgo*: Circunstancias exactas desconocidas. Según P. Rodríguez Oliva probablemente proceda del huerto de la Iglesia de San Benito donde se encontró junto con la inscripción siguiente⁷⁶. *Lugar de conservación*: Porcuna (Jaén). *Institución*: Museo Arqueológico Municipal de Obulco. *Dimensiones*: (56) x 28-25,5 x 16 cm.

—*Campo epigráfico*: El campo epigráfico se sitúa en la parte superior de la cara frontal de la *herma* y no se encuentra delimitado ni rehundido. *Estado de conservación*: El epígrafe se encuentra fracturado en su parte inferior, sin embargo el texto únicamente se ve afectado por desconchones superficiales que en ningún caso dificultan la lectura del mismo. *Ordinatio*: La *ordinatio* está bastante cuidada, alineándose las líneas 1, 3 y 4 a la derecha, mientras que la segunda está centrada, aunque se encuentra ligeramente desplazada hacia la izquierda. El interlineado es regular.

Cronología: Primera mitad del siglo II d.C. *Justificación*: El tipo de monumento, unido al tipo de letra con rasgos actuarios sugiere una cronología tardía, por lo que el documento podríamos situarlo en la primera mitad del siglo II d.C. *Escritura*: La letra es una capital actuaria con refuerzos en los trazos. La incisión es biselada y no demasiado profunda. Las letras son bastante estilizadas. La O tiene forma ovalada. La A no tiene travesaño y el trazo derecho está más inclinado que el izquierdo, curvándose en la parte final para realizar una especie de refuerzo. La P se presenta abierta y la R cerrada, cuyo trazo oblicuo parte de la panza y se curva en su parte inferior. Tanto los trazos horizontales de la E, como el trazo perpendicular superior de la T se curvan ligeramente hacia arriba. La V no está demasiado abierta y el ángulo inferior es curvilíneo. Algunas interpunciones son triangulares y otras son *hederae* apuntadas. No existen nexos.

Bibliografía: RODRÍGUEZ OLIVA, 1982a, 138-139, n° 4; RODRÍGUEZ OLIVA, 1982b, 388, n° 7; PORTILLO *et alii.*, 1985, 190, n° 6; *HEp* 1, 1989, 377; *CILA* III/1, 259-260, n° 316; *HEp* 1, 1989, 377; RODRÍGUEZ OLIVA, 1994, 16-21; *CIL* II²/7, 106; *HEp* 5, 1995, 505.

⁷⁶ RODRÍGUEZ OLIVA, 1982a, 137.

CORNELIAE · MARTI ·
 F · SCITAE ·
 LAETVS · PATER · ET ·
 LAETVS · F · DEDERVNT ·



Altura de las letras: l.1 - l. 4: 3,5-4 cm.

Corneliae Marti(alis) / f(iliae) Scitae / Laetus pater et / Laetus f(ilius) dederunt.

Traducción: A Cornelia Scita, hija de Martial. Laetus, el padre, y Laetus, el hijo, lo dieron.

Variantes: l.1: Marti (CIL II²/7).

NS-27 Porcuna (Jaén). **Herma dedicada por los dos Laeti a Lucius Sempronius Postumus.**

Soporte: Herma. Material: Mármol. Descripción: Herma fracturada en su parte inferior, con rebaje semicircular en la parte superior para la colocación del busto de bronce o mármol y dos rebajes rectangulares a los lados de 9,5 x 5,7 x 2,5 cm.

—Lugar del hallazgo: Porcuna (Jaén). Contexto local: Desconocido. Circunstancias del hallazgo: Mismas circunstancias que la inscripción anterior. Lugar de conservación: Porcuna (Jaén). Institución: Museo Arqueológico Municipal de Obulco. Dimensiones: (62) x 28,5-25 x 17 cm.

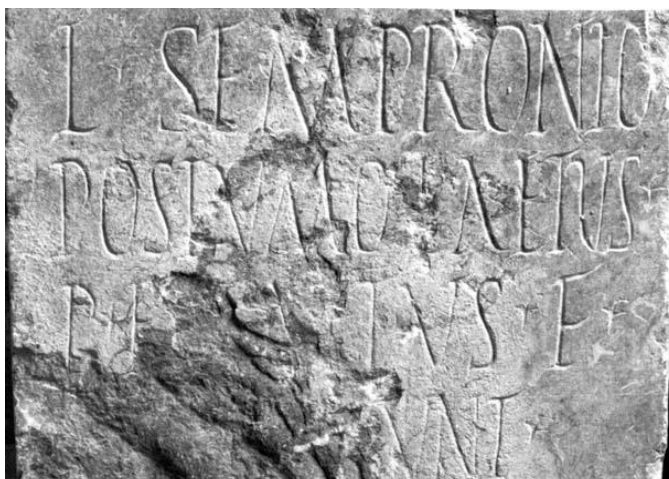
—Campo epigráfico: El campo epigráfico se sitúa en la parte superior de la cara frontal de la herma y no se encuentra delimitado ni rehundido. Estado de conservación: El pedestal se encuentra fracturado en la parte inferior y cuenta con un gran desconchón en el lado inferior izquierdo que afecta de manera notable al texto, provocando la

pérdida de la primera mitad de la cuarta línea y de la parte central de la tercera. Además de esto, el texto se ve afectado por diversos desconchones sobre todo en la parte central del mismo. Sin embargo, gracias a las similitudes con el epígrafe anterior, el texto puede restituirse sin dificultades. *Ordinatio*: El texto presenta una *ordinatio* cuidada, con las tres primeras líneas alineadas a la izquierda. La última línea es difícil asegurar su alineación, ya que únicamente se conservan las tres últimas letras de la palabra *dederunt* pero, aparentemente, estaría centrada ligeramente desplazada hacia la izquierda. El interlineado es bastante regular.

—*Cronología*: Primera mitad del siglo II d.C. *Justificación*: Misma justificación que el epígrafe anterior. *Escritura*: La letra es prácticamente idéntica a la del epígrafe anterior, una capital actuaria bastante estilizada. Las interpunciones son *hederae* apuntadas. No existen nexos.

Bibliografía: RODRÍGUEZ OLIVA, 1982a, 137-138, nº 3; PORTILLO *et alii.*, 1985, 191, nº 7; *HEp* 1, 1989, 378; *CILA* III/1, 366, nº 324; RODRÍGUEZ OLIVA, 1994, 16-21; *CIL* II²/7, 108.

L · SEMPRONIO
 POSTVMO · LAETVS ·
 P · E[.] LAETVS · F ·
 [----]RVNT ·



Altura de las letras: l.1 - l.4: 3,5-4,5 cm.

L(ucio) Sempronio / Postumo Laetus / p(ater) e[t] Laetus f(ilius) / [dede]runt.

Traducción: A *Lucius Sempronius Postumus. Laetus*, el padre, y *Laetus*, el hijo, lo dieron.

NS-28 Martos (Jaén). Dedicación de *Crescens* y *Eulalus*.

Soporte: ¿*Herma*? *Material*: Mármol. *Descripción*: Se trata de un epígrafe de mármol negro del que desconocemos su forma y sus medidas, aunque el formulario parece indicar que sería un pedestal hermaico.

—*Lugar de hallazgo*: Martos (Jaén). *Contexto local*: Desconocido. *Circunstancias del hallazgo*: Según F. Rus Puerta, en 1646 se hallaba en la casa de J. Ortega Vallejo, sirviendo “de umbral bajo en la puerta del corral”⁷⁷. *Lugar de conservación*: Desaparecida. *Dimensiones*: Desconocidas.

—*Campo epigráfico*: Al parecer, según el dibujo de M. Jimena Jurado, el texto se localizaba en la cara frontal del monumento. *Ordinatio*: Según el dibujo, el texto se distribuía en cinco líneas de texto centradas. Poco más sabemos de sus características.

—*Cronología*: Siglo I - comienzos del siglo II. *Justificación*: Es el horizonte cronológico atribuido a las *hermae* hispanas. *Escritura*: Las características concretas de la escritura son desconocidas, aunque según el dibujo de Jimena Jurado, existía una *I longa* al final de la primera línea y sobre la abreviatura *N* existía una línea horizontal. No existen nexos.

Bibliografía: RUS, 1634, 56 v.; JIMENA, ms. 1639, 62; RUS, ms. 1646, 163-164; *CIL* II 1662; ACEDO, 1928, 45; GARCÍA Y BELLIDO, 1960, 135, nº 2; GARCÍA Y BELLIDO, 1967, 85-86, nº 2; *ILER* 407; MARÍN, 1981, 91; CANTO, 1984, 189, nº 26; PORTILLO *et alii.*, 1985, 189, nº 3; BENDALA, 1986, 402, nº 2; SERRANO, 1987, 103; *HEp* 1, 1989, 373; *CILA* III/2, 475-476, nº 419; *HEp* 5, 1995, 473; HORNUM, 1993, 282, nº 228; FORTEA, 1994, 251-252, nº 69; *CIL* II²/5, 101; RODRÍGUEZ OLIVA, 1994, 16-21; CEBALLOS, 2004, 561-563.

VINDICÌ

Ñ

CRESCENS

ET EVLALVS

D

Vindici / n(ostro) / Crescens / et Eulalus / d(ant).

Traducción: A nuestro *Vindex*, *Crescens* y *Eulalus* lo dan.

Variantes: 1.2: *N(emesi)* (RUS, *CIL* II, GARCÍA Y BELLIDO, MARÍN, CANTO, BENDALA, SERRANO, HORNUM, FORTEA y CEBALLOS).

⁷⁷ RUS, 1634, 56 v.

NS-29 El Portal (Cádiz). *Defixio* realizada contra un grupo de personas de origen servil.

Soporte: Tabella defixionis. Material: Plomo. Descripción: Placa de plomo de forma rectangular que ha perdido dos fragmentos del borde superior y otro del inferior. Presenta un agujero en el ángulo superior izquierdo y otros dos en los inferiores que estaban destinados para poder clavar la placa en algún elemento de la tumba. No presenta elementos decorativos.

—*Lugar del hallazgo:* El Portal (Cádiz). *Contexto local:* Cortijo “de Frías”. *Circunstancias del hallazgo:* Se encontró en los años 80 en el cortijo “de Frías”, en el km 10 de la carretera que une Puerto Real con El Portal. En la actualidad se encuentra desaparecida. *Lugar de conservación:* Desaparecida. *Dimensiones:* 10 x 15,4 x 0,3 cm.

—*Campo epigráfico:* Se ubica en una de las caras de la tablilla. *Estado de conservación:* El estado de conservación es deficiente. Las fracturas existentes en la parte superior de la tablilla han provocado la pérdida de algún nombre, así como de algunas letras. La superficie presenta rozaduras y grietas que dificultan la lectura de algunas letras y, en consecuencia, de algunos nombres. *Ordinatio:* El texto consiste en una lista de nombres ordenada en tres columnas sin ningún tipo de organización más allá de eso, como es habitual en este tipo de epígrafes que son realizados con punzón y de una forma poco cuidada. Además, los nombres están escritos de derecha a izquierda.

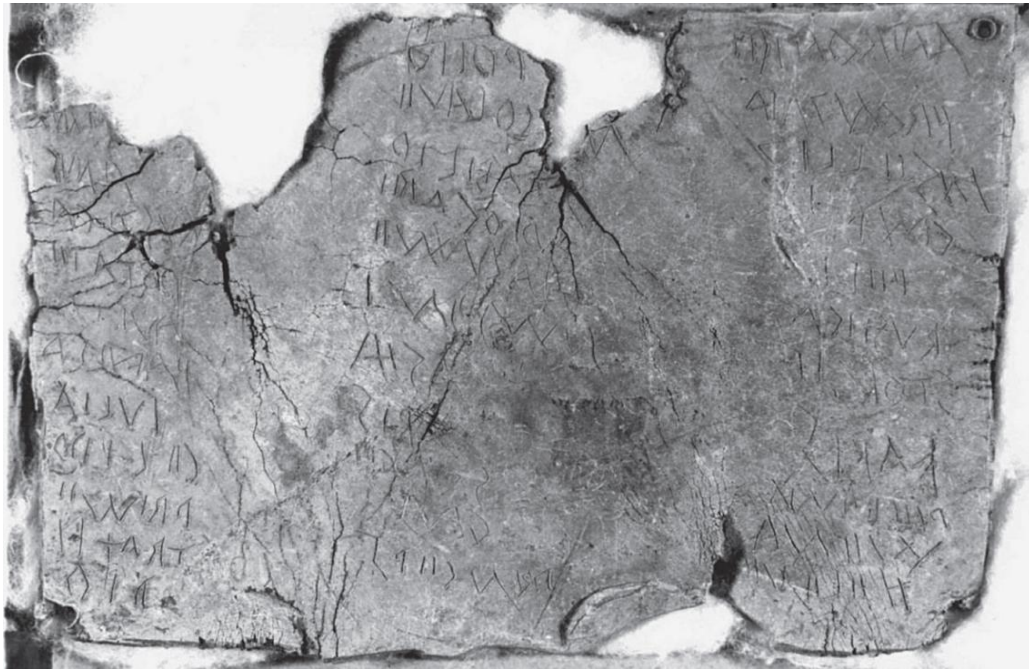
—*Cronología:* Segunda mitad del siglo II a.C. - principios del I a.C. *Justificación:* Según J. González por características paleográficas muy arcaicas, la falta de aspiración en la transcripción de las oclusivas aspiradas griegas o la conservación de la K antes de A, así como la ausencia de formulario en el texto y el hecho de estar escrito de derecha a izquierda⁷⁸. *Escritura:* La letra es una capital cursiva escrita con punzón de derecha a izquierda. La O se presenta abierta por la parte inferior en algunos casos, o por los dos en otros, resultado de la unión de dos trazos curvados. La P es abierta y tiene la barriga cuadrada. La R es también abierta. El travesaño de la A no se apoya en ambos lados, sino que se presenta inclinado hacia abajo cortando uno u otro de ellos. La C es angulosa y la D no llega a cerrarse por la parte inferior. La E y la F están realizadas con dos trazos verticales, siendo el segundo más corto en el caso de la F. La G se forma por un trazo semicircular rematado por uno vertical en la parte inferior. La K presenta los dos trazos paralelos inclinados hacia abajo. La L tiene el trazo horizontal ligeramente inclinado hacia abajo.

Bibliografía: GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, 2015, 103-116.

⁷⁸ GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, 2015, 114.

CORPVS EPIGRÁFICO

[---]TANA	POLIO	ANTRONICII
ANVS	N[.]COLAVII	IIRONTACA
RVSTICA	STABILIO	PVSILLIO
OPTATII	DIOCARII	CIMISIIK
AVCTA	[.]ALAMII	IIILIX
IIABVLLA	SVM[.]NI	RVSTICA
IVLIA	[---]ASIA	STORGII
CILIDO	[---]ARIS	KARIS
PRIMII	SO[---]CE	PHILONIA
TRAXII	G[---]	MIINA
DIO	PRINCEPS	HIILINII



----- / [---]tana Polio Antronice / Anus N[i]colaue Frontaca / Rustica Stabilio Pusellio / Optate Diocare Cimisek / Aucta [T]alame Felix / Fabulla Sum[.]ni Rustica / Iulia [---]asia Storge / Celido [---]aris Karis / Prime So[---]ce Philonia / Traxe G[---] Mena / Dio Princeps Helene.

NS-30 Adra (Almería). *Herma dedicada por el paedagogus Auctus a Caius Annius Hispanus.*

Soporte: Herma. Material: Pizarra. Descripción: Se trata de la parte superior de un pedestal hermaico que se encuentra, a su vez, fragmentado en dos trozos entre las líneas 2 y 3 y parte del final de la línea 2. En la parte superior se conservan los restos del rebaje semicircular destinado para sostener el busto del homenajeado. Carece de los agujeros laterales habituales en este tipo de soportes.

—*Lugar de hallazgo:* Adra (Almería). *Contexto local:* Ermita de San Sebastián. *Circunstancias del hallazgo:* El pedestal estuvo encastrado cuando aún se conservaba entero en uno de los muro de la ermita de San Sebastián de Adra, como así lo transmiten varios autores, entre ellos E. Hübner⁷⁹. Posteriormente fue retirada del muro y enviada al Museo Provincial de Almería. Es posible que se fracturase debido a las labores de extracción del muro. *Lugar de conservación:* Almería. *Institución:* Museo de Almería. *Dimensiones:* (41) x 23 x 12 cm.

—*Campo epigráfico:* Se ubica en la parte superior del pedestal y no se encuentra delimitado ni rehundido. *Estado de conservación:* La fractura que afecta a los restos conservados del epígrafe ha provocado la pérdida de las cuatro últimas letras de la segunda línea, aunque tenemos certeza de cuales fueron porque las transmite Hübner cuando aún estaba entero. La erosión afecta sobre todo a las aristas del epígrafe con lo que el resto del texto puede ser leído sin problemas. *Ordinatio:* El texto presenta una *ordinatio* bastante cuidada con tres líneas de texto centradas. Sin embargo, aparecen ligeramente desplazadas hacia la derecha, lo que se pone de manifiesto, especialmente, en la primera línea que guarda un pequeño margen a la izquierda, mientras que la última letra de la línea ha tenido que grabarse más estilizada para que pudiese caber en el espacio existente. A pesar de esto, las líneas son rectas y regulares y el interlineado inferior es mucho mayor que el superior, lo que aísla y resalta la fórmula dedicatoria de la última línea.

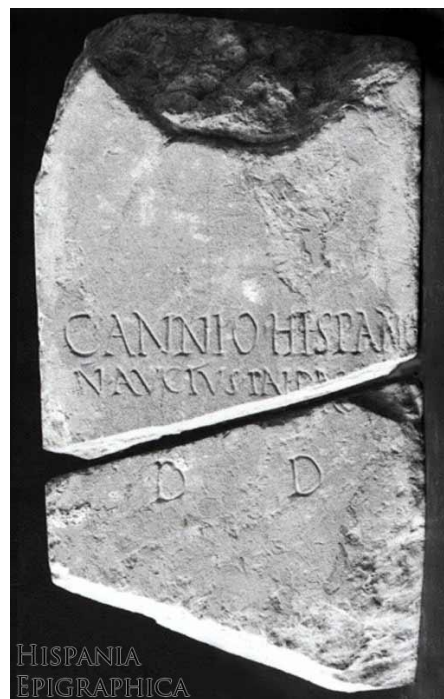
—*Cronología:* Finales del siglo I - comienzos del siglo II. *Justificación:* Dentro del horizonte cronológico de este tipo de soportes en *Hispania*, por el tipo de letra, probablemente habría que situarlo en las décadas finales. *Escritura:* La letra es una capital actuaria de buena factura con refuerzos en los trazos. La profundidad del grabado es intermedia y biselada. La O es ovalada, especialmente la situada al final de la primera línea para ajustarse al espacio existente. La A tiene travesaño horizontal y es mucho más cursiva en la segunda línea que en la primera. La D es bastante redonda. La P se presenta abierta y el trazo horizontal de la T es largo, especialmente hacia la derecha del hasta vertical, hasta el punto de ocupar parte del interlineado superior de la siguiente letra. La V es bastante abierta. La N abreviada de comienzos de la segunda

⁷⁹ CIL II 1981.

línea presenta un trazo horizontal ascendente sobre ella. Las interpunciones son puntos situados más arriba del eje medial de la línea. No existen nexos.

Bibliografía: CIL II 1981; ILER 5743; MANGAS, 1971, 180 y 193; FERNÁNDEZ MIRANDA – CABALLERO, 1975, 180-181; SAGREDO – CRESPO, 1975, 123-124, nº 4; CRESPO – SAGREDO, 1976, 72, nº 1; IRAL, nº 4; RODRÍGUEZ OLIVA, 1982a, 134-135; RODRÍGUEZ OLIVA, 1982b, 388, nº 8; PORTILLO *et alii.*, 1985, 188, nº 1; TAPIA, 1989, 32; HEP 1, 1989, 74; STANLEY, 1991, 310, nº 3-4; CRESPO, 1991b, 90; RODRÍGUEZ OLIVA, 1994, 17; LÓPEZ MEDINA, 1996, 192; ALONSO, 2015, 289.

C · ANNIO · HISPANO
 Ñ · AVCTVS · PAEDAG[---]
 DD



Altura de las letras: 1.1: 2 cm; 1.2: 1,5 cm; 1.3: 2,3 cm. Interlineado: 1.1 - 1.2: 0,7 cm; 1.2 - 1.3: 2,5 cm.

C(aio) Annio Hispano / n(ostro) Auctus paedag[ogus] / d(onum) d(at).

Traducción: Para nuestro *Caius Annius Hispanus*, el *paedagogus Auctus* lo da.

Variantes: 1.2: *N(onius)* (IRAL y TAPIA), *N(umerius)* (SAGREDO – CRESPO y STANLEY).

NS-31 Santiponce (Sevilla). *Tabula ansata dedicada a Augusta Nemesis por Victoria.*

Soporte: Tabella. *Material:* Bronce. *Descripción:* Es una pequeña plaquita en forma de *tabula ansata* de bronce. Aún conserva la anilla de cobre en su lugar, atravesando un orificio de la parte superior de la pieza. Esta argolla se empleaba para colgarla.

—*Lugar del hallazgo*: Santiponce (Sevilla). *Contexto local*: Desconocido. *Circunstancias del hallazgo*: Se desconocen las circunstancias concretas de su hallazgo. Solo sabemos que formó parte de la colección municipal de Sevilla y que antes de mediados de los años 50 pasó al Museo Arqueológico de Sevilla. *Lugar de conservación*: Sevilla. *Institución*: Museo Arqueológico de Sevilla. *Dimensiones*: 4,5 x 9,2 cm.

—*Campo epigráfico*: El campo epigráfico se sitúa en la cara frontal de la placa. No está delimitado ni rehundido. *Estado de conservación*: El estado de conservación de la placa es muy bueno. *Ordinatio*: Es claro que el texto no contó con demasiada planificación, ya que se encuentra irregularmente centrado, saliéndose las letras de la segunda y tercera línea de la cartela central y ocupando parte de las asas laterales. Las líneas son bastante irregulares, en especial la tercera, que es bastante sinuosa. De igual manera, los interlineados son irregulares.

—*Escritura*: La letra es una capital muy irregular realizada mediante la técnica del puntillado, lo que dificulta la lectura de algunas letras y la interpretación del nombre de la dedicante. Como rasgos paleográficos notables hay que destacar que la A no tiene travesaño y la E en algunos casos está realizada con dos trazos verticales y, en otros, esta realizada de la forma más habitual. No aparecen interpunciones ni nexos.

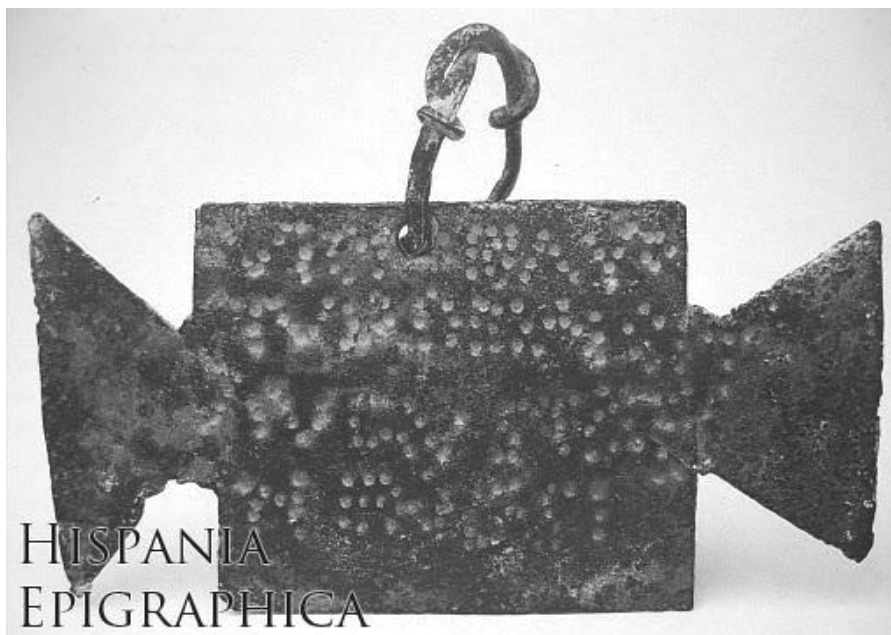
Bibliografía: FERNÁNDEZ CHICARRO, 1950, 628, nota 35; *AE* 1955, 253; GARCÍA Y BELLIDO, 1960, 139; GARCÍA Y BELLIDO, 1967, 88-89, n° 6; *ILER* 402; FERNÁNDEZ CHICARRO, 1980, 65, n° 17; CANTO, 1984, 185-186, n° 15; *ERIt*, 153, n° 17; BENDALA, 1986, 403, n° 6; *VV.AA.*, 1990, 96, nota 24 y 201, n° 109; *CILA* II/2, 31, n° 356; HORNUM, 1993, 276, n° 219; FORTEA, 1994, 245-246, n° 58; BELTRÁN FORTES – RODRÍGUEZ HIDALGO, 2004, 110-112, n° 17; CEBALLOS, 2004, 550-551, n° 131; GÓMEZ-PANTOJA, 2009, 192-193, n° 68.

VICT[.]RIA VO

TVM DIIMISIT

AVGVSTAE

NIIMESI



Vict[o]ria uo/tum demisit / Augustae / Nemesi.

Victoria cumplió su voto a Augusta Nemesis.

Variantes: 1.1: VICIRA (FERNÁNDEZ CHICARRO); VICIRIA (GARCÍA Y BELLIDO, HORNUM y FORTEA); VICINIA (CANTO); VICINIA? (CILA II); VICINIA (o VICIRIA) (BELTRÁN – RODRÍGUEZ HIDALGO).

NS-32 Carmona (Sevilla). *Carmen epigraphicum* dedicado a *Pylades* por una *sodalitas*.

Soporte: Desconocido. *Material:* Mármol. *Descripción:* Los dos informantes de este epígrafe, R. Caro y M. Vázquez Siruela únicamente indican que se trata de una “tabla de mármol”.

—*Lugar del hallazgo:* Carmona (Sevilla). *Contexto local:* Desconocido. *Circunstancias del hallazgo:* Apareció en las cercanías de Carmona y de allí fue trasladada a Utrera el 25 de diciembre de 1614. *Lugar de conservación:* Desaparecida. *Dimensiones:* Desconocidas.

—*Campo epigráfico:* Características desconocidas. *Ordinatio:* Lo único que conocemos de la *ordinatio* procede de la transcripción de M. Vázquez Siruela⁸⁰, aparentemente más fiel a la realidad que la de R. Caro⁸¹. En la transcripción de M.

⁸⁰ VÁZQUEZ SIRUELA, ms s. XVII, 7 y 27.

⁸¹ CARO, 1634, f. 145v.

Vázquez Siruela está separado el *praescriptum* del *carmen*, con las dos líneas correspondientes al primero en mayor tamaño y centradas, mientras las líneas del segundo se alinean a la izquierda y las letras son de menor tamaño.

—*Escritura*: Características desconocidas.

Bibliografía: CARO, 1622, 45; CARO, 1634, f. 145v.; VÁZQUEZ SIRUELA, ms s. XVII, 7 y 27; DONI, ms. S. XVII, f. 14,1; MURATORI, 1739-1742, 544, 3; BURMANN, 1773, 35; MEYER, 1835, n° 1753; CIL II 1293; BÜRCHELER, 1895-1897, n° 1103; WALTZING, 1899, 6-7, n° 44; CHOLODNIAK, 1904, n° 828; ILLER 5801; MARINER, 1952, 45, 54 y 69; MANGAS, 1971, 117 y 219; SANTERO, 1978, 77 y 154, n° 4; SBLENDORIO, 262 y 274; RUIZ DELGADO, 1985, 140; GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, 1988, 104-105, n° 57; CILA II/3, n° 983; THIGPEN, 1995, 41-44, n° 3; GIMENO – STYLOW, 1998, 95-96 y 143; STYLOW, 2001, 100-101; HERNÁNDEZ PÉREZ, 2001, 23-24, 129, 154-155, 249, 254 y 280; MARTÍN, 2010, 279-287, n° SE9.

PYLADES · ANNI

NOVATI · PATRIS · H · S · E

SVBDVCTVM · PRIMAE · PYLADEN ·

HAEC · ARA · IVVENTAE · INDICAT ·

EXEMPLVM NON LEVE AMICITIAE ·

NAMQ · SODALICI · SACRAVIT · TVRBA ·

FVTVRAM · NOMINIS · INDICIVM · NEC ·

MINVS · OFFICI

DICITE · QVI · LEGITIS · SOLITO DE MORE SEPVLTO

PRO · MERITIS · PYLADES · SIT · TIBI · TERRA · LEVIS

Pylades Anni/ Nouati patris h(ic) s(itus) e(st) / subductum primae Pyladen / haec ara iuuentae indicat / exemplum non leue amicitiae / namq(ue) sodalici sacrauit turba / futur{a}<u>m nominis indicium nec / minus officii/ dicite qui legitis solito de more sepulto / pro meritis Pylades sit tibi terra leuis.

Traducción: Pylades, (esclavo) de Annius Nouatus padre, aquí está enterrado.

Este altar señala a *Pylades*, arrebatado a su primera juventud y ejemplo no desdeñable de amistad. En efecto, una muchedumbre de los *sodales* le ha dedicado esta señal

perdurable de su nombre y no menos de su lealtad. Decid, quienes estéis leyendo, en honor del enterrado, según es costumbre: por tus méritos, *Pylades*, que la tierra te sea leve⁸².

Variantes: 1.3: *Pyladem* (CARO 1634); 1.6: *nanq* (CARO), *sodalicii* (CARO, 1634); 1.7: *futuram* (CARO, VÁZQUEZ SIRUELA, GIMENO – STYLOW y STYLOW); 1.8: *offiici* (CARO 1622), *officii* (CARO, 1634); 1.9: *more se...* (SIRUELA); 1.10: *terra le...* (SIRUELA).

NS-33 Terena (Distrito de Évora). **Inscripción dedicada a *Endouelicus* por *Eutichius*.**

Soporte: Desconocido. *Material:* Desconocido. *Descripción:* Características desconocidas.

—*Lugar del hallazgo:* Desconocido. Seguramente pertenece al conjunto de aras dedicadas a *Endouellicus* procedente del santuario de esta divinidad en la zona de Terena. *Lugar de conservación:* Desaparecida. *Dimensiones:* Desconocidas.

—*Campo epigráfico:* Características desconocidas. *Ordinatio:* Desconocida. La lectura transmitida por el manuscrito de A. Agustín es arbitraria.

—*Escritura:* Las características de la escritura son desconocidas.

Bibliografía: CARBONELL *et alii.*, 1992, 182 y 190; AE 1992, 938; HEP 3, 1993, 477; GIMENO – VARGAS, 1993, nº 188; BLÁZQUEZ, 1996, 343.

Endouelico sancto Eutichius posuit / u(otum) s(oluit) l(ibens) m(erito).

Traducción: A *Endouelico sancto*. *Eutichius* lo puso. Cumplió con su voto de buen grado como debía.

⁸² Traducción tomada de MARTÍN, 2010, 279-287.

NS-34 Terena (Distrito de Évora). **Columnita dedicada por *Hermes*.**

Soporte: Columnita. *Material:* Mármol. *Descripción:* Se trata de la parte superior de una columnita, probablemente con función de altar, que se encuentra en un estado de conservación bastante deficiente. Sólo se conservan algunos motivos vegetales del capitel y restos de la moldura que delimita el campo epigráfico y que está formada por una especie de toro y una ranura incisa.

—*Lugar del hallazgo:* Terena (Distrito de Évora). *Contexto local:* S. Miguel da Mota. *Circunstancias del hallazgo:* Las circunstancias concretas del hallazgo son desconocidas. Únicamente sabemos que procede de la zona de S. Miguel da Mota, donde se localizan muchos epígrafes dedicados a esta divinidad. *Lugar de conservación:* Lisboa. *Institución:* Museu Nacional de Arqueologia. *Dimensiones:* (23) x 13 cm (diámetro).

—*Campo epigráfico:* El campo epigráfico se localiza en el fuste de la columna adaptándose a su curvatura. Se encuentra delimitado por una moldura y rehundido. Las medidas de lo conservado son (11) x 9,7 cm. *Estado de conservación:* El estado de conservación del epígrafe es muy malo. Se ha perdido la mitad inferior y gran parte del capitel. El resto del epígrafe está muy erosionado, lo que provoca que únicamente sea legible la primera línea del texto, que recoge el nombre del dedicante. Algunas otras letras pueden adivinarse, pero resulta imposible restituir más palabras. *Ordinatio:* Desconocemos las características de la *ordinatio* debido al estado de conservación. Sin embargo, la calidad del trabajo general del epígrafe nos hace imaginar que la *ordinatio* debió ser bastante cuidada.

—*Escritura:* La escritura es una capital cuadrada de buena factura con refuerzos en los trazos. La R es cerrada, la M es cerrada y la E tiene los tres trazos horizontales rectos. No se han conservado interpunciones. Existe un nexu H^E en la primera línea y otro A^E en la tercera.

Bibliografía: LAMBRINO, 1967, 205-206, n° 140; *IRCP*, 578, n° 498; *RAP*, 313, n° 97; CARDIM (coord.), 2002, 26 y 395, n° 60.

H^ERMES

[..]P(?)IB

[---]A^E

[-----]



HISPANIA
EPIGRAPHICA

Altura de las letras: 1.1: 2 cm. Interlineado: 1 cm.

H[^]ermes...

Traducción: Hermes...

Variantes: LAMBRINO únicamente lee la primera línea; 1.2: [...] P(*ublii*?) [L]IB(*ertus*)? (*RAP*).

NS-35 Cercanías de Évora. **Exvoto con forma de toro dedicado por Agilis.**

Soporte: Exvoto en forma de toro. *Material:* Bronce. *Descripción:* Se trata de una plaquita de bronce con forma de toro colocado de pie mal fundida.

—*Lugar del hallazgo:* Cercanías de Évora. *Contexto local:* Desconocido. *Circunstancias del hallazgo:* Según A. García y Bellido procede de un lugar cercano a Évora y se conserva en la Colección Calzadilla, en Badajoz. *Lugar de conservación:* Badajoz. *Institución:* Colección Calzadilla (colección particular). *Dimensiones:* 10 cm de largo.

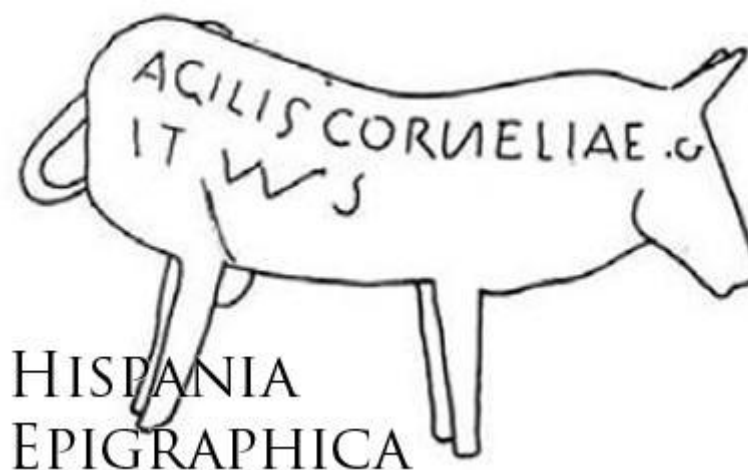
Campo epigráfico: El campo epigráfico se encuentra inscrito sobre el lomo derecho del toro. No está delimitado ni rehundido. *Estado de conservación:* Desconocemos el estado de conservación actual de la pieza, sólo conocemos cómo estaba cuando la vio A. García y Bellido. En ese momento el estado de conservación era bastante bueno. *Ordinatio:* El epígrafe carece de *ordinatio*, ya que el texto aparece distribuido en dos líneas adecuándose a la curvatura del lomo del toro.

—*Escritura:* La letra está realizada mediante la técnica del puntillado. La letra de la primera línea es bastante regular, a pesar de que la N aparece al revés, como escrita de derecha a izquierda. La O es bastante circular. La A tiene travesaño horizontal, la R está bastante cerrada. La G está realizada mediante una C con un pequeño trazo perpendicular en el extremo inferior de la misma. La segunda línea, sin embargo, cuenta con unas letras más irregulares, con V abiertas. No existen interpunciones. En la segunda línea hay un nexu V[^]V.

