

PUBLIC AND IMPERIAL SLAVES AS WORSHIPPERS IN *HISPANIA*

Los esclavos públicos e imperiales como agentes culturales en *Hispania**

Iñigo D. Maroto Rodríguez

Universidad del País Vasco. UPV/EHU

inigodaniel.maroto@ehu.eus

Fecha recepción 01.05.2017 / Fecha aceptación 30.09.2017

Resumen

En este artículo se realiza un análisis de las fuentes epigráficas disponibles para estudiar el papel de los esclavos públicos e imperiales como cultores en *Hispania*. A través de estas fuentes se analiza el estatus de los esclavos que en ellas aparecen y los medios y objetivos de su devoción, así como las divinidades aludidas. Por último, se estudian los testimonios de *collegia* de esclavos públicos hispanos, donde la faceta religiosa era un elemento fundamental.

Palabras claves

Esclavos públicos, esclavos imperiales, culto, *Hispania*, *collegia*, epigrafía, religión.

Abstract

This paper analyses epigraphic sources with the aim of studying the role of public and imperial slaves as worshippers in *Hispania*. Through these sources, the analysis bears on the status of slaves, the means and ends of their cult practices and their gods. Finally, the testimonies of the *collegia* of Spanish public slaves are studied, in the light of the essential religious side of these *collegia*.

Keywords

Public slaves, imperial slaves, cult, *Hispania*, *collegia*, epigraphy, religion.

* Este artículo se encuentra incluido 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. Además cuenta con la financiación del Programa Predoctoral de Formación de Personal Investigador No Doctor del Departamento de Educación, Política Lingüística y Cultura del Gobierno Vasco. Quisiera agradecer a los evaluadores externos de este artículo sus interesantes comentarios, que sin duda han contribuido a mejorar este trabajo.

1. Estado de la cuestión

La esclavitud en la *Hispania* romana como objeto de estudio comenzó a tomar protagonismo de manera significativa en los años 70 del s. XX, cuando el interés por la historia social cobra especial importancia en la historiografía española, siguiendo la estela de las grandes obras dedicadas al tema a nivel internacional, como la de W. Westermann¹ y la editada por M. Finley². A partir de ese momento, empezarán a salir a la luz trabajos dedicados al estudio de los esclavos y libertos en *Hispania*, siendo el primero el artículo de G. Pereira³, donde recoge las inscripciones del *CIL* II que proceden de las doce principales ciudades hispanas para tratar de establecer la proporción numérica aproximada de esclavos, libertos e *ingenui*. El año siguiente será cuando se publique el trabajo de referencia fundamental para las décadas siguientes: la tesis doctoral de J. Mangas⁴.

A la tesis de J. Mangas le seguirán otros trabajos que profundizarán en los diversos aspectos que este autor no trataba o trataba de manera superficial. Especialmente interesantes son los trabajos de J.M^a Santero⁵ y de J.M. Serrano⁶. A partir de los años 90, la publicación de trabajos sobre esclavos y libertos en *Hispania* se intensifica de manera notable, sobre todo de la mano de S. Crespo, de la Universidad de Valladolid, que publicará un número conside-

-
1. W.L. Westermann, *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity*, Filadelfia, 1955.
 2. M.I. Finley (ed.), *Slavery in Classical Antiquity: Views and Controversies*, Cambridge, 1960.
 3. G. Pereira Menaut, "La esclavitud y el mundo libre en las principales ciudades de la *Hispania* Romana. Análisis estadístico según las inscripciones", *Saguntum*, 10, 1970, 159-188.
 4. J. Mangas Manjarrés, *Esclavos y libertos en la España romana*, Salamanca, 1971.
 5. J.M^a Santero Santurino, *Asociaciones populares en Hispania romana*, Sevilla, 1978.
 6. J.M. Serrano Delgado, *Status y promoción social de los libertos en Hispania*, Sevilla, 1988.

rable de artículos dedicados a esta temática⁷. Con la llegada del nuevo milenio, este interés ha continuado, con estudios dedicados tanto a los esclavos⁸ como a los libertos⁹ en *Hispania*.

Observamos, por tanto, que 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 y los *ingenui*, pueden ser rastreadas en las fuentes. En este sentido son significativos los trabajos de J. Alvar¹¹ y S. Crespo¹². Además de estos artículos, los análisis más detallados se encuentran en los capítulos dedicados a la religión que aparecen en las monografías que hemos mencionado anteriormente.

7. Algunas de estas obras son: S. Crespo Ortiz de Zárate, “La subdependencia personal en *Hispania* Romana: Servus Vicarius y las relaciones de dependencia entre siervos y libertos”, *Historia Antiqua*, 15, 1991, 239-262; S. Crespo Ortiz de Zárate, “Corpus epigráfico para el estudio de *vernae/vernaculi* hispanorromanos”, *Historia Antiqua*, 23, 1999, 143-166; A. Alonso Ávila y S. Crespo Ortiz de Zárate, “Esclavismo y dependencia personal en las comunidades Célticas de la *Hispania* romana”, en A. Alonso Ávila (coord.), *Homenaje al profesor Montenegro: estudios de Historia Antigua*, Valladolid, 1999, 437-444. También encontramos en esta década obras como C. Camacho Cruz, *Esclavitud y manumisión en la Bética romana: Conventus Cordubensis y Astigitanus*, Córdoba, 1997; S.M^a García Martínez, “El fenómeno de la esclavitud en el noroeste hispanorromano según la evidencia epigráfica”, *Memorias de Historia Antigua*, 18, 1997, 195-218 y H. Gallego Franco, “Mujer y dependencia personal en *Hispania* central a la luz de las fuentes epigráficas”, *Publicaciones de la Institución Tello Téllez de Meneses*, 69, 1998, 71-86.

8. M. Morales Cara, *La esclavitud en las colonias romanas de Andalucía*, Granada, 2007 y S. Crespo Ortiz de Zárate, “La dependencia personal infantil en *Hispania* romana”, *Historia Antiqua*, 35, 2011, 217-245, entre otros.

9. A.A. Jordán Lorenzo, “Formas de representación pública de los séviro augustales en la provincia *Hispania* citerior”, *Historia Antiqua*, 27, 2003, 95-113; F. Beltrán Lloris, “Los libertos en la *Hispania* republicana”, en J. Remesal Rodríguez et alii (coords.), *Vivir en tierra extraña: emigración e integración cultural en el mundo antiguo*, Barcelona, 2004, 151-175; L. Hernández Guerra, “Las libertas en *Hispania*: manifestaciones epigráficas en la provincia tarraconense”, *Historia Antiqua*, 30, 2006, 119-142; L. Hernández Guerra, “La mujer liberta en la provincia Lusitania. Nuevas propuestas”, *Studia Historica. Historia Antiqua*, 25, 2007, 225-244 y L. Hernández Guerra, *Los libertos en la Hispania romana: situación jurídica, promoción social y modos de vida*, Salamanca, 2013, entre otros.

10. Este tema ha sido estudiado en L. Hernández Guerra, “Las creencias religiosas de los libertos hispanos”, en L. Hernández Guerra (Ed.), *El mundo religioso hispano bajo el Imperio romano. Pervivencias y cambios*, Valladolid, 2007, 71-100. También ha sido analizado aplicado al culto a Silvano: S. Montero Herrero, “Los libertos y su culto a Silvano en *Hispania*”, *Archivo Español de Arqueología*, 58, 1985, 99-106.

11. J. Alvar Ezquerro, “Integración social de esclavos y dependientes en la Península Ibérica a través de los cultos místéricos”, en J. Annequin y M. Garrido-Hory (Coords.), *Religion et athropologie de l’ esclavage et des formes de dépendance. Besançon 4-6 novembre 1993*, Besançon, 1994, 275-293.

12. S. Crespo Ortiz de Zárate, “Los cultos religiosos en el ámbito de la dependencia personal y de la población peregrina en *Hispania* romana”, *Historia Antiqua*, 29, 2005, 151-173.

Sobre los esclavos y libertos imperiales y públicos en *Hispania* caben destacar los trabajos de J.F. Rodríguez Neila¹³ y S. Crespo¹⁴. Como podemos observar, son pocos los estudios sobre las devociones de los esclavos y estos se centran en ciertos espacios geográficos: la meseta¹⁵ y las colonias andaluzas¹⁶, o se limitan a ciertas divinidades, como las de los cultos místicos¹⁷. Sobre el tema que nos ocupa, por su parte, no existe ningún estudio específico para el caso hispano, con lo que consideramos que nuestro estudio es pertinente y necesario.

Si bien para el caso hispano carecemos, como acabamos de señalar, de un trabajo de estas características, encontramos 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 occidente latino es la de F. Bömer¹⁸. Más recientemente contamos con el artículo de J.A. North¹⁹ que trata el tema de la «actividad ritual» de los esclavos de manera general. En lo relativo a la participación de los esclavos en la religión doméstica y en el culto a los Lares, son especialmente interesantes los trabajos de D.P. Harmon²⁰, D.G. Orr²¹ y P.W. Foss²², y más recientemente, los de F. Giacobello²³, M. Laforge²⁴ y M^a Pérez Ruiz²⁵. Sobre el papel de los esclavos en las fiestas del calendario romano es muy

13. J.F. Rodríguez Neila, “‘Apparitores’ y personal servil en la administración local de la Bética”, *Studia Historica. Historia Antigua*, 15, 1997, 197-228.

14. S. Crespo Ortiz de Zárate, “Los *Publicii* de *Hispania* Romana: Las fuentes epigráficas”, *Historia Antiqua*, 22, 1998, 139-156 y S. Crespo Ortiz de Zárate, “El rechazo del gentilicio esclavista: El caso de los *Publicii* de *Hispania* Romana”, *Conimbriga*, 38, 1999, 75-104.

15. Crespo, “Los cultos...”, *op. cit.*

16. Morales, *La esclavitud...* *op. cit.*

17. Alvar, “Integración...”, *op. cit.*

18. F. Bömer, *Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom. I: Die wichtigsten Kulte und Religionen in Rom und in lateinischen Westen*, Wiesbaden, 1958.

19. J.A. North, “The Ritual Activity of Roman Slaves”, en S. Hodkinson y D. Geary (eds.), *Slaves and Religions in Graeco-Roman Antiquity and Modern Brazil*, Cambridge, 2012, 67-95.

20. D.P. Harmon, “The family festivals of Rome”, *ANRW* II, 16.2, 1978, 1592-1603.

21. D.G. Orr, “Roman domestic religion: the evidence of the household shrines”, *ANRW* II, 16.2, 1978, 1557-1591.

22. P.W. Foss, “Watchful *Lares*: Roman household organization and the rituals of cooking and eating”, en R. Laurence y A. Wallace-Hadrill (eds.), *Domestic space in the Roman world, Journal of Roman Archaeology Supplementary Series*, 22, 1997, 196-218.

