

Universidad de La Laguna- Facultad de Humanidades- Sección de Geografía e Historia

Grado en Historia

Trabajo de Fin de Grado

2016/2017

**LOS SACERDOCIOS ROMANOS EN LA COLONIA DE
TARRACO: REPRESENTANTES DE UNA RELIGIÓN
CÍVICA**

Trabajo realizado por Laura Sabina González Carracedo

Dirigido por José Ascensión Delgado Delgado

Resumen: el estudio particular de la organización de la religión en una colonia concreta (*Tarraco*) de una provincia occidental del Imperio romano (*Hispania Citerior*) permite profundizar en las estructuras religiosas, sociales y políticas del mundo provincial, el cual queda marginado en las fuentes literarias. Mediante la epigrafía, se puede obtener información sociopolítica de los sacerdotes y sacerdotisas locales, y en menor medida información vinculada a los aspectos estrictamente religiosos. Aun así, la combinación con otras fuentes nos permiten aproximarnos a los aspectos que caracterizan la religión cívica en esta colonia.

Palabras clave: religión romana; sacerdocios romanos; Hispania romana; Tarraco; epigrafía; Historia de las Religiones.

Abstract: The particular study of the organization of the religion in a specifically colony (*Tarraco*) of a western province of the Roman Empire (*Hispania Citerior*) allows to penetrate into the religious, social and political structures of the provincial world, which remains marginalized or excluded in literary sources. By means of the epigraphy it is possible to obtain information socio-political of the priests and local priestesses and, to a lesser extent, information related to the strictly religious aspects. Even so, the combination with other sources they allow us to epathise with the aspects that characterize the civic religion in this colony.

Key words: roman religion; roman priesthoods; roman Hispania, Tarraco, epigraphy; History of Religions.

Contenido

1.	Introducción. Hipótesis y objetivos.....	4-6
2.	Historiografía, fuentes y método.....	6-14
	2.1 Apuntes historiográficos sobre sacerdocios locales.....	7-10
	2.2 Las fuentes para la religión romana en Hispania Citerior.....	10-13
	2.3 Las inscripciones y el ámbito epigráfico.....	13-14
3.	La religión cívica en la <i>Colonia Iulia Urbs Triumphalis Tarraco</i>.....	15-36
	3.1 El concepto de religión cívica.....	15-18
	3.2 El concepto de sacerdocio local.....	18-23
	3.3 <i>Tarraco</i> en su contexto histórico.....	23-26
	3.4 Evidencia epigráfica de sacerdocios locales en <i>Tarraco</i>	26-38
	3.4.1 Pontífices.....	27-29
	3.4.2 Flámines.....	29-31
	3.4.3 La ausencia de los augures.....	31-34
	3.4.4 Sacerdocios femeninos.....	34-37
	3.4.5 Otros sacerdocios.....	37-38
4.	Conclusiones.....	38-43
5.	Bibliografía.....	43-46
6.	Anexo.....	47-50

1. Introducción. Hipótesis y objetivos.

La religión romana se evidencia como un campo fructífero para la investigación actual, a pesar de haber sido un tema de reiterada reflexión y producción académica. Una de las vías más interesantes es la perspectiva de análisis de la estructura religiosa romana en las provincias del Imperio, y concretamente en los entornos locales, porque el estudio del ámbito religioso también abre la posibilidad de observar cómo organizaba, establecía y mantenía Roma sus instituciones políticas y su estructura socio-económica. En la organización del culto religioso romano, los sacerdocios son elementos clave, pero más allá de esa característica, son también los más informativos para conocer aspectos socio-políticos del mundo romano provincial y local. Esta justificación queda concluida con un problema de carácter metodológico, en relación con la escasez de información que nos ofrecen las fuentes literarias sobre el mundo alejado de Roma. Dicho de otra forma, el estudio de los sacerdocios provinciales y locales a través de la evidencia epigráfica es significativo porque nos ofrece información que ha quedado al margen de los textos.

Si tenemos como base esta argumentación, puedo sintetizar los objetivos del trabajo en uno solo, que se materializa en el apartado 3 (“La religión cívica en la *Colonia Iulia Urbs Triumphalis Tarraco*”). Este objetivo principal es la determinación de la evidencia epigráfica de los sacerdocios cívicos pertenecientes al espacio comprendido por la colonia de *Tarraco* y, en segundo lugar, el análisis histórico-religioso de los mismos. Sin embargo, además de este objetivo y por necesidad del mismo, quiero cumplir el de realizar una aproximación al estado de la cuestión sobre el concepto de religión cívica y el papel central que juega en las sociedades de la antigüedad clásica y particularmente en la romana, con el ejemplo de un espacio local concreto como es la colonia hispana referida, así como delimitar la definición y las categorizaciones de los sacerdocios de la antigüedad y de los romanos en particular.

En cuanto a las hipótesis, necesariamente surgidas de la experiencia empírica de la lectura de la bibliografía y difícilmente formuladas a priori, puedo resumirlas en cuatro: a) se produjo un traslado del esquema cívico-religioso romano a las ciudades de las provincias, b) la religión juega un papel importante en la cohesión de la vida pública en los ámbitos locales; c) la epigrafía es una fuente esencial y casi única para el estudio

de a y b; d) el sacerdocio romano se establece como modelo en las ciudades y colonias hispanas.

De hecho, el estudio de los sacerdocios provinciales y locales se vuelve más importante si tenemos en cuenta que las estructuras políticas, sociales y religiosas de esos mundos están marginadas en las fuentes literarias. Especialmente desde la cronología correspondiente al momento de la vida de César, y aún más con el programa augústeo, el proceso de municipalización en suelo italiano y en el mundo provincial llevó consigo no solo la instalación de un modelo urbano al estilo de Roma, sino la exportación en las colonias y municipios del “modelo cívico-religioso romano” y, por lo tanto, del “modelo romano de sacerdocio” (Gordon, 1990: pp. 235-255).

Esto explica que el tiempo donde se moverán las inscripciones motivo de análisis va a ser posterior a la segunda mitad del primer siglo antes de la era, pero sobre todo desde el reinado de Augusto, momento en el cual se suman los flámenes y flamínicas, vinculados al culto imperial, a los sacerdocios de tradición romana (pontífices y augures) que ya se habían empezado a encontrar en algunas provincias occidentales, incluida Hispania Citerior. Es decir, la riqueza informativa se focaliza en los tres primeros siglos de la era, en relación con la documentación existente para las provincias occidentales tanto en África como en Hispania (Delgado Delgado, 2000a: p.48). En todo este proceso, existen particularidades provinciales concretas, incluso en relación con la institución del culto imperial, pero es difícil negar una serie de patrones de organización comunes, como expresa la hipótesis d.

Hay que tener en cuenta tres consideraciones importantes a la hora de entender el enfoque de este estudio. En primer lugar, a propósito de la tradición historiográfica, el campo de estudio, las líneas interpretativas y de método, este trabajo sigue una doble vía: por un lado entiende que la historia de la religión romana forma parte del campo más general de la disciplina de la Historia de las Religiones, cuyos cambios de tendencias afectan también a los análisis centrados en el tiempo antiguo; y por otro lado se integra también en el ámbito de la Historia Antigua, disciplina que por sí misma también ha sufrido cambios (teóricos y metodológicos) que afectan a como las historiadoras e historiadores explican la religión dentro de las sociedades de esa época.

En segundo lugar, debido a que la epigrafía es la fuente fundamental en los estudios de sacerdocios locales, nos obliga a dedicar una extensión del texto a las reflexiones metodológicas pertinentes en relación con esa disciplina. En tercer lugar, a partir del objeto de estudio del sacerdocio de rango local, el análisis se abre a dos aspectos fundamentales, como son el socio-político y el religioso. En este sentido, el primer campo se evidencia más llamativo, ya que los aspectos propiamente culturales y religiosos son difíciles o imposibles de inferir a través de este tipo de inscripciones. Por otro lado, merecerán especial atención los ejemplos de sacerdocios femeninos, porque permiten ampliar el análisis a la situación excepcional de estas mujeres de la élite en la vida pública romana.

En definitiva, debido a que la “extensión de los dioses, prácticas y reglas de la religión de Roma” (Beard, North, Price, 1998: p. 194) ha generado un debate académico en torno a la complejidad de su relación con las religiones de Italia y las provincias, el estudio de los sacerdocios pertenecientes a una localidad concreta como es la colonia de *Tarraco* no deja de ser útil para engrosar el conocimiento y los datos particulares de la zona occidental del Imperio, si bien solo aporta información sobre las “reglas de la religión”.

2. Historiografía, fuentes y método.

Cualquier ámbito de la investigación histórica merece un detenido recorrido por los dos caminos básicos que le han dado la posibilidad de desarrollarse. Uno relacionado con la herencia de trabajos anteriores que plantearon las primeras preguntas con respecto al tema y lo abrieron al estudio, otro con la evidencia directa que permite acceder al conocimiento histórico. Esto es, el camino de la historiografía y el de las fuentes. Este recorrido es especialmente cardinal en el caso de la Historia Antigua.

El interés que ha recibido desde el la disciplina histórica la temática religiosa ha sido amplísimo, y ha sido quizá más amplio si cabe en el terreno particular de la antigüedad. Es sobradamente asumido que los campos más llamativos generan a su vez un mayor número de estudios, y por lo tanto de perspectivas, que les hacen someterse normalmente a revisiones historiográficas. Por esa gran cantidad de estudios, he decidido reducir el recorrido solo a trabajos que hayan tenido que ver directamente con el estudio de sacerdocios locales, ya que ampliarlo a todos los estudios dedicados a

religión romana en general no sería adecuado para la extensión de este apartado introductorio.

En el caso de la presentación de las fuentes, se sintetiza la utilización de la arqueología, iconografía, numismática y las fuentes literarias para obtener información de la religión romana en los entornos locales. Sin embargo, la cuestión principal es señalar los límites de cada tipo de evidencia. En este sentido, la reserva de un apartado dedicado a la epigrafía tiene que ver, como se ha señalado, con su importancia como fuente casi exclusiva para conocer los sacerdocios locales, lo que hace necesario un análisis más detenido en cuanto a sus límites para darle sentido al cuerpo del texto. Con esto, se pretende presentar el problema metodológico clave que surge en este campo de estudio, debido a la necesidad de ajustar y comparar la información de la epigrafía con la de las fuentes de otra naturaleza.

2.1 Apuntes historiográficos sobre sacerdocios locales.

Para insertar debidamente este trabajo en la tradición de la literatura académica es interesante comenzar numerando las primeras y lejanas publicaciones en relación con el tema, que no dejan de ser útiles si no bien en interpretaciones, ya que muchas han quedado superadas, sí en cuestiones de método. Me refiero al legado decimonónico que parte desde antes incluso de la primera publicación de los volúmenes del *Corpus Inscriptionum Latinarum* (CIL) dedicados a las provincias, cuando Hirschfeld publica en 1866 un artículo sobre sacerdotes en los municipios romanos de África. Aunque este texto marcará los estudios posteriores, se produce una gran ampliación tras 1869 cuando Hübner publica el volumen del CIL dedicado a Hispania y posteriormente a otras provincias. Siguiendo los estudios sobre tradición historiográfica de J. Delgado (2000a: p. 36) quisiera destacar como obras más representativas de este periodo la de Herbst (1883), con su síntesis de sacerdotes municipales del occidente latino y la de Ciccotti (1891), que incluye un artículo centrado en la Hispania Romana.

La primera década del siglo XX es especialmente interesante, por los aportes de Geiger y Toutain. El primero publica un breve compendio de sacerdotes municipales de culto imperial, pero el segundo desarrolla una obra más completa sobre el culto en las provincias, donde trata los aspectos sociales (extracción social) y políticos (forma de reclutamiento y carreras) de los sacerdocios, así como es pionero en reflexionar acerca

de la naturaleza de los sacerdocios femeninos. Otros autores trataron, dentro de sus obras más generales, la cuestión del sacerdocio municipal, todos ellos dentro de la metodología propia de la historia positivista, conocida por la insistencia en la acumulación de evidencias y la crítica sistemática a las mismas, como son los casos de Marquardt, Beurlier, Jullian, Bouché-Leclercq, Spinazzola, Fiske, Riewald y Thulin (Delgado Delgado, 2000a: p.36).

En este recorrido por la historia de las publicaciones sobre sacerdocios locales no puede faltar el nombre de G. Wissowa, con su *Religion und Kultus der Römer*, autor que compila en su obra monumental aspectos generales de la religión romana. Su interpretación sí tiene mucho que ver con la que se maneja en la actualidad, porque para Wissowa el culto público, *publica sacra*, era una parcela de la administración estatal y los sacerdotes tenían que entenderse como órganos de esa administración, concepción general que sigue manteniéndose. De hecho, en el contexto historiográfico general posterior-en unos años cuarenta agitados por las tesis de Dumézil-, Scheid asegura que “la investigación sobre la religión romana había abocado a un punto muerto” (Scheid, 1998: p.70), con trabajos que realmente no habían desarrollado mucho más el conocimiento de lo que había hecho Wissowa a principios de siglo. Por otro lado, no hay que olvidar que fue Fustel de Coulanges quien en el siglo XIX, con su clásica obra *La Cité Antique*, situó el estudio de la religión como indispensable para comprender las instituciones de la antigüedad. Me refiero a este autor porque creo que las afirmaciones que realizó, revolucionarias para la época, definen bien el concepto de religión cívica, En sus palabras, la idea religiosa fue el soplo inspirador y organizador de la sociedad.

Los estudios históricos pueden quedar obsoletos, al menos, por tres causas. Primero por las transformaciones en la teoría de la historia, segundo por los cambios en la metodología, y en tercer lugar por la aparición de mayor información propensa al análisis (es decir un aumento en el número de fuentes disponibles). Si bien está claro que la segunda de las causas depende en gran medida de la primera, la proliferación de fuentes sí que está sujeta a cambios externos como la capacidad tecnológica del momento. Sin embargo, las fuentes también varían si se cambia la forma de cuestionarlas, esto es, las transformaciones en la teoría de la historia llevan a plantear nuevas preguntas a la documentación disponible. Se esté de acuerdo o no con este razonamiento, a partir de la segunda mitad del siglo pasado se produce un cambio en los tres niveles referidos, lo que produjo la publicación de trabajos cuyo objeto de estudio

seguía siendo la historia romana, pero que se diversificaron en cuanto a la geografía, cronología y el ámbito temático, dentro del cual nos interesa el referido a sacerdocios provinciales y locales.

Siguiendo a R. Schilling¹, de 1950 a 1975 hay un momento de gran producción historiográfica sobre religión romana, produciéndose una verdadera consolidación de fundamentos y de amplia explotación de las fuentes. Para el caso de las provincias de Hispania debe partirse de la obra de Robert Etienne (1958), que analiza los sacerdotes y sacerdotisas de culto imperial, aunque para actualizar la obra de este autor los mejores trabajos son los de Fishwick (2002).