Bibliografía: GARCÍA Y BELLIDO, 1960c, 188, n° 22; *AE* 1962, 75; *IRCP*, 450-451, n° 377; *RAP*, 511, n° 576.

AGILIS CORNELIAE

VT V^V S



Agilis Corneliae (seruus?) / ut u(ouerat) u(otum) s(oluit).

Traducción: Agilis, esclavo? de Cornelia, cumplió su voto tal y como lo prometió.

Variantes: 1.2: u(o)u(erat) (GARCÍA Y BELLIDO).

NS-36 Mérida (Badajoz). Ara dedicada por *Dionisius*.

Soporte: Ara. Material: Mármol. Descripción: Se trata de la parte inferior de un ara de mármol que está partida en dos trozos.

—Lugar del hallazgo: Mérida (Badajoz). Contexto local: J. R. Mélida y M. Macías no dan ninguna indicación del lugar concreto de hallazgo del fragmento izquierdo de la pieza⁸³ y se desconoce el origen del derecho también. Lugar de conservación: Mérida. Institución: Museo Nacional de Arte Romano. Dimensiones: (26) x 22,5 x 13 cm.

—Campo epigráfico: El campo epigráfico se localiza en la cara frontal del ara y no está delimitado ni rehundido. Estado de conservación: El estado fragmentario del ara ha provocado la pérdida de la cabecera y de la parte superior del campo epigráfico, con lo que en total se conservan seis líneas de texto. De la primera de ellas solo se conservan restos de algunas letras del final de la misma. De la segunda, en cambio, conservamos

⁸³ MÉLIDA – MACÍAS, 1929, 31.

sus letras finales. Por tanto, no podemos saber si existía alguna línea más encima de lo conservado. *Ordinatio*: El texto se encuentra alineado siguiendo un eje de simetría, aunque no podemos saber la alineación de las líneas superiores. El interlineado es bastante regular y las líneas son rectas.

—*Escritura*: La letra es una capital cuadrada de buena factura de la que desconocemos las características concretas. Las interpunciones son triangulares. No existen nexos.

Bibliografía: MÉLIDA – MACÍAS, 1929, 31; *ERAE*, nº 34; RAMÍREZ SÁDABA, 1993, 393; RAMÍREZ SÁDABA – JIMÉNEZ LOSA, 2009, 450-451, nº 4; *AE* 2009, 530.

[-----]
[---]++
[---]Q · SAL
L · MIṬONI
FRONTONIS
DIONISIVS
V · S · L · A

Altura de las letras: 1.1 - 1.6: 2,5 cm.



[-----] / [---]++ / [---] [pr]o sal(ute) / L̄(uci) Miṭoni / F̄rontonis / Dion̄sius / u(otum) s(oluit) l(ibens) a(nimo).

Traducción: ... por la salud de *Lucius Mitonis Fronto*. *Dionisius* cumplió su voto de buen grado como debía.

Variantes: 1.1 - 1.6: L · MIT... / FRONT... / DIONI... / V · S (MÉLIDA – MACÍAS que sólo editan el trozo izquierdo).

NS-37 Mérida (Badajoz). *Herma dedicada por el magister Philodamus.*

Soporte: Herma. Material: Mármol. *Descripción:* Se trata de una *herma* de mármol que presenta las cuatro caras pulimentadas. Debido a su reutilización como elemento constructivo, ha sido vaciada en su parte posterior en gran medida, y en la parte inferior y superior, lo que provocado la pérdida del rebaje semicircular donde fue asentado el busto, así como de la espiga inferior destinada a ser anclada al suelo. Faltan las habituales escotaduras rectangulares laterales donde se encajaban los muñones que, en este caso, parece que estuvieron sujetos con clavos, como atestigua el agujero correspondiente en el lado izquierdo, mientras que el del derecho se ha perdido.

—*Lugar del hallazgo:* Mérida (Badajoz). *Contexto local:* Desconocido. *Circunstancias del hallazgo:* Desconocidas. Fue inventariado en el Museo Nacional de Arte Romano el 22 de marzo de 1972. L. García Iglesias creía que se trajo del teatro romano, donde estaría almacenado entre otros epígrafes⁸⁴. *Lugar de conservación:* Mérida. *Institución:* Museo Nacional de Arte Romano. *Dimensiones:* (48) x 20,5-23 x 12 cm.

—*Campo epigráfico:* El campo epigráfico se ubica en la cara frontal del pedestal en su parte superior y no se encuentra delimitado ni rehundido. *Estado de conservación:* El estado de conservación del epígrafe es un tanto deficiente. En primer lugar, debido a su reutilización, ha perdido la parte superior e inferior y ha sido rebajado en más de la mitad de su profundidad en su lado derecho y central por la parte posterior. En segundo lugar, el texto se ve afectado por varios desconchones que han provocado la pérdida parcial de la primera letra de la primera línea y la pérdida total o parcial de la mayoría de las letras de la línea 4. *Ordinatio:* El texto presenta una *ordinatio* bastante cuidada, con líneas rectas e interlineados regulares. La alineación del texto no es tan regular, ya que mientras que las líneas 1, 3 y 4 están centradas, la línea 2 se presenta bastante desplazada a la derecha, lo que rompe la uniformidad del texto.

⁸⁴ ERAE, n° 105.

—*Cronología*: Segunda mitad del siglo I d.C. *Justificación*: El tipo de letra, unido a la cronología general de este tipo de soportes en *Hispania* sugiere esa cronología. *Escritura*: La escritura es una capital cuadrada de buena factura con cierta tendencia a la actuaria con refuerzos en los trazos. El grabado es biselado y no demasiado profundo. La O es bastante redonda. La R es cerrada. La A tiene travesaño horizontal. La M se presenta levemente abierta. La interpunción que se hallaría en la línea 4 no se aprecia por el desgaste. No existen nexos.

Bibliografía: ERAE, nº 105; STYLOW, 1989-1990, 195-197; AE 1990, 511; HEP 4, 1994, 169; RODRÍGUEZ OLIVA, 1994, 21.

ÆFULANAE

NOSTR

PHILODAMUS

[.]AÇ D Ç P D



Altura de las letras: 1.1: 3 cm; 1.2 - 1.3: 2-3 cm; 1.4: 2 cm.

Æfulanae / nostr(ae) / Philodamus / [m]aç(ister) d(e) ç(ua) p(ecunia) d(at)

Traducción: A nuestra Aefulana. Philodamus, magister, lo da corriendo con los gastos.

Variantes: 1.4: [.]A ÇOÇ P D (ERAE).

NS-38 S. Domingos de Rana, Cascais (Distrito de Lisboa). **Ara dedicada a la Dea por los magistri Augus y Hermes.**

Soporte: Ara. *Material*: Mármol. *Descripción*: Se trata de un ara de gran calidad realizada en mármol. La moldura de la cabecera se encuentra muy destruida en la cara frontal, pero aún se conserva la decoración en los laterales. La moldura está compuesta por una *cyma recta* sobre la que se apoya un toro. Sobre esta moldura desconocemos si

hubieron *puluini*. La base está formada por una *cyma reversa*, seguida de una línea incisa que la separa del plinto, que no es muy alto.

—*Lugar del hallazgo*: S. Domingos de Rana, Cascais (Distrito de Lisboa). *Contexto local*: Calle Talaíde. *Circunstancias del hallazgo*: Las circunstancias concretas del hallazgo son desconocidas, únicamente sabemos que fue encontrada el 23 de enero de 1983 y retirada de un muro de una casa de la calle Talaíde, en el centro de S. Domingos de Rana, fregesía perteneciente a Cascais. *Lugar de conservación*: Cascais (Distrito de Lisboa). *Institución*: Museu Condes de Castro Guimarães. *Dimensiones*: 57 x 22,5-28 x 22-27,5 cm.

—*Campo epigráfico*: El campo epigráfico se ubica en la cara frontal del neto del ara en su mitad superior. No se encuentra delimitado ni rehundido. Sus medidas son 32,7 x 22,5 cm. *Estado de conservación*: El ara se encuentra bastante destruida en su cabecera, mientras que la base está prácticamente intacta. El neto se ve afectado por golpes y desconchones en las aristas y en el texto, que ha provocado la pérdida parcial o total de algunas letras; aunque el texto puede ser restituido sin demasiados problemas. *Ordinatio*: El texto presenta una *ordinatio* bastante cuidada siguiendo un eje de simetría en el caso de las líneas 1, 3 y 4. La segunda línea es más larga y está alineada a izquierda y derecha. Por último, la palabra *donum* de la última línea presenta una mayor separación entre letras para adecuarse al ancho de las líneas 1 y 3. Las líneas son rectas y regulares y los interlineados también lo son.

—*Escritura*: Se trata de una capital cuadrada con tendencia hacia la actuaria sin refuerzos en los trazos. El grabado es biselado y con una profundidad media. La O es circular, mientras que la D es estrecha. La A tiene travesaño horizontal. La R es cerrada y el trazo oblicuo nace de la unión de la barriga con el asta vertical. Las barras horizontales son rectas, salvo las de la E que muestran una cierta tendencia vertical. La M es abierta. Las interpunciones son circulares en la primera línea, y con forma de vírgula en la segunda. No existen nexos.

Bibliografía: D'ENCARNAÇÃO, 1983, 9-12, nº24; AE 1983, 470; ALVAR, 1983, 123-130; AE 1984, 476; D'ENCARNAÇÃO, 1985-1986, 305-310; HEP 2, 1990, 810; GONZÁLEZ SERRANO, 1990, 176, nº 8; CARDOSO, 1991, 71-72, nº 117; BLÁZQUEZ, 1991a, 178-179, nº 80; RAP, 503-503, nº 564; D'ENCARNAÇÃO, 1994, 32-33, nº 3.

AVGVS · ET
HERM[.]S · DEAE
MAGISTRI
DONVM



Altura de las letras: 1.1 - 1.4: 3 cm. Interpunciones: 1.1 - 1.2: 0,5 cm; 1.2 - 1.3: 0,4 cm; 1.3 - 1.4: 0,2 cm.

Augus et / Her[m]e[s] Deae / magistri / donum.

Traducción: Augus y Hermes, magistri de la Diosa, (dieron) el don.

BIBLIOGRAFÍA

ABREVIATURAS DE REVISTAS

AAA	<i>Anuario Arqueológico de Andalucía</i>
AAC	<i>Anales de Arqueología Cordobesa</i>
ACD	<i>Acta Classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis</i>
AEspA	<i>Archivo Español de Arqueología</i>
AFB	<i>Anuari de Filologia. Secció D, Studia graeca et latina</i>
AHR	<i>The American Historical Review</i>
AJA	<i>American Journal of Archaeology</i>
Al-Gezira	<i>Al-Gezira: Revista d'estudis històrics - Ribera Alta</i>
AMArc	<i>Atti e memorie / Arcadia Roma</i>
Annales	<i>Annales: histoire, sciences sociales</i>
ANRW	<i>Aufstieg und Niedergang der römischen Welt</i>
Antesteria	<i>Anteseria: Debates de Historia Antigua</i>
APA	<i>Anales de prehistoria y arqueología</i>
APL	<i>Archivo de Prehistoria Levantina</i>
Archeologia	<i>Archeologia: rocznik Instytutu Archeologii i Etnologii Polskiej Akademii Nauk</i>
Arctos	<i>Arctos: Acta Philologica Fennica</i>
Arenal	<i>Arenal: Revista de Historia de las Mujeres</i>
ARG	<i>Archiv für Religionsgeschichte</i>
Argentum	<i>Argentum: revista del Museo Minero de La Unión</i>
Arion	<i>Arion: A Journal of Humanities and the Classics</i>
Arys	<i>Arys: Antigüedad. Religiones y sociedades</i>
Athenaeum	<i>Athenaeum: studi di letteratura e storia dell'antichità</i>
Augustinianum	<i>Augustinianum: periodicum semestre Instituti Patristici Augustinianum</i>
BABesch	<i>Babesch: bulletin antieke beschaving</i>
BAEAA	<i>Boletín de la Asociación Española de Amigos de la Arqueología</i>
Baetica	<i>Baetica: estudios de arte, geografía e historia</i>
BCH	<i>Bulletin de correspondance hellénique</i>
BMAN	<i>Boletín del Museo Arqueológico Nacional</i>

<i>Bol. de Bellas Artes</i>	<i>Boletín de Bellas Artes. Real Academia de Bellas Artes de Santa Isabel de Hungría</i>
<i>Bracara Augusta</i>	<i>Bracara Augusta: revista cultural da cámara municipal de Braga</i>
<i>BRAH</i>	<i>Boletín de la Real Academia de la Historia</i>
<i>BSCE</i>	<i>Boletín de la Sociedad Castellana de Excursiones</i>
<i>BSEAA</i>	<i>Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología</i>
<i>BSEE</i>	<i>Boletín de la Sociedad Española de Excursiones</i>
<i>BSGL</i>	<i>Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa</i>
<i>Canelobre</i>	<i>Canelobre: Revista del Instituto alicantino de cultura “Juan Gil Albert”</i>
<i>Carel</i>	<i>Carel: Carmona. Revista de estudios locales</i>
<i>CCG</i>	<i>Cahiers du Centre Gustave-Glotz</i>
<i>CEG</i>	<i>Cuadernos de Estudios Gallegos</i>
<i>CFC</i>	<i>Cuadernos de Filología Clásica</i>
<i>Chiron</i>	<i>Chiron: Mitteilungen der Kommission für Alte Geschichte und Epigraphik des Deutschen Archäologischen Instituts</i>
<i>CJ</i>	<i>The Classical Journal</i>
<i>Conimbriga</i>	<i>Conimbriga: revista do Instituto de Arqueologia</i>
<i>CPA</i>	<i>Cuadernos de Prehistoria y Arqueología</i>
<i>CPh</i>	<i>Classical philology: a journal devoted to research in classical antiquity</i>
<i>CRAI</i>	<i>Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres</i>
<i>CTEEHAR</i>	<i>Cuadernos de Trabajos de la Escuela Española de Historia y Arqueología de Roma</i>
<i>DHA</i>	<i>Dialogues d'histoire ancienne</i>
<i>Emerita</i>	<i>Emerita: Revista de Lingüística y Filología Clásica</i>
<i>Empúries</i>	<i>Empúries: Revista de Mon Clàssic i Antiguitat Tardana</i>
<i>Eos</i>	<i>Eos: Commentarii Societatis Philologiae Polonorum</i>
<i>Epigraphica</i>	<i>Epigraphica: Periodico Internazionale di Epigrafia</i>
<i>ETF(arqueol)</i>	<i>Espacio, tiempo y forma. Serie I, Prehistoria y Arqueología</i>
<i>ETF(hist)</i>	<i>Espacio, tiempo y forma. Serie II, Historia antigua</i>
<i>Farua</i>	<i>Farua: Revista del Centro Virgiliano de Estudios Históricos</i>

ABREVIATURAS DE REVISTAS

Faventia	<i>Faventia: Revista de Filologia Clàssica</i>
FE	<i>Ficheiro Epigráfico</i>
Florentia	<i>Florentia Iliberritana: Revista de estudios de Antigüedad</i>
Iliberritana	<i>Clasica</i>
Fonaments	<i>Fonaments: prehistòria i món antic als Països Catalans</i>
Gallaecia	<i>Gallaecia: Publicación do Departamento de Historia</i>
Gallia	<i>Gallia: Archéologie de la France Antique</i>
Gerión	<i>Gerión: Revista de Historia Antigua</i>
Gymnasium	<i>Gymnasium: Zeitschrift für Kultur der Antike und humanistische Bildung</i>
Habis	<i>Habis: filología clásica, historia antigua, arqueología clásica</i>
HAnt	<i>Hispania Antiqua: Revista de Historia Antigua</i>
Helmantica	<i>Helmantica: Revista de filología clásica y hebrea</i>
Hipothèses	<i>Hipothèses: Travaux de l'école doctorale d'Histoire</i>
Historia	<i>Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte</i>
HSPh	<i>Harvard Studies in Classical Philology</i>
Iberia	<i>Iberia: Revista de la Antigüedad</i>
Ilu	<i>Ilu: revista de ciencias de las religiones</i>
JRA	<i>Journal of Roman Archeology</i>
JRS	<i>The Journal of Roman Studies</i>
Kalakorikos	<i>Kalakorikos: Revista para el estudio, defensa, protección y divulgación del patrimonio histórico, artístico y cultural de Calahorra y su entorno</i>
Koiné	<i>Koiné: revista mensual de patrimonio artístico</i>
Ktema	<i>Ktema: civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome antiques</i>
Latomus	<i>Latomus: revue d'études latines</i>
Ligustinus	<i>Ligustinus: Revista digital de arqueología de Andalucía occidental</i>
Lucentum	<i>Lucentum: Anales de la Universidad de Alicante. Prehistoria, Arqueología e Historia Antigua</i>
MAAR	<i>Memoirs of the American Academy in Rome</i>
Mainake	<i>Mainake: estudios de arqueología malagueña</i>

<i>Mastia</i>	<i>Mastia: Revista del Museo Arqueológico de Cartagena</i>
<i>MCV</i>	<i>Mélanges de la Casa de Velázquez</i>
<i>MDAI(M)</i>	<i>Madriider Mitteilungen</i>
<i>MDAI(R)</i>	<i>Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts.(Römische Abteilung)</i>
<i>MEFRA</i>	<i>Mélanges de l'École Française de Roma</i>
<i>MHA</i>	<i>Memorias de Historia Antigua</i>
<i>MHNH</i>	<i>Revista internacional de investigación sobre magia y astrología antiguas</i>
<i>Minerva</i>	<i>Minerva: Revista de filología clásica</i>
<i>MMAF</i>	<i>Memorias de los Museos Arqueológicos Provinciales</i>
<i>Mneme</i>	<i>Mneme: Revista de Humanidades</i>
<i>MNIR</i>	<i>Mededelingen van het Nederlands Instituut te Rome</i>
<i>MRAH</i>	<i>Memorias de la Real Academia de la Historia</i>
<i>Myrtia</i>	<i>Myrtia: Revista de filología clásica</i>
<i>NAH</i>	<i>Noticiero arqueológico hispano</i>
<i>Norba</i>	<i>Norba: Revista de Historia</i>
<i>Numen</i>	<i>Numen: International Review for the History of Religions</i>
<i>OGAM</i>	<i>OGAM: Tradition celtique</i>
<i>Ostraka</i>	<i>Ostraka: Rivista di Antichità</i>
<i>Palaeohispánica</i>	<i>Revista sobre lenguas y culturas de la Hispania antigua</i>
<i>Phoenix</i>	<i>Phoenix: Journal of the Classical Association of Canada</i>
<i>PLAV</i>	<i>Papeles del Laboratorio de Arqueología de Valencia</i>
<i>Polis</i>	<i>Polis: Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad</i>
<i>Pyrenae</i>	<i>Pyrenae: Revista de Prehistòria i Antiguitat de la Mediterrànea Occidental</i>
<i>RABM</i>	<i>Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos</i>
<i>RAN</i>	<i>Revue archéologique de Narbonnaise</i>
<i>RBPh</i>	<i>Revue belge de philologie et d'histoire</i>
<i>REE</i>	<i>Revista de Estudios Extremeños</i>
<i>REL</i>	<i>Revue des études latines</i>
<i>Religio</i>	<i>Religio: Revue pro religionistiku</i>
<i>RevHisto</i>	<i>Revista de Historiografía</i>

ABREVIATURAS DE REVISTAS

RFIC	<i>Rivista di filologia e di istruzione classica</i>
RGDR	<i>Revista General de Derecho Romano</i>
RHR	<i>Revue de l'histoire des religions</i>
RPA	<i>Revista Portuguesa de Arqueología</i>
RPh	<i>Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes</i>
RSP	<i>Rivista di Studi Pompeiani</i>
Santuários	<i>Revista Santuários, Cultura, Arte, Romarias, Peregrinações, Paisagens e Pessoas</i>
Sautuola	<i>Sautuola: Revista del Instituto de Prehistoria y Arqueología</i> <i>Sautuola</i>
SDHI	<i>Studia et Documenta Historiae et Iuris</i>
SEBar	<i>Sylloge Epigraphica Barcinonensis</i>
SHHA	<i>Studia Historica: Historia Antigua</i>
SMSR	<i>Studi e materiali di storia delle religioni</i>
SPhV	<i>Studia philologica Valentina</i>
Tabona	<i>Tabona: Revista de Prehistoria y de Arqueología</i>
Teruel	<i>Teruel: Revista de estudios Turolenses</i>
Veleia	<i>Veleia: Revista de Prehistoria, Historia Antigua, Arqueología y Filología Clásicas</i>
Verdolay	<i>Verdolay: Revista del Museo Arqueológico de Murcia</i>
Zephyrus	<i>Zephyrus: Revista de Prehistoria y Arqueología</i>
ZNW	<i>Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft</i>
ZPE	<i>Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik</i>

BIBLIOGRAFÍA

- ABAD CASAL, L., 1984, *Los orígenes de la ciudad de Alicante*, Alicante.
- ABAD CASAL, L. – ABASCAL PALAZÓN, J.M. 1991, *Textos para la historia de Alicante. Edad Antigua*, Alicante.
- ABASCAL PALAZÓN, J.M., 2012, «Ambrosio de Morales como informante epigráfico: un debate abierto», *Veleia* 29, 395-414.
- , 2011, «Airones y aguas sagradas» en: A. COSTA SOLÉ – L. PALAHÍ GRIMAL – D. VIVO I CODINHA, (eds.), *Aquae sacrae: agua y sacralidad en la Antigüedad*, Girona, 249-256.
- , 2003, «Élites y sociedad romana de la Meseta sur» en: S. ARMANI – A.U. STYLOW – B HURLET-MARTINEAU (eds.), *Epigrafía y sociedad en Hispania durante el Alto Imperio: estructuras y relaciones sociales*, Alcalá de Henares - Madrid, 141-158.
- , 2002a, «Dos palabras sobre las Inscripciones de Cartagena del Conde de Lumiares» en: *Inscripciones de Carthago Noua, hoy Cartagena, en el reyno de Murcia, ilustradas por el excemo. señor Conde de Lumiares*, Cartagena, 19-48.
- , 2002b, «La fecha de la promoción colonial de *Carthago Noua* y sus repercusiones edilicias», *Mastia* 1, 21-44.
- , 2002c, «*Fasti* consulares, *Fasti* locales y Horología en la Epigrafía de Hispania», *AEspA* 75, 269-286.
- , 2002d, «*Ataecina*» en J. CARDIM RIBEIRO (ed.), *Religiões da Lusitania. Loquuntur saxa*, Lisboa, 53-60.
- , 1999, *Fidel Fita. Su legado documental en la Real Academia de la Historia*, Madrid.
- , 1996, «De nuevo sobre *Ataecina* y *Turobriga*. Exploraciones del año 1900 en *Las Torrecillas* (Alcuéscar, Cáceres)», *AEspA* 69, 275-280.
- , 1995a, «Las inscripciones latinas de Santa Lucía del Trampal (Alcuéscar, Cáceres) y el culto a *Ataecina* en Hispania», *AEspA* 68, 31-105.
- , 1995b, «La temprana epigrafía latina de *Carthago Noua*» en: F. BELTRÁN LLORIS (ed.), *Roma y el nacimiento de la cultura epigráfica en occidente*, 139-149.
- , 1994a, *Los nombres personales en las inscripciones latinas de Hispania*, Murcia.

—, 1994b, «Inscripciones romanas y celtibéricas en los manuscritos de Fidel Fita en la Real Academia de la Historia», *APL* 21, 367-390.

—, 1992, «Una *officina lapidaria* en Segobriga. El taller de las series de arcos», *HAnt* 16, 309-344.

ABASCAL PALAZÓN, J.M. – ALMAGRO GORBEA, M. – CEBRIÁN FERNÁNDEZ, R. – HORTELANO RUIZ DE ARBULO, I., 2008, *Segóbriga 2007. Resumen de las intervenciones arqueológicas*, Cuenca.

ABASCAL PALAZÓN, J.M. – ALMAGRO-GORBEA, M. – CEBRIÁN FERNÁNDEZ, R. 2002, «Segobriga 1989-2000. Topografía de la ciudad y trabajos en el Foro», *MDAI(M)* 43, 123-161.

ABASCAL PALAZÓN, J. M. – ALMAGRO GORBEA, M. – NOGUERA CELDRÁN, J.M – CEBRIÁN FERNÁNDEZ, R., 2007, «Segobriga. Culto imperial en una ciudad romana de la Celtiberia» en: T. NOGALES BASARRATE – J. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ (eds.), *Culto imperial. Política y poder (Hispania Antigua)*, Roma, 685-704.

ABASCAL PALAZÓN, J.M. – FERNÁNDEZ-GALIANO RUIZ, D., 1984, «Epigrafía complutense», *Museos* 3, 7-36.

ABASCAL PALAZÓN, J.M. – GIMENO PASCUAL, H., 2000, *Epigrafía hispánica. Catálogo del Gabinete de Antigüedades*, Madrid.

ABASCAL PALAZÓN, J.M. – GISBERT SANTONJA, J.A., 1992, «Epigrafía romana de la villa de L'Almadrava (Setla-Mirarrosa-Miraflor). Apéndice: nuevas aportaciones a la epigrafía de Dianium (Denia, Alacant)» en: *III Congreso de Estudios de la Marina Alta*. Alicante, 69-78.

—, 1990-1991, «Numismática y evidencia arqueológica en el alfar romano de la Almadrava (Setla-Mirarrosa-Miraflor)», *Lucentum* 9-10, 133-160.

ABÁSOLO ÁLVAREZ, J.A., 1978, *Carta arqueológica de Burgos. Partidos judiciales de Castrojeriz y Villadiego*, Burgos.

— 1974a, «Dos aras inéditas del Museo Arqueológico de Burgos», *Trabajos de Prehistoria*, 31/1, 365-370.

—1974b, «Notas de epigrafía romano burgalesa. Partido judicial de Castrojeriz», *Boletín de la Institución Fernán González* 183, 355-369.

ABÁSOLO ÁLVAREZ, J.A. – GARCÍA HUERTA, R., 1993, *Excavaciones en Sasamón (Burgos)*, Madrid.

ACEDO DELGADO, M., 1928, *Paleografía. Catálogo de inscripciones romanas del antiguo reino de Jaén*, Jaén.

BIBLIOGRAFÍA

- ACERO PÉREZ, J., 2018, *La gestión de los residuos en Augusta Emerita. Siglos I a.C. - VII d.C.*, Madrid.
- ADKINS, L. – ADKINS, R.A. 1996, *Dictionary of Roman Religion*, New York.
- AE = VV.AA., 1889-2017, *L'Année Épigraphique*, Paris.
- AGUSTÍN, A., ms. s. XVI, *Adversaria*, Biblioteca Universidad de Barcelona, ms. 858.
- ALARÇÃO J., 1974, *Portugal Romano*, Lisboa.
- ALARÇÃO J. – ÉTIENNE, R., 1976, *Fouilles de Conimbriga II. Epigraphie et sculpture*, Paris.
- ALARÇÃO J. – ÉTIENNE R. – FABRE G., 1969, «Le culte des Lares à Conimbriga (Portugal)», *CRAI* 113/2, 213-236.
- ALBERTINI, E., 1918-1919, «Inscriptions d'Espagne», *Mélanges d'archéologie e d'histoire* 37, 309-331.
- , 1911-1912, «Sculptures antiques du *Conventus Tarraconensis*», *Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans* 4, 323-474.
- ALBERTOS FIRMAT, M^aL., 1981, «Organizaciones suprafamiliares en la *Hispania* antigua II», *BSAA* 47, 208-214.
- , 1975, *Organizaciones suprafamiliares en la Hispania antigua*, Valladolid.
- , 1972, «El conjunto epigráfico del Museo de Burgos y los antropónimos hispánicos de Lara de los Infantes y sus proximidades» en: *Homenaje a Antonio Tovar*, Madrid, 47-58.
- , 1966, *La onomástica personal primitiva de Hispania Tarraconense y Bética*, Salamanca.
- , 1964, «Nuevos antropónimos hispánicos», *Emerita* 32, 209-252.
- , 1952, «Nuevas divinidades de la antigua *Hispania*», *Zephyrus* 3, 49-63.
- ALCOCK, S., 2001, «Vulgar Romanization and Dominance of Elites» en: S KEAY – N. TERRENATO (eds.), *Italy and the West. Comparative issues in Romanization*, Oxford, 227-233.
- ALEIXANDRE BLASCO, Á., 2015, *Matres y divinidades afines de carácter plural en la Hispania antigua*, (Tesis doctoral Univ. de València).
- ALFAYÉ VILLA, S., 2016, «Expresiones religiosas en las ciudades del poder de la *Hispania* Céltica: el caso de *Clunia*», *RevHisto* 25, 355-383.

—, 2012, «Religiones indígenas e identidades (étnicas) en la *Hispania* indoeuropea» en: J. SANTOS YANGUAS – G. CRUZ ANDREOTTI (eds.), *Revisiones de Historia Antigua VII. Romanización, fronteras y etnias en la Roma antigua: el caso hispano*, Vitoria-Gasteiz, 307-334.

—, 2011, *Imagen y ritual en la céltica peninsular*, A Coruña.

—, 2010a, «Hacia el lugar de los dioses: aproximación a la peregrinación religiosa en la *Hispania* indoeuropea» en: F. MARCO SIMÓN – F. PINNA POLO – J. REMESAL RODRÍGUEZ (eds.), *Viajeros, peregrinos y aventureros en el mundo antiguo*, Barcelona, 177-218.

—, 2010b, «Iconografía vaccea: una aproximación a las imágenes del territorio vacceo» en: F. ROMERO CARNICERO – C. SANZ MÍNGUEZ, *De la Región Vaccea a la Arqueología Vaccea*, Valladolid, 547-573.

—, 2010c, «Nails for the Dead: a Polysemic Account of an Ancient Funerary Practice» en: R. L. GORDON – F. MARCO SIMÓN (eds.), *Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza 30 Sept - 1 Oct. 2005*, Leiden - Boston, 427-456.

—, 2009a, *Santuarios y rituales en la Hispania Céltica*, Oxford.

—, 2009b, «*Sit tibi terra gravis*: magical-religious practices against restless dead in the ancient world» en: F. MARCO SIMÓN – F. PINA POLO – J. REMESAL RODRÍGUEZ (eds.), *Formae mortis: el tránsito de la vida a la muerte en las sociedades antiguas*, Barcelona, 181-216.

—, 2005, «Santuarios Celtibéricos» en: *Celtíberos: tras la estela de Numancia. Catálogo de la exposición*, Soria, 229-234.

ALFAYÉ VILLA, S. – DE BERNARDO STEMPEL, P. – GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, M^oC. – RAMÍREZ SÁNCHEZ, M., 2017, «La diosa *Du(v)itera* en una inscripción de Tejada de Tiétar (Cáceres, *HEp* 3, 1993, 139)» en: R. HÄUSSLER – A. KING (eds.), *Celtic Religions in the Roman Period. Personal, Local and Global*, Aberystwyth, 209-230.

ALFAYÉ VILLA, S. – MARCO SIMÓN, F., 2014, «Santuarios en canteras y romanización religiosa en *Hispania* y *Gallia*» en: J. MANGAS MANJARRÉS – M.A. NOVILLO LÓPEZ (eds.), *Santuarios suburbanos y del territorio en las ciudades romanas*, Madrid, 53-86.

ALFÖLDI, A., 1960, «Diana Nemorensis», *AJA* 64, 137-144.

ALFÖLDY, G., 2003, «Administración, urbanización, instituciones, vida pública y orden social», *Canelobre* 48, 35-57.

BIBLIOGRAFÍA

- , 1998, «La cultura epigráfica de la Hispania romana. Inscripciones, auto-representación y orden social» en: *Hispania: el legado de Roma. En el año de Trajano*, Zaragoza, 289-301
- , 1995, «Inscripciones, sacrificios y misterios: el santuario rupestre de Panóias. Informe preliminar», *MDAI(M)* 36, 252-258.
- , 1987a, «*Epigraphica Hispanica IX*. Inschriften aus Ciudad Real», *ZPE* 67, 225-248.
- , 1987b, *Römisches Städtewesen auf der neukastilischen Hochebene. Ein Testfall für die Romanisierung*, Heidelberg.
- , 1985, «*Epigraphica Hispanica VI*. Das Diana-Helligtum von Segobriga», *ZPE* 58, 139-159.
- , 1975, *Römische Sozialgeschichte*, Wiesbaden.
- ALMAGRO BASCH, M., 1982, «Aportación al estudio del culto a Hércules en España: Cuatro incipciones de Segóbriga» en: *Homenaje a Sáenz de Buruaga*, Madrid, 339-350.
- , 1976, «El "Delubro" o Sacellum de Diana en Segóbriga, Saelices (Cuenca)», *RABM* 74/1, 187-214.
- ALMAGRO GORBEA, M., 1995, «El *Lucus Dianae* con inscripciones rupestres de Segóbriga» en: A. RODRÍGUEZ COLMENERO – L. GASPERINI (eds.), *Saxa scripta (Inscripciones en roca). Actas del Simposio Internacional Ibero-Itálico sobre epigrafía rupestre*, Alicante, 61-98.
- ALMAGRO GORBEA, M. – ABASCAL PALAZÓN, J.M., 1999, *Segóbriga y su conjunto arqueológico*, Madrid.
- ALMAGRO-GORBEA, M. – LORRIO ALVARADO, A.J., 2006-2007, «De *Sego* a Augusto: los orígenes celtibéricos de *Segobriga*», *BSEAA* 72-73, 143-181.
- ALMUNIA, J.L., 1923, *Arqueología Valenciana*, Valencia.
- ALONSO ÁVILA, A. – CRESPO ORTÍZ DE ZÁRATE, S., 1999, «Esclavismo y dependencia personal en las comunidades célticas de la Hispania romana» en: A. ALONSO ÁVILA (ed.), *Homenaje al profesor Montenegro: estudios de Historia Antigua*, Valladolid, 437-444.
- ALONSO ALONSO, M^aA., 2015, «Profesionales de la educación en la *Hispania* romana», *Gerión* 33, 285-310.
- ALONSO CAMPOY, D., 2009, «Minería y tráfico marítimo. Pecios y enclaves costeros para el estudio de la actividad minera en *Carthago Nova*», *Argentum* 1, 11-55.

ALVAR EZQUERRA, J., 2012, *Los cultos egipcios en Hispania*, Besançon.

—, 2009, «Promenade por un campo de ruinas. Religiones orientales y cultos místéricos: el poder de los conceptos y el valor de la taxonomía» en: C. BONNET – V. PIRENNE-DELFORGE – D. PRAET (eds.), *Les religions orientales dans le monde grec et romain: cent ans après Cumont (1906-2006)*, Bruxelles- Roma, 119-134.

—, 2001, *Los misterios. Religiones "orientales" en el Imperio Romano*, Barcelona.

—, 1994a, «Integración social de esclavos y dependientes en la Península Iberica a través de los cultos místéricos» en: J. ANNEQUIN – M. GARRIDO-HORY (eds.), *Religion et anthropologie de l'esclavage et des formes de dépendance*, Besançon, 275-293.

—, 1994b, «El culto y la sociedad: Isis en la Bética» en: C. GONZÁLEZ ROMÁN (ed.), *La sociedad en la Bética: contribuciones para su estudio*, Granada, 9-28.

—, 1993, «Los cultos místéricos en la Tarraconense» en: M. MAYER I OLIVÉ – J. GÓMEZ PALLARÉS (eds.), *Religio deorum: actas del coloquio internacional de epigrafía "Culto y sociedad en Occidente"*, Sabadell, 27-46.

—, 1985, «Matériaux pour l'étude de la formule *sive deus, sive dea*», *Numen* 32, 236-273.

—, 1983, «Un posible testimonio de culto a Cibeles en Cascais (Portugal)», *AEspA* 56, 123-130.

—, 1981, «El culto de Mitra en Hispania», *MHA* 5, 51-72.

ALVAR EZQUERRA, J. – MUÑIZ GRIJALVO, E., 2003, «Les cultes égyptiens dans les provinces romaines d'Hispanie» en: L. BRICAULT (ed.), *Isis en Occident*, Leiden - Boston, 69-94.

