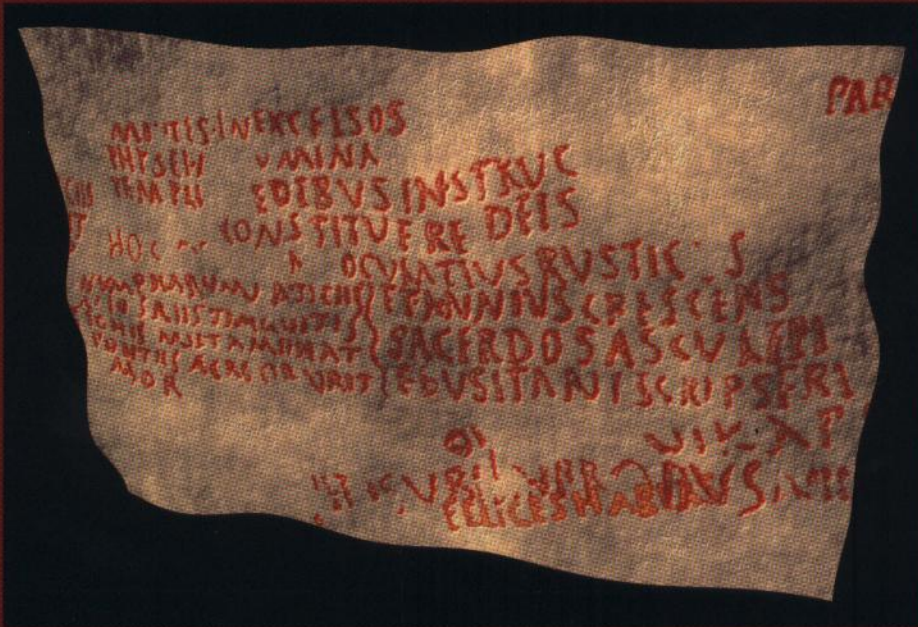


UNIVERSIDAD DE MURCIA
ÁREA DE HISTORIA ANTIGUA

ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO

MONOGRAFÍAS HISTÓRICAS SOBRE LA ANTIGÜEDAD TARDÍA

XX



Ed. A. González Blanco
G. Matilla Séiquer

LA CULTURA LATINA EN LA CUEVA NEGRA

En agradecimiento y homenaje a los
Profs. A. STYLOW, M. MAYER, I. VELÁZQUEZ
y a todos los colaboradores

2003

ÍNDICE

Presentación.....	9
-------------------	---

A. González Blanco

Iª PARTE CONTEXTOS Y REFERENCIAS

CONTEXTO SAGRADO

La Cueva Negra, «lugar sagrado». En torno al concepto de «lugar sagrado» y a su papel en la religión clásica y en la conciencia europea. Consideraciones actuales.....	17
--	----

A. González Blanco

CONTEXTO RELIGIOSO

La Fortuna de los romanos.....	47
--------------------------------	----

Mª. D. Gallardo López

CONTEXTO MÉDICO

Los dioses médicos y el culto a la salud en herbarios romanos. Pseudo-Musa y Pseudo-Apuleyo.....	67
--	----

J. Martínez Gázquez

CONTEXTO ARQUEOLÓGICO

El Balneario Romano de Fortuna. Estado de la cuestión y perspectivas de futuro.....	79
---	----

G. Matilla Séiquer, A. Egea Vivancos y J. Gallardo Cárriilo

CONTEXTO ANTROPOLÓGICO

Partos milagrosos en la Cueva Negra de Fortuna: La nostalgia de un recuerdo histórico.—Análisis etnográfico y mitológico—.....	183
--	-----

J. F. Jordán Montés y J. A. Molina Gómez

Etnografía del campo de la Cueva Negra de Fortuna (Murcia): simbología del nacimiento, matrimonio, asociación, curación y muerte.....	197
<i>S. Fernández Ardanaz</i>	

CONTEXTO POÉTICO

La inspiración poética en los textos del santuario romano de la Cueva Negra (Fortuna). Ensayo de interpretación	213
<i>J. A. Molina Gómez</i>	

IIª PARTE

LOS TEXTOS DE LA CUEVA NEGRA. REFLEXIONES Y COMENTARIOS

Los <i>Tivli</i> de la Cueva Negra lectura y comentarios literario y paleográfico (trabajo ya publicado en 1987 y 1996)	225
<i>A. U. Stylow y M. Mayer</i>	
Los textos de la Cueva Negra y sus modelos literarios	265
<i>J. Velaza</i>	
Los calcos de los <i>Tivli</i> en las sucesivas etapas del trabajo e investigación	275
<i>A. González Blanco</i>	
¿Ecos del <i>Pro Archia</i> en la Cueva Negra?	313
<i>A. Espigares</i>	
El culto a Baco en la religión romana y los textos de Fortuna (Murcia).....	317
<i>J. L. Ramírez Sádaba</i>	
Interpretación semántica de <i>VENIS INFESTVS ET DOCILIS ET MOBILIS</i> (inscripción nº 31) en el contexto de la Cueva Negra (Fortuna, Murcia).....	325
<i>F. García Jurado e I. Velázquez Soriano</i>	
Tierra, cielo e inspiración: Una lectura de tres pasajes de la Cueva Negra	335
<i>Mª C. Fernández López</i>	
Fuego en la fuente: sobre dos epígrafes de la Cueva Negra de Fortuna y su conexión con Virgilio y otros poetas latinos	345
<i>V. Cristóbal</i>	
Los <i>sodales Heliconi</i> de la Cueva Negra de Fortuna (Murcia): una propuesta de interpretación.....	355
<i>J. M. Baños Baños</i>	

La Diosa Fortuna. Relaciones con las aguas y los militares. El caso particular del Balneario de Fortuna (Murcia).....	373
<i>Rafael González Fernández</i>	
Preinforme del estado de conservación de las inscripciones de la Cueva Negra.....	387
<i>Judit Gasca, Ángeles Solís y Silvia Viana</i>	

IIIª PARTE RELIGIOSIDAD DE LA CUEVA NEGRA. SÍNTESIS

Símbolos y rituales en las inscripciones de la 'Cueva Negra de Fortuna' (Murcia): correlaciones entre etnolingüística y etnohistoria.....	405
<i>Santiago Fernández Ardanaz</i>	
La Cueva Negra de Fortuna (Murcia): un posible <i>témenos</i> indígena posteriormente sintetizado.....	423
<i>A. Rodríguez Colmenero</i>	
La función de la Cueva de Fortuna: El antro báquico-sabazio y sus antecedentes	437
<i>F. J. Fernández Nieto</i>	

IVª PARTE NOTICARIO ARQUEOLÓGICO

Una nueva «placa de cinturón» visigoda del Llano de la Consolación (Yecla, Murcia)..	465
<i>Antonio Gómez Villa</i>	
Triente de oro de Sisenando en la Provincia de Aurariola	469
<i>Antonio Gómez Villa & Martín Azorín Cantó</i>	
Moneda de Teodosio.....	473
<i>Antonio Gómez Villa</i>	
El yacimiento de Casa Moya (Puebla de D. Fadrique, Granada).....	475
<i>J. Fernández Palmeiro y D. Serrano Várez</i>	
Las cuevas con columbario de Beas de Guadix.....	539
<i>Antonino González Blanco, Gonzalo Matilla Séiquer, José Gómez Carrasco, Jesús Gómez Carrasco y J. Antonio Molina Gómez</i>	
Una inscripción votiva de los Baños Romanos de Archena	559
<i>Gonzalo Matilla Séiquer y Rafael González Fernández</i>	
Inscripción sobre un ara de los baños romanos de Fortuna	567
<i>Gonzalo Matilla Séiquer y Rafael González Fernández</i>	

25 años de investigación histórico-arqueológica en Fortuna. Síntesis bibliográfica..... 575
Alejandro Egea Vivancos

Fortuna del Bajo Imperio a época visigoda. Problemas y perspectivas de la continuidad
 histórica..... 597
Gonzalo Matilla Séiquer

Vª PARTE
LOS FORJADORES DE LA ANTIGÜEDAD TARDÍA

Otto K. Weinreich (1886-1972) y los estudios de Historia de la Religión 607
J. A. Molina Gómez

NOTICARIO ARQUEOLÓGICO

Los nueve siglos de tinajas visigodas del Llano de la Consolación (Yecla, Murcia)..... 605
Antonio Gómez Villa

El teatro de oro de Silesuendo en la Provincia de Avizora..... 609
J. L. Rodríguez López

Muncha de Trochana..... 617
Antonio Gómez Villa

El sepulcristo de Gata Mayor II (Castilla)..... 623
J. Fernández Rodríguez y D. Zeteno López

Las cuevas con cobertizo de Beas de Guadix..... 631
José Antonio González Blázquez, Gonzalo Matilla Séiquer, José Gómez Carrón y Carlos Rodríguez

Una inscripción visigoda de los Baños Romanos de Archena..... 638
Gonzalo Matilla Séiquer y Rafael González Fernández

Inscripción sobre un río de los baños romanos de Fortuna..... 647
Gonzalo Matilla Séiquer y Rafael González Fernández

La cultura latina en la Cueva Negra. En agradecimiento y homenaje a los Profs. A. Stylow, M. Mayer e I. Velázquez
Antig. crist. (Murcia) XIX, 2002, pp. 437-462

LA FUNCIÓN DE LA CUEVA DE FORTUNA: EL ANTRO BÁQUICO-SABAZIO Y SUS ANTECEDENTES

FRANCISCO JAVIER FERNÁNDEZ NIETO
Universidad de Valencia

RESUMEN

El autor se basa en el estudio de las inscripciones parietales romanas halladas en la Cueva y en el análisis comparativo tanto con diversos fenómenos religiosos del Mediterráneo antiguo como con elementos etnográficos actuales. Puede así establecer tres niveles de uso religioso en la historia de este santuario. Se distingue un primer nivel indígena, con una probable divinidad curótrofa. Sigue una fase intermedia, con huellas de sincretismo fenicio-púnico. El último nivel se configura como el clásico antro báquico, influido por una corriente de origen sabazio.

ABSTRACT

The author has based this study on the Roman parietal inscriptions in the *Cueva Negra* and a comparative analysis of diverse religious phenomenon in the ancient Mediterranean and of actual ethnographic elements. There appears to be three levels of religious use in the history of this cave. The first has been identified as the indigenous level with a probable *curótrofa* divinity. The following is an intermediate stage, with signs of Phoenician- Punic syncretism. The last level is considered as the classic *antro baquico*, influenced by various currents of *sabazico* origen.

Este trabajo no es sino el resultado de una serie de reflexiones encaminadas a imaginar la naturaleza, sentido y destino de la Cueva Negra de Fortuna durante la Edad Antigua, para lo que me he valido tanto de las inscripciones publicadas como del análisis comparativo con otros elementos conocidos de las antiguas religiones mediterráneas. He podido desarrollar así tres hipótesis de trabajo. Sometidas a prueba —al menos la referente a la función del antro en época

romana— por parte de quienes estudian aquí aspectos parciales de la información literaria, cultural y religiosa que encierran los letreros anotados en las paredes, es probable que averigüemos si carecen de entidad o si, por el contrario, obtienen confirmación y proporcionan base para sustentar estas y nuevas investigaciones. En aras, pues, de la claridad y llaneza expositivas, impondré al hilo de los argumentos el mínimo aparato bibliográfico y de notas¹. Tampoco huelga advertir que nos hallamos en presencia de un ámbito relativamente hermético, que guarda celosamente las principales claves de percepción del problema; por eso conviene recordar la advertencia formulada por Lobeck a quienes de forma irresponsable dejan volar su fantasía en materia de arcanos religiosos: *Est quaedam etiam nesciendi ars et scientia; nam si turpe est nescire quae possunt sciri, non minus turpe est scire se putare quae sciri nequeunt*². Henry Berr postuló otra feliz variante para iluminar esa misma regla de método, expresada en los siguientes términos: «*ignorare aude* es la contrapartida, no menos significativa, del *sapere aude*; las dos divisas se completan y son igualmente nuestras»³. Evitaré, en suma, aparentar que son evidentes aquellas cosas que no podemos saber con los medios actuales y me ceñiré a los planteamientos asequibles a nuestro estado de conocimientos, haciendo míos aquellos propósitos que un día exhibiese Menéndez Pidal, «así que, como quien marcha en tinieblas, trataré de guiarme palpando algo y queriendo adivinar mucho, fijándome en algunos puntos más claros que nos permitan entrever otros mal iluminados»⁴.

Conviene reseñar, ante todo, los dos únicos hechos inamovibles, a saber, que estamos en presencia de una cueva y de unos textos latinos compuestos a raíz de la naturaleza sagrada del lugar⁵. Bastante

1 Haré simplemente referencia a algunos de los términos leídos en los epígrafes tal como han sido publicados en el libro editado por GONZÁLEZ BLANCO, A. - MAYER OLIVÉ, M. - STYLOW, A. U., *La cueva Negra de Fortuna (Murcia) y sus tituli picti. Un santuario de época romana* [Homenaje al Prof. D. Sebastián Mariner Bigorra], Antigüedad y Cristianismo IV (1987), y por MAYER, M., «La Cueva Negra de Fortuna. *Tituli Picti*», *Antigüedad y Cristianismo* XIII (1996), 407-422. Los numerosos artículos acerca de estos *tituli* aparecidos con posterioridad puede el lector hallarlos citados dentro de este mismo volumen.

2 Traduciré estas líneas para aquellos tirios, troyanos, umbros y sabinos que, por desgracia, lo precisan urgentemente: «Existe incluso una ciencia y arte del no saber; pues si es vergonzoso ignorar lo que puede saberse, **no es menos vergonzoso creer que se sabe lo que no puede saberse**»; se hallan en LOBECK, Ch. A., *Aglaophamus sive de theologiae mysticae Graecorum causis libri tres*, II, Regimonti Prussorum 1829, p. 1110 (en la edición facsimilar de Darmstadt, 1968, el título reza: *Aglaophamus. Drei Bücher über die Grundlagen der Mysterienreligion der Griechen, mit einer Sammlung der Fragmente der orphischen Dichter*, I-II, Königsberg 1829). Conozco el *Aglaophamus* de Lobeck (y no cometeré la fatuidad de maestro Ciruelo de mencionar en qué «ilustres» bibliotecas lo he consultado), pero la decencia exige declarar que ese pasaje del libro lo descubrí, muy bien traído a cuento, en la monografía de Hemberg (citada *infra*, nota 66), p. 12.

