

DIOSES EN LA CIUDAD, DIOSES EN EL CAMPO.
EPÍMETOS DIVINOS EN EL LITORAL
MEDITERRÁNEO DE LA TARRACONENSE*
GODS IN THE CITY, GODS IN THE COUNTRYSIDE.
DIVINE EPITHETS ON THE MEDITERRANEAN
COAST OF THE TARRACONENSIS

JOSÉ CARLOS LÓPEZ-GÓMEZ
UNIVERSIDAD CARLOS III DE MADRID
joslopez@hum.uc3m.es

ABSTRACT

In this paper I analyse the religious epigraphy from the Mediterranean coast of provincia Tarraconensis with three main targets: firstly, to establish a classification of the divine epithets attending to the taxonomy created in the framework of the EPIDI project. Secondly, to carry out a

RESUMEN

En este trabajo se han recopilado los epígrafes religiosos del litoral mediterráneo de la provincia Tarraconensis con tres objetivos: en primer lugar, establecer una clasificación de los epítetos cultuales siguiendo la taxonomía que se ha desarrollado en el marco del proyecto EPIDI. En segundo lugar, lle-

* Este trabajo se sitúa en el marco del proyecto EPIDI: *Epítetos divinos: experiencia religiosa y relaciones de poder en Hispania* (HAR207-84789-C2-2-P), dirigido por Jaime Alvar Ezquerra.

differential study focusing on divergencies that may exist between the epithets of urban contexts and those of rural environments. Finally, to develop a study of the worshippers in order to clarify the causes which could have conditioned the election of specific epithets, with the aim of analyse if their action were conditioned by the urban or rural environment where the agents carried out their religious action.

var a cabo un estudio diferencial en el que se preste especial atención a las divergencias que puedan existir entre los epítetos de los núcleos urbanos y los de las zonas rurales, y explicarlas. Por último, desarrollar un estudio de los dedicantes para determinar la casuística que pudo condicionar la elección de un tipo de epítetos frente a otros, con el fin de analizar si su acción estuvo condicionada por el contexto urbano o rural en el que los agentes desarrollaron su acción religiosa.

PALABRAS CLAVE

Divine epithets; Epigraphy; Hispania; Religion; Tarraconensis

KEYWORDS

Epigrafía; Epítetos divinos; Hispania; Religión; Tarraconense

Fecha de recepción: 06/02/2021

Fecha de aceptación: 15/06/2021

1. INTRODUCCIÓN

El estudio de los epítetos divinos está adquiriendo una enorme relevancia entre los especialistas dedicados al estudio de las religiones de la Antigüedad. Uno de los referentes lo constituye el proyecto MAP, dirigido por Corinne Bonnet en la Universidad de Toulouse y financiado con una *ERC Advanced Grant*, en cuyo seno se está llevando a cabo un estudio sistemático de las secuencias onomásticas divinas en el mundo griego y semítico occidental desde finales del I milenio a.C. a finales del siglo IV d.C. Sin embargo, los epítetos del occidente latino han suscitado menor interés que los de la parte grecohablante del Imperio debido, quizá, a la menor calidad de la información epigráfica. Como consecuencia, los estudios generales sobre epítetos en la Península Ibérica son prácticamente inexistentes, excepto en lo que corresponde a la serie de epítetos-teónimos del ámbito céltico y lusitano. Por ello, en este trabajo se pretende llenar una pequeña parte de ese vacío historiográfico mediante la elaboración de un estudio regional focalizado en la zona del litoral mediterráneo de la *Provincia Hispania citerior Tarraconensis*.

Desde el punto de vista metodológico se ha llevado a cabo una recopilación de la epigrafía religiosa de esta zona y se han seleccionado exclusivamente aquellos casos en los que el teónimo va acompañado de epíteto. A continuación, se ha realizado una taxonomía de los atributos onomásticos divinos localizados en este territorio, siguiendo la clasificación establecida en el marco del proyecto EPIDI, que se publicará próximamente. Posteriormente, se ha desarrollado un estudio diferencial en el que se ha prestado especial atención a las divergencias que puedan existir entre los epítetos de los núcleos urbanos y los de las zonas rurales. Finalmente, nos hemos intentado aproximar a la casuística que impulsó a los *cultores* a dirigirse a los dioses mediante el uso de una tipología concreta de atributos onomásticos con el fin de determinar si existen comportamientos socialmente determinados por el medio – urbano o rural – en el que el individuo realiza la acción religiosa a través de este tipo de estrategias.

2. EPÍTETOS DIVINOS. UNA BREVE DEFINICIÓN

Dentro de las formas de experiencia religiosa, las vías de acceso a la divinidad abarcan un enorme abanico en el que las posibilidades de acción son casi infinitas. Una de las estrategias más comunes es el uso de apelativos – llamados epítetos – con los que los *cultores* expresan las cualidades potenciales de los entes divinos y las peculiaridades específicas de su culto para que la invocación resulte más apropiada. Como Bonnet ha señalado, analizar los epítetos es explorar la fábrica del politeísmo, en tanto que la creación de un epíteto o el rechazo de otros responde, fundamentalmente, a la necesidad de modelar una cartografía divina más o menos dinámica para dar respuesta a preocupaciones sociales, políticas o religiosas cambiantes a lo largo del tiempo.¹ Los epítetos, por tanto, mutan en virtud de las circunstancias que operan en el contexto de la invocación, redefiniendo las cualidades y potencialidades de las deidades.

Los especialistas habían establecido una diferencia entre los epítetos divinos poéticos, que aparecen en la literatura en verso y poseen un valor ornamental, mitológico o eufemístico, por lo que no operaban como identificadores de una divinidad en la práctica ritual. Y los epítetos cultuales – o epiclesis –,² que sí aparecen tanto en las invocaciones directas a los dioses como en referencias indirectas relativas a la práctica ritual, y que especifican o acentúan determinados elementos de su naturaleza divina polimorfa a través de estrategias diversas: mediante la selección de una de sus características específicas (*Fortuna Primigenia*); subrayando su pertenencia a un contexto geográfico o antrópico determinados (*Hercules Gaditanus*, *Lares Viales*), o expresando los vínculos genealógicos y cultuales que conectaban a diferentes dioses (*Zeus Kroneios*, *Zeus Heraios*), entre otras.³ Según Robert Parker, los epítetos cultuales o epiclesis tendrían la función de distinguir a una misma divinidad venerada en distintos lugares, o de invocar una de las potencias de un dios entre la multitud de opciones que ofrece su naturaleza divina. El devoto, por tanto, especifica, a través del uso de estos epítetos, el aspecto bajo el cual un dios es venerado en un contexto cultural dado. Quedarían fuera del concepto de “epíteto cultural” o “epiclesis” otros dos tipos de atributos empleados en la práctica ritual, a los que Parker se refiere como epítetos “aclamatorios” (*megas*, *soter*, *summus*) y títulos de “respeto” (*despoina*, *domi-*

1. Bonnet, 2017, p. 53.

2. Sobre la equivalencia semántica entre ambos términos, véase Lebreton, 2013, p. 9; Bonnet, 2017, p. 53.

3. Sobre esta clasificación Brulé, 1998, pp. 20-21.

nus), pues estos son atributos descriptivos que no individualizan aspectos concretos de una divinidad.⁴

En el marco del proyecto EPIDI hemos clasificado como epíteto divino a toda palabra que califica a un teónimo o lo sustituye, a modo de sobrenombre, independientemente de su categoría gramatical, su significado y su función dentro del contexto de enunciación. Aunque aceptamos la diferencia entre los epítetos poéticos y los cultuales, nuestra taxonomía se basa en el significado de estos apelativos, independientemente del contexto en el que aparezcan o de su función. Utilizamos, por tanto, el concepto de epíteto cultual en un sentido más amplio que el resto de los autores, incluyendo tanto a lo que se denomina propiamente epiclesis – entendidas como elementos onomásticos que califican al teónimo en un sentido mediante la individualización de aspectos de su naturaleza divina –, como a aquellos que lo hacen con un valor descriptivo, exaltando las virtudes divinas o con el fin de mostrar respeto o sumisión.

3. EPÍTETOS DIVINOS EN EL LITORAL MEDITERRÁNEO DE LA HISPANIA TARRACONENSIS

Para el análisis de los epítetos en el litoral tarraconense se ha recopilado toda la epigrafía religiosa de los *conventus Carthaginiensis* y *Tarraconensis* y se han seleccionado aquellas ciudades y territorios cercanos a la costa en los que aparecen dedicaciones con epíteto (Fig. 1). Las comunidades donde los datos han sido positivos son *Carthago Nova*, *Dianum*, *Ebusus*, *Mago*, *Ilici*, *Saetabis*, *Valentia*, *Saguntum*, *Dertosa*, *Tarraco*, *Barcino*, *Aquae Calidae*, *Baetulo*, *Iluro*, *Lesera* y *Emporiae*.

En todo este territorio se han localizado 96 monumentos epigráficos de carácter religioso en los que aparecen epítetos asociados a teónimos. En total se han registrado 102 epítetos. El 84% de ellos son urbanos (con un total de 86 epítetos) y el 16% restante son extraurbanos (con un máximo de 16 epítetos).

Como ya se ha señalado, en el proyecto EPIDI se ha establecido una clasificación temática de los epítetos cultuales atendiendo a su significado. Para ello se tuvieron en cuenta los ejercicios taxonómicos desarrollados por autores como Pierre Brulé, Robert Parker, Angelos Chaniotis o Sylvain Lebreton,⁵ que constituyeron la base para el

4. Parker, 2017, pp. 10-15. Lo cierto es que la línea entre los epítetos cultuales y los “aclamatorios” o de “respeto” resulta, como el propio Parker afirmaba, porosa, puesto que estos adjetivos también resaltaban una cualidad inherente a toda *puissance divine* o a la *puissance* concreta de un dios. Para la función de los epítetos cultuales, Bonnet, 2017, pp. 53-54; Bonnet y Bianco, 2018, pp. 40-43.

5. Brulé, 1998, pp. 11-34; Parker, 2003, pp. 173-183; Chaniotis, 2006; Lebreton, 2013; Parker, 2017, pp. 1-32.

desarrollo de nuestro propio árbol clasificatorio, que será publicado próximamente.⁶ Siguiendo este esquema, el resultado de la clasificación de los epítetos culturales hallados en la zona del litoral de la *Hispania citerior Tarraconensis* es el siguiente.