ALVAR NUÑO, A., 2017, *Cadenas invisibles. Los usos de la magia entre los esclavos en el Imperio romano*, Besançon.

ALVES DIAS, M.M. – COELHO, L., 1995-1997, «Endovélico: caracterização social da romanidade dos cultuantes e do seu santuário (Sao Miguel da Mota, Terena, Androal)», *O Arqueólogo Português serie IV* 13-15, 233-265.

AMADORI, M.L. – FRAPICCINI, N. – MILAZZO, F. – POLDI, G. – BARCELLI, S., 2015, «Il complesso dei bronzi e la "tabula patronatus" di Pesaro. Un puzzle tra testimonianze archeologiche e analisi scientifiche» en: P. DELLA CASA – E. DESCHLER-ERB (eds.), *Acta of the XVIIIth International Congress on Ancient Bronzes*, Zurich, 281-293.

AMIRI, B., 2016a, *Esclaves et affranchis des Germanies: Mémoire en fragments. Etude des inscriptions monumentales*, Stuttgart.

BIBLIOGRAFÍA

- , 2016b, «Introduction. Penser la religion des marges» en: B. AMIRI (ed.), *Religion sous contrôle. Pratiques et expériences religieuses de la marge?*, Besançon, 11-18.
- , 2016c, «La religion des esclaves: entre visibilité et invisibilité», en: B. AMIRI (ed.), *Religion sous contrôle. Pratiques et expériences religieuses de la marge?*, Besançon, 65-76.
- , 2012, «The Apollo of Slaves and Freedmen» en: S. HODKINSON – D. GEARY (eds.), *Slaves and Religions in Graeco-Roman Antiquity and Modern Brazil*, Cambridge, 195-205.
- AMIRI, B., (ed.), *Religion sous contrôle. Pratiques et expériences religieuses de la marge?*, Besançon.
- ANDO, C., 2005, «*Interpretatio Romana*», *CPh* 100, 41-51.
- ANDRÉS HURTADO, G., 2005, *Una aproximación a la religión del ejército romano imperial: Hispania*, Logroño.
- ANDREU PINTADO, F.J., 2018, «La sacralización del agua en *Hispania* romana: una perspectiva epigráfica» en: M^aJ. PERÉX AGORRETA – C. MIRÓ I ALAIX, (coords.), *Ubi aquae ibi salus: aguas biomedicinales, termas curativas y culto a las aguas en la Península Ibérica (desde la Protohistoria a la Tardoantigüedad)*, Madrid, 91-120.
- , 2009a, «La onomastica individual» en: F.J. ANDREU PINTADO (coord.), *Fundamentos de Epigrafía Latina*, Madrid, 143-173.
- , 2009b, «Las inscripciones votivas» en: F.J. ANDREU PINTADO (coord.), *Fundamentos de Epigrafía Latina*, Madrid, 465-498.
- , 2009c, «Indigenismo y romanización en *Lusitania*: Sobre el culto a las divinidades salutíferas acuáticas» en: J.-G. GORGES – T. NOGALES BASARRATE (eds.), *VII^e Table Ronde internationale sur la Lusitanie romaine. Naissance de la Lusitanie romaine (I^{er} av. - I^{er} ap. J.C.)*, Toulouse - Mérida, 185-209.
- , 2004, *Edictum, Municipium y Lex: Hispania en época Flavia (69-96 d.C.)*, Oxford.
- , 2000, «El comportamiento munificente de las élites hispanoromanas en materia religiosa: la construcción de templos por iniciativa privada en *Hispania*», *Iberia* 3, 111-128.
- ANDREU PINTADO, F.J. – CABRERO PIQUERO, J. – PERÉX AGORRETA, M^aJ. – MIRÓ ALAIX, C. – HERNANDO GRANDE, A. – FRADE, H. – MARTÍN ESCORZA, C., 2010, «El culto a las aguas en la *Lusitania* romana: novedades arqueológicas y epigráficas» en: *Bollettino di Archeologia on line. Volume Speciale. Roma 2008 - International*

Congress of Classical Archaeology Meetings Between Cultures in the Ancient Mediterranean, Roma, 1-9.

ANNIBOLETTI, L., 2011, «*Compita vicinalia* di Pompei e Delo: testimonianze archeologiche dei culto domestico di *theoi propylaioi*» en: M. BASSANI – F. GHEDINI (eds.), *Religionem significare. Aspetti storico-religiosi, strutturali, iconografici e materiali dei sacra privata. Atti dell'Incontro di studi (Padova, 8-9 giugno 2009)*, Roma, 57-78.

ANÓNIMO, ms. s. XVIII, *Anotaciones a Montanaro*, Colección Vargas Ponce, vol. II, ff. 218-230 y 276 ss., Real Academia de la Historia.

ANÓNIMO, 1935, «Necropoll de Font de Muça, Benifayó d'Esploca», *Anales del Centro de Cultura Valenciana* 24, 183 ss.

ANÓNIMO OLISIPONENSE, ms. finales s. XVIII, *Antigüedades de Villajoyosa, Jumilla y Cartagena*, Academia de la Historia, Lisboa.

ANONYMUS VALENTINUS, ms. s. XVI-XVII, *Incripciones de memorias romanas y españolas antiguas y modernas, recogidas por varios autore y en particular...*, Madrid, Biblioteca Nacional, ms. 3610, sign. ant. L. 242.

ANTOLINI, S. – MARENGO S.Mª, 2017, «Dediche servili al *genius* dei padroni» en: M. DONDIN-PAYRE – N. TRAN (eds.), *Esclaves et maîtres dans le monde romain. Expressions épigraphiques de leur relations*, Roma, 129-140.

ANTOLINOS MARÍN, J.A. – DÍAZ ARIÑO, B., 2012, «La *societas argentifodinarum Ilucronensium* y la explotación de las minas romanas de Carthago Noua», *Chiron* 42, 25-43.

ARCE MARTÍNEZ, J., 1996, «E mosaico cosmológico de *Augusta Emerita* y la dionisyaca de Nonno Panopolis» en: J.Mª Álvarez Martínez (ed.), *El mosaicocosmológico de Mérida. Eugenio García Sandovl in memoriam*, Mérida, 93-115.

ARCE MARTÍNEZ, J. – ENSOLI, S. – LA ROCCA, E. (eds.), 1997, *Hispania Romana, desde tierra de conquista a provincia del Imperio*, Madrid.

ARENAS ESTEBAN, J.A. – LÓPEZ ROMERO, R., 2010, «Celtic, divine names in the Iberian Peninsula: towards a territorial analysis» en: J.A. ARENAS ESTEBAN (ed.), *Celtic Religion accross Space and Time*, Toledo, 148-179.

ARNALDI, A., 1997, *Ricerche storico-epigraphiche sul culto di "Neptunus" nell'Italia romana*, Roma.

BIBLIOGRAFÍA

- ATRIÁN JORDÁN, P. – VICENTE REDÓN, J.D. – ESCRICHE JAIME, C. – HERCE SAN MIGUEL, A.I., 1980, *Carta arqueológica de España. Teruel*, Teruel.
- AUBERT, J.J., 2008, «L'économie romaine et le droit de la représentation indirecte sous la République» en: *Fides, Humanitas, Ius: Studi in onore di Luigi Labruna I*, Napoli, 215-230.
- AUGENTI, E.D., 2008, *Il Lavoro Schiavile a Roma*, Roma.
- BADIAN, E., 1958, *Foreign Clientelae (264-70 B.C.)*, Oxford.
- BAENA DEL ALCÁZAR, L., 1989, «La iconografía de Diana en *Hispania*», *BSEAA* 55, 79-112.
- BALADO PACHÓN, A. – MARTÍNEZ GARCÍA, A.B., 2009, «Excavaciones arqueológicas en la Capilla de los Reyes de la Catedral de Palencia: nuevos datos sobre el origen de la Pallantia romana», *Sautuola* 15, 311-326.
- BALBÍN CHAMORRO, P., 2006, *Hospitalidad y patronato en la península Ibérica durante la Antigüedad*, Salamanca.
- BALIL ILLANA, A., 1982, «Esculturas romanas de la Península Ibérica (V)», *BSEAA* 48, 120-150.
- , 1977, «Reflejos galaicos de la *Familia Caesaris*» en: *Actas del Coloquio Internacional sobre el Bimilenario de Lugo*, Lugo, 123-129.
- , 1969, «Noticario», *CTEEHAR* 13, 123-196.
- , 1961, *Las murallas romanas de Barcelona*, Madrid.
- , 1960, «Plástica provincial en la España romana», *Revista de Guimarães* 70, 107-131.
- , 1956, «El culto de Isis en España», *CTEEHAR* 8, 213-224.
- BARATA, A.F., 1903, *Catálogo do Museu Archeologico da Cidade de Evora*, Évora.
- BARKÓCZI, L. – MÓCSY, A., 1976, *Die römischen Inschriften Ungarns 2. Lieferung, Salla, Mogentiana, Mursella, Brigetio*, Budapest - Amsterdam.
- BARREDA PASCUAL, M., 1999, «Algunos *unici* de la epigrafía republicana de *Hispania: Pontilienus, Vtius, Trinius y Labicius*» en: *XI Congresso Internazionale di Epigrafia greca e latina*, Roma, 451-463.
- BARRETT, J.C., 1997, «Romanization: a critical comment» en: D.J. MATTINGLY (ed.), *Dialogues in Roman Imperialism: Power, discourse and discrepant experiences in the Roman Empire*, Portsmouth, 51-64.

- BARRIENTOS VERA, T., 2001, «Nuevos datos para estudio de las religiones orientales en Occidente: un espacio de culto mitraico en la zona Sur de Mérida», *Mérida: excavaciones arqueológicas* 5, 357-381.
- BARTOL, F., 2008, «El *ver sacrum* del año 217 a.C.», *RGDR* 11, 1-12.
- BASANOFF, V., 1949, «*Nonae caprotinae*», *Latomus* 8 n° 3/4, 209-216.
- BATLLE HUGUET, P., 1963, *Epigrafía latina*, Barcelona.
- BAUMAN, R.A., 1996, *Crime and Punishment in Ancient Rome*, London - New York.
- BEARD, M. – NORTH, J. – PRICE, S., 1999, *Religions of Rome. Volume I: A History*, Cambridge.
- BECK, R., 1998, «The Mysteries of Mithras: A New Account of Their Genesis», *JRS* 88, 115-128.
- BELDA NAVARRO, C., 1975, *El proceso de romanización en la provincia de Murcia*, Murcia.
- , 1971, *Epigrafía romana de la provincia de Murcia. Arcaismos y versificación*, Murcia.
- BELFAIDA, A., 2012, «Les formules *ex visu* et *ex iussu* dans l'épigraphie religieuse de l'Afrique Romaine» en: M.B. COCCO – A. GAVINI – A. IBBA (eds.), *L'Africa romana. Transformazione dei paesaggi del potere nell'Africa settentrionale fino alla fine del mondo antico*, Roma, 2161-2171.
- BELTRÁN FORTES, J., 2013, «Greco-orientales en la *Hispania* republicana e imperial a través de las menciones epigráficas» en: M^aP DE HOZ GARCÍA-BELLIDO – G. MORA RODRÍGUEZ (eds.), *El oriente griego en la Península Ibérica. Epigrafía e Historia*, Madrid, 185-204.
- , 2004, «Apuntes sobre la arqueología romana de *Carmo*», *Carel* 2/2, 883-898.
- , 2001, «Los Devotos de Némesis en el ámbito del anfiteatro hispanoromano», *Arys* 4, 197-210.
- , 1994, «Consideraciones sobre algunos tipos de soportes epigráficos romanos del suroeste de la Península Ibérica» en: J.M. CAMPOS CARRASCO – J.A. PÉREZ MACÍAS – F. GÓMEZ (eds.), *Arqueología en el entorno del Bajo Guadiana. Actas del Encuentro Internacional de Arqueología del suroeste*, Huelva, 503-520.
- BELTRÁN FORTES, J. – RODRÍGUEZ HIDALGO, J.M., 2004, *Itálica. Espacios de culto en el anfiteatro*, Sevilla.

BIBLIOGRAFÍA

- BELTRÁN LLORIS, F., 2015, «Latin Epigraphy: The Main Types of Inscriptions» en: CH. BRUUN – J. EDMONDSON (eds.), *Oxford Handbook of Roman Epigraphy*, Oxford, 89-110.
- , 2011, «Les colonies latines d'Hispanie (IIe siècle av. n. È.): émigration italique et intégration politique» en: N. BARRANDON – F. KIRBIHLER (eds.), *Les gouverneurs et les provinciaux sous la République romaine*, Rennes, 131-144.
- , 2010, «El nacimiento de un tipo epigráfico provincial: Las tábulas de hospitalidad y patronato», *ZPE* 175, 273-286.
- , 2005, «Cultura escrita, epigrafía y ciudad en el ámbito paleohispánico», *Paleohispanica* 5, 21-56.
- , 2004, «Libertos y cultura epigráfica en la Hispania Republicana» en: F. MARCO SIMÓN – F. PINA POLO – J. REMESAL RODRÍGUEZ (eds.), *Vivir en tierra extraña: emigración e interacción cultural en el mundo antiguo*, Barcelona, 151-175.
- , 2003, «La romanización temprana del valle medio del Ebro (siglos II-I a.E.): una perspectiva epigráfica», *AEspA* 76, 179-191.
- , 1988, «Un espejismo historiográfico: las "organizaciones gentilicias" hispanas» en: G. Pereira Menaut (ed.), *Actas Ier. Congreso Peninsular de Historia Antigua*, Santiago de Compostela, 197-237.
- , 1982, *El Museo de Cáceres. Sección de Arqueología*, Madrid.
- , 1975-1976, «Aportaciones a la epigrafía y arqueología romana de Cáceres», *Caesaraugusta* 39-40, 17-111.
- BELTRÁN LLORIS, F. – DÍAZ ARIÑO, B., 2007, «Altars con teónimos hispano-célticos de la Meseta norte (Museos de Palencia, Burgos y Valladolid)» en: M. HAINZMANN (ed.), *Auf den Spuren keltischer Götterverehrung. Akten des 5 F.E.R.C.A.N.*, Wien, 29-56.
- BELTRÁN LÓPEZ, F., 1992, «La villa romana de Font de Mussa, Benifaió. Materials arqueològics», *Al-Gezira* 7, 37-78.
- , 1983, *La romanización en las tierras de Benifayó. Una villa rústica en la Font de Mussa*, Benifayó.
- , 1976, «Un santuario al dios *Mithra* en Benifayó», *Valencia Atracción* 493, 12.
- BELTRÁN MARTÍNEZ, A., 1973, *De nuestras tierras y nuestras gentes*, Zaragoza.
- , 1950a, «Las lápidas religiosas y conmemorativas de Cartagena», *AEspA* 23, 255-278
- , 1950b, «Las inscripciones funerarias en Cartagena», *AEspA* 23, 385-433.

- , 1947, «Los monumentos romanos de Cartagena según sus series de monedas y lápidas latinas» en: *Crónica del II Congreso Arqueológico del Sudeste Español*, Albacete, 306-235.
- BELTRÁN VILLAGRASA, P., 1962 (=1972), «Lo que dicen las lápidas romanas y las monedas valencianas en relación con la ciudad y sus orígenes» en: *Obras Completas I. Antigüedad*, Zaragoza, 708-773.
- , 1956 (=1972), «Excavaciones en Sagunto» en: *Obras Completas I. Antigüedad*, Zaragoza, 782-828.
- , 1953, «Segóbriga», *APL* 4, 231-254.
- BENDALA GALÁN, M., 2000-2001, «Estructura urbana y modelos urbanísticos en la Hispania antigua: continuidad y renovación con la conquista romana», *Zephyrus* 53-54, 413-432.
- , 1986, «Die orientalischen Religionen Hispaniens in vorrömischer und römischer Zeit» en: *ANRW II* 18/1, Berlin - New York, 345-408.
- , 1976, *La necrópolis romana de Carmona (Sevilla)*, Sevilla.
- BENDLIN, A., 2011, «Associations, Funerals, Sociality, And Roman Law: The *collegium* of Diana and Antinous in Lanuvium (*CIL* 14.2112) Reconsidered» en: M. ÖHLER (ed.), *Aposteldekret und antikes Vereinswesen: Gemeinschaft und ihre Ordnung*, Tübingen, 207-297.
- BESKOW, P., 1978, «The Routes of Early Mithraism» en: J. DUCHESNE-GUILLEMIN (ed.), *Études Mithriaques: Actes du 2e Congrès international*, Téhéran, 7-18.
- BETTINI, M., 1986, *Antropologia e cultura romana. Parentela, tempo, immagini dell'anima*, Roma.
- BEUTER, P.A., 1538, *Crónica de la primera part de la història de València*, Valencia.
- BIGAGLI, C., 2002, «Il comercio del piombo ispanico lungo le rotte attestate del bacino occidentale Mediterraneo», *Empúries* 53, 155-194.
- BINSFIELD, A., 2016, «Esclaves et affranchis comme acteurs religieux. L'exemple de la Belgique et de la Germanie Supérieure» en: B. AMIRI (ed.), *Religion sous contrôle. Pratiques et expériences religieuses de la marge?*, Besançon, 77-95.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J.M^a, 2000, «Aspectos de la historia de *Carthago Noua* a través de su epigrafía» en: G. PACI (ed.), *Miscellanea epigraphica in onore di L Gasperini*, Roma, 95-115.
- , 1996, «Religiones indígenas en la Hispania Romana. *Addenda et corrigenda*», *Gerión* 14, 333-362.

BIBLIOGRAFÍA

- , 1991a, *Religiones en la España antigua*, Madrid.
- , 1991b, *Urbanismo y sociedad en Hispania*, Madrid.
- , 1986-1987, «Nuevos teónimos hispanos. *Addenda et corrigenda*», *CPA* 13-14, 141-162.
- , 1983, *Primitivas Religiones Ibéricas II. Religiones prerromanas*, Madrid.
- , 1981, «El sincretismo en la *Hispania Romana* entre las religiones indígenas, griega, romana, fenicia y místicas» en: *La Religión romana en Hispania: Simposio organizado por el Instituto de Arqueología "Rodrigo Caro" del C.S.I.C. del 17 al 19 de diciembre de 1979*, Madrid, 177-222.
- , 1979, «Últimas aportaciones a las religiones primitivas de *Hispania*» en: *Estudios dedicados a Carlos Callejo Serrano*. Cáceres, 131-170.
- , 1977, *Imagen y mito: estudio sobre religiones mediterráneas e ibéricas*, Madrid.
- , 1975, *Diccionario de las religiones prerromanas de Hispania*, Madrid.
- , 1966, *Caparra II (Cáceres). Excavaciones Arqueológicas en España 54*, Madrid.
- , 1962, *Religiones primitivas de Hispania, I. Fuentes literarias y epigráficas*, Madrid.
- , 1957, «Le culte des eaux dans la Péninsule Ibérique», *OGAM*. 9, 209-233.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J.M^a – ALVAR EZQUERRA, J., 1996, *La romanización en occidente*, Madrid.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J.M^a – GARCÍA-GELABERT PÉREZ, M^aP., 1988, «Nuevas aportaciones a las religiones primitivas de *Hispania*», *ETF(hist)* 1, 153-183.
- BLOCH R., 1985, «Les dieux de la mer dans l'antiquité classique» en: L.L. SEBAÏ – M. GALLEY (eds.), *L'homme méditerranéen et la mer: actes du IIIème Congrès International d'Études des cultures de la Méditerranée Occidentale*, Tunis, 437-443.
- BODEL, J., 2009, «"Sacred dedications": A problem of definitions» en: J. BODEL – M. KAJAVA (eds.), *Dedicatio sacra nel mondo greco-romano. Diffusione, funzioni, tipologie*, Roma, 17-30.
- BOËLS-JANSSEN, N., 1993, *La vie religieuse des matrones dans la Rome archaïque*, Roma.

- BÖMER, F., 1989, «Isis und Serapis in der Welt der Sklaven, Eine Nachlese», *Gymnasium* 96, 97-109.
- , 1958, *Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom. Erster teil: Die wichtigsten Kulte und Religionen in Rom und im lateinischen Westen*, Wiesbaden.
- BONAMUSA I ROURA, J. – CLARIANA I ROIG, J.F. – GARÍ, I. – JUHÉ I CORBALAN, E., 1998, «Aportacions a l'estudi del criptopòrtic de Can Modolell (Cabrera de Mar)» en: *Primeres Jornades d'Arqueologia de Cabrera de Mar i del Maresme. Homenatge a Rafael Esteban i Salvador*, Cabrera de Mar, 63-71.
- BONET ROSADO, H., 2004, «El yacimiento romano de Font de Mussa de Benifaió y el Servicio de Investigación Prehistórica de Valencia» en: *El mosaico romano de "los Orígenes de Roma"*, Barcelona, 29-45.
- BONNAUD, C., 2002, «Les divinités indigènes de Vettonie», *Conimbriga* 41, 63-103.
- BONNER, S.F., 1977, *Education in Ancient Rome. From the elder Cato to the younger Pliny*, London.
- BONNET, C., 2009, «L'empire et ses religions: Un regard actuel sur la polémique Cumont-Toutain concernant la diffusion des "religions orientales"» en: H. CANCEK – J. RÜPKE (eds.), *Die Religion des Imperium Romanum. Koine und Konfrontationen*, Tübingen, 55-74.
- BONNET, C. – BENDLIN, A., 2006, «Les "religions orientales": approches historiographiques», *ARG* 8, 151-274.
- BONSANGUE, M., 2006, «Des affaires et des hommes: entre l'emporion de Narbonne et la Péninsule Ibérique (Ier siècle a.C. - Ier siècle p.C.)» en: A. CABALLOS RUFINO – S. DEMOUGIN (eds.), *Migrare: la formation des élites dans l'Hispanie romaine*, Bordeaux, 15-68.
- BOULVERT, G., 1974, *Domestique et fonctionnaire sous le Haut-Empire romain. La condition de l'affranchi et de l'esclave du prince*, Paris.
- , 1970, *Esclaves et affranchis impériaux sous le Haut-Empire romain: rôle politique et administratif*, Napoli.
- BOYCE, G.K., 1937, *Corpus of the Lararia of Pompeii*, Roma.
- BOYMEL KAMPEN, N., 2013, «Slaves and *Liberti* in the Roman Army» en: M. GEORGE (ed.), *Roman Slavery and Roman Material Culture*, Toronto - Buffalo - London, 180-197.

BIBLIOGRAFÍA

- BRACONI, P. – COARELLI, F. – DIOSONO, F. – GHINI, G. (eds.), 2014, *Il santuario di Diana a Nemi*, Roma.
- BRADLEY, K.R., 1988, «Roman Slavery and Roman Law», *Historical Reflections / Réflexions Historiques* 15/3, 477-495.
- , 1984, *Slaves and Masters in the Roman Empire: A Study in Social Control*, Bruxelles.
- , 1979, «Holidays for Slaves», *Symbolae Osloenses* 54, 111-118.
- BRELICH, A., 1937, *A halálszemlélet formái a Római birodalom sírfeliratain. Aspetti della morte nelle iscrizioni sepolcrali dell'Impero romano*, Budapest.
- BRICAULT, L., 2005, *Recueil des inscriptions concernant les cultes isiaques*, Paris.
- BROQUIER-REDDÉ, V. – BERTRAND, E. – CHARDENOUX, M.B. – GRUEL, K. – L'HUILLIER, M.C. (eds.), 2006, *Mars en Occident. Actes du Colloque International "Autour d'Allonnes (Sarthe), les sanctuaires de Mars en Occident"*, Rennes.
- BRUUN, CH., 2015, «Slaves and freed slaves» en: CH. BRUUN – J. EDMONDSON (eds.), *The Oxford Handbook of Roman Epigraphy*, Oxford, 605-626.
- , 2013, «Greek or Latin? The owner's choice of names for *vernae* in Rome" en: M. GEORGE (ed.), *Roman Slavery and Roman Material Culture*, Toronto - Buffalo - London, 19-42.
- , 2008, «La *familia publica* di Ostia Antica» en: M.L. CALDELLI – G.L. GREGORI – S. ORLANDI (eds.), *Epigraphia 2006. Atti della XIVe Rencontre sur l'Épigraphie in Onore di Silvio Panciera con altri contributi di colleghi, allievi e collaboratori*, Roma, 537-556.
- BRUUN, CH. – EDMONDSON, J., 2015, *The Oxford Handbook of Roman Epigraphy*, Oxford.
- BUCKLAND, M.M., 1908, *The Roman Law of Slavery. The Condition of Slave in Private Law from Augustus to Justinian*, Cambridge.
- BUONOPANE, A., 2009, *Manuale di epigrafia latina*, Roma.
- BÜRCHELER, F., 1895-1897, *Carmina Latina Epigraphica, Anthologia Latina II, 1-2*, Leipzig.
- BURMANN, P., 1773, *Anthologia veterum latinorum epigrammatum et poematum sive catalecta poetarum latinorum in VI libros digesta...*, Tomo II, Amsterdam.
- BURRISS, E., 1925, «Cato, *De Agri Cultura*, 83», *CJ* 21/3, 221.

- CABEZÓN MARTOS, A., 1964, «Epigrafía tuccitana», *AEspA* 37, 106-155.
- CADOTTE, A., 2007, *La romanisation des dieux. L'interprétation romaine en Afrique du Nord sous le Haut-Empire*, Leiden - Boston.
- , 2002, «Neptune Africain», *Phoenix* 56 n° 3/4, 330-347.
- CAGNAT, R., 1904, «Lettre a M. Pierre Paris sur des inscriptions d'Espagne», *Bulletin Hispanique* 6, 347-350.
- CALLEJO SERRANO, C., 1962, «Novedades y correcciones de la epigrafía de Cáceres», *BRAH* 151, 127.
- CALVO Y SÁNCHEZ, I., 1916a, «En las ruinas de Clunia», *RABM* 34, 92-113.
- , 1916b, «Excavaciones en Clunia: memorias de los trabajos realizados en el año 1915», *Junta Superior de Excavaciones y Antigüedades* 3.
- CAMACHO CRUZ, C., 1997a, *Esclavitud y manumisión en la Bética romana: Conventus Cordubensis y Astigitanus*, Córdoba.
- , 1997b, «Esclavitud en los *Conventus Cordubensis* y *Astigitanus*. Testimonios epigráficos», *MHA* 18, 109-167.
- CAMPOS CARRASCÓN, J.M., 2009, «Estado actual de las investigaciones en la ciudad romana de *¿Turobriga?* (Aroche, Huelva)» en: J. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ - P. PAVÓN TORREJÓN (eds.), *Andalucía romana y visigoda. Ordenación y vertebración del territorio*, Roma, 7-36.
- CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, F.J., 1996, «Epistolario ilustrado: la correspondencia del agustino P. Enrique Flórez con D. Pedro Leonardo de Villacevallos (1744-1759), y D. Antonio Caballero y Góngora (1771), después arzobispo y virrey», *BRAH* 196, 261-326.
- CANTO DE GREGORIO, A.Mª, 1989, «*Colonia Iulia Augusta Emerita*: Consideraciones en torno a su fundación y territorio», *Gerión* 7, 149-205.
- , 1984, «Les plaques votives avec *plantae pedum* d'Italica: un essai d'interprétation», *ZPE* 54, 183-194.
- , 1977-1978, «Avances sobre la explotación del mármol», *AEspA* 50-51, 165-188.
- CARANDINI, A., 1994, «I paesaggi agrari dell'Italia romana visti a partire dall'Etruria» en: *L'Italie d'Auguste à Dioclétien*, Roma, 167-174.

BIBLIOGRAFÍA

- CARBONELL I GARCÍA, J. – GIMENO PASCUAL, H. – VARGAS, G., 1992, «Las inscripciones de los "Adversaria" de Antonio Agustín del Ms. 5781 (= Q 87) de la Biblioteca Nacional de Madrid», *Epigraphica* 54, 167-190.
- CARBONELL BORJA, M^aJ. – CORELL I VICENT, J., 1989, «Inscripcions romanes del País Valencià en un manuscrit de Lluís Galiana», *Butlletí de la Societat Castellonenca de Cultura* 67, 471-498.
- CARDIM RIBEIRO, J., 2005, «O "Deus Sanctus Endovellicus" durante a romanidade: ¿uma interpretatio local de "Faunus Silvanus"?», *Palaeohispánica* 5, 721-766.
- (coord.), 2002, *Religiões da Lusitânia. Loquuntur Saxa*, Lisboa.
- CARDOSO, G., 1991, *Carta arqueológica do concelho de Cascais*, Cascais.
- CARDOZO, M., 1935, *Catálogo do Museu de Arqueología da Sociedade Martins Sarmento I. Secção lapidar e de escultura*, Guimarães.
- , 1926, «Consagrado às ninfas. Acerca de uma lápide votiva do Museu de Arqueologia da Sociedade Martins Sarmento», *Revista de Guimarães* 36, 64-69.
- CARDOZO, M. – DOS SANTOS JUNIOR, J.R., 1953, «Ex-votos às ninfas em Portugal», *Zephyrus* 4, 53-68.
- CARLSEN, J., 1995, *Vilici and Roman Estate Managers until AD 284*, Roma.
- CARMONA BERENGUER, S. – VENTURA VILLANUEVA, A., 1993, «Memoria de la excavación arqueológica de urgencia en los solares de la calle Blanco Belmonte, nº 4-6 y Ricardo de Montis, 1-8, Córdoba», *AAA* 1991, 107-117.
- CARO ROLDÁN, J.M., 2000, «Una aproximación a la naturaleza del *uer sacrum*», *Gerión* 18, 159-190.
- CARO, R., 1634, *Antigüedades, y principado de la ilustrissima ciudad de Sevilla y chorographia de su convento iuridico, o antigua cancelleria: dirigida al excelentissimo señor D. Gaspar de Guzmán, Conde Duque de Sanlúcar la Mayor*, Sevilla.
- , 1622, *Santuario de N^a S^a de Consolación y antigüedad de la villa de Utrera*, Osuna.
- CARRERAS MONFORT, C. – FUNARI, P.A., 1998, *Britania y el Mediterráneo. Estudios sobre el abastecimiento de aceite bético y africano en Britania*, Barcelona.
- CARRILLO DÍAZ-PIÑÉS, J.R., 2011-2012, «La producción de aceite en el interior de la Bética: la subbética cordobesa», *APA* 27-28, 349-379.

- CartNova* = ABASCAL PALAZÓN, J.M. – RAMALLO ASENSIO, S.F., 1997, *La ciudad de Carthago Nova: la documentación epigráfica*, Murcia.
- CASTILLO GARCÍA, C., 1986, «Miscelánea epigráfica hispano-romana», *SDHI* 52, 353-394.
- , 1983, «Un trienio de epigrafía latina en *Hispania*» en: *Unidad y pluralidad en el Mundo Antiguo: actas del VI Congreso Español de Estudios Clásicos*, Sevilla, 105-125.
- CAVAZZA, F., 1995, «Gli Aggettivi in -i-timus ed il rapporto fra *aedituus* ed *aeditumus*», *Latomus* 54, 577-591.
- CEÁN BERMÚDEZ, J.A., 1832, *Sumario de antigüedades que hay en España, en especial las pertenecientes a las bellas artes*, Madrid.
- CEBALLOS HORNERO, A., 2004, *Los espectáculos de la Hispania romana: la documentación epigráfica*, Mérida.
- , 2003, «Epitafios latinos de gladiadores en el occidente romano», *Veleia* 20, 315-330.
- CEBRIÁN FERNÁNDEZ, R., 2014, «Las excavaciones y estudios de Pelayo Quintero sobre Segobriga» en: E. GONZALBES CRAVIOTO – M.J. PARODI ÁLVAREZ – A.M^a GÁLVEZ BERMEJO (eds.), *Pelayo Quintero Aauri (1867-1946), El sabio de Uclés*, Cuenca - Uclés, 131-156.
- , 2000, *Titulum fecit. La producción epigráfica romana en las tierras valencianas*, Madrid.
- CEREZUELA, F. ms. cs. 1726-1737, *Antigüedades de Cartagena*, Biblioteca Nacional, Madrid, sign. MSS/8829/X-113.
- CESANO, L., 1906, «*Genius*» en: E. DE RUGGIERO (ed.), *Dizionario epigrafico di antichità romane*, Roma, 419-481.
- CHABÀS, R., 1909, *Episcopologio Valentino. Investigaciones históricas sobre el cristianismo en Valencia y su archidiócesis*, Valencia.
- CHALUPA, A., 2016, «The Origins of the Roman Cult of Mithras in the Light of New Evidence and Interpretations: The Current State of Affairs», *Religio* 24/1, 65-96.
- CHAMPEAUX, J., 1987, *Fortuna. Recherches sur le culte de la Fortune à Rome et dans le monde romain des origines à la mort de César II. Les transformations de Fortuna sous la république*, Roma.

BIBLIOGRAFÍA

- , 1982, *Fortuna. Le culte de la Fortune à Rome et dans le monde romain des origines à la mort de César I. Fortune dans la religion archaïque*, Roma.
- CHANTRAINE, H., 1967, *Freigelassene und Sklaven im Dienst der römischen Kaiser. Studien zu ihrer Nomenklatur (Forschungen zur antiken Sklaverei, 1)*, Wiesbaden.
- CHARLES-LAFORGUE, M.O. (ed.), 2014, *Les religions dans le monde romain. Cultes locaux et dieux romains en Gaule de la fin de la République au IIIe siècle après J.-C.: persistance ou interpretatio?*, Arras.
- CHOLODNIAK, J., 1904, *Carmina Sepulchralia Latina*, San Petersburgo.
- CICCOTTI, E., 1891, «I sacerdozi municipali e provinciali della Spagna e gli Augustali nell'epoca imperiale romana», *RFIC* 19, 1-84.
- CID LÓPEZ, R.M^a, 2007, «Imágenes y prácticas religiosas de la sumisión femenina en la antigua Roma: el culto de “Juno Lucina” y la fiesta de “Matronalia”», *SHHA* 25, 357-372.
- , 1999, «El "Ordo matronarum" y los espacios femeninos en la Roma Antigua: las fiestas de "Matronalia y Fortuna Muliebris"» en: M^aG. ESPIGADO TOCINO – M. NASH – M^aJ. DE LA PASCUA SÁNCHEZ (eds.), *Pautas históricas de sociabilidad femenina: rituales y modelos de representación. Actas del V Coloquio Internacional de la Asociación Española de Investigación Histórica de las Mujeres*, Cádiz, 43-58.
- CIL I = MOMMSEN, TH., 1863, *Corpus Inscriptionum Latinarum I. Inscriptiones Latinae antiquissimae ad C. Caesaris mortem*, Berlin.
- CIL I² = LOMMATZSCH, E., 1918, *Corpus Inscriptionum Latinarum I. Inscriptiones Latinae antiquissimae ad C. Caesaris mortem. Editio Altera*, Berlin.
- CIL I³ = DEGRASSI, A. – KRUMMREY, J., 1986, *Corpus Inscriptionum Latinarum I. Inscriptiones Latinae antiquissimae ad C. Caesaris mortem. Addenda tertia*, Berlin.
- CIL II = HÜBNER, E. 1869, *Corpus Inscriptionum Latinarum II. Inscriptiones Hispaniae Latinae*, Berlin.
- CIL II *supp.* = HÜBNER, E., 1892, *Corpus Inscriptionum Latinarum, voluminis secundi supplementum. Inscriptionum Hispaniae Latinae supplementum*, Berlin.
- CIL II²/5 = STYLOW, A.U. *et alii.*, 1998, *Corpus Inscriptionum Latinarum II: Inscriptiones Hispaniae Latinae. Editio altera, Pars V: Conventus Astigitanus*, Berlin - New York.