3 BERR, H., Prefacio (p. VII) al libro de GERNET, L. - BOULANGER, A., *El genio griego en la religión* (La Evolución de la Humanidad, XI), Barcelona, 1937. Ahora que muchos insipientes de toda condición acogojan la ciencia imprimiendo o luciendo en el *kardiophylax* el lema del *sapere aude* —cuyo significado e implicaciones ignoran—, pues deben de pensar que sólo las palabras, y no las conductas, sirven para transmutarse en universitarios equiparables a los de los países civilizados, conviene recordar de nuevo que cuanto más madura antes comprende el estudioso qué pocas cosas sabe (*quod nihil scitur*).

4 MENÉNDEZ PIDAL, R., *Idea imperial de Carlos V* (Col. Austral, 172), Madrid, 1955, 80.

5 Sirvan como propedéutica sobre la simbología y el papel sagrado de los antros los siguientes estudios: TOUTAIN, J., *Les cavernes sacrées dans l'antiquité grecque* (Annales du Musée Guimet. Bibliothèque de vulgarisation, 39), París, 1912; SAINTYVES, P., *Essai sur les grottes dans les cultes magico-religieux et dans la symbolique primitive*, editado al final de la traducción que hizo TRABUCCO, P. de Porphyre, *Antre des Nymphes*, París, 1918; BOYANCÉ, P., «L'antre dans les mystères de Dionysos», *RPAA* 33 (1960-61), 107-127; PIPPIDI, D. M. «Grottes dionysiaques à Callatis», *BCH* 88 (1964), 151- 158 (= PIPPIDI, *Scythica Minora. Recherches sur les colonies grecques du littoral roumain de la mer Noire*, Bucarest-Amsterdam, 1975, 142-149); LAVAGNE, H. *Operosa antra. Recherches sur la grotte à Sylla à Hadrien* (BEFAR, Fasc. 272), Roma, 1988; EGELHAAF, U. - GAISER - RÜPKE, J., «Orte des Erscheines-Orte des Verbergens. Höhlen in Kult und Theologie», *Orbis Terrarum* 6 (2000), 155-176.

se ha teorizado acerca de la personalidad de quienes los pintaron o mandaron pintarlos, sobre si hubo un modelo de copia o fueron hechos de memoria, sobre la procedencia de los peregrinos, sobre si la cueva sería un apéndice o complemento sacro del antiguo balneario, sobre la atracción que este punto ejercía en territorios más alejados (relación ebusitano/púnica), sobre la confluencia de ritos. Son ideas tal vez defendibles, pero con los elementos de que disponemos me considero incapaz de aceptar por resueltas tales incógnitas y apelo a la prudencia de practicar el *ars* y la *scientia nesciendi*. Pues no interesa a mi propósito tratar de establecer de dónde provenían los visitantes y su nivel de instrucción, sino por qué y para qué acudían al santuario. Y es éste un dato que resulta incuestionable: la Cueva de Fortuna fue con seguridad un santuario, un emplazamiento frecuentado por poblaciones más o menos cercanas no como lugar ameno o llamativo, sino como recinto en que moraba una divinidad. La gruta acogía a los forasteros por motivos muy concretos de índole religiosa, y probablemente aquéllos afluían a lo largo de todo el año.

Partiré de la base de que en esa gruta residía un elemento sagrado, voy a llamarlo un numen, y de que su presencia se hallaba ancestralmente anclada al lugar, y en el curso de mi análisis trataré de encontrar explicación al mayor número de elementos, si es posible al conjunto de los mismos, de una forma harmónica. En mi opinión, el estudio de los textos aparecidos, más otros datos que añadiré, permiten diseccionar tres niveles en la historia primitiva de la Cueva. Empezaré por el más reciente (3º), que se refleja bastante bien en los textos latinos, al que debemos denominar nivel romano; abordaremos después el nivel prerromano (2º) y desembocaremos, por último, en el estrato primigenio u original. El tercer nivel está parcialmente contaminado por el anterior, pues la *interpretatio* romana del fenómeno subyacente no fue tan radical que borrara cualquier rastro de la etapa anterior, ya que entre los rasgos que caracterizan el mecanismo histórico-religioso de las absorciones y sincretismos figura la posibilidad de vislumbrar, con mayor o menor precisión, qué materiales integran la fusión. Lo mismo cabe decir del nivel prerromano respecto al original, y esto nos ayudará, cuando se adopte la perspectiva inversa, a sugerir cómo desde el primer nivel se generó el segundo (prerromano), y desde éste el tercero (romano).

Con todo, el estudio de los textos no basta para extraer al asunto toda su energía. Se hace preciso enfocar el problema desde una óptica comparatista amplia, y sin duda el examen de la *koiné* religiosa mediterránea deberá aportarnos nueva levadura para detectar los componentes sustanciales de la doctrina y del rito, separando los elementos propios y autónomos de cada etapa cultural religiosa. Me atenderé a los consejos de un eminente historiador de las antiguas religiones: «La ricerca storico-religiosa ha il dovere di andar più avanti. La prima domanda che essa deve sollevare è la seguente: qual'è la civiltà storicamente individuabile, nel seno della quale quegli elementi hanno un significato? E quindi: si tratta di elementi culturalmente eterogenei, associatisi per via di una stratificazione (e in questo caso ricostruire, nei limiti del possibile, gli strati culturali) oppure di elementi omogenei, appartenenti cioè allo stesso tipo di civiltà religiosa. In quest'ultimo caso, in cui non resterebbe che da definire, di quale civiltà si tratti, evidentemente non si avrebbe più motivo di parlare di «sopravvivenze» isolate, bensì di una relativa continuità culturale»⁶.

6 BRELICH, A., «Un culto preistorico vivente nell'Italia centrale. Saggio storico-religioso sul pellegrinaggio alla SS. Trinità sul Monte Autore», *SMSR* 24-25 (1953-1954), 41.

I. El Antro báquico. El último nivel documentado en la edad antigua, es decir, el más reciente hacia nosotros —descontando, por supuesto, las pervivencias medievales, modernas y contemporáneas de la Cueva—, fue el protagonizado por la devoción romana, y para su estudio contamos con la eficaz colaboración de los epígrafes. Pues bien, el conjunto de textos anotados en las paredes de la gruta me llevan desde el principio a deducir que estamos ante lo que constituyó, en época imperial, un antro báquico, y por los elementos de que consta éste de Fortuna cabría añadir que fue un antro báquico tradicional o arquetípico, desarrollando la función, como se ha calificado por algunos estudiosos, de la caverna mística, del lugar privilegiado donde se produce un *ánodos* divino y, en el caso de Baco, el *ánodos* báquico⁷.

Las grutas a las que se concedía dicha potencialidad contenían siempre abundante vegetación y humedad, dos cualidades que antaño se dieron en la de Fortuna; todavía hasta hoy cuenta con algunos puntos que rezuman agua y con la presencia de una fuente. Eran por eso consideradas símbolos periódicos de fertilidad, aunque poseían otros valores místicos e iniciáticos. La cueva actúa ciertamente como un pasaje o pasadizo ctónico, y esta virtud se refuerza con la asociación de una divinidad femenina. Por lo que hace a nuestro caso, es notorio que el papel de *páredros* de Dioniso/Baco dentro del antro recae siempre en Afrodita/Venus; ambos son los soberanos que dominan las cavernas místicas. Si Dioniso siempre mantuvo, unida a la fertilidad, su cualidad de relación con la muerte y el mundo de ultratumba, porque el tránsito del *ánodos* representaba la vida y el revivir después de la desaparición, no es menos cierto que una parte de los atributos de Afrodita, cual la flor en forma de palmeta, deben ser interpretados no sólo como símbolos de fertilidad, sino también como emisarios de su victoria sobre la muerte⁸. Por este motivo se produce la asociación entre ambas divinidades en la teología de las cavernas. El Dioniso/Baco de los pasajes ctónicos es un dios dispensador sobre todo de la fertilidad y protector de los muertos. La sombra de su antro cubre de consuno las tinieblas de la germinación y las tinieblas de la muerte. Que sus grutas se encuentren tapizadas de vegetación estable obedece a la idea de que semejante entorno revaloriza las funciones fecundantes del dios, y entre todos los vegetales destaca la hiedra, pues como planta eternamente verde es símbolo de inmortalidad. Dioniso Ctonio forma pareja con Afrodita Ctonia por ser ambos los patronos de las flores y encarnar el aliento vital de los grandes ciclos naturales; el antro báquico entroniza siempre a estos dos protagonistas. El hecho de que hallemos establecida esta conexión de paredros en la Cueva de Fortuna (Baco/la Pafia-Venus)⁹ es la primera señal inequívoca de su condición de antro místico.

Por no haber sido una gruta cualquiera, sino una *spelunca bacchica* que podríamos calificar de canónica, debemos imaginar que nuestra cueva estuvo en época romana plagada de detalles. Habría altares, guirnaldas y festones, inscripciones y ofrendas de todo tipo, ídolos y estatuillas, cintas y fajas, vegetación abundante, y en la pared rocosa se ataban las cintas de consagración, que llevaban también anotaciones; un conjunto de ornamentos, en fin, que otorgaban al lugar una enérgica impronta de centro de ceremonias, cultos y ritos. El ambiente se halla parcialmente descrito, por ejemplo, por Plutarco (*Mor.* 565 e), cuando recuerda que «el antro báquico está

7 Sobre la caverna del dios como escenario de la *katábasis* véase LAVAGNE, H., *op. cit.*, 52-55.

8 BÉRARD, C., *Anodoi. Essai sur l'imagerie des passages chthoniennes* (Bibliotheca Helvetica Romana, XIII), Roma, 1974, p. 59. Ya desde ahora quiero dejar constancia de mi deuda con respecto a esta profunda y rica monografía de Bérard, sin cuya excelente documentación y sugerentes directrices no hubiera sido capaz de captar los arcanos que atesora la Cueva Negra.

9 Las inscripciones que los mencionan son Mayer 1996, 4, 1 (Iyaeus o Lyaeus, sobrenombre de Dioniso); 37, 15 (Baco); 11, 1 (Venus) y 3-4 (la Pafia).

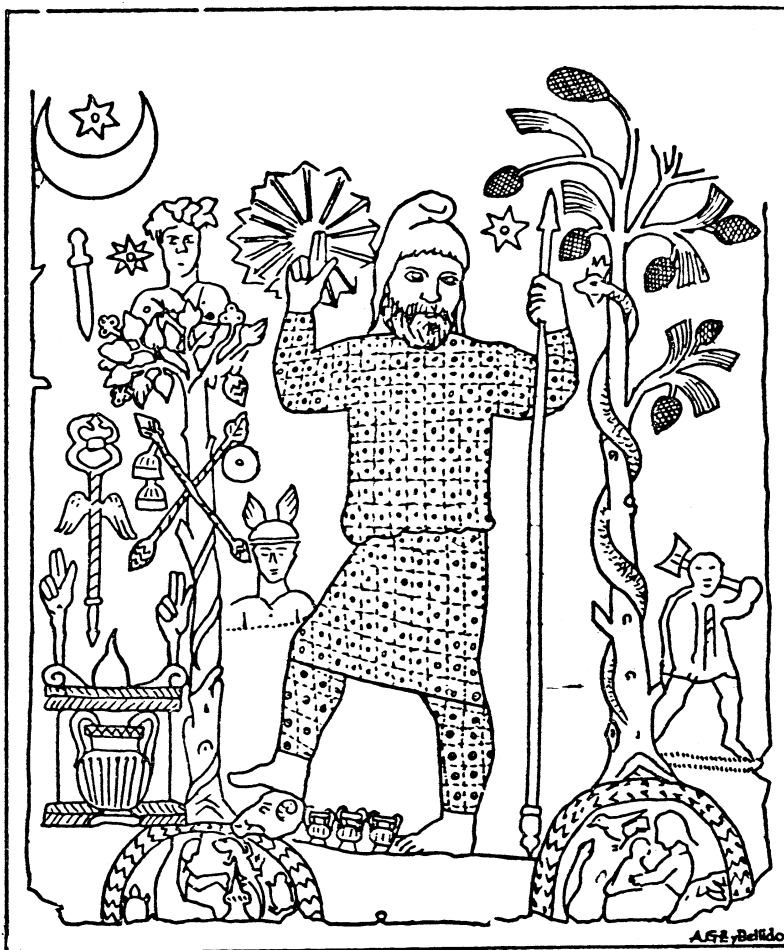


FIGURA 1. Placa de Ampurias, tomado de A. García y Bellido, *Les religions orientales...*, p. 75.

tapizado de ramaje, de verduras y flores de todos los colores. Exhalaba un soplo delicado y suave que aportaba efluvios extrañamente voluptuosos y creaba una embriaguez parecida a la que provoca el vino a quienes son ganados por la ebriedad. Las almas, en efecto, se saciaban de estos perfumes deliciosos, se dilataban y fraternizaban entre ellas. Y los contornos de este lugar estaban llenos de transportes báquicos, de risas y de todos los encantos derivados de los placeres y de los juegos». Y un guía le dijo entonces, prosigue su relato, que era por allí por donde Dioniso había salido en su ascensión para subir a reunirse con los dioses. En este valor simbólico, la cueva de Dioniso asumía la representación de una liberación simulada, imagen de la liberación del alma cual si fuese un prisionero a quien se saca de la caverna.

