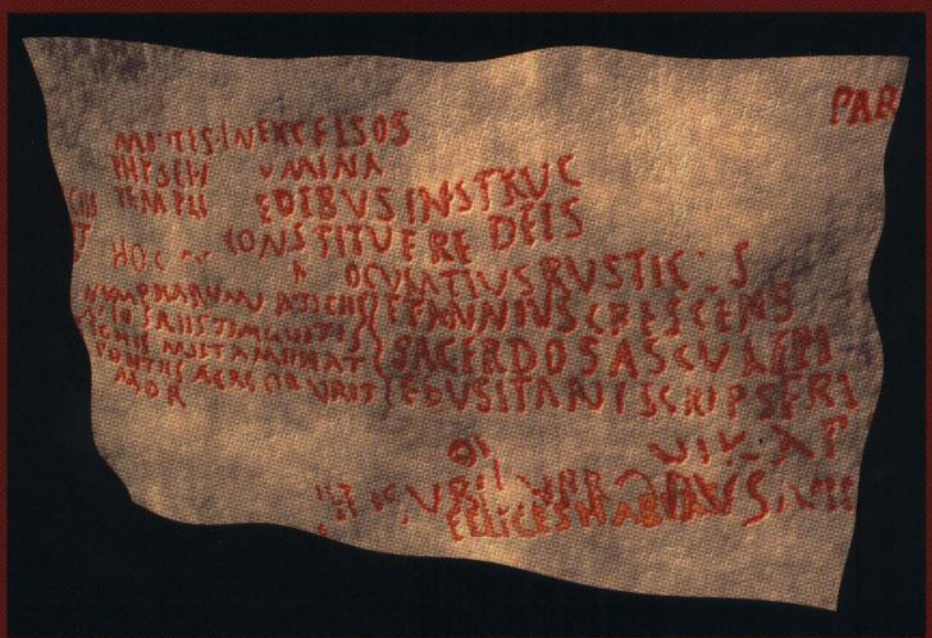
UNIVERSIDAD DE MURCIA
ÁREA DE HISTORIA ANTIGUA

ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO

MONOGRAFÍAS HISTÓRICAS SOBRE LA ANTIGÜEDAD TARDÍA

XX



Ed. A. González Blanco
G. Matilla Séiquer

LA CULTURA LATINA EN LA CUEVA NEGRA

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

2003

UNIVERSIDAD DE MURCIA
ÁREA DE HISTORIA ANTIGUA

ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO

MONOGRAFÍAS HISTÓRICAS SOBRE LA ANTIGÜEDAD TARDÍA

Serie dirigida por el Dr. D. Antonino González Blanco

XX

Ed. A. González Blanco
G. Matilla Séiquer

LA CULTURA LATINA EN LA CUEVA NEGRA

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

2003

ÍNDICE

Presentación 9
A. González Blanco

Iª PARTE
CONTEXTOS Y REFERENCIAS

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

CONTEXTO RELIGIOSO
La Fortuna de los romanos 47
Mª. D. Gallardo López

CONTEXTO MÉDICO
Los dioses médicos y el culto a la salud en herbarios romanos. Pseudo-Musa y Pseudo-Apuleyo 67
J. Martínez Gázquez

CONTEXTO ARQUEOLÓGICO
El Balneario Romano de Fortuna. Estado de la cuestión y perspectivas de futuro 79
G. Matilla Séiquer, A. Egea Vivancos y J. Gallardo Carrillo

CONTEXTO ANTROPOLÓGICO
Partos milagrosos en la Cueva Negra de Fortuna: La nostalgia de un recuerdo histórico. —Análisis etnográfico y mitológico— 183
J. F. Jordán Montés y J. A. Molina Gómez

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

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

IIª PARTE
LOS TEXTOS DE LA CUEVA NEGRA. REFLEXIONES Y COMENTARIOS

Los *Titvli* de la Cueva Negra lectura y comentarios literario y paleográfico (trabajo ya publicado en 1987 y 1996) 225
A. U. Stylow y M. Mayer

Los textos de la Cueva Negra y sus modelos literarios 265
J. Velaza

Los calcos de los *Titvli* en las sucesivas etapas del trabajo e investigación 275
A. González Blanco

¿Ecos del *Pro Archia* en la Cueva Negra? 313
A. Espigares

El culto a Baco en la religión romana y los textos de Fortuna (Murcia) 317
J. L. Ramírez Sádaba

Interpretación semántica de *VENIS INFESTVS ET DOCILIS ET MOBILIS* (inscripción nº 31) en el contexto de la Cueva Negra (Fortuna, Murcia) 325
F. García Jurado e I. Velázquez Soriano

Tierra, cielo e inspiración: Una lectura de tres pasajes de la Cueva Negra 335
Mª C. Fernández López

Fuego en la fuente: sobre dos epígrafes de la Cueva Negra de Fortuna y su conexión con Virgilio y otros poetas latinos 345
V. Cristóbal

Los *sodales Heliconi* de la Cueva Negra de Fortuna (Murcia): una propuesta de interpretación 355
J. M. Baños Baños

La Diosa Fortuna. Relaciones con las aguas y los militares. El caso particular del Balneario de Fortuna (Murcia) 373
Rafael González Fernández

Preinforme del estado de conservación de las inscripciones de la Cueva Negra 387
Judit Gasca, Ángeles Solís y Silvia Viana

IIIª PARTE
RELIGIOSIDAD DE LA CUEVA NEGRA. SÍNTESIS

Símbolos y rituales en las inscripciones de la 'Cueva Negra de Fortuna' (Murcia): correlaciones entre etnolingüística y etnohistoria 405
Santiago Fernández Ardanaz

La Cueva Negra de Fortuna (Murcia): un posible *témenos* indígena posteriormente sincretizado 423
A. Rodríguez Colmenero

La función de la Cueva de Fortuna: El antro báquico-sabazio y sus antecedentes 437
F. J. Fernández Nieto

IVª PARTE
NOTICIARIO ARQUEOLÓGICO

Una nueva «placa de cinturón» visigoda del Llano de la Consolación (Yecla, Murcia) .. 465
Antonio Gómez Villa

Triente de oro de Sisenando en la Provincia de Aurariola 469
Antonio Gómez Villa & Martín Azorín Cantó

Moneda de Teodosio 473
Antonio Gómez Villa

El yacimiento de Casa Moya (Puebla de D. Fadrique, Granada) 475
J. Fernández Palmeiro y D. Serrano Várez

Las cuevas con columbario de Beas de Guadix 539
Antonino González Blanco, Gonzalo Matilla Séiquer, José Gómez Carrasco, Jesús Gómez Carrasco y J. Antonio Molina Gómez

Una inscripción votiva de los Baños Romanos de Archena 559
Gonzalo Matilla Séiquer y Rafael González Fernández

Inscripción sobre un ara de los baños romanos de Fortuna 567
Gonzalo Matilla Séiquer y Rafael González Fernández

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

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

Vª PARTE
LOS FORJADORES DE LA ANTIGÜEDAD TARDÍA

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

La cultura latina en la Cueva Negra. En agradecimiento y homenaje a los Profs. A. Stylow, M. Mayer e I. Velázquez
Antig. crist. (Murcia) XX, 2003, págs. 9-11

PRESENTACIÓN

Antonino González Blanco

Desde que se descubrió el contenido literario de la Cueva Negra de Fortuna, ha sido una necesidad sentida por los investigadores el invitar a los latinistas a unirse al estudio de esos textos, desde el trabajo de su lectura e identificación hasta el no menos difícil de interpretación. Sólo muy lentamente los estudiosos han ido tomando tales textos en consideración. Probablemente por lo novedoso del hallazgo, pero también, no se puede dudar, por la terrible dificultad de la tarea. He aquí la primera razón de la alegría que nos colma a la hora de presentar este libro. Se recoge en él la reflexión del grupo presente en un congreso celebrado en Fortuna, los días 10-13 de febrero del año 2001, al que asistimos 25 personas, cuyas aportaciones, unas directas y otras por influencia están aquí presentes.

Los participantes en aquel grato encuentro constan en el programa que conseguimos elaborar, con nombres muy queridos y admirados que no queremos dejar de enumerar:

LISTA DE PARTICIPANTES CON TÍTULO DE SUS PROPUESTAS

1. Javier Velaza, *Lingüística ibérica e inscripciones de Fortuna* (Univ. Barcelona).
2. Francisco García Jurado e Isabel Velázquez, *Interpretación semántica de DOCILIS ET MOBILIS en el contexto de la Cueva Negra (Fortuna, Murcia).* (Univ. Complutense).
3. Ángel Sierra de Cózar, *Inscripciones en balnearios* (Univ. Autónoma Madrid).
4. José Martínez Gázquez, *Los dioses medicinales y su tradición en la Edad Media* (Univ. Autónoma Barcelona).
5. José J. Caerols, *El concepto de «placato» en las inscripciones de Fortuna*. (Univ. Complutense).
6. J. M. Baños, *En torno a los sodales y sodalidades* (Univ. Complutense).
7. Marcos Mayer, *El estado actual de las lecturas de la Cueva Negra de Fortuna* (Univ. Barcelona).

8. A. Espigares, *Ecos del Pro ARCHIA en las inscripciones de la Cueva Negra* (Complutense).
9. Concepción Fernández López, *En torno a flecos sueltos: cacumina, Chaoni, Heliconi (Univ. Compostela).*
10. Vicente Cristóbal, *La difusión de Virgilio por Hispnia y las inscripciones de Fortuna* (Univ. Complutense).
11. Ana Moure, *Documentación en torno a los balnearios privados romanos* (Univ. Complutense).
12. Armin Stylow, *Protección y defensa de la Cueva Negra* (Instituto Arqueológico Alemán).
13. F. J. Fernández Nieto, *El culto en la Cueva Negra y su interpretación tipológica* (Univ. Valencia).
14. J. L. Ramírez Sádaba, *El culto a Baco en la religión romana y los textos de Fortuna* (Univ. Cantabria).
15. J. Jordán y J. A. Molina Gómez, *Sobre el ritual de ir a parir a la Cueva Negra* (Univ. Murcia).
17. Rafael González Fernández, *Militares y balneario. El caso de Fortuna* (Univ. Murcia).
18. Gonzalo Matilla Séiquer / Alejandro Egea Vivancos / Juan Gallardo Garrido, *El balneario romano de Fortuna. Resultados de las últimas excavaciones* (Univ. Murcia).
19. José Antonio Molina Gómez, *La lectura de los textos de Fortuna por parte de los «antiguos» y los «modernos» (Sortes vergilianae, mántica, inspiración y uso)* (Univ. Murcia).
20. Antonio Rodríguez Colmenero, *Paralelos de Fortuna en el NO Peninsular* (Univ. Compostela).
21. Antonino González Blanco. *Los lugares sagrados en la ordenación del territorio* (Univ. Murcia).
22. Santiago Fernández Ardanaz, *Las inscripciones de la Cueva Negra y su dimensión cultual* (Univ. de Elche).

PARTICIPANTES AÚN SIN DECIDIR EL TEMA

23. Joaquín Gómez Pantoja (Univ. de Alcala de Henares).
24. Juan Manuel Abascal (Univ. Alicante).
25. Felisa del Barrio (Univ. Compltense de Madrid).
26. Juan José Chao (Univ. Alicante).
27. F.J. Díez de Velasco (que no podrá asistir) (Univ. La Laguna).

El coloquio fue un éxito. Un éxito de convivencia: fueron tres días maravillosos en los que se habló de cultura latina; se discutió de temas y problemas y nadie quedó cansado ni hastiado, antes bien todos quedamos con hambre y sed de más. Muy gratas las sesiones científicas en el salón de plenos del Ayuntamiento de Fortuna y en el salón de Actos de la Biblioteca pública municipal, muy gratos los encuentros humanos en el comedor del Hotel Costas; inolvidables las visitas a la Cueva Negra, las comprobaciones de las lecturas y las discusiones allí en el lugar sagrado de la gruta. No podemos olvidar que en buena parte el éxito fue del Excmo. Ayuntamiento de Fortuna cuya generosidad, cuyo buen hacer y cuya amabilidad en las personas sobre todo del Sr. Alcalde y del Sr. Concejal de Cultura nos cautivaron a todos. No diría la verdad quien tras haber vivido aquellos días no reconociera que los allí presentes aprendimos mucho.

El día en que tratamos del tema de la inspiración de los textos y de la teoría de la inspiración en el mundo clásico creo que no se nos olvidará a ninguno de los presentes. Una cosa es leer los libros en frío y otra muy distinta poner sobre el tapete todos nuestros conocimientos para discutir unos textos como caídos del cielo, que se presentan sin padre ni madre ni genealogía, y con los que hay que realizar una anagnóresis total. Pero todos dijimos entonces que tal trabajo fue una maravilla y pasados los años todos recordamos aquellos días como días de gracia.

Por vez primera los textos han sido objeto de un coloquio y discusión científica. Hasta ahora algunos colegas se habían ocupado de los mismos y algo se había avanzado. Pero creemos que la aportación que ahora presentamos constituye un hito en la historia de la investigación: Creemos haber profundizado en los temas contextuales de la Cueva: contextos sacrales, religiosos, cultuales, médicos, etnográficos y literarios. Hemos leído varios textos con luz nueva y descubierto perspectivas que antes no se nos habían ocurrido. La relación del culto con el balneario romano cercano cobra nuevo interés a la vez que el balneario se va manifestando poco a poco con nuevo brillo y esplendor. La relación de nuestros textos con toda la cultura y vida romana, que ya era intuida y conocida, se confirma y se matiza.

Y lo que avanza mucho es el problema de la interpretación global de la Cueva Negra, como santuario y su visión global. Si un día Otto Weinreich dijo que «de religión romana no sabemos nada en absoluto», es posible que tras del conocimiento ya formulado de este lugar y ritos la frase pueda ser bastante más matizada y ponderada.

Este volumen no agota el conocimiento ni el estudio de la Cueva Negra. Hay que seguir leyendo; hay que profundizar en el estudio del balneario y de la relación con este santuario; hay que seguir estudiando los contextos y tener la atención muy sensible a los nuevos hallazgos literarios y arqueológicos. Todo ello será más fácil después de este volumen.

Y, finalmente, a la vez que renovamos nuestro agradecimiento al pueblo y autoridades del municipio de Fortuna, hay tres nombres que queremos poner muy de relieve: los de los Doctores ARMYN STYLOW, MARCOS MAYER e ISABEL VELÁZQUEZ. Ellos son los artífices primeros de las lecturas y estudios epigráficos de los textos; ellos acudieron gustosos y tomaron parte muy activa en las discusiones —no en vano eran los primeros y mejores conocedores de la problemática epigráfica de los documentos— pero luego decidieron no aportar interpretaciones personales por escrito, alegando, con una dosis no pequeña de sencillez y compañerismo, que ellos ya habían dicho esencialmente lo que de momento entendían que podían aportar. Quiero recordar y dar testimonio de que en los trabajos aquí presentados hay no poco de documentación aportada por estos queridos amigos y preciso es dar testimonio de ello en esta publicación que queremos considerar un homenaje a los mismos, así como a todo el resto de colaboradores.

La cultura latina en la Cueva Negra. En agradecimiento y homenaje a los Profs. A. Stylow, M. Mayer e I. Velázquez
Antig. crist. (Murcia) XX, 2003, págs. 17-43

LA CUEVA NEGRA, «LUGAR SAGRADO». EN TORNO AL CONCEPTO DE «LUGAR SAGRADO» Y A SU PAPEL EN LA RELIGIÓN CLÁSICA Y EN LA CONCIENCIA EUROPEA. CONSIDERACIONES ACTUALES

ANTONINO GONZÁLEZ BLANCO

RESUMEN

Teniendo como punto de partida el hecho de que todas las culturas consideran algunos lugares de su geografía como «lugares sagrados», nos asomamos al problema del origen y del campo semántico de lo «santo». Esta categoría se ha aplicado a la reflexión sobre las «cuevas sagradas» del tipo de la que nos ocupa. Prestamos especial atención a la subjetividad de la actual reviviscencia de lo santo y a su crisis también actual.

ABSTRACT

Considering as a starting point the fact that all cultures consider certain points of their geography as being «holy places», special thought is given here to the problem of its origen and the field of semantics regarding «Holy». This has been applied to the study of the sacred caves, such as that which is now being studied. And especial attention is given to the subjectivity of the survival of «sacred» and its actual crisis.

I. LO SAGRADO Y LA «INVESTIGACIÓN» SOBRE EL TEMA

Al interesarnos por una definición más precisa sobre la CUEVA NEGRA de Fortuna, es fundamental entender que la cualidad que queremos estudiar, su «sacralidad», no se ha planteado del mismo modo ahora que si el tema se hubiera estudiado hace un siglo o más.

El concepto de lo «sagrado» ha existido a lo largo de toda la historia de la Humanidad[1]. Los estudiosos de todos los tiempos han quedado admirados ante el hecho religioso y lo han analizado con interés y profundidad, pero tal análisis era la contemplación de una experiencia que se conceptualizaba dentro de un esquema antropológico bien estructurado y definido en el que la inteligencia ocupaba la base del sistema.

Es a partir de la Ilustración cuando los conceptos comienzan a ponerse en cuestión[2]. En cualquier caso la reflexión antropológica del siglo XIX a partir de las teorías de Darwin, ofrece un nuevo fundamento para que el tema se analice en profundidad. Tal análisis no llega hasta que, ya en el siglo XX, pensadores como Otto, James o Bergson, plantean de manera clara la tesis de que el sentimiento religioso, la vivencia religiosa, es algo muy concreto que merece análisis específico. Y lo que es más llamativo, proponen que la vivencia religiosa pueda no tener un origen intelectual, sino de otra clase. Ello provoca una enorme discusión, como veremos.

El segundo embate serio es el fenómeno de la secularización social que comienza a partir de los años sesenta, por lo menos de manera consciente. Es una sociedad que plantea la vida como algo ya no «sagrado» en alguna medida convierte a lo «sagrado» en un objeto de estudio secundario al menos desde el punto de vista de la utilidad. No se considera necesario para sobrevivir.

Un tercer momento en la discusión se puede ver en las tomas de posición de la discusión actual sobre la religión y lo religioso. Nadie se atreve a decir que la religión no tenga sentido o que no sea importante sociológicamente (incluso los ateos se ven obligados a admitir que como fenómeno empírico ahí está y con fuerza no menor que antaño). Pero mientras que unos estudiosos siguen pensando que hay que mantener su validez como parte del sistema mental y antropológico «tradicional», otros prefieren relativizarlo, opinan que es algo «patológico», que no tiene por qué estar esencialmente unido al hecho religioso (y mucho menos en el Cristianismo, que, aseguran, en su origen no fue «sacral»). Es natural que ambos grupos no se entiendan con facilidad.

Aplicando la perspectiva histórica a la reflexión sobre la Cueva Negra podríamos decir que si el tema sobre este antiguo templo se hubiera planteado antes de la cristianización del mundo antiguo, se hubiera afirmado como algo evidente que la Cueva Negra era un «lugar sagrado». Si el tema se hubiera planteado tras de su «desacralización» probablemente a comienzos del siglo V, la respuesta hubiera sido que «no era un lugar sagrado»[3]. Plantear el tema ahora nos permite por una parte analizar el hecho con matices y perspectiva histórica y por otra sacar conclusiones culturales de no pequeño interés.

---

1 No queremos entrar ahora en discusiones sobre los problemas de la hominización y de cuándo comienza la sensibilidad religiosa y la religión misma; y mucho menos queremos entrar en el tema del origen de la religión. Hablamos de un modo general sobre nuestra humanidad con la que es connatural la cultura, algún tipo de cultura.

2 HAZARD, Paul, *La crisis de la conciencia europea*, Paris 1947 [Ed. española, Madrid, Alianza, sucesivas ediciones].

3 Probablemente se hubiera llegado a afirmar que era un lugar «satánico» cuando todavía quedaba el recuerdo de su antigua función de templo y más tarde las opiniones hubieran quedado divididas según las cabezas de los que hablaban del tema, siendo para unos un lugar con poderes y para otros un lugar como otro cualquiera.

II. LOS LUGARES SAGRADOS EN EL MUNDO

Cada Cultura tiene los suyos. Son lugares sagrados: la ciudad santa de Jerusalén[4], Roma, Santiago de Compostela así como otros lugares famosos como Lourdes o Fátima para los cristianos, La Meca para los musulmanes, las ciudades santas del Tibet para los budistas, el río Ganges para los hindúes etc.

En España, cuando se habla de lugares sagrados nos vienen a la memoria, además de Santiago de Compostela, el Pilar de Zaragoza, los diversos santuarios de las patronas o patrones de cada región (Guadalupe en Cáceres; Montserrat en Cataluña; Virgen del Camino en León; Covadonga en Asturias; Loyola, en Guipúzcoa; Javier en Navarra; etc.

Y si pensamos en Murcia, en esta misma temática son nombres inevitables La Fuensanta en Murcia, La Virgen de la Esperanza en Calasparra; El Santuario de la Vera Cruz en Caravaca y otros muchos que sería prolijo enumerar: San Ginés de la Jara, Rogativa y El Cristo del Rayo en Moratalla, El Santuario de Canara en Cehegín, La Virgen de las Huertas en Lorca,...

Y junto a todos ellos ahora hablamos de la CUEVA NEGRA en Fortuna. ¿Qué tiene en común la Cueva Negra con todos estos lugares citados? Desde luego la Cueva Negra no es ni ha sido nunca un santuario cristiano, pero sí ha sido y sigue siendo un lugar sagrado. Es menester profundizar en el concepto de lugar sagrado y ese es nuestro cometido de hoy.

III. POR QUÉ LOS LUGARES SE CONVIERTEN EN «SAGRADOS»[5]

III.1. Por la presencia, al menos puntual, de la divinidad

Si nos remontamos a los tiempos más antiguos en los que tenemos testimoniados con fuentes documentales la existencia de lugares sagrados, podemos recordar cuándo y cómo aparecen en las literaturas del Próximo Oriente Antiguo tratando a la vez de especificar el modo como surgen y los tipos de lugares sagrados que se crean.

Tomando como punto de referencia los documentos y tradiciones de la Biblia[6] que si no son los más antiguos sí que son lo bastante antiguos como para servirnos de referencia, hemos de comenzar por las tradiciones referentes a Abraham[7].

---

4 Así como otras ciudades bíblicas: DAUBLER, Theodor, *Heilige Stätten der Bibel*, Zürich-Leipzig, Orell Füssli Verlag, 1929.

5 BRERETON, J. P., «Sacred Space», en *The Encyclopaedia of Religion* (Ed. Mircea ELIADE), 1987, 526-535.

6 Sobre la sacralidad en la Biblia puede verse la obra colectiva *L'Expresion du sacré dans les grandes religions. I: Proche-Orient ancien et traditions bibliques*, en la que colaboran Julien RIES, Herbert SAUREN, Guy KESTREMONT, René LEBRUN y Maurice GILBERT, Louvain-La-Neuve, Centre d'Histoire des Religions, 1978.

7 Los textos que hablan de historias más antiguas son las que tienen una estructura más sapiencial y cronológicamente son más tardíos. Según la crítica unánimemente admitida pertenecen a las tradiciones jahvista, elohista o al Priestercodex, todas ellas constituidas ya en el primer milenio antes de Cristo. Ver, *El estudio del Pentateuco*, Estella, Para los lugares sagrados de Abraham puede verse LOHFINK, N., «Vete de tu tierra. El Dios de los Patriarcas», en *A la sombra de tus alas*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2002, pp. 57-72.

Abraham sacraliza aquellos lugares en los que se le ha manifestado el Señor y en aquellos lugares eleva altares y ofrece sacrificios. Así ocurre en Siquem[8], en Mabre[9], y en estos casos la sacralización viene constituida por la TEOFANÍA[10] o aparición de Dios.

Santos son los lugares que tienen culto previo. Así ocurre con Salem donde es rey Melquisedec, que ofrece pan y vino y bendice a Abraham. El origen es el culto habitual existente. La sacralización queda constituida por el USO.

Santos o sagrados son los lugares en los que Abraham celebra algún rito especial como es el de la alianza. Adquieren una sacralidad RITUAL confirmada por la manifestación divina.

Santos son los lugares en los que Dios manifiesta un JUICIO, como ocurre con los profetas Elías cuando Dios actúa matando a todos los sacerdotes de Baal. O el lugar en el que Balaam bendice a Israel a pesar de que había sido llamado para que lo maldijera, dado el juicio de Dios que es el hecho de que la burra hable. En el mundo cristiano será santo el lugar en el que acaecen milagros[11].

Santos son los lugares en los que ha vivido un «hombre santo»[12] y que con mucha frecuencia demuestran su «santidad» por los milagros que allí ocurren y muestran así la santidad del hombre de Dios.

Desde otro punto de vista se puede calificar como «santo» aquel lugar al que se acude en peregrinación[13], ya que aunque la peregrinación no es causa sino consecuencia, el dato puede servir para detectar la sacralidad del lugar.

El tema no es simple ni se puede homogenizar con falsas generalizaciones. Recordemos por ejemplo que la construcción y dedicación de un templo en Roma podía no ser considerado como un hecho sacral[14]. Y cuando la Iglesia Católica «consagra» una iglesia que va a ser considerada «lugar sagrado» todo el ritual consecratorio es una mina sobre el concepto y la realidad que estamos analizando.

Y del mismo modo, y para no generalizar simplificando, hay que recordar que hay lugares que fueron considerados santos en una cultura y que luego se manifestaron santos en las culturas sucesivas por un proceso de inculturación (o desde nuestra perspectiva ordinaria, de cristianización)[15].

---

8 *Genesis*, 12, 6-8.

9 *Genesis*, 18, 1ss + 13,18.

10 OTTO, W. F., *Theophania. Der Geist der altgriechischen Religion*, Reinbek, 1956; JEREMIAS, J., *Theophanie*, Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 10, 1965; SULLIVAN, L. E., «Hierophany», *The Encyclopedia of Religion* 6, 1987, 313-317.

11 BACHMANN, Hans, *Das Mirakelbuch der Wallfahrtskirche Mariastein in Tirol*, Innsbruck 1973.

12 WIENERROITER, Franz, *Auf den Spuren der Eremiten*, Saalfelden 1991.

13 DOLLINFGER, Inge, *Tiroler Wallfahrtsbuch*, Innsbruck 1982; HOPPE, Alfred, *Des Österreichers Wallfahrtsorte*, Wien 1913; MÜLLER, Arnim, *Wallfahrten in Vorarlberg*, Diss. Innsbruck 1949; REITTER, Georg, *Wallfahtsvolkskunde von Sankt Chrisantgen / Nörsaach in Osttirol*, Diss. Wien 1960; NEUHARDT, Johannes, *Wallfahrten im Erzbistum Salzburg*, München 1982; SAILER, Gerhard, *Wallfahrt zum heiligen Blut Seefeld in Tirol*, Seefeld 1984.

14 BARDON, H., «La naissance d'un temple», *Revue des Études Latines* 33, 1955, 166-182.

15 LUKAN, Karl, *Seltsame Kultstätrten – Sonderbare Heilige. Kulturhistorische Wanderungen in Österreich*, Wien, Dachs Verlag, 1995.

Pueden considerarse «lugares sagrados» en el mundo físico: El cielo, azul o tenebroso; determinadas grutas y cavernas[16]; sotos o bosquecillos; fuentes[17]; pozos[18]; manantiales sagrados de aguas termales o normales[19].

Mucho más claramente son «lugares sagrados» todos los templos[20], y algunos a veces por doble motivo ya que en ocasiones se sienten como lugares sagrados porque tienen relación con el templo madre que es lugar sagrado[21]; del mismo modo lo son los recintos sagrados en los que están los santuarios (Témenos); y hay ciudades que todas ellas son vistas como una especie de templo ampliado que quedan inundadas por la cualidad de «santidad» que las constituye como «sagradas»[22].

III.2. La «sacralidad» se concibe también como una cualidad que pueden tener otros objetos complementarios con los lugares santos y en ocasiones hacen el papel de suplentes

III.2.1. Objetos móviles

Árboles; montañas[23]; árboles y plantas[24]; piedras[25], especialmente cuando presentan inscripciones[26]; animales[27].

---

16 KARNER, Lambert, «Kuntsliche Höhlen in Niederösterreich», en *Blätter des Vereins für Landeskunde von Niederösterreich*, Wien 1884; STAMPFER, Ludwig, «Die künstliche Höhlen bei Kaindorf», en *Mitteilungen des Historischen Vereines für Steiermark*, Graz 1887; CZOERNIG-CZERNHAUSEN, *Die Höhlen des Landes Salzburg*, Salzburg 1926; HAHNL, Adolf, *Katakomben-Salzburg*, Salzburg 1972; HARTMANN, Helga und Wilhelm, *Die Höhlen Niederösterreichs*, Band 2, Wien 1982; MAIS, Karl / SCHAUDY, Rudolf, *Höhlen in Baden und Umgebun*g, Seibersdorf 1985; MIAO, W. (Ed.), *Die Höhlentempel von Dunhuang. Ein Jahrtausend chinesischer Kultur*, Sttutgart 1982; NOU, J. L. y OKADA, A., *Ajanta. Frühbuddhistische Höhlentempel*, München 1993; RAPHAEL, M., *Prähistorische Höhlenmalerei*, Köln 1993 PLETICHA, H. y MÜLLER, W., *Hohlen, Wunder, Heiligtümer. Mythische und magische Plätze in Deutschland*, Freiburg 1995.

17 El culto a las fuentes en Alemania, en Francia y en toda Europa y el Mediterráneo al menos desde tiempos clásicos.

18 SWOBODA, Erich, «Der heilige Brunnen zum Tempel des Latobius im Lavanttale», en *Carinthia* 1, Klagenfurt 1941.

19 W. K., «Heilbäder», *Lexikon der Alten Welt*, Band 2, col. 1224; BLUM-HEISENBERG, B., *Die Symbolic des Wassers. Baustein der Natur – Vielfalt der Bedeutung*, München 1988; TOLLE – KASTENBEIN,R., *Antike Wasserkultur*, München 1990 SELBMANN, S., *Mythos Wasser. Symbolik und Kulturgeschichtte*, Karlsruhe 1995.

20 G. Gb., «Heligtum», *Lexikon der Alten Welt*, Band 2,; DONIN, Richard Kurt, «Die Rundkirche in Petronell – ein Wehrbau, en *Unsere Heimat*, Wien 1941; KEYSERLING, Arnold, *Das Erdheiligtum*, Wald 1983.

21 VÖLLER, Franz, *Entstehungsgeschichte und Beschreibung der Portiunkulakirche und Lourdesgrotte in Gugging*, Wien 1929; FLÖGEL, Evelyn, *Die Loreto-Kapellen in Baden-Würtenberg, Bayern und der Republik Österreich*, München 1984.

22 GUGITZ, Gustav, *Österreichischen Gnadenstätten im Kult und Brauch*, 5 vols. Wien 1955-58, MOHL, Adolf, *Der Gnadenort Loreto in Ungarn*, Eisenstadt 1894; TWORUSCHKA, U. (Ed.), *Heilige Stätten*, Darmstadt 1994; MAASS, M., *Das antike Delphi. Orakel, Schätze und Monumente*, Darmstadt 1993.

23 ALBUS, Michael, *Wohnungen der Götter. Heilige Berge*, Stuttgart / Zürich, Kreuz, 2002. Podemos transcribir unas palabras de la presentación (Hans Küng) porque son todo un tratado sobre el tema: «¿Quién no conoce las montañas sagradas de judíos, cristianos y mahometanos? El monte Sinai, el monte de los diez mandamientos; o el monte de Sión, sobre el que se construyó la ciudad de David, o el monte del Templo en el que se realizó la ofrenda de Abraham, sobre el que se construyeron los dos templos judíos (primero y segundo), el mismo en el que tuvieron lugar los conflictos de Jesús con las gentes poderosas de su pueblo y finalmente desde el que el profeta Mahoma subió al cielo. Desde siempre las montañas sagradas ejercen una poderosa fascinación: el Olimpo, morada de los dioses griegos;

III.2.2. Personas

Sacerdotes; profetas; reyes; comunidades; las personas santas cuando ya han muerto[28]; las reliquias de estas personas sagradas[29].

III.2.3. Objetos relacionados con el culto

Capillas[30]; Cruces, que son «santas» y sacralizan el lugar en el que se colocan[31]; columnas[32]; imágenes protectoras[33]; símbolos[34]; piedras de frontera[35]; bastones; vestiduras.

---

pero también el Monte Athos, monte de los monjes bizantinos. Con mucha frecuencia los monasterios se construyeron en relación con montañas sagradas, como es el caso del convento de Santa Catalina en el Monte Sinaí, o la casa madre de los benedictinos en Monte Casino. En nuestra región menos conocidos son los montes santos de otras religiones. Semejantes en su origen mítico al Olimpo es el Monte Meru para indues y budistas o es el Elbro para los persas. Pero hay numerosos otros montes sagrados para otras diversas religiones, que son visitados por peregrinos y turistas hasta el día de hoy. Así en China el Tai Shan, o el Qinchen Shan en Sichuan, que es el monte sagrado de los taoistas, a donde acuden por millares el día de su fiesta. Y lo mismo se puede decir del monte Hiei en Japón. Fieles e infieles se mezclan en estos ritos y prácticas. Desde lo más alto, los hombres experimentan cuán cerca del cielo se hallan. Y esta experiencia de relación entre el cielo y la tierra está en la base de la concepción de estas montañas como sagradas. Y viene a la memoria el Ps 15: «¡Señor! ¿Quién podrá subir a tu monte santo? El que está sin mancha y hace lo que es justo y dice la verdad de corazón…»

24 PAPST, W., *Der Götterbaum. Unser Schöpfungsort im Kosmos*, Frankfurt am Main 1995.

25 KIESSLING, Franz, *Über heidnische Opfersteine im Lichte der Volksmeinung und Forchung*, Wien 1927; KIRCHNER, Horst, *Die Menhire in Mitteleuropa*, Wiesbaden 1955; GROSS, Gerhard, «Der Stein auf Burg Lockenhaus und seine Deutung», *Alte und moderne Kunst*, Wien 1975: WEIGAND, H., *Einsame Steine und ihre Beziehungen zum Menschen*, Freiburg 1987; REDEN, S., *Die Megalith-Kulturen. Zeugnisse einer verschollenen Ur-Religion. Grosssteinmale in Andalusien, Bretagne, Irland, Korsika, Malta, Sardinien, Stonehenge*, Köln 1978; LUKAN, Karl, *Weisser Stein und Rotes Türl*, Wien 1988; REDEN, Sybille, *Die Megalith-Kulturen*, Köln 1989; HAUPT, Hermann, «Der Teufelsstein – ein prähistorischer Kalender?», *Mitteilungen der Naturwissenschaftlichen Vereines für Steiermark*, Graz 1990; TEICHMANN, F., *Der Mensch und sein Tempel. Bd. 3: Die Megalitkultur in Irland, England und der Bretagne*, Stuttgart 1992.

26 PRIULI, Aurelio, *Felsenzeichnungen in den Alpen,* Zürich 1984; FRIULI, Aurelio, *Le incisioni rupesstri di Monte Bego*, 1984.

27 Es bien conocido el carácter sagrado que tenían el toro Apis o el cocodrilo en Egipto y tienen las vacas sagradas en la India; el cerdo en algunos pueblos de la isla de Java.

28 La bibliografía sobre el culto a los santos es inmensa. Pueden consultarse todas las enciclopedias religiosas. Hay además muchas obras monográficas algunas de las cueles ya han sido citadas. Ver además: DINZELBACHER, P. /BAUER, D. R. (Eds.), *Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart*, 1990.

29 El tema de las reliquias es inmenso. Sirve para explicar una gran parte de la sacralización de los lugares en la antigüedad, así como la difusión de muchos cultos cristianos por todo el mundo: ANGENENDT, Arnold, «Corpus incorruptum. Eine Leitidee der mittelalterlichen Reliquienverehrung», *Saeculum* 42, 1991, 320-348, ANGENENDT, Arnold, *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zum Gegenwart*, München 1994; DIEDRICHS, Christof L., *Vom Glauben zum Sehen. Die Sichtbarkeit der Reliquie in Reliquiar. Ein Beitrag zur Geschichte des Sehens,* Berlin, Wiessensee Verlag, 2001 (con una amplísima bibliografía).

30 MEHL, Heinrich, *Kirchen und Kapellen in Rhön-Grabfeld*, Fulda 1963; GRAF, Roland, *Wegkapellen im Landkreis Kronach*, *Heimatkundliches Jahrbuch des Landkreises Kronach Arbeitskreis für Heimatpflege* 12 / 1984.

31 KIESSLING, Franz, *Altertümische Kreuz- und Querzuge*, Wien 1914; MARINGER, Johannes, *Das Kreuz als Zeichen und Symbol in der vorchristliche Welt*, Bonn 1980. Especial interés tienen las cruces de término que suelen ser de piedra y suelen estar relacionados con usos precristianos y con concepciones demoníacas bien conocidas o alternativa y complementariamente con expiaciones obligadas por crímenes cometidos, lo que abunda en el tema de la sacralidad y papel apotropaico de las tales cruces. Muchas han desarrollado leyendas al respecto y todas sacralizan el

III.2.4. Ritos religiosos[36]

III.2.4.1. Celebraciones

Ofrendas; Sacramentos.

---

lugar. La bibliografía sobre el tema es inmensa: MÜLLER, Otto August, «Steinkreuze in der Umgebung von Bühl mit einem Anhang über die Steinkreuzforschung», en *Die Ortenau* 14, 1927, 156-157; KÖBER, Heinz, *Die alten Steinkreuze und Sühnesteine Thüringens,* Erfurt 1960; NEININGER, Albert, «Ratatter Wegkreuzes und Altäre wansdersten», en *Badisches Tagblatt*, 226, 30 de septiembre del 1961; KRAUS, S., «Herkunft und Alter der Steinkreuzsitte», *WDI* (*Wie's daheim ist. Beilage des Neumarkter Tagblattes*, Neumarkt 1950ss) 1962, nº 11; BROCKPÄHLER, Wilhelm, *Steinkreuze in Westfalen*, Münster, Aschendorff, 1963; SKUDNIGG, E., *Bildstöpcke und Totenleuchten in Kärnten. Mit einem Geleitwort von Hans Sima*, Klagenfurt 1967; LOSCH, Bernhard, *Steinkreuze in Südwestdeutschland*, Tübingen 1968; NIEMEYER, W., / AZZOLA, K. F. y otros, *Die alten Steinkreuze und Kreuzsteine in Stadt und Landkreis Marburg*, Marburg 1969; MEHL, Heinrich, *Frankische Bildstöcke in Röhn und Grabfeld*, Würzburg 1978; LOSCH, Bernhard, *Sühne und Gedenken.. Steinkreuze in Baden-Württemberg. Ein Inventar* (=Forschungen und Berichte zur Volkskunde in Baden-Würtemberg, 4), Stuttgart 1981; ZINGSHEIM, Christa, *Wegekreuze und Bildstöcke in Köln*, Köln 1981; WORSCHECH, Reinhard, *Bildstöcke, Wahrzeichen der Landschaft Rosenheim*, Rosenheimer Verlagshaus Alfred Förg, 1981; FRECKMANN, Klaus y BÖLLING, Heinz, *Alte Grabkreuze im Siebengebirge und an der unteren Sieg*, Köln 1983; FRECKMANN, Klaus, *Wegekreuze, Bildstöcke und Heiligenhäuschen im Landkreis Bedrnkastel-Wittlich*, Köln (In Kommision bei Rudolf Habelt) 1984; STÖRZNER, Franz, *Steinkreuze in Thüringen. Katalog. Bezirk Erfurt*, Weimar 1984; RIEBELING, Heinrich / RUMBLER, Siegfried, *Kleindenkmale in Hessen*, Hesen, Schriftenreihe des Hessischen Freilichtmuseums, 1984; SCHMEISSNER, R. H., «Der ‚Kreuzstein' in Hof/Saale», en *Mitteilungsblätter internationale Steinkreuzforschung* 1, 1985; SCHÄTZLEIN, Gerhard, *Steinkreuze und Kreuzsteine im Landkreis Rhön-Grabfeld, -Sühnemale und Gedenksteine – Eine Aufnahme bestehender und verschwundener Steinmale in Bild und Wort mit ausfühlichen Erläuterungen, Statistiken und Karten, Stand 1985*, Mellrichstadt, Richard Mack Veerlag, 1985; THINNES, Margarethe, *Wegekreuze und Bildstöcke im Saarland*, Saarbrücken, Minerva-Verlag, 1985; ZULL, Gertraud, *Bildstöcke, Kreuze, Standbilder im Landkreis Rastatt. Ihre Entstehung und Ihre Bedeutung in der Heimatgeschichte*, Gaggenau, Druckerei + Verlag Toorzewski GmbH, 1985; BUCKA, Hans / HELAND, Oskar, *Die Steinkreuze und Kreuzsteine im Landkreis hof und in der Stadt Hof*, Hof, Oberfränkische Verlaganstalt, 1986; SCHMEISSNER, Rainer H., *Oberpfälzer Flurdenkmäler, Ein bebildertes Handbuch zur Formenvielfalt und Typenbestimmund von Flur- und Kleindenkmälern eines ostbayerischen Regierungsbezirkes*, Regensburg 1986 [en la serie *Steinkreuzeforschung. Studien zur deutschen und internationalen Flurdenkmalforschung*, nº 4] – con una bibliografía abundantísima; MÜLLER, Werner / BAUMANN, Günther E. H., *Kreuzzsteine und Steinkreuze in Niedersachsen*, Bremen und Hamburg, Hanno ver, Verlag CW Niemeyer, 1988; SCHICKSBIER, Anton, *Altenthaner, Feldkreuze und Marterln*, Regensburg 1992; La bibliografía sobre Inglaterra y sobre todo Irlanda es ingente; y la de la España atlántica es también abundantísima.

32 Anónimo, «Die Dreifaltigkeitssäule bei Pirkensee», en *Oberpfalz, Heimatzeitschrift für die ehemaligen Nordgau, Kallmünz ab 1907*, 21, 1927, 13-14; BÄR, L., «Über Steinkreuze und martersäulen», *Oberpfalz* 23, 1929, 34-37; APPEL, María, *Totenleuchten und Lichtsäulen in Österreich*, Diss, Wien 1932; GRÜNBERG, A., *Pestsäulen in Österreich*, Wien 1960.

33 BLEIBRUNNER, Hans, *Landshuter Andachtsbilder*, Landshut 1982.

34 SZYMANSKI, Hans, *Schifsmodelle in Niedersächsischen Kirchen*, Göttingen, Otto Schwartz & Co, 1966. Sea cual fuere el sentido del símbolo, tanto si es como referencia de acción de gracias por un peligro marítimo superado, como si el barco tiene una simbología superior, quizá relacionada con la barca de la Iglesia, lo cierto es que ya sea la interpretación ya sea el uso, el símbolo sacraliza el ambiente en el que está empleado. Recordemos que hay multitud de barcos representados en La Camareta, en Bagil etc.

35 BALER, J.,«Grenzsteine an dem oberpfälzisch-Böhmischen Grenzgebiete», en *Beiträge zur Flur- und Kleindenkmalforschung in der Oberpfalz, Jahresschrift des Vereins «Arbeitskreis für Flur- und Kleindenkmalforschung in der Oberpfalz (AFO)*, Regensburg 1978s 3, 1980, 24-26; DILL, K., «Grenzsteine vom Auerbacher Bürgerwald», en *Beiträge zur Flur- und Kleindenkmalforschung in der Oberpfalz* (BFO) 3, 1980, 19-20.

36 CAZENEUVE, J., *Les Rites et la Condition humaine*, Paris 1958; ID, *Sociologie du rite*, 1971.

III.2.4.2. Palabras

Mitos; oráculos; escrituras; libros.

III.2.4.3. Fiestas

Fiestas concretas; días sacrales[37].

III.2.4.4. Efectos de acciones atribuidas a los dioses

Enfermedad sagrada[38]; capacidad de profetizar.
Capacidad de hacer poesía (inspiración, «manía»...).

III.2.4.5. Determinadas acciones relacionadas con los santuarios

Guerras sagradas; pueblo santo

IV. ¿CÓMO DEFINIR EL CONCEPTO DE «SANTO» O «SAGRADO»?

El concepto de «lo santo» no ha sido aislado hasta la secularización del pensamiento, cosa que ha ocurrido gradualmente. La Ilustración comenzó a ver el mundo con ojos independientes. El proceso llegó una cierta madurez con el final del siglo XVIII cuando autores como Herder y otros entendieron de la diferencia de culturas y entendieron que la «Historia» había de ser hecha de un modo aséptico. Fue por entonces cuando la revolución francesa extendió la cosmovisión laica a las masas, aunque la conciencia de la secularidad no se haya hecho categoría sociológica hasta la segunda mitad del siglo XX. En cualquier caso la investigación comenzó a trabajar el tema ya desde la época del «racionalismo», es decir desde la segunda mitad del siglo XVIII. Las etapas de la investigación de lo «sagrado» o de lo «santo», pues de ambas manera se le suele llamar, podrían dividirse sobre la base de obras claves en la investigación. Podríamos señalar

1) una primera etapa hasta la obra de Darwin sobre *El Origen de las especies*. Durante ella partiendo de personalidades como Voltaire que pusieron de relieve la incongruencia de determinadas concepciones sacrales que eran evidentemente poco «·razonables».

37 SPROUL, B. C., «Sacred Time», *The Encyclopedia of Religion* (Ed. Mircea Eliade), 12, 1987, 535-544; ASSMANN, Jan / SUNDERMEIER,Theo, *Das Fest und das Heilige. Religiöse Kontrapunkte zur Alltagswelt*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1991[colección *Studien zum Verstehen fremder Religionen*].

38 WELLMANN, M., «Die Schrift Περι ιερης νοσου des Corpus Hippocraticum», *Arch Gesch. Medicin* 22, 1929, 300 ss.; MILLER, H. W., «The concept of the divine in *De morbo sacro*», *TAPA* 84, 1953, p. 6 ss.; NORENBERG, H. W., *Das Göttliche und die Natur in der Schrift «Ueber die heilige Krankheit»*, Bonn 1968; GRENSEMANN, H., *Die hippokratische Schrift «Ueber die heilige Krankheit»*, Berlin 1968; THIVEL, A., «Le «divin» dans la Collection Hippocratique», en BOURGEY, L. y JOUANNA, J., (Eds.), *La Collection Hippocratique et son rôle dans l'histoire de la médecine*, Leiden 1975, 68-70; KUDLIEN, F., «Das Göttliche und die Natur im hippokratischen Prognostikon», *Hermes* 105, 1977, 268-274; BETTENZOLI, Giuseppe, *Geist der Heiligkeit. Traditionsgeschitliche Untersuchung des QDS-Befgriffes im Buch Ezechiel*, Firenze, Istituto di Linguistica e di lingue orientali, *Quaderni di Semitística* n. 8, 1979; LLOYD, G. E. R., *Magic. Reason and Experience*, Cambridge 1979; BRAKMANN, Heinzgerd, «Heilige Krankheit», *RAC*, 14, 1988, cols. 63-66; VEN DER EUK, Ph. J., «'Ayrs, Waters, Places' and 'On the sacred Disease'; two different religiosities», *Hermes* 119, 1991, 168-176.

2) La segunda etapa es la de los grandes teóricos del estudio de lo «sagrado» y podríamos cerrarla con el comienzo de la primera guerra mundial. Obra clave sería la de R. Otto *Lo santo* y el artículo de Söderblom en la *Enciclopaedia of Religión and Ethics*.

3) A partir de las notas de lo «sagrado» que quedan claramente definidas con las investigaciones de esos tres cuartos de siglo, luego se van incorporando los hallazgos de la lingüística indoeuropea, con obras de base como la de Dumezil en la aplicación de las teorías a la religión.

4) A partir de los años sesenta, la apertura de horizontes, el estudio sociológico de la secularidad delimita mucho más el tema y en esta última etapa podríamos señalar la obra de Mircea Eliade[39] como indicativa del estado de la cuestión. En cualquier caso toda simplificación es discutible y en rigor falsa[40].

EN LA CULTURA GRIEGA SE HA EXPRESADO MEDIANTE LOS TÉRMINOS:

ἱερός, lo que tiene relación con un dios, pertenece (sacerdotes, esclavos de un templo, huidos que se han entregado a los dioses, animales para ofrenda, lugares sagrados como el témenos y los templos así como el inventario de lo que contenían)[41].

ὅσιος, Frente a ἱερός tiene una significación más limitada: Se reduce a lo que tiene que ver con actuaciones humanas y expresa que algo a través de un uso sacral antiguo —ya sea por un decreto divino ya por un derecho natural que establece como hay que realizarlo— es santo, digno de honra, justo, debido o conforme a un deber, o al menos no prohibido. También el hombre que acepta tal relación puede ser llamado «οσιος» es decir, piadoso, justo (a veces también limpio, sin mancha)[42].

ἁγνός, La significación de ἁγνός (que originariamente se refiere a todo lo que despierta un espanto religioso, es decir, lo que es «tabú», aparece en la literatura limitado a a lo que es limpio de mancha, casto.

ἅγιος[43] se emplea generalmente sólo para lugares especiales. Lo que a través del poder está considerado como «santo» queda separado radicalmente de lo que es «profano» y queda excluido de ser utilizado para fines meramente prácticos por ejemplo la ciudades santas no pueden se visitadas o pisadas o sólo muy excepcionalmente (equivale a *ábaton*, *ádyton.* Los nombres que tienen contacto con lo santo quedan sometidos a prescripciones que son tabús. Y lo que una vez ha pertenecido al mundo de lo santo —sea por naturaleza o sea por consagración, o por revelación divina— por lo general no puede apartarse de tal condición (por ejemplo, incluso las cenizas de las ofrendas de un sacrificio son santas y deben ser enterradas en el lugar del culto que también es santo. Las ciudades santas poseen por lo general el derecho de *asilo*. Muchas narraciones y

39 La obra de M.Eliade no se puede reducir a uno de sus escritos, pero para el tema que nos ocupa recordemos especialmente *Das Heilige und das Profane*, Hamburg, Rowohlt, 1957 (Traducción inglesa *The Sacred and the Profane*, Harcourt, Brace & Co, 1959; traducción española); ver también ELIADE, Mircea, *Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte*, Salzburg 1954 [reeditado más veces, p. e. Frankfurt am Main 1986].

40 Puede comprobarse asomándose a la bibliografía que adjuntamos al final de esta trabajo.

41 SCHRENK, G., «ἱερός» hasta «To ἱερόν», ThWbNT 3, 1938, 221-247.

42 HAUCK, F., «ὅσιος» ThWbNT vol. 5, 1954, 488-491.

43 WILLIGER, E., *Hagios. Untersuchungen zur Terminologie des Heiligen in den hellenish-hellenistischen Religionen*, Giessen 1923; PROKSCH, O. / KUHN, K. G., ἅγιον, *Theologisches Wörterbuch zum NT* I, 87-116.

leyendas nos informan de que la violación de los santuarios son seguidas por castigos divinos especialmente por daños corporales o por muerte prematura[44].

LA CULTURA LATINA[45]:

Los romanos tuvieron en muy alto grado el sentido de lo santo, es decir se sentían dependientes de poderes, indeterminados y peligrosos, los dioses, cuyo dominio era completamente separado del de los hombres:

sacrum, se llama a lo que pertenece al ámbito de lo divino.

profanum, a lo que pertenece al ámbito de los hombres y que tiene que ver con sus ocupaciones habituales. Las categorías de lo sagrado y de lo profano se excluyen absolutamente entre sí. Para que algo pase de una categoría a otra se requiere que se realicen consagraciones o desacralizaciones

fastum,

LAS CULTURAS SUBSIGUIENTES tuvieron y tienen el valor presente y de ello son testimonios sus usos lingüísticos:

En español usamos «santo», «sagrado», y a veces con el mismo sentido «abrumador», «inefable», «tremendo», «fascinante»

El aleman usa «heilig», y todo su campo semántico

El francés «sacrée», y todo su campo semántico

El inglés «holy» y su campo semántico,

El italiano: «santo», «sacro» y su correspondiente campo semántico

V. ELABORACIÓN CONCEPTUAL

V.1. Ámbito de uso

La elaboración conceptual del término ha dado lugar a profundas disquisiciones que son conocidas[46]. Durante milenios la realidad fue vivida de un modo espontáneo y lo concebido como «santo» se explicaba por la presencia de Dios allí o el contacto con Dios de tal objeto. Cuando a partir del siglo XIX, la religión se observa desde el punto de vista de un espectador no implicado, surgen las teorías más variadas y tratan de justificar su posición mediante razonamientos cuyo valor ha de ser ponderado meticulosamente, pero ninguna de los cuales deja el problema resuelto a gusto de todos. Cada uno aporta puntos de partida y reflexiones interesantes, pero el problema más acuciante es que el que tiene la sensación, la vivencia o la creencia de lo «sagrado» no suele verse representado en tales exposiciones.

El concepto de lo «sagrado» pertenece a las categorías fundamentales de la moderna fenomenología de la religión, especialmente en relación con la distinción esencial entre sagrado y

44 Recuérdense: Plut. Quaestiones Gr. 39, 300ª; Herodoto 6,134; Livio 31,14. Recuérdese la historia del crimen de Cylón: Herodoto 5,71; Tucídides I, 126; Plutarco, Solón 12. Ver también *Epifania*, *Ofrendas consagradas.*

45 FUGIER, H., *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine* [Public, Fac. Lettres Univ. Strassburg nº 146, Paris 1963.

46 RIES, Julián, «Homo religiosus», *L'Expresión du sacré dans les grandes religions. I. Proche-Orient ancien et traditions bibliques*, Louvain-La-Neuve, 1978, p. 7-34.

profano[47]: aquél es sentido como algo «potente» y éste algo relativamente privado de potencia. Esta distinción es necesaria para poder entender las bases últimas de la religión, ya que en toda religión se encuentran la exaltación de lo sagrado y su delimitación frente a todo lo que no es sagrado, muchas veces incluso en perspectivas éticas.

Es claro que el concepto de «sagrado» tiene relación con todos los demás conceptos que empleamos para referirnos a Dios y a sus acciones reveladas sobre la tierra. En rigor Dios es considerado por el creyente como la fuente de la «santidad», la única fuente real, pero dado que Dios es el Creador de todo, todo puede participar de su «manna» o «potencia». Es, sin embargo, necesario que tal participación se manifieste. Bien porque el hombre se convierta en instrumento de Dios para profetizar y el profeta será «santo»; bien porque transmita la palabra de Dios de manera inspirada y el hagiógrafo será igualmente «santo»; de modo similar obtendrán la misma cualidad los que administran la obra de Dios, la jerarquía sagrada en todos sus grados, si bien de manera analógica y ordenada.

Para hablar de Dios correctamente hay que transmitir la «sacralidad» divina de forma que si el «predicador» no adopta función de profeta, revestirá el papel de administrador, incluso de la palabra de Dios y hará su exposición con todo respeto rodeándola de formas rituales sacralizadoras.

Los lugares en los que tienen lugar las acciones divinas (culto, manifestaciones, curaciones, etc.) participan de la sacralidad del mismo Dios.

Pero lo «sagrado» tiene también relación con dimensiones más complicadas de la realidad. Se ha planteado su relación con los tabús[48] y está claro que lo prohibido, precisamente en su dimensión más profunda de la simplificación absoluta, por contraste se sacraliza, ya que su quebrantamiento supone una ofensa a la fuente de toda legitimidad, que en el fondo es Dios; pero cuando la prohibición es fruto de alguna opresión, la sacralidad se convierte en garante de la injusticia y eso es malo y ha ocurrido muchas veces[49].

Y todos los objetos que tienen alguna relación con los mismos son también santos o sagrados. De forma que en la elaboración ideológica del concepto de lo «santo» ha de darse una articulación y orden en sus notas que responda al orden de la realidad.

V.2. Lo «santo», un concepto análogo

Hay, empero, algo que es necesario subrayar con firmeza. El concepto de «santo» es un concepto análogo que no se aplica por igual siempre que se usa. Cuando Rudolf Otto estudió en su importante trabajo ese tema, él pretendía referirse única y esencialmente a la relación del hombre con Dios, en ese contacto y diálogo profundo en el que el hombre «experimenta» la presencia de la divinidad y que luego le resulta imposible de explicar con palabras porque las palabras no bastan. En todos los demás casos el concepto de «santo» tiene una carga semántica infinitamente menor. Mientras que el caso analogante es una experiencia trascendental, todos los analogados, y esto no se discute, no pretenden describir experiencias trascendentales, sino

47 ELIADE, Mircea, *Das Heilige und das Profane* (en francés 1949), alemán 1957, en español: *Lo sagrado y lo profano*, Madrid, Ed. Guadarrama, Cod. Punto Omega, 1967; COLPE, Carsten, «Sacred (The) and the profane», *The Encyclopedia of Religion* (Mircea ELIADE), 12, 1987, 511-526.

48 LÉVI MAKARIUS, L., *Le Sacré et la violation des interdits*, 1974.

49 SHATTUCK, R., *Tabu. Eine Kulturgeschichte des verbotenen Wissens* (Traducción del americano por Harald Stadler y Thorsten Schmidt), München, Piper, 1996.

fenómenos humanos. Cuando hablamos de un espacio sagrado, de un tiempo sagrado, de un objeto sagrado o de una persona sagrada, nos estamos refiriendo a medios, a instrumentos con los que concebimos y ordenamos la realidad que nos rodea.

Desde este punto de vista se puede plantear y se plantea la cuestión de la cercanía y eventual relación entre las categorías experimentales y conceptuales de la belleza (ARTE), por ejemplo, y de la sacralidad (RELIGIÓN). Ningún teólogo niega que estas «categorías» son elementos humanos, que nada esencial tienen que ver con la religión cristiana en sentido profundo. Son concomitancias que pueden ser útiles, pero que también presentan riesgos y en ocasiones graves. Cuando hablamos de lugares sagrados estamos usando este lenguaje y nos estamos refiriendo a meras sensaciones o conceptos que son puramente experimentales. Una mezquita musulmana puede ser también para un cristiano un lugar sagrado porque hay modos de cerrar espacios que hacen al hombre acercarse más a la experiencia de la divinidad. No es importante que en aquel lugar haya un culto u otro. Lo que se describe es la dimensión artística de la realidad que presenta esa particularidad. El que tal espacio se convierta en religión concreta es obra del creyente que lo atrae a su profesión de fe. Esta es la razón por la que todas las religiones del mundo han adoptado formas similares en la definición de sus templos y de los arquetipos de sus espacios. Y es la razón por la que podemos definir empíricamente como «lugares sagrados» puntos geográficos que en sí mismos tienen una relación con la divinidad meramente coyuntural o meramente referencial o predispositiva. Lo «sagrado» visto desde esta dimensión es una categoría cultural y no religiosa. Esto no significa que tales lugares sagrados no sean importantes para el pensamiento teológico. La relación de Dios con el mundo se da en contextos topográficos, en ámbitos de pensamiento, en el tema de la moral y en conexión con la estética, pero la presencia real de Dios es decisiva; el acercamiento del hombre a Dios y por ello una verdadera ascesis y práctica religiosa tiene o puede tener muchos puntos de partida y otros tantos instrumentos de avance[50].

V.3. Los sagrado y el bien

Para entender bien este punto quizá convenga recordar que en los primeros libros de la Biblia, en los que Dios está presente de una manera absoluta, el bien y el mal están en la mano de Dios, que causa de todo cuanto sucede en el mundo[51]. La sacralidad de Dios está fuera de discusión. El problema del mal aparece unido a la sacralidad y ha sido una de las principales razones para entender y formular el concepto de «revelación progresiva».

La discusión sobre lo «santo» o «sagrado» va inevitablemente unida a la reflexión sobre uno o más flecos que, tal como hemos indicado ya, no dejan de ser importantes[52]. Aquí nos interesa uno: en una sociedad sacral, es muy difícil separar lo «sagrado» de lo «bueno». Aquello que es sagrado tiende inevitablemente a considerarse como bueno, entre otras cosas porque se

50 PFÜLLER, Wonfgang, *Heil-werden im Ganzen. Eine Studie zum Begriff des Religiösen*, Frankfurt am Main, Peter Lang Verlag, 1999.

51 VOLZ, P., *Das dämonische im Jahweh*, 1924; GIRARD, René, *Das Heilige und die Gewalt*, Zürich, Benzinger, 1987.

52 Ver PFÜLLER, Wonfgang, *Heil-werden im Ganzen. Eine Studie zum Begriff des Religiösen*, Frankfurt am Main, Peter Lang Verlag, 1999.

suele considerar como manifestativo de la voluntad de Dios[53]. Y la cosa no es en modo alguno evidente. La reflexión moral actual se ha ocupado del problema[54].

Por el mismo motivo el sentimiento de lo «sagrado» tiende a hacer creer como verdad aquello con lo que está relacionado[55].

El tema es omnipresente en la contemplación de la historia de la religión[56].

La relación de lo sagrado con el poder es algo conocido[57].

VI. NUESTRA PROBLEMÁTICA

Teníamos que establecer los horizontes de un tema como el de la sacralidad de las cosas en general y de los lugares en particular; pero está claro que nuestro planteamiento actual es el de tratar de entender la Cueva Negra en su realidad histórica del mundo antiguo, cuando fue santuario de peregrinación y a la vez centro cultural de primer orden debido al modo y manera de la práctica religiosa que en el mismo se dio. No pretendemos por ello estudiar aquí los problemas de la psicología de lo 'religioso', ni pretendemos estudiar el papel de los lugares sagrados en nuestro mundo y con nuestra mentalidad actual, aunque tengamos que atender de alguna manera al problema de las categorías de lo religioso para poder plantear el tema. Nuestro intento es aclarar lo que queremos decir cuando afirmamos que la Cueva Negra es un lugar sagrado, además de indicar que pertenece a esa serie de puntos indicados o sugeridos más arriba.

El tema no se resuelve únicamente con decir que fue un «templo», luego fue un «lugar sagrado», porque nosotros queremos afirmar algo más. Afirmamos también que si fue «lugar sagrado» razonablemente no podemos ponernos aquel hecho por montera y si lo conservamos como monumento, la conservación tiene que respetar de algún modo aquel carácer de «lugar sagrado», es decir: tras haber hecho reflejo el concepto de «lugar sagrado» tal carácter no puede ser eliminado del monumento que lo tuvo. Podríamos, si a ello hubiera lugar, y por razones superiores, destruir tal monumento, pero si no nos vemos obligados por razones de suficiente peso a tamaña decisión y lo conservamos, el monumento, mientras exista, conserva tal connotación de «lugar sagrado» y sin ella no es posible ni entenderla, ni siquiera «verla», porque lo que se ve con los ojos es otra cosa que lo que la gruta fue en sus tiempos de gloria y de importancia histórica.

Expresado de manera concreta y con un ejemplo se verá mejor. El altar de Zeus en Pérgamo es una obra maravillosa, una de las siete maravillas del mundo en cualquiera de sus recensiones. La arqueología del siglo pasado, orientada a la caza y captura de obras de arte, llegó a acuerdos con las autoridades locales, excavó, recuperó, rastauró y creó en Berlín uno de los museos más interesantes del mundo: EL MUSEO DE PÉRGAMO. Gracias a los esfuerzos de aquellos sabios hoy podemos gozar de uno de los monumentos más admirables de la historia de la humanidad.

---

53 BRAY, E. L., *Holiness and the will of God*, Atlanta 1979.

54 HÄRING, B., *Das Heilige und das Gute*, München 1950; SCHILLING, O., *Das Heilige und Gute im Alten Testament*, Leipzig 1956.

55 LANGE, D., «Der Begriff des Heiligen in der theologischen und politischen Schriften Emanuel Hirsch», en RINGLEBEN, J. (Ed.), *Christentumsgeschichte und Wahrheitsbewusstsein*, 1991, 188-225.

56 FARGES, J., *Les idées morales et religieuses de Méthode d'Olympe*, Paris 1929.

57 GIRARD, R., *Das Heilige und die Gewalt* (edición francesa 1972), en alemán en 1987; GIRARD, R., *Les choses cachées depuis la fondation du monde*, 1978; GIRARD, R., *Le bouc émissaire*, 1982.

El problema es que ese monumento originalmente era un «altar», estaba situado en un lugar, a la entrada de la antigua ciudad de Pérgamo y tenía una función religiosa absolutamente determinante. Hoy el visitante del museo susodicho, ve una colección espectacular de esculturas y con la ayuda de la historia puede llegar a entender malamente el monumento. Sin duda otra hubiera sido la situación si los arqueólogos hubieran restaurado el altar en su lugar de origen y hubiesen ordenado el conjunto de forma que se entendiese el conjunto y el altar dentro del conjunto. El monumento podría seguir siendo un «lugar sagrado» y además «monumental». Y el visitante entendería sólo con verlo esa dimensión ahora olvidada del lugar sagrado. Por eso la moderna orientación de la arqueología es restaurar y trabajar para que el monumento manifesta todas sus virtualidades y no sólo algunas selectivamente. Sobre estas ideas hemos de volver.

VII. CUEVAS SAGRADAS

Aunque ninguno de los elementos sagrados que hemos citado pueda tratarse sin tener en cuenta la teoría de lo sagrado que hemos expuesto o aludido, no podemos obviar el tratar de manera específica sobre las cuevas ya que aquí estamos planteando toda la temática en relación con la Cueva Negra.

Hay en el mundo antiguo numerosas cuevas con historia sagrada. Recordemos, la del Ida, en Creta, (Propercio 2, 23,95) en la que según la mitología nació Zeus y fue salvado allí por los coribantes; la cueva o antro[58] de las Ninfas, del que habla Plutarco; Ovidio 3 Met.14: antro castalio; Horacio 2 Odas I, 39: antro Idóneo; Propercio 1, 1, 11: antro Partenio; Ovid. 2 Met. 630: antro de Chiron; Horacio 3 Od. 4, 40 y Juvenal 7, 60: antro Pierio; Horacio 3 Odas 25,2: los antros del egregio César.

También se emplea caverna[59]:

Sinónimos: spelunca, specus, antrum, introitus, vorago, cuniculus, fistula, latebra, latibulum, fovea, rima, rimula, foramen, meatus.

Derivados[60]: cavernatim, cavernicula, cavernare, cavernosus, cavernula.

En el mundo cristiano se da culto en la caverna más sagrada que nadie haya podido imaginar, aquélla en la que fue enterrado Cristo tras bajarlo de la cruz.

No hay muchos trabajos sobre la caverna como lugar sagrado. Entre los más antiguos se pueden citar la síntesis que ofrece McRITCHIE, D., «Caves», *Enciclopaedia of Religión and Ethics*, vol. III, Edinburg, T & T Clark, 1913, p. 266-270[61]: Cita WARE, J., *Insulae Purgatorii S. Patricii Descriptio* 1654; DAWKINS, Boyd, *Cave-Hunting*, Londres 1874; la obra traducida del danés *The Cave Dwellers of Southern Tunisia*, Londres y Calcuta 1898; alude igualmente a las cuevas con pinturas prehistóricas y a la literatura sobre ellas, así como también a las catacumbas, pero no presenta nada más allá de esta perspectiva. Es un trabajo de mera descripción de una parte pequeña del material que podría haber recogido.

---

58 La palabra más usualmente empleada en latín para caverna sagrada es antrum (Ver Forcellini, *Lexikon totius latinitatis*, Padua, 3ª edición, vol. III, 1940, p. 270s; *Thesaurus Linguae Latinae*, vol. II, Leipzig, Teubner, 1900-1906. Ver en griego el *Thesaurus Graecae Linguae*, vol. II, del año 1572, Edición Akademische Druck- und Verlaganstalt, 1954, col. 1036s.

59 Forcellini, *op. cit*., p. 566; *Thesaurus*, vol. III, col. 644-647.

60 *Thesaurus*, vol. III, col. 646.

61 Desde otro punto de vista y sin ocuparnos del aspecto del que aquí tratamos, hemos recogido bibliografía sobre las cuevas en *Antigüedad y Cristianismo* X, *La Cueva de la Camareta*, 1994, pp. 15-40.

En la RE [Pauly-Wissova] al menos en el primer planteamiento no había *item* para el tema. Y lo mismo en el Daremberg-Saglio.

VII.1. Antros báquicos[62]

Sobre el culto a Dionisos, la bibliografía es inmensa. Ver McGINTY, Park, *Interpretation and Dionisos. Method in the Study of a God*, La Haya /Paris /New York, Mouton Publishers, 1978. Sobre sus antros báquicos es menor. Algo que quizá tiene que ver con ello ver en BOCHLAU, J., «Schlangenleibige Nymphen», *Philologus* LVII (NF XI), 4, 1898, 513-518.

VIII. LOS LUGARES SAGRADOS, REALIDAD CULTURAL[63]

Frente al planteamiento de lo 'sagrado' como categoría de conocimiento hay otros planteamientos, como por ejemplo: «Ya desde los tiempos más antiguos muchos pueblos y culturas han sentido una relación muy viva para con la tierra: para ellos era la Madre Naturaleza y una fuente santa de vida. Con imágenes y materiales de la tierra intentaron desentrañar el sentido de la existencia. Entre los aborígenes australianos, el paisaje es parte de un complicado sistema social y religioso sobre el fundamento del tiempo del sueño —el tiempo que está más allá del recuerdo en el que seres espirituales poblaron la tierra y le dieron su imagen. En otras culturas como en el sintoismo japonés, las piedras, los árboles, los ríos y otras formas de la naturaleza se consideran como importantes portadores de vida espiritual; con lo que quizá se pretende aclarar el conjunto de la naturaleza como algo en última instancia completamente extraño. También los mitos de otras muchas religiones están en relación inmediata con la tierra y con sus animales y plantas. Probablemente se pretende con ello aclarar el secreto del nacimiento, la vida, la muerte y otras experiencias fundamentales de los hombres.

Desde que en Europa la ciencia comenzó a caminar victoriosamente frente a la naturaleza, se comenzó a debilitar cada vez más el equilibrio entre hombre y naturaleza. El calentamiento de la tierra y la eliminación de los bosques que garantizan la lluvia se han convertido en tema ordinario de conversación. La ecología se ocupa de la protección del medio ambiente y con la conservación de las riquezas inagotables de la naturaleza para la conservación de la pluralidad genética. Mano a mano con la conciencia ecológica en el mundo occidental crece el interés por las antiguas sabidurías de los diferentes pueblos y culturas, comenzando por el saber astronómico de los indios centroamericanos, hasta el chamanismo en la cuenca del Amazonas, en Siberia y en el mundo ártico. A través de todo ello y en determinados modos se llega a una inversión de la posición científica del mundo occidental y a la sobrenatural. Hoy se encuentra la ciencia llena de escepticismo, mientras que los secretos místicos de la tierra, los misterios de la tierra van ganando en credibilidad. Muchos hombres se esfuerzan por acercarse a los fenómenos enigmáticos, como son los círculos de piedra prehistóricos de Gran Bretaña, las pinturas de la Edad de piedra en las cavernas del sur de Francia y del norte de España y en las ruedas de la medicina de las llanuras norteamericanas; pero a la vez con eso se plantean las fronteras del saber consciente.

62 Su origen hay que situarlo en la época orientalizante (Ver F.-J. Fernández Nieto, en este mismo libro). Sobre la crisis de la religión griega en el período orientalizante véase REG 92, 1979, 293ss; BURKERT, Walter, *Die orientalisirende Epoche in der griechischen Religión und Literatur*, Heidelberg, Karl Winter-Universitäts Verlag, 1984.

63 KANOER, D. / WULF, Chr (Eds.), *Das Heilige. Seine Spur in der Moderne*, 1987.

A través del progreso técnico centenares de miles de hombres han perdido la relación con su mundo ambiental, el verdadero fundamento de nuestra vida. Hoy la corriente viene de los enchufes; compramos la comida empaquetada y lista para consumir, en tal modo que se ha hecho difícil reconocer la verdadera significación de la naturaleza para la vida de los hombres. Frecuentemente en este contexto se argumenta que también la religión ha tenido su parte de culpa en el alejamiento del hombre frente a la naturaleza. La eterna, omnipresente y nutricia diosa madre (la Tierra) ha sido desalojada por dioses del cielo de carácter masculino y que tal realidad queda simbolizada por la victoria de Apolo sobre la serpiente pitón en Delfos, el ombligo del mundo. Este razonamiento sirve también como argumento femenino contra la sociedad patriarcal y que frecuentemente se complementa aludiendo a que las religiones más influyentes del pasado han traido grandes daños al colocar a un Dios muy elevado sobre el cielo y con ello alejado de la creación.

En una comprensión objetiva y sabia del mundo, la naturaleza vale en este mundo occidental como una mirada tranquilizadora, como una compensación frente a la vida urbana y como una ocasión para dejar soñar a los ojos mirando al infinito. En una manera de mirar las cosas, sencilla, pero a la vez amplia se pueden percibir los primitivos ritmos, se amplían mucho las expectativas y el espíritu no tiene por qué encerrarse en las unidades temporales de pocos minutos de la vida moderna. Se puede hacer una experiencia semejante mucho más profunda y mucho más emocionante si con mirada más atenta y amplitud espiritual se contempla la «sagrada significación» del paisaje, la que le dieron las culturas primitivas eliminando el alejamiento de espacio y tiempo. Los misterios de la tierra se pueden encontrar en imágenes, figuras, textos y tradiciones orales, por las que se descubren una multitud de mitos, rituales y doctrinas de fe. Quien se acerca a estas fuentes experimenta cómo una nueva cosmovisión le ha invadido, en la que la fantasía vuela puesto que hay siempre un trozo que queda fuera del pensamiento habitual. Se tiene la tentación de designarlo como «verdad» porque se capta su trascendencia como instintivamente. Quien se decide a entrar por este camino se siente fortalecido y lleno de energía[64].

IX. EL LUGAR SAGRADO DESDE LA SUBJETIVIDAD

En el año 1996, H.-J. HEINRICHS, publicó un pequeño artículo con el título «Der heilige Ort und die Begierde», que por su brevedad queremos presentar aquí: «Por 'lugares sagrados' puede entenderse aquellos escenarios vividos durante la niñez que son aptos para hacernos recordar los anhelos y fantasías que en ellos se originaron. Se dice que uno los descubre siempre de nuevo —en el sentido de una etnografía antropocéntrica—, para acercar el centro de la motivación para las propias imágenes y la propia producción. A diferencia de los 'lugares santos' oficiales en la sociedad y en las religiones, Michel Leiris, Georges Bataille y Roger Caillois fundaron el 1937 el Collège de Sociologie para explicar sobre todo los lugares privados de lo considerado y exaltado como sagrado sin canonizar y como entre luces, partiendo de la pregunta ¿en qué consiste mi «santo»[65]? Los ejemplos apuntados por ellos y por la escritora Laura así como las

64 Así reza la introducción al libro de MOLYNEAUX, B. L., *Heilige Plätze, magische Orte. Erde und Schöpfung. Spirituelle Wege und Landschaften. Die Quelle der Weisheit*, Colonia, Taschen (col. Evergreen), 1995, pp. 6-7.

65 LEIRIS, *Die eigene und die fremde Kultur. Ethnologische Schriften*; Frankfurt am Main, 1977, 2ª ed. 1985, 228-238 y en las notas de la misma obra, pp. 240 s.; CAILLOIS, R., *L'homme et le sacré*, Paris 1950 [versión alemana 1988]; BATAILLE, G., *Der heilige Eros*, Darmstadt 1963.

experiencias de mi propia vida y las que he recogido de labios de otros me suministran en su conjunto un colorido caleidoscopio de todo lo que aparece como «ajeno», «peligroso», «tabú» y como «sobrenatural». Y sin embargo es sólo uno de los sectores aparentemente más modestos de lo 'santo'.

Lo 'santo' indica lo 'otro'. Esto 'otro' puede ser concebido como divino, como orden simbólico, como espíritu, idea y como algo inconsciente. La descentralización del hombre experimentada históricamente ha hecho la mirada libre para un opuesto. «Estar determinado por alguna otra cosa», formula felizmente la relación de la experiencia feliz religiosa y una enfermedad fundamentalmente narcisista que se extiende a lo largo de la historia de la Humanidad.

En tal contexto echo una mirada a las acuñaciones subjetivas de lo santo y de su captación en la vida cotidiana. A lugares sagrados se refieren lenguajes verbales y no verbales, lenguajes secretos, mitologías y cifras privadas, códigos oficiales y ocultos que están unidos por unas relaciones completamente nuevas que están unidas entre sí y crean una realidad propia. El sueño de depredadores salvajes, o de viajeros e investigadores de culturas nuevas y de hombres primitivos, como campeones de boxeo, futbolistas, jockeys, de estrellas del cine o de héroes futbolistas busca para sí un «lugar tranquilo», donde pueda desplegarse sin turbación alguna.

Lugares sagrados («Templos») se corresponden con gestos sagrados (del silencio o de la complicidad) y con objetos sagrados. Estos pueden ser objetos que la propia fantasía presenta como entregados por el padre o la madre (un reloj, un vestido, un cofrecillo de oro, un sombrero de copa o un revólver, símbolos del orden, de la tentación, de la suerte, del coraje o de la autoridad) o pueden estar ya en propia posesión: la primera cajita propia, o una caja, una botella, o una bolsa —contenedores de aromas ajenos y exóticos y exigencias a las que no están acostumbrados los nervios del gusto en sus experiencias ordinarias; las primeras fotos y cuadros propios, el espejo propio en el que el adulto puede dibujar y ajustar punto por punto sus imágenes; un lugar de descubrimientos; un empalme entre la vergüenza y la suerte, de esperanzas, dichas y desilusiones; una posibilidad de ver la desnudez y de detenerse en ella; la explosión de lágrimas la primera vez que se ha contemplado un ocaso del sol y el pánico angustioso al ver un crucifijo; la preferencia de habitaciones oscuras o muy luminosas; el anhelo de amplios horizontes y de volar —primeras experiencias de lo mágico—; un temor reverencial entre gozoso y doloroso experimentado ante todo lo viviente; la fijación en determinados olores; la experiencia placentera durante los viajes en tren; el granero o el establo en el que uno por primera vez se ha manifestado a un amigo de la escuela, donde se contaron cosas de mundos extraños, donde han tenido lugar patéticas escenas de amor o de obscenidad y todo esto se siente como verdaderamente experimentado; la pista de carreras donde los adultos (elegantes señoras y preciosas damas) se sientan a jugar, juegan con fuego, se acarician apasionadamente y desean que sus hijos no sean como ellos; el retrete donde uno fumó su primer cigarrillo o hizo lo que hacen los hombres, mientras los hombres forjan complots; el árbol en el que uno se rasca o junto al que experimenta el primer orgasmo o junto al que se esconde con su mejor amiga, se oculta a la mirada de los adultos o en el que uno se sitúa en la posición de verse desde arriba; el trocito de jardín que debe contener todas las plantas, flores y piedras enigmáticas que la fantasía ha imaginado; todo esto para prescindir de los lugares sagrados por excelencia, como es el dormitorio de los padres, lugar del que no se puede hablar, de la vida nocturna inimaginable y el deseo de tener una habitación para uno sólo que sea inencontrable e invisible.

El 'lugar santo' —incluso cuando como en el caso de una pista, esté al aire abierto, es un lugar protegido y lleno de misterios, es un lugar en el que los milagros son posibles, en el que

fundamentalmente todo puede ocurrir. A la vez es este lugar protegido y ambivalente y polisémico y presenta un carácter incólume, como la tersa superficie de un mar, mientras que en la realidad encubre profundidades inconmensurables. En unos casos es a la vez lugar de calor y de protección espiritual y también lugar de miedo ante el fuego que a uno le quema. En ocasiones equivale o es similar al armario de guardar los zapatos en el que reúnen el poder de la bota de montar y el erotismo de los zapatos de tacón, la seguridad de los zapatos pulidos y el horror de los zapatos sucios que están juntos unos con otros o al cofre de un tesoro o una cajita misteriosa que encierra en sí fórmulas mágicas, mientras permanece cerrada[66].

X. LA CRISIS SOCIOLÓGICA DE LO «SAGRADO»

Una de las notas distintivas de la cultura contemporánea es el haberse hecho «secular»[67]. Ya hemos visto antes que lo «sagrado» en rigor es una visión unitaria de lo real. Que es «santo» todo el mundo, incluso si el mal reina en él, ya que también la victoria sobre el mal forma parte de los ritos sagrados (y hay que reconocerlo: una parte muy importante). Al criticar con razones la divinización del mundo que supone esa sacralidad total de lo real, el hombre actual ha tenido que comenzar a analizar qué era lo importante y qué era lo recibido por fuerza del sistema dentro de su tradición cultural y, muy especialmente, religiosa. El problema es de una dificultad y de una complejidad muy grande y en esta coyuntura se ha visto muy bien cómo somos hijos del sistema en su conjunto: no solemos distinguir, no hemos llegado a distinguir los grados del saber. Nuestra sociedad ha tomado el rábano por las hojas y careciendo de líderes y lo que es peor, engañada por charlatanes de feria, ha tomado el camino del medio y en nombre de la «libertad» como se ha dicho, ha perdido el «oremus»[68].

---

66 HEINRICHS, H.-J., *Lesarten der Wirklichkeit in Geschichte, Kunst und Wissenschaft*. Hamburg, Rowohlt, 1996, pp. 103-105.

67 En los años sesenta hizo mucho ruido y fue un betseller el libro de COX, Harvey, *La ciudad secular*, Barcelona, Península, 1964. En aquel momento el libro parecía una provocación y una «palabrería sin sentido»; pero el paso del tiempo ha mostrado la verdadera dimensión del problema. Hoy el tema de la secularidad ha llegado a necesitar una bibliografía que es muy amplia y crece sin cesar. Unos lo saludan como el medio de «purificar» los conceptos y separar el trigo de la paja en el lenguaje religioso, y muy especialmente en el lenguaje religioso cristiano (podríamos citar aquí a Gianni VATTIMO, *Después de la cristiandad*, Barcelona/Buenos Aires /México, Paidós, 2003). Sobre el tema hay, como ha sido dicho, numerosos trabajos de los últimos treinta años: Hay una bibliografía muy completa hasta aquel momento de ANDERS, G., en SCHREY, H. - H. (Ed), *Säkularisierung*, 1981, pp. 415-437; y podemos citar como explicitación y ampliación: LÜBBE, Hermann, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs,* Freiburg 1965; SHINER, Larry, «The meaning of secularization», en *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie* 3, 1967, 51-62; MÜHLEN, H., *Entsakralisierung. Ein epochales Schlagwort in seiner Bedeutung für die Zukunft der christlichen Kirchen*, Padernborn 1971; SCHAEFFLER, R., *Religion und kritisches Bewusstsein*, Freiburg /München 1973; TWORUSCHKA, U., «Abschied vom Heiligen?, en *Theologie der Gegenwart* 17, 1974, 162-169; MARTIN, David, *A general theory of secularization*, Oxford 1978; BLANK, J., *Begegnung mit dem Heiligen als Krise und Entscheidung: Christologische Orientierung*, Düsseldorf 1981, pp. 91-115; ZINSER, Hartmut (Ed.), *Der Untergang von Religionen*, Berlin, Dietrich Reimer Verlag, 1986 (con varios trabajos que se ocupan de la secularización); KEHRER,Günther, *Einführung in die Religionssoziologie*, Darmstadt 1988; LEHMANN, Hartmut (Ed.), *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa*, Göttingen 1997; KEHRER, Günter, «Säkularisierung / Säkularisation», en AUFFARTH, Christoff / BERNARD, Jutta / MOHR, Hubert (Eds.), *Metzler Lexikon Religion*, Stuttgart/Weimar, Verlag J.B. Metzler, 2000, pp. 231-233; JAESCHKE, Walter, «Säkularisierung», en CANCIK, Hubert / GLADIGOW, Burkhard / KOHL, Karl-Heinz, *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Band V, Stuttgart/Berlin/Köln, Verlag W, Kohlhammer, 2001, pp. 9-20.

68 Es la forma como una publicación reciente ha llamado al olvido casi total de la tradición cultural recibida.

Esta crisis ha sido estudiada en profundidad por autores como S. AQUAVIVA, pero ha sido continuado su análisis por otros muchos, como acabamos de indicar. Hay que decir que la crisis no la tienen los muertos. Las crisis son indicios de vida. Y plantear la cuestión de si hay indicios de que la marcha del mundo acabará con la vivencia religiosa y con la misma religión como hace el mismo autor citado[69], nos parece una discusión sobre el sexo de los ángeles. Si ello no produce risa es porque se puede aceptar como dialécticamente iluminador, como ejercicio mental para mejor hacer patente la lógica de nuestras discusiones, como muy bien hace el mismo autor en las p. 470 s.

«Crisis» no significa que lo que antes había ahora ya no vale. Se entra en crisis para mejor o para peor, cuando se impone la revisión de las formas de vida, pero en la historia las crisis han sido, generalmente, positivas y en la mayor parte de ellas, el humanismo ha salido reforzado a la corta o a la larga. Una crisis surge cuando algún elemento nuevo hace plantear la reformulación de lo antiguo. Y tal fenómeno es prueba de vida, de crecimiento, de participación en la creación continua de Dios. En el tema del arte y del patrimonio hubo crisis en las que padecieron terribles destrucciones, y por ello fueron crisis para mal; pero hubo crisis ideológicas que trajeron unas nuevas perspectivas en las que el arte salió muy potenciado. Y lo mismo ocurre con los valores de la moral y sobre todo del derecho.

XI. EL REENCUENTRO CON LOS LUGARES SAGRADOS O LA RECUPERACIÓN INTEGRAL DEL PATRIMONIO HISTÓRICO

La época que estamos viviendo se caracteriza por una dualidad contrapuesta absolutamente radical. Por una parte los «críticos» herederos del racionalismo más radical que tras la liquidación de los «metarrelatos» justificantes, no pasan del más absoluto agnosticismo. Y por otra, y frente a ellos desde la antropología de la «realidad humanista», están los pensadores que tratan de captar la manera más «creativa» de comprender el mundo.

El problema no es si los argumentos elaborados por la lógica aristotélico-tomista dan una certeza visual y metafísica de las concepciones. Planteada la crítica desde presupuestos radicales no hay nada que se salve. Esto es notorio a lo largo de toda la historia del pensamiento/filosofía mundial. El problema es ver cómo el hombre adopta una postura más creativa y cómo ordena mejor el existir. Y parece claro que, por lo menos, estadísticamente, los hombres no son espíritus puros que puedan hacer siempre las cosas del modo más perfecto. Del mismo modo que la sociedad funciona mejor cuando tiene líderes aptos, así también las cosmovisiones del mundo invitan más al hombre a la participación y la mejora de las estructuras y de las realidades de la vida cotidiana.

Un factor importante en estas cosmovisiones es el respeto a las cosas; es la educación en el orden del mundo; es la idea de que el hombre no está en el mundo para usarlo destruyéndolo, sino para vivir en él compartiendo esa vida con los demás seres. Y eso lleva aparejado el profundo respeto, la valoración de todo lo exterior como algo «sagrado» en el sentido más profundo de la palabra.

69 AQUAVIVA, S., «Der Untergang des Heiligen in der industrielle Gesellschaft», en COLPE, Carsten, *Dis Diskusion um das «Heilige»*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977, pp. 461-491, concretamente en pp. 466 s.

Es cierto que en nombre de la sacralidad se han cometido grandes barbaridades históricas, pero también es cierto que cuando ha dominado la voluntad de poder, al margen de cualquier consideración del bien común, por encima de lo legislado y de lo físicamente posible, los daños han sido inconmensurablemente mayores. Cuando no se respeta al mundo como algo «sagrado», se divinizan los hombres y el mundo queda machacado. Y tras tal proceso el mundo se empobrece, y los hombres cargan con un sufrimiento muchísimo mayor[70].

Aplicando todo esto al tema que nos ocupa: la Cueva Negra fue sagrada para los hombres durante mucho tiempo. Se puede decir que lo ha sido hasta nuestros días. Y ahora en virtud de nuestra dignidad de hombres responsables y «libres» vemos cómo por sus paredes surgen «pintadas» que avergonzarían con vergüenza ajena a los más ignorantes de nuestros antepasados. Nos contentamos con decir que son los «adolescentes», pero no nos hemos preocupado de enseñar a tales adolescentes la «sacralidad» del patrimonio histórico-artístico, precisamente por las razones susodichas. Y la Cueva Negra se nos va degenerando.

Y hasta hemos creído oír que hay planificada una urbanización en la Sierra de los Baños, justamente encima de la Cueva Negra. Eso debe ser en función de nuestro «derecho» a pegar fuego a nuestro mundo aunque nuestros hijos ardan en tal fuego.

La «Cueva Negra» de un modo similar a la Iglesia parroquial de Fortuna, a las fuentes termales que han dado nombre y vida a nuestro pueblo, y en completa armonía con nuestro cuidado de los bosques, de las fuentes, de las flores y de los animales, son todo objetos «sagrados» a los que hay que respetar con temor numinoso, porque es una forma, la mejor forma de tomarlos en serio. Y porque tal sentimiento no sólo no empequeñece al hombre sino que lo honra y lo sitúa en el justo camino para avanzar hacia un mundo mejor.

XII. CONCLUSIÓN: LA VALORACIÓN DE LA CUEVA NEGRA DESDE NUESTRA CULTURA

La Cueva Negra es hoy uno de los puntos calientes de la historia cultural de la Región de Murcia. Sólo por el hecho de las inscripciones latinas conservadas ya merece tal calificación: son muchas, es algo único en el Imperio Romano; este «monumento» ha hecho cambiar nuestra comprensión de la historia romana de las tierras del SE peninsular.

Pero no es el hecho de las inscripciones, sino el modo. Tales inscripciones no las entendemos, no podemos interpretarlas si simultáneamente no «entendemos» su función: ¿Por qué están escritas ahí? ¿Quién las escribió? ¿Cuál es su relación con el Balneario? ¿Cuáles eran los puntos de vista de los peregrinos que venían a la Cueva? Es muy diferente el significado mismo

70 Los imperialismos de todo género; los escepticismos de todo género producen un menosprecio de la realidad cósmica y con él, la educación del hombre vuelve a niveles primarios, que hacen retroceder al individuo siglos enteros. Vattimo ha apuntado el peligro de la simplificación y trivialización de los grandes problemas: «Si admitimos que, con el final de la metafísica, ya no tenemos una base para desvelar la verdad escondida en nuestros mitos o para desenmascarar las ideologías, por haber descubierto que la creencia en la verdad última también es un mito y que la idea del desenmascaramiento de las ideologías es ideología ¿volveremos simplemente a dar fe a mitos e ideologías? Tengo la impresión de que en muchos aspectos de la cultura contemporánea es eso justamente lo que está ocurriendo, incluso cuando no se reconoce explícitamente. Por ejemplo, cuando la filosofía posmetafísica se limita a reivindicar el pluralismo por el pluralismo, la legitimidad de las múltiples narraciones sin jerarquía ni centro, en el fondo no hace sino predicar un retorno al mito…» (*Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*, pp. 31-32).

de los textos si la cueva era un círculo literario social o si era un templo en el que los textos tenían función de texto sagrado[71].

Cuando vamos a la Cueva a contemplarla, a visitarla, aunque sólo sea turísticamente, podemos maltratarla si no tenemos en cuenta que lo que estamos viendo es un monumento cuyo interés y belleza van mucho más allá de lo que contemplan los ojos. Si nuestra cabeza (inteligencia y fantasía) no nos complementa lo que los ojos ven, en realidad no vemos nada. Es la misma experiencia del patán que entrando en las cuevas de Altamira se contentara con comentar: «¡la de ganado que se pueden encerrar aquí!»[72]. Claro que se puede hacer ese tipo de turismo y son multitud los visitantes que ven las cosas de esa manera y quedan casi siempre defraudados de lo que ven. Nosotros estamos intentando exponer aquí la «teoría» de la visita perfecta, el «arquetipo» de un turismo que pueda servir de hito a conseguir para de verdad poder gozar de la contemplación de la Cueva Negra. Está claro que conocer tal «arquetipo» requiere de una «iniciación», pero eso es el sino del hombre: para poder vivir tiene que aprender.

Volvamos al tema: La Cueva Negra fue un «lugar sagrado» en la Antigüedad. Para nosotros tal «cualidad» no puede pasarse por alto. Tenemos que ir a la cueva sabiendo que pisamos tierra sagrada. Quizá no sea sacral para las enseñanzas y vivencias del cristianismo que profesamos, pero habremos de darle la categoría de la «sacralidad» intelectual, la «sacralidad» referencial para que podamos entender lo que estamos celebrando.

Cuando las «Agrupaciones de Sodales» han decidido crear un «premio literario» y unirlo con la Cueva Negra entiendo que han captado perfectamente lo que aquí estoy intentando defender. Y cuando se hace en la Cueva la entrega del premio a los ganadores del concurso literario, atesgiguo que los asistentes pueden llegar y llegan a «sentir» algo de lo que sintieron los peregrinos romanos que acudieron allí. Ellos lo consideraron, seguramente, sensación religiosa. Nosotros también; no sensación religiosa cristiana, pero sí la sensación que esponja el alma, que la abre al infinito y que pertenece o acompaña a la mística humana de todos los tiempos[73].

La Cueva Negra ha de ser conservada como lugar «sagrado». No estaría bien y no sería de recibo que se empleara para usos poco respetuosos con su carácter[74]. La Cueva Negra exige contemplación primero intelectual para poder continuar desentrañando sus misterios, leyendo sus textos y discutiendo el sentido de los mismos.

A la Cueva Negra se ha ido a comer la mona. Siga yéndose, pero ¡por el amor de Dios!: No pinten las paredes ni escriban nombres que sólo sirvan para escarnio de los allí nombrados.

---

71 No hay que insistir en el ejemplo comentado más arriba del altar de Pérgamo. Sería una barbaridad que a alguien se le ocurriera salvar las inscripciones llevándolas a un museo, y dejar la Cueva Negra física a su albedrío. Ni se entendería la cueva ni se podrían interpretar las inscripciones.

72 El comentario no nos lo hemos inventado. Lo pudimos oír allí en cierta ocasión.

73 No pretendo hacer discutir la teoría de si todos los hombres tienen capacidad para sentir tales experiencias o si la mística es don que se concede a unos pocos. Me estoy moviendo en una dimensión puramente cultural y desde el punto de vista estético parece que es correcto políticamente admitir que todo hombre tiene alguna capacidad para captar el arte. Ya se que los teóricos finos asegurarán que esto nada tiene que ver con lo «sagrado» entendido en estricta puridad, pero para el lenguaje cultural, creo que se puede afirmar que el sentimiento artístico, la contemplación intelectual de una verdad y el sentimiento profundamente religioso tienen mucha proximidad y no pocos elementos comunes.

74 En una ocasión vimos emplearla para hacer rapel. Creíamos que ello no sólo era peligroso porque la visera de la cueva es débil y podría.traer problemas y por ello rogamos que se prohibiera; sino también porque aquello ni es ni ha sido nunca una palestra. Y cada cosa tiene su sentido.

La mejor prueba de que el pueblo de Fortuna ha entendido la «sacralidad» de la Cueva Negra es que su consideración de la misma está trayendo al pueblo una voluntad de superación que redunda en bien de la colectividad y de cada uno de nosotros.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE «LO SANTO»

Diccionarios y enciclopedias

Se puede decir que todas las grandes enciclopedias recogen algunas entradas sobre el tema. Y pueden ser una excelente linea de orientación para contemplar la marcha de la investigación ya que los autores de tales trabajos han sido personas sumamente competentes en lo que tratan. Recogemos algunas a modo de muestra:

K.-H. R., «Heilig. 1», *Lexikon del Alten Welt*, Band 2, 1224-1225 y H. le B., «Heilig. 2», *Ibidem* 1225 s.

Grimms Wörterbuch, enciclopedia en la que el artículo «Heilig» está compuesto por HEYNE, M., 1877, puede leerse en COLPE, Carsten, *Die Diskusion um das Heilige*, Darmstadt, 3-28.

Hastins Dictionnary of the Bibel: SKINNER, J., «Holiness»; «Sanctification», etc.

Dictionnary of Christ and the Gospels, con los artículos: «Holiness», «Sanctification», etc

La *Real-Enclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, en la edición de HERZOG, Stuttgart del año 1856, el artículo «Heil», vol. V, pp. 668-669, lo firma FRONMÜLLER; «Heilige», vol. V, pp. 670-675, lo firma GRÜNEISEN; en la de 1879, editada por HERZOG y PLITT, el artículo «Heil», vol. V, p. 708, lo firma BUCHRUCKER, y el de «Heilige» el mismo GRÜNEISEN; en la de 1899, editada por A. HAUCK, el artículo «Heil» vol. VII, pp. 552-554, lo firma O. KIRN; el «Heilige, Heiligenverehrung», Ibidem pp. 554 —lo firma BONWESCH—; el de «Heiligenschein», *ibidem* pp. 559-566, lo firma N. MÜLLER; el de «Heiligkeit Gottes im AT», *ibidem* pp. 566-573, lo firma R. KITTEL.

Enciclopaedia Britannica: ZIMMER, «Priest».

The Catholic Encyclopaedia: «Grace», London 1907-1912, VI; «Holiness», London 1907-1912, VII.

Enciclopaedia of Religion and Ethics, edited by James HASTINGS, Edinburgh, «Holiness» vol. VI, 1913 (3ª reimpresión 1955), pp. 731-759 compuesto por SÖDERBLOM (General and Primitive); BURNS, I. F. (Greek); COATS, R. H. (NT and Christian), REID, J. S., (Roman) y WHITEHOUSE, O. C., (Semitic): «Consecration».

The Encyclopedia of Religion, Editada por MIRCEA ELIADE, New York, Macmillan Publishing Company, 1987, Williard G. OXTBY, firma el artículo «Holy, Idea of the», vol. 6, p. 431-437.

El *Reallexikon für Antike und Christentum*, Band XIV, Stuttgart 1988, contiene el artículo «Heilig», firmado por DIHLE, Albrecht, cols. 1-63.

EICHER, P. (Ed.), *Neues Handbuch theologischer Gundbegriffe*, München, Kösel-Verlag 1991: BELTE, B / STOCKMEIER, Peter, «Heilig», en vol. I, pp. 312-318.

CANCIK, H. / GLADIGOW, Wufkhard / KOHL, Karl-Heinz (Eds.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Stuttgart / Berlin /Köln, 1993, vol. 3, «Heilig» y «Das Heilige» de Carsten COLPE, pp. 74-99.

Monografías

Las primeras reflexiones

Las monografías sobre el tema en las distintas culturas y muy especialmente en la cristiana son muy numerosas y variadas en sus puntos de consideración: SCHLEIERMACHER, F., *Reden über Religión*, Berlin 1799; BAUDISSIN, W. W., «Holiness», en *Studien zur semitischen Religionsgeschichte* II, Leipzig 1878; WELLHAUSEN, J., *Reste arabischen Heidentums*, Berlin 1887 (2ª ed. 1897); CODRINGTON, R. H., *Melanesians*, Oxford 1891; ROBERTSON SMITH, W., *Religion of the Semites*, Londres y Edinburgo, (2ª ed.) 1897; ASKWITH, E. H., *The Christian Conception of Holiness*, London 1900; HEWITT, J. N. B., «Orenda and a Definition of Religión», *American Anthropologist*, N.S., 1902, pp. 33 ss.; JAMES, W., *Varietes of Religious Experience*, Londres 1902; COOK, T., *NT Holiness*, Londres 1903; PREUSS, K. T., «Der Ursprung der Religion und Kunt», *Globus* LXXXVI, 1904, 321 ss. 355 ss. 375 ss.; VAN GENNEP, A., *Tabou et totémisme a Madagascar*, Paris 1904; FRAZER, J. G., *Lectures on the Early History of the Kingship*, London 1905; LAGRANGE, M. J., *Études sur les religions semitiques* (2ª ed.) Paris 1905; DENNETT, R. E., *At the Back of the Black Man's Mind*, London 1906; DELEHAYE, H., «Sanctus», *Analecta Bollandiana*, Bruxells, 1909, XXVII, 145 ss.; LE ROY, A., *La Religion des primitifs*, Paris 1909; MARETT, R. R., *The Threshold of Religion*, London 1909; BEET, J. A., *Holiness Symbolic and Real*, Londres 1910; CHAUVIN, P., *Qu'est-ce qu'un saint?*, Paris 1910; FEHRLE, E., *Die kultische Keuschheit im Altertum*, Giessen 1910; LINK, G., *De vocis «sanctus» usu pagano*, Koenigsberg 1910; WACHTER, *Reinheitsvorschriften im griechischen Kult*, Giessen 1910; DELEHAYE, H., *Les origines du culte des martyrs*, London 1912; DURKHEIM, E., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1912; TRILLES, P. H., *Le Totémisme chez les Fän*, Münster 1912 GROENBERCH, W., *Soul or Mana*, Copenhagen 1913.

La obra de Rudolf Otto

OTTO, R., *Das Heilige. Über das Irrationales in der Idee des Göttlichen und sein Verhältniss zum Rationalen*, München (edición especial) 1979 [La obra se publicó por primera vez en 1917, 8º ed. 1922; 11ª ed. 1923; etc. Con traducciones a todos los idiomas; en español primero fue traducida por Revista de Occidente y ahora está en el mercado por obra de Alianza Editorial].

La obra de Rudolf Otto hizo impacto en el mundo de la teología y desencadenó toda una gran discusión, a la que es inevitable aludir y lo haremos en más de un lugar. Aquí recojamos algunas obras: Ya antes de la publicación de *Das Heilige*, el pensamiento de Otto era objeto de discusión: BORNHAUSEN, Karl, «Das religöses Apriori bei Ernst Troeltsch und Rudolf Otto», *Zeitschrift für Philosophische Kritik*, 139, 1910, 193-206; CLAUSSEN, Willy, *Rudolf Ottos Religionsphilosophie in ihrem ideengeschichtlichen Zusammenhang*, Diss. Erlangen, 1924; LEMMAITRE, P., *La pensée religieuse de R. Otto et le mystère divin, 1924*; BENZ, E., «Rodolf Otto in seiner Bedeutung für die Erforschung der Religionsgeschichte», *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 56, 1937, 375-398; MOORE, John Morrison, *Theories of Religious Experience, with Special Reference to James, Otto, and Bergson*, New York 1938; DAVIDSON, Robert F., *Rudolf Otto' Interpretation of Religion*, Princeton 1947 (con una información bibliográfica completa); WACH, Joachim, «Rudolf Otto and the Idea of the Holy», en sus *Types of Religious Experience: Christian and Non-Christian*, Chicago 1951, pp. 209-227; GIBBONS,

Alan, *Religion und Sprache. Eine Untersuchung über Rodolf Otto Buch «Das Heilige»*, Bern und München, Francke Verlag, 1970; TURNER, Harold, *Rudolf Otto, the Idea of the Holy: a Guide for Students*, Aberdeen 1974; TERRIN, A. N., *Scienza delle religioni e teologia nel pensiero di Rudolf Otto*, 1978; ALMOND, Philip C., *Rudolf Otto. An Introduction to His Philosophical Theology*, Chapel Hill, N.C., 1984.

Las investigaciones sobre la religión en estos mismos años

La obra de Rudolf Otto no fue lo único que se compuso en la primera mitad del siglo XX. Los ideólogos siguieron trabajando cada uno desde sus propios planteamientos. Ver: WINDELBAND, Wilhelm, «Das Heilige», en sus *Präludien*, 3º ed., vol. 2, pp. 225-332, Tübingen 1907; SÖDERBLOM, Nathan, «Holiness (General and Primitive), en la *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. por J. HASTINGS y ya citada más arriba; DURKHEIM, E., *The Elementary Forms of the Religious Life* (1915), New York 1965; FESTUGIÈRE, A.-J., *La sainteté*, Paris 1942; FEIGEL, F. K., *Das Heilige*, 1948; RINGGREN, H., *The profetical conception of holiness* = Uppsala Univ. Arsskrift, 1948; ESH, S., «Der Heilige, er sei gepriesen», *Novum Testamentum* 1957.

Y aunque no siempre se haga alusión directa a Otto, el tema de «Lo santo» sigue condicionando la investigación: HESSEN, J., *Die Werte des Heiligen. Eine philosophische Schau der religiösen Welt*, Regensburg (2ª ed.), 1951; ELLIOT, J. H., *The elect and the Holy = Novum Testament* Suppl. 12, Leiden 1960; JONES, O. R., *The concept of holiness,* Oxford 1962; CASPER, B. / HEMMERLEE, K., /HÜNERMANN, P., *Bessinnung auf das Heilige*, 1966; NISBET, Robert A., «The Sacred», en su *The Sociological Tradition*, New York 1966, pp. 221-263; BAETKE, Walter, «Das Phänomen des Heiligen in den Religionen», en sus *Kleine Schriften* (Ed. por Kurt RUDOLPH y E. WALZER, Weimar 1973, pp. 56-84; RIES y otros, *L'expression du sacré dans les grandes religions = Homo religiosus* I, Louvain 1978.

Los nuevos ámbitos de reflexión

Los avances de la lingüística indoeuropea y semítica hicieron posible aclarar mejor las notas distintivas de lo santo estableciendo categorías genéticas dentro de las culturas documentadamente emparentadas por evolución interna. En este período y partiendo de los trabajos de Bobb etc. hay que destacar en nuestro ámbito de la religión la obra de Dumezil, que va de la mano con los trabajos de Benveniste y otros indoeuropeistas: FOWLER, W. W., «The Original Meaning of the Word Sacer», en su obra *Roman Essays and Interpretations*, Oxford 1920, 15-24; WILLIGER, Eduard, *Hagios. Untersuchungen zur Terminologie des H. in den hellenish-helenistischen Religionen* = RGVV 19,1 Giessen 1922; BAETKE, W., *Das Heilige im Germanischen*, Tübingen 1942; HARTMANN, H., *«Heil» und «Heilig» im nordischen Altertum. Eine wortkundliche Untersuchung*, Heidelbverg 1943; POKORNY, J., *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, 2 vols. 1959-1969, p. 509 en la voz «kai-lo»; MAYRHOFER, M., *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, 4 vols., 1956-1980; WALDE, A. / HOFMANN, J. B., *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, 3 vols. 1962-1965; además de los trabajos reproducidos por Carsten COLPE en su libro ya citado *Die Diskusion um das Heilige*, Darmstad; TILIANDER, B., *Christian und Hindu Terminology. A Study in Their Mutual Relations with Special Reference to the Tamil Area*, 1974.

La selección bibliográfica de Carsten Colpe

La discusión del tema en la mitad del siglo XX puede verse en selecciones de trabajos como la que recogió Carsten COLPE, *Die Diskusion um das «Heilige»,* Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, serie *Wege der Forschung*, Band CCCV, 1977, obra que, como todas las de la misma serie pretende reunir lo más sintéticamente posble el estado de la investigación hasta el momento de su publicación, haciendo una selección de lo más notable publicado a juicio del editor y en la que, en cinco partes se recogen los siguientes trabajos: *I. Zum Deutschen Sprachgebrauch*: Moriz HEYNE, «Heilig» (1877), pp. 3-28; *II. Das Heilige in der Theorie seiner Heterogonie*: Wilhelm WINDELBAND, «Das Heilige» (Auszug), pp. 29-56; Wilhelm WUNDT, «Die Tabugebote. Das Heilige und das Unreine» (1906), pp. 57-75; Nathan SÖDERBLOM, «Das Heilige» (Allgemeines und Ursprungliches) (1913), pp. 76-118; *III. Philologische Präzisierungen und Verifikationen*: Wilhelm KROLL, «Heilig» (1911), pp. 119-123; Anton FRIEDRISCHEN, «Hagios-Qados» (Auszüge (1916), pp. 124-147; DILLERSBERGER, J., *Das Heilige im Neuen Testament*, Kufstein 1926; DELEHAYE, H., *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'Antiquité*, Paris 1927; W. BAILEY, «*spanta-» (1933-1935), p. 148-179; Peter WÚLFING / MARTITZ, V., «Ιερος bei Homer und in der älteren griechischen Literatur» (Auszüge) (1960 y 1961), pp. 180-197; Joseph CHELHOD, «Die Struktur des Heiligen bei den Arabern» (Auszüge) (1964), pp. 198-222; Emile BENVENISTE, «Das Heilige» (1969), pp. 223-256; *IV.- Die Auseinandersetzung um Rodolf Ottos Theorie des Heiligen*: Rodolf OTTO, «Der Sensus numinis als geschichtlicher Ursprung der Religion. Eine Auseinandersetzung mit Wilhelm Wundts 'Mythus und Religion'» (1932), p. 257-301; Joseph GEYSER, «Intelleckt oder Gemüt? (Auszüge) (1921), pp. 302-336; Walter BAETKE, «Das Phänomen des Heiligen. Eine religionswissenschaftliche Grundlegung» (1942), pp. 337-379; Friedrich Karl FEIGEL, «Das Heilige» (Auszüge) (1948), pp. 380-405; Werner SCHILLING, Das Phänomen der Heiligen. Zu Baetkes Kritik an Rudolf Otto (1949/50), pp. 406-430; *V. Neue Problemstellungen*: Eberhard COLD, «Das Heilige. Seine Realität und seine Aspekte (1956/57), pp. 431-447; Roger CAILLOIS, «Der Mensch und das Heilige» (Auszüge) (1950/63), pp. 447-460; Sabino S. AQUAVIVA, «Der Untergang des Heiligen in der industriellen Gesellschaft» (Auszüge) (obra completa con el mismo título: Essen 1964), pp. 461-491. (Las obras presentadas en forma extractada o resumida —Auszüge— han de ser leidas en su original del que se han hecho los extractos).

Formando un complemento con esta recogida de texstos de Carsten COLPE podemos citar la obra de GRANDMAISON, J., *Le monde et le sacré*. I. *Le sacré* II. *Consécration et sécularisation*, Paris 1966/1968. Traducción del primer volumen al alemán: *Die Welt und das Heilige*, Salzburg 1970, en cuyas primeras 53 páginas hace una exposición de los pensadores que se han ocupado del tema desde Rudolf Otto a Mircea Eliade.

Los nuevos aires: Mircea Eliade

Una voz importante sonó en el tema a mitad del siglo XX, la de Mircea Eliade, cuyas obras, y especialmente *Lo santo y lo profano* ha marcado una época: MIRCEA ELIADE, *Die Religion und das Heilige*, 1954, citada ya varias veces, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, New York 1959; Ha sido estudiado bien por ALTIZER, *Mircea Eliade and the dialectic of the Sacred*, Philadelphia, Westminster Press, 1963 [reprint Westport, Connecticut, Greenwood Press, 1975].

Los planteamientos antropológicos de Mircea Eliade, junto con los nuevos estudios lingüísticos han creado un nuevo ámbito a la investigación que se refleja en la práctica totalidad de la producción más reciente: ZAEHNER, R. C., *Mysticism: Sacred and Profane*, Oxford, Clarendon Press, 1957; WELTE, B., *Auf der Spur des Ewigen. Philosophische Abhandlungen über verschiedene Gegenstände der Religion und der Theologie*, Freiburg / Basel / Wien 1965; SCHMID, G., *Interesant und Heilig*, 1971; SPLETT, J., *Die Rede vom Heiligen. Über ein religionsphilosophisches Grundwort*, Freiburg /München 1971 (2ª ed. 1985); REINHARDT, H., *Die Sprachebenen Denken und Glauben. Erörtert am Beispiel des Heiligen*, 1973; CASTELLI, E.(Ed.), *Il Sacro. Studi e Richerche*, *Archivio di Filosofía* 1974, 2/3, Padua 1974; SIMON, M. (Ed.), *Le retour du Sacré*, Paris 1977; BONIFACINO, B., «Significato dei termini santo, santità, santificare nelle 'Dimostrazioni' di Afraate, il ,Sapiente Persiano'», *StudRicOrCrist* 1,1 (1978, 67-78, y 1,2, 1978, 17-38; BROWN, P., *The Cult of the Saints*, London 1981; GAMMIE, J. G., *Holiness in Israel*, Minneapolis 1989; DINZELBACHER, P. / BAUER, D. R., (Eds.), *Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart*, Ostfildern 1990 (especialmente pp. 27-47); COLPE, Carsten, *Über das Heilige. Versuch seiner Verkennung kritisch vorzubeugen*, 1990; FLASCHE, Rainer, «Numinos», en CANCIK, Hubert / GLADIGOW, Burkhard/KOHL, Karl-Heinz, *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Band IV, Stuttgart/Barlin/Köln, Kohlhammer Verlag, 2001, pp. 252-254.

BIBLIOGRAFÍA PARA ULTERIORES LECTURAS

Y hay toda otra numerosísima bibliografía que trata de temas estrechamente relacionados con el concepto de santidad, pero que son o bien temas concretos o estudios filológicos de conceptos que forman constelación con el de sagrado o santo y que iremos insertando en su lugar adecuado:

BARLEY, Nigel, *Symbolic Structures. An Exploration of the Culture of the Dowados*, London 1983.

CHARDIN, Theilhard de, *Le Phénomène Humain*, Paris 1955 (en español *El fenómeno humano*, Madrid, Taurus); ID, *Der Göttliche Bereich*, Olten 1962 (en español: *El medio divino*, Madrid, Taurus).

FAÏK-NZUJI, Clémentine, *Die Macht des Sakralen*, Solothurn 1993.

FEIL, E., *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1986 (3 vols.).

FEIL, E., *Antithetik neuzeitlicher Vernunft. «Autonomie-Heteronomie« und «rational-irrational«*, 1987.

FEIL, E. (Ed.), *Streitfall «Religion»*, monográfico de *Studien zur systematischen Theologie und Ethik*, Band 21, 2000.

GIEBEL, M., *Das Geheimnis der Mysterien. Antike Kulte in Griechenland, Rom und Aegypten*, München 1993.

GLADIGOW, B., «Religionsgeschichte des Gegenstandes – Gegenstände der Religionsgeschichte», en ZINSER, H. (Ed.), *Religionswissenchaft*, 1988, 6-37.

GEBSER, J., *Ursprung und Gegenwart*, 1966.

HEID, H., *Mythos und Kult in den Alpen. Ältestes, Altes und Aktuelles über Kultstatten und Bergheiligtümer im Alpenraum*, Rosenheim 1990.

HEILER, F., *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart 1961.

KELLERMANN, D., *Heilig, Heiligkeit und Heiligenverehrung im AT und NT*.
LANGE, D., «Der Begriff des Heiligen in der theologischen und politischen Schriften Emanuel Hirsch», en RINGLEBEN, J. (Ed.), *Christentumsgeschichte und Wahrheitsbewusstsein*, 1991, 188-225.
LECHNER-KNECHT, S., *Die Hütter der Elemente. Das geheimnisvolle Reich der Naturgeister*, Berlin 1989.
LOVELOCK, J., *Gaia. Die Erde als Lebenswessen*, München 1992.
LUDWIG, K., *Flüstere zu den Felsen, Die Botschaft der Ureinwohner unserer Erde zur Bewahrung der Schöpfung*, Freiburg 1993.
MARTINO, Ernesto de, «Mito, scienza, religiosità e civiltà moderna», en *Nuovi Argomenti* 37, 1959, 1-48.
PAPMEHL-RÜTTENAUER, I., *Das Wort HEILIG in der deutschen Dichtersprache vom Pyra bis zum jungen Herder*, Weimar 1937.
PAUS, A., *Religiöser Erkenntnisgrund*, 1966.
ROOTHKRUG, L., «German Holines and Western Sanctity in Medieval and Modern History, en SCHALK, E. (Ed.), *Culture, Society and Religion = Historical Reflections* 15/1 (1988) 161-249.
SCHADE, H., «Das Heilige und die moderne Malerei», en FORSTERM K. (Ed.), *Christus und die Heiligen im künstelirichen Ausdruck der Gegenwart*, Würzburg 1963, pp. 113-186.
SCHELER, M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung des ethischen Personalismus*, 2 vols., Halle 1913-1916.
SEILER, S. G., *Gaia. Das Erwachen der Göttin*, Braunschweig 1991.
SOBRINO, J., «Profil einer politischen Heiligkeit«, *Concilium* 19, 1983, 182-187.
STOCK, R. D., *The Holy and the Demoniac from Sir Thomas Browne to William Blake*, 1982.
WARNACH, W., *Wege im Labyrinth*, 1982.
WEBB, E., The Dark Dove. *The Sacred and Secular in Modern Literature*, 1975.

La cultura latina en la Cueva Negra. En agradecimiento y homenaje a los Profs. A. Stylow, M. Mayer e I. Velázquez
Antig. crist. (Murcia) XX, 2003, págs. 47-64

LA FORTUNA DE LOS ROMANOS

Mª D. Gallardo López
(UCM)

Los textos de los escritores latinos con sus lugares comunes sobre la Fortuna soberana, inconstante dueña del mundo, nos han acostumbrado a ver en esta diosa una divinidad abstracta. De ahí nace la idea de que la diosa Fortuna fue en Roma la personificación del destino móvil, caprichoso e incierto que gobierna individuos y naciones. A veces funesta, a veces favorable, Fortuna gobernaba la vida de los hombres y las naciones; sin apariencia de regla lógica o moral otorgaba éxito o infligía tremendos reveses. De la diosa Madre que probablemente fue en sus comienzos nada quedó. Las páginas que siguen pretenden bucear en la antigua imagen.

En el siglo XIX y el siglo XX la inmensa mayoría de los historiadores de la religión romana catalogaban a la diosa Fortuna como una divinidad de la Suerte y del Destino, pese al problema que representan la Fortuna de Preneste, la doble Fortuna de Ancio y en gran medida la Fortuna romana del templo del Foro Boario. La visión de la diosa Fortuna que imperaba era la que se veía en ella a partir de la época clásica y en la antigüedad tardía, visión contaminada de la diosa Týche griega.

Fue G. Wissowa el primero que sostuvo con gran autoridad que la Suerte y el Azar no eran la naturaleza originaria de la diosa Fortuna de los romanos, que esa visión sólo era una evolución secundaria e influida por la diosa Týche de los griegos.

Pese a ello, en las teorías existentes hasta mediados del siglo XX no se confería a la diosa Fortuna una sustancia personal. Era entendida como simple genio protector, ya de la mujer, ya de las categorías biológicas y sociales; en suma estaba confinada en el grupo de abstracciones divinizadas, que, habitualmente, suele ser entendido como un grupo inferior al de las divinidades personales.

Sin embargo al observar de cerca los cultos primitivos de Fortuna en algunas regiones itálicas y en Roma comprobamos que esos cultos acercan a la diosa itálica a una divinidad maternal de la fecundidad y a una diosa oracular. Los orígenes de todos esos cultos parecen igualmente enigmáticos.

En la segunda mitad del siglo XX vieron la luz los trabajos de dos estudiosos que hicieron cambiar el panorama de la diosa Fortuna en su etapa originaria[1].

1. LA PRIMITIVA FORTUNA ITÁLICA

La primitiva diosa Fortuna itálica, además de en Roma, fue conocida en el país osco, en Campania, en el Samnio. En general estuvo ampliamente difundida en Italia central antes del siglo VI a.C. Desde que la encontramos en la geografía religiosa de Italia es una diosa multiforme y diversa. Esa pluralidad no hizo nada más que aumentar a lo largo de los siglos. Haremos un repaso de los más importantes lugares de culto de la diosa Fortuna.

A) La Fortuna de Preneste

Fortuna Praenestrina, llamada en la ciudad de Preneste *Fortuna Primigenia*, fue famosa en todo el mundo romano y su oráculo era muy respetado. Preneste ha sido llamada a veces «la Delfos del Lacio». Allí había un conjunto inmenso y multiforme, similar a los grandes centros oraculares del mundo griego. A pesar de los esfuerzos realizados, el culto de Preneste sigue oscuro y es motivo de controversia.

Según relata Cicerón, en el templo de Júpiter Niño existía una estatua de la diosa que tenía sentados en su regazo a Júpiter lactante y a Juno. Júpiter estaba representado en actitud de acercarse a su mama[2]. Por otra parte, las inscripciones votivas llamaban a la diosa *Fortuna Primigenia*. Parecía claro: En Preneste existía un culto en el que *Fortuna Primigenia*, «primordial», «la que es el origen de todo», era la diosa Madre o Nodriza de Júpiter y un culto a un Niño divino, como lo hubo en otros lugares, en este caso Júpiter.