En la década de los ochenta, momento en el cual ya puede hablarse de un claro método histórico-religioso aplicado en la disciplina de la Historia de las Religiones (Díez de Velasco, 1998), destacan los trabajos de Rodríguez Neila (1981) sobre las magistraturas hispanas en relación con las funciones religiosas, algo parecido a lo que realiza Curchin (en 1990 con su *The Local Magistrates of Roman Spain*, aporta el nombre de 984 magistraturas de 196 lugares). Otra síntesis específica es la de Mangas referida al augurado, así como la de Del Hoyo, obra importante para este trabajo por su relación con las sacerdotisas de culto imperial en la Tarraconense y Lusitania. Castillo, por su parte, se dedica a los pontífices de la Bética, y Abascal, Espinosa y Ramallo Asensio publican una serie de artículos interesantes a propósito del ámbito local de la Hispania romana. Por otro lado, son los trabajos de Delgado Delgado de una utilidad capital, desde lo *fasti sacerdotum* de las ciudades de la Bética, como los dedicados al augurado en Hispania y a los sacerdotes y sacerdotisas de Lusitania. Por otro lado, merece una mención especial la obra de Alföldy, no solo por su implicación directa con la investigación epigráfica en Hispania, y su trabajo dedicado a la zona y tema que nos ocupa, sino especialmente su investigación en relación con el flaminado.

Además, para el estudio de los sacerdocios femeninos locales en *Tarraco*, deben tenerse en cuenta las aportaciones de los últimos años de la investigadora Gregorio Navarro, ya que se ha centrado en la condición de la mujer romana y en la complejidad de encuadrar el sacerdocio femenino en la sociedad romana, en la cual “la religión, junto a la guerra y la política, estaban configuradas como actividades públicas por

¹En Bonnefoy, Y.,:1996-2000, p.143, asegura que soñaba con “un coloquio ideal de sabios preocupados por los mismo problemas en lugar de trabajar aisladamente *pro uirili parte*, con la perspectiva de pronunciar exclusiones de tono más o menos polémico”

excelencia circunscritas al ámbito masculino” (Gregorio Navarro, 2014b: p.137). Para ello la autora se basa en el análisis epigráfico de las sacerdotisas de culto imperial, tal y como también realiza Navarro Caballero al analizar la situación matrimonial de las flamínicas hispanas.

Es evidente que las reflexiones de las últimas décadas sobre la religión romana deben entenderse en el marco de renovación metodológica y teórica de la Historia de las Religiones y de la Historia Antigua en general. Aunque hasta aquí no me he detenido a exponer la vía interpretativa de todos los autores citados, cabe plantearse cuáles son las publicaciones actuales y las tendencias generales que existen a la hora de explicar la religión romana en general y los sacerdocios locales en particular.

Por un lado, son actualmente muy reseñados los trabajos anglosajones de M. Beard, J. North y S. Price sobre cuestiones más generales de la religión romana, que plantean una perspectiva diacrónica y hacen referencia a los factores dinámicos, así como a la interconexión con los desarrollos sociales y políticos paralelos (incluyen religiones de las provincias, religiones orientales, judaísmo y cristianismo, así como prácticas no oficiales como la magia), una línea de marcado acento antropológico que no comparte del todo J. Scheid. Éste caracteriza como cívica la religión romana, y no la concibe fuera del marco de la ciudad antigua, porque la ciudad es la que determinaría la naturaleza de la religión, tema al que volveremos en el tercer bloque. Este último autor tiene publicaciones de obligada consulta para entender los sacerdocios romanos en general, pero sus criterios también son ilustrativos a la hora de aplicarlos a los ámbitos locales, ya que insiste en que conviene considerar la religión romana dentro de su contexto histórico: el mundo de las ciudades.

2.2 Las fuentes para la religión romana en la Hispania Citerior.

El límite del conocimiento que se nos presenta al acercarnos a las fuentes que nos hablan sobre los sacerdocios romanos en Hispania tiene que ver con la imposibilidad de acceder a información a través de la evidencia literaria, ya que los autores clásicos se nos muestran nulos con respecto a ellos. Ante esto, hay que tener en cuenta que como el modelo de sacerdocio romano se exporta desde la capital, los datos referidos a Roma en algunos casos pueden trasladarse a la realidad provincial y local.

De cualquier forma, la falta de evidencia literaria necesita el apoyo epigráfico e iconográfico, así como la aportación arqueológica y la numismática.

En primer lugar, si aceptamos la posibilidad trasladar las características de los sacerdocios de la capital hacia las provincias, las fuentes de naturaleza literaria pueden aportar algunas reflexiones y detalles de actividades políticas y religiosas de los sacerdotes de Roma². Hay algunos autores clásicos que tratan aspectos generales relacionados con el tema ritual que se han utilizado en trabajos que analizan los sacerdocios. Gregorio Navarro en su desarrollo de los sacerdocios femeninos, por ejemplo, acude a Catón³ para explicar cómo a las mujeres no les estaba permitida la asistencia a los sacrificios y la teórica contradicción que esta prescripción significa para la existencia de sacerdotisas. Las obras literarias como las de Aulo Gelio (Gell., *NA*) del siglo II d.e y de Tácito de los siglos I-II d.e (Tac., *Ann*) también aportan información sobre las funciones del modelo general de las sacerdotisas romanas (Gregorio Navarro, 2012: pp.4-13). Por otro lado, hay que tener en cuenta a Festo del s. II d.e (*Festus, Gloss. Lat.*), y por supuesto a Cicerón, principal protagonista de la introducción de la crítica filosófica sistemática en la interpretación de la religión romana, en cuyos *Discursos* la religión está tan inserta como cualquier otro elemento de la vida cívica, lo que es un argumento firme para defender su viveza. En ese sentido, nos transmite la importancia práctica de los sacerdotes en la estructura política de Roma, algo que se puede aplicar a las ciudades de las provincias.

En segundo lugar y con respecto a la numismática, aparte de los datos prosopográficos que puede aportarnos, la iconografía de las monedas muchas veces está formada por representaciones figuradas, mediante las cuales podemos observar directamente las vestimentas e instrumentos de los sacerdotes, esto es, los aspectos formales de su atuendo. Aunque hay pocos ejemplos, uno ilustrativo y a la vez excepcional, que además nos sirve para compararlo con nuestro trabajo porque pertenece a la provincia Tarraconense aunque a época tardorrepublicana, es el de una moneda de Carthago Nova⁴. Esta evidencia muestra iconográficamente a un augur, con

²Para referirme a las obras y nombres de los autores clásicos a partir de aquí utilizo el sistema de abreviaturas propuesto en la cuarta edición del *Oxford Classical Dictionary*.

³“Que ninguna mujer asista a este sacrificio ni vea como se hace” (Cato, *Agr.*, 143). Sobre este tema volveré posteriormente.

⁴Recogida en Llorens Forcada, 1994: *La ciudad romana de CN: las emisiones romanas*, Murcia, pp. 35-50 ss.

elementos de su atuendo e instrumentos. Sin embargo, esta emisión monetaria es la única con esas características en el mundo provincial, y de ahí se deriva su excepcionalidad.

En tercer lugar, la arqueología también nos ofrece información fundamentalmente de carácter iconográfico, mediante el análisis de la decoración de los altares, los arcos, las columnas, los frisos, así como las propias estatuas. Un ejemplo de la aplicación del estudio de iconografía es el trabajo de Mercedes Oria, 2010, en relación con el ámbito de la mujer y la religión romana. Además, no se puede olvidar que la práctica arqueológica es la que permite acceder a las inscripciones⁵. Las fuentes arqueológicas principales de *Tarraco* están disponibles gracias al TEDA (*Taller Escala d'Arqueologica de Tarragona*).

El cuarto tipo de fuente que presento es, como se ha señalado, a nivel cuantitativo y cualitativo la principal para el estudio de sacerdotes y sacerdocios de rango local y provincial. La epigrafía nos permite conocer información de diversa naturaleza; tanto prosopográfica y socio-política, en relación con el nombre, el origen y la carrera pública de los sacerdotes, así como en algunos casos cronológica porque permite realizar dataciones. En primer lugar, es de utilidad plantear una serie de inscripciones que dibujen un marco teórico más general de los sacerdocios romanos, para descender luego a los casos más concretos.

La inscripción más singular que poseemos para Hispania no corresponde a la provincia en la que se centra mi trabajo, ya que es la *lex coloniae Genetivae Iuliae*, de la colonia de *Urso* en *Baetica* (CIL II2/5, 1022). Se trata de un texto que presenta la normativa legal tardorrepública para la organización de los sacerdocios en las colonias, aunque es una copia del segundo cuarto del siglo I d.e (Mangas y García Garrido, 1997). En este sentido, los capítulos que nos interesan son los 66, 67, 68 y 91, ya que están dedicados a la regulación para crear los colegios pontifical y augural en el momento que se fundó dicha colonia. Esa regulación está relacionada con el reclutamiento, las obligaciones que tienen los sacerdotes y también sus privilegios. Por otro lado, la *lex Domitia* también puede compararse con la forma de reclutamiento, ya que habla de las elecciones de los sacerdotes en la Roma de la época imperial (Delgado

⁵Con respecto al territorio de *Tarraco*, ha habido un fuerte impulso de la investigación en los últimos años, una síntesis del estado de la cuestión a propósito de estas investigaciones la encontramos en Rodà, 2016: pp. 246-247.

Delgado, 2000a: p. 46). Sin embargo, las leyes no nos dan información de cuestiones relacionadas con el rito o las divinidades. Por ejemplo, el culto a Venus mencionado en la Ley de *Urso* puede considerarse como el único elemento religioso fijado a priori en ese texto (Raggi, 2011: p.342).

Para cada tipo de sacerdocio hay algunas inscripciones concretas que se deben reseñar. En el caso de los flámines, puede acudirse a la *Lex Flamonio Provinciae Narbonensis* (CIL XII, 6038), así como al *Ara Numinis Augusti* (CIL II XII, 4333). En relación con los augures, existen una serie de inscripciones en un templo augural de Lucania, en Bantia, con una cronología del 75 al 50 a.e., que dan información sobre prácticas de los augures en el mundo municipal (Delgado Delgado, 2000a: pp. 43 y ss.).

Bajo el paraguas informativo que nos ofrecen estas inscripciones de tipo legal y que establecen esos criterios más homogéneos, es más fácil comprender las concretas de sacerdotes y sacerdotisas locales que han dejado su vestigio en inscripciones de tipo monumental, honorífico y funerario. La cuestión clave es ser consciente y exponer claramente cuáles son los límites que presenta este tipo de fuente, es decir valorar su grado de fiabilidad y en general su valor como evidencia histórica.

2.3 Las inscripciones y el ámbito epigráfico.

En los aspectos metodológicos que vengo tratando, merece un apartado especial la reflexión referida a las inscripciones, por ser prácticamente la única fuente de la que cabe esperar información útil para el tema que nos ocupa. El valor de la epigrafía como fuente desafía varios problemas que responden a distintos campos. El primero es de tipo físico y al cual se enfrentan todos los bienes patrimoniales, en relación con el deterioro externo, que puede ocasionar la falta de datos importantes como es la cronología o el *cursus honorum* del sacerdote. El segundo es de tipo informativo, ya que la propia razón de ser de las inscripciones era plasmar los perfiles sociales y políticos de sus productores, no detallar las funciones rituales precisas que realizaban. Con lo cual, por mucho que nuestras preguntas actuales giren en torno a las funciones, la información válida que podemos obtener de casi todas las inscripciones va a ser prosopográfica.

A pesar de esa limitación, que afecta a su vez el contenido de las investigaciones, la cuestión de las funciones religiosas puede paliarse mediante la inserción de los sacerdocios en un programa religioso que conocemos bien, como es el de Augusto. En

ese sentido podemos relacionar los epígrafes con la institución del culto imperial, la reforma de los colegios sacerdotales y la actividad propia que podían tener dentro de la religión pública de las ciudades a partir, al menos, de esa cronología; así como las funciones rituales, las formas de acceso y la duración de las funciones pueden orientarse según las fuentes legales citadas en el apartado anterior. Es decir, aunque la epigrafía se restrinja a información prosopográfica y económica (onomástica, títulos de la carrera pública, origen, relaciones familiares y, en algunos casos, fechas), este marco socio político de los sacerdotes locales se puede aplicar al conjunto de conocimientos existentes para entender el marco general de la religión romana. Por otro lado, tampoco hay que dejar de señalar que las inscripciones de sacerdotes van a aportarnos información acerca de una parcela específica de la sociedad local, como son los grupos de élite de la ciudad.

El tercer problema es de tipo representativo y nos inserta en una reflexión metodológica capital. Si tenemos en cuenta que las inscripciones pueden quedar limitadas en su representación por causa del azar, se entiende que una de las preguntas más formuladas es la de cómo abarcar lo azaroso de este tipo de evidencia. Numerosas investigaciones⁶ han respondido a esta cuestión mediante el concepto del “hábito epigráfico” de un contexto determinado. En el caso de occidente, asocian el hábito epigráfico al proceso de romanización, lo que explica claramente que haya una menor proporción de testimonios de sacerdotes y élites locales en el Noroeste de Hispania Citerior. La cantidad menor de sacerdocios de tradición indígena en relación con los de tradición romana también se explica porque no están sujetos a ese hábito epigráfico y organización romana, una falta de registro que deriva en que queden invisibilizados. Sin embargo, el hábito epigráfico también varía en función de “las preferencias particulares de las ciudades” (Delgado Delgado, 2000b: p. 51). Por último, no hay que olvidar que existe una mejor representación de los sacerdocios masculinos que de los femeninos. Esa menor cantidad de inscripciones no debe responder solamente a que existiera una menor cantidad sacerdotisas, es decir la diferencia actual del registro no tiene por qué ser la misma que se daba en la antigüedad.

⁶Las primeras las de Macmullen, R., 1982: “The Epigraphic Habit in the Roman Empire”. *AJPh*, 103, 233-246, Meyer, E., 1990: “Explaining the Epigraphic Habit in the Roman Empire: the Evidence of Epitaphia”. *JRS*, 80, 74-96., y Woolf, G., 1996: “Monumental Writing and the Expansion of Roman Society in the Early Empire”. *JRS*, 86, 22-39.

Lo que se ha advertido es que las limitaciones de la evidencia para el caso de la epigrafía tienen una calificación clara, que es la representatividad. Aparte de conocer ese problema y con el objetivo de resolverlo, se puede tener en cuenta la cantidad de inscripciones que poseemos, en relación a una teórica totalidad basada en el carácter anual de los sacerdocios, para llegar a conclusiones que tengan que ver con la representación real de la evidencia. Esa totalidad teórica respondería a un espacio, en este caso la colonia de *Tarraco*, y a una cronología determinada, del siglo I al s. III de nuestra era tal y como se indicaba anteriormente.