- CIL II²/7 = STYLOW, A.U. *et alii.*, 1995, *Corpus Inscriptionum Latinarum II: Inscriptiones Hispaniae Latinae. Editio altera, Pars VII: Conventus Cordubensis*, Berlin - New York.
- CIL II²/14 = ALFÖLDY, G. *et alii.*, 1995-2012, *Corpus Inscriptionum Latinarum II: Inscriptiones Hispaniae Latinae. Editio altera, Pars XIV: Conventus Tarraconensis*, 3 vols., Berlin - New York.
- CILA II = GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, J., 1991-1996, *Corpus de inscripciones latinas de Andalucía II: Sevilla. 4 tomos*, Sevilla.
- CILA III = GONZÁLEZ ROMÁN, C. – MANGAS MANJARRÉS, J., 1993, *Corpus de inscripciones latinas de Andalucía III. Jaén. 2 tomos*, Sevilla.
- CILCáceres I = ESTEBAN ORTEGA, J., 2007, *Corpus de Inscripciones Latinas de Cáceres. I. Norba*, Cáceres.
- CILCáceres II = ESTEBAN ORTEGA, J., 2012, *Corpus de Inscripciones Latina de Cáceres. II. Turgalium*, Cáceres.
- CIPRÉS TORRES, M^aP., 2006, «La onomástica de las inscripciones romanas del País Vasco. Estructura del nombre y estatuto jurídico», *Veleia* 23, 85-128.
- CIPRÉS TORRES, M^aP. – NÚÑEZ MARCÉN, J. – GORROCHATEGUI CHURRUCA, J., 2015, «Nuevo fragmento de inscripción procedente de Veleia (Iruña de Oca, Álava) con posible expresión de un magistrado local», *Veleia* 32, 217-229.
- CIRG I = PEREIRA MENAUT, G., 1991, *Corpus de inscrições romanas de Galicia I. Provincia de A Coruña*, Santiago de Compostela.
- CIRG II = PEREIRA MENAUT, G. – BAÑOS RODRÍGUEZ, G., 1994, *Corpus de inscripciones romanas de Galicia II. Provincia de Pontevedra*, Santiago de Compostela.
- CIRPBu= CRESPO ORTIZ DE ZÁRATE, S. – ALONSO ÁVILA, A., 2000, *Corpus de inscripciones romanas de la provincia de Burgos: fuentes epigráficas para la historia social de Hispania romana*, Valladolid.
- CLAUSS, M., 2000, *The Roman Cult of Mithras: The God and His Mysteries*, Edinburgh.
- , 1992, *Cultores Mithrae. Die Anhängerschaft des Mithras-Kultes*, Stuttgart.
- Clunia II = PALOL Y SALELLAS, P. DE – VILELLA, J., 1987, *Clunia II. La epigrafía de Clunia*, Madrid.

BIBLIOGRAFÍA

- COARELLI, F., 2012, «Il santuario di *Diana Nemorensis* e la Lega Latina» en: G.M. DELLA FINA (ed.), *Il fanum Voltumnae e il santuari comunitari Dell'Italia antica*, Roma, 367-377.
- , 1988, *Il Foro Boario. Dalle origini alla fine della Repubblica*, Roma.
- COMES, R. – RODÀ DE LLANZA, I. (eds), 2002, *Scripta manent. La memoria escrita de los romanos*, Barcelona.
- CONDE DE LUMIARES, 1796, *Inscripciones de Carthago Noua, hoy Cartagena, en el reyno de Murcia*, Madrid.
- CONDE SALAZAR, M. – MARTÍN PUENTE, C., 2006, «Ex: de preposición a sustantivo» en M. VILLADANDRE LLAMAZARES (ed.), *Actas del XXXV Simposio Internacional de la Sociedad Española de Lingüística*, León, 315-332.
- CONDE, J.A., ms. s. XVIII, *Inscripciones de la Betica sacadas de manuscritos de la Biblioteca Real*, Real Academia de la Historia, Madrid, sign. 9/3936.
- COOLEY, A.E., 2012, *The Cambridge Manual of Latin Epigraphy*, Cambridge.
- CORBIER, M., 1974, *L'aerarium saturni et l'aerarium militare. Administration et prosopographie sénatoriale*, Roma.
- CORDERO RUIZ, T., 2010, «Una nueva propuesta sobre el *ager emeritensis* durante el Imperio Romano y la Antigüedad Tardía», *Zephyrus* 65, 149-165.
- CORELL I VICENT, J., 2000, «Invocada la intervenció de Iau en una defixio de Sagunto (Valencia)», *ZPE* 130, 241-247.
- , 1995, «Inscripcions inèdites i revisades de València i Sagunt», *AFB* 18, 147-162.
- , 1994, «Drei defixionum tabellae aus Sagunt (Valencia)», *ZPE* 101, 280-286.
- , 1988, «L'epigrafia romana al País Valencià (1982-1986)», *Fonaments* 7, 196-218.
- CORNIDE DE FOLGUEIRA, J.A., 1799, «Noticias de las antigüedades de Cabeza del Griego reconocidas de orden de la Real Academia de la Historia por su académico de número Don Josef Cornide», *MRAH* 3, 71-244.
- , ms. 1798, *Inscripciones del Dios Endovelico existentes en la muralla del costado del Convento de Agustinos Calzados de Villaviciosa y no el frente como dicen Resende e o P. Florez. Copiolas don Joze Cornide el 14 de Noviembre de 1798*, Madrid, Real Academia de la Historia sign. 9-3917-52.

- CORRALES Y GALLEGO, M., 1942, «Museo Balaguer», *MMAP* 3, 61-75.
- CORREIA SANTOS, M.J. – PIRES, H. – SOUSA, O., 2014, «Nuevas lecturas de las inscripciones del santuario de Panóias (Vila Real, Portugal)», *SEBar* 12, 197-224.
- CORTIJO CEREZO, M.L., 1991, «El *pagus* en la administración territorial romana. Los *pagi* de la Bética», *Florentia Iliberritana* 2, 99-116.
- CORZO SÁNCHEZ, J.R., 1993, «El teatro de Itálica» en: S.F. RAMALLO ASENSIO – S. SANTIUSTE DE PABLOS (coords.), *Cuadernos de Arquitectura Romana 2. Teatros romanos de Hispania*, Murcia, 157-171.
- , 1991, «Isis en el teatro de Itálica», *Boletín de Bellas Artes* 19 (2ª época), 123-148.
- COSTA CAMPOS, C.E. DA, 2011, «A Magia das Defixiones Latinas de Corduba (séc. II a.C. ao I d.C.)», *Mneme* 12, 81-96.
- COURIER, C., 2014, *La plèbe de Rome et sa culture (fin du IIe siècle av. J.C. - fin du Ier siècle ap. J.C.)*, Roma.
- CPIL = HURTADO DE SAN ANTONIO, R., 1977, *Corpus provincial de inscripciones latinas (Cáceres)*, Cáceres.
- CRESCI MARRONE, G., 2016, «Contratto votivo: parole, gesti, offerte e... scrittura. Un caso di studio sa Altino romana» en: F. MONTANA – E. MURGIA (eds.), *Atti del III Seminario di Archeologia del Sacro. Lo spazio del `sacro`: ambienti e gesti del rito*, Trieste, 133-146.
- CRESPO ORTIZ DE ZÁRATE, S., 2011, «La dependencia personal infantil en Hispania romana», *HAnt* 35, 217-245.
- , 2005, «Los cultos religiosos en el ámbito de la dependencia personal y de la población peregrina en Hispania romana», *HAnt* 29, 151-173.
- , 2003, *Verna en Hispania romana*, Valladolid.
- , 1999, «Corpus epigráfico para el estudio de los *vernae/vernaculi* hispanorromanos», *HAnt* 23, 143-166.
- , 1998, «Los *Publicii* de Hispania Romana: las fuentes epigráficas», *HAant* 22, 139-156.
- , 1997, «Fuentes epigráficas para el estudio del esclavismo de tradición célica en Hispania Romana», *HAnt* 21, 185-214.

BIBLIOGRAFÍA

- , 1994, «Doble *cognomen* en *-anus/-ianus* como forma de filiación en el régimen esclavista» en: S.M. ORDÓÑEZ AGULLA – P. SÁEZ FERNÁNDEZ (eds.), *Homenaje al profesor Presedo*, Sevilla, 365-374.
- , 1992, «La otra forma de la dependencia personal: El caso de los *Trophimi* hispanorromanos», *HAnt* 16, 232-238.
- , 1991a, «La subdependencia personal en *Hispania Romana: Servus Vicarius* y las relaciones de dependencia entre siervos y libertos», *HAnt* 15, 239-262.
- , 1991b, «*Hispanus* en la onomástica romana de la Península Ibérica como expresión de relevancia social», *SHHA* 9, 89-98.
- , 1985, «Las formas de dependencia personal en el convento jurídico cluniense durante la época romana. Estudio de las fuentes» en: *Estudios en homenaje a Don Claudio Sánchez Albornoz en sus 90 Años. III*, Ávila, 479-542.
- , 1984, «Fuentes epigráficas para el estudio de las formas religiosas en el *Conventus Cluniensis* durante la época romana» en: L.A. DE CUENCA – E. GANGUTIA ELÍCEGUI – A. BERNABÉ PAJARES – J. LÓPEZ FACAL (coords), *Athlon. Satura grammatica in honorem Francisci R. Andrados II*, Madrid, 191-224.
- CRESPO ORTIZ DE ZÁRATE, S. – ALONSO ÁVILA, A., 2000, *Auctarium a los "corpora" de epigrafía romana del territorio de Castilla y León: novedades y revisiones. Fuentes epigráficas para la historia social de Hispania romana*, Valladolid.
- , 1999, *Las manifestaciones religiosas del mundo antiguo en la Hispania romana: El territorio de Castilla y León. I. Las fuentes epigráficas*, Valladolid.
- CRESPO ORTIZ DE ZÁRATE, S. – SAGREDO SAN EUSTAQUIO, L., 1976, «Las profesiones en la sociedad de *Hispania* romana», *HAnt* 6, 53-78.
- CUELBIS, D., ms. ca. 1600, *Thesoro Chorographico de las Espannas*, Londres, British Library ms. 3822.
- CUESTA MORATINOS, M^aR., 2011, «Cueva de Román: fuente de abastecimiento, lugar de culto de la *Colonia Clunia Sulpicia*» en: A. COSTA SOLÉ – LL. PALAHÍ GRIMAL – D. VIVÓ I CODINA (coords.), *Aquae sacrae: agua y sacralidad en época romana*, Girona, 167-180.
- CUMONT, F., 1942, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris.
- , 1906, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris.
- CURADO, P., 1989, «As Inscrições indígenas de Lamas de Moledo (Castro Daire) e do Cabeço das Fráguas (Sabugal): duas teogonias, diferente etnogénesis?» en: *Colóquio Arqueológico de Viseu*, 349-370.

- CURCHIN, L.A., 2004, *The romanization of central Spain: complexity, diversity and change in a provincial hinterland*, London - New York.
- , 1987, «Social Relations in Central Spain: Patrons, Freedmen and Slaves in the Life of a Roman Provincial Hinterland», *Ancient Society* 18, 75-89.
- , 1983, «Personal Wealth in Roman Spain», *Historia* 32, 227-244.
- DA COSTA CAMPOS, C. E., 2011, «A Magia das Defixiones Latinas de Corduba (séc. II a.C. ao I d.C.)», *Mneme* 12, 81-96.
- DARDAINE, S., 1999, «Les affranchis des cités dans les provinces de l'occident romain: statut, onomastique et nomenclature» en: J. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ (ed.), *Ciudades privilegiadas en el Occidente romano*, Sevilla 213-228.
- , 1993, «Une image des cités de Bétique aux IIe et IIIe siècles après J.C.: l'emploi du terme *respublica* dans les inscriptions de la province» en: *Ciudad y comunidad cívica en Hispania (siglos II y III después de J.C.)*, Madrid, 47-58.
- DAREMBERG, C. – SAGLIO, E., 1969 (1877-1919), *Dictionnaire des antiquités grecques y romaines d'après les textes et les monuments (5 tomos)*, Graz.
- DA SILVA RUIVO, J., 1992, «L. Antonio Vrso et Família», *Conimbriga* 31, 119-154.
- DAVID, J.M., 2008, «Les apparitores municipaux» en: C. BERRENDONER – M. CÉBEILLAC-GERVASONI – L. LAMOINE, *Le quotidien municipal dans l'Occident romain*, Clermont-Ferrand, 391-403.
- DE BERNARDO STEMPEL, P., 2010, «Method in the analysis of Romano-Celtic theonymic materials: improved readings and etymological interpretations» en: J.A. ARENAS ESTEBAN (ed.), *Celtic Religion across Space and Time*, Molina de Aragón, 18-27.
- DEBORD, P., 1994, «Religion et mentalité des esclaves en Asie Mineure à l'époque impériale» en: *Religion et anthropologie de l'esclavage et des formes de dépendance*, Besançon, 137-145.
- DE FRANCISCO CASADO, M^aA., 1989, *El culto de Mithra en Hispania: catálogo de monumentos esculpidos e inscripciones*, Granada.
- DEGRASSI, A., 1963 (1^a ed. 1937), *Inscriptiones Italiae XIII. Fasti et elogia. (3 tomos)*, Roma.
- DE HOZ GARCÍA-BELLIDO, M^aP., 2013, «Cultos griegos, cultos sincréticos y la inmigración griega y greco-oriental en la Península Ibérica» en: M^aP. DE HOZ

BIBLIOGRAFÍA

- GARCÍA-BELLIDO – G. MORA (eds.), *El oriente griego en la Península Ibérica. Epigrafía e Historia*, Madrid, 205-254.
- , 1997, «Epigrafía Griega en *Hispania*», *Epigraphica* 59, 29-96.
- DE LAET, S.J., 1949, *Portorium. Etude sur l'organisation douanière chez les romains, surtout a l'époque du haut-empire*, Brugge.
- DE LA RADA DELGADO, J., 1889, «Excursión arqueológica a las ruinas de "Cabeza del Griego"», *BRAH* 15, 107-151.
- , 1875, «Inscripciones romanas que se conservan en el Museo Arqueológico Nacional», *Museo Español de Antigüedades* 6, 477-536.
- DEL ARCO MOLINERO, A., 1903, «Nuevas lápidas romanas de Tarragona», *BRAH* 43, 453-455.
- , 1897, «Ara votiva de Tarragona», *BRAH* 30, 413-415.
- DEL CASTILLO, A. – D'ORS PÉREZ-PEIX, A., 1959, «Inscripciones romanas de Galicia», *CEG* 14, 145-164.
- DELGADO DELGADO, J.A., 2016a, «Religión y culto en el *ara Pacis Augustae*», *AEspA* 89, 71-94.
- , 2016b, «Animales de sacrificio en el culto público romano. La evidencia de los *commentarii fratrum arvalium*», *SMSR* 82/2, 976-991.
- , 2014, «La adivinación en el mundo antiguo» en: J.A. DELGADO DELGADO – A. PÉREZ-JIMÉNEZ (eds.), *Adivinación y Astrología en el Mundo Antiguo*, Las Palmas de Gran Canaria, 7-43.
- , 2010, «*Quinque genera signorum*. Naturaleza y adivinación en la Roma Antigua» en: S. MONTERO HERRERO – M^aC. CARDETE DEL OLMO, *Naturaleza y religión en el Mundo Clásico. Usos y abusos del medio natural*, Madrid, 233-248.
- , 2009, «Extensión y efecto del rito augural de la *inauguratio sacerdotum*» *Ilu* 14, 21-31.
- , 2005, «La ritualización del reino vegetal en la Roma antigua: los *liba*» en: R. OLMOS – P. CABRERA – S. MONTERO (coords.), *El reino vegetal en el imaginario religioso del Mediterráneo*, Madrid, 189-205.
- , 2001, «Los *fasti sacerdotum* de las ciudades de la Bética», *Habis* 32, 297-332.
- , 2000, *Sacerdocios y Sacerdotes de la Antigüedad Clásica*, Madrid.
- , 1998, *Élites y organización de la religión en las provincias romanas de la Bética y las Mauritánias: sacerdotes y sacerdocios*, Oxford.

- , 1993, «El culto a Júpiter, Juno y Minerva entre las élites béticas durante el alto Imperio Romano», *Gerión* 11, 337-363.
- DEL HOYO CALLEJA, J., 1986-1987, «Varia epigraphica», *CFC* 20, 349-356.
- DEL PRETE MAINER, V., 2017, *El culto de Venus en Hispania. Estudio y análisis de las fuentes documentales y arqueológicas en la Península Ibérica*, (Tesis Univ. Complutense).
- DEL RIVERO Y SAINZ DE VARANDA, C.M^a, 1933, *El lapidario del Museo Arqueológico Nacional*, Madrid.
- DE MATA CARRIAZO Y ARROQUIA, J., 1969, «Pequeño viaje arqueológico de Cazorla a Santo Tomé», *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses* 62, 45-58.
- DE MARCHI, A., 1906, *Il culto privato di Roma Antica, vol. II. La religiones gentilizia e collegiale*, Forlì.
- , 1896, *Il culto privato di Roma Antica, vol I. La religione nella vita domestica. Inscrizioni e offerte votive*, Forlì.
- DE MORALES, A, ms. 1751, *Representación o ynforme sobre las antigüedades de Cartagena*, Biblioteca de la Universidad de Valladolid, ms. 272, ff. 120-140.
- DE MORALES, A, 1799 (1^a ed.1574), «Viaje a la villa de Uclés y Cabeza del Griego», *MRAH* 3, 170-234.
- , 1575, *Las antigüedades de las ciudades de España quw van nombradas en la Coronica...*, Alcalá de Henares.
- DE NAVASCUÉS Y DE JUAN, J.M^a, 1934a, «Plomos romanos con inscripción mágica hallados en Córdoba», *AEspA* 10, 51-60.
- , 1934b, «Sucaelo», *Anuario del Cuerpo Facultativo de Archiveros, Bibliotecarios y Arqueólogos* 1, 319-336.
- , 1931, *Colección de antigüedades que pertenecieron al Sr. Marqués de Monsalud*, Madrid.
- D'ENCARNAÇÃO, J., 2002, «O sexo dos deuses romanos» en: M. ALONSO ÁVILA – S. CRESPO ORTIZ DE ZARATE (coords.), *Scripta antiqua. In honorem Angel Montenegro Duque et José María Blázquez Martínez*, Valladolid, 517-525.
- , 2008, «Dédicants et cultores: quelques aspects... dans la Lusitanie romaine. Le cas d'Endovellicus» en: A. SARTORI (ed.), *Dedicanti e cultores nelle religioni celtiche*, Milano, 61-71.
- , 1994, *Roteiro epigráfico romano de Cascais*, Cascais.

BIBLIOGRAFÍA

- , 1985-1986, «Omissao dos teónimos em inscrições votivas», *Veleia* 2-3, 305-310.
- , 1983, «Ara votiva de Cascais», *FE* 3.
- , 1975, *Divindades Indígenas sob o Domínio Romano em Portugal*, Lisboa.
- , 1972, «Vestígios do culto dos Lares em territorio português», *Revista de Guimarães* 82, 91-105.
- , 1970, «Lápides a divindades indígenas no Museu de Guimarães», *Revista de Guimarães* 80, 207-238.
- DERKS, T., 1998, *Gods, temples and ritual practices: the transformation of religious ideas and values in Roman Gaul*, Amsterdam.
- DE ROA, M., ms. 1629, *Ecija, sus santos, su antiigüedad eclesiástica y seglar*, Sevilla.
- DE ROBERTIS, F.M., 1971a, *Storia delle corporazioni e del regime associativo nel mondo romano I*, Bari.
- , 1971b, *Storia delle corporazioni e del regime associativo nel mondo romano II*, Bari.
- , 1955, *Il fenomeno associativo nel mondo romano*, Napoli.
- , 1938, *Il diritto associativo romano dai collegi della Repubblica alle corporazioni del Basso Impero*, Bari.
- , 1934, *Contributi alla storia delle corporazioni a Roma*, Bari.
- DE RUGGIERO, E., (ed.), 1895-1906, *Dizionario epigrafico di antichità romane*, Roma.
- DE SANTIAGO FERNÁNDEZ, J., 2015, «El hábito epigráfico en la ciudad hispana: de Roma al Renacimiento» en: P. PUEYO COLOMINA (ed.), *Lugares de escritura: la ciudad. XII Jornadas de la SECCTHH*, Zaragoza, 133-168.
- DIAGO, F., 1613, *Anales del Reyno de Valencia*, Valencia.
- DÍAZ ARIÑO, B., 2012, «Las tábulas de hospitalidad y patronato del Norte de África», *MEFRA* 124/1, 205-229.
- , 2004, «*Heisce magistreis*. Aproximación a los *collegia* de la Hispania republicana a través de sus paralelos italianos y delios», *Gerión* 22, 447-478.
- DÍAZ ARIÑO, B. – ANTOLINOS MARÍN, J.A., 2013, «The Organisation of Mining and Metal Production in *Carthago Nova* between the Late Republic and Early Empire», *Athenaeum* 101/2, 535-553.

- DÍAZ RIVAS, P., 1627, *De las antigüedades y excelencias de Cordova*, Córdoba.
- DIEHL, E., 1930, *Altlateinischen Inschriften*, Madrid.
- , 1910, *Vulgärlateinische inschriften*, Bonn.
- DÍEZ DE VELASCO ABELLÁN, F.P., 2016, «Una interpretación ecológico-religiosa del ritual del *ver sacrum*» en: J.A. LÓPEZ FÉREZ – A. LÓPEZ FONSECA – M. MARTÍNEZ HERNÁNDEZ – E. PANDÍS PAVLAKIS – L.M. PINO CAMPOS – G. SANTANA HENRIQUEZ – J. VIANA REBOIRO – A.N. ZAHAREAS (eds.), *Πολυπραγμοσύνη. Homenaje al Profesor Alfonso Martínez Díez*, Madrid, 183-190.
- , 1999, «Religión provincial romana en la Península Ibérica: reflexiones teóricas y metodológicas» en: *Religión y Magia en la Antigüedad. Seminario celebrado en Valencia del 16 al 18 de abril de 1997*, Valencia, 89-102.
- , 1998, *Termalismo y Religión. La Sacralización del Agua Termal en la Península Ibérica y el Norte de África en el Mundo Antiguo*, Madrid. .
- , 1985, «Balnearios y dioses de las aguas termales en Galicia romana», *AEspA* 58, 69-98.
- DINARÈS CABRERIZO, O., 2014, «La onomástica como indicador de identidad en el Bajo Imperio romano. Una aproximación a las problemáticas analíticas», *Polis* 26, 51-80.
- DI STEFANO MANZELLA, I., 1987, *Mestiere di epigrafista. Guida alla schedatura del materiale epigrafico lapideo*, Roma.
- DOLANSKY, F., 2011a, «Celebrating the *Saturnalia*: Religious Ritual and Roman Domestic Life» en: B. RAWSON (ed.): *A Companion to Families in the Greek and Roman Worlds*, Malden - Oxford, 488-503.
- , 2011b, «Reconsidering the *Matronalia* and Women's Rites», *Classical World* 104/2, 191-209.
- DOMERGUE, C., 2004, «Le régime juridique des mines du domaine public à Rome. À propos d'un ouvrage récent», *MCV* 34/2, 221-236.
- , 1985, «L'exploitation des mines d'argent de *Carthago Nova*. Son impact sur la structure sociale de la cité et sur les dépenses locales á la fin de la République et au début du Haut-Empire» en: P. LEVEAU (ed.), *L'origine des richesses dépensées dans le ville antique*, Aix-en-Provence, 197-217.
- DOMÍNGUEZ MORENO, J.M^a, 1987-1988, «El ara votiva de Tejada de Tiétar y su información sobre una danza prerromana», *Norba* 8-9, 33-41.

BIBLIOGRAFÍA

- DONDIN-PAYRE, M. – TRAN, N. (eds.), 2012, *Collegia. Le phénomène associatif dans l'Occident romain*, Bordeaux.
- DONI, G.B., ms. s. XVII, «Schedae Barberinae», *cod. Barber.* 34, 72.
- DORCEY, P.F., 1992, *The Cult of Silvanus: A Study in Roman Folk Religion*, Leiden.
- DORIA, F. – PARODO, C., 2012, «Le sorti ribaltate. Alcune riflessioni sul gioco dei dadi durante i *Saturnalia*», *Ostraka* 21 n° 1/2, 137-155.
- D'ORS PÉREZ-PEIX, A., 1962, «El progreso de la epigrafía romana de *Hispania* 1958-1962» en: *Akte des IV Internationalen Kongresses für Griechische und Lateinische Epigraphik*, Graz - Wien - Köln, 298-309.
- , 1960, «Epigrafía jurídica griega y romana – VI», *SDHI* 26, 453-525.
- , 1940, «Pequeñas rectificaciones sobre *CIL* II, Supp. 5812», *Emerita* 8, 139-140.
- DOS SANTOS, L. – LE ROUX, P. – TRANOY, A., 1983, «Inscrições romanas do Museu Pio XII em Braga», *Bracara Augusta* 37, 182-205.
- DROSSART, P., 1974a, «*Nonae Caprotinae*. La fausse capture des Aurores», *RHR* 185, 129-139.
- , 1974b «Le teatre aux Nones Caprotines (à propos de Varron, *De lingua latina*, 6, 18)», *RPh* 48, 54-64.
- DUBOIS, C., 1901, «Inscriptions latines d'Espagne», *Bulletin Hispanique* 3/3, 209-225.
- DUBOURDIEU, A., 1989, *Les origines et le développement du culte des Pénates à Rome*, Roma.
- DUMÉZIL, G., 1974, *La religione romana arcaica. Miti, leggende, realtà*, Milano.
- , 1966, *La religion romaine archaïque, suivi d'un appendice sur la religion des Étrusques*, Paris.
- , 1956, *Déeses latines et mythes védiques*, Bruxelles.
- DUMONT, J.C., 1987, *Servus. Rome et l'esclavage sous la république*, Roma.
- DUNBABIN, K.M.D., 1990, «*Ipsa deae vestigia...* Footprints divine and human Graeco-Roman monuments», *JRA* 3, 85-109.
- EDMONDSON, J., 2011, «Slavery and Roman Family» en: K.R. BRADLEY – P. CARTLEDGE (eds.), *The Cambridge World History of Slavery I. The Ancient Mediterranean World*, Cambridge, 337-361.

—, 2001, «Un *Ercavicensis* en *Augusta Emerita*: una nueva estela funeraria de granito» en: *Mérida. Ciudad y patrimonio* 5, 137-142.

EDMONDSON, J. – NOGALES BASARRATE, T. – TRILLMICH, W., 2001, *Imagen y memoria. Monumentos funerarios con retratos en la Colonia Augusta Emerita*, Madrid.

EE = VV.AA., 1872-1913, *Ephemeris Epigraphica Corporis Inscriptionum Latinarum Supplementum* (9 vols.), Berlin.

EJER = D'ORS PÉREZ-PEIX, A., 1953, *Epigrafía Jurídica de la España Romana*, Madrid.

ELRH = DÍAZ ARIÑO, B., 2008, *Epigrafía latina republicana de Hispania*, Barcelona.

ELST= BELTRÁN LLORIS, F., 1980, *Epigrafía Latina de Saguntum y su Territorium*, Valencia.

ERAE = GARCÍA IGLESIAS, L., 1973, *Epigrafía Romana de Augusta Emerita*, Madrid.

ERBC = CANTO DE GREGORIO, A.M^a, 1997, *Epigrafía Romana de la Beturia Céltica*, Madrid.

ERIt = CANTO DE GREGORIO, A.M^a, 1985, *Epigrafía romana de Itálica*, Madrid.

ERLara = ABÁSOLO ÁLVAREZ, J.A., 1974, *Epigrafía romana de la región de Lara de los Infantes*, Burgos.

ERMAN, H., 1986 (1^a ed. 1896), *Servus Vicarius. L'esclave de l'esclave Romain*, Napoli.

ERPLe = RABANAL ALONSO, M.A. – GARCÍA MARTÍNEZ, S.M., 2001, *Epigrafía romana de la provincia de León: Revisión y Actualización*, León.

ERPSo = JIMENO MARTÍNEZ, A., 1980, *Epigrafía romana de la provincia de Soria*, Soria.

ERZ = FATÁS CABEZA, G. – MARTÍN BUENO, M., 1977, *Epigrafía romana de Zaragoza y su provincia*, Zaragoza.

ESCOLANO, G., 1610-1611, *Decadas de la Historia de la Insigne y coronada Ciudad y Reino de Valencia*, Valencia.

ESPANCA, J.J DA ROCHA, 1882, «O Deus Endovellico dos Celtas do Alentejo», *BSGL* 2, 253-256 y 274-296.

ESPANCA, T., 1966, *Inventário Artístico de Portugal. Vol VII. Concelho de Évora*, Lisboa.

BIBLIOGRAFÍA

- ESPEJO MURIEL, C., 1997, «La consagración del espacio en Roma», *Florentia Iliberritana* 8, 55-84.
- ESPÍN RAEL, J., 1952, «Lápida sepulcral de L. Rubellius», *BSEE* 56, 253-261.
- ESTÁCIO DA VEIGA DOS SANTOS, M. L., 1971, *Arqueología Romana do Algarve I*, Lisboa.
- ESTEBAN ORTEGA, J., 1986, «Teónimos indígenas en el suroeste cacereño», C. CHAPARRO GÓMEZ (ed.), *Primeras Jornadas sobre manifestaciones religiosas de la Lusitania*, Cáceres, 85-92.
- ESTEBAN ORTEGA, J. – SALAS MARTÍN, J., 2003, *Epigrafía Romana y Cristiana del Museo de Cáceres*, Cáceres.
- ÉTIENNE R., 1958, *Le culte impérial dans la péninsule ibérique d'Auguste à Dioclétien*, Paris.
- FABRE, G., 1976, «Les affranchis et la vie municipale dans la Péninsule Ibérique sous le Haut-Empire romain: quelques remarques» en: *Actes du Colloque 1973 sur l'esclavage*, Paris, 417-462.
- FABRE, G. – MAYER I OLIVÉ, M. – RODÀ DE LLANZA, I., 1982, «Inscripciones "alienae" en museos y colecciones de la provincia de Barcelona», *Ampurias* 44, 185-240.
- FAORO, D., 2015, «*Exactor tributorum ciuitatum Galliarum*», *ZPE* 194, 271-274.
- FATÁS CABEZA, G., 1978, «El 'vilicus' en Hispania», *Caesaraugusta* 45-46, 113-148.
- FEARS, J.R., 1981, «The Cult of Jupiter and Roman Imperial Ideology» en *ANRW* II 17/1, 3-141.
- FENECHIU, C., 2008, *La notion de Numen dans les textes littéraires et épigraphiques*, Cluj-Napoca.
- FERNÁNDEZ CHICARRO, C. 1980, *Catálogo del Museo Arqueológico de Sevilla, II: Sala de Arqueología romana y medieval*, Sevilla.
- , 1950, «Lápidas votivas con huellas de pies y exvotos reproduciendo parejas de pies en el Museo Arqueológico provincial de Sevilla», *RABM* 56, 617-635.
- FERNÁNDEZ CORRAL, M., 2016, «Nueva árula a *Ataecina* en Oña (Burgos)», *Zephyrus* 78, 203-209.

- FERNÁNDEZ DÍAZ, A., 2003, «Adopción de las técnicas pictóricas y musivarias entre las sociedades íberas» en: L. ABAD CASAL (ed.) *De Iberia in Hispaniam: La adaptación de las sociedades ibéricas a los modelos romanos*, 209-239.
- FERNÁNDEZ GÓMEZ, F., 1974, «El santuario de Postoboloso (Candeleda, Ávila)», *NAH* 2, 169-270.
- FERNÁNDEZ LÓPEZ, M., 1899, *Necrópolis romana de Carmona. Tumba del Elefante*, Sevilla.
- FERNÁNDEZ MARTÍNEZ, C., 2010, *De mulieribus epigraphicis. Tradición e innovación*, Sevilla.
- FERNÁNDEZ MARTÍNEZ, C. – ABASCAL PALAZÓN, J.M. – GÓMEZ PALLARÉS, J. – CEBRIÁN FERNÁNDEZ, R., 2007, «*Mors mala solvit*. Nuevos *CLE* hallados en Segobriga (*Hispania Citerior*)», *ZPE* 161, 47-59.
- FERNÁNDEZ MIRANDA, M. – CABALLERO ZOREDA, L., 1975, *Abdera: Excavaciones en el Cerro de Montecristo (Adra, Almería)*, Madrid.
- FERNÁNDEZ URIEL, P., 2003, «El *Aerarium Militare*», *ETF(hist)* 16, 197-214.
- , 1995, «Algunas precisiones sobre el sistema fiscal romano», *ETF(hist)* 8, 159-181.
- FERNÁNDEZ-GALIANO RUIZ, D., 1976, «Excavaciones en la necrópolis hispano-visigoda del Camino de los Afligidos (Alcalá de Henares), 1975», *NAH* 4, 5-90.
- FERNÁNDEZ-VILLAMARZO, M., 1907, *Estudios gráfico-históricos de Cartagena. Desde tiempos prehistóricos hasta la expulsión de los árabes*, Cartagena.
- FERRÁNDIZ ARAÚJO, C., 1981, *Almazarrón en época ilustrada*, Mazarrón.
- FERRER SOLER, A., 1948, «El exvoto iberorromano de Malpartida de Cáceres dedicado a la deidad "Turobrigeni Adaeginae"», *AEspA* 21, 288-291.
- FERRERUELA, A. – MESA, J.F. – MÍNGUEZ, J.A. – NAVARRO, M., 2003, «Una inscripción republicana de la sede de una posible corporación en la cabañeta (El Burgo de Ebro, Zaragoza): nuevos datos sobre la ocupación romana del valle del Ebro», *AEspA* 76, 217-230.
- FINLEY, M.I. (ed.), 1960, *Slavery in Classical Antiquity: Views and Controversies*, Cambridge.

BIBLIOGRAFÍA

- FISHWICK, D., 2002, *The Imperial Cult in the Latin West. Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire III: Provincial Cult. Part I: Institution and Evolution*, Leiden - Boston - Köln.
- , 1992a, *The imperial cult in the Latin West: studies in the ruler cult of the Western provinces of the Roman Empire II*, Leiden - New York - Köln.
- , 1992b, «Le numen impérial en Afrique romaine» en: *Afrique du Nord antique et médiévale. Spectacles, vie portuaire, religions*, Paris, 83-94.
- , 1990, «Votive Offers to the Emperor?», *ZPE* 80, 121-130.
- , 1969, «The Imperial Numen in Roman Britain», *JRS* 59/1, 76-91.
- FISKE, G.C., 1900, «Notes on the Worship of the Roman Emperors in Spain», *HSPH* 11, 101-139.
- FITA COLOMÉ, F., 1901, «Apuntes epigráficos», *BRAH* 38, 84-99.
- , 1900a, «Nuevas inscripciones romanas de Alcorrucén, Écija, Denia, Turís y Albia de Torres», *BRAH* 37, 430-444.
- , 1900b, «Lápidas inéditas de Marchamalo, Cáceres, Palencia y Lugo», *BRAH* 36, 502-517.
- , 1897, «Nuevas inscripciones romanas y visigóticas», *BRAH* 30, 333-360.
- , 1895, «Nuevas lapidas romanas de Tarragona, Palencia, Salvatierra de los Barros, Baeza y Nava de Mena», *BRAH* 26, 59-79.
- , 1892, «Antigüedades romanas», *BRAH* 21, 129-150.
- , 1891, «Reseña epigráfica», *BRAH* 18, 266-382.
- , 1885, «Inscripciones romanas inéditas de Cáceres, Brandomil, Naranco y Lérida», *BRAH* 6, 430-436.
- , 1884, «Antigüedades romana de Valencia», *BRAH* 4, 115-144.
- , 1897, «Nuevas inscripciones romanas y visigóticas», *BRAH* 30, 333-360.
- , 1895, «Nuevas lápidas romanas de Tarragona, Palencia, Salvatierra de los Barros, Baeza y Nava de Mena», *BRAH* 26, 59-79.
- , 1982, «Antigüedades romanas», *BRAH* 21, 129-150.
- FLAMBARD, J.M., 1981, «*Collegia Compitalicia*: phénomène associatif, cadres territoriaux et cadres civiques dans le monde romain à l'époque républicaine», *Ktema* 6, 143-166.