Pero en 1882 se publicó una inscripción que correspondía al siglo III a. C. y en ella una dama prenestina, llamada Orcevia, con motivo de un parto venturoso, hacía una donación a Fortuna. Esa inscripción votiva indicaba el nombre de la diosa, su ascendencia y su *cognomen*: *Fortuna Diovo fileia Primocenia*, es decir *Fortuna Iovis filia Primigenia*, «Fortuna, hija de Júpiter, Primigenia». La concordancia entre inscripciones y testimonio de Cicerón se desvaneció: Fortuna aparecía como la hija de Júpiter. Había por tanto dos modos diferentes de ver a la diosa.

Con posterioridad han aparecido tres inscripciones con dedicatoria idéntica a la de Orcevia. «Fortuna, hija de Júpiter, Primigenia». ¿Cómo interpretar ahora Primigenia? Hasta entonces Primigenia se había entendido en sentido activo: «la primordial, la que hace nacer todo»; se pensó interpretar el término en sentido pasivo: *Primigenia* = *primum genita*, «la que ha nacido primero»: «Fortuna, Hija de Júpiter, nacida la primera». Ciertamente con esta solución todas las inscripciones concordaban. Pero el problema quedaba sin resolver: Cicerón decía una cosa y las inscripciones otra.

---

1 GAGE, G., «Classes d'âge, rites et vètement de passage dans l'ancien *Latium*», *Cahiers Internationaux de Sociologie*, XXIV, 1958 45; CHAMPEAUX, J., *Le culte de la Fortune à Rome et dans le monde romain*, E. Française de Rome 1982, volumen dedicado a la Roma arcaica. Posteriormente en 1987 apareció el volumen II, *Le culte de la Fortune dans le monde romain, vol. II Les transformations de Fortune sous la République.* En total 825 páginas dedicadas a Fortuna y sus cultos itálicos.

2 CICERO, *De Divinatione*, II,85: *qui* (*Iuppiter*) *lactens cun Iunone Fortunae in gremio sedens mammam adpetens colitur a matribus* «El cual (Júpiter) lactante, sentado con Juno en el regazo de Fortuna, acercándose a su mama, es venerado por las matronas».

Se pensó en dos diferentes soluciones: a) dos cultos distintos, en uno venerada como madre, en otro como hija de Júpiter. Esta solución llega desde Th. Mommsen a A. Altheim. b) Cuando el culto de Fortuna madre de Júpiter dejó de ser entendido, dado que Júpiter era el dios soberano, se pasó misteriosamente a entender a Fortuna como su hija. Esta solución la apoyó entre otros Wissowa.

En 1955 A. Brelich y G. Dumézil volvieron a la idea de traducir *Primigenia* por «primordial», como se había hecho antes de que apareciera la inscripción de Orcevia. G. Dumézil relaciona a Fortuna con la diosa védica Aditi, madre de dos dioses soberanos, Mitra y Varuna, llamados por ello Aditya. La diosa Aditi es a la vez madre e hija de Daksa, que personifica la energía creadora y que los indios védicos añadieron como nuevo Aditya a Mitra y Varuna.

El *Rig Veda* dice: «De Aditi nació Daksa y de Daksa nació Aditi». Enunciado ambivalente y en apariencia absurdo. Semejante parece la respuesta en Preneste al Ser Primordial, origen de los dioses y del cosmos: ¿quién engendró a quién?, ¿Fortuna a Júpiter o Júpiter a Fortuna? ¿Aditi a Daksa o Daksa a Aditi? ¿Quién es el verdadero primero, la diosa Primordial o el dios soberano? La solución védica y prenestina, de momento, parece ser: «Depende, según se mire»[3]. La tesis de Dumézil es novedosa y restaura su unidad al culto prenestino. Por primera vez desde la aparición de la inscripción de Orcevia no se desprecia ninguno de los testimonios que nos han llegado. En todo caso el problema prenestino subsiste hoy día.

Las aguas y los manantiales están a menudo ligados a los oráculos, y en particular los antros y cavernas húmedos, como si el poder profético emanara de las aguas. Con frecuencia los lugares oraculares están ligados a grutas o cavernas (la sibila en Cumas, la pitia en Delfos). Esto también se veía posiblemente en Preneste. Los textos silencian el lugar de las consultas, hay por tanto varias hipótesis. Las probabilidades mayores se dan en la gruta, donde por primera vez, según la tradición, la diosa manifestó su potencia. Allí han sido encontradas *sortes*.

La consulta oracular se hacía por medio de la extracción de las *sortes* escritas. La *sors*, que fue puesta hace años al descubierto por la arqueología, consistía en una tablilla de características muy especiales, cuya extracción era utilizada en los santuarios para comunicar al consultante la respuesta a lo que deseaba saber. Su origen es incierto. Las *sortes* se mezclaban y un niño, quizás también podía ser una niña, extraía una *sors*. Era la inspiración de la diosa la que guiaba la mano del niño. Cicerón al que debemos datos sobre este tema dice que las *sortes* eran *e terra editas*, «salidas de la tierra»[4].

La diosa Fortuna de Preneste era una divinidad oracular, maternal y ctonia, relacionada con el nacimiento. Era también la diosa protectora de la ciudad. En Preneste Fortuna tuvo un sólo y único culto[5].

***Fortuna Primigenia* en Roma.** En el año 204 a. C. el cónsul P. Sempronio Tuditano prometió levantar un templo en Roma a *Fortuna Primigenia* si vencía a los cartagineses, cosa que sucedió. Diez años después, en el 194 a. C., C. Marcio Raya le dedicó un templo en el monte Quirinal. Pero esta Fortuna Primigenia romana fue despojada de sus dotes oraculares[6] y tampoco tuvo el culto a *Iuppiter Puer*. La diosa fue llamada *Fortuna Publica Populi Romani Quiritium.*

3 DUMEZIL, G., *Deeses Latines*, pp. 89-98.

4 CICERÓN, *De divinatione*, II, 85-86. Distintas hipótesis pueden verse en CHAMPEAUX, J., vol. I, «Praenestinas sortes», pp. 55-83 y MONTERO HERRERO, S., *Diosas y adivinas. Mujer y adivinación en la Roma antigua*, Madrid 1994, p. 30.

5 Para más información sobre la Fortuna de Preneste cf. CHAMPEAUX, J., *o.c.*, vol. I, pp. 3-147.

6 Sobre las posibles causa de este hecho cf. MONTERO, S., *Diosas y adivinas*, pp. 31-32.

B) Las Fortunas de Ancio

La diosa Fortuna de Ancio, en el país de los volscos, también fue muy célebre. Fue tan prestigiosa como la de Preneste pero nos resulta peor conocida. Su rasgo más característico fue la dualidad: las fuentes de las que disponemos mencionan en plural a las Fortunas de Ancio y a la misma dualidad responden las imágenes que podemos ver en monedas.

Eran representadas como bustos o como medias estatuas, pero se diferenciaban por el vestido y los ornamentos. Ciertamente la imagen es doble, es decir dos figuras pero no exactamente iguales: En algunas representaciones una de las figuras lleva la cabeza cubierta por un casco, la otra sujeta su pelo con una diadema; otras veces una imagen lleva el cuerpo cubierto con túnica, en cambio la otra tiene un pecho descubierto, etc.

De acuerdo con ese distintos aspecto, algunos autores han pensado que debería haber diferencias funcionales entre ellas. La representación de una de las dos Fortunas de Ancio con aspecto de amazona, con el busto al aire, en principio haría pensar la especialización guerrera de una de ellas. Una sería protectora de los nacimientos y otra estaría ligada a las armas. Pero las pruebas propuestas no han sido decisivas. Por otra parte la iconografía que presenta a las diosas de Ancio una con túnica y la otra con aspecto de amazona es reciente, remonta sólo al siglo I. a. C. Esa iconografía no sólo no ayuda a interpretar la naturaleza de las diosas, sino a la inversa: sólo un análisis riguroso de sus funciones puede esclarecer dicha iconografía[7].

Por lo que actualmente se sabe, nada revela en ellas belicosidad originaria: son diosas políadas, protectoras de su ciudad, a la que defienden si llega el caso. Por otra parte no parece que existiera una Fortuna itálica con competencias masculinas que se tradujeran en atributos guerreros. Esa idea, aunque alguna vez ha sido expuesta, no pertenece a la concepción itálica y romana de la diosa Fortuna.

El ejercicio de sus funciones lo hacían colegialmente y no hay en la pareja repartición de deberes. Juntas son oraculares, protectoras de los nacimientos, anunciadoras del destino y diosas políadas (protectoras de su ciudad). Si la iconografía las distingue es sólo por una partición artificial entre ellas de los atributos que en derecho, por lo que sabemos hasta ahora, les son comunes. Estas Fortunas no tenían sobrenombre alguno.

Las Fortunas de Ancio tenían prerrogativas diversas pero muy coherentes. Presidían el comienzo de la vida, su génesis biológica y anunciaban los destinos. Proseguían su tarea tutelar vigilando sobre la comunidad humana de su ciudad a la cual aseguraban la reproducción y protegían su existencia cotidiana, pues son a la vez diosas guardianas de su ciudad a la que defienden si llega el caso de guerra.

El procedimiento adivinatorio, al que de pasada menciona Macrobio (*Sat*, I, 23,13), pese a los diversos intentos que se han hecho para explicarlo, nos resulta enigmático[8].

A finales de la República el templo de Ancio podía parangonarse en riquezas con el templo de Júpiter Capitolino en Roma y con el de Juno de Lanuvio. Parte de esas riquezas fueron entregadas, por grado o por fuerza, en el año 41 a.C. al joven Octaviano, futuro Augusto, para sufragar su campaña de guerra. Eso valió a las diosas de Ancio la piedad hereditaria de la dinastía Julio-Claudia. Fueron consideradas protectoras de la familia imperial y ocuparon un puesto de honor en sus devociones publicas y privadas. Fueron cantadas por Horacio ante una

7 Sobre las Fortunas de Ancio cf. CHAMPEAUX, J., pp. 149-181.

8 Un exhaustivo examen puede verse en CHAMPEAUX, J., *o.c.*, pp. 158-164.

partida de Augusto, Calígula las consultó, Nerón hizo que su hija Augusta naciera en Ancio bajo la protección de las diosas, etc.

La oda I, 35 de Horacio está dedicada a la diosa Fortuna de Ancio, adorada y temida, dice el poeta, por campesinos y marineros. Eso no significaba que la Fortuna de Ancio tuviera funciones agrarias, ni tampoco que fuera realmente *domina aequoris*, «dueña del mar»; si hubiera sido así, en todo caso sería resultado de que la Fortuna que describe el poema es *rerum humanorum domina*, «dueña de las cosas de los hombres», por eso a continuación dice el poeta que también es temida y adorada por bárbaros y romanos. En resumen la temen todo tipo de gentes y pueblos. En realidad, aunque el poema está dirigido a Fortuna de Ancio, no es el retrato individualizado de las antiguas diosas de esa ciudad. Horacio, con su lirismo, nos da una imagen genérica de la concepción que en su época se tenía de la diosa Fortuna: la divinidad inestable que regía los destinos humanos.

C) Otros centros itálicos del culto a Fortuna

La antigua Italia estaba poblada santuarios y templos de la diosa. A través de testimonios esporádicos conocemos algunos de ellos. Entre estos templos mencionaremos el que tenía en la cadena del Álgido, en los monte albanos. Debió de ser muy conocido e importante como demuestra el hecho siguiente: en el año 218 a.C., en la segunda guerra Púnica, después de la derrota de Trebia ocurrieron una serie de prodigios en el templo de Juno de Lanuvio. Para expiarlos el Senado decretó diversas e importantes ceremonias de expiación: Se consagraron ofrendas a *Iuno Regina* en el templo del monte Aventino, a la Juno de Lanuvio y también se decretó una *supplicatio*[9] a Fortuna de Álgido[10]. Es posible que este santuario de Fortuna de los montes albanos remontara a un pasado inmemorial, como el de Júpiter del Lacio, ubicado en el monte Cavo, o el de Diana en Nemi.

2. LA DIOSA FORTUNA EN ROMA

En contraste con la unidad de la Fortuna de Preneste y la indisoluble colegialidad de las dos diosas de Ancio, en Roma encontramos un grupo multiforme de Fortunas con muy diversas advocaciones, que parecen responder a una estructura religiosa diferente. En Roma Fortuna es una divinidad compleja y mal conocida.

Para los autores latinos la diosa Fortuna y su culto estaban vinculados al rey Servio Tulio, penúltimo de los reyes de Roma según la leyenda fundacional. El griego Plutarco es el único autor antiguo que hace remontar el culto de la diosa Fortuna de los romanos a época anterior, al reinado de Anco Marcio, cuarto rey de Roma. Según Plutarco[11] este rey le erigió un templo con el nombre de *Andreia Týche*. El mismo Plutarco dice que en la ciudad de Roma había muchos

9 La *supplicatio* era una de la grandes ceremonias colectivas destinada a aplacar la irritación de los dioses y a restablecer la *pax deorum*. Era impresionante y emotiva: a los sacrificios celebrados por los magistrados o decenviros se añadían las plegarias de todo el pueblo reunido y angustiado por la situación. Los hombres llevaban la cabeza coronada y portaban ramas de laurel, las matronas, arrodilladas, con los cabellos sueltos, tendían las manos al cielo para doblegar el enojo de los dioses.

10 Cf. T. LIVIO, 22,62,8.

11 *Sobre la Fortuna de los romanos,* 5,318, E-F: «Anco Marcio, nieto de Numa y cuarto rey de Roma después de Rómulo, fue el primero que construyó un templo a Fortuna». Traducción M. López Salvá, ed. Gredos, 1989.

templos dedicados a la diosa Fortuna y que casi todos ellos habían sido erigidos por el rey Servio Tulio, que consideraba que, gracias a la diosa, él —nacido de madre esclava— había alcanzado la realeza[12]. En *La Fortuna de los romanos* y *Quaestiones romanae* da listas casi idénticas de santuarios pretendidamente servianos[13].

La tesis más habitual sobre la Fortuna romana es como sigue: Esta diosa no pertenece al fondo más antiguo de la religión romana. Sería una divinidad tomada de otros pueblos vecinos. Quizás llegó a Roma introducida por Servio Tulio / Mastarna, a quien la tradición analística romana considera protegido y amante de la diosa. Ya en Roma tomó muchos aspectos diferentes.

Frente a la tesis habitual, en la segunda mitad del siglo XX nacieron otras que han hecho cambiar completamente los plantamientos: G. Gagé es el autor de la hipótesis que hace a la diosa Fortuna protectora de las diferentes clases de edad y vigilante del tránsito o «paso» de una a otra. El sistema de correspondencias de Gagé entre clases de edad y cultos de Fortuna tuvo la virtud de unificar varias de las diversas advocaciones de la diosa en Roma[14]. Posteriormente, J. Champeaux dio un paso más adelante y defendió la unicidad originaria de la Fortuna Latina: las distintas advocaciones arcaicas que conocemos serían, en su opinión, aspectos complementarios y diferentes de una diosa única[15].

Examinemos las diversas Fortunas que hubo en la Roma primitiva:

A) La Fortuna del Foro Boario

En 1937-38 se iniciaron las excavaciones para localizar este templo. Interrumpidas por la guerra, se volvieron a retomar sistemáticamente desde1959. Estas excavaciones han revelado al pie del monte Capitolio, cerca de la iglesia de San Omobono, la existencia de un templo arcaico y de un área sagrada que remonta al siglo VI a.C. Se considera que es el templo que, según la tradición historiográfica romana, había fundado en el Foro Boario el rey Servio Tulio en honor de la diosa Fortuna.

El templo del Foro Boario era considerado el más antiguo de los santuarios de Fortuna dentro de la ciudad de Roma. El 11 de junio era el aniversario de este templo, también lo era del templo de *Mater Matuta*, ambas diosas tenían templos en el Foro Boario. La tradición presenta al rey como protegido y amante de la diosa, la cual durante la noche lo visitaba deslizándose por una especie de pequeña portezuela o ventanuco, que en época de Plutarco aún subsistía

12 *Sobre la Fortuna*..., 10,323 A-B y también en *Cuestiones romanas,* 106, 289 C y 74,281 D.

13 *Sobre la Fortuna*..., 10,322 A y *Cuestiones romanas*, 74, 281, D-E.

14 GAGE, G., «Classes d'âge, rites et vètement de passage dans l'ancien *Latium*», *Cahiers Internationaux de Sociologie*, XXIV, 1958.

15 CHAMPEAUX, J., *Le culte de la Fortune à Rome et dans le monde romain*, E. Française de Rome 1982, volumen dedicado a la Roma arcaica. Posteriormente en 1987 apareció el volumen II, *Le culte de la Fortune dans le monde romain, vol. II Les transformations de Fortune sous la République.* El resumen de su tesis sobre la primitiva Fortuna de los romanos, expuesta ampliamente en el volumen I de su magnífico estudio, es como sigue: Fortuna era una diosa madre de origen latino; en los templos en la ciudad presidía el nacimiento y el crecimiento del hombre a través de los «pasos» y etapas de la vida humana. En el área transtiberina era una diosa cósmica y tenía también competencias agrarias y sociales. Así pues el mundo de esta Fortuna arcaica era el de los pasajes biológicos y astrológicos: era una diosa maternal y cósmica. En su opinión el culto de la diosa se inició en el área transtiberina y de allí pasó a la ciudad. Cree que la idea de Destino, de encadenamiento fijo y absoluto de las cosas desde toda la eternidad no era familiar al pensamiento romano arcaico.

Lámina 1. *Altar a la diosa Fortuna.*

y era llamada *Porta Fenestella*[16]. Para algunos autores actuales la ubicación del ventanuco es incierta[17]. Algunos creen que estaba en el santuario del Foro Boario y que sería testimonio de una primitiva Fortuna romana con dotes oraculares, pues opinan que, en realidad, el ventanuco originariamente estaría destinado a comunicar a las personas que esperaban en el exterior el resultado del oráculo[18]; para estos autores el carácter oracular de la diosa debió desaparecer al acabar —hacia el año 509 a. C.— el período de influencia etrusca en Roma. De esa hipotética Fortuna oracular, si alguna vez existió, nada quedó en Roma.

Los problemas que se plantean en el templo del Foro Boario son muchos. Vamos a resumir brevemente los dos más importantes: la naturaleza de la diosa y la estatua del templo.

La naturaleza de la diosa. Hay variadas hipótesis. Entre ellas enumeramos:

16 PLUTARCO, *La Fortuna de los romanos*, 10, 322 F: «de forma que parecía que la Fortuna convivía con él y descendía a su habitación a través de aquella ventana que ahora llaman Porta Fenestella», trad. M. López Salvá, ed. Gredos; en este mismo sentido cf. también *Moralia*, 273 B. Sobre la *puerta Fenestella* cf. también Ovid., *Fastos* VI, 573-579.

17 Así en la edición de FRAZIER, F., Plutarque*, La Fortune des Romains*, Les Belles Lettres, Paris 1990, p. 210.

18 Sobre el aspecto oracular que pudo tener primitivamente la diosa Fortuna en Roma, cf. MONTERO, S., *Diosas y adivinas*....., pp. 128-129. Para otros autores la diosa Fortuna nunca tuvo en Roma oráculo alguno, así CHAMPEAUX, J., *Le culte de Fortune*, Vol. I, p. 195.

1) Era originariamente diosa del azar, la personificación del *fatum*. La diosa del Foro Boario, envuelta en togas que la ocultaban, como veremos un poco más adelante, estaba relacionada con unas divinidades etruscas sin nombre y de número indeterminado, llamadas *dii involuti*, «dioses ocultos», «velados», los dioses superiores a los que Tinia / Júpiter consultaba antes de lanzar el tercer tipo de rayos. Es la hipótesis de C. Thulin. Criticado por Wissova, Otto y otros, su teoría la recogió a mediados del pasado siglo XX K. Latte en su *Religión Romana*, para quien la diosa Fortuna era fundamentalmente la diosa de la suerte.

2) Era *Fortuna Virgo*. Aunque la mayoría de los autores (Ovidio, Tito Livio, Valerio Máximo, Plinio, Dionisio de Halicarnaso etc.) llaman a la diosa del Foro Boario sólo Fortuna, sin denominación añadida alguna, otros —Varrón, Arnobio, Plutarco— la denominan *Virgo* o *Virginalis*, la conciben, pues, como una divinidad del pudor virginal o, más generalmente, del pudor femenino.

En el siglo XX también algunos estudiosos defendieron la tesis de que la Fortuna del Foro Boario era una *Fortuna Virgo*. Entre ellos G. Gagé, autor de la teoría que hace a la diosa Fortuna protectora de las diferentes clases de edad y vigilante del tránsito o «paso» de una a otra [19]. Al parecer en época muy arcaica las niñas romanas cuando llegaban a la pubertad ofrendaban su toga infantil a *Fortuna Virgo* o *Virginalis*, bajo cuya protección pasaba a estar. La religión de época clásica no conoció estos ritos, pues *Fortuna Virginalis* fue olvidada, como tantos otros cultos arcaicos. Sólo Arnobio[20] menciona esa ofrenda de la joven a *Fortuna Virgo*, pero no dice nada que pueda ayudar a identificar el templo en el que se hacía. Para G. Gagé esta ofrenda tenía como escenario el templo del Foro Boario, de ahí que para él la Fortuna del Foro Boario fuera *Fortuna Virgo*.

3) En 1968, pese a que se estima que Fortuna con el sobrenombre de *Redux* fue creada en época augústea, F. Coarelli creyó ver en la diosa del Foro Boario una especie de *Fortuna Redux* de existencia muy anterior a la que habitualmente se atribuye a esta advocación[21].

4) Teoría de J. Champeaux: La Fortuna del Foro Boario no llevaba sobrenombre alguno. Era una diosa más genérica que *Fortuna Virgo*, pues esa interpretación restringiría la protección de la importante diosa del Foro Boario a un período muy breve: el que va de la pubertad al matrimonio, porque la casada, como veremos, pasaba a estar bajo la protección especial de *Fortuna Muliebris*. Cree que en el templo del Foro Boario se celebraba la ceremonia de ofrecimiento de toga infantil de la joven a la diosa Fortuna la víspera del día en el que contraía matrimonio[22]. En su opinión, la Fortuna del Foro Boario protegía a toda la población femenina adulta, a las casadas y a las que estaban a punto de hacerlo. De ahí la relación de la diosa con el matrimonio. Además para J. Champeaux, la Fortuna del Foro Boario era dispensadora de soberanía. Examinemos ambos aspectos:

---

19 El ya mencionado artículo de GAGÉ, «Classes d'âge, rites et vètement de passage dans l´ancien *Latium*», *Cahiers Internationaux de Sociologie*, XXIV, 1958. Ahí nace la teoría de las arcaicas Fortunas socio-biológicas. Como hemos dicho, el sistema de correspondencias de Gagé entre clases de edad y cultos de Fortuna tiene la virtud de unificar muchas de las diversas advocaciones que tuvo la diosa en Roma.

20 ARN. 2,67: *puellarum togulas Fortunam defertis ad Virginalem.*

21 COARELLI, F., «La porta Trionfale e la via dei Trionfi». *D. Arch.* II, 1968, pp. 55-103.

22 CHAMPEAUX, J., o.c., vol. I, p. 273 y p. 290 y ss. donde indica que sólo había un rito de pasaje de la *puella* y no a *virgo*, sino a *matrona.* Era entonces cuando estaba apunto de casarse cuando consagraba sus vestidos de niña a la diosa. De modo que, en su opinión, el ofrecimiento de la toga infantil formaba parte de los ritos nupciales, no de los de la pubertad. Dado lo temprano que las jóvenes romanas eran casadas, su periodo de joven núbil y aún no casada debía de ser efímero.

Relación de Fortuna con el matrimonio. La diosa del Foro protegía durante toda la duración del matrimonio (garantizaba la fecundidad del nuevo matrimonio y lo protegía del peligro de la esterilidad), pero de manera más particular protegía los momentos del transito o «paso» del estado de soltero al de casado: la ceremonia misma y la noche de bodas[23]. Aunque este culto estaba orientado a la unión conyugal, por tanto a hombre y mujer, sin embargo en sus competencias matrimoniales la diosa se inclina mucho más a la parte femenina[24]; de ahí que celebraran su culto las matronas y las muchachas a punto de casarse. En resumen la diosa vigilaba sobre el matrimonio, su fecundidad y la concordia entre los esposos[25].

Dispensadora de soberanía. La diosa del Foro Boario, recubierta —como veremos— con sus magnífica togas reales masculinas, irradiaba majestad y era considerada dispensadora de soberanía. Confería el poder soberano, del cual las togas que la cubrían eran signo visible. El poder que concedía no se limitó a Servio Tulio con el cual la relacionan las leyendas, sino que de manera constante debió dispensar el poder soberano.

En resumen, para J. Champeaux, la Fortuna del Foro Boario fue la Fortuna más importante de Roma y era bastante genérica: diosa de la fertilidad, protegía la unión conyugal y sobretodo a las esposas. También era protectora del rey y dispensadora de soberanía. Estaba por encima de las otras Fortunas honradas del interior de la ciudad tanto por la antigüedad de su templo, que era contemporáneo de la primera urbanización de Roma, como por la ausencia de especificación. Escapaba a las limitaciones que las diversas advocaciones imponían a las otras Fortunas. En su opinión esta Fortuna, estaba dotada de poderes más extensos que las demás Fortunas del interior de la ciudad y encarnó plenamente los valores romanos de Fortuna.

La estatua del templo. En el Templo del Foro Boario existió una antiquísima estatua de madera dorada, sentada en un trono, cubierta con dos togas superpuestas —del tipo *toga undulata*— que envolvían su cuerpo y también la cara, con lo cual estaba sustraída a las miradas[26].

Sentada en su trono, invisible bajo las togas que la cubrían, impresionante de majestad toda ella, la estatua despertaba el sentimiento poderoso de lo sagrado.

La *toga undulata* arcaica, cercana a la *praetexta*, era traje de ceremonia y específicamente real. Se decía que las de la estatua del Foro Boario pertenecieron al rey Servio Tulio y habían sido hechas por las manos de la reina Tanaquil, que según la leyenda tradicional protegió a Servio desde niño y fue artífice de su llegada al trono.

En el año 213 a.C. se produjo un enorme incendio que durante dos noches y un día consumió casi todo el barrio comprendido entre las antiguas salinas y la puerta Carmental; consumió muchos edificios y los templos de Fortuna y *Mater Matuta* fueron destruidos, pero la estatua y sus ropas fueron milagrosamente salvadas: Se acabó creyendo que la estatua tenía virtudes sobrenaturales y que protegía de todas las vicisitudes. También se decía que las togas de Servio permanecieron intactas sin problemas por el tiempo o los insectos durante 560 años, hasta la

23 CHAMPEAUX, J., vol. I, p. 301.

24 Esa inclinación no es un hecho aislado sino que se corresponde con la regla general de que son diosas las que protegen el matrimonio (Juno sobretodo, *Tellus* y Ceres y también Fortuna) posiblemente porque la noción de fecundidad está asociada a las mujeres, que de ordinario son consideradas responsables de la fecundidad o esterilidad de la pareja.

25 CHAMPEAUX, J., *o. c.*, vol. I, pp. 400-401.

26 NONIO, 278,18, tomándolo de Varrrón: *et a quibus dicitur esse Virginis Fortunae ab eo, quod duabus undulatis togis est opertum* (s. e. *signum* o *simulacrum*): «Y algunos dicen que (la efigie) corresponde a Fortuna Virgen por esto, porque está cubierta con dos togas undulatas».

época de Seyano; que el todopoderoso ministro de Tiberio, que era de origen etrusco, se llevó a su casa la estatua del templo del Foro Boario como si viera en ella el emblema del poder que Servio Tulio consiguió y que a la caída de Seyano las togas desaparecieron; pero la estatua pervivió hasta la época de Nerón, que le hizo una capilla dentro de la *Domus Aurea.* Después se perdió la pista[27].

¿A quién representaba la estatua? El templo griego y romano, morada del dios, contenía normalmente su estatua. En el templo de Fortuna del Foro Boario había una imagen arcaica, cuyo cuerpo y rasgos estaban velados por dos túnicas. En buena lógica la estatua debería representar a la diosa a la que Servio había consagrado el templo. Sin embargo los estudiosos y eruditos antiguos no estaban seguros de a quién representaba: unos pensaban que representaba al propio Servio, entre ellos Ovidio —da tres razones para justificar el hecho de que la imagen que representaba a Servio tuviera la cara tapada[28]— Dionisio de Halicarnaso y Valerio Máximo; otros consideraban que era la estatua cultual de la diosa (Plinio, Varrón, Dión Casio). Naturalmente estas discusiones no llegaban al pueblo que adoraba allí a la diosa sin poner en duda su divinidad ni meterse en sabias disquisiciones. Los historiadores modernos no creen que haya podido representar al rey Servio.

Desde el siglo XIX[29] existe una corriente de opinión que considera que la estatua del templo del Foro Boario era una personificación del pudor femenino, pero fue Wissova en 1897 quien dio a esta tesis expresión definitiva e hizo de la estatua del templo del Foro Boario no una representación del pudor, sino la única representación auténtica del Pudor en el Foro Boario. Así surgió la hipótesis de que la estatua del templo de Fortuna en el Foro Boario representaba a la diosa *Pudicitia*.

G. Wissova se basó fundamentalmente en una noticia que aparece en Festo (compilador de Verrio Flaco): *Pudicitiam signum in foro boario est, ubi aemiliana aedis est Hercules. Eam quidam Fortunae esse existimant*: «En el Foro Boario hay una imagen de Pudicitia donde está el templo emiliano de Hércules. Algunos piensan que es la Fortuna»[30]. Esa noticia de Festo, unida un texto de Tito Livio[31] que habla de un *sacellum* de *Pudicitia Patricia* en el Foro Boario, cerca del templo redondo de Hércules (*in sacello Pudicitiae Patriciae quae in Foro Bovario est ad aedem rotundam Herculis*) y de la fundación en el año 296 a. C. de otro *sacellum* dedicado al culto de *Pudicitia Plebeia,* dio origen a esta hipótesis.

La interpretación de que la estatua tapada del templo del Foro Boario era *Pudicitia*, ha sido seguida por bastantes eruditos[32]. J. Champeaux ha demostrado que por diversas razones es imposible confundir la *Pudicitia* que existió en el Foro Boario con la Fortuna del mismo Foro, entre esas razones: a) El *Pudicitiae signum* del Foro Boario estaba en un simple *sacellum* o templo al aire libre. La estatua velada de Fortuna estaba en un templo construido; b) si la confusión, pese

27 PLINIO, *H. N.,*VIII, 197.

28 OVID., *Fastos* VI, 573-624.

29 PRELLER y sus discípulos PETER y HILD.

30 FESTO, 282, 18; cf. 283,8.

31 T. LIVIO, 10,23,3-10.

32 FRAZER, Otto, *Dict.* Ch. DAREMBERG-E. SAGLIO, II/2, p. 1268 y en el mismo Diccionario *s. v. Pudicitia*, y ya a finales del siglo XX FRAZIER, F., Plutarque, *La Fortunes des Romains*, París Belles Lettres, 1990, p. 211, nota 2.

al carácter distinto de ambos lugares sacros —simple *sacellum* uno y *aedes* el otro[33]— podía darse cuando los arqueólogos buscaban el templo de la diosa Fortuna en la plaza de la Boca de la Verdad, al lado del río Tíber, después de ser descubierto en el área de San Omobono, dicha confusión no es posible porque Livio y Festo ubican claramente el *sacellum* de *Pudicitia*: cerca de la *aedes* de Hércules, la cual estaba cercana al Ara Máxima, es decir en el extremo del Foro opuesto al área sagrada de S. Omobono (donde los arqueólogos han localizado el templo de Fortuna). J. Champeaux añade que el hecho de que algunos autores latinos ya cometieran esa misma confusión es explicable por la decadencia en la que, como tantos otros cultos arcaicos, entró el culto de la diosa *Pudicitia* y por la transformación total que sufrió el de Fortuna.

B) *Fortuna Muliebris*

Su templo estaba en la cuarta milla de la vía Latina. Históricamente la construcción de este templo corresponde al siglo V a.C., a la época de la guerra contra los volscos. Fue dedicado el 6 de julio, víspera de las nonas, del año 486 a.C. y tuvo dos fiestas, el 1 de diciembre y el 6 de julio.

Fortuna Muliebris era doble: había dos estatuas cultuales, una sufragada por el estado y otra sufragada por las matronas.

Era un culto de las mujeres casadas. Parece que las matronas pagaron para tener una estatua de la diosa que fuera de su propiedad y la dedicaron al mismo tiempo que la estatua oficial; había pues dos, la oficial del Estado y la de las matronas. La legitimidad cultual de la segunda estatua se puso en entredicho, pero se obró un prodigio: la voz de la diosa se oyó dos veces en el santuario y dio su bendición a la iniciativa de las matronas. Las matronas decidieron que solo las univiras (las mujeres casadas una vez nada más) tuvieran derecho de tocar y coronar la estatua.

En el siglo V a.C., cuando fue construido, el templo estaba ubicado en el límite del *ager romanus*, en la frontera con los volscos.

En el siglo V a.C. los volscos cada año descendían de sus montañas y saqueaban ciudades latinas, sometidas perpetuamente a sus incursiones y pillajes. La guerra de Cayo Marcio Coriolano, fijada alrededor del 488, fue un episodio más de estas razias anuales, más devastador que los otros pues los volscos llegaron muy cerca de Roma. Con ese episodio relaciona la analística romana la institución del culto del templo de *Fortuna muliebris*:

Desterrado de Roma, Coriolano marchó a la ciudad de Ancio, en el país de los volscos, enemigos del pueblo romano. Allí se convirtió en su máximo caudillo e infligió muchos daños a los romanos y a las ciudades amigas suyas. Finalmente decidió atacar la propia ciudad de Roma. Cuando Coriolano tenía su ejército acampado en las cercanías de la ciudad y la situación era crítica, las matronas romanas fueron a ver a Volumnia, la adorada madre de Coriolano y a su esposa —que seguían residiendo en Roma—, para pedirles que intercedieran ante Coriolano. Las mujeres romanas encabezadas por Volumnia, se presentaron ante Coriolano que estaba al frente del ejército de los volscos. Volumnia suplicó a su hijo que depusiera su actitud y le ad-

33 Recuérdese que s*acellum* era un espacio al aire libre que se cercaba y en él se construía un altar, dedicado a la divinidad titular del *sacellum*. *Aedes* era un edificio construido y dedicado a una divinidad, pero que no había sido inaugurado con el ritual propio de los augures, frente al *templum* que si lo estaba. Aunque, de hecho, *templum* aparece frecuentemente en los textos para referirse a lo que en realidad es una *aedes*.

virtió que, sino se avenía a deponerla, para tomar Roma tenía que pasar por encima del cadáver de su propia madre, pues estaba dispuesta a quitarse la vida antes de ver a su hijo atacando a la patria. Vencido por la actitud de su madre, Coriolano se retiró y no atacó Roma. El senado romano, agradecido, ofreció a las mujeres concederles lo que quisieran, pero ellas sólo pidieron que se levantara un templo a *Fortuna Muliebris*, «Fortuna femenina». A Coriolano lo mataron en Ancio unos conspiradores volscos[34].

La cercanía con el territorio volsco invita a relacionar las dos estatuas de *Fortuna Muliebris* con las diosas de la ciudad volsca de Ancio, que hemos examinado más arriba. Algunos autores, W. Otto entre ellos, creen que el culto *Fortuna Muliebris*, provenía de Ancio. Pero más bien hay que pensar que influencias volscas de las dos Fortunas de Ancio se añadieron a elementos romanos para moldear y completar el culto de *Fortuna Muliebris*. En el contexto de la religión romana *Fortuna Muliebris* tenía su propio territorio: el de la vida femenina, la maternidad y también poderes curotróficos. A partir de ese papel, esencialmente biológico, sus competencias se ampliaron en dos direcciones: a) moral, en la que regula la castidad y la conducta de las matronas, b) defensiva y nacional, pues se convierte en protectora de la frontera romana[35].

En *Fortuna Muliebris*, con una advocación que delimitaba claramente su poder, se ven por primera vez los rasgos que conservarán las Fortunas tardías de época republicana e imperial, protectoras de grupos sociales determinados.

C) *Fortuna Barbata* sólo nos es conocida por dos textos de S. Agustín y una mención de Tertuliano[36]. Siempre fue considerada, como su propio nombre indica, una divinidad relacionada con los hombres.

D) *Fortuna Virilis*. Aunque es mal conocida, como sucede con Fortuna Barbata, sabemos que su festividad se celebraba el día de las Calendas del mes de abril (coincidía, pues, con la de Venus Verticordia) y que tenía un templo cuya fundación la tradición atribuía al rey Servio Tulio y cuya ubicación ignoramos[37]. Ha sido interpretada con frecuencia como el aspecto de la diosa Fortuna que proporciona a las mujeres éxito en sus relaciones con los hombres, con lo cual aparece esencialmente como una divinidad de las mujeres (así, por ejemplo, la entiende Pestalozzi: la divinidad que concilia a las mujeres el favor de los hombres, y Hild: personificaba para las mujeres la suerte en la elección del esposo). Otros estudiosos (Otto, Gagé, Champaux) consideran que era una divinidad expresamente masculina, que protegía al sexo masculino en su conjunto, pero que pronto fue abandonada.

Una vez mencionadas *Fortuna Virgo*, *Fortuna Muliebris*, *Fortuna Barbata* y *Fortuna Virilis*, es preciso referirse a la **Teoría de las Fortunas arcaicas socio-biológicas**.

Esta teoría, que nace en el artículo mencionado más arriba de G. Gagé[38], defiende que la diosa Fortuna fue protectora de las diferentes etapas de la vida y vigilaba del tránsito o «paso» de una

34 El relato lo narra Plutarco en *Vida de Coriolano*, 23-38.

35 Recuérdese que la diosa Fortuna en la religión arcaica a veces asume la defensa del territorio donde está ubicado su templo. En Praeneste y en Ancio Fortuna era divinidad políada, protectora de la ciudad; debido a ello si llega el caso la defiende.

36 AG., *Civit.*, 4,11, p. 161 d y *Civit*., 6,1, p. 246 d; TERT. *Nat.* 2,11,10-11.

37 Cf. PLUTARCO, *Sobre la Fortuna*..., 10,323 A y *Cuestiones*... 74,281 E.

38 GAGÉ, G., «Classes d'âge, rites et vètement de passage dans l'ancien *Latium*», *Cahiers Internationaux de Sociologie*, XXIV, 1958.

a otra. *Fortuna Virgo* y *Fortuna Muliebris* vigilarían sobre las mujeres. Su correspondiente en los hombres serían *Fortuna Barbata* y *Fortuna Virilis*. Todas tenían un culto especializado.

Según esta teoría, *Fortuna Virgo* vigilaba el «paso» de las niñas a la pubertad y cuidaba de las *virgines*. Su culto estaría reservado sólo a la *virgines* y, por tanto, muy limitado en su duración: desde que la muchacha dejaba la infancia hasta que se casaba, pues al casarse entraba en el ámbito de *Fortuna Muliebris*, cuyo culto —como hemos visto más arriba— era propio de las matronas. Ha quedado indicado que algunos autores antiguos llamaban *Virgo* o *Virginalis* a la Fortuna del Foro Boario. También lo es para G. Gagé. J. Champeaux estableció la hipótesis de que no podía serlo y que habría otro templo con esta advocación que, en su opinión, debe ser el que menciona Plutarco[39] cercano a una fuente recubierta de musgo, que se ha supuesto que estaría en la ladera del monte Aventino que dominaba sobre el Foro Boario; dada la cercanía se puede entender que, una vez desaparecido el arcaico culto a *Fortuna Virgo* y transformado el de la Fortuna del Foro Boario, ya algunos autores romanos confundieran ambos aspectos[40].

Fortuna Muliebris, como hemos visto también, era la diosa de las matronas romanas.

Según G. Gagé *Fortuna Barbata y Fortuna Virilis* posiblemente en su origen sacralizaron respectivamente el paso de los muchachos por la pubertad y su integración en el grupo de los adultos. Cree que ambas advocaciones de Fortuna han debido compartir en época arcaica los homenajes que en época clásica dedicaban los jóvenes romanos a *Iuventas*, divinidad femenina pero simple abstracción, protectora de los *iuvenes*[41].

Fortuna Virilis en época arcaica quizás recibió la consagración de la *toga praetexta* —que el muchacho abandonaba al asumir la toga viril—, vigilaba sobre la pubertad del joven romano y el cambio o pasaje más importante de su existencia; a *Fortuna Barbata* se ofrendaría la primera barba[42], que se cortaba solemnemente. Ambas diosas marcaban los dos pasos decisivos de la existencia del joven romano. Sus cultos, como sucedió con el de *Fortuna Virgo*, debieron caer prontamente en desuso: en la República los jóvenes tomaban la toga viril el día que se celebraban las *Liberalia*, la festividad de *Liber Pater*, pero era ante el altar del dios *Lar* donde se celebraba la ceremonia de dejar las *insignia pueritiae*, es decir la *toga praetexta* y la *bulla*. A continuación el joven hacía un sacrificio a *Liber Pater* en el Capitolio.

El mayor interés de la interpretación iniciada por G. Gagé sobre *F. Barbata* y *F. Virilis* estriba en que pulveriza la estrecha idea de Fortuna como diosa exclusivamente de mujeres: también velaba sobre el crecimiento y la vida entera de los hombres.

En el esquema de las Fortunas socio-biológicas de época arcaica *Fortuna Barbata* y *Fortuna Virgo* tendrían una función más biológica que social. *Fortuna Virilis* y *Fortuna Muliebris*, figuras de más alto rango, eran advocaciones del mundo adulto y presidían el «paso» o entrada definitiva

---

39 PLUTARCO, *Sobre la Fortuna de los romanos*, 10, 322 F-323 A: «Junto a una fuente llamada Muscosa hay un templo de Fortuna Virgen». Trad. M. López Salvá, ed. Gredos.

40 Del ritual y funciones de *Fortuna Virgo* lo ignoramos todo, como también lo ignoraban los romanos de época clásica pues su arcaico culto cayó en el olvido y sólo sobrevivió en los anticuarios. CHAMPEAUX, J., vol. I, pp. 271-272. Sobre la coexistencia de un culto mayor en el Foro Boario frecuentado por muchachas próximas a casarse cf. en el mismo volumen la p. 303.

41 Cf. GAGÉ, G., *art. cit.*, p. 466.

42 Bien conocida la importancia de la *depositio barbae* en época del Imperio. La celebración de este evento la hacían no sólo los jóvenes ciudadanos sino también los esclavos favoritos del dueño de la casa. Frecuentemente la consagración se hacía a los dioses Lares —como nos documenta el petroniano Trimalción, que la conservaba en el larario doméstico—, pero también podía hacerse a otra divinidad elegida según la predilección del dedicante.

del hombre y de la mujer en la categoría en la que la diosa les aseguraba su protección hasta el final de su existencia.

Los partidarios de la teoría de las Fortunas socio-biológicas creen que estas advocaciones de Fortuna decayeron muy pronto y que, además, la expulsión de los Tarquinios dejó en el vacío a las Fortunas de época real y el sistema de clasificaciones biológicas que posiblemente sacralizaba.

La temprana desaparición de los cultos de *Fortuna Virgo* y *Fortuna Barbata* se explican por su carácter sumamente especializado y por la brevedad del periodo humano en el que probablemente intervenían: en la vida de la muchacha o del joven romanos sólo presidían un puro tránsito o «paso», una etapa de escasa duración. Se oponían respectivamente a *Fortuna Muliebris* y *Fortuna Virilis* como se opone lo efímero a lo perenne y tenían una posición subalterna a ellas pues *Fortuna Muliebris* y *Fortuna Virilis* eran diosas que ejercían su protección sobre el individuo —hombre o mujer— de forma continuada desde que entraba en el cuadro social al que estaba destinado a permanecer hasta su muerte. En época de Varrón *Fortuna Barbata* era materia de estudio para los eruditos, en tanto que aún sobrevivía *Fortuna Virilis*, si bien con un culto exclusivamente femenino, pues *Fortuna Virilis* como guardiana de la existencia del hombre también estaba ya olvidada[43].

E) *Fortuna Viscata*

La diosa Fortuna de este curioso y sorprendente sobrenombre es muy mal conocida pero parece un vestigio de la antigua religión de la diosa Fortuna. Plutarco da dos noticias de ella, únicos documentos explícitos[44], y nos dice que tuvo un santuario en el monte Palatino que la tradición atribuía también al rey Servio Tulio. También hay un pasaje de Séneca en las *Cartas a Lucilio*[45] en las que el filósofo al referirse a la Fortuna en general hace una clara alusión al sorprendente sobrenombre *viscata*.

Viscata es un término de traducción dificil. Las hipótesis modernas, todas igualmente frágiles, se reducen a relacionar el término *Viscata*:

1) Con *viscum* en sentido de «liga» (utilizada en la caza de pájaros). Son las hipótesis más abundantes. *Viscata* podría significar: «pegajosa», «viscosa» o «endurecido con liga»: *Fortuna Viscata* sería la diosa relacionada de alguna manera con los pájaros. A esta orientación tienden los textos mencionados más arriba de Plutarco y Séneca.

G. Gagé ha relacionado a *Fortuna Viscata* con la reina Tanaquil en la cual cree encontrar un personaje mágico relacionado con los pájaros. La reina, experta en el vuelo de los pájaros y en la interpretación de los presagios, era también una hábil hilandera. En opinión de G. Gagé su huso, conservado en el templo de Semo Sanco, habría sido en realidad vestigio de un antiguo mecanismo mágico de origen etrusco destinado a atraer los pájaros, reveladores del destino[46].

2) Con *viscum* en sentido de «muérdago». La imposibilidad de entender satisfactoriamente el sobrenombre *viscata* según la orientación que parecen indicar los textos de Plutarco y

43 Sobre las causas de ese olvido y la consiguiente decadencia cf. CHAMPEAUX, J., *o.c.*, vol. I, pp. 407-408.

44 *Sobre la Fortuna de los romanos,* 10,322,F y *Cuestiones romanas* 74,218,E.

45 SEN. *Epistulae*, 8,3: *ista viscata beneficia*: «estos pegajosos beneficios».

46 GAGÉ, G., «Tanaquil et les rites étrusques de la Fortune Oiseleuse», *S E*, XXII, 1952, pp. 79-102.

Séneca ha llevado a otros estudiosos modernos a atribuir a este sobrenombre un sentido distinto. *Fortuna Viscata* sería algo así como la «Fortuna del muérdago». El problema estriba en saber la función de esta diosa del muérdago y tampoco está nada clara[47].

F) Fortuna Transtiberina. El margen derecho del río Tíber, el *trans Tiberim* o Transtévere, fue un área cultual de Fortuna, enclave de santuarios iniciales. Allí hubo un antiquísimo culto a Fortuna. La Fortuna transtiberina llevaba el nombre de *Fors Fortuna*.

Al otro lado del Tíber hubo desde antiguo dos templos dedicados a la diosa. Decía la tradición que ambos habían sido erigidos por el rey Servio Tulio. Los dos templos estaban ubicados en la vía Campana, que llevaba a las salinas. En el imperio el tramo inicial de la vía que llevaba al *portus Augusti*, construido por el emperador Claudio, se confundía con el de la antigua vía Campana, por esa razón a veces la vieja vía Campana la encontramos denominada *Via Portuense.*

El más antiguo de los dos templos estaba en el primer miliario. Su festividad era el 24 de junio. El poeta Ovidio describe el carácter popular y animado de la celebración de esta fiesta[48]: era costumbre acercarse al templo o bien descendiendo en barca por el río o caminando a lo largo de la ribera; después había comida y bebida en abundancia, amén de otras diversiones. Participaba sobre todo el pueblo bajo y los esclavos. Esta fiesta ha sido interpretada de muy diversas maneras y ninguna del todo satisfactoria.

En el sexto miliario se hallaba el otro santuario de la diosa también, según creencia popular, levantado por el rey Servio Tulio. Estaba cerca del bosquecillo y del santuario de *Dea Dia*, donde se reunían los hermanos arvales. Pero sucede que, en el mismo lugar donde la tradición ubicaba el segundo santuario serviano de Fortuna transtiberina, relata T. Livio[49] que en el año 239 a.C. Sp. Carvilio Máximo, vencedor de los samnitas y de los etruscos, edificó un santuario a Fortuna con parte del botín. Se puede pensar que coexistieran dos templos o, simplemente, que Sp. Carvilio rehizo el de Servio, que ya estuviera en ruinas.

Tiempo después el emperador Tiberio construyó en el Transtévere un nuevo templo a la diosa Fortuna en lo que fueron los jardines de César, cerca de la primera milla. No sabemos si era nuevo o reconstrucción de alguno anterior. La dedicación se hizo el 16 d.C. Quizás hubo algún santuario más.

En resumen la ribera derecha del Tíber estuvo jalonada por santuarios de la diosa Fortuna entre el primer y sexto miliario. Notable es también la persistencia del culto a la diosa Fortuna en esa zona: honrada en época real, también lo fue durante la República y el Imperio y el culto persistió hasta el final del paganismo pues en el siglo IV d.C. aún subsistía el templo del primer miliario. No se sabe dónde estuvieron ubicados los templos de Servio, Carvilio y Tiberio. Tampoco se sabe quienes fueron realmente los fundadores de los templos de la primera y sexta milla que la tradición atribuye a Servio Tulio.

Fors Fortuna, la advocación con la que la diosa fue adorada en el Transtíber o Trastévere, es una forma iterativa que designa una divinidad única[50]. El nombre *Fors Fortuna* aclara poco

47 Sobre las diversas interpretaciones de Fortuna Viscosa relacionando *Viscum* con liga o muérdago cf. CHAMPEAUX, J., *o.c.*, vol. I, pp. 412-414.

48 OVID., *Fastos*, VI, 771-784.

49 T. LIVIO 10, 46, 14.

50 Locución del mismo tipo que *Aius Locutius*, algo así como «la Voz que habla».

sobre la primitiva naturaleza de la diosa. En época histórica *Fors Fortuna* fue la encarnación del Azar y de la Suerte, como sugiere el término *Fors*, relacionado con *casus*, que equivale a «azar» o, entendiéndolo con valor positivo, «suerte».

Teoría de J. Champeaux. Propone una interpretación novedosa cuyos principales puntos exponemos a continuación:

1) El templo y el culto de la diosa eran anteriores a Servio Tulio. Frente a la idea general de que el santuario de *Fors Fortuna* fue construido por Servio Tulio, considera, basándose en la noticia de Plutarco de que Anco Marco había construído un templo a Fortuna[51], que ese templo sería el que conocemos como el de *Fors Fortuna* del primer miliario.

2) *Fors Fortuna* representaba el aspecto agrario y social de una Fortuna única[52].

Fors Fortuna era el aspecto de la diosa Fortuna relacionado con las aguas. Ubicada cerca del río Tíber —pero en una comarca amenazada por la sequedad y atormentada por la escasez de agua— *Fors Fortuna* se relacionaba con el agua como elemento, no con el río Tíber divinizado. En opinión de J. Champeaux, la fiesta náutica del descenso del Tíber que (se celebraba el 24 de junio) no era algo accidental en el culto de la diosa, sino que muy al contrario toca lo esencial: La fiesta del solsticio de verano, celebración tradicional del fuego, es también una fiesta del agua y *Fors Fortuna* estaba lo suficientemente presente en el mundo de las aguas para que su intervención este día fuera necesaria; presidía ese peligroso momento del año solar y, gracias a sus poderes propios, ayudaba a pasarlo. El hecho de que del solsticio de verano lo tengamos atestiguados en diversos días[53] no importa: la *Tiberina descensio* se celebraba al inicio de la crisis cósmica que abre el solsticio, el instante más temible del tránsito.

En opinión de J. Champeaux si los romanos invocaban la ayuda de *Fors Fortuna* en el solsticio no era porque vieran en ella una divinidad solar, una vez más era la diosa «del paso», en este caso no del «paso» biológico (como ya indicó G. Gagé) sino cósmico: *Fors Fortuna* es el aspecto cósmico de una Fortuna única[54] .

Pero aún va más lejos: en el vasto dominio de la fertilidad en el que Fortuna se mueve, también la diosa pudo velar por la fertilidad de los campos y de los campesinos que los trabajaban. Era otro aspecto de *Fors Fortuna* y en él tuvo competencias agrarias que la relaciona con Ceres[55]. El culto que los campesinos le otorgaron perduró hasta finales del paganismo[56].

51 PLUTARCO, *Sobre la Fortuna de los romanos*, 5,318E.

52 CHAMPEAUX, J., *o.c.* vol. I, p. 242.

53 En Ovidio el 26, en Plinio el 24, en Columela 24, 25, 26.

54 Sobre la relación de la diosa Fortuna y el solsticio de verano cf. CHAMPEAUX, J., *o.c.*, vol. I, pp. 207-223.

55 CHAMPEAUX, J., *o.c.*, vol. I, p. 225.

56 CHAMPEAUX, J., *o.c.*, vol. I, p. 473.

Las competencias cósmicas, agrarias y sociales de *Fors Fortuna* se inscriben en la única potestad que tuvo la diosa Fortuna: la fertilidad por la cual asegura a todos los seres el desarrollo completo de la vida[57].

3) El culto de la diosa Fortuna en el interior de la ciudad de Roma procede del culto de la campiña del Lacio del otro lado del río Tíber[58]. *Fors Fortuna* fue diosa indígena, perteneció al substrato prerromano y latino, remonta a la más antigua civilización del Lacio. Fue en un principio una diosa rural, que vivía en contacto con la naturaleza y próxima a los elementos primordiales, la tierra, las aguas fluviales y el fuego solar. Cree poco probable que fuera un culto importado, sino que por su relación con las aguas fluviales le parece propio de la religión autóctona de la campiña del Lacio.

La diosa del primer miliario pasó progresivamente a Roma y ya en la ciudad su culto se practicó primero en un sencillo santuario al aire libre, después en una *aedes* construida por Servio. Así pues, según J. Champeaux, lo que Servio hizo fue consagrar oficialmente una devoción anterior dedicándole un templo.

3. CONCLUSIONES

Expuesto todo lo que antecede podemos decir que la diosa Fortuna itálica y romana no era un *numen* ni una abstracción. Era una persona divina. Sus mitos prenestino y romano, sus amores con el rey Servio Tulio le dan una sustancia personal, que sobrepasa con mucho el *status* de genio o poder tutelar, sin vida ni contenido propio. Así pues la Fortuna itálica poseía una rica personalidad. Las ciudades donde en época arcaica tuvo culto interpretaron esa personalidad cada una según sus propias necesidades, sus estructuras sociales y sus tendencias psicológicas o espirituales.

En cuanto a la diosa Fortuna romana, en general los textos la unen al rey Servio Tulio y nos dicen que él fundó muchos de los templos primitivos que tuvo en Roma, lo cual podría hacer pensar que la diosa provenía de Etruria. Pero de los autores que nos han llegado sólo Varrón se ocupa de los orígenes de Fortuna. Para Varrón Fortuna era de origen sabino[59]. En el siglo XX retomó esa tesis A. Piganiol.

La diosa tuvo varios templos en Roma en el interior del pomerio, lo que quiere decir que los romanos la sentían como propia. Recuérdese, por ejemplo, que Diana, aunque pronto quedó convertida en romana, tenía su templo fuera del pomerio, en el monte Aventino.

Los autores modernos no se ponen de acuerdo sobre la procedencia de la Fortuna romana. Un detenido examen de las diversas teorías puede verse en J. Champeaux[60]. En su opinión era una de las múltiples herederas de la Diosa Madre, gran divinidad de la cuenca mediterránea y oriental. De ella heredó su naturaleza de diosa madre de la fecundidad universal. En su doble aspecto de diosa de la fecundidad agraria y humana, Fortuna estaba orientada a la vida, a su transmisión y crecimiento. Está unida además a los elementos: la tierra y el agua[61].

---

57 CHAMPEAUX, J., *o.c.*, vol. I, p. 215.

58 CHAMPEAUX. J., *o.c.*, vol. I, p. 444.

59 VARRON, *L.L.*, 5,78,1-2: *Feronia, Minerva, Novensides a Sabinis. Paulo aliter ab iisdem dicimus haec: Palem, Vestam, Salutem, Fortunam, Fontem, Fidem*.

60 CHAMPEAUX, J., o.c., vol. I, 472 y ss.

61 CHAMPEAUX, J., *o.c.*, vol. I, pp. 446-479.

Desde la antigüedad tuvo mucho predicamento la idea de que la diosa Fortuna de Roma procedía de Etruria y que derivaba de la diosa Nortia de la ciudad etrusca de Volsena, encarnación del Destino. En opinión de J. Champeaux[62], ciertamente los romanos reconocieron en Nortia la divinidad más próxima a Fortuna, pero eso sólo ocurrió cuando la diosa romana se convirtió en divinidad del Destino. Cree que los etruscos se encontraron ya a la diosa Fortuna en las orillas del Tíber, como también la encontraron en Preneste. Por tanto, no hicieron a esos pueblos partícipes de un culto que les era extraño, sino que enriquecieron un culto ya existente.

Por influencia etrusca Fortuna se convirtió poco a poco en la divinidad concreta que confiere el destino a los humanos. No tomó como modelo a ninguna diosa etrusca determinada sino que se impregnó de la atmósfera latino-etrusca del siglo VI a.C.

El pensamiento etrusco representó para Fortuna un factor de capital importancia. Los soberanos de origen etrusco le construyeron templos en Roma, adoptaron su culto y lo propagaron, explotando en su provecho los valores políticos y sociales que tenía, pues Fortuna donadora de fecundidad al pueblo y a su jefe, como vimos al examinarla en el Foro Boario, era también donadora de soberanía. Bajo los reyes etruscos se organizó la religión de Fortuna. Ese productivo período se refleja en las leyendas acerca del rey Servio Tulio y Fortuna.

La influencia etrusca se manifestó sobre todo en el aspecto de la diosa que la relaciona con el Destino, bajo los etruscos poco a poco la diosa Fortuna pasó a ser la persona divina concreta que confería el destino.

En la diosa romana se interpenetraron inextrincablemente los elementos originarios latinos y las aportaciones etruscas. Fortuna romana fue producto de una original simbiosis latino-etrusca.

62 CHAMPEAUX, J., *o.c.*, vol. I, p. 470.

La cultura latina en la Cueva Negra. En agradecimiento y homenaje a los Profs. A. Stylow, M. Mayer e I. Velázquez
Antig. crist. (Murcia) XX, 2003, págs. 67-75

LOS DIOSES MÉDICOS Y EL CULTO A LA SALUD EN HERBARIOS ROMANOS. PSEUDO-MUSA Y PSEUDO-APULEYO

José Martínez Gázquez
UAB

El mejor conocimiento que se va adquiriendo de la vida de la Cueva Negra en la Antigüedad nos pone en contacto con las posibles funciones cumplidas por este Santuario, en el que sin duda la existencia de su fuente es condicionante importante de su actividad cultual y curativa[1], como queda de manifiesto también en sus *Tituli Picti* con alusiones repetidas al culto de Esculapio y las Ninfas[2].

Para un contexto como el que nos presenta la Cueva Negra puede ser de interés subrayar la constancia de semejantes prácticas mágicas y de culto astrológico-médico, que los romanos atribuyeron a las plantas. De estas prácticas queda constancia en herbarios latinos, más o menos contemporáneos, como son los textos del Pseudo-Musa y Pseudo-Apuleyo ya que, aún sin que

1 ORÓ, E., «El balneario romano: aspectos médicos, funcionales y religiosos», en *El balneario romano y la Cueva Negra de Fortuna (Murcia) Homenaje al prof. Ph. Rahtz. Antigüedad y Cristianismo* XIII. Murcia 1996, pp. 103-104, analiza los aspectos generales de los balnearios romanos, la presencia de la evocación de las Náyades como ninfas de las aguas dulces, divinidades muy populares en Hispania, centrándose el auge de su culto en tiempos del Imperio, aunque parece claro la prerromanidad del culto a las ninfas, que serán adoradas, precisamente en las mismas zonas donde ya era importante el culto a las aguas consideradas sanadoras. Resalta en p. 128 que en el mundo ibérico el culto se reservaría para las divinidades que residían en las antiguas cuevas-santuario. En el mismo sentido se manifiesta Antonino González Blanco, «Los textos de la Cueva Negra y sus perspectivas histórico-religiosas», *ibid.* p. 479 al considerar que en la Cueva estamos ante un templo, *antrum*, cuyas divinidades más peculiares y seguramente originales fueron las ninfas.

2 STYLOW, A. U. y MAYER, M., «Los Tituli de la Cueva Negra. Lectura y comentarios literario y paleográfico». *La Cueva Negra de Fortuna (Murcia) y sus Tituli Picti. Un santuario de época romana. Antigüedad y Cristianismo* IV. Murcia 1987 191-235.

conozcamos la fecha exacta de su composición, se considera segura su redacción anterior a la antigüedad tardía[3].

Los dos herbarios de los que hemos recogido la información constituyen, junto con el *De materia medica* de Dioscórides y el conjunto de glosas y textos que se agrupan en torno a esta magna obra, los textos más conocidos y relevantes del conocimiento de las plantas. Sus informaciones se entrecruzan y resulta dificil dilucidar la cuestión de sus orígenes e interrelaciones. En muchos casos apoyados en los textos anteriores, muy especialmente en la *Naturalis Historia* de Plinio el Viejo y los textos conexos con ella[4].

Presentamos por orden alfabético las menciones a los distintos dioses[5] patrocinadores de las plantas y sus efectos medicinales y mágicos.

Los textos nos presentan igualmente las oraciones e imprecaciones y conjuros que se deben dirigir y recitar a los dioses, y en mayor número aún, a las plantas mismas en el momento de su recogida o de su uso. Podemos subrayar el proceso de personificación y deificación realmente importante que se efectúa sobre ellas, para llegar a tenerlas como interlocutoras directas de la plegaria y establecer esa especie de relación de culto, en el que se busca que le sean propicias y saludables al orante las virtualidades y efectos que las plantas contienen en sí.

AESCULAPIO

Esculapio es el dios más presente en todos los textos, especialmente bajo uno de estos dos aspectos: Un aspecto más general como conocedor e identificador primero y universal de todas las hierbas y sus propiedades, al que favorecen los dioses y en segundo lugar como el primero que ha hallado la planta a la que se dirige la súplica.

Antonii Musae de herba Vettonica liber, 185-189

Precatio huius herbae

«Herba Vettonica, quae prima inuenta es ab Aesculapio uel a Cirone centauro, his precibus adesto!

«Te peto, magna herbarum, per hunc qui te iussit creari et remediis plurimis adesse, his numero quadraginta septem adesse digneris!»

Hoc incantas, sed mundus ante solis ortum, et sic colligis mense Augusto.

Pseudo-Apulei Platonici Herbarius. Titulus et Explicit

Herbarius Apulei Platonici, quem accepit a Cirone centauro, magistro Achillis, et ab Aesculapio.

3 FORTES FORTES, J., «Fitonios hispanos en el Pseudo-Dioscórides y en el Pseudo-Apuleyo».

4 ANDRÉ, J., *Lexique des termes de botanique en latin*. Paris 1956 recoge los textos referentes a las plantas en los autores latinos desde los orígenes hasta los siglos VIII-IX con abundantes referencias a sus etimologías griegas.

5 Un estudio de conjunto de la relación de la flora y la mitología puede verse en DIERBACH, J. H., *Flora Mithologica oder Pflanzenkunde in Bezug auf Mythologie und Symbolik der Griechen und Römer. Ein Beitrag zur ältesten Geschichte der Botanik, Agricultur und Medicin.* Liechtenstein (1833) 1981.

Pseudo-Apulei Platonici Herbarius. XXII Herba Apollinaris

Apollo hanc herbam dicitur inuenisse et Asclepio dedisse, unde nomen ei imposuit apollinaris.

Pseudo-Apulei Platonici Herbarius Appendix Ad CXIV, Herba Cucumis siluaticus.

4. Ad podagram. Herbam sicidem agriam sic legi oportet mense Iulio ... ita ut ab omnibus mundus sis. Precaberis autem eam, sic dicis:

«Ygia, summa nutrix draconum, per matrem terram te adiuro, ut + curis precantationibus Asclepii, herbarum doctorem, incantationem meam perferas inlibatam»[6].

Pseudo-Apulei Platonici Herbarius. CXIX, Herba Apium

1. Ad epiforas oculorum

Appendix, Ad CXIX, Herba Apium

Praecatio herbae

«Herba apium, te deprecor per inuentorem tuum Aescolapium, ut uenias ad me cum tuis uirtutibus et ea mihi praestes, quae a te fidus peto!».

Pseudo-Apulei Platonici Herbarius. CXX Herba Hedera crisocantes

1. Ad hidropicos

Pseudo-Apulei Platonici Herbarius. Appendix, Ad CXX Herba Hedera crisocantes

Herba crisocantis, sic lege oportet: ante meridiem, luna III, VI, IX, XIV, cum ueneris ad eam mundus, sic dicis:

«Sancta herba crisacantus, te deprecor per Aesculapium, herbarum inuentorem, ut uenias huc ad me hilaris cum effectu magno et praestes, quae tu fidus rogo».

Pseudo-Apulei Platonici Herbarius. Appendix, Ad CXXVI Herba Erifion

Precatio herba erifii

«Herba erifion, ut adsis mihi roganti, et cum gaudio uirtus tua praesto sit, et ea omnia persanes, quae Aesculapio aut Ciro centaurus, magister medicinae, de te adinuenit».

APOLO

Apolo se nos presenta como benefactor al entregar una nueva planta a Esculapio, que le pone el nombre del dios en su honor, *herba apollinaris* y como intercesor en la oración a la *herba anetum.*

Pseudo-Apulei Platonici Herbarius. XXII Herba Apollinaris

Apollo hanc herbam dicitur inuenisse et Asclepio dedisse, unde nomen ei imposuit apollinaris.

6 Es interesante resaltar la nota marginal del manuscrito en la que un copista ha escrito: *«quod hic sequitur non ualet, sed pro hoc dicatur pater noster et credo».* Sin duda tenemos aquí la «cristianización» medieval de los textos, en los que se va supliendo la forma pagana y se introducen los hábitos cristianos de las oraciones del *Pater Noster* y el *Credo.*

Pseudo-Apulei Platonici Herbarius. Appendix, Ad CXXII Herba Anetum
Precatio herbae aneti
«Herba bona, sancta anetum, et te, Apollo sancte, quaeso obsecro, ut haec herba mihi in adiutorium sit, ut remediis eius curem ad quemcumque manumisero»

AQUILES

La presencia de Aquiles está justificada por su relación con el centauro Quirón y por su intervención en la curación de Telefo[7].

Pseudo-Apulei Platonici Herbarius. Titulus et Explicit
Herbarius Apulei Platonici, quem accepit a Cirone centauro, magistro Achillis, et ab Aesculapio.

Pseudo-Apulei Platonici Herbarius LXXXIX, Herba millefolium 16-17:
Hanc herbam Achilles inuenit, unde uulnera ferro percussus sanabat, quae ob id Achillea uocatur, de hac sanasse Telephum dicitur.

CIRCE

La mención de Circe es apenas circunstancial. Se justifica en tanto que personaje de la Odisea, pero refleja bien el aporte mitológico y tradicional de estos textos a la medicina primitiva.

Pseudo-Apulei Platonici Herbarius LXXII, Herba Verbascum
2. Ad Podagram
Hanc herbam dicitur Mercurius Ulixi dedisse, cum adueniret ad Circem, ut nulla mala facta eius timeret.

DIANA

La diosa Diana, bajo su advocación de Artemisa, dio nombre a las tres variedades de la planta que le está consagrada por ser su descubridora.

Pseudo-Apulei Platonici Herbarius XII, Herba Artemisia Leptofillos
Nam has tres artemisias Diana dicitur inuenisse et uirtutes earum et medicamina Cironi centauro tradidit, qui primum de his herbis medicinam instituit. Has autem herbas ex nomine Dianae, hoc est, artimisiam nuncupauit.

MERCURIO

Mercurio es el dios que entrega a Ulises la planta que le ayuda a escapar de las malas influencias de Circe.

7 DIERBACH, J. H., *Flora ...* pp. 211-212 que recoge el eco de esta curación en Claudiano Epigramas I 10.
Sanus Achilleis remeauit Telephus herbis.
Ulcera Telephis, id est, foeda et maligna sanat.

Pseudo-Apulei Platonici Herbarius XLVIII, Herba Molu

Clarissima herbarum est Homero teste et inuentionem eius Mercurio adsignat contraque summa ueneficia demonstrationem, radice rotunda nigraque, magnitudine caepae.

Pseudo-Apulei Platonici Herbarius LXXII, Herba Verbascum

3. Ad Podagram

Hanc herbam dicitur Mercurius Ulixi dedisse, cum adueniret ad Circem, ut nulla mala facta eius timeret.

PROSERPINA

La *herba Proserpinaca*, que debe su nombre a la diosa, se aplica para diversos dolores y se recoge según prescripciones rituales.

En el Appendix se nos presenta la diosa Proserpina como hija del dios del mundo subterráneo[8] y protectora de las mujeres en los momentos de la regla menstrual y se indica la imprecación ritual con la que hay que dirigirse a la diosa, personificada en la hierba, recitando la fórmula.

Pseudo-Apulei Platonici Herbarius. Appendix, Ad XVIII Herba Proserpinaca

8. Ad profluuium mulieris.

Ut supra das potionem incantans:

«Herbula Proserpinaca, Horci regis filia, quomodo clusisti mulae partum, sic cludas undas sanguinis huic».

QUIRÓN (CENTAURO)

El centauro Quirón, mencionado junto a varios dioses y principalmente con Esculapio, comparte con este último el prestigio de los inicios de la medicina y ser gran benefactor de los hombres en el hallazgo de las hierbas que ayudan a la humanidad en la curación de sus enfermedades.

Antonii Musae de herba Vettonica liber, 185-189

Precatio huius herbae

«Herba Vettonica, quae prima inuenta es ab Aesculapio uel a Cirone centauro, his precibus adesto!

Te peto, magna herbarum, per hunc qui te iussit creari et remediis plurimis adesse, his numero quadraginta septem adesse digneris!»

Pseudo-Apulei Platonici Herbarius. Titulus et Explicit

Herbarius Apulei Platonici, quem accepit a Cirone centauro, magistro Achillis, et ab Aesculapio.

8 Recuérdese que Proserpina era mujer de Hades y como tal reina de los Infiernos, hija de Demeter o Ceres. Véase sobre Proserpina en la Edad Media nuestro trabajo MARTÍNEZ GÁZQUEZ, J.; «Proserpina en la poesía latina medieval y traducciones castellanas (ss. XVI-XVII)».

Pseudo-Apulei Platonici Herbarius XII, Herba Artemisia Leptofillos

Nam has tres artemisias Diana dicitur inuenisse et uirtutes earum et medicamina Cironi centauro tradidit, qui primum de his herbis medicinam instituit. Has autem herbas ex nomine Dianae, hoc est, artimisiam nuncupauit.

Pseudo-Apulei Platonici Herbarius XXXIV, Herba Centauria Maior
XXXV, Herba Centauria minor

Ciro centaurus has herbas fertur inuenisse, unde et tenent nomen centauriae.

Pseudo-Apulei Platonici Herbarius. Appendix, Ad CXXVI Herba Erifion

Precatio herba erifii

«Herba erifion, ut adsis mihi roganti, et cum gaudio uirtus tua praesto sit, et ea omnia persanes, quae Aesculapio aut Ciro centaurus, magister medicinae, de te adinuenit».

ULIXES

Como la mención de Circe la referencia a Ulises es circunstancial y testimonio de la tradición mitológica de la medicina a que ya hemos aludido.

Pseudo-Apulei Platonici Herbarius LXXII, Herba Verbascum

4. Ad Podagram

Hanc herbam dicitur Mercurius Ulixi dedisse, cum adueniret ad Circem, ut nulla mala facta eius timeret.

VULCANO

Como otros dioses también Vulcano ha aportado a los humanos el conocimiento de las hierbas y sus propiedades curativas

Pseudo-Apulei Platonici Herbarius. Appendix, Ad CXXI Herba Menta

Precatio herbae mentae

«Herba ediosmus, per Vulcanum, operis inuentorem, te precor, ut auxilio tuo cures omnia, quae de te sunt infra scripta».

YGIA

Pseudo-Apulei Platonici Herbarius Appendix Ad CXIV, Herba Cucumis siluaticus.

... ita ut ab omnibus mundus sis. Precaberis autem eam, sic dicis:

«Ygia, summa nutrix draconum, per matrem terram te adiuro, ut + curis precantationibus Asclepii, herbarum doctorem+, incantationem meam perferas inlibatam».

Los dos últimos textos nos presentan dos ejemplos directos de personificación de las plantas a las que se dirigen los ruegos de los suplicantes.

En el caso de la *herba ocimum* esta personificación está reforzada por la intervención de la divinidad *summa* que garantiza la eficacia de la oración y obliga a la planta a aportar de la forma más eficaz todos los remedios que se le conocen.

TRES NINFAS

HERBA OCIMUM

Pseudo-Apulei Platonici Herbarius. Appendix Ad CXVIII Herba Ocimum

1. Ad capitis dolorem

«Herba ocimum, te rogo, per summam diuinitatem, quae te iussit nasci, ut cures ea omnia et succurras auxilio maximo, quae de te fida remedia posco, quae sunt infra scripta».

En la presentación de la *herba basilisca* se ofrece el inicio de la oración propiamente dicha y se remite para el resto al inicio del libro donde ya debía haberse recitado. Ofrece además una serie interesante de prescripciones y ritos que el recolector de la planta ha de observar en esa operación. Además de la insistencia en la limpieza que debe procurar en si mismo y en los vestidos, incluyendo en ella evitar el contacto con la mujer en menstruación, se prescribe también la aspersión sobre su cuerpo de agua de la fuente de las Tres Ninfas, aspecto que merece subrayarse en el contexto del estudio de la Cueva Negra con la presencia de la fuente en un ambiente, como el de Fortuna, en el que el agua juega un papel primordial

HERBA BASILISCA

Pseudo-Apulei Platonici Herbarius. Appendix, Ad CXXX Herba Basilisca.

Sic legi oportet, ut qui eam leget, primo consideret salutem suam, ut eat mundus ab omnibus, uestes habeat intactas, mundas nec, cum uadet, mulier menstruata eum contingat aut uir coinquinatus. Quam herbam cum legere coeperit sic, antequam ad eam ueniat, habeat querci folia in manu sua et aquam fontanam **ex tribus ninfis** et ex eadem aqua de ramulo querci purificet se uel aspergat, ita ut sol mergit, manu dextra, sic precetur:

«Domina sancta tellus,..» et cetera, quae in capite libri sunt.

PLANTAS CON NOMBRES DE DIOSES Y HÉROES VARIOS

Es frecuente que algunas plantas que principalmente aparecen dedicadas a un dios concreto, y generalmente más conocido, las encontremos también bajo la advocación de otros dioses, cuyos nombres se encuentran ligados a ellas. Ocurre en algunas ocasiones dependiendo de circunstancias relacionadas con lugares y hechos propios de la zona en que se usan esas denominaciones y las denominaciones que les aplican los habitantes de ellas. Así, por ejemplo, se menciona con frecuencia el nombre que les dan los hispanos, además de otros pueblos. El *Pseudo-*Apuleyo recoge para algunas de ellas esas denominaciones con referencia a dioses diferentes al indicar los distintos nombres con que se las conoce en otros pueblos y lenguas. Sorprende la presencia de abundantes apelativos de Venus haciendo refrencia a casi todas las partes del cuerpo de la diosa Venus: *capilus, superciliium, umblicus, labrum, digitus, etc*:

II. *Herba quinquefolium*: Romani manus Martis

III. *Herba Verbenaca:* Alii Dios elecate, ... alii Persefonion, alii Demetrias

IV. *Herba simfoniaca: ...* a*dd. in cod.* Idem Apollinarem

VI. *Herba ueneria:* Alii Afrodisias... Itali ueneria

X-XII. *Herba artemisia: monoclonos:* alii ema Cronu, alli gonos Efaestu, ...Romani artemisia; *tagantes...; leptofillos*:... Nam has tres artemisias Diana dicitur inuenisse et uirtutes earum et medicamina Cironi centauro tradidit, qui primum de his herbis medicinam instituit. Has autem herbas ex nomine Dianae, hic est artemisiam nuncupauit. ...

XIV. *Herba dracontea:* A Graecis dicitur ... alii Asclepias, alii Pitonion

XV. *Herba priapiscus:* A Graecis dicitur ... alii Serapion

XVIII. *Herba proserpinaca:* Itali proserpinaca

XXII. *Herba apollinaris:* A Graecis dicitur Dircaeon, ... Itali apollinaris, ... Apollo hanc herbam dicitur inuenisse et Asclepio dedisse, unde nomen ei imposuit apollinaris.

XXV. *Herba camellea:* profetae Afroditis lutron ...Itali labrum Veneris

XXXIV. *Herba centauria maior*: A Graecis dicitur ... Profetae ema Eracleus, alii Chironiae...

XXXV. *Herba centauria minor*: A Graecis dicitur ... Profetae ema Eracleus, alii Chironiae...

Ciro centaurus has herbas fertur inuenisse, unde et tenent nomen centauriae[9].

XXXVI. *Herba personacia...* alii Bacchion

XLIII. *Herba cotuledon:* alii cepos Afrodites... Itali umbilicum Veneris.

XLVII. *Herba callitricum:* idem adianthon ... Latini capillum Veneris

XLIX. .*Herba heliotropia:* alii Heraclea ...alii ema Titanu

LVIII. *Herba uictoriola:* alii Dafne Alexandrina, ... alii Dafne Samotracine, alii Dafne ipoglossos

LXII. *Herba dictamnum:* A Graecis dicitur Artemideion, ... Romani labrum Veneris

LXV. *Herba peonia:* Nascitur Cretae. Quam Homerus, sacer auctor, libris suis inseruit.

LXVI. *Herba peristereon:* ... alii Herculania ... Contra uenena omnia magicasque artes erit primum illud Homericum molu, deinde Mithridation et scordotis et centaurea.

LXVIII. *Herba nimfea:* A Graecis dicitur nimfea, alii nimfea pteris, ... alii Heracleos... Itali nimfea ... a*dd. in cod.* Latini matrem, Herclania, ... alii clauum Veneris, digitum Veneris.

LXXIII. *Herba heraclea:* A Graecis dicitur heraclea

LXXV. *Herba solata* ... a*dd. in cod.* alias Apollinaria

LXXXII. *Herba perdicalis* ... Vocatur etiam Heraclia

LXXXIII. *Herba mercurialis...* Itali mercurialis, ... Latini mercurialis

LXXXVII. *Herba canis cerebrum* ... alii digitum Veneris

LXXXIX. *Herba millefolium* ... alii Achillion, alii supercilium Veneris

XCI. *Herba mentastrum* ... profetae gonos Apollonos/ gonos Horu

XCVIII. *Herba saxifraga...* idem adianthon ... Latini capillum Veneris

CVI. *Herba sisimbrium* ... alii Afrodites stefanos,

CVIII. *Herba lilium* ... a*dd. in cod.*... alii rosam Iunonis

CIX. *Herba titimallus* ... profetae Asclepiu diadema

CXII. *Herba latirida* ... Euboei apolinon

CXXIII. *Herba origanus* Graeci Heracleotice, ... Asclepion; ... tertia agrestis appellata est panaces uel Asclepion...

CXXIV. *Herba sempervivum:* Alii ungulam Martis, alii ungulam Veneris ... ... a*dd. in cod.* alii dicunt barbam Iouis.

---

9 DIERBACH, J. H., *Flora* ... p. 210.

La pervivencia de tal fondo de tradición mitológica de la medicina popular postclásica se mantiene en tiempos posteriores a través de los autores médicos tardíos y otros autores de ciencias naturales como, por ejemplo, Alejandro de Tralles, siglos V-VI, cuya obra, traducida al latín completa o en extractos, tiene especial influencia en el enciclopedismo y los herbarios medievales[10]. En él encontramos instrucciones precisas de la posición de la luna en los signos del zodiaco para la recogida de las hierbas medicinales y añade las fórmulas precisas con que hay que dirigirse a ellas para conjurarlas a actuar en favor de las personas que las necesitan. Señala L. Thorndike la mezcla de personajes paganos, como la madre Tierra, y bíblicos en las imprecaciones, como muestra de la pervivencia de orígenes paganos mezclada ya con influencias judeocristianas.

Una glosa que encontramos en el texto del *Pseudo*-Apuleyo nos muestra signos evidentes del proceso de la cristianización medieval de los textos que se intenta operar por parte de los copistas de manuscritos, las más de las veces monjes de los monasterios benedictinos. Vemos así, en el texto de la invocación a Ygia del *Pseudo-Apulei Platonici Herbarius Appendix* Ad CXIV, Herba Cucumis siluaticus, que se ha incluido una nota en el margen del manuscrito en la que un copista ha escrito: «quod hic sequitur non ualet, sed pro hoc dicatur pater noster et credo». «Lo que aquí se señala no vale, sino que en su lugar debe decirse el Padre Nuestro y el Credo». Estamos con ello en el camino de una nueva dimensión, la «cristianización» medieval de los herbarios de tradición clásica, en los que se van apartando las invocaciones a los dioses paganos de la medicina popular y las fórmulas de encantamiento y se introducen las fórmulas cristianas de la plegaria con las oraciones del *Pater Noster* y el *Credo.*

10 THORNDIKE, L., *A history of magic and experimental science*. I New York 1923 p. 577.

La cultura latina en la Cueva Negra. En agradecimiento y homenaje a los Profs. A. Stylow, M. Mayer e I. Velázquez
Antig. crist. (Murcia) XX, 2003, págs. 79-182

EL BALNEARIO ROMANO DE FORTUNA ESTADO DE LA CUESTIÓN Y PERSPECTIVAS DE FUTURO

Gonzalo Matilla Séiquer*
Alejandro Egea Vivancos*
Juan Gallardo Carrillo**

RESUMEN

Se exponen los resultados de las últimas campañas de excavaciones arqueológicas en el Balneario Romano de Fortuna (Murcia) en las que se han continuado los trabajos de recuperación del complejo termal del siglo I d.C., excavando en su práctica totalidad el ninfeo de carácter monumental descubierto en diciembre de 1999, así como distintas instalaciones hidráulicas asociadas a él, así como diferentes restos de épocas medieval islámica (siglos XII-XIII) y modernas (siglos XVII-XIX) que cercioran la pervivencia del poblamiento en torno al nacimiento de agua.

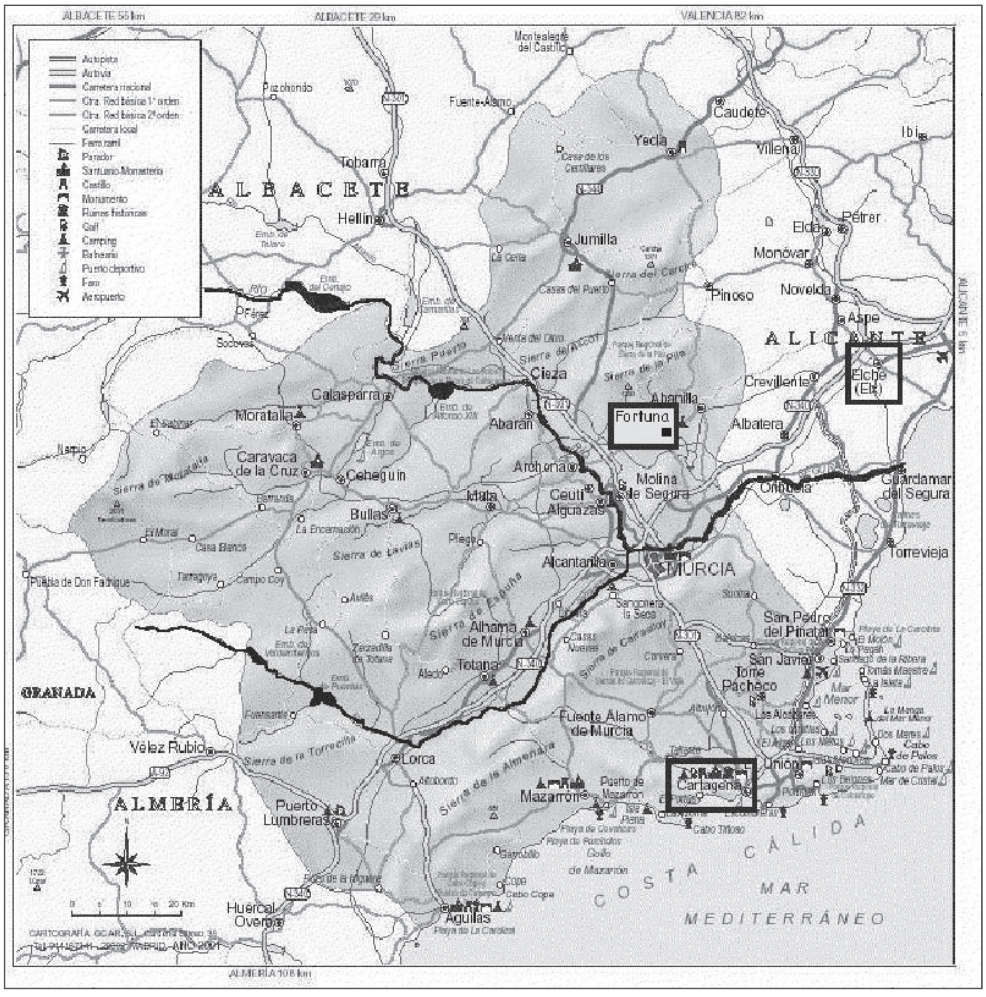
ABSTRACT

The results of the last seasons of archaeological excavations in the Roman Baths of Fortuna, Murcia, are presented, in those that the works of recovery of the thermal complex of the I century B.C., has been continued, digging in its practical entirety the *ninfeo* of character monumental overdraft in December of 1999, as well as different hydraulic facilities associated to him, as well as Islamic medieval different remains of times (XII-XIII centuries) and modern (XVII-XIX centuries) that make sure the maintenance of the settlement around the birth of water.

* Área de Historia Antigua. Universidad de Murcia.
** Arqueoweb.

0. SITUACIÓN GEOGRÁFICA

El municipio de Fortuna se encuentra a una treintena de kilómetros de la ciudad de Murcia y a mucho menos del Valle del Segura, que lo rodea sin que ninguno de los beneficios de éste pueda favorecer directamente ni a la población de Fortuna ni a su término municipal. Uno de los bienes más escasos es el del agua, que a excepción de las alturas de la Sierra de la Pila, brota con bastante parquedad en un número escaso de manantiales que la mayor parte del año están secos. Entre los afloramientos permanentes de agua el más importante desde todos los puntos de vista es el de las aguas termales que surgen al pie de la ladera oriental de la Sierra del Baño, mole rocosa que se eleva hasta los 500 metros de altura y que forma el eje en torno al que se articula el poblamiento principal de Fortuna desde la Prehistoria hasta la actualidad.



Situación de Fortuna respecto a los cauces de los ríos principales y a las dos grandes ciudades romanas del sureste

I. HISTORIA DE LA INVESTIGACIÓN Y PROCESO DE EXCAVACIÓN

1. De González Simancas a la Cueva negra

Arqueológicamente y en líneas generales Fortuna ha estado al margen del desarrollo de la arqueología regional. Desde 1905 en que González Simancas[1] la visitaba en su labor de recogida de yacimientos arqueológicos y monumentos hasta el descubrimiento de la Cueva Negra solo en ocasiones muy puntuales ha existido cierta preocupación. Así en la decada de 1940 se dan noticias de dos yacimientos en sendos Congresos de Arqueología del Sureste[2]. La falta de continuidad de lo que podría haber sido un punto de arranque lo convirtió en algo meramente episódico.

Hasta 1977 no habrá nuevos estudios. Un hallazgo fortuito provoco una intervención arqueológica en una cueva con enterramientos eneolíticos, pero aunque el estudio tanto de materiales arqueológicos como óseos fue bastante completo, la investigación terminó como empezó, en la propia cueva[3], sin que se realizaran otro tipo de propuestas.

En 1980 la intervención del Dr. González Blanco en la Cueva Negra y la difusión al mundo científico de los primeros epígrafes marcó un punto de inflexión, comenzándose una investigación sistemática y amplia de Fortuna tanto desde el punto de vista arqueológico, como antropológico e histórico[4].

2. De la Cueva Negra al Balneario

La comprensión de la Cueva Negra forzaba la comprensión del entorno, en el que habían de existir motivaciones más que suficientes para justificar la presencia de los *tituli*. Pese a que se consideró en su conjunto, por obvias razones los esfuerzos se dirigieron en seguida al actual balneario termal, en la certeza de que no era sino la continuidad de un temprano balneario romano.

En efecto, desde las primeras prospecciones en los años 80 hasta las primeras intervenciones arqueológicas en la década de los 90 mucho se ha avanzado y mucha ha sido la bibliografía producida.

Entre los trabajos que recogen las intervenciones arqueológicas que se han desarrollado desde 1990 en la denominada «Zona Hospedería» de los Baños Romanos de Fortuna podríamos citar: RAHTZ, Ph., WATTS, L., AMANTE SÁNCHEZ, M., GONZÁLEZ BLANCO, A.; «Excavaciones arqueológicas en Fortuna. Diciembre 1990», *Memorias de Arqueología,* 5 (1990), Murcia, 1996, 383-391. GONZÁLEZ BLANCO, A., AMANTE SÁNCHEZ, M., RAHTZ, PH., WATTS,

1 GONZÁLEZ SIMANCAS, *Catálogo monumental de la Provincia de Murcia*, Madrid 1905.

2 CRESPO GARCÍA, J., «El Cabezo de la Mesa. Poblado de la Edad del Bronce en Caprés», *III Congreso Arqueológico del Sureste*, Murcia-Cartagena*,* 1947, 48-51 y «Estación ibérica del Castillo de las Peñas (Fortuna, Murcia)», *Crónica del IV Congreso de Arqueología del Sureste Español*, Elche, 1948, 238-243.

3 GARCÍA DEL TORO, J. R. y LILLO CARPIO, P. A., «Enterramiento humano colectivo del eneolítico en la Cueva del Barranco de la Higuera (Fortuna)», *Revista Murcia* 2º trimestre, Murcia 1977 y «Un nuevo enterramiento colectivo eneolítico en la Cueva del Barranco de la Higuera (Fortuna)», *Anales de la Universidad de Murcia. Filosofía y Letras*, XXXVII, nº 3, curso 1978-1979, Murcia 1980, 191-200.

4 GONZÁLEZ BLANCO, A., y OTROS, «Las inscripciones romanas de Cueva Negra (Fortuna, Murcia)». Historia de un descubrimiento», *MHA* 3, 1979, 277-284 y GONZÁLEZ BLANCO, A. y OTROS, (Eds), *La Cueva Negra de Fortuna (Murcia) y sus Titvili Picti. Un santuario de época romana*, Antigüedad y Cristianismo IV, 1987.

La Cueva Negra y el Balneario Romano

L., «Primer acercamiento a los restos arqueológicos del Balneario Romano», *AntigCrist*, XIII, Murcia, 1996, 153-178; GONZÁLEZ BLANCO, A., AMANTE SÁNCHEZ, M.; «Trabajos arqueológicos en Baños y Cueva Negra de Fortuna», *Memorias de Arqueología,* 6 (1991), Murcia, 1997, 167-175; GONZÁLEZ BLANCO, A., AMANTE SÁNCHEZ, M., «Baños romanos de Fortuna (Fortuna, Murcia). Campaña de 1992», *Memorias de Arqueología*, 7 (1992), Murcia, 1998, 189-198; GONZÁLEZ BLANCO, A., AMANTE SÁNCHEZ, M., «Baños romanos de Fortuna (Fortuna, Murcia). Campaña de 1993», *Memorias de Arqueología*, 8 (1993), Murcia, 1999, 249-256; GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, R., MATILLA SÉIQUER, G., FERNÁNDEZ MA-

TALLANA, F., «La recuperación arqueológica del Balneario Romano de Fortuna», *AntigCrist*, XIII, Murcia, 1996, 179-220.

La bibliografía sobre la problemática del Balneario romano de Fortuna y sus alrededores, en especial la Cueva Negra, es abundante por lo que se puede ampliar en: GONZÁLEZ BLANCO, A., AMANTE SÁNCHEZ, M., RAHTZ, Ph., WATTS, L.; «El balneario de Fortuna y la Cueva Negra (Fortuna, Murcia)», *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Historia Antigua*, V, 1992, 421-454. GONZÁLEZ BLANCO, A., y otros; «El balneario de Fortuna. Un caso arquetípico de continuidad cultural», *Termalismo antiguo. I Congreso peninsular*, Actas. Arnedillo (La Rioja), 3-5 octubre 1996, Logroño, 1997, 319-328. GONZÁLEZ BLANCO, A., y otros, «Las inscripciones romanas de Cueva Negra (Fortuna, Murcia)». Historia de un descubrimiento», *MHA*, 3, 1979, 277-284. GONZÁLEZ BLANCO, A., «Las inscripciones de Fortuna en la historia de la religión romana. Perspectivas histórico-religiosas», *AntigCrist*, IV, Murcia, 1987, 271-317. GONZÁLEZ BLANCO, A., y otros; «La Cueva Negra (Fortuna, Murcia). Memoria-informe de los trabajos realizados en la campaña de 1984», *Memorias de Arqueología,* I, Murcia, 1989, 149-154. GONZÁLEZ BLANCO, A.; «La Cueva Negra de Fortuna (Murcia): ¿un santuario púnico?», *I Simposium internacional Sociedad y Cultura púnica en España* (Cartagena, 1990), Murcia, 1994, 159-168.

Esta bibliografía no es más que el reflejo del trabajo coordinado en la Cueva Negra y en el Balneario Romano. Y aunque como se ha visto, éste último cuenta con abundantes publicaciones, conviene hacer un resumen de los hallazgos y plantear los problemas surgidos de los mismos que por otra parte motivaron un cambio de rumbo en las excavaciones.

Las balsas a mediados del siglo XX

En la ladera oriental de la Sierra del Baño estaba el lugar que se conocía en Fortuna como Los Baños Moros. En realidad se trataba de la instalación balnear que había estado funcionando hasta el siglo XIX. En esa zona existían unas cisternas de *opus signinum* que perdida su cubierta, habían estado usándose como balsas de riego hasta mediados del siglo XX.

En la pequeña loma donde estaban las cisternas y en las terrazas de cultivo inmediatas era donde se encontraba la mayor concentración de fragmentos de cerámica romana. Por ese motivo se eligió la loma. Efectivamente junto a la obra de *signinum* se encontraron una serie de estructuras de mampostería muy superficiales y muy deterioradas, estando la potencia estratigráfica media en torno al metro de altura.

Estas estructuras forman un edificio de 19 por 16 metros de longitud y anchura exterior, que se desarrolla en torno a un gran patio central de 16 por 4'5 metros. En torno a este patio, que tendría un acceso directo del exterior por el sureste, se abren hasta 12 habitaciones de dimensiones pequeñas e irregulares. Las dimensiones de las mayores oscilan entre los 4'5 por 3'5 m. y los 1'5 por 3'5 m. y los de las menores entre 2 por 2 m. y los 2 por 2'5 m. La superficie ocupada por la edificación es de 236 m^2 y la superficie construida que tienen las habitaciones es de 164 m^2.

Hasta ahora se ha mantenido la teoría de que este edificio es una hospedería (y este nombre se ha consolidado) relacionada con el flujo de gentes al balneario en época romana. Así lo indica su planta con el patio central, de la que existen numerosos paralelos en la concepción, pero cuya imagen más cercana al mundo romano la encontramos en la Tabula Peutingeriana:

Fragmento de la Tabula con la representación de una Mansio

También el ajuar cerámico se aleja de modelos domésticos. La abundantísima cerámica común y de cocina en una edificación de modestas dimensiones sugiere una actividad inusitada en las cocinas que sólo se explica si estamos ante una *Mansio*.

Por otra parte la presencia de las dos cisternas para recoger agua de lluvia con una capacidad conservada de 42 m^3, también transciende el espacio doméstico.

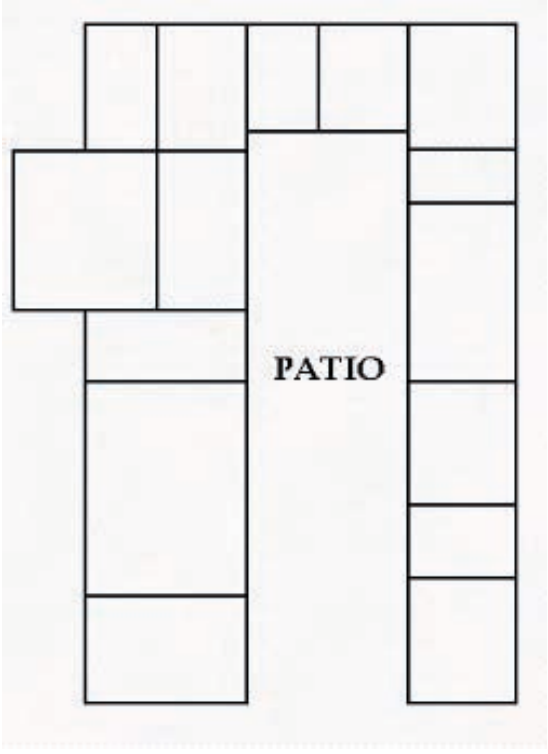
En cualquier caso los únicos restos constructivos del entorno de los conocidos como Baños Moros, a excepción de los dos aljibes, no tenían ningún elemento que recordara las instalaciones balnearias a excepción de la habitual asociación entre hospederías y baños.

En resumen, contábamos con unas interesantes pero pobres instalaciones construidas con zócalos de mampostería y alzados de tierra, que tenían una cronología de uso que abarcaba

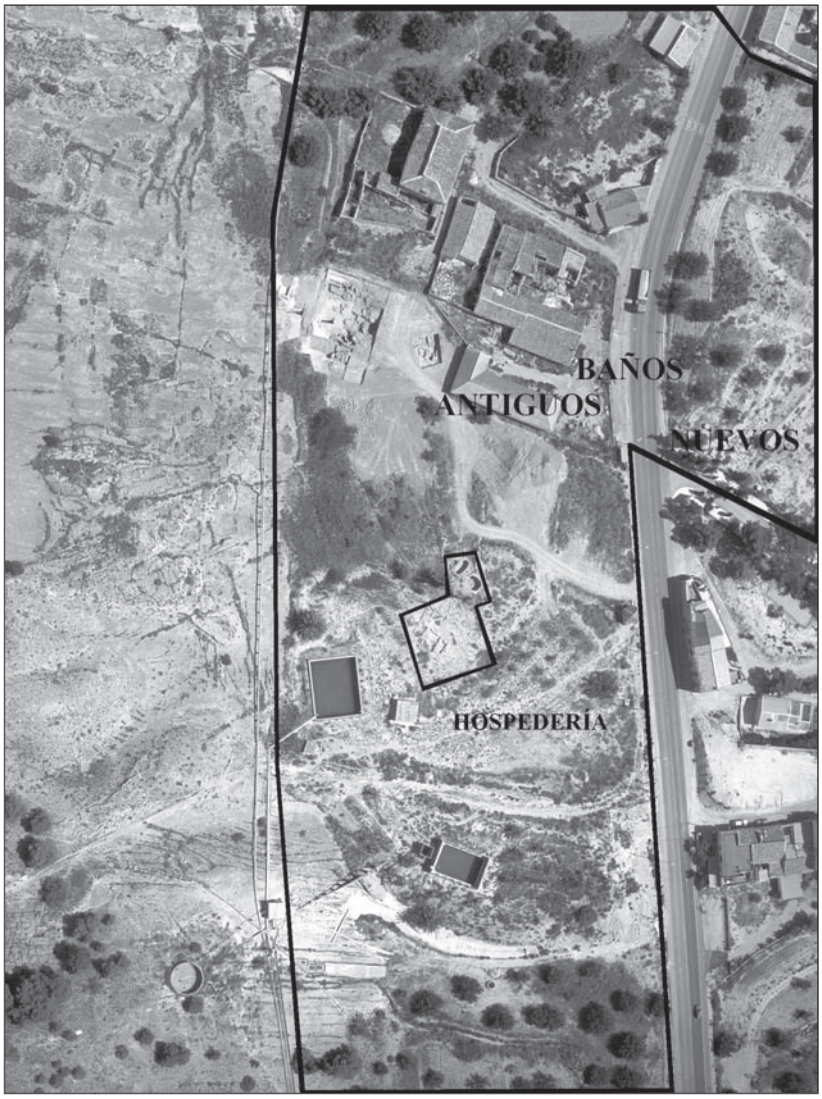
desde los Julio-Claudios a los Antoninos, en la que también se documentaba una ocupación muy residual entre los siglos III y IV d. C. y en las que el trasiego de gentes parecía evidente. La conexión con los *Tituli* de la Cueva Negra no se podía negar, pero faltaba lo más importante, no el teórico lugar de residencia de los visitantes de la Cueva Negra, sino las instalaciones que habían motivado el desplazamiento desde las ciudades de morada. No olvidemos que los textos delatan «educación» y esta era más fácil de conseguir en los ambientes urbanos que en los rurales por muchas cuestiones, no siendo la menos importante que una conveniente educación era fundamental para la carrera política y para casi todos los grados del funcionariado, y estos puestos se desarrollaban en las ciudades, por lo que los viajeros debían desplazarse desde Cartago Nova o Ilici, recorrido que no podía hacerse en una jornada.

Aunque la zona excavada no estaba agotada, si que se había llegado en algunos sectores a los niveles estériles, por lo que las instalaciones necesarias no podrían de ninguna manera encontrarse en la hospedería. Era inevitable continuar con el desarrollo de los trabajos de excavación en otro lugar.

El yacimiento arqueológico es relativamente amplio. La zona mejor relacionada con los Baños Modernos, y por lo tanto con los Antiguos tiene una longitud de casi 300 metros y una anchura próxima a los 100 metros. Era demasiada superficie, por lo que había que utilizar criterios claros para establecer la nueva área de excavación. La fórmula fue el acercamiento a la documentación existente del Balneario de Fortuna desde el siglo XIV hasta la actualidad.



Esquema de la hospedería



El yacimiento arqueológico y sus diferentes zonas

La primera vez que aparecen los Baños de Fortuna mencionados es en un documento de 1404[5] en el que se dice respecto a estos que quien quiera puede ir y bañarse sin tener que pagar tributo alguno ni a Fortuna ni a su dueño Lope García de Zafra. De 1505 se conserva una carta de Doña Isabel de Orumbella, señora de Fortuna, al concejo de Murcia, quejándose de que los vecinos de Abanilla y Fortuna se bañan en la fuente de Fortuna y le causan perjuicios en el

5 TORRES FONTES, J.: «Fortuna en los siglos XIII y XIV», *Murgetana* XXVIII, 1968, pp. 81-102.

molino que ella tiene, pidiendo que lo remedien[6]. Los molinos que conocemos en la actualidad están entre el nacimiento termal y la Villa de Fortuna, por lo que está claro que se trata de un conflicto por el uso de las aguas del balneario, que aparte del baño, servían para riego, como también ocurre en la actualidad.

En 1622 los vecinos de Fortuna elevan una queja por la actitud de los Señores de la Villa frente a los Baños, en los que habían hecho estanco, cobrando la entrada a precios abusivos y privando a los habitantes del derecho a usarlos. Entre otras cosas habían derribado todas las casas que los vecinos habían construido en las inmediaciones. En este momento el balneario daba unas rentas anuales de 2.000 ducados[7].

En 1628 Gaspar Álvarez de Aponte, Juez de Su Majestad, le da la posesión de la fuente y baños al concejo de la Villa de Fortuna[8]. En 1630 el Concejo comienza a intervenir en los Baños, decidiéndose la construcción de una tienda para el abastecimiento a los visitantes a precios no abusivos, diciéndose entre otras cosas que a la fuente termal acuden muchos bañistas de lugares lejanos [9]. A mediados del siglo XVII el caudal del agua es insuficiente para abastecer a la gran cantidad de visitantes y se llama a un zahorí que dinamita una peña que había en el interior de los baños, consiguiéndose aumentar en un tercio del flujo de agua[10].

Durante los siglos XVII al XIX el discurrir normal de los Baños consiste en los procesos de arrendamiento periódicos de los mismos, la reparación y mejora de infraestructuras y el desarrollo de múltiples pleitos motivados por el uso irregular de las aguas.

A finales de los años 20 del siglo XIX se formó una sociedad para procurarse agua para riego, llegando a hacer prospecciones en las cercanías de la Sierra del Baño, el un entorno inmediato al complejo balnear. «*Varias veces se interrumpieron los trabajos y otras tantas volvieron á emprenderse, siempre en dirección á la sierra de Santa María de los Baños, hasta que, en 1837, habiendo logrado romper por un punto, 13 metros más abajo del sitio de los baños primitivos, el cascarón hueco que forma la sierra de los Baños, obtuvieron un magnífico salto de agua termal que estuvo saliendo por espacio de cuarenta y ocho días seguidos, llegando hasta á inundar toda la cuenca como si hubiera en ella un río caudaloso. Al cabo de este tiempo, sin duda por haberse concluido los grandes depósitos que en las cavernas de la sierra tal vez en comunicación con otras que no conocemos, por haberse restablecido el nivel en el interior de las sierras esas, quedó el caudal reducido á lo que antes era, pero inferior en cuanto al nivel, por lo que los primitivos años quedaron en seco. Circunstancia que, unida á la anterior, dio por resultado la muerte del Balneario por entonces*»[11].

Esto trajo como consecuencia un pleito municipal contra la Sociedad de las Aguas que no se resolvería hasta que 1846 ésta fue condenada a pagar una indemnización. Con ese dinero el

6 A. M. M., Caja 12, núm. 35.

7 Los 42 canónigos de la Catedral de Sevilla tenían en el siglo XVII una renta de 2000 ducados. Una mula costaba en esta época en Madrid 20 Ducados. El alquiler de una casa era de 12 ducados al año. Un medico cobraba en El Escorial a finales del siglo XVI 300 ducados, un cirujano 100. También del Escorial tenemos una lista de los precios de la carne, así un buey de tres años costaba 15 ducados, un puerco 4, una ternera 5 y un carnero 11'5. Por otra parte el sueldo de Sancho Panza antes de servir al Quijote era de 2 ducados mensuales más la comida.

8 CANO GOMARIZ, M., *Villa de Fortuna. Carta Puebla*, Murcia 1994.

9 AMF.

10 AMF.

11 LACORT, A., *Estudio monográfico razonado del agua minero-medicinal de Fortuna*, Barcelona, 1886, 22.

Ayuntamiento construyó el Nuevo Balneario a 200 metros aguas abajo del Antiguo, balneario que es el que hoy en día subsiste.

Esta es la evolución de los establecimientos termales de Fortuna desde el siglo XV al XX, pudiéndola resumir así: hasta 1837 funciona un balneario en el entorno inmediato del yacimiento romano que estamos excavando y desde 1846 funciona otro balneario separado más de 200 metros del anterior.

En 1890, el moderno balneario contaba con un médico, Agustín Lacort, que en un estudio que realizó del Agua minero-medicinal de Fortuna, nos ofrece la primera pseudo-descripción e interpretación histórica, en la cual, además de hacer referencia al origen romano de los Baños menciona algunos restos concretos como fragmentos de esculturas de bronce, monedas, medallas y vestigios de obras de fábrica, entre los que cree identificar un templo. Además hizo una descripción de los restos de baños que quedaban en la zona donde se ubicaba el antiguo balneario:

«*…existía hasta hace poco un edificio que construyeron los árabes rodeado de varias casitas cuya forma de construcción indica también un origen árabe, como casi todas las del mismo barrio. El edificio constaba de dos plantas, baja y alta, o mejor dicho, de piso. El piso bajo estaba dividido en dos departamentos, una especie bajo y sótano de portal o entrada que podía servir de vaporario, pues a la izquierda de la puerta de entrada tenía comunicación con la planta baja, tal vez para ventilación del baño) y gran vaporario. Detrás de él había una escalera en rampa de tres tramos para bajar a un sitio que, indudablemente, era un gran vaporario, y que tal vez servía para vestirse y desnudarse, e inmediato al baño, constituido de grandes piedras solamente superpuestas y desiguales, y aunque conociéndose que era de más moderna construcción, cubierto por un techo abovedado*»[12].

Lo que el llama «edificio que construyeron lo árabes» es en realidad el balneario que había estado en uso hasta los años 30, existiendo ciertas coincidencias con algunas de las descripciones registradas en los expedientes de arrendamiento de los baños de los siglos XVIII y XIX.

A partir de aquí y sabiendo que los baños habían estado en el mismo lugar desde el siglo XIV al XIX, se podía establecer la hipótesis de que en época romana la ubicación hubiera sido la misma. Estaba claro que el área nueva a excavar debía situarse en el edificio que describía Lacort. Pero no quedaba rastro visible de éste. Lo que si se conservaba todavía era uno de los antiguos hoteles, las caballerizas y el solar de la Ermita del Cristo de la Salud. Por lo tanto no cabía duda de que había que desplazar la excavación al lugar más inmediato a esas instalaciones conservadas.

II. LAS NUEVAS CAMPAÑAS DE EXCAVACIÓN EN EL BALNEARIO EN 1999 Y 2000. EL PUNTO DE INFLEXIÓN. EL DESCUBRIMIENTO DEL MANANTIAL

Desde 1999 el traslado del área de excavación de la zona meridional del yacimiento a la septentrional, inmediata a la instalación termal del siglo XVII-XIX cambió completamente el panorama con el descubrimiento de la antigua surgencia termal[13]. Aunque las campañas de

12 IBID., 1886, 20-21.

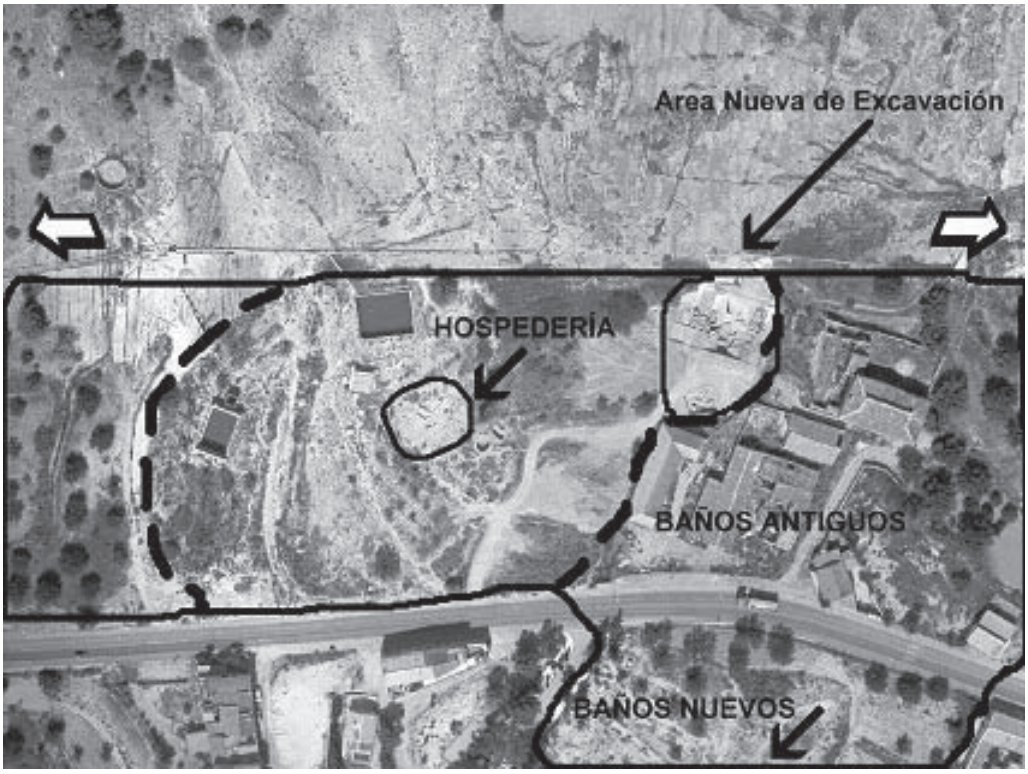
13 MATILLA SÉIQUER, G., GALLARDO CARRILLO, J., EGEA VIVANCOS, A., «Intervención arqueológica en el Balneario romano de Fortuna. Campaña de diciembre de 1999», *Antigüedad y Cristianismo* XVI, Murcia, 1999, 369-376; - «Informe preliminar de la intervención arqueológica en el balneario romano de Fortuna», *Arqueohispania***.** [http://www.arqueohispania.com/articulos/fortuna.htm]

excavación de 1999 y 2000 (4 campañas) han sido suficientemente explicadas en Antigüedad y Cristianismo XVIII y XIX, conviene brevemente y en aras de la ulterior comprensión exponer la significación de los hallazgos de esos años.

Las excavaciones confirman que durante el siglo I a. C. los romanos deciden transformar completamente la ladera oriental de la Sierra del Baño, convirtiendo lo que no era sino un manantial con aguas que presentaban ciertas propiedades y posiblemente un santuario natural, en un paisaje ordenado a escala humana, en el que destaca una fuente mitad, tallada mitad construida arquitectónicamente.

En torno a una diaclasa o fractura del monte por la que surgían las aguas en época antigua se excava una exedra o graderío por la cual se podía acceder al nacimiento y que se aprovecharía para la realización de ceremonias religiosas. De un segundo nacimiento situado monte arriba se dirigían las aguas hasta unas fuentes que alimentaban sendos estanques. A este graderío semicircular se le talla también una escalera que sirve de acceso a la parte inferior del manantial.

En definitiva, nos encontramos ante un manantial de aguas termales romano que se estructura mediante un hemiciclo o exedra prácticamente perfecta compuesta por una serie de gradas talladas en la roca situadas alrededor de la diaclasa o grieta de la que nacía el agua, confirmándose un proceso de monumentalización, conjugando unos nacimientos naturales con una serie de construcciones para crear una recreación escenográfica que va ligada al carácter sacro.



La Nueva zona de excavación

Las posibilidades del yacimiento se vislumbran espectaculares ya que estamos ante un complejo compuesto de santuario y termas. En el mundo romano todo santuario extraurbano de importancia poseía sus propias termas. Entendiendo «termas» como complejo constructivo que aprovecharía las aguas de los nacimientos para el gozo y simple disfrute de los visitantes del lugar. Dichas termas estarían aún por descubrir, tarea que se acometería en necesarias intervenciones arqueológicas.

El yacimiento de los Baños Romanos es un auténtico santuario, con un nacimiento de agua sacralizado primero y monumentalizado después, y que da pie a la construcción de unos canales de grandes dimensiones que van a abastecer y dar servicio a todo un complejo de instalaciones termales en esta zona. La búsqueda de paralelos arqueológicos similares con el manantial de Fortuna y su relación con el carácter salutífero de sus aguas nos ha llevado a encontrar un claro paralelo en la fuente de Efca en Palmira (Siria), donde se repite un acceso mediante gradas, por las que descender hasta poder sumergirse en las aguas sanadoras. Sin embargo los ejemplos más claros los encontramos en Numidia, en la misma Túnez. En Zaghouan, justo al inicio del acueducto de Cartago, existe un recinto con forma de gran exedra, frente a la que se sitúa de manera centrada un estanque similar al de Fortuna. No obstante será en Yabal Ust donde la similitud se revela de manera sorprendente, aquí y como en Fortuna el manantial surgía de una cueva que albergaba un pequeño estanque para contener agua.

1. Campaña de diciembre de 1999

Los trabajos que se desarrollaron lo largo de todo el mes de diciembre se concibieron, junto con los planteamientos científicos, como una actividad de formación de futuros arqueólogos. De esta manera se contó con la colaboración de licenciados en Historia Antigua y Arqueología, en Historia y estudiantes de diferentes cursos de la carrera[14].

El objetivo principal de esta intervención era localizar el antiguo y original manantial que daba servicio a los antiguos Baños Romanos de Fortuna y que en sí mismo representa el verdadero origen y nacimiento de la población de Fortuna. Con este fin, centramos nuestros esfuerzos en un espacio abierto, anexo al antiguo edificio de los denominados «Baños Viejos» y situado a unos cincuenta metros al Norte de la zona excavada en campañas anteriores, posible hospedería del balneario romano.

Además de lo explicado anteriormente, los sondeos arqueológicos en esta zona se justificaban también por informaciones orales que situaban los antiguos baños en esta explanada. También nos basamos en dos planos topográficos fechados uno en Murcia el 26 de Agosto de 1868 que para esta área sitúa los denominados *primitivos baños en ruinas que se creían en tiempos árabes*, plasmados en el mapa mediante formas cuadrangulares representando lo que parecen ser algún tipo de piletas o balsas y otro fechado en Fortuna en 1905, que sitúa sin duda alguna el nacimiento romano en ese lugar.

---

14 En suma, el equipo ha estado compuesto por unas quince personas. Los alumnos Enrique F. Santo, Ana Mª Núñez, Luis Aranda, Laura Arias, Salvador Jordán, José A. Zapata, Pedro J. García y los licenciados José Ángel González, Eva Mª Martí, Carlos M. López, Charo Guillamón, Juan Pablo Monreal, Manuel P. Izquierdo, a las que se han unido un topógrafo-dibujante y un fotógrafo, José Gabriel Gómez y Jesús Gómez respectivamente. Además de Juan Gallardo Carrillo y Alejandro Egea Vivancos como ayudantes de dirección y del Dr. Gonzalo Matilla Séiquer como director. A todos ellos les agradecemos su esfuerzo, interés y muy especialmente su entusiasmo.

Plano de 1905 con indicación del nacimiento romano

1.1. Desarrollo de los trabajos

De entrada hay que señalar que en superficie no se apreciaba ningún resto cerámico o de cualquier otro tipo que pudiera ser anterior al siglo XVII, por lo que intuíamos que la potencia arqueológica sería grande.

Desde el principio se dividió la zona a excavar en dos áreas, una al Oeste de la explanada y otra al Este y se plantearon dos sondeos estratigráficos de 2 x 2 metros para comprobar la secuencia y la potencia arqueológica de este sector, hasta entonces desconocidas. El Occidental se ubicó justo al piedemonte de las estribaciones de la sierra que domina todo el yacimiento, justo a los pies de una palmera que dominaba el área, Cuadro B' 13 siguiendo la nomenclatura empleada en la reticulación topográfica realizada del yacimiento. El Oriental se encuentra anexo a las actuales cocheras de los Baños y a escasos metros del edificio denominado como «Baños Viejos», Cuadro Y 8.

Tras descender en los dos sondeos alrededor de los 3 metros y empezar a desesperar porque todos los niveles eran estériles, aparecieron los primeros restos arqueológicos.

Desde que comienzan a aparecer restos hasta lo que consideramos en su momento niveles romanos, el material encontrado, abarca desde elementos cerámicos de este siglo, vajilla de mesa y de cocina del siglo XIX hasta vajilla de la segunda mitad del siglo XVI, encontrando escasos restos de época islámica y bajo-medievales.

Plano del entorno de los Baños de Fortuna fechado el 26 de agosto de 1868

1. Edificio Baños Nueva Planta
2. Jardincillo de los mismos
3. Baños generales ambos sexos y piscina
4. Manzanas de casas para los Bañistas
5. Gran aljibe para servicio de baños (agua potable)
6. Registro de las aguas minerales. Fue encontrado nuevamente
7. Nacimiento
8. Edificio Baños Viejos
9. Primitivos baños en ruinas, se creían tiempo árabes
10. Acequia sobrante del agua
11. Rambla para regar con agua de los baños
12. Sierra de piedra sillar
13. Casa particular (Casa viuda Gaturno)
14. Egidos
15. Capilla

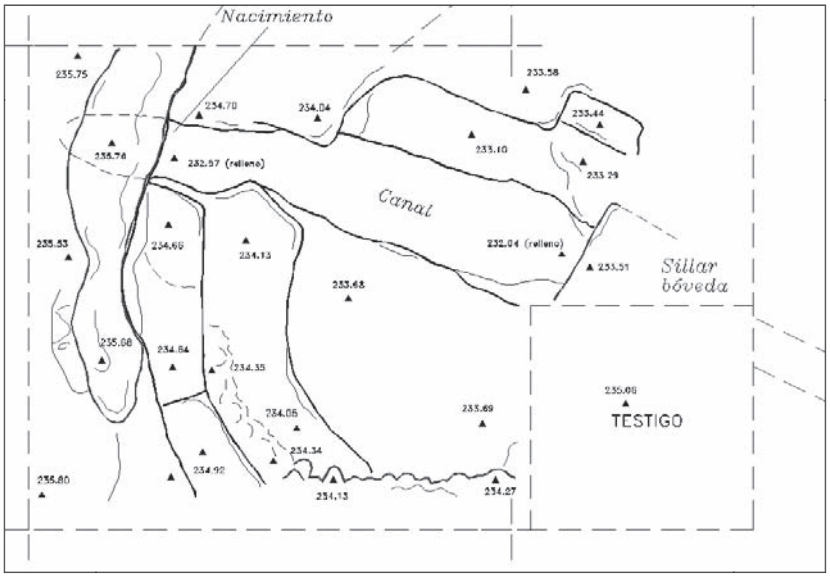
Lugar donde se situó la cata en la que se descubrió el manantial

Vistos los primeros resultados se ampliaron los sondeos. En el corte B' 13 se amplía hacia el Norte y se excava el cuadro B' 14, adquiriendo la nueva área de intervención las medidas de 4 x 6 metros. En el corte Y 8 se amplía hacia el Este, Oeste y Sur, adquiriendo unas medidas finales de 5 x 5 metros.