Todos estos lugares transmitían incluso algunos otros contenidos. La utilización del antro en las ceremonias báquicas llevaba también a conmemorar el nacimiento del dios, su educación en las grutas de Nisa y diversos episodios de su biografía mítica, en particular la infancia del

divino niño entre las ninfas. Las distintas fases de la educación del joven Dioniso habían sido localizadas por la tradición dentro de las cuevas de la montaña sagrada de Nisa y transcurrían siempre vinculadas al cuidado de las ninfas (que se hallan evocadas en las inscripciones de la Cueva Negra). Por eso las distintas asociaciones y coros de fieles constituidos para celebrar las hazañas del dios (θίασος, *thiasi*) podían valerse de estas cuevas para efectuar representaciones dramáticas de los primeros retozos de Dioniso niño: tal sería uno de los destinos místicos de la gruta báquica, como señaló Seyrig¹⁰. Las inscripciones de Asia Menor, las representaciones figuradas en los vasos y las escenas de relieves y sarcófagos nos proporcionan también una imagen bastante completa de los juegos y funciones rituales cumplidos por los integrantes de los cortejos báquicos, quienes dentro de los antros evocaban las aventuras ejemplares del dios, cubrían de flores el escenario de sus ritos, derramaban libaciones, introducían adornos vegetales, se movían en ciertas escenas tocados con una mitra, danzaban, dedicaban composiciones escritas y practicaban una especie de bautizos rituales, como se aprecia en la escena báquica pintada sobre un vaso donde alguien derrama sobre la cabeza de dos mujeres el contenido de su cestilla¹¹. Festejos similares pudieron practicar los *sodales Heliconi* que visitaron la Cueva (Mayer 1996, nº 30, 10-11)¹².

Hay otro paralelo bastante significativo para captar la naturaleza y posible pasado histórico de la Cueva de Fortuna, el cual proviene del ciclo heortológico ateniense y nos servirá luego para ilustrar el modelo del nivel primitivo. En la fiesta de las Antesterias, escenificadas a finales de marzo, había una ceremonia dedicada a celebrar el nacimiento de la vegetación en la que Dioniso resurgía del mundo de los muertos. Lo cierto es que este ritual no hacía sino recubrir un fenómeno religioso anterior de raigambre prehelénica en el que aquel dios había reemplazado a un viejo *daimon* venerado en un santuario ἐν λίμναις, es decir, que se hallaba ubicado en la zona palustre, circunstancia que muestra la estrecha vinculación entre las aguas y los pasajes ctónicos. El agua de los estanques estaba dotada de virtudes generativas y formaba una unión sustancial entre tierra y agua que determinaba la potencia vegetal de la naturaleza. Y es que el estanque no constituye sino otra forma de representación de una boca infernal; por eso aquellas grutas que contienen manantiales e infiltraciones acuosas y donde se forman balsas no sólo mezclaban bajo su bóveda la tierra fértil y el agua fecundante, sino que restablecían un firme lazo entre Dioniso y las ninfas de las fuentes¹³. Y si sucedió, en lo que concierne a Atenas, que la evolución del culto de las Antesterias no hizo sino encubrir los orígenes palustres de la fiesta y la naturaleza prehelénica de este lugar de tránsito entre los dos mundos, hubo en cambio otras ciudades griegas donde se mantuvo sin alteraciones la condición primitiva de la subida de Dioniso Ctonio atravesando los estanques, como por ejemplo en Lerna: el dios transpasaba allí un pantano en el curso de cierta ceremonia en la que era invocado haciendo sonar las trompas¹⁴.

10 SEYRIG, H., «La triade héliopolitaine et les temples de Baalbek», *Syria* 10 (1929), 324-325 (= SEYRIG, H., *Scripta varia. Mélanges d'archéologie et d'histoire* [Institut Français d'Archéologie du Proche-Orient. Bibliothèque archéologique et historique, T. CXXV], París, 1985, 13-14).

11 Sobre tales ceremonias de culto oficiadas en las grutas de Baco véase BOYANCÉ, P., *loc. cit.*, 107 ss.; PIPPIDI, A.-F., *loc. cit.*, 151 ss. (=142 ss.).

12 Este tipo de sociedades para rendir culto al dios es objeto de estudio en el reciente libro de JACCOTTET, A.-F., *Choisir Dionysos: les associations dionysiaques ou la face cachée du dionysisme*, 1-2 (Diss. Lausanne 1997), Zürich, 2003; *vid. asimismo infra*, nota 20 (*L'association dionysiaque*).

13 BÉRARD, C., *op. laud.*, p. 146.

14 BÉRARD, C., *ibid.*, p. 146.

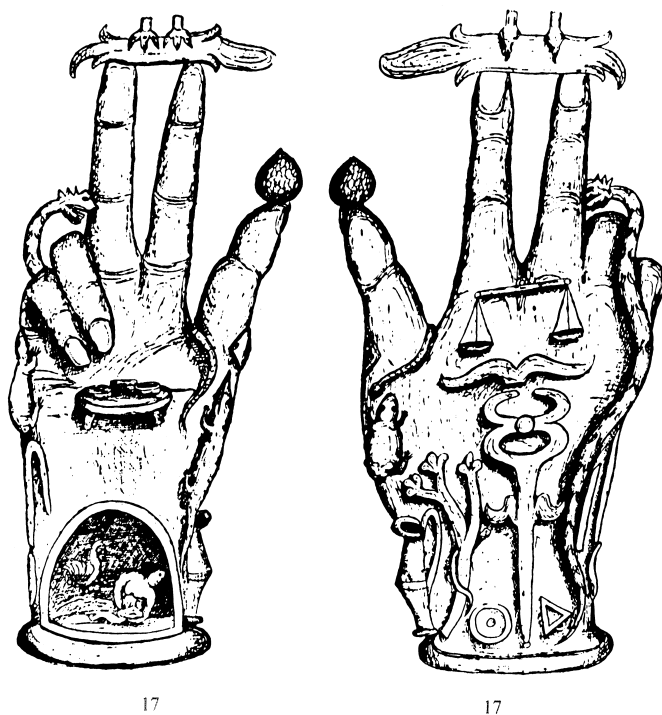


FIGURA 2. Tomada de Vermaseren (lám. XIX).

Todo lo cual contribuye a documentar cómo en la propia Grecia un elemento tan característico del rito dionisiaco, cual es la boca ctónica de paso, fuera antro o estanque, se superpone a un nivel anterior que encierra trazos de las prácticas religiosas de las culturas pregregias del neolítico.

Pero la epigrafía parietal de la Cueva de Fortuna ofrece todavía algunos datos muy significativos para la identificación de la gruta como un antro báquico. Abordemos primero qué interpretación conviene a una expresión aparentemente irrelevante, sobre la que se ha proyectado escasa atención, aunque en verdad resulta diáfana y esencial. Me refiero a los términos *locamus xoana* leídos recientemente en la inscripción Mayer 1996, n° 1, línea 4, que fue escrita por dos (o más) visitantes, sin duda cualificados, de la gruta¹⁵. Porque el concepto de *xoanon* es de inmensa importancia en el contexto de la caverna mística del dios. Si los ξόανα más antiguos eran tallas de madera que ofrecían en su extremo superior una rudimentaria cabeza, con el curso del tiempo recibieron también este nombre aquellas estatuas o ídolos esculpidos en piedra que adoptaban la forma de un pilar rectangular rematado en una cabeza, de forma que *xoanon* y herma (la cabeza o busto sobre un pilar o sobre una pilastra truncada) pasaron a ser en ciertos ámbitos denominaciones sinónimas, como sucedió en la esfera de lo dionisiaco/báquico. En efecto, Dioniso y Afrodita formaron precisamente la pareja divina representada con predilección como *xoana*, y sobre ello conservamos suficientes testimonios, entre los que selecciono algunos.

15 MAYER, M., «La Cueva Negra...», p. 410.

En el caso de la diosa, Pausanias escribe que los atenienses no contaban ninguna historia sobre el lugar que llaman Jardines¹⁶ y el templo de Afrodita, «ni siquiera con respecto a Afrodita, que está cerca del templo; tiene forma cuadrada como los hermas, y la inscripción señala que la Afrodita Urania es la más antigua de las llamadas Moiras»¹⁷. La Afrodita de Delos mostraba la imagen de un gran bloque cuadrangular, y la Afrodita Pafia venerada en Chipre recibía culto bajo la forma de un antiguo fetiche, en concreto de herma o ξόανov, y no otra sino Afrodita estaría reflejada en un herma femenino de cierto relieve cultural ateniense en el que aparece Peithó¹⁸. Gracias a otro pasaje de Pausanias (IX 16, 3) sabemos que «los tebanos tienen imágenes de madera de Afrodita tan antiguas que dicen que son ofrenda de Harmonía y que fueron hechas de los mascarones de popa de las naves de Cadmo. La llaman a una Urania, a otra Pandemo y a la tercera Apostrofia».

Tampoco faltan los ejemplos respecto a Dioniso. Había en Argos, en la calle llamada Cele, «un templo de Dioniso a la derecha. Dicen que la imagen procede de Eubea. En el naufragio que sufrieron los griegos en el Cafereo, cuando regresaban de Ilión, los argivos que consiguieron llegar a tierra sufrieron frío y hambre, y después de suplicar a uno de los dioses que fuera su salvador en su presente apuro, tan pronto como avanzaron, encontraron *una gruta de Dioniso* en la que había una estatua del dios. En esta ocasión, unas cabras salvajes, huyendo de la tempestad, se habían reunido en ella. Los argivos las mataron y comieron sus carnes y utilizaron sus pieles como vestidos. Cuando la tempestad cesó, después de preparar las naves, regresaron a casa, llevándose consigo *el xóanon de la gruta*, y hoy todavía continúan venerándolo»¹⁹. Unos pescadores de Metimna, en la isla de Lesbos, «arrastraron desde el mar un rostro hecho de madera de olivo. Éste ofrecía un aspecto algo divino, pero extraño y no en la tradición de los dioses griegos. Los de Metimna preguntaron a la Pitia de qué dios o de qué héroe era este retrato. Ella les aconsejó que veneraran a Dioniso Esfaleno (=que hace zozobrar). Después de esto, los de Metimna guardan entre ellos el xoanon sacado del mar y lo honran con sacrificios y ruegos, y enviaron a Delfos una copia de bronce»²⁰. Es evidente que las profundidades del mar poseen la misma naturaleza de pasaje ctónico atribuida a las zonas palustres, de suerte que Dioniso protagoniza también aquí un ánodos divino. En el templo de Hierápolis, en Siria, existía un *xoanon* de oro que según las gentes del lugar podría remontar a Dioniso, o a Deucalión o a Semiramis. Este ídolo no tenía forma propia y era objeto de una ceremonia que lo llevaba dos veces al año hasta el mar para escoltar al agua que se traía al santuario²¹. Aparte del interés intrínseco de esa ceremonia —conexión del lugar sagrado con la costa, un dato que tal vez convendría también a Fortuna—, debemos destacar que el culto adscrito a este curioso *xoanon*,

16 Los denominados Κήποι constituyeron una zona de Atenas dominada por la vegetación.

17 Paus. I 19, 2 (traducción, como los siguientes textos de Pausanias, de M^a. C. Herrero Ingelmo).

18 BÉRARD, C., *op. laud.*, pp. 71 y 124.

19 Paus. II 23, 1.

20 Paus. X 19, 3; sobre esta epifanía desde el mar *vid.* DAUX, G. - BOUSQUET, J., «Agamemnon, Télèphe, Dionysos Sphaléotas et les Attalides», *RA* 1942-43, 113-125; 1942-44, 19-40; DETIENNE, M., «Dionysos en ses parousies: un dieu épidémique», en *L'association dionysiaque dans les sociétés anciennes. Actes de la table ronde organisée par l'École française de Rome (Rome 24-25 mai 1984)* (Collection de l'École Française de Rome, 89), Roma, 1986, 58 s.

21 Luciano, *De dea syria* 33.



FIGURA 3. Tomada de Vermaseren (lám. LXIV).

que en época histórica más reciente fue asimilado por algunos a Dioniso, podría remontar a comienzos del II milenio a. C. y haberse constituido como un producto autóctono, siendo anterior por tanto a las manifestaciones con que se le reviste siglos más tarde²².

Se documenta asimismo la representación «hermaica» de ambas divinidades unidas, como por ejemplo en un lequito ateniense de figuras negras donde se aprecia una gran cabeza «janiforme», femenina a la derecha y masculina a la izquierda, que cabría interpretar como los dioses del *ánodos*, Dioniso Ctonio y su paredro²³. A uno y otro lado de la cabeza se halla un oficiante, hombre y mujer, que portan algunas ramas cubiertas de hojas. Aunque el pintor del vaso haya omitido el soporte cuadrangular, sin duda esta cabeza estaba unida a una pilastra, es decir, a una forma de *xoanon*, antiguo fetiche que en el centro de la escena revelaría la teofanía, expresando la relación mística que existe entre ambos acólitos y la propia estatuilla, considerada

22 Vid. al respecto SEYRIG, H., «Les dieux de Hiérapolis», *Syria* 37 (1960), 238-242 (=SEYRIG, H., *Antiquités syriennes*, VI, París, 1966, 84-88).

23 MARCADÉ, J., «Hermès doubles», *BCH* 76 (1952), p. 601, citado por Bérard (71).

como un objeto animado²⁴. Por otra parte, la aparición en muchas tumbas de estatuillas truncadas de Dioniso y de Afrodita, creando así bustos artificiales que remedan los *xoana*, serviría para evocar la emergencia de las fuerzas subterráneas sobrenaturales capaces de ascender desde las tinieblas informes²⁵.

A partir de estos ejemplos se ha deducido con razón que los ídolos más antiguos de ambas divinidades, Dioniso y Afrodita, condicionaron a los fieles para representarlos mediante esa convención, es decir, como efigies «hermaicas» o «xoanizantes», las cuales siempre fueron consideradas estatuas particularmente sagradas y venerables, de origen estrictamente religioso y que guardaban una gran eficacia simbólica. La figura plástica de aquellas imágenes poseía la virtud de fijar y determinar una energía, de modo que ésta pudiera manifestarse, emitirse y ser irradiada²⁶. Pero la predilección de ambas divinidades por esa forma simbólica constituye sólo uno de los factores responsables de que, con el paso del tiempo, los *xoana* queden vinculados a sus cultos ctónicos, ya que el factor más directo no es otro sino que aquellos ídolos fueron señalados durante toda la antigüedad como los soportes apropiados para las apariciones epifánicas, y su forma contribuía a realzar, gracias al aniconismo y a la rigidez del cuerpo, la parte esencial de la figura donde se concentraba la energía divina: la cabeza²⁷. La introducción de tales estatuillas culturales en el antro báquico, que se concibe como lugar de paso entre el nivel terreno y el espacio subterráneo, sería pues una ceremonia periódica en el curso de la cual se creía que las potencias divinas invocadas llegarían a manifestarse y favorecer la teofanía²⁸. *Locamus xoana*: debemos suponer que si Especulator y su(s) acompañante(s) instalaron ídolos en el antro (¿y qué otros podían ser, sino los hermas de Baco y Venus?²⁹) fue porque no eran ajenos a los misterios de la gruta de Baco en Fortuna y sabían cómo atraer la comparecencia y favores del dios y de su paredro.