- FLEMMING, R., 2007, «Festus & the Role of Women in Roman Religion» en: F. GLINSTER – C. WOODS – J.A. NORTH – H. CRAWFORD (eds.), *Verrius, Festus, & Paul. Lexicography, Scholarship, & Society*, London, 87-108.
- FLÓREZ, E., 1747-1775, *España Sagrada. Teatro geográfico-histórico de la Iglesia de España*, Madrid.
- FLOWER, H.I., 2017, *The Dancing Lares and the Serpent in the Garden: Religion and the Roman Street Corner*, New Jersey.
- FORTEA LÓPEZ, F., 1994, *Némesis en el occidente romano: ensayo de interpretación y corpus de materiales*, Zaragoza.
- FOSS, P.W., 1997, «Watchful Lares: Roman household organization and the rituals of cooking and eating» en: R. LAURENCE – A. WALLACE-HADRILL (eds.), *Domestic space in the Roman world. Journal of Roman Archaeology Supplementary Series* 22, 196-218.
- FOWLER, W.W., 1925, *The Roman festivals of the period of the Republic: an introduction to the study of the religion of the Romans*, London.
- FRANCE, J., 2000, «Le personnel subalterne de l'administration financière et fiscale dans les provinces des Gaules et des Germanies», *Cahiers du Centre Gustave-Glotz* 11, 193-221.
- FRANCIA SOMALO, R., 1988, «Notas de antroponimia al *Thesaurus Linguae Latinae*», *Analecta Malacitana* 11, 11-24.
- FRANK, T., 1916, «Race Mixture in the Roman Empire», *AHR* 21/4, 689-708.
- FRIGGERI, R. – GRANINO CECERE, M. – GREGORI, G.L. (eds.), 2012, *Terme di diocleziano: la collezione epigrafica*, Milano.
- FRÖHLICH, T., 1991, *Lararien- und Fassadenbilder in den Vesuvstädten. Untersuchungen zur "volkstümlichen" pompejanischen Malerei*, Mainz.
- FROMENTIN, V., 1993, «La définition de l'histoire comme «mélange» dans le prologue des Antiquités Romaines de Denys d'Halicarnasse (I, 8, 3)» en: *Denys d'Halicarnasse historien des origines de Rome: Actes du Colloque organisé à l'Université Paul Valéry (Montpellier III)*, Toulouse, 177-192.
- FUCHS, W., 1960, «Genio» en: *Enciclopedia dell'Arte Antica classica e orientale III*, Roma, 810-816.
- FUIDIO RODRÍGUEZ, F., 1934, *Carpetania romana*, Madrid.

BIBLIOGRAFÍA

- FUNARI, P.A., 1996, *Dressel 20 Inscriptions from Britain and the Consumption of Spanish Olive Oil. With a catalogue of stamps*, Oxford.
- GAGER, J.G., 1992, *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*, New York - Oxford.
- GAGÉ, J., 1963, *Matronalia: Essai sur les devotions et les organisations cultuelles des femmes dans l'Antique Rome*, Bruxelles.
- GAILLIOT, A., 2009, «Les quartiers investis. Les processions des *Compitalia* à l'époque républicaine et au début du principat», *Hypothèses* 2008, 262-272.
- GALEANO CUENCA, G., 1997, «Divinidades y cultos romanos en el ámbito rural de la provincia de Córdoba: fuentes epigráficas y arqueológicas», *HAnt* 21, 215-254.
- GALINSKY, K., 2007, «Continuity and Change: Religion in the Augustan Semi-Century» en: J. RÜPKE (ed.), *A Companion to Roman Religion*, Malden, 71-82.
- , 1996, *Augustan Culture: An Interpretative Introduction*, Princeton.
- GALLEGO FRANCO, H., 1998, «Mujer y dependencia personal en Hispania central a la luz de las fuentes epigráficas», *Publicaciones de la Institución Tello Téllez de Meneses* 69, 71-86.
- , 1993, «La mujer hispanorromana y la actividad socioeconómica: las profesiones», *Minerva* 7, 111-128.
- GALVAO-SOBRINHO, C.R., 2009, «Claiming places: sacred dedications and public space in Rome in the Principate» en: J. BODEL – M., KAJAVA (eds.), *Dedicato sacre nel mondo greco-romano. Diffusione, funzioni, tipologie*, Roma, 127-160.
- GAMER, G., 1989, *Formen römischer Altäre auf der Hispanischen Halbinsel*, Mainz.
- , 1974, «Römische Altarformen im Bereich der Stelengruppen Burgos und Navarra», *MDAI(M)* 15, 209-246.
- GARAY TOBOSO, J.I., 1996, *La participación de los esclavos en las fiestas del calendario romano* (Tesis doctoral Univ. Complutense).
- GARCÍA ALONSO, J.L., 2010, «De etimología y onomástica. *deo Aironi* y pozo Airón», *Palaeohispanica* 10., 551-566.
- , 2007, «Etimología. Pozo Airón. *Deo Aironi*» en: *Pasado y presente de los Estudios Celtas*, A Coruña, 137-146.
- GARCÍA-BELLIDO GARCÍA DE DIEGO, M^aP., 2001, «*Lucus Feroniae Emeritensis*», *AEspA* 74, 53-71.

GARCÍA-DILS DE LA VEGA, S., 2015, *Colonia Augusta Firma Astigi. La evolución urbana de Écija desde la Protohistoria hasta la Antigüedad tardía*, Sevilla.

—, 2009, «El urbanismo de la *Colonia Augusta Firma*. Una visión de conjunto a partir de los resultados de las excavaciones arqueológicas en la Plaza de España» en: J. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ – P. PAVÓN TORREJÓN (eds.), *Andalucía romana y visigoda. Ordenación y vertebración del territorio*, Roma, 99-126.

GARCÍA-DILS DE LA VEGA, S. – ORDÓÑEZ AGULLA, S.M. – HAYES CONLIN, E. – SAQUETE CHAMIZO, J.C. – SÁEZ FERNÁNDEZ, P., 2006, «La casa de las *hermae* de *Astigi*», *Habis* 37, 349-364.

GARCÍA-DILS DE LA VEGA, S. – ORDÓÑEZ AGULLA, S.M. – RODRÍGUEZ GUTIÉRREZ, O., 2009, «La casa del *Oscillum* en *Astigi*. Aspectos edilicios» en: R. CRUZ-AUÑÓN BRIONES – E. FERRER ALBELDA (eds.), *Estudios de Prehistoria y Arqueología en homenaje a Pilar Acosta Martínez*, Sevilla, 521-544.

GARCÍA IGLESIAS, L., 1976, «Epigrafía romana en Mérida» en: *Actas del Simposio Conmemorativo del Bimilenario de Mérida*, Madrid, 63-74.

GARCÍA MARTÍNEZ, S.Mª, 1997, «El fenómeno de la esclavitud en el noroeste hispanorromano según la evidencia epigráfica», *MHA* 18, 195-218.

—, 1995, «La epigrafía romana del concelho de Guimarães. Un estado de la cuestión», *Revista de Guimarães* 105, 139-171.

GARCÍA ROSELLÓ, J., 1999, *Iluro. Una ciutat per descobrir*, Mataró.

GARCÍA RUIZ, E., 1967, «Estudio lingüístico de las defixiones latinas no incluidas en el corpus de Audollent», *Emerita* 35, 55-89.

GARCÍA SÁNCHEZ, J. – CISNEROS CUNCHILLOS, M., 2014, «Tisosa: Un establecimiento suburbano de *Segisamo* (Sasamón, Burgos)», *AEspA* 87, 123-140.

GARCÍA-TORAÑO MARTÍNEZ, A., 2012, «Introducción» en: A. GARCÍA-TORAÑO MARTÍNEZ (intr., trad. y notas), *Catón el Censor, Tratado de agricultura. Fragmentos*, Madrid, 9-77.

GARCÍA Y BELLIDO A., 1967, *Les Religions Orientales dans l'Espagne Romaine*, Leiden.

—, 1963, «Hércules Gaditanus», *AEspA* 36, 70-153.

—, 1960a, *Colonia Aelia Augusta Itálica*, Madrid.

—, 1960b, «Némesis y su culto en España», *BRAH* 147, 119-147.

BIBLIOGRAFÍA

- , 1960c, «Parerga de arqueología y epigrafía hispano-romanas (I)», *AEspA* 33, 167-193.
- , 1955, «Nombres de artistas de la España romana», *AEspA* 28, 3-19.
- , 1948, «El culto a Mithras en la Península Ibérica», *BRAH* 122, 183 y ss.
- , 1949, *Esculturas romanas de España y Portugal*, Madrid.
- GARCÍA Y FERNÁNDEZ-ALBALAT, M^aB., 1988-1994, «Un ara votiva a *Durius*? Valor religioso de los ríos en la Antigüedad», *Gaia* 6, 155-175.
- , 1988, «La diosa *Nabia*: nueva interpretación» en: G. PEREIRA MENAUT (ed.), *Actas del 1º Congreso Peninsular de Historia Antigua II*, Santiago de Compostela, 249-261.
- GARRIDO MORENO, J., 2000, «La pena de muerte en la Roma Antigua: algunas reflexiones sobre el martirio de Emeterio y Celedonio», *Kalakorikos* 5, 47-61.
- GARRIDO-HORY, M., 1981, *Martial et l'esclavage*, Besançon.
- GARROTE SAYÓ, E., 2002, «Les timbres sur amphores à huile de Bétique en Gaule narbonnaise» en: L. RIVET – M. SCIALLANO (eds.), *Vivre, produire et échanger: reflets méditerranéens: mélanges offerts à Bernard Liou*, Montagnac, 403-408.
- GASPERINI, L., 1998, «Sobre el hipogeo cluniense de la Cueva de Román y sus inscripciones» en: J. ALVAR EZQUERRA (ed.), *Homenaje a José María Blázquez V*, Madrid, 161-182.
- , 1992, «Sul complesso ipogeico cluniense della Cueva de Román e le su iscrizioni», *Miscellanea graeca e romana* 17, 283-296.
- GATTO, F., 2016, «Las sacerdotisas de *Bona Dea*: condición social y aspectos organizativos del culto» en: R. CORDEIRO MACENLLE – A. VÁZQUEZ MARTÍNEZ (eds.), *Estudos de arqueoloxía, prehistoria e historia antiga achega dos novos investigadores*, Santiago de Compostela, 287-305.
- GEORGE, M., 2013, «Cupid Punished: Reflections on a Roman Genre Scene» en: M. GEORGE (ed.), *Roman Slavery and Roman Material Culture*, Toronto - Buffalo - London, 158-179.
- GEORGES, J.G., 1979, *Les villas hispano-romaines. Inventaire et problématique archéologique*, Paris.
- GHINI, G., 2016, «Boschi sacri e ritualità. Il caso del *Lucus dianaë in Nemore aricino*» en: V. GASPARINI (ed.), *Vestigia. Miscellanea di studi storico-religiosi in onore di Filippo Coarelli nel suo 80º anniversario*, Stuttgart, 119-130.

- GIACOBELLO, F., 2008, *Larari pompeiani. Iconografia e culto dei Lari in ambito domestico*, Milano.
- GIARDINA, A. (ed.), 1991 (1ª ed. italiana 1989), *El hombre romano*, Madrid.
- GIGANTE, L.M. – HOUSTON, G.W., 2008, «A collection of inscriptions from de Via Salaria necropolis now in the Speed Art Museum, Louisville, Kentucky», *MAAR* 53, 27-78.
- GIL FERNÁNDEZ, J. – LUZÓN NOGUÉ, J.M., 1975, «"Tabella defixionis" de Itálica», *Habis* 6, 117-133.
- GIL MANTAS, V., 2002, «Na mira da perfeição das artes e dos homens: *Apollo* e seu filho *Aesculapius*» en: J. CARDIM RIBEIRO (ed.), *Religiões da Lusitânia. Loquuntur saxa*, Lisboa, 125-130.
- GIL, J., 1982, «Notas a la epigrafía de Tarragona» en: *Homenaje a Sáenz de Buruaga*, Madrid, 359-364.
- GIMENO PASCUAL, H., 2012, «Ara al "numen" Silvano hallada en Fuente el Saz (Madrid)», *Veleia* 29, 431-434.
- , 1988, *Artesanos y técnicos en la epigrafía de Hispania*, Barcelona.
- GIMENO PASCUAL, H. – STYLOW, A.U., 1998, «Intelectuales del siglo XVII: sus aportaciones a la epigrafía de la Bética», *Polis* 10, 89-156.
- GIMENO PASCUAL, H. – VARGAS, G., 1993, «Inscripción inédita dedicada a Endovellico», *FE* 42.
- GISBERT SANTONJA, J.A., 1999, «El alfar de L'Almadrava (Setla-Mirarosa-Miraflo) - Dianium-. Materiales de construcción cerámicos; producción y aproximación a su funcionalidad en la arquitectura del complejo artesanal» en: C. RICO – L. ROLDÁN GÓMEZ – M. BENDALA GALÁN (eds.), *El ladrillo y sus derivados en la época romana*, Madrid, 65-102.
- GJERSTAD, E., 1962, «The temple of Saturn in Rome. Its date of dedication and the early history of the sanctuary» en: M. RENARD (ed.), *Hommages à Albert Grenier II*, Bruxelles, 757-762.
- GOFFAUX, B., 2006, «Formes d'organisation des cultes dans la *Colonia Augusta Emerita* (Lusitania)» en: M. DODIN-PAYRE, M.T. RAEPSAET-CHARLIER (eds.), *Sanctuaries, pratiques cultuelles et territoires civiques dans l'Occident romain*, Bruxelles, 51-97.

BIBLIOGRAFÍA

- GÓMEZ FONT, X., 1994, «Notes epigràfiques del País Valencià» en: *Actas del VIII Congreso español de estudios clásicos*, Madrid, 561-566.
- GÓMEZ PALLARÉS, J., 1997, *Edición y comentario de las inscripciones sobre mosaico en Hispania: inscripciones no cristianas*, Roma.
- , 1993, «Epigrafía romana sobre mosaico en Hispania» en: M. MAYER I OLIVÉ – J. GÓMEZ PALLARÉS (eds.), *Religio Deorum, actas del coloquio internacional de epigrafía culto y sociedad en occidente*, Sabadell, pp. 261-270.
- , 1992, «Reflexiones sobre un corpus de inscripciones sobre mosaico en Hispania», *Faventia* 14, 33-53.
- GÓMEZ-PANTOJA FERNÁNDEZ-SALGUERO, J.L., 2009, *Epigrafía anfiteatral de l'Occidente Romano VII. Baetica, Tarraconensis, Lusitania*, Roma.
- , 2007, «"In Nemese ne fidem Habeatis" magia y religión en el anfiteatro» en: M^a DEL VAL GONZÁLEZ DE LA PEÑA (ed.), *Estudios en memoria del profesor Dr. Carlos Sáez*, Alcalá de Henares, 59-76.
- , 1999, «Las Madres de Clunia» en: F. BELTRÁN LLORIS – F. VILLAR LIÉBANA (eds.), *Pueblos, lenguas y escrituras en la Hispania prerromana: actas del VII Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispánicas*, 421-432.
- , 1998, «Legio IIII Macedonica» en: Y. LE BOHEC – C. WOLFF (eds.), *Les légions de Rome sous le Haut-Empire*, Lyon, 105-117.
- , 1992, «La estación de Segisamo», *Gerión* 10, 259-273.
- GÓMEZ SERRANO, N.P., 08/08/1922, «El Mithreum de la Fuente de Muza: en Benifayó de Espioca II» en: *Diario de Valencia*.
- , 06/08/1922, «El Mithreum de la Fuente de Muza, en Benifayó de Espioca» en: *Diario de Valencia*.
- GONÇALVES, L.J.R., 2014, «Santuário do Endovélico: espaço de encontro de indígenas e romanos», *Santuários* 1/2, 78-81.
- GONZÁLEZ ALONSO, E., 1997, *La ciudad Hispano-romana en el ámbito de los Conventos Jurídicos Astur y Cluniense. Bases para su estudio*, León.
- GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, J., 2015, «Tabella defixionis del siglo I a.C. encontrada en El Portal (Provincia de Cádiz)», *Epigraphica* 77, 1/2, 103-116.
- , 2011, «El término *origo* en la epigrafía latina», *Zephyrus* 68, 229-237.
- , 2005, «Colonización y municipalización cesariana en la *Ulterior*» en: E. MELCHOR GIL – J. MELLADO RODRÍGUEZ – J.F. RODRÍGUEZ NEILA (eds.), *Julio César y Corduba: tiempo y espacio en la campaña de Munda (49-45 a.C.)*, Córdoba, 397-412.

- , 1993, «Divinidades prerromanas en Andalucía» en: M. MAYER I OLIVÉ – J. GÓMEZ PALLARÉS (eds.), *Religio deorum: actas del coloquio internacional de epigrafía "Culto y sociedad en Occidente"*, Sabadell, 271-282.
- , 1988, *Inscripciones romanas y visigodas de Utrera*, Sevilla.
- , 1982, «Miscelánea epigráfica andaluza», *AEspA* 55, 153-166.
- GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, J. – AMANTE SÁNCHEZ, M.. 1992, «El conjunto epigráfico de la Serreta (Mazarrón, Murcia). Aclaraciones sobre las inscripciones y el entorno arqueológico», *Verdolay* 4, 99-105.
- GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, R. – MOLINA GÓMEZ, J.A., 2011, «Precisiones a las menciones de origo con la fórmula domo + topónimo / gentilicio en la epigrafía romana de Hispania», *Emerita* 79/1, 1-29.
- GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, M^aC., 2018, «Para una historiografía de la religión hispanorromana en el marco de la civitas: el paradigma de los cultos locales en el noroeste», *RevHisto* 28, 73-94.
- , 2014, «Los santuarios del territorio en las *ciuitates* de la Asturia augustana: el ejemplo del *deus Vagus Donnaegus*» en: J. MANGAS MANJARRÉS – M.A. NOVILLO LÓPEZ (eds.), *Santuarios suburbanos y del territorio en las ciudades romanas*, Madrid, 205-223.
- , 2013, «Revisiones epigráficas del corpus de *Gallaecia*: nuevos hallazgos y viejos problemas» en: A. HOFENEDER – P. DE BERNARDO STEMPEL (eds.), *Théonymie celtique, cultes, interpretatio / Keltische Theonymie, Kulte, interpretatio. X. Workshop F.E.R.C.AN., Paris, 24-26. Mai 2010*, Wien, 11-23.
- , 2012, «Un ejemplo de romanización a través de la epigrafía latina altoimperial: los cultos "indígenas" en el Norte hispano» en: J. SANTOS YANGUAS – G. CRUZ ANDREOTTI (eds.), *Revisiones de Historia Antigua VII. Romanización, fronteras y etnias en la Roma antigua: el caso hispano*, Vitoria-Gasteiz, 601-630.
- , 2010, «Problemas de división y restitución de nombres de divinidades indígenas en la epigrafía votiva del Noroeste español: el ejemplo de Couxil (Cartelle, Orense, Hispania Citerior)» en: A. ARENAS ESTEBAN (ed.), *Celtic Religion Across Space and Time*, Toledo, 130-137.
- , 2008, «Noms des divinités préromaines du Nord-Ouest hispanique: bilan provisoir» en: J. D'ENCARNAÇÃO (ed.), *Divinidades indígenas em análise. Divinidades pré-romaines: bilan et perspectives d'une recherche*, Coimbra - Porto, 81-104.
- , 2005, «Sobre la *religio* de los pueblos del NO durante el alto-imperio: algunas observaciones», *Paleohispánica* 5, 775-792.
- , 2001-2002, «Die lateinische Epigraphie Hispaniens als quelle für die Keltische Gesellschaft und religion», *Veleia* 18-19, 39-60.

BIBLIOGRAFÍA

- , 1997, *Los astures y los cántabros vadinienses*, Vitoria-Gasteiz.
- , 1986, *Las unidades organizativas indígenas del área indoeuropea de Hispania*, Vitoria-Gasteiz.
- , 1985, «La organización social del área indoeuropea de la Península Ibérica en la Antigüedad. Estado de la cuestión y consideraciones previas» en: J.L. MELENA JIMÉNEZ (ed.), *Symbolae: Ludovico Mitxelena septuagenario oblatae*, Vitoria-Gasteiz, 547-556.
- GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, M^aC. – MARCO SIMÓN, F., 2009, «Divinidades y devotos indígenas en la *Tarraconensis*: las dedicaciones colectivas» en: *Acta Palaeohispanica X. Actas del X Coloquio Internacional de Lenguas y Culturas Paleohispánicas*, Zaragoza, 65-81.
- GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, M^aC. – ORTIZ DE URBINA, E., 2017, «La fórmula *voti compotem aliquem facere* y sus variantes en la epigrafía latina del occidente romano», *Epigraphica* 79, 253-273.
- GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, M^aC. – RAMÍREZ SÁNCHEZ, M., 2015, «Una nueva dedicación a Marte en Bembibre (León)», *Veleia* 32, 209-215.
- , 2007, «Observaciones sobre la mención de la *origo 'intra ciuitatem'* en la epigrafía funeraria de *Hispania*» en: M. MAYER I OLIVÉ – G. BARATTA – A. GUZMÁN ALMAGRO (eds.), *Actas del XII Congressus Internationalis Epigraphiae Graecae et Latinae (Barcelona 2002)*, Barcelona, 595-600.
- GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, M^aC. – SANTOS YANGUAS, J. (eds.), 1994, *Las estructuras sociales indígenas del Norte de la Península Ibérica*, Vitoria-Gasteiz.
- GONZÁLEZ ROMÁN, C., 1989-1990, «Inscripciones romanas inéditas de la provincia de Jaén, II», *Cuadernos de Prehistoria de la Universidad de Granada* 14-15, 199-314.
- , 1987, «Prospecciones arqueológicas de carácter epigráfico en los términos municipales de Linares, Úbeda, Torres, Mancha Real y S. Tomé (Jaén)», *AAA* 1986/2, 110-111.
- GONZÁLEZ SERRANO, M., 1990, *La Cibeles, nuestra Señora de Madrid*, Madrid.
- GONZÁLEZ SIMANCAS, M., ms. 1905-1907, *Catálogo monumental de España. Provincia de Murcia*, Instituto Velázquez, CSIC, Madrid.
- GONZÁLEZ SOUTELO, S., 2005, «Aproximación al estudio de las aguas mineromedicinales en la Antigüedad. El caso concreto de Caldas de Reis (Pontevedra)», *Gallaecia* 24, 99-125.

- GONZÁLEZ-CONDE PUENTE, M^aP., 2000, «Cocceia Severa y los Coceii hispanos», *HAnt* 24, 165-173.
- GORDON, R.L., 1975, «F. Cumont and the Doctrines of Mithraism» en: J.R. HINNELLS (ed.), *Mithraic Studies*, Manchester, 215-248.
- GORGES, J.G., 1979, *Les villas hispano-romaines. Inventaire et problématiques archéologiques*, Bordeaux.
- GRAMAGLIA, P.A., 1989, «Sogni, visioni e locuzioni interiori nell'epigrafia africana», *Augustinianum* 29, 497-548.
- GRANADOS, J.O. – RODÀ DE LLANZA, I., 1993, «La Barcelona de l'època romana» en: *III Congrès d'Història de Barcelona*, Barcelona, 11-46.
- GREEN, C.M.C., 2000, «The Slayer and the King: *Rex Nemorensis* and the Sanctuary of Diana», *Arion* 7/3, 24-63.
- GRILO LOPES, C.M., 2014, «Ataegina uma divindade Palaeohispânica», *Santuários* 1, 97-103.
- GRINSTER, F. – WOODS, C., 2007, *Verrius, Festus, & Paul. Lexicography, Scholarship, & Society*, London.
- GROTTANELLI, C., 1987, «Servio Tullio, Fortuna e l'Oriente», *Dialoghi di Archaologia* 3, 71-110.
- GRUMMOND, N.T.D., 2014, «*Nethunus* and Neptune: Water Gods of Ancient Italy» en: S.D. PEVNICK (ed): *Poseidon and the Sea: Myth, Cult, and Daily Life*, Tampa, 65-77.
- GUERRA, A., 2002, «*Ómnibus Numinibus et Lapitearum*: algumas reflexões sobre a nomenclatura teonímica do Occidente peninsular», *RPA* 5/1, 147-159.
- , 1993, «Endovélico» en: J. MEDINA (ed.), *História de Portugal II. O munco Luso-Romano*, Amadora, 144-146.
- GUERRA, A. – SCHATNER, T.G. – FABIÃO, C. – ALMEIDA, R., 2003, «Novas investigações no santuário de Endovélico (S. Miguel da Mota, Alandroal): a campanha de 2002», *RPA* 6/2, 415-479.
- HAENSCH, R., 1997, *Capita provinciarum. Statthaltersitze und Provinzialverwaltung in der römischen Kaiserzeit*, Mainz.
- HALKIN, L., 1897, *Les esclaves publics chez les romains*, Bruxelles.

BIBLIOGRAFÍA

- HALLEUX, R., 1970, «Fécondité des mines et sexualité des pierres dans l'Antiquité gréco-romaine», *RBP* 48/1, 16-25.
- HARMON, D.P., 1978, «Family Festivals of Rome» en: *ANRW* II 16/2, Berlin - New York, 1592-1603.
- HARRILL, J.A., 2006, «Servile Functionaries or Priestly Leaders? Roman Domestic Religion, Narrative Intertextuality, and Pliny's Reference to Slave Christian Ministræ (Ep. 10,96,8)», *ZNW* 97, 111-130.
- HASEGAWA, K., 2005, «The *collegia domestica* in the Elite Roman Households: the Evidence of Domestic Funeral Clubs for Slaves and Freedmen» en: C. DEROUX (ed.), *Studies in Latin Literature and Roman History XII*, Bordeaux, 250-266.
- HASENOHR, C., 2003, «Les *Compitalia* à Delos», *BCH* 127, 167-249.
- HASSAN, R., 2010, *L'uso di termini giuridici in poeti latini del I sec. a.C.* (Tesis doctoral Univ. degli Studi Roma Tre).
- HÄUSSLER, R., 2013, «Au-delà de la religion poliade: cité et religion en Gaule Narbonnaise», *RAN* 43, 67-84.
- , 2012, «*Interpretatio indigena*. Re-inventing local cults in a global world», *Mediterraneo Antico* 15/1, 143-174.
- , 2009, «La religion en Bretagne» en: F. HURLET (ed.), *Rome et l'Occident (IIe siècle av. J.-C. - IIIe siècle ap. J.-C.). Gouverner l'Empire*, Rennes, 491-523.
- , 2008, «Pouvoir et religion dans un paysage gallo-romain: les cités d'Apt et d'Aix-en-Provence» en: R. HÄUSSLER (ed.), *Romanisation et épigraphie. Études interdisciplinaires sur l'acculturation et l'identité dans l'Empire romain*, Montagnac, 155-248.
- HEp* = VV.AA., 1995-2014, *Hispania Epigraphica*, Madrid.
- HERMANN-OTTO, E., 1994, *Untersuchungen zu den "hausgeborenen" Sklaven und Sklavinnen im Westen des Römischen Kaiserreiches*, Stuttgart.
- HERNÁNDEZ GUERRA, L., 2015, «Una fórmula en uso: *aram* en la epigrafía votiva de *Hispania*», *HAnt* 39, 161-192.
- , 2013, *Los libertos en la Hispania romana: situación jurídica, promoción social y modos de vida*, Salamanca.
- , 2010, «Consideraciones sobre la ubicación de dos ciudades vacceas, "Intercatia" y "Pallantia"» en: C. FORNÍS VAQUERO – J. GÁLLEGO – P.M. LÓPEZ BARRIA DE QUIROGA (eds.), *Dialéctica histórica y compromiso social. Homenaje a Domingo Plácido II*, Zaragoza, 962-980.

- , 2007a, «La mujer liberta en la provincia *Lusitania*. Nuevas propuestas», *SHHA* 25, 225-244.
- , 2007b, «Las creencias religiosas de los libertos hispanos», en: L. HERNÁNDEZ GUERRA (ed.), *El mundo religioso hispano bajo el Imperio romano. Pervivencias y cambios*, Valladolid, 71-100.
- , 2006, «Las libertas en *Hispania*: manifestaciones epigráficas en la provincia tarraconense», *HAnt* 30, 119-142.
- , 1999, «El culto a las Matres en la Península Ibérica» en: *XI Congresso Internazionale di Epigrafia Greca e Latina*, Roma, 729-735.
- , 1998, «*Pallantia* (Palencia), ¿municipio romano?» en: L. HERNÁNDEZ GUERRA – L. SAGREDO SAN EUSTAQUIO (eds.), *El proceso de municipalización en la Hispania romana: contribuciones para su estudio*, Valladolid, 183-202.
- , 1993, «Los pelendones: territorio y costumbre», *HAnt* 17, 21-50.
- HERNÁNDEZ GUERRA, L. – SAGREDO SAN EUSTAQUIO, L., 1998, *La romanización del territorio de la actual provincia de Palencia*, Valladolid.
- HERNÁNDEZ PÉREZ, R., 2001, *Poesía latina sepulcral de la Hispania romana: estudio de sus tópicos y formulaciones*, Valencia.
- HERNÁNDEZ SANAHUJA, B. – DEL ARCO MOLINERO, A., 1894, *Catálogo del Museo Arqueológico de Tarragona*, Tarragona.
- HERRMANN OTTO, E., 1994, *Ex ancilla natus: Untersuchungen zu den "hausgeborenen" Sklaven und Sklavinnen im Westen des Römischen Kaiserreiches*, Stuttgart.
- HERVÁS, L., 1801, *Preeminencias, y dignidad, que en la militar orden de Santiago, tienen su Prior eclesiástico, y en su casa matriz, llamada Convento de Santiago de Uclés*, Cartagena.
- HEURGON, J., 1957, *Trois études sur le Ver Sacrum*, Bruxelles.
- HEUTEN, G., 1933, «Les divinités capitoline en Espagne», *RBPh* 12, 549-568.
- HINGLEY, R., 1996, «The "legacy" of Rome: the ride, decline, and fall of the theory of Romanization» en: J. WEBSTER – N. COOPER (eds.), *Roman imperialism: post-colonial perspectives*, Leicester, 34-48.
- HIRT, A.M., 2010, *Imperial Mines and Quarries in the Roman World. Organizational Aspects 27 BC-AD 235*, Oxford.
- HOLLAND, L.L., 2002, *Worshipping Diana: the Cult of a Roman Goddess in Republican Italy*, (Tesis Doctoral Univ. of North Carolina).

BIBLIOGRAFÍA

- HOPKINS, K., 1981 (1ª ed. inglesa 1978), *Conquistadores y esclavos*, Barcelona.
- HORNUM, M.B., 1993, *Nemesis, the Roman State, and the Games*, Leiden - New York - Köln.
- HÜBNER, E., 1899, «Carthago Nova» en: G. WISOWA (ed.), *Paulys Realenciclopedia der classischen altertumswissenschaft. III*, Stuttgart, 1620-1626.
- , 1887, «Monumentos de Balsa (perto de Tavira)», *Revista Archeologica e Historica* 1, 33-38.
- , 1861, «Antichità della Spagna III. Regni de Valencia e Murcia», *Bulletino dell' Instituto di Corrispondenza Archeologica* 24, pp. 22-32.
- HUERTA, F.D.L. – MARTÍNEZ, J. – PUIG, L.G., 1737, «Varias inscripciones romanas nuevamente descubiertas» en: *Diario de los Literatos de España* 3, 410-414.
- HUET, V., 2017, «Roman Sacrificial Reliefs in Rome, Italy and Gaul» en: C. MOSER – J. KNUST (eds.), *Ritual Matters. Material Remains and Ancient Religion*, Ann Arbor, 11-32.
- , 2008a, «Les images sacrificielles en Gaule romaine» en: S. LEPETZ – W. VAN ANDRINGA (eds.), *Archéologie du sacrifice animal en Gaule romaine. Rituels et pratiques alimentaires*, Montagnac, 43-74.
- , 2008b, «L'encens sur les reliefs sacrificiels romains» en: L. BODIQU – D. FRÈRE – V. MEHL (eds.), *Parfums et odeurs dans l'Antiquité*, Rennes, 105-116. .
- , 2005, «La mise à mort sacrificielle sur les reliefs romains: une imagen banalisée et ritualisée de la violence» en: J. Bertrand (ed.), *La violence dans les mondes grecs et romains*, Paris, 91-120.
- , 1992, *Le sacrifice romain sur les reliefs historiques en Italie*, (Tesis doctoral École des hautes études en sciences sociales).
- HUIDOBRO SERNA, L., 1911-1912, «Sasamón, villa de arte», *BSCE* 5, 38-39.
- IGEP = DE HOZ GARCÍA-BELLIDO, MªP., 2014, *Inscripciones Griegas de España y Portugal*, Madrid.
- IGLESIA SANTAMARÍA, M.A. DE LA – Tuset BERTRÁN, F., 2010, «La restitución de la *Scaenae Frons* del teatro de *Clunia*» en: S.F. RAMALLO ASENSIO – N. RÖRING (eds.), *La Scaenae Frons en la arquitectura teatral romana*, Murcia, 269-287.
- IGLESIAS GIL, J.M., 1993, «Las fórmulas en las inscripciones latinas votivas de la *Hispania Romana*. Ensayo lógico estadístico», *HAnt* 17, 279-320.
- ILCM = RUIZ TRAPERO, M., 2001, *Inscripciones Latinas de la Comunidad de Madrid (Siglos I-VII)*, Madrid.

- ILER* = VIVES, J., 1971-1972, *Inscripciones latinas de la España romana*, Barcelona.
- ILLRP* = DEGRASSI, A., 1957-1963, *Inscriptiones Latinae Liberae Rei Publicae*, Firenze.
- ILS* = DESSAU, H., 1892-1916, *Inscriptiones Latinae Selectae*, Berlin.
- IRAL* = LÁZARO PÉREZ, R., 1980, *Inscripciones romanas de Almería*, Almería.
- IRB* = MARINER BIGORRA, S., 1973, *Inscripciones Romanas de Barcelona (Lapidarias y Musivas)*, Barcelona.
- IRC I* = FABRE, G., MAYER I OLIVÉ, M. – RODÀ DE LLANZA, I., 1984, *Inscriptions Romaines de Catalogne I. Barcelone (sauf Barcino)*, Paris.
- IRC II* = FABRE, G., MAYER I OLIVÉ, M. – RODÀ DE LLANZA, I., 1985, *Inscriptions Romaines de Catalogne II. Lérida*, Paris.
- IRC IV* = FABRE, G. – MAYER I OLIVÉ, M. – RODÀ DE LLANZA, I., 1997, *Inscriptions Romaines de Catalogne IV. Barcino*, Paris.
- IRC V* = FABRE, G., MAYER I OLIVÉ, M. – RODÀ DE LLANZA, I., 2002, *Inscriptions Romaines de Catalogne V. Suppléments aux Volumes I-IV et Instrumentum inscriptum*, Paris.
- IRCP* = D'ENCARNAÇÃO, J., 1984, *Inscrições Romanas do Conventus Pacensis*, Coimbra.
- IRG I* = BOUZA BREY, F. – D'ORS PÉREZ-PEIX, A., 1949, *Inscripciones romanas de Galicia I. Santiago de Compostela*, Santiago de Compostela.
- IRG I Sup.* = DEL CASTILLO, A. – D'ORS PÉREZ-PEIX, A., 1960, *Inscripciones romanas de Galicia I. A Coruña. Suplemento*, Santiago de Compostela.
- IRILADT* = CORELL I VICENT, J., 1999, *Inscriptions romanes d'Ilici, Lucentum, Allon, Dianium, i els seus respectius territoris*, Valencia.
- IRILADT2* = CORELL I VICENT, J., 2012, *Inscripcions romanes del País Valencià VI. Ilici, Lucentum, Allon, Dianium i els seus territoris*, Valencia.
- IRSATb* = CORELL I VICENT, J., 2002, *Inscripcions romanes del País Valencià IB. Saguntum i el seu territori*, Valencia.
- IRPPa* = HERNÁNDEZ GUERRA, L., 1994, *Inscripciones romanas de la provincia de Palencia*, Valladolid.