3. La religión cívica en la *Colonia Iulia Urbs Triumphalis Tarraco*.

Si se tiene clara la aproximación teórica y metodológica anterior, podemos descender con seguridad al escenario concreto de la colonia elegida a través de las evidencias que conservamos de sacerdotes y sacerdotisas. No hay que perder de vista que, en general, las colonias y municipios contaron con un sistema simplificado de la estructura sacerdotal tradicional romana. Aparte de los pontífices y augures, en época imperial se suman los flámenes de los emperadores divinizados, los sacerdotes de Roma y de Augusto y algunos sacerdocios de divinidades locales importantes. Todo ese modelo se traduce a un nivel social, ya que en las carreras de las élites locales la elección como un sacerdote provincial representara la culminación de los honores (Scheid, 1998: p. 121). Sin embargo, no se puede entender el papel de estos profesionales de lo sagrado sin comprender primero las características generales de la religión romana y la naturaleza de los sacerdocios locales, así como el contexto histórico de *Tarraco*.

3.1 El concepto de religión cívica.

Sua cuique civitati religio (...) est, nostra nobis, cada ciudad tiene su religión, nosotros la nuestra (Cic., *Flac.*, 28, 69).

Esta cita no puede dejarnos indiferentes, ya que resume en esencia la tipología de la religión romana. Si cada ciudad tiene su religión, es porque la práctica religiosa consistía en un culto comunitario mediante un sistema regulado. Esto se entiende si tenemos en cuenta que las religiones oficiales en la antigüedad clásica en general pertenecían al ámbito público, no a la ética, la moral o la conducta personal, a diferencia de las religiones universalistas actuales. A nivel teórico, las religiones cívicas, así como

las gentilicias y nacionales forman “un conjunto heterogéneo de sociedades en las que cumplen la finalidad principal de cohesionar al grupo por medio de mecanismos de consenso e identificación (...), no suelen crear sistemas religiosos de índole despótica (...), salvo como consecuencia del préstamo por la influencia del contacto (...). Un desarrollo modélico de este tipo de proceso lo ofrece el mundo helenístico y romano” (Díez de Velasco, 1998: p. 205).

Partir de una postura que no deje claro este concepto de religión cívica falsea de algún modo los análisis de la religión romana porque la dotan de un carácter más propio de una religión vinculada a la individualidad que a la colectividad. La defensa de esta perspectiva coincide con los argumentos de J. Scheid, que asegura que la religión romana no existe más que en Roma, o allí donde residen los romanos (Scheid, 1991, p.1), y discrepa con tendencias que, por influencia de la antropología anglosajona, la vinculan a la experiencia individual mediante los estudios de la religión en el ámbito privado. En ese sentido, los dos grandes ámbitos de la religión romana son el familiar (que puede considerarse como personal) y el estatal, pero es este último el único que se puede calificar de *religio*, es decir, “no hay desarrollo propio de la mística ni de la extática, quizá porque resultaba contraria a la religión estatal al crear células religiosas regidas por criterios diversos a los de la jerarquía política o familiar” (Díez de Velasco, 2002: p. 289).

Por otro lado, no hay que olvidar que el término *religio* es una creación latina que han conservado la mayoría de las lenguas del ámbito occidental. Tiene sentido que extendieran su uso, porque los romanos se expresaban como el “pueblo más religioso del mundo” (Bonnetoy, 1997: p. 161), y tal y como decía Cicerón, comparados con las naciones extranjeras “podemos parecer iguales o inferiores en otros dominios salvo en la religión, es decir, en el culto a los dioses, en lo que somos los primeros” (Cic., *Nat. D.*, II, 3). Sin embargo, a nivel filológico nos encontramos una controversia a propósito de este término. Algunos lo relacionan con la palabra *relegere* (en el sentido de observar) y otros con *religare* (en el sentido de vincularse a los dioses). Ambas explicaciones etimológicas representan un aspecto complementario de la religión, porque para los latinos *religio* implicaba preocuparse por observar escrupulosamente el culto, pero también los vínculos entre los dioses y la sociedad (Bonnetoy, 1997: p. 161 y Scheid, 1998: p. 23). Lo que está claro es que en ningún caso *religio* se entendía como un enlace sentimental, personal y directo, entre el individuo y la divinidad, sino como un

“conjunto de reglas formales y objetivas, heredadas de la tradición” (Scheid, 1998: p. 23). Además, Cicerón aporta una definición ligeramente diferente pero que refuerza esta idea. Al añadir que la religión es el “culto piadoso a los dioses” (Cic., *Nat. D.*, I, 117) se refiere a una realización correcta del culto, es decir, a la piedad entendida como las relaciones sociales con los dioses. Esas relaciones a su vez se fundamentan en dos categorías rituales: los *sacra* (sobre todo el sacrificio)⁷ y la adivinación (Scheid, 1998: p.23), y ambas están en manos de los sacerdotes, los especialistas religiosos oficiales.

A pesar de esto, tampoco creo que calificar *religio* como un concepto “apersonal” (Szemler, 1972: p. 194) sea una manera válida, ya que deja fuera el sentido de vínculo social. Pero no deja de ser original el punto de vista de Szemler al entenderla como una especie de comercio, entre la comunidad, la familia o el Estado, y los dioses.

En este sentido, una religión comunitaria o cívica tiene la función de cohesión social, al generar estrategias de consenso con una organización cultural organizada mediante instituciones similares a las políticas y militares. Es interesante observar como la relación de diferencia-convergencia entre el poder del *ius publicum* del magistrado y el del *ius sacrum* del sacerdote evidencia el carácter cívico de la religión romana, ya que su gestión funcionaba siguiendo el principio constitucional de la época republicana, que era la colegiatura. Después, con la asunción del pontificado máximo en el año 12 a.e., Augusto limita la autoridad de los sacerdotes al ser cooptado por los cuatro grandes colegios y por tres sodalidades (*Res Gestae Divi Augusti*, 7)⁸. Sacerdotes y magistrados, política y religión, regulaban el ámbito público, estructuraban la ciudad y la comunidad de manera conjunta. Dicho esto, no puede defenderse que la religión fuera una parcela de poder independiente y que apelara al ámbito privado o individual. De hecho, a nivel local la dimensión pública de la religión la conectaba con la noción de *civitas*, un espacio ideológico que no se conformaba por necesidades personales sino por los

⁷*Sacra* puede traducirse según Crawford como “religious observances” y según Scheid no se puede limitar solo a los sacrificios. Se trata de las ceremonias celebradas por las autoridades en nombre de toda la comunidad (en *Festus, Gloss. Lat.*, p. 284: *publica sacra, quae publico sumptu pro populo fiunt*). Sin embargo, dentro de las leyes municipales, especialmente las relacionadas con temas financieros, se utiliza el término *sacra*, y en opinión de Raggi, 2011, p. 335, se refiere a cualquier actividad de la administración relativa a la religión, lo que también encaja con la opinión de Szemler, 1972: p. 194.

⁸Del 31 al 12 a.e. la política religiosa de Octaviano se fue haciendo más personal, vinculándose con Apolo, a quien atribuye la mayor parte del mérito de la victoria de *Actium*. En el 27 a.e. adquiere un prestigio sin precedentes, recibiendo el nombre de *Augustus* por decisión del senado. Ya en el 12 a.e. se convirtió en *Pontifex maximus* (cuando muere el anterior, para no desposeerlo de esa dignidad en vida, lo que muestra su actitud de “modestia”). A partir de ese momento posee todos los títulos que enumera en las *Res Gestae: Pontifex maximus, augur, quindecimviri sacris faciundis, septemviri epulonum, frater Arualis, sodalis Titius, fetialis fui* (Schilling, 1997: pp. 173 y ss.)

ciudadanos como partícipes de liturgias colectivas, cuya finalidad era obtener el beneplácito divino hacia acciones que afectaban a todo el cuerpo social (Rodríguez Neila, 2010: p. 141).

Es interesante presentar el recorrido diacrónico aportado por Scheid para entender el desarrollo del concepto de religión cívica. Las características de la religión romana reflejan un modelo cultural que compartieron la mayor parte de las ciudades del mundo antiguo, ya que la religión se desarrolló en consonancia con la idea de ciudad en el entorno Mediterráneo desde el siglo octavo antes de la era. Con el nacimiento del concepto de ciudadano, la práctica religiosa entró en escena de “manera implícita” (Scheid, 1998: p. 22) y hubo un cambio en la concepción de las relaciones con los dioses, ya que, siguiendo a Scheid, pasaron de estar basadas en el miedo a estar basadas en la razón del ciudadano libre. Mediante la expansión imperialista romana, su sistema religioso y los derechos de la ciudadanía se difundieron también progresivamente. En esos momentos el viejo ideal mediterráneo de ciudad sufrió un cambio de naturaleza, porque permitió que la relación entre los ciudadanos no se fundamentara en el principio de la libertad, sino en la “sumisión absoluta a la autoridad” (Scheid, 1998: p.22), bajo la construcción ideológica del culto imperial.

Estas reflexiones nos permiten concluir que la perspectiva sobre la religión romana que más apoyo recibe actualmente en la Academia la presenta con un modelo de religión cívica: el principio que la regía era la racionalidad de la ciudad, que garantizaba la libertad y el orden de sus miembros, tanto humanos como divinos (Scheid, 1998: p. 27). G. Wissowa ya asumía en su capítulo sobre las formas de culto que la constitución de los *sacra populi Romani*, la organización religiosa de Roma, se remontaba al preciso momento de la fundación de la ciudad, al origen del *populos Romanus* (Delgado Delgado, 2003a: p. 165).

En los ámbitos locales, religión y política estaban también estrechamente asociadas, con lo cual los cultos públicos se organizaban por las autoridades locales, algo que queda evidente en las leyes municipales y el espacio que dedican a la regulación de los *sacra publica* (Rodríguez Neila, 2010: p. 141). Esos *sacra publica*, es decir la religión cívica, según la idea del autor citado generaban “un importante espacio de sociabilidad, y fomentaban la cohesión entre los habitantes de la ciudad”, como una “institución básica en el desarrollo de la conciencia comunitaria, pero también (...) proyectando una

imagen muy elocuente del orden político y social establecido por Roma” (Rodríguez Neila, 2010: p. 170).

3.2 El concepto de sacerdocio local.

Es necesario definir con precisión el concepto de sacerdote de rango local, por ser este el objeto de estudio del presente trabajo. En palabras de Geiger (1913) “local”, “municipal” y “de la ciudad” son calificativos equivalentes para referirnos a este tipo de sacerdocio, con lo cual aquí los utilizamos indistintamente.

En primer lugar, si bien los romanos se referían a cada uno de sus sacerdotes con nombres específicos, el término *sacerdos* tiene un carácter genérico que la etimología delimita como “aquel que es el agente del *sacrificium*, el que está investido de poderes que le autorizan sacrificar, a consagrar” (Benveniste, 1969: p. 188). A nivel general, la definición se aplica a todos los *sacerdotes publici* o *populi romani*, como son los cuatro grandes colegios sacerdotales (*pontífices*, *augures*, *viri sacris faciundis*, *viri epulones*), las sodalidades (*feciales*, *salios*...), a los sacerdotes de los cultos latinos nacionalizados (*Albani*, *Cabenses*...) y los de cultos que han sido importados (*publica Cereris*) (Delgado Delgado, 2000b: p. 28).

En segundo lugar, hay que tener en cuenta que dividir por categorías los sacerdocios de rango local nos provee de facilidad metodológica. Siguiendo el esquema propuesto por J. Delgado (2000b: pp.50 y ss.), debe distinguirse entre los sacerdocios de tradición romana (*pontífices* y *augures*), los sacerdocios de tradición romana vinculados al culto imperial (*flámines* y *flamínicas*), los de tradición oriental y los de tradición indígena. Son la primera y segunda categoría las que se analizan en el apartado 3.4, añadiendo la subdivisión del flaminado específicamente femenino porque nos aporta datos más generales del papel de la mujer en la sociedad romana. Como veremos, la propia definición de *sacerdos* deja fuera a las mujeres, ya que éstas no pueden ser agentes de *sacrificium*.

En tercer lugar, para insertar este tipo de sacerdocios en el esquema general de las instituciones religiosas romanas, se puede acudir a las diferencias que tiene esta magistratura con respecto a otras. Dentro de la esfera pública, con el carácter cívico que he explicado, existe a su vez una esfera sagrada reservada específicamente a los sacerdotes (Scheid, 1991: p. 25). A pesar de que un magistrado posea ciertas iniciativas

cultuales (la formulación de votos, los sacrificios regulares y excepcionales, la toma de auspicios, los triunfos, la presidencia de los juegos y las dedicatorias), según Scheid no es correcto afirmar que estas iniciativas emanen de una función propiamente sacerdotal.

Por eso, la definición que he aportado no deja claramente delimitado el lugar específico que ocupan los sacerdotes en la estructura social y en el ámbito político y religioso romano. También debemos verlos como los depositarios y gestores de la tradición religiosa, los consejeros y expertos en el ámbito del culto público y la única forma de contacto entre la comunidad y los dioses (Delgado Delgado, 2000b: p. 28). Es decir, son una “autoridad religiosa nacional” (Scheid, 1991: p. 26). La importancia de los sacerdotes de ámbitos locales recae entonces en que son los instrumentos para mantener el culto y representar esa autoridad en las zonas alejadas de Roma. Esa es la función sacerdotal que cumplen los cuatro grandes colegios sacerdotales señalados, y debido a la dificultad apuntada sobre la escasa información que a este respecto aporta la epigrafía, podemos trasladarla al caso de los sacerdotes locales.

Es interesante ilustrar la especificidad de los sacerdotes a través de las palabras de un contemporáneo a los mismos. Cicerón es en este caso una valiosa excepción literaria para las cuestiones de religión romana, ya que como fuente nos aporta información general pero, sobre todo, deja claro tanto el carácter cívico de la religión como la importancia de la misma en la época durante la que escribe. En sus escritos utiliza la religión como una herramienta más en la convulsa lucha de la vida institucional y política de ese momento. En relación con los sacerdotes, nos dice:

“si un espíritu divino, pontífices, parece haber inspirado a nuestros ancestros gran número de sus invenciones y de nuestras instituciones, nada de lo que nos han transmitido es más admirable que su decisión de confiarnos, a la vez, la presidencia de la totalidad del culto de los dioses inmortales y la suprema dirección del Estado, de modo que los hombres mejor considerados y más ilustres gobiernan juiciosamente el Estado como ciudadanos y, al interpretar con sabiduría la religión, como pontífices, aseguran por partida doble la salud de la patria” (Cic., Dom.,I, 1)

Creo, como Scheid, que en este párrafo está la clave para interpretar que los colegios sacerdotales son inconcebibles al separarse del principio mismo de ciudad.

Para Cicerón los sacerdotes, en ese caso los pontífices, estructuran el sistema político y a la vez mantienen el estado, y no parece que en sus palabras se vinculen a una religiosidad individual, lo que nos permite de nuevo reforzar el concepto de religión cívica del apartado anterior. La síntesis es que los sacerdotes son especialistas religiosos públicos, y no guías espirituales o líderes morales (Delgado Delgado, 2000b: p.13). Esto no niega, sin embargo, que exista otra tipología de sacerdotes, pero que de ningún modo pueden identificarse como oficiales. Pienso en los especialistas al margen del ámbito público, dentro de la esfera familiar y el ámbito privado (Delgado Delgado, 2000b: p. 13).

