

LAS INSCRIPCIONES DE FORTUNA EN LA HISTORIA DE LA RELIGION ROMANA. PERSPECTIVAS HISTORICO-RELIGIOSAS

Antonino González Blanco

I. LA RELIGION ROMANA EN EL ALTO IMPERIO

De la historia de la religión romana conocemos muchos nombres y pocas realidades. La literatura, los documentos antiguos de toda índole y sobre todo la epigrafía nos vienen descubriendo multitud de sugerencias que nos hacen vislumbrar mundos de enorme interés histórico y antropológico, pero no podemos captar cuál era la vivencia que subyacía al documento. Como escribiera Pirandello, “Los hechos son como un saco vacío, que no puede tenerse tieso si no se llena con las razones que lo determinaron”⁽¹⁾ y así ocurre con los datos que han llegado a nuestro conocimiento referentes al culto y religión de los romanos: nos esforzamos por crear imágenes históricas comprensibles de aquella vida; pero cuando se acaban las empresas nos damos cuenta de lo llenas de hipótesis que están. Así lo reconocen los investigadores del tema y el único consuelo que nos queda es pensar que el esfuerzo continuado de muchos podrá hacer los vacíos menores y las hipótesis más consistentes.

En esta perspectiva el descubrimiento de las inscripciones de la Cueva Negra de Fortuna ha sido un acontecimiento de gran relieve. Pocas veces en la historia ocurre que aparezca un conjunto epigráfico que una valoración muy prudente haga elevar por lo menos a un centenar el número de los textos⁽²⁾ de los que un primer intento sea capaz de ofrecer una panorámica como la que aquí presentamos. Con los trabajos precedentes en este mismo volumen esto ha quedado muy claro. Tratemos aquí de ponderar ahora algunas de sus perspectivas histórico-religiosas.

Según ha quedado expuesto en el estudio de los Dres. M. Mayer y A. Sty-low⁽³⁾ la paleografía está por una datación de nuestros textos entre los siglos I y III de nuestra era, es decir en los tiempos del Alto Imperio y a partir del final de la casa Julio-Claudia.

J.H.W.G. Liebeschuetz⁽⁴⁾ nos ha expuesto la crisis de la religión romana en tiempos neronianos tomando el pulso a la espiritualidad de Lucano. Para la línea de filosofía estoica en la que se mueve Lucano los dioses son algo redundante, si bien tal línea no fue la que prevaleciera en el desarrollo de la misma escuela; los oráculos existen y descubren la verdad pero tienen poco interés.

Lucano es más un sabio que un patriota: “El poema de Lucano, comparado con la Eneida de Virgilio parece señalar no sólo el rechazo de un sistema político, sino también un desprecio creciente para todo lo que puede realizarse en este mundo”⁽⁵⁾. Nos describe luego el mismo estudioso la ansiedad religiosa que acompaña la caída de Nerón apoyándose en los Anales de Tácito. La restauración llevada a cabo en tiempos de Vespasiano. El modelo de ideología y de sociedad que nos ofrece el poema *Punica* de Silio Itálico refleja entre otras cosas un desarrollo religioso respecto a lo que había habido en la época augustea. La religión se ha moralizado. Hay una tendencia a dar cuerpo sobrenatural al mal absoluto y sobre todo el estoicismo ha tenido un auge en detrimento de las instituciones históricas y de las costumbres de Roma.

Tras una exposición detallada de los testimonios de la religión romana en el apogeo del Imperio, J. Beaujeu nos asoma a una visión similar de la espiritualidad romana en estos siglos del Alto Imperio: “...diversidad local, por el impulso sistemático de los cultos tópicos, del particularismo municipal y regional, multiplicidad de lo divino, por la exaltación del politeísmo tradicional y la difusión de motivos mitológicos; dioses de Roma y de Italia, de España y de Grecia, de Egipto y de Frigia, divinidades funcionales de la guerra y de la caza, de la naturaleza campestre y del mar, de la fertilidad terrestre y de la fecundidad femenina, de la autoridad política y del pensamiento racional, todos son honrados y a menudo con una decoración mítica; se buscan dioses venidos a menos y hasta se encuentran algunos nuevos: ¡jamás la galería de los dioses ha sido tan rica y variada en la propaganda oficial del Imperio! Es verdad que esta multitud aparente no es incompatible con una teología unitaria: la filosofía estoica o platónica y la religión bramánica concilian un monismo fundamental con una multiplicidad de individuaciones divinas; tras la fachada en la que la tradición y el academicismo han multiplicado las imágenes de los dioses podía disimularse un ‘panteón’ simplificado.

“De hecho es bien sabido que ciertos espíritus cultivados, imbuidos por la filosofía, hacían este esfuerzo de racionalización y simplificación: el ejemplo de Marco Aurelio es típico a este respecto; bajo su reinado por lo demás, la mitología si no el politeísmo experimenta un retroceso profundo en la imaginación numismática...”⁽⁶⁾.

¿Qué aporta la Cueva Negra a estas perspectivas? ¿En qué línea de vida y de reflexión hay que situar a nuestras inscripciones? ¿Son testimonio del espíritu del pueblo local que se siente satisfecho y plenamente realizado con la atención a sus exigencias espirituales tradicionales o pertenecen a esa élite de espíritus filosóficos e inquietos que buscan la unificación religiosa del cosmos? En una palabra ¿Cómo situar el templo a las Ninfas descubierto, en el contexto de la historia de la religión romana y de la historia religiosa de la región?

II. EL SANTUARIO DE LA CUEVA NEGRA Y SU ADVOCACION

¿A quién estaba dedicado el templo que descubren los epígrafes existentes en la cueva? ¿Cómo nombrarlo? La palabra leitmotiv de las inscripciones no hay duda de que es *antrum*. Estadísticamente las divinidades que más aparecen son las Ninfas (en tres de los textos, si bien dos repetidos); y, si añadimos las alusiones a las aguas (latices) y a las fuentes (fontes), a las gotas (guttae), alu-

siones que no suelen ser únicas, unido al recuerdo de uno de los visitantes que es sacerdote de Asclepio, divinidad estrechamente asociada a las aguas salutíferas⁽⁷⁾, parece que no puede dudarse de que estamos ante un templo cuyas divinidades más peculiares y seguramente originales fueron las Ninfas.

Ya desde Homero se hallaba fijada la mitología de las Ninfas en sus tres divisiones fundamentales: Ninfas de las montañas (Orestíadas), Ninfas de las aguas (Náyades o Kreneas) y Ninfas de los campos (Agrónomas) a las que más tarde se añadieron las Amadriades o Ninfas de los árboles⁽⁸⁾. En nuestro caso estamos, evidentemente, ante las Ninfas de las aguas y a ellas hemos de limitarnos en el tratamiento presente.

Y para precisar más nuestro contexto vamos a recordar que este santuario a las Ninfas está en íntima relación con un agua concebida como salutífera y por tanto nos hallamos ante un culto salvador. Las Ninfas Náyades, en efecto, siempre aparecen en contacto existencial con las aguas⁽⁹⁾ ya sean corrientes ya estancadas; pero su relación es particularmente sentida en el caso de las aguas dotadas de virtudes medicinales. Hay toda una serie de casos atestiguados en la historia antigua que no vamos a repetir aquí⁽¹⁰⁾, pero que tampoco conviene olvidar ya que en las inscripciones de la Cueva Negra hay paralelos verdaderamente llamativos con tales casos conocidos⁽¹¹⁾, dato que es digno de nota y pone de relieve un aspecto que nos ocupará más adelante.

No solían construirse templos propiamente dichos a las Ninfas⁽¹²⁾. El culto se les tributaba en su lugar de residencia, ya fueran las fuentes, grutas, ríos etc. En Fortuna hay cueva y hay fuente, con lo que los montes excelsos constituyen un auténtico santuario sin romper el esquema general.

Y no siendo norma erigir templos manufactos a las Ninfas, era frecuente que su culto se enriquezca con otros cultos asociados a las mismas, que solían dirigirse a divinidades superiores con las que las Ninfas tenían alguna atribución común, por ejemplo Júpiter considerado como Dios de la naturaleza física; Apolo, en su cualidad de médico; Diana, diosa de las fuentes y de los manantiales; Silvano, el *genius pagi*, Neptuno, Ceres, el caballero tracio⁽¹³⁾ etc. También nuestra Cueva Negra presenta esta característica común con otros centros de culto de este tipo⁽¹⁴⁾.

III. LAS DIVINIDADES

III.I. Las Ninfas

Aparecen nombradas en dos inscripciones de las que está repetida:

II/3 NUMPHARUM LATICES
ALIOS RESTINGUITIS
IGNIS ME TAMÈN AT
FONTES ACRIOR URIT
AMOR

II/5 NUMPHARUM LATICES
ALIOS.RESTINGUITIS
ICENES.ME.TAMEN.AD

FONTES.ACRIOR URIT
AMOR

II/7 VOTA REUS VENERI NYMPHIS
CONVICIA DONA
NIL PECCANT LATICES PAPHI
EN PLACATO VALEBIS

El culto a las Ninfas en Hispania es muy abundante igual que en todo el resto del Imperio⁽¹⁵⁾: “Las fuentes no eran menos sagradas que los ríos y los arroyos, para las poblaciones de la Península Ibérica. El culto que se les tributaba tomó a veces una fisonomía greco-romana: las fuentes fueron personificadas bajo la forma y el nombre de Ninfas en Capara (*Nymphis Capar.* CIL II,883.884.891 ?); en la región de Brácar Augusta (*Nymphae Lupianae* CIL II,6288); en el cuartel general de la *Legio VII Gemina* (*Nymphae fontis Ameuch(i)* o *Amebi* (CIL II, 5084=567), cerca de Madrid (*Nymphae Varcileneae* CIL II, 3067). Pero en ciertos casos fueron las mismas aguas de la fuente lo que los fieles invocaban: por ejemplo las *Aquae Eleteses*, al oeste de Salamanca; el *Fons Saginiensis*, al cual consagró un exvoto en la zona de los Astures Transmontanos un *aquilegus* L. Vipsanius Alexis. Dos documentos nos parecen particularmente importantes ya que demuestran mejor que los demás que los habitantes de la Hispania romana habían recibido de sus antepasados esta devoción a las fuentes y no la habían tomado del mundo grecorromano: el monumento al dios *Tongoenabiacus*, conocido con el nombre de *Idolo* y que aún puede verse en los alrededores de Braga; y el texto de Plinio el Viejo sobre los *Fontes Tamarici* del país de los cántabros”⁽¹⁶⁾. Al igual que las montañas, los promontorios y los Acantilados, las aguas corrientes, los ríos y las fuentes estaban dotadas, en la España romana, de un carácter divino, ya sea bajo los nombres grecolatinos de *genii* o de *nymphae*, ya bajo la apariencia de divinidades indígenas como *Mirobieus*, *Tongoenabiacus*, y *Fontes Tamarici*⁽¹⁷⁾.

Del culto que se debió practicar en la Cueva Negra hablaremos más adelante. Por el momento destaquemos algunas de las peculiaridades que ofrecen nuestras inscripciones. Desde luego las Ninfas aparecen como númenes. Y forman parte de las divinidades objeto de culto y del diálogo religioso del orante u oferente (*Nymphis convicia dona*). No hay dedicatorias hasta ahora detectadas⁽¹⁸⁾, pero sí hay datos para pensar que lo que subyace a los textos es que las Ninfas constituyen un elemento muy dinámico en la vida religiosa (extinguen el fuego; a veces parecen mostrarse juguetonas y despectivas con el orante, cuyo amor en vez de satisfacerse y calmarse, en ocasiones se exacerba junto a las fuentes).

Que la Cueva Negra no constituye una isla en el panorama religioso del levante hispano se comprueba por la inscripción de Valencia aludida más arriba⁽¹⁹⁾ en la que se habla de un templo a las Ninfas, cosa que no parece haber sido frecuente, como ya hemos indicado. Y hay, probablemente una referencia a las Ninfas en dos amonedaciones de *Carthago Nova* de los años 7 y 2 a.C.⁽²⁰⁾, en las que aparece una cabeza de mujer arrojando agua por su boca. Es difícil interpretar el sentido de tal iconografía, pero es tentador poner tales emisiones en relación con el auge del culto en la Cueva Negra. La proverbial carencia de

agua en el S.E. puede haber dado ocasión a que los encargados de la amoneda-
ción procurasen representar en los tipos monetales la abundancia de agua para
provocar la lluvia o los manantiales por magia mimética⁽²¹⁾. En cualquier caso
constituyen un buen contexto para situar y comprender mejor los cultos de
Fortuna, máxime si se ponen en relación con la inscripción de los duumviros de
Archena, lugar muy cercano en el espacio y muy afín en la función y en el he-
cho de poseer fuentes termales, a Fortuna⁽²²⁾.

III.2. Amor

¿Estamos ante el *amor* con minúscula, esa afección desesperante y grata
que el humano siente a veces en determinados momentos de su vida o estamos
ante *Amor* con mayúscula, nombre de un dios tomado del mundo griego y que
con fuerza y vida se acercó también en toda la cultura romana? La pregunta
no es en absoluto ociosa ya que en todo el mundo antiguo el paso del efecto a
la causa es muy frecuente y el hablar del amor sentido equivalía a hablar del
causante de tal sentimiento. En nuestras inscripciones transcritas II/3 y II/5 el
amor es sujeto agente con lo que la pregunta es aún más pertinente.

Como ha podido comprobarse en los trabajos del presente libro, los *tituli*
de la cueva Negra rezuman lenguaje virgiliano y en Virgilio la palabra *amor*,
sobre todo en nominativo, admite muy variados sentidos, desde el de *Amor*,
con mayúscula, referido a Cupido y muy frecuente en la obra del poeta de
Mantua, hasta diversos sentidos que tienen que ver con ansias o anhelos de
cualquier cosa que sea (*lactis amor* G. 3,394; *insanus amor duri Martis* E.
10,44; *tantus amor (moenia condendi)* A 211,323; *amor ferri* A. 7,461 etc., etc.).

En la Cueva Negra la palabra que nos ocupa tiene un particular interés so-
bre todo para la captación de la espiritualidad que dominó por lo menos a la
parte culta de los peregrinos devotos de aquellas divinidades. La influencia
griega en la religión romana ya desde los últimos siglos de la República y más
aún en los siglos del Alto Imperio es algo conocido y que no hace falta subrayar.
El tema del *eros* griego en su dimensión mitológica, filosófica y soterioló-
gica ha sido muy estudiado ya en Platón y en todo el neoplatonismo⁽²³⁾ y la
época virgiliana y en concreto su lenguaje sobre el amor parece que está muy
marcado por la herencia griega.

Pero ya en Platón se ha visto que no es posible hablar de una filosofía en
el sentido moderno del término, sino que su filosofía es existencial y reposa so-
bre un fundamento religioso. Se la puede definir como una filosofía que es a
la vez una soteriología: “nos recuerda en todo instante que es preciso cuidar
continuamente de la salvación de nuestra alma”⁽²⁴⁾. No existe en la conciencia
antigua separación bien neta entre la religión y la filosofía. Ambas pretenden
indicar el camino de la redención, conducir al hombre a la verdadera vida, a la
vida bienaventurada⁽²⁵⁾. Desde Platón el reino de las concepciones órficas y
dionisiacas se abre ampliamente y las ideas tomadas de la piedad determinada
por los misterios se encuentran abundantemente utilizadas⁽²⁶⁾.

Los más de quinientos años que separan a Platón de Plotino ven una trans-
formación total en la situación espiritual de la humanidad. Esta evolución es de
una importancia evidente en lo que se refiere al *eros*. Este móvil que implicaba
un deseo de redención y que provenía de la piedad marcada por los misterios

y que, más tarde, había sido secularizada, reencuentra su carácter original⁽²⁷⁾.

El problema de saber si en el siglo I de nuestra era y en el occidente del Imperio influía todo este complejo mundo de motivaciones es difícil de aclarar pero en el comentario a nuestra inscripción es de importancia decisiva y seguramente el camino para hallar luz en el avance es la filología.

Ya hemos indicado el papel que juega en este terreno el mundo virgiliano por su relación de arquetipo de nuestros *tituli* y el mundo de Virgilio ha de ser unido al del resto de los escritores de aquellos siglos para poder captar la marcha de las ideas. Por fortuna existe una primera aproximación al tema: en 1974 H. Fliedner publicó su tesis doctoral con el título de *Amor y Cupido. Investigaciones sobre el dios romano del amor* y el trabajo es una excelente atalaya para reflexionar sobre nuestro tema presente. Durante el siglo I de nuestra era se nota una tendencia clara a usar mucho más frecuentemente el nombre de *Amor* en la poesía mientras que se prefiere el de *Cupido* en la prosa. La designación de *Amor* debió superar muy pronto a las anteriores formas de hablar y a la vez las sustituyó y el fundamento de tal fenómeno debe ser buscado en la significación de los abstractos⁽²⁸⁾.

Tras investigar la significación de los abstractos el autor concluye: "Este estudio del campo semántico que las palabras *cupido* y *amor* comparten con la palabra griega *eros* muestra, pues, dos diversas concepciones ante el amor: la caracterizada con el término *cupido* que designa solamente el momento sexual-corporal y la que designa la palabra *amor* que también incluye el ámbito del alma y así ofrece una imagen menos unilateral y más compleja. A la vez es claro que ya por el mero hecho de la elección de la palabra *amor* la cual, fuera del ámbito de lo erótico, designa relaciones sentidas como totalmente valiosas, se prepara el camino hacia una postura positiva y con ello a la apertura hacia el fenómeno del amor⁽²⁹⁾.

Esta apertura da como resultado que en el siglo primero de nuestra era *amor* y *cupido* se identifican, no siendo posible averiguar por qué unos poetas prefieren uno u otro de los dos nombres⁽³⁰⁾.

Apuleyo emplea ambas designaciones para nombrar al dios del amor, *Amor* y *Cupido*; pero emplea más frecuentemente *Cupido* y cuando lo llama de esta segunda manera siempre lo hace de acuerdo con las concepciones populares de la divinidad, es decir figurándolo como el niño travieso que dispara sus flechas, como el acompañante y servidor de Venus. Por el contrario le llama *Amor* cuando tiene otras concepciones que expresar:

1) Cuando no quiere presentar la concepción tradicional, como ocurre cuando habla en lenguaje filosófico⁽³¹⁾, es decir cuando le quiere enumerar entre los démones.

2) Cuando se quiere que la mención del dios tenga doble sentido y se quiere dejar abierta la cuestión de si se habla de una personificación o de una abstracción (como ocurre en *Met.* XI,2); o se juega sólo primariamente con representaciones de personas. Para tales casos hay que emplear los abstractos y *Amor* se emplea metonímicamente.

3) La designación como *Amor* hace posibles determinados efectos estilístico-retóricos como es que el juego de palabras especialmente buscado actúe en una determinada línea de pensamiento o que la sonoridad sea un instrumento para hacer resaltar alguna cosa⁽³²⁾.

La división entre la concepción popular que corresponde a la designación de *Cupido* y la concepción filosófica que vendría dada por la designación como *Amor*, tal como se ha podido distinguir en Apuleyo, tiene continuación. Aproximadamente medio siglo más tarde Minucio Félix en su diálogo *Octavius*, distingue ambas concepciones y otro tanto hará Marciano Capella⁽³³⁾.

El que a la larga, la primitiva concepción vuelva a alcanzar preeminencia, dice Fliedner, me parece ser un indicio de que el dios del amor, en el siglo segundo después de Cristo experimentó un crecimiento en su estimación, que parece haber venido del campo de la filosofía. En efecto lo que en la filosofía perdieron de interés los dioses tradicionales por imaginarlos carentes de afectos, despreocupados de las cosas de la tierra e inalcanzables para los hombres, lo ganaron los demonios, cuya ubicación intermedia y función mediadora entre Dios y los hombres fue reconocida y con ello se prestó una atención creciente también al dios del amor, al que Platón en el *Symposium* había enumerado expresamente entre los démones y con ello había esbozado una demonología. Muestras de la especial estimación del dios del amor en la filosofía platónica las hay especialmente en Plutarco y Plotino en el mundo griego y en Apuleyo, Minucio Félix y Marciano Capella entre los latinos.

Pero no sólo en el ámbito de la filosofía relacionada con Platón obtuvo un rango especial el dios del amor. Cornutus ND 25 refiere que algunos conciben todo el cosmos como Eros. La Polémica entablada por Plotino contra tal concepción muestra que también en su tiempo había defensores de tal opinión. Junto a ella existe una línea interpretativa que ve en el dios del amor una encarnación del fuego y simultáneamente del poder vivificador y creador del Todo y de la potencia generadora de la Naturaleza. También aquí tiene el dios del amor una significación de primer orden. Finalmente recordemos que en el tratado hermético denominado el *Asclepius*, que se nos ha transmitido bajo el nombre de Apuleyo, tanto Hermes Trismegistos como el principio creador del cosmos se llaman *Cupido* con lo que también en este texto tardoantiguo tiene el dios del amor una posición muy significativa. Con ello queda claro que este dios experimentó un gran aumento de estimación en los siglos de la Antigüedad Tardía y que influyó mucho en su alta valoración también la poesía. Así ocurre en las descripciones de Dracontio o Ennodio que hablan de la actividad del dios del amor sobre los elementos. Precisamente en estos testimonios tardíos de la literatura latina se atribuye al dios un poder y significación cósmica al modo como se la veía en los primitivos testimonios al menos como indicio. Y junto a esto ya no hay lugar para un tropel de amorcillos acompañando a Venus, por lo que se entiende que esa tradición desaparezca paulatinamente al final de la Antigüedad de la literatura latina⁽³⁴⁾.