BIBLIOGRAFÍA

- IRV = PEREIRA MENAUT, G., 1979, *Inscriptiones romanas de Valentia*, Valencia.
- IRVT2 = CORELL I VICENT, J., 2009, *Inscripcions romanes del País Valencià V. Valentia y el seu territori*, Valencia.
- IRVT = CORELL I VICENT, J., 1997, *Inscripcions romanes de Valentia i el seu territori*, Valencia.
- JACQUES, F., 1991, «L'huile de Bétique dans le nord de la France d'après les marques d'amphores Dressel 20», *Revue du Nord* 292, 195-223.
- , 1974, «Inscriptions latines de Bourges (II)», *Gallia* 32/2, 255-285.
- , 1973, «Inscriptions latines de Bourges», *Gallia* 31/1, 297-312.
- JACZYNOWSKA, M., 1981, «Le culte de l'Hercule romain au temps du Haut-Empire» en: *ANRW II* 17/2, Berlin - New York, 631-661.
- JIMENA JURADO, M., ms. 1639, *Antigüedades del reino de Jaén*, Jaén.
- JIMÉNEZ DE FURUNDARENA, A., 2007, «Contribución al estudio de la religión romana del *Conventus Cordubensis*» en: L. HERNÁNDEZ GUERRA (ed.), *El mundo religioso hispano bajo el imperio romano. Pervivencias y cambios*, Valladolid, 139-152.
- JIMÉNEZ DE LOSA, M., 1997, «Metodología para determinar los colectivos serviles en *Augusta Emerita*: la relación nomen unicum-esclavo y los libertos con onomástica latina», *REE* 53/3, 741-766.
- JONGMAN, W., 2003, «Slavery and the growth of Rome. The transformation of Italy in the second and first centuries BCE» en: C.W. EDWARDS (ed.), *Rome the Cosmopolis*, Cambridge, 100-122.
- JORDÁN LORENZO, A.A., 2003, «Formas de representación pública de los séviros augustales en la provincia *Hispania Citerior*», *HAnt* 27, 95-113.
- JORGE ARAGONESES, M., 1956, *Guías de los Museos de España VI. Museo Arqueológico de Murcia*, Madrid.
- JOYCE, S. – GORDON, A.E., 1957, *Contributions to the paleography of Latin inscriptions*, Berkeley - Los Angeles.
- KAJANTO, I., 1982 (1ª ed. 1965), *The Latin Cognomina*, Helsinki.
- , 1968, «The Significance of Non-Latin Cognomina», *Latomus* 27/3, 517-534.
- KEAY, S.J., 2001, «Romanization and the *Hispaniae*» en: S.J. KEAY – N. TERRENATO (eds.), *Italy and the West: Comparative Issues in Romanization*, Oxford, 117-144.

- , 1996, «La romanización en el sur y el levante de España hasta la época de Augusto» en: J.M^a BLÁZQUEZ MARTÍNEZ – J. ALVAR EZQUERRA (eds.), *La Romanización en Occidente*, Madrid, 147-177.
- , 1988, *Roman Spain*, London.
- KEHOE, D, 2012, «Contract labor» en: W. SCHEIDEL (ed.), *The Cambridge Companion of Roman Economy*, Cambridge, 114-130.
- KOCH, M., 1993, «Die römische Gesellschaft von Carthago Nova nach den epigraphischen Quellen» en: F. HEIDERMANN – E. SEEBOLD (eds.), *Festschrift für Jürgen Untermann zum 65. Geburtstag*, Innsbruck, 191-242.
- , 1982, «Aletes, Mercurius und das prönikisch-punische Pantheon in Neukartago», *MDAI(M)* 23, 101-113.
- KOLENDO, J., 1994, «La religion des esclaves dan le *De agricultura* de Caton» en: J. ANNEQUIN – M. GARRIDO-HORY (eds.), *Religion et anthropologie de l'esclavage et des formes de dépendance*, Besançon, 267-274.
- , 1980, «Le rôle du primus pilus dans la vie religieuse de la légion. En rapport avec quelques inscriptions des principia de Novae», *Archeologia* 31, 49-60.
- KRAUTER, S., 2004, *Bürgerrecht und Kulturteilnahme: politische kultische Rechte und Pflichten in griechischen Poleis, Rom und antiken Judentum*, Berlin - New York.
- KROPP, A., 2008, *Defixiones. Ein aktuelles Corpus lateinischer Fluchtafeln*, Speyer.
- KUDLIEN, F., 1986, «*Empticius servus*: Bemerkungen zum antiken Sklavenmarkt», *Historia* 35/2, 240-256.
- KUNCKEL, H., 1974, *Die römischer Genius*, Heidelberg.
- LABORDE, A.D., 1806, *Voyage pittoresque et historique de l'Espagne*, Paris.
- LAFORGE, M.O., 2009, *La religion privée à Pompéi*, Napoli.
- LAGÓSTENA BARRIOS, L., 2007, «Sobre la elaboración del *garum* y otros productos piscícolas en las costas béticas», *Mainake* 29, 273-289.
- LAMBERT, P.Y., 2013, «Le statut du théonyme gaulois» en: A. HOFENEDER – P. DE BERNARDO STEMPEL (eds.), *Théonymie celtique, cultes, interpretatio*, Wien, 113-124.
- LAMBRINO, S., 1967, «Catalogue des inscriptions latines du Musée Leite de Vasconcelos: Alentejo.», *O Arqueólogo Português* serie III 1, 123-217.

BIBLIOGRAFÍA

- , 1965, «Les cultes indigenes en Espagne sous Trajan et Hadrien» en: *Les empereurs romains d'Espagne*, Paris, 223-242.
- , 1962, «Catalogue des inscriptions latines du Musée Leite de Vasconcelos: Algarve», *O Arqueólogo Português serie II* 4, 279-302.
- , 1953, «Les divinités orientales en Lusitanie et le sanctuaire de Panoias», *Bulletin des Études Portugaises et Brésiliennes* 17, 93-129.
- , 1951, «Le dieu lusitanien Endovellicus», *Bulletin des Études Portugaises et Brésiliennes* 15, 93-147.
- LANCHA, J., 1994, «Les mosaïques dans la partie occidentale de l'empire romain» en: *Artistas y artesanos en la antigüedad clásica. Cuadernos emeritenses* 8, 119-136.
- , 1985, «La mosaïque d'Ocean découverte à Faro (Algarve)», *Conimbriga* 24, 151-175.
- , 1984, «Les mosaïques dans la vie économique de la Péninsule Ibérique. Di Ier. au IVe. s.: état de la question et quelques hypothèses», *MCV*. 20, 48-51.
- LASSÈRE, J.M., 2005, *Manuel d'épigraphie romaine*, Paris.
- LAUBRY, N., 2015, «*Sepulcrum, signa et tituli*: quelques observations sur la "consecratio in formam deorum" et sur l'expression du statut des morts dans la Rome impériale» en: S. AUGUSTA-BOULAROT – E. ROSSO (eds.), *Signa et tituli. Monuments et espaces de représentation en Gaule meridionale sous le regard croisé de la sculpture et de l'épigraphie*, Arlès, 160-173.
- , 2012, «*Ob sepultura*: associations et funérailles en Narbonnaise et dans les Trois Gaules sous le Haut-Empire» en: M. DONDIN-PAYRE – N. TRAN (eds.), *Collegia: Le phénomène associatif dans l'Occident romain*, Bordeaux, 103-133.
- LAUNARO, A., 2011, *Peasants and Slaves: The Rural Population of Roman Italy (200 BC to AD 100)*, Cambridge.
- LAZZARO, L., 1993, *Esclaves et affranchis en Belgique et Germanies romaines*, Paris.
- LE BOHEC, Y., 2006 (1^a ed. francesa 1989), *El ejército romano. Instrumento para la conquista de un imperio*, Barcelona.
- LEDO CABALLERO, A.C., 2017, «*Niger fluvius*: aguas oscuras y dioses infernales. El caso de Endovélico», *Hispania Sacra* 69, 7-17.
- LE GALL, J., 1983, «La diffusion de l'huile espagnole dans la Gaule du Nord» en: J.M^a BLÁZQUEZ MARTÍNEZ – J. REMESAL RODRÍGUEZ (eds.), *Producción y comercio del aceite en la Antigüedad. Segundo Congreso Internacional*, Sevilla, 213-223.

- LE GLAY, M., 1982, «Remarques sur la notion de salus dans la religion romaine» en: U. BIANCHI – M.J. VERMASEREN (eds.), *La soteriologia dei culti orientali nell'impero romano*, Leiden, 427-441.
- LEGRAS, B., 2014, «Sarapis, Isis et le pouvoir lagide» en: L. BRICAULT – M.J. VERSLUYS (eds.), *Power, Politics and the Cult of Isis*, Leiden - Boston, 95-115.
- LEITE DE VASCONCELOS, J., 1938, *Opúsculos V*, Lisboa.
- , 1913, *Religiões da Lusitânia na parte que principalmente se refere a Portugal III*, Lisboa.
- , 1912, «Pelo Alentejo. Arqueologia y Etnografía», *O Archeólogo Português* 17, 284-289.
- , 1905, *Religiões da Lusitânia na parte que principalmente se refere a Portugal II*, Lisboa.
- , 1902, «Um archeologo esquecido: Manoel de Queiroga Correia Carneiro de Fontoura», *O Archeólogo Português* 7, 1-14.
- , 1900, «Analecta epigraphica lusitano-romana», *O Archeólogo Português* 5, 138-143 y 170-175.
- , 1890, «Novas inscrições de Endovellico», *Aurora do Cávado* 1890.
- LEIVA BRIONES, F., 2007, «Acerca de la arqueología de Fuente-Tójar (Córdoba): hallazgos y excavaciones», *Boletín de la Asociación Provincial de Museos Locales de Córdoba* 8, 301-362.
- LEIVA FERNÁNDEZ, N. – LEIVA BRIONES, F. – LEIVA FERNÁNDEZ, J.N., 2005, «Letreros latinos procedentes de Iiturgicola (Fuente Tójar, Córdoba) y de su territorio (Conventus Astigitanus)», *Antiquitas* 17, 71-82.
- LEJEUNE, M., 1967, «Notes de linguistique italique: XXII: caprotina», *REL* 45, 194-202.
- LE ROUX P., 2015, «Auguste et les Segobrigenses *stipendiarii celeberrimi*», *MCV* 45/1, 155-177.
- , 2009a, «Divinidades indígenas en la *Hispania* indoeuropea», *Veleia* 26, 33-49.
- , 2009b, «Cultos y religión en el noroeste de la Península Ibérica en el Alto Imperio romano: nuevas perspectivas», *Veleia* 26, 265-285.
- , 2006, «Mars dans la Péninsule Ibérique au Haut-Empire romain» en: V. BROUQUIER-REDDÉ – E. BERTRAND – M.B. CHARDENOUX – K. GRUEL – M.C. L'HUILLIER (eds.), *Mars en Occident. Actes du Colloque International "Autour d'Allonnes (Sarthe), les sanctuaires de Mars en Occident"*, Rennes, 87-95.
- , 2004, «La romanisation en question», *Annales* 2, 287-312.

BIBLIOGRAFÍA

- , 1992a, «L'Armée romaine dans la péninsule Ibérique: bilan pour un décennie», *REA* 94/1-2, 231-258.
- , 1992b, «L'armée romaine sous les Sévères», *ZPE* 94, 261-268.
- , 1982, *L'armée romaine et l'organisation des provinces ibériques d'Auguste à l'invasion de 409*, Paris.
- LE ROUX, P. – TRANOY, A., 1973, «Notes d'épigraphie romaine de Galice», *CEG* 28, 221-234.
- LICS = KNAPP, R.C., 1992, *Latin Inscriptions of Central Spain*, Berkeley.
- LIU, J., 2009, *Collegia Centonariorum. The Guilds of Textile Dealers in th Roman West*, Leiden - Boston.
- LO MONACO, A., 2011, «Algide e belle come dee. Immagini private e apoteosi a Roma in età medio-imperiale» en: E. LA ROCCA – C. PARISI PRESICCE – A. LO MONACO (eds.), *Ritratti. Le tante facce del potere*, Roma, 335-349.
- LÓPEZ BARJA DE QUIROGA, P., 1998, «Libertos de patrono múltiple: familia y herencia en el Alto Imperio Romano» en: J. MANGAS MANJARRÉS – J. ALVAR EZQUERRA (eds.), *Homenaje a José María Blázquez III*, Madrid, 121-134.
- LÓPEZ BARJA DE QUIROGA, P. – RÚA CARRIL, V., 2011, «Vicarius en un altar a Edouius de Caldas de Reis (Pontevedra)», *ZPE* 177, 298-302.
- LÓPEZ CASTRO, J.L. – ALEMÁN OCHOTORENA, B. – MOYA COBOS, L., 2010, «Abdera y su territorio: descubrimientos recientes», *Mainake* 32/1, 91-107.
- LÓPEZ MEDINA, M^aJ., 2008, «Faustus y Suavis, dos integrantes de un colegio religioso abderitano en el Alto Imperio: su posición social y económica», *Farua* 11, 6-19.
- , 2000, «Algunas cuestiones sobre la familia campesina en el Alto Imperio: el ejemplo del Sureste peninsular», *Gerión* 18, 361-397.
- , 1996, *El municipio romano de Abdera. Una aproximación histórica*, Almería.
- LÓPEZ MELERO, R., 1986, «Nueva evidencia sobre el culto a Atecina: el epígrafe de Bienvenida» en: *Primeras jornadas sobre Manifestaciones Religiosas en la Lusitania*, Cáceres, 93-112.
- LÓPEZ PÉREZ, M., 2010, «Reflexiones sobre la época Flavia en Brigantium a partir de los datos proporcionados por la Terra Sigillata», *CPA* 36, 95-106.
- LÓPEZ ROMÁN, L.M., 2009, «Publio Clodio y la *lex de collegiis*: una aproximación al fenómeno asociativo de la República romana», *ETF(hist)* 22, 117-126.

- LORRIO ALVARADO, A.J., 2007, «El dios celta Airon y su supervivencia en el folclore y la toponimia» en: R. SAINERO SÁNCHEZ (ed.), *Pasado y presente de los Estudios Celtas*, A Coruña, 109-136.
- LORRIO ALVARADO, A.J. – SÁNCHEZ DE PRADO, M., 2002, «La necrópolis romana de Haza del Arca y el santuario del *deus Airoinis* en la Fuente Redonda (Uclés, Cuenca)», *Iberia* 5, 161-194.
- LOZANO VELILLA, A., 1993, «La transmisión de los antropónimos griegos en la epigrafía latina de *Hispania*» en: J. UNTERMANN – F. VILLAR LIEBANA (eds.), *Lengua y cultura en la Hispania prerromana: actas del V Coloquio sobre Lenguas y Culturas Prerromanas de la Península Ibérica*, Salamanca, 361-410.
- LOZANO Y SANTA, J., 1794, *Bastitania y Contestania del reyno de Murcia con los vestigios de sus ciudades subterranas*, Murcia.
- LUJÁN MARTÍNEZ, E.R., 1998, «La diosa *Ataecina* y el nombre de la noche en el antiguo irlandés», *Emerita* 66, 291-306.
- LUQUE POMPAS, M^aJ., 2006, «La tabla de bronce del Cortijo de Los Alamillos», *Boletín de la Asociación Provincial de Museos Locales de Córdoba* 7, 75-83.
- LYASSE, E., 2009, «L'utilisation des termes *Res Publica* dans le quotidien institutionnel des cités. Vocabulaire politique romain et réalités locales» en: C. BERRENDONNER – M. CÉBEILLAC-GERVASONI – L. LAMOINE (eds.), *Le Quotidien municipal dans l'Occident romain*, Clermont-Ferrand, 187-202.
- MACMULLEN, R., 1974, *Roman Social Relations, 50 B.C. to A.D. 284*, New Haven.
- MADOZ IBÁÑEZ, P., 1845-1850, *Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España y sus posesiones en ultramar*, Madrid.
- MAGDELAIN, A., 1943, *Essai sur les Origines de la Sponsio*, Paris.
- MALAISE, M., 1984, «La diffusion des cultes égyptiens dans les provinces européennes de l'Empire romain» en: *ANRW II* 17/3, Berlin - New York, 1615-1691.
- MALLON, J. – MARÍN MARTÍNEZ, T., 1951, *Las inscripciones publicadas por el Marqués de Monsalud (1897-1908): estudio crítico*, Madrid.
- MANGAS MANJARRÉS, J., 2016, «Mujeres, libertos y esclavos de *Hispania* devotos de Marte» en: V. GASPARINI (ed.), *Vestigia. Miscellanea di studi storico-religiosi in onore di Filippo Coarelli nel suo 80° anniversario*, Stuttgart, 381-391.

BIBLIOGRAFÍA

- , 1996, «Derecho latino y municipalización en la Meseta superior» en: E. ORTIZ DE URBINA ÁLAVA – J. SANTOS YANGUAS (ed.), *Teoría y práctica del ordenamiento municipal en Hispania*, Vitoria-Gasteiz, 223-238.
- , 1992, «El culto de Apolo en *Hispania*: testimonios epigráficos» en: M.M. MACTOUX – E. GENY (eds.), *Mélanges Pierre Lévêque 6: Religion*, Paris, 171-192.
- , 1986, «Die Römische Religion in Hispanien während der Prinzipatszeit», *ANRW II* 18/1, 276-344.
- , 1982, «La sociedad de la *Hispania Romana*» en: J. MANGAS MANJARRÉS (ed.), *Historia de España II: España romana (218 a. J.C. - 414 d. J.C.): La sociedad, el derecho, la cultura*, Madrid, 3-81.
- , 1971, *Esclavos y Libertos en la España romana*, Salamanca.
- MAÑAS ROMERO, I., 2012, «Marmora de las canteras de Estremoz, Alconera y Sintra: su uso y difusión» en: V. GARCÍA ENTERO (ed.), *El marmor en Hispania: explotación y difusión en época romana*, Madrid, 331-346.
- MARAVÉ Y ALFARO, L., 1863, *Historia de Córdoba desde los más remotos tiempos hasta nuestro días*, Córdoba.
- MARCKS-JACOBS, C., 2011, «Zur Ikonographie einer Kitharaspielderin aus Segobriga» en: T. NOGALES BASARRATE – I. RODÀ DE LLANZA (eds.), *Roma y las provincias: modelo y difusión. XI coloquio internacional de arte romano provincial*, Roma, 829-837.
- MARCO SIMÓN, F., 2013a, «Local Cult in Global Context: *Interpretatio* and the Emergence of New Divine Identities in the *provincia Tarraconensis*» en: A. HOFENEDER – P. DE BERNARDO STEMPEL (eds.), *Théonymie celtique, cultes, interpretatio*, Vienna, 221-232.
- , 2013b, «Salpina, ¿Proserpina? A propósito de un texto execratorio de Córdoba (AE 1934, 23)» en: O. LORETZ – S. RIBICCHINI – W.G.E. WATSON – J.A. ZAMORA LÓPEZ (eds.), *Ritual, Religion and Reason. Studies in the Ancient World in Honour of Paolo Xella*, Münster, 581-588.
- , 2011, «"Duagena, Ataecina": dos divinidades mencionadas en contextos mágicos del Occidente hispano», *MHNH* 11, 45-58.
- , 2010, «Rethinking *Interpretatio* as a key factor in the religious romanisation of the West» en: J. HACOËT – G. HILY – P. LAJOYE – G. OUDAER – CH. ROSE (eds.), *Deuogdonion. Mélanges offerts en l'honneur du Professeur Claude Sterckx*, Rennes, 413-431.
- , 2001, «Imagen divina y transformación de las ideas religiosas en el ámbito hispano-galo» en: F. VILLAR LIÉBANA – M^aP. FERNÁNDEZ ÁLVAREZ (eds.) *Religión, lengua y cultura prerromanas de Hispania*, Salamanca, 213-226.

- , 1996, «Integración, "interpretatio" y resistencia religiosa en el occidente del Imperio» en: J.Mª BLÁZQUEZ MARTÍNEZ – J. ALVAR EZQUERRA (eds.), *La romanización en Occidente*, Madrid, 217-238.
- , 1994, «La religión indígena de la *Hispania* indoeuropea» en: VV.AA., *Historia de las religiones de la Europa Antigua*, Madrid, 313-400.
- MARCO SIMÓN, F. – ALFAYÉ VILLA, S., 2008, «El santuario de Peñalba de Villastar (Teruel) y la romanización religiosa en la *Hispania* indoeuropea» en: X. DUPRÉ RAVENTÓS – S. RIBICHINI – S. VERGER (eds.), *Saturnia Tellus. Definizioni dello spazio consacrato in ambiente etrusco, italico, feniciopunico, iberico e celtico*, Roma, 507-526.
- MARCOS CASQUERO, M.A., 2002, «El exótico culto de Hércules en el Ara Máxima», *Revista de Estudios Latinos* 2, 65-105.
- , 1995, «Creencias religioso-supersticiosas del mundo antiguo relativas al cabello», en: J.Mª NIETO IBAÑEZ (ed.), *Estudios de religión y mito en Grecia y Roma. X Jornadas de Filología Clásica de Castilla y León*, León, 123-154.
- MARÍN CEBALLOS, MªC., 1993, «*Dea Caelestis* en la epigrafía hispana» en: *II Congreso Peninsular de História Antiga. Actas*, Coimbra, 825-845.
- MARÍN DÍAZ, MªA., 1988, *Emigración, colonización y municipalización en la Hispania republicana*, Granada.
- MARÍN DÍAZ, N., 1981, «Aspectos sobre la religiosidad no oficial del *Conventus Astigitanus*», *MHA* 5, 89-94.
- MARINA SÁEZ, R.Mª, 2001, *Antología comentada de inscripciones latinas hispanas (s. III a.C. - III d.C.)*, Zaragoza.
- , 1999, «Notas lingüísticas a una *tabella defixionis* hallada en Carmona (Sevilla)», *ZPE* 128, 293-300.
- MARINER BIGORRA, S., 1966, «Correcciones a lecturas de epígrafes barcinonenses del Museo Arqueológico de Barcelona», *Ampurias* 28, 123-138.
- , 1952, *Inscripciones hispanas en verso*, Barcelona - Madrid.
- MAROTO RODRÍGUEZ, I.D., 2018, «Los esclavos públicos e imperiales como agentes culturales en *Hispania*», *RevHisto* 28, 139-166.
- , 2017, «Observaciones sobre *Epagathus*, esclavo imperial en un ara de Caldas de Reis (Pontevedra)» en: A. BALDA BARANDA – E. REDONDO MOYANO (eds.), *Opera Selecta. Estudios sobre el mundo clásico*, Vitoria-Gasteiz, 101-111.

BIBLIOGRAFÍA

- MARQUES DE FARIA, A., 2001, «*Pax Iulia, Felicitas Iulia, Liberalitas Iulia*», *RPA* 4/2, 351-362.
- MARQUES, P., 2011, «*Endouoleicus/Endouelecus/Indouellecus*: Releitura de algumas formas do Teónimo», *O Arqueólogo Português* serie V 1, 505-524.
- MARTÍN ÁVILA, G., 1970, *Dianium. Arqueología romana de Denia*, Valencia.
- MARTÍN CAMACHO, J., 2010, *Carmina Latina Epigraphica Baeticae ex schedis: edición y comentario*, Sevilla.
- MARTÍN PUENTE, C. – CONDE SALAZAR, M., 2014, «El paso de la preposición latina *pro* a prefijo: una gramaticalización poco productiva», *Latomus* 73, 511-595.
- MARTÍNEZ ALOY, J., 1922, *Epigrafía romana*, Valencia.
- , 1920, «Provincia de Valencia» en: F. CARERAS Y CANDI (ed.), *Geografía general del reino de Valencia II*, Barcelona.
- MARTÍNEZ BURGOS, M., 1935, *Catálogo del Museo arqueológico provincial de Burgos*, Madrid.
- MARTÍNEZ MAZA, C. – ALVAR EZQUERRA, J., 2007, «El mundo de las creencias en la Málaga Romana», *Mainake* 29, 357-375.
- MARTÍNEZ-PINNA NIETO, J., 1999, «Poder y predestinación en la Roma arcaica» en: E. SMADJA – E. GENY (eds.), *Pouvoir, divination et prédestination dans le monde antique*, Besançon, 205-221.
- , 1982, «Tarquinio Prisco y Servio Tulio», *AEspA* 55, 35-64.
- MARTINS SARMENTO, F., 1933, *Dispersos: colectânea de artigos publicados desde 1876 a 1899 sobre arqueologia, etnologia, mitologia, epigrafia e arte pre-histórica*, Coimbra.
- , 1886, «Materiais para a arqueologia do concelho de Guimarães», *Revista de Guimarães* 13, 5-18.
- MASDEU, J.F., 1783-1805, *Historia crítica de España y de la cultura española*, Madrid.
- MASSÓ CARBALLIDO, J., 1995, *La mirada de Roma. Retratos romans dels museus de Mérida, Toulouse i Tarragona*, Tarragona.
- MATEO SANZ, A., 2001, *Observaciones sobre el regimen jurídico de la minería en tierras públicas en época romana*, Santiago de Compostela.

- MATTINGLY, D.J., 2011, *Imperialism, power, and identity: experiencing the Roman Empire*, Princeton.
- MAYER I OLIVÉ, M., 2011, «La presencia y la explotación de marmora en la *Hispania* romana: algunas notas epigráficas» en: O. BRANDT – P. PERGOLA (eds.), *Marmoribus vestita. Miscellanea in onore di Federico Guidobaldi*, Città del Vaticano, 911-922.
- , 2008, «A propósito de las canteras de Vila Viçosa, Estremoz y de *CIL* II 133», *O Arqueólogo Português* serie IV 26, 407-414.
- , 2004, «Una possible peça votiva de bronze en forma de cavall» en: *SEBar* 5, Barcelona, 93-96.
- , 2002, «El proceso de adopción de la fórmula onomástica romana», *Palaeohispanica* 2, 189-200.
- , 1995, «El primer horizonte epigráfico en el litoral noroeste de la *Hispania Citerior*» en: *Roma y el nacimiento de la cultura epigráfica en Occidente*, Zaragoza, 97-119.
- MAYER I OLIVÉ, M. – RODÀ DE LLANZA, I., 1992, «Secció d'Epigrafia», *Fonaments* 8, 181-231.
- MCKEOWN, N., 2012, «Magic, Religion, and the Roman Slave: Resistance, Control and Community» en: S. HODKINSON – D. GEARY (eds.), *Slaves and Religions in Graeco-Roman Antiquity and Modern Brazil*, Cambridge, 279-308.
- MELCHOR GIL, E., 2003, «Magistrados municipales y munificencia cívica en las provincias de Bética y Lusitania» en: S. ARMANI – A.U. STYLOW – B. HURLET-MARTINEAU (eds.), *Epigrafía y sociedad en Hispania durante el Alto Imperio: estructuras y relaciones sociales*, Madrid - Alcalá de Henares, 203-239.
- , 1994, *El mecenazgo cívico en la Bética: la contribución de los evergetas al desarrollo de la vida municipal*, Córdoba.
- , 1993a, *Evergetismo en la Hispania Romana*, Córdoba.
- , 1993b, «Construcciones cívicas y evergetismo en Hispania romana», *ETF(hist)* 6, 443-466.
- MECHOR GIL, E. – MELLADO RODRÍGUEZ, J. – RODRÍGUEZ NEILA, J.F. (eds.) 2005, *Julio César y Corduba: tiempo y espacio en la campaña de Munda (49-45 a.C.)*, Córdoba.
- MELENA JIMÉNEZ, J.L., 1984, «Un ara votiva romana en El Gaitán, Cáceres», *Veleia* 1, 233-260.

BIBLIOGRAFÍA

- MÉLIDA Y ALINARI, J.R., 1925, *Catálogo Monumental de España. Provincia de Badajoz*, Madrid.
- , 1924, *Catálogo Monumental de España. Provincia de Cáceres*, Madrid.
- , 1917, *Guía histórica y descriptiva del Museo Arqueológico Nacional*, Madrid.
- MÉLIDA Y ALINARI, J.R. – MACÍAS LIÁÑEZ, M., 1929, *Excavaciones en Mérida: el circo, los columbarios, las termas, esculturas, hallazgos diversos. Memoria de los trabajos practicados en 1926 y 1927*, Junta Superior de Excavaciones y Antigüedades 98, Madrid.
- MÉNARD, H., 2006, «Un aspect de la *custodia templorum*: les *aeditui*» en: A. VIGOURT – X. LORiot (eds.), *Pouvoir et religion dans le monde romain, en hommage à Jean-Pierre Martin*, Paris, 231-243.
- MENDES DE ALMEIDA, J. – BANDEIRA FERREIRA, F., 1969, «Varia epigraphica», *Revista de Guimarães* 79, 55-62.
- MÉNDEZ ORTIZ, R., 1987, «Villa de El Castillet, Cabo de Palos, Cartagena» en: *Excavaciones y Prospecciones Arqueológicas*, Murcia, 272-282.
- MENTXACA ELEXPE, R., 1993, *El senado municipal en la Bética hispana a la luz de la lex Irnitana*, Vitoria-Gasteiz.
- MERTENS, M., 2009, «The *mithraeum* in Tienen (Belgium). The remains of a feast in honour of Mithras» en: V. PIRENNE-DELFORGE – C. BONNET – D. PRAET (eds.), *Les religions orientales dans le monde grec et romain: cent and après Cumont (1906-2006): bilan historique et historiographique*, Bruxelles - Roma, 215-232.
- MESIHović, S., 2011, *Antiqui homines bosnae*, Sarajevo.
- MEYER, H., 1835, *Anthologia ueterum latinorum epigrammatum et poëmatum. Editionen Burmannianam digessit et auxit Henricus Meyerus Turicensis I-II*, Leipzig.
- MILLÁN GONZÁLEZ-PARDO I., 1965, «Conjeturas etimológicas sobre teónimos galaicos, I. Edovio», *AEspA* 38, 50-54.
- MILLÁN LEÓN, J., 1989, *Ilipa Magna*, Écija.
- MILLAR, F., 1963, «The *fiscus* in the First Two Centuries», *JRS* 53, 29-42.
- MOITRIEUX, G., 2002, *Hercules in Gallia: recherches sur la personnalité et le culte d'un dieu romain en Gaule*, Paris.

- MOMMSEN, TH., 1854, «Altrömische Inschrift in Basel», *Rheinisches Museum für Philologie* 9, 450-461.
- , 1843, *De collegiis et sodaliciis Romanorum, accedit inscriptio lanuvina*, Kiel.
- MONEO CRESPO, A., 2016, *Entre religión y poder: el culto a Júpiter en Hispania*, (Tesis doctoral UPV/EHU).
- MONFORT, J., 1986, *Encuentran una inscripción romana del siglo II dedicada a los dioses lares*, Alicante.
- MONSALUD, M.D., 1903, «Nuevas inscripciones romanas y visigóticas de Extremadura», *BRAH* 43, 240-250.
- , 1902, «Nuevas inscripciones romanas de Extremadura», *BRAH* 40, 541-548.
- MONTANARO, N., ca. 1740-1750, *Observaciones sobre las antigüedades de Cartagena*, Colección Vargas ponce, vol. II, ff. 201-217, ms. Real Academia de la Historia.
- MONTENEGRO RÚA, E.J., 2010, «El *carmen epigraphicum* de Santa Eulalia de Bóveda (Lugo) y los *loci similares* virgilianos: una aportación al *CIL XVIII/2*», *ETF(arqueol)* 3, 145-160.
- MONTERO HERRERO, S., 2014, «Prácticas mágicas en las festividades del calendario religioso romano» en: M^lL NEIRA JIMÉNEZ (ed.), *Religiosidad, rituales y prácticas mágicas en los mosaicos romanos*, Madrid, 175-192.
- , 2012, *El emperador y los ríos. Religión, ingeniería y política en el Imperio Romano*, Madrid.
- , 1995, «Adivinación y esclavitud en la Roma antigua», *Ilu* 0, 141-156.
- , 1994, *Diosas y adivinas. Mujer y adivinación en la Roma antigua*, Madrid.
- , 1985, «Los libertos y su culto a Silvano en Hispania», *AEspA* 58, 99-106.
- MORAIS, R. – SOUSA, M.J. – SALIDO DOMÍNGUEZ, J., 2014, «Arqueología de la música: gaita, órgano hidráulico y otros instrumentos musicales romanos de *Bracara Augusta* (Braga, Portugal)», *Portugalia* 35, 101-116.
- MORALES CARA, M., 2007, *La esclavitud en las colonias romanas de Andalucía*, Granada.
- , 2005, *La esclavitud en las colonias romanas de Andalucía*, (Tesis doctoral Univ. de Granada).
- MORÁN BARDÓN, C., 1935, «Divinidades en Salamanca», *Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo* 17, 130-143.

BIBLIOGRAFÍA

- MORENA LÓPEZ, J.A., 1987a, «Informe preliminar de la prospección arqueológica de superficie realizada en el término de Cañete de las Torres (Córdoba)», *AAA* 2, 108-114.
- , 1987b, «Aproximación al estudio del poblamiento indígena y de la romanización en Cañete de las Torres» en: J.A. MORENA LÓPEZ – A. ARJONA CASTRO – J. COSANO – L. PALACIOS BUÑUELOS (eds.), *Cañete de las Torres. Visión histórica de un pueblo Andaluz*, Cañete de las Torres, 11-50.
- MOSQUERA DE BARNUEVA, F., 1612, *La Numantina, con notas históricas*, Sevilla.
- MOURITSEN, H., 2013, «Slavery and Manumission in the Roman Elite: a Study of the Columbaria of the *Volusii* and the *Statilii*» en: M. GEORGE (ed.), *Roman Slavery and Roman Material Culture*, Toronto - Buffalo - London, 43-68.
- , 2011, «The Families of Roman Slaves» en: B. RAWSON (ed), *A Companion to Families in the Greek and Roman Worlds*, Malden - Oxford - Chichester, 129-144.
- MROZEK, E., 1982, «La religion des ouvriers des mines», *Eos* 70, 139-148.
- MUNK HOJTE, J., 2005, *Roman Imperial Statue Bases from Augustus to Commodus*, Aarhus.
- MUÑIZ COELLO, J., 1989, «*Officium dispensatoris*», *Gerión* 7, 107-120.
- , 1980, *El sistema fiscal en la España romana (República y Alto Imperio)*, Huelva.
- MUÑOZ AMILIBIA, A.M^a, 1980, «Un posible *Genius Senatus* de Mazarrón (Murcia)», *Rivista di studi liguri* 46, 177-183.
- , 1977, «Excavaciones de *Iponoba*. Novedades arqueológicas» en: *Segovia, Symposium de arqueología romana (1974)*, Barcelona, 279-284.
- MURATORI, L.A., 1739-1742, *Nouus thesaurus ueterem inscriptionum in praecipuis earundem collectionibus hactenus praetermissarum* (4 vols.), Milano.
- MUSEROS ORTIZ, L., 2000, «La primera de las *defixionum tabellae* de Córdoba. Una nueva interpretación», *SPhV* 4, 83-99.
- NAVARRO DEL CASTILLO, V., 1975, *Historia de Mérida y pueblos de su comarca I*, Mérida.
- NEUDECKER, R. – GRANINO CECERE, M., 1997, *Antike Skulpturen und Inschriften im Institutum Archaeologicum Germanicum*, Wiesbaden.
- NOGALES BASSARATE, T. – GONÇALVES, L.J.R. – LAPUENTE, P., 2008, «Materiales lapídeos, mármoles y talleres en Lusitania» en: T. NOGALES BASSARATE – J.

BELTRÁN FORTES (eds.), *Marmora en Hispania: explotación y uso de los materiales pétreos en la Hispania Romana*, Roma, 407-466.

NOGUERA CELDRÁN, J.M., 2011, *Corpus signorum Imperii Romani. Hispania. Esculturas romanas de Segobriga (conventus Tarraconensis)*, Murcia.

—, 2009a, «El color en los dioses pintados de Mazarrón (Murcia)» en: V. BRINKMANN – M. BENDALA GALÁN (eds.), *El color de los dioses. El colorido de la estatuaria antigua*, Alcalá de Henares, 253-267.

—, 2009b, «Estatua sedente de *Terra Mater (Tellus)*, Estatua togada del *genius loci ficariensi(-s?)*, Estatua togada del *genius s(ocietatis) m(ontis) f(icariensi[-s?])*» en: V. BRINKMANN – M. BENDALA GALÁN (eds.), *El color de los dioses. El colorido de la estatuaria antigua*, Madrid, 290-291.

—, 2004, «Lucro mercantil, inversiones y programas edilicios en *Carthago Noua* entre la república y el alto imperio» en: *Scombraria. La historia oculta bajo el mar: Arqueología Submarina en Escombreras*, Murcia, 66-87.

—, 2003, «*Arx Asdrubalis*. Historia y arqueología de un espacio privilegiado de Cartagena en la antigüedad» en: J.M. NOGUERA CELDRÁN (ed.), *Arx Asdrubalis I*, Murcia, 14-74.