Más allá de estos principios de índole institucional y de derecho, a nivel social los sacerdotes no se consagran como una casta exclusiva dedicada al culto de los dioses, sino que, si bien ya forman parte de una casta o élite sociopolítica, se convierten con un carácter temporal más o menos amplio en delegados de la ciudad para ejercer la autoridad religiosa, como un “tipo especial de magistrado” (Scheid, 1991: p.27). Además, la prueba de la no exclusividad de la actividad cultual se observa en las carreras de los sacerdotes locales que presento aquí, ya que aparece combinada con otras actividades políticas y militares. Con respecto a la combinación de los cargos, algunos estudios como los de R. Etienne defendían que para ejercer el sacerdocio era necesario haber pasado por otras magistraturas públicas de las ciudades, pero otros estudios particulares dedicados a provincias llegaron a las conclusiones de la existencia de sacerdotes que no habían desarrollado otras funciones (como demuestran los estudios de J. Delgado para la Bética, Lusitania y Mauritania, así como los de Alföldy para la Tarraconense).

De hecho, en la propia Roma, las conclusiones de Szemler, 1972: pp. 182 y ss., demuestran que no hubo una relación directa entre sacerdocio y magistratura. A esto se añade que la estructura del *cursus honorum* y el orden de los cargos no era universal, sino que variaba en función de las provincias, las ciudades y la época, con lo cual no se pueden describir con seguridad las carreras de los sacerdotes (Delgado Delgado, 2000a: p. 42).

Por otro lado, si descendemos el análisis a los modelos de sacerdocios en las provincias, como he señalado cada una de ellas presenta particularidades. Sin embargo, a su vez las formas de organización son comunes porque tanto la función sacerdotal

como la estructura política y religiosa tienen su espejo en Roma. En este sentido, más arriba he utilizado una forma de categorización que atiende al origen de los sacerdocios (de tradición romana, de tradición romana vinculados al culto imperial, de tradición oriental y de tradición indígena), pero si recurrimos al ámbito administrativo podemos enunciar tres tipos: a) sacerdotes de rango provincial, b) sacerdotes de rango conventual, y c) sacerdotes de rango local.

a) En cuanto a los de rango provincial, se trata de sacerdocios de culto imperial (elegidos anualmente por los delegados de todas las ciudades de las provincias reunidos en la *concilium provinciae*, asamblea provincial). Este culto se adoptó de forma inversamente proporcional al grado de romanización, lo que explica la aparición más temprana o más tardía de sacerdocios de culto imperial según las zonas. Una característica que muestra la epigrafía es que muchos de los sacerdotes y sacerdotisas de rango provincial habían realizado carreras públicas en cargos municipales (Delgado Delgado, 2000b: p.49). Por último, los títulos comunes de este tipo de sacerdocio fueron los de flamen y flamínica, aunque cada provincia tenía títulos oficiales propios. En el caso de la que nos ocupa el título oficial era *Flamen Romae, Divorum et Augustorum Provinciae Hispaniae Citerioris*.

b) Con respecto a los de rango conventual (una circunscripción administrativa entre la provincia y la ciudad), hay que subrayar que los conventos de la provincia Tarraconense también fueron unidades de culto imperial mediante sacerdotes específicos, cuyo título, tanto para hombres como para mujeres, era el de *sacerdotes* o bien el de *flamines* (Delgado Delgado, 2000b: p. 50).

c) Por último y en relación con los sacerdotes de rango local, existe una diversidad manifiesta y por eso he recurrido a las cuatro categorías que responden a la tradición, así como a la vinculación con el culto imperial. Precisamente porque los sujetos a estudio son los de tradición romana, puede asegurarse que los sacerdotes locales que hemos encontrado representados en la epigrafía en la colonia de *Tarraco* siguen el modelo de Roma, aunque presentan algunas diferencias, como la posibilidad de consecución de un título honorífico de perpetuidad, tanto en el caso de los pontífices y

augures (*pontifex perpetuus*, *augur perpetuus*) como los flámines y flamínicas (*flamen perpetuus*, *flaminica perpetua*)⁹.

De algún modo, todo ciudadano era un sacerdote porque, en tanto que padre de familia, presidía el culto de la comunidad doméstica, así como todos los cargos públicos eran también responsables del culto y la mayoría de los sacrificios eran realizados por ellos y no por los sacerdotes. Sin embargo no pueden considerarse como tales, sino como investidos de funciones sacerdotales en determinados momentos. Esto evidencia que en el mundo romano no existe una separación entre la vida laica y la vida religiosa, tal y como desarrollé más arriba: “todo acto público era religioso y todo acto religioso era público” (Scheid, 1998: p.110). Es decir, la idea principal es que un sacerdote romano no puede definirse como un “hombre de dios” o un “guía espiritual”, ya que no posee el monopolio de los actos sagrados, debido al carácter cívico de la religión.

En este sentido, en el momento de fundación de una colonia, además de realizar el rito de la inauguración el primer paso era poner por escrito la constitución religiosa de la nueva ciudad. Si bien las instituciones sagradas son los primordiales, los magistrados eran los que las redactaban (Scheid, 1991: p. 41), como se fundamenta en el capítulo 64 de la ley de *Urso*¹⁰. Los dos agentes de la vida religiosa eran los magistrados y los sacerdotes y “en términos absolutos, los segundos prevalecen sobre los primeros, porque lo sagrado es anterior y superior a lo político, pero al mismo tiempo sacerdotes y dioses están sometidos al poder de los magistrados” (Scheid, 1991: p. 42). Lo que queda claro es que, desde un punto de vista social y por su estatus especial, los sacerdotes estaban en un lugar claramente superior al resto de los ciudadanos y muchas veces al mismo nivel que el poder político (Scheid, 1991: p. 28).

3.3 *Tarraco* en su contexto histórico.

No puede entenderse este trabajo sin la exposición sintética de las causas que promovieron la elección de *Tarraco* como capital de provincia por los romanos. Por un lado, la posición geográfica estratégica, con las infraestructuras portuarias y las buenas

⁹En la Bética también aparecen los títulos de *pontifex perpetuus Divorum Augustorum* o *sacerdos perpatua domus Divinae* (Delgado Delgado, 2000b: p. 53)

¹⁰“Los *duoviros* en funciones tras la deducción de la colonia presentarán, durante los primeros diez días que sigan a la toma de posesión de un cargo, un informe a los decuriones (...) sobre la naturaleza y el número de las fiestas, sobre los actos sagrados que hayan decidido celebrar públicamente y sobre las otras ceremonias que hayan decidido celebrar” (Traducción en Scheid, 1991: p. 41).

comunicaciones tanto exteriores como interiores, son factores físicos que debieron advertir los romanos con bastante prontitud, lo que queda evidenciado por la estancia de Gneo Escipión en la Segunda Guerra Púnica¹¹. Como ocurría en otros lugares, la pequeña base militar o *praesidium*, situada en lo alto de la colina tarraconense, se desarrolló como la base más importante de Roma en Hispania durante la etapa republicana, junto con *Cartago Nova* (Macías, Menchón, Muñoz y Teixell, 2008: p. 51).

Existe una escasez de fuentes desde ese momento hasta la segunda mitad del s. I d.e., pero se acepta de manera generalizada que en el 39-36 a.e. fue el momento en el cual Julio César le concede el título de colonia, con Mucio Escévola como *deductor* (Rodà, 2016: p. 247) y es precisamente en ese periodo cuando tuvo que producirse la mezcla entre la población local y las gentes grecolatinas¹². En este sentido, la población ibérica conservó características de su propia cultura, como se observa en ciertas inscripciones bilingües recogidas por Alföldy.

En ese escenario encontramos una complejidad doble, por un lado la ausencia de fuentes y por otro la dificultad de análisis de los momentos de contacto, con lo cual es metodológicamente más ilustrativo centrar el análisis de la estructura religiosa después del s. I a.e., a partir del cual además se encuadran nuestras inscripciones. El título de *colonia*, como categoría jurídica de la ciudad de *Tarraco* a partir de esa fecha, es una condición a tener en cuenta de manera ineludible para entender su posición de comunidad de prestigio. En este sentido, no hay que perder de vista que las dos únicas ciudades que tuvieron la categoría de colonia en el área catalana fueron *Tarraco* y *Barcino*, pero fue la elegida en este trabajo un centro de poder más importante y por eso se estableció como capital de la provincia (Rodà, 2016: p. 246). Ese título se acompañó de una reforma urbanística y la construcción de los edificios y centros para su administración jurídica y religiosa (Castillo, 2009: pp. 607 y ss.).

¹¹“Sin embargo, para que no quedase desguarnecida de tropas auxiliares romanas Hispania, que le había tocado en suerte como provincia, envía contra Asdrúbal a su hermano Gneo Escipion con la mayor parte de sus efectivos, con el objeto de proteger a los antiguos aliados y además para desalojar de Hispania a Asdrúbal”(Liv., *Historia de Roma*, XXI, 32, 3).

¹²Según Roldán, 2001: p. 156, el nordeste peninsular y concretamente la zona de *Tarraco*, en el momento de la llegada de las legiones romanas, estaba dominado por una de las tribus iberas, los *cessetanos*.

Con respecto al nivel provincial, no nos interesa extendernos aquí sobre los hechos anteriores al establecimiento de la provincia de Hispania Citerior¹³, ya que será a partir de ese año 27 a.e. cuando se convierte en provincia imperial, no senatorial, lo que suponía que el emperador gobernaba directamente en ella, por medio del *legatus Augusti pro praetore* (además, según Suetonio el emperador trasladó su residencia a *Tarraco*: “pues del cuarto consulado se hizo cargo en Asia, del quinto en la isla de Samos y del octavo y noveno en Tarragona”, Suet., *Aug.*, 26, 3), asistido por unos *legati iuridici*, de los cuales conocemos 50 gracias a las fuentes epigráficas (Alföldy, 1969). Como otras provincias ibéricas, la Hispania Citerior se dividió en distritos administrativos, llamados *conuentus*, donde el gobernador o su *legatus* dispensaban justicia con cargos anuales (Goffaux, p. 445)¹⁴. Cada una de estas categorías jurídicas nos ha servido para clasificar los sacerdocios en el apartado anterior.

Por otro lado, la historiografía también se ha centrado en buscar las causas del establecimiento del culto imperial en *Tarraco*, proceso que nos sirve porque a través de este culto aparecen los sacerdocios vinculados al mismo, como son los flámenes y las flamínicas. A nivel teórico, debemos apuntar que la explicación de M. Krascheninnikoff (1894) ha adquirido autoridad actualmente. Este autor entendía que el culto imperial se introducía primero en las provincias menos romanizadas y paulatinamente en las áreas romanizadas (Delgado Delgado, 2011, p. 237). En otras palabras, se defiende que la adopción del culto imperial es inversamente proporcional al grado de romanización de la zona, por eso en el caso de Lusitania y Tarraconense aparece desde las primeras décadas de la época imperial, con Tiberio, mientras en áreas que habían tenido una mayor influencia romana se establece ya con Vespasiano (Bética, Narbonense o África Proconsular).

Parece que, en general, el culto al emperador se instituía con la instigación del régimen central, y es difícil que se dieran acciones espontáneas de culto al emperador (Fishwick, 2002: p.6). Lo interesante es que en Lusitania e Hispania Citerior, según Fishwick, sí que aparecen acciones espontáneas por parte de las provincias para iniciar el culto al emperador. La deificación del emperador de forma clara vino con la

¹³Durante el principado, la Hispania romana pasó a dividirse en tres provincias, *Baetica* y *Lusitania* pasaron a formar Hispania Ulterior, mientras que Hispania Citerior quedó extendida por toda la costa del mediterráneo español, dese Catalonia hasta Almería, y desde el Atlántico norte hasta el noroeste.

¹⁴Plinio el Viejo en su Historia Natural escribió sobre el sistema conventual de las provincias hispanas, así como para Dalmatia y Asia.

ascensión de Tiberio, con el cual se abre la fase de culto provincial que ya se había iniciado en Britania y la Galia. Las fuentes numismáticas han servido para datar este proceso, un ejemplo es un Dupondio de *Tarraco* datado en el 15 a.e. con la leyenda de *Augusto Deo* en el reverso y la imagen de un templo octástilo en el anverso¹⁵.

Dentro de ese esquema, lo más significativo es que en la zona superior de *Tarraco* se desarrolló un programa urbanístico y la construcción de un complejo dedicado al culto provincial al emperador, presidido por el templo dedicado al *divus Augustus* (Castillo, 2009: pp. 607 y ss.). Este templo lo mencionan las fuentes escritas (Tácito escribe que una embajada de españoles pidieron permiso para construir el templo en el 12 a.e.) y lo dibujan las numismáticas (en el reverso de las monedas de Tiberio aparece la inscripción *AETERNITATIS AUGUSTAE* y *C(olonia) V(rbs) T(riumphalis) T(arraco)*). El culto imperial a nivel provincial estaba en manos de los flámines y las flamínicas provinciales, sacerdocios que se escapan del nivel de colonia y por eso no los incluyo en el trabajo, pero que en una gran proporción presentan en sus carreras haber asumido el cargo de sacerdocio local.

3. 4. Evidencia epigráfica de sacerdocios locales en Tarraco.

En primer lugar, es de interés exponer los métodos de búsqueda de los epígrafes que he llevado a cabo. Para esta tarea, se realizó la consulta de las bases epigráficas disponibles en la web, tanto la de la Universidad de Heidelberg, como la de Clauss-Slaby. Las referencias encontradas en estas bases de datos se compararon y completaron con las publicadas en los volúmenes del CIL correspondientes al convento de *Tarraco* (CIL II/14-2 y 14-3) que pueden consultarse en físico en la biblioteca de Humanidades de la Universidad de La Laguna¹⁶. De estas inscripciones, las finalmente seleccionadas se reducen a los sacerdotes y sacerdotisas de la colonia, no los provinciales.

Hay una serie de características que podemos conocer a través de las inscripciones, si bien casi nunca aparecen todas ellas en cada epígrafe. Estas características informan

¹⁵La descripción detallada de esta pieza monetaria la encontramos en Macías, Menchon, Muñoz y Teixell, 2008: p. 55, figura 8.

¹⁶Los acrónimos utilizados en la casilla “bibliografía” de la tabla presentada en el anexo, se refieren al *Corpus Inscriptionum Latinarum* (CIL), *Epigraphik Datenbank Clauss-Slaby* (EDCS) y *Heidelberg Datenbank* (HD). Hay que tener en cuenta que el corpus impreso se complementa, casi en su totalidad y sobre todo para *Tarraco*, con el de la Universidad de Heidelberg, porque ambos se desarrollaron bajo la supervisión de G. Alföldy.

sobre la cronología aproximada (normalmente hay datos escasos, pero confirman la presencia de sacerdotes entre las fechas más antiguas y más tempranas), el origen de los sacerdotes o sacerdotisas, su condición social, la carrera pública que desarrollaron, la duración del sacerdocio, los procedimientos de elección, los títulos sacerdotales y el objeto de culto. Como he reiterado, el objeto de culto aparece muy ocasionalmente, aunque tenemos algún ejemplo en las inscripciones del anexo, con las sacerdotisas vinculadas al culto de la virtud imperial de la *Concordia* (nº 17 y 18), así como un sacerdote vinculado al culto de *Caelestis* (nº 21). Por eso, la organización que he elegido para presentarlas en los cuadros asume solo cuatro campos con las características más comunes: nombre, título, inscripción, datación y bibliografía¹⁷. En general, las preguntas que mejor pueden responderse a través de los datos de las inscripciones organizadas en la tabla son las siguientes: ¿cómo se integran los sacerdocios en el *cursus* local de los individuos?, ¿cuáles son los títulos de esos sacerdocios? y, por último, ¿varían los títulos a lo largo del tiempo?