La panorámica que nos ofrece el estudio filológico de los documentos de esta época áurea de la literatura latina es de enorme interés: una cosa es el hecho indiscutible de la crisis del campo semántico del *amor* y otra las explicaciones de la misma. La historia de los textos y estratos literarios nos dice poco salvo que la integremos en un armazón más consistente. No son los gramáticos los que hacen la lengua sino los que documentan el uso que suele tener otras motivaciones. Si en el mundo arcaico latino hubo un uso de esos conceptos que vuelve a aparecer en Apuleyo, en toda la filosofía platónica, cuyo paso al antiguo platonismo al medio está muy poco claro por la falta de documentación en

muchos de sus aspectos y si todo el tema está íntimamente ligado con la vivencia y pensamiento religioso, mucho más nos inclinamos a pensar que los poetas presentaron sus escauceos literarios manejando un campo semántico que tenía un uso que retuvo y que ese uso tenía que ver con las concepciones tradicionales romanas; pero de todas maneras si ya en el siglo II se puede documentar el papel relevante del *amor* precisamente como “demon” y en tal sentido como divinidad en el ámbito culto y a tal concepción se le puede seguir la pista hasta la Edad Media la pregunta es ¿Cómo interpretar nuestra inscripción? ¿Sobre la base del difuminado lenguaje poético clásico? ¿Sobre la interpretación que de esa base hace la literatura religiosa posterior? Dicho de otro modo ¿Estamos ante una poesía intrascendente? o ¿Estamos en un templo y su uso de la poesía está marcado por el contexto y el *amor* no es una mera designación de un sentimiento sino una alusión a una divinidad que es la base de toda una concepción que se irá manifestando cada vez con mayor claridad como la base de experiencias profundamente religiosas y aun místicas? quede planteado el tema ya que sobre estas contrapuestas perspectivas volveremos⁽³⁵⁾.

III.3. Sacerdos Asclepi Ebusitani (II/4)

Un comentario expositivo de los aspectos históricos y contextuales de la inscripción ha quedado redactado en el trabajo de transcripción de los *tituli*, así como del probable sincretismo que subyace en el culto a Asclepio en Ibiza, pero resaltemos algunas notas.

Hasta ahora la unión del culto a Esculapio y a las Ninfas, sólo estaba atestiguada en el mundo griego⁽³⁶⁾. Desde luego no lo estaba en las divinidades de Hispania⁽³⁷⁾, por ésta, entre otras razones, es tan importante el pasaje que estamos comentando, por más que la unión de ambos cultos aquí sea tan periférica que sólo se nos indique que un sacerdote de Esculapio viene a hacer aquí sus liturgias.

Asclepio fue un dios recibido muy pronto por Roma. Ya a fines del siglo IV a.C. la serpiente de Epidauro había sido traída solemnemente a Roma⁽³⁸⁾. En el año 180, A. Postumio Albino, cónsul superviviente de la peste que devastaba Italia, a indicación del gran pontífice Servilio y de los decemviros, tras de inspeccionar los libros, se encarga de consagrar y dedicar, entre otras ofrendas, estatuas doradas a Apolo, a Esculapio y a Salus⁽³⁹⁾.

En Hispania Antigua también tuvo culto. Recordemos que en Cartagena apareció un ara cuadrangular con símbolos de olivo y serpiente que parecen asociados al culto a Asclepio⁽⁴⁰⁾ y que en la cima del monte de La Concepción, también de esta misma ciudad, hubo un santuario a Asclepio⁽⁴¹⁾. Y notemos, finalmente, que aunque las inscripciones se hallan repartidas por toda la geografía peninsular, los materiales cultuales hasta ahora han aparecido en mayor abundancia en las zonas orientales y en las cosas mediterráneas⁽⁴²⁾.

El culto a Asclepio no está directamente documentado en nuestra cueva ya que sólo tenemos la inscripción conmemorativa de unos viajeros, probablemente peregrinos, uno de los cuales es sacerdote del Esculapio de Ibiza. Por otra parte descifrar el epígrafe y decidirnos por la lectura propuesta ha sido tarea larga y penosa. Las discusiones en torno a la unidad del *titulus* y entorno a la grafía misma han sido difíciles, por ello todo cuanto hasta ahora se diga o

se sugiera está sometido a revisión en la medida en que pueda estarlo la interpretación del texto; pero si los viajeros vienen e introducen nuevos cultos en la Cueva Negra es de suponer que de algún modo también el culto a Asclepio que aparece expresamente nombrado tenga realización local ya directamente ya en algún sincretismo con alguno de los dioses traídos. En este sentido creemos poder hablar también aquí del culto a Asclepio. Y la conclusión es importante ya que los cultos a Asclepio están bien conocidos⁽⁴³⁾ y esto nos abre perspectivas importantes sobre la actividad cultural en al Cueva Negra.

Recalquemos que la peregrinación aquí conmemorada tiene lugar cuando ya el santuario está en pleno funcionamiento. En efecto el texto conmemorativo de esta peregrinación es posterior al *titulus* II/3 como se comprueba por las líneas de separación entre ambas, trazadas por los autores del *titulus* de los ebusitanos.

III.4. Phrygia Numina (II/4)

La primera lectura fue PHY.EI y la interpretación mayoritaria era en favor de un PHYBEI forma atestiguada de PHOEBEI, y personalmente yo pensara más bien en un PHYSEI a entender como alusión a divinidades de la naturaleza⁽⁴⁴⁾. La lectura actual más autorizada y más inteligible nos pone ante el culto a los dioses frigios en la Cueva Negra, tema que ya ha quedado expuesto más arriba junto con la transcripción de los textos. Los problemas que plantea el culto a Cibeles y a Atis y la infiltración de las religiones orientales en el Imperio Romano son conocidos y bien atestiguados, por lo que no insistimos por ahora más adelante volveremos sobre el tema.

III.5. Fortuna ??

Nos permitimos hacer aquí una sugerencia alternativa a la interpretación del fragmento referente al día *sexto ante Kalendas Aprilis* unido a que el nombre del municipio en que está ubicada la Cueva Negra es precisamente Fortuna.

Las fiestas de FORTUNA BALNEARIS eran precisamente el día 1 de abril y debían ser muy importantes en el establecimiento termal que está a muy poca distancia de la Cueva Negra y que lleva el nombre de BAÑOS DE FORTUNA. Si hacemos un esfuerzo por escenificar las “peregrinaciones” de los devotos a la cueva, es muy verosímil pensar que algunas de las más importantes se hicieran coincidir con las fiestas más solemnes de la localidad, es decir las de FORTUNA VIRILIS y que siendo también fiesta imperial el 27 de marzo llegaran en esa fecha a la cueva y así lo hicieran constar. Sea de ello lo que fuere, el culto a FORTUNA aquí es más que probable⁽⁴⁵⁾.

III.6. Venus (II/7)

La figura y la función de Venus en la religión romana va siendo puesta en luz por diversas investigaciones de enorme interés. Fue Schilling quien ya advirtió de la diferencia existente entre la Venus romana y la Afrodita griega. Tras recordar la sensibilidad de la religión romana al misterio divino y la carencia de imaginación de la teología romana, hecho por el que era particularmente

débil a la tentación de aceptar las fábulas de la mitología griega, nos dice: “De todas maneras nunca convendrá olvidar el punto de partida, el hilo sutil que une a Venus a la mentalidad latina de los orígenes. Ante todo es a este punto de partida a lo que Venus debe una orientación absolutamente diferente de la de Afrodita. La oposición clásica entre la *grauitas* romana y la frivolidad poética griega no es suficiente para dar cuenta del contraste”⁽⁴⁶⁾.

Pero si de los orígenes pasamos al momento del apogeo del Imperio, la idea permanece. Para poder enfrentarnos con el contexto de nuestros *tituli* hay que leer lo que sobre Venus escribe Beaujeu; después de recordar el auge del culto a la diosa ya antes de César, la devoción que le tuvieron Sila, Pompeyo y César, el interés de los versos de Lucrecio para comprender su culto, este autor nos recuerda el período de renovado esplendor que viene para la diosa con el comienzo de la época de los Antoninos, cosa que se manifiesta entre otros muchos datos por la consagración que hace Adriano de un templo a las diosas Roma y Venus. Lo que nos interesa destacar son las palabras con las que Beaujeu describe la esencia del culto a Venus y su función en la religión romana: “... La Venus del templo de Roma se llama *Venus Felix*... Es a Adriano a quien toca el mérito de esta dichosa innovación; dichosa ya que resume de una forma simple y juiciosa un conjunto de nociones y de relaciones que circulaban por todas partes desde hacía tiempo. En efecto. Venus no preside solamente el amor humano, sino que también dispensa la fecundidad a todos los seres, la fertilidad a todas las tierras; es ella quien mantiene la vida en todo el universo y quien procura al hombre, junto con la prosperidad material, la dicha y el éxito; incluso los librepensadores están en este punto de acuerdo con los creyentes, como lo muestran los ejemplos de Lucrecio y de Plinio el Viejo, que reconoce al planeta Venus el poder que otros, menos confiados en el poder de los astros, asignan a la más bella de las Olímpicas”⁽⁴⁷⁾. Dicho en pocas palabras, la Venus romana tiene poco que ver con la Afrodita griega a lo largo de toda la historia de Roma y en concreto en los siglos en los que se escriben nuestros textos. Y no es óbice a tal realidad el que en ocasiones la mitología de la Afrodita griega se aplique a la Venus romana, como es el caso mismo del pasaje que aquí consideramos en el que Venus viene llamada acto seguido *Pafia*.

El *titulus* que aquí comentamos tiene un interés grande sea cualquiera la interpretación que del mismo se de, ya que es suficientemente abstracta como para admitir muchas y la opción por una de ellas depende de estas concepciones sobre Venus a que acabamos de aludir. En efecto, el texto habla de una relación del *reus* por una parte con Venus a quien ha hecho *uota* y con las Ninfas que parecen no concederle lo que ha venido a buscar a la Cueva Negra. El remedio que se le ofrece al reo es cumplir los votos, tras de lo cual la esperanza del oferente se verá cumplida. Venus aparece así como una divinidad a aplacar dentro de la más pura tradición romana⁽⁴⁸⁾. No sabemos a qué se refiere la esperanza del oferente, pero puede referirse a cualquier cosa, tanto una curación, como un aspecto cualquiera de la felicidad o incluso la paz del ánimo⁽⁴⁹⁾. Venus se nos muestra como una divinidad superior, cósmica, de cuya asociación con Júpiter no nos admiramos⁽⁵⁰⁾ y en perfecta consonancia con todo el panteón de la cueva. Las Ninfas actúan al parecer como un mero instrumento en manos de Venus que es quien lleva las responsabilidades.

La personalidad y función de Venus en nuestra cueva se aclara más con la

presencia de la dedicatoria del conjunto a Chaon que luego comentaremos. Y su personalidad hace más relevante el tema del *amor* que más arriba hemos estudiado. Baste recordar que los romanos desde fines del siglo I a.C. ponen al dios *Amor* y a *Venus* en relación con la vida dichosa en el más allá⁽⁵¹⁾, así como las funciones de *Venus alatrix*⁽⁵²⁾, de *Venus Felix*⁽⁵³⁾ y la diferencia que Apuleyo estableciera entre la *Venus caelites* y la *Venus Vulgaris*, siguiendo la distinción platónica⁽⁵⁴⁾. Resulta evidente que no se puede afirmar a priori que el texto referente a *Venus* en nuestra cueva ha de ser leído con ideología de religión naturalista y más bien parece que el espíritu de la interpretación puede y debe ir en consonancia con la opción que hagamos en el caso comentado del *Amor* y en otros similares.

III.7. Latices (III/7 cfr. II/3 y II/5)

Las aguas como divinidades y su identificación con las Ninfas, si el lenguaje no ha de ser considerado como metafórico es otro de los datos de los documentos de la Cueva Negra. Como, en parte al menos, el tema coincide con lo dicho a propósito de las Ninfas, no vamos a insistir aquí sobre ello. Si que podemos, en cambio, recordar que en el caso de la Cueva Negra su ubicación física está en el ámbito geográfico de las aguas termales de los Baños de Fortuna y en tal contexto el culto a las aguas se potencia mucho ya que también en los Baños debió haber un culto a las aguas con todos los problemas que tal tema conlleva y que están estudiados en otros lugares⁽⁵⁵⁾.

III.8. Chaoni (III/1)

Es sabido que Chaon era una designación de Zeus. Al elegirla se confirma la tendencia presente de modo general en los textos de la Cueva Negra de emplear expresiones que podemos calificar de "cultas". Esto se ve no sólo en el hecho de ser métricas en su totalidad o en su gran mayoría, sino también porque en las alusiones mitológicas abundan los helenismos (*Paphien*; *Nympharum*, *Pierides*, *Baccho*) y ser éste uno de esos casos.

Pero si las formas son, a veces, griegas, las doctrinas son profundamente latinas y entre estas formulaciones quizá no sea la menos peculiar la concepción de Júpiter presidiendo todo el conjunto de textos y de este modo indicando la preeminencia del dios y muy en concreto una preeminencia física. No es, sin embargo, este rasgo lo que es típicamente romano, sino la unión de Júpiter con todos los demás dioses que sirven como de mediadores en la religión romana. Aquí Júpiter está en el frontispicio, presidiendo todo, pero junto a él aparece una brillante élite de divinidades a las que, por supuesto en unión con él, se dirigen las plegarias. De hecho los estudios sobre el culto y las concepciones del resto de las divinidades romanas no pueden prescindir de las continuas alusiones a Júpiter que siempre subyace en el fondo de toda la teología romana⁽⁵⁶⁾.

Resulta raro que en la Cueva Negra no aparezca aludido e invocado más veces, pero no conviene hacer teorías sobre ausencias o presencias ya que hay que esperar a que se lean más textos para poder hacer una valoración del hecho. El que aparezca coronando el conjunto y como recipiendario de todas las

dedicatorias responde perfectamente a la teología romana y muestra la fuerza de la autoridad que debía regir el santuario objeto de nuestro estudio⁽⁵⁷⁾.

III.9. Baccho (III/5)

La palabra puede tener dos acepciones. Su empleo, incluso en poesía, designa primariamente al dios Baco; pero también, y según el tenor del texto, puede designar metonímicamente el vino.

Desde luego la presencia de alusiones a Baco en un santuario a las Ninfas es algo tan connatural que podía esperarse. Es bien conocida la relación que existe, según los relatos mitológicos entre este dios y aquellos espíritus de las aguas, de las montañas y de la naturaleza. Ovidio, entre otros autores, nos recuerda las viejas leyendas según las cuales el dios, tras de su nacimiento es entregado a las Ninfas para su cuidado⁽⁵⁸⁾; según Horacio, Baco enseña sus cantos a las Ninfas⁽⁵⁹⁾; según Lucrecio, las Ninfas en la concepción popular son compañeras de los Faunos, Sátiros y Pan, todos ellos compañeros de Baco⁽⁶⁰⁾. No es preciso insistir⁽⁶¹⁾.

Mas no solamente la mitología ponía en relación a Baco con las Ninfas. También la imaginaria cultural hacía que las cuevas fueran un escenario natural del culto a Baco: "El culto de Dionysos, como el de Cybeles, ha mostrado una predilección por las cavernas y grutas, quizá bajo la influencia de los ritos sabaicos. Según ciertas versiones del mito báquico, el dios había sido educado por las Ninfas en una caverna del monte Nysa. Antros fueron consagrados a Baco en Naxos y otros lugares. En la procesión de Tolomeo Filadelfo, en Alejandría, se llevaba en un carro una gruta profunda construida de materiales diversos, y Sócrates de Rodas nos habla del pabellón que Antonio había hecho construir en el teatro de Atenas, a imitación de las grutas báquicas para emborracharse allí con sus amigos"⁽⁶²⁾.

Pero lo que más nos interesa aquí sería conocer la vigencia que el culto a Baco tiene en la época de los Antoninos y a este respecto hay un dato en la Cueva Negra que vale la pena ponderar: es la muy probable alusión al mito de Melampo.

El *titulus* III/5 lo componen quince versos de los que los primeros están tan estropeados que son ilegibles. Los vv 10-12 no pueden leerse completos, pero si que se leen algunas palabras de cada uno de ellos:

DOCTISSIMUS ISTE

SERPENTI

CUI SIGNVS ERAT EX ILLICE DICTVS

Parece claro que estas indicaciones contienen referencias a un personaje o hecho histórico o mítico, en cualquier caso narrativo. Si, como es lo más verosímil, los tres versos se refieren a un mismo suceso o tema, creemos que estamos ante una referencia al mito de Melampo, Fílaco e Ificlo. En efecto la mitología griega nos cuenta que Melampo obtuvo el PODER DE VIDENTE y el de ENTENDER EL LENGUAJE DE LAS AVES, porque unas SERPIENTES que había en una ENCINA, cerca de Pilos, le lamieron los oídos (Apolodoro I,9,11). Con su poder supo y anunció a Fílaco que podría curar a su hijo Ificlo de la esterilidad cuando encontrase un cuchillo que años antes había clavado en una ENCINA sagrada de Zeus en Otrys, Tesalia, y hubiérale dado a

beber la herrumbre del mismo mezclada con vino⁽⁶³⁾.

Pero es también muy conocida la relación del personaje Melampo con los temas báquicos. Apollodoro (II,26-29 nos cuenta la historia de Preto y de sus hijas según dos versiones que conoce bien, una que remonta a los escritos de Hesiodo y la otra al cronista Acusilao que se inspira probablemente en la historia tradicional de Argos. La historia se sitúa en el contexto de explicar la introducción del culto báquico en Argos y cuenta cómo las tres hijas de Preto, llamadas Lisippe, Ifinoe e Ifianassa son presa de la *mania* “en época de su pubertad” (las versiones difieren en el definir la causa de tal hecho) Bajo el influjo de la *mania* vagabundean a través de todo el país de Argos y llegan incluso a Arcadia, donde yerran en los lugares solitarios, desnudas y en un completo desorden. Melampo, inventor del tratamiento a base de remedios y purificaciones promete curarlas si Preto le cede un tercio del reino para su hermano Bias. Tras una discusión que hace que exija y consiga los dos tercios del reino, las cura y el procedimiento es notable: “Reuniendo a los jóvenes más vigorosos, organiza una persecución de las doncellas a base de gritos rituales y un tipo de danzas de posesión que las hacen volver desde las montañas hasta Sición”.

Hay una segunda versión de esta misma historia recuperada con el hallazgo de un himno de Baquilides. Según ésta, la historia habría tenido lugar en Tirinto, la causa de la locura habría sido la cólera de Hera y para curarlas su padre, habiendo salido en su busca, las encuentra cerca del río Lusos o Lusios, nombre que puede hacer pensar en el epíteto de Lysios que lleva el Dioniso que cura el extravío provocado por el Dioniso *Baccheios*. Tras haberse bañado en el arroyo, rogó a Artemis que librara a sus hijas de su “miserable acceso (lyssa) de demencia prometiéndole el sacrificio de veinte terneras de pelo rojo aún no sometidas al yugo”.

Notemos que en la primera versión la curación viene por obra de Melampo, pero con procedimientos dionisiacos; y en la segunda la curación tiene al menos resonancias báquicas. El paralelismo y la metodología de curación nos muestran una relación entre Melampo y Dioniso cuya leyenda ha tenido algunos desarrollos que le ponen en relación con Baco⁽⁶⁴⁾.

En efecto, cuenta Heródoto (II,49): “Por ello, me parece que ya Melampo, hijo de Amitaón, no ignoraba el susodicho ritual; al contrario, lo debía de conocer bastante bien. Como es sabido, fue, en efecto, Melampo quien dio a conocer a los griegos el nombre de Dioniso, su ritual y la procesión del falo. A decir verdad, no debió de comprender todos los aspectos del ceremonial ni explicarlo con precisión –sino que los sabios que vivieron con posterioridad a él lo explicaron más detalladamente–, pero, en todo caso, fue Melampo quien introdujo la procesión del falo en honor de Dioniso y, merced a él, los griegos aprendieron a hacer lo que hacen. Por esto, yo sostengo que Melampo que fue un sabio que se hizo experto en adivinación, enseñó a los griegos entre otras muchas cosas que aprendió en Egipto, las ceremonias relativas al ritual de Dioniso con unas ligeras modificaciones; pues, desde luego, no puedo admitir que el culto que se rinde al dios en Egipto y el vigente entre los griegos coinciden por casualidad; ya que, en este caso, armonizaría con las costumbres griegas y no sería de reciente introducción. Asimismo tampoco puedo admitir que los egipcios hayan tomado este ritual u otra costumbre cualquiera de los griegos. Más bien se me antoja que Melampo debió de aprender el ritual dionisiaco de

Cadmo de Tiro y de los que con él llegaron, procedentes de Fenicia, a la región que, en la actualidad, se llama Beocia⁽⁶⁵⁾.

Pero es muy interesante el comparar el texto herodoteo transcrito con la referencia al mismo que hace Plutarco: “Cuenta que los griegos aprendieron de los egipcios las procesiones, las peregrinaciones y a rendir culto a los doce dioses. *Que él se enteró de que el nombre de Dioniso era Melampo entre los egipcios y lo enseñó a los demás griegos...*”⁽⁶⁶⁾.

Los textos citados son por demás significativos. A juzgar por Plutarco en su lectura de Heródoto, que debía estar hecha indirectamente, le atribuye entre otras falsedades el afirmar que el nombre de Dioniso era Melampo; pero esto por lo menos testimonia que en tiempo de Plutarco había quien decía esto.

El conjunto de datos recogidos parece claro que descubre no sólo la persona de Dioniso sino también el tipo de dios que es en el siglo II después de Cristo. Esto lo podemos sintetizar a partir de tres puntos de referencia:

1) El texto del *titulus* que comentamos. La unión de los motivos de Melampo y de Baco sirve de introducción a la recomendación que sigue de mezclar agua con vino, mezcla que servirá para “conocer”. Ahora bien el conocimiento es típico de la *gnosis* y este rasgo como componente de la religión clásica es propio de tiempos ya por lo menos del helenismo muy tardío y sobre todo de época romana. La religión se hace cultural. La antropología religiosa pierde en categorías naturalistas lo que gana en impostación espiritual.