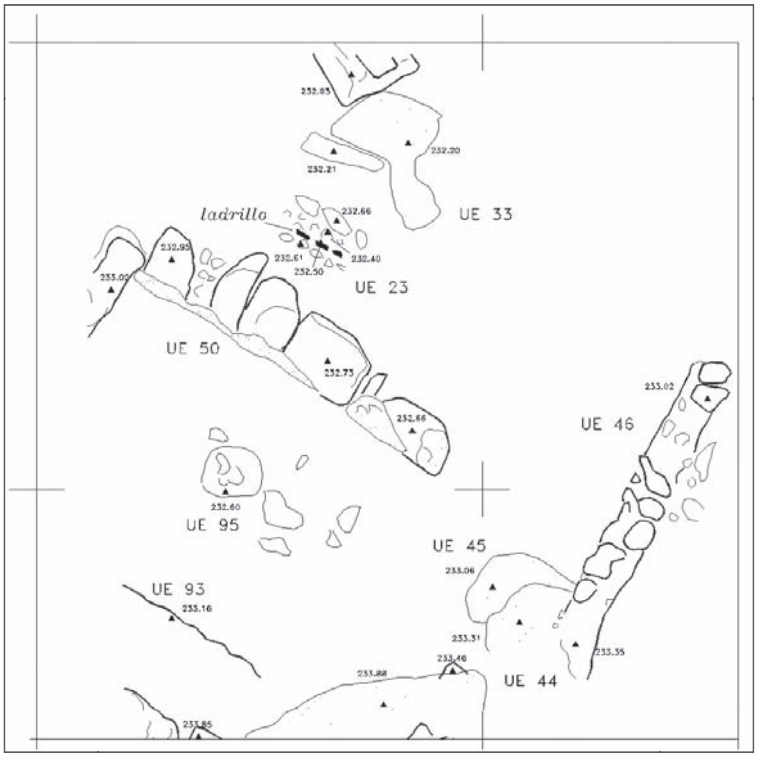
En la cuadrícula Y 8 se constata la existencia de un muro situado en el lado Este de la nueva cata en dirección Noreste-Suroeste formado por piedras medianas y argamasa y que conserva incluso restos de enlucido (U.E. 46). Se trata de un muro de unos 40 cm de ancho y unos 3 metros de largo (parcialmente excavado) al que se le adosa perpendicularmente otro muro (U.E. 47), muro que se pierde en el perfil Este. Ambos muros se asocian a materiales modernos.

1.2. Resultados de la intervención

En la zona de piedemonte apareció a unos 60 cm de profundidad una alineación con dirección N-S, realizada en argamasa de cal con piedra de unos 35 cm de anchura según zonas, que parece estar cubriendo una grieta que se abre de manera natural en la roca madre del monte. Se decide seguir excavando y seguir esta fisura del monte hacia abajo para comprobar el tamaño real de la misma. Sorprendentemente, la anchura de la grieta también aumentaba conforme íbamos descendiendo, a la vez que se iban localizando al Sur de la misma y flanqueándola, una serie de gradas excavadas en el propio monte unas y construidas otras, completando estas últimas aquellos lugares donde la topografía natural del terreno no permitió la excavación de tales gradas.



Planimetría del Manantial.



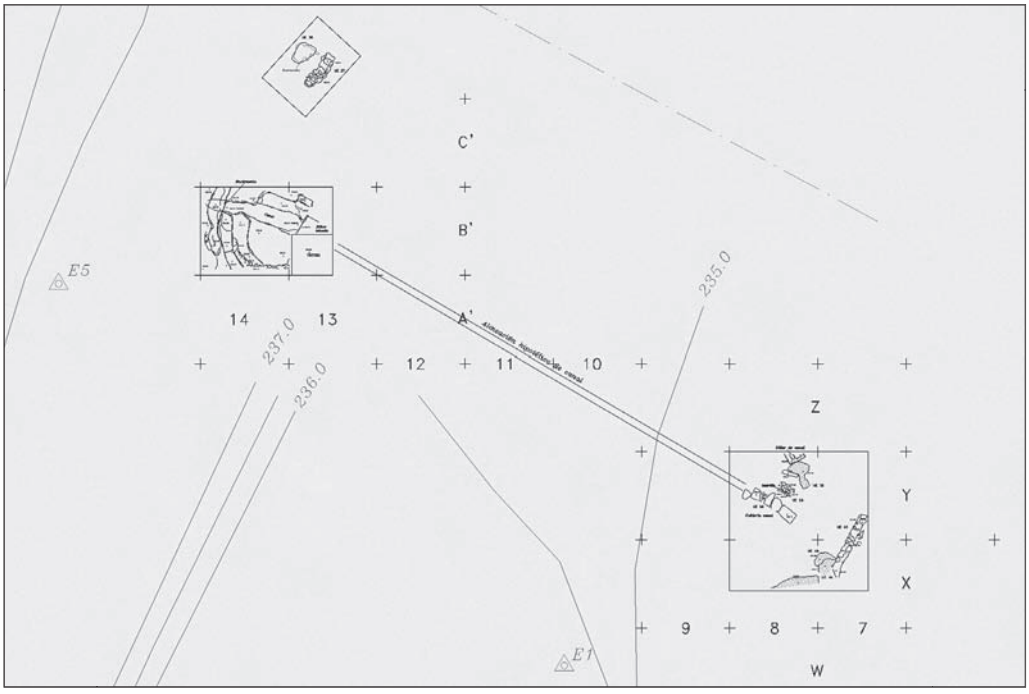
Planimetría de la cuadrícula Y-8

Tras varios días de excavación y una cota aún provisional de 4 metros de profundidad no nos cabía la menor duda de que nos encontrábamos con el antiguo y primigenio manantial de los Baños Romanos de Fortuna. Este aspecto fue confirmado cuando en los últimos días de excavación y siguiendo la canalización de la grieta, apareció una gran cubierta realizada en sillares de arenisca de grandes dimensiones que se introducía en el perfil Este del corte, colmatada sólo parcialmente y por cuya boca se podían visualizar unas dimensiones parciales en torno al metro de anchura y 3 m de profundidad.

El último día de excavación y asociado seguramente a las otras dos canalizaciones aparecidas en el corte Y 8, apareció una gran estructura formada por sillares de arenisca, con restos de mortero de argamasa en las juntas existentes entre cada uno de los sillares y que ante la falta de tiempo dejamos para averiguar su verdadera función y cronología en sucesivas intervenciones, si bien parece estar relacionada con algún tipo de construcción hidráulica.

1.3. Conclusión y perspectivas

Alcanzado el objetivo de localizar el manantial del antiguo balneario romano lo espectacular del hallazgo obliga a replantearnos la interpretación que podemos darle a todo el conjunto. No estamos ante un simple nacimiento de agua con la que se de funcionamiento a unas instalaciones termales o de carácter balnear. La recreación escenográfica de una especie de ninfeo alrededor del nacimiento natural, mediante el uso de gradas a izquierda y derecha de la grieta, dominando toda una extensión de terreno que queda frente a él, quizás pueda sugerirnos el carácter sacro



Planimetría general del área de intervención de la campaña de diciembre de 1999

que todo el conjunto debió adquirir en la antigüedad. Las creencias curativas de las aguas eran entonces tan comunes como en la actualidad, si no más, con lo cual no es extraño que estemos ante un auténtico santuario de carácter salutífero al que accedían los fieles para estar más cerca de la divinidad y aprovecharse de las condiciones milagrosas de estas aguas. Es así como podremos entender la existencia en las cercanías de la Cueva Negra, donde los textos allí existentes nos hablan de gentes que vienen a estas tierras desde los puntos más diversos de todo el Mediterráneo, convencidos de las cualidades sobrenaturales y sanatorias de estas aguas.

Creemos estar ante un auténtico santuario, con un nacimiento de agua sacralizado primero y monumentalizado después, y que da pie a la construcción de unos acueductos de grandes dimensiones que van a abastecer y dar servicio a todo un complejo de instalaciones termales en esta zona. Lo escaso de lo excavado impide una mayor precisión en nuestras afirmaciones y deberán ser sucesivas campañas de excavaciones las que saquen a la luz los restos monumentales del antiguo santuario romano de Fortuna, sin duda, foco demográfico de atracción inicial para la posterior creación, desarrollo y crecimiento de la localidad de Fortuna.

La búsqueda de paralelos arqueológicos similares con el manantial de Fortuna y su relación con el carácter salutífero de sus aguas nos ha llevado a encontrar un claro paralelo en la fuente Efca de Palmyra (Siria), donde se repite un acceso mediante gradas[15], por las que descender hasta poder sumergirse en las aguas sanadoras.

2. Campañas de abril y julio de 2000

2.1. Introducción

Durante el año 2000 continuaron los trabajos arqueológicos en los Baños Romanos de Fortuna en sendas campañas de abril y julio[16]. En esta ocasión la excavación también contó con la colaboración de licenciados en Historia Antigua y Arqueología, en Historia y de estudiantes de diferentes cursos de la carrera[17].

---

15 BOUNNI, A. y AL-ASAD, K., *Palmyre. Histoire, monuments et musée*, Damasco 1989.

16 Desde aquí queremos dar las gracias a toda la corporación municipal y al pueblo de Fortuna y de forma muy especial al Concejal de Cultura, D. Francisco Gómez García. Nuestro agradecimiento lo merece también el Balneario de Fortuna, que mostrando una especial sensibilidad por la historia del termalismo en la zona ha puesto a nuestra disposición los terrenos en los que está el yacimiento romano para que actuemos en ellos con absoluta libertad, además de proporcionarnos otras infraestructuras necesarias. También merece nuestro agradecimiento la Dirección General de Cultura de la Comunidad Autónoma de Murcia, especialmente D. Ángel Iniesta Sanmartín, que comprendiendo el estado de necesidad del yacimiento ha posibilitado gran parte de los trabajos, tanto por su apoyo económico como por su sensibilidad ante el tema.

17 Los alumnos y licenciados que han participado en sendas campañas de excavaciones del año 2000 han sido los siguientes: Soledad Agüera Paredes, Marisa Almécija Alegría, Miguel A. Aparicio Jurado, Laura Arias Ferrer, Luis Aranda Arnao, Victoria García Aboal, Marisol García Martínez, Pedro J. García Muñoz, Mario García Ruiz, José Ángel González Ballesteros, José A. González Guerao, Ángel Luis González Torres, Raffaella Inocentti, Carlos M. López Martínez, Juana Mª Marín Muñoz, Julia Martínez Escanciano, José Javier Martínez García, Jesús M. Molina Molina, Maria Isabel Muñoz Sandoval, Ana Mª Núñez Martínez, Manuel Pérez Asensio, Pablo Pineda Fernández, Pedro Reyes Moya Maleno, Francisco Ramos Martínez, Julia Ruiz Cazorla, Enrique F. Santo Navarro, José María Tinajero Ríos y José A. Zapata Parra; a todos ellos les agradecemos sinceramente su esfuerzo, colaboración y entusiasmo. Como apoyo técnico se ha contado con la indispensable presencia de José Gabriel Gómez Carrasco (topógrafo), Jesús Gómez Carrasco (fotógrafo) y Manuel González Soler, encargado de las remociones y movimientos de tierra a gran escala.

Los trabajos arqueológicos se han centrado exclusivamente en la nueva área de excavación seleccionada ya en diciembre de 1999[18], abandonando de manera momentánea la anterior, la denominada «Zona Hospedería». En el nuevo lugar de trabajo, tal como se ha podido comprobar, existía una gran hondonada, que se fue rellenando de manera artificial hasta conseguir una superficie más o menos horizontal a causa del continuo aporte de escombros procedentes de las distintas remodelaciones que se producían en el actual balneario desde finales de siglo XIX.

La consolidación de la nueva zona de excavación suponía una ampliación considerable del yacimiento, siendo previsible que en un futuro pudiera aumentar aun más la superficie arqueológica (no olvidemos que en el lugar en que se halló el manantial no había señal alguna en superficie). Esto suponía un punto de inflexión en el desarrollo de los trabajos, motivo por el cual a partir del 2000 se adaptó la metodología de trabajo a las nuevas perspectivas, quedando como a continuación se explica.

2.2. Metodología de trabajo

Como escuela de futuros arqueólogos, la excavación del yacimiento «Baños romanos de Fortuna» basa sus trabajos en la enseñanza a los alumnos de una metodología arqueológica práctica, útil, moderna y efectiva, que trataremos de sintetizar en las líneas sucesivas sin adentrarnos en aspectos técnicos demasiado complicados[19]. Esta metodología arqueológica es la que han puesto en práctica todos los participantes de esta excavación, muchos de ellos por primera vez, si bien quedaban coordinadas todas las tareas de excavación por la dirección de la misma.

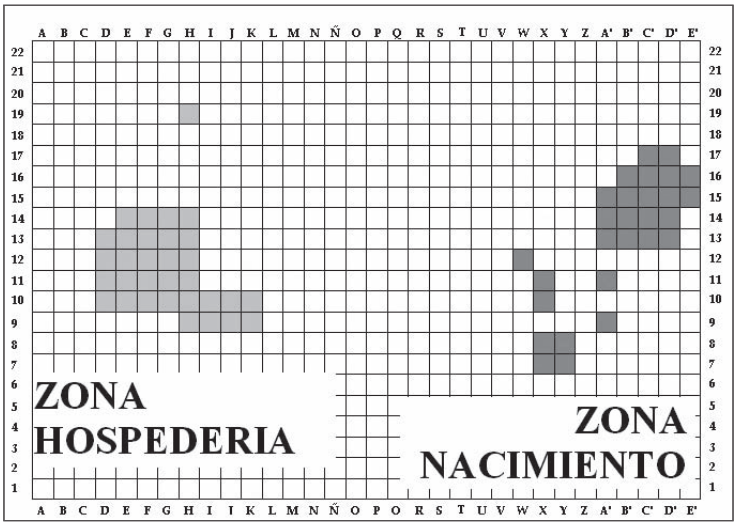
La formación arqueológica personal, y la experiencia previa, antes de afrontar la excavación, hicieron que se pusiera un especial interés en la manera de recoger los datos de esta excavación. Para ello era fundamental en primer lugar una cuadriculación del área de intervención, y que lejos de ser un fin en sí mismo, fuera un instrumento que permitiera la ubicación tridimensional de todos los restos hallados. En segundo lugar había que dotar al equipo de excavación de un sistema de registro objetivo en el que detallar los datos básicos de cada uno de los elementos arqueológicos y que permitiera a posteriori la unificación de todo el registro; esto sin despreciar otros sistemas de recogida de datos que en cualquier caso serían complementarios y no exclusivos. En tercer lugar era preciso que todas las unidades arqueológicas quedaran no sólo explicadas sino también documentadas gráficamente y en tres dimensiones, sin importar ni la magnitud ni la importancia relativa de cada una de ellas.

2.2.1. Planteamiento del trabajo

Basándonos en el antiguo eje de coordenadas norte-sur y este-oeste, que reticulaba la superficie de intervención en cuadrículas de 4 por 4 metros, los sondeos y cuadros en los que se iba a intervenir se identificaron mediante un número y una letra, correspondiente el primero al

18 MATILLA SÉIQUER, G., GALLARDO CARRILLO, J., EGEA VIVANCOS, A., «Intervención arqueológica en el Balneario romano de Fortuna. Campaña de diciembre de 1999», *Antigüedad y Cristianismo* XVI, Murcia, 1999, 369-376; - «**Informe preliminar de la intervención arqueológica en el balneario romano de Fortuna»,** *Arqueohispania*. **[**http://www.arqueohispania.com/articulos/fortuna.htm]

19 Para una mayor información de los aspectos teóricos y prácticos de la metodología empleada véase MATILLA SÉIQUER, G., GALLARDO CARRILLO, J. y EGEA VIVANCOS, A., *Panta Rei* 4, Murcia, 1998-1999. [http://www.geocities.com/REVISTAPANTAREI]



Cuadriculación del yacimiento indicando la superficie excavada en sendas áreas

eje Norte-Sur, asignándole números del 1 hasta el infinito, y la segunda correspondiente al eje Este-Oeste, letras de la «A» en adelante, que en la nueva zona de excavación se convierten obligatoriamente en A', B', C' etc., ya que quedábamos en parte fuera de la primitiva reticulación.

Se consiguió con este sistema ubicar con facilidad cualquier elemento arqueológico aparecido y relacionarlo con los demás.

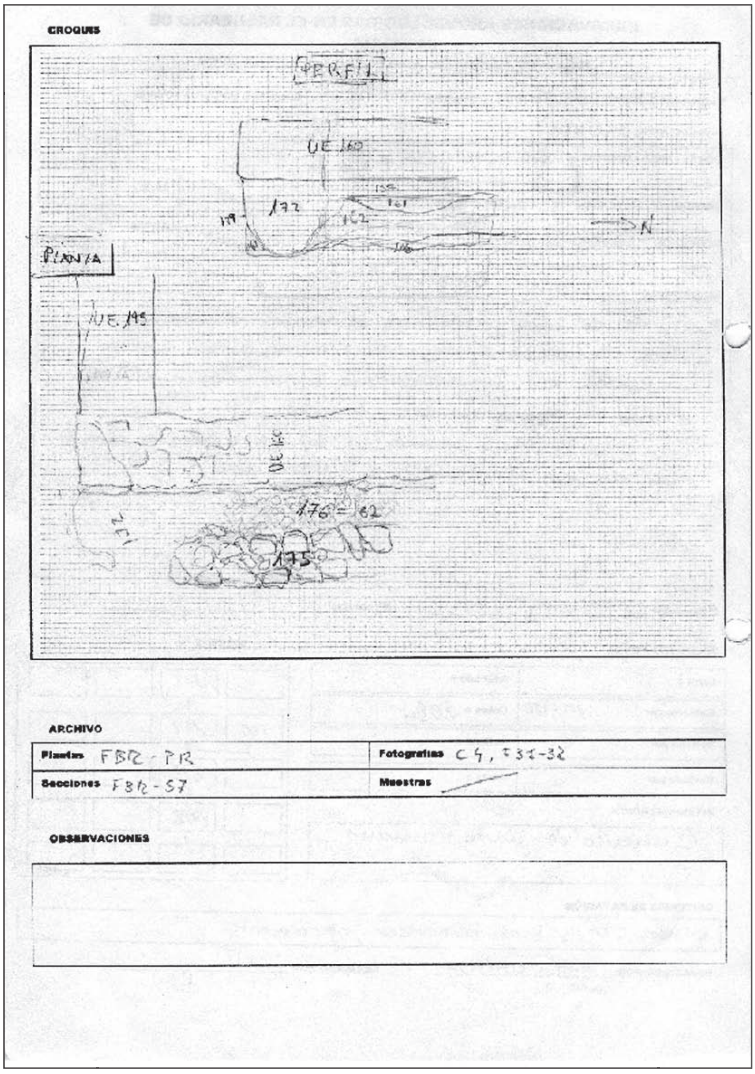
Una vez realizado este paso había que optar por una estrategia y un método de excavación. Por supuesto lo que no planteaba dudas de ningún tipo era que la excavación había de ser *estratigráfica*, esto es, exhumando los depósitos arqueológicos respetando sus propias formas y contornos, siguiendo la secuencia inversa a la que fueron depositados.

2.2.2. Sistema de registro de campo

Considerando que en un yacimiento arqueológico cada uno de los elementos que lo componen, desde el muro de la mejor fábrica al hogar más deteriorado tiene la misma importancia para el buen entendimiento y la correcta interpretación del mismo, se hacía imprescindible la utilización de un sistema básico de registro que se mostrara versátil y metódico y que fuera susceptible de reflejar todas y cada una de las referencias arqueológicas aparecidas.

Como la unidad básica considerada era la *Unidad Estratigráfica* el registro debía estar referido a ella. Cada una de estas unidades debía estar totalmente individualizada y la mejor forma de conseguirlo era numerarlas desde el nº 1 al infinito sin repetir jamás los números. Con estas consideraciones se creó una ficha de unidad estratigráfica.

El anverso de la ficha, el tipificado por el Instituto del Patrimonio Histórico de la Comunidad Autónoma de Murcia, es de sobra conocido y está suficientemente explicado en otros lugares. El reverso de la ficha contiene sólo información gráfica y de archivo. Casi todo el espacio está dedicado al croquis de la unidad, pero hay también referencias a la planta o sección que se hayan podido dibujar, al número de las fotografías realizadas y a las muestras caso de que se haya recogido alguna.



Reverso de la Ficha de U.E.

Para facilitar la tarea de la asignación cronológica se ha utilizado el *Matrix Harris*[20] que permite de una manera sencilla y esquemática establecer las distintas relaciones entre las unidades estratigráficas. De esta manera se ha obviado, como sucede en muchas excavaciones, la utilización del registro cerámico como eje fundamental (que suele funcionar como elemento

20 Queda bien explicado así como los distintos métodos de excavación en HARRIS, E. C., *Principios de estratigrafía arqueológica*, Barcelona. 1991 (traducción española de *Principles of Archaeological Stratigraphy*, Londres-San Diego), donde también se recoge una abundante bibliografía sobre metodología.

portador de la cronología absoluta) y se ha hecho más hincapié en el estratigráfico. Ha sido en torno a este donde todos los elementos se han articulado[21].

La utilización de las fichas no ha impedido la existencia de un registro más cómodo como el tradicional pero siempre útil *Diario de Excavación*, eso sí, siempre supeditado al registro general.

2.2.3. Sistema de registro de gabinete

Referido al tratamiento de los materiales hallados en la excavación sólo cabe decir que todos cuantos aparecen, sean de la naturaleza que sean, se recogen en un registro general que a la vez sirve para asignar números de inventario.

A partir de ese registro las piezas son distribuidas para ser inventariadas, dibujadas, fotografiadas (si fuera necesario) y estudiadas.

Registro de materiales: Tras el lavado de los materiales, se registran siguiendo el esquema que el Instituto de Patrimonio Histórico aporta en sus tablas de registros de materiales. La sigla de identificación del yacimiento elegida es la antigua de FBR (Fortuna. Baños Romanos). A continuación le siguen los dígitos 00 (abreviando el año de la intervención —2000—). A la fecha le sigue el número de la U.E. en la que se recogen los materiales preinventariados, obviando la referencia común en otras excavaciones al área de excavación.

De esta manera, un fragmento de cerámica encontrando en la U.E. 1, general a todo el yacimiento, sería siglado de la siguiente manera: FBR-00/1-1

Finalmente, y de manera correlativa, se enumeran todos los fragmentos recogidos, siguiendo un orden cronológico, para después clasificarlos, englobando las piezas por bordes, asas, fondos, informes y paredes, piezas completas, etc.

2.2.4. Informatización de los resultados

a) Por un lado, para toda la informatización referente a las fichas estratigráficas y al diario de excavaciones, se ha empleado un simple diseño realizado en el procesador de texto Microsoft Word 2000 sobre la base de su facilidad de manejo e introducción de datos, para un posterior paso de toda la información a una base de datos, diseñada en Microsoft Access 2000.

b) El inventario de materiales se realiza directamente en una tabla diseñada también en Microsoft Access 2000 que facilita el uso posterior de todos los materiales.

c) En cuanto a la información gráfica, se ha realizado un escanéo global, tanto de dibujos como de fotografías, empleando para los primeros un sencillo escáner de sobremesa, y para las segundas, un escáner de negativos y diapositivas *Nikon Coolscan III*, empleando el software aportado por el mismo dispositivo, que facilita su tratamiento y un posterior almacenamiento.

---

21 Partimos de la premisa que la estratigrafía arqueológica abarca la formación de niveles, suelos y artefactos por obra del hombre en claro contraste con la estratificación geológica, obra de los agentes naturales, que ha sido excesivamente valorado por los arqueólogos. El método facilita determinar la cronología relativa, el orden en el que se forma la estratigrafía y registrar las características topográficas y físicas. Partiendo del supuesto que todo yacimiento queda estratificado podríamos construir una imagen de lo que sucedió históricamente.

2.3. Campaña abril de 2000. Continúan los sondeos estratigráficos

La campaña de Semana Santa se efectuó durante los días 14 y 28 de abril, siendo consecuencia directa de la intervención que habíamos ejecutado en diciembre. De las tres fases de las que constaba el proyecto 1) *Sondeos Arqueológicos*, 2) *Remoción con medios mecánicos de los rellenos contemporáneos* y 3) *Excavación en extensión*, en abril se ejecutó la primera de ellas en su totalidad, efectuando un total de seis sondeos arqueológicos, dos de ellos ampliación y reinterpretación del área excavada ya en diciembre. De la segunda fase, en esta campaña se iniciaron las labores de remoción de un buen sector del yacimiento si bien no se logró finalizar tal tarea.

El objetivo, como en diciembre, era comprobar a que profundidad aparecían los estratos arqueológicamente fértiles, ya que el área de excavación había sido hasta la actualidad zona de escombrera y basurero de las remociones y demoliciones del balneario cercano. Además de este objetivo, se pretendía comprobar la veracidad y exactitud de un plano encontrado en el Archivo Municipal de Fortuna, datado en 1868, en el cual se sitúan en esta zona un cierto número de balsas y conducciones aparentemente antiguas.

2.3.1. Sondeos realizados

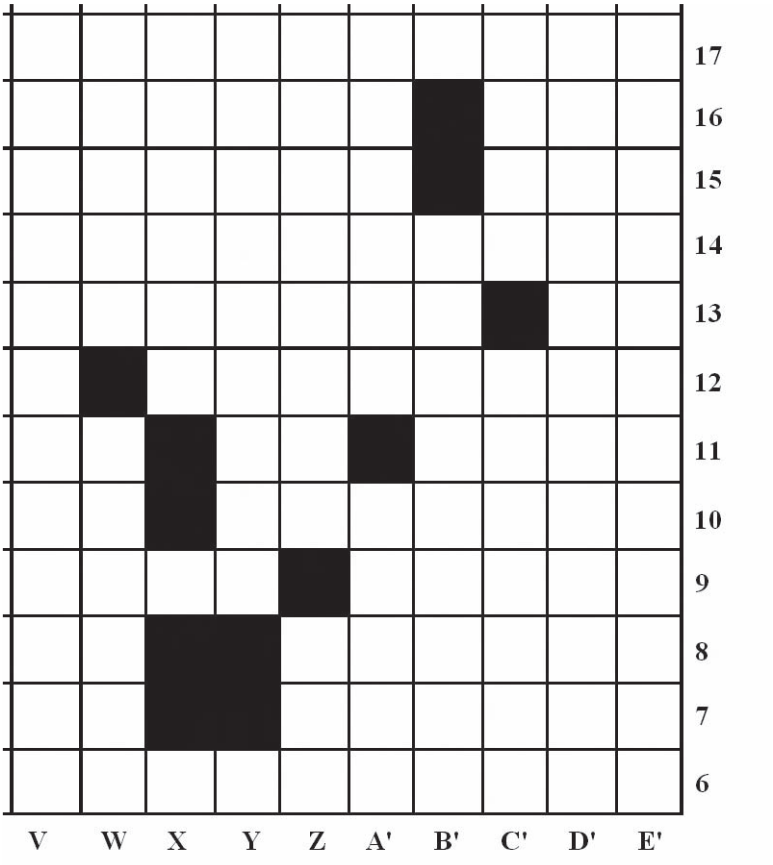
2.3.1.1. Sondeo X-Y/7-8

Más que un sondeo se efectuó una reinterpretación y excavación del área abierta en diciembre, excavando niveles puramente romanos que colmataban el espacio comprendido entre dos muros claramente romanos: por un lado una alineación de grandes sillares descubierta en diciembre de 1999 (UE 50) y por otro un muro alineado en paralelo al anterior (UE 93), muro de una excelente manufactura pero compuesto por piedras de mediano tamaño. Ampliando el primitivo sondeo Y 8, en el cual habían sido localizados niveles claramente romanos (UE 33), se extiende el área de excavación a los cuadros Y 7 y X 7-8.

En estos cuadros se comprueba a su vez que las estructuras romanas quedaban parcialmente colmatadas en una fase posterior, si bien quedaban a la vista en fases más modernas como denotan los niveles de relleno modernos (siglo XVI y XVII especialmente). Entre los rellenos más antiguos destaca la gran cantidad de pellas de argamasa (UE 95), junto con numerosos restos de *tegulae*, lo que indicaba la existencia de algún tipo de cubrición, y bajo este derrumbe (UE 102), se recoge un buen número de cerámica romana común, entre la que destaca una importante cantidad de cerámica común de tradición ibérica.

Alineada paralelamente con la gran balsa se localizaron los restos muy deteriorados de una canalización construida mediante mampostería y ladrillos (UE 23), cuya funcionalidad parece estar estrechamente ligada con la balsa, habiendo podido funcionar como entronque subsidiario a la misma, si bien en un momento posterior. Además esta canalización siguió en uso hasta época islámica, como se demuestra por el relleno que la colmataba, que tenía materiales del siglo XII. Además de las cerámicas de esa fase hay que destacar como parte del depósito un lote de ostras con indicios de haber sido cocinadas que ofrece las más interesantes sugerencias.

Sabemos por D. José Baños, arqueólogo municipal de Alhama de Murcia y excavador de los baños en esa población, que allí también aparecieron ostras semejantes. Ese dato hace que



Reverso de la Ficha de U.E.

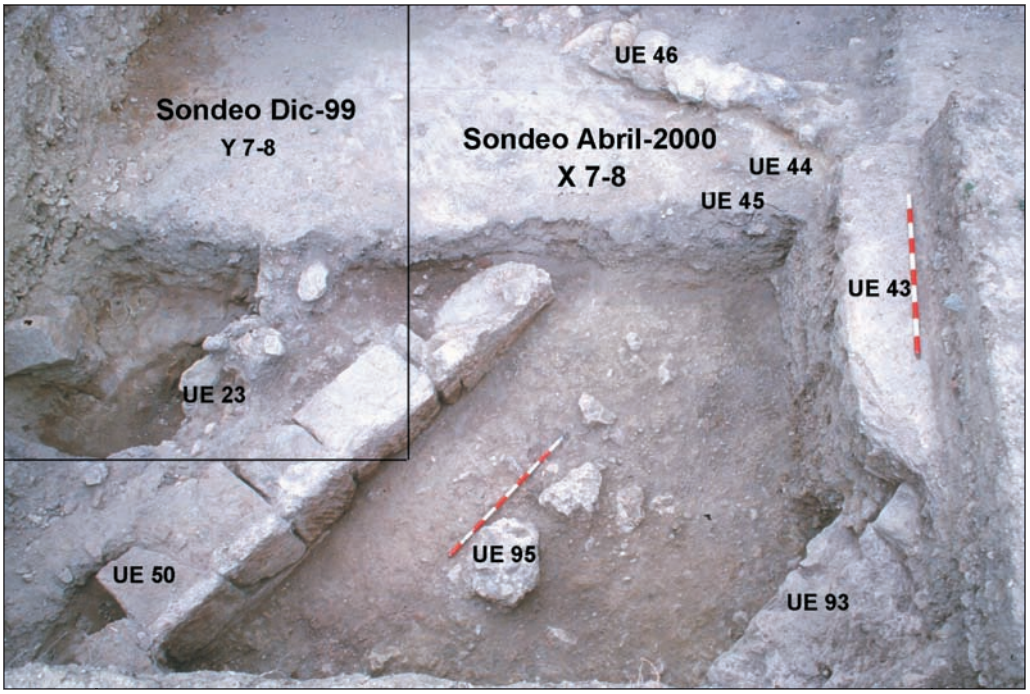
lo anecdótico empiece a convertirse en categórico y que, ignoramos todavía los motivos, las conchas se relacionen con los establecimientos termales.

Sabemos también, que no muy lejos de Fortuna, en Santomera existía un lugar denominado «Merancho», que era donde iban a parar las aguas sobrantes de los riegos a manta. En el Merancho, hasta hace unos 40 años, se podía pescar y en el se encontraban «almejas»[22].

¿Serían estas ostras de agua dulce y los baños uno de los lugares en los que tenían establecido su hábitat? Es una posibilidad que nos despejará la malacología y que caso de ser cierta aportará datos preciosos a la ecología de la zona en época antigua.

Por otra parte no se ha descartado la posibilidad de que las ostras sean marinas. Ahora bien, el punto costero más cercano a Fortuna está a 60 km., lo que implica en la antigüedad un viaje de entre una y tres jornadas, en función del medio de transporte utilizado. Llevar las ostras

22 La información y los detalles de la misma los proporcionó un vecino de Santomera basándose en los recuerdos de su juventud. Hay por lo tanto en la misma bastante imprecisión, pero es absolutamente pertinente.



Vista cenital del sondeo realizado en los cuadros X-Y 7-8. Área 2. Abril 2000

para comerlas supone un esfuerzo importante, que solo estaría justificado con un trasfondo simbólico.

En cualquier caso parecíamos estar ante una gran balsa romana a la que llegaría el agua procedente del ninfeo. Esta balsa queda construida mediante sillares de arenisca de gran módulo, conservando parcialmente restos de sus enlucidos, si bien no se consideró oportuno llegar a vaciar el interior de la estructura pensando en su mejor conservación por lo que sólo se delimitaron sus límites en extensión superficial.

2.3.1.2. Sondeo W 12

Situado en el área de cultivos de almendros anexa al área de excavación. Se pretendía comprobar la extensión máxima y los límites del yacimiento por su zona meridional y si podía existir continuidad estructural entre la «Zona Hospedería» y la «Zona Nacimiento Romano».

Se trata de un sondeo de 2 x 2 metros en el que tras sucesivos niveles de tierra de labranza, se constata un posible derrumbe (UE 84) compuesto por numerosas piedras de tamaño irregular. A una profundidad de un metro se hallaron niveles de ocupación claramente islámicos (UE 96), con abundantes restos cerámicos del siglo XII (Cuerda Seca, Verde Manganeso, Melada) y un posible suelo de uso, por lo que se dejó su excavación para integrarla en la excavación en extensión de posteriores campañas.

2.3.1.3. Sondeo Z 9

Este sondeo se abre con el objetivo de constatar la cota a la que aparecen los niveles arqueológicamente fértiles siguiendo el posible trazado de la canalización que nace en el manantial.

Se realiza un sondeo de 2 x 2 metros, que posteriormente se convertirá en uno de 4 x 2 metros, alcanzando una profundidad de 3 metros, y excavando en primer lugar un importante nivel de relleno de materiales de construcción modernos (escombros, azulejos, vidrios), alcanzando en la cota inferior y únicamente en un ángulo del sondeo los restos de lo que parece una balsa medieval realizada mediante mampostería de cal y que coincide casi exactamente con una de las estructuras señaladas como balsas en el plano de 1868.

No se descarta la existencia de algún otro elemento constructivo inferior a éste, pero por motivos de seguridad el sondeo es abandonado y colmatado de tierra para una posterior excavación en extensión.

2.3.1.4. Sondeo A' 11

Se planea la excavación de este sondeo de 2 x 4 metros, con una doble finalidad. Por un lado, comprobar la estratigrafía en el lugar donde en verano se iba a excavar en área abierta y por el otro conocer si el canal del manantial continuaba en línea recta o si por el contrario se derivaba hacia el Sur.

Se rebajan manualmente dos metros de potencia alcanzando la parte superior de un derrumbe compuesto por abundantes fragmentos de *opus signinum* y restos de argamasa que se excavarían en próximas intervenciones. En cualquier caso todo indicaba que el sondeo coincidía con la parte central de una balsa.

2.3.1.5. Sondeo B' 15-16

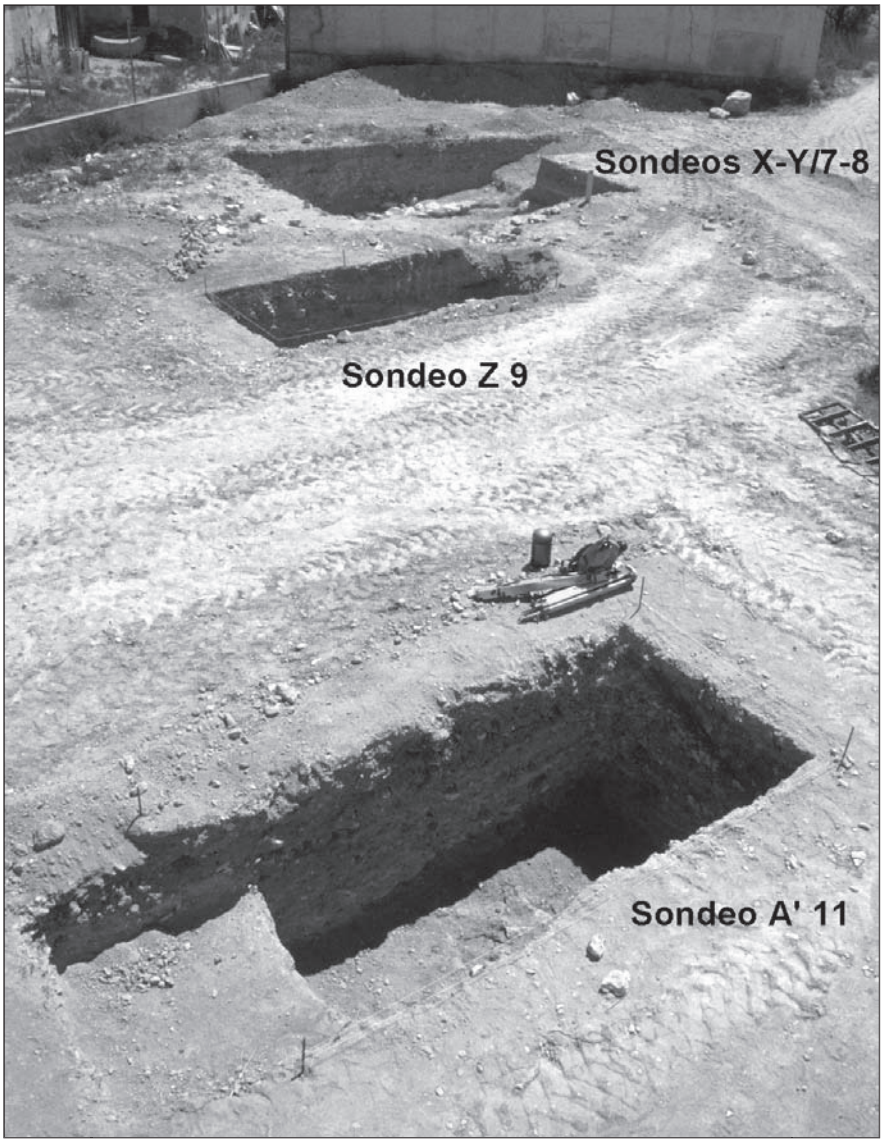
Situado en la parte superior del manantial, se pretendía llegar y conectar éste con la roca natural del monte, limpiando para ello de vegetación las dos cuadrículas y rebajando los rellenos de tierra que cubrían la roca.

La estratigrafía resultó ser muy similar a la que aparecía sobre el graderío y así tras el estrato superficial, aparecía un estrato formado por limos amarillentos y margas (U.E. 5).

Finalmente, y tras el derrumbe de su cubierta, se descubre una canalización que creímos moderna (S. XVII) con dirección N-S que transportaba agua desde algún otro nacimiento hacia el antiguo Hotel anexo al área de excavación.

Por otra parte, se barajaba la hipótesis de la existencia de una posible conducción de aguas de lluvia en dirección al manantial romano, ya que toda la superficie del monte en la parte superior de aquél, aparece alisada artificialmente, recreando una especie de cubeta de captación de todas las aguas de escorrentía de la Sierra del Baño. Tras la limpieza y excavación de toda esta plataforma horizontal inclinada se localizó en la cubierta del manantial (construida mediante una mezcla de argamasa y piedras de pequeño y mediano tamaño), un hueco por donde descendería el agua de lluvia en dirección a la sima o nacimiento.

Con el descubrimiento de esta pequeña oquedad se plantea la existencia de unos aportes artificiales de agua (agua de lluvia almacenada y posteriormente conducida mediante derivación),



Vista del área de excavación y de los sondeos-realizados

que podrían sumarse a los que nacían naturalmente en el fondo de la sima (aguas minerales), compensando caudal y atenuando seguramente las elevadas temperaturas.

2.3.1.6. Sondeo C' 13

En este sondeo se pretendía comprobar la continuidad del graderío en su lado septentrional, delimitando la roca y localizando los escalones que se vislumbraban al Noroeste del nacimien-

to romano. Efectivamente la roca madre aparece recortada a modo de escalones. Al Oeste del graderío apareció un derrumbe con sillares de arenisca de considerable tamaño.

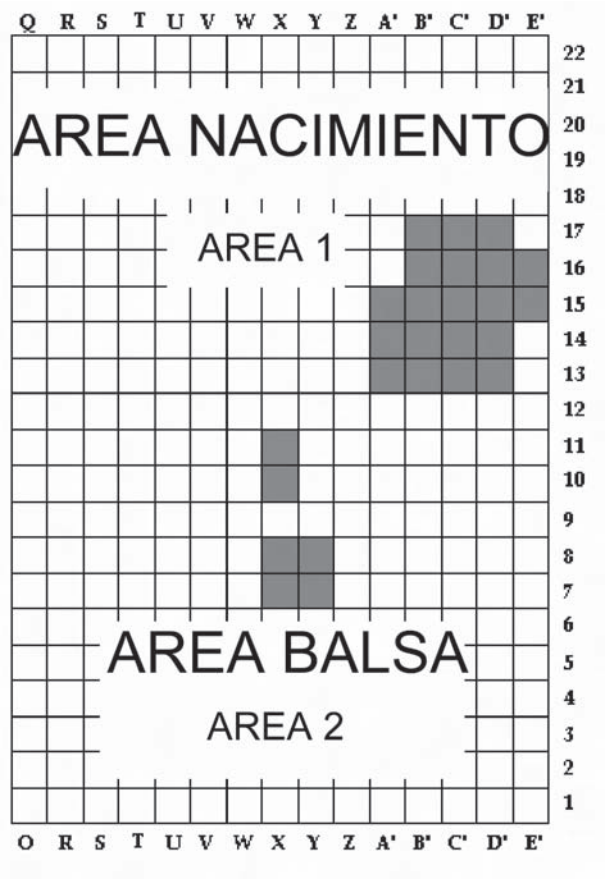
En suma, se comprobó la existencia de una primera plataforma superior desde la que se alzan tres grandes sillares de arenisca de manera escalonada, a modo de forro de escalera. Tras esta plataforma se desciende a un primer escalón de unos 30 cm de anchura y otros tantos de altura. A continuación hay un gran escalón de unos 50 cm de altura que desciende a otra plataforma de manera inclinada, descendiendo hasta enlazar con los pequeños escalones anteriormente mencionados.

2.3.1.7. X-W/10-11. Balsa Islámica

No se trata estrictamente de un sondeo. Practicando tareas de limpieza de terreras y escombros en uno de los laterales del yacimiento, concretamente a pocos metros de la cuadrícula planteada en W 12, apareció a escasos centímetros, por debajo del actual terreno de labor, todo el frente Norte, unos 3'80 metros de longitud, de lo que podría ser una balsa de las registradas en el plano de 1868.

Esta balsa está construida con tierra y con piedra menuda y parece ser de época medieval islámica. Cierra esta estructura una nueva hilera de piedras y argamasa de dirección N-S que posiblemente limita dicha balsa por su lado Este y junto a ésta un potente preparado de yeso y cal.

Restos de balsa islámica. Cuadros X 10-11. Abril 2000



Vista general de la zona de excavación «Nacimiento Romano» donde se señalan las dos áreas en las que se subdivide la misma.

Se localizaron sus dos esquinas, las cuales se introducen bajo la tierra cultivada por almendros en dirección al cuadro W 10-11. También se pudo comprobar que la balsa se asienta sobre sillares de mayores dimensiones y mejores calidades, insinuando un reaprovechamiento de unas primitivas construcciones (¿balsas?) romanas en época medieval.

Igualmente, y tras las limpiezas de julio, se vio en el perfil, en su esquina NE, una nueva estructura de argamasa y piedra con dirección N-S y junto a ésta dos grandes bloques de piedra. Entre ambas estructuras, con la misma orientación, encontramos un suelo de uso, hallado a 1'20 m. de profundidad respecto al suelo de cultivo. Podríamos estar ante un firme de paso entre dos posibles balsas, la que cierra la primera estructura comentada en su lado Este y la siguiente estructura que pudiera cerrar una nueva balsa por su lado Oeste. Las estructuras de argamasa aparecen a unos 70 cm de profundidad y poseen una altura de unos 60 cm.

La existencia de construcciones y estratos fértiles tan arriba, a unos escasos 20 cm. de la superficie, implican replantearse todo el tema referente a la topografía antigua del terreno.

2.4. Campaña de verano. Julio de 2000

Con el fin de completar la formación arqueológica de los alumnos participantes en esta excavación se planeó combinar las tareas de excavación propiamente dichas, con la organización del Curso de Promoción Educativa de la Universidad de Murcia *«Metodología y técnicas arqueológicas en la excavación de un Balneario Romano: Baños Romanos de Fortuna (Murcia)»*, curso que se desarrollaría paralelo a la excavación entre los días 10 y 29 de julio de 2000. De esta manera se normalizaban a escala curricular las actividades realizadas y se convertía la excavación en un verdadero curso de metodología arqueológica para los alumnos interesados.

Para la realización de tal objetivo se contó con la colaboración de una serie de profesionales y docentes que se encargaron de impartir distintas materias referentes a variados aspectos de lo que es la metodología arqueológica[23]. A su vez el alumnado del curso y participantes de la excavación estuvo formado por licenciados en Historia Antigua y Arqueología, en Historia y estudiantes de diferentes cursos de la carrera[24].

Respecto a los resultados de la excavación merecen destacarse una serie de hallazgos, teniendo en cuenta que se han llevado a cabo trabajos arqueológicos en dos áreas diferentes y de forma paralela. Por un lado, lo que podríamos denominar como «Área Nacimiento Romano o Manantial» (a partir de ahora Área 1), sector éste donde fueron a unificarse todos los esfuerzos humanos conforme se iba acercando el final de campaña y por otro lado el «Área Balsa Romana» (o Área 2).

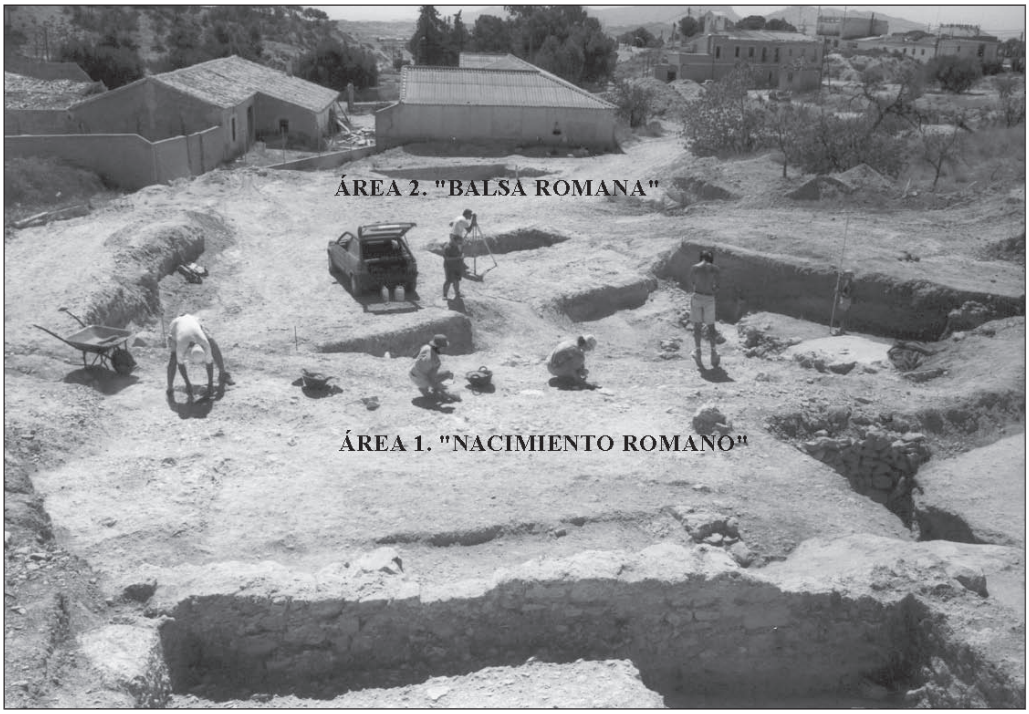
La zonificación de este sector del yacimiento, obedece a la primitiva división de la excavación de diciembre en la que se centraron los esfuerzos en los dos extremos opuestos de la misma. Desde diciembre se han ido aumentando los cuadros a excavar para conseguir la excavación en área abierta que queríamos plantear. El Área 1, se articula en torno al «Nacimiento» y comprendería los siguientes cuadros de 4 x 4 m.: A' 13, 14, 15; B' 13, 14, 15, 16, 17; C' 13, 14, 15, 16, 17; D' 13, 14, 15, 16, 17; E' 15, 16. Contabilizando un total de veinte cuadros, un área total de 320 m^2.

Por su parte el Área 2 comprende los cuadros abiertos en torno a la balsa romana y comprendería los siguientes cuadros de 4 x 4 m.: X 7, 8, 10, 11; Y 7 y 8. Contabilizando un total de seis cuadros, un área total cercana a los 96 m^2.

---

23 Agradecemos muy sinceramente la desinteresada participación de los siguientes profesionales de la arqueología, ante todo amigos y compañeros, que nos ayudaron a impartir las diferentes materias: José Miguel García Cano *(Cerámica Ibérica)*, Elena Ruiz Valderas *(Cerámica Romana)*, José A. Martínez López *(Cerámica Islámica)*, Josefina Zapata Crespo *(Restos Humanos)*, Joaquín Lomba Maurandi *(Técnicas de Prospección)*, José Gabriel Gómez Carrasco *(Dibujo Arqueológico)* y Diego Rivera Núñez *(Restos Vegetales)*, que junto con las impartidas por nosotros: Gonzalo Matilla (*Cerámica Moderna*), Juan Gallardo (*Adecuación de los sistemas estratigráficos a la metodología arqueológica)* y Alejandro Egea (*Metodología de la Excavación Arqueológica en los Baños Romanos de Fortuna*), completan el Curso.

24 Ana María Núñez Martínez, Carlos Mª López Martínez, Francisco Ramos Martínez, José Ángel González Ballesteros, José Antonio González Guerao, José Javier Martínez García, José María Tinajero Ríos, Juana María Marín Muñoz, Julia Ruiz Cazorla, Laura Arias Ferrer, Mª Soledad García Martínez, Manuel Pérez Asensio, Marisa Almecija Alegría, Marisa Muñoz Sandoval, Miguel Ángel Aparicio Jurado, Pablo Pineda Fernández, Pedro Reyes Moya Maleno, Raffaella Innocenti y Soledad Agüera Paredes.



Las dos áreas de excavación

2.4.1. Área 1. Objetivos. «Nacimiento Romano». Cuadros a'-e'/13-17

En campañas pasadas se había documentado el nacimiento de aguas termales que estaba funcionando en época romana, la monumentalización de tal nacimiento para convertirlo en una fuente en la que posiblemente se practicaban ceremonias religiosas, el arranque del sistema de canalizaciones y una balsa romana reutilizada en época posterior. El objetivo que teníamos ahora era excavar completamente la fuente, dejando a la vista el hemiciclo con gradas que la forma y seguir el gran canal para comprobar su sistema de ramificaciones en canales secundarios y por lo tanto tener una idea más precisa de como sería la instalación balnearia romana.

2.4.1.1. Nuevos datos acerca del Balneario Romano de Fortuna

En la campaña de Julio y tras la excavación desde diciembre de una superficie cercana a los 500 m^2 el graderío ha quedado completamente al descubierto, sin embargo la aparición de un muro en la ladera de la montaña, encima del manantial, forzó que el trabajo se centrara en parte en la zona superior, dejando para mas adelante la excavación de los canales.

El resultado ha sido la aparición en la terraza superior de un nuevo manantial, un segundo nacimiento. Se trata de una nueva diaclasa (desde ahora Nacimiento 2), tallada en su parte inferior y que se dirige hacia la fuente que hay en el nivel inferior. No se ha podido excavar

completamente puesto que la canalización del siglo XVII está sobre su cauce, pero en cualquier caso parece que nos enfrentamos a un manantial articulado mediante un doble nacimiento.

La teoría que surgió fue que en la terraza superior un brote de agua permanente se canalizaría hasta una balsa ubicada en la misma terraza, donde el agua se remansaría y sería dirigida hacia la inferior, donde está localizada la fuente monumental. En ésta, el agua propia surgiría del fondo, mientras que la del otro nacimiento caería en cascada, creándose de esta manera un efecto espectacular.

En definitiva, nos encontramos ante un manantial de aguas termales romano situado en la parte inferior de la ladera oriental de una de las elevaciones de la Sierra del Baño, el cual se estructura mediante un hemiciclo o exedra prácticamente perfecta compuesta por una serie de gradas talladas en la roca situadas alrededor de la diaclasa o grieta de la que nacía el agua (Nacimiento 1), diaclasa que quedaba cubierta mediante una estructura de mampostería que se continúa sobre la primera grada yendo a apoyarse sobre un muro con dirección N-S situado sobre la primera grada de C' 13.

Desde esta diaclasa, de la cual surgirían las aguas minerales, se proyecta un canal, descubierto hasta ahora únicamente en sus primeros metros y que queda cubierto por grandes losas de arenisca. Dicha canalización adquiere en origen una dirección E-O y la cubierta serviría para cruzar de lado a lado del graderío a modo de puentecillo, sin caer en las profundidades de la sima, de la que aún no hemos podido encontrar su fondo, debido a la dificultad que implica la extracción de la tierra del fondo de la misma.

A dicho nacimiento se podría acceder mediante una escalera tallada en la roca, acceso que comunica la parte inferior del manantial con la superior. Conociendo de antemano que en este tipo de nacimientos, las aguas no caen, sino que surgen[25], parece claro que esa escalinata ayudaba a descender al nacimiento, pero también que en momentos de abundante caudal, sería posible tomar puntuales baños de asiento, o simplemente disfrutar de baños de vapor, que surgía del fondo de la sima (a modo de *sudatio*), ya que las temperaturas de las aguas debían ser muy elevadas[26].

La excavación en el cuadro D' 13 aportó una estratigrafía que coincidía con la documentada en el sector anexo occidental; un nivel superficial (UUEE 1 y 223), un nivel con tierra arcillosa y de color amarillento (UUEE 213 y 224), bajo un estrato de tierra marrón (UE 219). La nivelación de éste puso al descubierto varios sillares que identificamos a priori con un posible estanque o un *castellum aquae* (en campañas posteriores se desecharía tal idea al comprobarse que se trataba de una capilla):

> «Tras la excavación y profundización, en esta parte superior, excavando estratos de relleno modernos con escasos materiales cerámicos (UUEE 242, 243 y 244), concretamente en el lado Norte del graderío, se *clarifican* los restos de una presumible balsa que situada sobre el nacimiento actuaría como si de un auténtico *castellum aquae* se tratara, almacenando las aguas del nacimiento 2.
>
> Habiendo localizado en extensión por completo tres de sus cuatro lados (UUEE 247, 248, 255), y los restos de un derrumbe en su cierre oriental (UE 251), esta es-

25 GENOVÉS CARDONA, I., SENENT ALONSO, M., «Génesis geológica e hidrogeológica de la surgencia de aguas termales en los Baños de Fortuna», *AntigCrist*, XIII, Murcia, 1996, 225-248.

26 En la actualidad las aguas del balneario surgen a 51'5 ºC.

Habitación moderna en la terraza del Nacimiento 2

tructura se configura como un edificio rectangular de medias dimensiones, 4'80 por 4 metros, construido mediante grandes sillares de arenisca, habiendo encontrado restos numerosos de *opus signinum* tanto *in situ* como caídos al interior del potente relleno que lo colmata y que no fue posible eliminar en su totalidad en esta campaña».

2.4.1.2. Continuidad del balneario en época moderna

Uno de los aspectos más interesantes de la excavación del 2000, aparte de la propia monumentalidad de las instalaciones romanas fue poder constatar que en el yacimiento romano todo está a la vista hasta el siglo XVII, época en la que por primera vez desde la romana, se acometen labores de infraestructura y acondicionamiento hidráulicas. Posiblemente haya que situar el origen del Balneario actual en este momento, habiéndose sucedido, simplemente, un cambio de emplazamiento, conforme se iban secando los distintos nacimientos.

Entre las construcciones de época moderna que se superponen al primitivo manantial y que nos acercan por primera vez a una realidad histórica y arqueológica prácticamente desconocida en la zona, cabe citar:

a) Habitación de mampostería (UE 160): Situada a una cota superior a la citada canalización, su cronología debe rondar en torno al siglo XVII debido a la enorme cantidad de cerámicas vidriadas modernas que aparecen.

Tras una limpieza del perfil más occidental del yacimiento hasta ese momento, se observó la aparición de un muro de unos 6'30 metros de longitud por 50 cm de anchura, que quiebra en su lado Sur, mediante un paramento de 2'40 m de longitud, en dirección a la ladera del monte

en ángulo recto, formando una especie de habitación rectangular a la cual le faltaría únicamente el cierre septentrional.

El muro presenta una orientación SO-NE, y quedaba formado por bloques de piedra trabajados de mediano tamaño, unidos entre sí por argamasa, quedando recubierto en su parte superior con restos de argamasa, lo que quizás le pudiera conceder cierta relación con algún tipo de construcción hidráulica. El suelo de este posible depósito es la misma superficie del monte en el que quedan huellas de cantería.

La existencia inesperada de esta construcción, produjo que se alternara la estrategia de excavación y que se planteara un estudio completo de toda el área circundante, atacando el manantial de arriba a abajo, lo cual retrasaría la excavación en extensión del sector existente entre el ninfeo y la balsa romana o «Área 2».

Entre el material recogido (en la limpieza superficial de la zona), destacan sobre todo los restos de cerámica, de los que los fragmentos más abundantes corresponden a cerámica moderna (vidriada) o loza; también se documentan restos óseos (recientes) y vidrios; se constata también la presencia de cerámica medieval islámica, pero destacan entre todos los fragmentos los de cerámica romana (*sigillata*), y sobre todo un fragmento de lucerna (asa). Bajo este nivel superficial comienza a aparecer la UE 157, tierra amarilla muy suelta, con abundancia de piedras de pequeño y mediano tamaño, que vendría a ser una colmatación de tierra limosa del interior de la habitación.

El muro se apoya en un estrato de color rojizo, comprobando que el muro no se apoya directamente sobre la roca madre sino en este estrato rojizo (UE 162), en el cual se descubre poca cerámica.

b) Canalización (UE 95): Se trata de una construcción de época moderna situada en la ladera de la Sierra del Baño, inmediatamente encima del manantial, de la que se han excavado hasta ahora unos 10 metros de su trazado. La anchura de la canalización es de 1'20 metros.

El estado de conservación del canal no es del todo bueno ya que ha sido literalmente reventado por los sucesivos aluviones y desprendimientos procedentes de la ladera del monte, de lo cual es prueba el relleno del mismo (UE 189), compuesto en algunos tramos por piedras de mediano y gran tamaño que podrían constituir parte del alzado del canal o más concretamente.

Tras desmontar parte de este derrumbe se comprueba que bajo él existe una capa de argamasa (probable enlucido de la cubierta) que cubre a la UE 199 que constituiría el relleno propiamente dicho del canal, tierra limosa amarillenta, sedimento de abandono del canal, el cual no aportó ningún material cerámico.

La dirección de la canalización es SO-NE, descendiendo en pendiente conforme nos acercamos a las dependencias del antiguo Hotel del balneario al cual debía abastecer, cortando el suelo UE 218 que cae en pendiente O-E, desde la zona del muro UE 160 que quedaría asociado a los muros romanos UUEE 175 y 200.

Asociada a esta canalización aparece una pedriza de sustentación que salva la instalación del canal sobre la diaclasa superior, evitando la caída de aquella.

c) Aterrazamientos del siglo XVII: En el sector meridional del graderío, y superpuestos a éste se sitúan una serie de aterrazamientos de forma semicircular, que se adosan al final de la grada tallada en la roca. Lógicamente quedan dispuestos de manera descendente y por los materiales hallados en su limpieza podemos deducir que han estado vistos hasta época relativamente reciente. Los numerosos muros aparecidos en A' 13-14 pueden ser interpretados como simples

Aterrazamientos del siglo XVII sobre el graderío de la exedra

Canal del siglo XVII sobre el Nacimiento 1

Canal del Nacimiento 2 y pedriza que sujeta el canal ¿moderno?

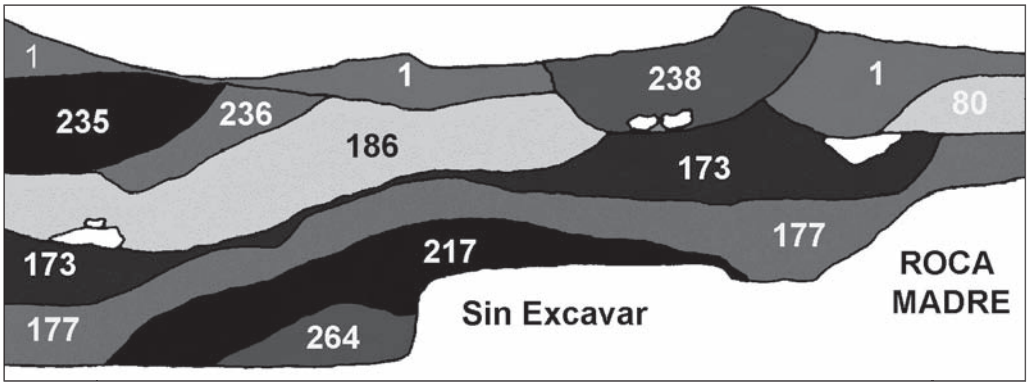
aterrazamientos, bien formas escalonadas para acceso al nacimiento, o bien muros de contención de la tierra para evitar la colmatación del graderío, entre otras posibles interpretaciones.

En cuanto a la sucesión estratigráfica de todo este sector se componía por una UE 173, estrato horizontal de tierra grisácea, compacta, con piedrecillas pequeñas y restos de argamasa con algún fragmento de *opus signinum*, que se extiende por toda la cuadrícula. Por debajo de ella se extiende la UE 177 que aparece por toda la cuadrícula. Se trata de un estrato horizontal de tierra negra, compacta, húmeda, con numerosas raíces. Es un estrato negruzco formado por la humedad acumulada en las terrazas y por la descomposición de raíces.

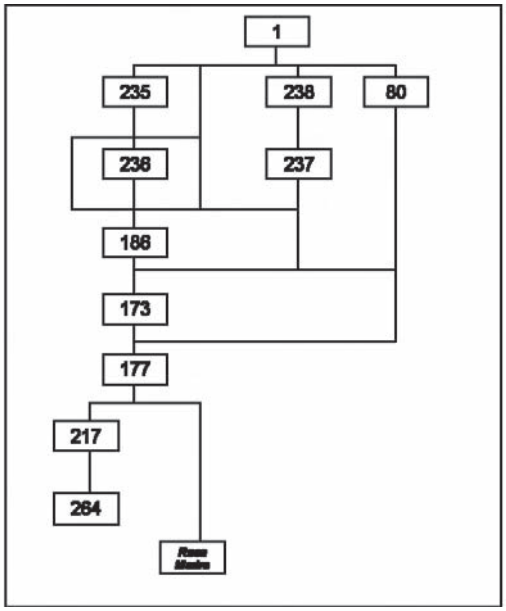
Los muros que definen esta serie de aterrazamientos son: - la UE 252, pequeño muro de mampostería de piedras de mediano tamaño trabadas con tierra, con dirección N-S, y que cubre a la roca madre en su vértice Sur. Sus medidas son 95 cm. de largo por 35 cm. de ancho; - la UE 253, muro de las mismas características y que se extiende desde el vértice Sur del nacimiento hasta el perfil Norte de A' 14 en su lado Este. El ancho del muro es de unos 40 cm. y aparece un poco inclinado como si se tratara de un abancalamiento; un tercer muro realiza una semicircunferencia cerrándose en la UE 253, se trata de la UE 254; la UE 259 es un cuarto muro que se desarrolla describiendo una circunferencia; y aún encontramos una quinta línea de piedras en forma de muro que se desarrolla desde la última grada del nacimiento y que es la UE 263.

Lo que sí demuestran toda esta serie de muros, es que hay otro acceso al nacimiento por su lado Sur, si bien sólo comprobado para época moderna, lo que implicaría necesariamente una ampliación del área de excavación en dirección hasta este sector, para comprobar si existe algún otro tipo de estructuras asociadas a estas pedrizas.

Terrazas del siglo XVII y Exedra



Perfil Oeste de la Cuadrícula A' 15



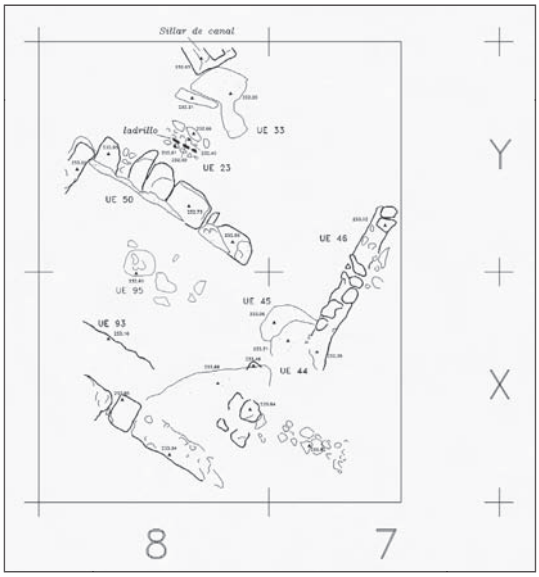
Matrix del perfil Oeste de A'15

2.4.2. Área 2. «Balsa Romana». Cuadros X-Y/7-8

Aún tratándose de una pequeña ampliación de los primitivos sondeos X-Y/7-8, en este sector de excavación de 48 m^2 es donde mejor se comprenderá la reutilización a la que se ha visto sometido esta parte del yacimiento, debido sin duda a la existencia del manantial.

Es un espacio utilizado en las distintas épocas ya que sobre los cimientos romanos se instalan construcciones de época islámica, moderna y contemporánea.

En esta ocasión, la ampliación de los cuadros X-Y/7-8 ha servido para documentar niveles de hábitat de época moderna, en el que tras el abandono se suceden los basureros y fosas, habiéndose



Planimetría del Área 2 «Balsas Romanas». Campaña Julio de 2000

constatado ciertos recrecidos del siglo XVII en la citada balsa. Concretamente, en el sector sur del área de excavación de los cuadros X 7-8, se exhumaron en julio toda una serie de restos de construcciones modernas. Se vislumbran una serie de muros construidos con piedras pequeñas y medianas con mortero de cal, ampliándose en extensión el trazado de la UE 46, muro de 40 cm de ancho por 3'20 metros de longitud excavada (se introduce en el perfil), asociados todos ellos a una serie de sucesivos suelos de tierra (UUEE 44, 45). Dichos espacios quedan cubiertos por unas fosas (UUEE 150 y 155), basureros y derrumbes (UUEE 145-146), que aportan una buena cantidad de materiales contemporáneos (vidrios, metales, etc.)

La parcialidad de los restos, debido a lo reducido del sondeo, complica enormemente la interpretación del conjunto, quedando pendiente esta para posteriores excavaciones.

2.5. Estado de la cuestión antes del Simposio sobre los Textos de la Cueva Negra

2.5.1. Topografía antigua

Cuando comienzan las excavaciones en la zona del nacimiento romano toda la superficie se encontraba aterrazada, no notándose en ella ningún gran desnivel y por supuesto ningún atisbo de lo que debió ser la topografía desde la época romana a finales de la moderna.

Como se ve en el diagrama el desnivel es homogéneo y suave, bajando desde el monte hacia el camino y no apreciándose cortes bruscos excepto en los límites de las terrazas. Sin embargo en el plano de los Baños de 1868 se manifiesta un relieve totalmente distinto, con una clara depresión y una serie de pequeñas hondonadas.

Tras esta fase de las excavaciones podemos afirmar que durante el período de uso de los Baños, o para ser más precisos, durante la franja de tiempo en que el Nacimiento 1 estaba en

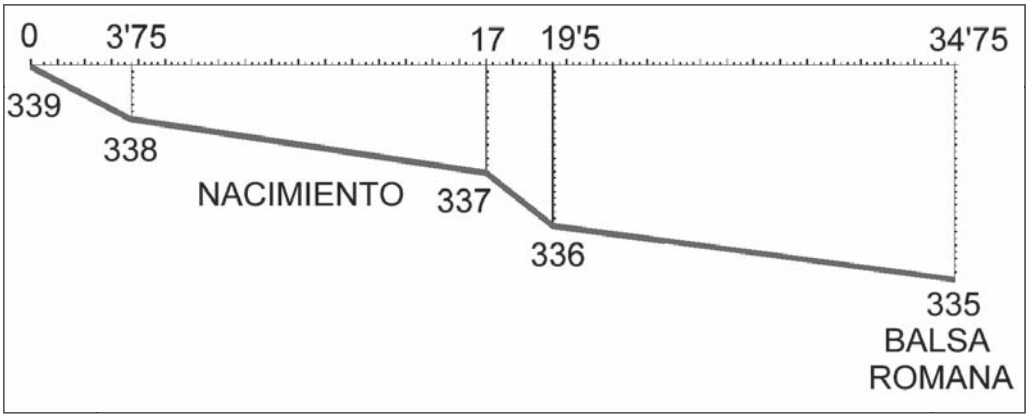


Diagrama donde se comprueba la horizontalización artificial del terreno

uso, existía una profunda vaguada que naciendo en el hemiciclo de la fuente, se desarrollaba hacia el sureste, llegando sin duda al espacio que hoy ocupa la carretera que une los Baños con Fortuna. Tal vaguada tenía una anchura que oscilaba en torno a los 20 metros (siempre en las zonas excavadas).

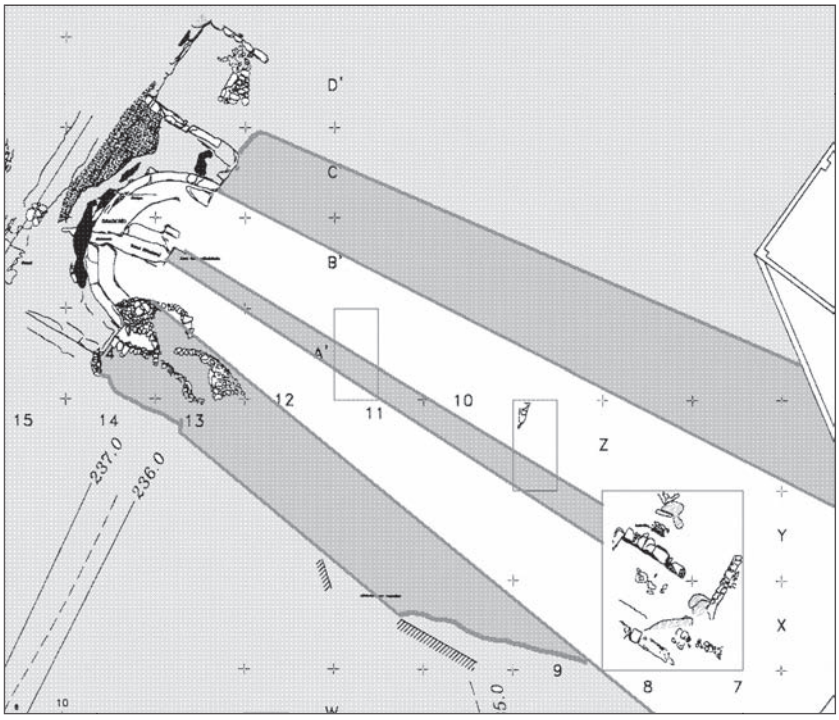
En cualquier caso las precisiones que podemos hacer son las siguientes:

- La pendiente del canal en el área del graderío es proyectable de manera aproximadamente continua hasta la cuadrícula X-Y 8, ya que la propia excavación de la roca denota que cuando se hicieron las gradas toda la ladera caliza estaba a cielo abierto y la pendiente de ésta puede imaginarse como si de un gran plano inclinado se tratara, el cual se ha ido tallando hasta descubrir el curso de aguas termales. Todo ello significa que la potencia de los rellenos aumenta conforme nos alejamos del nacimiento.
- La potencia media de los rellenos modernos y medievales en el área en cuestión, y los que procedan de las restauraciones de los baños actuales, es de unos 3 a 4 metros. Sin embargo, los niveles de ocupación claramente romanos quedarían aún a unos 4 ó 5 metros de profundidad respecto al nivel de suelo actual.

2.5.2. El mundo prerromano

Es evidente que los romanos no son los descubridores de las aguas termales de Fortuna y que estas tuvieron un uso humano al menos desde el siglo V a.C., fecha que nos aportan las excavaciones de la necrópolis del poblado ibérico del Castillejo de los Baños[27], asentimiento indígena próximo al nacimiento.

27 GARCÍA CANO, J. M., *Cerámicas griegas de la Región de Murcia*, Murcia 1982, *Las necrópolis ibéricas de Coimbra del Barranco Ancho (Jumilla, Murcia). I. Las excavaciones y estudio analítico de materiales*, Murcia 1997, INIESTA SANMARTÍN, A.: *Las fíbulas de la región de Murcia*, Murcia 1983, PAGE DEL POZO, V.: «Excavación arqueológica de urgencia realizada en la necrópolis ibérica del Castillico de los Baños (Fortuna). Abril-Julio 1986», *Memorias de Arqueología 1987-1988,* Murcia 1995, 113-118, etc.



Posible topografía original del yacimiento

Cuando se excavó la zona de la Hospedería Romana, ya aparecieron algunos restos cerámicos que sin duda eran de tradición ibérica e incluso unas remociones del terreno dieron con una urna de incineración con su tapadera y aunque no había más elementos (o no se recogieron) que permitieran fechar el enterramiento, la propia tipología de la urna nos llevaría a un siglo II a.C.

Algunos fragmentos de cerámica ibérica también han aparecido en el entorno del nacimiento, tanto en superficie como en unidades modernas y romanas de la zona de las balsas. Pero esto no aporta realmente mucho, pues no se han hallado estratos claramente ibéricos. Sólo podríamos decir que los íberos, hasta una época tardía, frecuentaban los Baños. Nada hay, de momento, que indique un asentamiento permanente en época prerromana.

2.5.2.1. Senda

No obstante, no podemos olvidar la relación que este yacimiento tiene con la cercana Cueva Negra y con el poblado ibérico. En este sentido, al comienzo de la excavación de julio hubo sorpresa al excavar las cuadrículas que se situaban en la ladera del monte del Baño, inmediatamente encima del Nacimiento 1, pues observamos como en superficie se encontraban materiales cerámicos y numismáticos de época ibérica y romana que presentaban la particularidad de estar muy rodados, (por lo que procedían de la parte alta del monte) constituyendo una curiosa inversión cronológica, ya que la estratigrafía bajo este material superficial presenta materiales contemporáneos.

Lo escarpado de la pendiente de las laderas y la prospección de las cimas situadas sobre el yacimiento no señalan resto arqueológico alguno. Nuestra teoría a este respecto es que por la zona que comprende el piedemonte de la Sierra de los Baños se podría encontrar la senda que conectaría este lugar con la Cueva Negra (cerámica y monedas romanas) o el yacimiento ibérico «El Castillejo» (cerámica ibérica). ¿Sería por este camino por el que las personas que ya habían tomado las aguas sanatorias irían al santuario de la Cueva Negra para dar las gracias y dedicar sus poemas a las ninfas y divinidades?

2.5.3. El mundo romano

Del primer momento de la romanización, sólo documentado por escasos fragmentos de cerámica campaniense (tanto en los propios baños como en el yacimiento ibérico) podríamos plantear lo mismo que para las fases prerromanas. La constancia de que los Baños se usan pero sin tener la certeza de una instalación permanente. De todas formas, para que luego pudiera existir un complejo a gran escala surgido de una previa planificación era obligatorio que los romanos frecuentaran el lugar.

El caso es que hubo un momento, durante el siglo I a. C. en que los colonizadores decidieron transformar completamente el yacimiento, convirtiendo lo que no era sino un manantial con aguas que presentaban ciertas propiedades y posiblemente un santuario natural, en un paisaje ordenado y articulado a escala humana, en el que destaca una fuente mitad tallada, mitad construida arquitectónicamente que se confunde con el propio templo que se pone en uso. De esa fase conservamos de momento los siguientes restos que nos permiten determinar la existencia de un Ninfeo y de unas Termas. Con ellos intentaremos recrear la imagen del lugar durante la romanización:

Manantial 1 termal romano en la parte inferior de la ladera oriental del Monte del Baño
Manantial 2 termal romano en la terraza superior al anterior
Hemiciclo con gradas tallado en la roca en torno al manantial 1
Canal de conducción del agua descubierto en los primeros metros y cubierto por grandes losas en el posterior recorrido.
Escalera tallada en la roca que comunica la parte inferior del manantial1 con la superior.
Cimientos de mampostería asociados al nacimiento 2
Suelo de uso contemporáneo de los cimientos
Muro de cierre del hemiciclo
«¿Castellum aquae? o «Estanque?
Restos de una presumible balsa sobre el nacimiento 1 con un sistema de captación de agua del nacimiento 2.
Balsa romana
Canalización de mampostería y cubierta de» tegulae» junto a la Balsa
«Specus» de entrada o salida
Angulo de ¿Balsa romana?

2.5.3.1. Ninfeo

La excavación en extensión confirma un proceso claro de monumentalización en torno a dos nacimientos de agua (por el momento), los cuales se modifican y se conjugan con una serie de construcciones para crear una recreación escenográfica clara que con toda seguridad va ligada al carácter sacro que es habitual en este tipo de establecimientos[28] y que adquirió sin duda con anterioridad a la época romana, si bien es con ésta con la que se monumentaliza[29].

Teniendo en cuenta que las aguas nacen del fondo de la diaclasa o «Nacimiento 1» los hallazgos de abril nos hicieron preguntarnos por qué existían construcciones hidráulicas en la parte superior del graderío (*restos de una presumible balsa sobre el nacimiento 1)*, cuando el agua debía nacer de las profundidades de la grieta. Sin embargo, esas construcciones nos estaban demostrando que por encima del manantial corría el agua. ¿Es que llegaban aportes suplementarios de agua al nacimiento y si era así, de dónde procedía el agua que llegaba al ninfeo, cuál era su fin?

Ya en julio obtenemos respuestas a algunos de estos interrogantes, clarificándose el uso de esta estructura superior, pues aparece un segundo nacimiento cuyas aguas en origen corrían libremente ladera abajo (también por una grieta semejante a la del primero) hasta llegar al límite de la terraza natural, donde caerían en una diluida cascada (tal vez semejante a lo que se ha denominado «cola de caballo») hasta juntarse con las aguas del primero. Los romanos, cuando emprenden la adecuación del espacio termal hacen unas construcciones en la terraza donde está el nacimiento 2 para canalizar sus aguas. La mala conservación de lo exhumado y el que una de las zonas más interesantes no se haya excavado de momento por estar en ella la conducción del siglo XVII que ha de ser conservada, hace que en este momento no sepamos si lo construido es una balsa donde el agua se recogería, remansaría y sería reconducida o un simple partidor para reconducirla. En cualquiera de los dos casos el flujo del «Nacimiento 2», podría ser dirigido hacia el techo de la diaclasa del nacimiento 1 o hacia el *castellum aquae* o *lacus*, (depósito rectangular construido mediante sillares de arenisca de enormes proporciones) situado sobre el ninfeo.

En la terraza inferior, donde está el «Nacimiento 1» y a ambos lados del mismo se crea, mediante la excavación en la misma roca caliza, un graderío semicircular en el cual se talla también una escalera que sirve de acceso a la parte inferior del manantial. Se conforma de esta manera una exedra de 7’60 metros de diámetro. Es interesante destacar que aunque la talla se practica en función del arroyo, este no ocupa el eje de la misma, sino que está desplazado 30º respecto a éste; de esta manera notamos como ha primado determinada forma de ordenación del espacio por encima de aquello que impulsó a los romanos a ordenarlo.

---

28 DIEZ DE VELASCO, F., *Termalismo y religión. La sacralización del agua termal en la Península Ibérica y el Norte de África en el mundo Antiguo»*, Madrid 1998.

29 MATILLA SÉIQUER, G., GALLARDO CARRILLO, J. Y EGEA VIVANCOS, A., «Intervención arqueológica en el Balneario romano de Fortuna (Campaña de diciembre de 1999)», *Antigüedad y Cristianismo* XVI, 1999 376. «Las creencias curativas de las aguas eran entonces tan comunes como en la actualidad, si no más, con lo cual no es extraño que estemos ante un auténtico santuario de carácter salutífero al que accedían los fieles para estar más cerca de la divinidad y aprovecharse de las condiciones milagrosas de estas aguas. Es así como podremos entender la existencia en las cercanías de, la Cueva Negra, donde los textos allí existentes nos hablan de gentes que vienen a estas tierras desde los puntos más diversos de todo el Mediterráneo, convencidos de las cualidades sobrenaturales y sanatorias de estas aguas, y como lucernas y los sellos de las cerámicas sigillatas aluden a distintas familias ajenas a este territorio.»

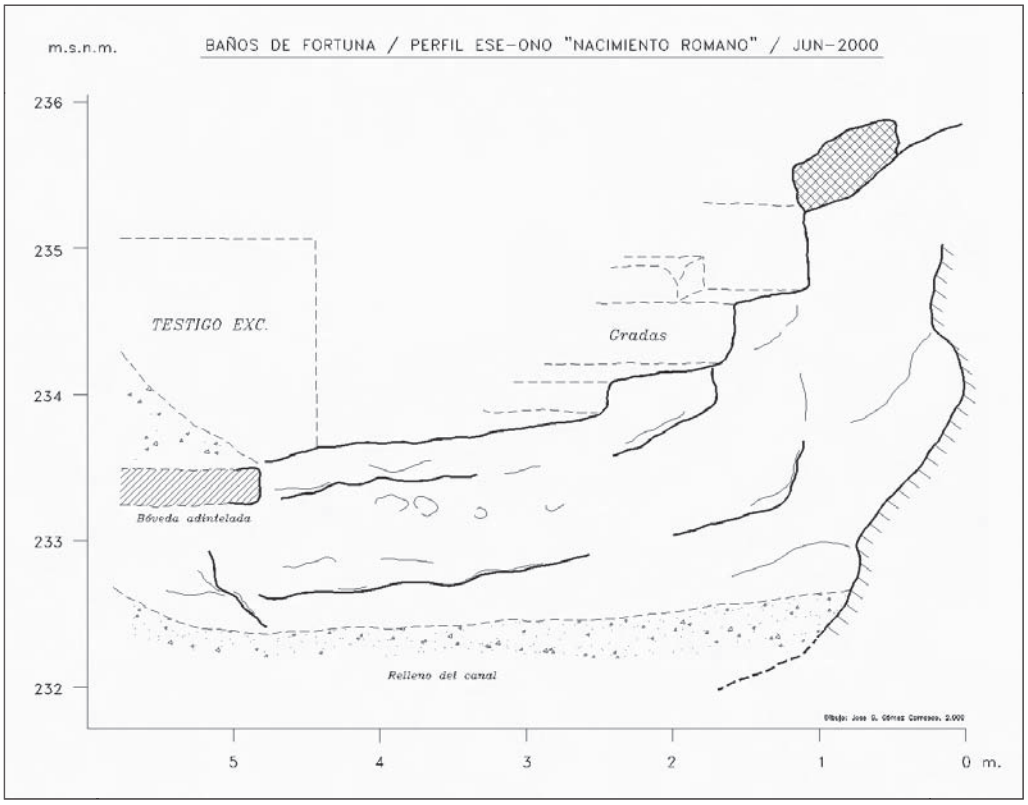
Vista del ninfeo y graderío de los Baños Romanos de Fortuna

Las gradas están bastante difuminadas no pudiéndose apreciar con claridad. Sí se nota que hay una inferior que recorre todo el semicírculo y que tiene una altura máxima de 30 cm., in suficiente para sentarse con cierta comodidad. La talla de esta es burda, con un acabado que podríamos calificar de «inacabado». Una segunda grada es más complicada de entender, pues se desarrolla a dos alturas y con acabados diferentes en función de que esté más alta o más baja. Si tomamos como punto de referencia la diaclasa, vemos como a ambos lados de ella hay dos «bancos» de 1'60 m. de longitud, perfectamente trabajados y con el asiento plano, alisado y cuidado que presentan cierta simetría respecto al eje real del hemiciclo. Estos bancos se sitúan en la cota más baja de la grada. Junto a ellos el escalón continúa, pero a unos 30 cm. por encima y con una peor terminación: su superficie está desbastada pero no alisada y su extremo exterior está redondeado, lo que dificulta la posibilidad de que sea un asiento.

La exedra enmarca la diaclasa de la que surgen las aguas, que está descubierta mientras discurre por el interior del espacio acotado del hemiciclo. Coincidiendo con el fin de ese espacio acotado, la canalización deja de ser «natural» para convertirse en un acueducto cubierto con losas de caliza de 2 m. por 1 m. y 30 cm. de grosor.

En ese punto, en la intersección de la exedra con el canal cubierto, es donde se sitúa el centro geométrico de todo el complejo, desde el que se calculó toda la planta del mismo.

A la derecha de la exedra está lo que llamábamos *castellum aquae*. De 4'80 por 4 metros, está construido mediante grandes sillares de arenisca con un aparente almohadillado en sus caras interiores, careciendo del muro sureste, lo que sugiere que estaba abierta en esta zona y podría



Sección del graderío. Área 1. Nacimiento 1

ser visto todo su interior. La diagonal que se proyecta entre sus ángulos norte y sur es tangente a la circunferencia teórica de la exedra y muere en el eje geométrico del complejo.

Suponemos que una construcción semejante haría simetría con ésta al otro lado de la exedra, y que ambas eran fuentes alimentadas con el agua del «Nacimiento 2» y estanques desde donde el agua se distribuiría por una parte a una gran balsa central perteneciente a la instalación religiosa (también alimentada por el «Nacimiento 1») y por otra a las balsas más lejanas y situadas a una cota superior (nunca podrían llenarse por la ley de la gravedad con el agua del «Nacimiento 1») de todo el complejo termal. De ahí que mantengamos de momento la dualidad depósito/estanque.

2.5.3.2. Termas

A la hora de enfrentarnos a las posibilidades que el yacimiento nos plantea tras la excavación de las últimas campañas, nos cabe la duda y la incógnita, de cuál sería el verdadero tamaño y aspecto de todo el complejo. Al respecto no deberíamos olvidar que como es costumbre en el mundo latino y en especial bajo todo el Imperio, momento en torno al cual nos movemos, todo

santuario suburbano o extraurbano de alguna importancia poseía sus propias termas[30]. Entendiendo «termas» como complejo constructivo que aprovecharía las aguas de los nacimientos para el gozo y simple disfrute de los visitantes del lugar. Esta asociación termas-santuario se convierte en típica, pues basta mirar por encima el mundo de los santuarios relacionados con la hidroterapia[31].

Un pequeño sondeo realizado hace unos años, medio centenar de metros más abajo del «Nacimiento 1» (con restos constructivos romanos a unos tres metros de profundidad), la ingente cantidad de cerámica romana existente en superficie en todo el campo de cultivo situado a oriente del «Área 2», así como el hecho de que las gentes del lugar desde siempre llaman a los baños antiguos anexos a esta zona como «Baños Moros» podrían suponer que la extensión del yacimiento haya que buscarla hacia el Este y que fuera aquí donde se concentraría, sin duda, la mayor densidad constructiva.

No es descabellado pensar, que en los Baños de Fortuna, como en el santuario de *Lenus Mars*, cercano a Tréveris, en la orilla izquierda del Moselle, el santuario quedara al pie de una colina donde surgen numerosas fuentes y que reunidas todas en un canal, atravesaran el lugar de culto, siendo en sus cercanías construidas unas termas o algún tipo de instalación que aprovechara las aguas sobrantes del nacimiento.

En todo este tipo de santuarios, el recinto sagrado, (en el cual las diaclasas y en especial la exedra), funciona como capilla inviolable o *sancta sanctorum*, y se complementa con un recinto mucho más profano y terrenal como son las termas, cuya construcción no parece jugar en ningún caso un papel protagonista en las curas, siendo destinadas más bien para el descanso y el placer de los visitantes del santuario. Entre medias hay un área de conexión en la que se instalan balsas donde el agua reposaría primero, para ser conducida a la velocidad y temperatura exacta después. Exactamente en esta zona intermedia entre el área del nacimiento y el área aún por excavar es donde se ha constatado la existencia de una serie de balsas, cuya función deberá ser comprobada en posteriores campañas.

2.5.4. Los Siglos Oscuros

La continuidad de los Baños, tanto si es respecto a su uso como al establecimiento permanente, no se puede cuestionar por el momento. Eso sí, hay épocas en las que notamos una regresión y otras de apogeo. Entre las de regresión tenemos lo que llamamos los siglos oscuros, que abarcarían la franja comprendida entre el siglo IV d.C. y el siglo XVI. Aunque hay restos materiales (eso sí, muy escasos) de todos los momentos de esta secuencia cronológica, solo en el siglo XII notamos cierta actividad constructiva y un incremento de la población.

Este panorama puede cambiar de manera radical con las nuevas excavaciones, eso sí, teniendo en cuenta el dato objetivo que estamos manejando para plantear la existencia de esos

30 SCHEID, J., «Sanctuaires et thermes sous l'empire», *Les Thermes Romains*, Actes de la table ronde organisée par l'École française de Rome (Rome, 11-12 novembre 1988), Roma, 1991, 205-214.

31 Así unos baños flanqueaban el bosque sagrado de Diana en Nemi (Italia) y unos baños dependían del bosque sagrado de Dea Dia en La Magliana. Las termas también aparecen inscritas en los recintos cultuales de Bretaña, Galia y Germania como los de Sanxay, Champlieu, Ribemont-sur-Ancre, Trèves, Hochscheid o en Lydney Park. Ya en Grecia los ejemplos nos llevarían a santuarios como los de Olimpia, Delfos, Epidauro, todos ellos flanqueados por termas.

siglos oscuros: hay períodos presentes en todas las zonas excavadas y otros que solo lo están en algunas.

2.5.5. El Siglo XVII

Sin que haya ningún elemento claro de discontinuidad desde el mundo ibérico y romano hasta el siglo XIX, sí que podemos hablar de dos momentos álgidos que han dejado constancia arqueológica. Se trata del siglo I a. C. y d. C. y del siglo XVII.

Insistimos en que no hay discontinuidades claras. No muy abundantes de momento, sí podemos decir que hay cerámicas ibéricas, áticas, de tradición ibérica, campanienses, del siglo III d. C., monedas del siglo IV, cerámicas del XI al XIII (vidriadas, de cuerda seca, pintadas, esgrafiadas...), lozas doradas y azules cobalto del XIV y XV, monedas del XVI, cerámicas del XVIII y XIX, e incluso orinales del XX. Prácticamente todos los períodos están representados aunque sea por una o dos piezas.

Ahora bien, sólo los siglos I y XVII están representados en todas las zonas en las que se ha excavado, y lo están con una gran riqueza de materiales y estructuras. Incluso en algunos lugares se superponen directamente sin que haya entre ellos nada de otra época.

Eso significa que en esos siglos es cuando el yacimiento se ocupa totalmente, sin duda porque existe una infraestructura detrás que justifica o hace necesaria una gran instalación, o al menos la planificación de la misma.

Olvidándonos de momento de la época romana, las preguntas son ¿realmente hay un nivel datable en el siglo XVII?, ¿cuáles son los elementos portadores de cronología? y ¿cuál es el motivo de que los Baños tengan una gran importancia en el siglo XVII?

Los fósiles directores que hacen indudable la atribución temporal de esta fase son las cerámicas vidriadas en gris plomizo y las jarritas de dos asas pintadas al manganeso y a la almagra. Para este siglo se han determinado dos vajillas diferentes en los alfares de la ciudad de Murcia, fechadas respectivamente en su primera y en su segunda mitad[32]. Ambos servicios están bien representados en yacimiento en todas y cada una de las zonas excavadas. Además de la cerámica hay que destacar un número elevado de monedas tanto de Felipe III como de Felipe IV. La característica fundamental de estas piezas es que están en su gran mayoría reselladas, algunas con más de un resello[33], lo que les da un valor cronológico de primera magnitud. Sin entrar de momento en mayores consideraciones conviene destacar que cada uno de los resellos corresponde a una reforma monetaria, lo que ajusta muy bien la franja temporal en que las monedas estuvieron en uso[34], pero además Felipe V por Real Cedula de 24 de septiembre de 1718, ordena recoger toda la moneda de vellón de los reinados anteriores y cambiarla por otra de cobre con nuevos cuños[35], lo que quiere decir que a partir de esa fecha no se puede hacer uso de tales monedas, con lo cual no normal es que se hubieran perdido entre la fecha de acuñación o reacuñación y los comienzos del reinado del primer Borbón.

---

32 MATILLA SÉIQUER, G., *Alfarería popular en la antigua Arrixaca de Murcia. Los hallazgos de la Plaza de San Agustín (S. XV-XVII)*, Murcia 1992, 5-35 para los tipos y los acabados y 36-38 para la cronología.

33 Se encuentran en la actualidad en estudio.

34 FONTECHA, R., *La moneda de vellón y cobre de la monarquía española*, Madrid 1968.

35 RUIZ TRAPERO, M., «La moneda circulante en época de Carlos III (1759-1788)», *Carlos III y la Casa de la Moneda*, Madrid 1988, 86 y HEISS, A., *Descripción general de las monedas Hispano-Cristianas*, T. I, Madrid 1856, 383.

Nos preguntábamos también el motivo de la importancia de los Baños en esta época. La respuesta es casi obvia. En el año 1631 termina el largo proceso de la emancipación de Fortuna de Murcia que comenzó entre 1577 (primer escribano de Fortuna, todavía bajo la jurisdicción de Murcia) y 1618 (autorización real para que Fortuna pudiera pedir censos con los que afrontar el proceso de autonomía)[36]. La necesidad de independencia sólo se justifica con una mayor prosperidad de los habitantes del lugar, con una mayor capacidad adquisitiva y un aumento demográfico. Está claro que en ese momento algo ha cambiado en Fortuna y la arqueología lo refleja, pues de ocupaciones en los Baños que podríamos definir como «de subsistencia», pasamos a encontrarnos con una reestructuración global de toda la zona que responde a una planificación, y de ninguna manera a un crecimiento caótico y desorganizado.

Si repasamos los elementos nuevos que aparecen en esta época tenemos:

- ¿Canalización? en la ladera del monte del Baño, inmediatamente encima del manantial 1 y cubriendo el manantial 2.
- Habitación de mampostería a una cota superior a la citada canalización pero cerca de la misma.
- Recrecidos en una balsa de época romana.
- Aterrazamientos en la prolongación de las gradas del ninfeo.

Una canalización a una cota superior al nacimiento 1 y que deja cegado el manantial 2 solo quiere decir que en este momento el acuífero del 2 era inexistente y el del 1 o inexistente también o insuficiente.

Las pequeñas terrazas de cultivo de arbolado en un lugar que estuvo en época romana inmediato al agua inciden en la poca importancia del acuífero del manantial 1 y el interés por no dejar baldío ni un ápice de terreno del entorno.

El recrecido de la balsa romana atestigua que todas aquellas instalaciones que construidas en el siglo I pudieron recuperarse en el XVII se recuperaron, a la vez que es el único elemento objetivo para plantear la precaria existencia de un flujo constante de agua en el nacimiento 1.

La habitación de mampostería se construye directamente sobre niveles romanos y está directamente relacionada con la nueva canalización, posible eje vertebrador de la nueva instalación.

En resumen, notamos como el agua es el elemento que hace que el yacimiento reviva con fuerza, tal y como lo hizo en los principios de la era. Si el agua era tan importante, o era el motor de cualquier tipo de continuidad y/o desarrollo, ¿por qué notamos esos cambios tan evidentes respecto a la calidad del hábitat? Lo más seguro es que épocas largas de sequía hubieran mermado la capacidad acuífera de los Baños, lo que unido a la falta de una fuerte y competente unidad organizativa habría llevado a esa ocupación «de subsistencia». La población que quedaba en el sitio tomaba lo que buenamente podía y se adaptaba a los designios de la naturaleza sin hacer nada por intentar adaptar el entorno a sus necesidades. Quizá una buena prueba de ello es el pleito que en el siglo XV-XVI (1505) surge por el uso del agua entre los moriscos y la propietaria oficial de los Baños. O se usa el agua para regar (moriscos) o para mover un molino de cubo (propietaria). Pero para ambas cosas es imposible[37].

---

36 CANO GOMARIZ, M., *Villa de Fortuna. Carta Puebla*, Murcia 1994, XXVI-XXXVIII.

37 El 22-II-1505 Isabel de Orumbella, señora de Fortuna, escribe al Concejo de Murcia quejándose de que los moriscos de Fortuna y Abanilla utilizan para bañarse el agua que ella necesita para mover el molino de cubo. El baño que esta señora plantea no hace sino enmascarar la verdadera utilización del agua: el riego. (Archivo Municipal de Murcia, Caja 12, nº 35).

Pero si a finales del XVI y comienzos del XVII vemos como algunos ciudadanos de Fortuna son capaces de plantear la emancipación de Murcia, de organizarla de manera jurídicamente correcta y de llevarla hasta la corte y conseguirla, podemos convenir que esos mismos hombres son no solamente capaces de hacer revivir los Baños domando a la naturaleza y haciendo venir el agua de donde fuera menester, sino de tener la necesidad (y esto es más importante) de hacerlo, cosa que al menos la arqueología que se ha evidenciado hasta el momento no muestra para épocas anteriores.

2.5.6. Continuidad

Conviene insistir en que no es únicamente la monumentalidad del complejo romano lo que las excavaciones en los Baños de Fortuna hasta el año 2000 han aportado. La CONTINUIDAD Y EVOLUCIÓN CULTURAL, (aún constatando intervalos de poblamiento de subsistencia, desplazamiento del asentamiento o desuso), se demuestra en cada uno de los sondeos practicados desde diciembre de 1999 y más intensamente en la excavación en extensión estival.

Si importante es el complejo balnear en época romana, no menos significativo resulta la estrecha relación que durante dos mil años han establecido los habitantes de este rincón del sureste peninsular con el agua. Las propiedades curativas de las surgencias de la ladera oriental de la Sierra del Baño, deben haber supuesto un determinante tremendamente significativo a la hora de propiciar la continuidad del poblamiento.

2.6. La «conexión oriental»

Nuestra pertenencia al Instituto del Próximo Oriente Antiguo y la experiencia acumulada en las intervenciones arqueológicas que desde hace más de 10 años realizamos en Siria nos han permitido afrontar tanto la excavación como la interpretación del yacimiento de los Baños de Fortuna con una perspectiva mucho más amplia. Si bien es cierto que el Oriente es un mundo en sí mismo, no lo es menos que las conexiones entre éste y el resto del Mediterráneo son evidentes, en especial en determinadas épocas. Una de ellas es la romana. Pero además el sureste hispano ha sentido la impronta del oriente a través de fenicios y en especial de cartagineses. Y que casualidad que los paralelos más claros los encontremos en Túnez, en una zona donde no existe influencia púnica, pues lo que existe es lo púnico, por lo tanto lo oriental puro y duro.

La búsqueda de paralelos de los Baños Romanos de Fortuna, aporta resultados en tres ámbitos geográficos muy concretos como son el Próximo Oriente, Grecia y el norte de África.

En Siria, concretamente en Palmira, la fuente Efca (*al-Hammâm*) parece que se comportaba estructuralmente hablando de la misma manera, si bien cualitativamente dista mucho de semejarse. Mediante una serie de gradas talladas en la roca los palmirenos accedían a las aguas sulfurosas (hoy casi secas) de la fuente. Las aguas nacen a 33º C, en el interior de una gruta de 350 metros de longitud, a la salida de la cual se localizan los restos de un pequeño santuario, restos de nichos, seguramente para ofrendas y las gradas, anteriormente mencionadas. Todo el conjunto se asocia con el dios local Yarhibôl[38].

Un ninfeo articulado en torno a una exedra lo encontramos también en la isla griega de Tino, en el santuario de Poseidón y Anfitrite, donde la exedra constituye también la parte central de

38 BOUNNI, A., AL-ASAD, K., *Palmyre. Histoire, monuments et musée¸* Damasco, 1989.

una gran fuente flanqueada con dos alas laterales en forma de pequeña *stoa*. Sendos porticados incluyen unas cubetas a modo de pequeño *lacus*, si bien la más grande es la que se coloca justamente delante de la exedra. Otro ninfeo a base de exedra, si bien siempre mucho más monumental, es la de Herodes Ático en Olimpia (siglo II)[39].

Sin embargo los ejemplos más claros los encontramos en Numidia, en Túnez. En Zaghouan, justo al inicio del acueducto de Cartago, existe un recinto con forma de gran exedra, frente a la que se sitúa de manera centrada un *lacus* o estanque con forma de ocho. No obstante será en Yabal Ust donde la similitud se revela de manera sorprendente. Se trata de un complejo balnear que utiliza unas aguas que nacen a 58º de un manantial que, tras secarse, dejó de ser empleado, lo que ha preservado las instalaciones antiguas de ulteriores remodelaciones. Contaba, de un recinto o área sagrada en torno al manantial, dedicada a Esculapio, y otro balnear cien metros más abajo. El manantial surgía de una cueva que albergaba un pequeño estanque para contener agua, aunque, dada la temperatura de surgencia del manantial, quizás más que un baño de inmersión se realizase algún tipo de absorción de vapores calientes (o de sauna)[40].

III. CAMPAÑAS REALIZADAS TRAS EL SIMPOSIO. 2001-2003. LA EXCAVACIÓN EN EXTENSIÓN. EL EDIFICIO VA TOMANDO FORMA

1. Campaña de 2001

1.1. Introducción

El día 9 de Julio comenzó la campaña de 2001 en los Baños Romanos de Fortuna. En ella han participaron 25 alumnos[41] de distintas promociones de la Universidad de Murcia además de otros dos estudiantes de la Universidad de Castilla la Mancha[42] y un alumno con Beca Erasmus del CSIC procedente de Paris[43]. Igualmente han colaborado miembros de la Asociación Juvenil de Amigos de la Historia y la Arqueología (AJAHA), asociación integrada por estudiantes y profesores de Historia.

La excavación ha tenido lugar en el marco de la segunda edición del curso Metodología y Técnicas Arqueológicas en la Excavación de un Balneario Romano. Este curso, además de la práctica arqueológica que se realiza en propio yacimiento balnear, se completa con una serie de conferencias. Así, en la presente edición, ha participado Carlos M. López («Romanización

39 TÖLLE-KASTENBEIN, R., *Archeologia dell´Acqua. La cultura idraulica nel mondo classico*. Milán, 1993, 230-243.

40 Sobre Yabal Ust remitimos a la información y bibliografía aportadas por DIEZ DE VELASCO, F., *Termalismo y religión. La sacralización del agua termal en la Península Ibérica y el norte de África en el mundo antiguo*, Revista de Ciencias de las Religiones, 1, Madrid, 1998. En Internet [http://www.ull.es/proyectos/aguarel/Libroini.htm]

41 El equipo estuvo formado por Gonzalo Matilla Séiquer, Juan Gallardo Carrillo, José G. Gómez Carrasco (topógrafo), Jesús Gómez Carrasco (fotógrafo), Eva María Martí Coves (dibujante), Manolo González Soler (remoción mecánica). Ana María Núñez, Carlos María López, Francisco Ramos, José Ángel González, José Antonio González, José Javier Martínez, Juana María Marín, Julia Ruiz, Laura Arias, Mª Soledad García, Manuel Pérez, Mª Isabel Almécija, Mª Isabel Muñoz, Pablo Pineda, Mario García, Mª Victoria García, Jesús A. Carreño, Francisco Jiménez, Pedro Luis Moreno, Mª Ángeles Salcedo, Pablo Mateos, José A. Zapata.

42 Jesús Ángel Carreño Tébar y María Ángeles Salcedo Mena.

43 Pablo Mateos.

en Fortuna y los cultos en la Cueva Negra»), Ana Núñez («Técnicas constructivas romanas»), J. A. Zapata («El culto a las aguas en las fuentes clásicas»), J. A. González y Laura Arias («Contextos cerámicos romanos en Fortuna»), Manuel Pérez («Contextos cerámicos islámicos en Fortuna») y Francisco Ramos Martínez («Contextos cerámicos modernos en Fortuna»). Estas conferencias han sirven como complemento perfecto a la práctica de campo que se lleva a cabo en los Baños de Fortuna.

En cuanto a la excavación abarcó dos sectores: El de la Hospedería y el del Nacimiento. Con motivo de la puesta en práctica de las fichas de Unidades Constructivas (U.C.) diseñadas para el estudio pormenorizado de estructuras, en las ue se documentan tanto técnica constructiva como aspectos formales y la relación con otras estructuras, se retomaron los trabajos en la Hospedería, que excavada en años anteriores y que tras dos años de abandono necesitaba tareas de limpieza y reinterpretación de algunas partes.

Los hallazgos documentados hasta la fecha nos han demostrado que las áreas de captación de aguas termales han sido empleadas por las diferentes gentes que han pasado y vivido en los Baños de Fortuna como lugar sacro y curador, cambiando seguramente muy poco la concepción que de estas aguas se tuvo a lo largo de más de 2.000 años de historia.

Distintos pueblos, distintas culturas y distintas concepciones de entender su relación con las aguas termales, así como diversos modos de emplearlas, conllevan una tecnología inherente muy diversa en cada uno de los momentos de ocupación del balneario.

Estudiar primero los métodos técnicos empleados a lo largo de la historia para disfrutar de las cualidades terapéuticas de estas aguas, creemos que es una excelente manera de acercarse al complicado mundo de las ideas y las creencias que estos pueblos poseían.

1.2. Metodología de trabajo

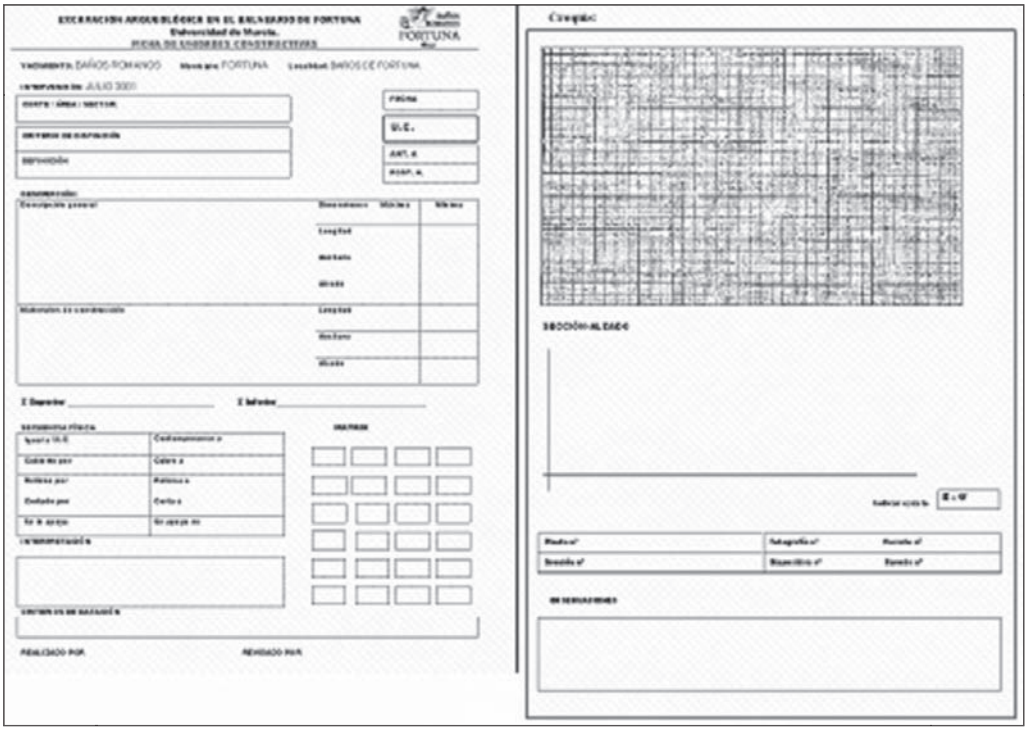
Con respecto a la metodología, se continuó con la explicada en páginas anteriores, aunque con la salvedad de que al excavar en área abierta el sistema de cuadriculación dejó de utilizarse, aunque de forma teórica seguía existiendo. La única novedad la constituye la elaboración y aplicación de fichas de Unidades Constructivas.

Con estas se pretendía: 1, poder poner en relación la Hospedería con el ninfeo; 2, constatar las diferentes fases del edificio y comprender su funcionalidad, basándonos en la reorganización de espacios y 3, conseguir que la técnica constructiva se pudiera considerar como elemento portador de cronología por si sólo.

1.3. Objetivos:

Ante la magnitud de los hallazgos excavados el año 2000, durante 2001 se pretendía continuar la excavación en extensión del nuevo sector de excavaciones, en el cual fue localizado el primitivo manantial y el graderío que lo circundaba. Los principales puntos de actuación previstos eran:

1. Una vez localizado el nacimiento de agua y su ninfeo había que intentar unir dicho monumento y sus canalizaciones con las balsas romanas que localizamos en la parte Este de este sector. (Cuadros X-Y; 7-8).



Ficha de Unidades Constructivas

2. Comprobar la existencia del *castellum aquae*, finalizando la excavación de dicha estructura que quedó inacabada a conciencia en la campaña de julio de 2000 con el objeto de emprender en 2001 los correspondientes trabajos de restauración y puesta en valor de este edificio de carácter monumental y de dimensiones bastante considerables.
3. Ampliar la excavación en el sondeo realizado al este del Ninfeo, donde aparecieron las canalizaciones y una posible balsa romana e intentar relacionar ambos sectores.
4. Comprobar la simetría del edificio. Se intuía al sur del ninfeo una estructura semejante al denominado *castellum aquae*.
5. Realizar labores de limpieza y reinterpretación de la hospedería a la luz de las fichas de Unidades Constructivas y de los hallazgos nuevos en el sector del nacimiento.
6. Excavación de las balsas medievales islámicas con el objeto de conocer de primera mano la estructura y tipología de estas, que seguramente se debieron superponer en un momento determinado a los restos existentes de las de época romana y aportar un poco de luz al conocimiento que sobre esta época se tiene en la zona.
7. Seguir con la excavación de la canalización del siglo XVII que transcurre entre la parte superior del ninfeo y el nuevo nacimiento de agua encontrado en la terraza superior, delimitando perfectamente su origen y final, estructura y funcionalidad, así como paralelamente emprender los procesos de restauración ya que se trata de una estructura de frágil consistencia.

1.4. Excavación en área abierta. Zonas de trabajo

1.4.1. Área 1. «Nacimiento Romano». Ninfeo

Se continuó excavando a ambos lados del graderío en torno a uno de los nacimientos de agua, dividiéndose los trabajos en cuatro sectores que tenían que confluir al final de la campaña: dos de ellos situados a derecha e izquierda del ninfeo, (donde se situaban respectivamente el teórico *castellum* y un espacio simétrico con el anterior), otro correspondía a los aterrazamientos del siglo XVII y el último era el sistema de canalización del siglo XVII situado entre los dos nacimientos de agua.

1.4.1.1. Zona Norte del Ninfeo (¿Castellum?)

La excavación de la estructura resultó ser estratigráficamente compleja. Al vaciar el interior se comprobó que no existía ninguna impermeabilización, por lo que se comenzó a trabajar con la hipótesis de que fuera una habitación asociada a ninfeo. Lo que si es cierto es que este espacio fue reutilizado durante diferentes épocas y a diferentes cotas, siendo lo más sobresaliente de tal uso residual una habitación que se conforma con los tres muros romanos y un cuarto de mampostería que lo cerraría por el Este y que conserva el vano y el quicio de la puerta. Cronológicamente habría que situar la habitación resultante entre finales del siglo XVII y comienzos del XVIII.

Bajo esa habitación aparece un estrato (UE 314) de tierra fina marrón parduzca, sin piedras y con material cerámico escaso que no ha podido formarse sino por el abandono del espacio durante un prolongado espacio de tiempo. Tanto por materiales cerámicos como por una moneda de Felipe III habría que datarlo en la primera mitad del siglo XVII.

La habitación Norte durante su proceso de excavación

Sin entrar en demasiados pormenores hay que destacar que tras el estrato de abandono y un derrumbe (UE 326) apareció una unidad estratigráfica (UE 327) correspondiente a un vertedero (tierra quemada con material de deshecho quemado, huesos en abundancia, etc.) entre cuyos materiales había un fragmento de cerámica verde-manganeso y otro de reflejo metálico datables entre los siglos XII y XIII.

En la zona exterior de la habitación aparece un derrumbe de sillares y en especial de grandes bloques de argamasa. Un estrato marrón de tierra suelta, muy homogéneo, con piedras de mediano y gran tamaño y que aparece asociado a los grandes fragmentos de mampostería derrumbada, es la U.E. 366 y el material que nos ofrece es enteramente islámico (siglos XII-XIII), lo que permite dar un paso más en la fecha de la ruina del ninfeo.

1.4.1.2. Zona Sur del Ninfeo

Se comienza a excavar en la zona más alta, situada sobre el nacimiento 1 con el objeto de llegar a la roca medre y a partir de ahí continuar los trabajasen paralelo con la parte derecha del ninfeo. Tras la tierra vegetal se encuentra una unidad (U.E. 306), de tierra negra que contiene fragmentos de argamasa y de *opus signinum* ya en contacto con la roca madre. Los restos cerámicos son variados, desde *terra sigillata* hasta cerámica moderna vidriada del XVII. La roca presenta más o menos paralela a los entalles occidentales de la habitación una pequeña roza

La roza abierta en la roca

Tumba ¿islámica?

Vista General del área excavada

Zona meridional de la excavación, con la Capilla Sur y el muro ciclopeo.

Muro de cierre del recinto

de unos 5 cm de anchura ó 2 cm y más de un metro de longitud que conserva en su interior restos de mortero.

En general la excavación da como resultado la aparición de una serie de estratos de los siglos XVIII y XVII (además de las cerámicas hay varias monedas de Felipe IV) que se asocian a estructuras romanas amortizadas o en proceso de amortización. Entre estas estructuras destaca una habitación tallada en la roca simétrica a la que aparece en la zona norte y abierta en su cara oriental. La habitación, de la que solo se vacía una pequeña parte, tiene unas dimensiones de 5 metros en sus lados largos y 3'5 metros en el corto (por lo tanto también en el que falta).

Alrededor de la habitación excavada en la roca hay un entalle continuo a modo de escalón que serviría para encajonar los sillares que formarían el alzado de la estructura simétrica a la de la derecha del graderío, tal como ocurre en el espacio simétrico de la derecha.

Un muro de sillares ciclópeos almohadillados al interior aparece en el extremo sureste de la anterior estancia y se desarrolla 6 metros en dirección Este. La parte exterior del muro está recubierta por mortero hidráulico. Asociado al muro aparece un derrumbe de dovelas, que están cubriendo un estrato del siglo XVII. El muro, que de momento riene un alzado de 1'5 metros, se apoya directamente en la roca, que está tallada a plomo con éste.

Merece la pena destacar entre los materiales aparecidos un fragmento de ara (UE 303).

No asociada directamente con las estructuras excavadas, en un extremo del area de trabajos y directamente encima de la roca natural apareció un túmulo (sólo ¼ parte el mismo, pues el resto está bajo más de 2 metros de tierra) con una inhumación que se pudo excavar parcialmente. El estado de conservación era deplorable, pero podría tratarse de una tumba islámica, semejante a la aparecida dos años antes en la hospedería.

1.4.1.3. Terrazas del Siglo XVII y Zona Central del Ninfeo

La actividad realizada en esta área durante ha abarcado tanto las terrazas aparecidas el año anterior como la parte central del ninfeo, la que corresponde al canal que ya se veía desde 1999 pero que por la potencia estratigráfica que había sobre él no se había podido abordar.

Los aterrazamientos se extienden hasta la misma roca madre del ninfeo, ya que ha aparecido un nuevo aterrazamiento (U.E. 371) más bajo que parece contener a los demás. No se ha vaciado su relleno, tan sólo se han delimitado las estructuras, continuando con la cronología que se les otorgó a los anteriores aterrazamientos en la campaña anterior (siglo XVII).

Tras excavar el relleno central que cubre el canal que parte del ninfeo (U.E. 341), conformado por una inmensa bolsada de escombros y material contemporáneo, se puco constatar que éste se ha encontrado a la vista hasta el último tercio del siglo XX merced a los materiales aparecidos justo sobre la roca.

Por otra parte la roca, tras la cubierta del canal, estaba recortada perpendicularmente al eje del ninfeo, junto a este recorte, y en línea con el arco caído de la zona anterior, aparecen 6 muescas para grapas de sujeción de algún tipo de pilar. Respecto a la cubierta del canal, se trata de una única losa de 2 por 1 m.

Un sondeo de 1,30 x 1,30 m, realizado en el lugar en que la plataforma del ninfeo estaba tallada en vertical ha mostrado un escalón al medio metro de profundidad.

Grapas de sujeción de un pilar del pórtico

1.4.1.4. Canalizaciones del Siglo XVII

El canal que apareció sobre el nacimiento 1 y tapando el cauce del nacimiento 2 y que discurre paralelo a las habitaciones talladas en la roca que hay a ambos lados del ninfeo, se ha seguido en ambas direcciones, aunque delimitando sólo sus bordes y realizando cuatro sondeos en su interior para comprobar la dirección de la pendiente.

Discurre durante 21 metros, perdiéndose al Sur y quedando al norte bajo el testigo. La dirección que lleva es Sur-Norte, por lo que la teoría de que podría llevar agua de una surgencia situada más allá de la parte septentrional de la zona excavada ha quedado desmontada.

Coincidiendo con su perdida en el Sur aparece la roza que antes se mencionaba, mientras que en el Norte por una parte continua con la misma dirección bajo el testigo y por otra hace un ángulo de 90º en dirección Este, esto es, bordeando la habitación tallada que hay en ese lugar. Se da la particularidad de que tal canal que se creyó del XVII, tiene en el borde que ciñe la estructura romana un mortero de *signinum*, mientras que en el otro el mortero es diferente. Parece que nos encontramos frente a un recubrimiento hidráulico del edificio romano que se aprovecho en parte y en algunos tramos en época moderna para la construcción de un canal.

Además, paralelo a este canal apareció sobre el ninfeo y bordeando el muro occidental de la primera habitación tallada, un canalillo de *signinum* de 30 cm de anchura con dirección S-N que desemboca en un gran canal de 1 m de ancho, también de *signinum*, que con dirección O-E, discurre por el interior del edificio romano. Ambos están a más de 2 m. por encima del suelo del ninfeo y por lo tanto de las habitaciones labradas.

Canalizaciones de signinum alrededor de la Capilla Norte

1.4.2. Área 2. «Balsa Romana»

Se corresponde con uno de los sondeos realizados en la campaña del 99. Allí aparecieron unos restos de canalizaciones y tras una primera ampliación lo que parecía una balsa romana a la que podría llegar directamente agua del manantial, pues tanto este como la balsa están alineaos.

Además es uno de los lugares donde la secuencia desde época romana hasta la actualidad puede documentarse mejor.

El objetivo era exhumar toda la balsa y definir con mayor claridad la sucesión estratigráfica del área.