En segundo lugar, hay que tener en cuenta que existen una serie de indicadores de la condición social de los sacerdotes y sacerdotisas, que están sujetos a la estructura onomástica y nos permiten apuntar, desde un primer momento y con un criterio general, la pertenencia social de todos ellos. El parámetro principal con el que podemos medir la condición social tiene que ver con la ciudadanía romana, la cual se cumple en todos los casos presentados en el anexo. La ciudadanía se demuestra, por un lado de forma directa con la *tria nomina* y la tribu y, por otro lado de forma indirecta con los cargos y la pertenencia al ordo *equester*. Esos indicadores permiten vincularlos, también de forma indirecta y en todos los casos, con familias de la élite local.

3.4.1. Pontífices.

Este tipo de sacerdocio de tradición romana, como el caso de los augures, tiene muchas características similares a los de Roma. Si acudimos de nuevo a la *lex Ursonensis*, vemos como aparte de los *magistri* y los *serui*, se nombra a los pontífices y a los augures como personal encargado del culto público¹⁸. En el proceso de creación de

¹⁷ En la tabla del anexo, el nombre y el título se presentan en nominativo. Las inscripciones están editadas siguiendo los convenios internacionales, mediante el sistema Leiden. Los cargos quedan señalados y separados con comas, para distinguir claramente el *cursus* de los individuos. Aparecen en un orden cronológico con la finalidad de observar una posible evolución de las titulaturas a lo largo del tiempo.

¹⁸ *Et cum ei pontific(es) augures sacra publica c(oloniae) G(enetiuae) I(iuliae) facient*, Capítulo LXVI, ley de *Urso* (CIL II/2/5, 1022).

las leyes municipales, los pontífices supervisaban los *municipalia sacra* y la vida religiosa de las comunidades romanas. La organización de tipo colegiada, las funciones culturales y administrativas, así como los privilegios, eran como las que tenía los pontífices y augures en Roma (Delgado Delgado, 2000b: p. 51).

En cuanto al perfil social de ambos sacerdocios, se trataba de ciudadanos romanos de la aristocracia urbana, que aparecen con carreras públicas vinculadas a otros cargos municipales. Ese perfil se asocia con el prestigio social a nivel local. Sin embargo, debe asumirse que los sacerdotes de las colonias tenían menos poder que los de capital, pero el rol de los pontífices romanos para tomar decisiones sobre el culto municipal en Italia era significativo, y su autoridad también se transmitió geográficamente (Raggi, 2011: p. 337). Precisamente en relación con el acceso al pontificado y al augurado, el proceso electoral era también similar al de Roma. Según la ley romana, este proceso se desarrollaba en tres fases: 1ª de proposición de candidatos, 2º de elección por asamblea popular y 3ª de cooptación formal por colegios.

Con respecto al título, es imprescindible señalar que los pontífices también aparecen identificados en algunas localidades con el título de *sacerdos*, acompañado de una divinidad de culto. El hecho de que no haya ejemplos en las inscripciones encontradas en *Tarraco* e incluidas aquí se explica por el título *sacerdos* es mucho más característico de la Bética. Llama la atención la inscripción nº 1, porque además de tener una dedicación oficial (por la provincia Hispania Citerior), el individuo presenta el título honorífico de pontífice perpetuo, del cual se deduce el carácter anual del sacerdocio, como en el caso del flaminado.

En cuanto al origen, aunque no aparezca reflejado, es lícito pensar que procedían de la ciudad donde han aparecido las inscripciones y fuera allí, en *Tarraco*, donde desempeñaron el sacerdocio. Además, para el caso de los pontífices suele señalarse que tal vez solo las categorías jurídicas de colonia y *municipium* fueran las comunidades que podían contar con esos sacerdocios. (Delgado Delgado, 2000c: p. 110).

Con respecto al *cursus honorum*, en los ejemplos aparecen otros cargos aparte del sacerdocio, lo que indica una vez más que se trata de personas con una carrera más o menos amplia en cargos pertenecientes a la aristocracia local. Si bien en los epígrafes presentados aquí no se observa, en general el pontificado precede al flaminado, lo que

puede llevar a pensar que el flaminado tenía un prestigio mayor por estar asociado al culto imperial (Delgado Delgado, 2000c: p. 112). Hay que volver a señalar el epígrafe nº1, porque el *cursus* tiene como último título del de flamen provincial, que puede considerarse el de más prestigio, así como el cargo de pontífice aparece de los primeros, siguiendo al duovirado. Se trata de un caso claro de una persona perteneciente a la élite local del s. II d.e. y el desarrollo de su carrera política. Además, como esta inscripción honoraria de Caio Velina está dedicada por la provincia, podemos pensar que la estructura del *cursus* también tiene un carácter oficial.

Este no es el caso de la inscripción nº 2, ya que se trata de una dedicación personal realizada por la madre y hermana de Marco Granio, el cual presenta una carrera solo local (decurión, pontífice y aedil). Llama la atención el nombre de la hermana (*Aphrodite*) que no parece corresponder al mismo origen latino del pontífice.

Finalmente, a pesar de que solo se presentan dos inscripciones referente a pontífices, el hecho de que estén datadas entre el siglo I a.e. hasta el III d.e. nos permite delimitar durante ese tiempo la existencia y ejercicio de este sacerdocio en la colonia de *Tarraco*.

3.4.2 Flámines.

Se trata, como el anterior, de un sacerdocio de tradición romana, pero está vinculado al culto imperial. Su función cultural queda entonces bien definida: se dedicaban al culto de emperadores (los flámines) y emperatrices (las flamínicas), así como otros miembros de la casa imperial, tanto vivos como divinizados. Si se tiene en cuenta el aparato religioso e ideológico agústeo y el desarrollo posterior del culto imperial para mantener la cohesión del Imperio Romano, se entiende que estos sacerdotes estén presentes en “todo tipo de comunidades provinciales, independientemente de su condición jurídica, desde Augusto hasta s. III-IV d.e.” (Delgado Delgado, 2000b: p. 52).

En cuanto al perfil social, es semejante al de los pontífices y los augures, y en algunas inscripciones aparece un mismo individuo ocupando varios sacerdocios a lo largo de su carrera, aunque no tenemos ejemplos entre las que se presentan en la tabla. En cuanto a la duración de este sacerdocio, se correspondía con un año, pero observamos, igual que en el caso de los pontífices, que aparece el vocablo *perpetua*, o *perpetuo* una vez cumplido el año oficial (nº 4, 16, 17, 18) que suele admitirse como

una referencia a un cargo honorífico vitalicio, pero que permitía ejercer otros sacerdocios (Delgado Delgado 2000b: p. 53).

Si bien los sacerdocios provinciales no son aquí el objeto central de estudio, sino los locales, en el caso del flaminado es interesante hacer una mención al nivel provincial, ya que uno de los rasgos más característicos de la epigrafía de *Tarraco* es el alto número de pedestales en honor a flamines provinciales, como evidenció en Alföldy desde 1973, distribuidos en las zonas del recinto de culto imperial y que actualmente pueden observarse en los muros del claustro de la catedral. Cronológicamente, no existe evidencia epigráfica de sacerdocios provinciales antes de la época Flavia (Rodà 2016: p. 256). El culto al emperador, también a nivel municipal, fue un motor de la vida ciudadana en *Tarraco* y otras ciudades de la provincia, como he señalado más arriba. Este prestigio añadido al sacerdocio explica que el cargo de flamen aparezca como culmen en las carreras de los magistrados municipales (Rodà, 2016: p. 257). De las 18 inscripciones referentes a flámenes y flamínicas, dos presentan el ejercicio del sacerdocio de culto imperial a nivel provincial. Tanto en el caso de Fulvia Celera como de Raecio Gallo este flaminado aparece posteriormente al local.

En este sentido, en general el flaminado aparece formando parte de carreras públicas complejas, con cargos superiores o de igual rango. Por ello, puede aparecer solo el *cursus* local, acompañado del *cursus* ecuestre, o acompañado del *cursus* ecuestre y el flaminado provincial. Esta última sería la carrera de más prestigio como en el caso de la inscripción de Raecio Gallo¹⁹. Este individuo evidencia una gran promoción en su carrera, pero, más allá de eso, la inscripción es interesante por la información que podemos obtener del título. Nos informa sobre el procedimiento de elección (flamen *ex decreto decurionum*) y abre la discusión sobre si estaba en manos del ordo de decuriones, o bien se realizaba una elección popular. A través de este ejemplo puede interpretarse que los decuriones intervenían solo en los casos de nombrar a un sacerdote con el título de perpetuo, y en general se realizaba la elección popular.

La importancia de los flámenes locales puede advertirse con el análisis de la disposición de esos cargos en las inscripciones. Sin embargo, que el título de flamen aparezca el último también puede significar que no esté dentro de un orden oficial, sino

¹⁹ La estructura que presenta el *cursus* en esta inscripción es especialmente compleja, no solo por la amplitud, sino porque parece estar invertido (comienza con el alto cargo del tribunado militar), y además no tiene una dedicación oficial

que se añada como cargo externo a esa carrera de las magistraturas locales. De cualquier forma, se observa que el flaminado local aparece con anterioridad a cargos de rango superior, como por ejemplo al flaminado provincial, y dentro de los cargos locales aparece por encima de las magistraturas principales como el *duovirado*.

Por otro lado, el ejemplo de Lucio Romano indica un cambio de *domicilium*, ya que ocupó el cargo de duoviro y flamen en *Osicerda* y también en *Tarraco*, y puede servir para ilustrar la movilidad de las élites en los contextos locales, que ocupaban las magistraturas en las principales ciudades de la provincia. El caso de Lucio Severo es similar, ya que una de sus inscripciones aparece dedicada por alguien de *Barcino*, lo que también puede indicar su propio *origo*.

Finalmente, los cuatro títulos de flaminado local que aparecen en *Tarraco* son: *Flamen*, *Flamen Augusti*, *Flamen Romae et Augusti*²⁰, *Flamen Divi Augusti*, y *Flamen imperatoris Vespasiani Caesaris Augusti perpetuo*. Sería aventurado adivinar un cambio regulado en los títulos debido a que las cronologías son imprecisas, y todos aparecen en el primer siglo de nuestra era. Lo que puede advertirse es que ya en el siglo II d.e. no suele especificarse el emperador divinizado, sino aparece solamente el título de *Flamen*.

3.4.3 La ausencia de los augures.

Hay dos tipos de sacerdocio que merecen un espacio en este texto porque su estudio ha requerido una serie de debates y reflexiones específicas. En primer lugar el augurado y en segundo lugar los femeninos. Con respecto al augurado, algunos estudios han intentado responder a la pregunta de la escasez de augures en Hispania. A este hecho puede responder el azar, rasgo característico y habitual que condiciona el descubrimiento de inscripciones. Sin embargo, J. Mangas (1984) numera otras hipótesis para explicar la ausencia de augures y no considera el azar como plenamente explicativo.

Por un lado, parte de la premisa de que el cargo tiene un carácter vitalicio y que este hecho puede limitar la cantidad de augures que existan en un tiempo determinado. A propósito de la duración de este tipo de sacerdocio, he señalado como de la ley de *Urso* (en el capítulo 67 establece que los pontífices y augures se cooptaban para

²⁰ Este título solo se conoce en la *Tarraconense*, y también puede tratarse de un título provincial. Debido a que aparece en una inscripción dedicada por decreto de los decuriones puede afirmarse que es un título oficial.

sustituir a los fallecidos o condenados) se deduce que los sacerdocios eran vitalicios, así la interpreta este autor y así era como sucedía en Roma. Sin embargo, las fuentes epigráficas han evidenciado que este carácter vitalicio no era una realidad. Por un lado existen tanto augures como pontífices con el título de perpetuos, y además hay individuos que ejercieron tanto el augurado como el pontificado a lo largo de su vida. Por otro lado se han encontrado títulos como *pontificalis* (si bien no *auguralis*), que indica que el sacerdocio se ha dejado de ejercer. Por último, en la ley de *Urso* hay un paralelismo en el proceso electivo de los *duoviros* y los pontífices y augures, otra evidencia de la temporalidad de estos sacerdocios locales limitada a un año (Delgado Delgado, 2000d: p. 81). Además, con el tiempo probablemente ley colonial fue quedando obsoleta, por la extensión del modelo sacerdotal del flaminado, cuya duración era casi con seguridad anual (Delgado Delgado, 2003b: p. 230).

En segundo lugar, Mangas señala que la ausencia también puede deberse a que los augures cumplieran funciones en varios municipios y colonias a la vez. La propia naturaleza del sacerdocio local, como expuse más arriba, invalida esta hipótesis, porque su ámbito de competencia se limita a la ciudad a la que pertenece por la prescripción del *domicilium* (Delgado Delgado, 2000d: p. 82, cit. 76). Aun así, hay casos de augures en distintas ciudades pero, según J. Delgado, se debe a un cambio de *domicilium* y de ninguna forma se ejerció el sacerdocio en varias ciudades de forma simultánea sino en distinto tiempo. De hecho, la ley de *Urso* indica que los nuevos augures y pontífices están obligados a fijar su residencia en la ciudad²¹.

En tercer lugar, argumenta que los gobernadores provinciales y los funcionarios imperiales en Hispania cumplieran al mismo tiempo la función de augures en los municipios y colonias. Esta realidad no puede darse si se tiene en cuenta la prescripción estricta de que la competencia de los *augures publici populi R.Q.* se reduce a los límites del *pomerium* de la ciudad de Roma (Delgado Delgado, 2000d: p. 82, cit. 76).

Por último, otra causa de la escasez de testimonios de augures en Hispania se atribuye por J. Mangas a la pervivencia de rituales indígenas de tipo auguratorio. Cabe preguntarse si que existan estos rituales hace que el poder local romano no necesite la presencia de augures para el desarrollo político-religioso, a lo que creo que debe

²¹ *Si quis ex h(ac) l(e)ge decurio augur pontifex c(oloniae) G(enetivae) Iul(iae) factus creatusve] erit, tum quicumque decurio augur pontifex huiusque col(oniae) domicilium in ea col(onia) oppido propiusve it oppidum p(assus) (mille) no habebit annis V prxumis* (CIL II/2/5, 1022)

responderse negativamente. A nivel institucional, un ritual auguratorio indígena no está sujeto al derecho de auspicios romano. Algo diferente sería interpretar que se produjeran sincretismo en el ámbito de la adivinación, pero ese tema no tiene relación con la presencia o no de sacerdocios de tradición romana como son los augures. Además, si acudimos al citado capítulo 66 de la ley de *Urso*, deja clara la creación de un *collegium augurum* con tres miembros, aunque el número de miembros debió ser proporcional a la entidad de cada colonia (Delgado Delgado, 2000d: p. 77) y si tenemos en cuenta la importancia de *Tarraco* puede interpretarse que el número no debió ser muy reducido.