2) La historia del culto dionisiaco ya en época imperial y sobre todo a partir de los Antoninos. H. Jeanmaire nos recuerda en el sumario que sobre el tema escribe al final de su historia del culto a Baco que “Es precisamente para la época imperial cuando la epigrafía nos hace conocer, por la multiplicación de inscripciones relativas a asociaciones de mistes y de bacantes, la vitalidad de este género de asociaciones religiosas. Los relieves, los mosaicos, las pinturas —ya visibles en la *domus aurea* de Nerón o en Pompeya, en el período del cuarto estilo (hacia mitad del siglo primero de nuestra era)— atestiguan la voga persistente de motivos relativos a las leyendas de Dioniso y Ariadna, a la danza de la ménade y del sátiro, a las infancias o al carro triunfal de Dioniso. Y sin duda se convierte en mucho más difícil el distinguir entre el repertorio puramente mitológico y los testimonios de una verdadera piedad. Pero, cuando en el siglo siguiente, y en la tranquilidad de la gran época de los Antoninos se asiste a una tentativa general a la vez de reforma y de restauración de la religión tradicional que se esfuerzan en desarrollar y en depurar los aspectos místicos hay muchos signos que tienden a hacer admitir que el dionisismo participó en este renacimiento y conoció especialmente entre las capas de la alta sociedad y en la nueva aristocracia, cosmopolita por sus orígenes, un crecimiento de favor”.

En lo que toca al modo de culto que se tributaba a Dioniso, el mismo autor, apoyándose en la inscripción de Torre Nova, cerca de Roma, dice que se detecta un empeño en acercar los misterios dionisiacos a los de Eleusis y que quedamos admirados de la influencia probable de las ceremonias del culto isíaco sobre aquellas bacantes y continúa: “Lo que seguimos conociendo mal respecto a este dionisismo de tendencias si no orientalistas, por lo menos sincretistas del siglo II de nuestra era, es en qué consistían exactamente la doctrina y los piadosos ejercicios de estos círculos como parece que se llamaban en estos tiempos los antiguos thiasos. En estas congregaciones sobre las que parece que

se extiende el patronato de la alta burguesía que encuadra allí al pueblo bajo de fieles encantados de enarbolar los títulos y las insignias de una jerarquía de cenáculo ¿qué es lo que quedaba del antiguo orgiasmo? ¿Y en qué forma y en qué ocasiones –iniciaciones de nuevos miembros, fiestas de las calendas, reuniones u oficios regulares– se conmemoraba o se recordaban los episodios de la leyenda del dios de los éxtasis de las antiguas bacantes? Seguramente hay que descartar la idea de una uniformidad en las prácticas religiosas de los mistes o de las bacantes que se titulaban dionisiacos, tanto más cuanto que desde Creta al Africa del Norte o Siria, el culto de Baco se había sincretizado con divinidades locales indígenas y había debido tomar en tal sincretismo una cierta dosis de barbarie. Lo más probable es que la parte cultural dedicada a los himnos, a las ceremonias simbólicas, a las puestas en escena y quizá a las piadosas homilías haya crecido en la celebración de estos misterios desolidarizados, al menos ampliamente, de manifestaciones desordenadas de la *manía* dionisiaca, y convertidas en alimento de la vida espiritual de clases sociales suficientemente ligadas al orden establecido y lo bastante tradicionales para mantenerse al margen de las agitaciones milenaristas y de una mística disolvente de las costumbres⁽⁶⁷⁾.

III.10. Las asociaciones de dioses

De lo más frecuente en la religión romana es la asociación de varias divinidades en los lugares de culto y muy especialmente en lugares que podríamos llamar “naturalistas”. Está muy estudiado y a grandes rasgos es muy conocido el problema de la abundancia de dioses de los latinos tanto singulares como colectivos⁽⁶⁸⁾. La falta de imaginación mítica y genealógica de los latinos fue superada a comienzos del siglo IV por el influjo griego y estamos frente a un panteón funcional pero muy complejo. ¿Cómo se ordenaba tal número de divinidades? ¿Qué principios teológicos sistematizaban esta multitud de dioses, tan diferentes por su origen y contaminaciones, tan numerosos por la distinción de los *numina* y tan heterogéneos por su poder e incluso por su forma?⁽⁶⁹⁾.

Sin entrar ahora a exposiciones pretenciosas de la teología latina, nos queremos limitar a exponer el fenómeno constante en el culto de las asociaciones o en el culto simultáneo de varios dioses independientes en el mismo lugar.

Un rasgo esencial de la religión romana es el “ritualismo” y su razón de ser fundamental es la carencia de espíritu especulativo latino y su preponderante utilitarismo. El ritualismo se convierte en protección contra la desintegración divina y la anarquía de los presagios; el ritualismo apoya el trabajo de los pontífices en la aceptación de los cultos extranjeros. Y el ritualismo, con las fuerzas que desencadena, probablemente es la razón de que para conseguir la *pax deorum* se intente que todos los dioses participen en las atenciones de los devotos⁽⁷⁰⁾.

Pero hay más: estamos tratando para el caso de la Cueva Negra de una especie de culto que podríamos llamar “de salvación”. Nada sabemos de su origen. Es lo más probable que la Cueva como lugar de culto ya existiese desde antes de la llegada de los romanos a Hispania⁽⁷¹⁾ y es casi seguro que en sus estadios pre- y protohistóricos el culto no estuviese muy diferenciado de suerte que no sea fácil de decir si tal culto de “salvación” es muy diferente del culto

a dioses cósmicos⁽⁷²⁾. Y tal situación se mantiene en tiempos romanos. En efecto partiendo de dioses teofánicos en el lugar (las Ninfas), posiblemente por el influjo de las fuentes termales de las cercanías y su poder curativo, el lugar es particularmente apropiado para recibir el carácter de salutífero. En semejante contexto pueden y suelen darse simultáneamente los cultos a todos los dioses salvadores Démeter, Dioniso, Cibeles, Isis, Serapis, Attis, Osiris.

Pero la salvación espiritual seguramente viene más tarde que la salud física y desde luego están íntimamente relacionadas. Y aunque la religión romana en sus rasgos esenciales y más arcaicos no da mucho lugar al culto individual parece claro que desde muy pronto existió un culto a dioses curadores⁽⁷³⁾.

En el momento en que surgen los complejos culturales ocurre un fenómeno que Bayet ha subrayado: "En términos más generales, los mitos místéricos contenían una teología y a menudo pretendían dar forma a un orden filosófico o científico del mundo: con ellos respondían, basados en una autoridad divina, a las nuevas necesidades del conocimiento. Así se tomó y se extendió la costumbre de considerar que, tras los mitos genealógicos de los griegos, tanto tiempo desdeñados por la antigua religión latina, se ocultaban significados profundos, a la vez sagrados y racionales, acerca del mundo y su evolución; la interpretación simbólica, al principio pitagórica, después estoica y finalmente neoplatónica, intentaba incesantemente profundizar en estos arcanos; y mientras las simples imágenes seguían siendo el tesoro de los humildes, quienes les dirigían más su fe que su comprensión eran veneradas por la propia oscuridad de su simbolismo. Así se explica el que la mitología tradicional, que tendería a convertirse, a principios del Imperio, en un patrimonio estético reservado a una élite, recobrase cierta fuerza tanto en la religión como en las costumbres, aunque lo hiciese con un sentido nuevo, cósmico y filosófico"⁽⁷⁴⁾.

En este contexto las viejas asociaciones de dioses adquieren una fuerza nueva ya que no se asocian las divinidades en función de categorías o funciones sino en razón de su fuerza evocativa; y en un lugar como la Cueva Negra pueden aparecer dioses tan variados como los que estamos aquí enumerando.

De la importancia de Júpiter y su asociación con todas las otras divinidades ya hemos hablado. De su relación con Venus en las fiestas *Vinalia* (23 de abril y 19 de agosto) nos habla largamente Schilling⁽⁷⁵⁾ y no nos extraña que Virgilio haga a la diosa hija del Optimo Máximo (Eneida I,235; X,17).

Algo parecido hay que decir de Apolo. Su identificación con Veiovis, su entrada en los olímpicos sólo al lado de Júpiter, su asunción de funciones antes atribuidas a Júpiter, el tema del *Júpiter crescens* de Virgilio en un contexto de milenarismo apolíneo son buenos indicios de la relación entre ambos cultos, siempre bajo la preeminencia de Júpiter⁽⁷⁶⁾.

La asociación de Júpiter con Baco es normal por la genealogía de este en la mitología helenizada y por la relación de Júpiter, Liber y Libera en el culto y pensamiento latinos tradicionales, amén de por la metamorfosis del culto báquico de la que hemos hablado antes⁽⁷⁷⁾.

La unión de Baco con las Ninfas⁽⁷⁸⁾, la asociación de Baco con Fortuna⁽⁷⁹⁾, la de Baco con Venus⁽⁸⁰⁾ son datos conocidos en los que no vale la pena insistir.

En resumen que la constelación divina que aparece en la Cueva Negra puede considerarse fruto del azar dentro de la coherencia de un mundo mental y cáltico que se va imponiendo y de unas concepciones religiosas que tienden

a líneas de desarrollo monoteísta que influye notablemente en todas las concepciones particulares de cada divinidad y en la filosofía religiosa en general⁽⁸¹⁾.

IV. LOS CULTOS

IV.1. Los tiempos

Toutain, al hablar de los cultos similares al de la Cueva Negra en el resto del mundo del Imperio Romano occidental dice: “Cuando los santuarios están colocados en el interior de las ciudades o de los poblados, la cuestión de saber si las ceremonias del culto son frecuentes o no, periódicos o no, es menos importante que en los casos de los lugares altos o de las cavernas sagradas. La ascensión a montes que hoy se llaman Dj. Bou Kournein y Dj. Taya para alcanzar en la cumbre del primero el lugar alto de *Saturnus Balcaranensis* y en las pendientes más elevadas del segundo la caverna sagrada de *Bacax*, no podía ser de práctica corriente o cotidiana. Se habría podido creer que el culto se celebraba allí en forma de una peregrinación de periodicidad más o menos frecuente, por ejemplo anual o mensual. Pero no es así. Las inscripciones datadas encontradas en ambos santuarios se oponen a una tal hipótesis. En el Dj. Bou Kournein, no parece que el culto a Saturno fuera celebrado en una época del año con preferencia a otra; exvotos han sido consagrados en los meses de abril, mayo, junio, julio, septiembre, octubre, noviembre, diciembre y quizá en febrero. Tampoco había en los meses un día especial para llevar a cabo tales ritos: las tres partes del mes se encuentran mencionadas: antes de las nonas, antes de las idus, antes de las calendas. La variedad de las fiestas es mucho menor en el Dj. Taya: de nueve fechas ciertas o casi ciertas que se refieren todas al período del año comprendido entre las calendas de marzo y las idus de mayo, aparecen una vez las calendas de marzo, dos veces la víspera de las calendas de abril, una vez las calendas de abril, una vez las calendas de mayo, una vez el séptimo día antes de las idus de mayo; tres textos abreviados o mutilados no permiten distinguir si las fechas que llevan son del mes de marzo o del mes de mayo; en estos tres textos se trata de las calendas o de la víspera de las calendas (CIL VIII, 5504=18828; 5507=18832; 18833; 5508=18834; 5509=18836; 5510=18837; 5511=18839; 5516=18846; 18847). Para el culto de la caverna sagrada de *Bacax*, lo mismo que para el lugar alto de *Saturnus Balcaranensis* no existía una fecha del año o del mes establecida por el uso, e invariable, en la que subieran al altar o a la gruta del dios los sacerdotes, magistrados o simples fieles. Conviene notar la predominancia de las calendas y de la víspera de las calendas de marzo, abril y mayo entre las fechas elegidas por los magistrados de Thibilis para ir a llevar sus homenajes oficiales a *Bacax*. De todas formas no hay nada comparable con la fijeza de las grandes fiestas religiosas inscritas en el calendario romano”⁽⁸²⁾.

En este contexto el comentario de nuestro *titulus* II/4 en su último componente encuentra un sentido perfecto y luminoso:

VI K APRIL

La fecha está clara *Ante diem VI Kalendas Aprilis* o bien simplemente *sexto Kalendas Aprilis*. Lamentablemente no se indica el año ¿Qué puede indicar esta fecha?

Consultando el calendario romano, encontramos la siguiente información:
(a.d. VI Kal. Apr.)

F Fer(iae) quod eo die C. Caes. vicit Alexand. CAER.

NP hoc die Caesar Alexand. recepit. MAFF.

NP feriae quod eo die C. (Caesar) Alexandriam recepit. VERUL

El comentario que hace Kirsopp es el siguiente:

“El 27 de marzo tiene en común una peculiaridad con los días 9 de agosto y 3 y 23 de septiembre. Todos ellos son *feriae* que conmemoran acontecimientos relacionados con la familia imperial, pero mientras que en la mayoría de los Fastos Julianos son NP, en algunos aparecen como F.

Ant Mai. conserva sólo el 3 de septiembre que aparece allí señalado con C.

El 23 de septiembre tuvo que ser C. en el calendario republicano puesto que en ese día se tuvieron los *Comitia* el año 167 a.C. (Livio 43,16,12).

Si alguno de estos días fue F en el calendario republicano, habría sido completamente inconsistente con el módulo de los días F.

Sin embargo Mommsen (CIL I(2),1, p. 295) y Wissowa (RK (2) 572,582,586), antes del descubrimiento de *Ant. Mai.* clasificaron estos cuatro días como F en el calendario republicano, mientras que Leuze (108 n. 2,115.116 n.3) al discutir la nueva documentación que aduce *Ant. Mai.* para el día 3 de septiembre se inclina a pensar que todos ellos fueron C.

Degrassi en su calendario prejuliano cita los días 3 y 23 de septiembre como C. y los días 27 de marzo y 9 de agosto como F (344; cfr. 331.345). Explica la F asignada por algunos *Fasti* a los días de septiembre con la sugerencia de que César les confirió este carácter el 45 a.C. (331). Esto, desde luego, es posible; pero el motivo es oscuro, y hace aún más chocante la anomalía de los otros dos días.

Me parece más probable que en el calendario republicano los cuatro días fueron C, y que las F que aparecen en los Fastos Julianos son simples errores. Esta fue la conclusión que sacó Leuza quien apunta al hecho de que en el calendario juliano las letras nundinales para los días 27 de marzo y 23 de septiembre son en ambos casos F y que pueden haber sido repetidos por la lapicida descuidado⁽⁸³⁾.

Recordemos que la nota NP indica, como ya escribió Huschke que “en relación con estos días, todo el mundo está de acuerdo en que se trata de *feriae stativae*, es decir, de fiestas importantes que caen en determinados días regulados por el calendario o por lo menos de *feriae* para todo el pueblo romano...”⁽⁸⁴⁾. Y el mismo autor está de acuerdo en que el primer uso coincide con la designación de las fiestas propias de la casa imperial ya en tiempo de César⁽⁸⁵⁾; y en que las fiestas propias de la familia imperial dejaron de introducirse a partir de Vespasiano quien, además, nombró una comisión para purificar el calendario⁽⁸⁶⁾, a raíz de cuyas determinaciones la fiesta del 27 de marzo parece que dejó de tener importancia aunque siguiera conservando su designación como NP⁽⁸⁷⁾.

Un segundo elemento referencial para situar contextualmente el texto que comentamos son las fiestas o Juegos Megalenses. “El emperador Claudio (más verosíblemente que Antonino, un siglo posterior) dejó en libertad todos sus poderes espectaculares y su eficacia –nueva sin duda– como religión salvadora. La gran liturgia pública del 15 al 27 de marzo mostraba, en efecto, anualmente

a su joven compañero Attis, dios que muere y renace, bajo un símbolo vegetal, pero como promesa de resurrección. Una procesión de “portadores de cañas”, conmemorando acaso el descubrimiento del niño expuesto sobre el río Sangarios, daba paso al sacrificio de un toro de fertilidad, y después a una semana de continencia y abstinencia. Entonces un pino cortado, figurando a Attis, cubierto de cintas y de guirnaldas de violetas como si fuese un muerto, era acompañado con lamentos de duelo, mientras que los sacerdotes (los *Galli*) y los neófitos se infligían heridas sangrientas, y llegaban a la castración para dedicarse por completo a la diosa (el día 24 de marzo, llamado *Sanguis*, “día de la sangre”). Después de un ayuno estricto y de una misteriosa velada fúnebre (*Pannychis*), el Archigallo anunciaba la resurrección, y los fieles estallaban en violentas manifestaciones de alegría (*Hilaria* 25 de marzo). El día 27, una procesión triunfal, oficial, atravesaba Roma y su campiña para llevar al ídolo de Cibele a su baño en el Almo (*Lavatio*): se trataba de un viejo rito destinado a atraer la lluvia. Hay que imaginarse la extraña suntuosidad de los trajes frigios, el nerviosismo de las músicas orientales, la exaltación frenética de los gestos y el trastorno mental debido a las mortificaciones y al brutal contraste entre los lamentos colectivos y la alegría desmesurada⁽⁸⁸⁾. Estando el *títulus* con la fecha debajo de la inscripción de los PHRYGIA NUMINA se ha unido con ella en un solo epígrafe y esto parece lo más natural, pero no es evidente ya que el tipo de pintura no es el mismo y conviene dejar abiertas todas las posibilidades por si con el avance de la investigación se hubieran de replantear los temas.

Aceptando, pues, como lo más probable la relación de la fecha con la introducción del culto a los dioses frigios, cabe apuntar dos sugerencias como posibilidades: la primera es que pudo haber sido escrita antes de la reforma de Vespasiano aludida más arriba y en tiempos en los que todavía las fiestas de la casa Julio-Claudia estaban en vigor; y la segunda, que puede tener alguna relación con la fecha del primero de abril, o fiestas de la FORTVNA BALNEARIS que debió ser fiesta muy importante en torno a los baños termales existentes cerca de la Cueva Negra. Si queremos escenificar las “peregrinaciones” de los devotos a la cueva, es muy verosímil pensar que algunas de las más importantes se hicieran coincidir con las fiestas mayores de la localidad. Es decir, las de FORTVNA VIRILIS y que siendo también fiesta imperial el 27 de marzo es ese día se personaran en la cueva los devotos.

En cualquier caso, algo es indiscutiblemente cierto y es la coincidencia entre lo que sucede en Fortuna y lo que nos contaba Toutain que parece haber sucedido en el norte de Africa.

IV.2. Carácter del culto

IV.2.1. Culto y literatura

Ya hemos indicado en otros lugares que la religión romana en época imperial se hace cada vez más una religión “cultiva”, cada vez más rica en contenido filosófico y cósmico. Los epígrafes hasta ahora leídos testifican este dato de modo absolutamente chocante:

IV.2.1.1. Est in secessv... (III/4; III/6; III/7)

Se ha dicho de la religión judía primero y luego de la cristiana y musulmana que son religiones “de libro” y tal denominación es exacta si con ella se pretende aludir a un origen histórico y a una concepción de la religión que se apoya en ese origen y en las doctrinas reveladas y desarrolladas a partir de él y que están contenidas en tal libro; pero, en rigor, todas las religiones organizadas en países con alta cultura tienden a usar puntos de referencia escritos que sirven de canon a sus doctrinas y de base a sus ritos. Así ocurrió a la religión griega con la *Iliada* y a la romana con la *Eneida*. Sabemos muy poco de los ritos y experiencias vitales de estas religiones, pero lo que parece indudable es que, a medida que se fueron haciendo “históricas”, es decir que fueron siendo practicadas por pueblos con conciencia de la historia y de su historia, por pueblos que se iban haciendo “cultos” y buscaban de modo más o menos consciente integrar la historia en sus vidas, la importancia del “mito” fue siendo creciente para el “rito”. El origen del teatro en Grecia es una buena prueba de ello y las religiones místicas que florecen sobre todo a partir de la época clásica confirman el hecho.

En la Cueva Negra estamos ante una religión que, como ya hemos indicado más arriba, es difícil de clasificar en los conceptos o esquemas recibidos. Por una parte es “de salvación”, pero por otra parte sus divinidades son númenes locales que podrían indicar una religión “naturalista”; lo importante es que las categorías que sirven para expresar la reacción de los devotos, son formas de vida mental y espiritual de ciudadanos del Imperio; y que si las libaciones o los baños no necesitan de teoría que los explique o justifique, desde luego admiten “encuadres” y “telones de fondo”, no sólo físicos, sino también culturales en los que realizarse. Estas contextualizaciones son los textos que estamos considerando.

Cuando un peregrino elige para recuerdo de su viaje devoto, dejar escrito un texto de la *Eneida*, estamos ante un uso consciente de un texto “sacro” para dar sentido a un rito; estamos ante un uso de un “libro sagrado” (no ritual, sino histórico) para explicar el sentido de un rito. Sin haberlo imaginado estamos ante una religión naturalista en su origen, pero contaminada o “convertida” en religión mística y con historicización de su “mito”.

Son por lo menos tres los epígrafes de la Cueva Negra que repiten con cierta libertad un texto de la *Eneida* cuyo problema textual está presentado en otros estudios de este libro, pero que sirve espléndidamente para evocar y caracterizar a la Cueva Negra como lugar sagrado. Y no porque originariamente los textos de la *Eneida* designaran los lugares aludidos en estos textos como lugares sagrados, sino porque el texto entero de la *Eneida*, una vez convertido en “intocable” y “modelo obligado de referencia” por su aceptación cultural y política y por su uso, lleva consigo el que todas sus partes sean o puedan ser evocadoras que más allá de su significación original han adquirido otra sobreañadida, que funcionalmente da sentido a los ritos y actos que explica y realza.