El 40% de los epítetos culturales son operacionales político-institucionales, pertenecientes a la subcategoría de “epítetos de poder”. Se trata de una serie de calificativos que derivan de la transferencia de las titulaturas propias del poder político y del poder social a las divinidades. En números absolutos, he localizado un total de 42 epítetos de poder, 36 de los cuales se corresponden con el adjetivo *Augustus*. Los seis restantes se identifican con dos *Juno Regina*, una *Caelestis Domina*, un *Mars Dominus* y dos *Júpiter Dominus*.

El 16% son epítetos cualitativos relacionales jerárquicos. Se trata de un tipo de adjetivo que afecta a la naturaleza de la divinidad, y cuya creación es resultado del reconocimiento de un sistema de relaciones en el universo divino caracterizado por construcciones jerárquicas variables, tanto en sentido vertical como horizontal. Se ha recopilado un total de diecisiete epítetos de esta naturaleza, de los cuales dieciséis van dirigidos a *Júpiter Optimus Maximus* y uno a *Diana Maxima*.

El 14% de los epítetos son toponímicos. Comprenden un total de catorce ejemplos, entre los que destaco un *Genius* del *municipium Saetabaugustanus*, un *Hercules Gaditanus*, un *Genius* de la *colonia Iulia Urbs Triumphalis Tarraco* o el conjunto de pedestales consagrados a los distintos genios de los siete *conventus* que componían la totalidad de la *provincia Tarraconensis* y que han ido apareciendo, de forma intermitente, en la zona alta de la ciudad de *Tarraco*. Hasta ahora, los recuperados son los dedicados a un *conventus* desconocido, al *conventus Asturicensis*, al *conventus Caesaraugustanus*, al *conventus Cluniensis* y al *conventus Tarraconensis*.

El 12% de los epítetos son cualitativos inherentes sustanciales, es decir, adjetivos que expresan cualidades de las divinidades con el fin de resaltar aspectos de su *puissance divine*, ya sean particulares o genéricas. Comprenden un total de doce ejemplos en los que los epítetos utilizados son, fundamentalmente, *Deus* y *Sanctus*.

El 18% restante se reparte entre epítetos de carácter institucional bélico (*Iuppiter Stator*, *Mitra Invictus*, *Iuppiter Conservator*), con seis casos; epítetos topográficos físicos naturales (*Diū Deae Silvani*), con dos casos, y físicos antrópicos (*Genius Castellum*, *Genius Oppidum*, *Lares Viales*), con tres; epítetos operacionales de carácter económico (*Isis Pelagia*, *Genius Societatis Montis Ficarensis*) y de carácter social (*Dea Natalis*, *Venus Genetrix*) con dos casos respectivamente; epítetos relacionales multi-

6. Véase Alvar Ezquerro *et al.*, e.p.

teonímicos (*Iuppiter Optimus Maximus Ammon*), con un solo caso; y epítetos institucionales cívicos (*Fides Publica*) y antroponímicos (Numen *Augusti*, en genitivo), de los que solo se ha recogido un caso, respectivamente.

Puesto que la temática del volumen es el estudio de religión rural, primero daré a conocer brevemente las diferencias sustanciales que, en apariencia, existen entre los epítetos de la ciudad y los de las zonas extraurbanas, y a continuación incidiré en el análisis de los casos rurales más llamativos, atendiendo a las causas que pudieron haber motivado la elección de los atributos onomásticos que se han documentado.

4. UNA COMPARATIVA ENTRE LA CIUDAD Y EL AGER

La clasificación realizada permite observar que los apelativos que se han contextualizado en las ciudades del litoral tarraconense aparecen también en las zonas rurales (Fig. 2).

A priori, podríamos sostener que no hay una tipología exclusiva de un medio u otro. La discordancia que existe entre los epítetos toponímicos urbanos (trece en total) frente a los rurales (un solo caso)⁷ se debe a que, en la ciudad de *Tarraco*, apareció un conjunto de cinco pedestales dedicados a los distintos genios de los *conventus iuridici* que componían la provincia,⁸ así como un pedestal dedicado al genio de la propia *colonia Urbs Triumphalis Tarraconis*,⁹ lo cual ha alterado la estadística. Por otro lado, la existencia de algunos casos excepcionales, como el uso de epítetos operacionales sociales o relacionales teonímicos en contextos exclusivamente urbanos se debe más a cuestiones de azar que a motivaciones reales. Igualmente, el uso de epítetos institucionales cívicos, como la consagración a la *Fides Publica* documentada en la ciudad de *Barcino*, y cuyo ámbito de acción queda restringido a la salvaguarda de las instituciones cívicas, puede darse también en contextos rurales, asociados a un *vicus* o a un *pagus*.

Ahora bien, uno de los principales datos que arrojan las tablas estadísticas es que la mayor parte de los epítetos institucionales relacionados con el poder político se concentra, mayoritariamente, en las ciudades. En este sentido, de los 42 epítetos de poder registrados en nuestra zona de estudio, 40 aparecieron en áreas urbanas o suburbanas y solo dos de ellos en ámbitos rurales. En términos de equivalencia supone que el 46,5% de los epítetos urbanos son de poder y solo el 13,3% de los rurales pertenecen a esta categoría.

7. *CIL* II 3525. Se trata de una dedicatoria al genio del *locus ficarensis* por un *dipensator*, quizá un liberto – o según Pena, 1996, p. 45, un esclavo –, de nombre *Albanus*.

8. *CIL* II², 14, 821-825.

9. *CIL* II², 14, 819.

Para comprobar si se trataba de un fenómeno exclusivo de la franja litoral, se realizó un estudio clasificatorio similar en las zonas del interior de los *conventus Carthaginensis* y *Tarraconensis* y en el entorno del valle del Ebro – lugar en el que se encontraba la circunscripción jurídica del *conventus Caesaraugustanus* –, y se desarrollaron tablas estadísticas análogas con el fin de comparar los resultados. Como consecuencia de estas pesquisas, se ha podido observar que a) en las zonas del interior existe una distribución más compensada de epítetos divinos rurales y urbanos, pues el 55% de ellos pertenecen a la primera categoría y el 45% a la segunda; b) que en el interior también hay mayor equilibrio entre los epítetos relacionales jerárquicos o los cualitativos inherentes, y c) que tanto en el litoral como en el interior existe una tendencia similar con respecto a los usos de los epítetos de poder: en el segundo, de un total de once monumentos en los que se registran este tipo de apelativos, diez aparecieron en contexto urbano y sólo uno en territorio extraurbano, lo que en términos de equivalencia supone que el 35,7% de los epítetos urbanos son de poder y solo el 4,3% de los rurales pertenecen a esta categoría (Fig. 3).

La conclusión que se extrae de ello es clara: los epítetos de poder no solo representan una de las categorías más recurrentes entre los *cultores* hispanos, sino que además se manifiestan mayoritariamente en ámbitos urbanos.¹⁰

Las divinidades invocadas con este tipo de epíteto – que en nuestra zona se reducen a *Augustus/-a*, *Dominus/-a* y *Regina* – son de lo más variado. Aparecen fundamentalmente dioses clásicos del panteón romano, como *Iuppiter Dominus*, *Mars Augustus/Dominus*, *Mercurius Augustus*, *Iuno Augusta/Regina*, *Venus Augusta*, *Minerva Augusta*, *Apollo Augustus*, *Diana Augusta* o *Hercules Augustus*. También aparecen divinidades como *Silvanus Augustus*, *Aesculapius Augustus*, *Isis Augusta* o *Caelestis Domina*, así como algunas virtudes divinizadas, entre ellas la *Victoria Augusta*, la *Fortuna Augusta*, la *Fides Augusta*, la *Aequitas Augusta*, la *Tutela Augusta*, la *Concordia Augusta* o la *Pietas Augusta* y, por supuesto, los Lares augustos.

Los dedicantes también son variados: se documentan esclavos, libertos, peregrinos, ciudadanos romanos, militares, *collegia* o instituciones cívicas (Fig. 4). Quisiera exponer algún ejemplo para ilustrarlo: en *Carthago Nova*, a comienzos del siglo I d.C., el *collegium* de los *piscatores et propolae* sufragó, en nombre de todos los representantes de la institución, un monumento a los Lares Augustales.¹¹ En Sagunto,

10. Véase López-Gómez, e.p.

11. Abascal y Ramallo, 1997, nº 36: C(aio) Laetilio M(arci) f(ilio) A[palo?] / Ilvir(o) quinq(uennali) / Lares Augustales et / Mercurium piscatores / et propolae de pecun(ia) sua / f(aciendum) c(uraverunt) i(dem)q(ue) p(robaverunt).

dos esclavos llamados *Yacintus* y *Helius* costearon, a finales del siglo I d.C., un monumento a *Venus Augusta*.¹² En Ampurias, un legionario dedicó, en algún momento del siglo II, un altar a *Fortuna Augusta*.¹³ Y en *Aquae Calidae* una mujer costeó, a mediados del siglo II, un pedestal a *Apolo Augusto* en memoria de su hijo *Lucius Aemilius Celentianus*, de la tribu *Quirina*.¹⁴

A pesar de esta variedad, el perfil socio-jurídico mayoritario que utiliza el epíteto cultural de poder son los séviros augustales. De las 30 inscripciones en las que el dedicante es reconocible,¹⁵ el 44% fueron sufragadas por séviros augustales y el 20% por libertos que no ocupaban el *sevirato*. Si a ello le sumamos un 3% de libertos imperiales, observamos que el 67% de los dedicantes eran libertos.

Llegados a este punto, es necesario indagar en el significado de los epítetos de poder – en el que *Augustus* es claramente mayoritario – para tratar de explicar la preeminencia de este apelativo frente a los demás, y para intentar dar respuesta a las notorias diferencias numéricas que existen en el uso del adjetivo en ámbitos urbanos frente a ámbitos rurales.