Es cierto que algunos santuarios griegos del Peloponeso albergaban dos *xoana* de Dioniso, a uno de los cuales llamaban Lisio (Dioniso como dios liberador o purificador) y al otro Baqueo (Dioniso como dios del delirio). Este desdoblamiento de su figura se producía también en Naxos a través de dos máscaras de madera; una era de higuera y se la denominaba Miliquio («dulce, apaciguador»), la otra de viña, y recibía el nombre de Baqueo (dios del delirio)³⁰. Pero los *xoana* mencionados en la Cueva Negra de Fortuna no forman parte del contexto menádico y de las procesiones adscritas a templos, sino de la teología ctónica de la gruta.

Esta íntima compenetración entre el *xoanon* y los cultos ctónicos adscritos a cuevas se evidencia también en un paralelo particularmente interesante para el caso de Fortuna, aun cuando se refiera no a Dioniso, sino a Deméter. Relata Pausanias (VIII 42, 1-7) que en el monte Elaio de Arcadia, en el territorio de Figalía, había «una cueva consagrada a Deméter de sobrenombre Melena (=Mélaina, es decir, Negra)... Dicen los figaleos que...en ella ofrendaron una imagen de madera. Hicieron la imagen de la siguiente manera. Estaba sentada sobre una roca y tenía el

24 BÉRARD, C., *op. laud.*, p. 64 y lám. 4, fig. 12.

25 BÉRARD, C., *ibid.* p. 71.

26 BAYET, J., «Idéologie et plastique, 1. L'expression des énergies divines dans le monnayage des Grecs», *MEFR* 71 (1959), p. 70.

27 BÉRARD, C., *ibid.*, p. 70.

28 LEHMANN-HARTLEBEN, K., «Die Höhlenprozession von Acharaka», *PhW* 52 (1921), 1245-1247, citado por Bérard (58).

29 Paus. II 2, 6-7; 7, 5-6.

30 Aglóstenes *F Gr Hist* 499 F 4; *vid.* DETIENNE, *loc. cit.*, 72-74.

aspecto de una mujer, excepto la cabeza. Tenía la cabeza y la cabellera de caballo, con figuras de serpientes y otros animales que crecían de su cabeza. Vestía hasta los pies. Tenía un delfín en la mano y una paloma en la otra. Por qué motivo habían hecho así la imagen de madera es evidente para un hombre inteligente y de buena memoria. Dicen que la llaman Melena porque la diosa tenía vestido negro. No recuerdan ni de quién era este xoanon ni de qué modo le alcanzaron las llamas. Cuando desapareció la antigua, los figaleos no dieron otra imagen a la diosa y descuidaron la mayoría de la fiestas y los sacrificios...Entonces este hombre (Onatas de Egina) encontró una pintura o una copia de la imagen de madera antigua, pero principalmente, según se dice, siguiendo la visión de un sueño, e hizo una imagen de bronce para los de Figalía». Las semejanzas con los elementos de la Cueva de Fortuna (*epíklesis* Negra, *xoanon*, serpientes como atributo ctónico) son sin duda llamativas, y encierran también reminiscencias de un rito antiguo y de una primitiva divinidad arcadia reemplazada luego por Deméter³¹.

Sumemos ahora otro dato contenido en los textos parietales. La mención de los árboles en varios versos de cuño e imitación virgilianos (Mayer 1996, 33, 38 y 41), que parecen adaptados para describir el aspecto natural de la Cueva Negra para quienes la alcanzaban llegando desde Cartagena, nos sitúa nuevamente ante un elemento más del antro báquico³². Un árbol al que se enlaza la hiedra basta en muchas ocasiones para evocar la efigie y el paisaje de la morada mística del dios, y es frecuente que en la cerámica decorada se represente la escena del *ánodos* dionisiaco emplazada ante un árbol o una serie de árboles de pequeño tamaño, o con otras imágenes de bosque y maleza. Tales símbolos naturales vinculados al caso encubren, en la práctica, a un Dioniso *Dendrites* o *Endendros*, y autores ya de época romana como Plutarco y Máximo de Tiro testimonian que existía una tradición muy arraigada en Grecia de ofrecer sacrificios a un Dioniso del Arbol, el cual se hallaba instalado en todos los vergeles en forma de un arbolillo silvestre³³. Pues también respecto al antro conviene tener en cuenta que, como advirtió Jeanmaire, la «geografía» dionisiaca no forma localizaciones que prioricen el espacio mítico sobre el espacio real, de forma que aunque sólo la cueva está habilitada para abrigar los episodios mitológicos y las secuencias rituales, hay tantos antros báquicos cuanto árboles donde pueda manifestarse la epifanía³⁴. La capacidad de transformación de Dioniso es ilimitada, pudiendo revestir forma animal o forma vegetal, e incluso su presencia se descubre a través de señales más sutiles, como un ruido, un temblor, una voz, de ahí la facilidad para que se funda plenamente con la figura de otros dioses de su mismo sistema (Hades, Apolo) o reemplace a númenes anteriores³⁵.

Si realmente la entrada a la Cueva de Fortuna se encontraba cercada por un grupo de árboles, como cabría deducir de tales epígrafes, significaría no sólo que el lugar se habría acoplado perfectamente al clásico aparato escénico del antro, sino también que participaba del fermento religioso de las teofanías báquicas, que conjugaban gruta (+ *xoana*) y naturaleza vegetal (+ ár-

31 Vid. JOST, M., *Sanctuaires et cultes d'Arcadie* (École Française d'Athènes. Études Péloponnésienes IX), París, 1985, 312-317.

32 Los epígrafes no se refieren, desde luego, a la práctica de la *dendrophoría* durante los ritos orgiásticos de Dioniso y del *Archegetes* de los misterios; vid. Estrabón X 3, 10 (C 468).

33 BÉRARD, C., *ibid.*, pp. 59 y 114.

34 JEANMAIRE, H., *Dionysos: histoire du culte de Bacchus*, París, 1951, p. 273.

35 BÉRARD, C., *ibid.*, p. 144.

boles) como sedes predilectas de la acción divina³⁶. Y es incluso probable que esta adaptación natural a la liturgia dionisiaca viniese favorecida por la situación ya desarrollada en los niveles anteriores a la reconversión de la espelunca en antro báquico.

Mas no conviene todavía abandonar el antro báquico de Fortuna sin examinar dos aspectos originales que han alcanzado nuestra época y que, en mi opinión, no serían sino derivaciones de su primitiva dedicación.

1) El primero tiene que ver con las mujeres y los partos, y como una derivación del mismo descubriremos el sentido de la serpiente mencionada en las anotaciones parietales, así como las implicaciones del ofidio con el árbol. En el oriente helenístico y romano es frecuente ver desarrollado el tema de la figura «curótrofa» que durante la infancia amamantó a Dioniso. Se halla en la decoración del pequeño templo de Heliópolis, donde el Mercurio heliopolitano, que fue asimilado a Baco, está siendo alimentado a los pechos de una ménade; a su vez, las ciudades de Rafia y de Escitópolis/Nisa manejaban una historia similar, atribuyendo a su diosa poliada y epónima (*Tyche*) el honor de haber criado con su leche al dios niño³⁷. Como escribió Seyrig, estas figuras que amamantan al pequeño no representan, en el ciclo báquico, un episodio indiferente; ellas son las nodrizas del dios, que desde su plano místico trasladaron a los cultos dionisiacos el rito de alimentación de la criatura por las bacantes, y este rito de la lactancia, esencialmente místico, se celebraba en la cueva con el objeto de urgir el crecimiento de la naturaleza, encarnada por el dios: «Dans le mystère bachique, le dieu mort était rené pour jouir d'une jeunesse et d'une béatitude éternelles. Les fidèles, par l'initiation, croyaient pouvoir s'assimiler au dieu, s'unir à lui et partager ainsi son privilège de survie. Aussi conçoit-on que la naissance et l'enfance du dieu, symboles du terme auquel aspirait le myste, prissent une importance toute spéciale dans l'iconographie du mystère»³⁸.

Estas creencias de los *cultores* báquicos debemos contrastarlas con una interesante fuente documental. En numerosas manos votivas que se hallan vinculadas al culto frigio a Sabazio y en una placa metálica que formaba parte de un tríptico³⁹ procedente de Ampurias se encuentra la imagen de una mujer acostada en una gruta amamantando a un niño (véase figuras 1-3). Ante la falta de datos exactos sobre el carácter místico del culto de Sabazio se pensó que esta escena

36 Con todo, la gruta, el agua, los árboles y la serpiente constituyeron también el escenario de otras hipóstasis divinas. Sirvan dos ejemplos, relativos a Ares (Marte) y a un *genius* familiar. Cuando describe Ovidio (*Met.* III 28-32) el episodio de la fundación de Tebas por Cadmo, retrata así el antro de la serpiente vencida por el héroe: «Una selva se erguía, jamás violada por el hacha, y en medio de ella una caverna, cubierta de espesos matorrales y mimbreras, que formaba, por sus bien ajustadas piedras, un arco de poca altura, y surtida de aguas abundantes, en cuya oquedad se escondía una serpiente de Marte, provista como ornamento de una cresta de oro» (trad. de A. Ruiz de Elvira). En la propiedad que poseía Escipión Africano en Literno, cerca de Cumas, había un mirto de excepcional tamaño bajo el cual se encontraba una gruta en la que, según se contaba, una serpiente guardaba sus manes (Plinio, *N. H.* XVI 234).

37 SEYRIG, H., «La triade héliopolitaine et les temples de Baalbek», *Syria* 10 (1929), pp. 351 s., (=H. SEYRIG, *Scripta varia. Mélanges d'archéologie et d'histoire* [Institut Français d'Archéologie du Proche-Orient. Bibliothèque Archéologique et Historique, T. CXXV], París, 1985, 45 s.).

38 SEYRIG, H., «La triade...», p. 322 s. (=11 s.).

39 Véase VERMASEREN, M. J., *Corpus cultus Iovis Sabazii (CCIS)*, I. *The Hands* (EPRO 100), Leiden, 1983, números 8, 10, 13-15, 17, 29, 33, 47, 50 (?), 52, 59, 68, 71, 75, 79, 86, 92; E. N. LANE, *Corpus cultus Iovis Sabazii (CCIS)*, II. *The Other Monuments and Literary Evidence* (EPRO 100), Leiden, 1985, nº 85, pp. 40 s. La escena figura asimismo en una mano sabazia recientemente aparecida en el mar junto a Cartagena: ALONSO CAMPOY, D. - PINEDO REYES, J., «Un nuevo documento de culto oriental en Carthago Nova: la mano sabazia de la isla de Escombreras», *Mastia* 2 (2003), 235-249 (agradezco muy sinceramente a los Profesores González Blanco y Molina Gómez la indicación de este hallazgo).

podría representar a la mujer que hizo donación del objeto votivo por haber tenido un parto feliz⁴⁰. Pero Seyrig formuló críticas contra dicha hipótesis, ya que consideró poco verosímil que fuesen las parturientas quienes hubiesen formado, de una punta a la otra de Europa, la principal clientela de los ritos de Sabazio, y sería además preciso explicar en qué «circunstancias paradoxales» todas esas mujeres habían alumbrado en el interior de cuevas. Tales razonamientos le llevan a postular que la escena se limitaría a reproducir la crianza secreta de Dioniso por parte de la ninfa Nisa en las montañas, que son evocadas mediante la imagen de la gruta; constituiría por tanto el trasunto de ese rito «oribásico» que son las bacanales⁴¹. García y Bellido no se pronunció al respecto, estimando sólo que la figura femenina de la placa ampuritana sería quizás símbolo, por llevar al niño en los brazos, de la fecundidad humana⁴². Turcan ha mostrado también su perplejidad sobre la forma de interpretar la figura de la mujer que nutre a su hijito dentro de la caverna y con escasa convicción sugiere que, como algunas veces esta escena contiene un águila (=Júpiter), la madre amamantadora servía para ilustrar el viejo mito de la tradición sabázica de que el dios era hijo de los amores de Zeus y de Perséfone (?)⁴³. Más recientemente se ha señalado de nuevo que la explicación de los objetos como ofrenda por la feliz salida del parto es «probably incorrect», basándose en que eso sería involucrar a Sabazio de forma desproporcionada en temas de alumbramiento, haciéndolo una especie de Eileithyia⁴⁴. Por eso Lane prefiere entender la escena de la madre y la criatura en la gruta como aludiendo al nacimiento mitológico de Sabazio, pero no se atreve a rechazar la posibilidad de que nos hallemos ante verdaderos partos (*real deliveries*), y en ese caso cree que el pájaro que a veces aparece representado en la cueva (¿un cuervo?) simbolizaría las dificultades reales del alumbramiento, vencidas con la asistencia de Sabazio, que proporciona ayuda a través de su animal favorito (la serpiente).

Esta última dirección es la que nos parece acertada, según veremos acto seguido. Si la escena se refiere a Dioniso y a su nacimiento, como pensó Seyrig, entonces se hallaría bastante desligada de los misterios de Sabazio (lo que no resulta conveniente), y calificar de poco verosímil y paradójica la vinculación entre gruta/Baco (Sabazio)/parturientas significa tan sólo una salida desesperada que nacía de la impotencia generada por la deficiente documentación. Por otra parte, el hecho de que la escena figure nada más en objetos ligados al culto de Sabazio no es relevante, puesto que hoy se reconoce abiertamente que fue usual en todo el Mediterráneo, ya desde finales de la época clásica, identificar a esta divinidad con Dioniso y que no resulta sencillo segregarse los elementos frigios originales que integran su culto de aquellos puramente báquicos⁴⁵. Según ciertas versiones, Dioniso pasaba por ser hijo de Zeus Sabazio, y Sabazio por ser hijo de Zeus y de Perséfone, y de acuerdo a otros autores Dioniso y Sabazio eran idénticas

40 BLINKENBERG, Ch., *Archaeologische Studien*, Copenhague-Leipzig, 1904, pp. 103 s.; EISELE, Th. en Roscher, *Myth. Lex.* IV (1915), cols. 247, s.v. Sabazios (habla de parturienta con niño); GRESSMANN, H., *Die orientalischen Religionen im hellenistisch-römischen Zeitalter*, Berlín-Leipzig, 1930, p. 113; TRAM TAM TINH, V., *Le culte des divinités orientales à Herculaneum* (EPRO 17), Leiden, 1971, p. 27.