En estrecha relación con lo anterior, en el capítulo 66 de la ley de *Urso* se establece el ámbito de competencia de los augures de las colonias (“*De auspiciis quaeque ad eas res perinebunt, augurum iuis dictio iudicatio esto*”), un ámbito que siempre está limitado por la ley augural en la gestión de los *auspicia pública*. Es decir, eran jueces de los auspicios públicos pero no con una autoridad independiente, sino siempre limitados por esa ley augural (Delgado Delgado, 2003a: p. 226). De nuevo y como en el caso de los pontífices, esta es una característica que asemeja las competencias de los sacerdotes coloniales con los de Roma.

A pesar de la escasez de inscripciones, se puede establecer una cronología aproximada para los augures de Hispania, en torno a la segunda mitad del s. I a.e. Como se ha señalado, en esos momentos la necesidad de extender el modelo romano cívico religioso a las colonias y municipios exigía que los sacerdocios de tradición romana como los augures estuvieran presentes. La evidencia de augures más antigua proceden de *Carthago Nova* demuestra que al menos en una de las colonias fundadas en ese periodo se estableció el augurado, así como un epígrafe de Itálica, confirma la existencia de augures en Hispania hasta al menos el s. II d.e. (Delgado Delgado, 2000d: p. 75).

Por otro lado, existe un debate académico amplio con respecto al desarrollo de las abreviaturas PONTIFEX AUG. y FLAMEN AUG. (que se discute con una extensa bibliografía en Delgado Delgado 2000d: p. 71), a propósito de si puede entenderse su desarrollo como *aug(ur)* o *aug(usti/ustalis/ustorum)*. El autor citado concluye con que es preferible la segunda opción, debido a que existen títulos como *flamen augusti*, *flamen Divi Augusti* y *flamen Divorum Augustorum* (como por ejemplo los nº 6, 8 y 11), así como en ninguna ciudad aparece el título de augur desarrollado y la lectura siempre es

imprecisa. Además, cuando en otras provincias puede leerse con certeza tanto el flaminado como el augurado, normalmente se insertan cargos entre ambos o el título de flamen aparece después que el de augur (Delgado Delgado, 2000d: p. 71).

No puede dejar de mencionarse un fragmento muy pequeño de una inscripción de *Tarraco* cuya posibilidad de lectura es augur (CIL II2/14 1000, EDCS 49900097). Se trata de un título honorífico de un hombre del orden senatorial, encontrado en 1975, que puede corresponder a una base de estatua y que se data en el s. I d.e. Debido a la dificultad de su lectura, así como la rara existencia de augurado en las ciudades de las provincias de Hispania, no lo he incluido en la tabla del anexo.

3.4.4 Sacerdocios femeninos.

La colonia de *Tarraco*, así como a nivel provincial Hispania Citerior, ha sido objeto de estudio reiterado en relación con los testimonios de las flamínicas, el único tipo de sacerdocio femenino, de tradición romana y vinculado al culto imperial, que encontramos en las provincias y ciudades fuera de Roma. Hay que tener en cuenta que se trata de mujeres que tuvieron importancia en la vida pública de la ciudad, y lo que se defiende es que esa importancia la gestionaban para conseguir beneficios a sus parientes masculinos (Gregorio Navarro, 2012: p.1).

Como los flámines con respecto a los hombres, las flamínicas se centraban en el culto imperial de las mujeres de la *domus* Augusta, pero se les reservaba a ellas el culto a las mujeres de la familia imperial. El modelo de sociedad romana, analizado desde la perspectiva de género, establecía que la colectividad femenina se reservara al ámbito doméstico, con lo cual que desde la esfera religiosa las mujeres accedieran al espacio público (el único válido, y ocupado por los varones) como sacerdotisas puede interpretarse desde varias perspectivas: como una ruptura del modelo social y religioso (Gregorio Navarro, 2012: p. 1), o como adaptación ante la necesidad del culto imperial y la dificultad de que las figuras femeninas de la casa imperial estuvieran sujetas a sacerdotes masculinos. Además, a nivel simbólico estas sacerdotisas se vinculan directamente a la mujer romana arquetípica, con las virtudes femeninas “deseadas en la sociedad” (Gregorio Navarro, 2012: p.6). Esas virtudes se relacionaban con el matrimonio y la maternidad, y en el ámbito público la participación de las sacerdotisas se reducía a poder realizar sacrificios.

Precisamente en relación con el ritual, se produce una clara contradicción, ya que las mujeres están incapacitadas para realizar sacrificios (Scheid, 2001:p. 448). Las referencias de las fuentes literarias de los escritores Catón y Festo explican que la conminación *exesto* prohibía la asistencia a los sacrificios a las mujeres, al igual que a las personas extranjeras y esclavas (Delgado Delgado, 2016: p. 86). La excepción la conformaban las Vestales (podían preparar la mola sala y tenían derecho al cuchillo sacrificial o *secespita*), la *flaminica Dialis*²² y la *Regina sacrorum* (Gregorio Navarro, 2012: p.4). Sin embargo, ninguno de estos sacerdocios existe en el mundo local de las provincias occidentales. Además,

Según Scheid, que los esclavos y extranjeros asistieran a ciertas funciones y fiestas religiosas, se debía a la voluntad de la comunidad, de hecho, muchas veces los esclavos asistían a los *sacra* con autorización y se utilizaban como ayudantes en el culto. Con respecto a las mujeres, la presencia normalmente era pasiva, parecida a la que los niños realizaban como *camilli*, y las sacerdotisas no suponen un cambio de esa generalidad, sino excepciones, esto es, “la comunidad cultural romana engloba a mujeres, niños y esclavos pero su papel es pasivo” (Scheid, 1991: p. 7).

La pregunta principal que se ha querido contestar a propósito de las flamínicas locales y provinciales tiene que ver con si era una condición necesaria que estuvieran casadas con un flamen para desempeñar el sacerdocio. Las evidencias indican que a esto debe responderse negativamente, así como tampoco parece una condición necesaria que ejercieran primero el flaminado local para poder llegar al provincial (Gregorio Navarro, 2012: p. 11). Sin embargo, la inscripción de Aurelia Marcelina (nº 15), indica la relación conyugal con otro flamen. En estrecha relación con esto, las inscripciones de las sacerdotisas nos dan mayor facilidad para encontrar sus vínculos familiares (Delgado Delgado, 2000c: p. 125) y realizar una descripción con más detalle de su posición en la vida pública de las ciudades.

Por otro lado, el flaminado no se transmitía tampoco por herencia en el caso de las mujeres, aunque existe el ejemplo de la flamínica Fulvia Celera, hija de Pompilia Secunda, la cual también había ejercido ese sacerdocio en la colonia de *Tarraco* (nº 16, 17). Estos casos, que seguramente eran reiterados, demuestran que la “acumulación

²²La *flaminica Dialis* honraba a Juno, como honraba a Júpiter el *flamen Dialis*, lo que puede vincularse con los sacerdocios helenísticos griegos de culto a la pareja real según Gregorio Navarro, 2012: p. 10.

práctica de honores por la aristocracia local es un hecho” (Gregorio Navarro, 2012: p. 11). Además, no hay que perder de vista que para ejercer el sacerdocio era necesario pagar la *summa honoraria*, destinada a festividades y actos evergéticos. Dentro del fenómeno del evergetismo, las mujeres utilizaban su posición para beneficiar la carrera política de sus parientes varones en el entorno social de esa élite (Gregorio Navarro, 2012: p. 12) como demuestra el caso de Fulvia Celera.

Los epígrafes donde aparecen las flamínicas suelen estar sobre todo en los pedestales de estatuas, y la información que nos proporcionan es similar al de los masculinos (nombre, lugar de origen, títulos de cargos religiosos y a veces el objeto de culto, el nombre del esposo y el dedicante), pero no sobre aspectos físicos ni de prácticas rituales. Esta información aparece, aparte de la iconografía de algunas estatuas, citada *Lex Narbonensis*, la cual indica que podían vestir de blanco o púrpura en las festividades de culto imperial. Con respecto a las prácticas, casi nunca se explicita en las inscripciones el objeto de culto, lo que puede indicar que al no mencionarlo, se da por supuesto (Gregorio Navarro, 2012: p.14). Como he indicado, se dirigían al culto de las emperatrices vivas, difuntas y divinizadas, a divinidades femeninas y a virtudes imperiales; así como podían realizar sacrificios.

Las flamínicas también aparecen en la epigrafía denominadas con el término *sacerdos*, cuyo significado ha sido muy debatido. Se ha suele concluir que no hay diferencia entre ambos títulos (*flaminica* y *sacerdos*) y que los dos se refieren a “sacerdotisas del culto imperial” (Gregorio Navarro, 2012: p. 10). Según la opinión de la autora citada, las diferencias entre estos conceptos no responden a una jerarquización en los sacerdocios, sino obedecen a los criterios de localidades y épocas, como sucede para los casos masculinos.

En su trabajo, Gregorio Navarro establece que hay un total de 21 inscripciones, honoríficas y funerarias, de sacerdotisas en Hispania Citerior: una conventual, doce provinciales y diez locales (de las cuales 2 realizaron también el flaminado provincial y 4 obtuvieron el flaminado de la colonia con carácter perpetuo). De estas últimas, presento aquí las que ejercieron el sacerdocio en *Tarraco*: Aurelia Marcelina, Fulvia Celera, Munnia Severa y Popilia Secunda. Por otro lado, Aemilia Paterna aparece en el *conventus Tarraconensis* pero ejerció el sacerdocio en *Aeso*. Desde un punto de vista

cronológico, todas estas inscripciones se encuadran entre mediados y finales del s. II d.e.²³

El caso de la sacerdotisa de *Tarraco* Fulvia Celera es significativo, ya que ha sido objeto de numerosos estudios y análisis de las inscripciones que la refieren. Se trataba de una mujer perteneciente a la élite local entre los siglos I y II, que ocupó un sacerdocio que con anterioridad había ejercido su madre Popilia Secunda. En este sentido, vemos como la inscripción nº 20 se corresponde con un pedestal que Fulvia dedica a su madre. Este tipo de relaciones de parentesco hacen pensar que el sacerdocio se vinculara a una casta cerrada de familias, pero siguiendo criterios no reglados. Después de ejercer el sacerdocio, Fulvia Celera recibió el honor de carácter perpetuo (Gregorio Navarro, 2012: p.17) como aparece en los nº 16 y 17.

Además, la inscripción nº 17 es relevante porque aparece el objeto de culto, la *Concordia Augusta*, como también aparece en el caso de la flamínica Munnia Severa (nº 18). Se trata de una de las divinidades asociadas a las emperatrices, que muestra una de las virtudes familiares relacionadas con la mujer. La *Concordia*, junto a la *Pietas*, *Facunditas* y *Pudictia*, buscan la armonía de la familia imperial y “ensalzaban el papel de las mujeres de la *domus* Augusta como adecuadas y correctas” (Gregorio Navarro, 2012: p.18).²⁴ La dedicatoria oficial de los decuriones de la inscripción nº 18 no deja dudas acerca de que el título no es alternativo, a pesar de que no suele ser común que aparezca una abstracción de una divinidad vinculada a un sacerdocio.

Por último, llama la atención que los que realicen la dedicatoria de la sacerdotisa Fulvia Celera sean tres libertos. Uno de ellos, Marcus Fulvius Musaeus, desempeñó el cargo de *sevir augustal*, al que probablemente pudo acceder por el poder económico y prestigio social de su *domina*, pero cuyo cargo también le daba más prestigio a ésta (Gregorio Navarro, 2012: p. 23).

En síntesis, puede asegurarse que la esfera religiosa fue el único ámbito de actuación de las mujeres romanas, y que las flamínicas poseían la capacidad excepcional de participar en las ceremonias rituales del espacio público. Esa capacidad puede definirse como una ruptura del modelo social y religioso impuesto para las

²³Para más datos prosopográficos acudir al Anexo I, “sacerdotisas locales” en Gregorio Navarro, 2012: p. 34

²⁴Según C. Delia Gregorio Navarro no existen paralelos masculinos de culto a la Concordia, lo que puede ser una evidencia de que es exclusiva para las mujeres

mujeres (Gregorio Navarro, 2012, p. 26), pero de ninguna forma puede calificarse, como se ha hecho en algunos trabajos, con el arriesgado término de emancipación femenina (Cid López, 1995: p. 159). Además, tal y como sucede para los sacerdotes, los requisitos exigidos para ejercer el sacerdocio nos dibujan claramente el perfil social de estas mujeres, con alta capacidad económica y pertenecientes a la aristocracia local.

3.4.5 Otros sacerdocios.

Incluyo en esta categoría cuatro inscripciones que no se corresponden con sacerdocios integrados en los cultos públicos de la ciudad. En primer lugar, como en la inscripción nº 22 no se indica junto al título de *haruspex* que sea de carácter público de la ciudad, este individuo puede pertenecer al funcionariado subalterno. Esto quiere decir que no puede integrarse en la misma escala social que los anteriores y se saldría de ese perfil del grupo sociopolítico que vengo definiendo a lo largo del trabajo.

En el caso de Gavidio Primulo (nº 21), se trata de un culto de tradición oriental que queda al margen del control de la colonia, y no se integra en los cultos públicos. Llama la atención porque se trata de un ejemplo de culto privado, escaso en las zonas romanizadas.

En la inscripción nº 23 se hace evidente la falta de texto debido al deterioro, lo que dificulta la lectura y la asociación de ese sacerdocio con el nombre que aparece al principio del epígrafe. Por último, el título de *sacerdos* que acompaña a Claudia Persina (nº 24), probablemente no sea de culto imperial, porque en ese caso aparecería el nombre de la divinidad, y no se corresponde con el modelo de titulaturas que presentan las demás flamínicas. Lo interesante es que la inscripción aparece dedicada por la colonia (*a re publica*), con lo cual se reconoce que debía llevar a cabo un culto de especial relevancia pero quizá no de tradición romana.

4. Conclusiones.

Pietate ac religione omnes gentes superauimus (Cic. Har. resp.)