—, 2002, «*Carthago Noua* una metrópoli hispana del Mediterráneo Occidental» en: *Incripciones de Carthago Noua, hoy Cartagena, en el reyno de Murcia, ilustradas por el excemo. señor Conde de Lumiares*, Cartagena, 49-87.

—, 2001-2002, «Técnicas en la escultura romana: materiales, imprimaciones y coloraciones. A propósito del grupo escultórico de Mazarrón», *APA* 17-18, 393-412.

—, 1992, «El conjunto escultórico consagrado por el "dispensator Albanus". Algunas puntualizaciones para su estudio iconográfico y estilístico (I)», *Verdolay* 4, 75-98.

NOGUERA CELDRÁN, J.M. – NAVARRO SUÁREZ, F.J., 1999, «*Genio S(ocietatis) M(ontis) F(icariensi)*. Una nueva propuesta de lectura del epígrafe *CIL II 3527*» en: *XXIV Congreso Nacional de Arqueología IV. Romanización y desarrollo urbano en la Hispania republicana*, Murcia, 669-680.

—, 1995, «El conjunto escultórico consagrado por el "dispensator Albanus" (II). Consideraciones para su estudio epigráfico e histórico-arqueológico», *Verdolay* 7, 357-373.

NOGUERA CELDRÁN, J.M. – ANTOLINOS ARÍN, J.A., 2002, «Materiales y técnicas en la escultura romana de *Carthago Nova* y su entorno» en: T. NOGALES BASARRATE (ed.), *Materiales y técnicas escultóricas en Augusta Emerita y otras ciudades de Hispania*, Mérida, 91-166.

BIBLIOGRAFÍA

- NORTH, J.A., 2012, «The Ritual Activity of Roman Slaves» en: S. HODKINSON – D. GEARY (eds.), *Slaves and Religions in Graeco-Roman Antiquity and Modern Brazil*, Cambridge, 67-95.
- NUNES RIBEIRO, F., 1972, *A Villa romana de Pisos, Beja*.
- NÚÑEZ MARCÉN, J. – BLANCO, A., 2002, «Una nueva propuesta de lectura y contextualización de la conocida ara votiva a las “Matribus Useis” de Laguardia (Álava)», *Iberia* 5, 49-64.
- NÚÑEZ MARCÉN, J. – MARTÍNEZ IZQUIERDO, D. – CIPRÉS TORRES, P. – GORROCHATEGUI CHURRUCA, J., 2012, «Nueva ara dedicada a *Mater dea* procedente de Veleia (Iruña de Oca, Álava)», *Veleia* 29, 441-451.
- OCCO, A., 1596, *Inscriptiones veteres in Hispania repertae collectae digestae et nunc primum in lucem editae, ad generosium et illustrem comitem Marcum Fuggerum, Augustae*.
- OLCINA DOMÈNECH, M.H., 2002, «Lucentum» en: J.L. JIMÉNEZ SALVADOR – A. RIBERA I LACOMBA (eds.), *Valencia y las primeras ciudades romanas de Hispania*, Valencia, 255-266.
- OLCINA DOMÈNECH, M.H. – PÉREZ JIMÉNEZ, R., 1998, *La ciudad ibero-romana de Lucentum (El Tossal de Manises, Alicante). Introducción a la investigación del yacimiento arqueológico y su recuperación como espacio público*, Alicante.
- OLIVARES PEDREÑO, J.C., 2008, «*Interpretatio* epigráfica y fenómenos de sincretismo religioso en el área céltica de *Hispania*», *HAnt* 32, 213-248.
- , 2003, «Reflexiones sobre las ofrendas votivas a dioses indígenas en *Hispania*: ámbitos de culto y movimiento de población», *Veleia* 20, 297-314.
- , 2002, *Los dioses de la hispania céltica*, Madrid.
- , 2000, «Los dioses indígenas en el Noroeste de Portugal», *Conimbriga* 39, 53-84.
- , 1998-1999, «El culto a *Nabia* en *Hispania* y las diosas polifuncionales indoeuropeas», *Lucentum* 17-18, 229-242.
- OLIVER, J.H., 1956, «A Spanish corporation and its patrons», *Eos* 48, 447-454.
- ORDÓÑEZ AGULLA, S.M., 1988, *Colonia Augusta Firma Astigi*, Sevilla.
- ORELLANA MOCHOLÍ, M. A., ms. ca. 1800 (ed. 1923), *Valencia antigua y moderna... precedida de la bibliografía del autor por D. Carlos Corbí y de Orellana*, Valencia.

- ORIA SEGURA, M., 2013, «Todas las mujeres en una diosa, ¿una diosa de todas las mujeres? Venus romana y sus manifestaciones hispanas» en: M^aA. DOMÍNGUEZ ARRANZ (ed.), *Política y género en la propaganda en la Antigüedad: Antecedentes y legado*, Gijón, 225-252.
- , 1997, «...*et cum signo Herculis dedicavit*: imágenes de Hércules y culto oficial en *Hispania*», *Habis* 28, 143-151.
- , 1996, *Hércules en Hispania: una aproximación*, Barcelona.
- , 1993, «Los Templos de Hércules en la *Hispania* Romana», *AAC* 4, 221-232.
- , 1989, «Distribución del culto a Hércules en *Hispania* según los testimonios epigráficos», *Habis* 20, 263-273.
- ORIA SEGURA, M. – MORA DE LOS REYES, M., 1991-1992, «La arquitectura religiosa en la Bética a través de la epigrafía», *Anas* 4-5, 115-136.
- ORIVE SALAZAR, A., 1969, *Sasamón. Ciudad milenaria y artística*, Burgos.
- ORR, D.G., 1978, «Roman Domestic Religion: The Evidence of the Household Shrines» en: *ANRW* II 16/2, Berlin - New York, 1557-1591.
- ORTEGO FRÍAS, T., 1961, «I Reunión de los arqueólogos del distrito universitario de Zaragoza», *Caesaraugusta* 17-18, 157-166.
- ORTIZ DE URBINA ÁLAVA, E., 2018, «*Cultores* de divinidades locales en el *conventus Lucensis*: condiciones cívicas», *RevHisto* 28, 213-237.
- , 2014, «Onomastic practice and socio-juridical condition: on dedicants of indigenous deities in the *conventus Asturum* (*Hispania citerior*)», *Quaderni Lupiensi di Storia e Diritto* 4, 95-116.
- , 2012a, «La evolución política de las ciudades de tradición fenicio-púnica bajo la dominación romana (II a.C. - I d.C.)» en: B. MORA SERRANO – G. CRUZ ANDREOTTI (eds.), *La etapa neopúnica en Hispania y el Mediterráneo occidental: identidades compartidas*, Sevilla, 191-222.
- , 2012b, «*Cultores* de divinidades indígenas en el *Conuentus Asturum*: onomástica personal y condición cívica» en: J.M. ABASCAL PALAZÓN – A. CABALLOS RUFINO – S. CASTELLANOS GARCÍA – J. SANTOS YANGÜAS (eds.) *Estudios de historia antigua en homenaje al prof. Manuel Abilio Rabanal*, León - Sevilla, 185-218.
- , 2000, *Las comunidades hispanas y el derecho latino*, Vitoria-Gasteiz.
- , 1996, «Derecho latino y municipalización virtual en *Hispania, Africa y Gallia*» en: E. ORTIZ DE URBINA – J. SANTOS YANGÜAS (eds.), *Teoría y práctica del ordenamiento municipal en Hispania*, Vitoria-Gasteiz, 137-153.

BIBLIOGRAFÍA

- ORTIZ JUÁREZ, D. – BERNIER LUQUE, J. – NIETO CUMPLIDO, M. – LARA ARREBOLA, F. (eds.), 1983, *Catálogo artístico y monumental de la provincia de Córdoba II: Cabra - El Carpio*, Córdoba.
- OSABA Y RUIZ DE ERENCHUN, B., 1974, *Museo Arqueológico de Burgos*, Madrid.
- , 1968-1972, «Últimas novedades arqueológicas de la provincia de Burgos», *RABM* 75, 567-582.
- , 1964, «Onomástica romano burgales», *Boletín de la Institución Fernán González* 163, 277-286.
- , 1955, *Museo arqueológico de Burgos*, Madrid.
- OSUNA RUIZ, M., 1976, *Museo de Cuenca: secciones de arqueología y bellas artes (Catálogo)*, Madrid.
- PABÓN Y SUÁREZ DE URBINA, J.M^a, 1953, «Sobre los nombres de la villa romana en Andalucía» en: *Estudios dedicados a Don Ramón Menéndez Pidal IV*, Madrid, 87-165.
- PAILLER, J.M., 1995, «Marginales et exemplaires. Remarques sur quelques aspects du rôle religieux des femmes dans la Rome républicaine», *Clio* 2, 41-60.
- PALAO VICENTE, J.J., 2006, *Legio VII Gemina (Pia) Felix. Estudio de una legión romana*, Salamanca.
- PALOL Y SALELLAS, P. DE, 1991, *Clunia 0. Studia varia cluniensia*, Burgos.
- , 1982, «El teatro romano de Clunia» en: *Actas del simposio “El teatro en la Hispania romana”*, Badajoz, 65-78.
- , 1966-1967, «Notas en torno al teatro romano de Clunia», *Archivo de Beja* 22-24, 261-279.
- PALOL Y SALELLAS, P. DE – VILELLA, J., 1986, «¿Un santuario priápico en Clunia?», *Koiné* 2, 15-25.
- PANEL, A.J., s. XVII, *Colección de inscripciones de España*, Madrid, Biblioteca Nacional, sign. 20275.
- PARIS, M.P., 1904, «Un sanctuaire de Mithra à Merida», *CRAI* 48, 573-575.
- PASQUAL, J., ms. s. XVIII, *Sacrae Antiquitatis Cataloniae Monumenta* (11 vols.), Barcelona, Biblioteca de Catalunya, sign. 729.
- PASTOR MUÑOZ, M., 1981, «El culto del dios Silvano en Hispania ¿innovación o sincretismo?», *MHA* 5, 103-114.

- PATTERSON, J.R., 2006, *Landscapes and Cities: Rural Settlement and Civic Transformation in Early Imperial Italy*, Oxford.
- , 1994, «The *collegia* and the transformation of the towns of Italy in the second century A.D.» en: *L'Italie d'Auguste à Dioclétien, Actes du colloque international organisé par l'École française de Rome*, Roma, 227-238.
- PEETERS, F., 1936, «Le culte de Iuppiter en Espagne d'après les inscriptions», *RBPh* 15, 541-560.
- PENA GIMENO, M^aJ., 2002, «*CLE* republicanos: texto y contexto» en: J. DEL HOYO CALLEJA – J. GÓMEZ PALLARÉS (eds.), *Asta ac pellege. 50 años de la publicación de Inscripciones Hispanas en Verso de S. Mariner*, Madrid, 47-62.
- , 1996, «*S(ocietas) M(ontis) F(icarensis)*. Nota sobre la inscripción *CIL II 3527*», *Verdolay* 8, 43-47.
- , 1990-1991, «Algunos aspectos dialectales del latín en *Hispania*», *Faventia* 12-13, 389-400.
- , 1981a, «El culto a Tutela en *Hispania*», *MHA* 5, 73-88.
- , 1981b, «Contribución al estudio del culto de Diana en *Hispania*» en: *La Religión romana en Hispania: Simposio organizado por el Instituto de Arqueología "Rodrigo Caro" del C.S.I.C. del 17 al 19 de diciembre de 1979*, Madrid, 47-58.
- , 1973, «Artemis-Diana y algunas cuestiones en relación con su iconografía y su culto en Occidente», *Ampurias* 35, 109-134.
- PEÑA JURADO, A., 2000, «Los *hermas* en el Mundo Clásico: estado actual de la cuestión», *AAC* 11, 203-216.
- PEREIRA, G. 1916 (1^a ed. 1886-1894), *Estudos Eborenses, 1^a parte. O templo romano. As inscrições lapidares*, Évora.
- PEREIRA MENAUT, G., 1973, «Problemas de la consideración global de las inscripciones latinas», *PLAV* 9, 125-152.
- , 1970, «La esclavitud y el mundo libre en las principales ciudades de la Hispania Romana. Análisis estadístico según las inscripciones», *Saguntum* 10, 159-188.
- PERÉX AGORRETA, M^aJ. – MIRÓ I ALAIX, C., (coords.) 2018, *Ubi aquae ibi salus: aguas mineromedicinales, termas curativas y culto a las aguas en la Península Ibérica (desde la Protohistoria a la Tardoantigüedad)*, Madrid.

BIBLIOGRAFÍA

- PÉREZ BALLESTER, J., 1998, «El *portus* de *Carthago Nova*. Sociedad y comercio tardo-helenísticos» en: *Puertos antiguos y comercio marítimo. Actas de las III Jornadas de arqueología subacuática*, Valencia, 249-261.
- PÉREZ BAYER, F., 1790, *Numorum hebraeo-samaritanorum vindiciae*, Valencia.
- , ms. 1782, *Diario del viaje que hizo desde Valencia á Andalucía y Portugal en 1782*, Valencia, Biblioteca de la Universidad de Valencia, sign. M-935.
- PÉREZ RUIZ, M^a, 2014a, *Al amparo de los lares. El culto doméstico en las provincias Bética y Tarraconense*, Madrid.
- , 2014b, *Al amparo de los lares. El culto doméstico en las provincias Bética y Tarraconense. Catálogo*, Madrid.
- , 2011, «Aproximación a la cultura material asociada al culto doméstico en el mundo romano», *ETF(arqueol)* 4, 285-308.
- , 2007-2008, «El culto en la casa romana», *APA* 23-24, 199-229.
- PERRY, J.S., 2011, «Organized Societies: *Collegia*» en: M. PEACHING (ed.), *The Oxford Handbook of Social Relations in the Roman World*, Oxford, 499-515.
- , 2006, *The Roman Collegia. The modern evolution of an ancient concept*, Leiden - Boston.
- PGM = PREISENDANZ, F., 1928-1931, *Papyri Graecae Magicae*, Stuttgart.
- PIEL, J.M., 1947, *Nomes de possessores latino cristãos na toponimia asturo-galego-portuguesa*, Coimbra.
- PIGANIOL, A., 1923, «Le calendrier d'Ostie» en: A. PIAGNIOL (ed.), *Recherches sur les jeux romains*, Paris, 44-57.
- PINA POLO, F., 1993, «¿Existió una política romana de urbanización en el noroeste de la Península Ibérica?», *Habis* 24, 77-94.
- , 1991, «Cicerón contra Clodio: el lenguaje de la invectiva», *Gerión* 9, 131-150.
- PINHEIRO MACIEL M.J. – PINHEIRO MACIEL T.D., 1986, «A propósito de una nova ara a Endovélico», *Gaia* 4, 9-18.
- PLA PEREA, C. – REVILLA CALVO, V., 2002, «El santuario romano de Can Modolell (Cabrera de Mar, Barcelona). Nuevas aportaciones para su interpretación», *Empúries* 53, 211-239.
- PLÁCIDO SUÁREZ, D., 1996, «Formas de dependencia en *Hispania*» en: J.M^a BLÁZQUEZ MARTÍNEZ – J. ALVAR EZQUERRA (eds.), *La romanización en occidente*, Madrid, 201-216.

- PORTE, D., 1973, «Le devin, son bouc et Junon (Ovide, *Fastes*, II, 425-452)», *REL* 51, 171-189.
- PORTELA FILGUEIRAS, M., 1984, «Los dioses Lares en la Hispania romana», *Lucentum* 3, 153-180.
- PORTILLO, R. – RODRÍGUEZ OLIVA, P. – STYLOW, A.U., 1985, «Porträthermen mit Inschrift in römischen Hispanien», *MDAI(M)* 26, 185-217.
- PRÓSPER PÉREZ, B.M^a, 2002, *Lenguas y religiones prerromanas del occidente de la Península Ibérica*, Salamanca.
- , 1997, «El nombre de la diosa lusitana Nabia y el problema del betacismo en las lenguas indígenas del Occidente Peninsular», *Ilu* 2, 141-149.
- PUCCIO, L., 2010, «Les cultes isiaques à Emporion», *Pallas* 84, 207-227.
- PUERTA LÓPEZ, C. – STYLOW, A.U., 1985, «Inscripciones romanas del sureste de la provincia de Córdoba», *Gerión* 3, 317-346.
- PUIG I CADAVALCH, J., 1909, *L'arquitectura romànica a Catalunya*, Barcelona.
- QUESADA SANZ, F. – ZAMORA MERCHÁN, M., 2003, *El caballo en la antigua Iberia*, Madrid.
- QUINTANA LÓPEZ, J. – ESTREMER PORTELA, S., 2012, «Palencia, fundación postsertoriana. La excavación en el solar del convento de las HH. Nazarenas» en: C. FERNÁNDEZ IBÁÑEZ – R. BOHIGAS ROLDÁN (eds.), *In Durii regione romanitas. Homenaje a Javier Cortes*, Palencia - Santander, 223-230.
- QUINTERO ATAURI, P., 1913, *Uclés. Excavaciones efectuadas en distintas épocas y noticia de algunas antigüedades*, Cádiz.
- , 1904, *Uclés, antigua residencia de la Orden de Santiago*, Madrid.
- , 1894, «El castillo y monasterio de Uclés. Sección de Ciencias Históricas», *BSEE* 21/2, 184-190.
- QUINTERO ATAURI, P. – PARIS, P., 1902a, «Antiquités de Cabeza del Griego (Planche II)», *Bulletin Hispanique* 4/3, 194-195.
- , 1902b, «Antiquités de Cabeza del Griego (Planche IV)», *REA* 4/4, 245-257.
- RABANAL ALONSO, M.A. – ABASCAL PALAZÓN, J.M., 1985, «Inscripciones Romanas de la Provincia de Alicante», *Lucentum* 4, 191-244.

BIBLIOGRAFÍA

- RAEPSAET-CHARLIER, M.T., 2015, «Cultes et territoire, Mères et Matrones, dieux “celtiques”. Quelques aspects de la religion dans les provinces romaines de Gaule et Germanie à la lumière des travaux recents», *L'Antiquité classique* 84, 173-226.
- , 1993, *Diis deabusque sacrum. Formulaire votif et datation dans les trois Gaules et les deux Germanies*, Paris.
- RAINER, J.M. – SCHUMACHER, L., 2006, *Corpus der römischen Rechtsquellen zur antiken Sklaverei. Teil VI: Stellung des Sklaven im Sakralrecht*, Stuttgart.
- RAMALLO ASENSIO, S.F., 2003, «Las ciudades de *Hispania* en época republicana: una aproximación a su proceso de monumentalización» en: L. ABAD CASAL (ed.), *De Iberia in Hispaniam: La adaptación de las sociedades ibéricas a los modelos romanos*, Alicante, 101-149.
- , 2001, «Sistemas, diseños y motivos en los mosaicos romanos de *Carthago Noua*: a propósito de los pavimentos de la calle del Duque» en: E. RUIZ VALDERAS (ed.), *La casa romana en Carthago Noua*, Murcia, 169-237.
- , 1999, «El programa epigráfico y arquitectónico del teatro romano de Cartagena. Un ejemplo de monumentalización precoz en *Hispania*» en: *Ciudades privilegiadas en el occidente romano*, Sevilla, 397-410.
- , 1989, *La ciudad romana de Carthago Nova: la documentación arqueológica*, Murcia.
- , 1986, «Inscripciones sobre pavimentos de época republicana en la *Hispania* romana» en: *Epigrafía hispánica de época romano-republicana*, Zaragoza, 183-187.
- , 1985, *Mosaicos romanos de Carthago Noua (Hispania Citerior)*, Valencia.
- , 1980, *La romanización en la costa meridional de la provincia de Murcia. El Municipio de Mazarrón*, (Tesis de Licenciatura Univ. de Murcia).
- , 1979-1980, «Pavimentos de *Opus Signinum* en el *Conventus Cartaginensis*», *Pyrenae* 15-16, 287-317.
- RAMALLO ASENSIO, S.F. – BERROCAL CAPARRÓS, M., 1994, «Minería púnica y romana en el sureste peninsular: el foco de *Carthago Noua*» en: D. VAQUERIZO GIL (ed.), *Minería y metalurgia en la España prerromana y romana*, Córdoba, 79-146.
- RAMALLO ASENSIO, S.F. – ROS SALA, M^aM. 1993, *Itinerarios arqueológicos de la Región de Murcia*, Murcia.
- RAMALLO ASENSIO, S.F. – RUIZ VALDERAS, E., 2002, "*Carthago Nova*: capital de *Hispania Citerior*" en: J.L. JIMÉNEZ SALVADOR – A. RIBERA I LACOMBA (eds.), *Valencia y las primeras ciudades romanas de Hispania*, Valencia, 113-122.

- RAMÍREZ SÁDABA, J.L., 1994, «La demografía del *Territorium Emeritense* (excepto el casco urbano) según la documentación epigráfica» en: J.G. GORGES – M. SALINAS DE FRÍAS (eds.), *Les campagnes de Lusitanie romaine. Occupation du sol et habitats*, Madrid, 131-147.
- , 1993, «Panorámica religiosa de *Augusta Emerita*» en: M. MAYER I OLIVE – J. GÓMEZ PALLAÉS (eds.), *Religio deorum: actas del coloquio internacional de epigrafía "Culto y sociedad en Occidente"*, Sabadell, 389-398.
- RAMÍREZ SÁDABA, J.L. – JIMÉNEZ LOSA, M., 2011, «Panorámica religiosa de *Augusta Emerita* II: *territorium* y centro urbano» en: J. CADIM RIBEIRO (ed.), *Diis deabusque: actas do II Colòquio Internacional de Epigrafia "Culto e sociedade"*, Sao Miguel de Odrinhas, 429-456.
- RAMÍREZ SÁDABA, J.L. – LE ROUX, P., 1993, «Nuevas inscripciones funerarias de Mérida», *Anas* 6, 85-93.
- RAMOS CRESPO J.A., 1988, «"Pilae", "effigies" y "maniae" en las *Compitalia* romanas», *Helmantica* 39, 207-222.
- RAP = GARCÍA, J.M., 1991, *Religiões Antigas de Portugal*, Lisboa.
- REDUZZI MEROLA, F., 2009, «"Servo parere". *Studi sulla condizione giuridica degli schiavi vicari e dei sottoposti a schiavi nelle sperienze greca e romana*, Napoli.
- REINACH, S., 1897, *Répertoire de la statuaire grecque et romaine. II*, Paris.
- REIS, M^aP., 2004, *Las termas y balnea romanos de Lusitania*, Mérida.
- REMESAL RODRÍGUEZ, J., 2016, «*De re rustica Baeticae*» en: R. HIDALGO PRIETO (ed.), *Las villas romanas de la Bética I*, Sevilla, 27-37.
- , 2011, «Producción y comercio del aceite, del vino y los salazones en la España romana» en: J.M^a BLAZQUEZ MARTÍNEZ (ed.), *Historia económica de España en la Antigüedad*, Madrid, 193-234.
- , 2007, "*Oleum afrum et hispanum*" en: A. MRABET – J. REMESAL RODRÍGUEZ (eds.), *In Africa et in Hispania: Études sur l'huile africaine*, Barcelona, 315-329.
- , 1986, *La annona militaris y la exportación de aceite bético a Germania*, Madrid.
- REINBERG, G.H., 2003, «*Commanded by the Gods*» en: *An Epigraphical Study of Dreams and Visions in Greek and Roman Religious Life*, Durham.
- RIBEIRO, A., 2006, «As *tabellae defixionum*: caracteres e propósitos», *RPA* 9/2, 239-258.

BIBLIOGRAFÍA

- RIBELLES, B., ms. s. XIX, *Colección de lápidas y antigüedades romanas de la ciudad y reyno de Valencia*, Valencia, Archivo de los Dominicos, ms. 58.
- RICO, CH., 2010, «Sociétés et entrepreneurs miniers italiques en *Hispanie* à la fin de l'époque républicaine. Une comparaison entre les districts de Carthagène et de Sierra Morena», *Pallas* 82, 395-415.
- RICO, CH. – DOMERGUE, C., 2014, «El comercio de los metales en el Mediterráneo occidental en la época romana a través de los hallazgos subacuáticos. Estado actual de la investigación» en: I. NEGUERUELA MARTÍNEZ – R. CASTILLO BELINCHÓN – P. RECIO SÁNCHEZ (coords.), *Actas del V Congreso Internacional de Arqueología Subacuática (IKUWA V)*, Cartagena, 590-609.
- RIESCO ÁLVAREZ, H.B., 1993, *Elementos líticos y arbóreos en la religión romana*, León.
- RIGAUD DE SOUSA, J.J., 1973, *Subsidios para a carta arqueologica de Braga*, Valladolid.
- RIT= ALFÖLDY, G., 1975, *Die römischen Inschriften von Tarraco*, Berlín.
- RIU2= BARKÓCZI, L. – MÓCSY, A., 1976, *Die römischen Inschriften Ungarns 2. Salla, Mogentiana, Mursella, Brigetio*, Budapest - Amsterdam.
- RIVERO GARCÍA, M^aC., 1984, «Corpus crítico de las inscripciones romanas de *Hispania* relativas a las divinidades indígenas», *Tabona* 5, 407-424.
- ROBLEDA, O., 1976, *Il diritto degli schiavi nell'antica Roma*, Roma.
- RODÀ DE LLANZA, I., 2007, «Documentos e imágenes de culto imperial en la Tarraconense septentrional» en: T. NOGALES BASARRATE – J. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ (eds.), *Culto imperial: política y poder*, Roma, 740-757.
- , (ed.) 2002, *Tarraco Puerta de Roma. Catálogo de la Exposición organizada por la Fundacion "La Caixa"*, Tarragona.
- , 1990, «La integración de una inscripción bilingüe ampuritana», *BMAN* 8, 79-81.
- RODRÍGUEZ BERLANGA, M., 1903, *Catálogo del Museo Loringiano*, Málaga.
- , 1897, «Museo de D. Pedro Leonardo de Villacevallos», *Revista de la Asociación Artístico-arqueológica Barcelonense*, 1/4, 257-292.
- , 1891, *El nuevo bronce de Itálica que publica de Real Orden Manuel Rodríguez de Berlanga*, Málaga.

- RODRÍGUEZ COLMENERO, A., 2005, «Las nuevas *Stationes Lucensis et Brigantina* en el Finisterre ibérico del Imperio romano», *Palaeohispanica* 5, 873-892.
- , 2002, «Deuses da planície: *Nabia* e assimilados» en: J. CARDIM RIBEIRO (ed.), *Religões da Lusitânia: loquuntur saxa*, Lisboa, 25-29.
- , 1999, *O Santuário rupestre galaico-romano de Panóias (Vila Real, Portugal): novas achegas para a sua reinterpretação global*, Lisboa.
- , 1983, «Cuenca romana. Contribución al estudio epigráfico (II)», *Lucentum* 2, 319-330.
- RODRÍGUEZ CORTÉS, J., 1986-1987, «Venus en la Bética a través de la epigrafía», *SHHA* 4-5, 137-143.
- RODRÍGUEZ GUTIÉRREZ, O., 2004, *El teatro romano de Itálica. Estudio aqueoarquitectónico*, Madrid.
- , 1999, «La función ideológica de los teatros romanos a través de su epigrafía», *HAnt* 23, 189-223.
- RODRÍGUEZ GUTIÉRREZ, O. – ORDÓÑEZ AGULLA, S.M. – GARCÍA DILS DE LA VEGA, S., 2008, "La casa del *Oscillum* en *Astigi*. Algunos aspectos de su programa decorativo", *Habis*, vol. 39, pp. 183-206.
- RODRÍGUEZ MARÍN, F., 1921, *Catálogo Monumental de la Provincia de Madrid*, Inédito.
- RODRÍGUEZ NEILA, J.F., 2012 «La gestión financiera municipal. Entre el control, el dispensio y la necesidad» en: L. LAMOINE – C. BERRENDONNER – M. CÉBEILLAC-GERVASONI (eds.), *Gérer les territoires, les patrimoines et les crises. Le Quotidien Municipal II*, Clermont-Ferrand, 203-221.
- , 1997, «"Apparitores" y personal servil en la administración local de la Bética», *SHHA* 1, 197-228.
- , 1983, «Aportaciones epigráficas I», *Habis* 14, 153-192.
- RODRÍGUEZ NEILA, J.F. – SANTERO SANTURINO, J.M^a, 1982, «*Hospitium* y *patronatus* sobre una tabla de bronce de Cañete de las Torres», *Habis* 13, 105-164.
- RODRÍGUEZ OLIVA, P., 1994, «Materiales arqueológicos y epigráficos para el estudio de los cultos domésticos en la España romana» en: *Actas del VIII Congreso Español de Estudios Clásicos III*, Madrid, 5-40.
- 1987, «Representación de pies en el arte Antiguo de los territorios malacitanos», *Baetica* 10, 189-210.
- , 1985, «Un nuevo testimonio de los hermes-retrato en la *Baetica*: la pilastra hermaica de *Osqua* (Málaga)», *Anejos de Baetica* 5, 165-190.

BIBLIOGRAFÍA

- , 1982a, «El conjunto de hermas-retrato de *Obulco*», *Baetica* 5, 133-144.
- , 1982b, «Epígrafes latinos sobre pedestales hermaicos de la Bética» en: J. HIGUERAS MALDONADO (coord.), *Actas I Congreso Andaluz de Estudios Clásicos*, Jaén, 383-391.
- ROJAS GUTIÉRREZ, M^aR., 2017, *Las continuidades religiosas en el occidente ibérico durante la Antigüedad: una revisión del concepto de "romanización"*, (Tesis doctoral Univ. de Sevilla).
- , 2016, "*Ataecina*, un análisis de la continuidad de los cultos locales indígenas en la *Hispania romana*», *Ligustinus* 5, 8-25.
- ROLDÁN GÓMEZ, L., 1995, «El anfiteatro de Italica: Técnicas y materiales de construcción» en: J.M^a ÁLVAREZ MARTÍNEZ – J.J. ENRIQUEZ NAVASCUÉS (eds.), *Bimilenario del anfiteatro romano de Mérida. Coloquio Internacional El Anfiteatro en la Hispania Romana*, Mérida, 213-238.
- ROLDÁN HERVÁS, J.M., 1993, «Los comienzos de la romanización de Andalucía: la organización territorial de la *Uterior* en el siglo II a.C.» en: J.F. RODRÍGUEZ NEILA (coord.), *Actas del I Coloquio de Historia Antigua de Andalucía*, Córdoba, 319-330.
- ROMÁN PULIDO, T., 1915, «Apuntes para la historia de Mentesa Oretana III», *Don Lope de Sosa* 3.
- ROMERO PÉREZ, A., 1994, «El culto a Júpiter Óptimo Máximo en el *Conventus Emeritensis*», *SHHA* 12, 35-50.
- ROSCO MADRUGA, J. – SALAS MARTÍN, J., 1993, «Epigrafía latina votiva de Santa Lucía del Trampal I (Alcuéscar, Cáceres)», *Norba* 13, 63-104.
- ROSO DE LUNA, M., 1900, «Notas epigráficas», *Revista de Extremadura* 2, 322-323.
- ROTH, U., 2010, «*Peculium*, freedom, citizenship: golden triangle or vicious circle? An act in two parts» en: U. ROTH (ed.), *By the Sweat of Your Brow. Roman Slavery in its Socio-Economic Setting*, London, 91-120.
- ROTHENHÖFER, P., 2010, «*In formam deorum*: Beobachtungen zu so genannten Privatdeifikationen Verstorbener auf der Iberischen Halbinsel im Spiegel der Inschriften» en: J. RÜPKE – J. SCHEID (eds.), *Bestattungsritual und Totenkult in der römischen Kaiserzeit*, Stuttgart, 259-280.
- ROTONDI, V., 2013, *Il sacrificio a Roma. Riti, gesti, interpretazioni*, Roma.

RSERMS = SOLANA SAINZ, J.M^a – HERNÁNDEZ GUERRA, L., 2000, *Religión y sociedad de época romana en la Meseta septentrional*, Valladolid.

RUANO, F., 1762, *Historia general de Córdoba, vol. I*, Córdoba.

RUBIERA CANCELAS, C., 2014, *La esclavitud femenina en la Roma antigua. Famulae, ancillae et seruae*, Oviedo.

—, 2010, «*Vilicus et vilica*. Estereotipos masculinos y femeninos de la población esclava en la literatura de los agrónomos greco-latinos», *Arenal* 17/2, 351-377.

RUBIO FUENTES, M^aJ., 1994, *Catálogo epigráfico de Alcalá de Henares*, Alcalá de Henares.

RUBIO PAREDES, J.M^a, 1979, *El cuaderno arqueológico de Cartagena por Ascensio de Morales*, Madrid.

—, 1978, *José Vargas Ponce. Descripción de Cartagena*, Murcia.

—, 1977, *Nicolás Montanaro. Observaciones sobre antigüedades de Cartagena*, Cartagena.

RUBIO FERNÁNDEZ, L. – BEJARANO SÁNCHEZ, V., 1955, *Documenta ad linguae Latinae historiam illustrandam*, Madrid.

RUIZ DELGADO, M.M^a, 1985, *Carta arqueológica de la campiña sevillana*, Sevilla.

RUIZ GUTIÉRREZ, A., 2014, «Aspectos económicos de la migración itálica a la *Hispania Citerior* (siglos II-I a.C.)» en: M. CHIABÀ (ed.), *Hoc quoque laboris praemium. Scritti in onore di Gino Bandelli*, Trieste, 443-456.

RUIZ OSUNA, A., 2005, «La *via sepulchralis* occidental: un ejemplo de monumentalización funeraria en *Colonia Patricia*», *AAC* 16, 79-104.

RÜPKE, J., 2011 (1^a ed. alemana 1995), *The Roman Calendar from Numa to Constantine. Time, History, and the Fasti*, Chichester - Malden.

—, 2009, «Dedications accompanied by inscriptions in the Roman Empire: Functions, intentions, modes of communication» en: J. BODEL – M. KAJAVA (eds.), *Dediche sacre nel mondo greco-romano. Diffusione, funzioni, tipologie*, Roma, 31-41.

—, 1990, *Domi militiae. Die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom*, Stuttgart.

RUS PUERTA, F., ms. 1646, *Obispos de Jaén y segunda parte de la Historia eclesiástica del reino y obispado...*, Jaén.

—, 1634, *Historia eclesiástica del reino y obispado de Jaén, primera parte*, Jaén.

BIBLIOGRAFÍA

- SAA, M., 1956, *As grandes vias da Lusitânia (O itinerário de Antonino Pio)* I, Lisboa.
- SAAVEDRA GUERRERO, M., 1990, «El culto a las *Duillae* en la *Pallantia* romana» en: M^aV. CALLEJA GONZÁLEZ (ed.), *Actas del II Congreso de Historia de Palencia* I, Palencia, 763-766.
- SABBATUCCI, D., 1988, *La religione di Roma Antica. Del calendario festivo all'ordine cosmico*, Milano.
- SABIO GONZÁLEZ, R., 2008, *Villas, propietarios y nombre de lugar en la Hispania romana. Metodología toponímica y catálogo de casos recogidos de Castilla-La Mancha y Madrid*, Madrid.
- SÁEZ FERNÁNDEZ, P., 1994, «Notas sobre pervivencias del elemento indígena en la Bética romana: cuestiones a debate» en: C. GONZÁLEZ ROMÁN (ed.), *La sociedad de la Bética. Contribuciones para su estudio.*, Granada, 469-479.
- SAGREDO SAN EUSTAQUIO, L. – CRESPO ORTIZ DE ZÁRATE, S., 1979-1980, «El Hábitat Romano en la Provincia de Palencia», *HAnt* 9-10, 141-168.
- , 1978, «Epigrafía romana de la provincia de Palencia: Estudio social, análisis antroponímico y corpus de inscripciones», *Publicaciones de la Institución Tello Téllez de Meneses* 40, 125-184.
- , 1975, «La enseñanza en la *Hispania* romana», *HAnt* 5, 121-134.
- SAGREDO SAN EUSTAQUIO, L. – PRADALES CIPRÉS, D., 1991, «Epigrafía de *Deobrigula*. Un ara votiva», *HAnt* 15, 73-82.
- SALES, A., 1760, *Turiae marmor nuper effosum sive dissertatio critica de Valentino sodalicio vernarum colentium Isidem*, Valencia.
- SALINAS DE FRÍAS, M., 2001, «La religiosidad de las poblaciones antiguas de Salamanca y el norte de Cáceres», *Palaeohispánica* 1, 151-172.
- , 1995, «Los teónimos indígenas con la mención "*deus, -a*" en la epigrafía hispana», *Conimbriga* 34, 129-146.
- , 1984-1985, «La religión de los Celtíberos I», *SHHA* 2-3, 81-101.
- SALLER, R.P., 1991, «Corporal punishment, authority, and obedience in the Roman Household» en: B. RAWSON (ed.), *Marriage, Divorce and Children in Ancient Rome*, Canberra - Oxford, 144-165.
- , 1984, «*Familia, Domus* and the Roman Conception of the Family», *Phoenix* 38/4, 336-355.
- SAMTER, E., 1901, *Familienfeste der Griechen und Römer*, Berlin.