Los textos de la Cueva Negra se deben valorar como muestra de la difusión de la cultura clásica en general y de Virgilio en particular por toda la geografía del Imperio; pero hay también que ponderarlos como caso típico de la utilización de esa cultura. Todavía dentro del siglo primero los textos virgilianos podían servir para la befa y escarnio de analfabetos y bromistas —así, al

menos, parecen atestiguarlo las figuras de Anquises, Eneas y Ascanio con cabeza de asno que aparecen en Pompeya-; pero también servían para ambientar experiencias religiosas y seguramente era este el uso que la autoridad potenciaba dado el interés propagandístico con el que fue utilizada por todos los jerarcas de Roma ya desde el primer momento en que vio la luz. Además de este papel político, advertimos que la religión romana comenzó a sensibilizarse artística y cósmicamente desde el final de la república y comienzo del Imperio si no antes y que para entenderla hay que atender a esta evolución ya que de otro modo podemos falsificarla imaginando que todo en ella fue primitivismo y sensualidad. Más bien parece todo lo contrario. Pudo haber y sin duda hubo personas “primitivas” en su comprensión y prácticas de la religión clásica romana en tiempos del Imperio, pero la línea más cultivada y teorizante del paganismo culto debió alcanzar un grado fuerte de misticismo y elevación de miras que no queda reflejada con palabras tales como “pitagorismo”, “platonismo medio” u otras semejantes.

En la Cueva Negra las citas literarias tienen como *leitmotiv* la palabra *antrum* (=cueva) y la expresión *arboribus plenus*. Son evidentemente textos de ambientación del lugar. Con tal ambientación el oferente o suplicante siente que su presencia allí se enlaza con toda la tradición de la más antigua y pura esencia religiosa latina y así adquiere conciencia de moverse en terreno más firme y “verdadero”. Se crea un lenguaje emotivo, pero a la vez “histórico” o historizante que potencia la realidad de lo sagrado. Con ello el rito que allí se practica queda dignificado, elevado y en algún modo espiritualizado. La religión pagana también se convierte en religión “culta” o como otros prefieren “religión de burguesía encasillada en determinados valores sociales y morales”⁽⁸⁹⁾.

IV.2.1.2. *Omnia sci (ens) nihil scribo* (II 14.15)

Es difícil dar una interpretación de estas frases. Quizá el avance de la investigación aclare este asunto. De momento hay dos posibilidades de comprensión de este texto: o bien el escriba quiso hacer algo serio y sentido por el dedicante y en tal caso puede expresar el silencio consciente de quien ha experimentado y no quiere diluir en palabras su experiencia; o bien es el chiste de quien se burla de tanta escritura sobre aquella roca. Pero hay algo importante en ambos casos: la constatación de que allí la palabra es abundante e importante. Nos inclinaremos por la primera interpretación en función de que debió haber en el santuario un cuerpo de escribas para hacer las inscripciones y es difícil que ellos escribiesen algo burlesco.

IV.2.1.3. *Laetvs eris...* (III/5)

Una confirmación de esta interpretación “cultural” de la religión que se practicó en la Cueva Negra se puede hallar en el gran poema báquico de los epígrafes y muy en concreto en la alusión a la alegría o mejor dicho a los poemas “alegres” que son parte de la liturgia báquica. No se nos va a hablar de bacanales ni de sacrificios, sino de poemas, justamente la parte más cultural y espiritual de ese culto.

A. Bruhl, tras recordar los testimonios de Varron, Columela y Festus que nos cuentan los sacrificios que se ofrecían a Liber con ocasión de las vendi-

mias⁽⁹⁰⁾, continúa: “Que Baco se haya convertido en un dios nacional para los campesinos italianos nos es confirmado por Virgilio. Si un pasaje de la quinta bucólica no es concluyente, ya que el poeta se queda muy cerca de los modelos griegos (Buc. V,79: *Ut Baccho Cererique tibi sic vota quotannis agricolae faciant...*), es en cambio más significativo y claro el segundo canto de las Geórgicas que está consagrado al cultivo de la viña. Comienza por una invocación a Baco, al *Pater Laeneus*, cuyos beneficios canta, y le pide que venga a asistir a la recogida del racimo. Podría decirse que es un exordio literario. Pero un poco más lejos, Virgilio describe las fiestas de la vendimia. Tras algunos versos sobre las Dionisiacas atenienses, el poeta fiel a su misión, evoca los ritos de los viñadores italianos.

*Nec non Ausonii, Troja gens missa, coloni
versibus incompitis ludunt risuque soluto
oraque corticibus sumunt horrenda cavatis
et te, Bacche, vocant per camina laeta*

En el cuadro, lleno de vida y de animación, nos muestra a los campesinos que se entregan a la alegría y celebran con cantos tradicionales, en versos saturnios, la madurez del racimo. Ahora bien su dios es Baco; es a él a quien invocan por medio de sus *carmina laeta*; es para él para quien cuelgan, según la costumbre griega, los *oscilla* en las ramas de los pinos. Para dar gracias al dios se le llevarán fuentes llenas de ofrendas y de dulces; sobre su altar se sacrificará un macho cabrío cuyas entrañas serán quemadas con madera de avellano. Pero se trata de una fiesta itálica, ya que dice: “*ergo rite suum Baccho dicemus honorem, cerminibus patriis lancesque et liba feremus*”. Debía existir un ritual latino para estas ceremonias rústicas en honor de Baco, y, como explica Servio, los *carmina patria* eran los cantos en lengua latina. Virgilio, pues, insiste sobre el carácter nacional de los mismos oponiéndolos a los cantos griegos⁽⁹¹⁾.

El adjetivo *laetus* del último verso debe tener una significación más rica que su mero sentido descontextualizado. En el ámbito del culto báquico, en el que aquí se emplea, parecé significar el estado de exultación religiosa que se producía en las orgías dionisiacas populares latinas, naturalmente que transfigurado por la cultura clásica latina y muy concretamente por el ambiente culto de los discípulos de Virgilio que aquí escriben, dentro del espíritu que hemos intentado captar en nuestro análisis de los documentos.

El poeta que escribe en la Cueva Negra, además, ha escrito estos versos como introducción al verso ya existente de III/6: *Est in secessu...* Parece claro por ello que la exaltación del mundo latino, de la versión latina del culto báquico y muy probablemente de la magnificación de los cultos de la cueva Negra subyace al texto. A pesar, pues, de los helenismos aparentes en los nombres y alusiones mitológicas, los ciudadanos que aquí hacían sus ritos están realizándolos con el espíritu y según la teología más pura de la religión romana, pero de la tradición romana culta, que selecciona los aspectos más nobles del rito y los magnifica.

Por todo lo dicho parece claro que la religión clásica en su expresión en los documentos de la Cueva Negra está en caminos de transformación bajo el influjo de la sociología que le fue impuesta por la reforma augustea y sobre todo por la presión cultural de la época de los antoninos. Existe aquí la dimensión de conocimiento en la religión que podríamos designar ya como *gnosis* y que va a marcar toda la evolución del hecho religioso⁽⁹²⁾.

IV.3. Las divinidades

Hemos pasado revista más arriba a las divinidades que aparecen nombradas en los textos de la Cueva Negra. Hemos apuntado a su carácter salutífero, advirtiendo, sin embargo, que no estamos, en principio, ante lo que suele llamarse en la religión romana cultos de “salvación”.

No lo es Venus cuyo carácter físico en su acepción más puramente romana hemos creído captar en nuestra exposición. Y si se puede poner en relación con la *Dea Caelestis* del norte de Africa⁽⁹³⁾, el dato aparece mucho más claro aún.

No lo es Baco, que probablemente está mucho más cercano al viejo Liber latino que al Dioniso griego⁽⁹⁴⁾ y esto no sólo originariamente, sino que también en la formulación mitológica de los poetas latinos clásicos hay algo de cósmico⁽⁹⁵⁾.

Júpiter no es en sentido estricto un dios de salvación. Es el Señor físico del universo y la cabeza del panteón de la Cueva.

Asclepio cuyo culto no está atestiguado más que de manera indirecta es dios de curación más que de salvación. Su culto fue introducido en Roma el año 293 a.C. como ha quedado indicado⁽⁹⁶⁾, parece estar presente aquí más bien por su relación con las aguas y por ello estamos ante un caso en el que se puede hablar de culto salutífero cósmico, con más propiedad que en otros casos de culto de salvación⁽⁹⁷⁾. Y que Asclepio tiene un carácter ctónico en ocasiones de capta, por ejemplo, por la forma como se acultura en su versión africana⁽⁹⁸⁾. Las serpientes que aparecen citadas en los *tituli* (III/2 y III/5) también son símbolos de dioses ctónicos. Son los cultos de la vegetación los que están presentes siempre que aparece la serpiente. Así ocurría en las *Arretoforias* atenienses⁽⁹⁹⁾; así ocurría con las Cereres africanas⁽¹⁰⁰⁾; así ocurría en las representaciones de *Aion* y en las relaciones de esta abstracción con Serapis, dios de la muerte y con las Cereres⁽¹⁰¹⁾.

Sólo los cultos frigios pertenecerían en sentido estricto a los de salvación y sus divinidades serían salutíferas, pero si observamos lo que pasa en otros puntos del Imperio Romano asistimos a una “acomodación” de estos cultos al modo de ser romano: “A pesar de los excesos rituales que tuvieron que repugnar al modo de ser y vivir de los pueblos del occidente, se ve que el culto de la Magna Mater frigia estaba más firmemente arraigado que el de la mayor parte de las divinidades extranjeras. Esto en parte refleja la prioridad de su llegada a Roma y la importación de su culto de acuerdo con los oráculos sibilinos en un momento de crisis durante la segunda guerra púnica. La institución de la procesión del Palatino por Claudio lo proveyó de un rito dignificado y de un drama religioso emotivo, cosa que fue decisiva para su adaptación a las costumbres romanas. Aunque los ciudadanos no podían formar parte de los sacerdotes profesionales, la diosa recibía ofrendas votivas de ellos en número considerable, especialmente de las mujeres. Los colegios de los dendróforos que se contaban entre las tres asociaciones funerarias más importantes de las municipales, contaban con el patrocinio de conspicuos ciudadanos”⁽¹⁰²⁾.

Pero si los cultos frigios se han convertido en cultos de salud (más que de salvación), algo parecido les ocurre a los demás que en su origen eran cultos naturalistas o ctónicos y que también pasan a ser dioses de salud (y en algún

sentido también de salvación). En otras palabras: la impresión es que en la Cueva Negra estamos asistiendo a una homogenización de las divinidades en función del mismo proceso que sabemos que existe en todo el resto del Imperio por obra de la predominancia que va adquiriendo la dimensión filosófica en la vida religiosa.

IV.4. Los ritos

Es muy escasa la información directa que encontramos en los textos de la Cueva Negra para poder afrontar este importantísimo tema. Las alusiones a SEDIBUS (II/4)⁽¹⁰³⁾, UOTA (II/7), al acto de escribir SCRIPSERVNT (II/4) son demasiado poca cosa para pretender hacer teorías novedosas. Cuando se encuentre la favisca del templo, si alguna vez ocurre tal maravilla, podremos saber de las ofrendas que se colocaron en la gruta; pero mientras tanto tenemos que contentarnos con trazar una panorámica de probabilidades.

A los cultos frígios ya hemos hecho alusión más arriba con su drama sacro, sus procesiones y su viveza ritual y ornamental.

Del culto a Baco y de su probable acomodación a las costumbres romanas algo hemos dicho al comentar el texto ¿En qué medida participaban los rituales de la Cueva Negra de la “suntuosidad teatral de las danzas y actuaciones de los ‘technitas’ (colegios de actores sagrados)... del fervor delirante de las procesiones, al modo de Africa donde se perpetuaban los gestos extáticos y violentos de los tiempos primitivos; en qué medida existía por aquí alguna de esas sociedades de culto bien reguladas, bajo una jerarquía sacerdotal compleja, que armonizaba los arcaísmos pedantescos y los nuevos puntos de vista, al modo de la que regía Agripinilla (hacia el año 125 cerca de Túscolo, o al tíaso de los Iobacchoi de Atenas ?⁽¹⁰⁴⁾). Es difícil decir. Dejemos el tema abierto.

En qué medida se dio en la Cueva Negra algún tipo de asimilación entre Venus y la *Dea Caelestis*, o la *Magna Mater* y en qué medida ritos de estas religiones fueron acomodados o empleados en esta geografía es hoy por hoy imposible de decir.

Más probable es que sí que se dieran aquí los ritos típicos de los *asclepieos*. La existencia de ritos de curación en la Cueva Negra, si tenemos en cuenta la cercanía de los Baños de Fortuna y su casi segura unidad cultural-medicinal, es más que probable. Por otra parte el lugar reúne todas las características que componían los elementos distintivos de aquellos centros de piedad y de salud: una caverna sombreada, circundada por un recinto, con un pequeño bosque, pórticos abiertos, fuentes de agua fresca, con una decoración que las realzase y luego altares a Asclepio, un templo que solía estar colocado en relación con tal cueva y que nunca solía ser una estructura imponente, más estatuas u objetos de culto. Por lo demás había una gran variedad entre los diferentes *asclepieos*⁽¹⁰⁵⁾.

Las prácticas curativas en este tipo de centros es asunto poco conocido. La relación de sacerdotes y médicos en el templo es algo que los estudiosos disputan y sólo podrá ser establecido por la determinación del culto en las diferentes localidades. Estos usos dejan ver una gran diferencia de usos y costumbres: donde el énfasis recaía en el ritual, los médicos estaban subordinados a los sacerdotes y en ocasiones no había médicos; pero sí el tratamiento de los supli-

cantes era de tipo médico, el sacerdote dejaba al suplicante a la puerta del dormitorio y el médico se hacía cargo de él. En algunos lugares el culto se tributaba al dios Asclepio, mientras que en otros el templo se convertía en hospital y el culto era algo subordinado⁽¹⁰⁶⁾.

“Muchas de las curaciones (en Epidauro) se llevaban a cabo mediante el uso de medicamentos cuya naturaleza no podemos determinar. Se seccionaba un párpado y se le ponía una medicina; un hombre no tenía globos oculares, pero la aplicación de determinada medicina a las cuencas vacías le devolvía la vista... Uno elemento esencial era el sueño en el templo, la *incubatio*”⁽¹⁰⁷⁾.

La *incubatio* es un fenómeno a la vez elemental y complicado⁽¹⁰⁸⁾. En esencia era un sueño para recibir una revelación del mundo del más allá⁽¹⁰⁹⁾ y en los templos de Asclepio en particular, del propio dios. Solía ir precedida de una serie de ritos profilácticos y purificatorios que variaban según los distintos santuarios. Los ritos del Asclepio de Epidauro comparados con los de otros santuarios eran de los más sencillos⁽¹¹⁰⁾. Ya en estos ritos preparatorios comenzaba la complicación; pero donde la discusión no acaba es en la interpretación del fenómeno: ¿Eran sueños provocados mediante yerbas? ¿Eran sueños hipnóticos? ¿Eran sueños demoníacos? ¿Se daban auténticos milagros en estos lugares de curación?

¿Qué elementos de los enumerados se daban en la Cueva Negra? ¿Cómo era la vida cultural en el recinto sagrado? Lo más probable es que fueran un lugar del tipo de los conocidos y estudiados en el norte de Africa con un gran sincretismo, con visitantes que venían a pedir diversas gracias y favores y que en determinados momentos del año tendrían especiales fiestas. Por el contexto balnear podemos imaginar que predominaron los cultos y súplicas de la salud corporal, pero también por el nombre de FORTUNA es muy probable que se celebraran con particular relieve las fiestas de esta divinidad. Más no nos atrevemos a decir en espera de que nuevas lecturas de inscripciones aún ocultas arrojen más luz al respecto.

IV.5. Responsables del culto

Poco podemos decir sobre el tema, pero hay un detalle que queremos ponderar y es el hecho mismo de que existan inscripciones en el templo. Y que sean inscripciones en verso, principalmente en hexámetros, que era precisamente el metro en el que se solían dar los oráculos en los santuarios griegos antiguos. El dato puede ser valorado desde, al menos, dos perspectivas.

Por una parte era una forma que se daba en Roma para indicar la presencia de algo que interesaba poner ante los ojos de los eventuales clientes. Así se solían poner inscripciones en verso en la tienda de un librero⁽¹¹¹⁾.

Pero por otra parte el que todas las inscripciones tengan calidad paleográfica y estén en verso parece estar exigiendo que aquello no haya sido producto de una bella casualidad, sino que en el templo existieran rapsodas al servicio del templo y de los peregrinos, oferentes, peticionarios o enfermos y que existieran igualmente escribas o *pictores* encargados de poner tales versos en el lugar más adecuado. Esta idea se confirma por la situación de las inscripciones que necesitaron de medios para poder subir hasta aquella altura y sería verdaderamente extraño que cada peregrino que llegara tuviera a mano escalera,

pintura, cálamo, además de la inspiración poética adecuada⁽¹¹²⁾. Es con mucho una idea más verosímil aceptar que entre los servidores del templo existía todo un cuadro encargado de los menesteres poéticos y de su plasmación práctica.

IV.6. Los oferentes

La prosopografía, aun pobre en número, leída en la Cueva y estudiada en otro lugar de este libro y muy en concreto los dos nombres de OCVLATIVS RVSTICVS Y A.NNIVS CRESCENS parecen confirmar la misma impresión que sobre temas similares viene recogiendo la investigación. En efecto, los visitantes de la Cueva Negra no deben haber sido *masivamente* itálicos; en general personas de la administración; más bien gentes devotas, seguramente indígenas en su mayoría, muy romanizados y de clase acomodada. También es muy probable que, si el lugar era de culto para obtener la salud física, viniesen toda clase de enfermos de toda condición, pero que sólo los acomodados y cultos dejaran huella de su visita⁽¹¹³⁾.

IV.7. La cronología

La anarquía militar parece haber marcado el final de las inscripciones hasta ahora detectadas según la cronología expuesta en el trabajo de los Dres. Strylow y Mayer en esta misma obra. Por lo que sabemos que pasó en toda la Península Ibérica el hecho parece verosímil⁽¹¹⁴⁾. ¿Qué ocurrió después en la Cueva Negra? Probablemente el dato estará asociado con el problema de la pervivencia del paganismo en esta región de Hispania. Sabemos que el culto a las Ninfas continuó por lo menos a nivel literario entre los doctos⁽¹¹⁵⁾. Es de suponer que los humildes continuasen acudiendo al lugar como pervivencia de su antiguo señuelo y esplendor. De hecho hasta el día de hoy las aguas tienen entre las gentes fama de ser medicinales y desde el pueblo de Fortuna se solía venir a la Cueva el día segundo de Pascua en romería "a comer la mona" ¿Es este uso una reliquia de los antiguos usos? Esperamos poder volver sobre el tema en otra ocasión.

V. ULTERIORES PRECISIONES EN FUNCION DEL CONTEXTO LOCAL

V.1. El nombre de Fortuna y el culto a Fortuna

Los santuarios más renombrados y probablemente más antiguos que esta divinidad poseía en Italia eran los de Preneste y Antio. De estas dos villas latinas su culto pasó pronto a Roma. Más tarde se extendió a las provincias; fue probablemente bajo la influencia latina cuando en Grecia y Asia Menor, el culto a la Tyche griega experimentó un auge antes desconocido⁽¹¹⁶⁾.

En las provincias latinas, la aparición de Fortuna fue una de las consecuencias de la conquista y colonización romana. La diosa recibió por todas partes homenajes más o menos numerosos. Bastante raros en la Narbonense, en las Tres Galias, la Retia, el Nórico, la Dalmacia, los fieles de Fortuna formaban grupos más importantes en Africa, España, Bretaña, en las fronteras de Rhin y del Danubio y en Dacia⁽¹¹⁷⁾.

En razón de su carácter general e indeterminado, la diosa recibió numerosos epítetos⁽¹¹⁸⁾, de los que unos expresan la potencia suprema que se le atribuye, como *Supera, Regina...*⁽¹¹⁹⁾.

En el caso que aquí nos interesa, el nombre de Fortuna, de la villa de Murcia, en cuyo término municipal se halla enclavada la Cueva Negra y el balneario termal, necesariamente tiene que ver con algún culto a la diosa Fortuna, ya que el nombre se remonta a época romana pues aparece ya atestiguado en los primeros documentos existentes en el siglo XIV⁽¹²⁰⁾. Creemos que este culto es el de *Fortuna Balnearis*.

“El sentido preciso que conviene atribuir a la expresión *Fortuna Balnearis* se puede ver determinado por una inscripción de Bonna en cuyo comienzo se lee: *Fortunis Salutaribus, Aesculapio et Hygiae*. Esta asociación de divinidades nos enseña que *Fortuna Salutaris* es la diosa que protege la salud, que la mantiene y que la restablece”⁽¹²¹⁾. En este sentido ha sido invocada muchas veces que nos vienen testimoniadas por otras tantas inscripciones.

“Menos fácil aún es distinguir lo que era *Fortuna Balnearis* o *Balnearis*, comprender por qué Fortuna estaba precisamente interesada en la construcción o restauración de los *Balnea*. La cuestión no ha sido planteada ni por Wissowa ni por Domaszewski. J. A. Hild, autor del artículo ‘Fortuna’ en el *Dictionnaire des Antiquités romaines* de Daremberg-Saglio-Pottier, se contenta con esta afirmación: ‘Las mujeres de baja condición dirigían sus homenajes a Fortuna en los baños públicos, lo que le valió el título de *Balnearis*’. Es esta una interpretación de algunos versos de los Fastos de Ovidio... Pero tal interpretación es contradicha por los documentos ya que son siempre los hombres los que en las provincias latinas invocan a la *Fortuna Balnearis* o atestiguan su devoción a Fortuna tras de haber presidido ya la construcción ya la restauración de un *Balneum*... No hay, pues, nada en común entre *Fortuna Balnearis* y esta *Fortuna Virilis* en cuyo honor las mujeres que frecuentaban los baños públicos de Roma quemaban algunos granos de incienso.