23. F. Giacobello, *Larari pompeiani: iconografia e culto dei Lari in ambito domestico*, Milán, 2008.

24. M. Laforge, *La religion privée à Pompéi*, Nápoles, 2009.

25. M^a Pérez Ruiz, *Al amparo de los Lares. El culto doméstico en las provincias romanas Bética y Tarraconense*, Madrid, 2014. La autora realiza un extenso estudio del culto doméstico en la Roma antigua entre las páginas 33 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 J. Kolendo, “La religion des esclaves dans le *De agricultura* de Catón”, en Annequin y Garrido-Hory, *Religion...* *op. cit.*, 267-274.

relevante la tesis de J.I. Garay²⁶, cuya mayor virtud es la labor de recopilación y análisis de las fuentes que atestiguan la participación de los esclavos en ciertas fiestas de la religión pública romana en una única obra y el hecho de que pone el foco sobre el papel que jugaron estas *feriae* como elementos de integración de los esclavos en la vida pública y religiosa. En este sentido, el catálogo de J.M. Rainer y L. Schumacher²⁷ recoge las fuentes legales que regían la participación de los esclavos en las prácticas culturales. Sobre la relación de los esclavos con las prácticas adivinatorias, la obra de referencia es el artículo de S. Montero²⁸. Por último, respecto a la relación entre magia, religión y resistencia servil, es especialmente interesante el trabajo de N. Mckeown²⁹ y, más recientemente, la obra de A. Alvar dedicada al estudio del empleo de la magia por parte de los esclavos³⁰.

En lo referente a los trabajos que tratan sobre la religión de los esclavos en diversos lugares del Imperio romano contamos con el trabajo de N. Tran³¹ sobre los *ministri* de los Lares de Arles (la antigua *Arelate* en la *Gallia Narbonensis*), la tesis doctoral de K. A. Shaner³² que se centra en las prácticas religiosas de los esclavos en la Éfeso romana, el capítulo correspondiente del trabajo de L. Lazzaro³³ sobre los esclavos y libertos en Bélgica y las provincias germanas, y el capítulo de la reciente obra de B. Amiri³⁴ sobre las provincias germanas.

Es especialmente importante citar el trabajo de reciente publicación dirigido por B. Amiri³⁵ que está dedicado a analizar la vida religiosa romana desde el punto de vista de la

26. J.I. Garay Toboso, *La participación de los esclavos en las fiestas del calendario romano*, Univ. Complutense de Madrid, 1996, Madrid. En línea en: <https://core.ac.uk/download/pdf/19707069.pdf>. [Consulta: 24.10.17]. En esta obra también se puede encontrar abundante bibliografía sobre los esclavos y la religión romana hasta 1996.

27. J.M. Rainer y L. Schumacher, *Corpus der römischen Rechtsquellen zur antiken Sklaverei. Teil VI: Stellung des Sklaven im Sakralrecht*, Stuttgart, 2006.

28. S. Montero Herrero, "Adivinación y esclavitud en la Roma antigua", en S. Montero Herrero (Ed.), *Actas del I Simposio Nacional de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones*. 'Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones, 0, 1995, 141-156.

29. N. Mckeown, "Magic, Religion, and the Roman Slave: Resistance, Control and Community", en Hodkinson y Geary, *Slaves... op. cit.*, 279-308.

30. A. Alvar Nuño, *Cadenas invisibles. Los usos de la magia entre los esclavos en el Imperio romano*, Besançon, 2017.

31. N. Tran, "Esclaves et ministres des Lares dans la société de l'Arles antique", *Gallia*, 71-2, 2014, 103-120.

32. K.A. Shaner, *The Religious Practices of the Enslaved: A Case Study of Roman Ephesos*, Harvard Divinity School (tesis inédita), 2012. En línea en: <https://search.proquest.com/docview/1237999838?pq-origsite=gscholar>. [Consulta: 24.10.17].

33. L. Lazzaro, *Esclaves et affranchis en Belgique et Germanies romaines d'après les sources épigraphiques*, Besançon, 1993, 475-486.

34. B. Amiri, *Esclaves et affranchis des Germanies: mémoire en fragments. Étude des inscriptions monumentales*, Stuttgart, 2016, 177-212. Este autor cuenta con un artículo igualmente interesante sobre el culto de los esclavos y los libertos a Apolo: B. Amiri, "The Apollo of Slaves and Freedmen", en Hodkinson y Geary, *Slaves... op. cit.*, 195-205.

35. B. Amiri (Dir.), *Religion sous contrôle. Pratiques et expériences religieuses de la marge?*, Besançon, 2016.

marginalidad. En este sentido, los artículos más interesantes para nosotros son el dedicado a las prácticas religiosas de los libertos³⁶ y, especialmente, los dedicados a las de los esclavos: el primero analiza el papel de los *uictimarii* en los sacrificios públicos romanos³⁷ y el segundo estudia a los esclavos y libertos como actores religiosos en la zona de *Augusta Treverorum* (*Gallia Belgica*) y de *Mogontiacum* (*Germania Superior*)³⁸.

2. La identificación de los esclavos: onomástica e indicación de su estatus

En primer lugar, es necesario poner de manifiesto que la denominación «esclavo público» (*seruus publicus*) hace referencia a los esclavos del estado romano y su administración provincial, así como a los esclavos de las diferentes *rei publicae*, es decir, de las diferentes entidades administrativas de ámbito local que tienen un patrimonio común. Los esclavos imperiales, por su parte, en origen no eran más que una propiedad personal del emperador. Progresivamente a lo largo del s. I d.C. el *patrimonium* del *princeps* se fue confundiendo con el *aerarium* público republicano hasta que, a partir de la época flavia y, sobre todo, durante el reinado de los antoninos, las finanzas imperiales y las estatales tendieron a agruparse en torno al *fiscus*, la caja pública imperial³⁹. Por ello, a efectos prácticos, los esclavos imperiales acabaron cumpliendo unas funciones administrativas en los territorios de dominio imperial muy similares a las que desempeñaban los esclavos públicos.

Una vez indicados cuáles son los individuos que interesan a nuestro estudio, es necesario identificarlos en las inscripciones. En muchos casos, los esclavos públicos del estado indican su estatus con la denominación *seruus publicus* o solamente *publicus*. En el caso hispano, donde la gran mayoría de los esclavos públicos atestiguados son los pertenecientes a las ciudades, su estatus, al igual que lo que ocurre con los esclavos de las ciudades del resto del occidente del Imperio, se indica mayoritariamente con el nombre de la colectividad a la que pertenecen y/o de su estatuto (*res publica, colonia, ciuitas*)⁴⁰:

36. F. Van Haepere, “Des affranchi(e)s parmi les prêtres publics de Rome et des cités d’Italie : réflexions préliminaires”, en Amiri, *Religion... op. cit.*, 49-63.

37. B. Amiri, “La religion des esclaves: entre visibilité et invisibilité”, en Amiri, *Religion... op. cit.*, 65-76. Sobre los músicos esclavos y libertos que tocaban sus instrumentos en los sacrificios públicos véase A. Vincent, “Auguste et les *tibicines*”, *Mélanges de l’École Française de Rome. Antiquité*, 120/2, 2008, 427-446 y sobre los encargados de la custodia de los templos (los *aeditui*), muchos de ellos esclavos, véanse H. Ménard, “Un aspect de la *custodia templorum*: les *aeditui*”, en A. Vigourt et alii. (dirs.), *Pouvoir et religion dans le monde romain, hommage à J.-P. Martin*, París, 2006, 231-243 y F. Sudi-Guiral, “Les gardiens des sanctuaires dans les cités d’Italie”, en L. Lamoine et alii. (dirs.), *La praxis municipale dans l’Occident romain*, Clermond-Ferrand, 2010, 421-432.

38. A. Binsfield, “Esclaves et affranchis comme acteurs religieux. L’exemple de la Belgique et de la Germanie Supérieure”, en Amiri, *Religion... op. cit.*, 77-95.

39. G. Boulvert, *Domestique et fonctionnaire sous le Haut-Empire romain: la condition de l’affranchi et de l’esclave du prince*, París, 1974, 10.

40. L. Halkin, *Les esclaves publics chez les romains*, Bruselas, 1897, 192-194 y F. Sudi, *Les esclaves et les affranchis publics dans l’occident romain (Ile siècle avant J.-C. - IIIe siècle après J.-C.)*, Université Blaise Pascal

[Tr]ophimus c(olonorum) C(oloniae) P(atriciae) ser(uus) (Corduba, Córdoba⁴¹).
 [Barb]arae rei [publ]icae Segob[rig]ensium [serua] (Segobriga, Saelices, Cuenca⁴²).
 Aeuaristus ser(uus) gen(?): (Segisamo, Sasamón, Burgos⁴³).
 [E]urcar[p]us r(ei) p(ublicae) Veleia^n(orun) siue ae) ser(uus): (Veleia, Iruña de Oca, Álava⁴⁴).
 Festus rei publicae cluniensium seruus: (Clunia, Peñalba de Castro, Burgos⁴⁵).
 Septiminus r(ei) p(ublicae seruus): (Astigi, Écija, Sevilla⁴⁶).
 Ζώσιμος π Ιταλιηνσιουμ (Zosimos p(ublicus) italicensioum): (Italica, Santiponce, Sevilla⁴⁷).
 Speratus Bals(ensium siue ae) dis[p(ensator)]: (Balsa, Luz, Tavira, Algarve⁴⁸).

Como podemos observar, en cuatro casos la indicación del estatus se da a través de la fórmula *rei publicae* + nombre de la ciudad + *seruus/serua*, haciendo referencia a que pertenecen al patrimonio común de los *ciues* de dicho lugar. En el caso de *Septiminus*, el esclavo de *Astigi*, la fórmula aparece abreviada a sólo dos letras (*Septiminus r p*), pero el sentido es exactamente el mismo. Por su parte, la inscripción cordobesa de *Trophimus* y la griega de *Zosimos* expresan la misma idea. La primera indicando que se trata de un esclavo de los colonos de la *Colonia Patricia*, y en la segunda, *Zosimos* aparece como *publicus* de los italicenses.

La identificación de *Speratus* como esclavo de *Balsa* se deriva de su ocupación profesional. El *dispensator* tiene como función principal la gestión de una caja patrimonial para llevar a cabo los pagos y los cobros que ordenan los magistrados municipales, de ahí la etimología de la palabra que procede de *dispensare, dispendere*, es decir, pagar. Este es un cargo que tanto

- Clermont-Ferrand II (tesis inédita), 2013, 23-24. En línea en: <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-01124265/document>. [Consulta: 24.10.2017]. Véase Mangas, *Esclavos... op. cit.*, 103 donde se observa que este tipo de denominación, con las posibles variantes, es mayoritaria en los casos que el recoge.

41. A. U. Stylow *et alii.*, *Corpus Inscriptionum Latinarum. Volumen Secundus. Inscriptiones Hispaniae Latinae. Editio altera, Pars VII: Conventus Cordubensis*, Berlín-Nueva York, 1995, n° 315 (en adelante *CIL* II²/7).

42. M. Almagro Basch, *Segóbriga II. Inscripciones ibéricas, latinas paganas y latinas cristianas*, Madrid, 1984, n° 67.

43. E. Hübner (Ed.), *Corpus Inscriptionum Latinarum Voluminis secundis supplementum. Inscriptionum Hispaniae Latinae supplementum*, Berlín, 1892, n° 5812 (en adelante *CIL* II *supp.*).

44. J. Núñez Marcén *et alii.*, “Nueva ara dedicada a *Mater Dea* procedente de *Veleia* (Iruña de Oca, Álava)”, *Veleia*, 29, 441-452.

45. P. Palol y J. Vilella, *Clunia II. La epigrafía de Clunia*, Madrid, 1987, n° 21.

46. A.U. Stylow *et al.*, *Corpus Inscriptionum Latinarum. Volumen Secundus. Inscriptiones Hispaniae Latinae. Editio altera, Pars V: Conventus Astigitanus*, Berlín-Nueva York, 1998, n° 1163 (en adelante *CIL* II²/5).