Sin entrar en demasiados detalles del proceso de excavación conviene destacar que existen una serie de estructuras de los siglos XVII y XVIII que están sobre la balsa, por lo que en esta época, si salía agua del manantial no se dirigía a este lugar. Que la balsa tiene dos de sus paredes de sillería, una de ellas con un recrecido hecho con dovelas, otra pared de mampostería con un alzado considerable y que podría ser una reparación realizada entre los siglos XII y XV y una cuarta todavía no definida pero sobre la que se sitúa una rampa descendente que se puede datar entre los siglos XV y XVII.

En su cara interior las dimensiones son las siguientes:

Interior de la Balsa romana con la salida de aguas y el derrumbe de la bóveda de ladrillo islámica

La misma balsa tras la eliminación de los elementos más modernos

a) Longitud (N-S): hay una variación entre el lado O y E. En el primero mide 4,20 m. mientras que en el lado E la medida es de 3,90 m.
b) Ancho (O-E): 2,40 m.

La balsa presentaba en su interior seis cubos de sillería, cuatro de ellos en los ángulos y otros dos junto al centro de cada una de las paredes longitudinales, y estaba rellena por un derrumbe de ladrillos, siendo todo el material cerámico asociado a éste, de época islámica. Es muy posible que en los siglos XII y XIII la balsa estuviera cubierta por dos bóvedas de ladrillo[44].

Destaca también que en su cara oriental la balsa tiene una boca de entrada de aguas en sillería y que el suelo del estanque, una vez retirados los restos de las bóvedas de ladrillo, está constituido por grandes sillares de caliza con agujeros de castañuelas[45], discurriendo entre la salida de aguas, el suelo y los muros de sillería un canal.

1.4.3. Hospedería

Se acometen labores de limpieza previas a la inclusión de las estructuras en el catálogo de Unidades Constructivas. Estas comienzan a definirse a partir del único elemento común toso el edificio, esto es, el patio central, pero solamente por tramos conservados, ya que de lo contrario se perdería objetividad a la hora de considerar el conjunto, pudiendo caer en el error de prolongar muros pensando que se ha perdido el tramo en habitaciones abiertas desde un principio.

Solo se estuvo una semana trabajando en esta zona y tuvo que dejarse porque la mayoría de las unidades constructivas que se comenzaban a definir no podían terminar de concretarse sin realizar nuevas labores de excavación. En cualquier caso fue una experiencia muy fructífera porque dejó planteadas todas las preguntas. De esta manera cuando se retome la excavación en la hospedería se intentará dar respuesta a los interrogantes que quedaron sin resolver.

1.5. Estado de la cuestión al concluir la excavación

Los trabajos realizados han confirmado la práctica totalidad de los objetivos planteados al comienzo de esta campaña, además de revelar nuevas estructuras y atestiguar una vez más las tres fases de ocupación (altoimperial, islámica y moderna) que experimentaron los Baños Viejos de Fortuna.

Se han documentado dos grandes estructuras rectangulares talladas en la roca, una de ellas coronada con enormes sillares almohadillados, cuya función aún parece incierta pero probablemente albergaría dos fuentes que formarían un espectacular juego de agua junto con los dos nacimientos. Cronológicamente han aparecido restos de diferentes épocas que van desde el siglo XIX-XX, donde aparecen grandes bolsadas de escombros mezclados con materiales de esta época desde la superficie del yacimiento hasta la canalización romana principal. El siglo XVII que se destaca por la construcción de grandes obras hidráulicas que reutilizan (en parte) antiguos canales romanos. De este momento son también una serie de terrazas de cultivo para arbolado. El siglo XIV, documentado por cerámicas. El siglo XII-XIII, también documentado por

44 Es una fórmula bastante habitual en los baños de época islámica. Cf. Por ejemplo los Baños del Cenizal en Toledo.

45 ADAM, J. P., *La Construcción Romana*, León 2002, pp. 47-53.

cerámicas y por el reaprovechamiento de la balsa romana y la época romana (siglo I a. C. - II d. C.), con los restos más interesantes e impresionantes del yacimiento, pero sin estratigrafía de la misma cronología asociada a ellos. Los restos se articulan en torno a dos elementos: el antiguo nacimiento y una exedra semicircular con gradas talladas en la roca en torno al nacimiento. De esta manera, a partir de la exedra tenemos a izquierda y derecha de la misma, dos espacios cuadrados de 4'60 metros de lado aproximadamente que están tallados en la roca del monte y rematados en su parte superior por obra de sillería.

Esto nos da una especie de cabecera tripartita. Ciñendo esta cabecera aparecen restos de canalizaciones de época romana que por una parte daban servicio a la zona balnear del yacimiento y por otra aportaban agua, en un juego teatral de cascadas, a cada uno de los espacios de la cabecera tripartita.

A partir de ésta el complejo estaba acotado en sus extremos norte y sur, (siguiendo las líneas de los espacios de planta cuadrada), por grandes muros de sillares almohadillados, mientras que desde la parte inferior de la exedra se extiende una plataforma tallada en la roca natural que ciñe el canal de salida del agua del nacimiento romano. Este canal en su primer tramo tiene una cubierta formada por una única laja de piedra de 1 m. por 2 m., abriéndose a continuación, al parecer en una especie de piscina. En cuanto a los elementos localizados destaca un fragmento de ara.

1.5.1. El Siglo XVII

El siglo XVII es una de las tres fases de ocupación que documentamos en Fortuna. Durante esta centuria se realizaron obras que posiblemente tengan como finalidad acondicionar la zona para poder destinarla a usos agrarios. Encontramos dos estructuras que pueden responder a esta finalidad: los aterrazamientos y el canal.

Los aterrazamientos son una serie de muros de escasas hiladas, sin elementos de ligazón y de desigual tamaño y forma. Se ha excavado completamente algunos de estos muros documentándose que se apoyan sobre la propia roca madre y pudiendo confirmar el momento de construcción en el XVII gracias al estudio de los materiales cerámicos (UUEE 385, 388 y 389). Estos aterrazamientos, descubiertos parcialmente en la campaña del 2000 parecen continuar aún más hacia la izquierda del ninfeo, pudiéndose haber reutilizado el gran muro de sillares de época romana descubierto en esta campaña.

En cuanto a la finalidad de estos aterrazamientos parece confirmarse que es para usos agrarios. En el interior de la habitación 2, hallada a la derecha del ninfeo y situada junto a los aterrazamientos se documento un estrato de tierra muy negruzca (UE 380), de carácter orgánico que podría corresponder a tierra de cultivo, que está cubierto por la UE 353, estrato que a juzgar por los materiales cerámicos puede fecharse con total seguridad en el XVII. Esto parece corresponder además con algunos documentos del XVIII que atestiguan que el empleo de las aguas de los baños con fines agrarios era ya en esa centuria un uso corriente y se hallaba plenamente formalizado y que las tierras de los llamados Baños Viejos se habrían destinado al cultivo.

A esta finalidad, usar el agua de los baños, podría responder el canal encontrado en la parte superior del ninfeo en Abril del 2000. Las actuaciones de este año han documentado que este canal, en su parte izquierda se corta, seguramente por acción de las escorrentías. El canal se construye en parte sobre un nivel de argamasa (UE 304), muy dura, construida seguramente para nivelar el terreno. Tanto el nivel de argamasa, como el estrato (UE 333) sobre el que se

apoya la argamasa, de tierra anaranjada, ha aportado abundantes materiales que permiten fechar la construcción del canal en el XVII. La argamasa, allí donde el canal ha desaparecido, se encuentra cubierto por la UE 303.

1.5.2. Siglos XII-XIII

El segundo gran momento de ocupación corresponde a la fase islámica (ss. XII-XIII). Esta fase se han documentado dos muros de tapial (UE 386), muy arrasados, que se encuentran prácticamente a la misma cota que las basas islámicas atestiguadas en campañas anteriores; los muros se hallan cubiertos por la UE 363 que aporta una cronología bajomedieval (posiblemente s. XIV).

Por otra parte la inhumación (UE 359) que se excavó parcialmente podría ser un enterramiento islámico, pero la única relación estratigráfica que se puede hacer es con el estrato que lo cubre, que tiene materiales del siglo XVII, entre ellos una moneda de Felipe III reacuñada en el reinado de Felipe IV hallada junto al muro sobre el que se apoyan los huesos. Los huesos estaban muy deteriorados, conservándose únicamente parte del cráneo y del tronco, parecen pertenecer a un adolescente. La tierra que rellena la tumba (UE 345), no ha aportó restos cerámicos.

Sin duda es en el área de la Balsa donde la fase islámica se muestra con más pujanza. Aunque parte de la obra es romana, lo que de momento hemos encontrado corresponde al último uso de la estructura hidráulica durante el siglo XII-XIII época en la que la misma estaba cimbrada por ladrillos. Esto nos indica que en esta época también se ejecutan obras de infraestructura hidráulica.

1.5.3. Época Romana

La fase romana ha podido ser documentada sólo en cuanto a las estructuras: un gran muro de sillares de grandes dimensiones, un derrumbe de dovelas, dos estancias rectangulares tallada en la roca, un recubrimiento hidráulico, dos canales de *signimum*, un derrumbe de hormigón y sillares, marcas de grapas, la cubierta del canal y la estructura original de la balsa con la boca de entrada de agua.

El gran muro de sillares (UE 370) prolonga el lado derecho de la estancia tallada en la roca. Este, que pudo ser el cierre del ninfeo en su lado derecho, se apoya en la propia roca madre que se encuentra tallada en escalones, de modo que las hiladas de sillares del muro varían de una única hilada junto a la estancia a las tres que de momento se han excavado en el extremo contrario. Los sillares del muro son desiguales y presentan distintos grados de trabajo. Hay grandes sillares, perfectamente escuadrados, mientras que otros son completamente irregulares e incluso de muy pequeño tamaño y dispuestos en posición vertical; otros, incluso, presentan un leve almohadillado.

También se aprecia que algunos de los sillares del muro se encuentran trabajados de modo que pudieran ser el inicio del arranque de un arco. Uno de ellos presenta en su parte superior un reborde y el situado justo encima es cóncavo. La posible existencia aquí de un arco demuestra la gran potencia que debe tener esta construcción, ya sea su alzado enteramente por sillares, o bien que estos se apoyen sobre la roca madre trabajada del mismo modo que la estancia antes descrita. Si asociamos el derrumbe con las grapas que están en la misma

línea, frente al ninfeo, tendríamos un pórtico que separaría las zonas talladas en la roca del resto del espacio.

Adosado al muro, en su parte izquierda, se ha documentado un canal (UE 397), bien conservado en el lado que se apoya en el muro pero del que parece haberse perdido el lado contrario, que como sucede con el canal del XVII se apoya directamente sobre la roca madre. Este se encuentra cubierto por la UE 331, que posiblemente se trataría de la cubierta del canal, en el cual aparecen abundantes fragmentos de argamasa y *opus signinum*. El canal está relleno por la UE 379 en el cual también se documentan más fragmentos de *signinum*.

El muro debió estar visto en época moderna, a juzgar por la estratigrafía. Está cubierto por el 302, que presenta materiales del XVIII y se le apoya las unidades UE 319 y 353 que aportan materiales cerámicos del XVII.

1.6. Paralelos del conjunto balnear de Fortuna

Nuestra pertenencia al IPOA y la experiencia acumulada en las intervenciones arqueológicas que desde hace más de 10 años realizamos en Siria nos han permitido afrontar tanto la excavación como la interpretación del yacimiento de los Baños de Fortuna con una perspectiva mucho más amplia. Si bien es cierto que el Oriente es un mundo en sí mismo, no lo es menos que las conexiones entre éste y el resto del Mediterráneo son evidentes, en especial en determinadas épocas. Una de ellas es la romana.

La búsqueda de paralelos de los Baños Romanos de Fortuna, aporta resultados diversos en tres ámbitos geográficos muy concretos como son el Próximo Oriente, Grecia y el Mediterráneo Central, con la Magna Grecia y el norte de África, donde se hayan los ejemplos más similares de todos. Más o menos coincidentes, la totalidad contribuyen a la mejor comprensión del conjunto excavado recientemente en esta localidad del sureste español.

En Oriente Próximo lo más cercano lo encontramos en la fuente Efca de Palmira. Dicha fuente parece que se comportaba estructuralmente hablando de la misma manera, si bien cualitativamente dista mucho de semejarse. Mediante una serie de gradas talladas en la roca los palmirenos accedían a las aguas sulfurosas de la fuente.

Los ejemplos más paradigmáticos, los tunecinos, en el fondo van a responder a una pesada herencia de claro matiz helenístico. Por este motivo no resulta extraño encontrar ejemplos en este ámbito geográfico. Un ninfeo articulado en torno a una exedra lo encontramos también en la isla griega de Tino, en el santuario de Poseidón y Anfitrite, donde la exedra constituye también la parte central de una gran fuente flanqueada con dos alas laterales en forma de pequeña *stoa*. Otro ninfeo a base de exedra, si bien siempre mucho más monumental, es la de Herodes Ático en Olimpia (siglo II)[46].

Los ejemplos con herencia púnica los encontramos tanto en el norte de África como en la Magna Grecia. Aquí contamos con uno de los ejemplos más similares del balneario de Fortuna, prácticamente aislado de cualquier tipo de elemento arquitectónico superfluo e innecesario, en perfecta comunión con la naturaleza. Estamos refiriéndonos al Santuario de Pan y de las Ninfas en Grotta Caruso (Locri Antica-Reggio Calabria). En este caso se trata de un santuario rupestre

46 TÖLLE-KASTENBEIN, R., *Archeologia dell'Acqua. La cultura idraulica nel mondo classico*, Milán 1993.

con una fuente sagrada que ha permitido la recuperación de un denso grupo de estatuillas de terracota helenísticas (200-150 a.C.)[47].

De clara influencia helenística, los ejemplos más cercanos los encontramos en Numidia, concretamente en Túnez**.** El santuario romano de Zaghouan queda construido justo al inicio del gran acueducto que iba a abastecer a la ciudad de Cartago, 132 km. de obra hidráulica, el primer acueducto de Cartago. Dos escaleras, dispuestas simétricamente por una y otra parte de un estanque que tiene planta con forma de dos círculos secantes. Queda rodeado de un pórtico con una pequeña cella que se sitúa en el eje principal[48].

En el Norte de África el enclave de Yabas Ust, situado a 35 km. de Túnez, funcionó en época romana como una estación termal de notable importancia. Contaba con un recinto o área sagrada en torno al manantial y otro balnear cien metros más abajo. El manantial surgía de una cueva que albergaba un pequeño estanque para contener agua, aunque dada la temperatura de surgencia del manantial, quizás más que un baño de inmersión se realizase algún tipo de absorción de vapores calientes (o de sauna)[49]. Las coincidencias de peso con los ejemplos tunecinos, con el caso de Locri, Magna Grecia, con los griegos e incluso con los orientales, insinúan cierto aire extranjero, quizás oriental, filtrado por lo helenístico, que no debería ser común en una población rural típica de época augustea. ¿Quién construye realmente ese graderío en torno al Nacimiento 1 de los Baños romanos de Fortuna?, ¿hasta qué punto desaparece el sustrato semita de los territorios hispanos?, o en su defecto ¿qué grado de romanización puede alcanzar un punto alejado de la costa como éste?

1.7. Conclusiones

Tras la excavación de julio de 2001 se tenían suficientes elementos como para plantear una posible reconstrucción del complejo. Éste, se articula mediante dos terrazas superpuestas. De un nacimiento de agua surgente situado en la plataforma superior brota un caudal de agua que caería en cascada por todo el monte. Los arquitectos romanos encauzan este caudal, construyendo sendas canalizaciones de *opus signinum* que trasladan los aportes a un lado y otro de un segundo nacimiento situado en la terraza inferior. Previamente, alrededor de este segundo nacimiento se ha proyectado una exedra excavada en la misma roca que se articula por medio de gradas. A un lado y otro de este graderío se excavan sendos espacios cuadrangulares los cuales se recubren con una serie de sillares de arenisca con su cara externa trabajada a modo de almohadillado. Los canales, uno a cada lado, pasan bordeando sendas capillas laterales conduciendo las aguas a una zona de balsas, aún por delimitar.

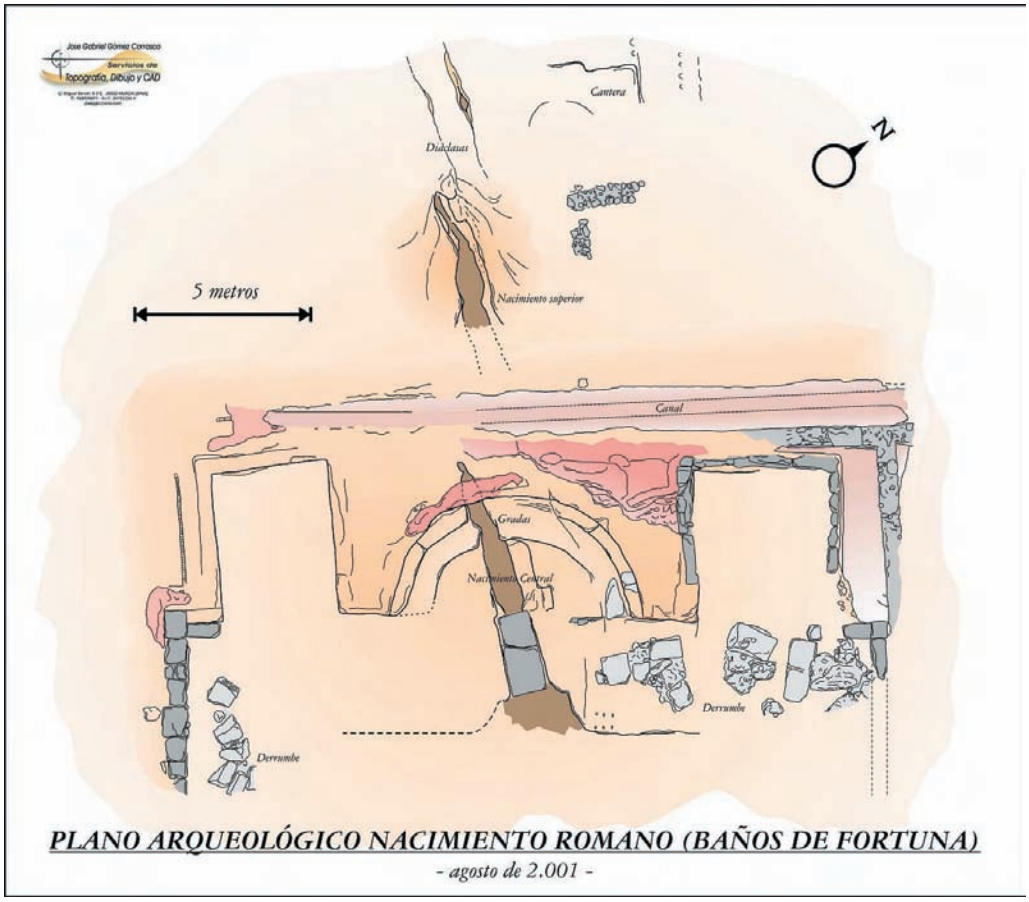
El acceso a todo esta área se efectúa mediante un pórtico que aparece en buena parte desplomado sobre la superficie cercana al graderío. Este pórtico dividiría el sector sacro del resto del conjunto balnear, la parte profana. Por su parte, el graderío queda dividido en dos por la

47 MUSTI, D., «Città e santuario a Locri Epizefirii», *PP* 1974, 7-15.

48 RAKOB, F., «Das Quellenheiligtum in Zaghouan und die römische Wasserleitung nach Karthago», *Mitteilungen des Dt. Archäologischen Institutes (Römische Abt.),* LXXXI, 1974, 41-89, «Le sanctuaire des eaux à Zaghouan», *Africa,* III-IV, 1969-1970, 133-141, FERCHIOU, N., «Le paysage protohistorique et pré-impérial à l'est et au sud de Zaghouan (Tunisie)», *AntAfr* 1994, 7-55.

49 Sobre Yabal Ust remitimos a la información y bibliografía aportadas por DÍEZ DE VELASCO, F., «Termalismo y religión. La sacralización del agua termal en la Península Ibérica y el norte de África en el mundo antiguo», *Revista de Ciencias de las Religiones* 1, Madrid, 1998. En Internet [http://www.ull.es/proyectos/aguarel/Libroini.htm]

Vista general de la cabecera tripartita



grieta del nacimiento. Esta grieta, que en algunos puntos llega a superar el metro de anchura (y de profundidad aún desconocida), es salvada mediante una losa ciclópea de 2 m de largo por 1'10 m de anchura que sirve de paso entre los laterales de la exedra. Bajo la losa discurriría el agua, quizás hasta llegar a una gran piscina o estanque sagrado situado en posición central de todo el espacio o área de excavación. La comprobación de su existencia o no será uno de los próximos objetivos de excavación.

El valor simbólico y sagrado del manantial descubierto no deja lugar a dudas. El encargado de la obra respeta en demasía el espacio sacro por el cual se une el mundo terrenal con el divino, punto de contacto con las divinidades ctónicas. Se adapta a la diaclasa, salvando con un excelente resultado las carencias de materia prima. De manantial natural a fuente sagrada, reveladora de vida y salud, y de ahí a la monumentalización.

2. Campaña de 2002

2.1. Introducción

Durante el período comprendido entre el 8 de julio y el 3 de agosto discurrió la campaña de excavaciones de 2002, en la que además del equipo habitual, participaron estudiantes y licenciados de las Universidades de Murcia, Santiago de Compostela, Madrid, Salamanca, Sevilla, Barcelona, Castilla la Mancha y Filadelfia (USA)[50]. También tuvo lugar el III Curso de Metodología y Técnicas Arqueológicas en la Excavación de un Balneario Romano.

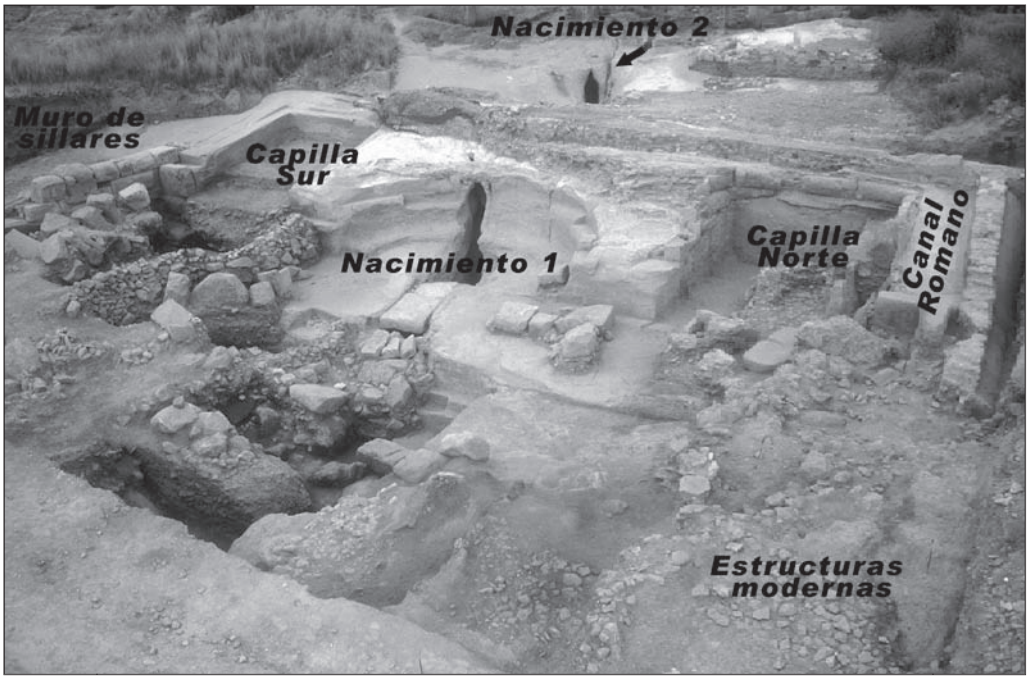
Ese año los esfuerzos se centraron en la zona del Nacimiento, abandonándose tanto la Hospedería como la Balsa. Esta última porque sin ampliar la cuadrícula no podía dar más de sí y el plan de la excavación era excavar en extensión y área abierta y no empezar a abrir frentes de trabajo que luego podría resultar complicado conexionar.

En cuanto a la metodología todo estaba claro y se seguía con los métodos que se habían puesto en práctica en campañas anteriores.

2.2. Objetivos

Los hallazgos de la campaña del 2001, que confirmaron por una parte la monumentalidad de lo excavado y por otra la cuidada ejecución arquitectónica de los restos, son las que forzaron el plan de trabajo durante el año 2002. La gran revelación del año anterior era que estábamos frente a un edificio concebido como una unidad y no ante un simple manantial monumentalizado que llevaba el agua a un complejo termal. Ese complejo podría existir o no, e incluso estar integrado en la edificación que ya se intuía, pero lo fundamental era la existencia en torno al nacimiento de agua de una obra monumental.

50 Gonzalo Matilla Séiquer, Juan Gallardo Carrillo, Alejandro Egea Vivancos, Francisco Ramos Martínez, Eva Mª Martí Coves, Laura Arias Ferrer, José Ángel González Ballesteros, Mario García Ruiz, Pablo Pineda, Manuel Pérez Asensio, Jesús Gómez Carrasco, José G. Gómez Carrasco, Cristina Cano Escribano, Elisabeth Pablos Sánchez, Francisco Dopico Calvo, Francisco Javier San Vicente Vicente, Jose Angel Pérez Gómez, Mª Ángeles Salcedo Mena, Mª Teresa Delgado Martínez, María Soledad García Martínez, Michael P. Mclaine, Miriam Atienza Fernández, Nuria López San Juan, Silvia Gómez Senovilla, Guillermo Escribano Jara, Irene Maclino Navarro, Javier Rodríguez Pandozi, José Manuel Crespo Valero, Juan I. García Hernández, Laura Fernández Rodríguez, Mónica I. Cerezo Hernández, Paloma De La Peña, Roberto Arias Moldes, Sandra González Parente, Sara Contreras Rastrojo y Sergio Linares Salgado.



Cabecera tripartita. Estado de excavación tras la campaña de 2002. Baños romanos de Fortuna

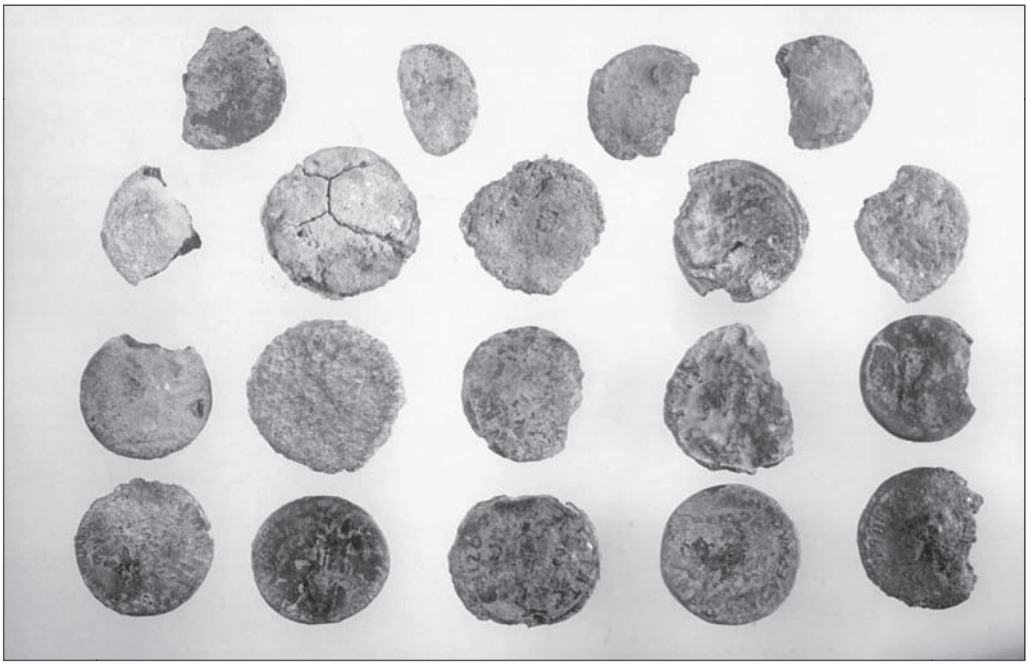
Era imprescindible actuar para la comprensión del edificio del que solo teníamos unos trazos, muy significativos pero incompletos.

La existencia de una exedra tallada en la roca en torno a la fractura por la que el primitivo manantial discurría, la constatación de la existencia de la simetría en la construcción, el empleo de paramentos con sillares de grandes dimensiones o la aparición de las primeras estructuras hidráulicas romanas, mostraban el interés del yacimiento y permitían hacer las primeras conexiones con el contexto romano, pero no aclaraban ni como era el edificio, ni como se construyó, ni hasta cuando estuvo en uso, etc.

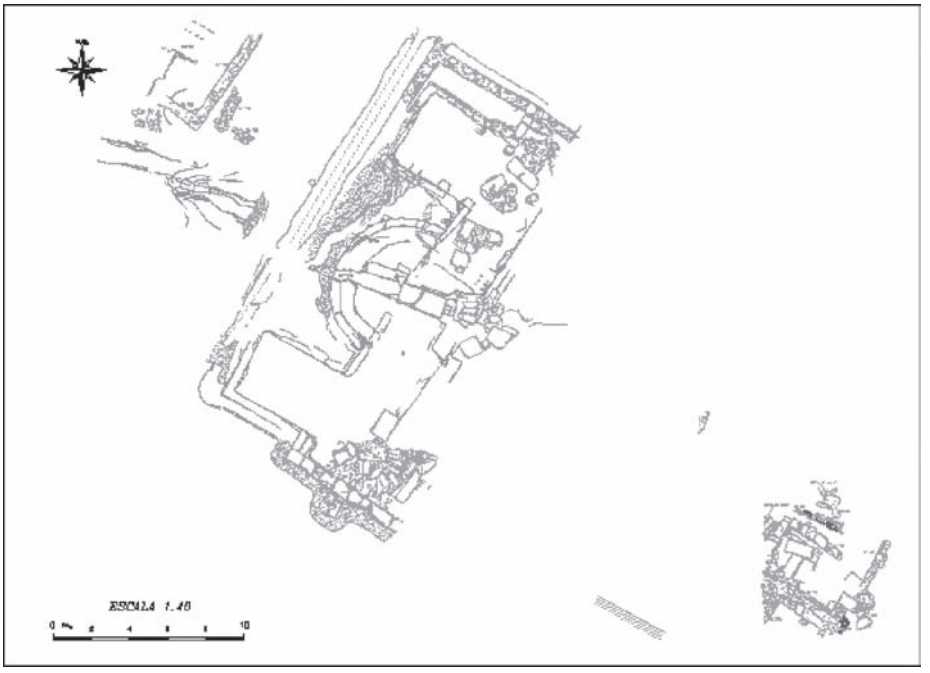
Por otra parte habíamos constatado que la roca en la que parte de la estructura estaba tallada se deterioraba con facilidad, lo que se convirtió en un condicionante a la hora de emprender nuevos trabajos.

De los resultados del año anterior deducíamos que estábamos ante un edificio condicionado por la propia existencia de la grieta de la que manaba el agua y que por tanto se había proyectado en función de esta.

Partíamos de una cabecera tripartita y del comienzo de los dos muros de cierre del complejo, además parecía haberse confirmado la existencia de un pórtico que separaba la cabecera del resto. El plan, por lo tanto, no podía ser más sencillo. Se trataba de completar en la medida de lo posible la planta de la edificación, que con ese tipo de cabecera no podía ser sino un templo, por lo que cada uno de los espacios que la componían: los dos rectangulares y el absidal, tenían que ser tratados como capillas. También había que confirmar aquellos extremos que todavía eran hipótesis, aunque estas estuvieran bien afianzadas como es el caso de la presencia del pórtico.



Depósito monetal hallado junto al nacimiento romano



Planta del yacimiento en 2002.

Por otra parte la estructura hidráulica más importante era la propia diaclasa por la que surgía el agua termal. ¿Qué pasaba con esta agua más allá de la arcada? Lo normal es que desembocara en una piscina.

Aunque el mundo romano era lo en origen provocó que comenzaran los trabajos arqueológicos, la constatación de la continuidad del uso del agua termal durante todas las épocas y la certeza de unas fases álgidas en las que se reparan o adaptan las infraestructuras anteriores e incluso se acometen obras nuevas (como el siglo XII y el XVII), hacía que se tuviera que tener especial cuidado en la excavación de todas las fases. Por una parte el yacimiento refleja las relaciones con el agua termal de la población de Fortuna y (en algunos momentos) de las poblaciones del Sureste. Por otra, la continuidad en el uso de las instalaciones hacía imprescindible conocer el comportamiento del balneario en cada una de las épocas para poder entender como había evolucionado desde época romana y por lo tanto como era éste en esa fase histórica.

De esta manera los objetivos concretos que se plantearon fueron los siguientes:

1. Finalizar la excavación de las estructuras del siglo XVII que reposaban sobre el graderío con el objeto de iniciar las labores de consolidación.
2. Una vez que se ha dejado a la vista todo el graderío y zona de monte trabajada es el momento de iniciar los procesos de consolidación ya que se trata de un tipo de roca de frágil consistencia.
3. Finalizar la excavación de los extremos septentrional y meridional, capillas y accesos del graderío.
4. Búsqueda de la Piscina y ampliación de la zona de excavación hacia el Este para tener perspectiva de la piscina

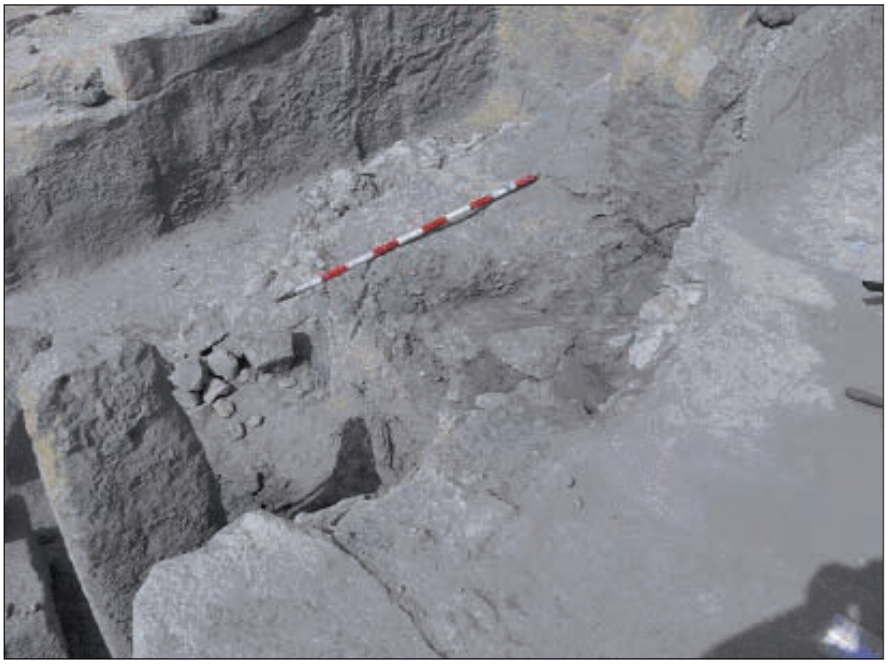
2.3. Resultados

En la exposición de las campañas anteriores queríamos que quedara clara la complejidad estructural y cronológica del yacimiento. Para ello, sin ser exhaustivos, si que hemos ilustrado esto en las páginas precedentes. Pero no estamos frente a una memoria de excavaciones y por lo tanto huelgan determinadas informaciones y pormenores. De esta manera, a menos que haya alguna razón que justifique lo contrario, expondremos simplemente los hallazgos para cada una de las épocas.

2.3.1. El Siglo XVII

Lo más destacable de esta época es que el manantial todavía está en uso, como demuestran los estratos con materiales de este momento que llegan hasta la canalización principal. Como uno de los objetivos era eliminar las terrazas que había en la parte meridional del edificio y que llegaban hasta la roca natural que había junto al ninfeo, antes de hacerlo se amplio la zona de excavación para tener una visión completa de las mismas, pudiendo comprobarse que no se trataba de pequeñas terrazas de cultivo de arbolado, sino que existía una gran pedriza que partía del espacio existente entre el ninfeo y la capilla Sur y que se desarrollaba hacia el Este sin que pudiéramos ver su final, ya que se introducía bajo el perfil.

Otras terrazas más pequeñas se apoyaban en ella, formando una especie de talud por el que discurría una rampa que desde la parte más alta, descendía hasta la plataforma rocosa anterior a



Capilla Norte con Improntas de pilastras y pilastras

Base de pilar del pórtico

la exedra. En todas las terrazas había sillares de la estructura romana y todas, aunque invadían el edificio romano, respetaban la canalización. A este respecto merece la pena destacar una gran pedriza en talud que situada en la margen derecha del canal, protegía éste del desplome de un vertedero del siglo XVII-XVIII.

Sobre estas terrazas aparecían grandes bolsadas de limo amarillento, fruro sin duda de las mondas de la acequia durante el siglo XVII. En una de estas capas que cubría un estrato moderno, apareció un depósito de monedas romanas.

También merece la pena destacar el hallazgo de una jarrita esgrafiada islámica completa con 7 líneas de dibujos de letras colocada boca abajo en un estrato del XVII inmediato a la canalización.

La ampliación de la superficie de excavación en el Sur dio como resultado la aparición de una habitación con zócalo de tapial de cal y paredes de calicastrado, que situada en parte sobre el muro romano ciclópeo, justificaba la existencia de la gran terraza, cuyo objeto lejos de ser agrícola era constructivo y pretendía ampliar la superficie de útil en el entorno del yacimiento. Por los documentos de época moderna sabemos que desde finales del siglo XVI se construyen habitaciones y chabolas con materiales de baja calidad para alquilarlas a los visitantes del balneario. Hasta tal punto son endebles que muchas de ellas había que reconstruirlas cada temporada[51].

Por último hay que destacar que la excavación de la capilla Sur, que no se ha completado, solo ofrece materiales de esta época y que la de las terrazas que se han podido excavar y quitar también.

2.3.2. Siglos XII-XIII

Restos de estructuras de esta época solo aparecieron en el fondo de la capilla Norte. Se trata de una estructura circular de piedra en seco, cuya función no ha podido ser definida, pero que está asociada a unidades estratigráficas islámicas. Nos da la certeza de que hasta el siglo XIII esa capilla estuvo en uso, aunque es evidente que con una función diferente a la original.

Ya se ha mencionado la jarrita esgrafiada. Llama la atención que estuviera en lo que parecía ser un vertedero moderno y que pese a su fragilidad se conservara de una pieza (es una de las escasas piezas completas que hasta ahora hay en los Baños Romanos de Fortuna). El hecho de que tuviera las letras árabes dibujadas (no escritas, pues no forman palabras) indica una función mágico-ritual. Es posible que estemos frente a poblaciones moriscas de época moderna.

2.3.3. Época Romana

Se comprueban una serie de extremos:

- La exedra estaba cubierta por una cúpula, de la que se conserva parte de la caja.
- Las tres capillas estaban cerradas o acotadas con un muro de sillares. Se han hallado las improntas de los mismos y grapas de hierro y plomo en tales improntas.
- Tal como se desprende de la excavación de la Capilla Norte, ambas tenían en su interior 6 pilastras adosadas a las paredes laterales con el objeto de crear nichos. En la capilla

51 LILLO CARPIO, M. y LISON HERNÁNDEZ, L., *Los aprovechamientos termales en Fortuna*, Murcia 2002.

Tras la plataforma se observa la continuación del canal a una cota inferior

norte se conservan las 3 improntas del lado izquierdo y dos de las pilastras del derecho (la tercera si está aun no se documentado pues esa zona de la estancia está, por motivos de seguridad, sin excavar.

- La continuación de la excavación del muro ciclópeo ha descubierto en su parte externa un contrafuerte que coincide con el arco caído de la campaña anterior. También y en la misma línea aparecen en el extremo de la plataforma que hay frente a las capillas marcas de grapas semejantes a las que ya conocíamos. En el lado septentrional del edificio existe la huella (en el hormigón) de otro contrafuerte. Para terminar, entre el primer contrafuerte y el primer conjunto de muescas de grapas se halló la base de un pilar. Queda pues confirmada no sólo la existencia del pórtico, sino que este tenía 5 vanos, uno de 5 metros que coincide con la exedra y cuatro de 2'5 metros que tapan las capillas desde el exterior.
- La excavación de las terrazas ha servido para conocer la existencia de grandes piezas de sillería con funciones arquitectónicas, como, por ejemplo, bloques trapezoidales para colocar entre dos arcadas conectadas.
- Se ha comprobado también que todo el edificio está recubierto en su exterior por una media caña hidráulica de más de medio metro de altura. Posiblemente su función era proteger el templo de las lluvias torrenciales, ya que el área de captación de la Sierra del Baño es enorme y no existe apenas cubierta vegetal. Gracias a esa defensa, aunque muchos de los sillares del muro perimetral han desaparecido reaprovechados en las modernas estructuras del XVIII y del XIX que existen aun en pie al Norte del complejo, ese muro perimetral

se ha podido documentar. Las piedras del segundo contrafuerte desaparecieron, pero su impronta ha quedado.

- Por último se terminó de excavar el canal que corría por el interior del edificio ciñendo la capilla Norte. Desagua en el exterior, por lo que no puede tratarse de parte de la instalación de los juegos de aguas que creíamos existían y que de momento están descartados. Por el contrario, ya que el canal estrecho viene de la parte lateral de la exedra y comienza a rodear la habitación norte, mientras el ancho termina de rodearla, pero dentro de la edificación para terminar evacuando las aguas, han de ser colectores de pluviales.
- Uno de los objetivos era la localización de la piscina. Un sondeo realizado junto a la plataforma de las capillas ha mostrado dos repisas en la pared «vertical» de la plataforma y tras estas un suelo tallado en la roca que debería ser el fondo de la piscina si en este no estuviera la continuación del canal que surge en el ninfeo.

Respecto a la estratigrafía continúa sin aparecer una unidad generada en época romana. No obstante hay que destacar la existencia de un depósito monetal en una estratigrafía invertida procedente de las mondas del canal en época moderna. El mal estado de conservación de las piezas y su composición refuerza la idea de que ha estado en contacto con el agua, termal.

Consta de más de una treintena de monedas romanas, en su mayoría de época antoniniana. Aparece asociado a fragmentos de cerámica *terra sigillata* y a sendas aras votivas anepigráficas. Las características del hallazgo refuerzan el carácter sacro del lugar. Lo normal es que las monedas hayan sido arrojadas al interior del manantial como ofrendas a las divinidades y como manifestación de la gratitud de los enfermos que acudían a estos lugares por el poder curativo de sus aguas.

2.4. Estado de la cuestión al concluir la excavación

2.4.1. Romano

Conocemos la parte sagrada del complejo que se articula a partir de la grieta por la que surge el agua termal. En torno al nacimiento se construyó un templo del que se conserva la cabecera tripartita con una capilla central absidal cubierta con cúpula y dos laterales cuadradas, la plataforma ceremonial ante las capillas y restos de un pórtico de cinco arcos que hacía las veces de fachada del templo y separaba la zona sacra del balneario. El agua termal atravesaba el templo y continuaba por un canal (¿embutido en una piscina tallada en la roca?), desde donde se redistribuía a la zona de baños.

Respecto a los hallazgos numismáticos producidos hasta el momento, ha sido posible la identificación de seis monedas con absoluta certeza: dos ases emitidos bajo el reinado de Nerva (96-98 d.C.), un dupondio emitido por Trajano durante su segundo consulado (98 d.C.) y tres ases más, emitidos igualmente por este último, de los que conocemos la cronología concreta de uno (101 d.C., fecha del cuarto consulado de Trajano). Acerca de las piezas restantes, si bien el mal estado de conservación de las monedas no nos ha permitido concretar en demasía, podemos confirmar su adscripción al periodo altoimperial y el valor de éstas, resultando trece ases y tres semises.

El balneario empezó a decaer en el siglo II d.C. (coincidiendo con el declive de Cartagena, de donde tenían que venir la mayor parte de los bañistas) y aunque tenemos pruebas de que siguió utilizándose, su uso fue marginal hasta el siglo XII.

Elementos arquitectónicos reutilizados en terrazas modernas

Ara votiva

Contrafuerte, base de pilar y derrumbe del arco que existía entre ambos.

La geometría de la edificación es perfecta

2.4.2. Islámico

Entre el siglo II d.C. y el siglo XII se sigue usando la obra romana sin ningún tipo de modificación, pero en el XII, coincidiendo con un aumento de población y el auge regional, se hacen pequeñas intervenciones para adecuar los baños a las nuevas necesidades.

2.4.2. Siglo XVII

Tras la reconquista la arqueología muestra el mismo proceso que tras el siglo II d.C.: una ocupación residual que llega hasta el siglo XVII, momento en que Fortuna se independiza del Concejo de Murcia. Es una época de verdadera efervescencia constructiva que comienza a transformar lo que durante 1600 años se había mantenido en pie.

Se construyen y destruyen casas a velocidad de vértigo y se acometen nuevas obras de canalización a la vez que zonas que habían tenido un importante uso en época romana se aterrazan y rellenan. Las nuevas construcciones exigen piedra que se extrae de las construcciones romanas, en pie hasta ese momento.

En el siglo XVIII el balneario se desplaza unos 100 metros y el lugar que excavamos, aunque tiene alguna pequeña construcción de esta época, se convierte en el vertedero de las nuevas instalaciones termales.

3. Campaña de 2003. Se define el Edificio.

3.1. Introducción

La campaña arqueológica correspondiente al año 2003 se desarrolló del 14 de julio al 8 de agosto con un equipo de 29 personas[52]. En realidad, los trabajos de excavación, propiamente dichos, finalizaron el día 2 de agosto, dando comienzo entonces las tareas de consolidación de la roca que más adelante expondremos. Como en años previos, esta intervención se hizo coincidir con el IV Curso de *«Metodología y Técnicas Arqueológicas aplicadas a la excavación de un Balneario Romano: Baños Romanos de Fortuna (Murcia)»*. En el año 2003 se recibió la visita de los doctores Sebastián F. Ramallo Asensio (Catedrático de Arqueología de la Universidad de Murcia), Joaquín Ruiz de Arbulo (Profesor Titular de Arqueología de la Universidad de Lleida)

52 Los alumnos que han participado en esta campaña de excavaciones han sido: Alberto Arqués Hernández (Univ. Murcia), Silvia Bahamonde Bago (Univ. Murcia), Felipe Cerezo Andreo (Univ. Murcia), Maria Dolores Cifuentes Cano (Univ. Murcia), José Manuel Crespo Valero (Univ. Murcia), Javier Donate Castro (Univ. Complutense de Madrid), Eva Eiroa Rosado (Univ. León), Guillermo Escribano Jara (Univ. Murcia), Amparo Foj Portalés (Univ. Murcia), Alfonso Gómez Martín (Univ. Santiago de Compostela), Eva Llamazares Cobo (Univ. Cantabria), Francisco José Pedreño García (Univ. Murcia), Alejandro Quevedo Sánchez (Univ. Murcia), Fulgencio Sánchez Soto (Univ. Murcia), Francisco Javier San Vicente Vicente (Univ. Salamanca), Montse Talavera Román (Univ. Granada). Aprovechamos la oportunidad para agradecerles a todos ellos el ánimo y esfuerzo desarrollado durante todos los días de excavación. El equipo técnico estuvo compuesto por: Laura Arias Ferrer (Arqueóloga), Mónica I. Cerezo Hernández (Lavado de materiales), Eva Mª Martí Coves (Dibujo de materiales), Mario García Ruiz (Arqueólogo), Jesús Gómez Carrasco (Fotógrafo), José G. Gómez Carrasco (Topógrafo), José A. González Ballesteros (Arqueólogo), Ana Mª Núñez Martínez (Arqueóloga), Pablo Pineda Fernández (Dibujo de campo), Francisco Ramos Martínez (Arqueólogo y responsable del equipo de inventario de materiales).

y Pedro Mateos Cruz (Instituto de Arqueología de Mérida-CSIC), que además de visitar el yacimiento y contrastar opiniones al respecto, dispensaron otras tantas conferencias que ultimaron la formación de los alumnos.

3.2. Hipótesis y objetivos previos

Como ya se ha podido apreciar, en la campaña anterior habíamos intervenido en tres sectores muy concretos. La fractura del nacimiento inferior, que divide en dos el área de excavación abierta, nos permitió establecer tres grandes grupos de actuación: al sur, a los pies y al norte del nacimiento termal.

Los resultados de la campaña 2002 nos habían dejado ciertos interrogantes abiertos y zonas de excavación inconclusas que en esta campaña pretendíamos completar

En la Zona Sur la Capilla sólo había sido excavada parcialmente. También se había localizado en este sector una estructura o habitación moderna pero la falta de tiempo provocó que no se lograra determinar su planta exacta ni la altura real de sus muros. En consecuencia, el objetivo de este año en la Zona Sur comprendía la excavación completa y definitiva de la Capilla Sur. El interés era múltiple. Por un lado, había que documentar los procesos de colmatación sufridos en este recinto. También se aspiraba a localizar elementos originales del edificio romano en el interior de la capilla y poder observar la cabecera tripartita en su conjunto. Por otra parte, se pretendía dejar la mayor superficie de roca al descubierto para las ulteriores tareas de consolidación de la piedra.

En cuanto a las habitaciones o viviendas del balneario del siglo XVII, el interés de la intervención estaba promovido por el hecho de avanzar en el conocimiento de dichas estructuras, documentar el ajuar propio, confirmar su cronología y conocer el tipo de actividad desarrollada en torno al manantial de aguas termales en la época citada.

Además, y en relación con las estructuras del siglo XVII extendimos el límite oriental del área de excavación para englobar en la misma una pequeña estructura parcialmente descubierta en la campaña de 1999. En un primer momento, y al coincidir exactamente con las presuntas «balsas» que el plano de 1868 indicaba para este erial lo denominamos como «balsa». De todos modos, su técnica constructiva y la comprobación en 2002 de que ésta quedaba alineada con la «Casa del siglo XVII» promovían bastantes dudas. Este año 2003 queríamos despejarlas.

El tercer propósito de la excavación en esta zona del yacimiento pretendía confirmar la continuidad del gran muro de sillares que cierra el complejo sacro por su lado sur. En la campaña 2002 se había documentado que la estructura del siglo XVII se apoyaba en el muro que actúa de límite sur del edificio romano.

En la zona central había que comprobar definitivamente la existencia o no de piscina.

Por su parte, en la zona Norte, se abrió una amplía zona de trabajo en la que aparecieron niveles de basurero, escombreras y derrumbes de difícil interpretación. La campaña de 2003 acometería el desmonte de esos derrumbes con el propósito de documentar los límites del edificio por esta latitud.

De manera global, en la campaña 2003 el objetivo principal era precisar los límites del edificio romano, así como finalizar la excavación de algunos sectores aún abiertos desde años anteriores.

Arco del deambulatorio

3.3. Excavación en área abierta. Zonas de trabajo

3.3.1. Zona Sur

Se acometieron trabajos en la Capilla Sur y en la zona de la plataforma que estaba frente a ella y en las Casas del Siglo XVII, tanto en la que estaba sobre la terraza principal y que solo quedó silueteada en la campaña anterior como en las que estaban continuas a esta en una zona no excavada previamente.

La excavación de la Capilla Sur tenía por objetivo vaciar la misma de los distintos aportes de tierra y rocas procedentes de la ladera del Monte del Baño. La escorrentía natural y en algún caso, la acción antrópica, habían producido la colmatación competa de dicho espacio. El análisis de la estratigrafía de su interior comprobó que la colmatación mayoritaria del espacio se produjo a comienzos de época moderna. Sólo la interfacies sobre el suelo rocoso de la capilla presenta exclusivamente materiales romanos y estos son arquitectónicos.

Una vez excavada la capilla podemos reconstruir la secuencia de colmatación de la misma. Entre los siglos I y II d. C. la cubierta de la capilla se derrumbó. Sin embargo, en lo que respecta a la cubrición del espacio hemos avanzado poco. Las piedras conservadas en su interior no aportan ningún argumento contundente. Los fragmentos, aunque esbozan una mínima curvatura, son demasiado limitados como para poder concluir con ciertas garantías, aunque no es descabellado pensar que la cubierta era una bóveda de sillería.

La erosión ha actuado de manera mucho más fuerte que en la Capilla Norte. De las pilastras que deberían ir adosadas a las paredes solo ha quedado la huella de una. La erosión y el expolio apenas han permitido la conservación de algunas huellas de grapas en las paredes y un gran hueco rectangular situado justo en el centro de la boca de la capilla. La interpretación de este elemento debe corresponderse con algún tipo de parteluz o cerramiento que impediría la visualización del interior de la capilla.

Sin embargo, en cuanto al uso en época romana no podemos advertir nada nuevo. Hasta época de los reyes católicos la habitación está diáfana o antes de ese momento fue vaciado de manera intencionada. El derrumbe de la cubierta de la capilla se mantiene intacto hasta el siglo XIII, momento en el que la cerámica nos habla de un momento de expolio. Tuvo que ser en este momento cuando se llevaron la casi totalidad de los sillares.

Mientras que la capilla Norte sí fue reutilizada en varias ocasiones la capilla meridional no se reaprovechó a posteriori. En el siglo XVII lo accidentando del terreno provocó una solución algo más drástica ya que los derrumbes fueron colmatados y las colmataciones contenidas mediante el levantamiento de aterrazamientos. Con estos terraplenes artificiales se inicia la construcción de las casas contiguas y el espacio cuadrangular de la capilla está ya prácticamente colmatado. Finalmente, en el siglo XIX, una vez edificado el nuevo balneario el hueco sobrante es amortizado mediante niveles conformados por residuos de cantería procedente de las canteras superiores.

En cuanto a las Casas del Siglo XVII se has excavado parcialmente cuatro:

- Habitación nº 1

En primer lugar debíamos conocer la total extensión de la primera estancia para poder acometer su completa excavación ya que tan sólo conocíamos tres de sus muros de cierre (Norte, Oeste y Este) sin quedar completamente delimitada la extensión total de la casa. Por ello, hubo de ser ampliada el área de excavación en dirección Sur. Pese a desplazar 3 metros al sur el límite de la cuadrícula no fue localizado dicho muro de cierre.

La excavación de la zona ampliada, un cuadro de 3 metros de longitud y 5 metros de anchura, no dio grandes sorpresas. Se pudo comprobar la continuidad de los muros laterales así como fue posible la constatación del nivel de derrumbe de la casa caracterizado por presentar en superficie unas manchas diagonales amarillas y marrones que se extendían por todo el interior del espacio creado por los muros.

A partir de este punto, la excavación se ciñó al interior de la vivienda, siendo sus muros conocidos los límites de la cuadrícula. Como esperábamos, la excavación de esta unidad nos mostró parte del ajuar que debió de contener esta habitación, apareciendo casi completos dos cuencos (Matilla XX)[53], dos cántaros, una olla y un bacín. Este conjunto material se concentraba en la zona noreste de la vivienda.

En el abandono inmediatamente posterior al suelo, aparte del ajuar cerámico rescatado cabe destacar la aparición de dos monedas modernas. Una de ellas acuñada bajo el gobierno de Felipe II (1556-1598) y la otra con varios resellos de Felipe IV (1621-1665) y que fecharía el momento de abandono de esta habitación.

53 MATILLA, G., *Alfarería Popular en la Antigua Arrixaca de Murcia. Los Hallazgos de la Plaza de San Agustín (S. XV-XVII)*, Murcia, 1986, 61-62.

Vista general de la zona Norte, con la piscina en el centro

Muro perimetral meridional con colas de milano para unir los sillares

Además de conocer la articulación del espacio, parte del ajuar de la vivienda, y de haber confirmado la cronología propuesta, pudimos observar como el muro de sillares ciclópeo y cierre meridional del santuario (U.E. 370) se prolongaba bajo el mencionado suelo. En efecto, las cimas de los sillares se encontraban a la misma cota que el nivel del suelo, habiendo sido aprovechada la superficie horizontal de este elemento.

Tras lograr los objetivos iniciales planteados, decidimos continuar la excavación por debajo del nivel del suelo de la estancia excavada y así poder conocer algún dato más acerca de este gran muro perimetral perteneciente al santuario romano. En este sentido, se decidió bajar en la parte de la habitación donde el nivel de suelo parecía haberse perdido, en su extremo norte, y por detrás del muro de sillares, creándose en el interior de la casa una nueva zona de excavación delimitada al Oeste, Norte y Este por los propios muros de la casa y al sur por una línea a 4,20 m. del interior del muro norte.

La excavación del interior de la casa por debajo del nivel de suelo nos permitió documentar las cimentaciones de los muros antes mencionados, que cortaron niveles plenamente islámicos, como así queda constatado por la cerámica aparecida. Importante es la aparición de una gran fosa ejecutada para el expolio de algunos de los sillares del muro romano U.E. 370. Esta fosa fue realizada en un momento anterior a la construcción de la vivienda pero, según los contextos cerámicos, dentro de la misma centuria.

- Habitación nº 2

La habitación nº 1 se abría al Este mediante un pequeño umbral. El objetivo era comprobar si se trataba de la puerta principal de una vivienda o de una puerta que comunicaba dos estancias diferentes.

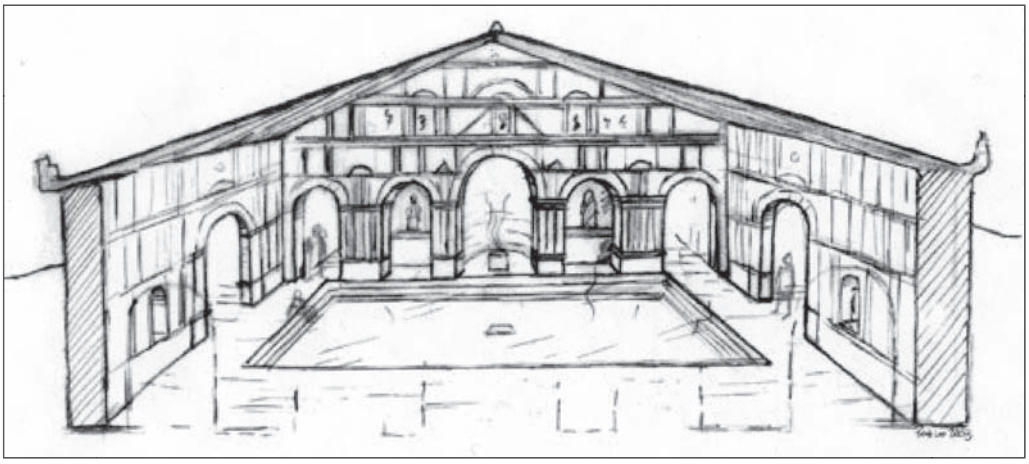
Por ello, se acometió la excavación del exterior de la casa por su lado oriental, enlazando así con el área anexa de excavación. En el área señalada fue documentado un primer nivel compuesto por una tierra amarillenta y compacta que presentaba numerosas pellas de cal y restos del enlucido de las paredes. Bajo este estrato se pudo constatar la existencia de un pequeño tabique realizado en tierra y revestido de cal por sus caras exteriores que se abría en el muro U.E. 551, y el derrumbe de parte de este muro en su esquina noreste.

A su vez pudimos comprobar como el muro de cierre norte de la habitación nº 1 se extendía también por esta superficie, por lo que se creaba un nuevo espacio cerrado. Este muro aparece prácticamente perdido, conservando tan sólo parte de su cara interior en algún pequeño tramo y la impronta en el suelo de su existencia. Ahora adquiriría mayor sentido el pequeño tabique abierto en el muro U.E. 551 ya mencionado, que serviría como pequeño poyo y posible diferenciador de ambientes.

Respecto a la estratigrafía aparecida en esta nueva área excavada, es semejante con la anterior.

- Habitaciones nº 3 y nº 4

Los primeros niveles respondían a las tierras de labor contemporánea, delimitados por un aterrazamiento donde un pequeño muro de yeso y piedra de mediano tamaño de dos hileras actuaba como linde o contención y que se levantó aprovechando los restos de un muro más antiguo, de tapial calicastrado (U.E. 551).



Primera propuesta de reconstrucción

Bajo estos primeros estratos, aparecieron unos rellenos de abandono y destrucción del espacio cuya cronología se establece entre los siglos XVII y XVIII. Se distinguen dos niveles de deposición. Un primer nivel queda configurado por estratos de derrumbe ocasionados por la caída de los muros y su deposición, encontrándose restos de yeserías de los que destaca un arco. Bajo ellos, aparecen los estratos que estaban en contacto directo con los niveles de uso y los suelos.

Seguidamente, una vez eliminados los rellenos, derrumbes y deposiciones, nos encontramos con el momento de configuración constructiva de la zona y será ahora cuando queden perfectamente determinados los espacios de uso y hábitat. De todos modos, existen dos momentos de conformación del área diferenciados, sobre todo, por la técnica constructiva apreciada en un muro medianero que reutiliza sillares del primitivo edificio romano.

Finalmente, la excavación en este sector permitió la localización del momento constructivo romano, hallando la cima del muro de sillería que sirve de cierre meridional del edificio antiguo (U.E. 370). Este muro realiza dos requiebros en dirección norte y algunos de sus sillares presentaban hendiduras de las primitivas grapas que engarzaban un sillar con otro.

3.3.2. Zona Centro

Pese a la dificultad por el gran número de grandes sillares caídos se puede excavar entre el canal, el límite de la plataforma de las capillas y el Norte. En el extremo septentrional aparecieron cuatro gradas a modo de escalera. Las tres inferiores talladas en la roca y la superior construida con sillares y con restos de *signinum*. Por lo tanto se confirma la existencia de la piscina, de tal manera que solo se puede admitir que el canal discurría bajo ella, ya que siendo coincidente con la fractura natural, es muy anterior a la transformación del espacio por los romanos. De hecho otra de las cosas que se comprobó, fue la existencia de unos entalles en los lados del canal, de manera que da la sensación de que se cubrió mientras la piscina estuvo en uso.

En el interior del canal han aparecido entre otros materiales, frascos de medicinas de los años 50. Otro dato más que indica que la última colmatación del yacimiento romano se produjo a mediados el siglo XX,

3.3.3. Zona Norte

El año anterior la zona había quedado repleta de derrumbes informes y sin sentido procedentes del Norte. Aunque en un principio creíamos que al final iban a conformar estructuras concretas, al igual que ocurría en la Zona Sur con todos los aterrazamientos del siglo XVII, finalmente advertimos que su cronología era bastante más moderna y que seguramente estaban asociados a un potente basurero procedente de la Casa de Gaturno[54], situada veinte metros más al Norte. El principal objetivo fue el desmantelamiento de estos derrumbes. Esta acción aportó una estratigrafía en pendiente hacia el Sur. Enseguida comenzaron a aparecer grandes sillares procedentes del derrumbe del edificio romano.

La evolución de los trabajos ha sido la siguiente. La fase que comprende los siglos XIX-XX englobaba dos niveles superficiales que corresponderían a la última utilización como basurero y escombrera a la que fue sometida la zona.

Bajo estos estratos se documentó la existencia de una pedriza compuesta por piedras de mediano tamaño (20-30 cm.). Este aterrazamiento divide la zona al Norte con un suelo de piedras apelmazadas y al Sur con un basurero con abundantes carbones, tierra quemada y restos de lo que parece materia orgánica.

Todas estas estructuras y niveles de basurero están relacionadas con la denominada en los textos como «Casa del Gaturno», cuyas tierras lindan con el límite de la excavación. De este modo, se puede afirmar que estamos ante el basurero del antiguo hotel para familias del siglo XVIII del balneario de Fortuna. En el basurero ha aparecido gran cantidad de vajilla de mesa y cocina pertenecientes a finales del siglo XVII y sobre todo al siglo XVIII.

Bajo estos niveles del siglo XVIII, aparecen unos estratos de colmatación del derrumbe del edificio romano que data de los siglos XVI-XVII. A esta fase no podemos adscribir ningún tipo de estructuras. Este gran derrumbe (UE 594) está cubierto por abundante material moderno (siglos XVI-XVII) muy rodado y fragmentado. La escasa degradación de los sillares nos puede estar indicando el corto espacio de tiempo que transcurre entre el derrumbe y la colmatación de éste. Por otra parte, muchos de los sillares apoyan directamente sobre la roca tallada que conforma la piscina antigua. De este modo, se puede deducir que, hasta la caída de los grandes sillares, la piscina estaba a la vista, aunque no sabemos si en uso.

Dentro del derrumbe del edificio romano nos encontramos 4 dovelas de un arco situado al Norte de la piscina. Este arco parece haber caído en vertical debido a que los pilares que lo sustentaban se abrieron dejando caer las dovelas a plomo, de tal modo que conserva su primitiva disposición.

Entre los sillares del derrumbe se documentaron gran cantidad de placas de *opus signinum* y de argamasa mezclada con cemento que formarían parte del recubrimiento del santuario y que funcionarían a modo de suelo (recubriendo la roca tallada) o bien como pared (recubriendo los

54 La casa solariega que limita con el yacimiento por el Norte es una de las casas más antiguas de todo el municipio. Documentos de principios del siglo XVIII ya se refieren a dicha vivienda como «Casa de Gaturno». Mientras que las barracas y pequeñas habitaciones del balneario del siglo XVII-XVIII eran arrendadas a particulares, esta vivienda era alquilada a familias completas. En 1860 las tierras al norte del viejo balneario eran propiedad de un descendiente de dicha familia, D. Juan Bautista Gaturno y en 1868 un inventario de las edificaciones que existían a este lado de la carretera se refieren a ella como «Casa de la viuda de Gaturno». De ahí, que siempre que nos refiramos al límite septentrional del yacimiento hablemos de «Casa de Gaturno», aunque en realidad el propietario actual no tenga nada que ver con dicha familia.

sillares de arenisca). La argamasa ha aparecido también cementando los sillares y las dovelas del arco del derrumbe. Al contrario sucede en el Sector Sur de la excavación donde se han documentado el sistema de grapas para la unión de sillares. En la Zona Norte no se han localizado, por el momento, restos de este tipo de unión entre sillares.

De la época contemporánea a la construcción del santuario, presumiblemente la época augustea, sólo conservamos las defensas exteriores del perímetro de *opus signinum* (U.E. 577=588) que recubren el muro de sillares que suponemos marcaba el límite del santuario. De este último muro sólo se conserva la mencionada defensa y la impronta de los sillares en ésta. En esta defensa se han localizado dos contrafuertes nuevos, al que hay que añadir el localizado durante 2002.

4. Inicio de labores de consolidación de la roca

Una vez finalizada la campaña de excavación se procedió a intentar dar solución a uno de los graves problemas del yacimiento, su conservación. En efecto, la naturaleza rupestre de una buena parte del mismo provoca unos problemas enormes de conservación ya que los métodos habituales de consolidación de muros, pavimentos y estructuras habituales no sirven aquí. Las características propias de las rocas calcoarenitas, con sectores más duros que otros, asociadas a las inclemencias de los agentes atmosféricos y al paso continuado por sus superficies aconsejaba tomar una determinación al respecto.

Para esta primera prueba de consolidación de la superficie del monte tallada en época romana se contó con la imprescindible ayuda económica de la Dirección General de Cultura de la Comunidad Autónoma de Murcia y con el asesoramiento técnico de los arquitectos Francisco Javier López Martínez y Ricardo Sánchez Garre.

El consejo de los especialistas nos llevó a considerar el agua de cal como la única forma de procurar el fortalecimiento y conservación de las superficies de roca tallada. Desde el descubrimiento de 1999 hasta la actualidad, algunas zonas, en especial las más proclives al paso de personas y sobre todo las esquinas, habían sufrido un duro proceso de desgaste. Por esa razón, uno de los objetos principales de la intervención arqueológica de este año procuraba el descubrimiento de la mayor superficie de roca tallada posible. Así, de una sola vez y de manera intensiva aplicaríamos el agua de cal por toda la zona descubierta.

Durante una semana, tras unas meticulosas tareas de limpieza, se fue aplicando el producto mediante el uso de dos mochilas fumigadoras. Las altas temperaturas de esos primeros días de agosto obligaba a aplicar el líquido a primeras horas de la mañana y a últimas de la tarde, cuando la evaporación era menor y se favorecía la absorción del agua de cal por parte de la roca.

Los resultados de esta intervención de consolidación aún están por comprobar. El paso de los meses y las futuras lluvias confirmarán o no el éxito de la actuación.

5. Resultados, conclusiones previas y perspectivas

Realmente, tras cinco años de trabajo, esta campaña 2003 ha provocado un auténtico punto de inflexión en nuestra concepción del yacimiento y en especial ha servido para concretar las características generales del edificio romano e iniciar una percepción mucho mayor de lo que fue el balneario en el siglo XVII. Estas dos fases han sido las grandes beneficiadas de la presente intervención. Las repasaremos por orden cronológico.

5.1. El Santuario Romano

Si hasta el momento nos habíamos centrado en exhumar la cabecera tripartita, la presente campaña ha servido para dar un salto cualitativo en cuanto a la concepción del monumento. Tres son las conclusiones básicas que podemos destacar respecto a nuestras hipótesis previas:

1. Estamos ante un edificio cerrado, limitado en el espacio tanto al Norte como al Sur por un potente paramento de sillares. Hasta este momento, habíamos barajado la posibilidad de un manantial monumentalizado abierto a una gran explanada ceremonial con o sin piscina.
2. Frente a la cabecera, y en una posición inferior, se talló una piscina rectangular porticada alrededor de la cual se efectuaba la circulación de los visitantes.
3. Mediante el estudio de paramentos, pavimentos y la propia planta del edificio poseemos suficientes pruebas como para ir elaborando una cronología relativa de las distintas partes del complejo romano. Aún nos es imposible precisar fechas con exactitud, pero lo que sí que parece claro es que el edificio que estamos excavando no se efectuó de una sola vez, sino que se ha ido elaborando con el tiempo, sufriendo remodelaciones, reparaciones, etc.

5.2. El Balneario del siglo XVII

El sector sirvió como zona de paso y basurero asociado a la casa solariega anexa al yacimiento y que sabemos por documentos que durante el siglo XVIII se llamaba «Casa de Gaturno» y que servía como hotel de familias. Durante este siglo en esta zona se fueron depositando los desperdicios procedentes de los habitantes y visitantes de esta casa. Lo que no podemos precisar, por el momento, es el uso que en estas fechas tendrían las aguas termales y su relación con las estructuras documentadas

Previamente a este momento de abandono, queremos destacar lo que el año 2003 ha aportado a nuestro conocimiento del balneario moderno. Si en años anteriores advertimos la existencia de viviendas o casetas de esta cronología, esta campaña ha ratificado la existencia de cierto «urbanismo» en la zona. Las estructuras, aunque de escasa calidad constructiva, comienzan a ser numerosas y ocupan una superficie de terreno cada vez mayor. Parece incluso que existían espacios comunes o zonas de paso entre ellas y que dichas viviendas se vieron sometidas a diferentes remodelaciones. De este modo comenzamos a combinar fuentes documentales con arqueológicas y vamos entendiendo perfectamente textos de la época, como uno de 1584 por el que los vecinos de Fortuna se quejaban de los dueños del lugar.

> *«Y siendo el vaño que había en dho. lugar libremente de sus partes, y todos los sitios que estaban alrededor propios suyos para los poder goçar e aprovecharse dellos como cossa suya propia, de hecho en contra derecho auían entrometidose a se lo quitar y estorvarles e ympedirles del aprouechamiento. E auiendo edificado casas en su alrededor, se las auían derriuado, e labrado otras de nueuo sobre los cimientos e paredes de sus partes= Que auían hecho estanco en el dho. Vaño e lo auían arrendado e arrendauan a otras personas a muy grandes y ecesiuos precios, no consintiendo que ninguna persona entrase en los dichos baños ni los aposentos*

sin que primero pagasen, prohiuiendo e bedando que ningun vecino del dicho lugar hiciese casa ni choza en todo el dicho campo.»[55]

Dejamos planteadas numerosas cuestiones en torno a las estructuras modernas para resolver en campañas posteriores, como son la necesidad de conocer la extensión total de la casa excavada que nos aportaría mayor información acerca de la entidad verdadera de estas estructuras (¿pequeñas viviendas o grandes casas de hospedaje?), la relación concreta de las cuatro estancias excavadas y si se trata de dos viviendas diferenciadas separadas por una calle o diferentes estancias de una misma vivienda.

En principio, creemos que estamos ante un edificio que se articularía en varias habitaciones con un patio o calle como eje central que da salida hacia el norte con vista directa al nacimiento, y que daría acceso a las diferentes habitaciones, sufriendo alguna reforma de estos espacios como lo demuestran algunas estructuras que se añaden remodelando la configuración de estas habitaciones, estando parcialmente excavado en la actualidad la totalidad del edificio, cuya extensión está todavía por averiguar.

Se podía estar hablando de la planta de una residencia estructurada en numerosas estancias, que según avancen las excavaciones se pueda confirmar, para alojar a aquellas personas que pretendieran disfrutar de las aguas termales durante la Edad Moderna en el municipio de Fortuna.

La habitación 3, al igual que el resto poseía una planta rectangular pero, sin embargo, más que de una estancia, propiamente dicha, actuaba a modo de patio o zona de paso entre las estancias 1-2 y la 4. Desde este lugar se accedía directamente hacia el norte, en dirección al manantial y servía de pasillo redistribuidor, dando acceso a las diferentes habitaciones.

En la habitación 4, no se ha documentado ningún nivel constructivo medieval, pero los cimientos y suelos de las casas modernas se asientan sobre estratos en los que la cerámica islámica es abundante. Este hallazgo, aunque muy localizado, habría que ponerlo en relación con el pequeño basurero medieval islámico que apareció en el sondeo practicado a pocos metros más al sur en el año 2000.

En campañas venideras sería conveniente finalizar la excavación y levantamiento de todas las contenciones del siglo XVII para observar cómo se articula el derrumbe monumental en la zona Sur teniendo en cuenta el posible expolio acometido desde el siglo XIII y las relaciones con el poblamiento bajomedieval. La excavación completa de las viviendas modernas contiguas al santuario romano también facilitará la comprensión de los procesos de colmatación y ocultación del monumento romano. Nuestro interés siempre se ha fundamentando en la comprensión global del yacimiento ya que, al fin y al cabo, desde el primer momento se está procurando restituir la historia del establecimiento balnear de Fortuna en todas sus fases y etapas.

55 LILLO CARPIO, M. y LISON HERNÁNDEZ, L., *Los aprovechamientos termales en Fortuna*, Murcia 2002, 73-74.

III. EL BALNEARIO DE FORTUNA A TRAVÉS DE LAS ÉPOCAS. ESTADO DE LA CUESTIÓN[56]

1. El Balneario Prerromano

A 500 metros al suroeste de la surgencia termal existe un pequeño poblado ibérico. Se trata del Castillejo de los Baños, cerro testigo de una veintena de metros de altura máxima que pudo albergar en su interior a no más de una treintena de familias. Las prospecciones y la excavación de su necrópolis han generado una aceptable bibliografía[57] acerca del mismo, y aunque el poblado está por excavar, sabemos, gracias a la presencia de cerámicas griegas en la necrópolis, que funciona entre mediados del siglo V y mediados del IV a.C. Es posible que el origen sea anterior y que haya perdurado en el tiempo, aunque no se han encontrado materiales en el cerro que se puedan fechar con posterioridad al siglo III a. C.

Es indiscutible que los íberos tuvieron que utilizar las aguas con fines termales y con fines de abastecimiento y regadío, ya que estando el asentamiento a tan poca distancia del un manantial termal y siendo tan escasa el agua en Fortuna, plantear cualquier otra cosa sería caer en lo absurdo.

Efectivamente no hay ningún resto constructivo en el balneario que podamos asignar a esta época, lo que si han aparecido son fragmentos de cerámica ibérica y de barniz negro, aunque descontextualizados. Pero como veremos, la construcción del complejo romano transformó completamente la imagen del lugar. Si algo existía previamente no había muchas posibilidades de que tras la obra romana se conservara.

Junto a la zona en la que se excavó la hospedería hace unos años se realizó una zanja para la introducción de cañerías de otra surgencia termal que aun subsiste en la ladera de la sierra. De esa zanja se extrajo una vasija globular ibérica que se encuentra depositada en el actual Balneario de Fortuna y en cuyo interior había restos de ceniza. Se trata de una urna funeraria ibérica tardía, lo que nos situaría en una zona de necrópolis en el entorno del balneario en los primeros años de la dominación romana en España y sugiere un desplazamiento de la población hacia las cercanías del manantial. Es muy posible que la desaparición del hábitat encastrado se deba a unas mejores condiciones de seguridad y a la consiguiente ocupación de tierras bajas, tal vez con un poblamiento disperso.

Por otra parte, para utilizar el agua no es necesario realizar una obra de la magnitud de la romana, bastaría con embalsar, aunque fuera de manera tosca, el agua termal. Pues bien, en la grieta natural por la que discurría el agua, se cavó en la roca una especie de balsa que podría

---

56 MATILLA SÉIQUER, G, «Baños Romanos de Fortuna. Historia, Estado de la Cuestión y Perspectivas de Futuro», *Arqueomurcia* 2, Murcia 2005.

57 DIEHL, E.; SAN MARTÍN, P.; SCHUBART, H.: «Los Nietos. Ein Handelsplatz des 5 bis 3 Jahrhunderts an der Spanischen Levanteküste», *Madrider Mitteilungen*, 3, 1962, 45-85, FERNÁNDEZ DE AVILÉS, A.: «Reseña de los fondos principales del Museo de Murcia: la arqueología murciana a través del Museo Arqueológico Provincial», *Memoria de los Museos Arqueológicos Provinciales*, 1941, 104-118, GARCÍA CANO, J.M.: *Cerámicas griegas de la Región de Murcia*, Murcia, 1982, INIESTA SANMARTÍN, A.: *Las fíbulas de la región de Murcia*, Murcia, 1983, LILLO CARPIO, P.: *El poblamiento ibérico en Murcia*, Murcia, 1981, PAGE DEL POZO, V.: «Excavación arqueológica de urgencia realizada en la necrópolis ibérica del Castillico de los Baños (Fortuna). Abril-Julio 1986», *Memorias de Arqueología 1987-1988,* Murcia, 1995, 113-118, SERRANO VÁREZ, D.: «Materiales del Castillico de los Baños de Fortuna (Murcia)», *XVI Congreso de Arqueología Nacional* (Murcia 1981), Zaragoza, 1983, 669-677.

Vista aérea del Balneario Romano y de su entorno

Vista del edificio romano. La silueta corresponde a la piscina

ser de época ibérica. Aun está por excavar arqueológicamente, conociéndose solo el contorno, por lo que no se puede pasar de la mera hipótesis.

Antes de pasar al balneario romano hay algo que debemos tener presente: los íberos no sólo utilizan las aguas, que posiblemente también estén en ese momento divinizadas, sino que la Cueva Negra les pertenece. Los romanos no crean allí un santuario *ex novo*, sino que romanizan uno ibérico, que por otra parte está equidistante de los dos únicos poblados íberos de Fortuna, el mencionado y el Castillico de las Peñas. Latinizan las divinidades indígenas, lo que encaja muy bien con la aparición repetidas veces de las Ninfas en los textos, asignan un papel importante a Venus, tal vez la diosa madre ibérica señora del santuario y hay indicios de que existe una díada formada por Venus y Baco[58].

Los romanos no descubren las aguas ni monumentalizan el nacimiento con cándida inocencia. Tuvieron que tener motivos más que sobrados para hacer inversión económica semejante. No se puede entender lo realizado por Roma si no es un factor determinante en el proceso de romanización, y no podría serlo si la Cueva Negra y los Baños no atrajeran a cantidades ingentes de personas, que por lo que sabemos del poblamiento en la zona, tendrían que proceder de otros lugares. Tampoco es posible que los condicionantes anteriores se puedan dar sin la presencia de una importante vía de comunicación. Bien es verdad que Fortuna queda fuera de la red viaria más evidente, en este caso el Valle del Segura, pero también es cierto que se encuentra en un atajo que comunica las tierras próximas a Orihuela con las próximas a Archena, evitando de esta manera alargar el camino de forma innecesaria.

2. El Balneario Romano

2.1. Origen y Edificaciones

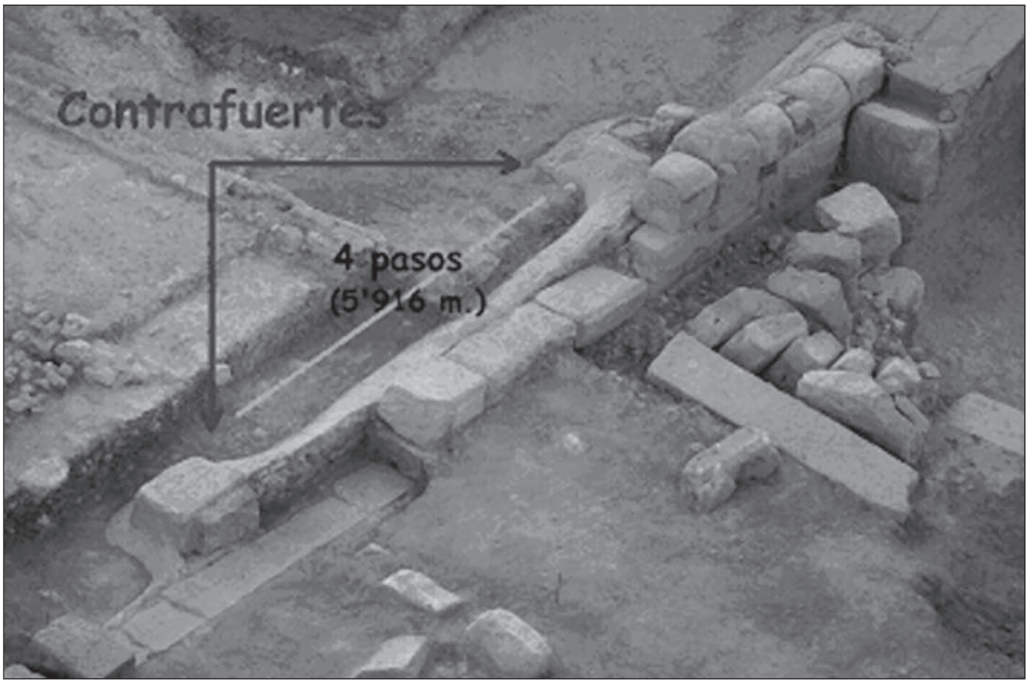
Los restos materiales romanos, en especial cerámicas y monedas delatan la presencia de «romanos» en la zona a partir del siglo II a. C. Desconocemos el proceso por el cual los romanos llegan a Fortuna, aunque ya se han apuntado algunas posibilidades acerca del interés que en un momento concreto tuvieron en el lugar. Se ha querido ver en la zona de la hospedería y previa a la construcción de la misma, la existencia de un lugar de acampada, pues las señales de hogueras y vertederos bajo el nivel de los suelos y los primeros cimientos lo indican.

Hasta ahora la posibilidad que se maneja es la de que dado el flujo masivo de personas al Balneario y a la Cueva, se decidió por motivos políticos y por supuesto propagandísticos, transformar el lugar y construir un monumento de gran envergadura. Posiblemente en el siglo I a. C. tuviera lugar la primera transformación, tallándose en torno a la surgencia una exedra a modo de Ninfeo y tal vez cubriéndola con una semicúpula, aunque esto no sería obligatorio. Estaríamos en un momento situado entre Sertorio[59] y Cesar[60].

58 Esta combinación la encontramos en el Mediterráneo Oriental con cierta profusión. Existen por ejemplo en el festival de las Maimunas, en Palestina, en Balbek, donde se refleja en los templos o en Nagidos, donde aparecen asociados en las monedas.

59 Un hallazgo de denarios a principios de siglo, de los que algunos han podido ser estudiados, sitúa la ocultación en época de Sertorio. Cf. AMANTE SÁNCHEZ, M., LECHUGA GALINDO, M., «Un nuevo hallazgo de denarios romano-republicanos en la provincia de Murcia», *Numisma*, XXXII, 177-179, julio-diciembre, Madrid, 1982, 9-20

60 Los restos arquitectónicos de orden toscano y los materiales encontrados en estratigrafía inalterada en el Balneario de Archena sitúan la erección del primer Balneario en este lugar en época de Cesar.



Muro meridional de cierre y contrafuertes

Existiera o no una primera transformación en el siglo I a. C. El conjunto edilicio que tenemos conservado parece ser de época Julio-Claudia, con algunas reformas en época Flavia y/o Antonina y un decaimiento de las infraestructuras entre del siglo III y IV d. C.

Antes de continuar conviene hacer una aclaración respecto a los titubeos con las cronologías. Los Baños han estado en uso utilizando la infraestructura romana hasta el siglo XVI. En el siglo XVII se usan el manantial y las canalizaciones, pero se abandona la piscina. En el siglo XIX se abandona definitivamente el balneario al secarse la surgencia tras unas prospecciones en busca de una veta con más caudal de agua. Esto significa que la parte central del edificio construido en torno al manantial ha sido limpiado de manera constante, no generándose un depósito arqueológico estratificado sino en zonas muy concretas del exterior del edificio para época romana e islámica, situándose el margen cronológico del depósito del interior entre los siglos XVII y XX. Por supuesto que existen materiales romanos, pero descontextualizados respecto a las edificaciones. Tales materiales permiten saber sólo en que épocas ha habido o no presencia romana y en el más afortunado de los casos, si nos arriesgamos a convertir cerámicas descontextualizadas en porcentajes podríamos establecer momentos de mayor o menor afluencia en el uso de las aguas y no momentos de mayor o menor actividad edilicia.

2.2. La primera intervención romana / El santuario púnico

Si ciertamente la primera presencia de romanos en el lugar se puede constatar a principios del siglo II a. C., hay que convenir que existen casi 200 años entre este momento y aquel en

que se decide la transformación del lugar para monumentalizarlo. Es posible que así ocurriera, pero también es poco creíble, pues se contradice con la justificación romana de intervención en el siglo I a.C. / d. C.

Una inversión económica de la magnitud de la realizada en Fortuna solo se justifica por la rentabilidad y esta podemos medirla en términos económicos, políticos o sociales, aunque pueden existir combinaciones de dos de estos tres elementos e incluso se pueden dar los tres de manera simultánea. Para que tal rentabilidad pueda ser previsible es necesario que los destinatarios de la inversión y por lo tanto los que van a hacer la misma provechosa, existan con anterioridad a esta: se adecua un baño cuando la gente, en un número no despreciable, va al lugar a bañarse de la misma manera que se construye un templo como consecuencia del fervor religioso por la existencia previa de un santuario, o se hace una obra propagandística si va a tener una repercusión importante y esa propaganda va a ser efectiva.

Por lo tanto si la obra realizada en Fortuna es consecuencia de todo lo anterior y esa obra significa la transformación total de un gran espacio, hay que aceptar que el uso del lugar durante dos siglos ha significado el incremento progresivo de visitantes, no sabemos a que velocidad, pero si que los primeros llegan a principios del siglo II a. C. y que muchos eran los que iban en el cambio de era. Es impensable que durante ese dilatado periodo no se hubiera producido ninguna transformación de índole hidráulica, religiosa o de cualquier otro tipo.

De esta manera, aunque sea evidente de momento la ausencia de restos de esta época si que se puede deducir la existencia de un santuario previo, tal vez con raíces ibéricas, como ya se ha apuntado e incluso con una primera transformación del lugar durante el dominio púnico. La presencia en la Cueva Negra de «L. OCULATIUS RVSTIVUS ET ANNIVS CRESCENS SACERDOS ASCVLEPI EBVSITANI» da vigor a esta posibilidad. En primer lugar hay que recordar que Cueva Negra y Balneario forman parte de una realidad social, sagrada y monumental única. En segundo que los RVSTICVS están documentados en la isla de Ibiza[61], y en tercero que ASCVLEPI EBVSITANI puede ser tanto el dios *Eshmun* de Ebussus como la advocación general del dios púnico *Eshmun* (en el mismo sentido que Hércules Gaditano es *Melkart*).

La presencia de un sacerdote de Ibiza llevando exvotos a la Cueva, incluso la presencia de dos *duoviri* viajando como legados ibicencos, como apunta Mayer[62], o tal vez la de un simple sacerdote de *Eshmun* de cualquier lugar (Cartago Nova, por ejemplo), no se explican sin una conexión entre Fortuna y el dominio Cartaginés. Por lo tanto la existencia de un santuario púnico que matice el ibérico parece innegable.

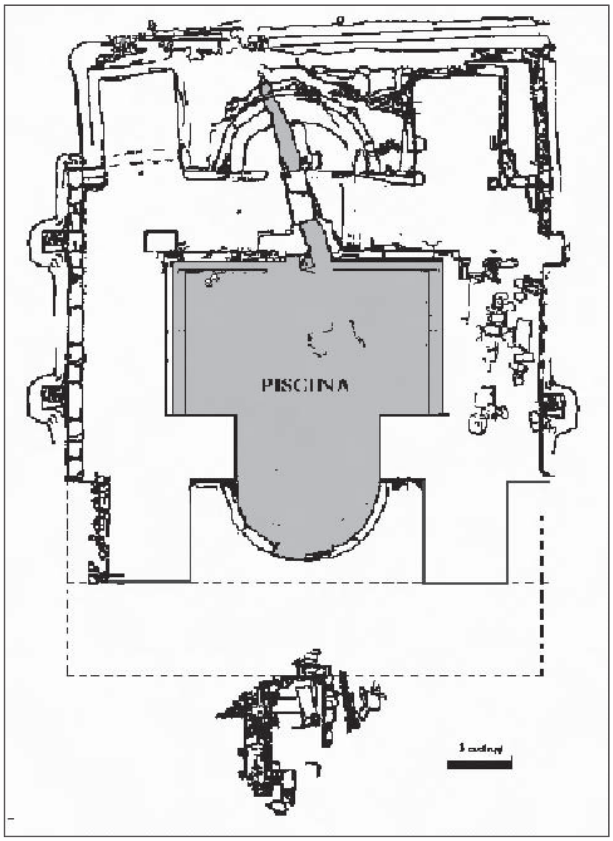
Es mas, la pervivencia de antiguos cultos púnicos mezclados con los indígenas puede ser la explicación necesaria para justificar la envergadura de la intervención romana en el lugar.

¿Y cómo fue esa primera intervención romana? No queda ningún resto que se pueda asignar a los siglos II y I a. C., pero el trazado arquitectónico de la gran monumentalización nos puede ayudar a plantear una hipótesis. Se han conservado dos elementos fundamentales: 1º la grieta en la que está la surgencia y por la que el agua discurre de forma natural y 2ª el edificio que enmarca y cierra dicha grieta.

El edificio es completamente simétrico y en esa simetría se incluye la exedra en la que queda insertada la grieta de la surgencia. Mientras esta última tiene una orientación este-oeste,

61 ABASCAL PALAZÓN, J. M., Los nombres personales en las inscripciones latinas de Hispania, Murcia 1994.

62 MAYER, M., «La pervivencia de cultos púnicos: el documento de la Cueva Negra (Fortuna, Murcia)», *L'Africa romana*, Atti *del VII Convegno di studio (Sassari, dicembre 1989)*, Sassari 1990, 695-702



Planta del edificio. Restos aparecidos y trazado teórico

la edificación la tiene NO/O-SE/E. Siendo todo el conjunto armónico, lo único que rompe el equilibrio es la disposición del manantial, que divide la exedra en dos partes desiguales.

Esta es la evidencia y ante ella se ha de preguntar porque ocurre eso. Una explicación posible sería que el edificio tuviera que tener una orientación concreta, sin embargo es la fractura la que tiene esa orientación. La otra explicación sería que el edificio no se ajustara al nacimiento, sino a un edículo previo. De esta manera se podría considerar que la exedra pertenece a ese período entre los siglos I y II a. C. Por lo tanto la imagen de la época republicana sería la de un gran ninfeo situado al pie de la sierra y abierto visualmente desde las tierras bajas.

De este momento serían también las primeras instalaciones de la hospedería.

2.3. La Monumentalización

Aceptando la existencia previa del ninfeo, en un momento impreciso entre Augusto y Claudio los romanos aprovechan el flujo masivo de personas que visitaban el lugar para hacer una intervención arquitectónica de primer orden que no es sino el exponente material de lo que hubo de ser una intervención política y social.

De esta manera y en torno al ninfeo proyectan un edificio que enmarque y cierre el manantial de aguas termales, romanizando completamente un santuario que pervivía desde época ibérica.

El edificio se proyecta con cánones vitruvianos y se planifica condicionado por la exedra existente. De esta manera el eje de la exedra sirve para trazar el eje longitudinal del edificio, y el radio de la misma se utiliza para marcar la anchura de un pasillo que se desarrolla ante ella. A derecha e izquierda del ninfeo se tallan sendas capillas cuadradas y ante el pasillo que lo precede una piscina de grandes dimensiones, cuyo lado corto, de 5 pasos coincide con la medida del diámetro de la exedra. La piscina esta porticada, sirviendo este pórtico de deambulatorio, ubicándose en su centro el centro de la edificación, desde la que se trazan sendos ejes de simetría que van a hacer del edificio un conjunto armónico. La construcción concluye con una entrada, posiblemente monumental, en la que se repiten tanto las capillas como la exedra de la cabecera.

2.3.1. El Edificio

La obra que en parte esta tallada en la roca y en parte construida con grandes sillares, en algunos casos ciclópeos, tiene unas dimensiones totales de 18 x 14 pasos. Podemos considerar una división estructural y de uso en tres partes, cada una de las cuales tendría 6 pasos de anchura y una longitud equivalente a la anchura del edificio. Esas tres partes serían la cabecera tripartita y el pasillo que la precede, la piscina y los accesos. Pero todas ellas tienen un denominador común que las une integrando cada una de ellas en la edificación: un pasillo deambulatorio que discurre desde la entrada alrededor de la piscina.

Merece la pena hacer una descripción detallada de cada uno de estos cuerpos en el estado actual de nuestros conocimientos:

El primero de ellos comprende una cabecera tripartita tallada en la roca. Los tres espacios que se tallan corresponden a capillas, siendo la central, en la que está la surgencia termal, semicircular mientras que las laterales son de tendencia cuadrada Frente a las capillas queda un espacio diáfano de tres metros de anchura tallado en plano para crear una superficie horizontal, el pasillo al que antes se hacía referencia. Este cuerpo concluye con un pórtico de cinco vanos, el central de cinco metros de luz y los demás de 2,5 m.

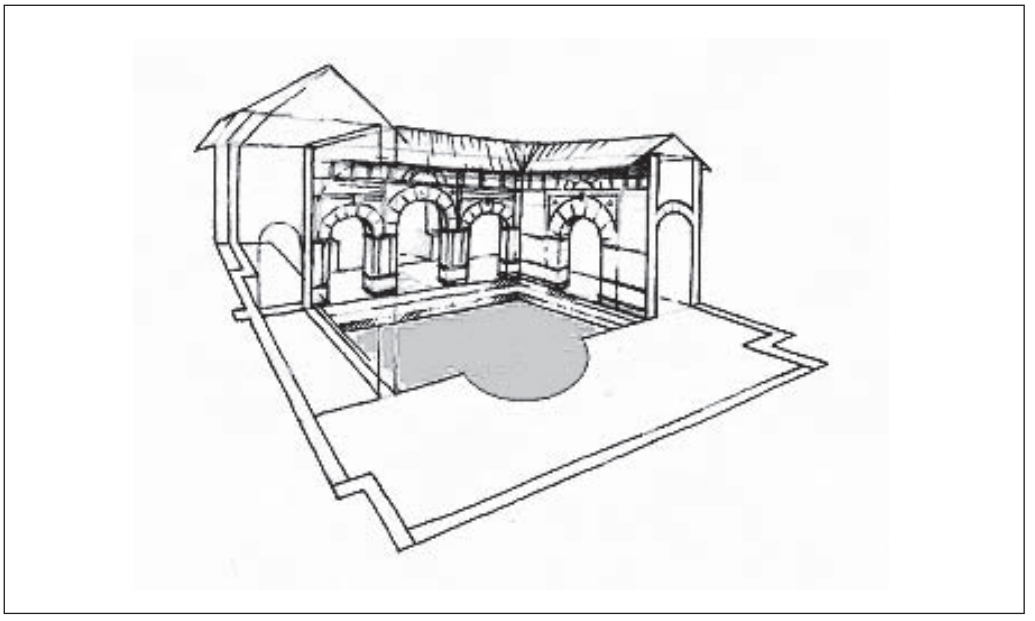
Las capillas estaban cubiertas respectivamente por una semicúpula que se elevaba hasta los 7 metros y por sendas bóvedas de sillería, teniendo que ser el remate exterior para las capillas laterales de tejado a dos aguas. Posiblemente ocurriera lo mismo con la central.

Respecto al interior de las capillas, las laterales tenían en su interior seis pilastras afrontadas tres a tres, que sin función arquitectónica creaban nichos. En la central se conservan unas gradas, posiblemente para colocar elementos sagrados; posee también una pequeña escalera descendente, compuesta por dos peldaños, que desemboca en una estrecha plataforma paralela a la fractura de la que surge el agua. Además de mostrarnos cual era el nivel del agua en época romana, servía para algún tipo de ceremonia, pues no tiene más objeto que la eventual recogida de aguas termales.

Las tres capillas se separan del pasillo paralelo a ellas por medio de un cancel de sillería del que quedan las improntas de las piedras y restos de grapas de hierro y de plomo.

En el extremo oriental de este primer cuerpo destaca el pórtico de cinco vanos del que se conservan los contrafuertes de los dos extremos, uno de los arcos caído «*in situ*», la base de

Cabecera tripartita y piscina



La Imagen del Balneario en el estado actual de nuestros conocimientos.

uno de los pilares y las grapas de sujeción de otros dos. El central y mayor permite visualizar la capilla absidal, mientras que los pilares de los laterales tapan completamente la visualización de las capillas menores, de tal forma que se crea una escenografía que tiene por objeto destacar la exedra. En el espacio comprendido entre el arco central y la capilla absidal, dividido en dos por la grieta por la que discurren las aguas desde la surgencia se crea lo que podría ser una superficie ceremonial. Se consigue esto con la colocación de una losa monolítica de 2,5 metros por 1 metro que da continuidad al plano, obteniéndose un espacio visualmente diáfano de 12 m^2.

Este primer cuerpo está limitado en sus extremos por lo que sería el muro de cierre del recinto que en el sur conserva un muro ciclópeo almohadillado al interior y en el norte el ángulo original de tal muro, siendo destacable que el espacio entre los ángulos que forman los muros originales con las capillas laterales es de 14 pasos exactos. Por otra parte el almohadillado del muro ciclópeo indica que el espacio comprendido entre las capillas y el pórtico era abierto

Frente al ninfeo pero ya en el interior de la piscina, en el eje de simetría longitudinal y sirviendo de nexo de unión entre el primer cuerpo del edificio y el segundo se encuentra la impronta de un pedestal que ha de responder a una estatua de la principal advocación del santuario.

El segundo cuerpo está constituido por una piscina tallada en la roca con una profundidad media de 1,5 metros. Sin excavar completamente, la simetría longitudinal permite conocer sus dimensiones exactas. Tiene unos 15 metros de largo por 7 metros de ancho, o en medidas romanas 10 por 5 pasos exactos (al que habría que añadir uno si se toman las medidas desde el borde exterior), tomando para esto de referencia la grada superior. En sus laterales hay 4 gradas a modo de escaleras y de asientos, las tres inferiores talladas y la superior construida con grandes sillares unidos entre sí por *opus signinum*. En la zona de unión de la piscina con el cuerpo de las capillas hay dos grandes y estrechos escalones que a modo de repisas tuvieron que servir para colocar aras u ofrendas de otro tipo. La pared oriental de la piscina (la más alejada de las capillas) se interrumpe a los 5 metros desde el ángulo, justo enfrente de la capilla absidal, lo que sugiere que al igual que existe una simetría longitudinal, hay otra transversal, y que el remate más oriental de la piscina es un reflejo de este ábside. Por otra parte la piscina está porticada de forma que desde el centro se verían cuatro grandes arcos de 5 metros de luz, formando una cruz, en cuyos extremos se situarían sendos arcos de 2,5 metros.

El espacio diáfano entre la arcada lateral de la piscina y el muro de cierre perimetral estaba cubierto por grandes placas planas de caliza y apenas superaba el metro de anchura, lo que lo convierte en un pasillo de acceso a la zona de las capillas. Atendiendo a la simetría tendríamos dos pasillos, uno de acceso y otro de salida, de tal manera que el templo «clásico» incluye en su concepción la idea del santuario que debe tener acceso para los fieles. En el fondo el edificio está concebido como un gran deambulatorio.

El tercer cuerpo, solo excavado en parte, está dedicado a los accesos. Se ha documentado de momento una obra de sillería que reproduce forma, dimensiones y disposición de la cabecera tripartita. Así, en cada una de las replicas de las capillas se situaría un vano, que serían respectivamente de entrada y salida. Entre ambos existiría una exedra afrontada con el ninfeo.

Por último hay que decir que todo el edificio estaba ceñido en su exterior por una «media caña» de grandes dimensiones que tenía por objeto la protección de la construcción frente a las avenidas que se producían por la combinación de lluvias torrenciales y la falta de cubierta vegetal de la Sierra del Baño.

2.3.2. La Entrada

Ya en el exterior del edificio las dos puertas estarían separadas entre sí por la estructura por la que saldrían las aguas de la piscina. Se trata de una estructura de piedra cuya forma y anchura son desconocidas todavía, pero que tiene un desagüe de sillería coincidente con el eje del edificio. Tal salida de aguas se sitúa a tres pasos del muro de cierre del templo. Las aguas evacuadas se recogen en un estanque también de sillería que en época medieval se reutilizó y tal vez también en época moderna. El estanque en cuestión tiene unas dimensiones de dos pasos por cuatro.

A partir de este aparecen unas canalizaciones más pequeñas que han de llevar el agua a la zona balnear del complejo.

Esta estructura es indudablemente una fuente ¿monumental?, tal vez con forma de ninfeo, que dada su proximidad a las entradas servía para recibir al peregrino y creaba una zona de transición entre el espacio sagrado del interior y el profano del exterior.

2.3.3. Reformas

Debido al uso continuo de la construcción romana hasta principios del siglo XIX, no es fácil distinguir fases en la construcción. De momento solo se ha podido determinar una gran reforma estructural en el muro de cierre septentrional que por la técnica se podría situar entre los siglos II y III d. C.

Existe tras las capillas una estrecha y alta canalización de *signinum* que servía para evacuar el agua pluvial y que entroncaba con un canal mas ancho y menos profundo que la sacaba del edificio y que discurría entre el muro de sillería exterior y la capilla norte. Ese canal en muchas ocasiones no era capaz de contener el agua de las precipitaciones, por lo que tuvieron que ensancharlo notablemente. Esto solo se podía hacer eliminando el muro de sillería y construyéndolo de nuevo una vez el canal estuviera terminado. Y eso es lo que se hace, con la salvedad de que el nuevo paramento se construye de mampostería, lo que podría situar su cronología en una fecha cercana a la amortización de las instalaciones.

2.3.4. Amortización

Si nos preguntamos en que época dejo de utilizarse el complejo la respuesta es que nunca ocurrió tal cosa. De forma ininterrumpida las aguas se han utilizado hasta la actualidad. No ha pasado igual con las infraestructuras, pues hay un momento en el que, aunque siguen usándose, dejan de mantenerse y comienza su progresivo declive que llega hasta el siglo XVII, donde todavía quedan algunos de los arcos en pie y posiblemente parte de la bóveda de la capilla sur.

Si nos tenemos a los restos materiales la cronología llega hasta el siglo II para las cerámicas, mientras que para las monedas cubrimos el siglo III, el IV y la época visigoda.

De esta forma parece que el mantenimiento de las instalaciones y por lo tanto la llegada masiva de peregrinos, que eran los que a fin de cuentas sustentaban económicamente el complejo, termina a finales del siglo II d. C, coincidiendo con el declive de las ciudades. Es muy posible que en los siglos III al VII d. C. solo los frecuenten los habitantes del lugar y visitantes esporádicos de fuera, lo que explicaría la ausencia o escasez de materiales, según los casos. Incluso la *Damnatio Memoriae* planteada para la Cueva Negra tuvo que suponer la desacralización de la fuente termal y el fin acelerado de los peregrinos.

3. El Balneario Medieval

Es muy poco lo excavado todavía para esta época. Se sabe no obstante que entre los siglos XI y XIII existe una hospedería en la zona que se sitúa fuera de los muros de cierre del edificio romano, y que la piscina está todavía en uso. También en esta época el estanque se transforma, alzándose sus paredes con dovelas de la bóveda de las capillas o de las entradas y cubriéndose con una bóveda de ladrillo.

4. El Balneario Moderno

4.1. Del Siglo XIV al XVII

Se asiste en este periodo a un aumento de la población estable de los baños y a la fase final de deterioro de las instalaciones romanas. Las capillas se amortizan y empiezan a colmatarse, ubicándose en su interior pequeñas chabolas. La piscina deja de limpiarse hasta que llega un momento ya a finales del siglo XVI en que no se puede utilizar como balsa y asistimos entre finales del XV y el XVI a un paulatino incremento de visitantes foráneos, destacando la gran cantidad de vajilla italiana aparecida, amen de producciones locales de calidad.

4.2. El Balneario del Siglo XVII

Durante el siglo XVII notamos en la zona de los Baños Romanos de Fortuna una intensa actividad constructiva.

Cierto es que las construcciones se hacen con cierta rapidez y que la calidad de materiales, en especial de las argamasas, deja mucho que desear. No obstante hay un cambio cualitativo respecto a épocas anteriores. Desde que los romanos construyeron todo el complejo termal y hasta el siglo XVII, esto es, durante 1.600 años, todos los usuarios de los Baños se han ido adaptando a las antiguas infraestructuras. Sin embargo en el siglo XVII se hace tabla rasa con todo lo anterior. Es evidente que las nuevas necesidades fuerzan nuevas instalaciones, pero ¿a qué se deben estas nuevas necesidades?

Desde finales del siglo XIII en que el Lugar de Fortuna es comprado por un aragonés, Fortuna pertenece al Concejo de Murcia a la vez que varios Señores pretenden ejercer su señorío sobre estas tierras. Ello causa no pocas disputas entre ellos mismos y por supuesto entre los vecinos. La última gran disputa es la que tiene como resultado la independencia absoluta de Fortuna del Concejo de Murcia en 1628. La petición al rey de la Carta de Independencia a principios del siglo XVII provoca una serie de litigios con los pretendidos Señores que sólo quedarán resueltos a favor del Concejo de Fortuna 20 años más tarde y en el centro de esos pleitos están los Baños.

Hemos de convenir que si los vecinos de Fortuna pretenden la independencia es porque las cotas de prosperidad alcanzadas por la población son superiores a las de los 300 años anteriores, porque hay iniciativas locales y porque existe clara conciencia de que ser fortunero es algo diferente a ser murciano o cualquier otra cosa. Y todo esto tiene su evidencia en el terreno arqueológico. Volviendo a las excavaciones hemos de notar que los edificios construidos, por muy pobres que nos puedan parecer ahora responden a una planificación. No hablamos, pues, de particulares que de manera privada construyen instalaciones en los Baños para hacer peque-

ños negocios a costa de los bañistas foráneos. Hablamos de la conciencia de que el Balneario puede ser el gran negocio del Concejo de Fortuna (que en esta época producía una renta de 2.000 ducados anuales) y para que un negocio prospere hay que saber invertir en infraestructuras acomodadas a las necesidades reales.

Los edificios se pueden fechar entre los últimos años de Felipe III y los primeros de Carlos II, lo que nos da una fecha de construcción entre 1.620 y 1.630 y una de abandono entorno a 1670. No puede ser casual que la fecha de construcción coincida de forma tan precisa con la del Acta de Independencia Municipal.

La documentación del Archivo Municipal de Fortuna muestra que tras la emancipación del Concejo el ayuntamiento interviene directamente en los Baños. Decide la construcción de dos «estancos» (establecimientos con precios fijos y no abusivos) y mientras estos se terminan, se alquila una edificación que funcionara de manera provisional como estanco y sirviera para regular de inmediato los precios.

Solo el carácter emprendedor de los fortuneros de 1600 representados por su concejo justifica la visión de que las aguas termales pueden ser un buen negocio, pero este negocio no puede rendir lo suficiente si no se racionaliza la explotación y se dejan atrás infraestructuras que ya están obsoletas. Igual que en el siglo XX, en el XVII el auge municipal y el del Balneario van de la mano y no se puede entender el desarrollo del municipio sin tener en cuenta los Baños ni el de los Baños sin considerar el municipio.

5. Un Acercamiento al Ritual en época romana[63]

Admitido que se trata de un santuario y que por tanto el papel de los fieles es determinante, queda decir que significaba para la población romana tal lugar y como participaba del mismo.

Resulta evidente que aunque todas las aguas que brotan de cualquier manera tienen en su origen un toque divino (recordemos a modo de ejemplo la Fuente Pirene de Corinto), en las termales la divinidad se manifiesta de manera permanente. Es algo que el hombre romano podía percibir con claridad. Si el agua alivia o cura es porque la divinidad está presente. Si a unas personas las cura y a otras no es porque está vigilante y decide en cada momento quien debe o merece ser curado. En este sentido, en Fortuna hasta mediados del XIX el Balneario tenía una ermita bajo la advocación del Cristo de la Salud, y en la actualidad, los Baños de Archena, a unos 20 km. de Fortuna están presididos por la Virgen de la Salud, a la sazón, patrona del Municipio.

Respecto a la participación de los romanos en el santuario, resulta obvio que no puede ser sino a través de rituales, en eso hemos cambiado poco. Es complicado precisar con exactitud el ritual o rituales que seguían los visitantes de este santuario. Sin embargo, lo descubierto por las excavaciones nos permite, cada vez más, relacionar la estructura del edificio y lo hallado en él con un posible ritual.

La parte delantera del edificio aún no ha sido descubierta. Sin embargo, sabemos que nos encontramos ante una edificación cerrada, con uno o dos accesos por los que el enfermo peregrino accedía al interior del área sagrada, desde los laterales del estanque, verdadera zona de

63 MATILLA SÉIQUER, G., EGEA VIVANCOS, A. y GALLARDO CARRILLO, J., «La Sacralizad de las Aguas. El caso de los santuarios romanos de Fortuna (Murcia), *Aqua Romana. Técnica humana y Fuerza Divina*, Barcelona 2004, 162-167.

transición entre lo profano y lo sagrado, ya que el agua sagrada sale al exterior del santuario, sin despegarse físicamente de este e irrumpe en el mundo de los hombres. Es casi la misma intención que tienen las pilas de agua bendita en la zona más exterior de las iglesias.

Desde ese indefinido acceso los fieles llegaban hasta la piscina sagrada (recordemos la temperatura), la cual era rodeada en fila india por su lado septentrional hasta llegar a la capilla norte, donde sus pies se mojarían por la lámina de agua que desde esta resbalaba hasta la piscina. Inmediatamente después llegaría al espacio diáfano existente frente a la exedra y se encontraría cara a cara con la imagen de la divinidad que surgía de las aguas en el punto exacto en que el manantial llegaba a la piscina. Estaría en ese momento en el verdadero *sancta sanctorum* del lugar. Sobre el puente monolítico podría intentar mirar el fondo de la grieta del agua surgente, aunque le sería imposible distinguirlo dada su profundidad y los vapores que las aguas emanaban. Es en este momento cuando, ante el lugar de mayor conexión con la divinidad principal del santuario realiza sus votos y pide una cura para algún mal o enfermedad, arrojando a continuación a la piscina una moneda a modo de óbolo, una pieza de cerámica o colocando a los pies de la cabecera aras talladas *ex profeso*.

Una vez superado este trance el camino continúa por delante de la capilla sur, vuelve a mojarse los pies, prosigue por el pasillo meridional y abandona el recinto para comenzar en la zona balnear del complejo el «tratamiento».

En definitiva, una vez que ha hecho sus ofrendas esperaba que las aguas y sus propiedades le fueran propicias y le sanaran. Posiblemente tras las sesiones de baños y la verificación de su mejoría acudiría a la Cueva Negra, verdadera morada de los dioses, a depositar el exvoto al que se hubiera comprometido con la divinidad.

IV. BIBLIOGRAFÍA

ABASCAL PALAZÓN, J. M., Los nombres personales en las inscripciones latinas de Hispania, Murcia 1994.

ADAM, J. P., *La Construcción Romana*, León 2002.

AMANTE SÁNCHEZ, M., LECHUGA GALINDO, M., «Un nuevo hallazgo de denarios romano-republicanos en la provincia de Murcia», *Numisma*, XXXII, 177-179, julio-diciembre, Madrid, 1982, 9-20.

APARICIO, J., «El culto en cuevas en la Región de Valencia», *Revista de la Universidad Complutense* XXV, 1976, Homenaje a A. García y Bellido, I, 9-30.

ARIAS FERRER, L., MATILLA SÉIQUER, G. y EGEA VIVANCOS, A., «Stipes balnea. Ofrendas monetales en los Baños romanos de Fortuna (Fortuna, Murcia)», *III Encuentro Peninsular de Numismática Antigua,* Osuna (Sevilla), 27 de febrero al 2 de marzo de 2003, e.p.

BOUNNI, A. y AL-ASAD, K., *Palmyre. Histoire, monuments et musée*, Damasco 1989.

CANO GOMARIZ, M., *Villa de Fortuna. Carta Puebla*, Murcia 1994.

CHEVALIER, R. (ed.), «Les eaux thermales et les cultes des eaux en Gaule et dans les provinces voisines», Actes du Colloque 28-30 Septembre 1990, *Caesarodunum*, XXVI, Tours-Turín 1992.

CRESPO GARCÍA, J., «El Cabezo de la Mesa. Poblado de la Edad del Bronce en Caprés», *III Congreso Arqueológico del Sureste*, Murcia-Cartagena*,* 1947, 48-51.

CRESPO GARCÍA, J., «Estación ibérica del Castillo de las Peñas (Fortuna, Murcia)», *Crónica del IV Congreso de Arqueología del Sureste Español*, Elche, 1948, 238-243.

DIEHL, E.; SAN MARTÍN, P.; SCHUBART, H.: «Los Nietos. Ein Handelsplatz des 5 bis 3 Jahrhunderts an der Spanischen Levanteküste», *Madrider Mitteilungen*, 3, 1962, 45-85.

DÍEZ DE VELASCO, F., *Termalismo y Religión. La sacralización del agua termal en la Península Ibérica y el Norte de África en el Mundo Antiguo*, Monografías de Ilu, 1, Madrid 1998.

DUVAL, M., «Église et temple en Afrique du Nord: le temple du Yabal Ust (Tunisie)», *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques* 7, 1971, 290-292.

EGEA VIVANCOS, A., ARIAS FERRER, L., MATILLA SÉIQUER, G., «El santuario romano de las aguas de Fortuna (Murcia)», *XXVII Congreso Nacional de Arqueología,* Huesca, 6-8 de mayo de 2003, e.p.

FENDRI, M., «Évolution chronologique et stylistique d'un ensemble de mosaïques dans une station thermale à Yabal Ust (Tunisie)», *La mosaïque gréco-romaine. Colloque Paris 1963*, París 1965, 157-173.

FERNÁNDEZ DE AVILÉS, A.: «Reseña de los fondos principales del Museo de Murcia: la arqueología murciana a través del Museo Arqueológico Provincial», *Memoria de los Museos Arqueológicos Provinciales*, 1941, 104-118.

FONTECHA, R., *La moneda de vellón y cobre de la monarquía española*, Madrid 1968.

GARCIA CANO, J. M., *Las necrópolis ibéricas de Coimbra del Barranco Ancho (Jumilla, Murcia). I. Las excavaciones y estudio analítico de materiales*, Murcia 1997.

GARCÍA CANO, J.M.: *Cerámicas griegas de la Región de Murcia*, Murcia 1982.

GARCÍA DEL TORO, J. R., LILLO CARPIO, P. A., «Enterramiento humano colectivo del eneolítico en la Cueva del Barranco de la Higuera (Fortuna)», *Revista Murcia* 2º trimestre, Murcia 1977.

GARCÍA DEL TORO, J. R., LILLO CARPIO, P. A., «Un nuevo enterramiento colectivo eneolítico en la Cueva del Barranco de la Higuera (Fortuna)», *Anales de la Universidad de Murcia. Filosofía y Letras*, XXXVII, nº 3, curso 1978-1979, Murcia 1980, 191-200.

GENOVÉS CARDONA, I., SENENT ALONSO, M., «Génesis geológica e hidrogeológica de la surgencia de aguas termales en los Baños de Fortuna», *AntigCrist* XIII, Murcia 1996, 225-248.

GONZÁLEZ BLANCO, A. y AMANTE SÁNCHEZ, M.; «Trabajos arqueológicos en Baños y Cueva Negra de Fortuna», *Memorias de Arqueología* 6, (1991), Murcia 1997, 167-175.

GONZALEZ BLANCO, A. y OTROS (eds.), El balneario romano y la Cueva Negra de Fortuna (Murcia), Antigüedad y Cristianismo XIII, Murcia 1996.

GONZÁLEZ BLANCO, A. y otros, «El balneario de Fortuna y la Cueva Negra (Fortuna, Murcia)», *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Historia Antigua* V, 1992, 421-454.

GONZÁLEZ BLANCO, A. y OTROS, (Eds), *La Cueva Negra de Fortuna (Murcia) y sus Titvili Picti. Un santuario de época romana*, Antigüedad y Cristianismo IV, 1987.

GONZÁLEZ BLANCO, A., AMANTE SÁNCHEZ, M., «Baños romanos de Fortuna (Fortuna, Murcia). Campaña de 1992», *Memorias de Arqueología*, 7 (1992), Murcia 1998, 189-198.

GONZÁLEZ BLANCO, A., AMANTE SÁNCHEZ, M., «Baños romanos de Fortuna (Fortuna, Murcia). Campaña de 1993», *Memorias de Arqueología*, 8 (1993), Murcia 1999, 249-256.

GONZÁLEZ BLANCO, A., AMANTE SÁNCHEZ, M., RAHTZ, PH., WATTS, L., «Primer acercamiento a los restos arqueológicos del Balneario Romano», *AntigCrist*, XIII, Murcia, 1996, 153-178.

GONZÁLEZ BLANCO, A., y otros, «Baños romanos de Fortuna (Murcia). Campaña de 1995«, *Memorias de Arqueología,* 10 (1995), Murcia 2002, 227-239.

GONZÁLEZ BLANCO, A., y OTROS, «El balneario de Fortuna. Un caso arquetípico de continuidad cultural», *Termalismo antiguo. I Congreso peninsular, Actas. Arnedillo (La Rioja), 3-5 octubre 1996*, Logroño 1997, 319-328.

GONZÁLEZ BLANCO, A., y OTROS, «Las inscripciones romanas de Cueva Negra (Fortuna, Murcia)». Historia de un descubrimiento», *MHA* 3, 1979, 277-284.

GONZÁLEZ BLANCO, A.; «La Cueva Negra de Fortuna (Murcia): ¿un santuario púnico?», *I Simposium internacional Sociedad y Cultura púnica en España (Cartagena, 1990)*, Murcia 1994, 159-168.

GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, R., MATILLA SÉIQUER, G., FERNÁNDEZ MATALLANA, F., «La recuperación arqueológica del Balneario Romano de Fortuna», *AntigCrist*, XIII, Murcia, 1996, 179-220.

GONZÁLEZ SIMANCAS, M., *Catálogo monumental de la Provincia de Murcia*, Tomo 1, Madrid 1905.

HARRIS, E. C., *Principios de estratigrafía arqueológica*, Barcelona 1991.

HEISS, A., *Descripción general de las monedas Hispano-Cristianas*, T. I, Madrid 1856.

INIESTA SANMARTÍN, A.: *Las fíbulas de la región de Murcia*, Murcia 1983.

LACORT, A., *Estudio monográfico razonado del agua minero-medicinal de Fortuna*, Barcelona, 1886.

LECHUGA GALINDO, M., «Hallazgos monetales en el yacimiento romanos de Baños de Fortuna», *Antigüedad y Cristianismo*, XIII (1996), Murcia 1999, 221-224.

LILLO CARPIO, M. y LISON HERNÁNDEZ, L., *Los aprovechamientos termales en Fortuna*, Murcia 2002.

LILLO CARPIO, P.: *El poblamiento ibérico en Murcia*, Murcia 1981.