41 SEYRIG, H., «La triade...», p. 323 s. (=12 s.).

42 GARCÍA Y BELLIDO, A., *Les religions orientales dans l'Espagne romaine* (EPRO 5), Leiden, 1967, p. 78.

43 TURCAN, R., *Les cultes orientaux dans le monde romain*, París, 1989, p. 317.

44 HAJJAR, H., «À propos d'une main de Sabazios au Louvre», en *Hommages à Maarten J. Vermaseren*, I (EPRO 68), Leiden 1978, pp. 464 s. (se referiría a un mito desconocido), seguido por LANE, E. N., *Corpus cultus Iovis Sabazii* (CCIS), III. *Conclusions* (EPRO 100), Leiden, 1989, pp. 26 s.

45 Vid. JOHNSON, S. E., «The Present State of Sabazios Research», *ANRW* II 17. 3 (1984), 1587 s.; TURCAN, R., *op. cit.*, pp. 313-324; GICHEVA, R., *LIMC* VIII 1 Suppl. (1997), pp. 1068-1071, s.v. Sabazios.

personas⁴⁶. Arriano (*Bitin.* fr. 10) habla de una danza que se practicaba en honor de Sabazio Dioniso. Los rituales sabazios eran comparables, según Jámblico (*Mister. de Egipto* III 9), a las orgías de Baco. No fue por consiguiente raro que tanto las celebraciones coribánticas como los elementos de ambos rituales iniciáticos desembocasen en una (con) fusión entre ambas divinidades, influyéndose mutuamente.

Hemos llegado ahora al punto clave, cuando ya es lícito reflejar el testimonio de una supervivencia antropológica concerniente a la Cueva de Fortuna y que en modo alguno me parece fortuito, pues podría arrojar bastante luz sobre el problema anterior. El dato ha sido recogido oralmente de una mujer (Paca) que habita en el territorio circunvecino a la gruta. Dice la informante: «*Me decían mis padres que la Cueva Negra (.....) que allí las mujeres s'iban a dar a luz (.....), le echaban lumbres y dice que se quedó la cueva (negra) de toas las que iban allí a dar a luz (.....). Que dice que hacían el sacrificio d'ir allí a dar a luz porque (.....) era una cosa santa*»⁴⁷.

¿Cómo entender esta conducta, certificada por testimonios que sin duda remontan al siglo XIX?⁴⁸ Seguramente cabrían varias explicaciones, pero la más sensata obliga a ponderar que aquellas mujeres que acudían a parir en la gruta cumplían un antiquísimo uso, que arranca precisamente del antro báquico. Es posible que la escena de la madre en la gruta inserta en los objetos sabazios sea reflejo de un acto vinculado a la representación de sus misterios, y que este acto coincidiese con algún elemento de la liturgia coribántica o estuviese cercano a ella, o bien que fuera asimilado por el ritual báquico⁴⁹. Es posible que se trate tan sólo de la representación simbólica de la primera etapa de lactancia del dios niño a los pechos de una entidad semidivina, pero estas interpretaciones no excluye en absoluto que en un momento del año, o a lo largo de todo él, las devotas sabazio-báquicas cercanas al parto se hallasen autorizadas para acogerse al seno de la cueva y «escenificar», con su alumbramiento real y la subsiguiente alimentación del recién nacido, el tránsito «anódico» del dios, cooperando eficazmente a fortalecer los beneficios fecundantes del rito místico. No creo que a eso debamos calificarlo, como hizo Seyrig, de circunstancias paradójicas. Pero cabe también en lo posible que todo eso no sucediese nunca y que la *consuetudo* de parir en la Cueva Negra se estableciese en un momento tardío, cuando los ritos originales de simulación decayeron y dieron paso a actitudes que rayarían en creencias mágico-supersticiosas, según proceso habitual en la evolución religiosa. Sería entonces cuando las madres acudiesen a dar a luz en aquel lugar, atraídas por el reclamo de la escena de la gruta que figuraba en los objetos del dios. ¿Quién podría determinarlo? *Nescio*. Lo único cierto es que en una parte del territorio fortunense vivió tan sólidamente enraizada la idea de parto-cuevasantidad⁵⁰, que los alumbramientos dentro del antro han gozado de vigencia durante siglos, sin

46 Anfitteo *F Gr Hist* 431 F 1; Alejandro Polihistor *F Gr Hist* 273 F 103; Diod. IV 4, 1. Otras fuentes pueden consultarse en LANE, E. N., *CCIS* II, pp. 46-52.

47 GARCÍA HERRERO, G. - SÁNCHEZ FERRA, A. - JORDÁN MONTES, J., *La memoria de Caprés (=Revista Murciana de Antropología, IV, 1997)*, Murcia, 1997, p. 95.

48 La informante aseguraba sobre esta tradición: «*Mi padre me lo contaba a mí que se lo contaba su abuelo*». Y aunque los autores del trabajo piensan que no puede descartarse que la noticia de los partos rituales en la Cueva Negra fuesen una invención de la informante, ya veremos que se trata de un dato veraz y valiosísimo.

49 Pues se conoce la celebración de sesiones donde los participantes honraban tanto a Baco y Venus como a Sabazio; *vid.* TURCAN, R., *op. cit.*, p. 322.

50 La noción de «santidad» se refiere, sin duda, a la garantía de un futuro feliz, de protección y salvación ante los peligros presentes y en la otra vida, que era el objetivo de los antiguos misterios.

que nadie, Iglesia incluida, lograra desvanecer un (pre)sentimiento albergado de generación en generación en lo más hondo de la conciencia. Y esa realidad permite, en mi criterio, apuntalar el tema de las representaciones sabázicas en la cueva a favor de la idea de verdaderos partos.

Si el excursus sobre el remate de la gestación en la gruta nos ha conducido al ámbito sabazio/báquico, convendría añadir que esa interrelación estaría también apoyada por varios textos escritos en las paredes del antro de Fortuna. Me pregunto, en primer lugar, si bajo la denominación de *Phrygia numina* (Mayer 1996, 14, 2) se comprendió no sólo a Cibele y Atis, como se ha sugerido, sino esencialmente (¿exclusivamente?) al frigio Sabazio y al propio Dioniso/Baco, que forma con él amalgama, lo cual significaría que en época imperial romana los «thiasotas» y devotos del lugar conocían que los cultos allí adoptados convenían a ambas deidades (e incluso a otras anteriores, como luego diré). No obstante, la serpiente mencionada en dos de las anotaciones parietales (Mayer 1996, 37,12; 38, 6) nos ofrece una pista sabázica mucho más prometedora y que merece, aun cuando volvamos sobre ella al abordar los niveles anteriores al antro báquico, una breve detención. ¿Qué otro papel puede desempeñar este reptil en la liturgia báquica de Fortuna, sino el de símbolo de Sabazio/Dioniso? Sabemos, en efecto, que uno de los motivos adscritos al culto del dios e ilustrativos de sus competencias fue la serpiente, y que su presencia aludía a los sacrificios y ritos simposiacos de los sabaziastas⁵¹; precisamente ya en una crátera de volutas datada hacia el 440-430 a. C., que recoge una escena ritual del *thiasos* del dios, se representa a Sabazio y a sus orgiastas con dos serpientes enrolladas alrededor de sus cabezas⁵². Por eso este ὄφις, que ocupó una posición central en la religión de Sabazio como encarnación del dios, emerge en infinidad de objetos votivos de tema sabaziaco, especialmente en época romana, pues la encontramos en ánforas, placas, estelas y bronce⁵³. En una de las ceremonias del culto sabazio, la serpiente era pasada por el pecho de quienes se iniciaban: *Sabazium colentes Iovem anguem, cum initiantur, per sinum ducunt* (Fírmico Mat., *De errore prof. relig.* 10); durante las procesiones, la serpiente era depositada encima de una cista que llevaban los fieles⁵⁴.

Pero además este animal mantenía, en el sistema sabazio, una estrecha unión con el árbol. Para destacar dicha relación, basta con remitir de nuevo a la placa central del tríptico de Ampurias (*vid.* figura 1), donde observamos al reptil enroscado en torno al árbol; y en bastantes objetos sabazios de todo tipo suele encontrarse tanto el árbol sólo, como su posible evocación en forma de una rama o del fruto (la piña)⁵⁵. Se ha identificado con un pino, con un laurel y con un ciprés, aunque no sabemos a ciencia cierta qué representa en el contexto sabazio sagrado; quizás estuvo ligado a ideas de vida y crecimiento, de fertilidad del suelo⁵⁶.

En resumen, toda esta serie de datos que estarían conectados, según creo, con la religión del dios frigio, nos autorizaría a concluir que la Cueva Negra conoció algunos ritos báquico-sabazios⁵⁷ y que, distribuidos por el interior de la misma, debieron existir numerosos motivos decorativos

51 EISELE, Th., *loc. cit.*, cols. 252-254; TURCAN, R., *op. cit.*, p. 317; BROUWER, H. H. J., *Bona Dea. The Sources and a Description of the Cult* (EPRO 110), Leiden 1989, 342 s., con más datos sobre el papel de la serpiente en la religión (340-349).

52 GICHEVA, R., *loc. cit.*, p. 1070, n° 1 del catálogo.

53 VERMASEREN, M. J., *Corpus...* I, p. 43, s.v. snake; LANE, E. N., *CCIS* III, pp. 31 s., 64 s.; GICHEVA, R., *loc. cit.*, catál. números 2, 5, 8, 9 y p. 1071.

54 HAJJAR, Y., *loc. cit.*, pp. 459 s.

55 VERMASEREN, M. J., *CCIS* I, números 13-15, 61; LANE, E. N., *CCIS* III, p. 30, n. 28.

56 HAJJAR, Y., *loc. cit.*, pp. 460 s.

57 Tales datos se ven además reforzados por la presencia en el radio de influencia de Fortuna de dos objetos pertenecientes a la religión de Sabazio (*vid. infra.*, notas 93 y 94)

y simbólicos —en estelas, altares, vasos, bronce, placas y otros objetos votivos— alusivos a Sabazio y sus manifestaciones, tales como la serpiente y el árbol. Se trata, así pues, de elementos sumamente interesantes que nos estimulan a defender que los cultos profesados en el antro de Fortuna pudieron pertenecer, desde un momento dado, no al rito estrictamente báquico, sino a la liturgia báquica parcialmente contaminada por la mística de Sabazio, fenómeno nada singular en el occidente romano, pues se halla también documentado en Galia⁵⁸. Y a juzgar por las alusiones que hicieron los visitantes de la Cueva tanto a las Ninfas como a los festejos, a la bebida y a la capacidad de la caverna para curar los males y las preocupaciones, Fortuna debió ser un antro con proyección simpósica y subjetivamente sanadora (liberadora) para quienes celebraban los ritos de Baco/Sabazio y seguían las normas de sus misterios.

2) Sigue la segunda observación, que nos lleva de regreso al antro báquico. Se refiere al calificativo de «Negra» que recibe la cueva de Fortuna. Las divinidades de los pasajes ctónicos fueron saludadas como entidades nocturnas, negras y oscuras, al igual que Deméter y otras deidades del *ánodos* que concedían la fertilidad y protegían a los muertos —recuérdese el ejemplo ya señalado de la cueva de Deméter Melene (Negra) en territorio de Arcadia, cuya advocación no deriva, como creían los figaleos, de que la diosa llevase un vestido negro—. En el caso dionisiaco, aquella visión que caracterizaba a la gruta y al espacio subterráneo como un dominio negro se reflejó en las *epikleseis* que portan ambos paredros en su condición de dioses ctónicos: Dioniso es invocado como *Nyktelios* o como *Melanaigis*⁵⁹, y Afrodita lo es como *Melaina* o *Melainis*⁶⁰. En la práctica, el rito religioso de la caverna mística se concibe recubierto de la sombra perenne y rigurosa de lo negro, razón por la que las orgías de Baco tienen lugar durante la noche; sus misterios y epifanías se producen en la oscuridad del antro. Como ha escrito Bérard, «les terres fertiles d’où émergent les déesses son décrites comme noires, noir l’antre bachique d’où sortent Dionysos et ses fidèles. Même les accessoires du culte sont imprégnés de cette ambiance nocturne, plantes sacrées ou instruments mystérieux imitant le tonnerre des ténèbres. Nous relèverons aussi, non sans amusement, la couleur noire des grenouilles infernales dont le chant accompagne la catabase dionysiaque. En effet, les animaux consacrés aux puissances chthoniennes sont noirs comme est noir l’attelage d’Hadès»⁶¹.

Es verdad que las paredes de la cueva de Fortuna se encuentran actualmente cubiertas de una pátina negra y que la tradición popular, conservada en el pasaje antes transcrito sobre la costumbre «cavernítoca», atribuye el color (y por ende el nombre) al hecho de que «*las mujeres s’iban a dar a luz* (.....), *le echaban lumbres y dice que se quedó la cueva* (negra) *de toas las que iban allí a dar a luz*». Pero esa explicación, aun encerrando algo de razón (la acción de las lumbres tiznó paulatinamente la bóveda), no debe desorientarnos, pues no sería la primera vez en que el tejido toponímico preserva una voz original⁶² o transfiere contenidos semánticos del nombre

58 Vid. EISELE, Th., *loc. cit.*, cols. 241 ss.; PICARD, Ch., «Sabazios, dieu thraco-phrygien. Expansion et aspects nouveaux de son culte», *RA* 1961, II, 129-176; IDEM, «Sabazios et Bacchus enfant à Vichy. L’Attis-applique de Toulouse», *RA* 1962, II, 71-79; IDEM, «Le dieu thraco-phrygien Sabazios-Sabazius à Vichy», *RACF* 1 (1962), 10-29.