47. M^aP. De Hoz García Bellido, *Inscripciones griegas de España y Portugal*, Madrid, 2014, n° 358 (en adelante *IGEP*).

48. J. d’Encarnaçao, *Inscrições Romanas do Conventus Pacensis*, Coimbra, 1984, n° 74 (en adelante *IRCP*).

en la esfera privada, como en la administración imperial y en las ciudades era desempeñado en la gran mayoría de casos por esclavos⁴⁹.

El caso de *Aeuaristus* en la *tabula* de *Sasamón* plantea varios aspectos muy interesantes y a la vez problemáticos. El documento es una *tabula* de bronce en la que un *collegium* conmemora los votos formulados en favor de sus patronos, cuatro hombres y una mujer, en el año 239 d.C. En ella aparecen un total de 21 dedicantes: 15 hombres y 6 mujeres. De los 15 hombres, 4 indican claramente su carácter libertino a través de la fórmula *libertus gen. Th.* Mommsen interpretó esta abreviatura como *lib(ertus) gen(etivus)*, haciendo referencia a que eran oriundos de la ciudad⁵⁰, pero E. Hübner y los autores posteriores, como J.M^a Santero y J. M. Serrano⁵¹ han defendido que haría referencia a que eran libertos de una *gentilitas* o de una *gens* de carácter indígena, lo que consideramos una interpretación muy aventurada⁵². Lo que es claro es que estos libertos portan el gentilicio *Publicius*, dado comúnmente a los libertos públicos tras ser manumitidos⁵³, con lo que debemos 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*. En la misma *tabula* aparece, además, otro *Publicius Paratus* que no indica si es *libertus gen.* y otros dos individuos con un solo nombre, *Elenus* y *Pelagius* que, a pesar de no indicar expresamente su estatus, lo más probable es que fueran esclavos. Sobre las características concretas de este *collegium* volveremos más adelante.

La procedencia de los nombres de los esclavos públicos se distribuye de la manera siguiente: cuatro nombres griegos, cinco latinos y un nombre latino, pero que procede de un préstamo lingüístico griego, la palabra *Barbara*, con lo que observamos que existe bastante paridad entre nombres griegos y latinos

49. Sobre este cargo servil véase Ch. Daremberg y E. Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines d'après les textes et les monuments*, Graz, 1892, II, vol. 1, 280-286, s.v. *Dispensator*; G. Boulvert, *Esclaves et affranchis impériaux sous le haut-empire romain: rôle politique et administratif*, Nápoles, 1970, 429-433 y J. Muñoz Coello, "Officium dispensatoris", *Gerión*, 7, 1989, 107-120.

50. Th. Mommsen, *Ephemeris Epigraphica Corpus Inscriptionum Latinarum Supplementum*, Roma, 1875, II, 247, n^o 322.

51. *CIL* II *supp.*, n^o 5812; Santero, *Asociaciones... op. cit.*, 83, 128 y 157 y Serrano, *Status... op. cit.*, 80-81.

52. Resulta realmente difícil de creer que en una fecha tan tardía como el año 239 d.C., dos décadas después de la extensión de la ciudadanía romana a todos los habitantes del Imperio con el Edicto de Caracalla, existiese en la *ciuitas* de *Segisamo* una organización suprafamiliar de raigambre indígena que tuviese un patrimonio propio con esclavos y libertos. En nuestra opinión la abreviatura *gen.* debe hacer referencia a un concepto plenamente romano. Sobre la problemática de estudio de estas organizaciones véase M^a.C. González-Rodríguez, "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, 1985, 547-556 y F. Beltrán Lloris, "Un espejismo historiográfico. Las 'organizaciones gentilicias' hispanas", en G. Pereira Menaut (dir.), *Actas Ier. Congreso Peninsular de Historia Antigua*, Santiago de Compostela, 1988, 197-237, entre otros.

53. Serrano, *Status... op. cit.*, 77-79.

En lo que respecta a los esclavos imperiales, la fórmula más común de indicación de su estatus es *Caesaris* o *Augusti seruus*, aunque, entre las inscripciones de nuestro estudio, podemos observar diferentes formas de hacerlo:

Epagathu(s) Deuteri Aprilis Caes(aris) dis(pensatoris) ser(ui) uic(arius): (Caldas de Reis, Pontevedra⁵⁴).

Glaucus Caesar(um) n(ostrorum) s(eruus): (A Coruña⁵⁵).

Reginus uerna Augustorum: (A Coruña⁵⁶).

Vernaculus nuntius iunior Cacabulus: (Tarraco, Tarragona⁵⁷).

Sucessus Elaine Caesaris (serui): (Can Modolell, Cabrera de Mar, Barcelona⁵⁸).

Successianus Aug(usti) n(ostri) ser(uus): (Cortijo Carrasquilla, Porcuna, Jaén⁵⁹).

Victor Caes(aris) seruus: (*Hasta Regia*, Mesas de Asta, Jerez de la Frontera⁶⁰).

Diadumenus ser(uus) Caes(aris) n(ostri): (*Ilipa*, Alcalá del Río, Sevilla⁶¹).

En primer lugar, hay que señalar que hay dos inscripciones en las no es segura la identificación del individuo, pudiendo tratarse tanto de esclavos como de libertos porque se omite el *seruus* o *libertus*: la de *Sucessus* y *Elaine* y la de *Victor*. Sin embargo, debido a que sólo portan un nombre, hemos optado por interpretar que son esclavos⁶². Una vez aclarado este punto, observamos que en ocho de los nueve casos, la indicación del estatus se realiza por medio del apelativo del emperador en genitivo plural o singular (*Caesaris* o *Augusti*).

En relación a la inscripción de *Cacabulus*, ha habido bastante debate en torno a la correcta lectura e interpretación de su contenido, pero nosotros creemos que la que realiza I.

54. P.M. López Barja de Quiroga y V. Rúa Carril, “*Vicarius* en un nuevo altar a *Edouius* de Caldas de Reis (Pontevedra)”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 117, 298-302.

55. G. Pereira Menaut, *Corpus de inscripciones romanas de Galicia I: Provincia de A Coruña, Santiago de Compostela*, 1991, nº 3 (en adelante CIRG I).

56. CIRG I, nº 4 y nº 5.

57. Alföldy, *Die Römischen Inschriften von Tarraco*, Berlín, 1975, nº 369 (en adelante RIT).

58. G. Fabre et alii., *Inscriptions Romaines de Catalogne I: Barcelone (sauf Barcino)*, París, 1984, nº 86 (en adelante IRC I).

59. CIL II²/7, nº 131.

60. AE 1991, nº 1031.

61. J. González Fernández, *Corpus de inscripciones latinas de Andalucía II: Sevilla*, Sevilla, 1991, nº 288 (en adelante CILA II).

62. Hemos decidido descartar una dedicación a Proserpina realizada por *Seuerianus Aug.* encontrada en La Garrovilla (Mérida). La razón que nos ha llevado a ello se deriva de la observación de la pieza. A pesar de que el individuo presenta un sólo nombre, hemos juzgado, siguiendo a A.U. Stylow, “Nuevo testimonio emeritense de Ataecina”, *Revista de Estudios Extremeños*, 53-1, 1997, 11-14, que se trataría de un liberto que en el contexto de una dedicación privada no ha consignado su nombre completo, como ocurre en ocasiones. De esta manera, la abreviatura de la siguiente línea (*Aug.*), se desarrollaría *Aug(ustalis)*, no *Aug(usti seruus)*, pues esta aparece centrada en la línea, dándole la importancia que merece el cargo, con espacio de sobra para añadir la abreviatura de *seruus*.

Rodà es la más convincente, a pesar de que no es definitiva⁶³. Siguiendo esta interpretación, en el epígrafe no aparecería consignado expresamente el carácter de esclavo imperial de *Cacabulus*. Simplemente se indicaría que es un *uernaculus*, es decir, un joven esclavo nacido en casa. Su oficio sería el de mensajero, como indica el término *nuntius*. La razón por la que nos inclinamos por identificarlo como esclavo imperial, con todas las reservas necesarias ante la dificultad de interpretación, es por el hecho de que la inscripción está realizada sobre una campanita de bronce ligada al culto imperial, pues en el texto se realiza una plegaria por la salud de los emperadores y la prosperidad del senado y el pueblo de Roma.

Por último, resulta curiosa la situación de *Epagathus*. Este individuo sería el esclavo de otro esclavo (*uicarius*⁶⁴), *Deuterus*, que a su vez sería *uicarius* de *Aprilis*, *dispensator* imperial⁶⁵. El *uicarius* del *uicarius* del *dispensator* imperial es, *de iure*, un esclavo imperial, ya que los esclavos no poseen legalmente bien alguno y el *peculium* que le asigna su *dominus*, el emperador en este caso, es legalmente propiedad de este⁶⁶. Hay testimonios de *uicarii* a lo largo de todo el occidente romano⁶⁷ y, muy frecuentemente, estos pertenecen a *dispensatores*, especialmente en el ámbito de la *familia Caesaris*⁶⁸. En el caso que nos ocupa, nos encontramos

63. *Dep(recatio) / Saluis Augustis uernaculus nuntius iunior Cacabulus / s(a)eculum bonum S(enatui) p(opulo) q(ue) r(omano) et populo felix Tarraco*. Véase I. Rodà de Llanza, “Documentos e imágenes de culto imperial en la Tarraconense septentrional”, en T. Nogales Basarrate y J. González Fernández (coords.), *Culto Imperial: política y poder*, Mérida, 2007, 745-748. La propia autora recoge las diferentes lecturas e interpretaciones de la inscripción.

64. Existen varias obras sobre los *uicarii*. Las dos principales son H. Earman, *Servus Vicarius. L’esclave de l’esclave Romain*, 2ª ed., Nápoles, 1986 y F. Reduzzi Merola, *Servo Parere. Studi sulla condizione giuridica degli schiavi vicari e dei sottoposti a schiavi nelle esperienze greca e romana*, Nápoles, 1990. Sobre los *uicarii* imperiales véase: P.R.C. Weaver, “Vicarius and Vicarianus in the Familia Caesaris”, *The Journal of Roman Studies*, 54, 1964, 177-128. Para el caso de *Hispania*, la obra principal es Crespo, “La subdependencia...”, *op. cit.*

65. Esta es la interpretación que proponen P. López y V. Rúa en la *editio princeps* (López y Rúa, “Vicarius...”, *op. cit.*), con la que coincidimos plenamente.

66. K. Hopkins, *Conquistadores y esclavos*, 1ª ed. española, Barcelona, 1981, 156.

67. Existe una serie de epígrafes especialmente interesante procedente en *Poetovio*, en *Pannonia Superior* (Ptuj, Eslovenia), lugar donde se encontraba una de las oficinas principales del *publicum portorii illyrici*. En este lugar han aparecido varias dedificaciones votivas de *uicarii* al servicio de trabajadores de la oficina del *portorium* (varios *uili* y un conductor). Sobre el *publicum portorii illyrici* véase S.J. de Laet, *Portorium. Etude sur l’organisation douanière chez les romains, surtout a l’époque du haut-empire*, Brujas, 1949, 175-245.