Cicerón muestra con orgullo, en esta cita y en otras partes de su obra, las que se evidencian como características esenciales romanas, ya que para él “en piedad y en religión están a la cabeza de las naciones”. De hecho, uno de los rasgos con los que se suele calificar a la sociedad romana es la actitud conservadora, que se muestra en su

mayor grado en la religión, y en el empeño por guardar y mantener lo que M. Beard llama “fósiles”, es decir los aspectos del culto, rituales, leyes y costumbres vinculadas a la tradición. Ante esto y a partir de la información presentada en el trabajo, cabe preguntarse: ¿cómo se perpetúa ese conservadurismo en las colonias? o dicho de otro modo ¿cómo se transmiten eso fósiles a las poblaciones y sociedades que se colonizan? Debido al carácter no universalista de la religión romana, antes de la época imperial no se producía una destrucción sistemática de las tradiciones de las religiones nativas, pero ya con el establecimiento de los cultos particulares de lealtad a Roma, sí se producen cambios en ese sentido y lo que puede entenderse como un proceso de “romanización de las tradiciones locales” (Beard, North, 1990: p. 234). Es por eso que la religión, con el sacerdocio como institución, es uno de los elementos más importantes mediante los cuales Roma regulaba sus relaciones con los sujetos extranjeros y desarrollaba su poder.

De hecho, el control del culto, de la tradición religiosa y del sistema social era “de carácter draconiano y profundamente conservador” (Scheid, 1991: p.28). Ese control no puede desprenderse del análisis social, ya que el acceso al mismo, tanto en el caso que he ilustrado para los sacerdocios, como en el caso de las otras magistraturas locales, se restringía a las familias hegemónicas, que a su vez lo instrumentalizaban para ejercer su poder y conservar el dominio de las élites.

Tarraco es un ejemplo paradigmático del importante papel que ejercían los sacerdotes y sacerdotisas en la vida política, social y económica de las colonias del Imperio romano. Desde el punto de vista político, se ha evidenciado como estos individuos pertenecientes a la élite desarrollaban carreras más o menos amplias, ocupando las magistraturas cívicas y religiosas de mayor responsabilidad de la ciudad. En este sentido, la epigrafía muestra como los sacerdocios estuvieron siempre en manos de personas influyentes, pero no pueden considerarse como un *ordo* del estado romano en el sentido técnico, sino más bien como un grupo particular. Desde el punto de vista socioeconómico, también se ha señalado que el evergetismo fue uno de los fenómenos más característicos de la época imperial, mediante el cual la élite movía su capital para obsequiar a sus ciudades y así obtener mayor prestigio. Pero precisamente por ser un paradigma, *Tarraco* forma parte de esos centros de poder en los cuáles se han focalizado los estudios de la religión romana, y que son réplicas de Roma a nivel político y

constitucional²⁵. Generalizar entonces el esquema que sigue la implantación de la estructura sacerdotal en la colonia elegida puede ser una conclusión que se aleje de la realidad más compleja del entorno provincial. Aun así, la hipótesis d (“el sacerdocio romano se establece como modelo en las ciudades y colonias hispanas”) se puede considerar válida si tenemos en cuenta varias cuestiones.

En primer lugar, se han desarrollado estudios de similares características y con similares conclusiones en otro tipo de comunidades de categoría jurídica inferior, como los *municipia*, mediante los datos que aportan las *leges municipales*. En segundo lugar, utilizando como fuente principal la ley de la colonia de *Urso*, puede tenerse en cuenta que al menos en las provincias hispanas se utilizaron las mismas herramientas para establecer el poder político y religioso en las zonas controladas por Roma, con lo cual se sigue ese modelo de sacerdocio romano. Asimismo, es importante añadir que la ley de *Urso* es similar a la *lex Domitia* (referida a las elecciones en Roma), es decir, Roma sirve como modelo general para las leyes coloniales a propósito del sistema electoral. Sin embargo, hay una diferencia sustancial, ya que en el caso colonial se establece la particularidad de una asamblea electiva igual que la establecida para la elección de los *duoviros*, es decir se asimilan los sistemas electorales de los sacerdotes y magistrados locales (Delgado Delgado, 2000a: p. 46). Este hecho es una prueba de que en el ámbito local hay una estrecha relación entre los cargos políticos y religiosos, que se suma a los datos que aparecen reflejados en las inscripciones.

No deja de ser interesante, en relación con lo anterior, apuntar una cuestión de insistida reflexión en la historiografía. Con respecto a la aplicación de la autoridad religiosa fuera de Roma, las investigaciones se han preguntado si las reglas religiosas se aplicaban de igual manera en los territorios colonizados. De acuerdo con el jurista y escritor romano Gaius, se establece una nítida distinción entre la aplicación de la ley religiosa Roma y en las provincias, debido a la dificultad de aplicar la categoría de sagrado a los territorios provinciales. Por otro lado, Plinio el Joven, en su correspondencia con Trajano en torno al 110 d.e., hace referencia a la dificultad de aplicar la ley pontifical en la vida religiosa de las provincias. Sin embargo, en la práctica no se cumplieron del todo esas formulaciones teóricas, ya que las otras

²⁵ Incluso en ese lugar, no podemos dejar de lado la complejidad del territorio de la costa occidental de la Península Ibérica, a propósito de su composición cultural y social, y sobre todo el mestizaje que debió existir en *Tarraco* por la influencia grecolatina desde los movimientos colonizadores griegos, púnicos y romanos y, más aún, durante la guerra de estos dos últimos.

evidencias confirman que de hecho se aplicaron los modelos sacerdotales romanos en las provincias (Beard, North, Price, 1998: p. 194).

Por otro lado, la afirmación de que se produjo un traslado del esquema cívico-religioso romano a las ciudades de las provincias (hipótesis a) cobra dificultad por la escasez de datos que nos dan las fuentes epigráficas en relación a las formas de culto y el desarrollo de los rituales, es decir los rasgos propiamente religiosos de los sacerdotes y sacerdotisas. Se trata del esquema general de la religión romana y su aplicación a una localidad concreta, que si bien no podemos asegurar directamente a través de la epigrafía, si de forma indirecta insertándolo en los cambios de la historia romana.

En este sentido, es esencial entender que con la figura de Augusto la religión tomó un nuevo significado, aparte de integrar y legitimar el poder, se constituyó como básica para legitimar el Imperio mediante la herramienta del culto imperial. En ese contexto, el sacerdocio vinculado al culto imperial juega un papel fundamental tanto para el mantenimiento del poder romano como para el aumento de prestigio de las colonias con respecto al emperador. Es con el culto imperial cuando, a mi parecer, se produce una relación más fuerte entre las élites locales y los sacerdocios, debido al interés de difundir por parte el modelo romano de sacerdocio utilizando la religión como mecanismo de control por parte de las autoridades locales. Esto explica que en general no fuera un producto de imposición desde la autoridad provincial o imperial, sino se desarrollara por iniciativa local. Se entiende que los *sacra* cívicos se usaban, a través de los sacerdocios, para aumentar el prestigio y la proyección social. El acceso a este tipo de magistraturas debía generar sin duda competencia y dinamismo entre las élites de las ciudades pero también, al contrario, permitía la posibilidad de más individuos en la vida pública que se traduce en una mayor estabilidad y cohesión entre los grupos dirigentes.

En tercer lugar, esa estabilidad entre las élites nos permite también reflexionar acerca de la hipótesis b, y responder a por qué la religión juega un papel importante en la cohesión de la vida pública en los ámbitos locales. El concepto de religión cívica explica por sí mismo ese papel, ya que la ciudad puede entenderse como un cuerpo de tres miembros indispensables: los dioses, los magistrados (civiles y religiosos) y los ciudadanos (Scheid, 1991: p. 47). Es importante tener en cuenta que la información que manejamos a nivel epigráfico y textual corresponde solo a uno de esos miembros, esto

es, solo podemos observar y leer a los magistrados, que son las élites. También tenemos algunos datos de los dioses a los cuáles se les rendía culto, un culto público que se despoja de sentido si no se realizaba para el ciudadano. A través de la funcionalidad que se pueda atribuir a los dioses, es posible conformar el conjunto de necesidad y preocupaciones del conjunto social, para obtener el perfil de ese tercer miembro de la ciudad que se define como oposición a la élite. La funcionalidad de los dioses puede buscarse tanto a nivel simbólico y de mantenimiento de una determinada ideología, como en el caso apuntado para las virtudes femeninas exaltadas a través del culto imperial; a nivel económico, con cultos relacionados con el ámbito de la producción agrícola; y a nivel político, por ejemplo en relación con la toma de auspicios y el mundo de la adivinación oficial.

Insertas dentro de ese tercer grupo que forma la ciudad, encontramos a las mujeres romanas que no pertenecían a la élite, de las cuáles menos aún podemos saber al ser raramente mencionadas en las fuentes textuales y casi nunca en las epigráficas. Las sacerdotisas no pueden analizarse como ejemplos arquetípicos de la mujer en el mundo romano, ya que como he señalado el ámbito de lo público pertenecía a los sujetos masculinos, los únicos ciudadanos. Sin embargo, sí que perfilan las virtudes que debía poseer y a las cuáles debía aspirar cada mujer en su entorno doméstico. Paradójicamente y como sucede en general, en las sociedades antiguas, modernas y contemporáneas, -con sus particularidades debido al contexto histórico concreto-, las únicas mujeres que accedían a algún tipo de poder público formaban parte de la legitimación ideológica para mantener la diferencia de género. En el caso de las flamínicas creo que se refuerza aún más esa idea porque, con la renovada dureza simbólica del culto imperial, las sacerdotisas, aunque dotadas de la posibilidad de realizar sacrificios públicos, representan a su vez las virtudes de las madres y esposas de la casa imperial, es decir del ámbito de la *domus*.

Es evidente que entre estas conjeturas que forman parte del variado ámbito de las interpretaciones teóricas, sin duda la hipótesis que queda validada con mayor veracidad es la referente a la epigrafía como una fuente esencial y casi única para el estudio de la religión y los sacerdocios en los territorios provinciales y locales. El caso de *Tarraco* es también particular en este sentido, ya que las limitaciones que presenta el tipo de fuente epigráfica desarrolladas en el capítulo 2.3 se ven disminuidas por lo extenso del *corpus* epigráfico que se conserva para esta colonia, más amplio que otras

ciudades hispanas. Toda esa evidencia, revisada y actualizada profusamente por G. Alföldy, ha permitido la elaboración de numerosos estudios que dibujan un escenario bastante seguro de esta localidad. Para finalizar, es obligado reiterar que la crítica de las fuentes, textuales y epigráficas, así como las reflexiones metodológicas relacionadas con ellas, son tareas esenciales para sustentar las interpretaciones históricas en este campo de estudio.

Para cerrar las conclusiones, me permito terminar ya la reflexión histórica y apuntar al valor más general y subjetivo que las personas dedicadas a la historia antigua otorgan a la epigrafía. Más allá del valor como fuente y el análisis histórico que se puede realizar con las inscripciones que se presentan aquí, el valor de la epigrafía se extiende a la posibilidad de acceder directamente a las palabras de la antigüedad, tal y como se expresaban a la sociedad en su tiempo, una tarea que sin duda causa una gratificante y apasionada experiencia de diálogo entre la actualidad y el tiempo antiguo.

“Nada iguala la belleza de una inscripción votiva o funeraria latina, esas pocas palabras grabadas en la piedra resumen con majestad impersonal todo lo que el mundo necesita saber de nosotros” (Marguerite Yourcenar).

5. Bibliografía.

- ABASCAL, RAMALLO ASENSIO, 1997: *La ciudad de Carthago Nova: La documentación epigráfica*, Murcia
- ABASCAL, ESPINOSA, 1989: *La ciudad hispanorromana, privilegio y poder*, Logroño.
- ALFÖLDY, G., 1969: *Fasti Hispanienses*, Wiesbaden.
- ALFÖLDY, G., 1973: *Flamines provinciae Hispaniae citerioris*, Madrid
- ALFÖLDY G., 1991: *Tarraco*, Museu nacional arqueologic de Tarragona.
- BEARD, M., NORTH, J., 1990: *Pagan Priests*, London.
- BEARD, M., NORTH, J., PRICE, S., 1998: *Religions of Rome 1. A History. 2. A Sourcebook*, Cambridge
- BENVENISTE, E., 1969: *Le vocabulaire des institutions indo-eropéennes*, II, Paris.
- BONNEFOY, Y. (ed.), 1997: *Diccionario de las mitologías y de las religiones de las sociedades tradicionales y del mundo antiguo*, V III, Barcelona (traducción de Maite Solana):

- SCHILLING, R. “Introducción al estudio de la religión romana”, “Dioses, prácticas y cultos de la religión romana”, “Filosofía, mitología y religión”, pp. 117-282.

CASTILLO, C., 1993: “Los pontífices de la Bética”, *Religio Deorum. Actas el coloqui internacional “Culto y Sociedad en Occidente”*, Sabadell, pp. 87 y ss.

CASTILLO RAMÍREZ, E., 2009: *Propaganda política y culto imperial en Hispania (de Augusto a Antonino Pío): reflejos urbanísticos*, Madrid.

CID LÓPEX, R. M., 1995: “Mujer y paganismo romano: la religión como supuesta vía de emancipación femenina”. *Mujer e Investigación*, Oviedo, pp. 157-166.

DELGADO DELGADO, J. A., 2000a: “Los sacerdotes de las ciudades del occidente latino: una síntesis”, *Iberia*, 3, pp. 35-50 y 170-173.

DELGADO DELGADO, J. A., 2000b: *Sacerdocios y sacerdotes de la Antigüedad Clásica*, Madrid.

DELGADO DELGADO, J. A., 2000c: “Los sacerdotes de rango local de la provincia de Lusitania”, *Conimbriga: revista do Instituto de Arqueologia*, pp. 107-152.

DELGADO DELGADO, J. A., 2000d: “Los augures y el augurado en la Hispania romana: estudio sobre un sacerdocio de tradición romana en un ámbito provincial”, *Hispania antiqua*, pp. 65-84

DELGADO DELGADO, J. A., 2003a: “Tiempo y espacio en las actividades públicas de los sacerdotes romanos”, en SEGARRA CRESPO, D. (ed.), *Transcurrir y recorrer. La categoría espacio-temporal en las religiones del mundo clásico*, pp. 165-186, Roma-Madrid.

DELGADO DELGADO, J. A., 2003b: “Los sacerdotes en el marco de las instituciones municipales en la Hispania Romana”, *Les élites et leurs facettes: les élites locales dans le monde hellénistique et romain*, Collection de l'École française de Rome, pp. 223-240.

DELGADO DELGADO, J. A., 2011: “El flaminado local y provincial en Lusitania. Contribución a la historia política, social y religiosa de una provincia hispana”. *Arqueología Hispana* 37, pp. 231-244.

DELGADO DELGADO, J. 2016: “Flaminica-Regina-Vestalis. Sacerdocios femeninos de la Roma Antigua”, *Mujeres y religiones*, pp. 85-106.

DÍEZ DE VELASCO, F., 1998: *Introducción a la Historia de las Religiones. Hombres, ritos y dioses*, Madrid.