El debate sobre el significado del epíteto *Augustus* y su vinculación con el culto a la *domus imperatoria* se ha extendido durante más de un siglo. Los autores más recientes que han tratado en profundidad el asunto, Duncan Fishwick y Alain Villaret, proponen que mediante la “augustalización” de los dioses, los dedicantes buscarían establecer un vínculo entre el dios y la casa imperial, aunque con distintos matices. Para Fishwick, el epíteto *Augustus* propiciaría la protección del emperador y de su familia a través de los poderes de la divinidad invocada.¹⁶ Para Villaret, el epíteto haría del emperador una figura sacra mediadora entre los dioses y los hombres, lo que derivaría en el desarrollo de una ritualidad específica para el culto a los dioses augusteos dentro de las ceremonias del culto imperial.¹⁷

12. Corell, 2002, n° 300: *Ven(eri) Aug(ustae) Yacin[tus et H]elius in h(onorem) A(---) P(---) P(---) s(uo) s(umptu) d(edicaverunt)*.

13. *HEp* 12, 2002, n° 151: *Fortuna[e] / L(ucius) Val(erius) Fla[v(- - -)] / mil(es) leg(ionis) V[III] / Augusta[e] / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*.

14. *IRC* III 8: *Apollini / Aug(usto) ho(nori) mem(oriae)que L(uci) / Aemili L(uci) fil(ii) / Quir(ina) Celat(i)ani Porcia / Festa fili(o) / karissimi(!) / l(ocus) d(atus) d(ecreto) d(ecurionum)*.

15. He dejado fuera de la estadística tanto a las inscripciones sin dedicante (5) como a los *incerti* (3).

16. Fishwick, 1990, pp. 448 y 454: “*using the epithet were loyally asking the deity to bless the emperor, whose welfare was vital to every member of the empire*”. Distinto sería el caso de las bendiciones y virtudes augusteas, puesto que para Fishwick ejercerían como una especie de *numina* integradas en el culto dinástico de la misma manera que lo era el *Genius* o el *Numen Augusti* (pp. 459-474).

17. Villaret 2016, esp. pp. 93-98, 102-103, 190-191, 274, 535 y 852.

En realidad, la asimilación epigráfica o iconográfica de un emperador a un dios no implicaba, necesariamente, el desarrollo de una actividad de culto a dicho emperador: podía responder, simplemente, a un deseo de integrar el poder imperial en las estructuras políticas e ideológicas de la ciudad. De igual manera, la presencia de una estatua de un emperador en una *cella* no lo convertía en un *theos synnaos*. Pausanias (I 40, 2-3), quien visitó el santuario de Artemis *Soteira* en Mégara, encontró en el interior del templo diversas estatuas de miembros de la *domus imperatoria* revestidas de un mero carácter honorífico.¹⁸ Parecido es el caso de la dedicatoria hallada en Lyon costeada por el liberto *Marcus Herennius Albanus* a Mercurio Augusto y Maia Augusta,¹⁹ en la que se conmemoró el sufragio de una *aedes et signa duo cum imagine Ti(beri) Augusti*. La explícita diferencia que se estableció entre los dos *signa* de las divinidades (Mercurio y Maia) y la *imago* de Tiberio es relevante, pues los *signa* fueron, con toda probabilidad, las dos estatuas divinas receptoras del culto, mientras que la *imago* fue un simple retrato, probablemente un busto carente de todo valor cultural, pero cuya presencia en el templo junto a las divinidades augusteas vendría a reforzar esa especie de flirteo que se pretendía establecer entre el gobernante y los dioses.²⁰

A mi juicio, en este plano debe situarse el uso del epíteto *Augustus*. El contenido político del epíteto es indudable, y su aplicación formaba parte del sistema de exaltación de la figura del emperador a través de la asociación de su titulación a los seres divinos. Pero para determinar si su uso integraba a la divinidad augustea dentro del aparato ritual que conforma el culto imperial – incluyendo a las abstracciones divinizadas –, sería necesario contextualizar correctamente, y siempre que sea posible, cada uno de los monumentos.²¹ No pueden caber afirmaciones generalistas, pues las motivaciones de los dedicantes resultan, por lo general, inaccesibles. Puesto que este fenómeno nació como una estrategia para consolidar la nueva ideología del poder que emanaba de la *domus imperatoria*, el devoto que devenía “augusta” a una divinidad buscaría demostrar, al menos en los primeros momentos en los que aparece el fenómeno, su lealtad al régimen político y su participación en los cultos más institucionalizados de la ciudad. Esta última conclusión es manifiesta a partir de los

18. Camia, 2018, pp. 110-111.

19. CIL XIII 1769: *Mercurio Augusto / et Maiae Augustae / sacrum ex voto / M(arcus) Herennius M(arci) l(ibertus) Albanus / aedem et signa duo cum / imagine Ti(beri) Augusti / d(e) s(ua) p(ecunia) solo publico fecit*.

20. Villaret, 2016, pp. 107-109. Sobre la localización de las divinidades augusteas en la topografía de las ciudades, Villaret, 2016, pp. 756-820.

21. Para algunos ejemplos de *blessings and augustean virtues* insertas claramente en el aparato ritual del culto dinástico véase Fishwick, 1990, pp. 465-470.

datos derivados de la contextualización de los monumentos con el epíteto *Augustus* en la zona del litoral tarraconense, donde la estadística permite observar que casi la totalidad de estas dedicatorias se da en contextos cívicos.²² Por otro lado, si atendemos a los dedicantes, observamos que buena parte de los individuos que sufragan este tipo de dedicatorias son séviros augustales y libertos, personas inmersas en un proceso de ascenso social o integradas en las capas sociales intermedias urbanas que desarrollaron este tipo de estrategias para manifestar su lealtad al sistema imperial, colaborando plenamente con la ideología del poder.²³ Por último, si observamos tanto el formulario como el tipo de monumento en el que se realizaron las inscripciones, los datos parecen apoyar lo antedicho. Si bien es cierto que buena parte de las dedicatorias fueron sufragadas por iniciativa privada,²⁴ un alto porcentaje de los monumentos fueron pedestales o altares destinados a ser exhibidos en espacios públicos.²⁵ Si tenemos en cuenta las dos variables (formulario y tipo de monumento), los datos

22. Según los datos de Villaret, 2016, p. 539, el 93,8% de los epítetos augusteos en Hispania procede de ciudades latinas o romanas, y solo un puñado de ellos han sido localizado en zonas rurales. En nuestra zona de estudio, los únicos epítetos de poder localizados en un contexto rural se encuentran en un altar consagrado a Júpiter *Dominus* por un individuo llamado *Licinius Calidromus*, probablemente un libertos: *HEpOL* 10106: *Licinius Calidromus / pro sa[lu]te / mea / votum solvit / Iovi dom(i)no / LBS*, y en un altar dedicado también a Júpiter *Dominus* por un individuo cuyo nombre no se ha conservado: *CIL* II², 14, 2334: *Iovi / Dom/ino Ti(- -)(?) / vot(o) / so(luto)*. Al norte de la ciudad de *Tarraco*, fuera de las murallas, se localizó un epígrafe dedicado a Neptuno Augusto por dos libertos (*CIL* II², 14, 850): *Neptuni(!) / Aug(usto) sacrum / in honorem / et memoriam / Aemil(i) Augustalis / Aemil(ia) Nymphodote / fil(io) et / conliberto / s(ua) p(ecunia) f(ecit)*. Alföldy determinó que la inscripción estaría, de alguna manera, vinculado a los cultos egipcios, puesto que el monumento fue hallado, según el testimonio de Pons d'Icart (1572), cerca de un supuesto templo de Isis en el que apareció una inscripción dedicada a la diosa con un formulario parecido al del epígrafe de Neptuno. No se trata, por tanto, de una inscripción rural, sino del área suburbana de *Tarraco*.

23. Parecidas son las conclusiones de Villaret, 2016, pp. 552-554, 563-565 y esp. 686-696. Aunque es cierto que este autor establece que el 50% de los dedicantes hispanos son elites urbanas (familias decurionales, magistrados y sacerdotes; ver pp. 645-646 y 651) su conteo no deja de ser problemático, pues muchos de estos individuos son *incerti* a los que Villaret atribuye un patrimonio desahogado e incluso los sitúa, con cautela, en las familias decurionales. Es cierto que algunos de estos individuos con *tria nomina* sí pudieron haber formado parte de las familias urbanas pudientes, pero resulta arriesgado clasificarlos como elites a partir de su onomástica o en virtud de la calidad del monumento que sufragaron.

24. Los formularios más repetidos, como *sua pecunia, ex voto, VSLM, ex testamento* o *in honorem et memoriam* de un familiar determinado, son derivados de una iniciativa privada y constituyen el 53% de las dedicatorias. Los públicos (*ob honorem* o *decreto decurionum*) el 24%. El 23% restante carece de formulario.

25. También hemos integrado en este grupo las placas destinadas a la exhibición pública o los dinteles.

arrojan que el 78% de las dedicatorias a divinidades augusteas fueron sufragadas para ser exhibidos en espacios cívicos, mientras que solo el 19% serían habrían sido expresiones religiosas de carácter particular (fundamentalmente altares) y sin un ánimo expreso de obtener una visibilidad comunitaria por parte del devoto.

Recapitulando, es lógico que los epítetos de poder, y particularmente, el epíteto *Augustus*, se contextualice de forma mayoritaria medios urbanos, puesto que un individuo que se dirigía a una divinidad a través de esta retórica pretendía proyectar al conjunto de la sociedad cívica una acción religiosa que le situaba en convergencia con las autoridades cívicas y con la ideología del poder imperial, lo que le reportaría *dignitas* y prestigio dentro de su comunidad, de ahí el alto grado de exposición pública de los monumentos en los que se aparece el epíteto.²⁶ Cabe la posibilidad de que esta intencionalidad fuera manifiesta en los primeros años del Imperio pero que, con el paso del tiempo, su uso casi sistemático restara su valor simbólico inicial, hasta llegar a convertirse un fenómeno casi protocolario sin otro interés que el de exaltar el modelo político.²⁷

5. LOS EPÍTETOS RURALES EN EL LITORAL MEDITERRÁNEO DE LA *HISPANIA CITERIOR*

Los epítetos extraurbanos mayoritarios del litoral tarraconense son, con tan solo cuatro ejemplos, los cualitativos relacionales jerárquicos (Fig 2). También esta tipología es predominante en las áreas del interior, con siete casos (Fig. 3). Centrándonos en las zonas rurales del litoral, documentamos una dedicatoria a Júpiter Óptimo Máximo por la *res publica Begastresium*;²⁸ un altar doméstico hallado en la villa de L'Ènova consagrado a Júpiter Óptimo Máximo por el liberto *Vibius Etychus*;²⁹ una dedicatoria a este mismo dios por un individuo llamado *Lucius*, probablemente un ingenuo, localizada en Trulls del Mors, en el territorio de Sagunto³⁰ y, final-

26. Sobre la primacía de este tipo de dedicatorias en contextos urbanos en el resto de las provincias occidentales, Villaret, 2016, pp. 768-769.