68. Reduzzi, *Servo... op. cit.*, 190-208. En el *corpus* que recoge esta autora, en 14 de los 26 casos donde los esclavos imperiales con *uicarii* atestiguados indican expresamente su cargo, este es el de *dispensator*. Sobre la relación entre los dispensatores, gestores de una caja patrimonial con cuyos fondos llevan a cabo los pagos y los cobros, y sus *uicarii*, y las funciones de estos, véanse Weaver, *Vicarius... op. cit.*, 118-120 y Muñiz, “Officium...”, *op. cit.*, 116-118.

ante un *uicarii uicarius*, situación que es más inusual y sólo aparece consignada expresamente en una inscripción procedente de Roma⁶⁹, aunque está contemplada en el derecho⁷⁰.

Sobre la procedencia de los nombres de los esclavos imperiales de nuestro corpus nos encontramos con una situación similar a lo que ocurre en el caso de los esclavos públicos, ya que contamos con cuatro nombres griegos, cinco latinos y uno latino préstamo de una palabra griega, el de *Cacabulus*, el diminutivo de *caccabus* (cazuela, olla). En este caso, existe también un ligero predominio de los nombres latinos sobre los griegos, con un solo caso.

3. Medios y objetivos de la devoción

3.1. Las dedicaciones individuales

En la gran mayoría de casos de devoción de esclavos públicos e imperiales que tenemos en *Hispania* nos encontramos ante la dedicación individual de un monumento a la divinidad. En muchas de estas inscripciones se consigna expresamente que dicha dedicatoria se realiza en cumplimiento de un voto. Únicamente contamos con un testimonio de dedicación conjunta realizado por dos esclavos y cuatro testimonios de agrupaciones (*collegia*) de esclavos públicos.

NOMBRE DEL ESCLAVO	NOMBRE DE LA DIVINIDAD	FÓRMULA DEDICATORIA	REFERENCIA
Dedicaciones individuales de esclavos públicos			
<i>[E]ucar[p]us</i>	<i>Matri Deae</i>	<i>dedi[c]auit</i>	Núñez <i>et al.</i> , “Nueva ara...”, <i>op. cit.</i>
<i>Festus</i>	<i>Numini the[atri]</i>	...	Palol y Vilella, <i>Clunia II... op. cit.</i> , nº 21.
<i>Septiminus</i>	<i>Deo Marti</i>	<i>ex uoto</i>	<i>CIL</i> II ² /5, nº 1163.
<i>Zosimos</i>	<i>Augustae Nemesi</i>	...	<i>IGEP</i> , nº 358.
<i>Speratus</i>	... <i>Aug(usto/ustae)</i>	<i>animo li[bens] pos[uit]</i>	<i>CIL</i> II <i>supp.</i> , nº 5164.

69. *Eleuther Tharsi / Charitonis Aug(usti) ser(ui) disp(ensatoris) / uicari(i) uicarius uixit / annis XXX* (R. Neudecker y M. G. Granino Cecere, *Antike Skulpturen und Inschriften im Institutum Archaeologicum Germanicum*, Wiesbaden, 1997, nº 86). Como podemos ver, en este caso se trata también de un *uicarii uicarius* de un *dispensator* imperial.

70. *Dig.* 33,8,25 (Celso) y *Dig.* 33,8,6,3 (Ulpiano).

Dedicaciones individuales de esclavos imperiales			
<i>Epagathu(s)</i>	<i>Edouio</i>	<i>uo(tum) s(oluit) l(ibens) a(nimo)</i>	López y Rúa, “Vicarius...”, <i>op. cit.</i>
Glaucus	Neptuno	<i>sacru[m] pro salute Augustor(um) nostror(um) / titul(um) [p(osuit)] ex uoto</i>	CIRG I, nº 3.
<i>Reginus</i>	<i>Imp(eratori) Caesari M(arco) Aurelio Antonino Aug(usto)</i>	<i>ex uoto</i>	CIRG I, nº 4.
<i>Reginus</i>	<i>Imp(eratori) Caesari L(ucio) Aurelio Vero Augusto</i>	<i>ex uoto</i>	CIRG I, nº 5.
<i>Cacabulus</i>	<i>Culto imperial</i>	<i>Dep(recatio) Saluis Augustis</i>	RIT, nº 369.
<i>Sucessus / Elaine</i>	<i>K...</i>	<i>u(otum) s(oluerunt)</i>	IRC I, nº 86.
<i>Successianus</i>	<i>Numini Sancto, Deo Siluano</i>	<i>ex uoto cum suis posuit</i>	CIL II ² /7, nº 131.
<i>Victor</i>	...	<i>de s(uo) f(ecit)</i>	AE 1991, nº 1031.
<i>Diadumenus</i>	<i>Sanctae Deae</i>	<i>sacrum / animo libe(n) s u(otum) sol(uit)</i>	CILA II, nº 288.

Como podemos observar, ocho de las catorce inscripciones muestran expresamente que han sido realizadas en cumplimiento de un voto a través de la fórmula básica *ex uoto* en cinco ocasiones, *uotum soluit libens animo / animo libens uotum soluit* en dos ocasiones, y *uotum soluerunt* en una ocasión. Todas ellas nos indican que el epígrafe se ha dedicado durante la *solutio*, la parte final del contrato votivo, lo que puede valorarse como una prueba del cumplimiento del mismo por parte de la divinidad que ha sido correspondido con la dedicación del ara y, posiblemente, con el sacrificio que en ella se realiza⁷¹. Estas fórmulas, en algunos casos, aparecen acompañadas de otras que indican, o bien el objetivo concreto del voto, como ocurre en el caso de la dedicatoria de *Glaucus* a Neptuno *pro salute Augustorum nostrorum*, o bien que la inscripción ha sido dedicada por alguien más como indica

71. Sobre las fases del voto romano y los rituales que se realizan véase J. Scheid, *Romulus et ses frères. Le collège des frères Arvales, modèle du culte public dans la Rome des Empereurs*, Roma, 1990, 326-332 y J. Scheid, *Quand fraire c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, París, 2005, 44-50.

la fórmula *cum suis posuit*, lo que puede hacer referencia a la existencia de una agrupación de la *familia Caesaris* que dedica el ara.

Respecto a la fórmula *animo libens posuit*, la ausencia de la palabra *uotum* ha sido interpretada como un indicio de que la erección del epígrafe se ha dado de forma libre y voluntaria, sin la necesidad de que haya existido la formulación de un voto con anterioridad⁷². Otra posibilidad difícil de confirmar es que dicho epígrafe, al igual que otros que presentan fórmulas lacónicas como *dedicauit* y *de suo fecit*, fuera dedicado durante el momento en el que se contrajo el voto, en la fase de la *nuncupatio*⁷³, y de ahí que no aparezca mención alguna a un voto previo. Sin embargo, al no contar tampoco con ninguna referencia expresa a esa fase del voto en el texto del epígrafe debemos de ser muy precavidos al respecto.

En lo referente a las divinidades que reciben culto por parte de estos esclavos, cabe destacar su variedad, ya que hay dedicaciones a divinidades romanas, greco-orientales, locales y también dedicatorias relacionadas con el culto imperial.

3.1.1. Divinidades romanas

Como divinidades claramente romanas contamos con el *numen theatri* de *Clunia*, *deus Mars*, la divinidad augusta a la que rinde culto *Speratus*, *Neptunus* y *numen sanctus deus Siluanus*. Además hemos incluido dentro de este apartado las dedicaciones a *Mater Dea* y a la *Dea Sancta*.

En la inscripción encontrada en el teatro de *Clunia*⁷⁴, *Festus*, esclavo público de la *res publica* cluniense dedica el ara al *numen theatri*, es decir, al espíritu protector que habita en dicho edificio. Este es el único testimonio de una dedicación al *numen* de un teatro en todo el Imperio. El único paralelo es el *genius theatri* al que dedica una inscripción *Lucceius Peculiaris, redemptor proscaeni*, en *Capua* (CIL X, n° 3821). Es posible que *Festus* fuese un esclavo público que trabajase en el teatro de *Clunia* en la correcta preparación y desarrollo de las obras que allí se representaban o en el mantenimiento del mismo y que, por esta razón, dedicase un ara al *numen* protector de dicho teatro.

El ara dedicada por el esclavo público de *Astigi Septiminus* a *deus Mars* se encuentra desaparecida desde una fecha muy temprana, sin embargo, tanto el estatus de *Septiminus* como el nombre de la divinidad parecen seguros, ya que los primeros autores que dan noticia de este epígrafe antes de su desaparición así lo recogen⁷⁵. Marte aparece en *Hispania* mayoritariamente como una divinidad protectora de los individuos y de la comunidad contra las

72. P. Le Roux, "Cultos y religión en el noroeste de la Península Ibérica en el Alto Imperio romano: nuevas perspectivas", *Veleia*, 26, 2009, 272.

73. Contamos con poca información sobre la *nuncupatio* y la gran mayoría procede de las actas anuales de los hermanos arvaes, detalladamente estudiadas en J. Scheid, *Romulus... op. cit.*, 1990.

74. *Festus / rei publicae / cluniensi/um seruus / Numini the[atri...]*

75. Tanto el Anónimo Torinense en 1549/1550 como Roa en 1629 transmiten ambos elementos. Anónimo Torinense: *Aram / deo / Marti / Septimi/nus r(ei) p(ublicae seruus) / ex uoto / posuit*. Roa: *Deo Marti / Septimenus / r(ei) p(ublicae) A(stigitanae seruus) ex uoto / posuit*. Véase CIL II²/5, n° 1163.

diferentes formas de agresión exterior: bandidaje, enfermedad, epidemia, etc.⁷⁶. Es por ello que se encuentra representado, sobre todo, en el ámbito urbano donde es introducido de manera habitual en los panteones locales en el contexto del culto público⁷⁷. El teónimo aparece acompañado del apelativo *deus*, cuyo uso está sobradamente atestiguado en *Hispania* y, como argumentó convincentemente M. Salinas, no tiene por qué enmascarar un proceso de *interpretatio* de una divinidad local, como se había creído tradicionalmente⁷⁸.

La divinidad augusta a la que dedica un ara *Speratus* el *dispensator* de *Balsa* nos es desconocida⁷⁹, pero su epíteto nos indica que se trata de una divinidad ligada al poder imperial y a la romanidad y no necesariamente al culto imperial propiamente dicho. Según P. Le Roux este tipo de epítetos hacían referencia a que el dios cumplía una función protectora del emperador o a que el devoto pedía la protección de la divinidad en favor del emperador⁸⁰. Sin embargo, poco podemos aclarar respecto a este epígrafe pues no sabemos el nombre de la divinidad ni la causa concreta por el que fue dedicado.

La inscripción de A Coruña dedicada por el esclavo imperial *Glaucus*⁸¹ nos da información sobre varios elementos interesantes. En primer lugar, nos informa sobre la datación del epígrafe, ya que la referencia a los emperadores en plural, unida a los testimonios de las dos inscripciones dedicadas por el *uerna* imperial *Reginus* a Marco Aurelio y Lucio Vero, que fueron encontradas en el mismo lugar, nos inclina a situarlo en el reinado de ambos empe-

76. P. Le Roux, “Mars dans la Péninsule Ibérique en haut-empire romain”, en V. Brouquier-Redde *et alii.* (eds.), *Mars en Occident*, París, 2006, 92.