59 Pausanias I 40, 6; II 35, 1; Léx. de la Suda, s. v. μέλαν.

60 Pausanias II 2, 4; VIII 6, 5; IX 27, 5.

61 BÉRARD, C., *op. laud.*, pp. 26 s., 144.

62 Sin ir más lejos, ahí está el caso del santuario de Nuestra Señora de la Balma (Zorita del Maestrazgo, Castellón), con su iglesia incrustada bajo una pared rocosa. El nombre «Balma» es céltico puro y tiene el significado de sopeña (Felsgrotte, Felshöhle): vid. HOLDER, A., *Alt-celtischer Sprachschatz*, I, Leipzig, 1896, col. 337 s., s.v. balma. La pervivencia del nombre indica que el lugar fue sagrado también para los celtíberos y que formó parte de la España indoeuropea.

primitivo del lugar sacro, y resulta especialmente atractivo imaginar que así ha sucedido en aquel enclave. Si la cueva llegó a ser conocida como el antro del Baco Nocturno, de la égida negra, y de Venus la Negra, e identificada como centro de las manifestaciones de la oscuridad y de lo negro, el adjetivo *nigra* habría quedado ligado desde la antigüedad tardía, como una *iunctura* fija, a los términos *spelunca* y *caverna*, convirtiéndose, a través de su evolución románica, en el nombre propio de la gruta, que se mantiene en el actual topónimo.

En última instancia, osaré incluso trazar un puente entre los partos en la Cueva y el epíteto que da escolta a su nombre. Nos instruye Pausanias (VIII 6, 5) sobre la circunstancia de que «Afrodita recibió el nombre de *Melainis* (Melénide= la Negra) no por otro motivo que porque el hombre no tiene siempre, como los animales, relaciones sexuales por el día, sino la mayor parte de las veces de noche». Por eso no sería descartable que, en tiempos del antro báquico-sabazio, cuando la preñez hubiera sido resultado de una relación efectuada de noche, las mujeres recurriesen nuevamente a Venus para que, en su papel de Negra (=protectora durante el coito de la fertilidad), rematase dentro de su oscura sede el éxito de un proceso que se habría iniciado nueve meses antes bajo su tutela nocturna. Me planteo si quizás ocurrió que únicamente diesen a luz en la gruta quienes estaban cumpliendo un voto previo que habrían formulado a la Negra, en una noche concreta, si quedaban encintas. Cueva Negra poseería entonces el valor metafórico añadido de antro de los «partos negros», es decir, de los que eran fruto de una gestación causada por la Melénide.

Con lo dicho es suficiente, e insistiré sólo en que nadie olvide el alcance meramente hipotético de estas construcciones, ni la recomendación de no quebrar el frágil e impreciso límite entre lo fundamentadamente razonado y *quae sciri nequeunt*.

II. El segundo nivel. Antes de la conversión de la Cueva de Fortuna en un antro báquico, la gruta debía cumplir ya una función religiosa y contar con divinidades receptoras de culto. Éste es el nivel que grosso modo correspondería a la etapa de la colonización en la Península Ibérica (siglos VII-III a. C.) y que se configuraría básicamente a causa de la frecuentación del lugar por elementos fenicios y púnicos⁶³ inmersos en la *koiné* cultural mediterránea —sin descartar la visita incluso de algunos griegos—, todos los cuales acudirían al santuario desde los emplazamientos de la costa más cercanos (incluyendo Ibiza). Éstos serían quienes conocieron el estado original del complejo religioso (primer nivel), haciendo del mismo su *interpretatio* e incorporándolo a

63 BRELICH, A., *loc. cit.*, 46 y 59, certifica dos importantes circunstancias. 1ª: la religión semita revela una inclinación a considerar sagradas las grutas en aquellos territorios donde las condiciones naturales permiten su existencia. 2ª: el conjunto de elementos que forman gruta/fuente/Gran Dios/*dendrophoria*/llantos y lamentos rituales, y que encontramos en el antiguo mundo mediterráneo antes de la hegemonía cultural griega, no pertenecen a una «civilización mediterránea» autónoma (ligada, por ejemplo, a una supuesta «raza mediterránea»), sino más bien a una *koiné cultural* en cuya formación han contribuido sumerios, semitas orientales y occidentales, pueblos egeo-anatólicos, egipcios. Por supuesto, antes de esa *koiné* la gruta y sus componentes sacrales gozaban también de entidad social y religiosa en numerosas culturas protohistóricas del Mediterráneo, como destaca Brelich. Sólo para el caso de la Italia central realiza una detallada descripción GUIDI, A., «Alcune osservazioni sulla problematica delle offerte nella protostoria dell'Italia centrale», *Scienze dell'Antichità. Storia, Archeologia, antropologia* 3-4 (1989-1990) [=G. Bartoloni, G. Colonna, C. Grottanelli (eds.), *Atti del Convegno internazionale Anathema: Regime delle offerte e vita dei santuari nel Mediterraneo antico*, Roma, 15-18 Giugno 1989], 403-414.

La utilización de las cuevas como lugares de culto en el ámbito semita occidental fue una práctica muy extendida; estas grutas han sido objeto de estudio por LIPINSKI, E., *Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique* (Orientalia Lovaniensia Analecta, 64), Leuven, 1995, 423-427.

su tradición ritual⁶⁴, al igual que los romanos creyeron que esa teología colonial anterior podía casar, en líneas generales, con su antro de Baco y sus misterios báquico-sabazios, transfiriendo los cultos de Fortuna al ámbito dionisiaco. Pero también en este nivel hay que seguir la recomendación de Foucher: «il faut beaucoup de prudence dans ce domaine... alors que nous ignorons presque tout des divinités auxquelles Dionysos s'est substitué»⁶⁵. Anunciaré de inmediato cuál es mi doble conjetura, que se apoya parcialmente en las excelentes investigaciones de Hemberg sobre los Cabiros y los *Megaloi Theoi*⁶⁶, y en la naturaleza del dios Shadrappa.

A) Aquellas proteicas deidades (los Cabiros) poseían, en efecto, todos los ingredientes necesarios para que los visitantes foráneos los hubiesen considerado dioses titulares de la Cueva Negra durante lo que he denominado el segundo nivel, aunque nos resulte imposible determinar bajo qué nombres concretos y con qué contenidos religiosos fueron venerados. Si la etimología del término Cabiros fuese semítica, como han postulado algunos filólogos, con el significado de «soberanos, señores»⁶⁷, sería natural que aquellos fenicio/púnicos que se adentraron hasta Fortuna⁶⁸ hubiesen conceptualizado como tales y denominado así a los dioses del santuario primitivo, que era una gruta sacra donde el agua, probablemente la serpiente y dos (tres) divinidades, una masculina y otra femenina (más un hijo lactante o dios niño, que simboliza la etapa infantil de la divinidad masculina), recibirían veneración. Podría tratarse también de un nombre minorasiático, que pasó pronto a varias lenguas, incluidas las orientales. De cualquier forma, estos Grandes Dioses/Cabiros, cuyo principal centro de culto estaba en Samotracia, se extendieron por todo el Mediterráneo de oriente hasta occidente, pasando por el Mar Negro y Chipre; sufrieron múltiples adaptaciones, y a su traslado también contribuyeron los navegantes fenicios y púnicos.

Eran deidades dotadas de cualidades y virtudes muy útiles para superponerse a las liturgias ctónicas de los indígenas, y el tránsito desde su culto al de los misterios báquicos se producía con espontaneidad. En aras de la brevedad compendiaré los aspectos que considero potencialmente vinculados con Cueva Negra.

— En primer lugar, suelen constituir bien una pareja masculina (asimilada a menudo con los Dioscuros), bien una pareja de sexo opuesto. Si en unos casos la figura principal es la masculina

64 No pudo pues tratarse de un santuario semita en sentido estricto, como habría sucedido si los fenicios o púnicos hubiesen controlado firmemente ese territorio, sino de un lugar sagrado en ámbito ajeno al que aquéllos pudieron libremente acceder, incorporándolo ocasionalmente a la nómina de sus devociones.

65 FOUCHER, L., «Le culte de Bacchus sous l'empire Romain», *ANRW II* 17.2 (1981), 694.

66 HEMBERG, B., *Die Kabiren*, Uppsala, 1950.

67 HEMBERG, B., *op. laud.*, pp. 318-321; COLLINI, P., «Gli dei Cabiri di Samotracia: origine indigena o semitica?», *Studi Classici e Orientali* 40 (1990), 237-287.

68 Hace ya tiempo que se ha sugerido una posible filiación púnica para este santuario: STYLOW, A. U., «La Cueva Negra de Fortuna (Murcia), ¿un santuario púnico?», en M. Mayer y J. Gómez Pallarés (eds.), *Religio deorum. Actas del Coloquio Internacional de Epigrafía. Culto y Sociedad en Occidente*, Sabadell, 1992, pp. 449-460; MAYER, M., «La pervivencia de cultos púnicos: el documento de la Cueva Negra (Fortuna, Murcia)», en *L'Africa Romana. Atti del VII convegno di studio (Sassari, 15-17 dicembre 1989)*, Sassari, 1990, 695-702; GONZÁLEZ BLANCO, A., «La interpretación de la Cueva Negra (Fortuna, Murcia)», en A. González Blanco-J. L. Cunchillos Ilarri-M. Molina Martos (coords.), *El mundo púnico. Historia, sociedad y cultura (Cartagena, 17-19 noviembre 1990)* [Biblioteca básica murciana, Extra 4. Coloquios de Cartagena, I], Murcia, 1994, 159-168. Sin embargo, el origen del santuario no es púnico ni tampoco fenicio, como argumento en el presente trabajo, y desde luego no comparto las propuestas efectuadas sobre el dios púnico subyacente (Eshmun), que se basan sobre todo en la equivalencia dada al «Asclepio ebusitano» (pero es mucho más probable que el término *ebusitani* se refiera a los dos dedicantes, y no al dios): *vid. infra*, y nota 73.

(*Megas theos*), en otros asume dicho papel la femenina (*Meter theon*), acompañadas siempre de su paredro complementario.

— Como sus rasgos podían coincidir con los de muchas divinidades de distintos panteones, fueron interpretados según los intereses de cada religión, de forma que el dios (Cabiro en algunas partes) fue asimilado, por ejemplo, a Zeus, a Dioniso, a Hades, a Sabazio o a Serapis, y la diosa a Cibeles, a Deméter, a Artemis, a Hecate o a una Afrodita a la que en época romana se denomina Venus *Pothos*, la cual mediante *sanctissimis caerimoniis* (Plinio, *N. H.* XXXVI 25) protagonizaba el *hierós gámos* típico de los cultos de fertilidad (Hemberg, 85).

— Poseen condición ctónica y de dioses protectores de la naturaleza, que fomentan el éxito de la vegetación y la fecundidad animal. Los *Megaloi Theoi* eran concebidos como habitantes en la tierra, es decir, ctonios, y su epifanía se producía a través de las serpientes rastreras (kriechende Schlangen). Este carácter se demuestra asimismo en aquellos lugares de culto donde se les ofrecen vasos itifálicos y en forma de serpiente, o donde existían fosas y pozos para ofrendas, del tipo *bothros*, que delatan su adscripción a la tierra inferior (Hemberg 84 s., 196, 229, 259 s.).

— A menudo sus cultos son también calificados de ὄργια y de μυστήρια, pues constaban de música, bailes y fiestas nocturnas⁶⁹.

— Éstos tenían lugar en antros (ἄντρα Καβείρων), tales como la gruta Zerintia de Samotracia (Hemberg 84 s.).

— La serpiente y el árbol forman parte de su simbología como impulsores de la fertilidad, y aunque nada se dice del agua, no deja de ser relevante que haya unas ninfas cabirias, en número de tres (Hemberg 165, 226, 229, 260).

— Su doctrina contiene, en algunas variantes, la historia de la diosa o madre que cría a un niño (Hemberg 83). Pero antes de proseguir con otros elementos, efectuaré este inciso para recordar un testimonio bastante significativo sobre la naturaleza y constitución de ciertos lugares sacros de tipo cabírico, tal como lo relata Pausanias (IX 25, 5-10). El culto de los Cabiros en Tebas contaba con un bosque sagrado de Deméter Cabiria y Core, en el que sólo se permitía entrar a los iniciados, más un santuario de los Cabiros: «quiénes son los Cabiros y cuáles son los ritos en su honor y en el de Deméter, que me perdonen los curiosos el que guarde silencio sobre ellos... Los misterios son un regalo de Deméter a los Cabiros». Los Cabiros eran aquí Cabiro y su hijo Pais Cabiro, pero con anterioridad hubo una divinidad más antigua llamada Pelarge, hija de Potneo, que junto con su marido Istmiades «estableció allí las ceremonias originarias. Mas como Pelarge celebró la iniciación fuera de los antiguos límites, Telondes y los que quedaban del linaje de los Cabiros regresaron de nuevo a Cabiria». Sabemos por otras fuentes que Cabiro acabó siendo identificado en Tebas con Dioniso y que a la diosa se le apostrofaba como *Meter*, lo que entronca sin duda con la figura de la *Meter theon* (Hemberg 184-205). Comprobamos, por tanto, cómo la implantación de un modelo ajeno de origen egeo/asiático fue paulatinamente asumido en los parámetros de la religión y de los ritos griegos, de forma que los tebanos, de haber colonizado lejanos territorios, podrían haberlo llevado consigo en una fase temprana del proceso, reemplazando con la divinidad ajena (Cabiro) a un numen primitivo.

— Además de admitir intercambio con Dioniso, la figura del Cabiro fue también unida a la de Sabazio. Cicerón (*De nat. deor.* III 58) presenta a Dioniso como rey de Asia e hijo de *Pater Cabirus*, y añade que las *Sabazia* fueron fundadas en honor de Dioniso (Hemberg 262).

69 KERÉNYI, K., «Mysterien der Kabiren», *Eranos-Jahrbuch* 11 (1944), 11-54; HEMBERG, B., *op. laud.*, 283 s.

— Los Cabiros fueron considerados por una parte de la tradición como dioses llegados desde Frigia a Samotracia, habiendo tomado su nombre por el de los montes Cabirios de aquel país. E inversamente, la leyenda de Dárdano expone que su hijo Ideo habría introducido en Frigia a estos númenes samotracios o bien que el propio padre habría transportado a la ciudad de Dárdano, fundada por él, los Paladiones e imágenes de los dioses, y que sus descendientes las trasladaron desde allí a Ilión (Hemberg, 125). Después de la destrucción de Ilión, Eneas, nieto de Dárdano, habría conducido aquellos sagrarios a Roma⁷⁰. Evoquemos de nuevo a los *Phrygia numina* mencionados en Fortuna (Mayer, 1996, 14, 2): ¿es casualidad que figuren en el epígrafe consagrado por dos ebusitanos, Oculacio Rústico y un sacerdote (o sacerdote del Esculapio ebusitano)? ¿Acaso quedaba todavía constancia en la isla de que, aunque el santuario se veneraba como antro báquico, Dioniso-Sabazio y la Venus Ctonia eran sucesores de dioses «cabiroides» más antiguos, llegados del Mediterráneo oriental?