27. Este hecho es particularmente significativo en el Norte de África, donde el fenómeno de la augustalización ligada a Saturno es casi sistemático. Vid. Villaret 2016, pp. 750 y 745.

28. CIL II 5948: *Iovi Optimo / Maximo r(es) p(ublica) Begastresi/um restituit*. Se desconoce el estatuto jurídico de *Begastrium* (Cehegín), pues la denominación de *res publica* es insuficiente para afirmar su condición municipal (Espluga, Mayer y Miró, 1984, p. 46). Cabe la posibilidad de que se tratara de un núcleo de escasa entidad que hubiera quedado integrado en el territorio administrativo de *Carthago Nova*.

29. Corell, 2006, nº 82: *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) / pro salu/te Corneli / Iuniani / Vib(ius) Euty chus*.

30. CIL II², 14, 597: *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) / s(acrum) L(ucius) E(---) P(---) f(ecit)*.

mente, un monumento consagrado también a Júpiter Óptimo Máximo hallado en Castellbisbal (*Barcino*), sin dedicante.³¹

Júpiter Óptimo Máximo es un dios polivalente. Los monumentos costeados a esta divinidad fueron especialmente prolíficos en el área del noroeste peninsular, donde han aparecido centenares de altares en zonas rurales. Ello ha dado lugar a todo tipo de especulaciones. Autores como Leite de Vasconcelos o Alan Tranoy creyeron que el Júpiter del noroeste se trataba de una divinidad autóctona vestida de romana.³² Jorge Alarcão sostuvo que no sería una divinidad indígena, sino el Júpiter más puramente romano, que habría sido introducido en los asentamientos rurales a través de políticas de aculturación desarrolladas por *magistri* y aristócratas locales insertos en el sistema de la *romanitas*.³³ Más recientemente, Juan Carlos Olivares Pedreño elaboró un trabajo en el que geolocalizó la totalidad de las inscripciones dedicadas a esta divinidad y analizó la onomástica de sus dedicantes. Olivares Pedreño pudo observar que los monumentos rurales se concentran, fundamentalmente, en una región que se extiende desde el río Tajo, cerca de la frontera entre España y Portugal, hasta el río Miño, donde Júpiter parece convivir con divinidades autóctonas. El resto de las inscripciones apareció en las ciudades, en su entorno más inmediato o en las áreas donde se situaron los campamentos militares. En cuanto a los dedicantes, 159 presentaban onomástica romana y 40 onomástica local.³⁴ Al margen de la problemática que entraña vincular de forma sistemática a los *cultores* de onomástica indígena con el desarrollo de cultos autóctonos y escasamente romanizados,³⁵ creo que las conclusiones de Olivares Pedreño son relevantes, puesto que permiten sustraer del Júpiter del noroeste hispano el fuerte componente indígena que se le había atribuido. No resulta extraño, pues se trataba de la divinidad que personificaba y protegía al Estado romano. Un dios estrechamente ligado al poder político cuyo culto se integró en la religión cívica de las colonias y municipios que salpicaban el territorio peninsular. A mi juicio, este es el cariz que revisten las inscripciones localizadas en el territorio urbano del litoral mediterráneo: la del Júpiter protector del Estado romano que se manifiesta, precisamente, a través de la exhibición de sus epítetos *Optimus Maximus*, cuya popularidad y versatilidad fomentó también el desarrollo de un culto doméstico y en contextos rurales.

31. *HEpOL* 17630: *I(ovi) O(ptimo) M(aximo)*.

32. Leite de Vasconcelos, 1913, pp. 226-228; Tranoy, 1981, p. 321.

33. Alarcão, 1988, pp. 99-100.

34. Olivares Pedreño, 2009, pp. 334-341.

35. *Vid.* López Gómez, 2018, p. 255.

Otra de las tipologías de epítetos predominantes en las zonas rurales del litoral tarraconense – con otros cuatro casos – es la que hemos denominado operacional institucional bélica. Comprende una dedicatoria a Júpiter *Stator* en un epígrafe tesselado sobre un pavimento de *opus signinum* que formaba parte de un pequeño templo ubicado en el entorno de *Carthago Nova*, dedicado por un liberto llamado *Marcus Aquinius Andro*;³⁶ dos altares dedicados a *Hercules Invictus*: el primero formaba parte de los *sacra* de un edículo privado en la villa de L'Ènova (*Saetabis*), sin dedicante;³⁷ el segundo se encontró embutido en el castillo de Alfarp, una zona que formaría parte del *ager* de *Valentia*.³⁸ Y finalmente, un altar consagrado a *Mitra Invictus* que fue costeado por un esclavo llamado *Lucanus*, y depositado probablemente en el mitreo (no localizado) de una villa situada en el entorno de la ciudad de *Valentia*, cerca de la actual localidad de Benifaió.³⁹ Los tres últimos son epítetos habitualmente asociados a las cadenas onomásticas de estas divinidades, a Hércules desde época republicana,⁴⁰ y a *Mitra* desde mediados del siglo II, al que se le invoca en determinados contextos como *deus Invictus*.⁴¹ Además, su contextualización en espacios rurales de carácter privado no resulta anómala, pues el culto de *Mitra* se ha documentado en distintas *villae* de la península ibérica, y el culto de Hércules en Hispania se manifiesta de forma mayoritaria en contextos privados y ligados, con frecuencia, al mundo rural, donde actuaba protector de las actividades ganaderas y las vías de comunicación.⁴² Puede resultar sorprendente la aparente exaltación de los valores bélicos de la divinidad en estos contextos rurales; sin embargo, es probable que los devotos buscaran subrayar simplemente un elemento definitorio de la naturaleza de Hércules – como son sus cualidades de divinidad *invicta* –, y no invocar a sus virtudes marciales.

Más extraordinaria resulta la invocación a *Iuppiter Stator*, un *unicum* en territorio peninsular. La inscripción fue incluida tras la ampliación de un pequeño espacio de culto – que pasó entonces a tener dos cámaras – construido en un cerro a unos 2 km al sureste de *Carthago Nova*. La reforma habría tenido lugar entre finales del siglo II y las primeras décadas del siglo I a.C. El texto fue elaborado con teselas en el pavimento de la nueva estancia, frente a las tres basas que sustentarían las estatuas de

36. Amante *et al.*, 1995, pp. 533-544: *M(arcus) Aquini(us) M(arci) l(ibertus) Andro / Iovi Statori de sua p(ecunia) qur(avit) / l(ibens) m(erito)*.

37. HEpOL 27725: *Herculi / Invicto / [---]*.

38. CIL II², 14, 99: *Herculi / Invicto*.

39. CIL II², 14, 96; Alvar Ezquerro, 2018, n.º 3.06.01, pp. 173-174: *Invicto / Mithrae / Lucanus / ser(vus)*.

40. Al menos desde la consagración del templo a Hércules Invicto en el foro Boario por el censor Apio Claudio en el año 312 a.C. Cf. Coarelli, 1988, pp. 62-80; Mangas, 1996, pp. 290-291.

41. Véase Alvar Ezquerro, 2018; Pérez Yarza, 2019.

42. Hernando Sobrino, 2014, pp. 391-405.

culto.⁴³ El epíteto *Stator* (“el que detiene”), alude las cualidades del dios para insuflar ánimo entre las tropas y evitar su huida frente a los ejércitos enemigos. Así aparece en las fuentes literarias,⁴⁴ y así lo manifiesta la pertenencia a los estamentos militares de algunos de sus devotos.⁴⁵ De acuerdo con una hipótesis recientemente planteada, cabe la posibilidad de que la consagración cartaginense se realizara como agradecimiento por una victoria que las fuerzas senatoriales, al ser asediadas en *Carthago Nova*, pudieron haber alcanzado frente a los sertorianos, que habrían intentado tomar la ciudad.⁴⁶ Teniendo en cuenta el carácter urbano de los templos dedicados a este dios en Roma, desconocemos el motivo por el que el espacio de culto a Júpiter *Stator* fue anexado a un modesto templete que se hallaba en el ámbito periurbano de la ciudad. En cualquier caso, el éxito de que gozó el culto fue relativo, porque el santuario dejó de frecuentarse, aparentemente, en la segunda mitad del siglo I a.C.

Los epítetos rurales cualitativos inherentes sustanciales comprenden un altar dedicado a *Kautes deus* y a Mitra perteneciente al espacio de culto de Can Modolell (Iluro) cuyo dedicante fue *Lucius Petreius Victor*, un ingenuo que se dedicaba

43. Amante *et al.*, 1995, pp. 546-547.

44. Según la tradición literaria, uno de los templos dedicados a Júpiter Estator fue construido por Rómulo en la zona del foro romano, en las cercanías de la Regia, junto a la desconocida Puerta Mugonia, como agradecimiento a la divinidad por haber sostenido la moral romana en la lucha contra los Sabinos (Liv., I 12, 6; Plut., *Rom.* 18, 9). El templo (que quizá se trataba, inicialmente, de un simple *fanum*, según el propio Liv., X 37, 14-16), habría sido rehabilitado por Marco Atilio Régulo en el 294, tras haber hecho una promesa similar durante una batalla frente a los samnitas que se presentaba desventajosa para los romanos (Liv., X 36, 11). El otro fue edificado entre el 146 a.C. y el 131 a.C. en la zona del pórtico de Metelo por el cónsul *Quintus Metellus Macedonicus*, quien lo mandó construir en agradecimiento por sus victorias obtenidas frente a Filipo VI de Macedonia (Vitr., III 2, 5). Especialmente polémica ha resultado la identificación del lugar en el que se construyó el más antiguo de estos espacios de culto, hasta el extremo de que todavía en la actualidad constituye una incógnita que no se ha resuelto de forma satisfactoria. Sobre este asunto véase Coarelli, 1983, p. 37; Arce, 1994, pp. 79-90; Carandini, 2016; Wiseman, 2017.