MATILLA SÉIQUER, G, «Baños Romanos de Fortuna. Historia, Estado de la Cuestión y Perspectivas de Futuro», *Arqueomurcia* 1, Murcia 2005.

MATILLA SÉIQUER, G. y ARIAS FERRER, L., «Circulación monetaria en el sureste peninsular. El caso de los Baños Romanos de Fortuna (Murcia)», *XIII Congreso internacional de Numismática*, Madrid Septiembre 2003 e.p.

MATILLA SÉIQUER, G., «Contexto arqueológico de la Cueva Negra de Fortuna», *La Cueva Negra de Fortuna (Murcia) y sus Titvili Picti. Un santuario de época romana*, Antigüedad y Cristianismo IV, 1987, 109-132.

MATILLA SÉIQUER, G., *Alfarería popular en la antigua Arrixaca de Murcia. Los hallazgos de la Plaza de San Agustín (S. XV-XVII)*, Murcia 1992.

MATILLA SÉIQUER, G., EGEA VIVANCOS, A. y GALLARDO CARRILLO, J., «La Sacralizad de las Aguas. El caso de los santuarios romanos de Fortuna (Murcia), *Aqua Romana. Técnica humana y Fuerza Divina*, Barcelona 2004, 162-167.

EGEA VIVANCOS, A., MATILLA SÉIQUER, G. y GALLARDO CARRILLO, J., «El Santuario romano de las Aguas en Fortuna (El Balneario de Carthago Nova)», *Mastia* 1, 2002, 179-190.

MATILLA SÉIQUER, G., GALLARDO CARRILLO, J. y EGEA VIVANCOS, A., «Informe preliminar de la intervención arqueológica en el balneario romano de Fortuna», *Arqueohispania***.** [http://www.arqueohispania.com/articulos/fortuna.htm]

MATILLA SÉIQUER, G., GALLARDO CARRILLO, J. y EGEA VIVANCOS, A., «Intervención arqueológica en el Balneario romano de Fortuna. Campaña de Julio de 2000», *Antigüedad y Cristianismo*, XVIII (2001), Murcia 2004, e.p.

MATILLA SÉIQUER, G., GALLARDO CARRILLO, J. Y EGEA VIVANCOS, A., «Intervención arqueológica en el Balneario romano de Fortuna (Campaña de diciembre de 1999)», *Antigüedad y Cristianismo* XVI, 1999, 369-376.

MATILLA SÉIQUER, G., GALLARDO CARRILLO, J., EGEA VIVANCOS, A. y ARIAS FERRER, L, «La planificación arquitectónica en el Balneario Romano de Fortuna», *La decoración arquitectónica en las ciudades romanas de Occidente*, Murcia 2004.

MAYER, M., «La Cueva Negra de Fortuna (Murcia). *Tituli Picti*», *Antigüedad y Cristianismo*, XIII (1996), Murcia 1999, 407-422.

MAYER, M., «La pervivencia de cultos púnicos: el documento de la Cueva Negra (Fortuna, Murcia)», *L'Africa romana*, Atti del VII Convegno di studio (Sassari, dicembre 1989), Sassari 1990, 695-702.

PAGE DEL POZO, V.: «Excavación arqueológica de urgencia realizada en la necrópolis ibérica del Castillico de los Baños (Fortuna). Abril-Julio 1986», *Memorias de Arqueología 1987-1988,* Murcia 1995, 113-118.

RAHTZ, Ph., WATTS, L., AMANTE SÁNCHEZ, M., y GONZÁLEZ BLANCO, A., «Excavaciones arqueológicas en Fortuna. Diciembre 1990», *Memorias de Arqueología*, 5 (1990), Murcia 1996, 383-391.

RAKOB, F., «Das Quellenheiligtum in Zaghouan und die römische Wasserleitung nach Karthago», *Mitteilungen des Dt. Archäologischen Institutes (Römische Abt.),* LXXXI, 1974, 41-89.

RAKOB, F., «Le sanctuaire des eaux à Zaghouan», *Africa,* III-IV, 1969-1970, 133-141.

RATHZ, Ph., WATTS, L. y GONZÁLEZ BLANCO, A., «Prospección de la zona en los antiguos Baños de Fortuna», *Memorias de Arqueología*, 4 (1989), Murcia 1995, 152-154.

RUIZ TRAPERO, M., «La moneda circulante en época de Carlos III (1759-1788)», *Carlos III y la Casa de la Moneda*, Madrid 1988.

SCHEID, J., «Sanctuaires et thermes sous l'empire», *Les Thermes Romains*, Actes de la table ronde organisée par l'École française de Rome (Rome, 11-12 novembre 1988), Roma, 1991, 205-214.

SERRANO VÁREZ, D.: «Materiales del Castillico de los Baños de Fortuna (Murcia)», *XVI Congreso de Arqueología Nacional* (Murcia 1981), Zaragoza, 1983, 669-677.

STYLOW, A. U., «La Cueva Negra de Fortuna (Murcia), ¿un santuario púnico?», *Religio Deorum* (Eds. M. Mayer y J. Gómez Pallarés), *Actas del Coloquio Internacional de Epigrafía. Culto y Sociedad en Occidente* (Tarragona, 1989), Sabadell 1992, 449-460.

TÖLLE-KASTENBEIN, R., *Archeologia dell'Acqua. La cultura idraulica nel mondo classico*¸ Milán 1993

TORRES FONTES, J.: «Fortuna en los siglos XIII y XIV», *Murgetana* XXVIII, 1968, 81-102.

VELÁZQUEZ, I. y ESPIGARES, A., «Traducción al castellano de los textos de la Cueva Negra», *Antigüedad y Cristianismo* XIII 1996, 453-475.

La cultura latina en la Cueva Negra. En agradecimiento y homenaje a los Profs. A. Stylow, M. Mayer e I. Velázquez
Antig. crist. (Murcia) XX, 2003, pp. 183-195

PARTOS MILAGROSOS EN LA CUEVA NEGRA DE FORTUNA: La nostalgia de un recuerdo histórico. —Análisis etnográfico y mitológico—

J.F. Jordán Montés
J.A. Molina Gómez

1. LA TRADICIÓN ETNOGRÁFICA

Cuando realizamos durante todo el año 1991 un trabajo de campo de carácter antropológico en la aldea de Caprés, situada al Norte del municipio de Fortuna (Murcia), entre el amplio catálogo de datos e informaciones etnológicas recogidos[1], encontramos una costumbre ciertamente extraña y espectacular por su singularidad.

Una de las informantes, Dña. Paca Méndez, nos indicó que:

> *«Me decían mis padres que la Cueva Negra (...) que allí iban las mujeres a dar a luz (...), le echaban lumbres y dice que se quedó la cueva negra de todas las que iban allí a dar a luz (...). Que dicen que hacían el sacrificio de ir allí a dar luz porque (...) era cosa santa».*

La cita es extraordinaria por todas las reminiscencias ancestrales que puede albergar en sus contenidos, aunque extraordinariamente singular[2]. Sin duda alguna que el espacio hierofánico

1 GARCÍA HERRERO, G.; SÁNCHEZ FERRA, A.; JORDÁN MONTES, J.F., *La memoria de Caprés*, en *Revista Murciana de Antropología*, nº 4, Murcia, 1997. En concreto p. 95.

2 No hemos encontrado paralelos absolutamente semejantes en el Sur de España. Ni siquiera consultando el excelente trabajo de LIMÓN DELGADO, A., *Costumbres populares andaluzas de nacimiento, matrimonio y muerte*, Publicaciones de la Diputación Provincial de Sevilla, Sevilla, 1981. Únicamente en la p. 22, por ejemplo, se indica que para conseguir la fecundidad, en Badalavira, se pensaba que era muy conveniente acudir a las aguas sulfurosas de

que significa la Cueva Negra[3] influyó durante siglos y milenios en la sacralización del entorno y de todo cuanto entrara en contacto con aquellas rocas veneradas. El fuego, la piedra, el carácter numinoso de las fuentes, las inscripciones latinas, más o menos visibles, pero incomprensibles para los ojos y mentes de las gentes sencillas,... todo contribuía a generar un halo de santidad y de sacralidad. Dicho ambiente mágico y de arrobamiento espiritual inclinaba a pensar que los niños que nacieran en aquel entorno y abrigo acogedor, serían bendecidos por las potencias benéficas que manaban de la Cueva Negra de Fortuna.

¿Nos encontramos ante un rito de *incubatio* en una gruta o de exposición a la naturaleza para facilitar el parto, implorar a Dios la salud de los recién nacidos y garantizar la vida de la madre? ¿Hay precedentes en las culturas mediterráneas de esta manifestación etnográfica?

También sabemos que los habitantes del pueblo de Fortuna solían acudir a la Cueva Negra el segundo día de Pascua, a comer la famosa «mona», en una peculiar comunión con el pasado y sus antecesores. Este alimento de pan o bollo[4], con un huevo en el centro, presenta ciertos valores vinculados con la fecundidad y la revitalización de la vida en la primavera. Con la resurrección, en suma, de hombres y dioses. Si a ello añadimos la bebida de las aguas que brotaban de la Cueva Negra, la intención salutífera de las gentes que allí acudían se entiende mejor.

2. POSIBLES PARALELOS ETNOGRÁFICOS

Además de los posibles paralelos etnográficos ya citados en el anterior apartado y en la nota 2, siguiendo atentamente la lectura de las obras de **Limón Delgado** (santuario de la Virgen de la Cabeza en Sierra Morena) y de **Juan Francisco Blanco** (fuente de Santa Casilda), creemos que podemos aportar algo de luz a partir de algunos trabajos antropológicos realizados en la provincia de Albacete.

Carratraca (Málaga). También, como recoge Limón Delgado, en Arjona existía la creencia de que la mujer que yacía con un hombre junto del santuario de la Virgen de la Cabeza, en Sierra Morena, en el mes de mayo cuando se celebra la romería de la citada virgen, quedaba fecundada. Del mismo modo, repasando la no menos interesante obra de Juan Franciso BLANCO: *Usos y costumbres de nacimiento, matrimonio y muerte en Salamanca*, Diputación de Salamanca, 1986, no hallamos nada similar. Si bien en la p. 17, en donde se describen creencias y supersticiones para conseguir la fecundidad, se indica que en algunos pueblos de la provincia las mujeres acudían a la fuente de Santa Casilda, a la que arrojaban una piedra para conseguir quedar preñadas.

3 AA.VV.: *La Cueva Negra de Fortuna (Murcia) y sus tituli picti. Un santuario de época romana*, en *Antigüedad y Cristianismo*, IV, Murcia, 1987. AA.VV.: *El balneario romano y la Cueva Negra de Fortuna (Murcia). Homenaje al Prof. Ph. Rahtz*, en *Antigüedad y Cristianismo*, XIII, Murcia, 1996.

No compartimos las prudentes dudas que los autores del texto plantean respecto a una posible «invención» de la informante, ya que por similar motivo se podría anular el resto de la información que en el libro se recoge de sus labios, que es mucha y de calidad. A tenor de lo que sabemos y escuchamos en su día, los testimonios de Dña. Paca Méndez eran siempre muy sólidos y hasta «racionales», sin que en ningún momento se desviara hacia fantasías desaforadas ni consintiera demasiado en explicar determinados ritos de carácter mágico. Por otra parte los paralelos etnográficos hallados en España o en Francia, por ejemplo, corroboran en cierto modo los datos de dicha informante.

4 No obstante, si rastreamos en costumbres ancestrales dentro del mundo islámico, existen ritos en los que intervienen los huevos, en concreto en un santuario cercano a Arabkir del interior de Anatolia, donde acuden para ser sanados tanto los turcos como los armenios. El ritual consiste en arrojar huevos a las ramas y raíces de un nogal, diciéndole «De mí a ti; de ti a otro»; es decir, se trata de desprenderse del mal y de transferirlo a otro ser. En otros lugares del mundo islámico se depositan ofrendas de huevos en las tumbas de los santones. Para todo ello ver RUDOLF KRISS y HUBERT KRISS-HEINRICH, *Volksglaube im Bereich des Islam*, Otto Harrassowitz-Wiesbaden. Volumen I, pp. 326 y 17 respectivamente.

Así, en los términos municipales de *Yeste y Nerpio* (provincia de Albacete)[5], encontramos ciertos rituales de purificación y de fertilidad que podrían equipararse a lo ya descrito en Fortuna. En las aldeas de Góntar y de La Graya las jóvenes mózas, especialmente las vírgenes, descendían en la madrugada de S. Juan para bañarse o lavarse el rostro en las aguas del río Segura, con el fin de alcanzar la «gracia» que dicho río portaba en esa jornada mágica y sacralizada del 24 de junio. Las aguas de San Juan garantizaban a las afortunadas la belleza, la salud y la fecundidad de la tierra. Eran aguas vírgenes, inmaculadas, pero preñadas de fecundidad y de virtudes, siempre antes de que hubieran sido iluminadas por los primeros rayos de sol y vistas o tocadas por una persona. La virginidad sólo era posible que fuera vista y recibida por vírgenes.

Las tradiciones recogidas para el día de San Juan en Yeste y Nerpio (España), se encuentran también en los países cercanos. Es suficiente recordar el caso de Francia, en sus numerosas fuentes y ríos, y que están expuestas por el doctor en etnohistoria **Pierre Audin**[6]. Pierre Audin nos recuerda, por ejemplo, que la festividad de S. Juan en Francia presenta celebraciones folklóricas muy semejantes a las españolas. Y que había numerosos lugares en Francia en los que se unía la fe en la curaciones milagrosas de las aguas con el temor reverencial que inspiraban las rocas sacralizadas por la tradición. Así, en la víspera de San Juan las madres sumergían por entero a sus hijos enfermos incurables en determinadas fuentes de *L'Eure-et-Loire*; o bien bebían de sus aguas o las guardaban en botellas para sanar de dolencias y fiebres; o se lavaban en ellas para alcanzar la salud. También los peregrinos que acudían a dichas fuentes podían permanecer esa noche mágica junto a los montes próximos a los manantiales.

Muy interesante es una frase recogida en la Bretaña francesa de boca de las ancianas, y que dirigían a los peregrinos de la fuente de *St.-Jean-du-Doigt* al menos desde el siglo XVIII: *«Vous qui avez été au feu, venez a l'eau»*[7], y que podría recordar la pintada de la Cueva Negra de Fortuna que parafraseaba a Virgilio: *«Aguas de las ninfas, otros fuegos apagáis; en cambio a mí un amor más ardiente me quema junto a las fuentes»*[8].

Hechos y tradiciones semejantes en Francia se pueden encontrar en el trabajo de **Paul Dufournet**[9]; o bien en **Pierre Saintyves**[10] quien recogió a principios del siglo XX otras muchas tradiciones similares.

En otros lugares, como relatan estos autores franceses, la curación por medio del agua requería que los niños de pecho fueran frotados con las rocas próximas a los manantiales.

---

5 JORDÁN MONTES, J.F. y DE LA PEÑA ASENCIO, A., *Mentalidad y tradición en la serranía de Yeste y Nerpio*, Instituto de Estudios Albacetenses, Albacete, 1992. pp. 195 ss. y 198-199.

6 PIERRE AUDIN, «Les eaux saintes de la France de l'Ouest: des croyances issues de la Préhistoire», *Les eaux thermales et les cultes del eaux en Gaule et dans les provinces voisines*, Actes du Colloque, 28-30 septiembre 1990, Aix-Le-Bains, édités par R. Chevallier, Centre de Recherches A. Piganiol Tours, *Antropologia Alpina*, Turín, 1992. *Caesarodunum*, tome XXVI, pp. 405-419. Es un muy interesante trabajo articulado en tres apartados: el agua y el sol (S. Juan); el agua y las rocas; el agua y los árboles, con una enorme cantidad de información.

7 OGÉE, J-B., *Dictionnaire historique et géographique de la province de Bretagne*, 1778 (reimp. Rennes, 1849, t.II. pá. 769).

8 VELÁZQUEZ, Isabel y ESPIGARES, Antonio, «Traducción al castellano de los textos de la Cueva Negra», *El balneario romano y la Cueva Negra de Fortuna (Murcia). Homenaje al prof. Ph. Rahtz*, en *Antigüedad y Cristianismo*, XIII, Murcia, 1996, p. 461.

9 PAUL DUFOURNET, «Pélerinages à des sources guérisseuses en Savoie et en Picardie à propos du prétendu «culte des eaux», *Les eaux thermales et les cultes del eaux en Gaule...* pp. 439 ss.

10 PIERRE SAINTYVES, *Las madres vírgenes y los embarazos milagrosos. Ensayo de mitología comparada*, Akal, Madrid, 1985. El original en francés es de 1908.

En efecto, la existencia y práctica de ritos de fecundidad entre las jóvenes mujeres parecen asociarse tanto con las aguas de fuentes y manantiales termales como con las rocas y las piedras sacralizadas por la tradición. Se trata, según **Mircea Eliade**, de las llamadas piedras fecundantes, que pueden fecundar a las mujeres estériles[11].

Veamos algunos otros casos concretos. Como narraba Saintyves *(Op. Cit. p. 17)*, las jóvenes aldeanas de *Saint-Ours* de los Bajos Alpes se deslizaban sobre rocas para hallar un honrado y buen esposo, y las mujeres para engendrar descendencia saludable y numerosa. El mismo autor *(Op. Cit. p. 18)* nos cuenta que en Túnez, en la tumba de *Sidi Fethallah*, las mujeres estériles acudían allí para deslizarse sobre una roca y alcanzar la felicidad de la maternidad. En Marruecos, a *Aïn-el-Dhenoun*, es decir, «La fuente de los genios», en cuyas inmediaciones los romanos levantaron un templo, las mujeres acudían para implorar una numerosa prole con la cual satisfacer a sus esposos *(Op. Cit. p. 28)*.

Mircea Eliade también nos relata casos semejantes en diversos países europeos en los que los deslizamientos, fricciones y abrazos a rocas, columnas, monumentos o similares garantizan la fecundidad humana y la salud de los pequeñines.

En el Coloquio celebrado en 1990 en *Aix-Les-Bains*[12], algunos de cuyos artículos ya hemos citado, se recogen igualmente numerosas noticias sobre la preñez, la fecundidad o la salud que conceden las aguas de determinadas fuentes y manantiales termales. No en vano, las aguas son siempre reducto de todo germen propiciador de vida y de regeneración de la existencia, en la que «subsisten todas las virtualidades». Con frecuencia las mitologías antiguas cuentan cómo el origen del hombre se encuentra en el agua[13]. **Enrique Casas**, por ejemplo, recogiendo bibliografía de principios del siglo XX, en una curiosa y simpática obra, nos señala que los habitantes de Alsacia estaban convencidos de que los recién nacidos se pescaban en lagos, fuentes y pozos[14].

En España las noticias aportadas por **Mariño Ferro**[15] son siempre de excelente utilidad. Del mismo modo, **Bouza-Brey** nos contaba en la primera mitad del siglo XX cómo en Galicia existía en ciertas comarcas la costumbre de bautizar a los niños en el vientre de las madres, a media noche, y a orillas de algunas ríos[16]. La presencia en España, en definitiva, de fuentes a

---

11 ELIADE, M., *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dinámica de lo sagrado*, Cristiandad, Madrid, 1981. En concreto, el capítulo VI: «Las piedras sagradas: epifanías, signos y formas», pp. 277 ss.

12 AA.VV., *Les eaux thermales et les cultes del eaux en Gaule et dans les provinces voisines*, Actes du Colloque, 28-30 septiembre 1990, Aix-Le-Bains, édités par R. Chevallier, Centre de Recherches A. Piganiol Tours, *Antropologia Alpina*, Turín, 1992. *Caesarodunum*, tome XXVI.

13 ELIADE, M., *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dinámica de lo sagrado*, Cristiandad, Madrid, 1981.

Capítulo V, «Las aguas y el simbolismo acuático», pp. 200 ss.

Mircea Eliade cuenta cómo las mujeres Tártaras estériles se arrodillaban junto a ciertos manantiales y estanques.

14 CASAS, E., *La covada y el origen del totemismo*, Ed. Católica Toledana, Madrid, 1924. p. 87. Cita nuestro autor un artículo, que el presenta el título en español, de R. EISLER: «Los pozos de las almas», *Archiv für Religionswissenschaft*, XVI.

15 Ver, por ejemplo, MARIÑO FERRO, X.R., *La medicina popular interpretada*, 2 vols. Xerais de Galicia, Vigo, 1986.

16 BOUZA-BREY, F., *Etnografía y folklore de Galicia (1)*, Ed. de Bouza Alvarez, J.L., Xerais de Galicia, Vigo, 1982, p. 236, dentro del capítulo «Los mitos del agua en el Noroeste hispánico», publicado como artículo en la *Revista General de la Marina*, Vol. CXXIV, 1942.

las que se acudían por mil motivos diversos está atestiguada en los concilios visigodos y en las obras de S. Isidoro o de S. Martín de Dumio en el siglo VI *(De correc. rustt. 16)*[17].

3. POSIBLES PARALELOS MITOLÓGICOS

La historia[18] y mitología clásica también nos ofrecen preciosos ejemplos relativos a este asunto. En la fuente *Calírroe* de Atenas las mujeres se frotaban contra sus piedras, invocando a las Moiras y a Apolo, para alcanzar una fecundidad envidiable y obtener un parto feliz[19].

Del mismo modo, las ninfas de la fuente *Artigueluge* de Arcadia conferían la fecundidad a las mujeres estériles.

El agua de la fuente *Eleuthera* se consideró óptima para realizar purificaciones, mas también para facilitar el parto a las mujeres embarazadas.

En el río *Escamandro* las jóvenes del territorio bañado por sus aguas acudían para bañarse el día antes de contraer matrimonio, porque de alguna forma consideraban que la divinidad protectora del río las fecundaba o les otorgaba la fertilidad deseada por la pareja. Del mismo modo procedían las mujeres que vivían en las orillas del río *Asterion*, cerca de Micenas[20].

Recordemos también que las ninfas de las fuentes son capaces de educar a los niños y de convertirles en héroes *(Eurípides, helen, vv. 624 ss.)*. ¿Las jóvenes de Caprés parían en la Cueva Negra por causa de un atávico recuerdo existente desde época romana que ellas, lógicamente, ya no conocían en su origen, para que sus vástagos participaran de unos ritos de iniciación en un antro sagrado por las fuerzas de la naturaleza?

La diosa *Tetis* sumergió a su hijo Aquiles en el agua para hacerle invulnerable, mientras que su bautismo de fuego le convertía en inmortal.

De modo semejante la diosa *Atenea* solicitó a las ninfas que crearan fuentes termales y sulfurosas (en Himera de Sicilia o en Las Termópolas) con las que recuperar el vigor perdido de Herakles tras cumplir sus trabajos y hazañas. Así Hércules se convierte en el patrón protector de las aguas termales que tanto le tonificaban.

Cicerón recoge un aserto popular *(De oratore, II, 27)* en el que se indicaba que todo aquel que acudía a las aguas no moría nunca. Plinio en su *Historia Natural*, cuyo capítulo XXXI dedica a la hidrología, nos presenta una amplia exposición de fuentes, ríos o lagos cuyas aguas sanaban. Séneca nos advierte también que determinadas fuentes procuran la fecundidad de nuestra especie en el libro III de sus *Cuestiones Naturales*, en concreto en *III, 2.2.* Las matronas

---

17 Un apretado pero útil resumen en BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J.Mª., «Magia y religión entre los pueblos indígenas de la Hispania Antigua», *Religión, superstición y magia en el mundo romano,* Univ. de Cádiz, 1985. 137-158. Así, por ejemplo, en el II Concilio de Braga del año 472, donde se prohibe encender velas en las fuentes; en el XII concilio de Toledo del año 681, donde también se veta adorar las fuentes; en el XVI de Toledo, donde de nuevo se repite el problema de rendir culto a las fuentes;... etc.

18 Una extensa y buena síntesis de los aspectos técnicos, médicos y religiosos de las surgencias termales y medicinales en el mundo grecolatino, con las fuentes antiguas citadas y catalogadas, en ORO FERNANDEZ, E.: «El balneario romano: aspectos médicos, funcionales y religiosos», *El balneario romano y la Cueva Negra de Fortuna (Murcia). Homenaje al prof. Ph. Rahtz*, en *Antigüedad y Cristianismo*, XIII, Murcia, 1996. 23-151. Ver también MARIÑO FERRO, X.R., *La medicina mágica (Hipócrates)*, Xerais de Galicia, Vigo, 1988.

19 PLOSS, H., *Das Weib in der Natur und Völkerkunde*, Leipzig, 1891, t. I, p. 436.

20 GARDNER, R., *Greek rive worship*, *Transactions of the royal society of literature*, 1878. Citado por Enrique Casas (p. 88).

romanas realizaban sacrificios junto a la fuente que manaba del monte Celio, dedicada en honor a la ninfa Egeria, con la intención de ser bendecidas por un parto breve en el que el fruto de sus entrañas naciera con salud y sin deformaciones.

4. LOS PRECEDENTES PREHISTÓRICOS E HISTÓRICOS EN EL USO MÁGICO Y MEDICINAL DEL AGUA DE POZOS, CUEVAS O FUENTES

Este tipo de manifestaciones etnográficas, en las que la roca se aúna al agua para otorgar la fertilidad y la salud, es posible suponerlas ya desarrolladas al menos desde la época del Bronce en la península Ibérica. Así creímos verlo en los espectaculares petroglifos del *arco de San Pascual* (Ayora, Valencia), descubiertos por **Meseguer Santamaría**[21], donde varias parejas primordiales, esquematizadas y grabadas sobre la roca, giraban sobre una poza natural y central que acumulaba el agua de las precipitaciones. Todo el conjunto estaba cubierto y cobijado, además, por un espectacular arco de roca. Sin duda que allí se realizaron ritos de fecundidad a través de representaciones y laegorías de hierogamias.

En el *Cerro de los Santos* (Albacete), los estudios de **Ruiz Bremón**[22] demuestran que el santuario ibérico, el cual alcanza la romanización plena, estuvo vinculado a cultos y ritos terapéuticos y medicinales basados en la ingestión de aguas minerales. En efecto, muchas de las esculturas o exvotos en piedra con figuraciones humanas presentan entre sus manos, situadas a la altura del vientre, unos vasos. Probablemente aludían a ritos en los que había ingestión de agua, abluciones o hasta inmersiones en el manantial sagrado, con aguas sulfatado-magnesianas de la zona y con sales. **Ruano Ruiz**[23] mantiene la misma teoría.

En el inmediato *Llano de la Consolación* (Montealegre del Castillo, Albacete), cerca de la necrópolis ibérica, hay también un manantial; pero **Mª. C. Valenciano Prieto**[24] no se inclina de momento a aceptar la presencia de un santuario.

En los trabajos arqueológicos de campo que se han realizado en el río Mundo, afluente del Segura, también se observa esa íntima vinculación de aguas termales y yacimientos arqueológicos, ibéricos y romanos[25].

¿Tales expresiones de piedad popular o de costumbres folklóricas, como es el caso que hemos señalado en Caprés (Fortuna), constituyen elementos de probable raíz pagana e incluso

---

21 El primer trabajo que reveló esta estación rupestre corresponde a MESEGUER SANTAMARÍA, M.S., «Los grabados y cazoletas del arco de San Pascual (Ayora, Valencia)», *Archivo de Prehistoria Levantina*, XX, Valencia, 1994. 187-276. Algunos comentarios complementarios en JORDÁN MONTES, J.F., «Insculturas y petroglifos en el Sureste de la península Ibérica», *3º Congresso de Arqueologia Peninsular*, Vol. IV, Porto, 2000, 557-570.

22 RUIZ BREMON, M., *Los exvotos del santuario ibérico del Cerro de los Santos*, Instituto de Estudios Albacetenses, Albacete, 1989.

23 RUANO RUIZ, E., «El Cerro de los Santos (Montealegre del Castillo, Albacete): una nueva interpretación del santuario», *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad Autónoma de Madrid*, 15, Madrid, 1988. 253-273.

24 VALENCIANO PRIETO, Mª. C., *El Llano de la Consolación (Montealegre del Castillo, Albacete). Revisión crítica de una necrópolis ibérica del Sureste de la Meseta*, Instituto de Estudios Albacetenses, Albacete, 2000.

25 JORDÁN MONTES, J.F. y CONESA GARCÍA, C., «Aguas termales y mineromedicinales en el valle del río Mundo (Hellín y Tobarra, prov. de Albacete). Aaspectos geográficos, hidrogeológicos, arqueológicos, históricos y etnográficos», *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie II, Hª. Antigua, t. V, 1992. 483-514. JORDÁN MONTES, J.F. y GARCÍA CANO, J.M., «Agua Caliente (Férez, Albacete), un enclave protohistórico e histórico junto a un manantial termal del río Segura», *Termalismo Antiguo. I Congreso Peninsular*, Arnedillo (La Rioja), 1996. 311-318. UNED, 1997.

prehistórica? Las numerosas y bien documentadas informaciones sobre la mitología y los mitos de la Hispania prerromana que nos ofrece **Bermejo Barrera**[26] o de la Galia que nos presenta la edición de **Chevalier**[27], así parecen sugerirlo o permitirían sostener esa hipótesis de trabajo.

Luego sería de especial interés encontrar precedentes históricos en el mundo islámico[28]. Para el Al-Andalus hay algunas referencias. **Franco Sánchez**[29] nos relata cómo en el siglo XVIII se comentaba el uso masivo de los baños de Orihuela en época d ela presencia del Islam en la península.

Mucho más interesantes son las referencias que nos proporciona la lectura de los dos volúmenes de **Rudolf Kriss** y **Hubert Kriss-Heinrich**[30]. Así en su volumen I, nos indican que en el santuario de *Gunya*, ocupado por monjes maronitas, un lugar de culto natural desde tiempos inmemoriales, se decía que S. Jorge fecundaba durante las noches a todas las mujeres estériles que acudían para bañarse en las aguas que brotan de una cueva de allí. De dicha cueva parte además un túnel con escalones, naturales unos, tallados otros, que descienden hasta el mar. En sus orillas las mujeres también procedían a realizar baños de fertilidad[31].

Del mismo modo, en *Zahr al-Baidar*, según los mismos autores, cerca de Beirut, existe otro lugar de peregrinación y culto muy apreciado por los musulmanes y cristianos. En él hay un pozo, cuyas aguas. bebidas o tomadas en baño, remedian a las mujeres infértiles[32].

5. INTERPRETACIONES ANTROPOLÓGICAS POSIBLES

Las escenas que desde tiempos imprecisos hasta el siglo XIX y principios del XX, se produjeron en la Cueva Negra de Fortuna, y en las que se desarrollaban ritos de propiciación de

---

26 BERMEJO BARRERA, J.C., *Mitología y mitos de la Hispania prerromana*, Akal, Madrid, 1986. pp. 141 ss., correspondientes al capítulo VI: «Las llamadas divinidades de las aguas», de GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT, Blanca.

27 DEYTS, S.A., «Sources sacrées, stations thermales et ex-voto de guérison en Gaule romaine», en *Les eaux thermales et les cultes del eaux en Gaule...* pp. 55-61.

28 AA.VV., *Agua y poblamiento musulmán*, Simposium de Benissa, abril 1987. Ajuntament de Benissa, 1988. Uno de los autores Mikel de Epalza analiza en su artículo, «El agua en el derecho musulmán», pp. 13-19 de la referida obra, el estado de pureza corporal, *tahara*, que significa para el musulmán la higiene obtenida a partir del agua. Ver también las diferentes aportaciones referidas al mundo islámico de la península Ibérica recogidas en los dos volúmenes de AA.VV., *El agua en zonas áridas: arqueología e historia*, I Coloquio de Historia y Medio Físico, Instituto de Estudios Almerienses, 1989. Interesa especialmente el artículo de LÓPEZ DE LA PLAZA, G., «Mujer, agua y sequía: historia de una discriminación social en el islam», pp. 229-245. Se recogen algunas fuentes islámicas que hablan de baños purificatorios en los ríos y en los baños urbanos para las enfermas y las paridas. Es decir, las mujeres impuras, no las sanas, sí podían acceder libremente a las instalaciones balnearias.

29 FRANCO SÁNCHEZ, F., «El espacio del agua en la ciudad de Orihuela en época islámica», *Agua y poblamiento musulmán*, Simposium de Benissa, abril 1987. Ajuntament de Benissa, 1988, pp. 33-53. El autor recoge un fragmento de la obra de MONTESINOS PÉREZ, José, *Compendio histórico-geográfico de la Fundación de la Antiquísima, Muy Noble, Muy Leal y Siempre Fidelísima Ciudad de Orihuela*, vol. I, 1791. Capítulo 20, pp. 421-422, donde dice: *«... porque así como ahora van a los Baños de Fortuna, acudían los Moros de todo el reyno a estos Baños de Orihuela, que assí como aquellos curan de enfermedades demasiadamente secas y calientes según varios experimentos que se han hecho...»*.

30 KRISS, R. y KRISS-HEINRICH, H., *Volksglaube im Bereich des Islam*, Otto Harrassowitz-Wiesbaden. El volumen I, del cual hemos extraído la información, se titula *Wallfahrtswegen und Heiligenverehrung*, publicado en 1969. El segundo es de 1962.

31 KRISS, R. y KRISS-HEINRICH, H., *Volksglaube im Bereich des Islam...* Vol. I, pp. 247-248.

32 KRISS, R. y KRISS-HEINRICH, H., *Volksglaube im Bereich des Islam...* Vol. I, p. 245.

la fertilidad o bien de protección de los bebés, constituyen un ejemplo que coincide con todo el amplio elenco de manifestaciones antropológicas comunes al ámbito mediterráneo, ya sea grecolatino, galo, hispano o islámico.

Pero ¿qué causas pudieron motivar la aparición en Caprés de tal costumbre y qué motivos pueden explicar su pervivencia y aceptación en una aldehuela de montaña, pobre y recluida en su aislamiento?

En primer lugar consideramos que el contacto con la fuente de la Cueva Negra podría estár motivado por el deseo de abandonar en las aguas que fluyen, de forma ritual, todos los desechos humanos tras el parto (placenta, cordón umbilical) sobre los que se podrían practicar ritos perjudiciales para el nuevo ser que ha nacido (mal de ojo, hechizos negativos, brujería). Este tipo de ritos están muy extendidos por toda la geografía peninsular y admite múltiples variantes.

La inmersión virtual y ritual del recien nacido en un antro acogedor, en una matriz universal de roca santa, y junto a aguas milagrosas que abastecen el balneario, como origen de la salud de todos, sería otra circunstancia digna de ser considerada. Por ella las jóvenes de Caprés estimarían que aquel útero de la Cueva Negra de Fortuna era el espacio idóneo para traer su descendencia al mundo.

Mircea Eliade recuerda dos citas bíblicas muy significativas al respecto. Una procede de Ezequiel *(36, 25)*, en la que se lee: *«Os aspergeré con aguas puras, y os purificaré de todas vuestras impurezas,...»*. Otra proviene de Zacarías *(13, 1)*, y dice así: *«Aquel día brotará una fuente para la casa de David y para los habitantes de Jerusalén, para la purificación de sus pecados y de sus inmundicias»*. Podemos añadir la de *2 Re 5, 14* cuando Eliseo indica a Naamán que se bañe siete veces en el Jordán para sanar su lepra, en un evidente rito de purificación en aguas milagrosas[33].

Nacer de y en la Cueva Negra de Fortuna, no significaba sólo una garantía de salud física, sino un bautismo que confería la limpieza espiritual. Las abluciones, aspersiones e ingestiones de agua medicinal y salutífera, sirven con frecuencia para sanar a los animales enfermos, para erradicar maleficios de los hogares, alejar a los terribles difuntos, ...etc. Las cuevas y las aguas, eran, en efecto, a la vez, seguros padrinos de los recién nacidos, y testigos milenarios de unos ritos ancestrales repetidos a través de numerosas culturas.

Pero las cuevas y las aguas garantizan algo de no menor importancia y trascendencia para la comunidad rural: la recuperación del vigor y de la salud de la madre que ha parido, en este caso en la Cueva Negra de Fortuna. En una sociedad primitiva y agropecuaria, con una demografía amenazada por el hambre, las epidemias, la insalubridad, las inclemencias del tiempo y las demás miserias y contingencias de la vida, como era el caso de Caprés, no sólo eran necesarias las esperanzas de los vagidos de los tiernos infantes, sino la laboriosidad de las madres. Y seguramente su cita periódica con la Cueva Negra de Fortuna era una bella fórmula, heredada de antaño, para restaurar las fuerzas consumidas durante la gestación y el parto.

Todo antro umbroso y toda agua pueden ser considerados como alegoría del caos primigenio, el umbral y el gérmen, respectivamente, que contienen las potencialidades del origen del cosmos. Había entonces una agonía episódica y momentánea de las jóvenes madres, pero el propio ámbito maternal de la cueva y de las aguas les concedía energías renovadas.

33 WALTER WOLFF, H., *Antropología del Antiguo Testamento*, Eds. Sígueme, Salamanca, 1997. Ver el capítulo 16: «Enfermedad y curación», pp. 195 ss.

Por otra parte, el hecho de que las mujeres de Caprés acudieran a visitar la Cueva Negra, y a parir el amor de sus entrañas junto a la fuente y entre sus rocas, revela un nostálgico y persistente recuerdo de épocas ancestrales, de cuando los romanos, y tal vez los iberos[34], acudían también allí para reclamar de las divinidades y númenes de la cueva y del paraje, protección, salud, amor y fecundidad.

Sin embargo, una razón más pragmática y menos poética que la nostalgia de la memoria, pudo mover a las jóvenes de Caprés a desplazarse hasta la Cueva Negra de Fortuna para los alumbramientos. Y sería, acaso, el evitar contaminar de impureza la propia aldea de Caprés. Fue relativamente frecuente en ciertos pueblos primitivos[35], y también entre los naturales de España, realizar ritos de segregación o de reclusión temporal, y separar nítidamente el lugar del parto del lugar de residencia, para evitar los costosos y prolijos ritos de purificación del hábitat humano cuando se produce una muerte por parto[36]. La fuerza de la sangre impera poderosamente, y los hombres, los varones aterrados, establecen qué está contaminado, o qué debe ser purificado, o cuándo se alcanza la expiación o el perdón[37]. No era bueno que la sangre de la mujer, doble impureza, fuera vertida en el hogar, cerca de la plaza de Caprés o de su ermita, cerca de las almazaras, de los lagares o de las eras, en definitiva, cerca del espacio de las labores cotidianas y de piedad religiosa, que constituía todo aquello que estaba contenido dentro del perímetro de la aldea.

En el mundo hebreo las prohibiciones que afectaban a las mujeres que habían parido, vetándoles todo contacto con las personas y objetos, sagrados o profanos, son frecuentes. El Levítico *(12, 1-6)* indica que la mujer quedará impura durante siete días tras el parto, pero además deberá permanecer en casa durante 33 días si fue hijo, y 66 si fue hija, sin ni siquiera poder acudir al templo o al santuario. Tales restricciones temporales, más reducidas en su extensión cronológica, también afectaron a las mujeres de Caprés o a las de Yeste y Nerpio, según nos contaban los informantes entrevistados[38].

Otra interpretación posible enlazaría con el pensamiento tradicional por el cual las aguas purifican y eliminan toda mácula que se sumerge en ellas. Así, el dolor de las embarazadas, las deformaciones de los «niños fenómenos», los peligros inherentes al parto,... todo ello sería simbólicamente arrastrado por las aguas que manaban de Cueva Negra[39]. En efecto, los restos de

---

34 De los santuarios ibéricos en cueva ver, por ejemplo, entre un sin fin de títulos: GIL MASCARELL, M.: «Sobre las cuevas ibéricas del país valenciano. Materiales y problemas», *L'aniversario, PLAV*, Valencia, 1975. 281 ss. DOMÍNGUEZ MONEDERO, A.J., «Los lugares de culto en el mundo ibérico: espacio religioso y sociedad», *Quad. Preh. Arqu. Cast.*, 18, 1997, 391-404.

35 VAN GENNEP, A., *Los ritos de paso*, Taurus, Madrid, 1986. pp. 53 ss. p.e.

36 CASAS, E., *La covada y el origen del totemismo*, Ed. Católica Toledana, Madrid, 1924, p. 9.

37 ROUX, J-P., *La sangre. Mitos, símbolos y realidades*, Ediciones Península, Barcelona, 1990, p. 35 y ss., p.e.

38 JORDÁN MONTES, J.F. y DE LA PEÑA ASENCIO, A., *Op. Cit.* pp. 222 y 228, p.e. Estas creencias que temían la proximidad de la mujer con sangre de menstruación existieron también en la propia aldea de Caprés: GARCÍA HERRERO, G.; SÁNCHEZ FERRA, A.; JORDÁN MONTES, J.F., *La memoria de Caprés*, en *Revista Murciana de Antropología*, nº 4, Murcia, 1997, pp. 100 ss. Van Gennep llama a estos momentos de exclusión de la mujer por causa de su embarazo, como períodos de margen: VAN GENNEP, A., *Op. Cit.*, pp. 55 ss., clausurados después de forma progresiva mediante ritos de reintregración (pp. 58 ss.).

39 MARIÑO FERRO, X.R., *La medicina popular interpretada*, vol. I, Vigo, 1985, p. 54 ss., donde narra diferentes ritos de expulsión del mal adherido a la vida de los niños en Galicia y en Asturias. También habla el autor de ritos de limpieza y de protección con agua, bendita o de manantiales y ríos (pp. 142 ss.; 145 ss. y 150 ss.). En otra obra de este investigador se recogen más ejemplos de curaciones y ritos relacionados con el agua y los niños, tanto de España como de Francia, citando fuentes antiguas: *Las romerías/peregrinaciones y sus símbolos*, Xerais de Galicia, Vigo, 1987, pp. 243 ss.

la menstruación o del parto (placenta, cordón umbilical, sangre, heces y orines, plasma, semen...) siempre fueron considerados por la tradición judía del Levítico como algo tremendamente impuro. La asociación de la mujer con el mal, el pecado original y la expulsión al Paraíso, convertían en tenebrosos aquellos flujos y emanaciones femeninas, aun cuando otorgaran vida, gozo y felicidad. Según el Levítico, la mujer con el período era considerada impura durante siete días *(Lev. 15, 19)*, y el varón que la tocare sería tenido también por impuro[40].

No hemos de desdeñar, si embargo, otra posibilidad de interpretación. La visita de las jóvenes y mujeres de Caprés a la Cueva Negra de Fortuna, cuando acudían a parir allí, puede vincularse sin excesivos problemas con ritos de tránsito y de iniciación. La mujer embarazada y presta a parir penetraba en la cueva, manifestando con ello que momentáneamente se separaba del espacio profano de la aldea, agitado por las necesidades cotidianas de la existencia y sus miserias más acuciantes. Se acogía entonces a un recinto sagrado por la tradición, bendecido por las emanaciones de lo divino, donde incluso alcanzaba la purificación por medio de las aguas santas.

La aparición de abundante material cerámico moderno, perteneciente a ollas, botijos, cerámica vidriada, loza blanca y azul, botones o cascabeles, tal y como evidencian las excavaciones de **Amante Sánchez**[41], señala una presencia humana de población actual en la Cueva Negra de Fortuna que no se explica sólo mediante visitas esporádicas de curiosos. Son restos de utensilios pensados para permanecer un tiempo en el antro rocoso. Estos restos materiales relativamenet recientes, que pertenecieron a gentes del término municipal de Fortuna, avalan en cierto modo las palabras de Doña Paca Méndez.

Las pintadas que aparecen en la bóveda de la Cueva Negra de Fortuna, por último, podrían hacer pensar a los indígenas que existía una comunión, o lejana percepción de sintonía, entre sus propios sentimientos y los de gentes muy antiguas que algún día habitaron o visitaron la Cueva Negra, y que compartieron la fe en las virtudes salutíferas del abrigo rocoso. Los habitantes de Caprés no entendían, lógicamente, el latín de la bóveda rocosa, pero admiraban la pervivencia de las palabras escritas en aquel techo. Añadamos que las palabras escritas en las sociedades primitivas, ágrafas o analfabetas en su mayor parte, constituyen un talismán muy valorado. Lo que está escrito es casi sagrado, en sí mismo por su permanencia; y por su plasmación en la roca, alegoría perfecta de lo siempre perdurable.

No en vano las divinidades y entes que mencionan los *tituli picti* de la bóveda de Cueva Negra de Fortuna, además de las ninfas, son especialmente aquellas que se vinculan a los ritos de la salud, de la fecundidad y de la fertilidad: Asclepio, Venus, Baco.

6. LOS NACIMIENTOS MILAGROSOS DE ZEUS Y DE CRISTO EN CUEVAS. Las aguas primordiales. El valor etnográfico de los arquetipos

Podemos considerar la costumbre de las mujeres y jóvenes de Caprés desde otra perspectiva. Y es la de la repetición de los arquetipos, cuestión ampliamente tratada y debatida.

---

40 Sobre las impurezas de la mujer en la España rural y tradicional, por ejemplo, Mariño Ferro en el vol. II de la obra citada en la nota anterior, pp. 126 ss. También describe el autor los modos y posiciones tradicionales del parto.

41 AMANTE SÁNCHEZ, M., «La Cueva Negra de Fortuna, Murcia). Excavación de tanteo, Diciembre de 1985», en *El balneario romano y la Cueva Negra de Fortuna (Murcia). Homenaje al prof. Ph. Rahtz*, en *Antigüedad y Cristianismo*, XIII, Murcia, 1996. 287-321.

Si Zeus nació en una cueva y fue protegido por los Curetes y el sonido metálico de sus armas entrechocadas, y si Cristo nació también en una cueva-establo, arropado por los pastores y el sonido de sus zambombas y carracas, ¿no sería lógico parir y nacer en una cueva, ya sacralizada por el recuerdo mítico de sus pinturas y de sus leyendas, bendecida por el poder curativo y salutífero de sus aguas, mágica por el carácter numinoso del roquedo y del farallón? ¿Si se nacía del mismo modo que el Salvador, no se recibiría también parte de su santidad, de sus virtudes, y de su esencia divina?

No hemos de descuidar el carácter de lugar de tránsito que significan las cuevas en numerosos pueblos. La cueva es preámbulo de numerosos ritos y umbral del paso de este mundo al otro, donde es posible obtener remedios para la salud, la videncia, la prosperidad de los tristes mortales. La derrota del dragón o del monstruo que habita las entrañas de la cueva, y la salida vitoriosa del héroe (un S. Jorge, p.e.) de ese antro oscuro y tenebroso, preludio del infierno, significa el regreso triunfante y la recuperación de la vida.

No es inusual, por otra parte, la creencia de que los antepasados, que residen en monumentos antiguos (megalitos, cuevas, tumbas, ruinas,..) fecundan a las mujeres[42]. En consecuencia, cualquier aproximación y contacto con un yacimiento arqueológico o con un paraje hierofánico, sería para la mentalidad de los habitantes de Caprés, en su subconsciente, una revitalización de los vínculos con los antepasados, siendo indiferente que fueran paganos o cristianos, pues no hay diferencias tan sutiles en tales expresiones ni se podían esclarecer con el nivel de formación cultural de una aldea atrasada y al margen de toda vida desarrollada.

El valor de los arquetipos de las aguas milagrosas, y que acaso pudo servir de inspiración a los naturales de Caprés o de cualquier localidad europea y cristiana, lo encontramos en la preciosa cita que leemos en San Juan *(5, 1-4)*, cuando describe que junto a la puerta Probática (de las ovejas) de Jerusalén había una piscina llamada en hebreo Betzata, con cinco pórticos, alimentada por una fuente intermitente y termal. A ella acudían infinidad de enfermos, ciegos, cojos, mancos, inválidos, a la espera de que un ángel descendiera y provocara ondas en las aguas. Era la señal aceptada para que los congregados se arrojaran al agua del estanque, porque pensaban que el primero que entrara en contacto con el agua agitada sanaría[43].

Curioso ejemplo y arquetipo cultural es el que nos proporciona la llamada «Fuente de María», en Jerusalén, en la cual los cristianos depositan gran fe, pues consideran que en ella se bañó una vez la Virgen, por lo que, como consecuencia de aquel gesto primordial, las mujeres que allí acuden se libran de la infertilidad y sanan de sus enfermedades[44].

---

42 ELIADE, M.: *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dinámica de lo sagrado*, Cristiandad, Madrid, 1981, p. 231. El investigador rumano se refería a ciertos casos constatados en la India.

43 En la Europa medieval la existencia de fuentes milagrosas es infinita. Así se recogen centenares de casos en las obras de **Franco Cardini** y de **Oronzo Giordano**, por ejemplo. El primero de ellos recoge numerosas fuentes que aluden al potencial peligro que los manantiales milagrosos representaban para la fe cristiana por la contaminación de creencias de raiz pagana. Así, Franco Cardini: *Magia, brujería y superstición en el Occidente medieval*, eds. Península, Barcelona, 1982, recoge textos en los que se habla de sacrificios o de ofrendas de pan y vino en las fuentes (p. 232; 233; 251; ...etc). Del mismo modo, Oronzo Giordano: *religiosidad popular en la Alta Edad Media*, Biblioteca Universitaria Gredos, Madrid, 1983, en las pp. 261, 261, 264, 272, 273, 276,...etc.

44 KRISS, R. y KRISS-HEINRICH, H., *Volksglaube im Bereich des Islam...* Vol. I, p. 169.

7. LA LUCERNA DEL BALNEARIO ROMANO DE FORTUNA: una posible representación de hidromancia

Se encontró en el vecino balneario de Fortuna, a unos 2 kms de la Cueva Negra, una magnífica lucerna (tipo Bailey B, grupo II), cuya iconografía, según los autores que la han estudiado[45], representaría un par de ninfas.

Sin embargo, nosotros, en nuestra mucha ignorancia, creemos ver una posible escena de hidromancia. Las dos jóvenes, desnudas, parecen abocar el contenido de un recipiente en el interior de una pila que alcanza su cintura. Pero el gesto de ambas mujeres, apoyándose en el borde de la taza de piedra con sus manos, y contemplando con sumo interés la superficie del líquido, nos anima a pensar que se trata de un ritual de adivinación a través de las ondas generadas en el agua o del movimiento y forma de manchas de esencias y aceites que flotan sobre la superficie del agua[46]. El análisis de los destellos, de las burbujas de aire o de las imágenes reflejadas, lo que se llama licanomancia, no es descartable tampoco para esta singular escena[47].

Isidoro de Sevilla cita a los hidromantes *(Etymologiae, VIII, 9: P.L., LXXXII. cols. 310-315)*, quienes pueden *«evocar en un espejo de agua la figura de los demonios y ver y oir cosas por medio de ellos o de sus engaños; vertiendo sangre en el agua se pueden evocar del mismo modo a los condenados»*. **Incmaro de Reims**, en un párrafo semejante, *(De divortio Lotharii et Tetbergae, 15: P.L. 125, 718-719)*, menciona también a los hidromantes como aquellos que *«evocan las sombras de los demonios mirando al agua, en la que dicen ver reflejadas sus imágenes, que hacen cabriolas, y oir sus voces»*.

Pensamos, en definitiva, que la actitud de ambas ninfas no denota ningún baño: no se mojan, no se lavan, no beben, no se acicalan, no se peinan, no se asean; sólo miran, ambas, con atención y detenimiento dentro de la pila.

Este somero comentario, que requiere mejores análisis iconográficos y de fuentes históricas, lo consideramos pertinente ya que añadiría un elemento más de interpretación a la magia y sacralidad de la Cueva Negra de Fortuna, y a su balneario, desde época romana. Sabemos que entre los *tituli picti* de Cueva Negra las mejores alusiones se dirigen a las ninfas y que probablemente el santuario estuvo dedicado en su origen y principalmente a ellas[48]. En consecuencia

---

45 GONZÁLEZ BLANCO, A.; AMANTE SÁNCHEZ, M.; RAHTZ, Ph.; y WATTS, L., «Primer acercamiento a los restos arqueológicos del balneario romano», *El balneario romano y la Cueva Negra de Fortuna (Murcia). Homenaje al prof. Ph. Rahtz*, en *Antigüedad y Cristianismo*, XIII, Murcia, 1996. 153-178 (en concreto p. 177).

Hay una magnífica foto en color en el cuaderno central del libro, en la página 360.

46 Por ejemplo tal y como se hacía y se hace con minuciosa atención en la España rural por parte de las sanadoras y curanderas para determinar si una persona tiene el mal de ojo o no, a tenor de la dispersión o concentración de las manchas de aceite que previamente han destilado con sus dedos sobre la superficie del agua contenida y encerrada en una vasito o en una taza. Nuestros trabajos de campo en Yeste y Nerpio (provincia de Albacete) recogen con detalle este tipo de rituales: JORDÁN MONTES, J.F. y DE LA PEÑA ASENCIO, A., *Mentalidad y tradición en la serranía de Yeste y Nerpio*, Instituto de Estudios Albacetenses, Albacete, 1992.

47 Para una primera introducción al asunto, sin más pretensiones que la información general, ver RAYMOND BLOCH: *La adivinación en la antigüedad*, FCE, México, 1985. p. 47. Un clásico para el tema de la adivinación, muy antiguo pero fundamental por las fuentes y la bibliografía, BOUCHE-LECLERCQ, A., *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, E. Leroux, París, 1879-1882. Los vols. 1, 2 y 3 versan sobre la adivinación en Grecia; el 4 sobre la etrusca y romana. Hay una segunda reimpresión en 2 tomos en Arno Press, New York, 1975, siendo la primera de 1963.

48 GONZÁLEZ BLANCO, A., «Los textos de la Cueva Negra y sus perspectivas histórico-religiosas», *El balneario romano y la Cueva Negra de Fortuna (Murcia). Homenaje al prof. Ph. Rahtz*, en *Antigüedad y Cristianismo*, XIII, Murcia, 1996. 477-518.

no sería raro que las dos figuras de la citada lucerna aludieran a ellas; pero consideramos que sería de interés incidir en los aspectos de la hidromancia.

La probable alusión que se hace en la Cueva Negra al mito de *Melampo*[49], personaje con capacidad de vidente y de conocer el lenguaje de las aves[50], añade todavía más interés al tema.

Efectivamente el rey de la Argólide, Melampo, además de adivino, es en realidad un iniciador de las jóvenes en sus ritos, pues purifica y sana de la locura ocasionada por la pubertad a las hijas de Preto, por medio de danzas y de bebidas sagradas, a cambio de un tercio de su reino *(Apollodoro, II [27] 2, 2)*. Melampo se considera, por otra parte, el que desde Egipto o desde Fenicia, introdujo la tradición de las procesiones en honor a Dioniso *(Herodoto, II, 49)*. Es más, el propio Melampo asegura a Fílaco que podrá curar a su hijo Iflico de la esterilidad si halla un cuchillo clavado en una encina consagrada a Zeus en Tesalia. Por todo ello, la antiquísima tradición de Caprés de parir sus mujeres en la Cueva Negra de Fortuna, podría ser un lejanísimo recuerdo del mito de Melampo, y una reminiscencia de ritos de carácter báquico, al estar su presencia atestiguada en los *tituli picti* de dicho antro. Son las serpientes que le lamen los oídos a Melampo mientras duerme las que confieren la capacidad de entender el lenguaje de las aves y de vidente, de predecir «a los hombres el porvenir», a la vez que es el propio dios Apolo el que le adiestra en «el arte de interpretar los auspicios» y le otorga la calidad de adivino *(Apollodoro, I [96], 9, 11)*. Y Baco, Apolo y serpientes aparecen citados en los diferentes *tituli picti* de Cueva Negra[51].

Añadamos todavía más. La diosa Fortuna, que sí está citada en las inscripciones pintadas de Cueva Negra, disponía de un magnífico santuario en Preneste (Italia) donde se le consultaban cuestiones de previsión del futuro por medio de *sortes* u oráculos ambiguos, elegidos por la mano inocente de un niño. Luego los sacerdotes interpretaban el significado de las frases escritas en esas *sortes* o tablas de madera para sus devotos.

De este modo nos atrevemos a sugerir que una de las actividades que se desarrollaron en el balneario romano de Fortuna, además de las relacionadas con la salud, la sanación y el ocio, fue la del vaticinio del devenir para beneficio de los que allí acudían, ya fuera en forma de *incubatio*[52] y sus sueños, todo ello asociado a los oráculos de Asclepio, ya fuera en forma de visión de los acontecimientos futuros por medio de las aguas y sus variaciones en cuanto a olor, forma, reflejos, aspecto,....

Las visitas y permanencias que las jóvenes de Caprés realizaban al antro rocoso de Cueva Negra para ofrecer al mundo sus queridos retoños, no dejan de ser una variante de una incubatio esperanzada, toda vez que a partir de la Tardoantigüedad el rito de *la incubatio* se aplicaba con preferencia para desentrañar los oráculos de los enfermos. Y una parturienta es también un doliente que agradece cualquier presagio favorable en su doloroso y feliz trance de otorgar la vida a un nuevo ser.

---

49 GONZÁLEZ BLANCO, A., *Op. Cit.* p. 494.

50 DÍEZ DE VELASCO, F.: «Melampo, Tiresias, Branco y la filosofía mística: análisis comparativo de prácticas esotéricas en Grecia y la India», *Realidad y Mito*, Ediciones Clásicas, Madrid, 1997. 219-239. Ver, además, JOST, M.: «La légende de Mélampous en Argolide et au Péloponnèse», *BCH*, supl. 22, 1992, 172 ss. SUÁREZ DE LA TORRE, E.: «Les pouvoirs des devins et les récits mythiques: l'exemple de Mélampous», *LEC*, LX, 1992. 3 ss.

51 VELÁZQUEZ, Isabel y ESPIGARES, Antonio: «Traducción al castellano de los textos de la Cueva Negra», *El balneario romano y la Cueva Negra de Fortuna (Murcia). Homenaje al prof. Ph. Rahtz*, en *Antigüedad y Cristianismo*, XIII, Murcia, 1996. 453-475.

52 Sobre *la incubatio*, por ejemplo, DONRIE, H.: «Inkubation», *RGG*, Tübingen, 1959, col. 755 ss.

La cultura latina en la Cueva Negra. En agradecimiento y homenaje a los Profs. A. Stylow, M. Mayer e I. Velázquez
Antig. crist. (Murcia) XX, 2003, pp. 197-209

ETNOGRAFÍA DEL CAMPO DE LA CUEVA NEGRA DE FORTUNA (MURCIA): SIMBOLOGÍA DEL NACIMIENTO, MATRIMONIO, ASOCIACIÓN, CURACIÓN Y MUERTE

Santiago Fernández Ardanaz
(Prof. de Antropología simbólica, Univ. M.H. Elche)

RESUMEN

Los elementos recogidos en el campo, sobre la significación que la Cueva Negra, sus alrededores, su campo, sus piedras, su manantial y sus aguas, su antiguo tilo, sus excursiones al campo de la Cueva, sus costumbres y rituales, seguían teniendo en los habitantes de la zona, confirman y dan cuerpo a los huesos descarnados que en algunas expresiones afloraban en los restos epigráficos. Por esto los traigo a colación, para ofrecer el contexto cultural que rodea de significados profundos a las funciones no sólo religiosas, sino también socioeconómicas, de organización territorial y con enraizada simbología cultural propia, que en la vida de estos pueblos ha tenido hasta nuestros días la «Cueva Negra». Un caso típico de etnohistoria, de cómo la etnografía puede ayudar a esclarecer el trabajo del historiador, y viceversa, el valor y función hermenéutica de la historia para el antropólogo.

ABSTRACT

The evidence collected in the field, regarding the influence tht the *Cueva Negra* and its surroundings continue to have on the population of the area, enriches the picture that we obtain from ethnographic remains. That is why I bring them up. In order to offer the cultural context that gives meaning to the functions that the *Cueva Negra* has had up to today. These functions are

Este artículo ha sido realizado en el marco del proyecto de investigación financiado por la Fundación Séneca de la Comunidad Autónoma de la Región de Murcia (Proyecto PB/33/FS/02 nº 5882): «Ciudadanía e interculturalidad. Cambios culturales en el Imperio Romano bajo los Severos».

not only religious but also socioeconomic, of territorial organizations and with a deeply rooted cultural simbolism of its own. It is a typical case of ethno-history and of how ethnography may help the work of the historian, and viceversa, of how the hermeneutic function and value of history may help the anthopologist.

INTRODUCCIÓN

Cuando el Dr. González Blanco, me propuso este comentario, me encontraba recorriendo la Sierra de la Pila en un trabajo de campo e inmediatamente me picó la curiosidad: cuál sería la visión 'emic' sobre las funciones de la 'Cueva Negra' por parte de las poblaciones cercanas. ¿Habría quedado algo de las primitivas significaciones, qué cambios habrían sufrido en sus funciones, seguirán siendo vigentes todavía hoy algunas de ellas? Y los elementos que ya por entonces rastreé sobre la significación que la Cueva Negra, sus alrededores, su campo, sus piedras, su manantial y sus aguas, su antiguo tilo, sus excursiones al campo de la Cueva, sus costumbres y rituales, seguían teniendo en los habitantes de la zona, fueron confirmando y dando cuerpo a los huesos descarnados que algunas expresiones afloraban en los restos epigráficos. Por esto los traigo a colación, para ofrecer el contexto cultural que rodea de significados profundos a las funciones no sólo religiosas, sino también socioeconómicas, de organización territorial y con enraizada simbología cultural propia, que en la vida de estos pueblos ha tenido hasta nuestros días la «Cueva Negra». Un caso típico de etnohistoria, de cómo la etnografía puede ayudar a esclarecer el trabajo del historiador, y viceversa, el valor y función hermenéutica de la historia para el antropólogo.

I. ELEMENTOS ETNOGRÁFICOS Y SUPERVIVENCIAS CULTURALES

1.1. El baño del recién nacido, el agua santa de Pascua y la sed de los muertos

Al menos seis informantes (de Fortuna, Abanilla, La Hurona, dos residentes en Orihuela y Alicante, pero nacidos en el campo cercano a la Cueva Negra y actuales propietarios de parte de sus tierras circundantes, El Tollé y Fuente Blanca) coinciden en que «*había gente que iba al manantial de la Cueva Negra para dar el primer baño a su recién nacido*». Según ellos estas recién paridas a veces «*llegaban a caballo de mulas o burros bajando de la Sierra o subiendo de las tierras bajas del Esparragal para lavar a sus hijos en el Agua Santa de la Cueva Negra de Fortuna*». «*Así la llamaban*, —añade nuestro informante de Abanilla— *no sé si porque así lo creían los antiguos, o porque según he oído decir al cura viejo de El Partidor*, *la víspera de la Pascua iban a coger a ese manantial el agua que iba a servir para ser bendecida en la Pascua y repartirla entre todas las casas y familias. Esa agua santa servía no sólo para purificar las habitaciones de la casa, los animales y los campos, sino también para conservarla y darla a beber a los enfermos y moribundos, para bañar a los recién nacidos y para mojar la boca del muerto antes de cerrar la caja y enterrarlo*». Este testimonio refuerza la vinculación entre el manantial de la Cueva y los ritos máximos de la Pascua, con todas sus virtualidades de curación, exorcismo, fertilidad, fecundidad, viático en el viaje a la inmortalidad, en cuanto servía para apagar la sed del muerto y pasar al Más Allá. Además de sello de cohesión social y de bien común supremo de fuente de la vida, en cuanto «se repartía entre todos». El «primer

baño del recién nacido» es un rito que se remonta a las más antiguas culturas mediterráneas[1] y que expresa desde la iniciación a la curación y renacimiento.

1.2. El pasadía del Lunes de Pascua en la campa de la Cueva Negra, las hierbas milagrosas, la comida campestre y la carne asada de serpiente «que sabe como la mejor merluza»

Vuelven a coincidir los informantes en la costumbre de «*ir de pasadía a la campa de la Cueva Negra el lunes de Pascua, para beber el agua y comer la caldereta de Pascua*». Esta costumbre no se ha perdido y todavía se puede ver a algunas familias haciendo la comida en el campo de la Cueva Negra, sea después de Pascua o en otros días cercanos a San Juan. «*Aunque ahora hay que llevar el agua, porque el manantial apenas mana en Pascua y está completamente seco en el verano, porque han excavado muchos pozos más abajo y las venas de superficie se han quedado agotadas; de hecho ya no hay árboles. Todavía mi padre conoció el viejo tilo con el tronco todo hueco*». Por la oquedad de este viejo tilo pasaban a los niños herniados el último día del año para curarlos.

Sobre el «pasadía del lunes de Pascua» son muy significativas algunas acciones que ese día hacían las mujeres: «*Durante la mañana, y para esto había que madrugar y llegar pronto, porque si no te quedas sin nada, las mujeres íbamos a recoger las hierbas milagrosas (*otros*: «las hierbas de la Cueva»), que las ancianas nos enseñaban a reconocer y con ellas se hacían algunas tortillas o fritos albardados, por ejemplo con ajos milos y cantueso, o con husos tiernos —había que recogerlos tiernos, pero con la chorra bien alta— y la mandrágora, si tenías suerte en encontrarla. Lo que no se podía hacer es pasar la noche, porque era peligroso, los pastores decían que habían grandes serpientes que mamaban la leche de las ovejas y que salían del manantial de la Cueva. Por eso no se podía ir a pasar la noche, sino sólo de día. Algunas mujeres se llevaban algunas hierbas y las colocaban en las cunas de sus niños*». Sobre la «serpiente enorme de la Cueva Negra» cuentan en Abanilla que «*salía del manantial la noche de San Juan y que todas las ovejas a las que mamaba parían siempre mellizos*». Todavía hoy se trata de cazar serpientes («*que salen de la cueva negra*») para extraer su grasa y producir ungüentos para curar las heridas. Y algunos todavía recuerdan «*la exquisita carne de serpiente que sabe como la mejor merluza*» y que algunos cazaban «*en primavera para comerlas en Pascua*». Otros introducen algunas variaciones, como que se dedicaban a cazar serpientes para llevarlas a la Cueva Negra el Lunes de Pascua y sacrificarlas, separar las mantecas para hacer ungüentos curativos y asarlas con hierbas aromáticas y «vino del Culebrón», como aperitivo antes de la «gran comilona en la campa». Alguno añade: «*Cuentan que algunos antiguamente se llevaban las serpientes a la Cueva Negra colgadas del cuello o en la cintura, y que después de matarlas dentro, las asaban y comían con vino del Culebrón*». El vino del Culebrón es famoso, es de las tierras altas de Pinoso, La Romana, el Culebrón, etc. (hoy en la provincia de Alicante, pero antes del siglo XIX formaba parte de las comunidades que basculaban entre la sierra y la montaña de estos lares en torno al santuario de la Cueva Negra de Fortuna), una de las zonas más famosas por sus vinos y cuyos habitantes también bajaban a la Cueva Negra «*a trocar los vinos por pimientos, frutas y otras cosas de la Huerta y Vega Baja, y según cuentan los antiguos a buscar novia*».

1 ELIADE, M., *Tratado...,* 1981, pp. 200-201.

1.3. Ir a parir a la Cueva Negra agarrada al tilo

Hemos recogido en las aldeas de la Sierra de la Pila una costumbre que algunos de los informantes refieren a dos grandes árboles que crecen cerca de Barinas y que otro, sin embargo, la pone en conexión con «el tilo de la Cueva Negra». Según estos informantes había algunas aldeanas que iban a parir a la Cueva Negra agarrándose a estos grandes árboles. «*Sobre todo* —añade el informante de La Hurona— *si el hijo no nacía de cabeza, se iban al tilo de la Cueva Negra y allí agarradas al árbol conseguían parir viva la criatura. Después la lavaban con el agua de la fuente que manaba abundantemente dentro de la cueva, y no como hoy. Y estos hijos eran después los más fuertes de la familia*».

1.4. Los herniados y el viejo tronco del tilo

También se recuerda que cuando alguien se herniaba, iba a curarse a la Cueva Negra: se lavaba con agua de la Cueva y pasaba por debajo del tilo. Otros, precisan: «*Por medio de la oquedad del viejo tronco del tilo, el día último del año y por la noche, se pasaba a los niños herniados para curarlos*. Pero según recuerdan, «esto se hacía por Cabo de Año». Otros insisten en que se hacía «cuando a uno le nacía un niño herniado», o «cuando los chiquetes se herniaban».

1.5. Entrar viejo en la Cueva y salir como niño

Estos informantes aseguran que «*las cosas de la Cueva Negra tienen virtud con las puérperas, con los niños recien nacidos o de corta edad, pero no con los viejos, porque para recibir la salud de la Cueva hay que ser inocentes y puros*». Otros insisten en que «*hay que purificarse bien antes de recibir el agua santa de la Cueva o de entrar en la Cueva, porque el que entra viejo sale como niño».*

1.6. La danza que despierta la tierra

Otro ritual que forma parte de los misterios de la fertilidad y del ciclo de la renovación de la vida está constituido por la llamada «*Danza de Santágueda*» o «*Danza de los bastones*». Los ancianos de la Sierra de la Pila nos indican una danza que «*hacíamos por Santágueda los mozos, íbamos en parejas unos detrás de otros golpeando a ritmo con un fuerte bastón la tierra para que despertara del letargo del invierno, esta danza se hacía también el lunes de Pascua en la romería a la Cueva Negra*». Según nuestros informantes el ritmo de los golpes del bastón sobre la tierra era 3x3x2 pausa 3x3x2 pausa 3x3x2..., mientras se iba en fila, pero cambiaba a un 2x2x3 pausa 2x2x3...a gran velocidad, mientras las filas de danzantes dibujaban espirales y círculos en ciertos momentos del movimiento. A estos momentos de la danza, haciendo círculos, algún informante llama «*hacer el caracol como la noche de Viernes Santo*». Sobre la «Danza del caracol» hemos realizado un específico trabajo de campo cuyas conclusiones pronto serán publicadas. Pero lo que en esta ocasión nos interesa de esta información es su relación con la Cueva Negra. «*La danza para despertar la tierra del invierno*» se hacía en primavera (en el momento de la resurrección del ciclo de la vida) en las inmediaciones de la Cueva Negra, como se hacían otros ritos el 27 de marzo según indican las inscripciones citadas; época de comienzo de la navegación y de otras faenas agrícolas. La otra ocasión, «*por Santágueda*», coincide con

la primera *«promesa o profecía de la llegada de la vida primaveril»*, sea con las luces de la Candelaria que adelantan la luz pascual de la Vida, sea con los rituales santaguedinos que como en el País Vasco *«golpean la tierra para despertarla del letargo (*otros: *sueño*) *del invierno y adelantar la vuelta de la vida».*

Los círculos de la danza el Lunes de Pascua «*iban unidos a la costumbre de sacar a bailar a las antiguas novias, aun en contra de sus maridos; se apostaba y el que apostaba más la sacaba a bailar. Ese día se podía, porque todos éramos libres. Una vez que estabas dentro del círculo, nadie te podía decir nada, seguías el impulso de la pasión. Claro que a veces se terminaba en riñas y navajazos».* Se trata claramente de danzas sagradas que liberan y a la vez colocan al danzante, libre de todo tabú, en comunicación con lo divino para que pueda ser invadido por el dios («*en-thusiasmós*»).

1.7. Las serpientes de la Cueva Negra que maman a las ovejas y hacen parir mellizos

La presencia de la/s serpiente/s es lugar común en todo el campo y poblaciones que rodean el Santuario de Fortuna. Y se trata de una de las «supervivencias» más patentes que enlazan directamente con el contenido de las inscripciones murales de la Cueva Negra. En todos los informantes se revela un «miedo-terror a la serpiente de la Cueva», unido a la convicción de «algo santo, una fuerza con poderes especiales», que abarcan un amplio abanico: desde el poder de la fertilidad, a los curativos. Los poderes de la «serpiente de la Cueva» coinciden con los del «agua santa de la Cueva»: fertilidad (promesas y enlaces, agua de la primera noche de los novios), curación y fuerza (puérpera en trance de parir, hijos sanos y fuertes, herniados, dolores de vientre, disentería y heridas), purificación (casa, recién nacido, animales, panes de trigo, contra el corno rojo, y viñas, contra el mildiú, etc.). Los poderes curativos expresan la dymanis divina que proviene de la inmortalidad y por esto hace nacer, y que salta a la inmortalidad como «viático para el gran viaje subterráneo» que emprenden los difuntos.

Tan fuerte es la eficacia de la serpiente que «produce mellizos». Es decir, según la antropología cultural mediterránea, tiene poder divino, en cuanto los gemelos sólo son posibles por la «introducción del semen divino en el seno de la mujer».

1.8. Era costumbre ir a la Cueva Negra todos los pueblos vecinos de la sierra y de la huerta, bajar y subir a celebrar juntos la Pascua, a intercambiar productos y a buscar novia

Esta información es común a las villas y aldeas que rodeaban Fortuna: bajaban de Barinas y el Hondón de los Frailes, de los viñedos de La Romana y Culebrón, de las cercanas sierras de La Garapacha y Caprés, de Abanilla y Macisvenda, y subían también desde Santomera y Orihuela. Y en la campa en torno a la Cueva Negra celebraban juntos «*el pasadía del lunes de Pascua*». «*Era ocasión de conocerse, de reforzar las relaciones entre las familias y entre los pueblos. Muchos se prometían ese día, y siempre se miraba con especial afecto a la campada de la Cueva Negra. Y también se intercambiaban las plantas de la huerta y otros frutos típicos de cada pueblo, los de la huerta de abajo y los buenos vinos de la montaña de arriba. También se cantaban cantares de cada pueblo, se bailaba y se comía juntos haciendo la comida en la campa y bebiendo agua, que decían que era santa y curativa, la que nacía entonces en la interior de la Cueva».*

Estamos ante restos de la función de amphictionía propia de los santuarios mediterráneos. Las poblaciones del entorno, de la montaña y del valle, concurren al «ómphalos» de su territorio, que tiene función de «arché-principium» de todas las dimensiones del existir humano, individual y colectivo: producen la solidaridad del grupo, las alianzas entre las diferentes poblaciones, los intercambios económicos y sociales, los enlaces y tratos, mediante una serie de rituales de purificación, expiación, impetración y alianza. El santuario así es el centro de todas las actividades sociales: desde la distribución del territorio, a la economía, las estructuras sociales y las convenciones políticas. Estos elementos que ofrece la etnografía coinciden con algunos aspectos sociales y económicos que las inscripciones atribuyen al santuario: como la apertura del Año y distribución del calendario y de las faenas económico-sociales y políticas, la apertura de la navegación, las promesas de matrimonio, el nacimiento de los hijos, el trueque de las semillas y productos.

1.9. El agua de la Cueva Negra que bebían los novios en la primera noche nupcial

«Todavía mi madre tenía siempre en casa el agua curativa de la Cueva Negra de Pascua, y la usaba cuando teníamos mal de tripas o para enfermedades de la piel. También decía que antiguamente antes de la primera noche los novios tenían que beber el agua de la Cueva Negra, porque daba hijos sanos y fuertes» (de Las Casas del Señor). Estamos ante otro de los signos de la función radical del santuario como «principio de la vida». Este testimonio etnográfico enlaza directamente con los rituales de fertilidad que muestran las inscripciones. Volveremos sobre este testimonio al analizar los signos y símbolos que han pervivido hasta nuestros días y sus funciones económicas, sociales y culturales.

II. SIGNOS Y SÍMBOLOS: SUS FUNCIONES ECOLÓGICAS, SOCIO-ECONÓMICAS, POLÍTICAS Y RELIGIOSAS EN EL CAMPO DE LA CUEVA NEGRA DE FORTUNA

Las llamadas creencias, usos y costumbres en torno al campo de la Cueva Negra de Fortuna nos permiten no sólo descubrir las llamadas «supervivencias» de las fases de una determinada historia cultural, como testimonios de un pasado o restos arqueológicos vivos, (perspectiva que tanto gustaba a los primeros antropólogos evolucionistas y en general a los que cultivan la etnohistoria), sino sobre todo para captar los criterios que estos pueblos han aplicado al escoger y mantener en vida unas creencias, unas costumbres, mientras otras las han eliminado en el proceso continuo de enculturación y aculturación a lo largo de su historia. Estos criterios los vamos a tratar de detectar analizando las funciones de estas llamadas «supervivencias culturales» en sus dimensiones ecológico-territoriales, socioeconómicas, políticas y religiosas, tanto a nivel social como individual. Para ello vamos a escoger los signos y símbolos que constituyen los ejes polarizadores de estas «supervivencias culturales», sus usos y finalidades, sus funciones sociales.

II.1. El santuario de la Cueva Negra como eje-centro de la comarca entre la Sierra y la Vega Baja

Para darnos cuenta de la situación (la Cueva Negra como «lugar antropológico») hay que analizar el sistema y eje de relaciones que la etnografía nos ha descubierto entre los diferentes

actantes de esta cultura. El primer actante es sin duda el territorio donde se emplaza el santuario y que por lo tanto ejerce una función de distribución y organización del territorio. Se encuentra entre las colinas que por un lado dominan la vega del Segura y por otro se encuentran a pie de monte, de las Sierras de La Garapacha, Caprés, Culebrón, Sierra de la Pila. Es decir, en un «lugar medio» entre las culturas de montaña y las culturas de valle-vega, entre las poblaciones de abajo y las de arriba. De manera que sus frecuentadores «bajarán o subirán» según su relación orográfica con el santuario. En los datos que nos ofrece la etnografía efectivamente unos hablan de «bajar» (montañeses de Caprés, La Garapacha y tierras altas del «otro lado», como los actuales alicantinos de El Hondón de los Frailes o de Pinoso y La Romana o El Culebrón) y otros de «subir» (huertanos de Orihuela o Santomera). Como «lugar en medio»[2] el santuario se coloca en una función precisa, la de «arche-principium» de toda una variada comarca y de las diferentes necesidades y correspondientes relaciones (valga la redundancia) de sus habitantes. Un «lugar de intermediación», es decir, con una función de comunicación global, de donde deriva su función de distribución y organización del territorio, como lo entendió Pericles basando su reforma en la función territorial y de organización de redes sociales y políticas propias de los santuarios[3].

Por esto será bien significativo examinar la distribución del territorio y de sus asentamientos poblaciones en torno a este «lugar-eje» que ocupa el santuario. La etnografía nos ofrece datos que se refieren naturalmente a la actual orografía, pero algunos, que sin la historia orográfica del territorio nos resultarían incomprensibles, tienen sin embargo una estrecha correspondencia con los datos que nos ofrece la epigrafía romana de la Cueva. Hoy la costa, por ejemplo, se encuentra a más de 30 kilómetros de distancia de Fortuna. Pero en tiempos testimoniados por buena parte de la epigrafía de la Cueva (s. III-IV d. C.), el mar entraba hasta cerca de Elche por los «Fondi» y «Hondones», que el Vinalopó por su lado ha ido rellenando durante casi dos mil años, y que el Segura por su parte ha ido convirtiendo en zonas pantanosas el antiguo estuario que se extendía entre Guardamar y Santomera, donde las futuras colonizaciones de Dolores, San Fulgencio, Desamparados y otros «Fondos» de Orihuela hasta Santomera, pudieron realizarse en pleno siglo XVIII gracias a estos cambios de la costa levantina. Es decir, que en tiempos romanos y visigodos el Santuario de Fortuna se encontraba encima del estuario formado por las desembocaduras del Segura y Vinalopó, dominio todavía del mar mediterráneo y por lo tanto de los marineros y lugar de acceso de «los ibicenses». Dicho de otra manera, que el santuario de la Cueva Negra de Fortuna no estaba «tan lejos» de Ibiza como en la actualidad, sino que estaba «comunicado directamente por el mar», como de hecho indican las inscripciones. Y por lo tanto, con una función «intermediaria» entre gentes de mar y gentes de tierra adentro. No extraña por lo tanto que las poblaciones de la sierra y del «otro lado» de la sierra (Pinoso, Hondón de los Frailes, La Romana) se sintieran (y sigan sintiéndose todavía hoy según testimonian algunas «costumbres») ligados al santuario de la Cueva Negra de Fortuna. Como no extraña que los marineros de Ibiza navegaran hasta el santuario para indagar los signos de bonanza del comienzo de la campaña de navegación, cada 27 de marzo. Esta situación orográfica y de intermediación permite verificar mejor la hipótesis sobre el origen cartagenero de los visitan-

2 El *medionemeton* de los santuarios griegos: véase WEBSTER J., 1996, «Sanctuaires and sacred places», en GREEN, M. J., (ed.), *The Celtic World*, Londres, pp. 445-464; REICHENBERGER A. 1988, en *Jahrbuch des römisch-germ. Zentralmus. Mainz* 35, pp. 285-298.

3 SORDI M., «La simpolitia», en *La Parola del Passato* 8, 1953, 111-125.

tes y de las peregrinaciones a este santuario. Entre la Fortuna y la Cartago Nova de entonces mediaba una zona pantanosa de difícil travesía. De hecho los caminos cartagineses y romanos iban por el interior, margen izquierda del Segura, o por la costa (Guardamar), o atravesaban el Segura a la altura del puerto de Santa Catalina, Algezares y la actual Murcia. Los caminos que desde Orihuela atravesaban las tierras pantanosas comienzan en la época medieval y se desarrollan con motivo de los progresivos drenajes de la Vega Baja, como cuentan los cartularios medievales y renacentistas. La hipótesis más segura es que el santuario ejerció un papel independiente de Cartagena y más centrado en su situación entre la costa y la tierra adentro y con funciones propias respecto a su hinterland y a sus comunicaciones por el estuario y el mar con la zona costera y con las islas, como Ibiza según las inscripciones (donde ninguna aparece en relación a Cartago Nova).

En la zona que circunda al santuario hay que distinguir dos comarcas claramente diferenciadas por su orografía, miniclima, cultivos y asentamientos poblacionales: la de arriba y la de abajo, la de la montaña y la del valle, la de las tierras altas y la de la vega baja. En la etnografía actual son patentes las diferencias de cultivos. En la zona alta: olivo, viña, algarrobo, cebada, esparto, leña-carbón; en la zona baja: hortalizas, viveros, frutales, cítricos, cañas...). De productos: en la zona alta, vino, aceite, carbón, espartería; zona baja: conservas, derivados de cítricos). De ecosistemas y de técnicas: en la zona media y alta: tipo colinar, tierra suelta y de erosión, caliza, vaguadas, a terraza, plantas y muros a piedra seca para impedir la erosión, burros y mulos como animales de tracción y carga, casas de piedra, clima seco; llano, tierras fuertes, salitrosas, regadío con sus redes sociales propias, cañaverales como cortavientos, casas de caña, barro y adobe, clima húmedo, insalubre, vacas como animales de tracción. La etnografía revela diferentes usos e interpretaciones en los tratamientos del territorio y del cultivo, según la comarca alta y la baja. En medio está el santuario con sus funciones de intercomunicación de semillas, productos, enlaces y tratos, creencias y signos de identidad y de diferencia, bajo un código común de comunicación, el religioso, que es a la vez holístico, es decir, con sus dimensiones económicas, sociales, políticas, psicológicas, simbólicas, hermenéuticas.

Uno de los rasgos más clarividentes es el de pertenencia, vinculación de las poblaciones del entorno al santuario de la Cueva Negra. El «nosotros», «todos los pueblos bajamos/subimos», que dicen unánimemente los de la montaña o los de la huerta baja, la comunidad de ritos, de costumbres en relación con la Cueva, y sobre todo los ritos de reconocimiento mutuo, de alianza, de intercambio, tratos y enlaces, revelan un substrato que ha permanecido en los siglos y que expresan la función fundamental del santuario: primitiva forma de asociación, de federación o amphictionía, que con el paso del tiempo y de las diferentes formas culturales ha ido adquiriendo nuevas re-significaciones y funciones, eclipsando las políticas y manteniendo las económicas, sociales y simbólicas.

En el santuario el hombre de la montaña y el hombre del valle se intercambiaban todo, bajo el signo de veracidad de la común creencia e identidad, que daba sentido a todos sus gestos y relaciones. En este sentido los datos nos ofrecen algunos intercambios: trueque de semillas y plantas (por ejemplo: los portainjertos de la montaña por las variedades y viudados del valle, pero dentro de un ecosistema: sólo aquellas variedades capaces de adaptarse a las tierras pobres, secas y más frías, al crecimiento en ribazal y en vaguada, resistentes a los cambios climáticos, a las heladas y al viento). El intercambio de semillas de trigo, cebada, alfalfa, etc., era esencial, para una mejor selección de las semillas, para evitar la endogamia y correspondiente degradación de las semillas («si cambias cada año la semilla, no necesitarás escardar la avena falsa», «la

mujer como la semilla nueva: la del pueblo de al lado es la mejor»). De ahí la bendición del agua santa del santuario de la Cueva Negra: antes de sembrar las semillas se rociaban con agua traida de la Cueva Negra y el azulete (caldo brodelés o derivados del cobre).

En el trabajo de campo sobre las trasformaciones actuales de los cultivos de la viña en la Sierra de la Pila hemos podido verificar las tensiones generacionales sobre la selección de los injertos y viudados, sobre las técnicas de poda, sobre la preparación de las tierras (eliminación de las terrazas, problemas de nueva erosión). Y naturalmente la dialéctica en la utilización de los criterios de veracidad-justificación por parte de cada generación: «Así es, porque así se ha hecho siempre», «aquí esto no va, lo dicen los antiguos», «la sal en la mollera no se adquiere, se trasmite de abuelo a nieto», «esto es de sentido común», etc. «Tú te sales del sembrado y te caerás con todos los mulos», dice el padre al hijo innovador y le acusa: «Tú no vengas a la Cueva Negra, que a ti te dan la sal en el bar, y así te irá». En la Cueva Negra se tiene la oportunidad de saber el verdadero saber, el que generaciones y generaciones han elaborado y transmitido en los encuentros de la campa de la Cueva Negra, y se trata de un saber adaptarse a las tierras, al clima, saber las semillas y plantas que van aquí y las que no van, saber cómo cultivarlas y dónde, cómo podarlas y en qué época, saber con quién hablar porque sabe, y con quién no, porque «no tiene sal en la mollera», con qué familias merece emparentarse y con quiénes no, «porque la cuestión de elegir con quién casarse es como la de elegir las semillas, hay familias vanas y hay familias con las venas llenas y fuertes». «Sí, hay que ir al Santuario, donde los de arriba y los de abajo nos reunimos, porque allí se aventa el grano, todos nos conocemos y sabemos con quién no y con quién sí».

En conclusión, que no sólo hay trueque de semillas y plantas y productos de arriba y de abajo, sino también de montañeses con ribereñas y al revés. Haciendo algunos árboles familiares, hemos podido verificar el cruce continuo de casamientos entre los pueblos de la parte media con los de la alta y de la baja con los de la media y la alta. Este movimiento se ha ido interrumpiendo a partir de 1980: porque los de abajo ya no quieren ir a casarse con los de arriba. Los de abajo se han vuelto «ciudadanos» y por lo tanto los de arriba han pasado a ser «cabreros, pastores y borrachos», «gente que se mata a trabajar y no pelecha, siempre llenos de pulgas, ¿quién puede querer casarse con ellos?». De hecho el proceso de despoblación ha reducido la población de las tierras altas a menos de la décima parte en comparación con la que había en 1960, mientras la de la Vega Baja ha aumentado con centros y servicios plenamente urbanos. En estos últimos años se está asistiendo a un fenómeno contrario, la vuelta de los que se fueron: «los hombres del retorno» están restaurando sus casas, sus antiguas viñas y lagares, los olivares y palmerales, tratan de recuperar los antiguos saberes y técnicas de cultivo como las más adaptadas al miniclima del proceso de desertización actual, y sobre todo las antiguas fiestas y rituales con su gastronomía peculiar. Se trata de otro fenómeno socio-cultural que estudiamos en otro lugar.

II.2. Símbolos del nacer, casarse y morir en el campo de la Cueva Negra

El núcleo central de la red de símbolos vinculados a la Cueva Negra está constituido por los «simbolos del nacer», todos aquellos que expresan la fuerza de la vida, desde la fertilidad a la curación y purificación o preservación de la enfermedad y el mal, al renacimiento continuo mediante el agua santa y el banquete sagrado de la serpiente y su vino. Los símbolos de la vida la expresan como un viaje continuo que no termina con la muerte, sino que, mediante el flujo del agua como viático para el «gran viaje», permite saltar a la inmortalidad.

En relación a los símbolos de la fertilidad la «cueva» aparece como «el lugar» donde se comunica la fertilidad, mediante el hilo de agua del manantial o serpiente de las profundidades del seno de la tierra, que pone en comunicación la fuente de la vida y hace nacer. La «cueva» de esta manera ejerce de «seno» de la gran montaña que une el cielo y la tierra. En esta simbología de la Cueva Negra no se puede separar el aspecto de «caverna» con el de «montaña», las deidades któnicas con las celestes, completando el círculo total cósmico que dona la vida. La correlación estrecha, a menudo no sólo de metáfora o metonimia, sino de identidad entre «agua» y «serpiente», revela las variadas funciones que tiene el «misterio de la cueva de la montaña»: fuente de vida como bebida y alimento, y a la vez «terribilis est locus iste» en cuanto causa de muerte: el agua permite la fertilidad de las semillas, la concepción y desarrollo, preserva y cura de las enfermedades, endereza lo torcido y hace salir la vida («ir a parir a la cueva cuando el feto está mal colocado»), es tan fuerte que supera la muerte misma; la serpiente es la semilla de la vida, surge de las profundidades del seno de la tierra, comer de ella da vida y fuerza, permite curarse con sus ungüentos, con la serpiente se aleja la serpiente del mal y de la muerte («el mal con el mal se cura, la mordida de la serpiente con las vísceras de la serpiente»). El principio que rige la correlación de identidad entre agua y serpiente es el principio homeostático de «a lo semejante por lo semejante» y «lo contrario por lo contrario», y preside el nacimiento, la medicina y sus rituales tanto de impetración, bendición, expiación, como de conjuro, maldición. Un principio que abre el abanico polisémico de estos símbolos, que son a la vez de vida (arriba, alto, adelante, giro a la derecha) y a la vez de muerte (abajo, detrás, giro a la izquierda), de curación y de enfermedad.

El papel que la serpiente ejerce en la «concepción de los mellizos» coloca estos datos etnográficos en directa correlación con el mito tan mediterráneo y ritualizado por los misterios de tantos santuarios, del papel del dios que introduce su semen generando la concepción de los gemelos. Aclara aun más el símbolo divino de esta serpiente y su correlación con los ritos de Esculapio, como por otro lado testimonian las inscripciones.

Dentro del foco semántico de estos símbolos del nacer aparece como fundamental el símbolo del «en-medio» o «centro». Es el «lugar» del mismo santuario en relación a todo el territorio, pero también es el lugar por donde salta el agua en el manantial y es por medio del árbol sagrado, el tilo, por donde se debe pasar para curar la hernia, y es en medio del círculo de la danza donde se da «la inspiración», «el flechazo del amor», se desata «la pasión», que rompe todos los tabúes o reglas del grupo, como es propio del espacio y tiempo sagrado.

Otra función correlativa a la central de producir vida es la de crear y fortalecer «uniones, enlaces, alianzas, tratos, comercios». En este caso es patente el papel del santuario y del agua tanto en la unión sexual, como en los enlaces matrimoniales interpueblos (para romper las tendencias endogámicas), las promesas y la concepción de los hijos, pero a la vez en la protección de la casa, de las cosechas, de la salud. Se trata de una función social que crea cohesión en el grupo y fortalece diversas formas de asociación y comunicación colectiva, que van desde la distribución del territorio, a las formas de mantener el ecosistema mediante relaciones y estructuras económicas y sociales de adaptación al medio: trueque de semillas y productos, enculturación de saberes, técnicas y usos, de creencias y principios del «sentido común» y de la interpretación de los fenómenos y acontecimientos. Las fiestas con sus rituales en relación con la Cueva Negra, con sus signos y símbolos, concurren a reforzar esta función de unión y cohesión social.

El rito de la libación con agua de la Cueva Negra en la boca del difunto simboliza no sólo la creencia en la inmortalidad o permanencia de la fuente de vida más allá de la muerte, sino

también la permanencia de la unión del difunto con el eje de la vida de su grupo que es la Cueva Negra. En este sentido la Cueva con su manantial constituye un *ómphalos* de comunicación con el otro mundo, «una puerta» al mundo del Más Allá, como la romana «Puerta Carmental» o las diferentes «*lapis manalis*» con las que cada cultura mediterránea abría o cerraba la comunicación con los difuntos y el Más Allá en determinadas y precisas fechas del año. El agua como viático del gran viaje después de la muerte conecta también estos ritos de la Cueva Negra con los egipcios y neopúnicos, que por la libación con agua se diferencian de otros greco-romanos con vino o aceite. La costumbre romana de las libaciones con vino y aceite en las tumbas de sus antepasados, es paralela a otra de nuestra zona, la costumbre de enterrar a sus muertos con el cráneo cubierto de racimos de uvas, como testimonian las excavaciones de los cementerios visigodos y altomedievales del Castillo de Elda.

La presencia del tilo o «Gran Árbol» en los datos etnográficos me llamó la atención desde que pude visitar con detalle la cueva y sus alrededores, sobre todo cuando pude disponer de los resultados de las excavaciones. No hay rastro ni del tilo ni de las raíces de ningún árbol de alto fuste. Y sin embargo, la memoria histórica de nuestros informantes nos hablaba de un *árbol grande* y específicamente de un *tilo*. Al que se le atribuían, además, algunas funciones específicas: la de ayudar a parir a las puérperas con problemas de posición del feto y la de curar a los niños herniados haciéndolos pasar por la oquedad de su viejo tronco. La de ayudar a parir en situaciones de especial dificultad era coherente con las otras funciones semejantes de la Cueva Negra y de las virtudes de su agua. Por esto etnográficamente no había contradicción entre las funciones de la Cueva y la presencia del árbol, con la antigua posición agachada y agarrada con las manos a algo firme para parir. El árbol de la vida es otro símbolo de la constelación de los símbolos de la fertilidad, y si el hilo del agua del manantial es el cordón umbilical con el mundo de la inmortalidad, igualmente el árbol es símbolo de la escala celeste que une la tierra con el cielo y por donde las almas y difuntos pueden ascender y superar las aduanas sublunares y heliocéntricas. Pero además nuestro árbol tiene virtudes curativas, como es el caso del *paso del herniado por la oquedad de su tronco*. En otros lugares de la geografía hispana, como hemos podido verificar en nuestros estudios del campo de la Montaña Alavesa (Lagrán, Peñacerrada, Bernedo, Atauri, Obécuri), existía la costumbre de llevar al bosque el último día del año a los niños herniados, escindir en dos un joven árbol de avellano y hacer pasar al niño herniado entre las dos partes del árbol, que después se volvía a unir con rafia o mimbres y barro, para soldar el árbol escindido. Si el árbol se curaba, el niño también se curaba. El ritual es paralelo, aunque en este caso del viejo tilo de la Cueva Negra el «paso por el tilo» no supone la unión de las dos partes del árbol. El paso por el interior del árbol es en sí mismo curativo. En este caso el simbolismo está dado por «el paso por el centro», como en el manantial de la Cueva el baño está en el *centro*, que a su vez comunica con el *centro del cosmos*. Se trata de un contacto y comunicación con el «principio de la vida» (vuelve de nuevo el tema fundamental del *arché-principium*).

II.3. La Cueva Negra, su fiesta de apertura del año y los ejes del calendario cósmico

En el interior de las creencias, costumbres y rituales que giran en torno a la simbología de la Cueva Negra, ocupa el puesto central la fiesta de primavera en la campa de la Cueva Negra de Fortuna, que coincide con la salida del Lunes de Pascua. Se trata de la «fiesta» de la Cueva Negra. No hay datos que nos indiquen que en otras épocas del año se celebraran otras fiestas.

Es todo un signo el que la etnografía coincida en este dato fundamental con las inscripciones de la Cueva de los siglos III y IV d. C., que fijaban la «subida a la cueva de la montaña» el 27 de marzo para celebrar «la apertura del Año y pedir los auspicios de la campaña de navegación». Finalidades las dos que indican la salida del invierno y la apertura del calendario del Año Cósmico. También en este punto los datos etnográficos sufragan esta función fundamental de la «fiesta de la Cueva Negra»: abrir el año. Todos los demás símbolos (de vida, nacimiento, renacimiento, etc.) tienen un eje común*: celebrar lo nuevo*.

«Lo nuevo» era el punto central de la fijación del calendario. Y los santuarios tenían precisamente esta función: determinar el calendario y organizar el proceso de las actividades durante el año. El santuario como «arche-principium» era el eje del tiempo y el de la Cueva Negra tenía esta función esencial en torno a la cual giraban las demás. Los datos etnográficos confirman los que aparecen en las inscripciones. Con la resignificación producida por el paso de las culturas y en concreto del Cristianismo la apertura del año que se celebraba con la «subida a la cueva del monte» se une con la celebración de la Pascua. Mientras en otros lugares los santuarios normalmente han recibido una cristianización, mediante el cambio del numen tutelar, el de la Cueva Negra de Fortuna no. Pero la fiesta anual ha pasado a unirse a los símbolos de la novedad de la Resurrección Pascual. El viejo calendario fenece, pero sigue perviviendo la celebración del nacer de nuevo el cosmos entero.

BIBLIOGRAFÍA:

BOEMER, F. (1936): *Der sogenn. «Lapis Manalis»*, en «Archiv. für Religionswiss.», Teubner 33,1936, pp. 270-281.

BROUNAUX, J.-L. (1986): *Les gaulois. Sanctuaires et rites*. Paris.

BOUNAUX, J.-L. (ed.) (1991): *Les sanctuaries celtiques*, Paris.

DUVAL, P.M. - PINAULT, G. (1986): *Recueil des inscriptions gauloises*, vol. III, *Les calendriers (Coligny, Villards d'Héria)*, Paris.

GONZÁLEZ BLANCO, A. (1996): «Los textos de la Cueva Negra y sus perspectivas histórico-religiosas», en *Antigüedad y Cristianismo*, vol. XIII, *El Balneario romano y la Cueva Negra de Fortuna (Murcia),* pp. 477-521.

MAIER, F. (1991): «Le petit arbre cultuel de Manching», en J.-L. BRUNAUX (ed.), *Les sanctuaires...,* pp. 241-249.

PICCALUGA, G. (1965): *Elementi spettacolari nei rituali festivi romani,* Ed, dell'Ateneo, Roma.

REICHENBERGER, A. (1988): «Tememos-Templum-Nemeton-Viereckschanzen. Bemerkungen su Namen und Bedeutung», *Jahrbuch des röm.-germ. Zentralmuseum*, Mainz 35, pp. 285-298.

SABBATUCCI, D. (1988): *La religione di Roma antica. Dal calendario festivo all'ordine cosmico*, Bari, pp. 148-151.

SORDI, M., (1983): «La simpoliteia presso i Galli», *La Parola del Passato* 8, pp. 111-125.

WEBSTER, J. (1996): «Sanctuaires and sacred places», en M.J. GREEN (ed.), *The Celtic World*, Londres, pp. 445-464.

FERNÁNDEZ ARDANAZ, S., (1990): *Génesis-anagénnesis: paradigmas en la antropología mediterránea*, ESET Vitoria, p. III, pp. 165-212.

FERNÁNDEZ ARDANAZ, S. (1991): *El mito del hombre nuevo. Simbología y modelos antropológicos en el s.II d. C.*, F.U.E. Madrid, pp. 193-225.

FERNÁNDEZ ARDANAZ, S. (1983): *Antropología de los primeros autores hispanos (s. IV)*, en vol. I de *Historia de la Teología Española*, F.U.E. Madrid, pp. 20-366.

FERNÁNDEZ ARDANAZ, S. (1999): «Santuarios de Cuevas y Santerón: Rituales Festivos de Identidad y Alianza. Expresión de Antiguas Federaciones Prerromanas». En *Antropología de la Fiesta*, vol. I**:** *Identidad, Mercado y Poder***,** Inst. Gil Albert Alicante, pp. 109-131.

FERNÁNDEZ ARDANAZ, S. (2000): «Peñas festivas, cofradías, federaciones precristianas en Santerón (Cuenca-Ademuz): un proceso de refuncionalización». En *Antropología de la Fiesta*, vol. II**,** Inst. Gil-Albert Alicante, pp. 69-87.

FERNÁNDEZ ARDANAZ, S. (1994): «La cuestión de la supervivencia del mundo púnico en el Mediterráneo occidental», en *El mundo púnico. Historia, sociedad, cultura*, Public. Univ. Murcia, pp. 97-114.

FERNÁNDEZ ARDANAZ, S. (1998): «Risus Paschalis y Risa Ritual Mistérica: La risa festiva en las Vel.les Serrats y en los Ritos de la Vigilia Pascual en la zona baja del Segura». Congreso de Religiosidad Popular. Fundación Machado. Andújar.

FERNÁNDEZ ARDANAZ, S. (2000): «Cultura neopúnica en el mediterráneo occidental: traducción de la biblia al neopúnico», II Congreso Internacional de Mundo Púnico: Religión, Antropología y Cultura Material, Cartagena 6-9 abril del 2000.

FERNÁNDEZ ARDANAZ, S. (2001): «El Corpus Christi en la Rioja Alavesa: simbología de las máscaras y sus danzas rituales en la «fiesta de las fiestas del año», En *III Jornadas nacionales de Antropología de la Fiesta*, Elche-Alicante 2000, pp. 79-95.

FERNÁNDEZ ARDANAZ, S. (2000): «Cuestiones histórico-antropológicas en las tensiones actuales del Magreb». *I Congreso Internacional de «Antropología del Mediterráneo*». Los Alcázares 2000, pp. 217-227.

FERNÁNDEZ ARDANAZ, S. (2000): «Los Auroros de Callosa del Segura*». II Jornadas de Antropología de las Fiestas: «Peñas, charangas, cofradías, collas y comparsas*», Alicante-Elche, pp. 329-342.

FERNÁNDEZ ARDANAZ, S. (2000): «Els Enfarinats de Ibi». En *II Jornadas de antropología de las Fiestas, «Peñas, charangas, cofradías, collas y comparsas»*, Elche, pp. 343-360.

FERNÁNDEZ ARDANAZ, S. (2001): «Les Dances del Rei Moro de Agost: símbolos y rituales», en *III Jornadas de la Fiesta*, Inst. Gil-Albet, Alicante-Elche, pp. 275-288.

La cultura latina en la Cueva Negra. En agradecimiento y homenaje a los Profs. A. Stylow, M. Mayer e I. Velázquez
Antig. crist. (Murcia) XX, 2003, pp. 213-222

LA INSPIRACIÓN POÉTICA EN LOS TEXTOS DEL SANTUARIO ROMANO DE LA CUEVA NEGRA (FORTUNA) ENSAYO DE INTERPRETACIÓN

J. A. Molina Gómez

INSPIRACIÓN DIVINA EN LA LITERATURA ANTIGUA

La creencia en un tipo de palabra inspirada, entendida como divina en su origen, que desborda al «autor» de la misma convirténdolo en el medio de expresión para transmitir un conocimiento superior, un verdadero mensaje divino a los hombres, y a veces relegando a ese autor a mero instrumento (y por lo tanto haciendo que no sea propiamente «autor»), es una constante visible desde los inicios de la poesía griega primitiva hasta el final de la Antigüedad y los orígenes del cristianismo. Participando de una concepción largo tiempo arraigada en el pensamiento griego, la literatura neotestamentaria defiende la idea de que toda Escritura inspirada por Dios (*pasa graphe theopneustos*), tenía un carácter operante, dinámico, y una realidad moral, cuyo cometido era «enseñar», «convencer», «corregir», y «educar en la justicia», es decir, impulsar al bien y a su conocimiento. El fin de la palabra divinamente inspirada, es moral y sapiencial a la vez, debe hacer del hombre «perfecto y equipado para toda obra buena»[1]. La palabra «profética» se concibe consecuentemente como una lámpara que brilla en un lugar tenebroso, entendiendo aquí el simbolismo tradicional de oposición binaria y complementaria entre luz/sabiduría y oscuridad/ignorancia[2].

1 II Timoteo 3 16-17: «Toda Escritura inspirada por Dios (*theopneustos*), es también útil para enseñar, para convencer, para corregir, para educar en la justicia, a fin de que el hombre sea perfecto y equipado para toda obra buena».

2 II Pedro 1, 19: «Y nos confirma la palabra profética, a la cual hacéis bien en prestar atención como a lámpara que brilla en lugar tenebroso, hasta que despunte el día y se levante el astro matutino en vuestros corazones. Pero ante todo sabed esto: nadie puede interpretar por sí mismo una profecía de la Escitura, pues nunca una profecía ha sido proferida por voluntad humana, sino impulsados por el Espíritu Santo hablaron los hombres de parte de Dios»; la autoría y la creación literaria pertenece a la divinidad, nada impide relacionar esta concepción con la idea platónica de la poesía y la mántica.

Ante la inspiración divina la voluntad humana no tiene nada que hacer, es eminentemente pasiva, puesto que la palabra profética ha sido inspirada directamente por Dios sin que lo humano intervenga más que en su papel de transmisor, como mucho más tarde dirá Schiller por boca de la protagonista de su drama *La Doncella de Orleans*: «La voz del espíritu me llama, (...) '*Vete, y sobre la tierra da de Mí testimoni*o'». En el proceso de creación del texto sagrado no interviene el ser humano más que como amanuense o portavoz. Se trata de «un estado de posesión con el Espíritu Santo en el que su propia conciencia y personalidad quedaban anuladas. De ahí que, propiamente hablando, no pudieran considerarse agentes de la voluntad divina, sino meros instrumentos suyos»[3]. Esta concepción anima completamente el *Apocalipsis* de Juan, el único libro profético de la literatura neotestamentaria.

La noción de *theopneustia* no se encuentra únicamente en los referidos pasajes del Nuevo Testamento, es visible asimismo en los Padres Apologetas griegos, y también en escritores que acabaron siendo calificados de heterodoxos, como Montano y sus seguidores frigios, entre los cuales la inspiración jugaba un papel central[4]. Para el cristianismo el problema será sólo reconocer y combatir a la falsa inspiración, como la de Montano (comparada significativamente con los «ladridos» de «un falso poema»[5]) y distinguirla de la que procede de Dios, que se encuentra en la Escritura, y es por tanto verdadera[6]. Tanto para Montano como para los Apologetas, el hombre era comparable a un instrumento musical, que sonaba únicamente por la acción profética del espíritu. La misma expresión *theopneustos*, no es desde luego desconocida en el resto del mundo helenístico, nos remite a los sueños inspirados de los que habla Plutarco, o a los libros sibilinos, calificados de *theopneustoi*. En este sentido, la población cristiana («ortodoxa» o no) y la pagana, cada una desde su perspectiva, compartían una idea común de la creación poética y literaria, que era impulsada por un tipo de inspiración o *epípnoia* de carácter divino, lo cual convertía el contenido de los textos en verdadero[7]. La concepción cristiana de palabra inspirada, existente también en el mundo judío como se deduce de Filón y Josefo[8], se entrelaza con el mundo pagano, en concreto reproduce el esquema platónico del trance mántico y poético, en virtud del cual el ser humano se convierte en un instrumento transmisor de los mensajes de la divinidad. De esta manera a los intelectuales cristianos no les supuso una gran dificultad, pese al rechazo inicial, admitir en último término que a los poetas paganos les había sido revelado una parte de

3 GIL, L., *Los antiguos y la «inspiración» poética*, Madrid, 1966, 183.

4 DUCHESNE, L., *Histoire Ancienne de l'Eglise* I, París, 1907, 270 y ss; GUATKIN, H.M., *Early Church History to AD 313* II, c. 16, Londres 1909; LABRIOLLE, P. de, *La crise du montanisme*, París 1913; GREENSLADE, D.D., *Schism in the Early Church*, Londres 1953, p. 223.

5 GREGORIO DE ELBIRA, *De Salomone* 31, 270-272.

6 Para Orígenes es un principio básico e irrenunciable la inspiración de la Biblia, *Peri Arkhon* IV 1, 1, Orígenes la defiende frente a Celso y recuerda la existencia de exegetas paganos de la Biblia, *Contra Celso* IV, 51.

7 BACHT, H., «Wahres und falsches Prophetentum. Ein kritischer Beitrag zur religionsgeschichtlichen Behandlung des frühen Christentums», *Biblica* 32, 1951, 237-262; DODDS, L.R., *Paganos y cristianos en una época de angustia*, ed. Cristiandad, Madrid, 1975, pp. 61 y ss.

8 *Cf.* Filón, *Leg. Alleg*. 3-43; *Spec. Leg*. IV, 8; donde la palabra profética se refiere a la Escritura; Josefo, *Antiq.* IV, VI, 5.

la Verdad, por ejemplo la intuición del hecho mesiánico[9]. La concepción griega antigua influyó decisivamente en la formulación de la inspiración o *theopneustia* de las Escrituras[10].

LABOR PROFÉTICA Y VERAZ DE LA POESÍA

Un concepto muy afín a la *theopneustia* lo encontramos en el término *enthousiasmos*, que se refiere al momento en que un devoto alcanza un estado sobrehumano debido a la acción de un Dios[11]. De esta forma entramos en el terreno de la adivinación, la posesión y la inspiración divinas. La palabra inspirada, procedente de la divinidad, dirigida directamente al ser humano, permite participar de la transcendencia y del conocimiento superior. Constituye la forma elegida por lo divino para manifestarse, para que el ser humano acceda al misterio inefable. Muchos testimonios indican que en la Antigüedad la inspiración y la poesía estaban relacionadas y revestidas de sacralidad[12]. El poeta es un hombre calificado de divino, y a pesar de que a veces se trate de un fórmula fosilizada y formularia[13], el matiz de sacralidad no se llega a perder nunca. En los cantares homéricos el aedo es siempre «divinal», *theion*, y debe su don al favorecimiento de la acción divina, que le elige a él[14]. Por otra parte, Píndaro habla sin ambages de su misión divina, se considera a sí mismo el intéprete de la Musa y proclama que los «sabios pensamientos», no dependen del hombre, sino de la ayuda de Dios[15]. Píndaro considera su arte poético casi de una forma sacerdotal y es una verdadera misión divina con la que sirve a la Musa, se anuncia a sí mismo como el intérprete autorizado entre los dioses y los hombres[16]. Creación poética y sabiduría están unidas, el poeta conoce tanto el pasado como el futuro, lo que fue y lo que ha de ser de nuevo. Son las musas, que «cantan y enaltecen en sus himnos el presente, el futuro y el pasado» las que «me inspiraron un canto divino para que glorificara el futuro y el pasado», dirá Hesiodo[17], en una fórmula que casi podría ser considerada mántica, y que ya se podía leer en Homero[18]. El poeta en tanto que poeta es también teólogo y su sabiduría es inspirada, procedente

9 COURCELLE, P., «Les Exégèses chrétiennes de la quatrième Eglogue», *REA* 59, 1957 (1967),294-319; Lact., *Inst.Div*., I 5, para un cristiano tan combativo como Lactancio, Virgilio «no estuvo muy lejos de la verdad».

10 EBELIN, G., «Hermeneutik», en GALLING, K., (dtor.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Hadwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, vol. III, Tübingen, 1959, 242-262; PEPIN, J., «Hermeneutik», en Dassmann, E., (dtor.), *Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart, 1988, 722-771; STRAHAN, J., «Inspiration», en HASTINGS, J., (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. II, New York, 1950, 346 y ss.

11 PEARSON, A.C., «Possession (Greek and Roman)», en HASTINGS, J., *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. X, pp. 127-130.

12 GIL, L., *op.cit.*, 13-16.

13 BIELER, L., *ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ. Das Bild des 'Göttlichen Menschen' in Spätantike und Frühchristentum,* Darmstadt 1967, p. 9.

14 En el VIII canto de la Odisea el aedo es querido por la Musa que «le concedió el dulce canto», por ella tiene lugar el acto de la creación poética, «la musa excitó al aedo a que celebrara la gloria de los guerreros con un cantar»; *vid.* CALHOUN, G.M., «The poet and the Muses in Homer», *Classical Philology* XXXIII, 1938, 157-166; GIL, L., *op.cit.*, p. 18, n. 6, con bibliografía.

15 Píndaro, *frag.* 150; «¡Di, Musa, tu oráculo y yo seré tu intérprete!»; *Ol*. IX 28: «Pero héroes y sabios por gracia del hado los hombres se hacen»; *ibid.* XI 10: «mas el hombre igualmente (atleta y poeta) con la ayuda /de Dios florece en sabios pensamientos».

16 DUCHEMIN, J., *Pindare. Poète et prophéte*, París 1955, en especial pp. 162, 337.

17 *Teog*. 35 y 38.

18 *Il.* I 70: «Conocía lo presente, lo futuro y lo pasado».

de lo más alto. Su relación con las musas, por las que resultó elegido, es privilegiada[19]. La obra del poeta poseía un carácter verdadero innegable en sí mismo y por sus propias cualidades. Si el texto resultaba oscuro o parecía equivocado, era por la incorrecta apreciación del receptor, había una intención velada que sólo la correcta exégesis podía desvelar. La consideración sacral de la palabra inspirada puede extenderse a los autores, que han escrito por inspiración, y por lo tanto puede decirse que no habría habido revelación de no haber mediado la experiencia personal de unos hombres poseedores de un alma que se encontraba estrechamente vinculada con lo divino. Estamos ante una concepción del sabio como hombre santo e inspirado, un buen ejemplo es el legislador Licurgo, que estaba amparado por el oráculo de la Pitia[20], y él mismo era capaz de transmitir los mensajes de la divinidad[21]. Poetas como Homero, Hesiodo y Píndaro, crearon el ideal griego de la sabiduría inspirada de significado religioso[22].

Como ha puesto de relieve Marcel Detienne, el poeta de la Antigüedad es siempre un 'Maestro de Verdad'. Se trata de una 'Verdad' asertórica que nadie pone en duda, y que no necesita ser probada en el terreno de los hechos, cosa que nada tiene en común con la moderna y laica concepción de verdad[23]. Los errores, las aparentes contradicciones y el absurdo no eran cosa gratuita, porque el texto tenía un significado oculto[24]. Cuando los sentimientos de piedad religiosa no casaban bien con la aparente impiedad de los poetas tradicionales se podía producir una situación conflictiva[25] . En este sentido, los poemas de Homero y de Hesiodo que resultaban a veces extraños para el lector por cuanto que trataban a la divinidad de manera que algunos consideraban irrespetuosa, tuvieron que ser salvados desde las escuelas paganas otorgándoles una explicación alegórica. En el fondo de la cuestión subyacía la necesidad de huir del antropomorfismo en el que caía la dignidad divina, puesto que una concepción «demasiado humana» de los dioses (al narrar los adulterios o alguno de los engaños que se atribuían a los dioses) podía llegar efectivamente a la irreligión y al atentado contra su dignidad característica, su *theoprepés*[26]. Tanto Homero como Hesiodo, necesitaron ser defendidos de sus críticos[27]. La manera elegida

---

19 BOYANCÉ, P., *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, París, 1936; la invocación a las musas, MAROT, K., «Die Anfägen der griechischen Liteatur», *Ungarische Akademie der Wissenschaften,* 1960, 19-105; MINTON, W. W., «Homer's Invocations of the Muses», American Philological Assoc., 91, 1960, 292-309; DETIENNE, M., *Los Maestros de Verdad en la Grecia Arcaica,* Taurus, Madrid, 1986, p. 21, n. 1, con bibliografía.

20 Según Heródoto I, 65.

21 PLATÓN, *Las Leyes*, 691.

22 DUCHEMIN, J., *op.cit.,* París, 1965; WEHRLI, F., *Geschichte der allegorischen Deutung Homers im Altertum*, Leipzig, 1928; TATE, J., «On the history of allegorism», *Classical Quaterly* XXVIII 1934, 105-114; SMALL, S.G.P., «On allegory in Homer», *Classical Journal* XLIV 1949, 423-430; BUFFIÈRE, F., *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, París, 1956; PÉPIN, J., *Mythe et Allégorie. Les origines grécques et les contestations judéo-chrétiennes*, París, 1976; LAMBERTON, R., *Homer the theologian: Neoplatonist Allegorical and the Growth of the Epic Tradition*, Berkeley, 1986.

23 Detienne, M., *op.cit.*, p. 38.

24 HADOT, P., «Philosophie, exegese et contre-sens», Akten des XIV Internationalem Kongresses für Philosophie, Wien 2-9 September 1968, pp. 323-339.

25 Sexto Empírico y Jenófanes no veían con buenos ojos las «blasfemias» contra los dioses. No faltaba tampoco la tradición referida por Diógenes Laercio según la cual Homero había sido visto por Pitágoras en su descenso a los infiernos, sufriendo eternos tormentos por sus blasfemias; Pépin, J., *Mythe el Allégorie. Les origines grecques et les constetations judéo-chrétiennes*, París, 1976, p. 92; Diógenes Laercio, *Vitae philosophorum*, IX, 1, citado por Buffiere, *op.cit.*, p. 13, n. 18.

26 JAEGER, W., *Cristianismo primitivo y paideia griega*, México, 1993, pp. 73-75, n. 7.

27 *Cratilo*, 407 A; *La República*, 378 D, *Fedro* 229 C.

para encontrar el sentido superior de la poesía era a través de la alegoría, es decir, la búsqueda de un sentido oculto más denso que el puramente literal, es un intento de preservar la tradición, y seguir garantizando el papel de los poetas como maestros de Verdad[28].

Heráclito el Retor expuso, ya en época de Augusto, que se trataba de un error acusar de impiedad a Homero, que en realidad sería un inspirado conocedor de los dioses y habla siempre con alegorías[29]. Interpretar alegóricamente los versos homéricos era, al parecer, la única solución si se quería salvar a Homero de la acusación de impiedad, acusación que obliga a buscar en el poeta las realidades del mundo invisible a través de claves ocultas, los poemas homéricos se convirtieron en objeto de interpretaciones exegéticas sistemáticas[30]. La obra del pseudo-Plutarco *Sobre la vida y la poesía de Homero*, escrita alrededor del siglo II d.C. resulta un buen ejemplo. Homero habría de exponer las verdades filosóficas (físicas, éticas y dialécticas) a través de sus versos[31]. El caso de Homero es muy importante, considerado como el educador de Grecia, sus versos reciben pronto una interpretación alegórica, ya desde Teágenes de Regio en el siglo VI a.C., inaugurando una tradición que llega al siglo V a.C. a Anaxágoras y sus discípulos que también participan de la exégesis alegórica[32], pero desde unos planteamientos psicológicos, partiendo de la base que la poesía homérica fue escrita en orden a la virtud y la justicia, y que

---

28 BRANDON, S.G.F., «Alegoría. Interpretación alegórica», en Id. (ed.) *Diccionario de las religiones comparadas*, Madrid, 1979, pp. 108-109; GEFFCKEN, J., «Allegory, Allegorical interpretation», en HASTINGS, J. (ed.) *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. I, Londres, 1950, pp. 327-331, para este autor se trata de «reading a new meaning into the sacred tradition, and thus protecting it from the satire of its critics»; JOOSEN, J.C.-WASZINK, J.H., «Allegorese», en *Reallexicon für Antike und Christentum*, Vol. I, Stuttgart, 1950, pp. 284-293.

29 *Vid. Alegorías de Homero*, I, 1: «*Se acusa despiadadamente a Homero por su falta de respeto para con la divinidad: todos sus relatos resultarían impíos, a menos de interpretarlos como alegorías*». La sabiduría religiosa de Homero se acrecenta a ojos del Neoplatonismo, su imagen aparece en la iconografía funeraria al lado de Heracles y Dionisos; véase Cumont, Fr., *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, París, 1942, p. 313, Buffière, *op.cit.*, p. 25, n. 81.

30 La exégesis homérica se desarrolla en tres direcciones principalmente: la exégesis física, la moral y la mística. La exégesis física la encontramos en los primeros alegoristas, que eran contemporáneos de los filósofos presocráticos, los mitos de Homero hacían alusión a nociones científicas. Los dioses retratados en los poemas homéricos serían elementos del universo personificados. Por su parte, la exégesis moral fue la desarrollada por Antístenes, y más aún por Plutarco y Maximino de Tiro. Según esta vertiente, las enseñanzas homéricas recorren los caminos de la virtud y de la valentía, se trataría de ver tras las forma literarias una verdadera moral autónoma. La exégesis teológica o mística, al fin, es puesta en práctica desde el siglo II d.C. Los filósofos neoplatónicos se aplican en descubrir sus nociones de los dioses en el viejo Homero, así en la Odisea se representa las vicisitudes del alma en su viaje a la búsqueda de la verdad, *vid.* BUFFIERE, F., *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, París, 1973, pp. 4 y ss.