“Pero entonces ¿qué significa este epíteto de *Balnearis*? y ¿por qué se dirigía a Fortuna cuando se había construido o restaurado un *Balneum*? Este uso no era local ni particular de una provincia, ya que los textos que lo mencionan están en Bretaña, Germania superior, Dacia. Ningún documento permite dar una explicación cierta. Quizá se pedía a la diosa que alejara de sus fieles los peligros que podían amenazarles en los baños, peligros que provenían sin duda de los excesos cometidos lo más a menudo en las termas, pero que no por ello eran menos reales. Quizá también *Fortuna Balnearis* era una pariente cercana de *Fortuna Salutaris*”⁽¹²²⁾.

Este planteamiento de Toutain debe ser anterior al trabajo de Wissowa en el Diccionario mitológico de Röscher. En éste Wissowa interpreta la *Fortuna Virilis* como una especie de *Fortuna Balnei virilis*; y la pone en relación con la *Fortuna Balnearis*, invocada preferentemente por las cortesanas a partir del momento en el que el uso de las termas públicas se extendió por Roma. Así el doble culto del primero de abril volvía a poner en función, *mutatis mutandis*, la distinción hecha por los griegos entre *Afrodita Urania* y *Afrodita Pandemos*⁽¹²³⁾.

Schilling ofrece una versión diferente según la cual las *Veneralia* o fiesta dedicada a Venus en las calendas de abril, en un principio estuvieron dedicadas

a *Venus Verticordia*. Su sentido fue promover la dignidad y la castidad entre las mujeres romanas⁽¹²⁴⁾. El calendario de Preneste señala que *Fortuna Virilis* recibía los homenajes de las *humiliores* que eran las únicas que se bañaban en los baños de los hombres. El sentido de los textos resulta claro si se admite una escisión que se produjo ulteriormente en el culto de la *Venus Verticordia*, siguiendo las *honestiores* fieles al ideal de moralidad y purificación ritual, mientras que las *humiliores*, y en concreto las cortesanas, ponían el acento sobre la nota afrodisíaca (elección del nombre de *Fortuna Virilis*, utilización de las termas masculinas, absorción del *cocetum*). La invención temporal de *Fortuna Virilis* puede explicarse por una reacción de las *humiliores* y cortesanas contra el carácter moralizador del culto tributado a Venus por las matronas⁽¹²⁵⁾, J. Gagé ha propuesto otro origen de los cultos de las matronas y de las mujeres humildes o cortesanas a Venus en el día primero de abril, aceptando el hecho de que se daba⁽¹²⁶⁾.

En cualquier caso y sea cual sea el origen del epíteto y los avatares del culto de las calendas de abril, lo cierto es que las inscripciones repartidas por todo el Imperio nos acreditan la existencia de la designación de *Fortuna Balnearis*. Y que bien sea ésta, bien la de *Fortuna Salutaris*, deben de estar en la raíz del nombre de la villa de FORTUNA.

Advirtamos que este nombre no aparece aislado en la geografía regional. También en el SE, provincia de Granada, se halla el nombre de Guadihortuna, que seguramente tiene una referencia similar al de la villa murciana⁽¹²⁷⁾.

V.2. La entidad del santuario

¿Cuál era el anclaje social del templo que estamos estudiando dentro de la región? Ya el hecho de las inscripciones nos ha permitido vislumbrar la existencia de un servicio del templo. ¿Vivía ese servicio de las limosnas de los dedicantes? Hay un dato que nos puede ayudar a descubrir la realidad y la entidad del templo. Es la toponimia.

En las cercanías de la Cueva Negra existe la SIERRA DE LÚGAR acen tuado en la ú: *Lúgar*. Y hay todas las razones del mundo para pensar que tal palabra tiene una etimología relacionada con el latín *lugar*, *-aris* palabra que puede tener varios significados pero entre ellos uno que aquí se acomoda plenamente al contexto: “El impuesto de los bosques sagrados”. La sierra aludida sería, pues, una pertenencia del templo de la Cueva Negra. El dato puede parecer de poco relieve, pero si con él podemos establecer un templo con propiedades, a esta distancia temporal y con la carencia de fuentes documentales que padecemos es algo de enorme importancia. Lo más probable es que la tierra que comprende el actual asentamiento de los Baños de Fortuna, la Cueva Negra y hasta la Sierra de Lúgar todo fuera una inmensa propiedad o un enorme recinto que formaba parte del patrimonio del templo cuyo epicentro debió ser la Cueva Negra. ¿Hasta dónde se extendía? ¿Qué otras propiedades o recursos contaba entre sus pertenencias? ¿Tenía ganados y otras riquezas? Son cuestiones que quedan en el aire, pero a las que con la mayor probabilidad habrá que responder con la afirmativa. Ahora es más comprensible que entre las vías romanas que se pueden detectar en la región murciana una fuera directa desde Cartagena a Fortuna⁽¹²⁸⁾.

V.3. Relaciones del santuario con la vida religiosa local

No existe en la historia religiosa de la región murciana un capítulo sobre la religiosidad en época romana y quizá hasta ahora no se podía pensar en escribirlo. Tras del descubrimiento del centón de textos de la Cueva Negra se puede empezar a pensar en la posibilidad de hacerlo. Apuntemos algunas perspectivas:

La romanización de Murcia está mal conocida⁽¹²⁹⁾. Hasta ahora la impresión que se tenía es que tras los siglos de fines de la República y comienzos del Imperio con brillantes muestras de vida romana, la vida “a la moda del Imperio” caía en una gran atonía y no había prácticamente restos significativos.

Los trabajos sobre la religión romana existentes para la zona en la que está ubicada la Cueva Negra, son los que hemos indicado al hablar de las Ninfas⁽¹³⁰⁾, los trabajos epigráficos de M. Koch⁽¹³¹⁾, y recientemente el publicado por J.M. Blázquez en el homenaje a A. Betz⁽¹³²⁾, así como los elementos que hay en la tesis de S. Ramallo sobre los mosaicos de la provincia de Murcia⁽¹³³⁾ y en el libro de J.M. Blázquez sobre el mismo tema⁽¹³⁴⁾.

De un modo general podemos decir que la religión que se puede atestiguar en Cartagena es la misma que en todas las ciudades romanas en circunstancias similares: hay una fuerte dosis de sincretismo a partir de lo ibérico, púnico y romano, integrando también las religiones místicas⁽¹³⁵⁾.

Por lo que toca a la dosis de religión romana que recoge cultos salutíferos, del tipo de los que constatamos en la Cueva Negra, bástenos con transcribir lo que escribe el último sistematizador del tema J.M. Blázquez:

“El museo arqueológico de Barcelona posee un altar, que fue hallado en el Monte Sacro en Cartagena, el lugar en el que se encontraba el templo de Moloch; pero el hecho de que el altar estuviera dedicado a la Paz no significa, que allí hubiera también un templo con igual dedicatoria, pues ante un templo solían levantarse altares varios. El altar tiene unas medidas de 1'20 x 0'58 x 0'48. Los relieves no están muy bien trabajados y muestran la mano de un artista provincial. En la parte frontal aparece una mujer velada con un ramo de olivo en la mano izquierda que mantiene elevada. En el lado posterior hay representados dos cuernos cruzados, adornados con bandas y llenos de espigas y frutos, bajo los que también hay racimos de uva. Uno de los laterales muestra un remo de timón y otros ramos de olivo con una serpiente enroscada alrededor del mismo. El relieve simboliza la paz y los bienes que la paz trae al pueblo. La serpiente y el ramo de olivo son símbolos de Asclepio, al que había un templo consagrado en Cartagena; las serpientes están representadas frecuentemente en las monedas romanas”.

“A. Beltrán que estudió este altar y también las monedas romanas de la ciudad, pone a este altar en relación con los ases y semises de los duumviros quinquenales M. Postumius Albinus y L. Pocius Capito...”.

“La serpiente está, como ya hemos mencionado, en relación con el culto de Asclepio, el cual debió gozar de gran predicamento, ya que la serpiente fue también representada en las monedas por los sucesores de Pompeyo durante la guerra civil y también más tarde. En una moneda hay una abreviatura de *Salus*, que, con seguridad, como indica A. Beltrán, era divinidad principal de la ciudad, y cuyo ayudante y asistente había sido Asclepio. Se puede también sos-

tener que la serpiente y *Salus* aluden al dios de la medicina. De lo que no hay duda es de que *Salus* era venerada en Cartagena; probablemente fueron venerados ambos dioses, ya que se trataba de divinidades salutíferas. Hay que recordar que la laguna situada al norte de la ciudad (Almarjal) era foco de infección de malaria que todavía existía hasta hace pocos años.

“En este contexto hay un *as* de época republicana muy digno de nota; en él se leen:

“Anverso: cabeza de Jano con dos caras, coronado con ramos de olivo, separado por un altar en torno al cual se enrosca una serpiente. Sobre el altar se lee MAGN; debajo PIVS. IMP. F.

“Reverso: proa de un barco vuelto a la derecha. Encima EPPIVS y debajo LEG.

“M. Eppius era uno de los dirigentes del partido pompeyano, venció en las cercanías de Cartagena a los generales cesarianos Carrinas y Asinio Polión (Dio. Cas. 45,10). Esta moneda que, en opinión de todos los investigadores fue acuñada en España y con toda seguridad en Cartagena, es testimonio de un culto local y de un altar.

“Una tercera moneda muestra:

Anverso: LO. FABRIC.

Reverso: Hay representada una serpiente; debajo de ella pone: P. ATELLIVS (un ejemplar reimpreso sobre él es un *as* de Belikion).

“La moneda debe haber sido acuñada en Cartagena, ya que en esta ciudad aparece frecuentemente el nombre de ATELLIVS en las monedas y monumentos. A. Beltrán cree que la moneda probablemente proviene de una acuñación pompeyana, anterior al desembarco de Pompeyo en Cartagena, probablemente del tiempo de Memmio que fue sitiado por Sertorio. Por carencia de moneda local acuñó todo lo que encontró en circulación y para tal acuñación empleó la serpiente, que era un atributo de Asclepio”.

“La serpiente aparece sobre otras dos monedas... que debieron ser acuñadas en los años 46 ó 45 cuando Cn. Pompeyo desembarcó en Cartagena.

“Es interesante notar que la serpiente, antes de que aparezca en Africa, era el genio protector de Augusto y Livia”.

“El culto a *Salus* es directamente mencionado en los *ases* y *semises* de los duumvros quinquenales Cn. Atellius Flaccus y Cn. Pompejus Flaccus:

Anverso: CAESAR.AVG.GERMANIC.IMP.P.M.TR.P.COS. Cabeza de Calígula coronada de Laurel y mirando a la derecha.

Reverso: CN.ATEL.FLAC.CN.POM.FLAC.II VIR.Q.V.I.N.C. Cabeza femenina de *Salus* mirando hacia la derecha. En torno al reverso está la inscripción SAL. –AVG.. El nombre de la ciudad se escribe VINC.

“A. Beltrán rechaza la idea de que la cabeza pertenezca a Cesonia, como se ha afirmado muchas veces. La moneda está en relación con el voto hecho a *Salus* durante la grave enfermedad del emperador en el año 39, mucho antes de que Calígula pensara en casarse con Cesonia.

“De todos estos documentos se puede conocer la importancia del culto local a *Salus* en Cartagena; su templo estaba o sólo o con el de Asclepio en el Cerro de la Concepción, en el lugar en el que también se encontraba el templo a Augusto divinizado.

“A. García y Bellido acepta la interpretación de A. Beltrán, pero cree que

el altar no estaba sobre el monte de Asclepio sino sobre el de Crono en el Monte Sacro y que tal altar no perteneció al tiempo de Augusto sino al de los Flavios o de Trajano”.

El culto a Tanit., muy documentado en el museo de Murcia por terracotas recién estudiadas por Susan Bock de Candel⁽¹³⁷⁾; el culto a Saturno también documentado en Cartagena en el Monte Sacro y lo dicho más arriba sobre el culto a las Ninfas y sobre el culto a Venus en toda la costa mediterránea, nos hacen ver que la Cueva Negra tiene un contexto cultural bien coherente con el contenido de sus *tituli*.

Y si a los Baños de Fortuna, añadimos los de Archena, muy cercanos y aún por estudiar en el sentido en que estamos aquí viendo el de Fortuna, y los de Alhama y los de Mula ya se puede captar la importancia y el probable fecundo porvenir de este tipo de estudios en la región⁽¹³⁸⁾.

V.4. La Cueva Negra y el nombre de Murcia

El primer escritor que se preocupó y ocupó el nombre de la ciudad de Murcia fue Cascales⁽¹³⁹⁾. Su opinión fue que este nombre procedía del latín y que tenía que ver con la VENUS MURCIA conocida en la religión romana. La discusión que desde entonces hasta hoy ha seguido es conocida⁽¹⁴⁰⁾. ¿En qué medida los hallazgos de la Cueva Negra pueden dar luz a ese problema depende de las bases sobre las que se plantee la discusión. Si la difusión del topónimo MURCIA no es prelatina no cabe otra solución que aceptar que su difusión está en relación con la conciencia lingüística subyacente al culto a Venus si no con el culto mismo. Y si el camino de Cartagena a Fortuna pasaba por el lugar donde hoy se asienta la ciudad de Murcia parece lo más verosímil que el influjo de la VENUS MURCIA haya sido factor determinante en la forja del nombre de la región y de su capital⁽¹⁴¹⁾.

V.5. Las leyendas sobre Eneas en Cartagena

Hay un tema sorprendente en la historia de Cartagena y es el de su vinculación con Teucro y con Eneas, documentada ya en la Antigüedad⁽¹⁴²⁾. La primera noticia al respecto ya concretada en el personaje de Teucro se halla en Silio Itálico en la misma fecha en la que comienzan a escribirse los poemas de la Cueva Negra. Parece claro que tras de la importancia que Cartagena tiene para Roma en los días de la conquista se llegó a una fuerte aculturación romana de esta zona y es probable que en ese caldo de cultivo las viejas sagas de los *gnostoi* adquirieran cuerpo y surgieran las leyendas. Creemos que tales leyendas, a la luz de nuestros textos, adquieren un nuevo relieve y son prueba fehaciente, una más, de la intensa vida cultural de la región en los tiempos áureos de Roma.

NOTAS

(1) L. Pirandello, *Seis personajes en busca de autor*, acto, 1ª escena 2ª p. 73 de la edición española de la ed. Aguilar: Obras escogidas, Madrid 1959.

(2) *Cfr. supra* A. González Blanco, “Las inscripciones de la Cueva Negra. Del descubrimiento a su lectura y estudio”.

(3) *Cfr. supra* A. Stylow y M. Mayer, “Las

inscripciones de la Cueva Negra. Transcripción y comentario paleográfico”.

- (4) J.H.W.G. Liebeschuetz, *Continuity and Change in Roman Religion*, Oxford 1979. Para otros aspectos del contexto histórico pueden consultarse G. Willians, *Change and Decline. Roman Literature in the early Empire*, Berkeley 1978.
- (5) J.H.W.G. Liebeschuetz, *ibidem*, p. 155.
- (6) J. Beaujeu, *La religion romaine a l'apogée de l'Empire I La politique religieuse des Antonins (96-192)*, París 1955, p. 426-427. En igual sentido se expresa J. Bayet, *La religion romana. Historia política y psicológica*, Madrid 1984, p. 253: “En los siglos imperiales es sensible el crecimiento de esta urgencia (hacia el monoteísmo) en los diferentes sistemas de fusión (sincretismo), de agrupación unitaria o de selección restrictiva”.
- (7) A. Duprez, *Jésus et les Dieux Guérisseurs. A propos de Jean V*, París 1970, p. 71: “Or le culte d'Asclepios ne se conçoit pas sans une eau abondante”.
- (8) O. Navarre, “Nymphae”, en Ch. Daremberg - Ed. Saglio, *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, tome Quatrième, Première Partie, Graz (reprint 1969), pp. 124-126.
- (9) El tema de la inhabitación de las aguas por seres espirituales pertenece a la cultura común de los pueblos primitivos, sobrepasando completamente el ámbito del mundo clásico tanto griego como romano, A. Duprez (*op. cit.* p. 85ss) nos recuerda que “los semitas participan de esta creencia común a muchos pueblos primitivos de que los dioses o los espíritus viven en las aguas y en las fuentes. Los ejemplos son muy numerosos ya que el culto al agua se encuentra casi por todas partes. Tanto en Arabia, como en Canaán o en Palmira los ríos son nombrados a menudo con los nombres de las divinidades. La fuente es considerada como un ser vivo; a sus propiedades se las mira como manifestación de la vida divina, aunque propiamente hablando no parece que la fuente misma sea considerada como divina, ya que no se le dedican ni sacerdotes ni sacrificios sangrientos que son el acto específico de todo culto divino. Sobre el fondo común de veneración al agua, vienen a formularse diversas leyendas que relacionan el culto de una fuente o manantial con ésta o aquella divinidad. Así, según la leyenda, es la fuente de Chaboras, río de Mesopotamia, donde Hera (Atargatis) se bañaba tras de

su matrimonio con Zeus (Bel)”.

“En la literatura judía, ‘los ángeles de las aguas’ y ‘los ángeles de los ríos’ ocupan una categoría especial en la jerarquía angélica. Alaban a Dios al lado de los ‘ángeles de las montañas y de las llanuras’. Moisés, en su ascensión, ve las aguas del cielo y las ventanas del firmamento junto a las cuales se hallan estacionados los ángeles que vigilan el buen funcionamiento de estas aguas. Hay una tradición que explica por la acción de estos ángeles la captura de Jerusalén: según la decisión divina ya no eran oídas las oraciones y cuando se invocaba al ángel del agua, era el ángel del fuego el que respondía.

“El agua podía ser también lugar de habitación de espíritus malvados...” Sobre el culto al Nilo pueden consultarse Dufourq, *Les religions païennes*, p. 37; G. Maspero, *Etudes de Mythologie et d'Arqueologie Egyptiennes*, t. II, p. 333. Sobre el culto al agua en Mesopotamia véanse A. Wunsche, *Die Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser altorientalische Mythen*, pp. 72-73; L. Delaporte, *La Mésopotamie*, pp. 153-157. De un modo general sobre todo el mundo semítico M. J. Lagrange, *Religions Sémitiques*, París 1903, 0.160. Sobre los cultos africanos véase J.G. Frazer, *Folklore in el Antiguo Testamento* Madrid 1981 pp. 338 ss. Sobre los cultos a las aguas en la India hay un libro aparecido en Londres en 1918 del que se publicó un resumen en francés por la señora Morin en la *Revue de l'histoire des Religions*, t. CIV, octubre 1931. El autor del libro fue M.R.P. Masani. Sobre los cultos griegos, además de los artículos de las Enciclopedias clásicas, puede verse el tema en monografías como la de V. Bérard, *De l'origine des Cultes Arcadiens*, Bibliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome, fasc. 67, 1894, p. 205. El tema en el mundo romano fue abordado por J. Toutain, *Les cultes païens dans l'Empire Romain*, París 1907 ss (reprint Roma 1967). Y sobre el culto a las aguas en diversas latitudes hay un sinnúmero de monografías como p.e. Holmberg, *Die Wasser Göttheiten der finnisch-ugrischen Völker*, Helsinki 1913; Lacisius, *De diis Samagitarum*, Basilea 1615; Runge, “Der Quellen Kultus in der Schweiz”, *Monatschrift des Wissenschaft-Vereins in Zürich* 1859; Weinhold, *Die Verherung der Quellen in Deutschland*, Berlin 1898; Hope, *The*

Holy wells of England, Londres 1893. Numerosos elementos relacionados con el tema se encuentran en la obra de W. Mannhardt, *Wald und Feld Kulte*, Berlin 1875-1877. Para la Galia es obra fundamental C. Vaillat, *Culte des sources dans la Gaule Antique*, París 1932.

El fundamento para este fenómeno de difusión es simple y a la vez difícil de definir con precisión y nitidez. He aquí como lo formuló C. Julián, *Histoire de la Gaule* t. I, p. 135: "De todas las cosas del suelo, las fuentes... son las más útiles a la vida humana; eran la cosa cuya existencia caprichosa recordaba en mayor grado esta vida misma: sus murmullos que despiertan imágenes poéticas en los tiempos literarios, multiplicaban entre los antiguos los sentimientos de un contacto religioso. Al tranquilizar al hombre le distraían o le hacían entrar en trance de admiración. Las fuentes no tienen para su imaginación de niño la fría austeridad de los bosques inmóviles. De todas las fuerzas de la naturaleza son las que están más cerca del alma humana. Y, además, ¡cuántos beneficios inestimables espera el hombre de estas nodrizas buenas y vivas! Es la fuente la que refresca, hace descansar y purifica, la que quita la fiebre y cura la enfermedad; tenía tantas virtudes como formas. Las fuentes son los puntos en torno a los cuales se mueven los grupos humanos y fueron para estos mismos grupos los lugares de cita permanentes de sus plegarias, fueron las creadoras de las primeras sociedades y de los primeros dioses".

(10) O. Navarre, *op. cit.*, pp. 124-125.

(11) Así p.e. en Elis, junto al río Anigros había una gruta de las Ninfas Anigrídes; una simple inmersión en las aguas del río, con la promesa de un sacrificio a las Ninfas, curaba todas las afecciones de la piel. En nuestra Cueva Negra se recuerdan, como veremos, los votos hechos a Venus con relación a las Ninfas y a la salud obtenida o a obtener.

(12) O. Navarre, *op. cit.*, p. 126: "Nulle part de temples proprement dits"; lo mismo afirma Bloch en "Nymphen", en W. Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Leipzig 1884-1913, vol. III, col 500ss, en la 526 dice: "Tempel in der Art, dass sie allein zur Behausung der Gottheit und seiner Habe dienten, wie bei anderen Göttern, hat es für den Nynphenkult kaum jemals gegeben". H. Herter,

"Nymphai", RE 34, Stuttgart 1937, col. 1554, matiza más esta afirmación: "Tempel sind diesen Repräsentantinnen der freien Natur eigentlich nicht angemessen, wenn den Römer gab es auch regelrechte Tempel (Cic. *nat. deorum* III, 43; Verg. *georg* IV, 541; Vitr. I, 2, 5; anders Lucret, V, 948), die ebenfalls aus brunnenanlagen entwickelt gewesen sein mögen (Bloch 540 s). Wir kennen den Tempel auf dem Marsfelde und einen weiteren bei Liris (CIL II, 3786); ein landlicher Tempel ist bei Saladinovo gefunden. *Aedes* CIL XI, 2595; der N.(?) und des Silvanus CIL III, 1958; *aediculae* der N. CIL XII, 2926, vgl. 2845; XIII, 7278..."