77. Le Roux, “Mars...”, *op. cit.*, 90.

78. M. Salinas de Frías, “Los teónimos con la mención “Deus, -a” en la epigrafía hispana”, *Conimbriga*, 34, 1995. El autor argumenta en contra de la teoría postulada por S. Lambrino (S. Lambrino, “Les cultes indigènes sous Trajan et Hadrien”, en *Les empereurs romaines*, París, 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 al nombre de una divinidad indígena, serían en la mayoría de casos una muestra más de que el culto a dicha divinidad se encuentra integrado en las maneras del sistema religioso romano.

79. [...] / *Aug(usto siue ustae) s[ac(rum)] / Speratus / Bals(ensium) dis[p(ensator)] / animo li[b(ens)] / pos[uit]*

80. Le Roux, “Cultos...”, *op. cit.*, 273.

81. *Neptuno / sacru[m] / pro salute / Augustor(um) / nostror(um) / Glaucus / Caesar(um) n(ostrorum) s(eruus) titul(um) [p(osuit)] / ex uoto*. La lectura de este epígrafe ha sido problemática, sobre todo en relación a la séptima línea y su relación con la S inicial de la octava. P. Le Roux y A. Tranoy (P. Le Roux y A. Tranoy, “Notes d’épigraphie romaine de Galice”, *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 28, 1973, 226) leen *Caesarian(i) / s(eruus)*, G. Pereira (*CIRG* I, nº 3) lee *Caesar(um) n(ostrorum) / s(eruus)*, mientras que A. Rodríguez Colmenero (A. Rodríguez Colmenero, “Las nuevas *stationes Lucensis et Brigantina* en el finis terre ibérico del Imperio Romano”, *Palaeohispanica*, 5, 2005, 885) interpreta *Caesaria^n^u/s*, como un segundo cognomen del dedicante que indica su anterior pertenencia al emperador, lo que indicaría, según el autor, que se trata de un liberto imperial. Ante la imposibilidad de realizar la autopsia por nosotros mismos y dado que las fotos no son claras al respecto, hemos decidido tomar la interpretación más comúnmente defendida, la de que se tratase de un esclavo imperial.

radores, es decir, entre el 161 y el 169 d.C. En segundo lugar, este ara se dedica a Neptuno en cumplimiento de un voto por la salud de los emperadores, con lo que se apela a sus cualidades salutíferas. Neptuno aparece en 8 ocasiones en *Hispania* además de la que nos ocupa, 7 de ellas en la provincia *Citerior*. Esta divinidad ligada a la fórmula *pro salute* aparece en 15 ocasiones a lo largo del Imperio y, curiosamente, 9 de ellas son dedicaciones por la salud del emperador o de los emperadores a partir de los antoninos⁸². Este y otros testimonios nos indican que Antonino Pío y sus descendientes debieron ser especialmente devotos de esta divinidad⁸³.

Más complejos son los epítetos de la divinidad de la dedicación del esclavo imperial *Successianus* hallada a siete kilómetros de Porcuna (Jaén) en un cortijo⁸⁴. Está dedicada a Silvano con los apelativos *numen sanctus* y *deus*. En primer lugar, es necesario destacar que esta secuencia es única, si bien hay testimonios de la asociación de algunos de estos términos por separado. Está sobradamente atestiguada la relación de los apelativos *deus* y *sanctus*, ya sea juntos o por separado, con Silvano⁸⁵; sin embargo, solamente contamos con dos testimonios del empleo de *numen* como apelativo de Silvano: uno procedente de Roma⁸⁶ y otro de Fuente el Saz (Madrid)⁸⁷. Esta relación puede hacer referencia al dios Silvano como un *numen* del mundo agreste que habita en una zona boscosa; relación que vemos clara, como ponen de manifiesto C. González y J. Mangas⁸⁸, en el pasaje del libro primero de las *Metamorfosis* de Ovidio: «*Sunt mihi semidei, sunt rustica numina, nymphae faunisque satiryque et monticolae siluani*»⁸⁹. Sin embargo, también podría funcionar como una simple redundancia con la palabra *deus*. Sea como fuere, el hallazgo a siete kilómetros de la actual Porcuna puede apuntar a que la dedicación fue realizada en algún lugar del *territorium* de *Obulco*, con lo que la relación de Silvano con el mundo rural en este caso parece estar clara⁹⁰. La fórmula *cum suis*, como se ha dicho con anterioridad, se ha relacionado frecuentemente con la existencia de un

82. Datos obtenidos de *Epigraphik-Datenbank Clauss - Slaby* (en adelante *EDCS*).

83. De hecho, como pone de manifiesto S. Montero (S. Montero Herrero, *El emperador y los ríos. Religión, ingeniería y política en el Imperio Romano*, Madrid, 2012, 15), Antonino Pío y Marco Aurelio dedicaron un templo a Neptuno en la fuente de Aïn Drinn, cerca de *Lambaesis* (Numidia) en el 158 d.C., como lo indica *CIL VIII*, n° 2653. El propio Marco Aurelio lo reformó en el 174 (*CIL VIII*, n° 2654).

84. *Numini Sancto Deo / Silvano / Successianus Aug(usti) n(o)stri ser(u)us / ex uoto cum suis posuit*.

85. A modo de ejemplo, *CIL VI*, n° 31025 (Roma), *CIL VII*, n° 830 (*Britannia*), *CIL III*, n° 4433 (*Pannonia Superior*), etc.

86. *AE 1979*, n° 62: *Numini sacrum / Silvano sancto / salutari conseruator(i) / restituto...*

87. H. Gimeno Pascual, "Ara al Numen Silvano hallada en Fuente el Saz (Madrid)", *Veleia*, 29, 2012, 431-434: *Ara nu/mini / Sil/uano / ex uot(---) / + (---) R(---) V(---)*

88. C. González Román y J. Mangas Manjarrés, *Corpus de inscripciones latinas de Andalucía III: Jaén*, Sevilla, 1993, 338, n° 293.

89. Ov., *Met.*, I, 190. Traducción: «Míos son los semidioses, los *numina* agrestes, las ninfas, los faunos y los sátiros y los silvanos del monte».

90. P.F. Dorsey, *The Cult of Silvanus. A Study in Roman Folk Religion*, Leiden - Nueva York - Colonia, 1992, 17-20 destaca su papel como dios protector del bosque, la caza, la agricultura y el pastoreo, y su carácter de divinidad eminentemente perteneciente al culto privado.

collegium que participa en la dedicación a la divinidad, aunque, en nuestra opinión, esta asociación automática es un tanto simplificadora pues dicha fórmula podría aludir a una dedicación realizada por el esclavo y su familia, o por el esclavo y algunos amigos o compañeros que no tenían por qué estar necesariamente establecidos como un *collegium* propiamente dicho. Nos es imposible saber por qué este esclavo imperial realizó una dedicación junto con los suyos a Silvano en el *territorium* de Obulco. Sabemos que el culto a Silvano estaba especialmente ligado a las clases más humildes, incluidos los esclavos⁹¹, y es posible que *Successianus* trabajase en una explotación imperial de algún tipo que se asentaba en la zona.

La inscripción de *Eucarpus*, esclavo público de *Veleia*, está dedicada a una divinidad cuya interpretación es un tanto difusa, *Mater Dea*⁹². Como ya pusieron de manifiesto los editores del epígrafe, una denominación tan genérica podría ocultar a muchas divinidades femeninas, con funciones dispares⁹³, y es posible que se tratase simplemente de una dedicación a la Diosa Tierra de tipo genérico, en relación con las diosas protectoras de las cosechas y de la fertilidad del campo, con lo que se podría relacionar con *Tellus* y *Ceres*⁹⁴. Por lo tanto, debemos ser precavidos ante la tentación de identificar a esta divinidad con Cibeles, pues las diferentes Diosas Madres son abundantes en los panteones del ámbito mediterráneo.

Algo similar ocurre con la divinidad que se esconde tras el genérico nombre de *sancta Dea*, diosa a la que dedica un epígrafe el esclavo imperial *Diadumenus* en *Ilipa* (Alcalá del Río, Sevilla)⁹⁵. Tradicionalmente se ha identificado a esta divinidad con *Ataecina*, ya que los epítetos en la forma *dea sancta* son muy comunes en los epígrafes dedicados a esta divinidad⁹⁶. Sin embargo sólo contamos con un paralelo procedente de Alcuéscar (Cáceres) dedicado a *sancta dea* acompañado con el topónimo típico de *Ataecina* (*turibrigensis*)⁹⁷. Los testimonios de esta divinidad se ubican fundamentalmente en el área central de Extremadura, donde se concentran más del 75% de los testimonios, apareciendo sólo ocasionalmente dedicaciones al sur del Guadiana y con evidencias importantes en las riberas del Tajo⁹⁸. Sin embargo, *Ilipa* 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 catalogar este epígrafe y otro aparecido en el mismo lugar dedicado a Proserpina como testimonios del culto a *Ataecina*⁹⁹.

91. Dorsey, *The Cult...* op. cit., 113-119.

92. [E]ucar/[p]us r(ei) p(ublicae) / Veleia^n(orum siue ae) / ser(uus) / Matri / Deae dedi[c]auit

93. Ops, Bona Dea, Mater Matuta, Isis, Tellus, Ceres y Cibeles, entre otras.

94. Nuñez et al., “Nueva ara...”, op. cit., 449.

95. Sacrum / Sanctae Deae / Diadumenus / ser(uus) caes(aris) n(ostri) ani/mo libe(n)s u(otum) s(oluit)

96. En CILA II, nº 288, entre otros, se aboga por esta identificación. Sobre las dedicaciones a *Ataecina*, así como sobre sus epítetos habituales véase J. Salas Martín y J. Rosco Madruga, “Epigrafía latina votiva de Santa Lucía del Trampal I (Alcuéscar, Cáceres)”, *Norba*, 13, 1993, 63-103 y J.M. Abascal Palazón, “Las inscripciones latinas de Santa Lucía del Trampal (Alcuéscar, Cáceres) y el culto a *Ataecina* en *Hispania*”, *Archivo Español de Arqueología*, 68, 1995, 31-106, entre otros.

97. S(anctae) D(eae) D(ominae) T(urib[ri]gensis) M(arcus?) / TV (AE 1995, 748).

98. Abascal, “Las inscripciones...”, op. cit., 94.

99. J. d'Encarnação, “Omissão dos teónimos em inscrições votivas”, *Veleia*, 2-3, 1985-1986, 309 y Abascal, “Las inscripciones...”, op. cit., 82.

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 explica los procesos de *interpretatio* que se producen en dicha zona y la aparición de epígrafes donde se identifican a ambas divinidades dentro de la misma fórmula teofórica¹⁰⁰. 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 automáticamente como parte del culto a *Ataecina* y, en consecuencia, la *sancta Dea* de *Ilipa* posiblemente sería Proserpina, divinidad cuyo culto está atestiguado en dicha zona y no a *Ataecina*, como se ha defendido tradicionalmente. Los epítetos *dea* y *sancta* aparecen también empleados con Proserpina¹⁰¹. No podemos saber si el voto realizado por *Diadumenus* está relacionado con las características infernales de la diosa o con sus atribuciones agrarias.