31 *Sobre la vida y poesía de Homero*, II-92: «*Si llegamos a percibir que en todos estos campos los principios y las semillas los ha proporcionado Homero, ¿cómo no sería en especial digno de admiración? Y si expone sus pensamientos por medio de enigmas o mitos, no nos puede extrañar. La causa de ello es poética y además el hábito de los antiguos, con la intención de los amantes del saber con un cierto gusto artístico, cautivas sus almas, con mayor facilidad busquen y descubran la verdad, y en cambio los ignorantes no menosprecien aquello que no pueden entender. Pues el sentido subyacente es seductor, mientras que lo que se expresa abiertamente resulta vulgar*».

32 DECHARME, P., *La critique des traditions religeueses chez les Grecques*, París, 1904, p. 271; HAHN, R., *Die Allegorie in der antiken Rhetorik*, Tubinga, 1967. La palabra «*alegoría*» es en realidad un neologismo popularizado por la escuela de Pérgamo. Se encuentra en autores como Jenofonte, *Symposium* III,6; Antístenes (según Diógenes Laercio, VI, 1) y Dion Crisóstomo, VIII 283 R., según Joosen, J.C. y Waszink, J.H., *art.cit.*, 284-293. El término usualmente aceptado era el de *hipónoia*, que a todos los efectos había sido empleado para los mismos fines que el término posterior de «alegoría»la palabra «alegoría» propiamente de época helenística , mientras que la expresión *hipónoia* es la tradicionalmente griega. El término lo encontramos por primera vez en Cicerón, *De oratore*, XVII, 94 y en Plutarco, *Quo modo adulescentes poetas audire debent*, IV.

los mitos homéricos deben interpretarse desde un punto de vista puramente moral (donde Zeus representa la *noûs* y Atenea la *tekhné*). El gusto por la interpretación homérica se prolonga hasta Siriano y Proclo en el neoplatonismo, en el que la palabra es siempre la imagen de una realidad superior, al igual que la imagen y los principios aritméticos que rigen el mundo, con lo que se construye una imagen del cosmos. La literatura antigua está siempre en estrecha relación con el mito. Los mitos transmiten una serie de imágenes utilizadas en el culto a las divinidades y que tienen un significado suprasensible, mientras que las imágenes matemáticas simbolizan una categoría del ser inteligible, de los principios matemáticos[33].

No es pertinente hacer aquí una historia de las interpretaciones alegóricas. Pero es útil recordarla para subrayar el carácter de Verdad propio de la inspiración poética. Todo este aparato filosófico de carácter exegético había nacido únicamente para defender la autoridad inspirada de los viejos poetas, padres de la tradición, y porque era la base de la propia creación cultural. La enorme importancia que en el mundo antiguo tenía la tradición, determinó un cuidado especial a la hora de tratar la herencia cultural recibida. El mundo helenístico hacía de su tradición mítica una herencia viva y un referente constante del que se extraía una explicación vivencial[34]. No era posible destruir tal tradición, los mitos no sólo tenían que ser veraces sino necesarios, puesto que de su enseñanza y correcta interpretación se obtiene la explicación verdadera de las cosas. El mito tiene un carácter de verdad del que no se puede dudar, es una «vulgata»[35]. La búsqueda de la verdad se hace a través del diálogo constante con la tradición, tradición que tiene un carácter último de verdad refrendado por su antigüedad. La autoridad de los viejos mitos, y de los poetas de antaño no se puede poner en duda. La búsqueda de la verdad es una especie de exégesis de autoridades. El alegorismo nacido de las necesidades de la crítica literaria será en esencia el mismo del que se sirvan posteriormente los judíos helenizados en su exégesis del Antiguo Testamento y los primeros comentadores cristianos de la Biblia, inaugurando una larga tradición que salió de los primeros alegoristas hasta llegar a Crisipo y los filósofos estoicos[36]. De ahí pasó a neoplatónicos y cristianos, al fin y al cabo, como dice P. Veyne «la razón del alegorismo estoico era la misma que la del alegorismo bíblico; el texto considerado era tenido como verdadera autoridad, todo lo que decía Homero o los otros poetas era la prueba»[37]. La alegoría, nacida en un ambiente escolar, tenía la intención de interpretar la realidad oculta de

33 MOUTSOPOULOS, E.A., *Les structures de l'imaginaire dans la philosphie de Proclus,* París, 1985; concretamente el capítulo titulado «Sémantique», pp. 73-93.

34 El relato mítico tiene carácter de verdad transcendente, en él se encuentran de manera codificada verdades suprasensibles que explican por qué el mundo es como es y no de otra manera. El mundo se entiende a través de símbolos, de los que se sirve el mito y que tienen un carácter explicativo, de manera que se abre la contemplación al plano metafísico y moral DIEL, P., *El simbolismo en la mitología griega,* ed. Labor, Barcelona, 1995, pág.13. Sobre el carácter simbólico del mito la bibliografía es muy extensa, véase de G.S. KIRK, *El mito. Su significado en la Antigüedad y otras culturas*, Barcelona, 1990 (reedición), en particular el capítulo»cuentos, sueños y símbolos» p.261 y ss.

35 En acertada expresión de Paul Veyne, *¿Creyeron los griegos en sus mitos?*, Barcelona, 1987, quien concreta, p.15, que «la simbolización mítica es de orden psicológico y de naturaleza verídica».

36 *Vid.* sobre todo los siguientes pasajes de la edición de 1921 de von Arnim, *Stoicorum Vetera Fragmenta*, II 1076, 1079, 1084, 1095.

37 VEYNE, P., *op.cit.*, 109.

las tradiciones míticas y evitar el descrédito de la tradición y los poetas, ya que precisamente la inspiración poética era tenida como creencia cierta e indiscutible[38].

Que la inspiración poética y literaria en general era una forma de comunicar realidades superiores al común de los mortales, no se cuestionaba en términos generales. Había muchos medios para conseguir llegar a la inspiración, como las sustancias teóforas o los sueños, naturalmente no faltó quien propuso frente al *theios aner* el concepto del *doctus poeta*, en el sentido de que la inspiración no era tal, sino consecuencia del esfuerzo personal, y no un acto divino. No obstante, estas ideas racionalistas nunca consiguieron triunfar completamente.

EL PROBLEMA DE LA LITERALIZACIÓN DEL CULTO EN LA CUEVA NEGRA

El estado de la cuestión sobre el Balneario romano de Fortuna, la Cueva Negra y sus *tituli picti* es suficientemente conocido, por lo que sería inútil tratar de referirlo ahora[39]. Según la historia de la investigación actual parece evidente que nos encontramos ante un fenómeno de naturaleza religiosa, y un contexto sacro bien delimitado. La cueva y el nacimiento de agua hacen del emplazamiento un lugar sagrado, quizá de origen prerromano, un santuario consagrado a las ninfas náyades, vinculadas con las aguas, aguas sobre las que recaen cualidades curativas. El carácter religioso de la cueva es seguro y cierto[40]. Existen ejemplos parecidos en el mundo romano. La impresión de que las inscripciones fueron escritas muy en serio, se deduce de la buena calidad de las mismas, así como de la necesidad de invertir tiempo y trabajo en ellas, lo que no hace pensar en una actividad espontánea sino planificada. Las ninfas en asociación con las aguas son las divinidades que más veces aparecen citadas en la cueva, sin que falten alusiones a otras deidades. Los *tituli* encontrados en la cueva tienen además claras resonancias virgilianas, lo cual se comprende primeramente porque la religión romana del Alto Imperio no es una religión arcaica o iletrada, sino que es propia de un mundo letrado y culto[41]. Además Virgilio y su *Eneida*, en función de la propaganda imperial, adquirieron pronto una función determinante en la comprensión del Estado[42]. Desde un punto de vista simbólico, la *Eneida* se aceptó y se convirtió en intocable o canónica, se le dotó de un simbolismo y de una función evocadora, que

38 En el siglo IV d.C. tanto paganos como cristianos entendían sus respectivas tradiciones con la ayuda de la interpretación alegórica, que les ayudaba a preservarlas y dotarlas de significado. Es así como el filósofo neoplatónico Salustio, y su contemporáneo Juliano Augusto, entienden el mito alegorizado, que no es comprendido sino de manera utilitaria, como vía de comprensión teológica hacia una verdad superior, *vid.* CHAPA, J., «Principios hermenéuticos de un filósofo neoplatónico. Algunas consideraciones sobre la exégesis alegórica» en CASCIARO, J.M., ARANDA, G., CHAPA, J., ZUMAQUERO, J.M., *Biblia y Hermenéutica*, VII Simposio internacional de teología de la Universidad de Navarra, Pamplona 1986, pp. 145-147.

39 GONZÁLEZ BLANCO, A., MAYER OLIVÉ, M. & STYLOW, A.U., (eds.), *La Cueva Negra de Fortuna (Murcia) y sus 'tituli picti'. Un Santuario de época romana, Homenaje al profesor D. Sebastián Mariner Bigorra*, Murcia, 1987; GONZÁLEZ BLANCO, A., MAYER OLIVÉ, M., STYLOW, A.U., GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, R., *El balneario romano y la Cueva Negra de Fortuna (Murcia), Homenaje al Prof.Ph.Rahtz,* Murcia, 1996.

40 GONZÁLEZ BLANCO, A., «Los textos de la Cueva Negra y sus perspectivas histórico-religiosas», *Antig.Crist.* XIII, 1996, 477-518; MAYER, M., «¿Rito o literatura en la Cueva Negra?», en MAYER, M. & GÓMEZ PALLARÈS, J., (eds.), *Religio Deorum. Actas del Coloquio internacional de epigrafía. Culto y sociedad e occidente*, Sabeldell, 1992, 347-355.

41 JEANMARIE, H., *Dinoysos. Histoire du culte de Bacchas,* París 1970; WAGENVOORT, H., «Orare, precari», *Pietas. Selected Studies in Roman Religion*, Leiden 1980, 197-209.

42 COCHRANE, Ch.N., *Cristianismo y cultura clásica*, FCE Madrid, 1983, 36-37.

pronto desempeñó un papel necesario en el realce de la significación del rito. El texto virgiliano se encontraba el horizonte mitológico ideal, y se había convertido también en «vulgata», tenía un puesto clave en el horizonte ideal de representaciones y prácticas de la época. Esta función es la que podría tener en el contexto de los *tituli picti* de la Cueva Negra. Antes de pensar que se trate de inscripciones poéticas, susceptibles de ser interpretadas como literatura pura sin el concurso del culto, podría plantearse que se trata de una situación en la que culto y literatura se entrelazan y se hacen mutuamente dependientes. Precisamente la preeminencia relevante de la *Eneida*, obra de la que podría decirse que es el «libro» de la religión nacional romana, de una manera parecida a la que la Biblia es el «libro» referencial de judíos y cristianos, hace comprensible su utilización para dar sentido al rito, como es propio que en las religiones cultas se dé una simbiosis entre el mito y la tradición histórica con el rito.

En tres ocasiones dentro de la Cueva Negra se atestigua el uso y evocación de la *Eneida*, se trata de las inscripciones 33, 38 y 41[43] que juntas forman un conjunto significativo dentro de las demás inscripciones de la cueva. Se trata de versos claramente virgilianos, que parecen describir el entorno de la cueva rodeado de árboles, *inclusum arboribus*. En estas citas se evoca la imagen de un «antro» y la alusión a la vegetación frondosa que lo cerca, son versos que recrean el lugar y evocan un «recoveco en el monte», *in secessu montis*. La función evocadora de la *Eneida* vincula a los visitantes y peregrinos de la cueva con la tradición latina virgiliana, ya de por sí profundamente interiorizada, y a la que a su vez se le otorga una especie de 'Sitz im Leben'.

La cuestión de la literalización del culto parece acentuarse si tomamos en consideración la inscripción número 30. En ella encontramos una mención a los así llamados *sodales Heliconi*, se trataría de una agrupación sacerdotal, de la que sabemos poco en realidad, y que tendría algún tipo de relación con el Helicón, pero las resonancias poéticas son aquí evidentes, con lo que podemos suponer que en este caso, culto y literatura serían casi la misma cosa, o dicho más exactamente, que el culto elige una forma poética de expresión. El texto hace alusión al poder curativo que tienen las aguas de las ninfas, a las visitas regulares que a ellas se hacen, y se menciona indirectamente a Esculapio recurriendo al símbolo de la serpiente, que según el texto, ha habitado en la cueva desde que se recuerda, *serpens habitauit memorabile*. Esta inscripción parece sugerir la visita regular a la cueva, y la existencia de una sodalidad en relación con el culto a Apolo y las musas en Beocia, en este sentido la inscripcion poética sería puramente religiosa y tendría el carácter de un exvoto. Esta inscripción se puede poner en relación con otra mención indirecta a Esculapio en la inscripción número 14 (una de las más importantes del complejo), en la que se alude a un *Sacerdos Asculepi Ebusitani*. Se puede pensar en un culto a Asclepios, lo que acentuaría todavía más el carácter sincrético de la cueva, aunque no se trata de una mención directa, sino sólo de la presencia de dos viajeros, de los cuales uno es sacerdote de Esculapio. Estos viajeros podrían encontrarse en visita oficial en calidad de delegación religiosa. Hay que tener en cuenta que uno de los elementos centrales del culto a Asclepios era la *incubatio*, la revelación de un conocimiento superior -que no era sólamente un oráculo para un enfermo, sino mucho más en lo que también entraba la revelación poética- a través del sueño. Como decimos, todo esto está en relación estrecha con el culto a las Musas y a la revelación

43 En adelante cito según la nueva numeración, *vid.* MAYER, M., «La cueva Negra de Fortuna (Murcia). TITVLI PICTI», *Antig.Crist*. XIII, 1996, 407-422, *vid*. asimismo VELÁZQUEZ, I. & ESPIGARES, A., «Traducción al castellano de los textos de la Cueva Negra», *ibid*. 453-475.

póetica[44]. La revelación onírica está muy unida a la creación poética, a través de ella se podía ordenar o prohibir la labor literaria, así como dar consejos sobre el modo de redacción, además de convertir al receptor del mensaje en un *theios aner*, en un hombre tocado por la divinidad[45]. Asclepios es un verdadero patrono de la literatura y tiene una conocida función mántica[46]. Esto podría remitirnos a los lugares comunes de la ensoñación y de la literatura inspirada. Quizá no sea ocioso recordar aquí, debido a que las lecturas de la cueva casi que nos lo recuerdan, la experiencia onírica del poeta Calímaco, arrebatado en sueños desde Libia hasta el Helicón, donde las Musas le consagraron a la poesía en la fuente de Hippocrene y le hicieron partícipe de los *aitia*[47].

Por otra parte, encontramos en la cueva la presencia de dos sustancias teóforas que inducen a la inspiración poética, el agua y el vino[48]. La mención constante al agua de las ninfas, cuyo poder celebran las inscripciones, también nos lleva al tema conocido del agua «divinal», del *entheon hydor.* Precisamente el agua de las fuentes está en relación con las ninfas, y con el *enthousiasmos*, pues se bebe agua antes de entrar en trance mántico. Hablar de aguas con virtudes mánticas no es una cuestión gratuita. Es conocido que los poetas «*hydropotai*» beben de las fuentes de las musas, y eso se pone en relación con la inspiración poética y la creación extática (*ekstasis*) y endiosada (*entheoi*). Asimismo, encontramos una mención que nos lleva al mundo de los cultos báquicos. Se trata de la inscripción 37. Se alude a los poemas alegres propios de la liturgia báquica que podrían leerse en la cueva. El vino precisamente está en relación con la inspiración de los poetas «*oinopotai*». El término *laetus* conservado en el *titulus* puede ser una mención al entusiasmo, propio de la exaltación báquica. El vino está tradicionalmente en relación con la inspiración poética, y se considera una sustancia teófora que permite la inspiración. Parece al menos que esta inscripción ilustra el procedimiento ritual seguido en la cueva, con la mención a una libación con agua de la propia fuente y vino a la vez que se recitaban o escribían versos[49]. En esta inscripción, no muy bien conservada, se ha sugerido además una alusión al

---

44 Asclepio no presta ayuda sólo en cuestiones de salud, Arístides cuenta en sus *Doctrinas Sagradas* que el dios le aconsejaba en sus lecturas, o le inspiraba ideas y hasta le dictaba los primeros párrafos de lo que iba a escribir, prosa o verso, *vid.* DOODS, E.R., *Paganos y Cristianos en una época de angustia*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1975, p 64-70, especialmente p. 69, n. 22. Elio Arístides recuerda los sueños con el dios de manera intensa y vivida, *Orat*. 48.31 y ss: «Era como si al parecer se le tocara, una especie de impresión de que estaba allí en persona; uno estaba entre el sueño y la vigilia, quería abrir los ojos, pero temía que el dios se retirara demasiado pronto; escuchaba y oía cosas, unas veces como en sueños, otras como en vida de vigilia; se le ponían a uno los pelos de punta, uno lloraba y se sentía feliz; el corazón se le hichaba, pero no de vanagloria. ¿Qué ser humano podría expresar con palabras esta experiencia? Pero cualquiera que haya pasado por ella compartirá mi conocimiento y reconocerá este estado de espíritu»; este pasaje lo comenta y traduce Dodds, E. R., *Los griegos y lo irracional*, Alianza Universidad, Madrid, 1999, 103-131, especialmente 113.

45 DONRIE, H., «Inkubation», en *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen 1959 (1986), 755; GIL, L., *op.cit.*, 115 y ss; los sueños son mensajes de dioses y demonios, Tertuliano, *De anima*, 47.2, Justino, *Apol*. I, 14, Taciano, *Orat*., 18, Atenágoras, *Leg*., 27, y llegan tranquilamente la cristianismo, que los admite, entre otras cosas porque figuraban en la Escritura, DOODS, E.R., *Paganos y Cristianos en una época de angustia,* Ed. Cristiandad, Madrid 1975, p. 63.

46 EDELSTEIN, E. J. & EDELSTEIN, L., *Asclepius. A collection and interpretation of the testimonies*, vol. II, Baltimore, 1945, especialmente pp. 104, y 206-208.

47 Calímaco continúa con el tema inaugurado por Hesiodo de la consagración a las Musas, pero trasladándolo al plano onírico (a salvo quizá de críticas «racionalistas»), *vid.* GIL, L., *op.cit.*, 125-133.

48 GIL, L., *op.cit.*, 153-176.

49 MAYER, M., «¿Rito o Literatura en la cueva Negra?» , *loc.cit.*, p. 349.

mito de Melampo, la mención a un personaje muy sabio (*doctissimus iste*), en relación con una serpiente a la que se le pide una señal, comunicando la mencionada señal desde una encina. En el mito de Melampo, este vidente y sabio inspirado, fue iniciado en la sabiduría, y podía curar y entender el lenguaje de los animales, gracias a la acción de unas serpientes que estaban también en una encina y le lamieron los oídos. Este personaje está tradicionalmente muy relacionado con la difusión de los cultos de Baco[50].

Como vemos, los datos aquí expuestos, sobre los sodales heliconios y el carácter cultual de su inscripción, donde su función literaria está subordinada a la religiosa de la que es medio de expresión, las recreaciones de la *Eneida* para conectar el lugar con la tradición virgiliana y dar sentido a los ritos, así como la menciones al ritual báquico, apuntarían hacia la posibilidad de interpretar el santuario de la Cueva Negra como un receptáculo de literatura cultual de marcado cariz religioso en el que no está ausente la inspiración poética.

50 GONZÁLEZ BLANCO, A., *art.cit.*, p. 494, también MARINER BIGORRA, S., «Comentarios filológico y métrico», *Antig.Crist.* XIII, pp. 423-440, especialmente n. 44.

La cultura latina en la Cueva Negra. En agradecimiento y homenaje a los Profs. A. Stylow, M. Mayer e I. Velázquez
Antig. crist. (Murcia) XX, 2003, pp. 225-264

LOS *TITVLI* DE LA CUEVA NEGRA LECTURA Y COMENTARIOS LITERARIO Y PALEOGRÁFICO

A.U. STYLOW* Y M. MAYER**

RESUMEN

Los autores presentan los textos (en *capitalis quadrata, communis* o *actuaria,* cursiva antigua y minúscula antigua) que han sido documentados en la Cueva Negra, con su propio sistema de transcripción dadas las circunstancias especiales que concurren, como la particularidad paleográfica y el mal estado de conservación, y divididos en tres paneles. Para los autores, los grafitos reflejan tanto una manifestación culta, con verdadera voluntad literaria, como un ámbito cultual.

Palabras clave: Presentación de textos, particularidades paleográficas, estado de conservación, lectura.

ABSTRACT

The authors present the texts (in capitalis quadrata, communis or actuary, antique bold and antique low case) that have been documented in the Cueva Negra, with its own transcription system –considering the special circumstances occurring, such as the paleographic peculiarity and its poor state of preservation– divided into three panels. For the authors the graffiti reflect both a cultivated manifestation, whit a true literary intention, and a cultures environement.

Keywords: Text presentation, paleographic particularities, state of preservation, reading.

NOTA PREVIA

Nos parece oportuno dar unas explicciones previas a la presentación de los textos. Éstos se darán según los distintos paneles (I-II), siguiendo dentro de ellos un orden más bien geográfico

* Instituto Arqueológico Alemán.
** Área de Filología Latina. Universidad de Barcelona.

(de arriba abajo, de izquierda a derecha) que cronológico. Cada inscripción, por lo tanto, es definida por dos números, uno romano, indicando el panel, y otro árabe, indicando su lugar dentro del propio panel.

En la transcripción hemos optado por un sistema no ortodoxo en algunos aspectos, debido a las particularidades paleográficas y el generalmente mal estado de conservación de las inscripciones. Como hay textos en *capitalis quadrata, communis* o *actuaria,* cursiva antigua y minúscula antigua, nos ha parecido preferible dar todos los textos en mayúscula, sólo separando las palabras donde no haya lugar a dudas. Con puntos debajo de las letras hemos marcado letras conservadas de forma incompleta, tanto cuando son identificables por el contexto como cuando se trata de letras fuera de contexto, pero cuya identidad es altamente probable. Las *cruces* pueden indicar desde manchas de pinturas (que sólo dan una idea de la extensión del texto) hasta letras parcialmente conservadas, pero no claramente identificables. Hemos indicado además debajo de la transcripción una explicación de las *cruces,* con las posibilidades de restitución que a nosotros nos parecen ser las más probables, para, de este modo, facilitar las conjeturas.

Huelga decir que las dificultades de lectura han sido mayúsculas. Los textos que damos a conocer a continuación son el resultado de muchas horas subidos al andamio, junto con otros compañeros ilustres que han contribuido a la lectura y con quienes pudimos discutir los primeros frutos de nuestro empeño, pero también, y sobre todo, de muchas horas estudiando las magníficas diapositivas de G. Kurtz Schaefer en la pantalla y en la ampliadora, por no hablar de la digitalización y procesamiento a que sometimos las diapositivas de II/4. De gran ayuda nos han sido los calcos que nos han permitido hacernos una idea del conjunto y de las relaciones de unos textos con otros. Estas han sido las bases, partiendo de las cuales quienes firmamos hemos mantenido una discusión intensa durante una serie de reuniones que hemos celebrado en Madrid, Barcelona, Heidelberg y Munich, cambiando de opinión repetidas veces y finalmente estableciendo las lecturas e interpretaciones aquí presentadas. Nos damos cuenta –y nadie más que nosotros– de que la forma en que damos a conocer estos textos es, excepto unos casos muy contados, provisional, de que con un estudio intensivo de los paneles resultarían nuevas lecturas y de que con una limpieza concienzuda saldrán gran número de textos más. De la discusión que deseamos que arranque de esta publicación van a salir lecturas y conjeturas interesantes; nuevos enfoques que esperamos con verdadera impaciencia.

Las dificultades de lectura a que aludimos no son debidas a la grafía misma, que, en general y donde se conserva, se lee bien y sin demasiados problemas, sino al fondo natural de estas inscripciones y a la trayectoria que ha sufrido la misma Cueva Negra en los casi dos milenios que han pasado desde cuando se pintaran estos textos. Como se explica en otro lugar con más detalles, toda la superficie de la Cueva Negra está cubierta por una espesa capa oscura –carbonatos y líquenes, además de hollín, como se dice en el correspondiente estudio– y es solamente allí donde las aguas pluviales han quitado esta capa o la han reducido a cierta diafanidad donde se pueden observar las letras. Donde las aguas fluyen con cierta frecuencia sobre la roca o donde ésta es más fragil se ha perdido normalmente la superficie original con las letras. En seco, estas letras apenas se aprecian, por lo cual han pasado desapercibidas durante tanto tiempo.

De momento hemos evitado un limpieza no técnica que podría acarrear ulteriores daños a tal conjunto tan delicado. Será tarea de una futura restauración y limpieza de este momumento –único en la Hispania romana y seguramente en el Imperio romano– proteger la superficie.

En cuanto a la técnica de pintura utilizada, no hemos encontrado ningún resto de estucado

o encalado para establecer los campos epigráficos, que, sin embargo, habría que postular, ya que, de otra forma, las múltiples inscripciones sucesivas entrecruzadas (sobre todo, en panel II) no se hubiesen podido leer si no estaba provisto un sistema de ocultar el estrato anterior. La pintura, en general, es de color rojo, entre ocre y bermellón, a excepción de las muy pocas inscripciones en blanco, muy finas, sobre cuya técnica todavía no podemos decir nada. Las tonalidades rojizas de la pintura se han unido con el fondo calcáreo, de por sí rojo también a veces, resultando en tales casos unos tonos marrones que es dificilísimo distinguir de los matices rojos y castaños de la misma roca.

Igual que nosotros, la gente que escribió estos textos tuvo que servirse de ciertos medios técnicoas para alcanzar las zonas más elevadas de los paneles, o sea, que tenían que venir preparados y no sólo con pintura y pincel o cálamo[1]. Sin embargo, no hacía falta un andamio, ya que con dos escaleras y una tabla se podía llegar hasta las zonas más altas.

Si los autores de los diversos textos fueron también quienes los escribieron en los paneles es una pregunta no fácil de contestar, máxime cuanto tal vez tengamos que contar con cierta variedad de métodos en los distintos paneles. Para la cuestión tratada en cada caso de la paleografía hay que notar que en esta ocasión muestra la importancia del aprendizaje de la posición de escritura, puesto que en este caso no cabe pensar en distintas inclinaciones del soporte que se arguyen para explicar el cambio de ciertos tipos de escritura en especial libraria, documentadas en estos paneles rocosos.

Respecto a la intencionalidad es claramente distinta de las marcas de visitantes de los colosos de Memnon o de los grafitos parientales de las termas, quizás pueda acercarse más a ciertos tipos de exvoto, aunque en último término se trata de una manifestación culta con auténtica voluntad literaria, aunque no siempre original y lograda.

PANEL I

El que llamamos panel I está situado en la parte inferior izquierda de la Cueva Negra, en una superficie inclinada, y casi paralela al suelo, a una altura de 2-2,5 m. (?) sobre el suelo. No fue descubierto hasta 1985, en ocasión de unas lluvias excepcionalmente fuertes; en estas ocasiones, las aguas pluviales chorrean por un agujero de la cueva situado encima del panel y discurren por la roca, en parte quitando la capa y también borrando en parte todo resto de letra que hubiera. Se aprecian restos de dos inscripciones solapadas y varias salpicaduras de pintura.

I/1

La parte izquierda de esta inscripción se pierde debajo del hollín y por la derecha desaparece debajo de las letras de I/2. El campo epigráfico no es definible. Probablemente hubo un mínimo de 7 líneas. Las letras, pintadas de rojo carmesí, miden 2 cm.

---

1 J. Martín, *Guía completa de caligrafía, técnicas y materiales* (Madrid 1985, trad. de la ed. de Londres 1984) pp. 70-71, para pinceles derivados de cálamos o incluso de simples cañas. En II, 10 puede verse un buen ejemplo de los trazos de uno de estos instrumentos que hemos fotografiado en detalle y muestra un pincel de una cierta dureza que deja blancos al no estar bien cargado y gotea en demasía al estarlo en función de la posición del soporte.

[---] + [---]
[---] ++[-c.4-]QVA[---]
[---]+++++[..]+AD[---]
[---]HIC VER++ [---]

Letras capitales con pies reforzados. H característica en r.5. Paleográficamente, no hay indicios para una datación más precisa que s. I/III. Teniendo en cuenta las escrituras de los paneles II y III es recomendable una cronología comprendida entre los s. I y II, aunque nada se opone a una datación hasta el s. III.

I/2

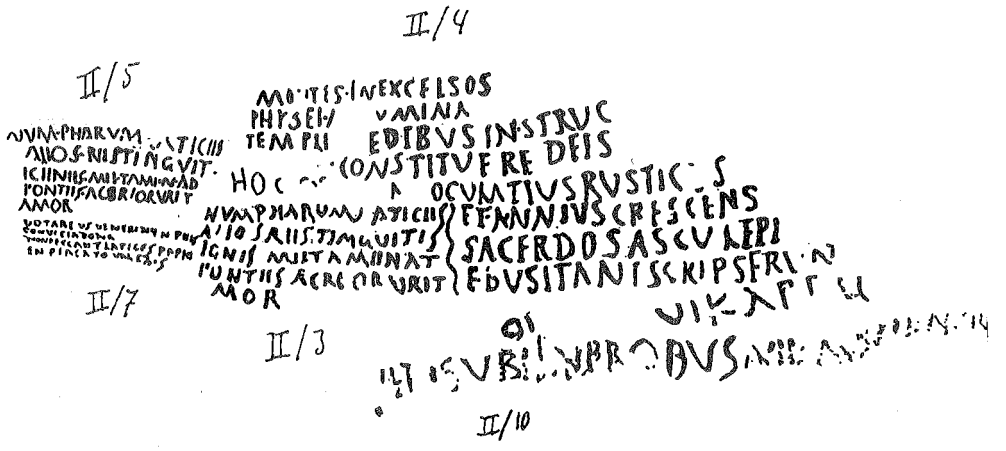
La inscripción parece tener borde original por la izquierda, donde ha borrado el texto de I/1, con lo cual es posterior a aquélla. Por la derecha está destruida por los efectos del agua. Campo epigráfico no definible. Letras pintadas de rojo muy anaranjado de 4 cm.

++IN[..]S[---]
+ASTANA+[---]
+ESSAN[.]O+[---]
---

l.2: la última *crux* podría corresponder a una N; l.3: la O podría ser también el bucle inferior de una B, la última *crux* podría ser I.

Letras capitales casi librarias, de pies reforzados.
Probablemente no muy posterior a I/1.

PANEL II



Este panel está situado en la parte central de la cueva. Se extiende por una gran zona lisa de la pared superior del abrigo, mientras que su parte baja se adentra bruscamente hacia el inferior. Comprende una zona de aproximadamente 198 x 103 cm. Arriba está limitado por una franja de estratificaciones horizontales muy erosionadas; abajo, en la zona curvada, los textos se hacen cada vez más fragmentarios. Por la izquierda no se aprecia ninguna delimitación natural, debiendo seguir los textos debajo de la capa oscura; por la derecha, una falla natural de la roca lo separa del panel III. La superficie es de una extrema friabilidad, con la consecuente y continua pérdida de texto. La capa oscura que lo cubre es en general bastante fina o, en muchos lugares, ha desaparecido completamente; a menudo lo ha hecho junto con las inscripciones.

De los tres paneles que hoy se pueden observar, éste es el que con más facilidad se alcanza desde el suelo, estando los textos más bajos, a poco más de 3 m. del suelo, con lo cual cabe suponer que esta parte corresponda también a las fases más antiguas de la utilización gráfica de la cueva. Las inscripciones de este panel son las únicas que hoy se pueden apreciar desde el suelo, lo cual fue el motivo del descubrimiento del conjunto en 1981. Tienen un protagonismo llamativo en este panel las inscripciones cortas, en gran parte métricas, que se respetan entre ellas con *"mise en page"* cuidadosa. Un calco "ingenuo" de la parte central de panel fue publicado por A. González Blanco et al., *Mem. Hist. Ant.* 3, 1979, p. 281 s. lám. I y II; cf. "El Alcázar" 8.12.1984, con lecturas provisionales de A. González.

La cronología de las inscripciones del panel puede situarse entre los siglos I y II d.C. Las numerosas superposiciones de textos hacen suponer una preparación del campo epigráfico que no permitiera ver el texto Interior. Una decoloración por el sol y los elementos atmosféricos no parece suficiente para evitarlo. De aquí que aún hayamos podido leerlos.

II/1

La inscripción ocupa la parte más alta del panel II (altura de aprox. 5 m.), sin interferencia alguna con los demás textos. El campo epigráfico mide 65 x 30 cm. Las letras, blancas, muy finas de 6 cm. no fueron rasgadas o esgrafiadas con un instrumento agudo, como podría parecer a primera vista, sino que son pintadas como las demás, pero parecen estar en relieve respecto al fondo de la roca. El fenómeno no ha sido investigado todavía, pero cabría pensar que en este caso la pintura se produjera sobre un fondo estucado, que, en los lugares no pintados, habría desaparecido por los efectos de la intemperie y que se conservaría, por alguna reacción química, sólo debajo de las letras. No se conservan ni los inicios ni los finales de los renglones. Puede ser métrica.

[---]SVDORE NIV[E]IS MONTIVM [---]
[---]AVIMVS +VL +VL+[-C.3-]++++[.]VN[---]
[-c.2-]+SVDO[.]+[.]+++[-c.3-]+++[---]
[c.4-]+++NA+VLVL[---]

1.2: la primera *crux* podría corresponder a L y la segunda a O;
1.3: la D construida sobre escuadra podría ser también L.

Se trata de una capital usual típica de escrituras realizadas con punta seca.

La T es peculiar, pero, además de condicionada por el soporte, responde, así como la M, a ejemplos bien documentados de época flavia que podermos considerar como *terminus post quem.*

Por las pocas palabras descifrables, el texto se acerca a las grandes inscripciones métricas del panel III.

El texto situado más arriba de II/4 requería, por consiguiente, un considerable esfuerzo, por lo que nos inclinamos a considerarlo, dado el respeto mutuo entre los textos, de una cronología más tardía, cuando el panel ya estaba muy ocupado. Su cronología a la vista del contenido y de la paleografía, habida cuenta además de su ubicación, puede situarse en una fecha a partir del 100 d. C., aunque posiblemente dentro del s. II

II/2

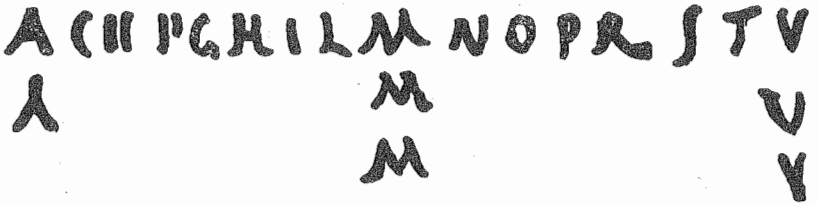
Este texto se sitúa debajo de II/1 y encima de II/4, hacia la extrema derecha del panel. Es posible que continuaran hacia abajo, perdiéndose de esta forma debajo de II/4, pero no se conservan restos. Como la existencia de esta inscripción sólo se descubrió por las diapositivas no se pueden dar las medidas del campo epigráfico ni de las letras, que están pintadas de rojo carmesí o bermellón y muy desvanecidas. Se aprecian restos de dos reglones borrados por los dos extremos.

[---]COL+O++++[---]
[---] ++PARE ++ [---]

I.1: la tercera *crux* podría ser E; 1.2: la segunda *crux* podría ser O.

Por el estado fragmentario no es posible definir el contenido y el carácter del texto. Por la forma de las letras y por las condiciones de conservación parece ser uno de los textos más antiguos del panel II, por lo tanto del s. I d.C. y quizás en último término de época flavia como momento más avanzado.

II/3



La inscripción se sitúa en el centro del panel II. Debe ser la más antigua de esta zona, ya que todas las inscripciones que la rodean (II/4-II/9) la respetan. El texto está ordenado en un bloque

de 4 renglones que no coinciden con la métrica. El campo epigráfico mide 19,5 x 48 cm, con renglones cada vez más anchos y más caídos. Las letras, pintadas de rojo, bermellón, tienen 2-4 cm. de altura. No se aprecia interpunción. El estado de conservación es bueno.

NVMPHARVM LATICES
ALIOS RESTINGVITIS
IGNIS ME TAMEN AT
FONTES ACRIOR VRIT
[A]MOR

A. González Blanco et al., *Mem. Hist. Ant.* 3, 1979, p. 281 (calco sin leer); A. González Blanco, "La Verdad" 10.11.1986, con calco y transcripción 1 NYMPHARVM, – 2 RESTIGVITIS, – 3 AD González 1985.

Se trata de un texto de claras resonancias virgilianas que comentaremos en la copia contenida en II/5.

La escritura integra elementos cercanos a los de las tablillas de cera, pero corresponde en último término a una capital oblonga con elementos muy cursivizados. Se trata, pues, de una usual o común, en este caso pintada, lo que puede darle un cierto aire de "capital pintada" en función del instrumento, pero el soporte ha condicionado la escritura empleada.

Podemos señalar la presencia de E y F de dos barras paralelas, una variedad de V que va desde una que podríamos llamar libraria a formas más cursivas. P cerrada, R de apéndice prolongado; T peculiar y cursivizante; G típica de la cursiva romana antigua, A en un caso con barra central, S cursivizante. Se trata, en suma, de una capital cuidada con rasgos cursivos o, si se quiere, elementos actuarios que es datable desde el s. I d. C. Los rasgos presentan concomitancias con escrituras que podemos situar entre mediados del s. I hasta el primer cuarto del siglo II.

Desde el punto de vista morfólogico se nos presenta la grafía *numpharum* y no *nympharum, ignis* y no *ignes* y *at* y no *ad.* En los dos primeros casos se trata de un fenómeno corriente[2] y en el segundo, un caso de sandhi que refleja la pronunciación o, mejor, cómo oía quien escribía los sonidos (la mejor documentación es epigráfica); en caso de un dictado del texto sería muy plausible el fenómeno. Sin embargo, sabemos también que la sonorización de la *-t* final en *-d* en el habla vulgar creó vacilaciones que causaron el paso de *-d* a *-t* que se documentan también en la epigrafía hispánica[3]. En todos estos casos, en datación del fenómeno puede remontarse a una antigüedad que no contradice los datos paleográficos y no determina cronología.

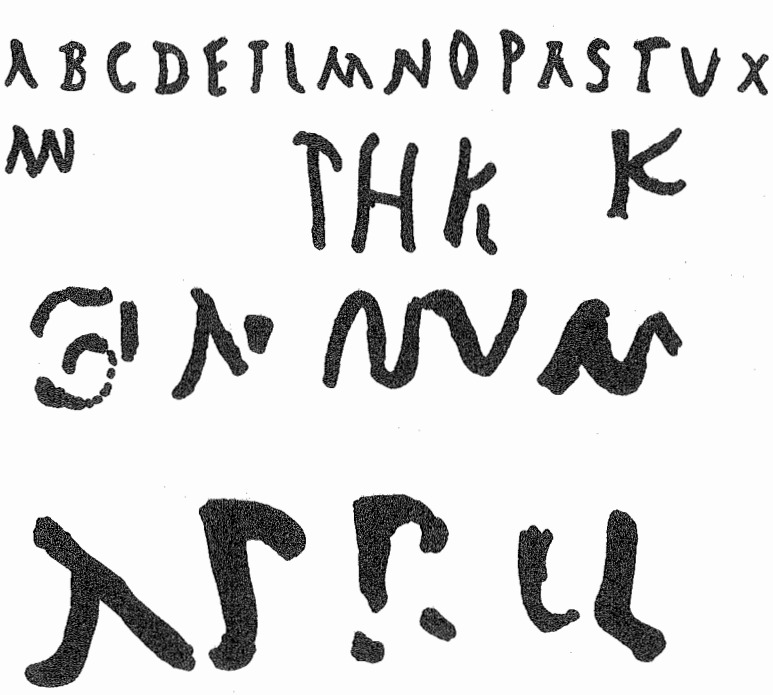
La situación del texto respetado por II/4 y II/9 hace suponer una mayor antigüedad que éstos y si II/5 es una copia, como creemos, una cronología de inicios de la época flavia o un momento inmediatamente anterior no sería descabellada, datando en todo caso dentro del s. I d.C. y probablemente en una cronología alta.

---

2 L. Rubio y V. Bejarano, *Documenta ad linguae Latinae historiam inlustrandam,* Madrid 1955, índices pp. 219 y 223, respectivamente, y p. 220 para -d a -t.

3 Cf. M. Bassols, *Fonética latina,* Madrid 1967 (1ª reimpr.) pp. 185-188 §§ 248-250; A.J. Carnoy, *Le latin d'Espagne d'après les inscriptions,* Bruselas 1906[2] (reed. Hildesheim 1971), p. 180.

II/4



Esta inscripción es la más alta de la parte central del panel II y se sitúa debajo de II/1 y II/2, sin ningún tipo de contacto con ellas. Las líneas 1-5 empiezan a la derecha y encima del II/5, y la respetan, separándola por medio de una línea vertical ondulada del mismo color que la inscripción. Los inicios de 1. 6-8 están corridos hacia la dercha a causa de II/3, que también está separada por otra línea vertical ondulada. El final de la breve 1. 9 está alineado con el extremo de 1.8 El texto, por lo tanto, es posterior a II/3, II/5 y II/7. A la derecha de 1. 9, y parcialmente borrada por ella, parece haber una línea de letras pintadas en blanco (como I/1), que sólo vimos en las diapositivas y que no conseguimos descifrar.

El texto, el más largo del panel II, se desarrolla en 9 líneas de extensiones muy desiguales, en un campo de 51 y 96 (1. 1-5)–78 cm. de ancho. La altura de las letras, pintadas de color rojo anaranjado, aumenta a lo largo del texto de 4 a 6 cm. Se aprecia puntuación redonda en 1. 5-9. El estado de conservación es bueno en general, de modo que, siendo visibles partes del texto desde el suelo, fuera motivo del descubrimiento del conjunto entero. Sin embargo, existe una zona muy desgastada en la parte central izquierda de 1. 1-4 y precisamente las tres primeras letras de las 1. 1-3 se diferencian netamente de las demás: son más pequeñas, los trazos son más finos y hasta el color de la pintura es menos anaranjado, así que, durante mucho tiempo, y en contra de la opinión de los demás integrantes del equipo, nosotros pensábamos que se trataba de dos textos distintos. Esta impresión se vio aparentemente corroborada cuando tuvimos la oportunidad de digitalizar y procesar las diapositivas de esta parte de la roca (método, por lo demás, inmejorable para la resolución de problemas de esta índole, aunque muy caro); quitando todos los elementos del fondo y eligiendo distintos matices de rojo, siempre estaban claramen-

te separadas las tres primeras letras de l. 1-3 y el resto de la inscripción. Sin embargo, un estudio detenido de las diapositivas nos ha demostrado que no existe discontinuidad ni de *ordinatio* ni de sentido entre las dos partes de l. 1-3, con lo cual las diferencias de mano y de color necesitan una explicación distinta. Creemos que los inicios de l. 1-3 se hubieran borrado por causas externas (p.ej. agua pluvial) y que en un momento posterior no definible se restituyeran aquellas letras que habrían quedado parcial o totalmente ilegibles.

MONTIS IN EXCELSOS
PHRVGIA NVMINA
TEMPLIS FIDELIBVS INSTRVC
TIS ALTIS·CONSTITVERE DEIS
HOC ETIAM L·OCVLATIVS RVSTICVS
ET·A·NNIVS CRESCENS
SACERDOS. ASCVLEPI
EBVSITANI SCRIPSERVNT

VI K·APRIL

l.2: la V de *Phrugia* podría ser también una forma de Y.

A. González Blanco et al., *Mem. Hist. Ant.* 3, 1979, p. 279 (sólo l. 5-8); A. González Blanco. "El Alcázar" 8.12.1984.[4]

5 OCVLATIVS RVSTICVS (AVSTIVVS 1984), - 6 FE ANNIVS CRESCENS González. –6 existe interpunción delante y después de la A de ANNIVS; parece que quien pintaba la inscripción se saltara el praenomen de A(ulus) por haplografía y que hubiera intentado remediar este error poniendo un punto adicional detrás de A. Aboga por esta corrección el hecho de que el compañero de *Crescens* en esta ocasión, *L. Oculatius Rusticus,* también lleve *praenomen.*

El texto consta de dos partes claramente diferenciadas. L. 1-4, aunque no son métricas, están integradas por *cola* métricos y son determinantes también el orden de las palabras y ciertas desinencias *(constituere).* La interpretación de estas líneas es sumamente difícil, debido también a la mala conservación de esta parte. Optamos incluso, en un principio, por atetizar la *-s* final de *excelsos,* para llegar a una construcción, pesada, pero al menos inteligible: "En los montes más elevados situaron las divinidades frigias en templos sólidos dispuestos para los altos dioses", naturalmente tendríamos de nuevo *-is* por *-es* en *montis* y justificaría el *hoc etiam* de la segunda parte mucho más diáfana.

Lo que sí está claro es que se ofrecieron o colocaron (*constituere* puede tener ambos significados) estatuas o idolillos de los *Phrygia numina* –normalmente Cibeles y Atis– en este lugar.

Para la segunda parte es interesante observar el valor técnico de *scripserunt* que indica el

4 En una exposición de nuestras lecturas en la Universidad de Heidelberg, a invitación del Prof. G. Alföldy, nos fue sugerido por parte del Prof. M. von Albrecht la posibilidad de lectura en 1.4 de: *instructi sanctis constituere deis.* Una posterior comprobación ha demostrado la correcta lectura de *altis* y la falta de espacio para *sanctis,* por lo cual hemos mantenido nuestra primitiva lectura a pesar del interés de la que nos fue propuesta, que agradecemos vivamente.

5 Cf. J. Mallon, *Paléographie romaine,* Madrid 1952, p. 57.

hecho de marcar con un pincel un texto que en otro soporte hubiera sido después sculptus, es decir, confiado después de esta preparación al cincel. Se evidencia, pues, que estamos ante una indicación de un hecho formal y no de concepción intelectual del texto que también fue realizada por quienes *scripserunt* y lo señalan mediante la introducción de su identidad con *hoc etiam,* es decir, "concibieron" el texto y también lo *"scripserunt"*. Nos hallamos, pues, ante un original autógrafo.

Onomástica:

La inscripción II/4 es, hasta la fecha, la única del conjunto de la Cueva Negra en que aparecen nombres de personas. El nombre *A. Annius Crescens* es neutro, sin evidentes vinculaciones geográficas dentro de la onomástica hispánica. El gentilicio no está atestiguado en Ibiza y sólo escasamente en Baleares en general (*CIL* II 3671, Manacor). Muy distinto, al contrario, es el caso de *L. Oculatius Rusticus:* Los *Oculatii* eran una de las familias de la élite local ebusitana, que poco después de la concesión del *ius Latii* por Vespasiano[6] llegarían a las magistraturas más altas del nuevo municipio y con ello a la ciudadanía romana. El *Rusticus* de nuestra inscripción fue seguramente pariente de los *L. Oculatius L. f. Quir. Rusticus,* padre e hijo, nombrados en *CIL* II 3659 y 3662, muy probablemente un antepasado suyo, ya que los testimonios epigráficos de ellos no son anteriores a la segunda mitad del s. II, como lo demuestran la forma de la base de la estatua *CIL* II 3662 y la fórmula *patri indulgentissimo*[7]. La falta de la filiación y de la *tribus* en nuestra inscripción no permiten, sin embargo, una datación, ya que faltan a menudo en las inscripciones votivas.

Títulos:

Mientras no se indica el rango de *Rusticus, Crescens* lleva el título de *sacerdos Asculepi Ebusitani* (es preferible entender *Ebusitani* como genitivo que como nominativo plural, que se referiría a la *origo* de los dos firmantes). *Asculepius* es una versión del teónimo hasta ahora no atestiguada, derivada con "sprossvokal" (cf. *Hercules* de *Hercles, Herakles*) de la forma griega *Asclepius* tan familiarizada en fuentes latinas tanto literarias como epigráficas[8]. El hecho de que este dios lleve un *cognomen* geográfico es, al contrario de la praxis en el mundo griego, llamativo en el mundo romano, donde divinidades con *cognomina* geográficos, o son de raigambre muy antigua itálica, como *Diana Nemorensis, Iuppiter Latiaris* y *Anxurus* o el mismo *Iuppiter Capitolinus* o deben su instalación a consideraciones propagandísticas, como *Apollo Palatinus* (o *Actius*)[9], o son adopciones de deidades griegas u orientales, como *Apollo Clarius*[10], *Iuppiter Damascenus* o *Heliopolitanus* o *Diana Ephesia. Aesculapius,* el gran dios de Epidauro y Pérgamo, sin embargo, nunca lleva, en el mundo romano, los nombres de culto *Epidaurius* o *Pergameus*[11].

En el *Asculepius Ebusitanus,* de cuyo culto faltan todavía testimonios en Ibiza y en Balea-

---

6 Cf. R. Wiegels, *Die Tribusinschriften des römischen Hispanien. Ein Katalog,* Berlín 1985, p. 112.

7 Veny, *CIBal* 179 con lám. XLVI fig. 107; cf. G. Alföldy, *RIT* pp. 476 s.

8 Cf. *ThlL* I col. 1.082; K. Latte, *Römische Religionsgeschichte, Munich* 1960, p. 225 n. 3. Sobre este fenómeno fonético cfr. Bassols, *Fonética Latina,* pp. 135-336 § 194.

9 Cf. Latte *op. cit.* p. 303.

10 Cf. E. Birley, *Chiron* 4, 1974, pp. 511-513.

11 Cf., por otro lado, *deus Epidaurius* en Prop., 2, 1, 61, *deus Pergameus* en Mart. 9, 16, 2, es decir, en lenguaje poético, no de culto.

res en general, hay, por lo tanto, que ver, tal vez una divinidad local no romana, mejor dicho, una divinidad forastera en *interpretatio Romana.* Como Baleares estuvo bajo dominio cartaginés durante vairos siglos[12] es atractiva la hipótesis de ver en *Asculepius Ebusitanus* un dios púnico, precisamente un antiguo *Eschmoun,* páredro divino de *Tanit/Dea Caelestis* de Cartago, e identificado en dos inscripciones con *Aesculapius*[13]. Si suponemos además que el compañero de viaje de nuestro *Crescens, L. Oculatius Rusticus,* seguramente no estaba ajeno al culto de estas antiguas divinidades púnicas, entonces recobraría todo su significado la dedicación hecha unos decenios más tarde por su descendiente *L. Oculatius L. f. Quir. Rusticus* y su familia a *Iuno Vet(us) Regina* (*CIL* II 3659), que sería precisamente la *Dea Caelestis* de Cartago[14].

Más fácil sería establecer relaciones con *Carthago Nova,* donde consta la dedicatoria a Esculapio de la colina más alta en sucesión clara de un Eschmoun púnico. Hay que traer también a colación aquí el ejemplo del *Hercules Gaditanus* de Gades, sucesor también de un Melqart púnico[16] que combina además un apelativo geográfico o toponímico como el ejemplo que estudiamos aquí y que muy probablemente sea el exacto paralelo de la actividad religiosa de los *Oculatii.*

Plantéase ahora el problema del por qué dos representantes del culto a las divinidades púnicas trajeron estatuas de los *Phrygia numina* a la Cueva Negra, para depositarlas en un santuario de las ninfas. No sabemos, por falta de testimonios arqueológicos, si este sitio, tan cercano a los emporios cartagineses y sobre todo a *Carthago Nova,* fue lugar de culto durante el dominio púnico en el sur de Hispania. Por otro lado, las relaciones entre el Asclepio griego y las ninfas son patentes y bien atestiguadas[17]. Además, la cueva sería un lugar idóneo para la *incubatio,* tan importante en el culto de Asclepio, pero, otra vez, nada en las inscripciones ni en el material arqueológico nos permite decir que fuese así. Por lo menos, en el ámbito de esta inscripción es preferible ver en Asclepio sobre todo una hipóstasis del Eschmoun púnico (caso distinto sean tal vez las incripciones del panel III, donde figura la serpiente, animal sagrado y epifanía de Asclepio). La fecha de la inscripción, que todavía no hemos tratado, nos ayudará a aclarar el fondo de esta dedicación.

---

12 N. Font y M. Tarradell, *Eivissa cartaginesa,* Barcelona 1975 (Biblioteca de Cultura Catalana, 13).

13 *CIL* III 993: *Caelesti Augustae et Aesculapio Augusto et Genio Carthaginis;* VIII 16417: *sacerdos publicus Deae Caelestis et Aesculapi;* cf. G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer,* Munich 1912_2(=1971), p. 375, quien, además, aduce la vecindad del templo de este dios al dedicado a *Tanit* en la Byrsa de Cartago; cf. además, St. Gsell, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord* vol. IV, París 1920, pp. 314-326.

14 La identificación de *Tanit/Dea Caelestis* con *Iuno Regina* es controvertida; cf., sin embargo, *Iuno Caelestis* en *CIL* VIII 1424. 27704. Tal vez 25994; III 10407. La inscripción *CIL* VIII 26474, que para *Latte* op. cit., p. 347 n. 2 fue el argumento más decisivo en contra de tal identificación, demuestra, al contrario, el acercamiento, si no la identificación, de las dos divinidades: es una dedicación de un *simulacrum Iunonis Reginae* hecha *ex praecepto Caelestis Aug.;* cif. también Filostr. *de haeres.* 15, 1. La inscripción II 3659 todavía no ha sido utilizada para esta discusión. Tal vez la identificación de la diosa de Cartago con *Iuno* en los poetas (Verg. *Aen.,* 4, 59) no fuera solamente una construcción erudita, sino una realidad, por lo menos en las partes del Imperio de fuerte raigambre púnica.

15 Pol. X, 10, 8; cf. St. Gsell, *op. cit.* p. 315.

16 Cf. R. Étienne, *Le culte impérial dans la Péninsule Ibérique d'Auguste a Diocletien,* París 1974 (rempr. de la 1ª ed. de 1958), pp. 470-472.

17 Ambas son divinidades salutíferas, objetos de un culto preferentemente privado. Su asociación data ya de la época helenística, cf. H. W. Pleket, "Religious History as the History of Mentalities", en: *Faith, Hope and Worship* (ed. H. S. Versnel), 1981, pp. 155-175 s.

El momento de escritura:

La fecha de a. d. VI *Kalendas Apriles,* el 27 de marzo, tenía un significado muy claro en el calendario oficial del Imperio romano, que aquí, por supuesto, no tiene la más mínima incidencia: era el día de la conquista de Alejandría por César[18]. El hecho de que, por otro lado, la fecha indicada cayera justamente dentro de los límites extremos de la temporada de navegación *(mare apertum)*[19], tal vez no sea casualidad, ya que fue una de las primeras fechas en que los Ebusitanos podían llegar con facilidad a un puerto peninsular, probablemente al de Cartagena, antes de que empezaran a soplar los vientos veraniegos de suroeste[20].

Sin embargo, la fiesta más importante que se celebraba en el mundo romano el 27 de marzo fue la *lavatio* de la *Magna Mater,* costumbre que se remontaba al año 175 a. C., cuando, al traerse el *lapis sacer* de la *Magna Mater* de *Pessinus* en Frigia a Roma, se le hizo un lavado ritual en las aguas del río Almo fuera de la puerta *Capenas* de Roma[21]. El rito persistió hasta la época de Macrobio y la fecha fue la más importante en vísperas de la celebración de los *ludi Megalenses* en honor de Cibeles[22].

Si la fecha, pues, no es una coincidencia fortuita, resulta difícil evitar la conclusión de que nuestros Ebusitanos no sólo trajeran estatuas de los *numina Phrygia* a la Cueva Negra, sino que procedieran a una *lavatio* ritual de ellas en las aguas de las ninfas allí veneradas. Si el *Asculepius Ebusitanus,* cuyo sacerdote fue *Crescens,* es el *Eschmoun* púnico, sólo cabe concluir que ya en estas fechas, mucho más antiguas que se suponía hasta ahora, existiera un sincretismo entre la *Magna Mater* de *Pessinus* y la *Dea Caelestis* de Cartago, y hasta, tal vez, entre el *Atis* frigio, el *Eschmoun* púnico y el Asclepio helenístico-romano.

El que esta *lavatio* no fuera un acontecimiento aislado, sino que fuese un rito celebrado todos los años en determinadas fechas, tenga su reflejo tal vez en una costumbre que subsiste hasta hoy en día: los lunes de Pascua, la gente de la zona de Fortuna suelen, casi en romería, ir a la Cueva Negra para tomar "el bollo de Pascua", cocinando y merendando en la cueva o alrededor de ella, en unas fechas muy cercanas al 27 de marzo.

El lugar, además, se presta por su paisaje a un culto de este tipo, dado que con su forestación antigua pudo coincidir con las descripciones del Ida, que recoge por ejemplo Ovidio[23].

Datación:

Dado que los criterios internos del contenido de la inscripción no permiten una datación exacta hemos de recurrir una vez más a la situación de la inscripción que respeta II/3 y II/5. Paleográficamente, no presenta excesivos problemas, dado que se trata de una capital trazada con muchas variaciones –quizás incluso de mano, en la zona superior izquierda– y con caracterís-

18 *CIL* I² p. 314; cf. además, Ovid. *Fast.* 4, pp. 337 ss. y Mart., 3, p. 37.

19 Normalmente, 27 de mayo hasta 14 de septiembre; límites últimos: 10 de marzo y 10 de noviembre; cf. las fuentes citadas en L. Casson, *Ships and Seamanship in the Ancient World,* 1971, p. 270 s.

20 Cf. Casson *op. cit.* p. 272 con n. 9 y 10.

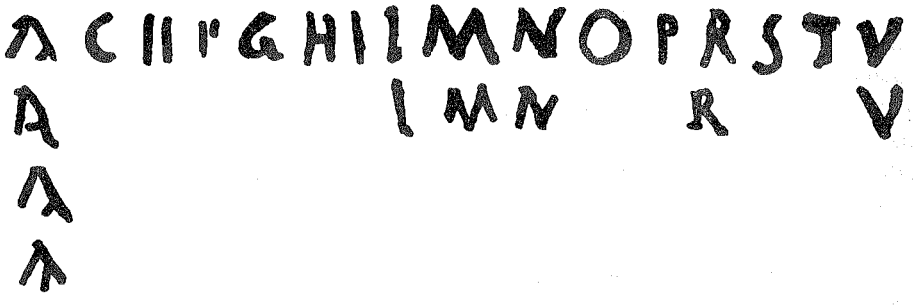
21 Cf. las fuentes citadas en *CIL* I² p. 314, sobre todo una base de estatua dedicada a *Magna Mater* el 27 de marzo de 192 (*CIL* VI 30967, en el Palatino).

22 D. Sabbatucci, *La religione di Roma antica,* Milán 1987, pp. 140-157 esp. p. 150. Para las identificaciones posteriores (s. III) de la *Dea Caelestis* con divinidades orientales (entre otras, Isis, Magna Mater), cf. Wissowa *op. cit.* p. 375, con la bibliografía pertinente.

23 Cf. Ovid. *Fast.* 4, pp. 337 ss., comentario de Fr. Bömer en *Die Fasten* vol. II Heidelberg 1958, 19, p. 222 con mención a las fuentes. Existe además en Cataluña el topónimo Madremanya (prov. de Gerona) en una zona semejante a la de la Cueva Negra, lo cual no deja de ser significativo.

ticas claramente actuarias muy evidentes en el trazado las A y sobre todo de la L; P abiertas y cerradas en distinto grado cursivo. Sin embargo, la *facies* del texto, pese a su trazado con cálamo o pincel, puede compararse sin dificultad con la escritura de algunos de los bronces jurídicos hispanos datables en época flavia, fecha que puede convenir perfectamente a este texto[24], que creemos poder situar en un margen que cubra el último cuarto del s. I y menos probablemente el primero del s. II, lo cual tiene claras implicaciones para los textos que respeta y le respetan.

II/5



La inscripción está situada a la izquierda de II/3 y de II/4 y encima de II/7, y parece ser posterior a todas ellas. El epígrafe, que es copia de II/3 y le sigue hasta la división de las líneas, se desarrolla en cuatro líneas, en un área de 17,5 x 42 cm. Las letras, de color bermellón, miden 3-3,5 cm. En algunos lugares se conservan signos redondos de interpunción. L. 1 sobresale del bloque de la inscripción, por la izquierda, el espacio de una letra. Buen estado de conservación.

NVMPHARVM LATICES
ALIOS·RESTINGVITIS
ICENES · ME · TAMEN · AD
FONTES · AC[.]RIOR VRIT
AMOR ·

3 in. ICENES, probablemente por un malentendido de un lugar ya medio borrado en II/3. - 4 entre C y R de ACRIOR hay una letra escrita y tachada por el pintor.

En esta copia de II/3 se han normalizado los rasgos arcaizantes o quizás mejor vulgarizantes de II/3 como *ignis* y *at,* que pasan a *icenes* y *ad;* hay un error de copia en 1. 3 (*icenes* por *ignis*)[25] y una letra mal copiada en 1. 4 y tachada.

---

24 Hay que señalar como características: E con inclinación superior típica, M, N, O y P además de T con testimonios iguales en esgrafiados de época flavia; una I peculiar con refuerzo superior, un Ka claramente no canonizada y una G con apéndice en espiral hacia el interior muy típica de la capital epigráfica. El efecto del instrumento y su lucha con la superficie desigual se deja sentir por los continuos cambios gráficos.

25 Cabría la posibilidad de que se tratara de una anaptixis entre oclusiva + nasal que sería, sin embargo, generalmente *i,* cf. M. Bassols, *Fonética...,* pp. 136-137 § 195; cf Carnoy, *Le latin d'Espagne,* pp. 103-104; Rubio-Bejarano, *Documenta,* índices p. 218, pero si tenemos en cuenta la lectura de II/3, donde la G parece en realidad C más una barra sin ligaturas por la existencia de una protuberancia de la roca que enmascara el trazo curvo de unión y si añadimos el uso en ambas de E de dos barras paralelas, el error resulta muy explicable.

Nada sabemos del estado emocional de este pobre hombre, pero le podemos atribuir cierta falta de sensibilidad al copiar una poesía «ready-made», copiándola mal además, y encima, volviendo a escribirla a pesar de la bofetada moral dada al autor de II/3 si realmente II/7 es anterior a ella y respuesta a II/3. En otro caso, II/7 sería respuesta a los dos textos y en razón de ello encajada entre ambos. Nos hemos referido a las resonancias virgilianas[26] del poema que se glosan en otro apartado de esta publicación, pero que dejan claro el carácter de las dos versiones del poema de carácter verdaderamente erótico[27]. Hay que destacar el hecho de la exacta distribución de las dos copias que se suceden no respetando la distribución de los versos. La paleografía, sin embargo, presenta singulares diferencias que pueden hacerse patentes en la comparación de los alfabetos formados sobre ambas inscripciones, donde las concomitancias se compensan por diferencias notables que incluso harían pensar en II/5 como más antiguo que II/3, aun cuando la distribución del panel asegura una mayor antigüedad para II/3.

Se trata de una capital con pretensiones de monumental a pesar de sus rasgos actuarios. El tipo de A presente en el texto es conocido en todas sus formas desde época muy temprana en la llamada cursiva romana antigua, en especial en el siglo I d. C. en la escritura sobre papiros, y es conocida además en esgrafiados de época flavia; la L sin refuerzos nos lleva sin dificultad a la cursiva romana antigua. La G nos lleva a escrituras de tipo actuario y la S y la N se mantienen en una capital del s. I; la O es bien redondeada y la P y la R cerradas; una de las R presenta refuerzo en sus pies. La E y la F se mantienen en su forma actuaria. Aunque algún elemento pueda ser remontado independientemente hasta 120 y algunos más adelante[28], su conjunto tiene una *facies* que aconseja una datación en torno al 100 d. C., aunque nada impide un desplazamiento de la cronología en toda la época flavia. Si II/3 es su modelo, el desplazamiento de II/3 hacia mediados del s. I es prudente, si no queremos creer en copias casi contemporáneas, a lo cual no se opone en absoluto la paleografía a pesar de las diferencias. Creemos que en ambos casos la acumulación de datos se inclina hacia situarnos en un límite que va desde el inicio del 2º tercio del s. I hasta su fin. Las resonancias virgilianas, sin embargo, aconsejarían pensar en una datación a partir del año 50 con un límite en el 100 d. C.; II/7 contribuirá, sin duda, a un mayor esclarecimiento del problema.

II/6

Fragmento de inscripción situado a la izquierda de l. 5 de II/5 y de l. 1-2 de II/7. Sube ligeramente de izquierda a derecha y desaparece debajo de las líneas mencionadas; es, por lo tanto, anterior a ellas. Campo epigráfico no definible. Letras amarillas de 1,5 cm.

[---]VASA[---]
[---]RVB[---]

Letras capitales sin refuerzos. Siglo I? en función de su ubicación, a lo que no se opone la paleografía del conjunto.

---

26 Fundamentalmente, *ecl.* II, 68 y *Aen.* II, 686.

27 Cf. G. Vorberg, *Glossarium eroticum,* Stuttgart 1932 (Roma 1965), *s.v. urere,* p. 666.

28 Está presente el tipo de A por ejemplo en Vindolanda, cuyos textos se datan en torno al 100 d.C. cf. A. K. Bowman y J. D. Thomas, *Vindolanda. The Latin Writing-Tablets,* Londres 1983, esp. pp. 51-71, aunque en el caso que nos ocupa nos hallemos ante una capital con rasgos actuarios, pero sin tendencias marcadamente cursivas.

II/7

Esta inscripción minúscula se sitúa a la izquierda de 1. 2-4 de II/3, al que respeta. Es posterior a aquélla y posterior a II/6 la que borra. El texto se desarrolla en 4 líneas alineadas por la izquierda, que con sus divisiones reproducen casi el esquema del dístico elegíaco. El campo epigráfico mide 8 x 34 cm.; las letras, de color rojo carmesí o bermellón, muy nítidas, 1-1,5. El estado de conservación es bueno.

VOTA REVS VENERI NYMPHIS
CONVICIA DONA
NIL PECCANT LATICES PAPHI-
EN PLACATO VALEBIS

A. González Blanco, "La Verdad" 10.11.1985.

3/4 PAPHI | EN en dos palabras, como pensábamos en aquel entonces todos, hasta que J. Gil sugirió el acusativo griego[29].

Como el texto es un poco complicado, daremos primero una traducción, en la forma como lo entendemos nosotros (Stylow):

Tú ofrécele tus votos a Venus, quedando en deuda con ella, y reprocha a las ninfas: no tienen ninguna culpa las aguas; tú aplaca a la Pafia, y sanarás.

En el primer verso, el autor describe el comportamiento de la persona a que se dirige, no en el indicativo, sino con un imperativo irónico (realmente no se donan *convicia*), sobrentendiéndose el consecuente fracaso: Tú sigue ofreciéndole etc... y verás, con el sentido de: Mientras tú sigas con tus votos no cumplidos para Venus y tus reproches a las ninfas (no sanarás).

Evidentemente, el destinatario hace votos a Venus sin cumplir con ellos *(reus),* pero no ve allí la raíz de sus sufrimientos (emocionales, hay que suponer), sino que echa la culpa a la supuesta ineficacia de las aguas, que realmente sólo pueden curar las enfermedades físicas.

El segundo hexámetro corrige la vista trastornada del *malade imaginaire,* oponiendo los nombres de los dos agentes en el mismo lugar que en el verso anterior, pero con una construcción quiástica: *veneri Nymphis - latices Paphien,* y hasta repitiendo la noción de la culpa/del pecado en el mismo lugar: *reus/peccant.* El consejo tajante que el autor da al destinatario se desarrolla en tres *cola* cada vez más cortos: primero, la descripción de la situación como es de verdad – *nil peccant* latices; segundo, el consejo mismo – *Paphien placato,* y tercero, el resultado

29 Cf. Col. 10, 193; Stat. *silv.* 3, 4, 82 y esp. *Mart.* 7, 74, 4.

(sobrentendido ya en v. 1) – *valebis,* todo esto con una construcción condicional del imperativo bien conocida (cuando hayas aplacado, sanarás).

Podría pensarse también (Mayer) en *"Tú que has hecho una promesa cumple tus votos a Venus y olvida los reproches a las ninfas: en nada fallan las aguas, aplaca a la Pafia y te repondrás"*. Traducción en la que *dona* tendría dos valores y cobra en cambio el texto un sentido mucho más claro en la línea de la forma más usual de Plaut. *Rud. sit sese velle Veneri votum solvere* o bien *Cic. Verr.* 4, 12 *qui Veneri et Cupidini vota deberet.* Para el segundo hexámetro no faltan paralelos como Pub. *sen. n. 2 nihil peccant oculi, si animus oculis imperat.*

Una interpretación distinta fue sugerida por A. González, quien aceptaba un doble sentido de *donare* en l. 1, y se basaba todavía en una lectura defectuosa (*non* por *nil* y *Paphi en* como dos palabras distintas): "Oh pecador! ofrece tus votos a Venus y perdona a las ninfas sus desdenes aparentes. No ofenden las Aguas de la Pafia: haciendo esto, te marcharás de aquí justificado".

Con estos dos versos enigmáticos no es posible averiguar quién fue este enfermo de amor, que buscaba alivio en las aguas de Fortuna, ni en qué consistían sus deudas con Venus –¿un voto no cumplido, un amor de otra persona no correspondido? Sin embargo, caben algunas precisiones. El texto fue escrito al lado y después de II/3, reanuda de una forma demasiado llamativa, para ser coincidencia, las palabras claves de aquel llanto amoroso –*Nymphae, latices*– y la tónica general del dístico, donde un enfermo de amor busca alivio con las aguas y no lo encuentra, reprochando a las ninfas que apagan otros fuegos, pero que permiten que a él, cerca de ellas, le queme un amor más fuerte aún. La conclusión es inevitable: que II/7 sea la respuesta al texto de II/3 y II/5, con lo cual las dos poesías no sólo no estarían muy alejadas cronológicamente una de otra, sino que además pertenecerían al mismo ámbito cronológico y social; dicho en otros términos, el autor de un poema conocía las tribulaciones del otro, bien fuera por un contacto real bien porque el lugar tuviera fama de remediar males del tipo que refieren los poemas, de modo general o, incluso, en un ámbito o círculo culto restringido. Lo que realmente es cierto es que el autor de II/7 conocía bien el trasfondo y añadió *cum mica salis* un consejo experimentado. El tono lúcido de ambos poemas nos sitúa en un ambiente urbano en el que los dos autores –difícilmente se reconocerá una mano femenina– se mueven en una cultura escolar, donde el *nil ego peccavi* (Ov. *trist.* 4,4,9) no está lejos.

La escritura en este caso es, evidentemente, una escritura común o usual, que, en función del soporte e instrumento, aparece con un aspecto más solemne. Sus elementos actuarios o, mejor, cursivos entran en lo que se ha dado en llamar cursiva romana antigua. A una A claramente actuaria sigue una B de las denominadas de "panse à gauche". La D capital sobre escuadra es muy cercana en su *ductus* a la de las tablillas de cera, la E capital es cursivizante. La L es peculiar en su *ductus;* la P es cerrada con un refuerzo rudimentario; la R cerrada es semejante a la capital canónica, frente a una S y una T muy cursivas. La V puede parecer, por su forma redondeada y cerrada, cercana a la uncial, pero resulta evidente que está atestiguada desde muy antiguo, como es el caso de los textos de Vindolanda[30].

En el caso que nos ocupa no dudaríamos en datar el texto desde mediados del siglo I hasta el 100 d.C., aunque una datación más baja, hasta 130, no pueda descartarse en forma absoluta. Su posterioridad a II/3, II/4 y II/5 son un factor condicionante para la cronología alta de estos textos si pretendemos una distancia temporal importante; sin embargo, nos inclinamos, si no por una simultaneidad, al menos por una rápida sucesión, que nos daría una muestra de valor incalculable de las variaciones personales de escritura en torno a 100 d.C. o incluso a mediados

30 Cf. A. K. Bowman y J. D. Thomas, *Vindolanda...,* pp. 51-71.

del s. I. Estas dataciones, por supuesto, condicionan la de II/6, evidentemente anterior, dado que II/7 se superpone parcialmente.

II/8

Resto de inscripción situado a la izquierda de l. 9 de II/4 y encima de II/10. Letras de 4 cm.

[---]+OṾ+[---]

La primera *crux* podría corresponder a una C; la V más difícilmente podría ser una forma de T.

Se trata de letras capitales de dibujo por la única visible que sigue el *ductus* habitual de la cursiva o común, cuyo resultado pintado da sólo impresión de ser "monumental". Por su posición s. I-II.

II/9

Inscripción de situación no segura[31]. No sale en el calco sin embargo, existe una diapositiva muy clara de detalle. Las letras, pintadas de rojo carmesí vivo, ascienden de izquierda a derecha.

[---]++RAT[--- ?]

La letra es capital; la barra de la A colgada en la pata izquierda aparece en la escritura de época flavia en grafitos y esgrafiados. Final del s. I?

II/10

31 A la izquierda de II/7, según anotaciones de lectura.

Esta inscripción constituye el límite superior del receso de la roca hacia el interior con un sesgado muy marcado. Es a la vez la parte de la pared que con más facilidad se alcanza desde el suelo, aunque la superficie ya no presenta las extensas áreas lisas de las zonas superiores, sino que es muy accidentada y está hoy fuertemente erosionada. Testimonios de la fácil accesibilidad de esta parte son los múltiples restos de inscripciones que se entrecruzan aquí. Pueden ser los letreros más antiguos, aunque, por su deficiente estado de conservación, no es posible dar una cronología relativa de ellas, ni mucho menos una absoluta.

La inscripción II/10 se extiende por un mínimo de 200 cm. debajo de toda la superficie cubierta por las inscripciones II/3, II/8 y II/4 y no interfiere con ellas. Por los dos extremos el texto se pierde en zonas totalmente destruidas. Las letras, de 5-8 cm. de altura, están pintadas en un rojo carmesí vivo.

[---]++EXVLTARETIS VBI INPROBVS NE MVSA REM DO+[---]
[---]+9+[---]

El texto parece, de ser cierta nuestra lectura en la parte borrada, una refección de *Aen.* 12, 687-688, y por su contexto y sentido convendría a la comparación que se inicia en 684 hasta 689: *ac veluti montis saxum de vertice...,* que coincidiría quizás con los grandes poemas del panel III y no dejaría de presentar algunas concomitancias con II/4.

Desde un punto de vista paleográfico es notable la presencia de *I longa* en *improbus,* la forma de la V, la P cerrada y la B con un apéndice en sentido dextrógiro después del primer bucle. Tenemos también presencia de E actuaria de dos barras paralelas; la S tiene también tendencia cursivizante; la N y la V presentan refuerzos rudimentarios. Estamos, pues, de nuevo, ante una escritura capital clásica cuyas letras pintadas le dan, en función del instrumento, un aire de mayor "monumentalidad" de lo que el análisis de su *ductus* demuestra, aunque hay sin duda una voluntad "libraria". Hay, además, un intento de jugar con los grosores de letras.

Precisamente esta inscripción más que ninguna otra de este conjunto permite vislumbrar las dificultades y servidumbres del instrumento sobre el soporte de roca; las manchas de pintura derramadas y el vacío interior de algunos trazos en función de una carga insuficiente de pintura o *atramentum* para no salpicar y derramarla se puede ver en la ilustración fotográfica que acompañamos; sobre el instrumento hemos hablado ya en la introducción. Para su datación, amén de los datos paleográficos –y prescindiendo de la no asimilación regresiva de *Inprobus–,* hemos de tener en cuenta que se halla superpuesto parcialmente a textos más antiguos como II/11 y II/13. Para este texto podríamos proponer una datación que podría partir del siglo I y seguramente de época flavia hasta todo el s. II, lo que hace situar a II/11 y II/13 en un período anterior.

II/11

Este fragmento está situado debajo, y parcialmente dentro, de la parte inferior de la palabra INPROBVS de II/10. Las letras, de color ocre anaranjado, miden unos 10 cm. El renglón asciende ligeramente de izquierda a derecha.

[---]+ESTOROS[---]

La *crux* quizás sea N.

Ninguna interpretación posible. La inscripción es anterior a II/10, que la cubre; las letras son capitales clásicas sin refuerzos.

II/12

Este texto (si no son dos) está debajo de las letras NE MVSA de II/10. Las letras están pintadas de rojo, más carmesí en el primer renglón, más bermellón en el segundo.

[---]ANRVSTI[.]++[..]LIO[---]
[---]++BEDOVS++[---]

La lectura es dudosa. En l.1 parece tratarse más bien del adjetivo *rusticus* que del cognomen idéntico. Ninguna interpretación es posible por el momento[32]. S. I? por su situación –anterior a II/10– y por las formas de sus capitales clásicas, que, sin embargo, no presentan problemas para llegar hasta el s. III.

II/13

Este texto fragmentario está debajo de las letras BVS de INPROBVS de II/10. Las letras son de color rojo amarillento.

[---]RANAVDIATQ[---]
[---]IIS[---]

Tal vez hay que entender [---]*r an audiat q[u---].*
Ninguna interpretación posible. La escritura es capital clásica y la cronología hay que precisarla en función de II/10.

II/14 y 15

Este texto está a unos 25 cm. debajo de las letras PROBVS de II/10. Como no estamos seguros de que l. 1-2 y el resto del texto sean partes de la misma inscripción, aunque la letra es bastante uniforme, hemos preferido dar dos números. Por los dos extremos, el texto se pierde en zonas muy desgastadas. El color de las letras es rojo, más naranja en l. 1, más bermellón en

32 Una segmentación en r.1: *an rusti...* sería posible, por no dar más que un ejemplo.

el resto, igual que la guirnalda horizontal pintada debajo de l. 2. Las letras de l. 3 ss. están dentro (parecidas a hojas) y debajo de esta guirnalda. Las letras miden 1,7-2,7 cm. (l. 1), 2,2-5,5 (l. 2) y aproximadamente 2 cm. en el resto.

[---]+S+ OMNIA SCI[---]
[---]+NṢ+NIHIL SCRI8++[-c.3-]RANT[---]
Motivo decorativo con guirnalda.
VI[-c.6-]BIBIṂ+[---]
+AEV++O+[---]
[---]+[.]++[-c.6-]VS
[---]+[-c.4-++[-c.5-]+

La lectura es muy dudosa en l. 3 ss. En l. 1-2, a pesar de la muy problemática forma de la B, parece que hay que entender: ... *omnia sci[o] o sci[ens]* ... *nihil scrib[o].* No es necesario buscar ningún fondo filosófico a esta declaración. Basta con pensar que un personaje irónico hubiera leído los textos del panel y que, una vez enterado, hubiera preferido no añadir nada nuevo, sino escribir exactamente esto, adornando su rótulo con una guirnalda.

No faltan letreros parietales con textos semejantes que en último término constituyen ejercicios tópicos y retóricos para escribir con la pretensión de no hacerlo o con la intención retórica de buscar la originalidad por el camino paradójico, pero trillado, de negar lo que en realidad se está haciendo.

Por lo que a la escritura se refiere se trata de una letra capital sin refuerzos con tendencias cursivas evidentes en la H y la N; la S y la L (con refuerzo superior) con clara tendencia a capital "canonizada". En l. 2 una especie de 8 puede ser una forma poco lograda de B o quizás responder a un nexo. La forma de A se mantiene en la cursiva romana antigua y si queremos fijar una cronología nos hallaremos con un abanico de posibilidades que van desde el siglo I al III, sin que ofreciera dificultades una datación a inicios de este último; sin embargo, una datación I-II parece más prudente a la vista del conjunto del panel.

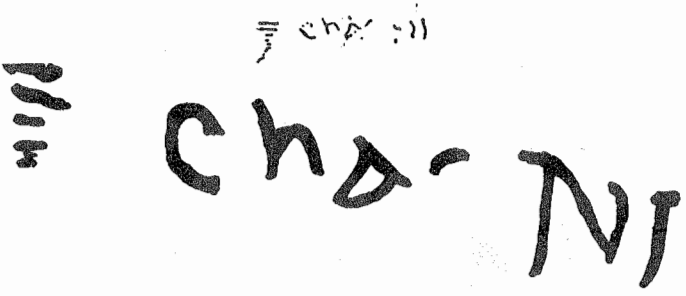
PANEL III

Este panel, el más grande y más alto de todos, está situado a la derecha del panel II, separado de él por una falla vertical. La superficie es prácticamente vertical. En la zona baja, donde empieza el receso de la roca hacia dentro, ya no se aprecian letras. La extensión del panel es de 210 x 220 cms., tomando por límites los extremos restos de letras visibles. La parte más alta está a 6 m. encima del suelo moderno. Como este panel es el más expuesto a la intemperie, la conservación de los textos en general es mala. La superficie, junto con la capa oscura de carbonatos y líquenes que la cubría, se ha desconchado en grandes áreas, como p. ej. en la parte central izquierda, y sigue perdiéndose diariamente. Por lo tanto, en este panel, seguramente no quedan por descubrir nuevos textos debajo de la costra en razón de un continuo lavado.

Parece que la utilización de este panel es posterior a la de los paneles I y II, debido a su inaccesibilidad sin escaleras o andamio, y que, además, desde un principio, estuvo reservado a textos métricos de cierta extensión y de un contenido parecido, aspecto al que volveremos más tarde.

Un primer calco fue publicado por A. González Blanco et al., *Mem. Hist. Ant.* e, 1979, p. 283 (p. 284 detalle de III/5); un calco de III/5 l. 16 e inicios de III/6 en A. González Blanco, "La Verdad" 10.11.1985.

III/1



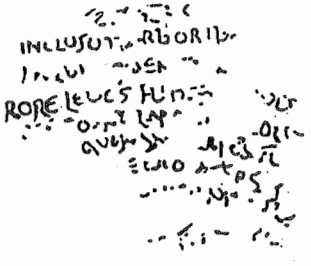
Resto de inscripción situado en la parte más alta del panel, a la izquierda, encima de III/2. Letras pintadas de carmesí, que miden 4 cm. Delante de la palabra hay una *hedera* compuesta por una serie de líneas horizontales, muy parecidas a *hederae* en inscripciones de la Bética de principios del s. II y a las que presenta una inscripción de Librilla, cerca de Murcia (I. García Jiménez et. el., *Anal. de Prehist. y Arq.* 1, 1985, 93-97), que por las formas de las letras también parece ser de la primera mitad del s. II.

(hedera) CHAONI (vacat)

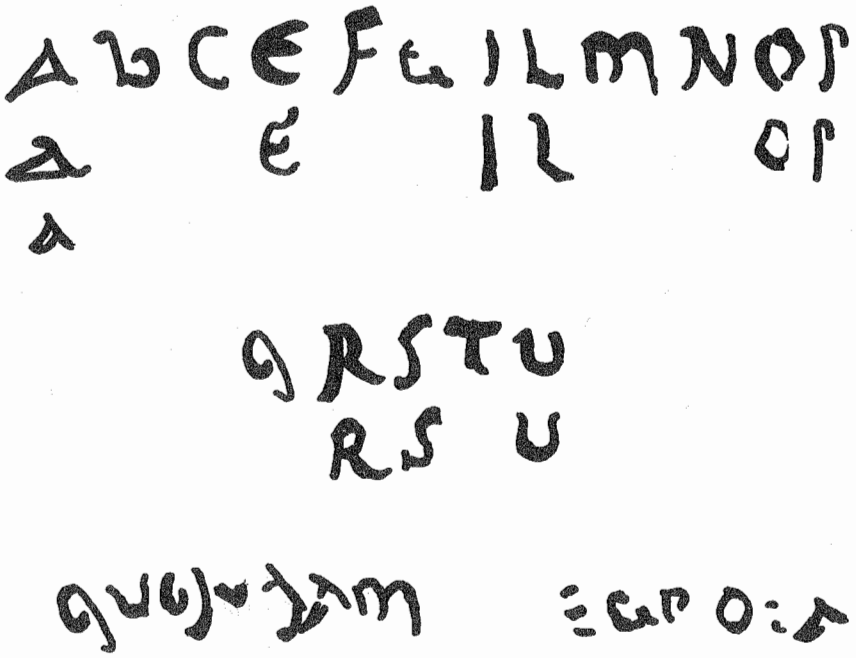
Chaonius, derivado de la *gens* de los *Chaones,* afincada en el noroeste de Epirus, es epíteto virgiliano por epirota (*Aen.* 3, 2, 13), y en particular por el *Iuppiter* de Dodona (*Georg.* 1, 8 y 2, 67). La forma conservada aquí debe ser genitivo, pero con –∪– no se adapta al final de un hexámetro. La letra es ya algo lejana de la capital cuadrada: con H de astil derecho corto propio de las escrituras minúsculas, con A cerrada; I con refuerzo superior; C cerrada aquí sobrepasa con mucho el semicírculo y N cursiva. Se trata de un texto en clara minúscula antigua datable, pues, en una forma tradicional en el s. III, aunque no debe olvidarse que este siglo fue considerado *terminus ad quem* por J. Mallon.

Es más o menos contemporánea a III/2.

III/2



La inscripción se sitúa debajo de III/1 en la parte superior izquierda del panel. Los restos conservados de 9 líneas cubren una superficie de 55 x 65 cm. Por la izquierda se conservan los inicios de los renglones, por la derecha al texto se pierde en la amplia franja de destrucción que lo separa de III/3. Como ambos textos tenían, al menos parcialmente, que haber ocupado el mismo espacio, no podían coexistir en el tiempo. Por la situación de las letras, III/2 parece ser posterior a III/3, que, por lo tanto, quedaría cubierto y borrado por él. Las letras, pintadas de rojo carmesí, miden 3-5 cm.

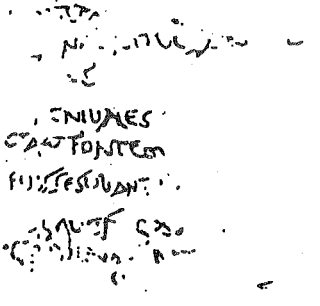


EST IN SECESSV M+[....]+[---]
INCLVSVM ARBORIBVS++ [---]
INTVS VNDER+CE++[.]+[---]
RORE LEVES FLAMM[..]+IVLE[---]
E++CE VRIT LAPS+++COVN[---]
+++QVONDAM SERPES FE[---]
[-c.7-] AEGROTASSES++[---]
[-c.8-] +OM+NIBVS+L[---]
[-c.10-]+++OSV+++O++[---]

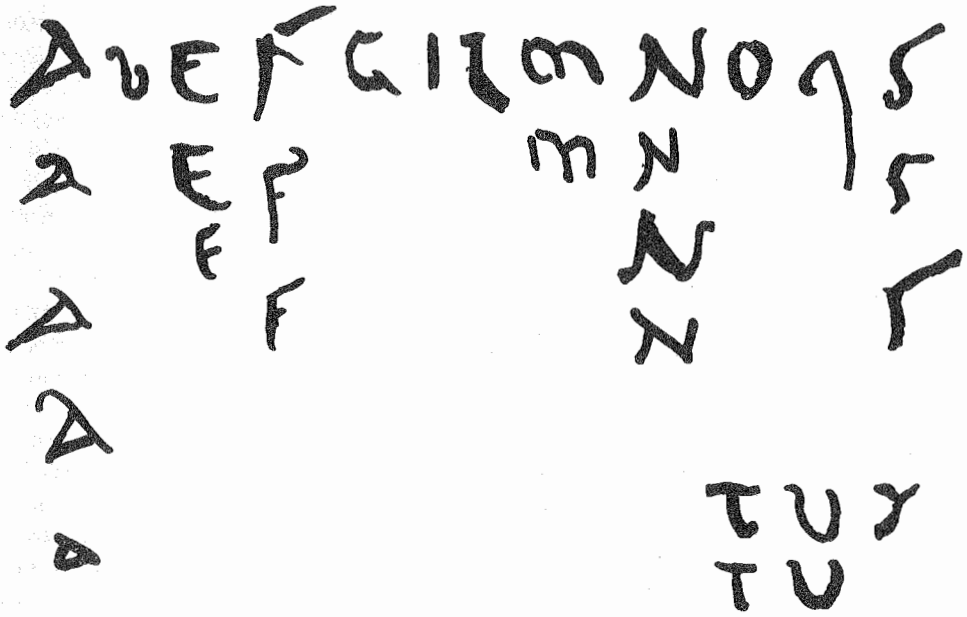
1.3: R podría ser también N; la primera *crux* podría corresponder a una I, ya que es la parte inferior de un astil; 1.4: la segunda V podría ser parte de una N; 1.5: la tercera *crux* representa lo que puede ser una parte de una A y la cuarta una N; la segunda C podría ser también menos probablemente S o I; 1.6: la tercera *crux* podría ser S; 1.8: la primera *crux* representa la parte inferior redondeada de una letra; la segunda un astil vertical; 1.9: la sexta *crux* podría ser T.

Desde un punto de vista paleográfico nos hallamos ante un texto que responde en parte exactamente a las características de la minúscula antigua de la *Epitome Livii*. Nos referimos con ello a: A, B, C, E, F, L, M, O, T. Sin embargo, una de las E presenta un apéndice superior levógiro de una difícil situación. La N presenta rasgos más actuarios, la V es redondeada y no presenta mayor problema, la R presenta su forma capital, así como la S. La Q continúa cercana a la letra del *De bellis Macedonicis,* la G mantiene una forma cursiva o actuaria, la D sigue esta misma tónica por cuanto podemos ver; podrían compararse ambas con las letras correspondientes presentes en las Tablillas de Vindolanda. La P mantiene su forma capital cursiva abierta. Podemos, sin embargo, observar que nos encontramos ante una libraria. Si creemos, con factor determinante tradicional, en la forma de la B podemos pensar en una datación después de 200 d.C.; sin embargo, conviene no olvidar que esta forma fue creada ya en el s. I en lo que se ha denominado "scrittura del popolo". Resulta difícil llegar a una datación dado que hay elementos de diversa fecha, pero a partir del primer tercio del s. II todos los elementos atestiguados en el texto están ya presentes. Creemos, en consecuencia, que una datación en el s. II podría ser posible, con lo cual se transformaría en el primer testimonio de este tipo de B minúscula en un texto de carácter casi "librario" culto. Una datación desde el final del s. II y hasta mediados del s. III no dejaría, en consecuencia, de ser prudente, aunque una datación convencional podría llevarnos a una época algo más reciente. Nos inclinamos, sin embargo, a considerar el 200 d.C. como término *ad quem* y una datación en el siglo segundo parece convenir a la secuencia de textos que estudiamos en este panel. Por otra parte, el texto nos parece una solución de continuidad entre el *De bellis Macedonicis* (s. I) y la *Epitome Livii* (ss. II-III) y, por consiguiente, datable desde el 100 d.C al 200 d.C sin mayor problema, es sin duda posterior a III/4 y III/7.

III/3



Inscripción situada a la derecha de III/2, borrada por ella por la izquierda, donde existe una ancha franja de destrucción. Igualmente, se ha perdido el inicio de la inscripción y no es seguro que los restos visibles de l. 11 fuesen el final. En total se conserva una área inscrita de 65 x 55 cm. Se conservan solamente los finales de las líneas, que corresponden a los últimos pies de hexámetros dactílicos. Las letras, de color carmesí, miden 2,5-3 cm., pero, con los trazos que, por arriba y por abajo, salen de la caja, llegan a veces hasta 6 cm.



Muy a la derecha de l. 9-11, debajo de III/4, se aprecian en el calco "ingenuo" publicado en *Mem. Hist. Ant.* 3, 1979, p. 287, vestigios de dos líneas de texto, que no vimos en la pared, y que probablemente constituyen otra inscripción más.

```
      ------
      [---]+NA+[.]++NLIBE+AS++++[---]
      [---]+[-c.3-]+[-c.9-]+[---]
      [---]++[---]
      [---]+IERE NIVALES
 5    [---]+TARE FONTEM
      [---]FVISSE SVB ANTRO
      [---]ESQVE F[V]GAX[---]
      [---]++E++OMINA+RV+[---]
      [---]+++[.]AE[...]+[..]+++[---]
10    [---]++O+++[-c.6-]++[.]+CRUM
```

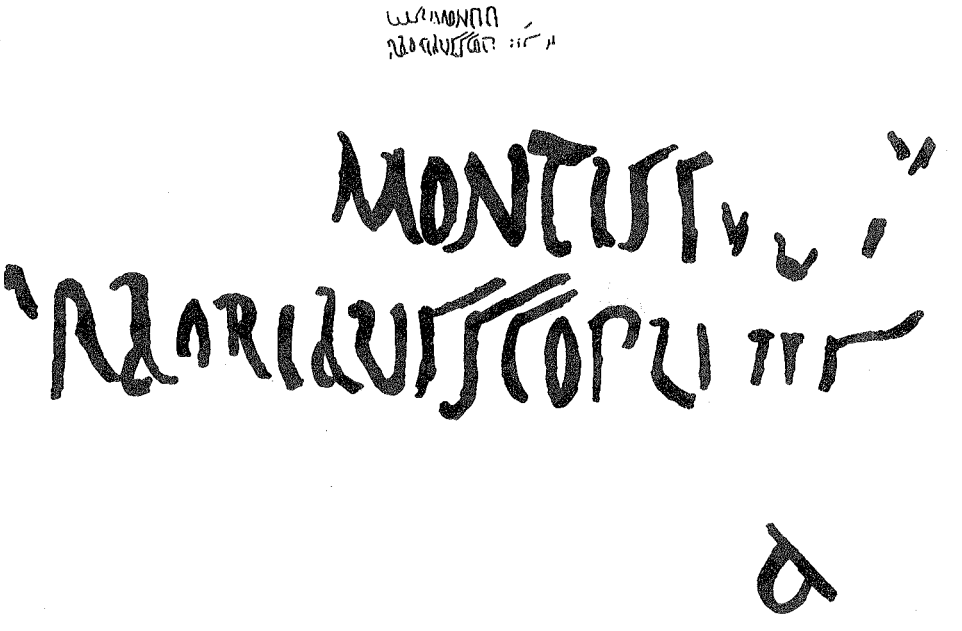
l.1: la segunda *crux* puede ser I; la S podría corresponder también a R; la quinta *crux* es una barra, la octava podría ser B; l.2: la primera *crux* podría ser V; l.4: la primera *crux* es una barra; l.5: la primera *crux* podría ser E; l.7: la primera E puede ser también O; la X podría corresponder a una S; l.9: la primera *crux* podría ser S; la tercera es la parte superior redondeada en arco de una letra; la E podría ser también C; la cuarta *crux* podría ser R; l.10: la última *crux* podría ser L.

El texto de nuevo nos muestra una minúscula antigua cercana a la *Epitome Livii* con particularidades como las de la F, la presencia de una G y una L peculiares y una V redondeada. La S continúa manteniendo un *ductus* actuario más que el propio de la minúscula arcaica, así como

la Q también es cercana a la cursiva romana arcaica; una de las M presenta una forma casi uncial frente a la forma más propia de la minúscula de otro de los tipos. Nos hallamos ante una escritura minúscula antigua o si se quiere "semiuncial antigua oriental" semejante a la de la *Epitome,* aunque ciertos rasgos nos podrían hacer pensar en más allá del 200 d.C. para llegar al s. IV incluso. Creemos, sin embargo, que es importante la datación de III/2 para este texto, dado que por su situación parece anterior, e incluso parece indicarlo la *facies* general de su escritura, en especial las S. Creemos, pues, que un momento del s. II, inmediatamente anterior al que se puede fijar para III/2, sería el correcto, aunque no se nos oculta que un desplazamiento hasta el s. III-IV entraría en los cánones comunes de datación.

III/4

Fragmento de inscripción situado en la parte más alta del panel, en el extremo derecho. No tiene relación alguna con las otras inscripciones del panel, aunque, bajo el punto de vista de espacio, es posible que coexistiera con III/3. El estado de conservación es bueno en l. 1-2, donde, sin embargo, están perdidos los inicios y finales de los versos, y más abajo, el texto desaparece en una zona completamente desconchada. El área inscrita tiene una extensión de unos 20 x 40 cm. Las letras, pintadas de carmesí bermellón, miden 3-5,5 cm.



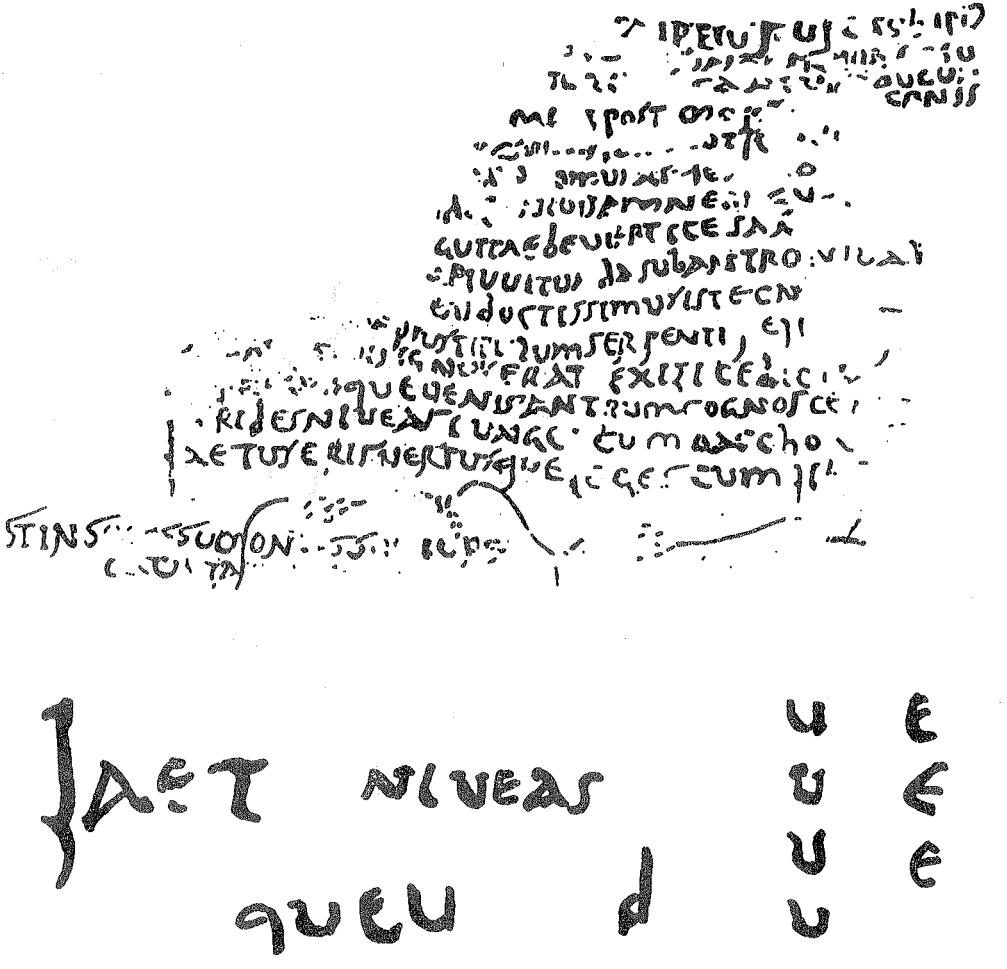
[---S]ECESSV MONTIS SVB R [VPE---]
[---] ARBORIBVS SCOPVLIS PEND[ENTIBVS---]
[---] +OP+L+++[...]REDE+ID [---]
[---] E+[..]+[---]
[------]

l.3: la primera *crux* podría ser S; la P podría corresponder también a una E.

Pieza clave para la cronología relativa. Inscripción en cursiva antigua con el mismo texto que otras en minúscula arcaica en el mismo panel.

El tipo de escritura a pincel con B de *"panse à gauche"*, M capital, R capital algo cursiva y S, D y C cursivas actuarias nos da una *facies* que podemos datar desde el s. I. La V que aparece como elemento más peculiar está presente en textos del s. I como el ladrillo de Itálica (*CIL* II 4967,31) o bien en el *carmen de bello Actiaco* datable en 31 a.C.-79 d.C. Parece ser el texto más antiguo del panel y el que ha servido de modelo a III/2 y a III/6. El conjunto puede datarse sin problemas en época flavia y con buen criterio podría no llevarse más allá del 100 d.C., aunque nada impediría pensar incluso en una datación baja entrado el siglo II. Por nuestra parte creemos que esta inscripción establece el punto de contacto cronológico con el panel II y es, al mismo tiempo, la más antigua del panel III, por lo cual una cronología en el cambio del s. I al II, como momento más tardío, parece la conveniente en este caso.

III/5



Esta inscripción, la más larga de todo el conjunto, está situada debajo de la parte derecha de III/2 y debajo de III/3. Evidentemente es, salvo tal vez III/2, la más reciente de este panel, ya que respeta tanto a III/6 por medio de una guirnalda horizontal, que dificulta en parte la lectura de su primera línea, como a III/3, que la limita por arriba. Esta inscripción (y tal vez alguna que otra más) no se escribió quizás, como sería normal, de arriba a abajo, sino al revés, empezando por la guirnalda y l. 16 y continuando hacia arriba hasta l. 1; sin embargo, el pintor calculó mal el espacio disponible (es decir, que no hubo ordinación previa, cuya falta es evidente en todos los textos de la Cueva Negra) y tuvo, por lo tanto, que reducir drásticamente la altura de los últimos cinco renglones (l. 1-5), lo que hace casi imposible su lectura. El estado de conservación es bueno en la parte baja y bastante deficiente en las demás zonas; se han perdido generalmente los finales de los versos igual que los inicios de l. 1-14. La inscripción cubre un área de 67 x 115 cm. Las letras, pintadas de rojo carmesí, miden 2,5-3 cm., y con los trazos que salen de la caja llegan hasta 6 cm.

[---]MA+[-c.9-]++[-c.7-]+[-c.3-]++[---]
[---]++++[..]MIREN RVPE/SVBACS+[---]
[---]S++++++LATE++++++++++++NV[.]SAE[---]
+++[.]++++++++++[.]+[.]++[.]+A++++++DOCV+++T[---]
+++++++ME ++POST MER++[-c.4-]CONS+[---]
[-c.18-]++[.]++++OR++NTR[-c.1-]+++[-c.3-]++++[-c.2]+M[---]
[-c.2]+[-c.3-]++[.]A [D]OMVS AC DEA[.]+A[---]
[.]++++++[.]++FLVIT AMNE ++++V+[---]
[.]++++[-c.3-]GVTTAE DE VERTICE SAN[---]
[-c.6-]SA[..]O FLVVIT VNDA SVB ANTRO NIVALI
[-c.3-]++++++CAS DOCTISSIMVS ISTE CA+[-c.4-]
++++ERSVS++++LVM SERPENTI +E++++++[---]
[.]+[.]AR++ CVI SIGNVS ERAT EX ILICE DICTVS[---]
[-c.6-]QVISQVE VENIS ANTRVM COGNOSCES [.]E[-c.3-]AT+M
PIERIDES NIVEAS IVNGES CVM BACCHO +[-c.4-]++[---]
LAETVS ERIS VERSVSQUE LEGES CVM LIBES ++[.]++S

l.2: la A puede ser también tan sólo un astil algo inclinado; la C puede ser P, E o T; 1.3: la segunda crux puede ser el arco redondeado inferior de una letra, la sexta podría ser R; la séptima A; la decimoséptima A y la decimooctava S; la S de SAE final podría ser también T; 1.4: la séptima *crux* podría ser I o E; la octava A, la novena R, la décima O o V, la undécima T y la duodécima E; la decimoquinta S y la decimosexta S o C; la decimoséptima N, la vigésima N o V; l.5: la R podría ser también P y la décima *crux* A; l.6: la O podría también ser V y la séptima *crux* A; l.7: la tercera *crux* podría ser X, T o C, la S podría ser también I, y la C podría corresponder a T; l.8: la sexta *crux* podría ser E y la séptima D o A; la novena S, la undécima S y la duodécima A; l.10: la primera O podría ser también E y la F podría corresponder a una P; l.11: la segunda *crux* podría ser E, la tercera X, la cuarta A y la quinta S; la sexta es un astil; la segunda A podría ser también T; l.12: las *cruces* quinta a novena podrían leerse SIGI; la décima R o P, la undécima es L, la duodécima I, la decimotercera O o V y la decimocuarta y decimoquinta son, respectivamente, dos arcos laterales izquierdo y derecho de letras redondeadas; l.14: la *crux* podría ser E, V o A; l.15: la primera *crux* podría corresponder a una A; l.16: las dos últimas *cruces* podrían ser la primera de ellas V y la segunda un arco redondeado superior de una letra.

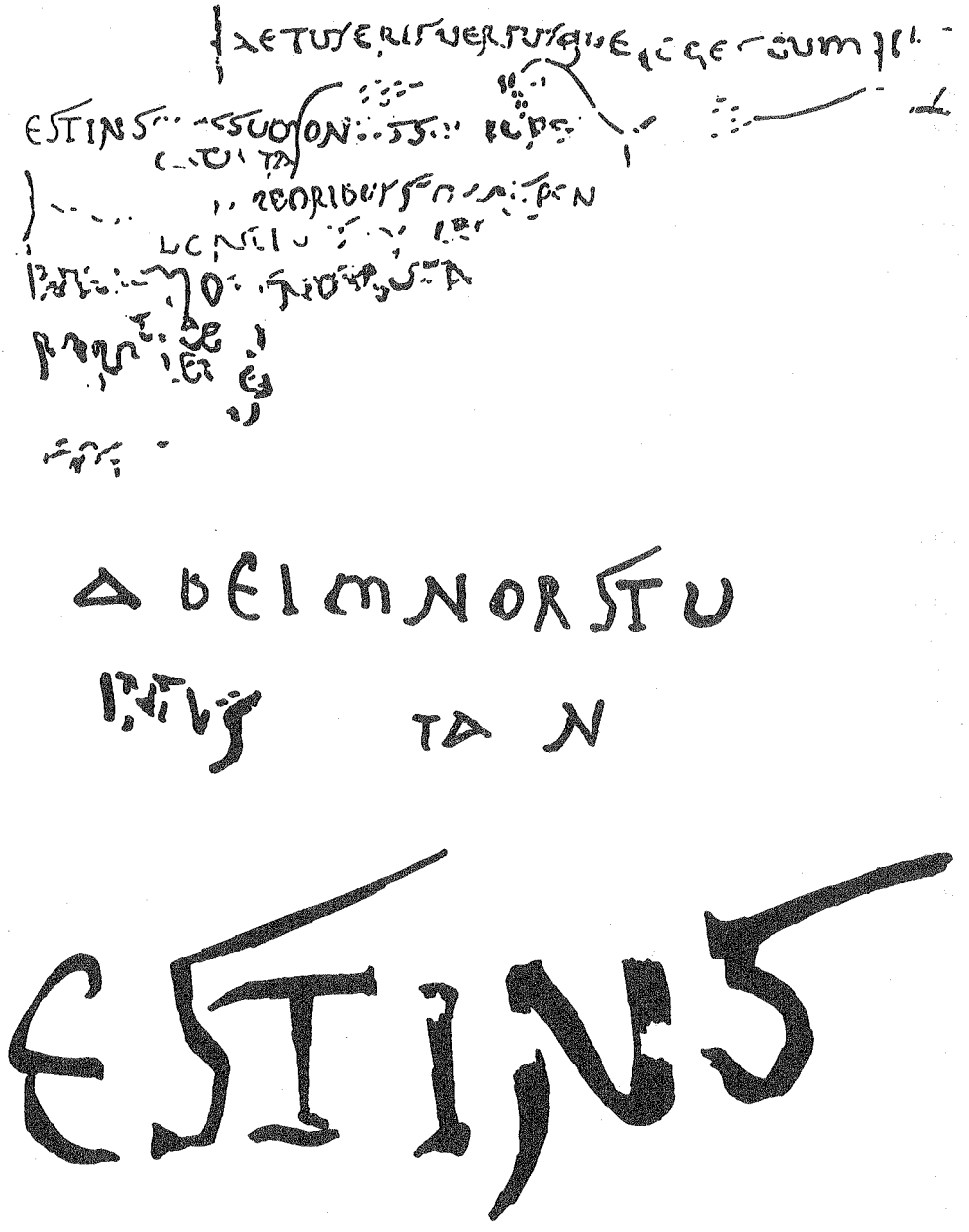
Cuanto decimos sobre el inicio de la copia por la parte inferior puede ser también una impresión errónea, dado que el copista, preocupado por la longitud del texto, pudo muy bien em-

pezar en una zona poco propicia por la anfractuosidad de la roca e ir ganando calidad de escritura a medida que avanzaba la copia, en función del soporte más favorable. En apoyo de ello estaría la más que regular interlineación, que consigue así una claridad de lectura superior que se hace todavía más patente en razón del precario estado en que ha llegado el texto hasta nosotros. Esta misma preocupación del escriba por la longitud del texto habría comportado que hubiera quedado separado del texto inferior y anterior por una distancia que hubiera dado cabida a dos renglones más y que se cubre con una guirnalda o mejor cenefa de motivos vegetales. En el caso de que queramos pensar en la hipótesis contraria anteriormente propuesta cabría incluso pensar en una lectura inversa de abajo a arriba del texto, que por lo que podemos leer y deducir del mismo sería también hasta cierto punto posible. Si consideramos el texto desde un punto de vista paleográfico resulta ser sin duda uno de los más recientes del panel. Su letra de nuevo es cercana a la de la *Epitome Livii*, aunque haya que observar la presencia de refuerzos superiores en algún caso de N y de V. Sin embargo, es obligado afirmar que es el texto que mejor coincide con el de la *Epitome Livii* tanto por ciertas formas de V como por la D, M, P, Q, amén de otros muchos rasgos; la R, sin embargo, continúa como cursiva al igual que la S. La B ya pertenece a la minúscula antigua y ciertas formas de S, distintas de las mencionadas, se pueden aducir en apoyo de una minúscula antigua bastante consolidada, aunque con elementos de transición. Una cronología relativa nos lleva sin problemas a inicios del s. III, aunque no deba descartarse una datación en el cambio de s. II al III o quizás sólo en el s. II.

III/6

Esta inscripción está situada debajo de III/5. Es anterior a ella y fue separada de ella por una guirnalda horizontal con hojas y racimos, que corta la M de MONTIS, rodea el final de l. 1 y termina tras CAVATA en l. 2. Por la derecha, el espacio disponible está limitado por una hendidura vertical de la roca, por lo cual los hexámetros fueron distribuidos cada vez por dos líneas, con las líneas pares más o menos centradas. El estado de conservación es bueno en las primeras líneas, con lo cual este texto ha sido la clave para el desciframiento de las inscripciones del panel III, pero más allá, donde la roca empieza a adentrarse para dentro, la superficie está fuertemente desconchada con la resultante pérdida de texto. El área escrita conservada mide 60 x 77 cm. Las letras, de color carmesí, tienen 3-3,5 cm. de altura, con los trazos que salen de la caja llegan hasta 6,5 cm.

EST IN SECESSV MONTIS SVB RVPE
(vacat) CAVATA (vacat)
INCLV[SV]M ARBORIBVS SCOPVLIS PEN-
(vacat) DENTIBVS AN+++[---]
INTVS ++O++N+++V+++[..]++[..]+[---]
(vacat) TICE SANAT [-c.9-]+
RORE LEVES +++++++STA++++++
(vacat) CA+O+[..]+[.]+E[---]
ESEM[..]++[-c.7-]++[---]
+[---]
++[---]++++++ERARE
+[-------]



l.5: la primera *crux* podría ser M, la séptima E; 1.7: la cuarta *crux* podría ser A o P, la quinta A, la sexta L, la séptima V, la octava N y la undécima O; 1.8: la O podría ser también V; la segunda *crux* N, E o T; 1.10: la *crux* podría ser una A.

Calco de l. 1 en "El Alcázar" 8.12.1984 (A. González Blanco); texto de l. 1-33 en A. González Blanco, "La Verdad" 10.11.1985.

Se trata de uno de los textos clave de este panel en cuanto que de su datación condicionamos en gran medida la relativa de los demás. El texto nos da una *facies* en gran parte más antigua que todo el conjunto, a excepción de III/4. La T, N, R. e I no tienen dificultad para una datación en el s. I. La S puede datarse sin problemas por sus características cursivas en el s. I-II, así como la E y en menor grado la N. La A, sin embargo, y la M pertenecen a una minúscula antigua, la B que conserva el texto no es completa, pero podría interpretarse como una B capital convencional. La V es redonda como en buena parte de todo el panel. El conjunto de una *facies* muy clara de transición del *D Bellis Macedonicis* a la *Epitome Livii,* lo cual nos llevaría en función de la cercanía de *ductus* al primero a pensar en una datación de la 1ª mitad del s. II, aunque ciertos elementos puedan datarse mucho más tarde, incluso hasta el s. IV. Sin embargo, el texto nos parece claramente datable mediado el s. II, sin que ello presuponga una datación concreta que puede moverse entre el 100 d.C. y el 200 d.C., pero sí presupone que nos hallamos ante uno de los elementos todavía no canonizados que llevarán a la minúscula antigua y en consecuencia quizás bastante anterior a la *Epitome Livii* y a su cronología.

PANEL III - Evaluación

Mientras que en el panel II sólo encontramos una copia de un poema (II/5, de II/3), aquí es significativo el hecho de que por lo menos tres poemas tengan en común el inicio de, como mínimo, dos versos (más abajo volveremos al posible significado de tal repetición). Los versos en cuestión son:

Est in secessu montis sub rupe cavata
Intus arboribus scopulis pendentibus antrum

Es evidente que se trata de una adaptación de la *Eneida* de Virgilio:
Aen. 1,139: *Est in secessu longo locus: insula portum*
Aen. 1,166-167: *Fonte sub adversa scopulis pendentibus antrum*
intus aquae dulces vivoque sedilia saxo
Aen. 1,310-311: *classem in convexo nemorum sub rupe cavata*
arboribus clausam circum atque horrentibus umbris
Aen. 3,229-230: *rursum in secessu longo sub rupe cavata.*
arboribus clausam circum atque horrentibus umbris

En III/2 nos hallamos ante la secuencia:

Aen. 3,229 (1,159) + 3,230 (1,311) + 1,167 ?; muy posiblemente III/2 fue completado en su primer verso por *sub rupe cavata* que puede depender tanto de *Aen.* 3,229 como de *Aen.* 1,310; y el segundo verso por *Aen.* 1,166.

III/4 ofrece la secuencia:

Aen. 3,229 (1,159, y 1,310 para la segunda parte) + *Aen.* 3,230 (1,311) completado por *Aen.* 1,166.

En el caso de III/6 la fórmula es:

Aen. 3,229 (1,159, y 1,310 para la segunda parte) + *Aen.* 3,230 (1,311) + *Aen.* 1,166 + *Aen.* 1,167 ?

Nos hallamos ante textos semejantes, quizás incluso más allá de los dos primeros versos, al menos en el caso de III/2 y III/6 donde *intus* marca una nueva concomitancia, quizás depen-

diente de *Aen.* 1,167 y *rore leves* una segunda que podría, tal vez, relacionarse con *Aen.* 6,230 por ejemplo.

De la utilización de estos versos en las paredes de la Cueva Negra pueden sacarse algunas conclusiones que pueden ser válidas incluso para la crítica textual de Virgilio para la cual nuestros textos son algunos de los más antiguos testimonios[33].

En primer lugar, no podemos negar que el paralelo de *Carthago Nova* con *Carthago* ha jugado un papel importante como muestra el comentario de Servio que reproducimos más abajo. Ello nos llevaría a pensar como principal elemento en *Aen.* 1,159, pero resulta evidente que la secuencia lleva a pensar en su paralelo *Aen.* 3,229 en función de la segunda parte del verso siguiente que tiene elementos de 3,230, repetidos también en 1,311, que a su vez es precedido por 1,310 que tiene el mismo final que 3,229.

La crítica, con Ribbeck como adalid, ha atetizado siempre 3,230 como mera repetición de 11,311 que ha sido atraído en razón del final de 3,229, que es el mismo que el de 1,310[34]. Por nuestra parte creemos que la repetición es indudable, pero genuina, es decir, que se produjo en la propia redacción del poeta y así pasó al arquetipo preparado después de su muerte. No es ocioso recordar las reticencias de Virgilio sobre su obra incompleta y no limada todavía, que condujo a que ordenara su incineración después de su muerte, voluntad afortunadamente no cumplida[35].

Sin negar la inspiración en *Aen.* 1,159, los autores de los textos de Fortuna –o quizás, mejor, quien concibió primero la idea– cayeron pronto en la cuenta del texto concomitante en parte de 3,229 y lo combinaron con 3,230 y 1,166 e incluso quizás con 1,167. Puede ser más fácil pensar esto que suponer que sobre 1,159 decidieran unir el final de 1,310 seguido por 1,311 y volver a continuación a 1,166 y también a 1,167, de ser cierto lo que proponemos. Naturalmente, no pudo escapar a la memoria que la unión de 1,159 con 1,310 daba un verso muy semejante a 3,229 y que 1,311 era igual a 3,230. Fuera cual fuera la vía de composición, si la asociación de ideas pudo producirse fue en razón de la existencia de la repetición de *Aen.* 1,311 y de *Aen.* 3,230 en los orígenes mismos de la tradición virgiliana, dada la antigüedad del testimonio, en especial III/4.

De ser cierto, resulta más que sintomático el hecho de que además, partiendo de *Aen.* 1,159 ss., se llegue por asociación de ideas a *Aen.* 3,229-230, lo cual muestra un conocimiento más que notable de la obra virgiliana, muy propio de aquellos poetas que gozan con composiciones centonarias donde, como decía Ausonio, el juego radica en componer de memoria[36].

Por otra parte, el texto tiende un puente al panel II, si consideramos –como creemos poder demostrar más abajo– que el puerto de Cartagena puede jugar un papel importante en la evocación de estos versos de Virgilio: el pasaje *Aen.* 1,159 ss. contiene en 1,168 la referencia *nympharum domus;* en 1,182 aparecen *Phrygiasque birremis* además de alusiones al fuego y las llamas en 1,175-179.

No vamos a entrar aquí en un estudio exhaustivo de los elementos virgilianos presentes, que es labor reservada a otro apartado de esta misma publicación; sin embargo, no está de más re-

---

33 Un excelente estado de la cuestión en *P. Vergili Maronis opera* ed. M. Geymonat, Turín 1973, pp. V-XXVIII.

34 *P. Vergilii Maronis opera* ed. O. Ribbeck Vol. II Leipzig 1895_2 (Hildesheim 1966), p. 339, la exclusión es aceptada también por M. Geymonat, p. 264. Sin embargo, J. Conington y H. Nettleship, *The Works of Vergil* vol. II, Londres 1884_4 (Hildesheim 1963), p. 22, acepta la repetición.

35 *Vita Donati,* pp. 35-42, por poner sólo un ejemplo.

36 Cf. Crusius, *s.v. "cento" RE,* III (1899) cols. 1929-1932. Cf. la *praefatio* al *cento nuptialis* de Ausonio.

cordar las concomitancias de elementos como las llamas con III/2 o de *vertex* (*Aen.* 1,163), *antrum* (*Aen.* 1,166), *rupis* (*Aen.* 1,310) con III/5, lo que puede llevarnos a un contexto de juego poético erudito y a un tiempo escolar en torno a un tema propuesto en el que una parte del libro primero de la *Eneida* y la evocación de sus paralelos fueran el leitmotiv escogido.

Esto ya sería suficientemente interesante y arrojaría una luz muy favorable a las dotes poéticas de los autores de estos poemas. Pero hay más. En su comentario a la *Eneida,* Servio da unas explicaciones muy interesantes acerca de los versos *Aen.* 1,159 ss.:

> *EST IN SECESSV topothesia est, id est fictus secundum poeticam licentiam locus. Ne autem videatur penitus a veritate discedere, Hispaniensis Carthaginis portum descripsit. Ceterum hunc locum in Africa nusquam esse constat, nec incongrue propter nominis similitudinem posuit. Nam topographia est rei verae descriptio*[37].

Los lectores antiguos de Virgilio ya se habían dado cuenta de que la descripción del puerto de Cartago en el Mantuano no correspondía en absoluto a la realidad, existiendo toda una serie de localizaciones de este puerto "literario"[38]. Pero el hecho de que los autores de estos poemas hubieran adaptado para la descripción de la Cueva Negra (además, muy acertada) precisamente la descripción por Virgilio del puerto de Cartago calcado de una descripción del puerto de *Carthago Nova,* sólo cobra todo su interés si suponemos que ellos serían conscientes de esta tradición, y que utilizaría el pasaje de Virgilio precisamente por esto, por ser la descripción de un paisaje sumamente familiar a ellos, o sea, que los autores procedían, con mucha probabilidad, de la misma *Carthago* Nova o sus alrededores. Lo mismo sirve para los visitantes forasteros a la cueva, como los *Ebusitani* de II/4, que también habrían llegado al puerto de Cartagena, que, aunque más lejano que el puerto de Lucentum/Alicante, ofrecía un acceso mucho más fácil a Fortuna y su cueva[39] y, en razón de sus condiciones naturales, era mucho más seguro y, en consecuencia, importante.