(13) O. Navarre, *op. cit.*, p. 117. Sobre el sincretismo del culto a las Ninfas hay abundante material, quizá no del todo elaborado. Puede verse Bloch, *op. cit.* col. 512s. 529.541ss. 544ss; H. Herter, *op. cit.*, col. 1529. 1551 y sobre todo col. 1572ss. Puede consultarse con fruto del trabajo de R. Etienne, "Les syncrétismes religieux dans la Péninsule Ibérique a l'époque impériale", en *Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine (Colloque de Strasbourg 9-11 juin 1971)*, París 1973; y también las páginas del coloquio de Beçanson (22-23 octubre 1973) editado por Fr. Dunand y P. Leveque, *le syncrétisme dans les religions de l'Antiquité*, Leiden 1975.

(14) Lo normal es imaginar que las Ninfas viven en grutas, ya que sólo suele tributarse culto a las Náyades. Véase Bloch, *op. cit.* cols. 509-511 etc.

(15) J. Toutain, *op. cit.* vol. I París 1907, p. 382 donde da una estadística aproximada: "Fuera de Africa (donde, según Toutain, no hay culto a las fuentes), en las otras provincias latinas, la difusión del culto a las Ninfas parece haber estado en relación con la densidad de la población y en una cierta medida con la intensidad de la colonización romana. Los documentos hallados sobre tal culto son más numerosos en España (a comienzos de siglo había 14), en la Norbunense (23 documentos para la misma época), en Aquitania (16), en Dalmacia (18), en Panonia (21), que en Bretaña (5) o en la Germania Inferior (3). Desde la fecha en que escribiera Toutain las estadísticas han cambiado, ya que hay culto a las Ninfas también en Africa (cfr. H. Herter, *op. cit.*, col. 1569-1570) y para las provincias hispanas A.M. Vázquez y

- Hoys (*La religión romana en Hispania. Fuentes epigráficas, arqueológicas y numismáticas*, Madrid 1982, vol II, pp. 392-415) recoge 36 inscripciones, además de cinco esculturas, dos imágenes grabadas y algunas series de monedas. Para la Galia Cisalpina, C.B. Pascal (*The Cults of Cisalpine Gaul*, Bruxelles 1964, p. 96) dice: "Las dedicaciones a las divinidades de las aguas realizan el mismo esquema que ya observara Toutain para las provincias occidentales en relación con los *genii locorum* y las *nymphae*. Los genios, según este sumario, atraían las dedicaciones de los soldados; las ninfas eran honradas tanto por los soldados y otros miembros del servicio imperial como por representantes de la población indígena y por algunos magistrados municipales. En la Galia Cisalpina las inscripciones a Neptuno, a las ninfas y a los varios otros dioses de ríos y fuentes llevan el nombre de cinco militares dedicantes, que es un número pequeño pero más numeroso que para las otras clases de cultos..."
- (16) J. Toutain, *op. cit.*, Tome I, Libre II, chap. III. "Les divinites et les cultes du Pantheon greco-romain... Les divinites des eaux: Neptunus, les Nymphes... p. 382.
- (17) J. Toutain, *op. cit.*, Tome III, Livre IV, Chap. II: "Les cultes iberiques", p. 155.
- (18) Pero aun es pronto. Mientras no pueda limpiarse todo el techo de la cueva y puedan leerse nuevas inscripciones o cuando se encuentre la fava del santuario sin duda el panorama adquirido hasta este momento cambiará profundamente.
- (19) Cfr. Nota 12 y en concreto CIL II, 3786: TEMPLVM NYMPHARVM / Q. SERT(RIVS) EVPORISTVS / SERTORIANVS ET SERT./ FESTA VXOR A SOLO / ITA VTI EXCVLPTVM / EST. IN HONOREM EDE(TA)NOR(UM) / ET PATRONORVM SVORVM / S(VA) P(ECVNIA) FECERVNT.
- (20) Asi L. Villalonga, *Numismática antigua de Hispania*, Barcelona 1979, p. 265, corrigiendo a Gil Farrés, *La moneda hispánica en la Edad Antigua*, Madrid 1966, pp. 306. 395 y 417, quien las databa entre los años 24 y 14 a.C.
- (21) La existencia y el uso de la magia mimética en la Antigüedad está perfectamente documentada también en esta intencionalidad de atraer al agua. Es interesante notar que en toda la región de Murcia existe todavía en la actualidad el rito religioso del baño de la Cruz (atestiguado en Caravaca, Alguazas, Fortuna, Abanilla, Villanueva etc.). Hay documentación de que tal baño tenía en la mente de los fieles el papel de provocar la lluvia por mimesis Cfr. A. González Blanco, "La primera noticia impresa sobre el culto a la Santísima Cruz de Caravaca", *Programa de fiestas de Caravaca de la Cruz* 1986.
- (22) CIL II, C. CORNELIUS. CAPITO. L. HEIVS. LABEO / II VIR AQVAS EX D.D. REFICENDAS / CVRARVNT. I.Q.P.
cfr C. Belda p. 148.
- (23) A. Nygren, *Eros et Agape. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, Première Partie, Paris 1962 (la obra original, en sueco, data de 1930), pp. 173 ss.
- (24) Ü. v. Wilamowitz-Moellendorf, *Platon*, vol. I, 1919, p. 325.
- (25) A. Nygren, *op. cit.*, p. 182.
- (26) A. Nygren, *op. cit.*, p. 187.
- (27) A. Nygren, *op. cit.*, p. 207.
- (28) H. Fliedner, *Amor und Cupido. Untersuchungen über den römischen Liebesgott*, Meisenheim am Glan 1974. De todas maneras hay que precisar como hace el autor que dentro de esa línea general de uso de lenguaje hay divergencias muy importantes como p.e. Horacio sólo emplea la palabra *Cupido* (cfr. p. 62s). La obra de Fliedner, como buen trabajo de investigación que es, recoge toda la literatura existente sobre el tema que, por otra parte no es mucha. Hela aquí (aparte de los artículos de las grandes enciclopedias Mythol. Lexikon, RE, RAC etc.):
1953. J. Hubaux, "Le dieu Amour chez Properce et chez Longus", *BAB* 39, 1953, p. 263 ss.
1953. A. Lesky, "Amor bei Dido", *Beiträge zur älteren Kulturgeschichte, Festschrift R. Egger*, Bd. II, Klagenfurt 1953, 169-178.
1954. E. Burck, "Amor bei Plautus und Properz", *Arctos* 1, 1954 (Festschrift E. Linkomies), 32-60.
1958. W.C. Stephens, "Venus und Cupido in Ovid's metamorphoses", *TAPhA* 89, 1958, 286-300.
1963. A. Kistrup, *Die Liebe bei Plautus und den Elegiakern*, Diss Kiel (manuscrita) 1963.
1968. E. Fischer, *Der Begriff amor in der römischen Literatur bis Ovid*,

Diss Wien 1968 (manuscrita).

1968. P. Flury, *Liebe und Liebesprache bei Menander, Plautus und Terenz*, Hedelberg 1968.

1969. R. Stuveras, *Le putto dans l'art romain*, Brüssel 1969.

1973. E. Fischer, *Amor und Eros. Eine Untersuchung des Wortfeldes "liebe" im Lateinischen und Griechischen*, Hildesheim 1973.

- (29) H. Fliedner, *op. cit.*, p. 41. Es de enorme interés constatar la variación de los romanos respecto al amor apoyándonos no sólo en la designación del dios como *amor*, sino también en otros indicios. Fliedner expone el hecho en las pp. 41 ss: "Muy ricos en contenido son los acontecimientos del siglo III a.C. en el ámbito del culto a Venus en Roma. El primer templo a Venus cuya construcción conocemos fue erigido con el dinero de las multas a las matronas que habían delinquido contra la castidad; para entender tal medida hay que admitir que creían que la causa del comportamiento contrario a las costumbres de aquellas matronas era un acto de rabia de la divinidad abandonada a la cual ahora había que aplacar mediante la construcción del templo; aparentemente la operatividad de la *libido* era considerada como un especial rasgo esencial de tal divinidad. C. Koch, a mi juicio con razón, deduce que fue a causa de este comportamiento temido y odiado de la divinidad por lo que el culto a Venus fue aceptado tan tarde entre los cultos estatales romanos. Este mismo temeroso rechazo puede asimismo haber sido la causa de que al fundar el templo de la *Venus Erycina* en el Capitolio no se aceptara con él también la prostitución sagrada que en Sicilia era una parte integrante del culto. Finalmente hay que prestar atención al hecho de que cuando se erigió una estatua de *Venus Verticordia* entre el 216 y el 204 a.C. por orden de los Libros Sibílicos, ésta tenía que conseguir *quo facilius virginum mulierumque mens a libidine ad pudicitiam converteretur*.

Todas estas medidas permiten captar una postura defensiva frente a lo erótico que va muy bien con la identificación Eros=Cupido. A la vez es perceptible una fuerte contracorriente frente a esta postura rigorista en relación con el amor ya que el que el dinero de las multas aludidas se empleara para levantar un templo a Venus hay que po-

nerlo en relación con el hecho de que una fuerte corriente de opinión ya no consideraba recto y procedente el imponer aquellas multas.

La consagración de una estatua de *Venus Verticordia* menos de cien años después muestra que para entonces la expansión de una postura más libre frente a lo erótico debe haber tenido un fuerte incremento, lo que fue considerado como intolerable por el círculo dominante conservador, al considerar que en este desarrollo existía un peligro para el Estado.

Tal cambio de costumbres presupone una postura positiva frente al amor carnal que, a mi parecer, se ve en la ecuación Eros=*Amor*. Pero la conciencia de que Cupido era el nombre originario del dios se mantuvo hasta la Antigüedad Tardía...".

- (30) H. Fliedner, *op. cit.*, p. 62ss: "Poca información sobre la diferenciación de los nombres *Amor* y *Cupido* nos dan Horacio, Varrón, Lucrecio, la *Appendix Vergiliana* y el restante *Corpus Tibullianum*, puesto que el primero sólo emplea *Cupido*, los otros sólo *Amor*. Tampoco en el caso de Propertio podemos decir con seguridad si y cómo distingue los nombres, ya que la única vez que emplea *Cupido* no lo contrapone a *Amor*... En el uso lingüístico postvidiano ya no se puede poner el uso de ambos nombres en relación con el significado de los abstractos y no somos capaces de determinar por qué motivos, p.e. Estacio no emplea el nombre de *Cupido* y Silio Itálico no emplea el de *Amor*. El grafito pompeyano más arriba transcrito que muestra una distinción personal entre los dos dioses es una excepción. Posiblemente el hecho de que en la literatura del siglo I d.C. se abre paso la concepción de una pluralidad de erotes lleva consigo el que se olvide la antigua distinción entre Amor y Cupido. Sólo el estudio que hacen los gramáticos de la Antigüedad Tardía de los estratos de la antigua literatura hace de nuevo claridad en las diferencias en el uso de los nombres".
- (31) "Entre los motivos que han podido llevar a Apuleyo a elegir el nombre de *Amor* uno puede haber sido su interés por la literatura arcaica. Es sabido que buscaba con frecuencia sus modelos en ella y el uso en su apología de un fragmento de Afranio, que atribuye *amare* a

- los sabios y *cupere* a los demás, del cual ya hemos hablado puede ser aducido en esta argumentación" (H. Fliedner, p. 78, n. 41).
- (32) H. Fliedner, *op. cit.*, p. 79: "según testimonio de Apuleyo su mundo espiritual está marcado de manera decisiva por dos componentes. No sólo por la religión de Isis cuyo iniciado nos dice que es; sino también e igualmente por el platonismo, cuyo representante se nos aparece en sus escritos de temas que están relacionados con el platonismo medio. Un papel importante en sus explicaciones lo tiene la doctrina de los demonios que aparece expuesta en todos sus escritos y que con ello se muestra como una pieza nuclear en la profesión de fe filológica de Apuleyo. El que por dos veces se haga aparecer el amor como un ejemplo particularmente adecuado para aclarar nos enseña que esta cosmovisión derivada de Platón corresponde a las propias concepciones de Apuleyo. Así la novela del Asno de Oro vale como un ejemplo impresionante de que la tradición literaria y las concepciones populares son elementos decisivos para la presentación literaria de los dioses y no forman parte de la fe personal.
- (33) H. Fliedner, *op. cit.*, p. 79.
- (34) Para el tema en la Antigüedad Tardía hay que recordar el tema del *Deus Caritas est* joánico y la enorme resonancia que el tema ocupa p.e. en toda la obra de un S. Agustín así como en otros autores cristianos.
- (35) El problema del papel del amor en la religión ha sido muy estudiado y hay una abundantísima bibliografía que no es tarea nuestra recoger aquí. A título de ejemplo recordemos W. Schubart, *Religion und Eros*, München 1964.
- (36) H. Herter, "Nymphaei" RE, vol 34, Stuttgart 1937, col. 1551 y 1572 y el hecho es notable tanto en la epigrafía como en las fuentes literarias.
- (37) A.M. Vázquez Hoys, *La religión romana en Hispania...* pp. 303-307.
- (38) J. Gagé, *Apollon romain. Essai sur le culte d'Apollon et le développement du "ritus Graecus" a Roma des origines a Auguste*, Paris 1955, p. 371.
- (39) J. Gagé, *Ibidem*, p. 338.
- (40) Ballesteros, *Historia de España* (Salvat), vol I, 2a ed., Barcelona 1943; A. Beltrán, "El ara romana del museo de Cartagena y su relación con el culto de la Salud y Esculapio en Carthago Nova", *Ampurias* IX-X, 1947-48 pp. 213 ss, lams. I-II; A. Fernández Avilés "El Museo Arqueológico Municipal de Cartagena", *AEA* 54, 1944, p. 91; A. García y Bellido, *Esculturas romanas de España y Portugal*, Madrid 1949, n. 407, láminas 288-289; L. Pericot, *Historia de España* (Gallach), vol. I: *España primitiva y romana*, Barcelona 1934, fig. p. 527.
- (41) A. Beltrán, *Serie de monedas latinas de Cartagena, Murcia 1948*; A. Beltrán. "Los monumentos de Cartagena según las series de monedas y lápidas latinas", *Crónica del II Congreso Arqueológico del SE español*, Albacete 1947, pp. 305ss; L. Villalonga, *Numismática antigua de Hispania*, Barcelona 1979, pp. 292. 295; J.M. Blázquez, "Städtebau und Religion in Neukarthago (Hispanien). Topographie: Tempel aus der Zeit der römischen Republik", *Römische Geschichte, Altertumskunde und Epigraphik. Festschrift für Artur Betz zur Vollendung seines 80 Lebensjahres*, Win 1985, pp. 75-106, sobre todo 90-91.
- (42) Los materiales están recogidos en A.M. Vázquez Hoys, *op. cit.*, pp. 303-307.
- (43) Sobre el problema de la entrada de Asclepio en los lugares sagrados con aguas termales puede verse J.H. Croon, "Hot Springs and Healing Gods", *Mnemosyne. Bibliotheca Classica Batava*, serie IV, XX, 1967, 225-246, que es un trabajo de los varios que el mismo autor ha publicado en esta revista (Cfr. años 1956. 1961). En el que hemos citado, el autor, tras haber afirmado que el culto a Asclepio es relativamente reciente, concluye "Estas observaciones nos ofrecen un punto de partida para responder a la segunda cuestión planteada al comienzo de este artículo. Todos los patronos, anteriores a Asclepio tenían afinidades con la naturaleza y/o con el mundo ctónico. Esto tiene un interés especial si parece aceptable que algunos antiguos cultos de Asclepio tuvieron conexión con fuentes de aguas calientes, como es el caso de Cranon. Yo no propongo tomar partido en la famosa controversia de si Asclepio fue originariamente un espíritu de la tierra o un héroe (en el sentido de que hubiera sido primeramente un mortal); pero en ambos casos sus afinidades ctónicas originarias son obvias. En la experiencia religiosa de una población rural antigua las fuentes de agua hirviendo eran producto de poderes sobrenatura-

- les ctónicos. Pero incluso si Asclepio fue originariamente venerado en esta capacidad, aparentemente fue mucho menos importante que los otros patronos. Y su conexión ya tardía con las aguas termales apunta hacia una actitud mental completamente diferente de sus devotos. Ciertamente las antiguas creencias pudieron persistir. Todavía no hace muchos años que los campesinos de Cythnus no se atrevían a bañarse en las aguas termales de la isla. Pero el auge de los establecimientos de baños en el mundo helenístico y romano muestra que la población urbanizada tenía otras ideas religiosas. usaban la naturaleza y sus dones para sus propios intereses, muy en concreto para el bien de la humanidad; y al usar así las aguas termales daban culto a un dios de la medicina típicamente humano". Sobre el culto de Asclepio *cf.* p.e. A. Walton, *The Cult of Asklepios*, Ithaca 1894 (reprint 1965); A. Krug, *Heilkunst und Heilkult. Medizin in der Antike*, München 1985, pp. 121-187 y bibliografía en pp. 230-233.
- (44) El problema de las divinidades de la naturaleza es muy conocido en el mundo romano, lo mismo que el culto a Febo. Fue esta base la que nos hizo pensar al comienzo de nuestro estudio en estas lecturas alternativas, pero ahora ya no vamos a divagar sobre estos temas.
- (45) Sobre el tema de *Fortuna Virilis* volveremos más adelante. Puede verse J. Gagé, *Matronalia. Essai sur les dévotions et les organisations culturelles des femmes dans l'ancienne Rome*, Bruxelles 1963 sobre todo pp. 39-63.
- (46) R. Schilling, *La religion romaine de Vénus depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste*, Paris 1954, p. 87 Sobre diversas perspectivas del culto a Venus *Cf.*: A. Wlosok, *Die Göttin Venus in Vergils Aeneis*, Heidelberg 1967; N.E. Singleton, *Venus in the Metamorphoses of Apuleius*, Ann Arbor, Michigan U.S.A., 1980.
- (47) J. Beaujeu, *La religion romaine à l'apogée de l'Empire I, La politique religieuse des Antonins (96-192)*, Paris 1955, p. 138; las pp. 136-141 son claves para todo este tema por el conjunto de visiones y noticias que contienen. Un paralelo lingüístico del texto de *vota reus* lo hay en Macrobio (*Sat.* I, 12, 31): *A Iunio Bruto, quod... pulso Tarquinio sacrum Carinae deae in Caelio monte voti reus fecerit.*
- (48) R. Schilling, *op. cit.*, pp. 88-89: "El romano se sabe de una vez para siempre, sometido al imperio de los dioses; su única ambición es ganar su favor. Está persuadido en el curso de toda su historia de que la ayuda divina es indispensable para el éxito. Este sentimiento es el hilo conductor de la historia de Tito Livio. Y se expresa por la boca de la tradición romana en Cicerón: "*Mihique ita persuasi Romulum auspiciis, Numam sacris constitutis, fundamenta iecisse nostrae civitatis, quae nunquam profecto sine summa placatione deorum immortalium tantam esse potuisset*" (*De nat. deorum* III,2).
- (49) Un ejemplo de suplicante a Venus (en este caso a Afrodita) es Adriano cuando tras haber matado un oso en Beocia y otro en Tespias funda una ciudad, *Hadrianotherai*, y ofrece las primicias del oso beocio a Cupido acompañando su ofrenda con una dedicatoria en verso que se nos ha conservado: "Oh hijo de la melodiosa Cipria, arquero que vives en Thespias, vecina al Helicón, cerca del jardín en flor de Narciso, seme propicio: acepta este presente que te ofrece Adriano, las primicias del oso que ha matado él mismo desde lo alto de su caballo; tú, en recompensa de esta ofrenda, dale como dios sabio que eres, los favores de Afrodita Urania" ¿Esperaba Adriano una gracia particular? ¿Cuál? ¿Qué relación podía haber entre una ofrenda cinegética a Afrodita incluso si era la Urania y a Eros, incluso si era conocido como dios sabio? (*Cf.* J. Beaujeu, *op. cit.* p. 163, nota 2. Nosotros queremos recordar que aunque la ofrenda es a Afrodita parece que tal Afrodita es la traducción de la Venus romana. Y Cupido 'sabio' puede estar en la tradición platónica del Eros.
- (50) R. Schilling, *op. cit.*, Chapitre II: "La signification du culte des Vinalia. I. L'association de Jupiter et de Vénus" pp. 91ss.
- (51) H. Fliedner, *Amor und Cupido...*, pp. 94ss; *cf.* P. Grimal "Venus et l'immortalité (a propos de Tibulle I, 3, 37 et suiv.)", *Hommages a W. Deonna*, Bruxelles 1957, 258-262; W. Heilmann, *Die Bedeutung der Venus bei Tibull unter besonderer Berücksichtigung von Horaz und Propert*, Diss Frankfurt 1959.
- (52) H. Fliedner, *op. cit.*, p. 109, nota 5.
- (53) R. Schilling, *op. cit.*, pp. 276ss. Todo esto sin contar con los posibles sincretismos