45. El epíteto se ha atestiguado en zonas militarizadas del limes danubiano. Concretamente, en *castra* como *Apulum* (Alba Iulia, Dacia) de donde proceden dos inscripciones dedicadas a esta divinidad (*CIL* III 1087 y 1089), Potaisa, en la que encontramos, como dedicante, a un *tribunus militum* (*CIL* III 895), y en la actual ciudad de Untersaal (Alemania), donde un centurión dedicó un altar a Júpiter Óptimo Máximo Estátor tras las incursiones llevadas a cabo por Cómodo en territorio germánico (*CIL* III 5937). El epíteto también se ha documentado en Taoura (África Proconsular), en Thagaste y en Mascula (Numidia). En el primer caso el dedicante es un militar (*CIL* VIII 4642). El resto de las inscripciones han sido halladas en Italia, y algunas de ellas también guardan relación con lo marcial (véase, por ejemplo, *CIL* VI 434).

46. Véase el magnífico estudio de García González, 2020.

al comercio de ajos;⁴⁷ y un altar consagrado al *deus* Hércules *Torag* hallado en la localidad barcelonesa de Rellinars⁴⁸ y costeado por una mujer libre llamada *Marcia Pietas*. El epíteto *Torag* sería uno de carácter local cuyo significado es una incógnita al no haberse hallado paralelismos léxicos claros.⁴⁹ J.C. Vidal propone atribuirle, con serias dudas, un carácter antroponímico o toponímico, si bien los lexemas de los que habría derivado el epíteto no resultan esclarecedores. La onomástica latina de la devota, el uso del calificativo *deus*, que se populariza en el siglo II, y el uso del soporte epigráfico y de la lengua latina, indica que estamos ante un testimonio de devoción personal a un Hércules vinculado a un epíteto local cuyo significado desconocemos, pero que se haya inserto en la praxis cultural romana en el que el uso del epíteto *deus* no tiene otra intencionalidad que la de subrayar las cualidades sustantivas de la *puissance divine* en sí misma.

Los epítetos topográficos físicos antrópicos comprenden un pequeño altar doméstico dedicado a los Lares Viales por un esclavo llamado *Festivos* que se recuperó en una villa romana en el entorno de *Dianium*;⁵⁰ y un monumento dedicado a *Mars Campester* por un centurión, *prapositus* y *campidoctor* de la *Legio VII Gemina*, que fue depositado el 1 de marzo del año 182 en un campamento militar situado en el entorno de *Tarraco*.⁵¹ Se trata de dos casos interesantes para la problemática que aquí nos atañe porque recogen dos epítetos que, por su carácter topográfico referido a espacios extraurbanos, podrían catalogarse como adjetivos relacionados, *per se*, con el mundo rural; sin embargo, se trataría de una aproximación apriorística, por los motivos que se exponen a continuación.

Con la invocación a *Mars Campester*, el dedicante buscaba propiciar las cualidades del dios como ente protector del *campus* militar, un terreno de ejercicios destinados a entrenar a las tropas de caballería, que en este caso se halla a las afue-

47. IRC I 85; HEPOL 6813; Alvar Ezquerro, 2018, n° 3.01.01: *K(auti) d(eo) / L(ucius) Petre(ius) Vic(tor) al(i)ari(us) / d(eo) K(auti) M(ithrae) / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*. Sobre el santuario de Can Modolell véase el reciente estudio de Sinner y Revilla, 2017.

48. IRC I 48; Vidal, 2016, pp. 201-202; AE 2016, 896: *Deo Herc(uli) Torag / Marcia / Pietas / de an(imo) / f(aciendum) c(uravit)*.

49. El epíteto, que es el único que no se ha podido clasificar con seguridad, ha sido excluido de las estadísticas.

50. Corell, 1999, n° 176: *Festivos / Laribus / Vialibus / ex somnio / votum solvit*.

51. CIL II², 14, 839: *Marti campestri sac(rum) / pro sal(ute) / Imp(eratoris) M(arci) Aur(eli) Commodi / Aug(usti) et equit(um) sing(ularium) / T(itus) Aurel(ius) Decimus / |(centurio) leg(ionis) VII G(eminae) Fel(icis) / praep(ositus) simul et / camp(idoctor) dedic(avit) K(alendis) Mart(iis) / Mamert(ino) et Rufo co(n)s(ulibus)*.

ras de la ciudad de *Tarraco*.⁵² Este epíteto atribuido a Marte es anómalo pues son mucho más comunes las invocaciones a los *dii campestres* o, en Roma, a las *Fatae* del campus.⁵³ En cualquier caso, casi todos los testimonios se han documentado o bien en zonas castrenses, a veces relacionadas con la caballería, especialmente con los *equites singulares* de Roma, o bien fueron costeados por individuos enrolados en el ejército, por lo que se trata de un epíteto ligado al ámbito de lo marcial que se manifiesta allí donde hay militares ecuestres, independientemente de que estos se hallen en zonas urbanas o extraurbanas.

La dedicatoria a los *Lares Viales* se plasmó en una pequeña árula de barro cocido que habría formado parte, seguramente, de un larario doméstico. Fue costeada en los años centrales del siglo II d.C. por un esclavo llamado *Festivos*. El pequeño altar apareció en el yacimiento de la Almadrava, un complejo rural de producción alfarera que contaba con una zona dedicada a la producción artesanal y una zona residencial con un complejo termal. Al parecer, *Festivos* sufragó este modesto altar como cumplimiento de un *votum* realizado tras experimentar la epifanía de la divinidad en sueños (*ex somnio*). La inmensa mayoría de los testimonios a los Lares Viales proceden de Hispania, y en especial, del cuadrante noroeste.⁵⁴ Además, un 75% de los casos han sido localizados en zonas extraurbanas, puesto que aparecen generalmente ligados a las vías de comunicación o a zonas de explotación agraria (*villae, fundi*) y minera.⁵⁵ El hecho de que se trate de un culto extendido en el noroeste peninsular ha llevado a numerosos autores a afirmar que el culto a los Lares Viales se habrían gestado fruto de una *interpretatio* de los lares romanos con unas divinidades célticas precursoras de los Lares Viales, que habrían cumplido la función de entes protectores de las encrucijadas, los caminos y los viajeros.⁵⁶ Sin embargo, esta situación es difícilmente

52. Véase el excelente estudio llevado a cabo recientemente por Ruiz de Arbulo, 2011-2012, pp. 553-569.

53. Véase un recopilatorio de algunos de los testimonios en Irby-Massie, 1996, pp. 298-300.

54. En total, se ha recuperado más de medio centenar de inscripciones dedicadas a los Lares Viales en todo el Imperio. Tan solo 6 de ellas fueron costeadas en ámbitos extra peninsulares (3 en Dacia, 1 en Germania y 2 en Italia). 51 proceden de Hispania, de las cuales 45 se sitúan en la Hispania citerior. De esas 45, 36 han aparecido en el noroeste. Algunas de estos datos pueden consultarse en Abascal, 2019, pp. 257-258 y 274.

55. Sobre su distribución véase Gómez Vila, 2004, pp. 138-153; Abascal, 2019, p. 274.

56. Alarçao, Étienne y Fabre, 1969, p. 227; Mangas, 1983; Bermejo, 1986, pp. 193-230; Beltrán Lloris, 1993, pp. 63-64; Marco Simón, 2007, pp. 197-203; Gil Mantas, 2010, pp. 13-34; Santos Yanguas, 2012, pp. 175-177. Algunos han sugerido, sin fundamentos sólidos, que las divinidades Lugoves o a *Locobus* pudieron haber aquellas que se sincretizaron con las divinidades romanas protectoras de los caminos, dando lugar al culto a los Lares Viales (para el primer caso, Bermejo, 1986, p. 195. Para el segundo González Fernández y Rodríguez Colmenero, 2002, pp. 245-247).

aplicable al resto de los testimonios localizados en el Imperio, puesto que el culto se manifiesta en zonas culturalmente dispares como el sureste peninsular, la Bética, Dacia, Germania inferior, Etruria o incluso la propia Roma.⁵⁷

Frente a la extendida hipótesis de Wissowa que atribuía a los Lares un origen rural,⁵⁸ recientes estudios defienden que el culto a los Lares es, en su origen, un culto cívico estrechamente ligado a la tradición religiosa de la propia Roma cuya finalidad era garantizar la protección de la *Urbs*, de sus límites y de sus habitantes.⁵⁹ En época republicana el culto alcanzó un altísimo grado de popularidad gracias a los *Compitalia*, una fiesta en honor a los Lares Compitales en la que estos dioses eran venerados como entes protectores de los *vici* (calles) de Roma y de sus moradores, y de la que todos los miembros de la sociedad romana participaban, incluyendo libertos (cuyas fiestas presidían bajo el título de *vicomagistri*) y esclavos. Con la reforma administrativa y religiosa llevada a cabo por Augusto en el 7 a.C. el *Princeps* estableció un estrecho vínculo entre los Lares Compitales y su persona, hasta el extremo de que estos pasaron a ser venerados bajo el título de Lares *Augusti*.⁶⁰ Esta reforma no acarrió, desde el punto de vista conceptual, modificaciones sustanciales en el culto a los viejos Lares Compitales (Suetonio todavía los denomina así en el siglo II),⁶¹ puesto que siguieron siendo venerados en las encrucijadas de Roma, con unas festividades a cargo de los *vicomagistri*, con una ritualidad aparentemente similar y cumpliendo su papel de dioses locativos protectores de los *vici* y de sus habitantes.⁶²

Volviendo a los Lares Viales, si atendemos a la cronología de los testimonios observamos que el más antiguo es un altar que ha sido localizado en Roma y que se ha datado entre el 80 a.C. y el 30 d.C. En fechas similares (30 a.C. – 30 d.C.) se sitúa el cipo hallado en *Falerii Novi* (Etruria), dedicado a los Lares Compitales, Viales y Semitales. Los testimonios epigráficos restantes se datan mayoritariamente entre el siglo II y mediados del siglo III. Además de la mención a estas divinidades en las fuentes epigráficas, los Lares Viales también aparecen en una comedia de Plauto

57. *Dacia* (CIL III 1422; AE 1956, 204; AE 2011, 1072); *Germania inferior* (CIL VI 2103); *Etruria* (CIL XI 3079); *Roma* (CIL VI, 36812 y CIL VI 2103, este último perteneciente a un fragmento del Acta de los Hermanos Arvales, fechado en tiempos de Caracalla). He descartado el caso argelino de *Portus Magnus*, pues la lectura resulta dudosa, al no haberse conservado el teónimo (CIL VIII 9755).