— En ciertos puntos parece haberse materializado un lazo entre estos *Megaloi Theoi* y Asclepio, seguramente porque a la multiplicidad de sus funciones sumaban también la de dioses sanadores y porque tanto unos como el otro eran divinidades ctónicas en sentido estricto⁷¹. Un reglamento sagrado de Pérgamo (s. II. a. C.) relativo a la función de sacerdote de Asclepio denominaba al dios con el sobrenombre de Cabiro⁷². De la misma Pérgamo (*Inschr. v. Perg.* II 232) procede otro epígrafe de época romana ofrendado a los *Theois Megalois [Ka]beirois* por un sacerdote de Asclepio (Hemberg 175). Por otra parte, una inscripción griega de la isla de Tera (*IG XII 3 Suppl.* 1330), del s. II d. C., contiene una dedicatoria a los *Megaloi Theoi* calificados conjuntamente de *Asklepioi Hypataioi*, epíteto que podría tener el mismo sentido que el de Asclepiadas, es decir, descendientes de Asclepio (Hemberg 48 s.). Son datos que debemos valorar, pues ese sacerdote ebusitano encargado en la isla del culto de Asclepio, que escribía en latín y visitó el antro en época romana, no debía de ser ajeno a las tradiciones semitas y podía tener noticia de una antigua relación del antro con los Grandes Dioses y de que aquéllos disfrutaban de una esfera de acción que los emparentaba o fundía con los quehaceres y la figura del propio Esculapio. Desde luego, la figura del dios Eshmun nada tiene que ver con Fortuna, como algunos han sugerido (*supra*, nota 68), y solamente debe ser tomada en consideración, con bastantes reservas, a propósito de un hipotético culto en Ibiza⁷³. No olvidemos, por otra parte, que las mismas serpientes colocadas sin duda como exvotos en el antro de Fortuna represen-

70 Dion. Halic. I 61, 4; 68, 4; 69, 1-2; Varrón, *Antiq. r. h.* fr. 8 M.

71 Este carácter se deduce, precisamente, de su condición de dioses-serpiente. Tanto Asclepio como Trofonio tenían bajo tierra cara de serpiente (*Schol. Aristóf. Nub.* 508), y el cetro que empuñaban, alrededor del cual se enroscaba la serpiente, los equipara al Hermes ctonio: *vid.* A. L. FROTHINGHAM, «Hermes Snake-God Caduceus», *AJA* 20 (1916), 179.

72 *Vid.* SOKOLOWSKI, F., *LSAM* 13, 1 y 34 (p. 41).

73 En efecto, la hipótesis sería admisible si la expresión del epígrafe requiriese ser interpretada solamente como «sacerdote del Esculapio ebusitano», pero ya señalé que parece más probable que el epíteto *ebusitani* se refiera al origen de ambos dedicantes. LIPÍŃSKI, E., *Dieux...*, 424, no se define sobre la Cueva Negra, limitándose a advertir que si hubo un «Esculapio de Ibiza», este nombre «tiene muchas probabilidades de designar a una divinidad sanadora de origen púnico, Eshmun o un dios similar» (en la isla, por supuesto; la cursiva es nuestra). POVEDA NAVARRO, A. M., - VÁZQUEZ HOYS, A. M., «Incidencia púnica y oriental en el panorama religioso autóctono del sureste de la península Ibérica», *Actas del IV Congreso Internacional de Estudios fenicio y púnicos*, Vol. II, Cádiz, 2000, 700, se inscriben en el mismo criterio.

tando la encarnación de Sabazio pertenecían al género de la *παρείας*, es decir, de la serpiente consagrada a Esculapio⁷⁴.

— Y, finalmente, engarcemos otro eslabón no desdeñable para una verosimilitud más consistente de la hipótesis: este grupo divino fue conocido y absorbido, por supuesto, por los griegos, pero también por los fenicios, si es que no fue de origen semita (*supra*, nota 67). Samotracia y la isla de Tasos pudieron mantener contactos con el mundo fenicio ya en época temprana, lo que permitiría al contingente semita conocer y adoptar a estos venerados númenes⁷⁵. En la isla de Melos, donde se tributó culto a los *Megaloi Theoi*, se conservaba el recuerdo de unos colonos *fenicios*, testimoniado por Esteban de Bizancio (s. v. Μῆλος...Φοίνικες οὖν οἰκιστὰι πρότερον), y todavía en el siglo V a. C. las letras troqueladas en sus monedas presentan formas fenicias, y su patrón monetario es fenicio (Hemberg 254). En una montaña de Ceos se celebraban ciertas prácticas religiosas que entroncaban en el ritual semita, seguramente fenicio (Cumont, *Les mystères...*, 60). La presencia fenicia en Rodas, Creta, Cos, Samos, Eubea, las Cícladas y Citera ha sido recientemente destacada⁷⁶. Y en Actio (Acarnania) se certifica el culto de los *Megaloi Theoi* junto con Afrodita, y Oberhummer estimó que el lugar pudo haber recibido influencias fenicias (Hemberg 33). Apréciense la paulatina progresión hacia occidente de este compás entre dioses frigios/samotracios y comercio fenicio. Sabemos también que una de las tendencias de la religión fenicia consistió en igualar a los Cabiros, como protectores de los navegantes, con los Dioscuros, y que en la iconografía monetaria de Fenicia esta pareja divina aparece flanqueando a Astarté/Afrodita, ya que simbolizaban la renovación constante de la vida (valor cíclico y cósmico atestiguado en Fortuna) o la eternidad cósmica⁷⁷. Tampoco carece de interés un pasaje de Juan de Damasco (*De haer.* I 111=Migne PG XCIV 764) donde asegura que sirios y fenicios llaman a Afrodita en su lengua Χαβάρ, que significa grande (*Megale*)⁷⁸; dicha información vendría a certificar que los fenicios introdujeron en su panteón al paredro femenino del Gran Dios/Cabiro, siendo incluso conscientes de su equivalencia con la diosa de los pasajes cósmicos. Finalmente, registremos la existencia en la propia Fenicia, en Wasta (entre Tiro y Sidón), de una cueva consagrada a Astarté (Afrodita/Venus) y al culto a la fecundidad. La diosa era allí venerada junto con una figura masculina, denominada «rey», que pudo ser algún dios soberano equiparable a los anteriores⁷⁹.

B) Todo este hipotético proceso podría ser tan sólo el reflejo de una de las respuestas dadas por los navegantes semitas al caso concreto de Fortuna, que contendría unos ingredientes propios distintos a los de otros lugares sagrados del Mediterráneo que también fueron objeto de veneración antes de la llegada de pueblos colonizadores. Por eso resulta instructivo comprobar que cuando los fenicios ocuparon las costas de África trajeron consigo al dios-niño Shadrapa

74 Vid. EISELE, Th., *loc. cit.*, col. 252.

75 CUMONT, F., «Les mystères de Samothace et l'année caniculaire», *RHR* 127 (1944), 57-60; HEMBERG, B., *op. laud.*, 28, 123 s.

76 LIPÍŃSKI, E., *Itineraria Phoenicia* (Orientalia Lovaniensia Analecta 127 – Studia Phoenicia XVIII), Leuven-Paris-Dudley, 2004, 145-188.

77 Véase al respecto LIPÍŃSKI, E., *Dieux...*, 120 s.; 283.

78 Juan Damasceno atribuye el hecho a los árabes, pero hay consenso en suponer que bajo ese nombre alude a sirios y fenicios: *vid.* HEMBERG, B., *op. laud.*, 319, n. 8.

79 BEAULIEU, A. - MOUTERDE, R., «La grotte d'Astarté à Wasta», *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 27 (1947-1948), 1-20; DELCOR, M., *LIMC* III (1986), *Add. s.v.* Astarté, 1085; BONNET, C., *Astarté. Dossier documentaire et perspectives historiques* (Contributi alla Storia della Religione Fenicio-Punica, II), Roma, 1996, 41 y 129.

(Shadrappa, Chadrapa), divinidad de origen cananeo y que había sido introducida en Egipto —donde lo asimilaron con Horus (Horôn)— durante la XVIII Dinastía; lo encontramos aún a finales del s. II a. C. en Leptis Magna como protector de la ciudad. Es muy probable que su adaptación obedezca al deseo de sustituir con una divinidad más familiar para ellos a alguna hipóstasis local que, por sus caracteres y ámbito de competencias, se aproximaba a la figura de Shadrappa, pero lo cierto es que al progresar la romanización aquel dios cananeo fue interpretado en África como Dioniso (*Liber Pater*), que encubrió de este modo la personalidad del niño divino que en origen protegía contra los animales⁸⁰.

Pues bien, reflexionando sobre el modelo de este proceso creo que no deberíamos desdeñar dos nuevas hipótesis sobre la Cueva Negra, a saber, que la figura de Shadrappa hubiese entrado en concurrencia con los Cabiros, después de que éstos hubiesen sido objeto de sincretismo en Fortuna, y que llegara a desplazarlos, o bien que desde un principio (¿siglo V-IV a. C.?) Shadrappa fue la única divinidad semita venerada en aquella gruta. Aquí los datos son bastante escuetos, pero no menos atractivos, y se reducen sustancialmente a cinco. Shadrappa tenía el carácter *de dios curador que aporta la salud*, y en varias representaciones de Palmira aparece con una lanza en la mano, y en torno a ella se enrosca una *serpiente*; por éstas y otras razones sus similitudes con Esculapio fueron puestas ya de manifiesto durante la misma Antigüedad. En segundo lugar, la presencia de un sacerdote de Esculapio en el antro podría precisamente obedecer a que la fusión entre Asclepio y Sadrapa era un hecho claro y asumido entre los grupos semitas de Occidente. En tercer lugar, contamos con el hecho de que en el norte de África su figura, sin abandonar su impronta de deidad sanadora, fue integrada en la religiosidad romana como equiparable a *Liber/Baco*⁸¹. Además, su culto se halla certificado adscrito a cuevas, en concreto en la isla de Sicilia, donde al norte de Palermo, en la Gruta Regina del monte Gallo, se conservan inscripciones escritas desde el siglo V al IV que son invocaciones o dedicatorias a Sadrapa⁸². Por último, en Cerdeña encontramos a Sadrapa asociado a Horôn, lo que testimonia la similitud de sus funciones sanadoras y ctónicas⁸³.

La integración de todos estos elementos en la reconstrucción que propongo para Fortuna no es sencilla, sobre todo porque conocemos inexactamente las distintas funciones, ámbitos y cultos que escoltaban la divinidad de Sadrapa, sobre todo si la historia de este dios-niño se beneficiaba de algunos ritos de representación/refiguración del nacimiento e infancia del dios antes de alcanzar la madurez, pero cabe firmemente sospechar que el carácter ctónico y de salud (agua, sanación) del antro se mantuvo activo durante las tres etapas (primitiva/fenicio-púnica/romana), y que la titularidad del santuario perteneció a un dios indígena en el primer nivel (todo hace presumir que era un dios-niño acompañado de divinidad femenina); dios importado (dios-niño) por los semitas en el segundo (más divinidad femenina, seguramente); Dioniso (dios-niño) romano en el tercero (más Afrodita/Venus). A la llegada de los primeros romanos a la Cueva Negra los

80 Vid. FOUCHER, L., *loc. cit.*, 698 s.

81 LIPÍŃSKI, E., *Dieux...*, 195-199; y sobre las concomitancias de Sadrapa con Shéd y Horôn *vid.* 329-331 y 363-366

82 COACCI POLSELLI, G. - GUZZO AMADASI, M.G., *Grotta Regina*, II. *Le iscrizioni puniche* (Studi semitici, 52), Roma, 1979, 93-96.

83 Según reconoce LIPÍŃSKI, E., *Dieux...*, 196.

contenidos del santuario debían haber evolucionado de tal forma⁸⁴, que la equiparación con Dioniso y el antro báquico pareció la solución más adecuada.

III. El primer nivel, previo a la llegada de extranjeros, es el nivel indígena. No hay mucho para extraer del mismo, ya que resulta el más difícil de vislumbrar. La Cueva Negra debía ser un santuario, un lugar ocupado presumiblemente por varios elementos sacros: serpiente y agua, árbol(es), una o dos entidades divinas (sin excluir como tal a la serpiente). También en Magna Grecia y Sicilia las grutas sagradas más importantes eran de origen indígena (prehelénicas), y hay consenso en suponer que los primitivos antros sacros albergaban con preferencia divinidades femeninas, y que las masculinas figuraban por lo general como neonatos ligados a la madre o nodriza o como agregados o sustitutos de divinidades generalmente femeninas⁸⁵. En Fortuna, seguramente se practicaban ya ceremonias (ofrendas) simples relacionadas con la fertilidad. Me limitaré a reseñar un interesante paralelo bien documentado, que sobrevivió en Italia y nos revela cómo el culto público se superpuso a una ceremonia prerromana integrándola en la religión propia, pero sin que abandonase su filiación primitiva. Se trata de ciertos actos que se llevaban a cabo en el santuario de Juno Sospita.