- mos que puedan subyacer en nuestro centro de culto de los que luego hablaremos. Cfr. J.M. Blázquez, "El sincretismo en la Hispania romana entre las religiones indígenas, griega, romana, fenicia y místicas", en *La religión romana en Hispania*, Madrid 1982, p. 183.
- (54) H. Fliedner, *op. cit.*, p. 115, nota 42. Sobre el problema paralelo y concomitante de la sensibilidad religiosa latina y romana cfr. A. E. Wilhelm-Hooybergh, *Peccatum, Sin and Guilt in Ancient Rome*, Groningen 1954; H. Wagenvoort, "Orare, Precari", *Pietas. Selected Studies in Roman Religion*, Leiden 1980, 197-209.
- (55) F. de P. Díez de Velasco, "Balnearios y dioses de las aguas termales en Galicia romana", *AEA* 58, n. 151-152, 1985, 69-98; F. de P. Díez de Velasco, *Balnearios y divinidades de las aguas termales en la Península Ibérica en época romana*, Madrid (Microtrabajos. Ediciones. Distribuciones) 1987, con bibliografía.
- (56) Sobre el Júpiter romano puede verse C. Koch, *Der römische Juppiter*, Franckfurt a.M. 1937; G. Dumezil, *Jupiter, Mars, Quirinus*, Torino 1955. Sobre el culto a Júpiter en Hispania cfr. A.M. Vázquez Hoys, "El culto a Júpiter en Hispania", *Cuadernos de Filología Clásica* XVIII, 1983-1984, 83-215; J.A. Redondo Rodríguez, "El culto a Júpiter en la provincia de Cáceres a través de sus testimonios epigráficos. Distribución y nuevos hallazgos", *Studia Zamorensia* VI, 1985, 69-77; F. Marco Simón, "El culto a Jupiter Dolichenus en el norte de Hispania", *Veleia. Revista de Prehistoria, Historia Antigua, Arqueología y Filología Clásicas*, 4, 1897, 145-158.
- (57) Cfr. RE sub voce "Chaon".
- (58) Ovidio, *Metamorphosis*, III, 253-315.
- (59) Horacio, *Odas*, II, 19, 1-4.
- (60) Lucrecio, *De rerum natura*, IV, 580-595.
- (61) Para toda la mitología de Baco la bibliografía es abundante. A. Bruhl, *Liber Pater. Origins et expansion du culte dionysiaque a Roma et dans le monde romain*, Paris 1953; H. Jeanmaire, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris 1970 con abundante bibliografía; M.P. Nilsson, *The dionysiac Mysteries of the Hellenistic and Roman Age*, New York 1975; M. Detienne, *Dionysos mis a mort*, Paris 1977 (tr. española *La muerte de Dionisos*, Madrid 1982); M. Detienne, *Dioniso a cielo abierto*, Bari 1987.
- (62) A. Bruhl, *op. cit.*, p. 305.
- (63) Cfr. RE, sub voce "Eiche", "Phylacus", "Iphiclus", "Melampus" para todas las variantes y citas del mito; cfr. también M. P. Nilsson, *Geschichte der griechische Religion*, München 1967 (3. ed) vol I, pp. 613 ss.
- (64) H. Jeanmaire, *op. cit.*, pp. 203-205. El mismo tema apunta M. Detienne en su libro *Dioniso a cielo abierto*, Bari 1987, p. 87 cuando dice: "Técnica terapéutica practicada en cierta ocasión en la Argólida cuando Melampo, en una versión dura, trató a las hijas de Preto que habían perdido el juicio, con una cura de danzas violentas y rumorosas guiadas por una banda de jóvenes varones. Danza entusiástica pero de la misma naturaleza que las danzas báquicas, igualmente llamadas *baccheiai*, "bacantes", ofrecidas a la humanidad junto con el vino puro del que constituyen la otra vertiente, por un Dioniso que se venga de Hera, para el mayor bien de una humanidad hecha así".
- (65) Citamos la traducción de C. Schrader en ediciones Gredos, Madrid 1983.
- (66) *De Herodot. malignitate* 857 C-E. Agradecemos a la doctora A. Vera Muñoz el habernos señalado este texto en su tesis doctoral, *Tipología de la fiesta en MORALIA de Plutarco*, Murcia 1988, texto que juzgamos de enorme importancia para el tema que nos ocupa.
- (67) H. Jeanmaire, *op. cit.*, 471-472.
- (68) J. Bayet, *La religión romana. Historia política y psicológica*, Madrid 1984, cap. VI: "Los dioses", pp. 121 ss.
- (69) J. Bayet, *Ibidem*, pp. 126 ss.
- (70) J. Bayet, *op. cit.*, pp. 66ss.
- (71) Cfr. en este mismo volumen J. Sanmartín. "Grafías iberizantes en el latín de la Cueva Negra" y en general todo el problema de los sincretismos en la romanización y en particular el problema del culto en cuevas en época ibérica cfr. p. e. M. Tarradell, "Cuevas sagrada o cuevas santuario: un aspecto poco valorado de la religión ibérica", *Memorias del Instituto de Arqueología y prehistoria de la Universidad de Barcelona* 1973, pp. 25-30.
- (72) J. Bayet, *op. cit.*, p. 225s: "No se debe por tanto exagerar la oposición entre las religiones salvadoras de tipo biológico y las que hemos llamado cósmicas: ambas responden a una afectividad ciertamente común, pero a menudo confusa e inestable, y ambas de interfirieron, a lo largo del tiempo, durante el Imperio Roma-

- no”.
- (73) I. Becher, “Antike Heilgötter und die römische Staatsreligion”, *Philologus* 114, 1970, 211-255.
- (74) J. Bayet, *op. cit.*, p. 248.
- (75) R. Schilling, *op. cit.* p. 91ss.
- (76) J. Gagé, *Apollon Romain: Essai sur le culte d'Apollon et le développement du "ritus graecus" à Rome, des origines a Auguste*, Paris 1955; I. Becher, *op. cit.*, pp. 235 ss.; J. Bayet, *op. cit.* p. 138.
- (77) A. Bruhl, *op. cit.*, pp. 208. y *passim*; R. Schilling, *op. cit.*, pp. 120-121.
- (78) A. Bruhl, *op. cit.*, pp. 72. 137. 142. 146.
- (79) A. Bruhl, *op. cit.*, p. 150.
- (80) R. Schilling, *op. cit.*, pp. 19. 220.
- (81) J., Bayet, *op. cit.*, pp. 252ss. 259. Este es el fundamento de los abundantes sincretismos que aparecen por todas partes y muy en particular en Hispania. Cfr. J. Bayet, *op. cit.* p. 218 y J.M. Blázquez, “El sincretismo en la Hispania Romana entre las religiones indígenas, griega, romana, fenicia y místicas”, *La religión romana en Hispania*, Madrid 1982, 179-223.
- (82) J. Toutain, *Les cultes païens dans l'Empire Romain...*, vol. III, p. 60s.
- (83) A. Kirsopp Michels, *The Calender of the Roman Republic*, Princeton 1967, p. 175.
- (84) Ph. E. Huschke, *Das alte römische Jahr und seine Tage. Eine chronologisch-rechtsgeschichtliche Untersuchung*, Wiesbaden 1970 (reprint de la edición de 1869) p. 232. Este autor explica muy bien las razones de semejante acuerdo, que, entre otros argumentos, vienen dadas por el pasaje de Verrio Flacco, en su *De verborum significatu*, del que discute la restitución de Mommsen, y por el suplemento de Ursino que reza: “*Nefasti dies notantur N litera, quod iis nefas est praetori, apud quem lege agitur, fari tria verba do dico addico. NP notati ob ferias qdem aeq (quidem aeque) nefasti ac superiores sunt; quia vero puri sunt, saepe iis servi liberati sunt sine piaculo. sed et exercitus iis scribuntur et in provincias ire licet: sacra quoque instituta fiunt et vota nuncupata solvi et aedes sacri solent*” (*Ibidem*, p. 240).
- (85) Ph. E. Huschke, *op. cit.* p. 238: “Respecto a la nota NP que el calendario presenta para estos días... no podemos dudar que aparece por vez primera al comienzo del Imperio, y que la nota NP está puesta para indicar *nefastus purus*, distinguiendo tales días de los NF, *nefastus feriatius*, o *feriis*, o *festus...*”. En la p. 239 dice: “Respecto a esta nota NP quiero proponer mi suposición de que procede de Verrio Flacco mismo... en el sentido de que fue el primero en proponer que su primer uso fue en tiempo de César, y para designar las nuevas fiestas de la casa imperial”... en la p. 240: “el recto conocimiento del origen de la nota NP nos otorga además la ventaja de poder afirmar con gran seguridad que todos los días que llevan tal anotación sin otros nombres, son días de fiesta que proceden de época imperial”... y en p. 241: “Por lo demás la creación de tales nuevos días de fiesta no sobrepasó la época de gobierno de la casa Julio-Claudia”.
- (86) Ph. E. Huschke, *op. cit.*, p. 242: “Por lo que se refiere a las fiestas de la casa imperial hasta entonces existentes... en el año 70 fue creada por el Senado una comisión de hombres de pro (Tácito H. 4,40), ‘*qui... fastos adulatione temporum foedatos exonerarent modumque publicis impensis facerent*’ Y probablemente eliminaron ya entonces todos esos días señalados desde César con la NP que no tenían contenido tradicional”.
- (87) Ph. E. Huschke, *op. cit.*, p. 242: así pudo ya Plinio, bajo Trajano, hacer una instancia de permiso precisamente para septiembre, ni antes ni después, apoyándose en que en el mes de septiembre de nuevo había *complures dies feriatos* (ep. 10,12(24),3), cosa que no es concebible si en el mes de septiembre se hubiesen conservado como días de fiesta los días 2, 3, 17 y 23, fiestas de la casa imperial, además de las idus, dado que tendría el mismo número de fiestas que octubre (*Meditrinalia, Augustalia, Fontinalia, Idus y Armilustrium*).
- (88) J. Bayet, *op. cit.*, p. 229-230. cfr. J. Carcopino, “La réforme romaine du culte de Cybèle et Attis”, en *Aspects mystiques de la Rome païenne*, paris 1941, 49-111; P. Lambrechts, “Les fêtes phrygiennes de Cybèle et d’Attis”, *Bulletin de l’Institut Belge de Rome XXVII*, 1952, 141-170; M. van Doren, “L’évolution des mystères phrygiens à Rome”, *Antiquité Classique XXII*, 1953, 79-88; M.J. Vermaseren, “Religiones helenísticas”, en C.J. Bleeker-G. Widengren, *Historia Religionum. I. Religiones del pasado*, Madrid 1973 (ed. original Leiden 1969), pp. 483-518; r. Turcan, “Le

religioni orientali nell'Impero Romano", en H.-Ch. Puech, *Le religioni del mondo classico*, Roma-Bari 1987 pp 341-291 (ed. original Paris 1970); D. Sabbatucci, *La religione di Roma antica. Dal calendario festivo all'ordine cosmico*, Bari 1988, pp. 148-151.

- (89) H. Jeanmaire, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris 1970), 471-472. Para el problema de los cambios subjetivos y de la vivencia religiosa de los antiguos romanos cfr. H. Wagenvoort, "Orare, precari", *Pietas. Selected Studies in Roman Religion*, Leiden 1980, 197-209.
- (90) A. Bruhl, *op. cit.* En su tercera parte la obra trata de "Baco en Roma en la época de las guerras civiles y comienzo del Imperio". Y el capítulo primero tiene como tema "Los diversos aspectos de Baco para los romanos del siglo I antes de Jesucristo" y comienza recordando que "En la Roma del siglo I antes de Jesucristo, Baco es un dios familiar a todos. Sus estatuas, obras maestras del arte griego compradas o robadas en Grecia, adornan los edificios públicos, los jardines, las moradas de los particulares. Pinturas murales representan episodios del mito dionisiaco. Los poetas cantan la infancia, los amores y las aventuras del hijo de Semele, a quien a imitación de los alejandrinos invocan con el nombre de Lyaeus, Thyoneus y Nyseus, o llaman con el nombre latino de Liber Pater. Como dios del vino y de la vida, Baco es popular en toda la Italia peninsular...
- (91) A. Bruhl, *op. cit.*, pp. 120-121.
- (92) J. Bayet, *op. cit.*, p. 258s: "La expansión, en época imperial, de la gnosis (de donde derivan los "gnósticos") es decir, la creencia en una sabiduría misteriosa revelada, constituye por tanto un fenómeno nuevo cuya importancia no se ha calibrado aún exactamente".
- (93) No estamos afirmando que en la Cueva Negra se de la adecuación entre *Caelestis* y Venus; estamos planteando perspectivas de estudio. Según toda verosimilitud *Caelestis* es más bien el paralelo africano de Hera o de Cibele. Cfr. Marcel Le Glay, "Les syncrétismes dans l'Afrique Ancienne", en Fr. Dunand y P. Lévêque (ed), *Les syncrétismes dans les religions de l'Antiquité. Colloque de Beçanson (22-23 octobre 1973)*, Leiden 1975, p. 138ss: "...La evolución sincretista que ha conducido a *Iuno Caelestis*

del Africa romana... es menos compleja. Al lado del dios supremo, símbolo de la fuerza (representado por el carnero o el toro), los beréberes veneraban un principio femenino. Este principio femenino cuya función principal era ser fecundado por el principio masculino con el fin de producir todos los frutos de la tierra, en la época púnica fue semitizado bajo los rasgos de la diosa Tanit—cuyo nombre y significado siguen en discusión— que aparece como un compuesto hecho de préstamos tomados de Elat-Asherat fenicia y de la diosa bereber de la tierra. Fue asimilada en seguida a la egipcia Sekhmet y a la Hera griega. Al igual que Cronos había servido de lazo de unión entre Baal-Hammon y Saturno, es Hera—la Hera de la Magna Grecia, la diosa de la granada, diosa de la fecundidad y del más allá— la que sirve de lazo de unión entre Tanit y Juno. Sólo que el juego de asimilaciones no se detiene ahí. En efecto, es siempre la misma diosa la que se halla venerada unas veces bajo el nombre de *Ops*, otras de *Tellus Genitrix*, o bajo el nombre de *Nutrix*. En Oes (Trípoli) de donde es el genio, figura como *Tyche*, rodeada de Apolo, Atenea y los Dióscuros. En Narggara (Sidi-Yucef) se la implora como proveedora de lluvia. En un relieve de Trab Amara, en Argelia, es representada como señora de los animales, sentada sobre un león entre los bustos del sol y de la luna. En los siglos II a III fue confundida con Cibele. Beneficiaria de un vasto movimiento sincretista, que desde el siglo V antes de Cristo ha reunido todos los trazos más característicos de las principales diosas-madres orientales y occidentales, con toda naturalidad se ve promovida al primer rango y se impone como una imagen particularmente representativa de la gran Diosa-Madre mediterránea. Es éste, sin duda, el motivo que movió a Heliogábalo cuando la unió a su dios de Emesa, El-Gebal, antes de introducirlos a los dos en el panteón oficial de Roma".

Con esta larga exposición no se ha dicho todo, pues, como el mismo Le Glay anota, esta exposición está esperando la tesis de Mme Rossi-Landi. Y además hay aspectos que complican más el problema como p.e. algunos detalles de su imagen que recoge Toutain, *op. cit.*, vol III, Roma 1967, p. 72: "Hallazgos semejantes (de imágenes de palo-

mas) han sido hechos en el santuario de Pappus, excavado por los señores Haack y Vaubourdoile. Por lo demás se sabe que la paloma era un ave particularmente consagrado a la diosa de Chipre y Siria, que los griegos han asimilado a su Afrodita, los romanos a su Venus y que el Africa romana se ha convertido en Caelestis". Y algo parecido habría que decir del tema de la prostitución sagrada que también podría entrar en la discusión del problema. Los datos pueden verse en Toutain, *Ibidem*, pp. 80-83.

(94) J. Toutain, *op. cit.*, vol I, p. 360: "Liber Pater y Libera eran, como Ceres y Pluto divinidades esencialmente ctónicas: su asociación a Ceres en el templo levantado por el dictador A. Postumio en el 406 y consagrado tres años más tarde por el cónsul Sp. Cassio basta para probarlo. Posteriormente una asimilación más estrecha se estableció entre el Liber Pater itálico y el Dioniso griego: Liber Pater se convirtió entonces en el dios de la viña y recibió como atributos la corona de pámpanos y la yedra y el tirso".

(95) A. Bruhl, *op. cit.*, pp. 138ss: "Horacio se declara presa de la posesión dionisiaca "*pleno Bacchi pectore*" (Odas II, 19, 6). En otra parte dice que la yedra, adorno de frentes doctas, le mezcla con los dioses del cielo, y en la oda III, 25, se siente arrastrado hacia los bosques y los antros por Baco, del cual está lleno en el momento en el que le viene una inspiración nueva:

*Quo me, Bacche, rapis tui
plenum? quae nemora aut quos
agor in specus
velox mente nova?...*

Pretende escribir un poema sublime y nuevo a la gloria de Augusto y se compara a las Bacantes de Tracia arrebatadas por el éxtasis. Dejándose guiar por la inspiración báquica, se llega a alcanzar las más altas cimas de la poesía. No cantará nada que no sea grande y divino ya que "es un dulce peligro el seguir al dios que ciñe sus sienes de pámpano verde"...

También Tibulo ha cantado al dios de la embriaguez y de la inspiración... El poeta que sufre de la crueldad de Neera, su amada, pide al dios del vino que alivie su dolor, y compone un verdadero himno que comienza por la fórmula de carácter religioso *Candide Liber ades*. Recuerda en Elegías III, 4, 43. 44 a Baco en compañía de las Piérides:

*Casto nam rite poetae
Phoebus et Bacchus Pieridesque
favent.*

Evoca el combate que el Amor y Baco mantienen dentro de él y canta la omnipotencia del hijo de Semele que hace a los corazones ricos, quebranta al orgulloso y lo pone a merced de una dueña, somete las tigresas de Armenia y los leones amarillos y domestica a los seres indómitos. El vino hará olvidar su tristeza al amante traicionado".

Es interesante la unión de Baco y las Piérides, como en nuestro *titulus III/5*. Y notemos, además, que ya en Tibulo aparecen en unión con Baco ideas de purificación y de inmortalidad (III, 17, 6).

(96) En el año 293 una delegación romana acudió a Epidauró para traer desde allí una de las serpientes sagradas e iniciar así oficialmente el culto en Roma (J. Gagé, *Apollon Romain...* pp. 151. 153. 371 etc.).

(97) I. Chirassi Colombo, "Acculturation et cultes thérapeutiques", en Fr. Dunand y P. Lévêque (ed), *Les syncrétismes dans les religions de l'Antiquité...* p. 108: "En las Galias, por ejemplo, los cultos salutareos tan frecuentes en testimonios epigráficos y arqueológicos no pueden ser estimados simples supervivencias de cultos indígenas que derivan de un sustrato religioso particularmente ligado a la devoción a las aguas salutareas. En muchos casos se puede suponer, por el contrario, que se trata de fenómenos de adaptación, de respuesta de aculturación que hallaban en la tipología particular del culto iátrico la posibilidad de conciliar los elementos nuevos solidificando y transformando a la vez las estructuras tradicionales". En Fortuna, a pesar de la aculturación, parece evidente que predomina el elemento cósmico.

(98) M. Leglay, *op. cit.*, p. 129s: "El ejemplo de Esculapio lleva casi al mismo resultado. Su caso ha sido muy bien asimilado por C. Ch. Picard (*Rel. Afr. Ant.*, Paris 1954, 125-127)... Se sabe que, ciertamente muy pronto, fue asimilado al dios púnico Eshmoun, cuyo templo ocupaba en Carthago la parte sur de la colina del teatro... Fue también asimilado a los genios beréberes provistos de poderes curadores, como el Macurgum del relieve a los siete dioses de Beja, en los cuales se ha querido reconocer a los *dii Mauri*. Es claro que en Leptis Magna y generalmente en el Africa proconsular, en Car-

tago y en Thurburbo Maius, el Esculapio grecorromano, cuyas estatuas adornan a menudo las termas y que ha tomado el lugar de Eshmoun, ha sabido guardar intactos su carácter y sus aspectos griegos, como ha señalado con precisión L. Robert. El descubrimiento reciente en Cartago de un altar dedicado en el siglo II a *Aesculapio ab Epidauro* lo confirma con brillantez. Y, sin embargo, incluso en la proconsular es posible que en ocasiones haya tomado ciertos rasgos del dios púnico, por ejemplo, cuando se le pone en relación con Caelestis, heredera de Tanit, como en Thugga (Dougga) y en Thibaris (Hr Thibar). Al revés, en Numidia y en particular en los medios y villas militares —piénsese en el *Asclepieum* de Lambesa— el dios de la medicina aparece fuertemente marcado por trazos indígenas o púnicos”.

- (99) L. Deubner, *Attische Feste*, Berlin 1932, p. 9; R. Schilling, *op. cit.*, pp. 20-21: “En el mes de Skiroforion las Arreforas llevaban pequeños panes en forma de serpientes y de falos al recinto de los jardines de Afrodita. Estos objetos durante su permanencia bajo tierra debían impregnarse de virtudes de fecundidad...”.
- (100) J. Toutain, *op. cit.*, vol. I pp. 349. 350. 367.
- (101) Doro Levi, “Aion”, *Hesperia* XIII, pp. 269-314 donde queda clara la relación de Aion con divinidades ctónicas como son Serapis o Kore (cfr. p. 276).
- (102) C.B. Pascal, *The Cults of Cisalpine Gaul*, Bruxelles-Berchem 1964, p. 58. Es interesante leer la panorámica que ofrece la Galia Cisalpina en el culto a los dioses frigios. En el corazón de la cultura romana hay abundantes dedicaciones. Hay aculturación clara. Los *dendróforos* constituyen la más extendida de las asociaciones cultuales: “Su gran frecuencia en las ciudades del Imperio y su estrecha relación con las asociaciones de *fabri* y de *centonarii* los singularizaba como algo más que una simple asociación religiosa. Su posición privilegiada como *collegium licitum* y el patronazgo que les ofrecían personas de alta posición social en las comunidades en las que estaban creados muestra que ejercían una determinada función social aparte del mantenimiento del culto a la diosa para merecer su conservación y esto hasta el siglo V. Esta especial cualificación se ha deducido con

argumentación indirecta y consiste en haber sido provisosores de madera para la construcción de barcos, o el servir como voluntarios entre los bomberos. Sea cual fuere la razón, eran los más ampliamente extendidos entre los participantes de procesiones a la diosa” (p. 58).