- DUPRÉ RAVENTÓS, X., (ed.) 2004: “Tarragona Colonia Iulia Urbs Triumphalis Tarraco”, *Las capitales provinciales de Hispania* V 3, “L’ERMA” di Bretschneider, Roma.
- ESPINOSA RUIZ., U., 2006: *Administración y control territorial en el imperio romano: una aproximación histórica*, Logroño.
- ETIENNE, R., 1958: *Le culte impérial dans la Péninsule Iberique d’Auguste a Dioclétien*, Paris.
- FISCHWICK, D., 2002: *The Imperial Cult in the Latin West. Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire* (4 vols.), Leiden.
- FUSTEL DE COULANGES, N. D., 1984 (1864): *La cité Antique. Étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome* (Paris), Barcelona.
- GREGORIO NAVARRO, C. D., 2012: *El sacerdocio femenino en la Antigüedad: las flaminicae de Tarraco*, Oviedo.
- GREGORIO NAVARRO, C.D., 2014: “Flaminicae sive sacerdotes de la provincia Hispania Citerior: el sacerdocio femenino del culto imperial” *HISPANIA ANTIQVA XXXVII-XXXVIII*, pp. 137-163.
- GORDON, R., 1990: “Religion in the Roman Empire; the Civic Compromise and its Limits”. *Pagan Priests*. London.
- HORNBLOWER, S., SPAWFORTH, A., EDINOW, E., 2012: *The Oxford classical dictionary*, Oxford.
- HOYO, J. del., 1987: *La importancia de la mujer hispanorromana en la Tarraconense y Lusitania a la luz de los documentos epigráficos. Aspectos religiosos y socioeconómicos*, Madrid.
- LASSÈRE, J-M., 2005. *Manuel d’épigraphie romaine*, Paris.
- MACIAS SOLÉ, J.M; MENCHON BES, J.J; MUÑOZ MELGAR, A.; TEIXELL MANGAS, GARCÍA GARRIDO, 1997: “La lex Ursonensis: estudio y edición crítica”, *Historia Antiqua*, 15.
- MANGAS, J., 1984: “Auguraciones y augures en la Hispania romana”, *Actas de las II jornadas de metodología y didáctica de la historia*, Cáceres, pp. 87-102.
- NAVARRO CABALLERO, M., 2014: “Las sacerdotisas hispanas y el matrimonio: una nueva propuesta para un debate antiguo”. *Saldvie*, 13-14, pp. 151-168.
- NAVARRO, I., 2008: “La acrópolis de Tarraco y la implantación urbana del culto imperial en la capital de la Hispania Citerior”. *International congress of classical*

archaeology meetings between cultures in the ancient mediterranean. Bollettino di archeologia on line. Volume speciale, Roma.

ORIA SEGURA, M., 2010: “De mujeres y sacrificios: un estudio de visibilidad” *Salduie* 10, pp. 127-147.

ORTIZ DE URBINA, E., 2016: “*Tarraconenses* e «*Hispani/-ae Tarraconenses*». En torno a la memoria epigráfica cívica y provincial en la *colonia Iulia Vrbs Triumphalis Tarraco*”, *Revista de Historiografía* 25, pp. 317-341.

RICHARDSON, J., SANTANGELO, F. (eds.), 2011: *Priests and State in the Roman World*:

-RAGGI, A. “Religion in municipal laws?”, pp. 333-347.

-GOFFAUX, B. “Priests, *conuentus* and Provincial Organisation in Hispania Citerior”, pp. 445-471.

RODÀ, I., 2016: “*Tarraco y Barcino* en el Alto Imperio”, *Revista de Historiografía* 25, pp. 245-272.

RODRÍGUEZ NEILA, J. F., 1981: “Magistraturas municipales y funciones religiosas en la Hispania romana”, *Revista de Estudios de la Vida local* 209, pp. 91-118.

RODRÍGUEZ NEILA, J.F., 2010: “La religión pública como espacio integrador de la sociedad romana”, en NAVARRO, F., J (ed.), *Pluralidad e integración en el mundo romano*, EUNSA, Navarra.

ROLDÁN HERVÁS, J., M., 2001: *Historia Antigua de España*, I, Iberia prerromana, Hispania republicana y Alto Imperial, UNED, Madrid.

RUIZ DE ARBULO BAYONA, J., 1998: “*Tarraco*. Escenografía del poder, administración y justicia en una capital provincial romana (s. II aC- II dC)”, *Empúries* 51, pp. 31-61.

SCHEID, J., 1990: *Romulus et ses frères. Le collège des frères arvaes, modèle du culte public dans la Rome des empereurs*, Paris.

SCHEID, J., 1991: *La religión en Roma*, Madrid (Roma-Bari 1983).

SCHEID, J., 1998: *La religion des romains*, Paris.

SCHEID, J., 2001: “Extranjeras indispensables. Las funciones religiosas de las mujeres en Roma”, en DUBY G., PERROT, M., 2001: *Historia de las Mujeres. V 1. La Antigüedad*, Madrid.

SZEMLER, G. J., 1972: *The Priests of the Roman Republic. A study of Interactions Between Priesthoods and Magistracies*. Collection Latomus, V 127, Bruxelles.

6. Anexo: sacerdotes y sacerdotisas en la colonia de Tarraco

Pontífices					
Nº	Nombre	Título	Inscripción	Datación	Bibliografía
1.	Caio Velina	Pontifex perpetuum	<i>C(aio) Lutatio [-f(ilio)]/ Vel(ina) Cere[ali]/ Iivir(o) III, po[n]tif(ici)]/ perpetuo, iu[dici]/ Romae in[ter] select(os) de[cur(iarum) V?]/, equo publ(ico) h[onor(ato)]/, flam(ini) p(rovinciae) [H(ispaniae) c(terioris)]/ p(rovincia) H(ispania) c(terior)</i>	71-150 d.e.	CIL II2/ 14, 1149 EDCS-03400109 HD-042250
2.	Marco Granio	Pontifex	<i>M(arco) Granio / Probo dec(urioni), / pontifici, ae/dilic(i)s, hono/ribus functo/ Caecilia Gal/la mater et Herennia Aphro/dite soror</i>	s. III d.e.	CIL II2/14, 1211 EDCS-05503302
Flámines					
Nº	Nombre	Título	Inscripción	Datación	Bibliografía
3.	Marco Grato	Flamen	<i>M(arco) Fulvio T(iti) f(ilio)/ Gal(eria) Grató/ aed(ili), q(uaestori), flam(ini), Iivir(o)/ c(oloniae) I(uliae) U(rbis) T(riumphalis) T(arraconensium)/ trib(un) mil(itum) leg(ionis) XI C(laudiae) p(iae) f(idelis)/ Q(quintus) Granius/ Lemnus et/ Grania Procula/ filia / ob merita pluruma</i>	42 d.e.	CIL II2/14, 1017 EDCS-23002414
4.	Raacio Gallo	Flamen imperatoris Vespasiani Caesaris Augusti perpetuo	<i>[-R]aacio Tauri / [fil(io)G]al(eria) Gallo, / [trib(un) mil(itum) / Galb(ae) Imp(eratoris), / [fla]m(ini) Imp(eratoris) Vesp(asiani) Caes(aris) / [Au]g(usti) perpetuo ex d(ecreto) d(ecurionum), / [fl]am(ini) p(rovinciae) H(ispaniae) c(terioris), quaestori / provinc(iae) Bae[tticae], / trib(un) pleb(is), prae[tor]i / sodali Augu[stali] / M(arcus)</i>	78-79 d.e.	CIL II2/14, 992 HD-025227

			<i>Minatius [---] / optimo et prae[stantis]simo / amico</i>		
5.	Tiberio Manlio	Flamen	<i>Ti(berio) Manlio/ Ti(beri) f(ilio) Gal(eria)/ Silvano aed(ili),/ Ivir(o), flam(ini)/ Corn(elia) Faventina/ uxor</i>	69- 96 d.e.	CIL II2/14, 1212 EDCS-05600995
6.	¿?	Flamen Divi Augusti	<i>[trib(uno) mil(itum) leg(ionis - --) Aug(ustae), q(uaestori),/ [Ivir(o) q(uin)q(uennali) (?) procu]ration(ibus)/ [functo, flam(ini)] Divi Aug(usto)/ [ex d(ecreto) d(ecurionum)</i>	s. I d.e.	CIL II2/ 14, 1007 EDCS-05601167
7.	-- Nepoti	Flamen Romae et Augusti	<i>[-----] o T(iti) f(ilio)/ [Gal(eria)] Nepoti/ [---]no trib(uno)/ [mil(itum) leg(ionis)] VI, flam(ini)/ [Romae] et August(i)/ ex d(ecreto) d(ecurionum)</i>	s. I d.e	CIL II2/14, 1021 EDCS-05601165
8.	Marco Clodio	Flamen Augusti	<i>M(arco) Clodio M(arci) [f(ilio)]/ Gal(eria) Martia[li]/ Ivir(o), q(uaestori, flamin[i]/ Aug(usti), praef(ecto) fab[r(um)],/ praef(ecto) ins[ular(um)]/ [Baliarum -----</i>	71-150 d.e.	CIL II2/ 14, 1015 HD-042249 EDCS-03400076
9.	Lucio Sempronio	Flamen	<i>L(ucio) Aemilio [-f(ilio)]/ Pal(atina) Sempro[n(io)]/ Clemen[ti]/ Silvani[ano]/ aed(ili), q(uaestori), Ivi[r(o), flam(ini)/ curator[i] C]apitoli / iudic(i) de[cu]r(ia) IIII / C(aius) Apu[l]ei[us] / Lupus / Complu[te]nsis / am[i]co</i>	s. II d.e.	CIL II2/14, 1201 EDCS-03400478 HD-022174
10.	Lucio Romano	Flamen	<i>L(ucio) Cornelio/ C(ai) f(ilio) Gal(eria)/ Romano/ flamin(i), Ivir(o)/ Osicerd(ensium), et/ Ivir(o) coloniae/ Tarraconens(ium)/ Aemilia Kara /uxor</i>	s. II d.e.	CIL II2/14, 1206 EDCS-05503297
11.	Marco Voconio	Flamen Divi Augusti	<i>M(arco) Voconio/ M(arci) f(ilio) Gal(eria)/ Vacculae/ aedili, flamin(i) /Divi Aug(usti), quaest(ori)/ Paganus lib(ertus)</i>	s. II d.e.	CIL II2/14, 1217 EDCS-05503309
12.	Lucio Severo	Flamen	<i>L(ucio) Caecinae /C(ai) f(ilio) Gal(eria) Severo/ IVir(o),</i>	s. II d.e.	CIL II2/14, 1011 HD-024751

			<i>q(uaestori), flam(ini), praef(ecto)/ fabr(um), praef(ecto) c(o)hort(is)/ I et orae marit(imae)/ decuriones/ Larum</i>		EDCS-03400074
13.	Lucio Severo	Flamen	<i>L(ucio) Caecinae/ G(ai) f(ilio) Gal(eria) Seve/ro Iivir(o), q(uaestori), flami(ni), praef(ecto)/ fabr(um), praef(ecto) cho/ort(is) I et orae/ marit(imae)/ L(ucius) Valer(ius) Latinus/ Barcinonen(sis)</i>	s. II d.e.	CIL II2/14, 1013 EDCS-05503294
14.	Publio Laevino	Flamen Romae et Augusti	<i>P(ublio) Licinio/ L(uci) f(ilio) Gal(eria)/ Laevino/ aed(ili), q(uaestori), flami(ni) Ro/mae et Aug(usti), Iivir(o),/ praef(ecto) c(o)hor(tis) novae ti/ronum orae maritumae/ Iulia Q(uinti) f(ilia)/ Ingenûa mater</i>	s. II d.e.	CIL II2/ 14, 1019 EDCS-05503255
Flamínicas					
Nº	Nombre	Título	Inscripción	Datación	Bibliografía
15.	Aurelia Marcellina	Flaminica	<i>Aureliae Marcellin(a)e/ ex conventu Cluniens(i)/ flaminicae/ uxori/ [L]icini [U]rsi flami/[ni]s cives/ [Ta]rrac(onenses) -----?</i>	s. II d.e.	CIL II2/ 14, 1177 HD-007713 EDCS-05503229
16.	Fulvia Celera	Flaminica perpetua	<i>Fulviae M(arci) f(iliae)/ Celerae/ flaminicae/ perpetuae/ col(oniae) Tarrac(onensium)/ et flaminicae/ p(rovinciae) H(ispaniae) c(terioris)/ ex testamento ipsius/ Fulvius Musaeus et /Fulvius Moschus/ liberti</i>	s. II d.e.	CIL II2/14, 1179 EDCS-03400112
17.	Fulvia Celera	Flaminica perpetua Concordia Augusta	<i>Fulviae /M(arci) f(iliae)/ Celerae/ flam(inicae) perpêt(uae)/ Concor(diae) Aug(ustae)/ Fulvius/ Diadochus/ lib(ertus)/ patronae</i>	s. II d.e.	CIL II2/14, 1221 EDCS-05503300

18.	Munnia Severa	Flaminica perpetua Concordia Augusta	<i>Munniae/ L(uci) filiae/ Severae Novati/ flaminic(ae) perpet(uae)/ Concordiae Aug(ustae)/ Tarraconens(es)/ d(ecreto) d(ecurionum)/ Novatianus fil(ius)/ impensam remisit</i>	s. II d.e	CIL II2/14, 1222 HD-025872 EDCS-03400117
19.	Munia Severa	flaminica	<i>Mun[niae]/ L(uci) filiae/ Se[verae]/ flam[inicae]</i>	s. II d.e.	CIL II2/14, 1223 EDCS-05503471
20.	Popilia Secunda	flaminica	<i>Popiliae M(arci) filiae/ Secundae/ flaminic[ae]/ col(oniae) Tarrac(onensium)/ Fulvia <u>Celera</u>/ matri <u>optimae</u></i>	s. II d.e.	CILL II2/14, 1224 EDCS-05503306
Otros sacerdocios masculinos					
Nº	Nombre	Título	Inscripción	Datación	Bibliografía
21.	Gavidio Primulo	sacerdoti Caelestis	<i>D(is) M(anibus)/ Gavidio Primulo/ sacerdoti Caelestis/ incomparabili/ religionis eius/ Gavidius Vitalis/ patri b(ene) m(erenti)</i>	s. I- II d.e.	CIL II2/14, 992 EDCS-05503340
22.	Lucio Fulvio	Haruspici	<i>D(is) M(anibus)/ L(ucio) Fulvi'o' [---]/ aurispici/ (i) Caecili'a'/ Iunia uxor/ marito optimo</i>	s. II d.e	CIL II/14, 1283 EDCS-05503341
Otros sacerdocios femeninos					
Nº	Nombre	Título	Inscripción	Datación	Bibliografía
23.	Cincia Candida	Sacerdotis	<i>Cincia Candi[da ex]/ imperio pro [salute]/ Tha [---] A [---]/ sacer[d(otis)] Ve]ner[is et]/ Pha +[---] M + [---]/ Clari libertor(um)</i>	s. II d.e.	CIL II2/14, 861 EDCS-22200322
24.	Claudia Persina	Sacerdos	<i>Claud(ia) Persina sacerd(os)/ locum acceptum a re/ publ(ica) sanctum inpens(a) s(ua) f(ecit)</i>	s. III d.e.	CIL II2/14, 1229 EDCS-05503295