Conservamos dos versiones largas. Primera: «La vetusta Lanuvio custodia desde antiguo un añoso dragón allí donde la rara ocasión de detenerse no pasa en vano; por donde la sagrada ofrenda desciende a la tenebrosa caverna, por donde (doncella, haz con cuidado este camino) penetra el don para la serpiente hambrienta, cuando pide su comida anual y desde las entrañas de la tierra lanza sus silbidos. Palidecen las doncellas que descienden para cumplir tales ritos, cuando al azar se confía la mano a la boca de la serpiente. Ella arrebatada para sí la comida que la doncella le tiende: los mismos cestillos tiemblan en las manos virginales. Si son puras, regresa al abrazo de sus padres, y los campesinos exclaman: «¡Abundante será el año!»⁸⁶. Segunda: «Con los datos siguientes se llega a la convicción de que también la adivinación es una peculiaridad de las serpientes. Que esto es así, lo demuestra lo siguiente: en la ciudad de Lavinio⁸⁷, que pertenece a la región del Lacio.....goza de gran estimación una alameda sagrada, extensa y tupida, que tiene en sus aledaños un templo dedicado a Hera de Argos. En la alameda hay un agujero, enorme y profundo, que es el cubil de la serpiente. Y unas sagradas doncellas entran en los días de costumbre en la alameda portando en sus manos unas tortas de cebada y llevando los ojos vendados. Y las conduce, derecho como una vela, al cubil de la serpiente el espíritu del dios, y sin tropiezo alguno caminan pasito a pasito y delicadamente, como si viesan con los ojos destapados. Y si están vírgenes, la serpiente acepta la comida considerándola pura y apropiada a una criatura amada de dios. Pero si no, la comida se queda sin ser probada por la serpiente, porque ha advertido y adivinado la impureza de las doncellas, y las hormigas, después de reducir a trozos pequeñitos la torta de la doncella desflorada, la sacan a renglón seguido fuera de la alameda, limpiando el lugar. Lo acontecido

84 Como señala CUMONT, *loc. cit.*, 58, n. 1, «il est tout au moins certain que la théologie et le rituel des mystères doivent s'être transformés au cours du temps et, tels qu'ils se présentent à nous sous l'Empire, ils sont le résultat d'un syncrétisme qui ne permet guère de distinguer les ingrédients utilisés pour cet amalgame» (la cursiva es nuestra).

85 BRELICH, A., *loc. cit.*, 45-47. Los elementos originales de los cultos practicados en la gruta del Monte Autore, estudiados por Brelich, forman un excelente ejemplo de la pervivencia hasta nuestros días del nivel religioso prehistórico.

86 Propercio IV 8, 2-14 (trad. de A. Tovar y M. T. Belfiore).

87 Confusión evidente con Lanuvio.

es puesto en conocimiento de los habitantes del lugar, las doncellas que entran en la alameda son sometidas a examen, y la individua que había mancillado su virginidad es castigada con las penas previstas en la ley. De esta manera creo haber demostrado con toda evidencia la facultad adivinatoria de que gozan las serpientes»⁸⁸.

Aquí se aprecia toda la fuerza del simbolismo primitivo de la serpiente⁸⁹, la cual representa en Lanuvio la encarnación de una deidad ctónica («el espíritu de dios») a la que ya no se conocía o que era innominada, y vemos asimismo cómo el antiguo rito autóctono fue puesto bajo la mirada de Hera/Juno, aunque sin perder su sede tenebrosa (antro/sima). Es desde luego un rito de fertilidad, que constaba de una prueba de iniciación de tipo ordálico verificada mediante la *katábasis* de las doncellas en la gruta, produciéndose acto seguido, cuando éstas han superado la ordalía dirimida por el sirviente divino (serpiente), el *ánodos* triunfante: las doncellas salen al mundo exterior y traen consigo la abundancia⁹⁰. ¿Por qué este primitivo rito no pasó a la órbita de Perséfone o de Baco? Habría razones, que se nos escapan, aunque quepa sospechar que sucedió así por la relevancia concedida en el rito a la serpiente, por la ausencia de doctrina mística y de ceremonial nocturno, y por el carácter netamente ordálico de la ofrenda. Sin embargo, los elementos sobrenaturales del antro de Fortuna sí que evolucionaron en la dirección dionisiaco/báquica, probablemente porque agua y serpiente estaban en un segundo plano, porque el objetivo que se perseguía con la acción ritual era distinto (no pasaba, eso sí resulta claro, por una prueba ordálica), y por el mayor protagonismo ctónico de los númenes venerados. Es muy significativo que la Cueva Negra se integrase en el circuito semita, puesto que en el mundo fenicio-púnico «las grutas deben su carácter sagrado a que se presentan como puertas que llevan al dominio de las divinidades ctónicas» (Lipiński, *Dieux...*, 423). Este último hecho constituye de por sí motivo suficiente para postular la condición ctónica de la(s) deidad(es) indígena(s) originaria(s).

Pero existe otro dato que conviene asimismo reseñar. Dentro del territorio ibérico circunvecino de Fortuna, en un radio de algo más de cincuenta kilómetros, se ha detectado la presencia de lugares de culto presididos, al parecer, por una «Gran» diosa indígena «de la naturaleza y de la agricultura, con una pareja masculina» (Coimbra del Barranco Ancho), «divinidad subterránea femenina, relacionada con el culto a la fertilidad y la renovación anual del ciclo vital» (La Encarnación); la

88 Eliano, *Hist. anim.* XI 16 (trad. de Vara Donado).

89 Sobre los valores que representa en general la serpiente, y su relación con el agua y las fuentes, puede verse ALFARO GINER, C. - FERNÁNDEZ NIETO, F. J., «L'empreinte du gnosticisme sur l'inscription chrétienne prophylactique d' Ain-Fourna (Tunisie), en *L'Africa Romana. Atti del XIII convegno di studio. Djerba 1998*, Roma, 2000, pp. 1582-1587; otros aspectos de este animal (simbolismo sexual y ctónico, vida y fertilidad, contenidos demonológicos) en JOINES, K. R., *Serpent Symbolism in the Old Testament. A Linguistic, Archaeological and Literary Study*, Haddonfield, 1974; LAVAGNE, H., *op. cit.*, 637 s.; BODSON, L., «L'évolution du statut culturel du serpent dans le monde occidental de l'antiquité à nos jours», en A. Couret y F. Oge (eds.), *Histoire et animal* (Homme, animal, société, 3), Toulouse, 1989, 525-548; MICHELINI - TOCCI, F., «Simbolismo del serpente in area siro-fenicia», en M. G. Amadasi Guzzo, M. Liverani y P. Matthiae (eds.), *Da Pyrgi a Mozia. Studi sull'archeologia del Mediterraneo in memoria di Antonia Ciasca* (=Vicino Oriente, Quaderno 3/2), Roma, 2002, 363-366, y la siguiente nota (Pailler).

90 Obsérvese además el simbolismo de la virginidad, que debe preservarse en garantía de futura y próspera natalidad, y cómo la gruta cumple la función de custodia de la integridad del claustro materno antes del matrimonio legítimo. En otros casos, de esta última creencia sería fácil pasar a la de introducir en el propio antro los partos correctos (fruto del matrimonio) de aquellas que se sometieron a la ordalía. Sobre este rito y la ordalía véase GAGÉ, J., *Matronalia. Essai sur les dévotions et les organisations culturelles des femmes dans l'ancienne Rome* (Collection Latomus, Vol. LX), Bruselas, 1963, p. 148; PAILLER, J.-M., «La vierge et le serpent. De la trivalence à l'ambiguïté», *MEFR* 109 (1997), pp. 513-575.

aparición posterior en tales santuarios de figurillas que se han identificado como representaciones de Demeter vendría a significar que los fieles establecieron una asimilación entre ambas⁹¹. Mayor interés posee la presencia en un pínax del poblado ibérico de La Serreta (Alcoy) de una figura femenina que amamanta dos niños y de otras dos mujeres acompañadas de niños, que han inducido a pensar que tal vez sean trasunto de una divinidad nutricia⁹². Comparando estos elementos con mis deducciones sobre Fortuna cabría sospechar en la existencia primitiva de una muy antigua deidad ibérica femenina, sujeta a ciclos ctonicos de fecundidad, que compartía mitología y ritos con un paredro masculino (dios o dioses niños como símbolos de la infancia del paredro); pero, como suele suceder cuando una misma figura religiosa se desarrolla en el seno de distintos grupos sociales y ocupa diferentes santuarios, la evolución de su morfología y funciones acaba por tomar caminos divergentes, puesto que cada comunidad de fieles exalta unas determinadas facetas y virtudes en detrimento de otras. Y así, no hay por ahora forma de establecer si la deidad curótrofa de Cueva Negra que adquiere en el futuro la personalidad de Afrodita/Venus y las diosas ibéricas de regiones limítrofes, asimiladas luego a Demeter, son ramas del mismo tronco empíreo.

De otros casos semejantes al de Lanuvio, que muestran cómo las prácticas religiosas griegas se superpusieron a un nivel anterior, dimos ya cuenta páginas atrás (estrato prehelénico del terreno palustre previo a las Antesterias; veneración en Tebas de Pelarge como numen que antecede a los Cabiros; cueva de Deméter Melena, con *xoanon* teriomorfo de la diosa y atribución de serpientes, trasunto de cultos prehistóricos).

Pongo término pues a estas reflexiones que me han conducido a rastrear, con tesón y empeño, una pequeña parte de los secretos custodiados en Cueva Negra. No guardo dudas acerca de su función de antro báquico ni sobre la existencia de ritos sabazios en época imperial romana, ritos que debieron ser introducidos bien desde Ilici⁹³, bien desde la propia Cartago Nova⁹⁴, ni

91 GARCÍA CANO, J. M. - HERNÁNDEZ CARRIÓN, E. - INIESTA SANMARTÍN, A. - PAGE DEL POZO, V., «El santuario de Coimbra del Barranco Ancho (Jumilla, Murcia) a la luz de los nuevos hallazgos», *QPAC* 18 (1997), 251; RAMALLO ASENSIO, S. F. - BROTONS YAGÜE, F., «El santuario ibérico de La Encarnación (Caravaca de la Cruz, Murcia)», *QPAC* 18 (1997), 267.

92 Véase GRAU MIRA, I., «Territorio y lugares de culto en el área central de la Contestania ibérica», *QPAC* 21 (2000), 216; MARÍN CEBALLOS, M^a. C., «La representación de los dioses en el mundo ibérico», *Lucentum* 19-20 (2000-2001), 189 s.

93 STYLOW, A. U., «La Cueva Negra...», pp. 456 s., planteó la posibilidad de que Ilici hubiese dado nombre al epíteto de una de las deidades de la Cueva Negra, conjetura que no ha encontrado ningún eco. Pero lo que nos interesa ahora es que en la Alcudía de Elche apareció un pequeño busto de bronce que representa a Sabazio y que formaría parte de una de las conocidas manos del dios: véase GARCÍA Y BELLIDO, A., *op. cit.*, p. 81, n^o 2; VERMASEREN, M. J., *CCIS* I, n^o 39, p. 17 (lo sitúa correctamente en la Hispania Tarraconense, pero en el enunciado comete el error de atribuirlo a Ampurias); RAMOS FERNÁNDEZ, R., *El templo ibérico de La Alcudía. La Dama de Elche*, Elx, 1995, 134-137; IDEM, «Vestigios culturales en el templo ibérico de La Alcudía (Elche, Alicante)», *QPAC* 18 (1997), 222 s.; ALMAGRO-GORBEA, M. - MONEO, T., *Santuarios urbanos en el mundo ibérico*, Madrid, 2000, 40-42, se limitan a extraer las ideas de Ramos, quien pretende descubrir en Elche un supuesto culto conjunto a la Gran Diosa y a Sabazio. Como es posible que Fortuna se hallase dentro de los límites administrativos de Ilici, parece lícito relacionar el santuario de Fortuna con la presencia en la Ilici romana de un grupo de seguidores del dios, los cuales pudieron frecuentar el antro y celebrar allí los correspondientes ritos.

94 La mano sabazia de la isla de Escomberas recién publicada se fecha en la segunda mitad del siglo I d. C. Según ALONSO, D. y PINEDO, J., *loc. cit.*, 248, este objeto podría proceder del naufragio del pecio denominado Escomberas 4, «el cual transportaba los típicos productos béticos (salazones, vino y aceite) a Carthago Nova, así que podemos suponer que frecuentaba las líneas del tráfico bético hacia Italia y los puertos de la Narbonense que enlazaban con el limes. De este modo, existían posibilidades de contacto con círculos sabaziastas. De ser esto así, surge la cuestión de

tampoco las tengo sobre el papel sincrético intermedio de los visitantes semitas. Algunos datos e ideas precisarán matizaciones, precisiones o correcciones, pues estoy persuadido de que el esfuerzo de la verdadera investigación abrirá en el futuro mejores caminos. Surgirán nuevos textos y nuevas ideas, y ojalá que este trabajo logre aportar estímulo a quienes laboren con el rico patrimonio epigráfico que Fortuna nos ha legado, y no por fortuna, sino gracias a la infatigable tarea de los beneméritos editores de sus *tituli* y a la tenacidad riojana de su gran valedor, el Prof. Antonino González Blanco.

*cuál sería el papel de este objeto de culto a bordo de la embarcación. Pero en este punto no podemos recurrir a ningún documento que nos aproxime a la solución. Probablemente se trata de un objeto particular de uno de los miembros de la tripulación o de un pasajero, más que integrado en el ajuar de la embarcación». Debo a la gentileza del Prof. J. A. Molina Gómez, autorizado por D. Alonso Campoy, la noticia de que hay una persona en Cartagena que posee una segunda mano de Sabazio, y que este objeto se halla ahora en estudio con vistas a su publicación; la mano fue sacada por un buzo muy cerca del lugar en donde está el pecio. Todo ello me induce a considerar que estos dos elementos de la religión sabazia documentados en Cartago Nova deben de guardar relación directa con la presencia de un grupo de seguidores del dios en la propia ciudad y su territorio, y que esta relación se extendía también a la Cueva Negra en su calidad de vigoroso centro de congregación de los fieles de Sabazio: no se olvide que los visitantes ebusitanos de la cueva es muy probable, como se ha dicho, que llegasen por el puerto de Cartagena, y que la descripción virgiliana del puerto de Cartago figura entre los *tituli picti* conservados en el antro de Fortuna. Hay buenas razones, por lo tanto, para suponer que los círculos de Sabazio activos en Cartagena debieron peregrinar hasta la Cueva.*

Aprovecharé también esta nota para añadir que resulta sorprendente que no haya ni una sola mención a los cultos romanos de Fortuna en el libro de NÜNNERICH-ASMUS, A., *Heiligtümer und Romanisierung auf der Iberischen Halbinsel. Überlegungen zu Religion und kultureller Identität*, Maguncia, 1999, ni en un artículo anterior que, teóricamente, se ocupa de los santuarios rurales: NÜNNERICH-ASMUS, A., «Architektur und Kult. Beispiele ländlicher und urbaner Heiligtümer auf der Iberischen Halbinsel», en H. Cancik y J. Rüpke (eds.), *Römische Reichsreligion und Provinzialreligion*, Tubinga, 1997, 169-194.