3.1.2. Divinidades greco-orientales

Hay únicamente una divinidad en nuestro estudio que es de origen greco-oriental, *augusta* Némesis. La inscripción dedicada por *Zosimos* a esta divinidad fue hallada en el anfiteatro de *Italica*¹⁰². Está realizada sobre una placa de mármol donde aparecen representadas dos pares de plantas de pies (*plantae pedum*): la izquierda orientada hacia abajo y la derecha hacia arriba. La inscripción, por su parte, está distribuida en dos líneas escritas de derecha a izquierda y de abajo a arriba en lengua latina, aunque con caracteres y terminaciones en griego en parte. La lectura, una vez colocadas las letras de izquierda a derecha dice así: *Αύγουσταε Νέμεσι Ζώσιμος / π Ἰταλικήνσιουμ λύκκιος*. La interpretación de la inscripción y de la intencionalidad de esta placa con *plantae pedum* ha sido muy debatida. A. Canto defendió que el individuo era en realidad un tal *Lucius Zosimus*, *p(atronus)* de los italicenses, que habría dedicado esta inscripción, al igual que otros hombres libres, a la misma divinidad en dicho anfiteatro en el momento de acceder o dejar el cargo que les imponía la obligación de financiar los *munera* gladiatorios¹⁰³. M^a Paz de Hoz en la última edición del epígrafe, siguiendo a A. Schulten, A. García y Bellido y J. L. Gómez Pantoja realiza la siguiente interpretación: A Némesis *augusta*, (lo dedica) el licio *Zosimos*, esclavo público de los italicenses. Según esta interpretación, que

100. J.M. Abascal Palazón, “Ataecina”, en J. Cardim Ribeiro (Coord.). *Religiões da Lusitânia. Loquuntur saxa*, Lisboa, 2002, 54-56. Algunas de estas denominaciones serían: *D(eae) At(a)e(cinae) Proser/pinae Tu(ribrigensi)* (Salvatierra de los Barros, Badajoz: *AE*, 1997, n° 815); *D(eae) S(ancta) A(taecinae) T(urobrigensi) P(roserpinae)* (Cárdenas, Badajoz: *CIL* II, n° 461); [*Deae Sanctae Ataecinae Turibrigensi*] *Proserpinae* (La Garrovilla, Badajoz: *AE* 1997, n° 804a).

101. Abascal, “Ataecina”, *op. cit.*, 53. El autor destaca la implantación del culto a Proserpina en Elvas (Distrito de Portalegre, Portugal) donde es denominada *Proserpina sancta*, *Proserpina seruatric* y *dea Proserpina*.

102. Véase la minuciosa edición de dicho epígrafe realizada por M^a Paz de Hoz en *IGEP*, n° 358.

103. Esta tesis la argumenta en A.M. Canto de Gregorio, “Les plaques votives avec *plantae pedum* d’Italica: un essai d’interprétation”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 54, 1984, 190-192. La autora desarrolla la abreviatura π como *patronus* e interpreta *lukios* como el *praenomen* de *Zosimus*, no como su *origo*.

juzgamos como la más convincente, la autora propone que *Zosimos* sería un gladiador de procedencia licia que, como esclavo público de *Italica*, combatió en los juegos gladiatorios y dedicó esta inscripción con *plantae pedum* como agradecimiento a *Némesis augusta*, en relación al rito del pasaje de un esclavo que ha entrado y ha salido de dichos juegos y ha sobrevivido¹⁰⁴.

El culto a *Némesis* tiene su origen en época helenística en Ramnunte del Ática o en Esmirna desde donde se difunde por el Mediterráneo oriental y, posteriormente, por todo el Imperio romano¹⁰⁵. Sus dedicantes son, fundamentalmente, soldados, magistrados municipales, gladiadores o gente que pide algo a la divinidad en favor de los gladiadores, por lo que la vinculación en occidente con los juegos gladiatorios y con el anfiteatro es clara. En este sentido, como destaca F. Fortea, los lugares de culto conocidos a la divinidad en occidente se encuentran en los anfiteatros o en los accesos a estos¹⁰⁶, como ocurre en el caso del anfiteatro de Itálica. El hecho de que la inscripción se encuentre escrita en caracteres griegos y en un orden inusual puede tener la intención de ocultar su contenido y que sólo fuera entendido por la diosa¹⁰⁷. El epíteto *augusta* es el más común en occidente para *Némesis*¹⁰⁸, lo que pone de manifiesto que, a pesar de tratarse de una divinidad de origen oriental, su integración total en la religión romana es clara.

3.1.3. Divinidades locales: *Edouius*

La única dedicación individual a una divinidad local es la que dedica el *uicarius Epagathus* a *Edouis* en Caldas de Reis (Pontevedra)¹⁰⁹, posiblemente la antigua *Aquae Celenae*¹¹⁰. Este ara fue encontrada en las cercanías del balneario Dávila en dicha localidad y supone la confirmación del teónimo, que ya se conocía gracias a otra dedicación de un individuo con ono-

104. IGEP, nº 358. A. Canto en 2007 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 (A. Canto en *Hispania Epigraphica* 16, 2007, 539).

105. M^a.P. de Hoz García-Bellido, “Cultos griegos, cultos sincréticos y la inmigración griega y greco-oriental en la Península Ibérica”, en M^a.P. de Hoz y G. Mora (eds.), *El oriente griego en la Península Ibérica: epigrafía e historia*, Madrid, 2013, 230. Sobre la difusión de su culto en época helenística véase, F. Fortea López, *Némesis en el occidente romano: ensayo de interpretación histórica y corpus de materiales*, Zaragoza, 1994, 35-38.

106. Fortea, *Némesis... op. cit.*, 156.

107. Fortea, *Némesis... op. cit.*, 248. El autor aboga por el significado mágico de esta práctica de ocultación, interpretación que creemos que puede ser acertada, aunque no es definitiva.

108. De Hoz, “Cultos...”, *op. cit.*, 230-231.

109. *Edouio / Epagathu(s) / Deuteri A/prilis Caes(aris) / dis(pensatoris) ser(ui) uic(arius) / uo(tum) s(oluit) l(ibens) a(nimo)*

110. A. Balil Illana et alii. (eds.), *Tabula Imperii Romani. Hoja K-29*, Madrid, 1991, 22-23, s.v. *Aquae Celenae*.

mástica indígena aparecida también en Caldas de Reis¹¹¹. Sobre el teónimo se han realizado varios intentos de análisis lingüísticos para tratar de desvelar sus funciones, relacionándolas en todos los casos con las aguas termales¹¹². En efecto, existiendo dos testimonios cerca del balneario lo único que se puede proponer, con todos los reparos necesarios, es la relación de la divinidad con la fuente termal de Caldas de Reis, sin que podamos indicar su carácter concreto, pues no contamos con información adicional que nos dé pistas sobre si es una divinidad acuática, salutífera o ctónica, o una divinidad con múltiples funciones. En lo referente al dedicante, como hemos visto, *Epagathus* es *uicarius* de *Deuter*, que a su vez es *uicarius* de *Aprilis*, *dispensator* imperial. Sin embargo, nos es imposible adivinar cuáles pudieron ser las funciones de este *uicarii uicarius* de un *dispensator* imperial del que no sabemos dónde ejercía su cargo, si en la propia *Aquae Celenae* o en otro lugar.

3.1.4. Dedicaciones relacionadas con el culto imperial

Hay tres documentos relacionados con el culto imperial: las dos inscripciones de *Reginus*, *uerna* imperial y la del joven *nuntius Cacabulus*, también *uerna* imperial. Los dos pedestales dedicados por *Reginus*¹¹³ aparecieron reutilizados en el mismo lugar que el ara que dedica el esclavo imperial *Glaucus* a Neptuno por la salud de los emperadores y, al estar dedicadas cada una a uno de estos (una a Marco Aurelio y otra a Lucio Vero), el horizonte cronológico podemos situarlo entre el 161 y el 169 d.C. La situación profesional de *Reginus* es un tema bastante debatido por la interpretación de la séptima línea en ambos epígrafes, complicada por el repiqueteo de las letras. En dicha línea se lee *ex actor*, con una separación entre ambos elementos. Algunos autores han obviado la separación o han interpretado que esta no cambia el sentido y que, por lo tanto, se debería leer *exactor*¹¹⁴, un cargo administrativo del organigrama imperial cuya función principal es la del cobro de impuestos en una determinada zona (*exactores*

111. *Edouio / Adalus Clo/utai (filius) u(otum) s(oluit) l(ibens) m(erito)*. G. Baños Rodríguez, *Corpus de inscripciones romanas de Galicia II: Provincia de Pontevedra*, Santiago de Compostela, 1994, nº 73.

112. I. Millán González-Pardo, "Conjeturas etimológicas sobre teónimos galaicos: I. Edovio", *Archivo Español de Arqueología*, 38, 1965, 50-54; B.M^a Prósper Pérez, *Lenguas y religiones prerromanas del occidente de la Península Ibérica*, Salamanca, 2002, 335-336 y J.C. Olivares Pedreño, *Los dioses de la Hispania Céltica*, Madrid, 2002, 69-70. Por su parte, F. Díez de Velasco, *Termalismo y religión. La sacralización del agua termal en la Península Ibérica y el norte de África en el mundo antiguo*, Madrid, 1998, 64, critica estas interpretaciones que califica de «argumento circular» porque parten de la premisa de que el teónimo tiene que tener alguna relación con el carácter termal de las aguas.

113. *Imp(eratori) Caesar^i / M(arco) Aurelio / Antonino / Aug(usto) / Reginus uerna / augustorum / ex actor / ex uoto*

Imp(eratori) Caesar^i / L(ucio) Aurelio Vero / Augusto / Reginus / uerna / augustorum / ex actor / ex uoto

114. Este es el caso de las interpretaciones de los autores anteriores a la edición de G. Pereira (*CIRG* I, nº 4 y 5).

tributorum)¹¹⁵. En nuestra opinión, la lectura del epígrafe es *ex actor*, que en la epigrafía de época imperial es lo mismo que *exactor*, debido a la confusión que se produce entre la preposición en ablativo *ex* (como en la locución *deus ex machina*) y el prefijo homófono *ex* (*exactor, excusare*)¹¹⁶, de una manera similar a lo que ocurre con la coexistencia de las fórmulas *pro praetore* y *propraetor*¹¹⁷. Por lo tanto, nos sumamos a la interpretación generalizada de que se trataría de un *exactor* imperial que desempeñaría sus funciones recaudatorias en la zona de *Brigantium*, donde en la misma época estaría también destinado *Glaucus* y, posteriormente, el *exactor Fortunatus*, así como sus libertos. A. Rodríguez Colmenero adivina aquí la existencia de una *statio marítima* donde estos miembros de la *familia Caesaris* estarían empleados en la recaudación de impuestos¹¹⁸, sin embargo, esta teoría no se puede confirmar hasta que aparezca atestiguada en la epigrafía dicha *statio*.