- SAN CLAUDIO SANTA CRUZ, M., 2003, «El puerto de *Brigantium* y la navegación romana en el Atlántico norte» en: C. FERNÁNDEZ OCHOA (ed.), *Gijón, puerto romano: navegación y comercio en el Cantábrico durante la Antigüedad*, Barcelona, 121-133.
- SÁNCHEZ MARTÍNEZ, M., 1988, *Tierra urcitana: romanización, cristianización*, Almería.
- SÁNCHEZ NATALÍAS, C., 2014, «"... *ut illam ducas ...*" Una nueva interpretación de la *defixio* contra *Salpina*», *ZPE* 191, 278-281.
- , 2012, «Muertos mágicos: *defixiones* en contexto necropolitano» *Antesteria* 1, 117-126.
- , 2011, «Escribiendo una *defixio*: los textos de maldición a través de sus soportes», *ACD* 47, 79-93.
- SANCHÍS SIVERA, J., 1920, *La Diócesis valentina. Estudios históricos*, Valencia.
- SANGUINO Y MICHEL, J., 1900, «Comisiones de Monumentos», *Revista de Extremadura* 2, 273-275.
- SAN NICOLÁS PEDRAZ, M^a P., 1994, «La iconografía de Venus en los mosaicos hispanos» en: C.M. BATALLA (ed.), *VI Coloquio Internacional sobre mosaico antiguo*, Guadalajara, 393-406.
- SANTERO SANTURINO, J.M^a, 1978, *Asociaciones populares en la Hispania romana*, Sevilla.
- SANTOS YANGUAS, J., 1977, *Estructuras indígenas del Noroeste peninsular y los cambios de las mismas (del s. I a.C. al s. II d.C.)*, Oviedo.
- SANTOS YANGUAS, N., 2014, *Asturias, los astures y la religiosidad antigua*, Madrid.
- SANTOS, L. – LE ROUX, P. – TRANOY, A., 1983, *Inscrições romanas do Museu Pio XII em Braga*, Braga.
- SAQUETE CHAMIZO, J.C., 1997, *Las élites sociales de Augusta Emerita (Cuadernos Emeritenses 13)*, Mérida.
- SAQUETE CHAMIZO, J.C. – VELÁZQUEZ JIMÉNEZ, A., 1997, «El *tibicen Quintus Vibius Fuscus*. Un músico en *Augusta Emerita*», *Anas* 10, 25-30.
- SASTRE PRATS, I., 2002, *Onomástica y relaciones políticas en la Epigrafía del Conventus Asturum durante el Alto Imperio*, Madrid.

- SBLENDORIO CUGUSI, M., 1978, «Osservazioni sulla condizione della donna a Roma durante la crisi della Repubblica», *AMArc* 7/2, 161-178.
- SCHATTNER, T.G. – FABIAO, C. – GUERRA, A., 2013, «A investigação em torno do santuário de S. Miguel da Mota: o ponto de situação», *Cadernos do Endovélico* 1, 65-98.
- , 2008, «El mármol en el Santuario de *Endovellicus*» en: T. NOGALES BASARRATE – J. BELTRÁN FORTES (eds.), *Marmora Hispana: Explotación y uso de los materiales pétreos en la Hispania Romana*, Roma, 391-405.
- SCHATTNER, T.G. – GUERRA, A. – FABIÃO, C., 2005, «La investigación del santuario de Endovelico en São Miguel da Motta (Portugal)», *Palaeohispanica* 5, 893-908.
- SCHEID J., 2016a, «Le *lustrum* et la *lustratio*. En finir avec la “purification”» en: V. GASPARINI (ed.), *Vestigia. Miscellanea di studi storico-religiosi in onore di Filippo Coarelli nel suo 80° anniversario*, Stuttgart, 203-209.
- , 2016b, «Contratto votivo: parole, gesti, offerte e... scrittura. Un caso di studio da Altino romana» en: F. FONTANA – E. MURGIA (eds.), *Sacrum facere. Atti del III Seminario di Archeologia del Sacro. Lo spazio del ‘sacro’: ambienti e gesti del rito*, Trieste, 133-146.
- , 2014, «Gli Arvali e il sito *ad Deam Diam*» en: R. FRIGGERI – M. MAGNANI CIANETTI – C. CARUSO (eds.), *Terme di Diocleziano. Il chiostro piccolo della Certosa di Santa Maria degli Angeli*, Milano, 49-59.
- , 2013a, *Les dieux, l’État et l’individu. Réflexions sur la religion civiue à Rome*, Paris.
- , 2013b, «Religion collective et religion privée» *DHA* 39/2, 19-31.
- , 2012, «Des divinités qui meurent. Réflexions sur les Nymphes» en: S.D. INTINO – C. GUENZI (eds.), *Aux abords de la clairière. Études indiennes et comparées en l’honneur de Charles Malamoud*, Turnhout, 163-171.
- , 2011a, «De l’ambiguïté de la notion de religion privée. Réflexions sur l’historiographie récente» en: M. BASSANIA – F. GHEDINI (eds.), *Religionem significare. Aspetti storico-religiosi, strutturali, iconografici e materiali dei sacra privata*, Roma, 29-39.
- , 2011b, «Les offrandes vegetales dans les rites sacrificiels des Romains» en: V. PIRENNE-DELFORGE – F. PRESCENDI (eds.), *Nourrir les dieux? Sacrifices et représentation du divin*, Liège, 105-115.
- , 2010, «Appartenance religiosa ed esclusione dalla città» en: A. CORBINO – M. HUMBERT – G. NEGRI (eds.), *Homo, caput, persona. La costruzione giuridica dell’identità nell’esperienza romana dall’epoca de Plauto a Ulpiano*, Pavie, 347-365.

- , 2009a, «Le statut du culte d'Isis à Rome sous le Haut-Empire» en: C. BONNET – V. PIRENNE-DELFORGE – D. PRAET (eds.), *Les religions orientales dans le monde grec et romain: cent ans après Cumont (1906-2006). Bilan historique et historiographique*, Bruxelles - Roma, 173-185.
- , 2009b, «Aspects religieux de la municipalisation. Quelques réflexions générales» en: M. DONDIN-PAYRE – M.TH. RAEPSAET-CHARLIER (eds.), *Cites, Municipales, Colonies. Les processus de municipalisation en Gaule et en Germanie sous l'Haut Empire Romain*, Paris, 381-423.
- , 2006, «Réflexions sur le Mars trévire» en: V. BROUQUIER-REDDÉ – E. BERTRAND – M.B. CHARDENOUX – K. GRUEL – M.C. L'HUILLIER (eds.), *Mars en Occidente. Actes du Colloque International "Autour d'Allones (Sarthe), les sanctuaires de Mars en Occident"*, Rennes, 35-44.
- , 2005, *Quand faire c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Paris.
- , 2001, «Honorer le prince vénérer les dieux: culte public, cultes des quartiers et culte impérial dans la Rome augustéenne» en: N. BELAYCHE (ed.), *Rome, les Césars et la ville: aux deux premiers siècles de notre ère*, ed. Rennes, 85-105.
- , 1998a, «Nouveau rite et nouvelle piété. Réflexions sur le *ritus Graecus*» en: F. GRAF (ed.), *Ansichten griechischer Rituale. Geburtstags-Symposium für Walter Burkert*, Stuttgart - Leipzig, 168-182.
- , 1998b, «L'animal mis a mort. Une interprétation romaine du sacrifice» *Études rurales* 1998, 15-26.
- , 1998c, «La mise à mort de la victime sacrificielle. À propos de quelques interprétations antiques du sacrifice romain» en: A. MÜLLER-KARPE (ed.), *Studien zur Archäologie der Kelten, Römer und Germanen in Mittel- und Westeuropa. Alfred Haffner zum 60. Geburtstag gewidmet*, Rahden, 519-529.
- , 1998d, *Recherches archéologiques à La Magliana, Commentarii fratrum arvalium qui supersunt. Les copies épigraphiques des protocoles annuels de la confrérie arvale (21 av. - 304 ap. J.-C-),* Roma.
- , 1995, «*Graeco Ritu: A Typically Roman Way of Honoring Gods*», *HSPH* 97, 15-31.
- , 1993, «*Lucus, nemus. Qu'est-ce qu'un bois sacré?*» en: *Les bois sacrés*, Napoli, 13-20.
- , 1991a (1^a ed. italiana 1983), *La Religión en Roma*, Madrid.
- , 1991b, «"Extranjeras" indispensables: las funciones religiosas de las mujeres en Roma» en: G. DUBY – M. PERROT (eds.), *Historia de las mujeres en Occidente I. La Antigüedad*, Madrid, 421-462.
- , 1990, *Romulus et ses frères. Le collège des frères Arvales, modèle du culte public dans la Rome des Empereurs*, Roma.

BIBLIOGRAFÍA

- , 1989-1990, «*Hoc anno immolatum non est. Les aléas de la voti sponsio*», *Scienze dell'Antichità* 3-4, 773-783.
- , 1981, «Le délit religieux dans la Rome tardo-républicaine» en: *Le délit religieux dans la cité antique*, Roma, 117-171.
- SCHEIDEL, W., 2011, «The Roman Slave Supply» en: K.R. BRADLEY – P. CARTLEDGE (eds.), *The Cambridge World History of Slavery I: The Ancient Mediterranean World*, Cambridge, 287-310.
- , 2009, «Sex and empire: a Darwinian perspective» en: I. MORRIS – W. SCHEIDEL (eds.), *The Dynamics of Ancient Empires: State Power from Assyria to Byzantium*, New York, 255-324.
- SCHILLING, R., 1982, *La religion romaine de Vénus depuis les origines jusqu'au tems d'Auguste*, Paris.
- SCHMIDT HEIDENREICH, C., 2012, «Les collèges militaires dans les provinces des Germanies et de Rhétie» en: M. DONDIN-PAYRE – N. TRAN (eds.), *Collegia. Le phénomène associatif dans l'Occident romain*, Bordeaux, 165-181.
- SCHULTEN, A., 1948, *Tarraco*, Barcelona.
- , 1940, «Los Tirsenos en España», *Ampurias* 2, 5-53.
- SCHULZE, W., 1904, *Zur Geschichte lateinischer Eigennamen*, Berlin.
- SCHULZE-OBEN, H., 1989, *Freigelassene in der Städten des römischen Hispanien. Juristische, wirtschaftliche und soziale Stellung nach dem Zeugnis der Inschriften*, Bonn.
- SCHUMACHER, L., 2010, «On the status of private *actores*, *dispensatores* and *vilici*» en: U. ROTH (ed.) *By the Sweat of your Brow: Roman Slavery in its Socio-economic Settings*, London, 31-47.
- SCULLARD, H.H., 1981, *Festivals and ceremonies of the Roman republic*, London.
- SEBAÏ, M., 2010, «*Sacerdos intrauit sub iugum. Étude sur le rituel dans le culte de Saturne en Afrique romaine*», *CCG* 21, 269-284.
- Segobriga II= ALMAGRO BASCH, M., 1984, *Segóbriga II: inscripciones ibéricas, latinas paganas y latinas cristianas*, Madrid.
- Segobriga V = ABASCAL PALAZÓN, J.M. – ALFÖLDY, G. – CEBRIÁN FERNÁNDEZ, R. 2011, *Segobriga V. Inscripciones romanas. 1986-2010*, Madrid.
- SERRANO BARRIENTOS, A., 2006, *Inscripciones Ilipenses*, Alcalá del Río.

- SERRANO CARRILLO, J. – MORENA LÓPEZ, J.A., 1984, *Arqueología inédita de Córdoba y Jaén*, Córdoba.
- SERRANO DELGADO, J.M., 1988, *Status y promoción social de los libertos en Hispania Romana*, Sevilla.
- , 1987, *La colonia romana de Tucci*, Martos.
- SERRANO ORDOZGOITI, D., 2019, «Sueños e *incubatio* en la epigrafía hispana: las formulas *ex visu* y *ex iussu*» en: S. MONTERO HERRERO – J. GARCÍA CARDIEL (eds.), *Santuarios oraculares, ritos y prácticas adivinatorias en la Hispania Antigua*, Madrid, 305-342.
- SERRANO RAMOS, E. – ATENCIA PÁEZ, R., 1981, *Inscripciones latinas del Museo de Málaga*, Madrid.
- SERRANO VÁREZ, D. – FERNÁNDEZ PALMEIRO, J., 1994, «Romanización de la ribera del Júcar», *Al-Gezira* 8, 49-78.
- SETTIER, J.M., 1884, «Monumento valenciano de Isis», *BRAH* 4, 184-185.
- SHANER, K.A., 2012, *The Religious Practices of the Enslaved: A Case Study of Roman Ephesos*, (Tesis Doctoral Harvard Divinity School).
- SILVER, M., 2013, «The Rise and Decline of the (Contractual) Slave Mode of Production in Central Italy», *Res Antiquae* 10, 389-410.
- SMADJA, E., 2014, «La religion civique en Afrique du Nord sous le Haut-Empire romain: africanité et romanisation, quelques exemples» en: M.O. CHARLES-LAFORGE (ed.), *Les religions dans le monde romain. Cultes locaux et dieux romains en Gaule de la fin de la République au IIIe siècle après J.-C.: persistance ou interpretatio?*, Arras, 15-30.
- SMIRIN, V.M., 1987, «Die Sklaverei im Römischen Spanien» en: E.M. STAERMAN – V.M. SMIRIN – N.N. BELOVA – J.K. KOLOSOVSKAJA (eds.), *Die Sklaverei in den westlichen Provinzen des Römischen Reiches im 1-3. Jahrhundert (Übersetzungen ausländischer Arbeiten zur antiken Sklaverei 4)*, Stuttgart, 38-102.
- SMITH, C., 2000, «Worshipping Mater Matuta: ritual and context» en: E. BISPHAM – C. SMITH (eds.), *Religion in Archaic and Republican Rome and Italy. Evidence and Experience*, Edinburgh, 136-173.
- SOLANA SAINZ, J.M^a, 1976, *Los turmogos durante la época romana*, Valladolid.
- SOLER, L., 1777, *Cartagena de España ilustrada, primera parte*, Murcia.

BIBLIOGRAFÍA

- SOLIN, H., 2009a, «Nomi greci nel mondo romano» en: E. CAFFARELLI – P. POCSETTI (eds.), *L'onomastica di Roma. Ventotto secoli di nomi*, Roma, 61-84.
- , 2009b, «Sulla nascita del cognome a Roma» en: E. CAFFARELLI – P. POCSETTI (eds.), *L'onomastica dell'Italia antica. Aspetti linguistici, storici, culturali, topologici e classificatori*, Roma, 251-193.
- , 2008, «Zur Herkunft der römischen Sklaven» en: H. HEINEN (ed.), *Menschenraub, Menschenhandel und Sklaverei in antiker und moderner Perspektive*, Stuttgart, 99-130.
- , 2007, «Mobilità socio-geografica nell'impero romano. Orientali in occidente.- Considerazioni isagogiche» en: M. MAYER I OLIVÉ – G. BARATTA – A. GUZMÁN ALMAGRO (eds.), *Acta XII Congressus Internationalis Epigraphiae Graecae et Latinae*, Barcelona, 1363-1380.
- , 2003 (1ª ed. 1982), *Die griechischen Personennamen in Rom* (3 tomos), Berlin - New York.
- , 1996, *Die stadtrömischen Sklavennamen. Ein Namenbuch I-III. Forschungen zur antiken Sklaverei, Beiheft 2*, Stuttgart.
- , 1985, «Analecta epigraphica XCIV-CIV», *Arctos* 19, 155-216.
- , 1971, *Beiträge zur Kenntnis der griechischen Personennamen in Rom*, Helsinki.
- , 1968, *Eine neue Fluchtafel aus Ostia*, Helsinki.
- SOTOMAYOR MURO, M. – PASTOR MUÑOZ, M., 1999, «El territorio de de la Abadía de Alcalá la Real en época romana» en: *Alcalá la Real. Historia de una ciudad fronteriza y abacial I*, Alcalá la Real, 223-231.
- SPEIDEL, M.P., 1989, «The Soldiers' Servants», *Ancient society* 20, 239-247.
- SPICKERMANN, W., 2009, «Les provinces germaniques: un champ d'analyses pour l'histoire des religions» en: *Rome et l'Occident (IIe siècle av. J.-C.-IIe siècle apr. J.-C.). Gouverner l'Empire*, Rennes, 451-490.
- STANLEY, F.H., 1991, «Roman Education: Observations on the Iberian Experience», *REA* 93, 299-320.
- STAUNER, K., 2004, *Das offizielle Schriftwesen des römischen Heeres von Augustus bis Gallienus (27 v.Chr. - 268 n.Chr.). Eine Untersuchung zu Struktur, Funktion und Bedeutung der offiziellen militärischen. Verwaltungsdokumentation und zu deren Schreibern*, Bonn.
- STEFANI, G., 2005, *Cibi e sapori a Pompei e dintorni*, Napoli.

- STEIN, CH., 2016, «Christianity in the Beginning: a Religion of Marginals?» en: B. AMIRI (ed.), *Religion sous contrôle. Pratiques et expériences religieuses de la marge?*, Besançon, 141-160.
- STEK, T.D., 2013, «Questions of cult and continuity in late Republican Roman Italy: 'Italic' or 'Roman' sanctuaries and the so-called *pagus-vicus* system» en: M. JEHNE – B. LINKE – J. RÜPKE (eds.), *Religiöse Vielfalt und soziale Integration. Die Bedeutung der Religion für die Kulturelle Identität und Politische Stabilität im Republikanischen Italien*, Heidelberg, 137-162.
- , 2008, «A Roman cult in the Italian Countryside? The *Compitalia* and the shrines of the *Lares Compitales*», *BABesch* 83, 111-132.
- STERN, H., 1981, «Les calendriers romaines illustrés» en: *ANRW* II 12/2, Berlin - New York, 431-475.
- , 1975, «Le cycle illustré des mois trouvé à Ostie», *Journal des Savants* 2, 121-131.
- STRADA, J., 1575, *C. Iulii Caesaris rerum gestarum commentarios XIV...*, Frankfurt.
- STROUD, R.S., 2013, *Corinth. Results by the Excavations Conducted by American School of Classical Studies in Athens*, Princeton.
- STYLOW, A.U., 2005, «Fuentes epigráficas para la historia de la *Hispania Vlterior* en época republicana» en: E. MELCHOR GIL – J. MELLADO RODRÍGUEZ – J. F. RODRÍGUEZ NEILA (eds.), *Julio César y Corduba: tiempo y espacio en la campaña de Munda (49 - 45 a.C.)*, Córdoba, 247-262.
- , 2001, «Una aproximación a la *Carro* romana a través de su epigrafía. Nuevas aportaciones y revisión crítica» en: A. CABALLOS RUFINO (ed.), *Actas del II Congreso de Historia de Carmona*, Carmona, 95-105.
- , 1997, «Nuevo testimonio emeritense de *Ataecina*», *REE* 53, 11-14.
- , 1990, «Lápidas romanas de Santo Tomé (Jaén)», *Gerión* 8, 273-285.
- , 1989-1990, «Más hermas», *Anas* 2-3, 195-205.
- , 1983, «Inscripciones latinas del sur de la provincia de Córdoba», *Gerión* 1, 267-303.
- SUCÍAS, P., ms. 1907, *Lápidas valencianas. Recopilación de gran número de lápidas que existieron en tiempos pasados y de todas las que conocemos hasta el presente*, Valencia.
- SUDI-GUIRAL, F., 2013, *Les esclaves et les affranchis publics dans l'occident romain (IIe siècle avant J.-C. - IIIe siècle après J.-C.)*, (Tesis doctoral Univ. Blaise Pascal - Clermont-Ferrand II).

BIBLIOGRAFÍA

- , 2010, «Les gardiens des sanctuaires dans les cités d'Italie» en: CL. BERRENDONNER – M. CÉBEILLAC-GERVASONI – L. LAMOINE (eds.), *Quotidien institutionnel et pouvoirs locaux pendant l'Antiquité et le Moyen Age*, Clermont-Ferrand, 421-432.
- , 2008, «Les *servi publici actores* des Cités» en: C. BERRENDONNER – M. CÉBEILLAC-GERVASONI – L. LAMOINE (eds.), *Le Quotidien municipal dans l'Occident romain*, Clermont-Ferrand, 405-417.
- TACEVA, M., 1994, «Religion et anthropologie de l'esclavage en Mésie et en Thrace (I^{er} - III^e s. ap. J.-C.)» en: J. ANNEQUIN – M. GARRIDO-HORY (eds.), *Religion et anthropologie de l'esclavage et des formes de dépendance*, Besançon, 295-302.
- TANTIMONACO, S., 2016, «*Causae dedicationum* nelle iscrizioni sacre. L'esempio della Lusitania romana» en: F. FONTANA – E. MURGIA (eds.), *Sacrum facere. Atti del III Seminario di Archeologia del Sacro. Lo spazio del 'sacro': ambienti e gesti del rito*, Trieste, 455-478.
- TAPIA GARRIDO, J.A., 1989, *Historia de la Baja Alpujarra*, Almería.
- ThesCra* = BALTU, J.C. – BOARDMAN, J., et alii., (eds.) 2004-2012, *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum* (8 vols.), Los Angeles.
- THEVENOT, E., 1955, *Sur les traces de Mars Celtique*, Paris.
- THIGPEN, J.B., 1995, *A literary analysis of latin epitaphs from roman Spain which contain creative biographical discours*, Ann Arbor.
- THOMAS, Y., 2002, «Le valeur des choses. Le droit romain hors la religion», *Annales* 57/6, 1431-1462.
- TIR K-29= VV.AA., 1991, *Tabula Imperii Romani. Hoja K-29: Porto: Conimbriga, Bracara, Lucus, Asturica*, Madrid.
- TIR K-30= VV.AA., 1993, *Tabula Imperii Romani. Hoja K-30: Madrid: Caesaraugusta - Clunia*, Madrid.
- TOMLIN, R.S.O., 2009, «Cursing a Thief in Iberia and Britain» en: F. MARCO SIMÓN – R.L. GORDON (eds.), *Magical Practice in the Latin West*, Leiden, 245-273.
- , 1988, «*Tabellae Sulis*: Roman Inscriptes Tablets of Tin and Lead from the Sacres Spring at Bath» en: B. CUNLIFFE (ed.), *The Temple of Sulis Minerva at Bath II: Finds from the Sacred Spring*, Oxford, 59-277.
- TOUTAIN, J., 1967 (1^a ed. 1907), *Les cultes païens dans l'Empire Romain. Tome I Les provinces latines*, Roma.

- TRAN, N., 2014, «Esclaves et ministres des *Lares* dans la société de l'Arles antique», *Gallia* 71/2, 103-120.
- , 2011, «Les collèges professionnels romains: "clubs" ou "corporations"? L'exemple de la vallée du Rhône et de *CIL* XII 1797 (Tournon-sur-Rhône-Ardèche)», *Ancient Society* 41, 197-219.
- , 2006, *Les membres des associations romaines. Le rang social des collegiati en Italie et en Gaules sous le haut-empire*, Roma.
- TRANOY, A., 1993, «Communautés indigènes et promotion juridique dans le nord-ouest ibérique» en: *Ciudad y comunidad cívica en Hispania (Siglos II y III d.C.)*, Madrid, 27-35.
- , 1981, *La Galice romaine: recherches sur le nord-ouest de la péninsule ibérique dans l'Antiquité*, Paris.
- TRILLMICH, W., 1993, *Hispania Antiqua. Denkmäler der Römerzeit*, Mainz.
- TURCAN, R., 1989, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Paris.
- UROZ SÁEZ, J. – MOLINA VIDAL, J., 1998, «El vino y las relaciones comerciales entre Italia y la Citerior en la República tardía» en: J. MANGAS MANJARRÉS (ed.), *Italia e Hispania en la crisis de la República romana*, Madrid, 127-147.
- VALLEJO RUIZ, J.M^a, 2016, *III. Onomástica paleohispánica*, Bilbao.
- , 2005, *Antroponimia indígena de la Lusitania romana*, Vitoria-Gasteiz.
- VAN ANDRINGA, W., 2011a, «Dal sacrificio al banchetto. Rituali e topografia della casa romana» en: M. BASSANI – F. GHEDINI (eds.), *Religionem significare. Aspetti storico-religiosi, strutturali, iconografici e materiali dei sacra privata. Atti dell'incontro di studi*, Roma, 91-98.
- , 2011b, «New Combinations and New Statuses. The Indigenous Gods in the Pantheons of the Cities of Roman Gaul» en: J.A. NORTH – S.R.F. PRICE (eds.), *The Religious History of the Roman Empire. Pagans, Jews and Christian*, Oxford, 109-138.
- , 2009, *Quotidien des dieux et des hommes: la vie religieuse dans les cités du Vésuve à l'époque romaine*, Roma.
- , 2007, «Religion and the integration of cities in the Empire in the second century AD: the creation of a common religious language» en: J. RÜPKE (ed.), *A Companion to Roman Religion*, Oxford, 83-95.
- , 2002, *La religion en Gaule romaine. Piété et politique (Ier - IIIe siècle apr. J.-C.)*, Paris.
- , 2000, «Autels de carrefour, organisation vicinale et rapports de voisinage à Pompéi», *Rivista di Studi Pompeiani* 11, 47-86.

BIBLIOGRAFÍA

- VAN ANDRINGA, W. – VAN HAEPEREN, F., 2009, «Le Romain et l'étranger: formes d'intégration des cultes étrangers dans les cités de l'Empire romain» en: C. BONNET – V. PIRENNE-DELFORGE – D. PRAET (eds.), *Les religions orientales dans le monde grec et romain: cent ans après Cumont (1906-2006). Bilan historique et historiographique*, Bruxelles-Roma, 23-42.
- VAN HAEPEREN, F., 2016, «Des affranchi(e)s parmi les prêtres publics de Rome et des cités d'Italie: réflexions préliminaires» en: B. AMIRI (ed.), *Religion sous contrôle. Pratiques et expériences religieuses de la marge?*, Besançon, 49-63.
- VAN NIJF, O.M., 2003, «Les élites comme patrons des associations professionnelles dans l'Orient Romain» en: M. CÉBEILLAC-GERVASONI – L. LAMOINE (eds.), *Les élites et leur facettes: les élites locales dans le monde hellénistique et romain*, Roma, 307-321.
- VAQUERIZO GIL, D., 2004, «Arqueología de la Corduba republicana» en: E. MELCHOR GIL – J. MELLADO RODRÍGUEZ – J.F. RODRÍGUEZ NEILA (eds.), *Julio César y Corduba: tiempo y espacio en la campaña de Munda (49-45 a.C.)*, Córdoba, 165-205.
- , 2001, *Funus Cordubensium. Costumbres funerarias en la Córdoba romana*, Córdoba.
- VASSAL, V., 2006, *Les pavements d'opus signinum. Technique, décor, fonction architecturale*, Oxford.
- VÁZQUEZ DE PARGA, L., 1955-1957, «Museo Arqueológico Nacional. Adquisiciones de 1955 a 1957. *Tabellae defixionum cordobesas*», *Memorias de los Museos Arqueológicos Provinciales* 16-19, 59-61.
- VÁZQUEZ HOYS, A.M^a, 2012, «La estela de la confusión. *CIL* II 6338v y los fantasmas», *ETF(hist)* 25, 207-244.
- , 1999a, *Diana en la religiosidad hispanorromana II. (Diana de Segóbriga)*, Madrid.
- , 1999b, «Divinidades femeninas romanas en *Hispania* y sus antecedentes orientales: Diana y Venus» en: *De Oriente a Occidente. Los dioses fenicios en las colonias occidentales. XII Jornadas de Arqueología Fenicio-púnica*, Ibiza, 103-135.
- , 1995, *Diana en la religiosidad hispanorromana I (Las fuentes. Las diferentes diosas)*, Madrid.
- , 1991, «Algunas consideraciones sobre Silvano en *Hispania*», *ETF(hist)* 4, 107-130.

- , 1985, «Aspectos mágicos de la Antigüedad III. La Magia en las *Tabellae defixionum* hispanas», *BAEAA* 21, 35-45.
- , 1983-1984, «El culto a Júpiter en *Hispania*», *CFC* 18, 83-215.
- , 1983, «Sobre la Diana de Segóbriga» en: *Homenaje al prof. Martín Almagro Basch* III, Madrid, 331-338.
- , 1982-1983, «La mujer en la epigrafía religiosa hispano-romana», *CPA* 9-10, 107-150.
- VÁZQUEZ SIRUELA, M., ms. s. XVII, Palacio Real II, 158.
- VÁZQUEZ VENEGAS, J., ms. s. XVIII, *Colección de memorias lapideas romanas y góthicas, halladas en la ciudad de cordova y sus inmediaciones. Vol. XII*, Córdoba, Archivos de la Catedral, sign. 258, 466-468, 259.2, 259.69, 260.1, 260.4, 260.158.
- VEGA JIMENO, M., 2000, «La religión romana en la meseta sur: el culto a Júpiter en la provincia de Toledo a través de la epigrafía», *Conimbriga* 39, 85-105.
- VELÁZQUEZ, L.J., ms. siglo XVIII, *Diversos volúmenes con sus anotaciones y descripciones de inscripciones y monumentos*, Madrid, Real Academia de la Historia.
- VENDRYES, J., 1948, «La religion des Celtes» en: A. GRENIER (ed.), *Les religions de l'Europe ancienne III*, Paris, 239-320.
- VENTURA CONEJERO, A., 1975, «Las inscripciones romanas e ibéricas de la provincia de Teruel», *Teruel* 54, 211-253.
- VENTURA VILLANUEVA, A., 1996, *El abastecimiento de agua a la Córdoba romana II. Acueductos, ciclo de distribución y urbanismo*, Córdoba.
- VENTURA VILLANUEVA, A. – BERMÚDEZ, J.M. – LEÓN, P. – LÓPEZ, I.M. – MÁRQUEZ, C. – VENTURA, J.J., 1996, «Análisis arqueológico de la Córdoba romana: Resultados e hipótesis de la investigación» en: P. LEÓN (ed.), *Colonia Patricia Corduba una reflexión arqueológica*, Sevilla, 87-118.
- VENTURA VILLANUEVA, A. – CARMONA BERENGUER, S., 1992, «Resultados sucintos de la excavación arqueológica de urgencia en los solares de la calle Blanco Belmonte n^{os} 4-6 y Ricardo de Montis 1-8, Córdoba. El trazado del Cardo Máximo de la Colonia Patricia Corduba», *AAC* 3, 199-241.
- VERBOVEN, K., 2012, «Les collèges et la romanisation dans les provinces occidentales» en: M. DONDIN-PAYRE – N. TRAN (eds.), *Collegia. Le phénomène associatif dans l'Occident romain*, Bordeaux, 13-46.

BIBLIOGRAFÍA

- , 2007, «The Associative Order, Status and Ethos of Roman Businessmen in Late Republic and Early Empire», *Athenaeum* 95, 861-893.
- VERMASEREN, M.J., 1986, *Corpus Cultus Cybelae Attidisque*, V. *Aegyptus, Africa, Hispania, Gallia et Britannia*, Leiden.
- , 1960, *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae II*, Den Haag.
- , 1956, *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae I*, Den Haag.
- VERSNEL, H.S., 1993, *Transition and reversal in myth and ritual. Inconsistences in Greek and Roman religion II*, Leiden.
- , 1991, «Beyond cursing: The Appeal to Justice in Judicial Prayers» en: C.A. FARAONE – D. OBBINK (eds.), *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, New York - Oxford, 60-91.
- , 1975, «*Sacrificium lustrale*: the death of Mettius Fufetius (Livy 1, 28): Studies in Roman lustration ritual», *MNIR* 37, 97-115.
- VEYNE, P., 1983, «"Titulus praelatus": offrande, solennisation et publicité dans les ex-voto gréco-romains», *Revue Archéologique* 2, 281-300.
- VIANA, A., 1970, «Lápida bejense consagrada a Juno» en: *Actas e Memórias do I Congresso Nacional de Arqueologia II*, Lisboa.
- , 1961-1962, «Algumas noções elementares de Arqueologia prática», *Arquivo de Beja* 18-19, 24-225.
- , 1958, «Noticias históricas, arqueológicas e etnográficas do Baixo Alentejo», *Arquivo de Beja* 15, 3-56.
- , 1952, «Balsa y la necrópolis romana de As Pedras d'El-Rei», *AEspA* 25, 261-285.
- VIDMAN, L., 1969, *Sylloge inscriptionum religionis Isiacae et Serapiacae*, Berlin.
- VILLACEVALLOS, P.L.D., 1740, *Explanación antiquolapidea, inscripcional de el Museo de D. Pedro Leonardo de Villa y Cevallos, natural de Córdoba, fijado y establecido en el patio primero de sus casas, principales de ella, y del señor D. Raphael, su padre, cavallero de Santiago, en la calle de las Pabas, calleja de su apellido y colación de la Iglesia Cathedral año de 1740*, Madrid, Biblioteca Nacional, sign. 5533.
- VINCENTI, M.C., 2010, *Diana: storia, mito e culto della grande dea di Aricia*, Roma.
- VV.AA., 2004, *El mosaico romano de "los orígenes de Roma"*, Barcelona.

- VV.AA., 1990, *Los bronceos romanos en España*, Madrid.
- WAGNER, C.G., 1981, «El culto de Serapis en *Hispania*» en: *La religión romana en Hispania: Symposio organizado por el Instituto de Arqueología "Rodrigo Caro" del C.S.I.C. del 17 al 19 de diciembre de 1979*, Madrid, 321-333.
- WALTZING, J.P., 1895-1900, *Étude historique sur les corporations professionnelles chez les Romains, depuis les origines jusqu'à la chute de l'empire d'Occident* (4 volúmenes), Louvain.
- WARDE FOWLER, W., 1911, *The religious experience of the Roman people, from the earliest times to the age of Augustus*, London.
- WARDLE, M.A., 1981, *Musical Instruments in the Roman World*, (Tesis doctoral Univ. of London).
- WATSON, A., 1987, *Roman Slave Law*, Baltimore - London.
- WEAVER, P.R.C., 1972, *Familia Caesaris. A Social Study of the Emperor's Freedmen and Slaves*, Cambridge.
- , 1964, «*Vicarius and Vicarianus in the Familia Caesaris*», *JRS*, vol. 54, pp. 117-128.
- WEIB, A., 2004, *Sklave der Stadt: Untersuchungen zur öffentlichen Sklaverei in den Städten des römischen Reiches*, Stuttgart.
- WESTERMANN, W.I., 1955, *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity*, Philadelphia.
- WISSOWA, G., 1912 (1ª ed. 1902), *Religion und Kultus der Römer*, München.
- WISSOWA, G. (ed.), 1900, *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Band IV. 1*, Stuttgart.
- WREDE, H., 1986, *Die antike Herme*, Mainz.
- , 1981, *Consecratio in formam deorum. Vergöttlichte Privatpersonen in der römischen Kaiserzeit*, Mainz.
- , 1971, «Das Mausoleum der Claudia Semne und die bürgerliche Plastik der Kaiserzeit», *MDAI(R)* 78, 125-166.
- WULFF ALONSO, F., 1996, «La acción colonizadora de Augusto en la Bética» en: E. ORTIZ DE URBINA ÁLAVA – J. SANTOS YANGUAS (eds.), *Teoría y práctica del ordenamiento municipal en Hispania*, Vitoria-Gasteiz, 41-52.

BIBLIOGRAFÍA

ZANKER, P. – EWALD, B., 2008, *Vivere con i miti. L'iconografia dei sarcofagi romani*, Torino.