Nos hemos referido en el comentario paleográfico al carácter librario de la mayor parte de la escritura en que están escritos estos textos. Es notable además observar el carácter africano atribuido a este tipo de escritura por los paleógrafos, a causa fundamentalmente del origen de los hallazgos, generalmente papiros –que han conservado las particulares condiciones climáticas y del suelo– en especial de Egipto. A ello se vino a sumar en época más reciente el famoso cipo de Beccut en Mactar[40], que presenta incisa en un campo epigráfico lapídeo un tipo de letra muy parecido al que nos ocupa y exactamente igual al de los papiros, hecha abstracción de la facilidad con que un cálamo se desliza sobre un soporte papiráceo frente a la dificultad que tiene un cincel, por hábil que éste sea, en imitar sobre piedra la velocidad de una escritura con cálamo; hemos creído por ello de utilidad reproducir en fotografía la comparación entre piedra y papiro establecida por J. Mallon[41], advirtiendo que el objeto de nuestro estudio presenta una nueva variante de escritura a pincel o cálamo fibroso sobre roca no alisada.

---

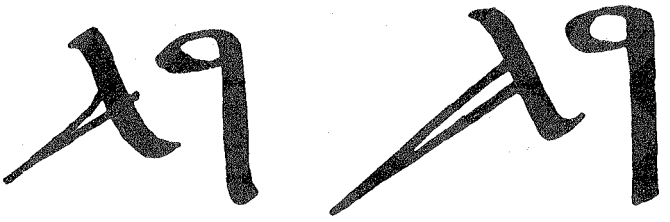
37 *Servii grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii* ed. G. Thilo-H. Hagen vol. I *Aen.* 1. I-IV ed. G. Thilo, Leipzig 1878 (Hildesheim 1961), pp. 65-66.

38 Cf. Conington-Nettleship, *The Works of Vergil* vol. II, p. 22.

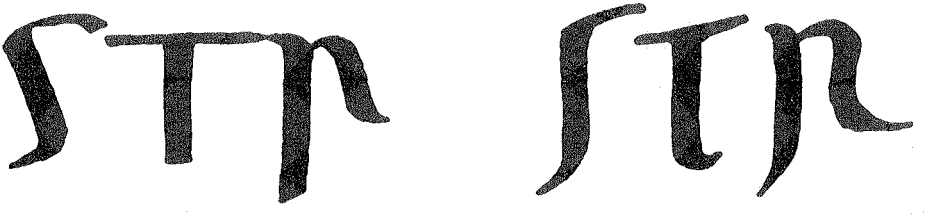
39 Cabe también pensar además para la navegación en la zona en el *Portus Illicitanus,* Cf. M.J. Sánchez, E. Blasco. y A. Guardiola, *Portus Illicitanus. Datos para una síntesis.* Alicante 1986.

40 G. Ch. Picard, H. Le Bonniec, y J. Mallon, "Le cipe de Beccut", *Antiquités Africanes* 4 (1970), pp. 125-164 (ahora la parte de J. Mallon en *De l'écriture,* París 1982, pp. 304-313).

41 Tomada de *De l'écriture,* p. 310.



Papyrus Pierre



Papyrus Pierre

Es útil advertir que la diferencia de mano en la utilización de una misma escritura es significativa, pero no hay duda de la rigidez que produce el grabado sobre piedra. Por otra parte, no es ocioso recordar la cronología del cipo de Beccut entre el 250 y el 260, que no parece coincidir con exactitud con todo el conjunto de escritura que estudiamos, que se escalona entre el final del s. I y todo el siglo II hasta quizás inicios del III, aunque fundamentalmente entre 100 y 200 d.C. Se trata, pues, de una muestra, que creemos algo más tardía que los textos que nos ocupan, que prueba al mismo tiempo que, si la cultura virgiliana es universal en el mundo romano, también muy posiblemente lo es el tipo de escritura, aunque limitada hasta ahora a ejemplos africanos y ampliada aquí con estos testimonios hispánicos al parecer más antiguos que la datación dada hasta ahora a las piezas conocidas. La opinión de J. Mallon, al comentar las consecuencias del cipo de Beccut respecto a la teorización que él mismo había llevado a cabo ante los testimonios en soporte más frágil, cobra a la vista de los ejemplos que aquí estudiamos una singular actualidad: la existencia de escribas que habían estado formados para escribir en una forma que, deducida del *De bellis Macedonicis,* marcaría la llegada de la escritura latina moderna, escritura que sería ya perfectamente corriente en el siglo tercero y que tendría una forma canonizada en la *Epitome Livii,* en el cipo de Beccut y en otros ejemplos epigráficos y papiros que eran datados en forma general entre los ss. III y V[42]. Ni que decir tiene que debemos hacer unas ligeras matizaciones a la teoría de Mallon: en los textos que ahora estudiamos tenemos, al menos en algunos de ellos, atestiguada la andadura entre el *De bellis* y la *Epitome* con la consiguiente situación cronológica en el s. II, pero además tenemos la prueba de que este

42 Destacados ya por J. Mallon, *De l'écriture,* pp. 310 y 313, y sobre los que nosotros mismos hemos vuelto cf. *Exempla scripturae epigraphicae Latinae a Caesaris dictatoris morte ad aetatem Iustiniani* ed. Ae. Hübner, Berlín 1885 n. 1146-1152, es especialmente interesante el n. 1147 (=CIL VIII 2391) de época severiana.

cambio no se produjo únicamente en el ámbito de la actual Túnez, como proponía Mallon, sino que fue un cambio más generalizado no propio de una escuela de escribas, sino posiblemente de la "escuela" a secas.

Si a este hecho unimos el carácter virgiliano y en consecuencia escolar, por muy sofisticado que sea el uso del modelo, tendremos un panorama completo y seguramente mucho más habitual de lo que suponíamos del hacer literario del momento.

Resulta difícil casar todas las reminiscencias virgilianas posibles en estos poemas en razón de su intención, no del todo clara en su estado de conservación, pero es evidentemente culta en extremo y de clara intencionalidad literaria. La colección de reminiscencias virgilianas que hasta ahora los epigrafistas han estudiado son las contenidas en *carmina epigraphica* de carácter eminentemente sepulcral, que en un trabajo muy reciente G. Sanders ha puesto al día bibliográfica e ideológicamente con singular erudición y maestría y al cual remitimos para un completo estado de la cuestión[43].

Los "graffiti" son otra fuente de información nada desdeñable y se acercan en ciertos casos a cuanto nos ofrecen estos paneles[44]. Sin embargo, la longitud de estos poemas nos llevan más bien a la técnica del *cento* y concretamente a los centones realizados no por unión de hemistiquios virgilianos en nuevos versos de distinto sentido, de lo cual son un ejemplo notable de *cento nuptialis* de Ausonio o la *Medea* de Hosidio Geta, sino en este caso del tipo conocido como "semicentones", es decir, que no se ajustan a la técnica tantas veces repetida expuesta por Ausonio en el prólogo a su *cento nuptialis*[45]. Se trata de paralelismos verbales combinados sin seguir la regla de los hemistiquios o, si la siguen en parte, lo hacen con cambios de léxico respecto al modelo virgiliano. Un estudio literario profundo junto con las consideraciones paleográficas ya expuestas y un mayor conocimiento arqueológico del yacimiento han de darnos la clave de interpretación de un grupo de textos que quizás no fueron tan excepcionales como el estado actual de nuestros conocimientos hace pensar.

CONCLUSIONES FINALES

I. La Cueva Negra como lugar de culto

La Cueva Negra, con sus dos fuentes, un lugar apacible, abrigado y fresco, ameno en todos los sentidos en esta zona hoy árida que es el campo de Fortuna, es casi el prototipo de un santuario de las ninfas[46]. El culto a las ninfas locales es, tanto en el mundo griego como en el romano, un culto rural no oficial, sino de privados, que ofrece a estas divinidades amables, salu-

---

43 G. Sanders, "Une jeune dame de Mevaniola ou la poésie aux coins perdus de l'Empire en *Cultura epigrafica dell'Appennino. Sarsina Mevaniola e altri studi (Epigrafia e Antichità,* 8) Faenza 1985, pp. 15-70 esp. pp. 61-63; H. Solin s.v. "epigrafia", *Enciclopedia Virgiliana,* vol II, Roma 1986, pp. 332-340.

44 R.P. Hoogma, *Der Einfluss Vergils auf die carmina Latina epigraphica* Amsterdam 1959, pp. 222-236, nos ha mostrado hasta qué punto es frecuente la cita del libro I de la *Eneida* de Virgilio en todo tipo de esgrafiados y composiciones y cómo disminuye su frecuencia para los demás libros.

45 Cf. J.L. Vidal, *"El carmen vergilianum anth. Lat. (R) 686" Durius* (en prensa), pp. 279-308, se preocupa de este tipo de resonancias que no se ajustan exactamente a la técnica del cento en pp. 283-285 y pp. 305-308.

46 Cf. W. Ruge s.v. "Nympha" R.E. XVIII cols. 1558-1599 para el culto y los lugares elegidos. H. Fuhrmann, "Archäologische Grabungen und Funde in Italien, Albanien und Libyen, Oktober 1939 - Oktober 1940" *Arch. Anzeiger,* 1941, pp. 650-663.

Modelos de templos en grutas o en manantiales en relación con las ninfas de buena parte de las veces.

tíferas y protectoras en general, ofrendas perecederas como flores o alimentos[47] de las que no han quedado vestigios y sólo raras veces inscripciones en piedra.

En la *Hispania* romana, el culto a las ninfas se limita, en cuanto a testimonios epigráficos, prácticamente a la mitad noroccidental, o sea, a un ambiente relativamente poco romanizado, con fuertes rasgos indígenas[48], con pocas excepciones como un altar de Sevilla[49] o un templo de *Liria* y nuestra Cueva Negra. Sin embargo, en la Cueva Negra no existe ningún testimonio del culto a las ninfas, no existe ninguna inscripción dedicada a las ninfas (la única inscripción "votiva" es II/4, dedicada a los *Phrygia numina,* y se distingue de las inscripciones "ninfaicas" en muchos respectos), y no hay restos de ninguna estructura relacionada con el culto de las ninfas.

Huelga citar inscripciones votivas de altares dedicados a las ninfas. Pero es ilustrativo aquí la comparación con las inscripciones de la Cueva Negra de una inscripción encontrada cerca de Mactar (*ILS* 5732a), que pueda ayudar para destacar las particularidades de estas inscripciones:

Intus aquae dulces biboque sedilia saxo
Nimfarum que Florenti fundata labore{s}
de donis dei.

Las semejanzas son evidentes:

a) es una dedicación a las ninfas.
b) para la inscripción se utilizaron versos virgilianos (*Aen* 1,167) no por casualidad del mismo contexto que en los textos del panel III, aunque aquí hay una cita verbal y no un *cento.*

Más importantes, sin embargo, son las diferencias:

a) se trata de la construcción y dedicación de un ninfeo.
b) el texto es una auténtica inscripción votiva, aunque no sigue las pautas normales de ellas.
c) el dedicante da su nombre (rasgo que se da también en I/4 y que, una vez más, subraya el carácter distinto de aquella inscripción).

Los poemas de la Cueva Negra, repetimos, no son inscripciones votivas en el sentido estricto de la palabra. Con esto, sin embargo, no queremos negar el carácter de la Cueva Negra como lugar de culto a las ninfas, sólo destacar que el motivo de las inscripciones métricas conservadas no es, en primer lugar, el culto, sino –por llamarlo así– la literatura.

II. La Cueva Negra como lugar "literario"

Los textos métricos que hoy leemos en las paredes de la Cueva Negra son primeramente literatura y el culto y la educación se han convertido en un motivo disponible para la poesía. Según nuestro estado de conocimientos –y hay que repetir que no conocemos más que una parte de los textos que antiguamente cubrían estas paredes–, la moda de pintar poesías allí empezó en la segunda mitad del s. I, con poemas más bien cortos, para pasar, hacia finales del s. I, a textos métricos más largos, momento reservado al panel III, principalmente del s. II-III con la posible y hasta probable continuación de textos cortos –métricos o no– en otras partes de la cueva.

---

47 Cf. F.T. van Straten, "Gifts for the Gods" en *Faith, Hope and Worship...* p. 79.

48 Cf. A.M. Vázquez Hoys. *La religión romana en Hispania. Fuentes epigráficas, arqueológicas y numismáticas.* Madrid 1982, pp. 378 ss., pp. 392 ss. mapa 23; F. de P. Díez de Velasco, *Balnearios y divinidades en la Península Ibérica en época romana,* Madrid 1987 (tesis doctoral en microficha).

49 *CIL* II 1164: *I.O.M. Conservatori et Dominis Nymphabus; 3786: Templum Nympharum.*

Los textos, en general, tienen un sabor claramente virgiliano que destacaría de una forma todavía más llamativa si el estado de conservación de los textos fuese mejor. Los textos son frescos, correctamente formulados y su estructura métrica es aceptable; son, en consecuencia, uno de los conjuntos más destacados que pueden integrarse a la literatura latina en este siglo y, al mismo tiempo, es una muestra excelente del hacer poético en su propia cronología.

Mientras las poesías breves trasmiten un sabor elegíaco-irónico, las más largas parecen ser descripciones bucólicas muy elaboradas del lugar y de las estancias de los autores en él. Lejos de inquietudes religiosas muy profundas, las actividades y el estado mental de esta gente parecen estar sintetizados en los dos últimos hexámetros de III/5:

Pierides niveas iunges cum Baccho [---]
laetus eris versusque leges cum libes [---].

III. Los autores de los textos y su público

De lo antes dicho, resulta que los autores de estos versos eran hombres procedentes de una élite urbana, culta y perfectamente romanizada, en quienes, considerando los evidentes matices cartagineses en la descripción del lugar en los epígrafes del panel III, es difícil no ver habitantes de *Carthago Nova,* que subían desde los baños de Fortuna, donde tomaban las aguas, a la Cueva Negra, para pasar allí un buen rato en compañía de sus homólogos, tal vez en ocasión de alguna de las fiestas religiosas que se celebrarían allí, pero sin vincular sus producciones poéticas a ellas. Uno de ellos habrá empezado la moda de perpetuarse allí y otros del mismo ambiente social y cultural habrán seguido su ejemplo; unos llorando allí sus descalabros amorosos en versos pulidos, otros comentándolos con igual elegancia. Esta gente fue su propio público; si el *profanum vulgus* leyera sus textos o no, probablemente no les interesaba.

Se trata en síntesis de una poesía para iniciados y limitada a un grupo que conoce sus motivaciones y goza de sus logros.

Poco a poco pudo incluso formarse un círculo literario en torno a la cueva que pudo ser la extrapolación de uno existente ya en *Carthago Nova* si queremos pensar en un público y unos autores cercanos a Fortuna. Sería demasiado arriesgado afirmar a la vista de los inicios iguales en los poemas del panel III en certámenes literarios sobre un tema, aunque la distinta extensión de los poemas impide creer en copias rituales de un mismo modelo[50].

Círculo como el que proponemos, ligado además a un santuario y a un ambiente urbano –sin que ello presuponga la no integración de visitantes forasteros–, es el ejemplo del Asclepieion de Pérgamo, del cual surgió la figura de Elio Aristides –y lo que es además muy importante– en el s. II. d.C.[51].

Esta época brillante y culminante de la Cueva Negra, desde luego, no puede haber durado mucho tiempo. No hablamos de las muchas inscripciones fragmentarias del panel II y de aquellas que estarán escondidas debajo de la costra obscura o definitivamente perdidas, y que pueden ser expresiones espontáneas de visitantes en épocas contemporáneas o posteriores de estos textos poéticos tan excepcionales y tan homogéneos entre ellos. Lo que es impensable es que se

50 No falta influencia virgiliana en Cartagena Cf. S. Mariner, "Presencia de la poesía clásica en la España antigua" en *Simposio sobre la Antigüedad Clásica,* Madrid 1969, pp. 119-131 esp. p. 128.

51 Chr. Habicht, *Die Inschriften des Asklepeieions,* Berlín 1969 (*Altertümer von Pergamon.* Bd. VIII, 3), p. 17.

repartieran por el espacio de varias generaciones[52], por no decir siglos –y nos damos perfectamente cuenta de las consecuencias que este concepto conlleva para la historia de la paleografía latina, que nos puede mostrar aquí diversas variantes de escritura personal–.

Además, los santuarios también tienen sus altas y sus bajas. El que la utilización de un santuario o, mejor dicho, la moda de depositar cierta clase de ofrendas en él puedan ser fenómenos muy efímeros, lo demuestra la historia del ninfeo de Kafizin en Chipre, donde, hacia finales del s. III a.C., fueron ofertadas en el espacio de sólo siete años más de 300 inscripciones votivas en cerámica, y todo esto, a iniciativa de un solo hombre, Oneságoras del *oikos* de Androkles[53]. Después, el silencio. La cronología es distinta, pero el hecho, evidente.

Creemos, en suma, que estamos ante un ejemplo privilegiado de lo que pudo ser mucho más frecuente de lo que los documentos conocidos pueden llevarnos a pensar: la existencia de un elevado nivel escolar o cultural que se revelaría en producciones locales en mayor o menor grado de originalidad o adocenamiento literarios. Naturalmente, el origen escolar de conocimiento se traduciría en la presencia apabullante de Virgilio y Ovidio y su plasmación se haría en obras literarias vecinas al *cento* normativo escritas en una escritura asimismo escolar y, en consecuencia, en buena parte libraria que muestra también que no sólo el contenido de la enseñanza, sino también su elemento de perpetuación, la escritura, son de una relativa uniformidad en todas las zonas del Imperio, más allá de las variantes y selecciones personales, en la cronología que hemos propuesto para este conjunto rupestre, que no se nos oculta que será sin duda considerado, desde una óptica convencional, datado en una cronología en exceso alta. Sin embargo, a la vista de su coherencia interna y de la datación posiblemente antigua de algunos de sus *tituli* hemos optado por seguir esta coherencia hasta sus últimas consecuencias, lo que nos lleva a detener en el s. III d.C. textos que paleográficamente, prescindiendo del contexto, se datarían sin problemas en el s. IV. No hay que ocultar, sin embargo, que ha favorecido esta datación la existencia previa de todos los elementos paleográficos identificadores y la ausencia casi abrumadora de documentos literarios datados en el momento que proponemos.

52 Distinto es el caso de santuarios como Cales Coves en Menorca cf. C. Veny, *Corpus de las inscripciones baleáricas*, pp. 160-170 nos. 135-156, donde las inscripciones con dataciones consulares hasta ahora leídas nos lleva a fechas desde en torno al 150 hasta el primer tercio del s. III.

53 Cf. T.B. Mitford, *The Nymphaeum of Kafizin* Berlín, Nueva York, 1980 (*Kadmos* suppl. II), esp. p. 261 ss.

INDEX VERBORVM(*)

acer: acrior II/3, ac[.]rior II/5.
ad: II/5, at II/3.
aegroto: aegrotasses III/2.
Aesculapius: Asculepi II/4.
alius: alios II/3, II/5.
altus: altis II/4.
amnis: amne+ III/5.
amor: II/5, [a]mor II/3.
Annius: A. Annius Crescens II/4.
antrum: III/5, antro III/5, antro III/3.
Aprilis: VI K(alendas) April(es) II/4.
arbor: arboribus III/4, III/6, arboribus III/2.
Aulus: A(ulus) II/4.

Bacchus: Baccho III/5.

cavo: cavata III/6.
Chaonius: Chaoni III/1.
cognosco: cognosces III/5.
constituo: constituere II/4.
convicium: convicia II/7.
Crescens: II/4.
cum: III/5 (bis).
de: III/5.
dea: dea[.], III/5.
deus: deis II/4.
dico: dictus III/5.
doctus: doctissimus III/5.
domus: [d]omus ([d]omi) III/5.
dono: dona II/7.

Ebusitanus: Ebusitani II/4.
ego: me II/3, II/5.
et: II/4.
etiam: etiam II/4.
ex: III/5.
excelsus: excelsos II/4.
exulto: exultaretis II/10.

fidelis: fidelibus II/4.
fluo: fluit III/5, fluvit III/5.
fons: fontem III/3, fontes II/3, II/5.
fugar: f[u]gax III/3.

(*) Este *index* ha sido establecido por nuestro colaborador P. Gómez Ortiz, a quien agradecemos su eficaz ayuda.

gutta: guttae III/5.

hic: hoc II/4.

ignis: II/3, icenes II/5.
ilex: ilice III/5.
in: II/4, III/6, in̤ III/2.
includo: inclusum III/2, inclṳ[su]m̤ III/7.
inprobus: II/10.
instruo: instructis II/4.
intus: III/2, intus̤ III/6.
iste: III/5.
iungo: iunges III/5.

Kalendae: K(alendas) II/4.

laetus: III/5.
latex: latices II/3, II/7 l̤atices II/5.
lego: leges III/5.
levis: leves III/2, III/6.
libo: libes III/5.
Lucius: L̤(ucius) II/4.

mons: montis II/4, III/4, montis̤ III/6, montium II/1.
Musa: II/10.

ne: II/10.
nihil: II/14, nil II/7.
nivalis: nivali III/5, nivales III/3.
niveus: niveas III/5, niv̤[e]is II/1.
numen: numina II/4.
Nympha: Numpharum II/3, II/5, Nymphis II/7.

Oculatius: L̤. Oculatius Rusticus II/4.
Omen: ominibus III/2.
omnis: omnia II/14.

Paphie: Paphien II/7.
pecco: peccant II/7.
pendeo: pendentibus III/6, pend̤[entibus] III/4.
Phrygius: phrugia II/4.
Pierides: P̤ierides III/5.
placo: placato II/7.
post: III/5.

–que: versusque III/5, [---]ẹsque III/3.
qui: cui III/5.
quisque: quisque III/5.
quondam: III/2.

res: rem II/10.
restinguo: restinguitis II/3, restinguitis II/5.
reus: II/7.
ros: rore III/2, III/6.
rupes: rupe III/5, III/6.
Rusticus: II/4.

sacerdos: II/4.
sano: santa III/6.
scio: sci[---] II/14.
scopulus: scopulis III/4, III/6.
scribo: scripserunt II/4, scrib[---] II/14.
secessus: secessu III/2, [s]ecessu III/4, secessu III/6.
serpens: serpes III/2, serpenti III/5.
signus: III/5. (sic).
sub: III/3, III/5, sub III/4, III/6.
sudor: sudore II/1.
sum: est III/6, est III/2, erat III/5, eris III/5, fuisse III/3.

tamen: II/3, II/5.
templum: templis II/4.

ubi: II/10.
uda: III/5.
uro: urit II/3, II/5, III/2.

valeo: valebis II/7.
venio: venis III/5.
Venus: Veneri II/7.
versus: versusque III/5.
vertex: vertice III/5.
votum: vota II/7.

La cultura latina en la Cueva Negra. En agradecimiento y homenaje a los Profs. A. Stylow, M. Mayer e I. Velázquez
Antig. crist. (Murcia) XX, 2003, pp. 265-274

LOS TEXTOS DE LA CUEVA NEGRA Y SUS MODELOS LITERARIOS

J. VELAZA

RESUMEN

El propósito de este trabajo es analizar algunas de las evidencias resultantes de la reciente edición crítica de los textos de la Cueva Negra y traer a colación algunos textos latinos que demuestran la cultura literaria de los autores de los textos.

ABSTRACT

The aim of this paper is to analyze some of the evidences issuing from the recent critical edition of the texts of the Cueva Negra and to recall several Latin texts which demonstrate the literary culture of the writers of texts.

N.B.: El texto que sigue reproduce, con pocas alteraciones, mi contribución al *Simposio sobre la cultura latina en las inscripciones de la Cueva Negra de Fortuna.* Intentaré justificar, en pocas palabras, mi decisión de entregarlo a la imprenta en esta versión casi literal. El punto de partida de mi comunicación lo constituía en sustancia la pregunta que daba título a un artículo pionero de M. Mayer: «¿Rito o literatura en la Cueva Negra?»[1]. En este contexto, mi propósito era, de un lado, poner de relieve algunas de las novedades temáticas que aportaba la última edición crítica de los textos de la Cueva Negra[2] y, de otro, traer a colación algunos textos latinos que subrayaban el carácter eminentemente literario de su inspiración. Como pudo constatarse en el

1 MAYER, M., «Rito o literatura en la Cueva Negra», en MAYER, M./GÓMEZ PALLARÉS, J. (Ed.) *Religio deorum. Actas del Coloquio Internacional de Epigrafía. Culto y sociedad en Occidente,* Sabadell 11992, pp. 347-354.

2 MAYER, M., *alii,* «La Cueva Negra de Fortuna (Murcia). *Tituli picti*», *El balneario romano y la Cueva Negra de Fortuna (Murcia). Homenaje al Prof. Ph.. Rhatz. Antigüedad y Cristianismo* 13 (1996), pp. 407-422.

transcurso del simposio —y como podrá también verificarse en estas actas—, no era la mía la única aportación en este sentido. Además, los vivos y enriquecedores debates que se sucedieron a lo largo de las jornadas de trabajo, acabaron por erigir esta cuestión en tema primordial de la reunión, hasta el punto de que —sin temor a exagerar— podría decirse que allí se empezaron a constituir dos *factiones* que corresponden a dos líneas exegéticas distintas: la «ritualista», que pone el énfasis en la dimensión sacral y religiosa de la Cueva Negra, y la «literaturista», que privilegia su interpretación como fenómeno de creación e imitación literaria. Me habría resultado muy difícil incorporar al texto definitivo los datos de aquellas fértiles discusiones y, sobre todo, me he sentido incapaz de recordar fielmente a quién de los colegas participantes se debía cada una de las contribuciones verbales. Por otro lado, sigo manteniendo sin mucha vacilación cuanto allí dije. Por todo ello, he creído legítimo publicar el texto en su estado primigenio y dejar, en todo caso, para trabajos posteriores la síntesis o discusión con el resto de las aportaciones que conforman este volumen.

Contemplados desde la perspectiva actual, los casi tres lustros de trabajo sobre los textos de la Cueva Negra aparecen como un proceso de investigación prolongado, riguroso y en continuo trance de perfeccionamiento. Sería injusto no comenzar reconociendo cuánto le deberá por siempre este conjunto epigráfico a la labor del profesor González Blanco. Pero, si se me permite, de entre los muchos méritos que aquí ha prodigado, quisiera destacar uno por lo que tiene, a un tiempo, de infrecuente y de decisivo. Me refiero a esa extraordinaria generosidad científica suya en virtud de la cual no sólo ha mantenido abiertas en todo momento las puertas a cuantos han querido acercarse al sitio, sino que ha sido capaz desde el primer día de crear un equipo de excepcional competencia, a la altura de las exigencias —no pocas veces leoninas— que impone un *corpus* tan singular. Lo expresaré —y discúlpeseme por ello— de una forma más cordial. Si yo fuera un epígrafe de la Cueva Negra, me sentiría feliz por haber sido puesto en manos —y, sobre todo, en ojos— de especialistas como Stylow, Mayer o Velázquez, quienes —*vel in primis*— han empeñado toda su reconocida pericia —y no poca parte de sus pestañas— en las sucesivas campañas de lectura. De filólogos como Mariner, Juan Gil, Martínez Gázquez o Chao, quienes, en mayor o menor grado, han desbrozado caminos para avanzar hacia la comprensión literaria de los textos. Y de la cámara de Gerardo Kurtz, que ha marcado un hito —y no sé si suficientemente reconocido— en la historia de nuestra fotografía epigráfica.

En lo tocante a los textos de la Cueva Negra, los seres humanos se dividen en dos tipos: los que han subido al andamio y los que no. A estos últimos probablemente les costará comprender la profusión de *cruces* que puebla la edición de algunos de los epígrafes. O les conducirán a perplejidad detalles como que, en la última versión, la inscripción nº 17 se edite como FELICES HABEAS cuando antes se leía [---]+ESTOROS[---]. O que el editor de la inscripción 32, el profesor Mayer, no sea capaz de identificar en tres líneas de escritura más que una O y una V —y ésta con dudas—. Sólo quien sí ha subido al andamio y ha invertido allí algún tiempo valora el mérito de esas dos letras pertenecientes a un texto que primero fue borrado para pintar sobre él el nº 31, sobre el que se pintó finalmente el nº 30. Y sirva este solo ejemplo para ilustrar las dificultades de lectura extremas —insuperables a veces— que convierten al conjunto en una de las pruebas de fuego más arduas para cualquier epigrafista.

Lo dicho hasta aquí no debe considerarse retórica huera. Bien al contrario, es la formulación de un principio de incertidumbre con el que hay que contar siempre que nos acercamos a tales materiales. Y, pese a todo, en el transcurso de este tiempo los esfuerzos continuados de los especialistas nos han procurado una versión cada vez más fiable de los textos, e incluso

han incorporado inscripciones nuevas que vienen a aportar más luz al conjunto. Paralelamente se han revelado estériles ciertas vías de interpretación, como aquella que creía verificar una influencia ibérica en algunos de los textos[3], porque todos los fenómenos documentados, sean gráficos, fonéticos, morfológicos o sintácticos, permiten una justificación coherente dentro de lo estrictamente latino[4]. Otros debates, sin embargo, permanecen vigentes, como el de la relación existente entre las dimensiones ritual, literaria y lúdica que conviven en la Cueva Negra. O el de la cultura literaria —eminentemente virgilianista, sin duda, pero no sólo— que cabe atribuir a los autores de los textos. Y persisten, en fin, abundantes problemas de no poco calado, que atañen desde a la métrica hasta a la misma traducción y comprensión del contenido de los *tituli,* como ha puesto de relieve el reciente esfuerzo de Isabel Velázquez[5]. Así las cosas, el panorama se perfila aún ahora como notablemente abierto. Mi propósito aquí no será de ninguna manera cerrarlo en ninguno de sus frentes, sino, si es posible, contribuir a ensancharlo todavía más aduciendo algunos elementos que, si no me engaño, pueden resultar fecundos para el debate.

Haré referencia en primer lugar a algunos de los textos que fueron localizados en las campañas más recientes e incorporados a la última edición. Como constatación previa no me parece ocioso señalar que todos ellos permiten una perfecta integración en el contexto general constituido por el *corpus* originario, lo que, cuando menos, viene a ser confirmación de que las líneas maestras de la interpretación pueden ser mantenidas sin mayores problemas. Por ejemplo, en la inscripción nº 1 —y utilizo en lo que sigue la numeración correspondiente a la última edición—

VI CALENDA[S] A++
HOC SCRIPSERUNT
SPECVLATOR ET [---]
LOCAMVS XOANA [---]
[---]IVS NO[-7?-]+[---]
[---]+AD+[---]
[---]+ET O[---]
[---]KAL OC[---]
[---]O[-5?-]VS[---]

encontramos otra vez la mención del día 6 antes de las calendas de abril, y la presencia de dos personajes —de los que sólo se conserva el cognombre del primero, *Speculator*— que expresan su acción como *hoc scripserunt.* La *communis opinio* interpreta la fórmula en un sentido técnico, el de escribir directamente sobre la pared. Sin querer negarlo, no les ocultaré que algunos elementos me conducen a duda. En primer lugar, se entiende mal que inscripciones notablemente breves, como es el caso de ésta o de la 14 —que está completa, por cierto—, hayan de ser obra de dos personas, sobre todo cuando ninguna evidencia paleográfica demuestra un cambio de mano. Inversamente, cuando algún personaje deja de manera individual su nombre en estos textos no añade nunca la fórmula equivalente en singular *scripsit,* como ocurre

3 SANMARTÍN, J., «Grafías iberizantes en los textos de la Cueva Negra», en GONZÁLEZ BLANCO, A./ MAYER, M./ STYLOW, A. U. (Eds), *La Cueva Negra de Fortuna y sus Tituli Picti. Un santuario de época romana. Antigüedad y Cristianismo* 4 (1987), pp. 267-270, reproducido luego en *Antigüedad y Cristianismo* 13 (1996), pp. 449-452.

4 Como ya señala VELÁZQUEZ, I., «Traducción al castellano de los textos de la Cueva Negra», *El balneario romano y la Cueva Negra de Fortuna (Murcia). Homenaje al Prof. Ph Rhatz. Antigüedad y Cristianismo* 13 (1996), p. 460, n. 17.

5 VELÁZQUEZ, I., *op. cit.* en n. 4.

con el *Quintinus* del texto 31 y muy verosímilmente también con el *Sergianus* del texto 2. Lo cierto es que la fórmula constituida por dos nombres personales y *scripserunt* no es exclusiva de la Cueva Negra, pero tampoco resulta demasiado frecuente en la epigrafía de Hispania. Sin embargo, cabe recordar el caso de la inscripción de Lamas de Moledo[6], que viene encabezada por la secuencia *Rufinus et Tiro scripserunt,* y que continúa con un texto en lengua lusitana para el que parece razonable suponer un carácter votivo o incluso público. De esta manera, tal vez valga la pena, cuando menos, dejar abierta la posibilidad de que la fórmula en cuestión pueda en algunos casos comportar un valor vinculado a lo ritual —o a lo oficial, en la medida en que lo ritual puede serlo—.

También nueva es la inscripción 4:

[---]EATANT++[.]A[---]
[---]BIBIMVS ET MERV[M---]
[---]LYAEVM ALLATOS[---]
[---]+O++[.]

Para la secuencia EATANT de l. 1 los editores han propuesto un error por AETANT, de forma que estaríamos ante una forma del verbo *laeto,* como *laetant, laetantes* o algo similar. No es descartable, pese a ello, que el final de la secuencia esté ocultando el comienzo de la palabra *antrum,* con lo que nos hallaríamos ante uno de los motivos más recurrentes del conjunto y al que luego nos referiremos más extensamente. Sea como sea, lo más interesante del texto reside en la mención del *merum Lyaeum,* un vino de larga tradición poética que remonta a Ennio (*Trag.* IX, 123):

His erat in ore Bromius, his Bacchus pater,
Illis **Lyaeus** vitis inventor sacrae:
Tum pariter euhan euhoe euhoe euhium
Ignotus iuvenum coetus alterna vice
Inibat, alacris Bacchico insultans modo.

Los testimonios se hacen particularmente frecuentes en los elegíacos, como Propercio 2, 33b, 35:

me miserum, ut multo nihil est mutata **Lyaeo**!
iam bibe: formosa es: nil tibi uina nocent!

O en 3, 5, 19, donde aparece en sintomática vecindad con las Musas y el Helicón, y con unas connotaciones hedonistas que nos acercan ya mucho al ambiente de la Cueva Negra.

me iuuet in prima coluisse **Helicona** iuuenta
Musarumque choris implicuisse manus:
me iuuet et multo mentem uincire **Lyaeo**
et caput in uerna semper habere rosa.

Pero *Lyaeum* es asímismo palabra ovidiana, y en *met.* 8, 273 aparece en vecindad con *latices* que, como acertó a señalar muy tempranamente Juan Gil[7], también lo es:

Oenea namque ferunt pleni successibus anni
primitias frugum Cereri, sua vina **Lyaeo**,
Palladios flavae **latices** libasse Minervae;

y en el contexto de una libación se documenta en Silio Itálico (*Pun.* 6, 138):

... cui me libare **Lyaei**
quod cernis **latices**, dignum cognoscere causam.

De todos modos, no me parece imposible que tanto Silio Itálico como Ovidio y el poeta de la Cueva Negra tengan aquí como modelo último un texto de la Eneida que ya ha aducido oportunamente Isabel Velázquez (1, 683)[8]. Se trata del pasaje en que Venus le ordena a Cupido que tome el aspecto de Ascanio y se encarge de encender el fuego amoroso de Dido. Y tal vez sea útil retener este contexto preciso por cuanto se dirá después en relación con los mecanismos de creación literaria detectables en la Cueva Negra:

tu faciem illius noctem non amplius unam
falle dolo et notos pueri puer indue vultus,
ut, cum te gremio accipiet laetissima Dido
regalis inter mensas **laticemque Lyaeum**,
cum dabit amplexus atque oscula dulcia figet,
occultum inspires **ignem** fallasque veneno.

Como es bien sabido, la presencia de Virgilio fue detectada desde el primer momento en los textos de Fortuna merced a junturas del tipo *est in secessu, sub rupe cavata, scopulis pendentibus antrum,* y otras semejantes, que ponían de manifiesto una tendencia a la composición cuasi-centonaria equiparable a la que nos documentan numerosos *carmina Latina epigraphica* y otros autores literarios[9]. Aunque la Eneida fuera el modelo —o, si se prefiere, el intertexto— privilegiado, poco a poco fue asegurándose también la influencia de las Églogas, cosa comprensible si se tiene en cuenta el ambiente de corte bucólico que verosímilmente presidía una parte de la actividad en la Cueva. Los textos recientemente incorporados han venido a asegurar esta presencia, con casos tan llamativos como la inscripción nº 8, donde el estado de mutilación no es obstáculo para identificar a una Musa, a Menalca y una forma *quiescat* que —casi a la manera alusiva de Ezra Pound— se bastan para sugerirnos esa misma atmósfera.

---

6 CIL II 416.

7 *Vid.* MARINER, S., «Comentarios filológico y métrico», en GONZÁLEZ BLANCO, A./ MAYER, M. / STYLOW, A. U. (Eds), *La Cueva Negra de Fortuna y sus Tituli Picti. Un santuario de época romana. Antigüedad y Cristianismo* 4 (1987), pp. 237-255, reproducido luego en *Antigüedad y Cristianismo* 13 (1996), pp. 423-440.

8 VELÁZQUEZ, I., *op. cit.,* p. 457.

9 Véase MARINER, S., *op. cit.*; y CHAO, J. J., «Nota a las inscripciones II/5 y II/3 de la Cueva Negra de Fortuna», en GONZÁLEZ BLANCO, A. /MAYER, M./ STYLOW, A. U. (Eds), *La Cueva Negra de Fortuna y sus Tituli Picti. Un santuario de época romana. Antigüedad y Cristianismo* 4 (1987), pp. 257-265, reproducido luego en *Antigüedad y Cristianismo* 13 (1996), pp. 441-448.

[---]MVSAM[---]
[---]MENALCAM[---]
[---]+[-5?-]NOLAT ILLA T[---]
[GA]RRVLE QV[IES]CAT

Puede vincularse tal vez a ella la nº 36, si la restitución *[Menal]cas* propuesta por Isabel Velázquez es correcta. Y, sin duda, también la número 23, que ha sido editada como

QVI ITIS VBI INPROBVS NII MVSA II INVTILIS

y cuya parte final tal vez permita una intelección como *ne musae inutilis.* Desde luego la aparición de varios textos relativos a las musas ha ser considerada como una de las novedades más importantes de las últimas campañas de lectura, porque ratifica la existencia de una contexto de tipo literario —y quizás literario-lúdico— en el que se justifican perfectamente las alusiones y referencias, más o menos veladas, a autores clásicos. A estos textos conviene añadir, según creo, el nº 5:

AT OTIOS ET DELICI[A]S [F]LVONT AM[-4?]+[-3?]+N[.]LA RELIQVI
PAR BENE CONPOSITVS

en la que la primera línea, a pesar del género incorrecto de *otios* —deficiencia morfológica que no es única si recordamos el *signus* de la inscripción 36— no discrepa del mismo ambiente. La secuencia de l. 2, *par bene conpositus,* permite sin embargo una relación bien sugerente, porque su paralelo casi exacto se haya en el epicedio de Druso, más conocido como *Consolatio ad Liviam* (v. 354):

par bene compositum: iuvenum fortissimus alter,
altera tam forti mutua cura viro.

Desde luego, el acomodo de tal juntura como primer hemistiquio de hexámetro o de pentámetro —que para ambas cosas sirve— no debió de pasar inadvertido al poeta de la Cueva Negra, como tampoco al autor del *carmen Latinum epigraphicum* 493, 2:

Non aequos Parcae statuistis stamina vitae
tam bene compositos potuistis sede tenere.

La eventual repercusión de estos dos testimonios para precisar algunas de las cuestiones filológicas aún vigentes en torno a la *Consolatio* es extremo al que no puedo atender aquí con el detalle que merece, pero que se me antoja nada desdeñable.

Y, de entre las inscripciones nuevas, quizás es la nº 30 la que presenta un mayor interés, en virtud de su carácter completo y, al mismo tiempo, de los elementos temáticos y formulares que la integran:

GVTTAE CADVNT DE V[E]RTIC[E] [ET *siue* IN]
CONCAVA RVPE
SEMPERQVE STILLANT NYMPHAE
GAVDENTES IN ANTRO
QVA RVPE SERPENS HABITAVIT MEMO
RABILE IN EVM
HOC SANI VENIVNT GAVDENT ET

SAEPE RECEDVNT
GAUDIAT QVI FECIT GAVDIANT [N]OS
TRIQVE SOD(*vacat* 1)AL[E]S
HELICONI

No entraré aquí tampoco en la cuestión de los *sodales Heliconi,* porque centra otra de las intervenciones de este Coloquio, pero no me resisto a confesarles que un artículo muy reciente de *ZPE* lleva un título que inmediatamente me sugirió relación con esto: *Tres faciunt collegium?* Me interesa más detenerme ahora en cuestiones formulares y temáticas, y en última instancia en la técnica de composición que rige estos poemas. En este caso concreto, conviven algunos de los elementos más recurrentes en todo el conjunto. Pero dos de ellos permiten, si no me engaño, ser antepuestos a todos, por frecuencia y por protagonismo, como los *leitmotiv* esenciales que, a su vez, llevan acarreados otros secundarios. Me refiero al tema de la cueva —sea bajo la forma *antrum,* sea bajo la de *spelunca*— y al de las ninfas.

Permítaseme comenzar por el segundo de ellos. La presencia de las ninfas es evidentemente reiterativa. Mucho se ha dicho ya de la inscripción nº 10 —y su correlato, la nº 13—, con la mención de un *Numpharum latices* vinculada al virgiliano *me tamen urit amor.* Pero menos de una inscripción de lectura muy incompleta que es la que lleva el nº 34:

[---]SVDORE NIV[E]IS MONTIVM [---]
[---]AVIMVS +VL+[-3?-]++++[.]VN[---]
[-2?-]+SVDO[.]+[.]+++[-3?-]+++[---]
[-4?-]+++NA+VLVL[---]
++++[-2?-]++[-2?-]+VM+[---]

Aunque en su estado de conservación hay que usar de una exquisita prudencia a la hora de cualquier conjetura, en l. 4 —y tal vez también en l. 2— la secuencia VLVL no parece permitir en latín otra interpretación que como una forma del verbo *ululare.* Desde luego, tal restitución no es banal, porque precisamente es ése el verbo que una larga tradición literaria emplea en asociación con las Ninfas. Recuérdese, por ejemplo, el caso de Ovidio, *Her.* 7, 95:

Illa dies nocuit, qua nos declive sub **antrum**
caeruleus subitis compulit imber aquis.
Audieram vocem: **nymphas ululasse** putavi;
Eumenides fatis **signa** dedere meis.

Son palabras de Dido —otra vez Dido—. No se desprecie tampoco la presencia del término *signa,* que comparece también en la Cueva Negra, y reténgase esta asociación verbal para lo que se dirá luego.

El tema de la cueva es también omnipresente. Y a él aparecen asociados otros varios de los que aquí seleccionaré sólo dos, el del rocío y el de la serpiente. Ambos conviven, por ejemplo, en la inscripción nº 38:

EST IN SECESSV M+[....]+[---]
INCLVSVM ARBORIBVS++[---]
INTVS VNDE R+CE++[.]+[---]
RORE LEVES FLAMM[..]+IVLE[---]

5 E++CE VRIT LAPS+++COVN[---]
+++**QVONDAM SERPES** FE[---]
[-7?-]AEGROTASSES++[---]
[-8?-]+OM+NIBVS+L[---]
[-10?-]+++OSV+++O++[---]

Para la juntura *rore leves* Mayer trajo ya oportunamente a colación el paralelo de Eneida 6, 229[10]:

idem ter socios pura circumtulit unda
spargens **rore levi** et ramo felicis olivae,
lustravit que viros dixit que novissima verba.

muy atractivo a pesar de que el contexto —el de los funerales de Miseno— sea bien distinto. También es distinto el de Ovidio, *met.* 1, 262, pero las coincidencias verbales no dejan de ser sorprendentes, porque reaparecen *antris, rorant,* y un *fluit unda* que es idéntico al de la inscripción 37 de la Cueva Negra:

Protinus Aeoliis Aquilonem claudit in **antris**
et quaecumque fugant inductas flamina nubes,
emittitque Notum: madidis Notus evolat alis
terribilem picea tectus caligine vultum:
barba gravis nimbis, canis **fluit unda** capillis,
fronte sedent nebulae, **rorant** pennaeque sinusque;
utque manu late pendentia nubila pressit,
fit fragor: hinc densi funduntur ab aethere nimbi.

Pero me parece mucho más cercano todavía el caso que el propio Ovidio nos documenta en *met.* 5, 632:

occupat obsessos **sudor** mihi frigidus artus,
caeruleaeque cadunt toto de corpore **guttae**,
quaque pedem movi, manat locus, eque capillis
ros cadit, et citius, quam nunc tibi facta renarro,
in **latices** mutor. sed enim cognoscit amatas
amnis aquas positoque viri, quod sumpserat, ore
vertitur in proprias, ut se mihi misceat, **undas**.

Aquí, *ros* aparece vinculado a otros términos bien presentes en la Cueva Negra, como *sudor, guttae, latices, amnis* y *undas.* Y, aunque pueda parecer una relación muy arriesgada, no hay que menospreciar que el contexto en cuestión es el de la metamorfosis de Aretusa, a quien acecha, como es bien sabido, Alfeo, cuya mención tal vez se oculta en la inscripción 12 de la Cueva Negra:

10 STYLOW, A. U.,/ MAYER, M., «Los *tituli* de la Cueva Negra. Lectura y comentarios literario y paleográfico», en GONZÁLEZ BLANCO, A./ MAYER, M./ STYLOW, A.U. (Eds.), *La Cueva Negra de Fortuna y sus Tituli Picti. Un santuario de época romana. Antigüedad y Cristianismo* 4 (1987), reproducido luego en *Antigüedad y Cristianismo* 13 (1996), pp. 367-406; aquí p. 397.

FELICES HABEAS
[---] PER ALFIA ME [.]C+[---]

Sea como sea, estas asociaciones parecen patrimonio de una cierta cultura literaria que también comparten otros poetas de la época como Lucano (*Phars.* 4, 297-300):

non tamen aut tectis sonuerunt cursibus **amnes**
aut micuere novi percusso pumice **fontes**,
antra nec exiguo **stillant sudantia rore**
aut impulsa levi turbatur glarea vena.

Pasemos por un momento ahora al motivo de la serpiente, que ya hemos visto mencionada en las inscripciones 30 y 38, que reaparece en la 37, y que merece también un análisis detenido. Que se trata de una serpiente de otro tiempo —es decir, una serpiente mítica— parece marcarlo en una ocasión el adverbio *quondam* y en el otro caso el adjetivo *memorabile,* vaya éste referido a *serpens* en un caso más de confusión de género o introduzca un sintagma apositivo. ¿En qué célebre serpiente estaban pensando los poetas de la Cueva Negra? Las opciones, por supuesto, son muy numerosas, porque el tema de la serpiente que vive en una cueva resulta poco menos que un lugar común. Podríamos aducir, sin ir más lejos, ejemplos de Ovidio y de Lucano. Sin embargo, creo que en Silio Itálico se halla un paralelo revelador. Se trata de un pasaje del libro 6 de *Punica,* en el que Maro, después de curar a Serrano, que había sido herido en Trasimeno, le relata las peripecias vividas en África —y subrayo, en África— por Régulo, jefe suyo y padre del joven. Dada su longitud, entresaco sólo algunos versos especialmente sugerentes, comenzando por el ya citado antes con referencia al vino Lieo:

... Cui me libare **Lyaei**
quod cernis **latices**, dignum cognoscere causam.
... **Intus** dira domus curvoque immanis in **antro**
sub terra specus et tristes sine luce tenebrae.
... Monstrum exitiabile et ira
telluris genitum, cui par vix viderit aetas
ulla virum, **serpens** centum porrectus in ulnas
letalem ripam et lucos habitavit Avernos...
... Intramus tamen et **Nymphas numenque** precamur...

donde, como puede observarse, se reencuentran temas tan familiares a los textos de Fortuna como la cueva, la serpiente, las ninfas y las *latices Lyaei.*

6. En todo caso, todavía cabe preguntarse algo más. ¿Es una gran amalgama de referencias literarias lo que constituye el motivo inspirador de todo este entramado temático y resulta ocioso establecer alguna jerarquía entre ellas? ¿O bien es posible encontrar un pasaje especialmente significativo que pueda haber servido de nexo de unión entre los temas principales y de motivo de inspiración más o menos nuclear a quienes quisieron dejar en la cueva el testimonio de su creatividad? Si esta pregunta es legítima, quizás haya que recurrir una vez más a Virgilio. Y a la Eneida. Permítanme recordar el celebérrimo pasaje del libro 4 en el que Dido y Eneas se ven sorprendidos por la tormenta y se refugian en una cueva, donde nacerá su trágico amor:

ruunt de montibus **amnes;**
speluncam Dido dux et Troianus eandem
deveniunt, prima et Tellus et pronuba Iuno
dant signum: fulsere **ignes** et conscius aether
conubiis, **summoque ululârunt vertice nymphae**.
ille dies primus leti primusque malorum
causa fuit, neque enim specie famave movetur
nec iam furtivum Dido meditatur amorem

Que el pasaje gozó de gran fortuna —merecida, por otra parte, dada su fuerza poética y la belleza innegable de los últimos versos—, es cosa que tenemos asegurada, por ejemplo, por el hecho de que ya Estacio lo retomara a modo de parodia (*Siluae* 3, 1, 73):

qualem Libyae Saturnia nimbum
attulit, Iliaco dum dives Elissa marito
donatur **testesque ululant per devia nymphae**.

Pero también por una tradición diferente y más tardía, la de las miniaturas de los códices ilustrados virgilianos, que con frecuencia incluyen el retrato de la escena con todos sus ingredientes.

Que los poetas de Fortuna tuvieran también en su memoria esa imagen y la relacionaran con el paisaje en el que se hallaban no me parece en absoluto descabellado. Al contemplar —quizás por vez primera— la Cueva Negra, esa visera natural que ofrecía a un tiempo abrigo ante una tormenta inesperada —sin duda lo habrá hecho en muchas ocasiones— e intimidad para los amantes —y de eso podrían seguramente dar sabrosa cuenta no pocos fortuneros—, la relación con la celebérrima cueva en que Eneas y Dido se dieron a los primeros amores podía ser inmediata, casi irrefrenable. Y, aunque sólo sea al paso, no quiero ocultar una última sospecha: en la línea de una cierta tintura africanista y cartaginesa que algunos de los presentes han intuido ya en los textos de la Cueva Negra, las reiteradas alusiones a la historia de Dido, traídas de Virgilio y de Ovidio, y a África, venidas de Silio Itálico, son también susceptibles de una integración realmente sugestiva.

Sé que cuanto he ofrecido aquí puede dar más la impresión de un mosaico que de un sistema de análisis verdaderamente organizado y riguroso. Es, en buena medida, producto de una decisión deliberada. Y es que, a mi juicio, la técnica de composición de los textos de Fortuna se asemeja también a la de un musivario. Mediante asociaciones de ideas sus creadores parecen haber ido ensamblando esas teselas de su cultura literaria que son versos, hemistiquios, junturas o simples ecos vagos de textos que, en su época, gozaban de indudable popularidad, al menos entre las capas sociales de relativa educación. Sus mecanismos creativos distan en lo tocante a rigidez de la técnica centonaria de un Ausonio, y se aproximan más a ese juego de imitación y alusión que, salvando las distancias, se registra en los elegíacos, en los épicos de época flavia y en los compositores de *carmina epigraphica*. Y en última instancia, manifiestan esa tensión centrífuga y centrípeta respecto a los modelos que se constituye, más allá de tiempos y lugares, e independientemente de criterios de calidad, en un universal de la creación poética.

La cultura latina en la Cueva Negra. En agradecimiento y homenaje a los Profs. A. Stylow, M. Mayer e I. Velázquez
Antig. crist. (Murcia) XX, 2003, pp. 275-312

LOS CALCOS DE LOS *TITVLI* EN LAS SUCESIVAS ETAPAS DEL TRABAJO E INVESTIGACIÓN

A. González Blanco*

RESUMEN

Este artículo refleja la preocupación por realizar los mejores calcos posibles de los grafitos de la Cueva Negra, para poder reproducir las letras de los documentos en tamaño natural; asimismo, se completa la labor con el reportaje fotográfico, que ofrece –sin llegar a sustituir la utilidad de los calcos– mayores posibilidades de nitidez.
Palabras clave: Calco, reportaje fotográfico, dimensiones de los campos epigráficos.

ABSTRACT

This paper shows the need to obtain the best possible copies from the graphites in Cueva Negra, in order to reproduce the letters of the documents in their real size. Together with this, a series of photographic documents are included. These documents cannot replace the copies, but they provide greater accuracy.
Keywords: Copy, photographic documents, size of epigraphic fields.

El interés de contar con calcos óptimos de los textos de la Cueva Negra es grande, como puede comprobarse por la lectura de los diversos capítulos y contribuciones del presente volumen.

Un primer valor que tienen es el de reproducir a tamaño natural las letras de los documentos. Así se hace posible comprobar en cualquier momento las dimensiones de los campos epigráficos, igual que la relación entre los diversos elementos del conjunto. Ya sólo por ello se justificaría el esfuerzo realizado en esta obra.

Pero al comienzo, cuando no contábamos con un reportaje fotográfico sobre el que trabajar,

* Área de Historia Antigua. Universidad de Murcia.

el calco era el modo de poder poner en marcha las ideas y reflexiones sobre los textos leídos en una estancia muy breve y necesariamente transitoria en lo alto de los andamios.

Y cuando ya existe el reportaje fotográfico que permite el trabajo fecundo de repetir la experiencia de la contemplación incluso con mayor nitidez y claridad que la tenida *in situ* y desde luego con mucha mayor comodidad, el calco es el medio de fijar el orden del conjunto, dado que las láminas por necesidad tienen que ser parciales y a escala muy pequeña, pues de otro modo no se apreciarían las letras. El calco y mejor si se pudiera hacer con cuadrícula es un *desideratum* que el mismo Sr. Kurtz ha apuntado en su estudio fotográfico de los documentos que nos ocupan.

Estas son las razones por las que desde el primer momento que comenzamos a ocuparnos de la Cueva Negra tuvimos obsesión por poseer unos calcos lo más perfectos que nos fuera posible.

Por otra parte, la historia de los trabajos en la Cueva Negra quizá no se puede hacer palpable de un modo más perfecto que con la contemplación de los calcos sucesivos. Por ello y en un afán historiográfico más que estrictamente epigráfico ofrecemos aquí estos documentos que, además de mostrar la seriedad del trabajo llevado a cabo, ayuden a captar mejor el valor del reportaje fotográfico y a situar cada una de las láminas.

Calcos del año 1981

Fueron realizados por los Dres. P. Lillo Carpio y A. González Blanco. Se publicaron en *Memorias de Historia Antigua III,* 1979, 281-284. Los reproducimos tal y como allí aparecieron (láminas I-IV).

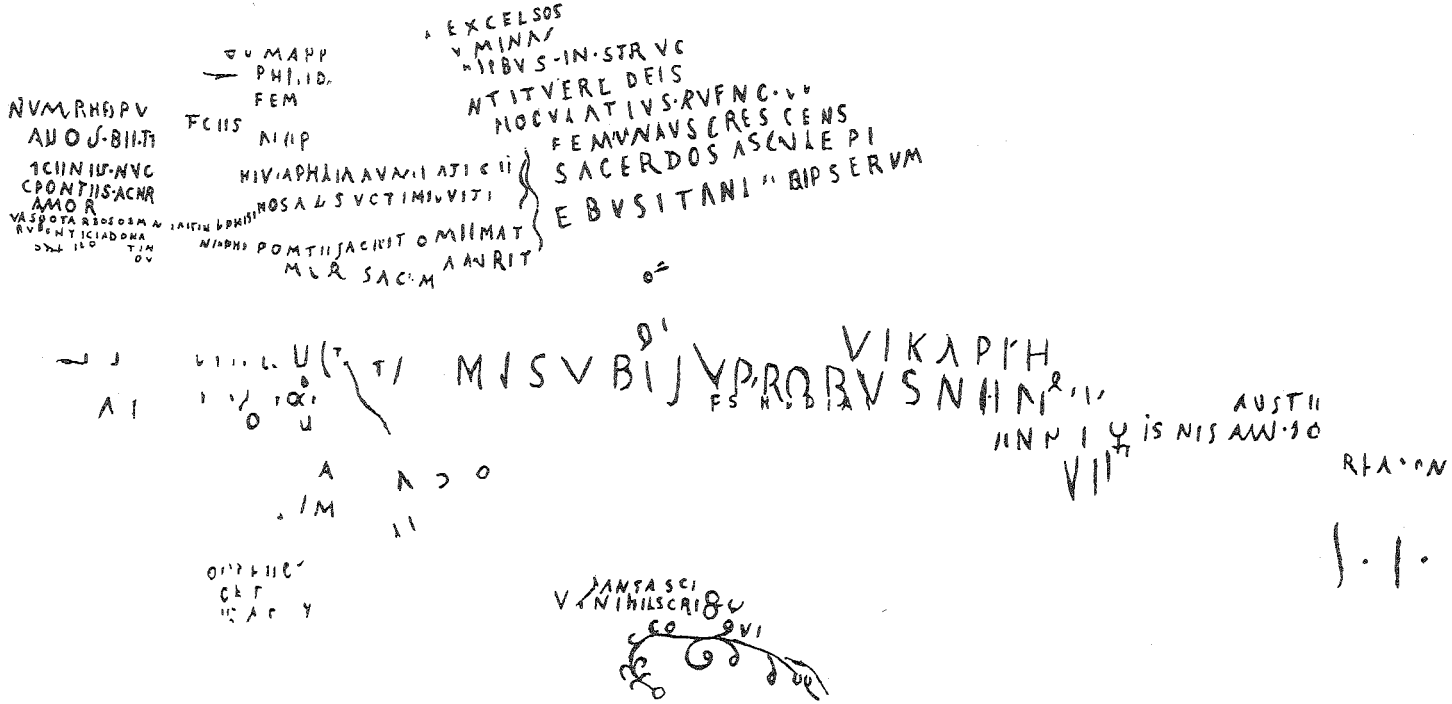


LÁMINA I: Calco general de las inscripciones del paño S. Escala 1/10.

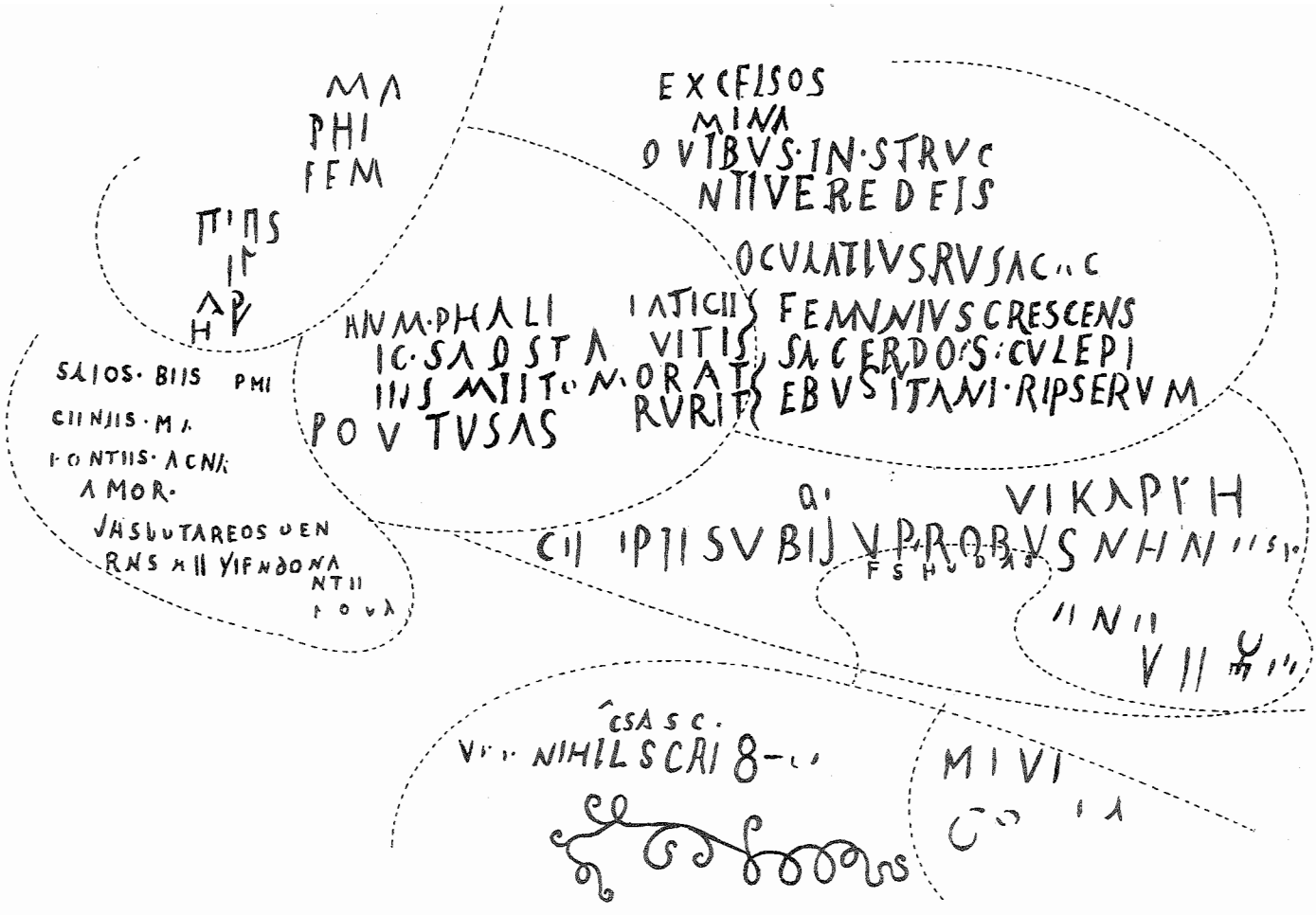
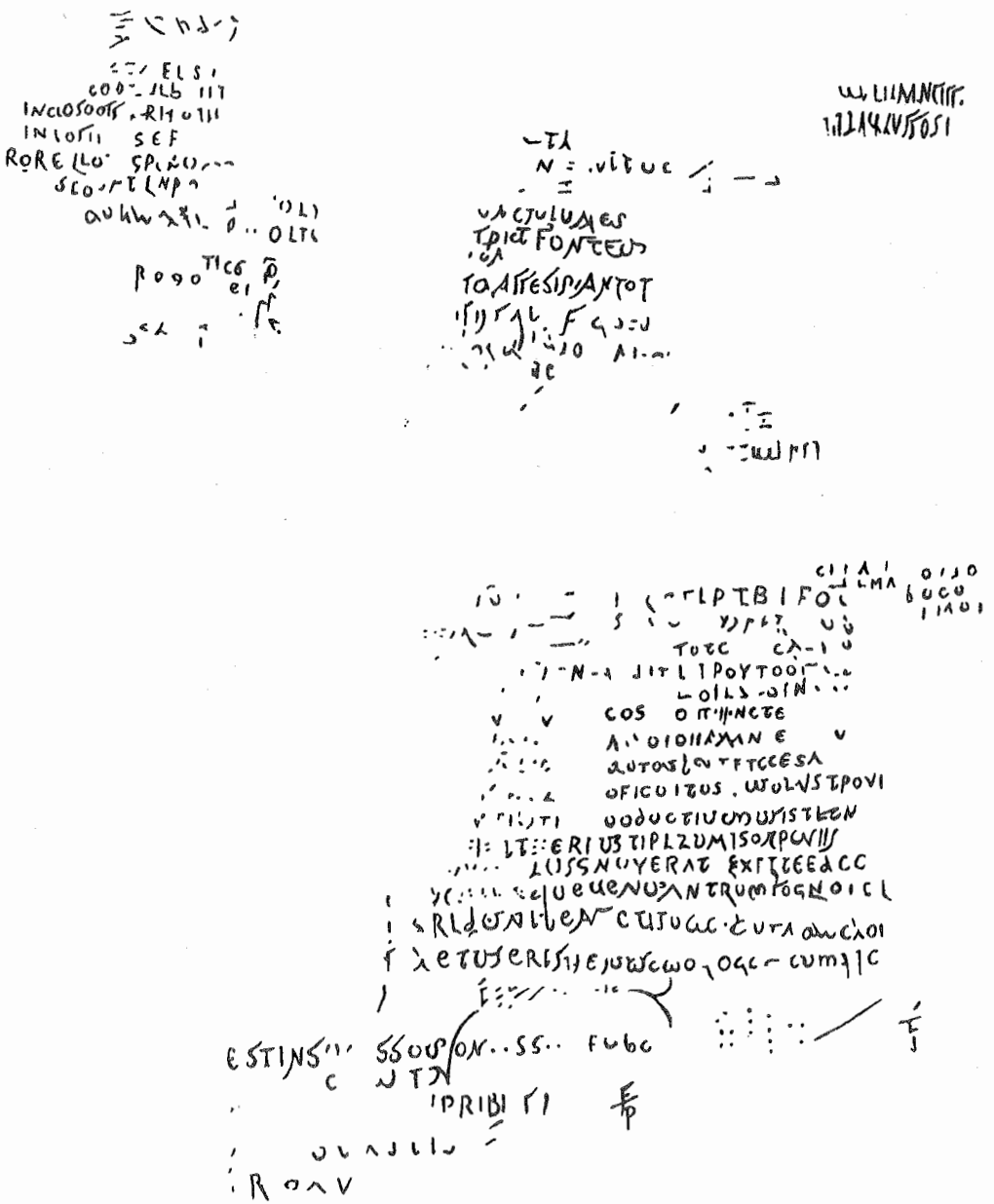
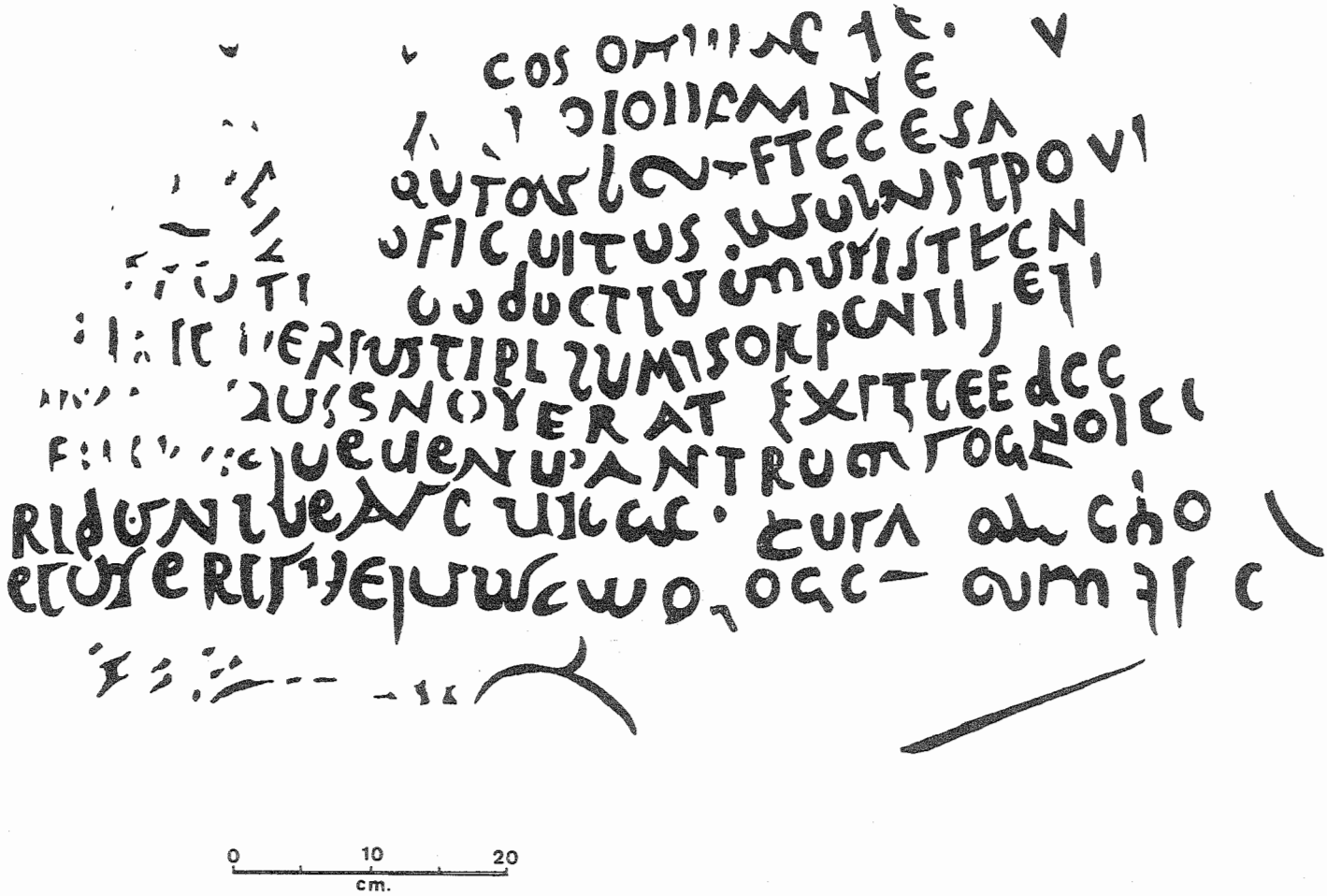


LÁMINA II: Calco de parte de las inscripciones del paño S (izquierda) de la pared de Cueva Negra. Las líneas de puntos indican los diversos grupos de inscripciones que se pueden distinguir en función del tamaño de las letras y de la tonalidad de la pintura roja empleada. Escala 1/5.



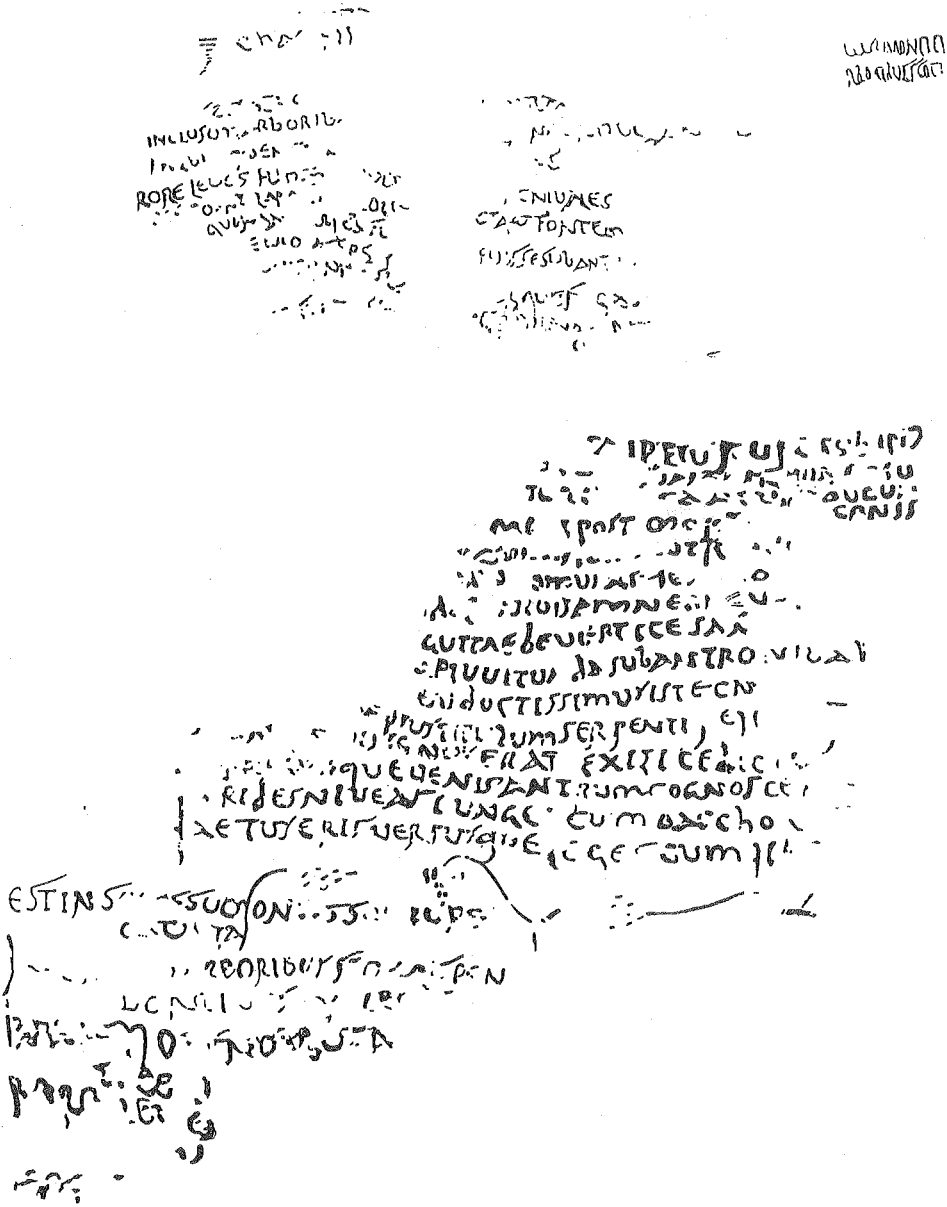
LAMINA III: Calco general del paño N (o derecha) de la pared de Cueva Negra. Escala 1/9.



LAMINA IV: Detalle de la inscripción del paño N. Escala 1/3.

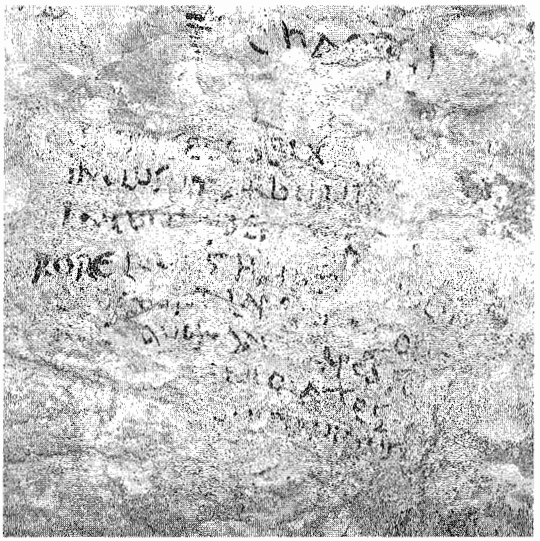
Calcos realizados en 1986

Fueron realizados por J.L. García Aguinaga, Mª del Pilar Vallalta Martínez y Matías sánchez-Carrasco Rodríguez, asesorados por todo el equipo de latinistas y epigrafistas que trabajó en la Cueva Negra entre el 12 y el 15 de septiembre de 1985. Se publicaron en el diario "La Verdad" el día 10 de noviembre de 1985, aunque parcialmente (Láms. V-VII).



Calco obtenido en fotomecánica

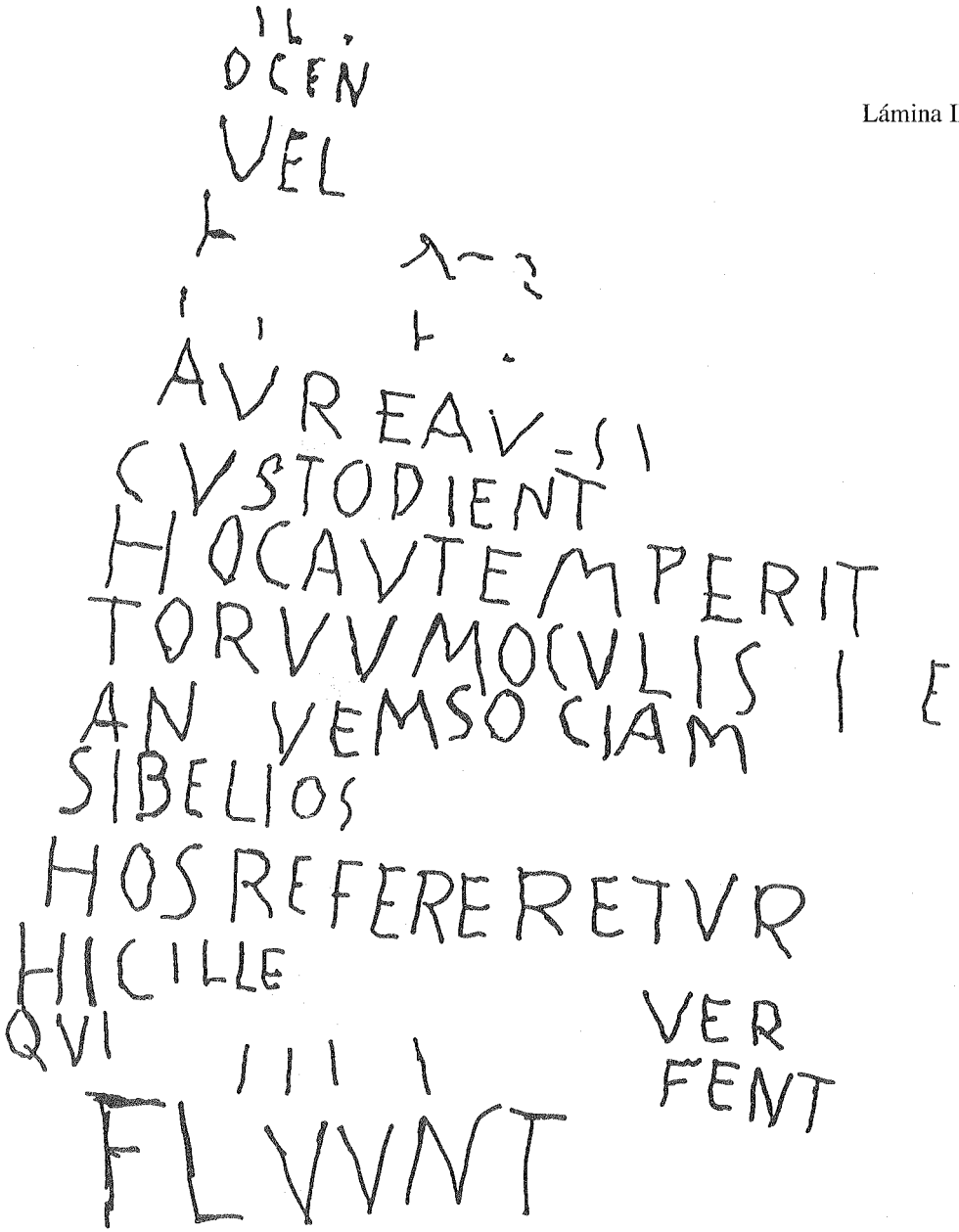
D. Gerardo Kurtz Shaefer sometió algunas diapositivas a tratamiento digital y al estudiar las posibilidades del tratamiento consiguió, entre otros resultados, el calco que aquí reproducimos, al seleccionar el color rojo de la diapositiva (Lám. VIII).



Calcos del año 1993

En la campaña de lecturas del año 1993 descubrimos la inscripción n. 35, con catorce versos, situada en la cuadrícula C/3. De la que adjuntamos el calco.

Lámina IX



En las demás campañas de lectura no hemos vuelto a realizar calcos, porque el trabajo se ha centrado en revisiones de las lecturas anteriores y de esta misma.

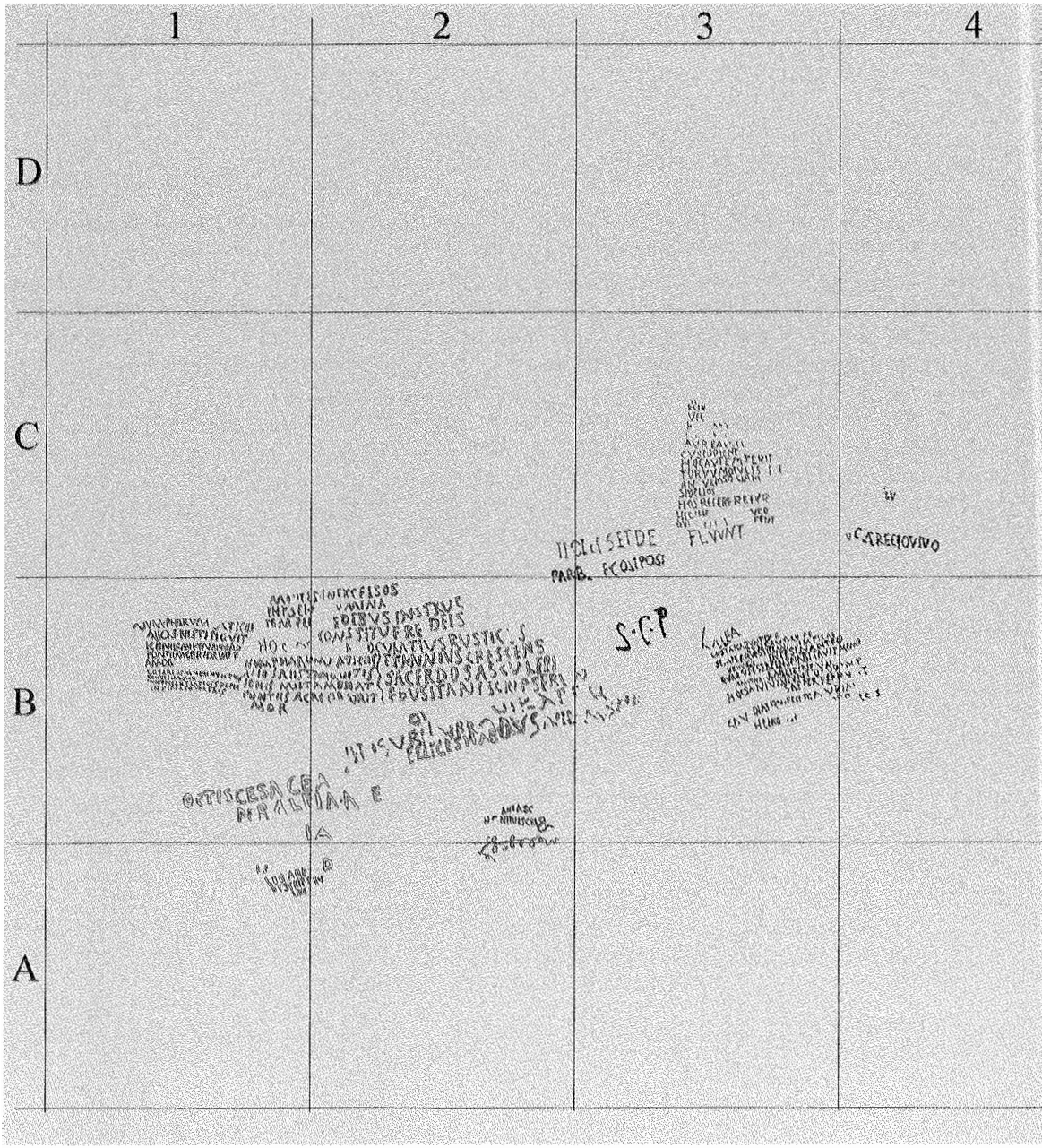
CUADRICULACIÓN DEL AÑO 1997

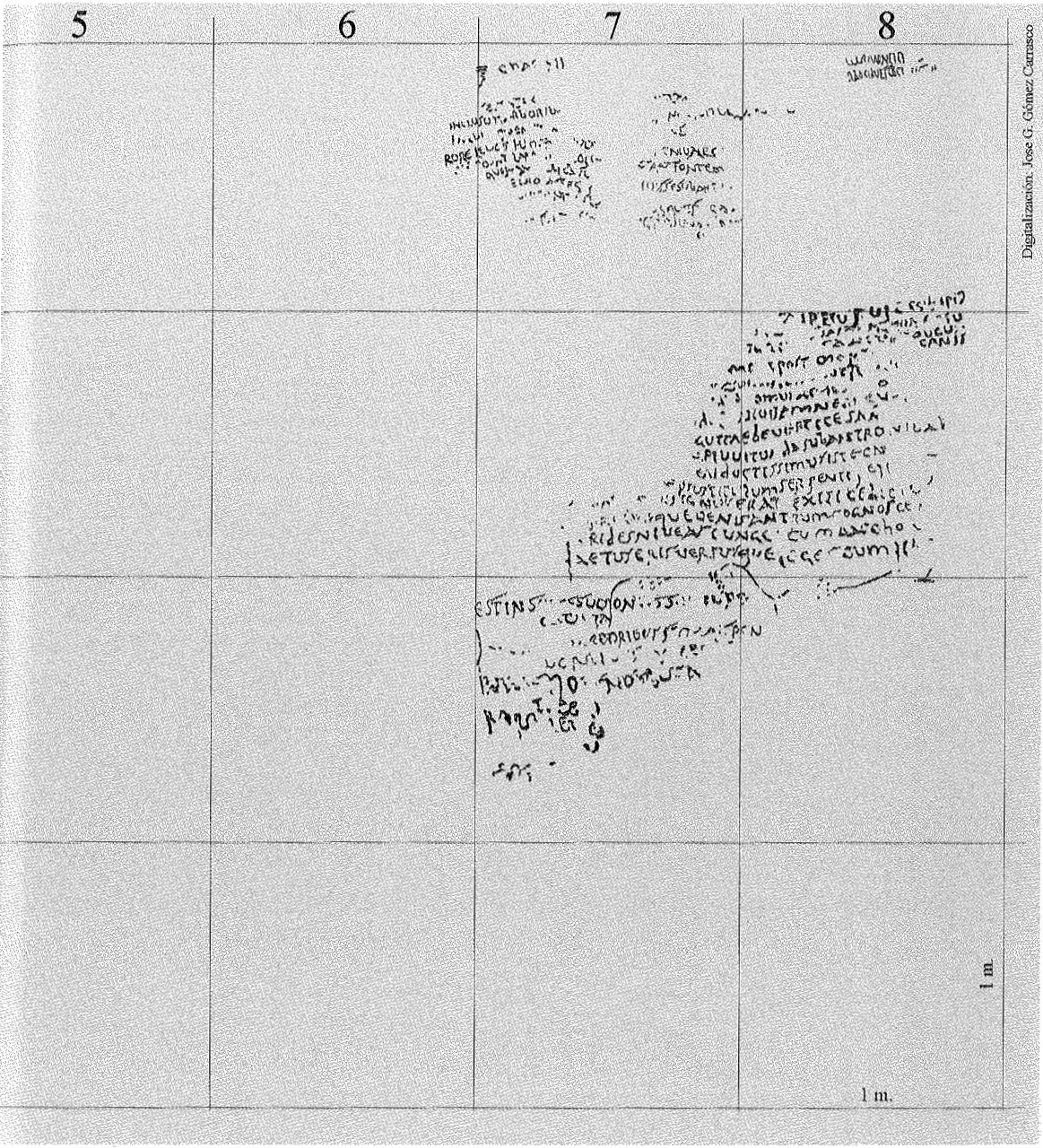
Tras la campaña de lecturas de 1997 pensamos que era muy conveniente tratar de definir un sistema de localización de las cuadrículas que permitiera más fácilmente su identificación.

A tal efecto, distribuimos la pared principal, que contiene lo que hasta ahora llamábamos los años II y III en cuadros de un metro cuadrado, de forma que todo el conjunto epigráfico hasta ahora detectado pudiera incluirse dentro del conjunto de ocho columnas de cuatro metros cada una y por tanto de cuatro filas de ocho metros cada una. Las columnas las designamos con las letras A.B.C.D. de abajo hacia arriba. Y las columnas con números desde el 1 al 8, de izquierda a derecha. Queda así el sistema de cuadrículas que adjuntamos.

Hemos realizado un ordenamiento de los calcos dentro de las cuadrículas y aunque confesamos que la precisión puede mejorarse, el resultado es suficientemente bueno como para servir de ayuda en la localización de las inscripciones y ayuda a relacionarlas unas con otras.

El antiguo panel, que veníamos designando como el I, no lo hemos podido incluir, porque se halla a unos diez metros a la izquierda de la cuadrícula A/1 y a un nivel inferior. Como, además su contenido es apenas identificable, hemos creído que era todo más claro y rentable planteándolo de la manera que lo hemos hecho.

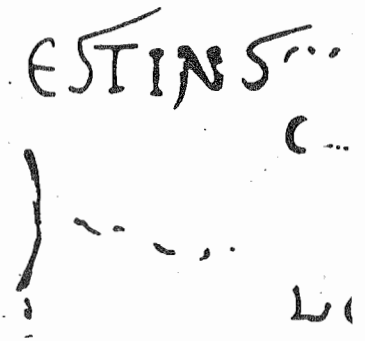

1
2
3
4
D
C
B
A
FLVVVT
S·C·P



Digitalización: Jose G. Gómez Carrasco

Lámina X: *Calco general de los paños epigráficos latinos nº 2 y 3 de Cueva Negra (Fortuna)*

Lámina I: Técnica de la pintura: Panel III/6 detalle



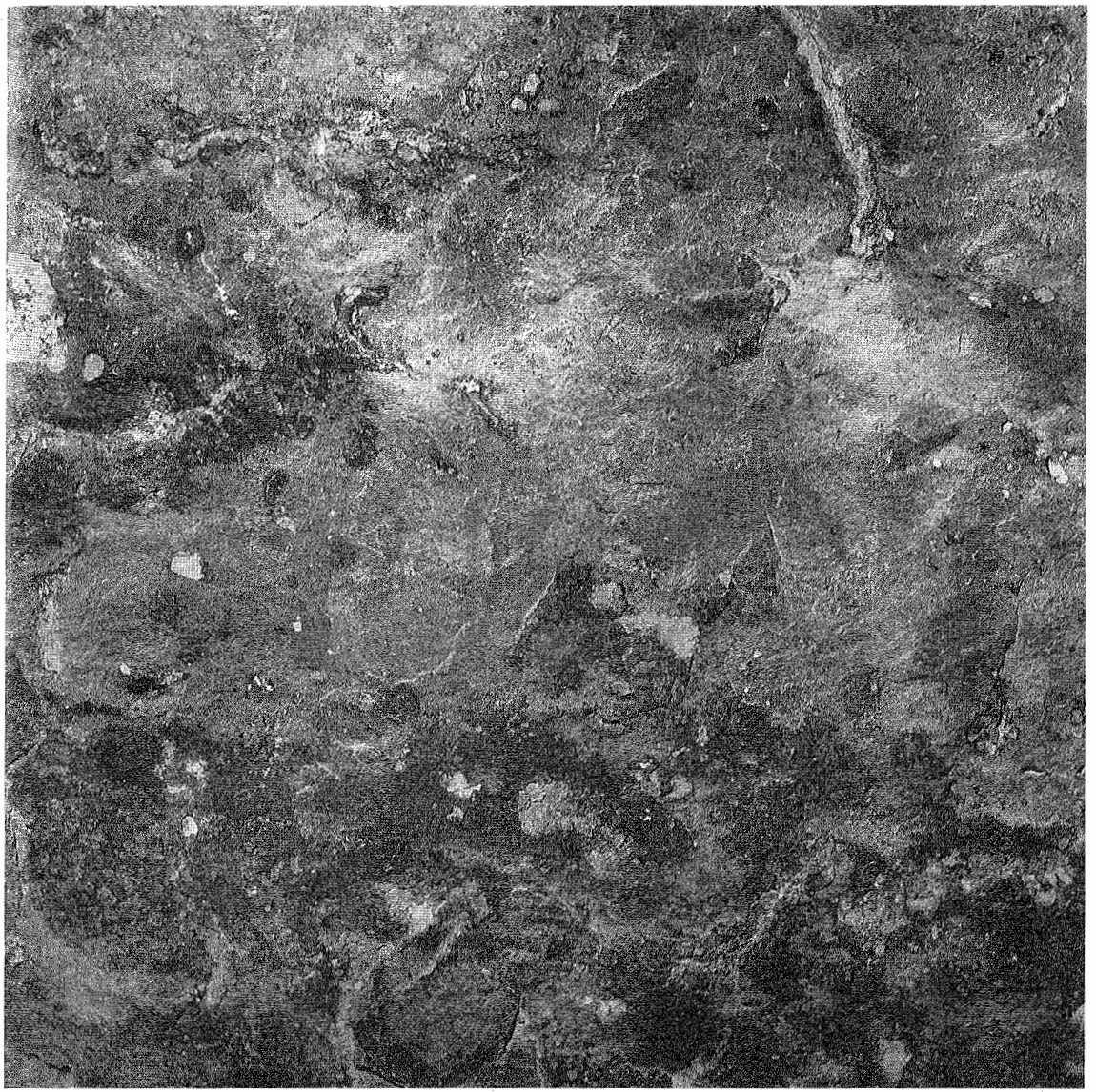
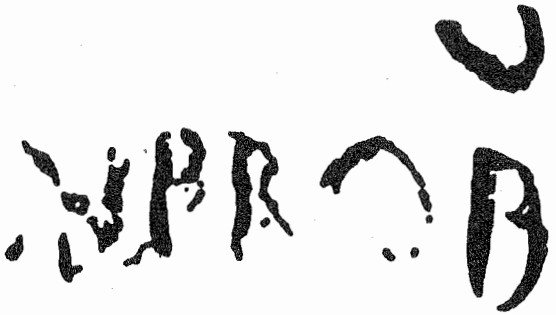


Lámina II: Técnica de la pintura: Panel II/10



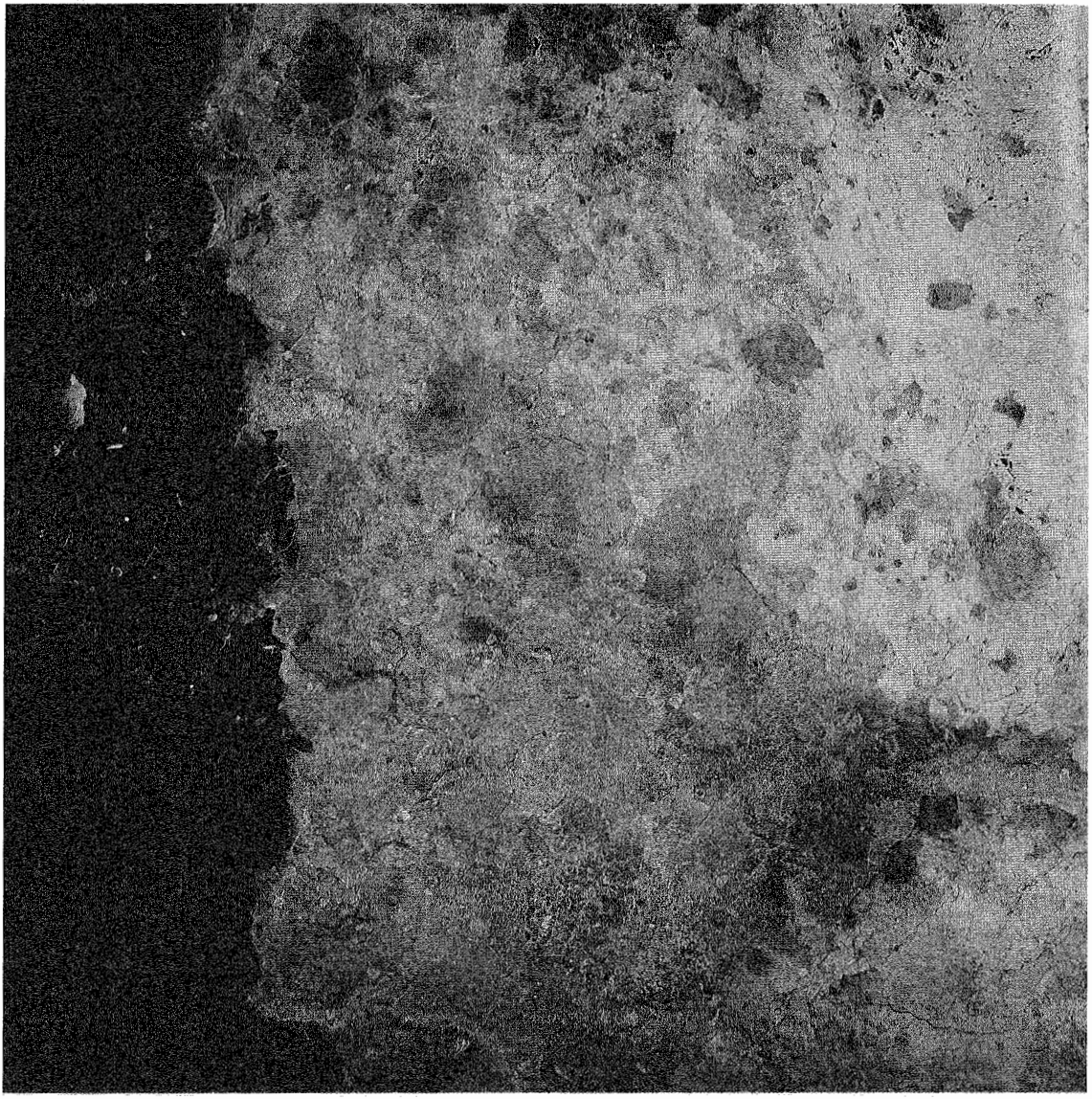


Lámina III: Panel I

Lámina IV: Panel II: vista general II/1, II/2, II/3, II/4, II/8 y II/10

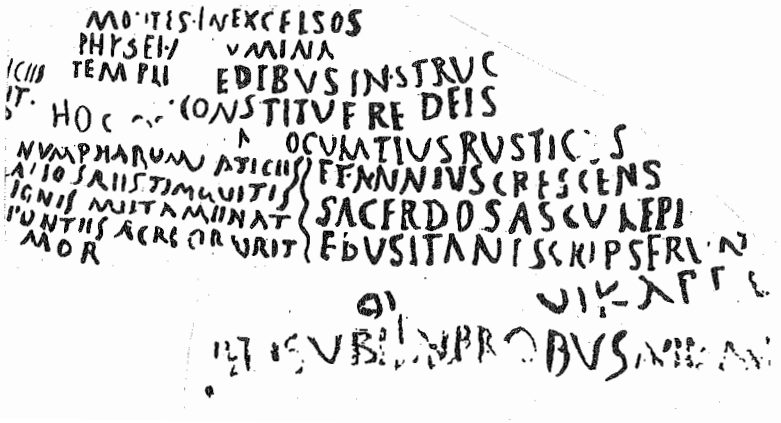


Lámina V: Paneles II/4 y II/3

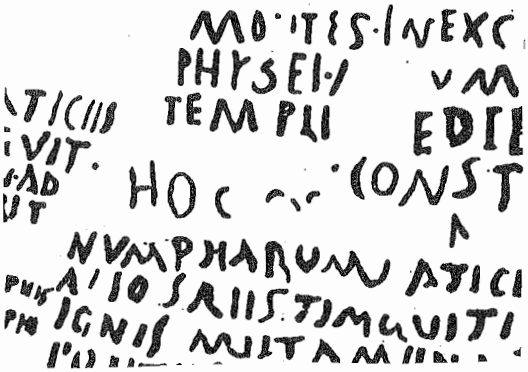


Lámina VI: Paneles II/3 y partes del II/4, II/5 y II/7

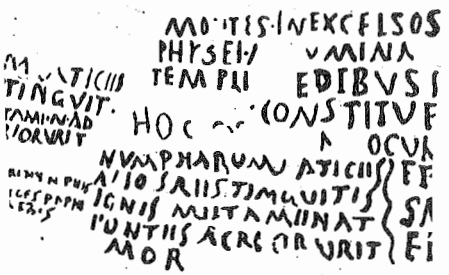


Lámina VII: Paneles II/5, II/7 y II/6

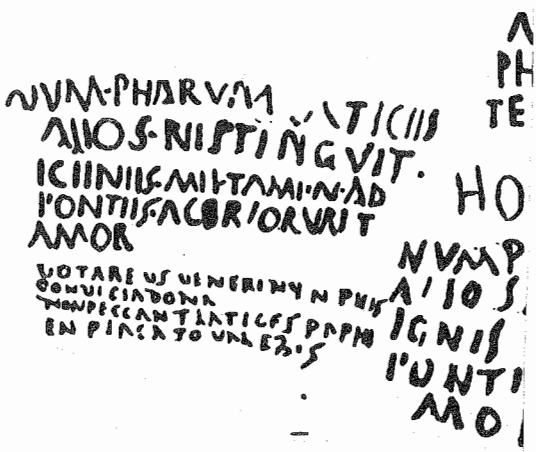


Lámina VIII: Paneles II/4, II/8 y II/10

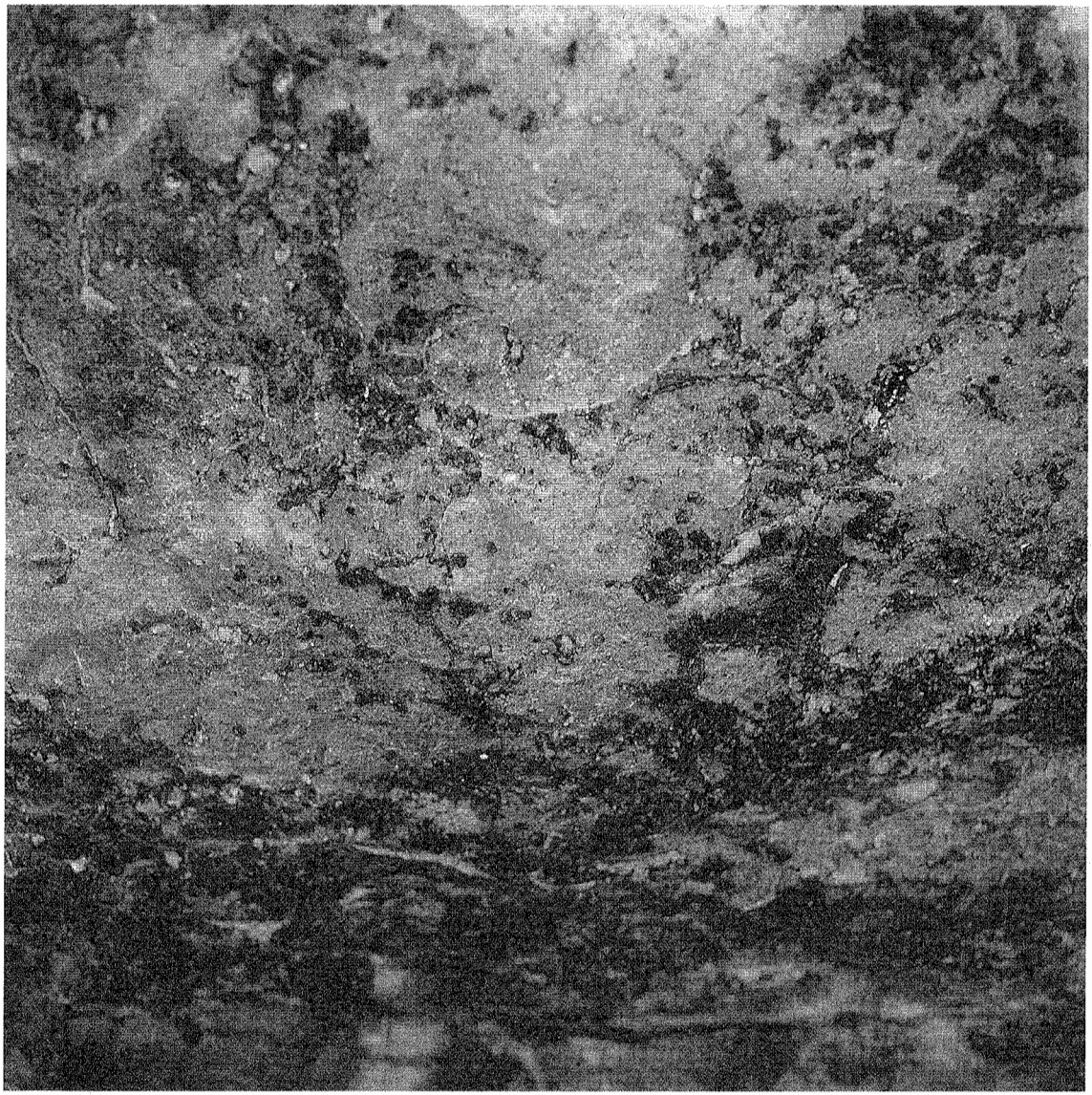


Lámina IX: Paneles II/4, II/10 y II/11

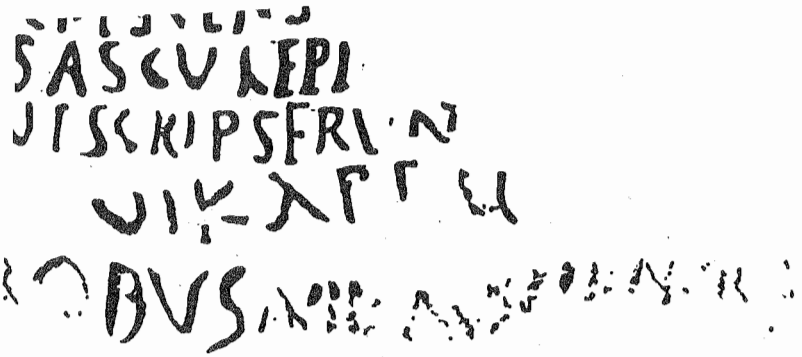


Lámina X: Panel II/4 y II/10 detalles

Lámina XI: Panel II/5, II/7 y II/6

Lámina XII: Panel II/9 situado a la izquierda de III/6 bastante cerca de éste

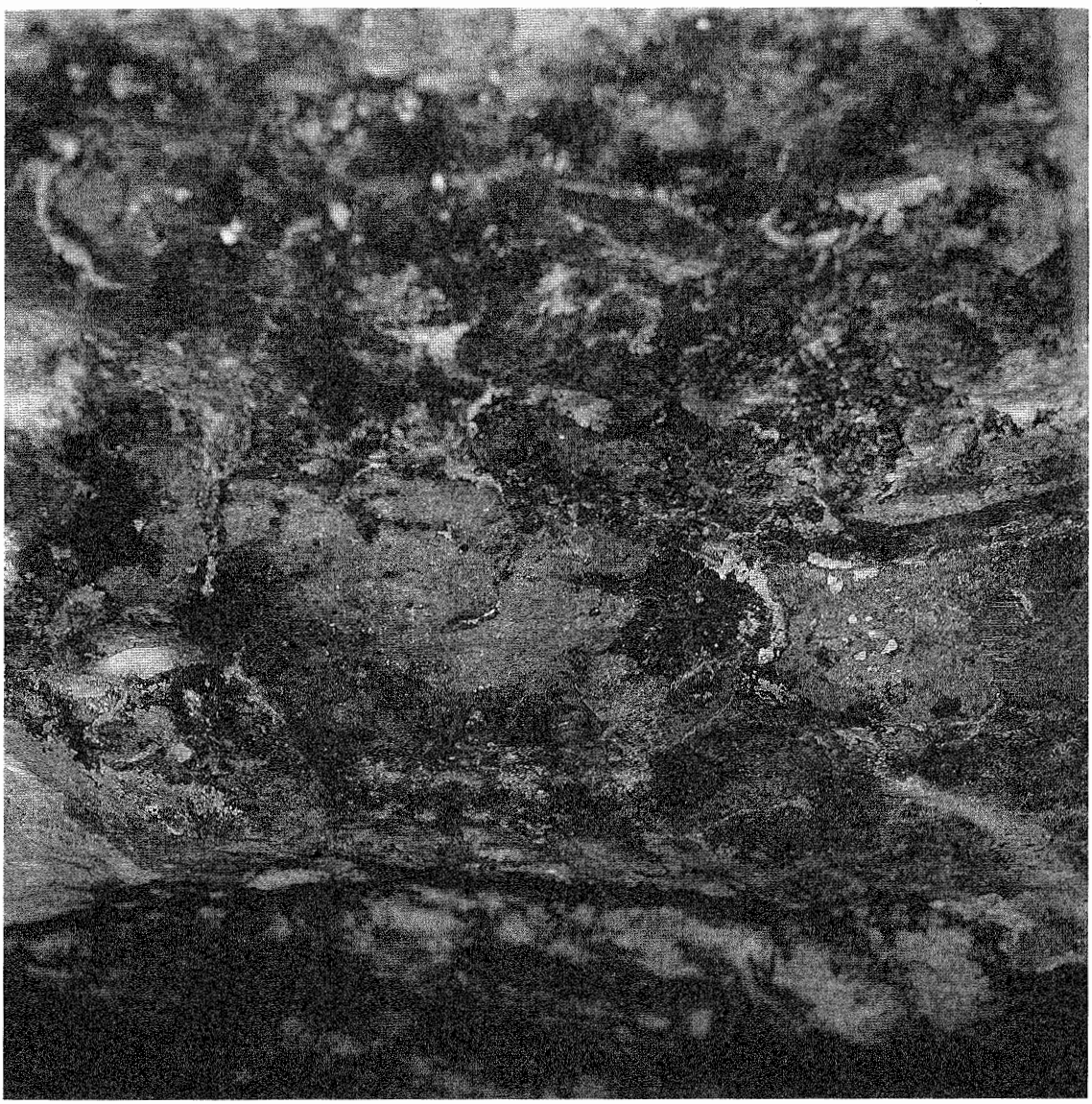


Lámina XIII: Panel II/14 y II/15

Lámina XIV: Panel III/1 y III/2

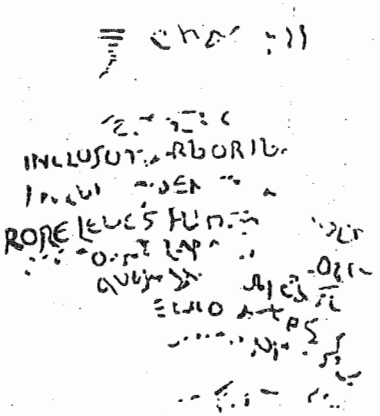


Lámina XV: Panel III/3

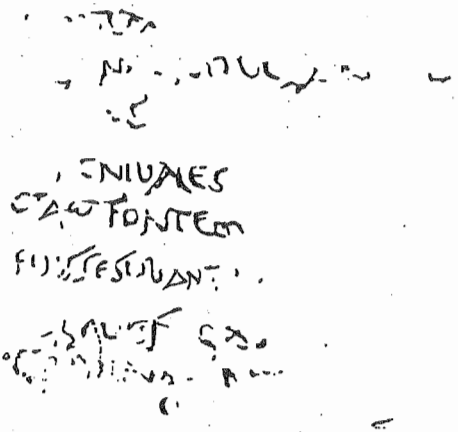


Lámina XVI: Panel III/4

Lámina XVII: Panel III/5 y la parte alta de III/6

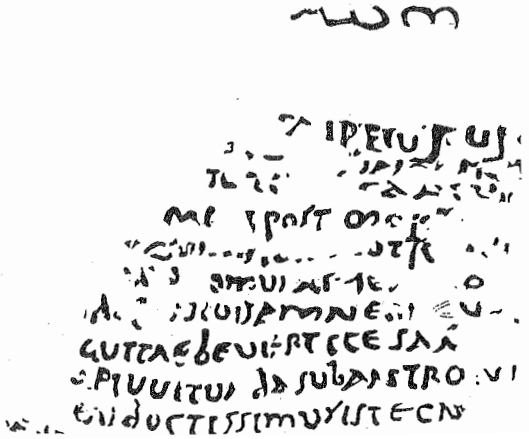


Lámina XVIII: Panel III/5 detalle

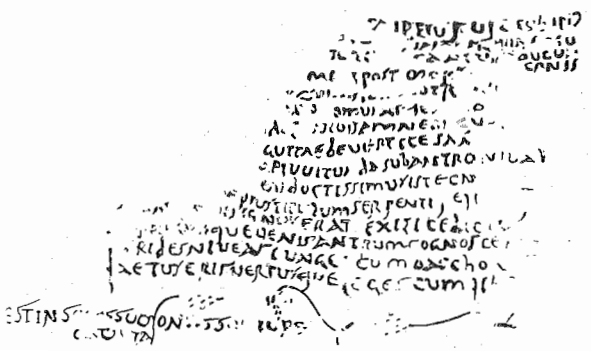
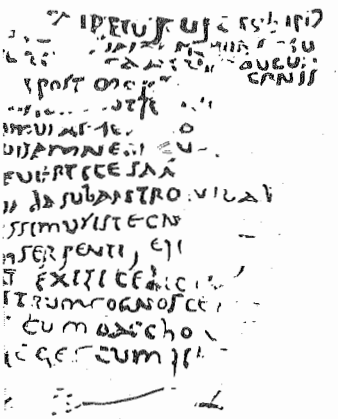


Lámina XIX: Panel III/5 detalle



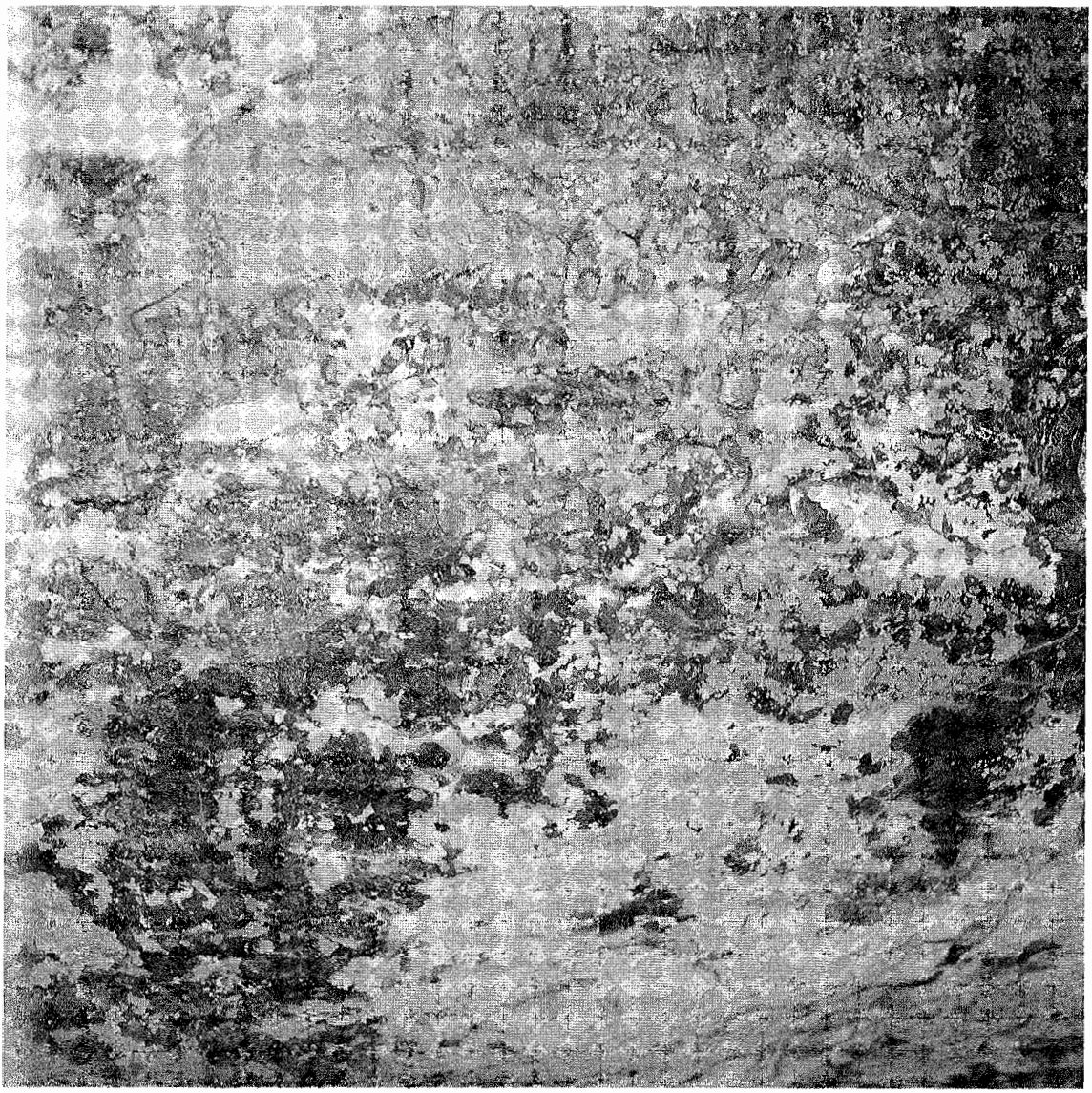


Lámina XX: Paneles III/5 (parte baja izquierda) y III/6

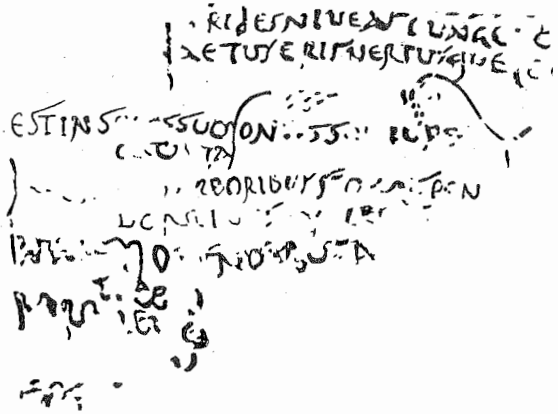


Lámina XXI. *Algunos materiales aparecidos en las excavaciones del Balneario: 1. Dibujo de lucerna con jóvenes bañistas. 2. Copa de cerámica marmorata.*

La cultura latina en la Cueva Negra. En agradecimiento y homenaje a los Profs. A. Stylow, M. Mayer e I. Velázquez
Antig. crist. (Murcia) XX, 2003, pp. 313-316

¿ECOS DEL *PRO ARCHIA* EN LA CUEVA NEGRA?

ANTONIO ESPIGARES
Departamento de Filología Latina
Universidad Complutense

RESUMEN

Estudio de las inscripciones nº 25 y nº 2 y su posible procedencia del *Pro Archia* de Cicerón. Este discurso se enmarca perfectamente en el contexto cultural de la Cueva Negra.

Palabras clave: Cueva Negra. *Pro Archia*. Cicerón.

ABSTRACT

Study of the graffiti nº 25 and 2 and their possible relation with Cicero's *Pro Archia.* This work perfectly frame in the cultural environment of Cueva Negra.

Key words: Cueva Negra. Cicero. *Pro Archia.*

Desde su descubrimiento y primeros estudios, los textos de la Cueva Negra han remitido siempre a un ambiente claramente poético. En algunos casos, su extensión y claridad nos permiten reconocer algún verso de Virgilio (*est in secessu...*). En otros (*montis in excelsos...)*, con sólo las tres primeras palabras podemos ver la huella del único texto versificado de las *Metamorfosis* de Apuleyo. Pero, por desgracia, en la mayoría de los casos nuestras conjeturas sólo las podemos basar en alguna que otra palabra más o menos significativa (*Lyaeum, Heliconi,...*) que, aisladamente o junto con otros términos más o menos próximos, nos pueda remitir —con la inestimable ayuda de los modernos medios informáticos— a algún pasaje de la literatura latina.

Cuando me acerqué por primera vez a los textos de la Cueva Negra para realizar —a veces aventurar— una posible traducción[1], uno de ellos, la inscripción nº 25, pese a su brevedad, me llamó la atención. Preparaba una edición escolar del *Pro Archia* de Cicerón[2] y aquel

VBI ANIMUS HO+ [---]

quise reconocerlo en el célebre discurso:

> *Quaeres a nobis, Gratti, cur tanto opere hoc homine delectemur. Quia suppeditat nobis,* ***ubi*** *et* ***animus*** *ex* ***hoc*** *forensi strepitu reficiatur et aures convicio defessae* ***conquiescant****. An tu existimas aut suppetere nobis posse, quod cotidie dicamus in tanta varietate rerum, nisi animos nostros doctrina excolamus, aut ferre animos tantam posse contentionem, nisi eos doctrina eadem relaxemus?*[3]

Además, si justamente debajo de la inscripción nº 25, en la primera línea de la nº 2, se hallaba un

CO (vacat) QUI

la hipótesis podría verse apoyada. Naturalmente, la brevedad de la inscripción nos permite buscar otras fuentes. Teniendo en cuenta la cronología (autores anteriores al siglo I), sólo hallamos otras dos posibles, Terencio y Salustio:

> *Verum* ***ubi animus*** *semel se cupiditate devinxit mala, necessest, Clitipho, consilia* ***consequi*** *consimilia.*[4]

> *Igitur* ***ubi animus*** *ex multis miseriis atque periculis requievit et mihi reliquam aetatem...*[5]

El primero describe la pasión amorosa de un joven y el segundo se refiere al descanso del hombre dedicado a los ajetreos y peligros de la vida pública. Ambos, sobre todo el de Salustio, podrían encajar en el contexto de la Cueva Negra, pero tanto la cercana presencia del HO+ en la inscripción como el mayor peso de la obra de Cicerón nos hacen pensar en una huella del *Pro Archia*.