Resulta interesante la dedicación de dos estatuas con sus pedestales a los emperadores reinantes juntamente con la fórmula *ex uoto*, que deja constancia de la existencia de un voto previo a la divinidad. No son demasiado comunes las dedicaciones votivas a los emperadores vivos en el occidente romano, debido a que, salvo algunas excepciones, los gobernantes no tenían rango divino ni eran objeto de culto antes de la llegada de Roma, como sí ocurre en el oriente griego¹¹⁹. En el caso de que aparezca una dedicación al emperador vivo, normalmente este está asociado a otra divinidad, o el objeto del culto es el *numen* o el *genius augusti*¹²⁰. Así ocurre, por ejemplo, en una inscripción votiva de *Lucus Augusti*, en la que los emperadores aparecen nombrados junto a los Lares Viales¹²¹. En el caso de que figure únicamente el nombre del emperador en solitario, lo más probable, como indica D. Fishwick, es que el nombre de la divinidad objeto del voto se hubiera omitido porque su nombre era conocido, posible-

115. A. Rodríguez Colmenero (Rodríguez Colmenero, “Las nuevas...”, *op. cit.*, 885-886), por su parte, basándose en otro epígrafe de A Coruña (*D(iis) M(anibus) s(acrum) / d(efunctis) Stator/io Princ/ipi et Felici l(ib)ertis suis) Fortuna/tus / exsa/tor*) 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 en nuestra opinión es bastante poco probable. La interpretación que realiza G. Pereira leyendo *ex actor* es que *Reginus* habría sido *actor* en el pasado, un cargo más propio de esclavos que estaban encargados de la gestión administrativa de bienes privados, públicos o imperiales.

116. Véase M. Conde Salazar y C. Martín Puente, “*Ex*: de preposición a sustantivo”, en M. Villadandre Llamazares (ed.), *Actas del XXXV Simposio Internacional de la Sociedad Española de Lingüística*, León, 2006, 315-332.

117. Véase C. Martín Puente y M. Conde Salazar, “El paso de la preposición latina *pro* a prefijo: una gramaticalización poco productiva”, *Latomus*, 73, 2014, 577-595.

118. Rodríguez Colmenero, “Las nuevas...”, *op. cit.*, 883-887.

119. D. Fishwick, *The Imperial Cult in the Latin West. Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire. Vol. III: Provincial Cult. Part I: Institution and Evolution*, Leiden-Boston-Colonia, 2002, 4.

120. D. Fishwick, “Votive offers to the Emperor?”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 80, 1990, 121-130.

121. *Augg(ustis) sa/crum Laribus / Vialib(us) MM(arci) / Anii / Verus / et Verianus / ☉☉ (centuriones) l[e]gg(ionum) pa/ter et filius / ex uoto* (CIL II, nº 2572).

mente por estar erigido el monumento en su lugar de culto¹²². En el caso que nos ocupa, la hipótesis más probable en nuestra opinión es que la divinidad a la que se dedicaría el voto es Neptuno, debido a que estos pedestales aparecieron reutilizados junto con el ara dedicada a esta divinidad por *Glaucus*, con lo que las tres inscripciones procederían del mismo lugar, posiblemente un lugar de culto dedicado a Neptuno.

Ya nos hemos referido anteriormente a la campanita de bronce de *Tarraco* que incluye una plegaria dedicada, probablemente, por *Cacabulus*, *uerna* imperial, cuyo empleo al servicio de la administración imperial sería el de *nuntius*, es decir, mensajero. Esta campanita sería empleada por este esclavo en las ceremonias del culto imperial. La referencia a los emperadores nos remitiría al periodo del Imperio compartido entre Marco Aurelio y Lucio Vero (161-169), Marco Aurelio y Cómodo (177-180) o al de Septimio Severo y sus hijos (198-211).

3.1.5 Dedicación a K..., una divinidad desconocida

La pequeña árula con forma de columna que dedican *SUCCESSUS* y *ELAINE*, dos esclavos imperiales a una divinidad cuyo nombre aparece abreviado con una K, fue encontrada en el yacimiento de Can Modolell en Cabrera de Mar (Barcelona)¹²³. M. Mayer e I. Rodá en la *editio princeps* del documento desarrollaron la abreviatura de la divinidad como *K(auti)*, uno de los portadores de antorchas que acompañan a Mitra, ya que en el mismo lugar se han encontrado otras dos inscripciones presuntamente dedicadas a *Cautes*, con su nombre abreviado de la misma manera, apareciendo en una de ellas junto con la abreviatura M, que se ha interpretado como Mitra.¹²⁴ Además de estos tres testimonios, aparece en Barcelona un paralelo más de una dedicación a una divinidad cuyo nombre esta abreviado de la misma manera¹²⁵. Tras la *editio princeps*, estos testimonios se han integrado en los estudios del mitraísmo hispano. Sin embargo, hay varias razones que nos empujan a ser precavidos respecto a la asociación K con *Cautes*.

En primer lugar, no existe paralelo alguno en la epigrafía latina en el que el nombre de dicha divinidad aparezca bajo la forma *Kautes*, con K inicial en vez de C. Todas las dedicatorias aparecen bajo la forma *Cautes*¹²⁶. En segundo lugar, en el yacimiento de Can Modolell no han aparecido hasta la fecha testimonios escultóricos ni de otro tipo que hagan referencia

122. Fishwick, "Votive...", *op. cit.*, 125 y 130. Según este autor, la presencia del nombre de los emperadores en los pedestales y de sus estatuas tendría un carácter puramente honorífico.

123. *K u(otum) s(oluerunt) / SUCCESSUS / ELAINE / CAESARIS (SERUI)*.

124. *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).

125. *K u(otum) s(oluit) l(ibens) m(erito)* (IRC I, nº 86).

126. Datos obtenidos de EDCS. A modo de ejemplo: *Cauti / M(arcus Domi(t)i(us) / Vale(n)s / p(osuit)* (Moesia Inferior, AE 1982, nº 845); *Cauti / G(aius) Heren/nius (H)ermes / v(oto)* (Dacia, CIL III, nº 994); *Cauti / Q(uintus) Baien(us) / Procul(us) / pater // Cautop(ati) / Q(uintus) Baien(us) / Proc(ulus) / pater* (Regio X, CIL V, nº 763).

a Mitra o a su culto¹²⁷. En tercer lugar, el hecho de que el único paralelo se encuentre en Barcelona, a escasos kilómetros de Can Modolell, puede sugerir que se trate de una divinidad más o menos tópica de la que desconocemos su nombre completo. Por tanto, debemos ser precavidos a la hora de interpretar cuál puede ser la divinidad y es necesario reconocer que, hasta el momento, el nombre que se esconde tras la abreviatura K es desconocido.

3.2. Los *collegia* de esclavos públicos

Una vez analizados los testimonios de la devoción individual de los esclavos públicos e imperiales en *Hispania*, debemos detener nuestra atención en cuatro epígrafes en los que se atestigua, de manera más o menos segura, la existencia de *collegia* de los que forman parte esclavos públicos. En primer lugar, hay que poner de manifiesto, como destaca J.M^a Santero, que todos los *collegia* romanos, fuera cual fuera su finalidad principal, siempre tenían un carácter religioso, pues sus miembros se unían en torno a una divinidad tutelar y le rendían culto, al igual que al *Genius collegii* y a otros dioses¹²⁸.

Esto lo observamos, por ejemplo, en la inscripción funeraria de *Aulus Publicius Germanus*, sacerdote perpetuo de la *familia publica* de *Corduba* y *magister* en dos ocasiones¹²⁹. La referencia a *familiae publicae* en la epigrafía funeraria nos da noticia de *collegia* funerarios de miembros de la *familia publica*, esclavos y libertos, de una determinada ciudad. Estos individuos, que en la mayoría de casos contaban con reducidos medios económicos, se integraban en estas asociaciones con la aportación de una suma económica periódica al *arca collegii* para poder gozar de una sepultura y unos ritos funerarios dignos¹³⁰. *Throphimus Germanianus*, esclavo público de *Corduba*, dedica el epígrafe a *Aulus Publicius Germanus*, liberto de la ciudad, sacerdote perpetuo del *collegium* y *magister* en dos ocasiones, por lo que gracias a este epígrafe conocemos dos cargos de suma importancia de dicho *collegium*: el de *sacerdos perpetuus*, el encargado del culto, y el de *magister*, el presidente del *collegium* que era el encargado

127. C. Pla Perea y V. Revilla Calvo, “El santuario romano de Can Modolell (Cabrera de Mar, Barcelona). Nuevas aportaciones para su interpretación”, *Empúries*, 53, 2002, 211-239. En este artículo los autores realizan un repaso por los diferentes hallazgos en dicho yacimiento, no apareciendo ningún testimonio claramente atribuible al culto a Mitra.

128. Santero, *Asociaciones... op. cit.*, 48-49. En este sentido, J.P. Waltzing (J.P. Waltzing, *Étude historique sur les corporations professionnelles chez les romains depuis les origines jusqu’à la chute de l’Empire d’Occident*, 2^aed., Roma, 1968, 196) hace hincapié en que la razón que lleva a las corporaciones profesionales a adoptar un culto, a pesar de que su objetivo es profano, es que se basan en el modelo de la ciudad o de la familia y ninguna de ellas existía sin un culto público o doméstico. Por lo tanto, las corporaciones tenían que tener un dios tutelar. Véanse las páginas siguientes donde analiza a través de los testimonios epigráficos esa vertiente religiosa de los *collegia*.

129. *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)*.

130. Santero, *Asociaciones... op. cit.*, 52; Waltzing, *Étude... op. cit.*, 264-265. Sobre los *collegia funeraticia* o *tenuiorum* véase Waltzing, *Étude... op. cit.*, 141- 153.

de los asuntos económicos y administrativos de la sociedad¹³¹. Como indica acertadamente J.M^a Santero, la nomenclatura de ambos individuos nos ilustra su relación. El *agnomen Germanianus*, terminado en *-anus*, suele indicar el cognomen del propietario anterior a la compra-venta (*emptus*, de ahí *empticius*¹³², adquirido en compraventa) del esclavo por parte de la *res publica*. Por lo tanto, *Trophimus* fue esclavo de un tal *Germanus*, seguramente de *Aulus Publicius Germanus*, el difunto¹³³. *Trophimus* fue, posiblemente, *uicarius* de *Germanus* cuando éste era esclavo público de *Corduba* y, tras su manumisión, este se integraría en la *familia publica* como sustituto del *ordinarius*¹³⁴.

Otras dos inscripciones procedentes de *Segobriga* y de la cercana Uclés pueden estar mostrándonos una asociación de este tipo. La primera de ellas es clara, pues se trata de un monumento funerario en honor de una esclava pública de *Segobriga* consagrado por la *familia publica* de dicha ciudad¹³⁵. En este caso, una vez más, los esclavos y libertos públicos asociados dedican esta estela a la esclava pública *Barbara*.

El otro testimonio procede de un estanque circular donde se produce un afloramiento de agua denominado Fuente Redonda, al norte de Uclés (Cuenca). En las cercanías de este estanque apareció un ara dedicada a *deus Airo* o *Aironis* por la *familia oculensis* y por *Caius Titinius Crispinus*¹³⁶. Este es el único testimonio de esta divinidad local, y al aparecer asociado a un manantial no es aventurado pensar que sus funciones estarían ligadas a dicha fuente, como ocurre con el caso de *Edouius*. De hecho, J.M. Abascal, siguiendo a varios autores anteriores, relaciona este teónimo con el topónimo Airón que denomina a muchos pozos y surgencias de agua, no sólo en España sino en todo el occidente europeo, concluyendo que lo más probable es que el teónimo proceda de una palabra de origen celta que se emplearía para denominar ese tipo de manantiales y que pasaría, en forma de topónimos, a las diferentes lenguas modernas¹³⁷. Aunque esta teoría resulta interesante y sugestiva, una vez más, no contamos con testimonios suficientes que la refrenden más allá del caso aislado que nos ocupa. La mención de la *familia oculensis* podemos entenderla como los esclavos y libertos del *pagus*

131. Santero, *Asociaciones...* *op. cit.*, 56.

132. Sobre este tipo de esclavos véase F. Kudlien, "Empticius servus: Bemerkungen zum antiken Sklavenmarkt", *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 35-2, 1986, 240-256.