58. Wissowa, 1912, p. 167.

59. Flower, 2017, pp. 18-30, 120-122, 250.

60. Sobre toda la problemática que entraña esta reforma véase las recientes aportaciones de Flower, 2017, pp. 258-310, quien no establece ninguna relación entre los nuevos *Lares Augusti* y el culto dinástico.

61. *Aug* 31.5.

62. Flower, 2017, pp. 288-291.

(*Mer.* 865)⁶³ y en la obra de Varrón (*L.L.* VI 25).⁶⁴ Tanto en el cipo de *Falerii Novi* como en el texto de Varrón, el vínculo que se establece entre los Lares Viales y los Compitales es manifiesto. He de admitir que no tenemos suficientes pistas como para resolver el misterio del origen de los Lares Viales del noroeste hispano, pero creo que hay indicios como para plantear que, en determinados contextos provinciales – y me refiero al caso concreto que aquí se está analizando, y no a los casos del noroeste –, el culto a los Lares Viales podría derivar del culto romano, bien constatado en otras zonas urbanas y rurales de Italia y del Mediterráneo (como Delos), dirigido a unos dioses con un carácter locativo cuya función era proteger a las personas que transitaban por los caminos y propiciar la prosperidad de los campos. En el caso de *Dianium*, puede ser relevante el hecho de que el dedicante, *Festivos*, sea un esclavo. Dioniso de Halicarnaso destacaba que eran precisamente los esclavos los encargados, en buena medida, de organizar los sacrificios y los rituales asociados a los *Compitalia* (Dion. Hal., *Ant. Rom.* IV 14). Asimismo, Catón sostenía que el *villicus* (esto es, esclavo o liberto de confianza del patrón), era el que debía encargarse de gestionar la celebración de estas mismas festividades en las *villae* cuando el *dominus* se hallara ausente (Cato, *De agric.* V 3). Resulta atractivo pensar que *Festivos* pudo haber sido el *villicus* de la villa de la Almadrava – el hecho de que pudiera pagar a un lapicida para erigir este altar ya es sintomático de su posición privilegiada –, y que hubiera costado esta dedicación a los Lares Viales en el marco de la celebración de los *Compitalia* de los que él era responsable. Por desgracia, no hay más evidencias que permitan confirmar tal hipótesis.

Para terminar, las últimas tipologías de epítetos que se han localizado en zonas rurales del litoral oriental tarraconense son de carácter toponímico y de tipo operacional económico. Los respectivos casos aparecieron en el área del *hinterland* cartaginense, a unos treinta kilómetros al oeste de la localidad de Mazarrón, donde se desenterró un conjunto escultórico de época flavia compuesto por tres estatuas con sus correspondientes basas inscritas.⁶⁵ Los monumentos fueron consagrados, respectivamente, a *Terra Mater*, al *genius* del *locus ficariensis* y al *genius* de una posible *s(ocietas) m(ontis) f(icarensis)*, por un *dispensator* llamado *Albanus*.⁶⁶ El conjunto

63. *Invoco vos, Lares viales, ut me bene tutetis.*

64. *Compitalia dies attributus Laribus vialibus ideo ubi viae competunt tum in competis sacrificatur.*

65. Véase un excelente estudio de las esculturas en Noguera, 2001-2002, pp. 400-411.

66. *CIL II 3526 = HEpOL 9600: Genio S(ocitatis) M(ontis) F(icariensi) / sacrum / Albanus disp(ensator); CIL II 3525 = HEpOL 9599: Genio loci Ficariensi / sacrum / Albanus disp(ensator); CIL II 3527 = HEpOL 9601: Matri Terrae / sacrum / Albanus disp(ensator).* Cf. Noguera y Navarro Suárez, 1995, pp. 358-368, 372-373; Pena, 1996, pp. 43-47.

habría formado parte, probablemente, de un *sacellum* que habría estado situado al pie de las explotaciones mineras cercanas.⁶⁷ Con esta muestra de devoción, *Albanus* buscaba el favor de la *Terra Mater* para la prosperidad de las minas, y la protección del Genio de la cantera y del Genio de la sociedad minera en la que trabajaría.⁶⁸ Los calificativos que se aplicaron a estos *genii* pertenecen a un espacio rural, pero no resultaría extraño encontrar, en ámbitos urbanos, invocaciones a genios de sociedades de carácter económico o de espacios como los que aquí aparecen.

6. CONCLUSIONES. HACIA UNA BÚSQUEDA DE LAS PRÁCTICAS RELIGIOSAS RURALES A TRAVÉS DE LOS EPÍTETOS DIVINOS

La pobreza de la documentación conservada – apenas se han contabilizado un centenar de epítetos para un territorio de unos 14.000 km² –, impide que, salvo en el caso del epíteto de poder *Augustus*, podamos establecer vínculos claros entre una tipología concreta de epítetos y su empleo en virtud de la clase socio-jurídica del devoto o del contexto en el que se llevó a cabo la acción religiosa. Muchos de los problemas derivan de la propia naturaleza del hábito epigráfico, que se trataba de un fenómeno esencialmente urbano y estrechamente ligado a las actuaciones evergéticas de las clases medias y altas, con una información que suele ser muy limitada tanto desde el punto de vista social como desde el punto de vista religioso. Además, los contextos arqueológicos de los monumentos no suelen estar bien definidos – lo que a veces imposibilita establecer con claridad su contexto histórico y social – y la cronología suele ser desconocida. A eso se suma el hecho de que es a menudo complicado determinar el estatus de los dedicantes, que sólo puede intuirse por la presencia o ausencia de *tria nomina* o del patronímico, o por la mención explícita de su condición ciudadana o servil. Sin embargo, y la luz de la información que se ha podido recopilar, se ha observado una serie de datos interesantes de los que extraer algunas conclusiones.

Uno de los datos más atractivos de la documentación analizada lo evidencia el uso del epíteto de poder *Augustus*. En primer lugar, por el alto número de casos detectados; en segundo lugar, porque todos ellos fueron costeados en ámbitos cívicos y, en tercer lugar, porque la mayor parte fueron monumentos concebidos para ser exhibidos públicamente. Con todos estos datos se ha argumentado que el uso del epíteto *Augustus* no derivaría en el desarrollo de una ritualidad específica ni individualizaría aspectos concretos de la *puissance* de una divinidad, sino que se trataría de

67. Noguera y Navarro Suárez, 1995, p. 370; Noguera, 2001-2002, p. 396.

68. Noguera y Navarro Suárez, 1995, p. 373; Pena, 1996, p. 46; Noguera, 2001-2002, p. 398.

un título de respeto⁶⁹ mediante el cual el devoto querría demostrar su comunión con la ideología del poder, promover el desarrollo de los cultos más institucionalizados de la ciudad y aumentar su *dignitas* dentro de la comunidad.⁷⁰ Es comprensible que el uso del epíteto Augusto se contextualice casi exclusivamente en medios urbanos, puesto que el objetivo de los *cultores* que se dirigían a una divinidad en estos términos era incorporar al poder imperial dentro del campo de acción de la divinidad y proyectar al conjunto de la sociedad la fidelidad de su acción religiosa. No se trata, a mi juicio, de culto imperial, pues nada demuestra que estas dedicatorias fueran integradas sistemáticamente en el aparato ritual dedicado a la *domus Augusta*. De hecho, es probablemente que el uso del epíteto *Augustus* se convirtiera, sobre todo a partir del siglo II, en una mera reproducción mecánica carente de un valor real, tal y como Alain Villaret reconoce que podría haber ocurrido en el Norte de África, donde aparecen centenares de dedicatorias a Saturno Augusto, casi de forma sistemática.⁷¹

Por otro lado, hemos observado que en una zona altamente romanizada como fue el litoral oriental peninsular, las divinidades de la ciudad, así como sus epítetos, permeabilizaron plenamente en las zonas rurales.⁷² El devoto que se dirigía a Júpiter Óptimo Máximo en el templo de la *civitas* o en el larario de la *domus* también lo hacía en el santuario del *ager* o en el templete de su *villa*, igual que el que se encomendaba a Mitra o a Hércules Invicto, a Diana Máxima o a los Lares Viales. Por tanto, debemos alejarnos de la imagen de un mundo rural marginal y apegado a la tradición donde se practicaban cultos alejados de las instancias oficiales.⁷³

Resulta llamativo la escasez de epítetos de tipo operacional económico en zonas rurales, cuyo objetivo era propiciar los elementos benefactores de la naturaleza. Quizá esta carencia fue suplida por la invocación directa a dioses como *Liber Pater*, Diana, Silvano o las ninfas, cuyos campos de acción se encontraban ligados a la agricultura, la ganadería, la caza o a la protección de los espacios económicos rurales.⁷⁴

Todo esto no significa que no se hayan detectado casos que vienen determinados por el contexto en el que una divinidad es invocada: la dedicatoria al *Genius*

69. En el sentido que le da Parker, 2017, pp. 10-15.

70. No es trivial que el 58% de los dedicantes sean libertos y el 23% peregrinos integrados en las clases medias y altas urbanas.

71. Villaret, 2016, pp. 750 y 745.

72. Véase, para el fenómeno rural en el *Conventus Tarraconensis*, Revilla, 2002, esp. p. 202. Unos años antes, John North (1995) ya se pronunció sobre la aparente homogeneidad que se observaba en la documentación conservada para el estudio de la religión urbana y rural en la Italia republicana.

73. North, 1995, pp. 148-152.

74. Revilla, 2002, p. 190.

loci ficarensi por el *dispensator Albanus* está marcada implícitamente por su carácter rural, pues el dedicante pretende propiciar la ayuda de la divinidad protectora de un espacio minero costeando una dedicatoria en ese mismo lugar. De la misma forma lo está, por su carácter urbano, la dedicatoria al *Genius coloniae Iuliae urbis Triumphalis Tarraconis*. Resulta lógica la primacía de ciertas tipologías de epítetos en ámbitos concretos. Pero tras haber analizado toda esta documentación, considero que los monumentos epigráficos recuperados en zonas rurales formaron parte de una praxis religiosa que se proyectó desde la ciudad al campo, por lo que ninguno de estos testimonios puede entenderse como un epifenómeno de una “religión rural”. Dicho claramente: documentamos la acción religiosa de individuos que desarrollan sus vidas o en la ciudad, o a medio camino entre la ciudad y el campo, que en determinados momentos desarrollan su acción religiosa en el *ager*.