R. Turcan, “Le religioni orientali nell’Imperio Romano”, (Cfr. supra n. 88) ha indicado los pasos cómo el culto a los dioses frigios pudo avocindarse en la mentalidad romana: “El Estado prohibía a los ciudadanos romanos castrarse. Estos, sin embargo, tenían la posibilidad de tomar parte en los carismas del culto de Cibeles sin contravenir a la ley, y ello se realizaba a través del *taurobolio* o del *criobolio*... En esta fase (época de los Antoninos), los santuarios de la diosa frigia se difunden en todo el mundo romano. Aquí y allá, Cibeles se beneficia del sincretismo local. En Italia se asocia a Ceres. En Africa a la *Dęa Caelestis*, con su cabeza adornada con torres y a caballo de leones... en la Galia se inmerge en la religión local de las *Matres*...”.

Esta ola de influencia frigia trajo consigo implicaciones de orden teológico, al menos en los círculos intelectuales y filosóficos. La secta gnóstica de los naasenos elucubra en torno a la mandorla preexistente que da a luz a Atis, el Logos que se asimila a Osiris, Adonis o Pan. Para el neoplatónico Porfirio, Atis es la flor primaveral que languidece antes de dar fruto... para el emperador Juliano, Atis es el tercer demiurgo puesto directamente frente al mundo sensible...

Atis ha sacado beneficio del culto solar. El 25 de marzo era el día en que el Sol pasaba al hemisferio superior.

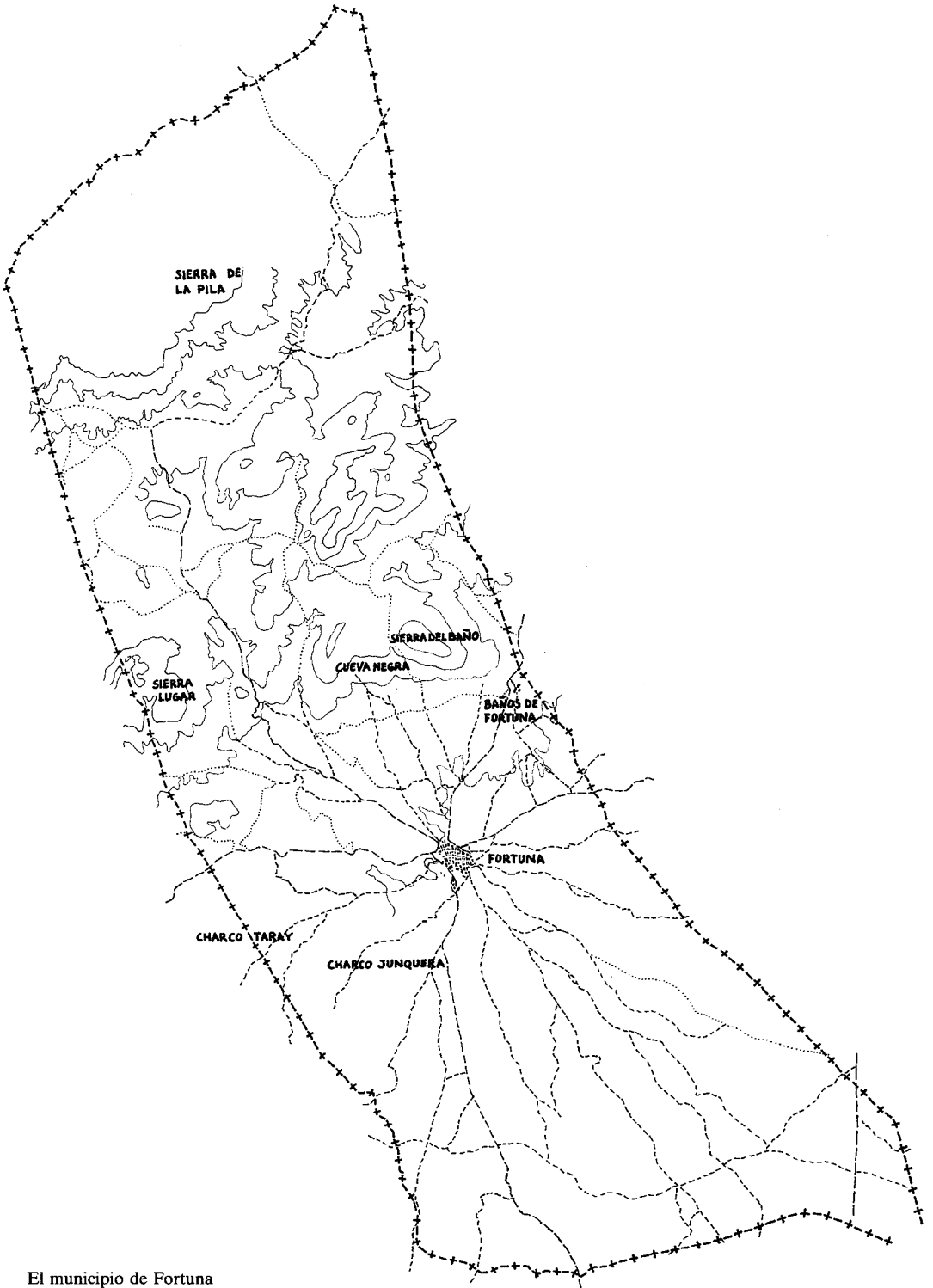
Si recordamos las noticias que nos dan las fuentes literarias como es el caso de Asno de Oro de Apuleyo es posible que haya que matizar mucho sobre estos cultos en unos y otros lugares, entre unas gentes y otras. No está aun dicha la última palabra sobre el fenómeno de la forma de practicar la religión en la Roma del siglo II.

- (103) *Sedibus* era la primera lectura y sigue siendo una palabra dudosa. Recogemos aquí su posibilidad.
- (104) J. Bayet, *op. cit.*, pp. 227-228.
- (105) A. Walton, *The Cult of Asclepios*, Cornell University 1894 (reprint John-

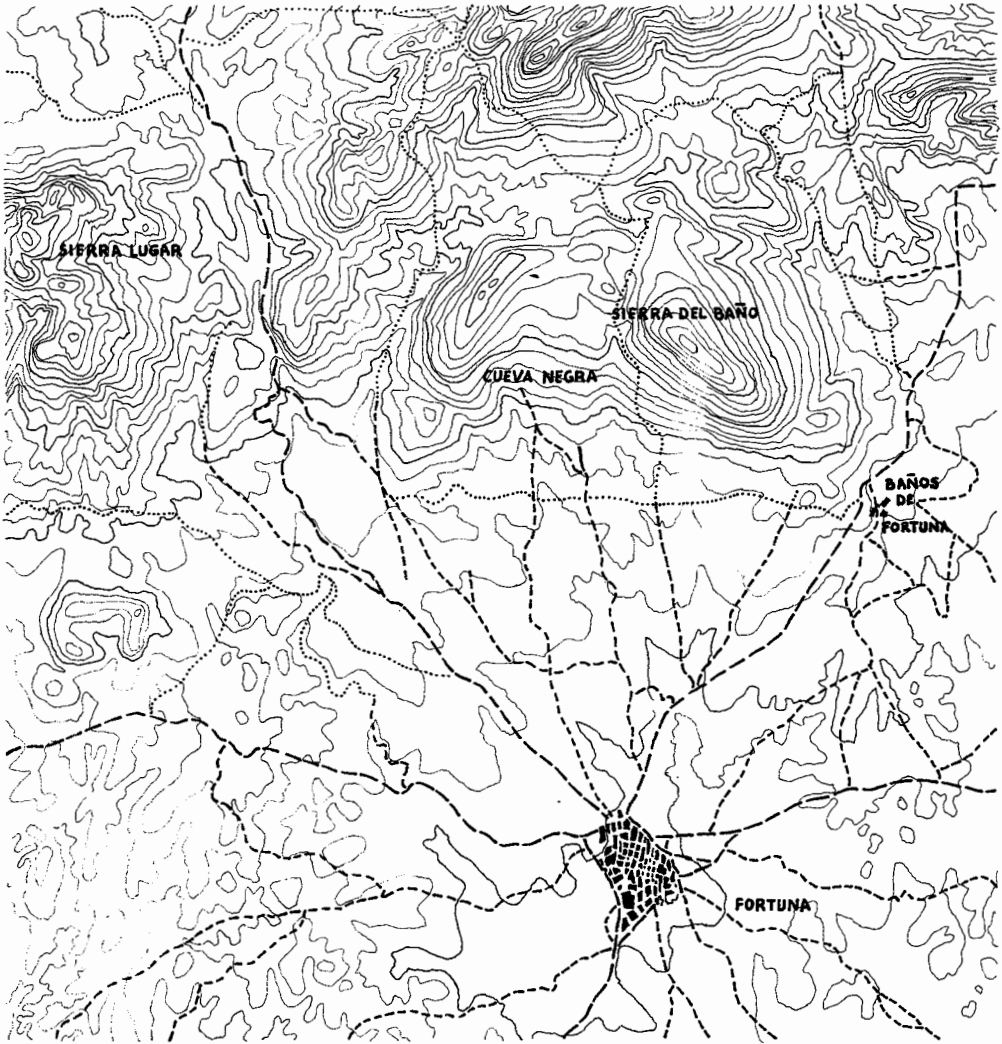
- son 1965), capítulo III: "The Sanctuaries of Asclepios" pp. 36-46.
- (106) *Ibidem*, cap. V: "Medical procedure in the Asclepiea" pp. 57s.
- (107) A. Walton, *op. cit.*, p. 62.
- (108) La bibliografía sobre la *incubatio* es enorme y de gran interés. He aquí la más significativa:
1850. F.G. Welcker, "Incubation. Aristides der Rhetor", en *Kleine Schriften zu den Alterthümern der Heilkunde bei den Griechen, Griechische Inschriften, zur alten Kunstgeschichte*, Bonn 1850, 89-157.
1894. A. Walton, *op. cit.*, pp. 62 ss.
1899. E. Rohde, *Psyche*, Leipzig 1899-1900.
1900. L. Deubner, *De incubatione* (Diss Leipzig), editada en 1909 con el título *De incubatione capita quattuor*, Leipzig 1909.
1906. M. Hamilton, *Incubatio or the Cure of Disease in Pagan Temples and Christian Churches*, St. Andrew 1906.
1909. O. Weinreich, *Antike Heilungswunder. Untersuchungen zum Wunderglauben der Griechen und Römer*, Giessen 1909.
1923. A. S. Pease, *Cicero, De divinatione* (ed), Illinois 1923.
1925. H. Delehaye, *Les recueils antiques de miracles des Saints*, Bruxelles 1925.
1931. R. Herzog, *Die Wunderheilungen von Epidauros*, *Philologus Suppl* XXII, 1931.
1934. A.D. Nock, "A vision of Mandulis Aion", *HThR* 27, 1934, 53-104.
1940. C.A. Meier, *Antike Inkubation und moderne Psychotherapie*, Zürich 1940.
1960. A. Taffin, "Comment on rêvait dans les temples d'Esculape", *Bull. Assoc. G. Budé* S. IV, 3, 1960, 325-366.
1967. C.A. Meier, "Le rêve et l'incubation dans l'ancienne Grèce", en *Le rêve et les sociétés humaines*, Paris 1967, 290-305.
1969. L. Gil, *Therapeia. La medicina popular en el mundo clásico*, Madrid 1969.
1972. G. Michenaud - J. Dierkens, *Les rêves dans les "Discours sacrés" d'Aelius Aristides. Essai d'analyse psychologique*, 1972.
1975. N.F. Marcos, *Los Thaumata de Sofronio. Contribución al estudio de la incubatio cristiana*, Madrid 1975.
- Además de todos los artículos sobre el tema en todas las grandes enciclopedias: RE, DACL, LThK, RGG etc.
- (109) H. Dörrie, "Inkubation", *RGG* Tübingen 1959 (reprint 1986) col. 755s: "Para recibir un oráculo en sueños, el que lo buscaba (generalmente un enfermo) se acostaba a dormir en el templo o en el lugar de culto, según una preparación ritual. En la época más antigua se acostaba directamente sobre la tierra porque el oráculo lo daba Ge o Plutón o lo daban aquellos héroes que antes habían sido videntes los cuales tenían que ser evocados de su reposo en la tierra: así Anfiarao, sobre todo en Oropos... y Trofonio en Lebadea. Como la expansión del culto de Asclepios, en el siglo VI tardío, la *incubatio* se especializó para ser un oráculo para enfermos. Podía darse ante o de parte de varios dioses de salud como p.e. también de Isis y Serapis; pero fue típica en las curaciones de Asclepio. Era indispensable la preparación a base de dieta (o ayuno), lavado, purificaciones, ofrendas y oración; tras de la *incubatio* su significado era revelado por el sacerdote. Se practicó durante toda la antigüedad... En el comienzo del Cristianismo en el lugar de Asclepio entraron Cosme y Damian, san Miguel Arcángel, Santa Tecla etc.
- (110) N. Fernández Marcos, *Los Thaumata de Sofronio*, Madrid 1975, p. 33. Sobre la *incubatio* cristiana, *ibidem* cap. III pp. 23ss.
- (111) Agradecemos a D. J. A. Villarreal, colaborador en las jornadas epigráficas de Fortuna y contertulio en aquellos felices días de 1986 el habernos sugerido el pasaje de Marcial. Ep. I, 117 donde el poeta recomienda a uno que quiere tener sus obras que se pase por la tienda de un librero que se conoce precisamente por las inscripciones que "adornan" su pared y puerta:
- Contra Caesaris est forum taberna scriptis postibus hinc et inde totis, omnis ut cito perlegas poetas.*
- (112) Sobre la mántica antigua y el modo de actuar recoge algunas noticias J.A. Fernández Delgado, *Los oráculos y Hesíodo. Poesía oral mántica y gnómica griegas*, Cáceres 1986.
- (113) J. Toutain, *op. cit.*, vol. III, p. 185ss.

- (114) J. Toutain, *op. cit.*, vol. III, p. 190.
- (115) Agradezco al Prof. J. Fontaine el haberme señalado la existencia de epigramas de Naucelius, corresponsal de Symmaco, dedicados a las Ninfas Cfr. W. Speyer, *Naucelius und sein Kreis. Studien zu den epigrammata Bobiensia*. München 1959; y la edición por este mismo autor de esos epigramas: *Epigrammata Bobiensia*, Leipzig 1963.
- (116) La bibliografía sobre la diosa Fortuna es amplia pero no tanto que constituya un acervo ingente. Y sobre todo las perspectivas han cambiado mucho. Puede recordarse:
- Primero todas las historias de la religión romana desde la de G. Wis-sowwa, *Religion und Kultus der Römer*, München 1896 hasta la de K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, en el Handbuch der Alt. Wiss. München 1960 así como en las obras citadas como p.e. la de Beaujeu.
- Podemos recordar también los artículos monográficos de las diversas enciclopedias especializadas RE, Röschers'Lexikon etc.
- Además podemos enumerar algunos otros trabajos:
1896. A. Mau, "Der Tempel der Fortuna Augusta in Pompeji", *Mitt. der K. D. Arch. Instituts, Rom* 1896, 269ss.
1900. J.B. Carter, "The Cognomina of the Goddess 'Fortuna'", *TAPHA XXXI*, 1900, 60-68.
1905. W. Otto, *Philologus LXIV*, 1905, 192-193.
1939. M. H. Lingby, *Die Tempel der Fortuna und der Mater Matuta am Forum Boarium in Rom*, Historische Studien fasc. 358, Berlin 1939.
1954. R. Schilling, *La religión romaine de Venus...*, Paris 1954, pp. 29. 64. 86. 232. 258. 265. 389.
1955. J. Gagé, *Apollon Romain...*, Paris 1955, pp. 50, notal. 189. 192. 273. 292. 308. 549.
1960. J. Gagé, *Matronalia. Essai sur les devotions et les organisations culturelles des femmes dans l'ancienne Rome*. Bruxelles 1960.
1964. C.B. Pascal, *The Cults of Cisalpine Gaul*. Bruxelles 1964. pp. 28-30 etc.
1981. I. Kajanto, "Fortuna", *ANRW II*, 17, 1 (1981), pp.
1982. A. M. Vázquez de Hoys, *La religión romana en Hispania*, Madrid 1982, 543-547 y 572-576.
- (117) J. Toutain, *Les cultes païennes de l'Empire Romain...* vol I, p. 424 donde para la fecha de la composición del libro (año 1907) da las siguientes estadísticas: Africa 18; España 16; Narbonense 5; las Tres Galias 6; Bretaña 26; Germania Inferior 6; Germania Superior 37; Retia 4; Norico 5; Dalmacia 8; Panonia 21; Dacia 20; Mesia Superior 3. Evidentemente que las estadísticas han cambiado desde entonces. Para España A.M. Vázquez Hoys da 19 inscripciones.
- (118) J.B. Carter, "The Cognomina of the Goddess 'Fortuna'". *TAPHA XXXI*, 1900, 60-68.
- (119) J. Toutain, *op. cit.*, p. 425.
- (120) Véase en este mismo libro el dato en el trabajo de I. García Pelegrín y E. Matilla Seiquer.
- (121) J. Toutain, *op. cit.* p. 428.
- (122) J. Toutain, *op. cit.*, p. 430.
- (123) F. Schilling, *op. cit.*, p. 232, nota 2.
- (124) R. Schilling, *op. cit.*, p. 228.
- (125) R. Schilling, *op. cit.*, Apéndice II, p. 389-395.
- (126) J. Gagé en *matronalia...* estudia el origen de la diferenciación del culto a Fortuna por parte de las matronas y de las meretrices en la evolución de los ritos nupciales romanos; pero admite el hecho atestiguado por los textos clásicos de la celebración de la fiesta del primero de abril al igual que todos los autores modernos.
- (127) Existe también según el mapa de carreteras que publica Firestone Hispania el pueblo de Guadahortuna, en las cercanías de Ignalloz, al norte de los Montes de las Encebras, ya en el límite con la provincia de Jaén.
- (128) J. Belmonte, "La vía romana de Cartagena a Fortuna, por el puerto del Garruchal", *Vías Romanas del SE. Actas del symposium celebrado en Murcia del 23 al 24 de octubre de 1986*, Murcia 1988, pp. 53-59.
- (129) El último trabajo de síntesis que existe y el único es el de C. Belda, *El proceso de romanización de Murcia*, Murcia 1975 y está completamente superado, pero la prospección está en plena ebullición y hará falta algún tiempo antes de poder intentar una síntesis que valga la pena.
- (130) Es de justicia citar aquí los varios trabajos de A. Beltrán Martínez que durante muchos años fue portavoz casi

- único de la arqueología del SE, como p.e. "El ara romana... Ampurias IX-X, 1947-48, 207 ss; *Serie de monedas latinas de Cartagena*, Murcia 1946; "Los monumentos de Cartagena según sus series de monedas y lápidas latinas", *Crónica del Congreso de Albacete* 1947, 305ss; "Las lápidas latinas, religiosos y conmemorativas de Cartagena" *AEspA* XXIII, 1950, 268ss; "Topografía de Carthago Nova" *AEspA* XXI, 1948, 191 ss.
- (131) M. Koch, "Neue römische Inschriften aus Karthago Nova", *Madridder Mitteilungen* 17, 1976, 285 ss; Id. "ΑΑΗΤΗΞ Mercurius und das phönikisch-punische Pantheon in Neukarthago", *Madridder Mitteilungen* 23, 1982, 101ss. Id, "Isis und Sarapis in Carthago Nova", *Madridder Mitteilungen* 23, 1982 347-352, lam. 56 y 57.
- (132) J.M. Blázquez, "Städtebau und Religion in Neukarthago (Hispanien). Topographie: Tempel aus der Zeit der römischen Republik", en *Römische Geschichte, Altertumskunde und Epigraphik. Festschrift für Artur Betz zur Vollendung seines 80. Lebensjahres*, Wien 1985, pp. 75-105, con dos láminas.
- (133) S. Ramallo, *Mosaicos romanos de Carthago Nova (Hispania Citerior)*, Murcia 1985.
- (134) J.M. Blázquez, *Mosaicos romanos de Sevilla, Granada, Cádiz y Murcia*, Madrid 1982.
- (135) J.M. Blázquez, "Stadtebau..." p. 87ss.
- (136) J.M. Blázquez, *Ibidem*.
- (137) Tesis de licenciatura leída en la Universidad de Murcia en junio de 1986.
- (138) Sobre el yacimiento ibérico y cerámica ática de Archena está realizando su tesis de licenciatura J.S. Barba Frutos y las perspectivas son espectaculares. Es posible que la importancia del yacimiento deba ser puesta en relación con las aguas termales del lugar, pero habrá que esperar el resultado de la investigación. Desde la obra ya antigua de J. Zellinger, *Bad und Bäder in der altchritlicher Kirche*, München 1928 hasta los trabajos recentísimos de F. de P. Díez de Velasco, *Balnearios y divinidades de las aguas termales en la Península Ibérica en época romana*, Madrid (Microtrabajos. Ediciones. Distribuciones) 1987 hay muchas ideas en juego y de gran interés.
- (139) F. Cascales, *Discursos históricos de la muy noble y muy leal ciudad de Murcia y su reino*, Murcia 1874 (3ª ed.).
- (140) A. Carmona González, "Murcia ¿Una fundación árabe? (Historiografía de una polémica)", *Miscelánea Medieval Murciana* XI, 1984, 9-65.
- (141) A. González Blanco, "Las otras Murcias de España. Nuevos datos para el estudio de la significación del topónimo 'Murcia'", *Murgetana* LXI, 1981, 5-10.; R. Pocklington, "El origen del nombre de Murcia" en prensa; A. González Blanco, "El nombre de Murcia" (en prensa).
- (142) M. Martín Camino, *Eneas en Cartagena*, Murcia 1984.



El municipio de Fortuna



El ámbito "sagrado" de los cultos de las aguas y dependencias