133. Santero, *Asociaciones...* *op. cit.*, 53.

134. Serrano, *Status...* *op. cit.*, 89.

135. La lectura del texto es compleja ya que se encuentra perdida y únicamente conservamos un fotograbado realizado por F. Fita que ilustra el mal estado de la pieza. La lectura más lógica en nuestra opinión es: *[Barb]arae rei / [pub]licae Segob/[rig]ensium / [seruae fa]mil(ia) / [pub]lica / [f]eci[t]*, a pesar de las restituciones que dan F. Fita y M. Almagro Basch (F. Fita Colomé, "Antigüedades Romanas", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 21, 1892, 138 y Almagro, *Segóbriga II...* *op. cit.*, nº 67) que interpretan que se trata de un esclavo de nombre *Barbaras*, apoyándose en un único paralelo, mientras que existen muchos más paralelos del nombre femenino *Barbara*.

136. *Deo A/ironi / fecit fa/milia Oc/ule(n)s(is) u(otum) s(oluit) E? / C(aius) Titiniu[s] / Crispinu[s]*

137. J.M. Abascal Palazón, "Airones y aguas sagradas", en A. Costa *et al.* (eds.), *Aquae Sacrae. Agua y sacralidad en la antigüedad*, Girona, 2011, 248-256.

oculensis o del *fundus oculensis*¹³⁸, pudiendo tratarse, por tanto, tanto de una agrupación de esclavos públicos que pertenecen a una comunidad rural como de los esclavos de un terrateniente. Desconocemos, de igual manera, si este lugar pertenecía al *territorium* de Segobriga o no, aunque por su cercanía es una posibilidad no desdeñable.

Por último, tenemos la interesante *tabula* de Sasamón¹³⁹. Hemos visto anteriormente la problemática que plantea el estatus de los esclavos y libertos que aparecen en la misma y el carácter público de la entidad a la que pertenecen. Sobre el carácter concreto de este *collegium*, lo más probable es que se tratase de una corporación profesional integrada por esclavos y libertos, públicos y privados, relacionada con la fabricación textil, pues en ella aparecen un *pectenarius* (cardador), dos *fullones* (bataneros), un *sutor* (zapatero) y un *clauarius* (clavador de calzado). Disentimos con respecto a la interpretación de J.M^a Santero de que se trate de un *collegium* doméstico de tipo funerario¹⁴⁰ ya que es claro que los libertos y los esclavos pertenecen (o pertenecieron) a individuos de distintas familias y a un ente público. Hay cinco libertos y un esclavo públicos y tres libertas y dos libertos que, aunque no expresan su condición explícitamente, portan el *nomen* de los *Valerii*. Es probable que estos fueran libertos de *Valeria Seuerina*, de ahí que aparezca explícitamente en la inscripción como «*patrona nostra*». Los otros *nomina* que portan los libertos del *collegium* son *Iulius*, *Bebius* y *Antonius*, los cuales no se corresponden con ninguno de los *patroni* del *collegium*. Esta inscripción es una *tabula patronatus* peculiar pues no incluye el decreto de cooptación por el que se eligen a los patronos protectores de la organización, como cabría esperar, sino que se hace referencia a los votos ofrecidos por los cuatro patronos en el año 239 d.C.¹⁴¹, por lo que la vertiente religiosa de este *collegium* queda puesta explícitamente de manifiesto.

4. Conclusiones

Es difícil obtener una visión general razonablemente segura sobre el culto de los esclavos públicos e imperiales de *Hispania* que trascienda los casos particulares debido a los escasos

138. Abascal, “Airones...”, *op. cit.*, 253 aboga por la interpretación de *fundus*. El topónimo *Oculensis* es el que habría dado lugar a la actual Uclés.

139. *Vot(a) su(s)ce(perunt) / fel(iciter) liben(tes) / patronis merentissimis et fel(icissimis) / et praestantissimis et pientissimis / ciues pientissimi et amicissimi seg(isamonenses) / Dom(ino) nostro Aug(usto) Gor(diano) et Auiola co(n)s(ulibus)*

C(aio) Sempronio Flauo / Valeri(a)e Seuerin(a)e patron(a)e nostr(a)e / C(aio) Seuerio Presso / C(aio) Valerio Lupo / G(?) C(aio) Turellio Cassiano / Pub(licius) Paratus Anti(stia?) Caliope / Pub(licius) Martialis libertus gen(tilitatis siue tis) Val(eria) Donata / Pub(licius) Maritimus lib(ertus) gen(tilitatis siue tis) Botia / Pub(licius) Mascellio lib(ertus) gen(tilitatis siue tis) Valeria Britta / Pub(licius) Mercator lib(ertus) gen(tilitatis siue tis) Valeria Auana / Val(erius) Candidus pectenarius / Val(erius) Quintio / Iul(ius) Morinus / Beb(ius) Valodduo fullo / Ant(onius) Missilius sutor Oct(auia) Seuera / Iul(ius) Eufimius Amainius / Elenus fullo / Aeuaristus ser(uus) gen(tilitatis siue tis) / (A)emilius Secundus / Pelagius clauarius

140. Santero, *Asociaciones...* *op. cit.*, 129.

141. Santero, *Asociaciones...* *op. cit.*, 128.

testimonios con los que contamos, pero se pueden sacar unas conclusiones apoyadas en los diferentes casos concretos.

En primer lugar, en lo relativo a la devoción personal, hemos podido constatar la participación de estos esclavos en el culto de divinidades de variada tipología y procedencia, pero mayoritariamente en el de las divinidades romanas. Divinidades como el *numen* del teatro de *Clunia*, Marte, Neptuno, Proserpina (a través del apelativo *sancta Dea*) y *Mater Dea* insertan a estos esclavos en los cultos propios de las ciudades donde habitan, estrechamente ligados con la romanidad: *Clunia*, *Astigi*, *Brigantium*, *Ilipa* y *Veleia*. En el caso de la dedicación a Silvano, este ara se encuentra inserto en las habituales dedicaciones a este dios que se dan frecuentemente en el mundo rural. De igual manera, pero en menor medida, estos esclavos también aparecen rindiendo culto a divinidades greco-orientales, como es el caso de Némesis, muy importante en la vida anfiteatral. A pesar de que esta divinidad llega a *Hispania* tras haber pasado por el filtro modificador de la ciudad de Roma (muestra clara de ello es el epíteto *augusta*), presenta características propias en sus formas de culto, manifestaciones y atribuciones.

También hemos constatado la participación de un esclavo imperial y de la *familia oculensis* en el culto a algunas divinidades locales, curiosamente, ambas relacionadas con fuentes de agua, termales en el caso de Edovio y no termales en el caso de *Airo / Aironis*. *Epagathus* es posible que dedicase su inscripción tras ser beneficiado por las aguas balneares de *Aquae Celenae*, mientras que la *familia Oculensis* pudo haberla realizado debido a la importancia de este manantial en la vida agraria de la zona.

Por su parte, la participación de los esclavos imperiales en el culto imperial está curiosamente poco atestiguado: únicamente con los pedestales (y sus correspondientes estatuas) dedicadas por *Reginus* y la campana ritual de *Cacabulus*, a lo que se podría añadir la dedicación a Neptuno por la salud de los emperadores realizada por *Glaucus*. Una posible explicación de este hecho es que los esclavos imperiales realizarían sus votos a las divinidades de manera personal, en busca de un beneficio para ellos mismos debido a su escasez de recursos, en vez de realizar dedicaciones de culto imperial para obtener una mayor relevancia en lo que a su estatus se refiere, a diferencia de los libertos, que a través del *sevirato* augustal podían obtener una mejor posición y relevancia social en sus comunidades.

Por último, tenemos testimonios de *collegia* en los que participan esclavos públicos. Estos se pueden asociar como *familia publica* para poder costear su sepultura y los rituales funerarios, como ocurre en los casos de *Corduba* y *Segobriga*. Hemos podido constatar que su vertiente religiosa es clara, ya que cuentan con cargos como el de *sacerdos*. Es bastante probable que existiesen *collegia familiae publicae* en muchas de las *ciuitates* de *Hispania*, pues la necesidad de costearse los ritos funerarios sería igual de importante entre los esclavos y libertos públicos de los diferentes lugares, pero por desgracia no se nos han conservado más testimonios en los que aparezcan más *familiae publicae*. Sin embargo, contamos con el caso de la *familia Oculensis*, cuyo carácter, como se ha dicho, no es claro, ya que puede hacer referencia a una aldea con esclavos públicos, o a un *fundus* privado. Finalmente, también contamos con la participación de estos esclavos públicos junto con libertos en un *collegium* profesional como observamos en la tabula de Sasamón.

Otro aspecto importante, pero del que no tenemos tantos testimonios en nuestro corpus es el de la situación profesional de estos esclavos. En varios casos esta aparece consignada de manera clara, como es el caso del *dispensator* de *Balsa*, que tendría a su cargo alguna caja de caudales de la ciudad para efectuar los cobros y los pagos que le ordenasen los magistrados de la misma. El *uicarius* del *uicarius* del *dispensator* imperial presenta más dificultades, ya que es difícil saber si el *uicarius* de un *uicarius* tendría funciones de ayudante o se dedicaría únicamente al servicio personal doméstico. Es posible que si la *ratio* de cuya caja se encargaba el *dispensator* imperial tenía una importancia considerable, necesitase una plantilla de ayudantes mayor con un *uicarius* que a su vez necesitase un ayudante, lo que no podemos asegurar por la parquedad de la información con la que contamos. También está relacionado con la administración imperial el cargo de *Reginus, exactor* de A Coruña, que desempeñaría sus funciones de recaudación de impuestos en una oficina en dicho lugar, posiblemente un *statio* marítima del puerto de *Brigantium, statio* que, por el momento, no ha sido confirmada. Por último, tenemos información del trabajo del joven *Cacabulus* que cumpliría las funciones de mensajero en la ciudad de *Tarraco*.

Además de estos, podemos inferir la situación profesional de algunos de los esclavos de nuestras inscripciones con diferentes grados de seguridad. En primer lugar, es bastante probable que el oficio que *Aeuaristus* desempeñaba en *Segisamo* fuera alguno relacionado con el sector del vestido o el calzado, pues parece bastante claro que esos son los sectores que aglutinaba el *collegium* de la *tabula*. En segundo lugar, algo menos de seguridad tenemos con la situación profesional de *Festus*, esclavo de *Clunia*, ya que su dedicación al *numen* del teatro nos puede estar indicando que su oficio podía estar relacionado con el mismo, como en el caso del paralelo del *genius* del teatro de *Capua* cuyo dedicante era *redemptor proscaeni*. Bien es cierto que otra posibilidad es que *Festus*, simplemente, fuese un aficionado al teatro que acudiese asiduamente y que quisiera dedicar a su *numen* un ara. Sin embargo, como no conservamos la fórmula dedicatoria no podemos saber con qué fin realizó la dedicación. Por último, podemos imaginar que el esclavo público licio de *Italica* era un gladiador que combatió en el anfiteatro y que debido a ello, dedicó una placa a Némesis, divinidad especialmente propicia para los juegos gladiatorios.