“Antes de hacer la recolección, es menester que se haga el sacrificio de una cerda *praecidaneae* de la siguiente manera: a Ceres, como cerda *praecidaneae*, una hembra de cerdo antes de que se recojan estos frutos: farro, trigo, cebada, haba y semilla de rábano. Invo-ca primeramente a Jano, Júpiter y Juno con incienso y vino antes de inmolar la hembra de cerdo. Ofrenda a Jano el pastel sacrificial de la siguiente manera: ‘Padre Jano, con este pastel sacrificial que se te va a ofrendar suplicote con virtuosa súplica seas benévolo y propicio a mí, a mis hijos, a mi casa y a mis esclavos’. Ofrenda y glorifica a Júpiter con una torta 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’. Después inmola la cerda *praecidaneae*. Cuando se hayan troceado las vísceras, ofrenda el pastel a Jano y glorifícalo igual que has hecho antes. Dale el vino a Jano y dale el vino a Júpiter igual que el anteriormente dado con la ofrenda del pastel y con la libación de la torta. Después da a Ceres las vísceras y el vino”⁷⁵

Con estas líneas, Catón registró uno de los rituales que los propietarios rurales debían llevar a cabo antes de la recolección para garantizar el éxito de la cosecha. Estos incluían *precatioes* y ofrendas de alimento y vino a Júpiter y a Jano, en calidad de dioses vinculados a la meteorología y a la fertilidad, y el sacrificio propiciatorio de una cerda a la diosa Ceres. Se trata de un caso muy ilustrativo de lo que fue una práctica religiosa

75. Cat., Agr. CXLIII [134] (trad. de A. García-Torano, 2012).

realmente rústica. Ningún testimonio de esta índole es perceptible en la documentación que se ha trabajado.

El impacto de la religión cívica en la totalidad del territorio fue notable. Se manifiesta en las ciudades, pero también en el *ager*: los dioses invocados son los mismos, los epítetos análogos, las estructuras religiosas son reflejo la una de la otra, y todo ello viene avalado por el uso del principal – y limitado – soporte para el investigador actual, que es epigrafía. Pero son precisamente las limitaciones del hábito epigráfico con el que nos aproximamos al estudio del politeísmo romano, las que nos deben hacer recordar que existieron otros espacios de culto rurales activos hasta el final de la Antigüedad en el que el sistema religioso operó de forma completamente distinta, y en los que se desarrollaron prácticas religiosas verdaderamente rústicas.

IMÁGENES



Fig. 1. Mapa en el que aparece señalizada, en azul, la zona de estudio.

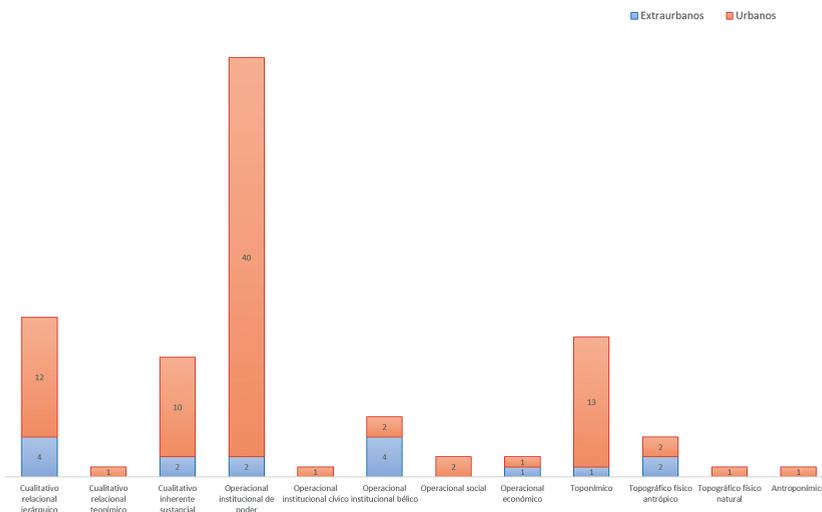


Fig. 2. Gráfica en la que se muestra la distribución de los epítetos culturales urbanos y rurales en el litoral tarraconense.

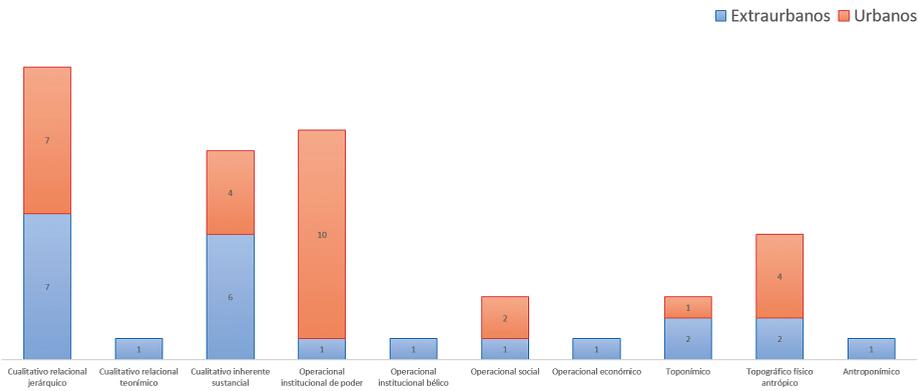


Fig. 3. Gráfica en la que se muestra la distribución de los epítetos culturales urbanos y rurales en las ciudades del interior de los *conventus Carthaginiensis* y *Tarraconensis* y en el entorno del valle del Ebro.

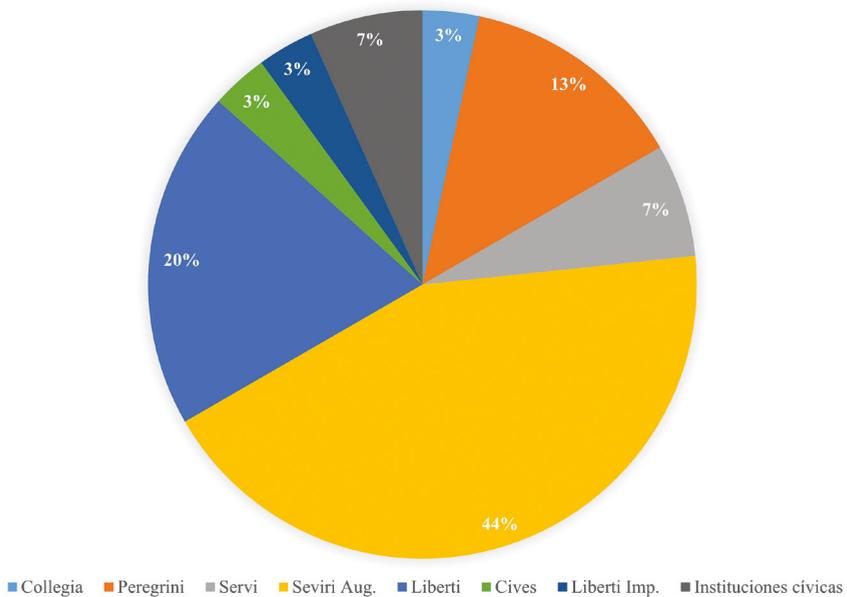


Fig. 4. Gráfico en el que se muestra la distribución socio-jurídica de los cultores de las divinidades augusteas.

ABREVIATURAS

- HEp*: (1989-). *Hispania Epigraphica*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- IRC IV* = Mayer, Marc, Fabre, Georges y Rodà, Isabel (1984). *Inscriptions romaines de Catalogne, IV. Barcino*. Paris: Boccard.
- IRC III* = Mayer, Marc, Fabre, Georges y Rodà, Isabel (1991). *Inscriptions romaines de Catalogne, III. Gérone*. Paris: Boccard.
- CIL II* = Hübner, Emil (ed.) (1869-1892): *Corpus Inscriptionum Latinarum*, vol. II, *Inscriptiones Hispaniae Latinae*; vol. II *supplementum*. Berlin: De Gruyter.
- CIL II*², 5: Stylow, Armin U. *et al.* (eds.) (1998). *Corpus Inscriptionum Latinarum, II. Inscriptiones Hispaniae Latinae, editio altera, pars V. Conventus Astigitanus*. Berlin: De Gruyter.
- CIL II*², 14, 2 = Alföldy, Géza (2011). *Corpus Inscriptionum Latinarum. Pars XIV Conventus Tarraconensis. Fasciculus Secundus Colonia Iulia Urbs Triumphalis Tarraco*. Berlin y New York: De Gruyter.
- CIL II*², 14, 3 = Alföldy, Géza y Niquet, Heike (2012). *Corpus Inscriptionum Latinarum. Pars XIV Conventus Tarraconensis. Fasciculus Tertius. Colonia Iulia Urbs Triumphalis Tarraco*. Berlin y New York: De Gruyter.
- CIL II*², 14, 4 = Alföldy, Géza y Niquet, Heike (2016). *Corpus Inscriptionum Latinarum. Pars XIV Conventus Tarraconensis. Fasciculus Quartus. Colonia Iulia Urbs Triumphalis Tarraco*. Berlin y New York: De Gruyter.
- CIL XIII*: Hirschfeld, Otto y Zangmeister, Christof (eds.) (1899-1943). *Corpus Inscriptionum Latinarum, vol. XIII: Inscriptiones trium Galliarum et Germaniarum Latinae*. Berlin: De Gruyter.

BIBLIOGRAFÍA

- Abascal, Juan Manuel y Ramallo, Sebastián F. (1997). *La ciudad de Carthago Nova: la documentación epigráfica*. Murcia: Universidad de Murcia.
- Abascal, Juan Manuel (2019). Geografía de los altares de tres *foculi* dedicados a Lares Viales en Hispania. *Anales de Arqueología Cordobesa*, 30, pp. 257-280.
- Alarcão, Jorge (1988). *Roman Portugal*. Westminster: Aris & Phillips.
- Alarcão, Jorge, Étienne, Robert y Fabre, Georges (1969). Le culte des Lares à Conimbriga. *Comptes rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, pp. 213-236.
- Alvar Ezquerro, Jaime (2018). *El culto de Mitra en Hispania*. Madrid y Besançon: Dykinson.
- Alvar Ezquerro, Jaime, Beltrán Ortega, Alejandro, Fernández Portaencasa, María, Gasparini, Valentino, López-Gómez, José Carlos, Pañeda Murcia, Beatriz y Pérez Yarza, Lorenzo (e.p.). Divine Onomastic Attributes in the Greco-Roman World. A New Proposal of Taxonomy.
- Amante, Manuel *et al.* (1995). El *sacellum* dedicado a *Iuppiter Stator* en Cartagena. En González Blanco, 1995, pp. 533-562.
- Arce, Javier (1994). *Iuppiter Stator* en Roma. En Dupré, 1994, pp. 79-90.

- Beltrán Lloris, Francisco (1993). Culto a los lares y grupos de parentesco en la *Hispania* indoeuropea. En Mayer y Gómez Pallarés, 1993, pp. 59-72
- Bermejo, José Carlos (1986). Los dioses de los caminos. En Bermejo, 1986, pp. 193-203.
- Bermejo, José Carlos (1986). *Mitología y mitos de la Hispania prerromana* II. Madrid: Akal.
- Blázquez, José María y Alvar, Jaime (eds.) (1996). *La Romanización en Occidente*. Madrid: Actas.
- Bonnet, Corinne (2017). Cartographier les mondes divins a partir des épithètes. Prémisses et ambitions d'un projet de recherche européen (ERC Advanced Grant). *Rivista di Studi Fenici*, 45.1, pp. 49-63.
- Bonnet, Corinne y Bianco, Miriam (2018). S'adresser aux dieux en deux langues: le cas des épiclèses dans les inscriptions bilingües phéniciennes et grecques. *Parcours anthropologiques*, 13, pp. 38-69.
- Brulé, Pierre (1998). Le langage des épiclèses dans le polythéisme hellénique (l'exemple de quelques divinités féminines). Quelques pistes de recherche. *Kernos*, 11, pp. 13-34.
- Camia, Francesco (2018). Which Relationship Between Greek Gods and Roman Emperors? The Cultic Implications of the "Assimilation" of Emperors to Gods in Mainland Greece. *Arys*, 16, pp. 105-137.
- Carandini, Andrea (2016). *Giove custode di Roma. Il dio che difende la città*. Novara: Utet.
- Chanotis, Angelos (2006). s.v. "Epiclesis". Brill's New Pauly, http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e332430.
- Coarelli, Filippo (1983). *Il Foro Romano. Periodo Arcaico*. Roma: Quasar.
- Coarelli, Filippo (1988). *Il Foro Boario*. Roma: Quasar.
- Corell, Josep (1999). *Inscripcions romanes d'Ilici, Lucentum, Allon, Dianium, i els seus respectius territoris*. Valencia: Nau llibres.
- Corell, Josep (2002). *Inscripcions romanes del País Valencià. I. Saguntum i el seu territori*. Valencia: Universitat de Valencia.
- Corell, Josep (2006). *Inscripcions romanes del País Valencià, III. Saetabis i el seu territori*. Valencia: Universitat de Valencia.
- Cornell, Tim (ed.) (1995). *Urban Society in Roman Italy*. Londres: UCL Press.
- Dupré, Xavier (ed.) (1994). *La ciudad en el mundo romano. Actas XIV Congreso Internacional de Arqueología Clásica*, 2 vols. Madrid: CSIC.
- Esplugá, Francisco Xavier, Mayer, Marc y Miró, Mònica (1984). Epigrafía de Begastri. En González Blanco, 1994, pp. 45-88.
- Fishwick, Duncan (1990). *The Imperial Cult in the Latin West. Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire, II.1*. RGRW 108.2.1. Leiden: Brill.
- Flower, Harriet I. (2017). *The Dancing Lares and the Serpent in the Garden*. Princeton y Oxford: Princeton University Press.
- García González, Juan (2020). The Temple of Jupiter Stator in *Carthago Nova* and the Sertorian War. Religious Worship and Civil War. *MEFRA*, 132.2, pp. 449-462.
- Gil Mantas, Vasco (2010). Os Lares Viales na Lusitânia. *Vialibus – Revista de Cultura*, 2, pp. 13-34.

- Gómez Vila, Javier (2004). Dedicatorias a los Lares Viales en la provincia de Lugo. *Gallaecia*, 23, pp. 135-154.
- González Blanco, Antonio (ed.) (1994). *Begastri: imagen y problemas de su historia*. Antigüedad y Cristianismo 1. Murcia: Universidad de Murcia.
- González Blanco, Antonio (ed.) (1995). *Lengua e Historia: homenaje al profesor Dr. D. Antonio Yelo Templado al cumplir 65 años*. Murcia: Universidad de Murcia.
- González Fernández, Enrique y Rodríguez Colmenero, Antonio (2002). Dos hallazgos singulares en las recientes excavaciones de Lugo: un edículo sacro y un alfabeto latino de época romana. *Larouco*, 3, pp. 243-251.
- Hainzmann, Manfred (ed.) (2007). *Auf den Spuren keltischer Götterverehrung. Akten des 5. F.E.R.C.A.N.-Workshop, Graz 9.-12. Oktober 2003*. Viena: Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Hernando Sobrino, Rosario (2014). El culto de Hércules en la Meseta: testimonios, carácter y conexiones. En Mangas y Novillo López, 2014, pp. 383-411.
- Irby-Massie, Georgia L. (1996). The Roman Army and the Cult of *Campestris*. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 113, pp. 293-300.
- Lebreton, Sylvain (2013). *Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire*. Rennes: Université Rennes 2.
- Leite de Vasconcelos, José (1913). *Religões da Lusitania, III*. Lisboa: Imprensa Nacional.
- López-Gómez, José Carlos (2018). Manifestaciones religiosas de los *Dii Selecti* en Carpetania romana. *Revista de Historiografía*, 28, pp. 239-255.
- López Gómez, José Carlos (e.p.). Epithets of Power in Hispania.
- Mangas, Julio (1983). La difusión de la religión romana en Asturias. En *Indigenismo y romanización en el Conventus Asturum* (pp. 167-177). Madrid: Universidad de Oviedo.
- Mangas, Julio (1996). El culto de Hércules en la Bética. En Blázquez y Alvar, 1996, pp. 279-298.
- Mangas, Julio y Novillo López, Miguel Ángel (eds.) (2014). *Santuarios suburbanos y del territorio de las ciudades romanas de Hispania*, Madrid: Universidad Autónoma.
- Marco Simón, Francisco (2007). Within the Confines of the Romano-Celtic World. The Gods of the Roads. En Hainzmann, 2007, pp. 197-205.
- Marco Simón, Francisco y Alvar Ezquerro, Jaime (eds.) (2002). *Religión y propaganda política en el mundo romano*. Barcelona: Publicacions Universitat de Barcelona.
- Mayer, Marc y Gómez Pallarés, Joan (eds.) (1993). *Religio deorum. Actas del coloquio internacional de epigrafía "Culto y sociedad en Occidente"*. Barcelona: AUSA.
- Noguera, José Miguel (2001-2002). Técnicas en la escultura romana: materiales, imprimaciones y coloraciones. A propósito del grupo escultórico de Mazarrón. *Anales de Prehistoria y Arqueología de la Universidad de Murcia*, 17-18, pp. 393-412.
- Noguera, José Miguel y Navarro Suárez, Francisco José (1995). El conjunto escultórico consagrado por el "dispensator Albanus" (II). Consideraciones para su estudio epigráfico e histórico-arqueológico. *Verdolay*, 7, pp. 357-373.

- North, John (1995). Religion and Rusticity. En Cornell, 1995, pp. 141-156.
- Olivares Pedreño, Juan Carlos (2009). El culto a Júpiter, deidades autóctonas y el proceso de interacción religiosa en la Céltica hispana. *Gerión*, 27.1, pp. 334-341.
- Parker, Robert (2003). The Problem of the Greek Cult Epithet. *Oath*, 28, pp. 173-183.
- Parker, Robert (2017). *Greek Gods Abroad. Names, Natures, and Transformations*. California: University of California Press.
- Pena, María Jesús (1996). *S(ocietas) m(ontis) F(icariensis)*. Nota sobre la inscripción CIL II 3527 (Mazarrón, Murcia). *Verdolay*, 8, pp. 43-47.
- Pérez Yarza, Lorenzo (2019). *El culto a Sol en el occidente del Imperio Romano*. PhD tesis: Universidad de Zaragoza.
- Pons d'Icart, Lluís (1572). *Libro de las grandezas y cosas memorables la Metropolitana insigne y famosa ciudad de Tarragona*. Lérida: Pedro de Robles y Juan de Villanueva.
- Revilla, Víctor (2002). Santuarios, élites y comunidades cívicas: consideraciones sobre la religión rural en el *Conventus Tarraconensis*. En Marco Simón y Alvar Ezquerro, 2002, pp. 189-226.
- Ruiz de Arbuló, Joaquín (2011-2012). La dedicatoria a *Mars Campester* del centurión *T. Aurelius Decimus* y el *campus* de la guarnición imperial de Tarraco en el siglo II d.C. Algunas reflexiones sobre la topografía militar de la capital provincial. *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad Autónoma de Madrid*, 37-38, pp. 553-569.
- Santos Yanguas, Narciso (2012). El culto a los Lares Viales en Asturias. *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 17, pp. 173-184.
- Sinner, Alejandro G. y Revilla, Víctor (2017). Rural Religion, Religious Places and Local Identities in Hispania. The Sanctuary at Can Modolell (Cabrera de Mar, Barcelona). *Journal of Roman Archaeology*, 30, pp. 267-282.
- Tranoy, Alan (1981). *La Galice romaine. Recherches sur le nord-ouest de la Péninsule Iberique dans l'antiquité*. París: De Boccard.
- Vidal, Joan C. (2016). Interpretació ibérica de dos teònims preromans del nord-est peninsular. *Revista d'Arqueologia de Ponent*, 26, pp. 195-204.
- Villaret, Alain (2016). *Les dieux augustes dans l'Occident romain : un phénomène d'acculturation*. Bordeaux: Université Michel de Montaigne – Bordeaux III.
- Wiseman, Timothy P. (2017). *Iuppiter Stator in Palatio*. A New Solution to an Old Puzzle. *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Rom*, 123, 2017, pp. 13-45.
- Wissowa, George (1912). *Religion und Kultus des Römer*. München: CH Beck.