Pero, ¿es verosímil la presencia de un pasaje de Cicerón —o de Terencio o Salustio— en las paredes de la Cueva Negra? ¿Es posible justificar esa verosimilitud? ¿Se puede integrar un fragmento de Cicerón en un contexto inequívocamente poético y con abundantes alusiones

---

1 VELÁZQUEZ, I., y ESPIGARES, A., «Traducción al castellano de los textos de la Cueva Negra», En GONZÁLEZ BLANCO, A. – MAYER OLIVÉ, M. – STYLOW, A. U. – GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, R., (eds.) *El balneario romano y la Cueva Negra de Fortuna (Murcia)*, Murcia 1996, pp. 453-475.

2 M. TULLIUS CICERO, *Pro Archia poeta oratio* (Introducción, traducción y notas de Antonio Espigares), Madrid 2000.

3 CIC. *Arch.* 12

4 TER. *Hau.* 208.

5 SAL. *Cat.* IV,1

religiosas? Creemos que sí. Las premisas básicas de las que hemos de partir y que ya han sido reiteradamente apuntadas por los estudiosos de los *tituli* son las siguientes:

1) Los textos tienen una clara voluntad literaria y recrean un **ambiente escolar**. Los autores quieren plasmar sus conocimientos literarios aprendidos en la escuela o bien sus propias dotes poéticas.
2) Los autores debían pertenecer a la **clase social elevada** y pasaban unos días de **descanso en el balneario**. «De lo dicho antes, resulta que los autores de estos versos eran hombres procedentes de una élite urbana, culta y perfectamente romanizada (...) que subían desde los Baños de Fortuna, donde tomaban las aguas, a la Cueva Negra, para pasar allí un buen rato en compañía de sus homólogos...»[6]
3) Las propias características físicas del lugar (el impresionante corte en la roca, el nacimiento de una fuente, la proximidad de aguas termales cuyos poderes curativos se explicaban por el influjo de las ninfas) creaban un ambiente religioso[7] que va unido al carácter poético de los textos.

Si esos ociosos habitantes de *Cartago Nova,* presuntos autores de los *tituli*, eran capaces de «morcillear» versos de Virgilio aprendidos de memoria en la escuela, inspirados por un entorno físico sugerente[8], ¿por qué no podrían evocar un conocido pasaje de Cicerón en el que se habla de la necesidad de relajar el espíritu y liberarlo del «estrépito del foro»? Si la geografía del lugar hacía que viniesen a sus mentes fragmentos virgilianos como *est in secessu* (*Aen.*1,159) o *sub rupe cavata* (*Aen.* 3,229), la sensación de paz y de alejamiento del ajetreo de la vida urbana podía perfectamente haberles hecho recordar el *ubi et animus ex hoc forensi strepitu...conquiescat*.

Sabemos que Virgilio, incluso aún vivo, era leído en las escuelas romanas. Pero también Cicerón a partir del siglo I se convirtió en el autor de prosa fundamental para la formación de los jóvenes romanos. «Il règne en maître sur l'école», afirma H. Marrou al hablar del papel de Cicerón en la enseñanza secundaria en Roma.[9]

La supresión del *et* en la inscripción (UBI <ET> ANIMUS), que también omiten algunos manuscritos del *Pro Archia*[10]*,* podría ser una de las muchas variantes textuales introducidas a partir del siglo I en las obras más utilizadas en las escuelas[11]. En efecto, el discurso reúne dos características fundamentales que lo harían idóneo para ser leído y explicado en clase: es bastante breve y contiene una emotiva alabanza de la poesía y su utilidad en la formación de

---

6 STYLOW, A. U. y MAYER, M., «Los *tituli* de la Cueva Negra. Lectura y comentarios literario y paleográfico». En GONZÁLEZ BLANCO, A. – MAYER OLIVÉ, M. – STYLOW, A. U., – GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, R. (eds.) *El balneario romano...Op. cit.,* p. 402.

7 Recordemos el testimonio de Séneca, un hispano más o menos contemporáneo a los autores de las inscripciones: *Et si quis specus saxis penitus exesis montem suspenderit, non manu factus, sed naturalibus causis in tantam laxitatem excavatus, animum tuum quadam religionis suspicione percutiet. Magnorum fluminum capita veneramur; subita ex abdito vasti amnis eruptio aras habet; coluntur aquarum calentium fontes...* Sen. *Ep.* 41,3.

8 *Cf.* MARINER BIGORRA, S., «Comentarios filológico y métrico». En GONZÁLEZ BLANCO, A. – MAYER OLIVÉ, M. – STYLOW, A. U., – GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, R. (eds.) *El balneario romano...Op. cit.,* p. 436.

9 *Cf.* MARROU, H.-I., *Histoire de l'éducation dans l'antiquité.* Paris 1948, p. 406.

10 *Cf.* M. T. CICERONIS *Oratio pro Archia poeta.* (Ed.. KASTEN, H., Bibliotheca...teubneriana), Lipsiae MCMLXVI, p. 33.

11 *Cf.* REYNOLDS, L. D. – WILSON, N. G., *Copistas y filólogos,* Madrid 1986, pp. 43-44.

cualquier orador[12]. Precisamente el fragmento que manejamos es clave en este sentido; en él Cicerón explica los dos valores fundamentales de la poesía: proporciona formación (*doctrina*) y descanso al espíritu. No es, pues, nada extraño que esos autores de los *tituli*, formados básicamente en la lectura de Virgilio y Cicerón, rememorasen en ese ambiente poético y bucólico las palabras del *Pro Archia*.

Un interesante testimonio viene a apoyar esta hipótesis: Fabio Quintiliano, hispano nacido en *Calagurris* hacia el año 40, escribió la obra fundamental sobre la oratoria romana en el siglo I, la *Institutio oratoria*. Incluso se ha llegado a suponer que abrió varias escuelas de gramática y retórica en la Hispania tarraconense. Naturalmente, para Quintiliano, el modelo a imitar para todo aprendiz de orador es Cicerón. Afirmaciones en este sentido abundan a lo largo de toda la obra. En el libro décimo, al tratar de la importancia de la poesía para la formación de un buen orador, Quintiliano cita y repite la misma idea expresada por Cicerón en el *Pro Archia*:

Plurimum dicit oratori conferre Theophrastus lectionem poetarum multique eius iudicium sequuntur, neque immerito. Namque ab his in rebus spiritus et in verbis sublimitas et in adfectibus motus omnis et in personis decor petitur, ***praecipueque velut attrita cotidiano actu forensi ingenia optime rerum talium blanditia reparantur, ideoque in hac lectione Cicero requiescendum putat***.[13]

La lectura de los poetas proporciona inspiración (*spiritus*), elevación en el lenguaje (*in verbis sublimitas*), energía en la expresión de los sentimientos (*in adfectibus motus*) y decoro (*decor*). Pero, sobre todo, descanso a los espíritus agotados (*attrita...ingenia*) por la actividad diaria en el foro (*cotidiano actu forensi*). Quintiliano define así lo que debía ser el «estresante» trabajo de nuestros presuntos abogado-oradores de *Cartago Nova* que descansaban plácidamente en el balneario de Fortuna y dejaban las huellas de sus conocimientos de la obra de Virgilio (¿y de Cicerón?) en las paredes de la Cueva Negra.

Si Virgilio era el poeta más leído y aprendido en la escuela y Cicerón el modelo a imitar, imaginémonos a un *rhetor* tratando de explicar a sus alumnos la importancia de la poesía para formar a un buen orador. ¿Qué mejor *exemplum* o argumento de autoridad que las palabras de Cicerón en el *Pro Archia*?

12 Incluso no sería descabellado suponer una cierta simpatía de los provincianos de *Cartago Nova* hacia Archias y sus peripecias para conseguir la ciudadanía romana, motivo de la defensa de Cicerón.

13 QUINT., *Inst.* X,1,27.

La cultura latina en la Cueva Negra. En agradecimiento y homenaje a los Profs. A. Stylow, M. Mayer e I. Velázquez
Antig. crist. (Murcia) XX, 2003, pp. 317-324

EL CULTO A BACO EN LA RELIGIÓN ROMANA Y LOS TEXTOS DE FORTUNA (MURCIA)*

JOSÉ LUIS RAMÍREZ SÁDABA
Universidad de Cantabria

RESUMEN

En los textos de la « Cueva Negra » de Fortuna se mencionan varias divinidades grecolatinas. El lugar y la naturaleza de los textos han dado lugar a interpretaciones diferentes. Para unos era un santuario cuyas divinidades más peculiares eran las Ninfas; para otros los poemas no son inscripciones votivas en el sentido estricto, sino vehículo de tópicos literarios. Analizados los documentos en su contexto más amplio se constata que en la epigrafía peninsular no hay ni una sola dedicatoria a Baco, sino que las dedicatorias votivas se hacían a *Liber*, por lo que hay que concluir que la «Cueva Negra» pudo ser un lugar de culto a las Ninfas, pero no un lugar de culto a Baco. En otras palabras: si los hispano-romanos hubieran querido darle culto lo habrían hecho bajo la advocación de *Liber*.

ABSTRACT

In the texts from the *Cueva Negra* in Fortuna, various Greek-Latin divinities are mentioned. The place and nature of the texts have given rise to different interpretations. For some it was a sanctuary, whose divinities most likely were the Nymphs; for others, the poems are not votive inscriptions in the strict sense of the word, but rather literary clichés. After analyzing the documents in their wider context, it is clear that in the epigraphy of the Peninsula there is not one dedication to Bacchus. These votive epigraphies were dedicated to *Liber*. For this reason, it can be presumed that the *Cueva Negra* could have been a place of cult to the Nymphs, but not to Bacchus. In other words: if the hispano/romans had wanted to pay him tribute they would have done so under the advocation to *Liber.*

En los textos de la «Cueva Negra» de Fortuna se mencionan varias divinidades greco-latinas: *Aesculapius* (nº 14, II/4), *Bacchus* (nº 37, III/5), *Chaonius* aludiendo a Júpiter (nº 39, III/1), *Numina Prygia* (nº 14, II/4), *Nymphae* (nº 10, II/5; nº 11, II/7; nº 13, II/3)[1].

El lugar (una cueva), la naturaleza de los textos (literarios en el sentido estricto), y la mención a dichas divinidades han originado interpretaciones diferentes entre los editores y estudiosos de tan original conjunto epigráfico.

Para González Blanco[2] la Cueva Negra era un santuario que él tipifica como «un templo cuyas divinidades más peculiares y seguramente originales eran las Ninfas». Pero, como no solían erigirse templos a las Ninfas «era frecuente enriquecer su culto con otros cultos asociados a las mismas» (*ibidem*, p. 481), entre ellos el de Baco (*ibidem*, pp. 493-496).

Para Stylow-Mayer[3] «los poemas ... no son inscripciones votivas en el sentido estricto de la palabra. Con esto, sin embargo, no queremos negar el carácter de la Cueva Negra como lugar de culto a las ninfas, sólo destacar que el motivo de las inscripciones métricas conservadas no es, en primer lugar, el culto sino —por llamarla así— la literatura».

Este mismo criterio mantiene Mariner, que analiza cuidadosa y sabiamente los textos[4] y que no duda en afirmar (*ibidem*, 425) que «la epigrafía poética fortunense da más veces la impresión de literatura que de epigrafía». Y más adelante (*ibidem*, 437-438[5]), al establecer la analogía entre los náufragos virgilianos y los «afligidos poetas» de la Cueva Negra, entiende los versos 13-15 del texto III/5 como «una gratificante invitación al visitante a leer y beber, no desprovista, eso sí, de estilo docto, con los términos *Pierides* para las musas (= versos) y *Baccho* (= vino)».

Nuestro propósito es analizar si los autores del texto nº 37 invocaban a Baco como una divinidad objeto de culto o se referían a él como un topos literario. Recordemos que el texto reza así (nº 37; III/5, vv. 13-15):

[-c.6-] quisque venis antrum cognosces [.]E[-c.3-]AT+M
Pierides niveas iunges cum Baccho +[-c.4-]++[---]
Laetus eris versusque leges cum libes ++[.]++S

---

1 Son las referencias de la edición de1 conjunto epigráfico. Cf. MAYER, M., «La Cueva Negra de Fortuna (Murcia) *Tituli Picti*», *El Balneario romano y la Cueva Negra de Fortuna (Murcia), Homenaje al Prof. Ph. Ratz*, Antigüedad y Cristianismo, Monografías Históricas sobre la Antigüedad Tardía, XIII, 1996, 407-422.

2 GONZÁLEZ BLANCO, A., «Los textos de la Cueva Negra y sus perspectivas histórico-religiosas», *El Balneario romano y la Cueva Negra de Fortuna (Murcia), Homenaje al Prof. Ph. Ratz*, Antigüedad y Cristianismo, Monografías Históricas sobre la Antigüedad Tardía, XIII, 1996, 477-518. Publicó este texto, prácticamente el mismo, en 1987, pp. 271-315. Eso indica que en 1996 se mantienen los mismos criterios y por tanto lo correcto es dar la referencia más reciente.

3 STYLOW, A. U. - MAYER OLIVÉ, M., «Los TITVLI de la Cueva Negra. Lectura y comentarios literario y paleográfico», *El Balneario romano y la Cueva Negra de Fortuna (Murcia), Homenaje al Prof. Ph. Ratz*, *Antigüedad y Cristianismo*, Monografías Históricas sobre la Antigüedad Tardía, XIII, 1996, 367-406, concretamente p. 401. También estos estudiosos repiten lo que ya habían escrito en la edición anterior (1987, 228). Por la misma razón damos la referencia más reciente.

4 MARINER BIGORRA, S., «Comentarios filológico y métrico», *El Balneario romano y la Cueva Negra de Fortuna (Murcia), Homenaje al Prof. Ph. Ratz*, *Antigüedad y Cristianismo*, Monografías Históricas sobre la Antigüedad Tardía, XIII, 1996, 423-440.

5 También este texto fue publicado en por S Mariner Bigorra: 1987, 237-255.

El culto a Baco se había difundido pronto por Italia y en Roma provocó su supresión el 186 a. C. Rehabilitado por Mario y favorecido por Pompeyo y César[6], tuvo en Marco Antonio un ferviente devoto y difusor, pero su derrota favoreció las medidas conservadoras de Augusto, Tiberio y Claudio, que no permitieron el desarrollo de religiones mistéricas como la dionisiaca. No obstante la epigrafía de época imperial, los relieves, los mosaicos y las pinturas revelan que los mitos de *Diónysos* tenían una amplia aceptación social[7]. Los emperadores del siglo II fueron mucho más complacientes con el culto dionisiaco y esto se manifiesta especialmente en la parte oriental del Imperio[8]. Es a este momento al que pertenecen los textos de la Cueva Negra[9].

Pero ¿qué testimonios hay en *Hispania* del culto dionisiaco?

1) Primera constatación. En la epigrafía peninsular no hay ni una sola dedicatoria a Baco ni a *Diónysos.*
2) Segunda constatación. Hay un número relativamente importante de dedicaciones a *Liber*; unas veces aparecerá con su advocación oficial (*Liber, Liber Pater*), otras unido a *Libera*, y otras vinculado a la casa imperial (*Liber Pater Augustus*)[10]. Incluso se pueden considerar propias de su culto las dedicatorias hechas exclusivamente a *Libera*. En el supuesto más restrictivo existen 29 testimonios de dedicaciones hechas a *Liber*[11].

Es evidente que *Liber* subsume a Baco, puesto que los romanos asimilaron la tríada griega *Diónysos-Deméter-Perséphone* a la tríada latina *Liber-Ceres-Libera*, pero nunca se hacen dedicatorias a Baco. Esta realidad requiere dos precisiones:

---

6 Cf. Daremberg-Saglio, *DA*, I/1, s.v. . *Bacchus* para una síntesis clara sobre la introducción del culto de Baco en Roma, la represión de las Bacanales y su rehabilitación posterior.

7 JEANMAIRE, H., *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris 1970, pp. 465-470.

8 JEANMAIRE, H., *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris 1970, pp. 470-476.

9 STYLOW, A. U. - MAYER OLIVÉ, M., ver supra nota 3, pp. 401-403.

10 Hace unos años el culto a *Liber* atrajo a los estudiosos y en pocos años hubo una notoria producción científica, bien de estudios parciales, bien de estudios generales. Entre los primeros está el de Redondo Rodríguez, que lo analizó en el espacio de la Alta Extremadura por dos veces sucesivas (REDONDO RODRÍGUEZ, J. A., «Reflexiones sobre la epigrafía de Liber», *Norba* 8-9, 1987-88, 43-53; ID., «Algunas consideraciones acerca del Liber Pater venerado en la Alta Extremadura», *Actas del I Coloquio de Historia Antigua de Andalucía (Córdoba, 1988)*, Córdoba 1993, 237-247); en ambas se sirvió de los mismos documentos (en número de 15; 7 procedentes de la provincia de Cáceres y 8 de la mitad occidental de la Península Ibérica) y elaboró el mismo mapa de distribución. A continuación Corell (CORELL, J., «El culto a *Liber Pater* en el sur del *Conventus Tarraconensis* según la epigrafía», *Religio Deorum. Actas del Coloquio Intenacional de Epigrafía, Culto y sociedad en Occidente,* Sabadell 1992, 125-143, reunió y estudió un total de 20 inscripciones procedentes del *territorium* de *Saguntum*, aunque también incluyó un mapa de todos los hallazgos peninsulares, incluidos los más recientes de Redondo Rodríguez.

El primer estudio general fue el de García Sanz. Había leído su tesis doctoral sobre Baco y revisó los estudios parciales antedichos. Excluyó cinco de los testimonios aportados por Corell porque, en su opinión, los textos conservados no garantizan que sean dedicatorias hechas a *Liber* (GARCÍA SANZ, O., «Liber Pater epigráfico en Hispania: Textos y contexto religioso», *EspTiemForm* (Serie II: Historia Antigua) 4 (1991), 171- 198). Así pues elaboró un cuadro con 36 testimonios y su correspondiente mapa (*ibidem*, 190-193). Y un año después vio la luz otro estudio que incluía dos inscripciones omitidas por García Sanz, pero, a su vez, era más crítico con los testimonios aducidos hasta entonces: se eliminaban las procedentes de Donon (por eso no aparece la localidad en el mapa) y se reducían a cinco los epígrafes procedentes de *Saguntum*, reduciendo el catálogo a 27 testimonios (HOYO CALLEJA, J. del, «Revisión de los estudios de Liber Pater en la epigrafía hispana», *MCV* 28.1, 1992, 65-92, especialmente pp. 90-92).

11 A los 27 se añaden dos dedicatorias hechas exclusivamente a *Libera* (Del Hoyo Calleja 1992, p. 83 nota 112).

A) LA REPRESENTATIVIDAD DE ESTA DOCUMENTACIÓN

El hipercriticismo de Hoyo Calleja es corregido en la edición del fascículo 14 del *CIL II2*. Aunque son sólo seis las inscripciones en las que se puede leer el nombre de *Liber*, ya sea abreviado o restituible a pesar de la fragmentación (nº 656, 658, 659, 663, 664 y 669), se reúnen treinta y una en el capítulo del santuario de *Liber* en Muntanya Frontera. En la *praefatio* (p. 126) se citan los trabajos de Corell, incluido el de 1992, y explica que las inscripciones escritas en caracteres ibéricos prueban el origen indígena de este lugar de culto. Se advierte de la posibilidad de que algunos de los fragmentos pertenezcan a una misma inscripción, y quince se encabezan con interrogación, pero, pese a todo, se considera verosímil que todo el material hallado en este lugar está relacionado con *Liber*[12].

FIGURA 1. *Lugar de hallazgo de las dedicaciones hechas a Liber. Mapa tomado de J. Del Hoyo Calleja, op. cit, p. 90, al que hemos añadido los últimos hallazgos de Ampurias, Osa de la Vega y Mérida.*

12 Cf. *CIL II2/14, Fasc. 1*, números 656 a 686 . El conjunto está agrupado como *Tituli sacri prope sanctuarium Liberi patris in Muntanya Frontera constructum reperti.* A partir del nº 672 todos se califican con el signo de interrogación (*titulus sacer?*).

Además, en mi opinión, el criterio cuantitativo tiene menos valor que el de su expansión geográfica. En otras palabras: lo importante es que había un templo o santuario bajo la advocación de *Liber* en *Saguntum*. Es indiferente si los exvotos son seis o treinta y uno, porque puede asegurarse que fueron muchos mas que los que han llegado a nuestras manos. Es más importante la expansión geográfica y en este sentido apenas varían las cosas con respecto al mapa elaborado por Del Hoyo (Figura 1).

B) LA VERDADERA NATURALEZA DEL CULTO A *LIBER* (= BACO).

Como ya observó Del Hoyo[13], hay un contraste evidente de las manifestaciones a Baco según sea la fuente utilizada. Epigráficamente se hacen exvotos y dedicatorias a *Liber*, cualquiera que sea la advocación preferida (*Liber Pater, Liber Pater Aug., Liber-Libera*). Sin embargo «en la onomástica literaria, referente a esta divinidad, aparece el nombre de Baco, y de Dionisos en sus distintas variantes fonéticas», Por eso concluye él que en el ámbito religioso siempre se utilizaron los nombres latinos y nunca los griegos (Júpiter, pero no *Zeus*).

Casi simultáneamente publicó García Sanz otro trabajo en el que de una manera menos taxativa parece coincidir con Del Hoyo. Al estudiar los diferentes soportes en que aparece el doblete Baco/*Liber* señala que «la ausencia de epígrafes en lugares tan romanizados como *Emerita Augusta* o *Tarraco* nos habla de dos modelos de religiosidad que poseen sus medios propios de expresión; una es la artística; no es un culto, sino la demostración de la creencia en unos valores que el dios mitológicamente aporta, una estética; la otra es claramente dedicatoria y religiosa, expresión de un acto hacia el dios»[14]. Y por eso más adelante tituló el apartado siguiente *«Posible culto al dios»* y lo planteó así: «Llegados a este punto podemos preguntarnos: si los objetos se hallan principalmente en el ámbito domiciliario y en relación directa con la vida cotidiana, ¿puede hablarse de culto al dios? Al parecer, no. Al menos como religión tradicional romana o sincrética, la cual sí pudo darse en Montaña Frontera, por tratarse de un santuario»[15].

Pero, efectivamente, en Montaña (o Muntanya) Frontera las dedicatorias se hacen a *Liber*, no a Baco. Y los nuevos testimonios que podemos aportar al elenco ya conocido por los estudiosos citados confirman este criterio. Conocemos tres inscripciones recientes, las tres dedicadas a *Liber*, y otra inscripción con referencia a Baco, pero es una referencia literaria, no cultual.

Una de las aras dedicada a *Liber* procede del *territorium segobricense*[16], otra procede de Mérida y una placa de Ampurias (*IRC III,* nº 16)[17], lo cual modifica ligeramente la idea de un culto privado y, por tanto, poco difundido por ciudades y capitales, como decía García Sanz (cf.

---

13 HOYO CALLEJA, J. del, «Revisión de los estudios de Liber Pater en la epigrafía hispana», *MCV* 28.1, 1992, 65-92, especialmente pp. 67-68.

14 GARCÍA SANZ, O., «Algunos apuntes sobre Baco en Hispania», *Anas* IV-V (1991-92), 105-114, especialmente p. 109.

15 (*ibidem,* p. 111).

16 Concretamente se encontró en Osa de la Vega, pueblo sito a escasos kilómetros del núcleo urbano de *Segobriga* (ABASCAL PALAZÓN, J. M., «Inscripciones votivas de Osa de la Vega (Cuenca, Hispania Citerior)», *Saguntum* 31, 1998, 259-261.

17 La de Mérida (*CIL II,* 5937) fue ubicada por Hübner *inter italicenses sed est potius Carthaginiensis.* Pero, según consta en el inventario del Museo Arqueológico Nacional (donde se conserva con nº. inv. 16.518) procede de Mérida, y así lo reconocen también Abascal-Ramallo (ABASCAL PALAZÓN, J. M. - RAMALLO ASENSIO, S., *La ciudad de Cartago Nova: la documentación epigráfica*, Murcia 1997, I, p. 65 nº. II).

supra). Pero se confirma que cuando existe culto o hay voluntad religiosa la divinidad invocada es *Liber*.

En el otro sentido podemos comentar un epitafio cristiano en el que se mencionan las *temulentia pocula Bacchi*, y en el que el uso literario es manifiestamente inequívoco. Un cristiano nunca hubiera hecho mención a Baco en el sentido religioso y, además la expresión *«pocula Bacchi»*, propia de Virgilio y Ovidio, revela la formación literaria del autor del epitafio[18].

Esto no significa que se ignorase al dios griego o que careciese de devotos, pues, como decía Jeanmaire[19] documentos de diversa índole dan fe de la generalizada aceptación de los ritos y mitología báquicos.

Pero, a efectos de la alternativa planteada a propósito de los textos de Fortuna, esta realidad documental parece esclarecer la cuestión. Como ya analizó minuciosamente Mariner[20], son textos poéticos con profunda influencia de Virgilio, que invitan al visitante a leer y beber, y por eso los términos «religiosos» están utilizados metonímicamente: Piérides = musas y Baco = vino.

Puesto que los hechos se produjeron de esta manera y puesto que en toda la Península Ibérica (lo mismo en colonias que en ambientes rústicos) todas las dedicatorias se hacen siempre e inequívocamente a *Liber*, tenemos que concluir que los textos de la Cueva Negra son textos literarios que «lejos de inquietudes religiosas muy profundas, las actividades y el estado mental de estas gentes parecen estar sintetizadas en los dos últimos hexámetros del texto nº . 37, III/5»[21].

En otras palabras: la Cueva Negra pudo ser un lugar de culto a las Ninfas, pero no un lugar de culto a Baco, porque los textos apuntan en la dirección contraria. Baco tiene en Fortuna un uso literario. Si los hispano-romanos hubieran querido darle culto lo habrían hecho con el nombre de *Liber*.

BIBLIOGRAFÍA

ABASCAL PALAZÓN, J. M., «Inscripciones votivas de Osa de la Vega (Cuenca, Hispania Citerior), *Saguntum* 31, 1998, 259-261.

ABASCAL PALAZÓN, J. M. - RAMALLO ASENSIO, S., *La ciudad de Cartago Nova: la documentación epigráfica*, Murcia 1997.

CIL II = E. Hübner, *Corpus Inscriptionum Latinarum. Vol II: Inscriptiones Hispaniae Latinae.* Berlin 1869. *Supplementum*, 1892.

CIL II2/14, Fasc. 1 = G. Alföldy, M. Clauss, M. Mayer Olivé, *CIL II, Editio Altera. Pars XIV. Conventus Tarraconensis. Fasciculus Primus.* Berlin 1995.

CORELL, J., «El culto a *Liber Pater* en el sur del *Conventus Tarraconensis* según la epigrafía», *Religio Deorum. Actas del Coloquio Intenacional de Epigrafía, Culto y sociedad en Occidente,* Sabadell 1992, 125-143.

18 Cf. el comentario de Ramírez Sádaba («La inscripción de Torrebaja (Pueblo Nuevo del Guadiana, Badajoz), original modelo de la epigrafía cristiana», *Arte, sociedad, economía y religión durante el Bajo Imperio y la Antigüedad Tardía*, *Antig. Crist.* (Murcia), VIII, 1991, 89-98, especialmente p. 93, nota 6).

19 JEANMAIRE, H., *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris 1970, p. 465-470.

20 MARINER BIGORRA, S., «Comentarios filológico y métrico», *El Balneario romano y la Cueva Negra de Fortuna (Murcia), Homenaje al Prof. Ph. Ratz*, *Antigüedad y Cristianismo*, Monografías Históricas sobre la Antigüedad Tardía, XIII, 1996, 423-440, especialmente pp. 435-440.

21 STYLOW A. U. - MAYER OLIVÉ, M., «Los TITVLI de la Cueva Negra. Lectura y comentarios literario y paleográfico», *El Balneario romano y la Cueva Negra de Fortuna (Murcia), Homenaje al Prof. Ph. Ratz*, *Antigüedad y Cristianismo*, Monografías Históricas sobre la Antigüedad Tardía, XIII, 1996, 367-406, especialmente p. 402.

DAREMBERG, Ch. – SAGLIO, Edm., *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines d'après les textes et les monuments*, Paris 1877 [Graz, 1969].

GARCÍA SANZ, O., «Liber Pater epigráfico en Hispania: Textos y contexto religioso», *EspTiemForm* (Serie II: Historia Antigua) 4 (1991), 171- 198

GARCÍA SANZ, O., «Algunos apuntes sobre Baco en Hispania», *Anas* IV-V (1991-92), 105-114.

GONZÁLEZ BLANCO, A., «Los textos de la Cueva Negra y sus perspectivas histórico-religiosas», *La Cueva Negra de Fortuna (Murcia) y sus Titvli Picti. Un santuario de época romana, Homenaje al Prof. D. Sebastián Mariner Bigorra*, Antigüedad y Cristianismo, Monografías Históricas sobre la Antigüedad Tardía, IV, 1987, 271-317.

GONZÁLEZ BLANCO, A., «Los textos de la Cueva Negra y sus perspectivas histórico-religiosas», *El Balneario romano y la Cueva Negra de Fortuna (Murcia), Homenaje al Prof. Ph. Ratz*, Antigüedad y Cristianismo, Monografías Históricas sobre la Antigüedad Tardía, XIII, 1996, 477-518.

HOYO CALLEJA, J. del, «Revisión de los estudios de Liber Pater en la epigrafía hispana», *MCV* 28.1, 1992, 65-92.

IRC = G. Fabre, M. Mayer, I. Rodá, *Inscriptions Romaines de Catalogne*. *Vol III. Gerone*, Paris 1991.

JEANMAIRE, H., *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris 1970.

MARINER BIGORRA, S., «Comentarios filológico y métrico», *La Cueva Negra de Fortuna (Murcia) y sus Titvli Picti. Un santuario de época romana, Homenaje al Prof. D. Sebastián Mariner Bigorra*, *Antigüedad y Cristianismo*, Monografías Históricas sobre la Antigüedad Tardía, IV, 1987, 237-255.

MARINER BIGORRA, S., «Comentarios filológico y métrico», *El Balneario romano y la Cueva Negra de Fortuna (Murcia), Homenaje al Prof. Ph. Ratz*, *Antigüedad y Cristianismo*, Monografías Históricas sobre la Antigüedad Tardía, XIII, 1996, 423-440.

MAYER OLIVE, M., «La Cueva Negra de Fortuna (Murcia) *Tituli Picti*», *El Balneario romano y la Cueva Negra de Fortuna (Murcia), Homenaje al Prof. Ph. Ratz*, Antigüedad y Cristianismo, Monografías Históricas sobre la Antigüedad Tardía, XIII, 1996, 407-422.

RAMÍREZ SÁDABA, J. L., «La inscripción de Torrebaja (Pueblo Nuevo del Guadiana, Badajoz), original modelo de la epigrafía cristiana», *Arte, sociedad, economía y religión durante el Bajo Imperio y la Antigüedad Tardía*, Antig. Cris. (Murcia), VIII, 1991, 89-98.

REDONDO RODRÍGUEZ, J. A., «Reflexiones sobre la epigrafía de Liber», *Norba* 8-9, 1987-88, 43-53.

REDONDO RODRÍGUEZ, J. A., «Algunas consideraciones acerca del Liber Pater venerado en la Alta Extremadura»,*Actas del I Coloquio de Historia Antigua de Andalucía (Córdoba, 1988)*, Córdoba 1993, 237-247.

STYLOW, A. U. - MAYER OLIVE, M., «Los TITVLI de la Cueva Negra. Lectura y comentarios literario y paleográfico», *La Cueva Negra de Fortuna (Murcia) y sus Titvli Picti. Un santuario de época romana, Homenaje al Prof. D. Sebastián Mariner Bigorra*, *Antigüedad y Cristianismo*, Monografías Históricas sobre la Antigüedad Tardía, IV, 1987, 191-235.

STYLOW, A. U. - MAYER OLIVÉ, M., «Los TITVLI de la Cueva Negra. Lectura y comentarios literario y paleográfico», *El Balneario romano y la Cueva Negra de Fortuna (Murcia), Homenaje al Prof. Ph. Ratz*, *Antigüedad y Cristianismo*, Monografías Históricas sobre la Antigüedad Tardía, XIII, 1996, 367-406.

El trabajo infográfico del mapa ha sido realizado por L. Teira Mayolini. Departamento de Ciencias Históricas de la Universidad de Cantabria.

La cultura latina en la Cueva Negra. En agradecimiento y homenaje a los Profs. A. Stylow, M. Mayer e I. Velázquez
Antig. crist. (Murcia) XX, 2003, pp. 325-334

«INTERPRETACIÓN SEMÁNTICA DE *VENIS INFESTVS ET DOCILIS ET MOBILIS* (INSCRIPCIÓN Nº 31) EN EL CONTEXTO DE LA CUEVA NEGRA (FORTUNA, MURCIA)»[1]

Francisco García Jurado (UCM)
Isabel Velázquez Soriano (UCM)

RESUMEN

Nos hemos propuesto llevar a cabo un análisis de la inscripción nº 31 y muy en concreto de los términos *docilis* e *infestus*. Esto nos va a hacer posible desarrollar una interpretación del *titulus* que nos conduce a pensar que en la cueva se llevó a cabo alguna actividad educacional. Ésta puede haber consistido en enseñanzas literarias (*docilis* sugiere alguna relación con el ámbito de la retórica) o quizá algún tipo de ritos de iniciación. En este sentido los paralelos y concomitancias con la oda 19 del segundo libro de Horacio son muy significativos tanto por su localización en la cueva como por las enseñanzas del dios Baco a las Ninfas.

ABSTRACT

A lexical analysis of inscription no. 31, particularly of the terms *docilis* and *infestus* has been undertaken. This has enabled us to develop an interpretation of the *titulus* which leads to believe that some kind of educational activity was carried out here. This may have been teachings based on literary knowledge (*docilis* suggests relations with the rhetorical field), or perhaps some type of initiation rites were carried out. In this sense, the concomitants with the 19th *Oda* of the second book of Horacio are quite significant, insomuch for their localization in the Cave and for the teachings of the god Bacchus to the Nymphs.

1 Queremos agradecer a Vicente Cristóbal López la utilísima y oportuna ayuda que nos brindó al recordarnos el poema 19 del libro segundo de las *Odas* de Horacio, lo que ha venido a constituir una pieza clave para poder desarrollar este artículo.

0. INTRODUCCIÓN

El estudio lexicológico de un texto epigráfico a la luz de otros testimonios puede constituir una útil herramienta para aclarar el sentido de una interpretación determinada. Precisamente, esto es lo que queremos ilustrar mediante el análisis de la inscripción nº 31 procedente de la Cueva Negra de Fortuna (Murcia) (I.V.-M.M.):

[---] FVIT TI C · QVINTINVS
VBI>VENIS INFESTVS ET DOCILIS ET MOBILIS
NYMPHAE QVEM VOS QVOQVE PAVENTES HAEC MIHI [---][2]
MARTINA>VOCATVR>HIC ME S+[-2?-]STI
VI K·APRIL
r 1: [AD]FVIT HIC · QVINTINVS?
R 4: ME S+[-2?-]STI

En particular, nuestro estudio va a centrarse en el verso segundo, donde veremos, de un lado, algunas peculiaridades relativas a la fórmula VBI VENIS INFESTVS y, de otro, la *iunctura* INFESTVS ET DOCILIS ET MOBILIS. Para ello, vamos a ayudarnos de ciertos paralelismos encontrados en otros *tituli* de la Cueva Negra y del estudio semántico de los términos INFESTVS, DOCILIS y MOBILIS, traducibles, en principio, como «contrariado (enfermo), dócil y voluble»[3]. De esta forma, y ayudándonos de argumentos lexicológicos, tales como la búsqueda de contextos parecidos para el estudio de los términos en cuestión, o el establecimiento de relaciones léxicas que permitan delimitar con precisión el sentido de nuestros términos objeto de estudio, nuestro propósito es ensayar una interpretación que vincula el sentido de este texto con la actividad intelectual del aprendizaje: «enfermo (o contrariado), pero dispuesto a aprender y despierto». Esta interpretación nos permitirá, asimismo, revisar en su conjunto el resto de términos relativos al conocimiento que aparecen en los otros *tituli* encontrados en la Cueva de Fortuna y proponer un paralelo literario que nos ayude a poner en relación esta actividad de aprendizaje en la cueva con el pavor de las ninfas (NYMPHAE ... PAVENTES) que podemos leer con bastante seguridad en el verso tercero[4].

De acuerdo con lo dicho, la estructura de este trabajo se articula en tres partes: en primer lugar, vamos a analizar la fórmula VBI VENIS INFESTVS; después, interpretaremos la *iunctura* INFESTVS ET DOCILIS ET MOBILIS y, en tercer lugar, estudiaremos un posible pasaje literario que puede guardar relación con el contenido de esta inscripción. Finalmente, extraeremos las conclusiones del análisis.

---

2 Según propuesta de modificación de la lectura del final de línea, frente a HAEC ME FEI[---] de la edición, sugerida por Isabel Velázquez a Joaquín Gómez Pantoja en el comentario de la inscripción en la revista *Hispania Epigraphica*, 8 (1998), nº 456. Esto no impide que continuase, en efecto, una forma verbal del tipo [*fecistis*].

3 VELÁZQUEZ, Isabel y ESPIGARES, Antonio, «Traducción al castellano de los textos de la Cueva Negra», en GONZÁLEZ BLANCO, A. et alii (Eds.), *El balneario romano y la Cueva Negra de Fortuna (Murcia). Antig. Crist. (Murcia)* 13, 1996, p. 472.

4 Mejor que FAVENTES.

1. VBI VENIS INFESTVS

La construcción VBI VENIS INFESTVS («Donde vienes contrariado [o enfermo]…») con que se abre el *titulus* sigue la conocida fórmula de la segunda persona que también podemos encontrar en otros *tituli* de la cueva:

> nº 23 QVI **ITIS VBI** IMPROBVS NII MVSAII · INVTILIS
> nº 37 r. 14 QVISQVE **VENIS** ANTRVM COGNOSCES

Entendemos que VBI se refiere al emplazamiento de la cueva (cf. nº 37 VENIS ANTRVM) y la segunda persona de VENIS está referida a aquellas personas que se acercan al lugar. No está tan claro, sin embargo, el sentido de INFESTVS[5], que conviene precisar. Este término, propio del ámbito bélico, puede presentar, como bien apunta Aulo Gelio, dos sentidos diferentes[6]:

> Gell. 9, 12, 1-2 *ita «infestus» quoque ancipiti significatione est. Nam et is «infestus» appellatur, qui malum infert cuipiam, et contra, cui aliunde impendet malum, is quoque «infestus» dicitur*.
> «De esta forma, *infestus* también tiene doble significado, pues se llama *infestus* al que infringe un daño a alguien o, por contra, también se aplica a quien recibe un daño de otro.»

Tenemos buenos ejemplos para ilustrar uno y otro sentido:

a) «Hostil»

> Sall. *Cat*. 52, 29 *nequiquam deos implores: irati infestique sunt*.
> «En vano implores a los dioses, pues están airados y en tu contra.»

b) «Herido», «Expuesto al peligro»

> Sen. *Dial*. 6,16,5 *infesta variis casibus vita est*.
> «La vida está expuesta a diversas desgracias.»

De acuerdo con lo dicho, el INFESTVS del *titulus* que analizamos podría tener sentidos bien distintos, y así lo recogen Velázquez-Espigares[7] cuando interpretan el término como «contrariado» y añaden entre paréntesis «enfermo». Al margen de la interpretación que prefiramos, es importante observar que tanto un sentido como otro puede ofrecer cierta contraposición entre INFESTVS y

---

5 Preferimos esta lectura a la de INFECTVS, que, por lo demás, sería aplicable más bien a cosas, y no tanto a personas.

6 La lexicografía moderna recoge, asimismo este doble sentido. En su diccionario etimológico, Ernout-Meillet dividen de esta misma forma la entrada que dedican a *infestus*: ««1º dirigé contre»» y «2º «exposé au danger ou aux attaques, périlleux, menacé, infesté»».

7 VELÁZQUEZ, Isabel y ESPIGARES, Antonio, «Traducción al castellano de los textos de la Cueva Negra», en GONZÁLEZ BLANCO, A. et alii (Eds.), *El balneario romano y la Cueva Negra de Fortuna (Murcia). Antig. Crist. (Murcia)* 13, 1996, p. 471.

los dos adjetivos que le siguen en el verso, DOCILIS y MOBILIS, como veremos en el apartado siguiente. Así pues, la persona en cuestión que llega a la cueva puede venir contrariada, quizá en el sentido de que es reticente e incluso hostil a lo que allí se practica o enseña, si bien esta disposición inicial no impide que cambie de parecer y pueda aprender. Si partimos del segundo sentido, no sería imposible hacer derivar *infestus* al ámbito de las afecciones de la salud, a partir de una metáfora que equipara la enfermedad a la guerra[8]. Esto nos permitiría plantear la relación que llamamos alterna (desde el punto de la semántica tradicional la denominamos de antonimia[9]) entre INFESTVS («enfermo») y términos como SANVS. En la literatura médica podemos encontrar derivados de uno y otro término incluso dentro de una misma oración:

> Cels. 3, 27, 2 *Aliud curationis genus vix umquam* ***sanitatem*** *restituit, saepe mortem tantum differt, vitam interim* ***infestat***.
> «Otro tipo de curación a duras penas restituye la salud, a menudo difiere tan sólo la muerte, en tanto pone en peligro la vida.»

De acuerdo con esta interpretación, observamos que en el *titulus* nº 30 aparece SANI dentro de un contexto muy parecido al de VENIS INFESTVS:

> nº 30 líneas 7-8 HOC **SANI VENIVNT** GAVDENT ET
> SAEPE RECEDVNT

Asimismo, no debemos olvidar que probablemente tengamos SANASTI al final del mismo *titulus* que estamos comentando. De esta forma, podemos interpretar que estamos ante un *titulus* parlante dirigido, precisamente, a alguien que llega contrariado por algo o, probablemente, enfermo, con la intención de sanar.

2. INFESTVS ET DOCILIS ET MOBILIS

La *iunctura* INFESTVS ET DOCILIS ET MOBILIS presenta ciertas peculiaridades tanto desde el punto de vista sintáctico como estrictamente lexicológico. En lo que respecta a su sintaxis, además de la que a simple vista parece una coordinación múltiple de los tres términos (A et B et C), sería posible entender una coordinación más restrictiva del segundo con el tercero (et B et C), dada la diferencia del sentido negativo de INFESTVS frente a DOCILIS y MOBILIS[10]. Estos por su parte, conforman un doblete de términos muy cercanos semánticamente en el ámbito de la oratoria, como veremos más adelante, y, además, presentan la misma sufijación en *-lis*. No hemos encontrado en la literatura clásica una coordinación de términos exactamente igual

8 Sobre este tipo de metáforas en la lengua latina, cuyo carácter no es retórico o literario, cf. GARCÍA JURADO, Francisco, «Las «metáforas de la vida cotidiana» («metaphors we live by») en latín y su proyección etimológica en castellano», *Congreso Internacional de Semántica (Universidad de La Laguna, 1997)*, Madrid, Ediciones Clásicas, 2000, pp. 1571-1584.

9 GARCÍA JURADO, Francisco, *Introducción a la semántica latina (de la semántica tradicional al cognitivismo)*, Madrid, Anejos de Cuadernos de Filología Clásica (Estudios Latinos), 2002.

10 Naturalmente, utilizamos este argumento con bastante reserva, dado que, en principio, no hay razón alguna por la que no pueda coordinarse un adjetivo como INFESTVS con otro como DOCILIS. Para el manejo de criterios de carácter sintagmático en el estudio semántico véase el epígrafe 3.6. de GARCÍA JURADO, Francisco, *obra citada*.

a ésta. No obstante, sí pueden encontrarse coordinaciones muy semejantes dentro del contexto de la oratoria con uno de los términos DOCILIS o MOBILIS. Por lo demás, esta aparición en uno de los *tituli* de términos propios de la oratoria no sería la única, ya que el género oratorio parece haber dejado también su impronta, al menos, en otro de los *tituli* de la cueva[11]. Volviendo a los dobletes de términos casi sinónimos, su importancia y características semánticas ha recibido pormenorizados estudios[12]. Aquí nos interesa básicamente destacar dos dobletes de carácter parecido al que estamos estudiando que hemos encontrado en Cicerón y Quintiliano:

> Cic. *De Orat.* 2,80,2 *benevolum nobis faciamus* ***et docilem et attentum***
> «hagámosle benévolo para nosotros así como presto a aprender y atento.»
> Quint. *Inst*. 6,4,8 *ingenio* ***veloci ac mobili***
> «de ingenio veloz y despierto.»

Por lo demás, es necesario que hagamos algunas consideraciones semánticas acerca del sentido de *docilis* y de *mobilis*. En lo que respecta al primer término, frente al sentido restrictivo del término «dócil» en castellano, entendido meramente como «obediente», o «manso», el término latino *docilis* presentaba en latín un sentido mucho más dinámico para referirse, básicamente, a la «capacidad de aprender». De esta forma, Hus (1980, p. 212) observa que el término más cercano a *docilis* es *ingeniosus* y entre los poetas es, además, sinónimo de *doctus*. Curiosamente, es con este sentido claramente positivo como lo vemos incorporado en calidad de neologismo al castellano del siglo XVI, más en concreto en el *Diálogo de la lengua*, de Juan de Valdés[13]:

> «Docile llaman los latinos al que es aparejado para tomar la doctrina que le dan y es corregible»[14].

El término en latín se encuentra muy vinculado al ámbito de la oratoria (Hus 1965, p. 340), en particular, para referirse a un auditorio que presta atención. Aquí solemos encontrar la coordinación de *benivolus*, *docilis* y *attentus*:

> Cic. *Inv*. 1,20,20 *oratio perspicue et protinus perficiens auditorem benivolum aut docilem aut attentum*.
> «logrando el discurso de manera manifiesta y constante que el oyente se muestre benévolo, aplicado y atento.»

---

11 VELÁZQUEZ, Isabel y ESPIGARES, Antonio, «Traducción al castellano de los textos de la Cueva Negra», en GONZÁLEZ BLANCO, A. et alii (Eds.), *El balneario romano y la Cueva Negra de Fortuna (Murcia). Antig. Crist. (Murcia)* 13, 1996, pp. 469-470. Concretamente, la inscripción número 25, donde puede leerse VBI ANIMVS HO+ [---], lo que quizá guarde alguna relación con el pasaje ciceroniano de *Pro Archia* 12 *quia suppeditat ubi et animus ex hoc forense strepitu reficiatur et aures convicio defessae conquiescant*. Véase, especialmente, el trabajo de A. Espigares en este mismo volumen.

12 LORENZO, Juan, «Estudio de algunas «parejas de sinónimos» en Cicerón», *SPhS* 1, 1977, 157-176.

13 GARCÍA JURADO, Francisco, «Las ideas sobre la traducción (latín-castellano) en el *Diálogo de la lengua* de Juan de Valdés en relación con algunos aspectos de la moderna lexemática», *Livius* 2, 1992, p. 44.

14 VALDÉS, Juan de, *Diálogo de la lengua.* Edición, introducción de José F. Montesinos, Madrid, Espasa-Calpe, 1976, pp. 64-65.

El adjetivo en cuestión presupone una relación interpersonal entre alguien que «enseña» (*magister docet*) y alguien que «aprende» (*discipulus discit*)[15]. Naturalmente, el éxito de la buena enseñanza dependerá de la buena interacción de los componentes que concurren en ella:

> Hor. *Ars* 336-337 :
> *quidquid praecipies esto brevis, ut cito dicta*
> *percipiant animi dociles teneantque fideles*.
> «cualquier cosa que prescribas hazlo con brevedad, de manera que los espíritus aplicados lo perciban rápidamente y lo retengan con fidelidad.»

Si, dejando a un lado la residual interpretación de DOCILIS como «dócil», interpretamos este adjetivo con el sentido de «aparejado, aplicado o capaz de aprender», nos encontramos con un llamativo cambio con respecto al adjetivo precedente en el *titulus*, es decir, INFESTVS, pues del carácter negativo de éste, bien sea como «hostil» o como «enfermo», pasamos a un adjetivo de clara valoración positiva. A ello hay que añadir, asimismo, el más que probable carácter positivo de *mobilis*, como vamos a ver a continuación. *Mobilis* puede tener el sentido negativo de «inconstante» o «voluble» cuando se refiere al carácter de una persona:

> Cic. *Q.Rosc*. 49,3 *Postea quam se praeclare confirmavit, venit ad Cluvium. Quem hominem? Levem? Immo gravissimum. Mobilem? Immo constantissimum*.
> «Después de que se reafirmó a sí mismo de forma esclarecida, luego fue a Cluvio. ¿A quién? ¿A una persona inconstante? Muy al contrario, seria. ¿A una persona voluble? Muy al contrario, absolutamente inalterable.»

Sall. *Iug*. 46,3,3 *sed Metello iam antea experimentis cognitum erat genus Numidarum infidum, ingenio mobili, novarum rerum avidum esse*.

> «Mas para Metelo ya sabía por quienes lo habían comprobado antes que la raza de los númidas eran poco fiable, de ingenio inconstante y ávida de aventuras.»

Sin embargo, cuando se refiere a la capacidad intelectiva, de acuerdo a una antigua metáfora ya recogida en el *Crátilo* de Platón que relaciona el pensamiento con el movimiento, *mobilis* presenta carácter positivo:

> Lucr. 4,748
>
> *Quae cum mobiliter summa levitate feruntur,*
> *ut prius ostendi, facile uno commovet ictu*
> *quaelibet una animum nobis subtilis imago:*
> *tenuis enim mens est et mire mobilis ipsa.*

15 Se trata de la relación que en semántica denominamos de «complementariedad», de carácter muy recurrente (GARCÍA HERNÁNDEZ, Benjamín, *Semántica estructural y lexemática del verbo*, Reus, Avesta, 1980, pp. 67-75).

«Que como fluyen en labilidad y forma tan leve,
como antes mostré, una imagen sutil cualquiera que hiere
aun sólo que sea una vez nuestro ánimo le conmueve:
pues es él mismo sutil y sin par ligero en moverse.»[16]

Vitr. 5,7 *Si architectus erit usu peritus, praetereaque ingenio mobili, solertiaque non fuerit viduatus*.

«Pero para esto se requiere que el Arquitecto sea práctico y perspicaz en invenciones ingeniosas»[17].

Esta interpretación de la valoración positiva de ambos adjetivos, vinculados además al ámbito retórico y relativos al aprendizaje y la actividad intelectual, encuentra una confirmación indirecta, pero más que oportuna, en un texto mucho más tardío. Antes hemos afirmado que no habíamos encontrado en la literatura clásica ningún pasaje que tuviese una coordinación igual a la que se presenta en la inscripción de la Cueva Negra, y es cierto, pero a comienzos del siglo VII, Isidoro de Sevilla, en la que es probablemente su primera obra escrita y de carácter gramatical, *De Differentiis*, concretamente en el primer libro, *De Differentiis verborum*[18], propone el siguiente lema:

43 *Inter indoctum et indocilem. Indocilis est qui penitus non potest discere; indoctus qui nondum discit et tamen discere possit. Ad hanc formam similia distingue, ut puta, inmotus inmobilis et his similia*.
«Entre *indoctus* (indocto) e *indocilis* (incapaz). *Indocilis* es el que no puede aprender; *indoctus* el que aún no aprende y, sin embargo, podría aprender. Según esta forma, distingue términos similares, por ejemplo, *inmotus*, *inmobilis* y similares a éstos».

Resulta evidente que *indocilis*, el incapaz de aprender, es el contrario de la acepción que manejamos aquí para *docilis* y que Isidoro establece su 'diferencia' con *doctus* en el contexto del aprendizaje. Isidoro se basa casi literalmente en Servio, *Aen*. 8.321 *nam indocile est quod penitus non potest discere, indoctum quod nondum didicit*, pero añade *et tamen discere possit*, para aclarar la antinomia entre *indocilis* e *indoctus*[19] y, aunque sea motivado por una causa gramatical, de tipo morfológico, el ejemplo que añade para formaciones similares y antinomias del mismo tipo es,

16 Trad. de Agustín García Calvo.

17 Trad. de José Ortiz y Sanz.

18 Seguimos la edición y numeración de Carmen Codoñer (véase la nota siguiente). Sobre las *Differentiae* como género gramatical y en concreto sobre la obra de Isidoro, con bibliografía anterior, véase MAGALLÓN GARCÍA, Ana Isabel, *La tradición gramatical de Differentia y Etymologia hasta Isidoro de Sevilla*, Zaragoza, 1996, especialmente pp. 229-260. Véanse además los artículos de CODOÑER, Carmen, «Differentia y etymologia, dos modos de aproximación a la realidad», en HOLTZ, L. - FREDOUILLE, J. C. (Eds.), De Tertullies aux Mozarabes. Mélanges offerts à J. Fontaine, tome II, Paris, 1992, pp. 19-30 y CODOÑER, Carmen, «Isidore de Seville: Différences et vocabulaires», en les manuscrits des lexiques et glossaires de l'Antiquité tardive a la fin du Moyen Age. Actes du collogue de Erice, Lovaina, 1996, pp. 55-77.

19 CODOÑER, Carmen, *Isidoro de Sevilla. Diferencias: libro I. Introducción, edición crítica, traducción y notas*, París, 1992, pp. 316-317.

precisamente, *inmotus* e *inmobilis*, estableciendo así una coordinación temática como la que se observa en el par de adjetivos de la inscripción de la Cueva Negra. Podría haber elegido cualquier otro par de adjetivos de esos que clasifica como «*similia*», pero ha preferido éstos y, habida cuenta de la asociación temática de ideas que preside esta obra, en la que se van concatenando series de 'diferencias'[20], algunas de las cuales proceden de ámbitos de la retórica y dialéctica, no creemos que sea casual esta elección, sino producto de que ambos adjetivos, *docilis* y *mobilis*, o, aquí, parejas de adjetivos de sentido negativo, *indocilis-indoctus* e *inmobilis-inmotus*, fuesen adscribibles en la lengua a la misma área del aprendizaje y la actividad intelectual[21].

De esta forma, si aceptamos la interpretación de DOCILIS y MOBILIS como términos pertenecientes a esta área, se nos abre la oportunidad de ponerlos en relación con otros términos que encontramos en los *tituli* relativos también al conocimiento:

Inscripción nº 3

v. 11 **DOCTISSIMVS** ISTE
vv. 14-16 QVISQVE VENIS ANTRVM **COGNOSCES** [.]E[-3?-]AT+M
PIERIDES NIVEAS IVNGES CVM BACCHO+[-4?-]++[---]
LAETVS ERIS VERSVSQUE LEGES CVM LIBES +[..]+ES

Inscripción nº 24

OMNIA **SCI**[---]
[---]+NS+NIHIL SCRIBO

Como podemos comprobar, encontramos el grado superlativo del adjetivo *doctus* y dos verbos de conocimiento, *cognosco* y *scio*. Este conocimiento puede estar ligado a lo literario, como nos sugiere la referencia a las PIERIDES, tradicional epíteto que los poetas latinos suelen aplicar a las musas. Resulta, asimismo, muy interesante que en la misma inscripción 37 aparezca muy cerca de las PIERIDES y del verbo *cognosco* una referencia al dios Baco, a la que volveremos después.

3. UN PASAJE HORACIANO: HOR. *CARM.* 2,19

Esta interpretación de *docilis* como «dispuesto a aprender», unida a las referencias al conocimiento, la poesía y Baco que se hace en los *tituli* anteriores, nos abre una rica y estimulante posibilidad interpretativa encaminada a suponer que estamos ante algún tipo de conocimiento de carácter iniciático. En este sentido, volviendo a nuestra inscripción, las ninfas llenas de terror (NYMPHAE PAVENTES) del siguiente verso tercero podrían cobrar un nuevo sentido si las ponemos en relación con la ya citada inscripción nº 37, concretamente con sus dos términos de

20 Cf. VELÁZQUEZ, Isabel. Latine dicitur, vulgo uocant. *Aspectos de la lengua escrita y hablada en las obras gramaticales de Isidoro de Sevilla,* Logroño, 2003.

21 En las *Etimologías* (X 65-66), Isidoro define *doctus* y *docilis*, uno a continuación del otro, de la siguiente manera: *Dissertus, doctus, a disserendo dictus; disposite enim disserit.: Doctus, a discendo. Inde et dictor. Docilis, non quod sit doctus, sed quia doceri potest: est enim ingeniosus et ad discendum aptus*.

conocimiento y con Baco. Estos tres elementos, a saber: un tipo de aprendizaje iniciático, las ninfas y la presencia del dios Baco, son los que encontramos singularmente unidos en el poema décimonoveno del segundo libro de las Odas de Horacio:

Hor. *Carm*. 2, 19 *Bacchum in remotis carmina rupibus*
vidi docentem -credite posteri-
Nymphasque discentis et auris
capripedum Satyrorum acutas.
Euhoe, recenti mens trepidat metu
plenoque Bacchi pectore turbidum
laetatur: Euhoe, parce Liber,
parce gravi metuende thyrso!

«He visto a Baco en los remotos roquedales enseñando cánticos —creedme, hombres del futuro—, y a las Ninfas aprendiéndolos, y las orejas enhiestas de los caprípedos Sátiros.

¡Evohé! Tiembla mi espíritu con temor repentino y siente un júbilo turbulento porque Baco llena mi pecho. ¡Evohé! ¡No te ensañes en mí, Líber, no te ensañes, oh temible por tu tirso, castigador!»[22]

El poema horaciano, leído en su más estricta literalidad[23], nos ofrece un paisaje que muy bien podría imaginarse en la Cueva de Fortuna (*in remotis rupibus*). Es importante la labor docente del dios, que enseña cantos (*carmina docentem*) para que las Ninfas puedan aprenderlos (*Nymphasque discentis*). Por lo demás, la referencia al miedo (*recenti mens trepidat metu*), que es un elemento más del ritual, como vemos en el verso 8 (*parce gravi metuende thyrso*) nos ayuda a contextualizar el «pánico» de las ninfas del verso 3 de nuestra inscripción (NYMPHAE ... VOS QVOQVE PAVENTES).

No podemos entrar a considerar si estos paralelos que hemos establecido tenían realmente un contenido cultual o se trataba de ejercicios literarios. En todo caso, lo más importante es poder establecer una interpretación coherente de todo el *titulus* en un sentido determinado.

4. CONCLUSIONES

El análisis léxico de la inscripción nº 31 nos ha permitido desarrollar una interpretación del *titulus* encaminada a ver en la cueva el desarrollo de una actividad docente y discente vinculada bien con conocimientos literarios o quizá con cierto tipo de rituales. El análisis detallado de términos como *docilis* nos ha permitido, además, destacar el uso de términos propios del ám-

22 Trad. de Vicente Cristóbal.

23 No podemos entrar en la compleja interpretación de este poema, que aparentemente habla de Baco, aunque su intención es hablar de Orfeo. Así lo expresa GÓMEZ PALLARÉS, que confirma con nuevos argumentos esta línea interpretativa: «me llamó la atención en su momento el comentario de NISBET-HUBBARD 1978, cuando, hablando de *Carm*., 2, 19,1, *remotis* ... rupibus, decían «*rupibus* may be suggested by art», y, a continuación (¡y hablando del mismo verso!) «Orpheus and his animals are sometimes portrayed among the rocks». Horacio está describiendo su visión de Baco en estas primeras estrofas, mientras que NISBET-HUBBARD 1978 hablan de Orfeo y sus representaciones. No he creído en ningún momento que se tratara de una contradicción de los oxonienses. Antes al contrario: creo que, una vez más, están dando la pista interpretativa adecuada, en el sentido de que nos encontramos ante una poesía presentada como «báquica», pero que tiene muy poco de báquica y mucho de órfica-apolínea.» (GÓMEZ PALLARÉS, Joan, «Reservando un pasaje para la eternidad: Hor., *Carm.* 2,19-2,20 y la visión del poeta de sí mismo», *CFC (E.Lat)* 21, 2001, p. 21.

bito de la retórica. Las concomitancias con la *Oda* décimonovena del libro segundo de Horacio parecen evidentes, aunque no podemos determinar su naturaleza.

Finalmente, ofrecemos una propuesta de traducción del texto:

> «(Aquí) estuvo T. C. Quintino,
> (en el lugar) donde llegas enfermo, si bien dispuesto a aprender y despierto.
> A quien vosotras las ninfas, también aterradas estas cosas me hici(steis) ...
> Se llama Martina, y aquí me sanaste.
> El 27 de marzo. Aquí estuvo Quintino.»

La cultura latina en la Cueva Negra. En agradecimiento y homenaje a los Profs. A. Stylow, M. Mayer e I. Velázquez
Antig. crist. (Murcia) XX, 2003, pp. 335-343

TIERRA, CIELO E INSPIRACIÓN: UNA LECTURA DE TRES PASAJES DE LA CUEVA NEGRA

Mª. Concepción Fernández López

RESUMEN

La lectura material de las inscripciones en la Cueva de Fortuna permite ahora su interpretación en relación con otros textos, no sin suponer fallos en la primera transmisión o copia. Los textos 14 y 30 son commemorativo-descriptivos: En el primero se resalta la orientación equinoccial de la Cueva en su consagración; en el segundo la alegría y salubridad de las aguas que en ella corren, y el autor se felicita y saluda gozosamente a los *sodales.* Firma con su nombre poético: Heliconio; como el de Caonio, que encabeza (III/1) otro poema, se forman sobre epítetos de las grandes deidades celestes de Apolo y de Júpiter (en Dodona), inspiradores de los poetas que compiten en la Bucólica III de Virgilio.

ABSTRACT

The actual reading of the inscriptions in the *Cueva Negra* now allows their interpretation in relation to other texts, however admitting the possibility of errors in the first transmission or copy. The texts 14 and 30 are commemorative-descriptive. In the first the equinoctial orientation of the Cave is highlighted in its consecration, and in the second, the cheerfulness and salubrity of its waters, and the author congratulates and joyfully greets the *Sodales*. He signs with his poetic name, *Heliconio*, the same as *Caonio*, that heads another poem (III/1). These are based on epithets of the great heavenly gods Apollo and Jupiter (in Dodona), inspirers of the poets that compete in the *Bucólica III* of Virgil.

La lectura de los textos de la Cueva Negra de Fortuna, con su carácter fragmentario y su difícil definición en varios aspectos, pero con un volumen, un encanto y una realidad evidentes

despiertan en un amante de las letras latinas el ansia de volver sobre ellos para entenderlos mejor y encuadrarlos en el mundo de la creación latina conocida, tanto literaria como más común y llana. La relativa inseguridad todavía de los textos aviva este ansia y provoca la formulación de hipótesis que puedan servir a mejorar la interpretación de unas piezas que, en lo ya conocido, muestran una riqueza conceptual y formal que supera la media, puede decirse, de textos escolares o retóricos, y respira una humanidad viva y a la vez cuajada de resonancias literarias.

El tono virgiliano predominante responde al peso del autor clásico por excelencia para los romanos, y, aparentemente, el del Virgilio de las Bucólicas es el más activo sobre los escritores de la Cueva, cuya mera esencia, y los efectos poéticos a los que dio lugar, hacen percibir con más hondura textos como el de la Bucólica V: la gruta, el *antrum,* colgado con los esparcidos racimos de la vid silvestre, al que se acercan Menalcas y Mopso para cantar el llanto por la cruel muerte del perdido Dafnis, de Dafnis que emprendió el guiar los cortejos *(thiasos)* de Baco, y en cuya evocación los poetas cantan su propia vocación poética y la divina inmortalidad del poeta que brota de la naturaleza misma: los montes, las rocas, los arbustos cantan sus canciones: 'dios, él era dios' con los mismos altares que Febo, y para siempre, como Ceres y Baco, como las Ninfas, recibirá los cultos campesinos: el escenario y la realidad de unos grupos poéticos vinculados a la Cueva, como Menalcas y Mopso a su gruta, enriquecen ya para siempre la lectura del propio Virgilio.

Por eso aun resignándose a la inevitable fragmentación e imperfección material de las grafías, nos resistimos a aceptar que no puede haber mejoras en el texto: ni siquiera lo definitivo de algunas lecturas puede evitar algunas hipótesis, ya que siempre queda el *lapsus cálami,* el error material de escritura, en un texto que por definición es único, error más fácil por las condiciones a veces difíciles en que se tuvo que escribir, e incluso la posible cadena de transmisión entre el poeta, el *ordinator* que preparó la copia y el enjalbegador o pintor que la ejecutó. Son conocidas estas cuestiones y es repetido el testimonio del poeta que ruega se cuide la copia de su obra porque, si no, se le atribuirá la responsabilidad del error del copista sobre piedra, del lapicida (Sidonio Apolinar, Cartas III 12, 5: *uide ut uitium non faciat in mármore lapicida; quod factum siue ab industria seu per incuriam mihi magis quam quadratario líuidus lector adscribet).*

Por eso intentamos reanudar algún cabo suelto en la trama de los textos de Fortuna.

Los primeros, naturalmente en la 'primera' de las inscripciones, n° 14 (II/4) [cuadríc. B-1 / B- 2][1], primera cronológicamente porque, en parte visible, dio lugar al descubrimiento del resto, y también primera por su cualidad commemorativa y el volumen de cuestiones despertadas[2]; a su respecto pueden hacerse tres observaciones: 1) la calidad del lenguaje prohibe ver en la construcción *montis in excelsos* un complemento de lugar 'en donde' expresado en acusativo, hecho de lengua normal en otros niveles de expresión, y manda verla, en cambio, como un correcto complemento de lugar 'a donde'; 2) desde *montis in excelsos* a *templis*, se da un hexámetro en que no cabe la *i* larga del 'acusativo' *montis,* y por lo tanto parece necesario

1 Numeración actual y precedente de los textos en *El Balneario Romano y la Cueva Negra de Fortuna, Antigüedad y Cristianismo XIII*, en STYLOW, A. y MAYER, M., «Los *Tituli* de la Cueva Negra de Fortuna: Lectura y comentarios literario y paleográfico» (pp. 367-406) MAYER, M., «La Cueva Negra de Fortuna (Murcia): *Tituli picti»* (pp. 407-422); el presente comentario parte de aquellas lecturas, de necesario contraste, así como de los calcos, fotografías, estudios, allí publicados, específicamente los de MARINER, S., «Comentarios filológico y métrico» (pp. 423-440) VELÁZQUEZ, I. y ESPIGARES, A., «Traducción al castellano de los textos de la Cueva Negra» (pp. 453-475).

2 *Ibidem.* p. 374 p. 428 p. 463.

concluir que en realidad es genitivo, con *i* breve, y 3) *cónstituére deís*[3] es, con casi evidencia, y sin rebuscarlo, el segundo hemistiquio de un pentámetro[4]. Sólo falta para un dístico elegíaco (el metro más característico de las inscripciones votivas) el primer hemistiquio del pentámetro, para el que sobran sílabas, y falta tal vez un texto anterior, otro(s) dístico(s), para colgar de él el genitivo *montis.*

El hexámetro, que prefiero presentar desde ahora con una hipótesis completa, sería:

montis in excelsos, Phoebea [cac]<n>úmina, templis: 'hacia los altos ... del monte, cumbres febeas, ...para templos...'

montis: el acusativo en *-is,* gramatical y regular en su morfología, no parece métricamente posible; tampoco lo sería una casi romance sustantivación de *excelsos:* 'los altos, los resaltes' (del monte), en masculino en lugar de neutro, de donde *montis* genitivo dependiese[5]; lo más probable es, pues, que sea dependiente de una parte precedente de la inscripción. Si, como parece, son dísticos, el final del pentámetro precedente podría ser *ápices* (masc. para que concierte *excelsos* y con estructura métrica adecuada: dos breves —segunda mitad del dáctilo— y la larga sucesiva) 'picos': 'hacia los altos ¿picos? del monte'.

Phoebea: Phybeia[6] *(Phybei.a* con esa curiosa interpunción, si no es una mancha, que parece tuviera el efecto de subrayar la separación fonética con la *a* que sigue*)*: la primera sílaba *Phy-* por *Phoe-* presenta una equivalencia hiperhelenizante del diptongo *oe* con la *y,* ambos con labialización y de referencia griega; es una equivalencia bastante típica y sólo un poco sorprendente por darse en una palabra de tanta tradición gráfica; la cantidad de esta sílaba es larga, y forma la segunda parte del tercer pie, espondeo, tras cesura pentemímera. La sucesión *-beia* puede formar un dáctilo *(ei-i-a)*, con el diptongo griego mantenido, pero con vocalización transitoria de la *i* (¿duplicación del valor de *i* marcada por la interpunción, como en A.NNIVS?*),* pero más normal sería medir *bei-a* con diptongo largo —métrica también helenizante— seguido de la *a* breve, que requeriría una sílaba breve suplementaria antes de *númina.*

cacúmina no es del todo imprescindible ni por el metro ni por el sentido en lugar de *núminа,* que parece ahora lectura indudable; sin embargo, dada la evidencia en la Cueva de diversas manos y *retractationes* de textos, puede defenderse que su mejor acomodación al metro (nos da la sílaba breve suplementaria antes de *númina)* y al sentido, según se explica más abajo, la hacen probable en la versión original del verso.

Es *cacúmina,* en plural, una palabra característica como penúltima del hexámetro virgiliano, especialmente de las Bucólicas; *cacumen* aparece también en las Geórgicas (II 29) en última posición; en la Eneida III 274: *mox et Leucatae nimbosa cacúmina montis* se utiliza para describir 'las nubladas cumbres del monte Leucatas' al arribo de los de Eneas 'a las playas del Epiro'

---

3 Subrayo la estructura métrica con el ápice que marca los tiempos fuertes. En adelante seguiré sirviéndome del ápice como signo acentual, según las normas del castellano, en la representación gráfica del latín, para un más amplio entendimiento de la enunciación. Las cantidades de las sílabas en general no creo necesario (o suficiente) explicitarlas; para alguna precisión, están en su caso detalladas.

4 Con la lectura entonces existente, Mariner apuntaba en 1986 «los correctos comienzo y final de hexámetro» y «el dístico resultante de la serie de hipótesis en cadena». De modo independiente, la lectura de 1998, del texto un poco más definitivo publicado y los puntos dificultosos en él señalados, me hacían 'descubrir' de nuevo un dístico.

5 Sí sería posible, como se ha supuesto ya, en otra hipótesis correctora del texto: *montis in excelso* 'en lo elevado del monte'.

6 Las lecturas en su día propuestas *Phrygia, Physei,* con *y* breve ambas, no cabrían en el hexámetro (sí *Physei,* trisílabo, breve-breve-larga, si faltase otra sílaba larga antes de *numina).*

(v. 292) y 'al puerto Caonio'[7] (v. 293); en las Buc. (y Geórg. II 307) la acepción utilizada es la referida a las cimas, las copas de los árboles: VI 28 *...tum rígidas motare cacúmina quercus* '(verías) entonces inclinar sus copas a las tiesas encinas'; por otra parte, aparece usada, además, repetidamente en una fórmula apositiva: 'justo hasta el agua y las encinas viejas, copas ya quebradas': *usque ad aquam et uéteres, iam fracta cacúmina, fagos* (IX 10); 'sólo entre las densas encinas, copas umbrosas': *tantum inter densas, umbrosa cacumina, fagos* (II 3). La persistencia de este uso en la memoria de los poetas se nota en el tan virgiliano Silio Itálico, rétor en Hispania, a propósito del paso del Pirineo: 'trepan por las nubladas cumbres de la escarpada peña': *scandunt praerupti nimbosa cacúmina saxi* (Pún. IV 746); y llega hasta Sidonio Apolinar, que inicia una complicada descripción, siguiendo claramente el modelo de Buc. II 3: 'Entre escollos oscuros, cumbres efireas' *Inter cyáneas, Ephyrea cacúmina, cautes* (Canc. 6, 1).

A su vez *númina* tiene las mismas posibilidades de situación en el verso, y su uso apositivo en posición penúltima se da en las Geórgicas, I 10: *et uos, agrestum praesentia númina, Fauni* 'y vosotros, faunos, poderes presentes a los campesinos', pero su frecuencia léxica mucho mayor y la presencia en otros lugares del verso (la primera palabra), o con otras formas *(númine* ablat. sg.) lo hacen menos característico. La interpretación de *númina* como complemento directo de *constituere:* 'establecieron deidades' (entiéndase 'imágenes') es a primera vista clara sintácticamente, pero resulta extraño el uso concreto de un término que tiene tan marcado el valor de 'voluntad o fuerza divina'. Por lo tanto, aún sin recurrir a la hipótesis de una lectura originaria *cacúmina* parece que (perdido por ahora el objeto de *constituere)* tendría que verse igualmente *númina* como aposición: 'hacia los altos ... del monte, poderes febeos', recordando el divino valor de la naturaleza, las cumbres, asociadas a Febo que las visita con sus primeros rayos[8].

templis está en encabalgamiento con el verso siguiente, al que corresponde sintácticamente; si es un auténtico dativo o ablativo plural o un genitivo con diplología de *-s* no afecta a la corrección métrica ni necesariamente al sentido del texto, pues puede depender igualmente de *sédibus (in)structis* como genitivo o como dativo (preverbial) de finalidad: 'equipadas las sedes de un templo' o 'para templos', con plural poético[9].

Es imposible, sobran dos sílabas, obtener el primer hemistiquio de un pentámetro, pero ¡es tan clara su segunda parte! que se hace forzoso suponer errores de transcripción en los copistas o en los que en su día retocasen el texto de la Cueva, no en el poeta seguramente; por tanto habría que editar un texto:

+sedibus +in +structis +altis+ constituere deis 'dedicaron ... a los altos dioses, en sedes formadas (para templos)'

sédibus (leido antes como *fidelibus,* luego como *aedibus,* que se tendería a preferir léxicamente) parece que se consolida como lectura.

---

7 Adjetivo con resonancias épicas y religiosas conocido en la Cueva.

8 Una escena virgiliana pone muy de relieve este sacro valor de la naturaleza, que la Cueva testimonia también: El solemne pacto entre Latino y Eneas, sellado con sacrificios, se celebra (En. XII 172 ss.) 'vueltos hacia las lumbres del sol naciente' y ponen por testigos, ellos, que todavía son de pueblos distintos, sin un mismo culto, a las deidades naturales: Eneas 'al Sol, a esta tierra por la que pude soportar tantos trabajos... a las fuentes y ríos, a toda fe del alto cielo y a todo poder del mar oscuro', y Latino 'a estos mismos tierra, mar, astros...'

9 La concordancia en ablativo entre *templis* e *(in)structis* —con *sedibus* ya en aposición ya como dativo de finalidad— me parece menos aceptable, pero el sentido esencial sería el mismo: 'elevados templos a los dioses para sedes'.

structis es menos usual que *instructis;* la forma prefijada parece aplicarse a acciones o construcciones humanas, y es frecuente con *domus, altaria* y similares, también con *acies, copias;* la forma simple se aplica además a acumulación natural, así en Silio Itálico (IV 743 s.) se aplica a una gruesa helada: *uértice celso/ canus apex structa surgebat ad astra pruina* 'con su elevada cima el picacho blanco de espesa escarcha *(structa ...pruina)* se alzaba a las estrellas'; y en una cita poética de las Tusculanas de Cicerón (1, 37) tenemos 'cuevas formadas de rocas': *speluncae saxis structae;* por eso, si hay que tomar la interpunción como separación de palabras, si no es un error o no tiene otro sentido que se nos oculta, podría definir, al pie de la letra, a la Cueva, espacio natural adecuado a la religiosidad, 'sede formada para templos', 'en' la que se coloca alguna ofrenda para los dioses.

altis, quizá *alis,* invisible en los calcos y fotografías anteriores, si perteneciese a otra inscripción u otra mano y desapareciese de este texto resolvería el exceso de dos sílabas del pentámetro; mientras esté ahí, parece mejor concordarlo con *deis* que con *sédibus,* por el orden de palabras y por el equilibrio de adjetivos y sustantivos: 'en sedes formadas para templos dedicaron ... a los altos dioses'[10].

El dístico conservado parece formar parte de un texto conmemorativo, confirmado por la fechación (veintisiete de marzo) y la firma de los dedicantes (ebusitanos, Oculacio y Anio, sacerdote de Asclepio) que lo continúa ya en prosa; como otros poemas de la Cueva, se basa en la descripción del lugar, de su poder telúrico y orientación solar, que lo hacen naturalmente religioso, marco adecuado a la actuación ritual humana; la fechación en el equinocio de primavera, y en la fiesta de la *lustratio* megalense, y el sacerdocio más o menos febeo (ya que Asclepio, hijo de Febo, asume su carácter médico) de la firma son coherentes con este contenido.

La forma tradicional del dístico encierra un contenido también tradicional en las dedicatorias de lugares de culto; esta línea tradicional puede seguirse hasta un autor cristiano como Sidonio Apolinar que en el tercer cuarto del siglo V recoge ampliamente el caudal de las tradiciones culturales romanas[11] y sirve de piedra de toque a los usos de la antigüedad: la dedicación del templo se acompaña de la inscripción que tiene por objeto su definición y descripción (Cartas II 10; IV 18), y hay un rasgo específicamente señalado, la orientación solar precisa, al orto equinocial, el punto por donde el sol sale en el equinocio, del lugar de culto. Esta orientación, en parte de carácter funcional, ya que en el mundo antiguo era muy importante aprovechar con avaricia la luz natural, se enriquece de connotaciones emotivas de vida y renovación, y la precisión astronómica del orto adquiere relieve. Algunos textos nos transmiten la importancia de esta precisión; así el comienzo del *De aue Phoenice* describe, en dísticos elegíacos, el 'lugar lejano en Oriente' donde el Ave Fénix anida, 'donde se abre la más grande puerta del eterno cielo':

---

10 *Cfr.* como epíteto del propio Febo, en la Eneida (X 873): *altus Apollo.* Puede ser *altis* un añadido, 'corrección' instintiva, de un copista 'sabio', sugerida por los finales *-tis, -is.*

Otra posibilidad, apoyada en la un poco incierta lectura de *ALTIS*, es preguntarse si no puede leerse *ARAS*, el objeto del verbo *constituere,* si no hubiese texto anterior. (Por supuesto, plantearía nuevas cuestiones).

11 Declaración expresa del mantenimiento de una tradición épica muy de detalle hace Sidonio en II 2, descripción del lago de *Auitacum* con una pequeña isla que servía de *meta* de giro en competiciones náuticas inspiradas, dice, en la tradición troyana: *superstitionis Troianae* (sin duda en la descripción de Eneida IV). También en la costa de Gerona hay unas islas Medas, islotes de forma cónica que ¿pudieron usarse de modo semejante?. ¿Cuánta repercusión, difusión y duración tuvieron estas tradiciones antiguas?

Est locus in primo oriente remotus
qua patet aeterni máxima porta poli

y está 'cercano, no sólo al orto veraniego o del invierno', 'en él el sol derrama la luz desde **el eje primaveral**'

nec tantum aestiuuos hiemisque propinquus ad ortus
*in quo sol **uerno** fundit ab **axe** diem.*

Del mismo modo, Sidonio precisará, en los versos commemorativos para grabar en la nave central (modestamente dirá: *mediam loco, infimam merito,* respecto a los 'hexámetros de los eminentes poetas Constantino y Secundino' que 'ilustran los lados vecinos') de la iglesia recién construida en Lyon por el obispo Paciente: 'la mansión brilla elevada y no se tuerce ni a diestra ni a siniestra, ...de frente **mira el orto equinocial**': *Aedis celsa nitet nec in sinistrum/ aut dextrum trahitur, sed arce frontis/* ***ortum próspicit aequinoctialem*** (Cartas II 10, 4, vv. 5-7): la orientación perfecta del espacio consagrado es la que mira el naciente del equinocio. La Cueva tiene esa orientación, y, por el Este, por donde le llega el sol del amanecer, la llanura se cierra a lo lejos con el relieve bastante marcado de los montes: 'hacia los altos ... del monte, cumbres febeas'; en parte por eso la pudieron dedicar, en sus 'sedes formadas para templos ... a los altos dioses'. Las fechas significativas del día sexto antes de las kalendas de abril son muy inmediatas al equinocio de primavera; y si las kalendas de octubre (o sus proximidades), como parece, también se mencionan en retornos a la Cueva (n° 1 [A- 1/ A- 2]), es el equinocio de otoño el que resulta celebrado.

La segunda inscripción en que entramos (n° 30 [B- 3/ B- 4]) es también de carácter descriptivo y contiene además el saludo del poeta a sus compañeros. Es decir, aunque en forma muy distinta, es paralela a la anterior en cuanto a que a una primera parte puramente textual sucede una segunda metalingüística, en que el texto es enmarcado en su contexto, con la constancia de los autores en aquélla, con el saludo, la mención de la autoría y la primera persona en ésta. Subrayando estos aspectos con la puntuación leemos:

Guttae cadunt de uértice et cóncaua rupe
semperque stillant lýmphae gaudentes in antro;
qua rupe serpens habitauit memorábile in aeuum
huc sani ueniunt gaudent et saepe recedunt.
Gaudiat qui fecit! gaudiant nostrique sodales!
Heliconi.

lymphae en el texto aparece en la forma *nymphae;* la paronomasia y la metonimia del sentido[12] hace a las dos palabras casi intercambiables; en el texto hay además una personalización

12 Las ninfas se asocian naturalmente al agua; así en la descripción virgiliana del puerto de arribada de los náufragos (En. I 167 s.) tan próxima a nuestros poetas, en la cueva hay aguas dulces y asientos en la roca viva, de lo que se concluye que es morada de ninfas: *intus aquae dulces uiuoque sedilia saxo: / Nympharum domus*. Los gramáticos, hasta el fin de la antigüedad, recuerdan la diferencia: Isid. *diff.* 1, 345: *lympham aquam, nympham deam.*

de las linfas, las aguas, al darles el calificativo de *gaudentes* 'felices, gozosas'; sin embargo la eufonía con *st**il**-l**a**nt* hace suponer que el poeta había puesto ***ly**mphae,* y la mano que escribía sustituyó por la forma más conocida.

huc corrige el texto escrito *hoc* en el cuarto verso; el sentido de adverbio de lugar a donde y no de ablativo, de causa, por ejemplo, parece claro, en correlación con *qua rupe* del verso anterior, aunque es dudoso si la forma menos gramatical ha de ser atribuible al poeta o a la copia.

aeuum aparece escrito fonéticamente *EVM*.

'Caen gotas de arriba y por la roca hueca, y en la cueva siempre chorrean las linfas gozosas; en la roca que habitó la sierpe memorable en el tiempo, aquí vienen sanos, disfrutan y vuelven más de una vez. ¡Que lo pase bien quien lo hizo! ¡que lo pasen bien nuestros colegas!. Heliconio'.

Es un poema fluido, fácil, escrito sin exceso de cuidado, de sencilla belleza, en un latín ya más acentuativo que cuantitativo, con calidades literarias pero también de lenguaje común[13]; las aliteraciones de los dos primeros versos imitan la armonía de las gotas que caen en la gruta y el susurro gozoso del agua; en los dos siguientes se cuenta la tradición y poder curativo y de atracción del lugar. Estos cuatro versos cuadran el texto en sí, y tienen una forma métrica[14] diferente al verso que sigue, que es el saludo del autor, pero los cinco se igualan en el ritmo de las cinco últimas sílabas, lo que da unidad al conjunto. Se añade una firma, con un pseudónimo poético: Heliconio (seguidor de las Musas del Helicón). Así lo indica la escritura en alineación aparte y la ruptura clara del ritmo.

Esta lectura no altera la noticia de las *sodalitates,* los grupos formalizados de amigos, de poetas, en torno a la Cueva, sino que incluso la confirma con el uso de nombres especiales dentro del grupo poético; la entidad del grupo quizá no necesitase denominación, sus miembros sí se identificaban en su pertenencia a él. Al menos esa tradición continuaba Sidonio en el mundo del siglo V; en una Carta, VIII 11, 3 presenta el poema en que encarga a su Musa, su Talía, que no olvide visitar, por delante del poeta, a sus amigos, entre ellos a aquel que 'en otro tiempo, como en las bromas entre amigos, me llamaba Febo y recibía a su vez el nombre del vate Odrisio', de Orfeo, como repetirá en el poema: 'Dile (a Orfeo): «Viene Febo... ya surca el Garona...» '. En otras ocasiones nos informará de otras costumbres de los grupos poéticos, como en IX 13, 5: tratar varios amigos la misma materia en varios poemas improvisados después de sortear la métrica, para evitar una evidencia poco caritativa[15] de la calidad inferior, más fácil de verse en esquemas iguales; un procedimiento similar parece haberse producido en la Cueva, con repetición de poemas y temática. La intimidad con las Musas, que puede provocar los celos de Apolo, forma parte del juego amistoso; así relata Sidonio el ingenio de un amigo que, tras pedirle un verso

---

13 La grafía EVM para *aeuum* señalada acertadamente, creemos, por VELÁZQUEZ- ESPIGARES, responde a la pronunciación habitual, en un rasgo constantemente corregido por los gramáticos; su presencia invita incluso a leer, en el mismo verso, *habitáuit* con el sonido *habitáut* con síncopa y vocalización, como se da en el latín común desde Pompeya hasta el resultado romance actual, aunque no se escriba; métricamente el recurso a esa especie de sinicesis apoyada en realidad en el habla hace un dáctilo, el cuarto pie del hexámetro, de la sucesión: *-táu(i)t memo-*.

14 Parecen hexámetros del tipo de Comodiano, es decir, con equivalencias abundantes de breve por larga en tiempo fuerte y de larga por breve al contrario, pero sin romper de modo estridente las normas prosódicas ni el ritmo de palabra derivado del hexámetro correcto; la adaptación acentuativa de las cantidades es temprana en Hispania, como señalaba Mariner a propósito de los textos de la Cueva. En cambio el último verso tiene un comienzo claramente trocaico, cuyo final se resuelve, sin incompatibilidad radical con este carácter trocaico, en el ritmo dactílico que hace eco a los versos anteriores.

15 *Pro caritate collegii* 'por el cariño del grupo', 'por caridad entre compañeros' es la causa que expresa Sidonio para este uso, denominando formalmente como *collegium* al grupo de amigos poetas.

improvisado, al asegurar el poeta que debe aislarse un momento con sus Musas, le advierte: «Cuidado, Solio, no se enfade Apolo, porque a solas solicitas a sus niñas en secreto»[16].

Independizar *Heliconi* de *sodales* en el verso anterior, parece tener un paralelo en otro texto (III/1; 39) de la Cueva: *Chaoni.* Texto breve, completo en sí mismo, como indica su posición centrada y la *hedera* que lo individualiza, pero cuyo color, tamaño proporcional de letra, y época, lo asocian con el texto poético inferior (III/2; 38)[17]. *Chaoni* parece también el nombre, pseudónimo, del poeta, aquí antepuesto al texto que va a escribir.

Chaonius es adjetivo geográfico relacionado con el Zeus de Dodona y con el viaje de Eneas en la etapa del Epiro, presente en Virgilio en ambas connotaciones. Hemos recordado arriba el pasaje de la Eneida (III 274 ss.:293) y se señalan también en las Geórgicas referencias a la encina que dio el primer fruto a la humanidad; pero es en las Bucólicas (9, 11 ss.) donde el poeta se identifica con las palomas caonias[18] que no pueden nada cuando llega el águila: «pero valen tanto nuestros cantos entre las armas de Marte como dicen de las palomas caonias cuando llega el águila»: *sed carmina tantum/ nostra ualent ... tela inter Martia quantum/ Chaonias dicunt aquila ueniente columbas:* los versos de los poetas se contraponen a las armas de los guerreros, del dios Marte; pero hay otro juego de contraposición ligada a la misma figura de Júpiter, representado en el águila con el poderío de dios supremo, pero también en la paloma, como inspiración poética, susurrar profético de las hojas de la encina de Zeus (en Dodona) a cuya sombra vuelan las palomas, precisamente caonias, es decir, de Dodona, del Epiro, que transmiten sus mensajes, según Servio, en el comentario a *Buc.* 9, 13: *Epiroticae responsa dabant columbae.*

La romanidad genuina de la jerarquía de Júpiter[19] es a su vez inequívocamente virgiliana en el aspecto poético: en la Bucólica tercera, los poetas inician su desafío poético a invitación del árbitro (*incipe, Damoeta, tu deinde sequere, Menalca./ alternis dicetis* v. 58 s.) con la invocación a los dioses de la poesía, el primero Júpiter: 60 s.: *Ab Ioue principium Musae... ...illi mea carmina curae,* el otro, Apolo: 62 s.: *Et me Phoebus amat ...*

Las formas paralelas en lo morfológico *Heliconi, Chaoni* están fijadas en genitivo, aunque por el tipo de formación en *-ius* podrían ser también vocativos, caso muy habitual en el diálogo, y por tanto también en el de la bucólica[20], y la frecuencia del uso sin duda refuerza la preferencia por las formas en *-i* que llegan a la conservación romance[21]. El genitivo, en la concisión habitual de la lengua latina, permite prescindir de la explicitación del determinado en un contexto

16 Nótese el recurso a la aliteración, que se da en las palabras de Filomatio, jugando con la idea de susurro, de silencio, de secreto, en armonía imitativa coincidente con la usada en nuestro poema. El nombre familiar de Solio, que aparece en la interpelación del amigo y en otros pasajes de las Cartas de tono similar, también pudo influir en la elección del pseudónimo de Febo, que toma Solio *(Sol-lium)* Sidonio, jugando con el nombre del Sol *(Solem)*, identificado con Febo. Pese a la precedencia temporal en unos trescientos años, el arraigo en estas tradiciones de la escuela y de ciertos sectores sociales, proclamado y reclamado por Sidonio, permite utilizar su presencia tardía como indicio de persistencia de costumbres que pueden proyectarse en la Cueva.

17 Descripción de características en STYLOW, A., y MAYER, M., *El Balneario Romano* ... pp. 386-7.

18 Tomado para título por BOYLE, A.J. *The Chaonian Dove: Studies in the Eclogues, Georgics and the Aeneid of Virgil (Mnemosyne* Suppl. 94) Leiden 1986. Nótese de todos modos el plural, en el latín, que apunta a la 'bandada' del grupo amistoso, más que al solitario poeta.

19 GONZÁLEZ BLANCO, A., *ib.* p. 492 y n. 56.

20 Un rápido cómputo en las tres primeras Bucólicas da cerca de cien nombres personales, de los que más de la tercera parte están en vocativo.

21 Sirva de recuerdo aquí LAPESA MELGAR, Rafael, «Los Casos latinos: restos sintácticos y sustitutivos en español», *B.R.A.E.* XLIV 1964.

definido, en la identificación de poseedor, dedicante, y similares (propiedades, fincas, sellos, diplomas, títulos); recordemos solamente la breve lauda (CIL II 3455) («A los dioses Manes» o «En memoria») del cartagonovense Gayo Cedio: C. CAEDí P. F. SCAPTIA, como posible paralelo próximo a estos («Versos del poeta») Heliconio, al pie del texto, o («Versos del poeta») Caonio como su presentación. Aunque con nombres ficticios, se rompe el extraño silencio de los autores de la Cueva, excesivamente pudorosos en dejar constancia de sus nombres. *S*i Heliconio es epíteto apolíneo (del monte donde Febo gusta ser acompañado de las Musas), Caonio lo es jovial (de la tierra donde estaba el oráculo en la encina de Zeus), y ambos vinculan la inspiración poética de quienes los adoptan, en el ejercicio de su función divina de poetas, al mundo solar y celeste al que se abre la Cueva.

La cultura latina en la Cueva Negra. En agradecimiento y homenaje a los Profs. A. Stylow, M. Mayer e I. Velázquez
Antig. crist. (Murcia) XX, 2003, pp. 345-353

FUEGO EN LA FUENTE: SOBRE DOS EPÍGRAFES DE LA CUEVA NEGRA DE FORTUNA Y SU CONEXIÓN CON VIRGILIO Y OTROS POETAS LATINOS

VICENTE CRISTÓBAL
Universidad Complutense

RESUMEN

Comentario e interpretación de los epígrafes de Fortuna núms. 13 y 11 Mayer. Se señala su vinculación con textos antiguos que denuncian los peligros eróticos de los balnearios, se pondera la calidad epigramática y los recursos estilísticos de dichos textos, y se pone de relieve el carácter básicamente literario —y no ritual— de tales inscripciones.

ABSTRACT

Commentary and interpretation of Fortuna epigraphs nos. 13 and 11 Mayer. The link with ancient texts which proclaim the erotic dangers of bathing resorts is signaled, the epigrammatic quality and the stylistical resources of these works are emphasised and the literary nature of such inscriptions —non ritual, even though there are mythical allussions— is stressed.

El virgilianismo hispano de la Antigüedad pasa por las inscripciones de la cueva negra de Fortuna. En efecto, ya se han señalado, y con acierto, numerosas deudas con las *Bucólicas* (con la I y la II especialmente) y con la *Eneida* (con el libro I especialmente, versos 159 ss.), lo cual es índice de cómo los individuos que las escribieron estaban formados —sin duda a través de la

escuela— en la lectura de los versos de Virgilio[1]. Este fenómeno es, como se sabe, muy común en el ámbito de la epigrafía latina imperial y también, más en concreto, de la epigrafía hispano-latina[2]. La vinculación con Roma de estas inscripciones es, por tanto, no sólo lingüística sino también literaria. Y las relaciones con la gran literatura clásica romana se translucen, sí, en ecos puntuales con algunos autores, pero además en una comunidad de tópicos.

Me propongo aquí como objetivo básico comentar dos de las inscripciones del conjunto epigráfico de Fortuna[3], la nº 13 Mayer (repetida en la nº 10) y la nº 11. Y ello con el fin no sólo de ahondar en su deuda virgiliana, sino también de calibrar su sentido y sus valores literarios, poniéndolas en relación con otros pasajes de la literatura latina antigua.

El texto de la primera, dispuesto no según lo está el original, en sus 5 líneas, sino en los dos versos del dístico elegíaco que forman, es el siguiente:

Numpharum latices, alios restinguitis ignis.
Me tamen at fontes acrior urit Amor,

que así quiero traducir conservando su ritmo original:

«Aguas de Ninfas, soléis apagar otros fuegos. En cambio,
junto a las fuentes a mí más cruel me abrasa el Amor.»

Omito para mi propósito considerar las variantes gráfico-fonéticas de los dos testimonios que tenemos del mismo poema, siendo el epígrafe nº 10 verosímilmente copia del nº 13, con corrección del *at fontes* por *ad fontes*, pero con inclusión de una incorrecta vocal de apoyo en *icenes* y —parece— en *ac[.]rior*, luego borrada. Este copista es evidente que, aunque tal vez entusiasta de la poesía, tenía muy deficientes nociones de métrica[4].

Ya ha sido reseñado el palmario virgilianismo aquí presente[5], que consiste en la repetición del primer hemistiquio del verso 68 de la *Égloga* II (*me tamen urit amor*), aunque partido en dos, en el pentámetro de este poema, eco que consignó desde el principio M. Mayer[6]. Y ya

---

1 Para el virgilianismo de los epígrafes de Fortuna *cf.* los trabajos de A. U. STYLOW, A. U. - MAYER OLIVE, M., «Los tituli de la Cueva Negra. Lectura y comentarios literario y paleográfico», en GONZÁLEZ BLANCO, A. *et alii* (Eds.), *El balneario romano y la Cueva Negra de Fortuna (Murcia). Homenaje al prof. Ph. Rahtz*, Murcia 1996, pp. 367-406; MARINER, S., «Comentarios filológico y métrico», *ibid*., 423-440; CHAO FERNANDEZ, J. J., «Nota a los textos 10 y 13 de la Cueva Negra de Fortuna», *ibid*., pp. 441-448; y VELÁZQUEZ SORIANO, I. - ESPIGARES PINILLA, A., «Traducciones al castellano de los textos de la Cueva Negra», *ibid*., pp. 453-476.

2 *Cf.* ILEWYCZ, R., «Über den Einfluss Vergils auf die *Carmina Latina Epigraphica*», *Wiener Studien* 40 (1918) 68-78 (I); 138-169 (II); 41 (1919) 46-51 (III); y 161-166 (IV); HOOGMA, R. P., *Der Einfluss Vergils auf die Carmina Latina Epigraphica*, Amsterdam 1959; MARINER, S., reseña a esta última obra en *Emerita* 28 (1960) 364-367; e id., «*Loci similes* virgilianos en epígrafes hispánicos de reciente aparición», *Emerita* 28 (1960) 317-326.

3 Según el texto ofrecido por MAYER en «La Cueva Negra de Fortuna (Murcia). *Tituli picti*», en el citado libro *El balnerario romano y la Cueva Negra de Fortuna (Murcia)*, pp. 407-422.

4 *Cf.* el citado estudio de MARINER, «Comentarios filológico y métrico», en *El balneario romano y la Cueva Negra de Fortuna*..., p. 426.

5 *Cf.* los citados estudios de Stylow-Mayer, Mariner, Chao y Velázquez-Espigares.

6 Por otra parte —como me advierte mi colega J. M. Baños, a quien agradezco la puntualización, así como la lectura y sugerencias al texto original de este estudio—, la secuencia *urit amor* aparece a fin de pentámetro —como aquí y como signo de igual virgilianismo— en Ovidio *Amores* III 1, 20 y *Heroides* IV 52.

han sido bien señaladas por J. J. Chao otras relaciones con el texto virgiliano, tal y como el *Numpharum* de comienzo de verso, que remite al *Nympharum*, también a comienzo del verso I 168 de la *Eneida* (*Nympharum domus*...), inserto en un pasaje varias veces presente en los epígrafes de la cueva.

Pero creo que aún se puede ampliar el contexto literario y referencial de la pieza, y que es necesario ponderar su estructura como típica del género epigramático, y a esos fines encamino las consideraciones que a continuación haré.

Se trata, en efecto, no sólo de esa transferencia literal del texto virgiliano, según una técnica semicentonaria, sino también de una deuda con el mismo en el ámbito de la semántica literaria, por cuanto que se repite un contraste de intensidades ígneas: en Virgilio, contraste entre, por una parte, el sol poniente, de calor menguante y sombra creciente (verso 67: *et sol crescentis decedens duplicat umbras*), y, por otra, el fuego sin tregua del Amor que abrasa a Coridón, es decir, una constatación de la triste desigualdad entre la naturaleza cíclicamente cambiante y la humanidad exenta de tal alternancia o respiro[7]; en el poeta de la Cueva Negra, contraste de su fuego amoroso (según la añeja metáfora del amor-fuego) con otros fuegos ajenos; su ardor erótico es más pujante e impetuoso (*acrior*) que el de la fiebre o que el del simple calor estival (*alios... ignis*), que a otros se les cura o se les apaga fácilmente en el balneario, con el agua de las Ninfas (*Numpharum latices... restinguitis*). Del comparativo *acrior* no hay que deducir —entiendo yo— que el autor del epígrafe ya estuviera enamorado antes de acudir a los baños y que acudiera allí precisamente con la ingenua intención de librarse del mal de amores tomando las aguas[8]. O por decirlo de otra manera: el segundo término de comparación, implícito, de *acrior* no es el amor precedente del individuo, sino que, sobreentendido ese amor como fuego, el segundo término de comparación, siempre implícito, son los *alios ignis*. No tenemos aquí la sorpresa, evidentemente, de alguien que constata, contra lo que en principio había supuesto, que aquellas aguas no son medicinales para su enfermedad amorosa, no, sino la sorpresa —sorpresa literaria, plenamente conceptista, fundada en la paradoja— de alguien que comprueba que aquellas aguas pueden apagar ciertos fuegos pero que al mismo tiempo encienden otros, todavía más ardientes que los que apagaron.

Y para ese tema, propongo como paralelo más claro un texto de Ovidio, *Ars Am*. I 255-258, que dice así:

> *quid referam Baias praetextaque litora Bais*
> *et quae de calido sulphure fumat aqua?*
> *Hinc aliquis vulnus referens in pectore dixit:*
> *'non haec, ut fama est, unda salubris erat'.*

(«¿Para qué referirme a Bayas, a las costas que la bordean y al agua que exhala vapores de cálido azufre? Alguien, llevándose de aquí una herida en el pecho, dijo: 'Estas aguas no son saludables, como es su fama'»)

---

7 El tema en abstracto es, en realidad, el mismo que ya teníamos en Catulo 5 (*soles occidere et redire possunt:/ nobis cum semel occidit brevis lux,/ nox est perpetua una dormienda*), y que, antes de Catulo, estaba en Mosco, *Epitafio de Bión*, vv. 99-104, y, después de Catulo, estará en Horacio, *Carm*. IV 7, 11-16.

8 Así parece entenderlo, por ejemplo, MARINER, «Comentarios filológico y métrico», *op. cit*., p. 432.

Los baños son, en la didáctica amorosa del poeta de Sulmona, uno de los lugares apropiados, como el teatro o el circo, para la caza de amor. Y en especial lo eran los de Bayas, localidad, como se sabe, próxima a Nápoles, muy celebrada por ellos. La paradoja contenida en el texto ovidiano se sustenta en la oposición: agua saludable/ agua que produce heridas, y es equiparable a la que existe en el epígrafe de la Cueva Negra que comentamos: agua que apaga fuegos/ agua que incendia. No quiero decir que el texto ovidiano sea modélico del epigráfico, sino que ambos se fundan, tratando de un mismo tema, en la misma retórica conceptista de la paradoja y la bisemia.

La representación icónica del amor como fuego, como herida, o incluso como locura, tiene viejas raíces en la poesía antigua; muy rentable es, desde luego, la metáfora del amor-fuego, que tiene en la *Égloga* II de Virgilio una buena ejemplificación (el *ardebat* del primer verso y el *Me tamen urit Amor*, arriba aludido y traído a colación para el comentario de la presente inscripción). Y muy ovidiana, y posteriormente muy del gusto de nuestros poetas barrocos, es la paradójica polaridad del fuego (amoroso o real) y del agua[9]. En ese pasaje del *Ars Amatoria* que acabamos de citar la juntura *fumat aqua* apunta ya hacia ese contraste. Y más aún, por ejemplo, en el episodio de Narciso en las *Metamorfosis* (III 341-510), especialmente en los versos 486-490: *Quae simul adspexit liquefacta rursus in unda [...] tecto paulatim carpitur igni*. Este mito se presta bien al paradójico enfrentamiento del agua y del fuego, lo cual puede constituirse en agudeza propia del epigrama, como se ve en algunos poemas latinos de este género, anónimos y tardíos, que glosan la conocida anécdota del personaje: *Invenit proprios mediis in fontibus ignis* [...] (Baehrens, *Poetae Latini Minores*, vol. IV, p. 305), *Ardet amore sui flagrans Narcissus in undis* [...] (*ibid*., p. 306), *Se Narcissus amat captus lenonibus undis;/ cui si tollis aquas, non est ubi saeviat ignis (ibid*., p. 306). Y, en efecto, el texto de la inscripción de que estamos hablando, muy bien podría convenir también al mito de Narciso, y bien podrían valer las palabras escritas en la gruta como automanifestación del personaje legendario, enamorado en la fuente de sí mismo.

Aparte del motivo del amor-fuego y del tradicional contraste fuego-agua, el tema de los peligros eróticos del balneario constaba, antes de Ovidio, en Propercio I 11, sobre todo en los versos finales, siendo ésa una elegía en la que el poeta expone sus temores por la continuidad de su amor, con ocasión de que Cintia se ha marchado a los baños de Bayas, puesto que puede allí —precave el elegíaco— caer en las redes de los seductores:

Tu mihi sola domus, tu, Cynthia, sola parentes,
omnia tu nostrae tempora laetitiae.
Seu tristis ueniam seu contra laetus amicis,
quidquid ero, dicam: 'Cynthia causa fuit'.
Tu modo quam primum corruptas desere Baias:
multis ista dabunt litora discidium,
litora quae fuerant castis inimica puellis:
a pereant Baiae, crimen amoris, aquae!

9 Una muestra como ejemplo: los versos finales del soneto de Quevedo sobre Dido y Eneas (nº 558 ed. Blecua, Barcelona: Planeta 1981, p. 578): «Del fuego sacas a tu padre y luego/ me dejas en el fuego que has traído/ y me niegas el agua que deseas.»

(«Tú sola eres mi casa, tú sola, Cintia, mis padres, tú las ocasiones todas de mi alegría. Ya si fuera a reunirme con mis amigos, triste, o, por el contrario, alegre, cualquiera que vaya a ser mi estado de ánimo, les diré: 'Cintia ha sido la causante'. Tú limítate a abandonar la corrompida Bayas lo antes posible: esas playas les traerán a muchos la separación, playas que fueron desde siempre enemigas de la castidad de las muchachas. ¡Ah! ¡ojalá desaparezcan los baños de Bayas, crimen del amor!»)

Fuera del ámbito de la poesía y antes todavía que en Propercio, en el *Pro Caelio* (27, 35, 38, 47, 49) de Cicerón se daban testimonios de la fama de Bayas como lugar de placeres e inmoralidades. Y con posterioridad al documento ovidiano que arriba citamos, Séneca destaca en una carta a Lucilio (*Epist*. 51) cómo el célebre balneario vecino a Nápoles era lugar de sumo riesgo para la moral, porque el amor fortuito brotaba por doquier en aquel ambiente de promiscuidad entre hombres y mujeres, donde la desnudez de los cuerpos estaba continuamente ante los ojos.

Después de Séneca, el tema volverá a cuajar, también en dísticos elegíacos, como en Propercio y Ovidio, en el epigrama I 62 de Marcial, con igual oposición —tópica, según hemos visto ya antes— entre el agua y el fuego (*aquas/ flammas*):

Casta nec antiquis cedens Laevina Sabinis
et quamvis tetrico tristior ipsa viro
dum modo Lucrino, modo se permittit Averno,
et dum Baianis saepe fovetur aquis,
incidit in flammas: iuvenemque secuta relicto
coniuge Penelope venit, abit Helene.

(«Levina, casta y no inferior a las antiguas Sabinas, y aunque más adusta ella misma que su ceñudo marido, por acudir unas veces al lago Lucrino, otras al Averno, y por solazarse a menudo en las aguas de Bayas, ha caído en las llamas; y yéndose tras un joven, una vez abandonado su marido, llegó como Penélope y se marchó cual Helena»)

Y estará también, más implícitamente, en el epigrama XI 80 del bilbilitano (*Litus beatae Veneris aureum, Baias,/ Baias, superbae blanda dona Naturae* [...]: «Playa dorada de la dichosa Venus, Bayas:/ Bayas, placentero don de la orgullosa Naturaleza [...]»).

Vistos ya los referentes antiguos del poema y apuntados algunos de sus recursos expresivos, cabe analizar más detalladamente su estructura. Y es precisamente esa estructura lo que nos permite considerar y definir esta pieza como un epigrama: un epigrama, no evidentemente satírico como la mayoría de los de Marcial, sino de tonalidad lírica.

La pieza basa su construcción en ese contraste, tan recurrente en Horacio —y en la poesía lírica occidental— entre la realidad exterior y ajena, por una parte, y el yo, por otra, contraste que, o bien se ve acompañado por el desencanto ante la desigualdad —como parece que ocurre aquí—, o bien por la gozosa autoafirmación. Del primer caso, hay buen ejemplo en la oda IV 7 de Horacio, en la que, a la renovación cíclica de la naturaleza se opone la mortalidad irremediable de los humanos: el yo se asocia a los de su especie en el *nos ubi decidimus* (v. 14), verso que marca la frontera en esa contraposición. También es muestra oportuna al caso el *Pervigilium Veneris*, un poema de fecha tal vez no muy dispar —seguramente algo posterior— a la del epígrafe que

comentamos[10] y partícipe de esa misma sensibilidad ante la naturaleza como marco del amor: los versos finales de esta anónima pieza oponen, con melancólica constatación, la no-primavera del poeta a la primavera radiante de los campos y de los animales (recuérdese especialmente, en el v. 89: *Quando venit ver meum?*). Y fuera de la literatura grecolatina, otro buen ejemplo de esa misma estructura en la que el yo poético se revela como plasmación negativa de una realidad natural tenemos en nuestro «Romance del prisionero», donde como en el poema de Horacio y, más paralelamente, como en el *Pervigilium Veneris*, el sujeto que habla deplora su situación ajena a la primavera y al amor («Que por mayo era, por mayo [...] cuando los enamorados/ van a servir al amor/ sino yo, triste y cuitado/ que vivo en esta prisión»). Al segundo caso pertenecen las frecuentes en la poesía clásica plasmaciones del esquema de la llamada «priamel», de la que en Horacio *Carm*. I 1 y I 7 tenemos ilustración. En cualquier caso, como decimos, esta meditación que conduce de lo exterior a lo íntimo, de lo ajeno a lo propio, o de lo natural a lo personal y humano es, con frecuencia, resorte, impulso y génesis de lo lírico. Y así lo es también en el epígrafe de Fortuna que estamos glosando.

Por otra parte, el carácter epigramático del poema viene dado —no menos que por el dístico elegíaco, metro frecuentísimo para el género, y por su propia realización epigráfica— por la concisión y por la duplicidad estructural rematada en la agudeza final; de manera simétrica y equilibrada, el hexámetro expone la realidad exterior, y el pentámetro, la subjetiva, y el *me tamen* es la bisagra de esta duplicidad[11]; y la agudeza consiste en esa constatada excepción a la norma, en esa paradoja, esto es, en la noticia de ese caso aparentemente contranatural: que el agua no apague el fuego (del amor), sino que lo aumente.

El epígrafe es de gran calidad literaria. Así lo consideró también, en la propia Antigüedad, aquel otro individuo que, habiéndolo leído, lo quiso copiar de nuevo, aun con errores (inscripción nº 10).

Pero además de ese eco, de esa reproducción, este poema sugirió a otro asiduo de la cueva una réplica, aunque de distinta calidad literaria. El poeta esta vez, aunque suponemos que hubiera preferido responder con otro dístico elegíaco, no puede encerrar todo su mensaje en el pentámetro, y recurre a dos hexámetros para construir su poema, en los que además la materia queda muy apretada, sin nexos. Es el epígrafe nº 11:

Vota reus Veneri, Nymphis convicia dona.
Nil peccant latices. Paphien placato. Valebis,

que así se podría traducir en el mismo ritmo del original:

«Hazle promesas a Venus, suprime el reproche a las Ninfas.
Culpa en las aguas no hay. Sanarás si a la Pafia apaciguas.»

---

10 El *Pervigilium Veneris* ofrece problemas de datación, pero suele fecharse en época de Adriano (116-138 d. C.), aunque podría incluso ser del siglo III; el poema presente lo datan STYLOW-MAYER, «Los *tituli*...», *op. cit*., pp. 378-379, en un margen temporal que iría del último cuarto del siglo I d. C. al primer cuarto del siglo II.

11 Se me ocurre que acaso la falta ortográfica de *at* (por *ad*) esté motivada —en confluencia con la asimilación apuntada por Mariner en el estudio ya citado, p. 426— por un cruce mental de la preposición *ad* con el *at* adversativo, en un intento de marcar aún más la oposición, suficientemente marcada ya en el *tamen*.

Sigo, como se ve, la interpretación que ve en *dona* una construcción *apo koinoû* para *vota* y *convicia*, pero con sentido diverso en cada caso: con sentido positivo en la construcción con *vota*, es decir «hacer, regalar ofrendas», y con sentido negativo (con el mismo que tiene en castellano «perdonar» y «condonar») en el caso de *convicia*, «omitir, conceder, dejar, abstenerse de», y traduciendo *reus*, de forma implícita en «promesas» («haz [*dona*] ofrendas [*vota*] a Venus [*Veneri*] obligándote a ellas [*reus*]» > «hazle promesas a Venus»)[12]. Los diccionarios dan para *dono* también la acepción de «perdonar», que es más evidente en su compuesto *condono* (y que ha prosperado, en el castellano «perdonar»); el empleo en este epígrafe del simple en lugar del compuesto estaría además justificado no sólo porque el simple es ya, semánticamente, vehículo de esa misma acepción, ni sólo por necesidades métricas y de concisión, sino también, estilísticamente, por la presencia de un objeto directo como *convicia*, en cuya realización léxica ya se integra el prefijo *con-*[13]. No dejamos de reconocer, de todos modos, un cierto carácter forzado a esta construcción, que sin embargo es —creemos— la más verosímil en este contexto y está apoyada por la lógica interna de la pieza, en especial por el *nil peccant latices*, que es como la justificación del *dona* en ese sentido negativo.

El grecismo *Paphien* está —creemos— bien identificado por J. Gil (frente a la lectura de la secuencia como dos palabras: *Paphi en*), y bien señalada por él su presencia y apoyatura en Marcial. Y es realmente curioso constatar cómo, gracias a Roma, a la diosa del Amor se le designa aquí, en las costas del Mediterráneo occidental, con un epíteto que procede del santuario que tenía en la otra orilla del *mare nostrum*. Bien señalados están también en la bibliografía anterior[14] los recursos poéticos de esta pieza: el quiasmo del conjunto (Venus [*Veneri*]/ ninfas [*nymphis*]// ninfas [*latices*]/ Venus [*Paphien*]), con denominaciones o referencias en *variatio* a las mismas realidades. Y también el quiasmo del verso primero, con los dativos enfrentados en el centro del verso y separados por la cesura entre hemistiquios.

¿Qué cabe decir sobre el origen de estos dos hexámetros y sobre las motivaciones de este poeta? Una cosa es evidente: este par de versos nace como réplica y presupone el dístico anteriormente comentado; notifica elocuentemente sobre una práctica, la del diálogo entre los autores de *graffitti*, que es cosa de todos los tiempos. Y podríamos suponer, por su manifestación, una actitud en este segundo poeta menos profana y más religiosa que en el primero; defensora incluso de la sacralidad del lugar frente a la trivialización que se observa en el poema del primero. Pero, ¿realmente este segundo vate está llamando irreverente al primero por sus reproches a las ninfas?, ¿lo está amonestando desde un punto de vista exclusivamente religioso? ¿O por el contrario está hablando, con el lenguaje de la poesía, prioritariamente del amor y de los baños? Esto segundo es lo que me parece más probable, aun reconociendo —pues es evidente— que la formulación se hace también en términos religiosos, y que no es de excluir una intencionalidad en este sentido. La actitud de este poeta que replica al primero se nos antoja, más bien, la de quien, tomándose más en serio de lo que debía la queja de su predecesor, quiere dejar sentado que el amor y el agua van por cauces diferentes, esto es, que la fuente y el balneario y la calidad de las aguas no tienen culpa de los arrebatos particulares, y que el amor se cura y aplaca, en

12 Véanse las explicaciones de MARINER, *op. cit*., pp. 431-432.

13 Una animada conversación con J. M. Baños, después que éste leyera mi manuscrito provisional, me ha invitado a razonar de este modo y a hacer estas matizaciones. Gracias a mi colega por hacerme reflexionar un poco más sobre este texto.

14 Cf. STYLOW-MAYER, «Los *tituli*...», *op. cit*., p. 381.

todo caso, no con duchas y baños sino con el acto que le es propio; que el amor, en suma, no es cosa achacable a las ninfas sino a la diosa de Pafos, y que es con ella con la que se han de arreglar esos asuntos. En todo lo cual nos parece, pues, que se está recurriendo a formulaciones que, sin excluir el sentido primario, pueden leerse también como puras metonimias: *Venus* como *Paphie* son nombres poéticos de la pasión amorosa, del mismo modo que *Nymphae* y *latices* lo son del agua. Alguien salió en defensa del balneario y de la fuente, frente al epigrama escrito por el enamorado que se quejaba de haber caído enfermo en aquella presunta casa de salud. Alguien, sin duda autóctono y defensor de lo que sentía como suyo (y, aunque culto, algo más torpe y algo menos diestro[15] que el poeta del *Numpharum latices*), quiso contestar a los versos del poeta huésped, al ocasional visitante de la gruta y de los baños que había dejado escrito el testimonio de su paso por aquel lugar.

Así pues, veo más una intencionalidad literaria y circunstancial en estas dos composiciones —y especialmente en la primera— que una intencionalidad religiosa. Constituyen, a mi parecer —abundando en las conclusiones de Stylow-Mayer[16]—, un testimonio de que los visitantes de la gruta solían ser además clientes del balneario, y de que muchos de ellos acudían a ese lugar ameno, provisto de sombra y agua, por motivaciones no tanto cultuales como de simple ocio y disfrute de sus condiciones naturales. Esto no es negar que la Cueva Negra fuera un lugar de culto; es afirmar que en las inscripciones que allí se descubren predomina el factor literario y testimonial. Es verosímil, en efecto, que algunos visitantes, que hasta allí acudían desde los baños, fueran sus autores. La complacencia por hallarse en un lugar agradable y con el que la naturaleza había sido generoso (pues en la Antigüedad, sin duda, provisto de mucha más vegetación, debía ser más exuberante y umbrío), y la necesidad de manifestarlo con énfasis, habría sido el móvil, sin duda, de muchos de estos epígrafes. Para cuya escritura los ocasionales poetas, habiendo pasado al menos por la escuela, aprovechan sus recuerdos literarios de Virgilio, y, mediatizados por la literatura, encasillan la realidad que tenían ante sus ojos en el molde de los tópicos y lugares aprendidos; y tales manifestaciones las hacen sin duda como para dejar allí su sello y su recuerdo feliz, como en un moderno libro de firmas. Y así, hay cierta proclividad a la descripción del paisaje del lugar, en dependencia evidente de los ejercicios escolares de *ecphrasis*, para los que ejemplo señero era el pasaje virgiliano de la cueva en la costa de Cartago (*Aen*. I 159-168: *Est in secessu longo locus...*); a los lectores y por obligación estudiosos de Virgilio les vendría en seguida a la memoria ese pasaje[17] al contemplar aquella umbrosa gruta animada por el agua: así en las inscripciones nº 33, 38 y 41. Descripción local también en la nº 30, donde se destacan una por una las ventajas y particularidades del paraje (*guttae cadunt*

15 Recuérdese, por ejemplo, la falta prosódica en *placato*, señalada por MARINER, «Comentarios filológico y métrico», *op. cit*., pp. 430-431.

16 «Los *tituli*...», *op. cit*., p. 401: «no queremos negar el carácter de la Cueva Negra como lugar de culto a las ninfas, sólo destacar que el motivo de las inscripciones métricas conservadas no es, en primer lugar, el culto, sino -por llamarlo así- la literatura», y p. 402, epígrafe «Los autores de los textos y su público»: «...habitantes de Carthago Nova, que subían desde los baños de Fortuna, donde tomaban las aguas, a la Cueva Negra, para pasar allí un buen rato en compañía de sus homólogos, tal vez en ocasión de alguna de las fiestas religiosas que se celebrarían allí, pero sin vincular sus producciones poéticas a ellas».

17 MARINER, «Comentarios filológico y métrico», *op. cit*., p. 437, señala unas características comunes entre el paraje real de Fortuna y el literario descrito por Virgilio: lugar remoto, peñascoso, cavernoso y acuático, a las que yo añadiría una más: la proximidad de ambos lugares a una ciudad llamada Cartago (Carthago y Carthago Nova). La hipótesis defendida por Stylow-Mayer, *op. cit*., p. 398, resulta también sugerente en este sentido.

de vertice in concava rupe semperque stillant Nymphae gaudentes in antro, qua rupe serpens habitavit memorabile in aevuum...) —con esa problemática alusión a una serpiente— y se expresan deseos de felicidad para todos (*gaudiat qui fecit, gaudiant nostrique sodales...*). Lo mismo más o menos tendríamos en la nº 34 (*sudore niveis montium...*), y es curioso constatar cómo la imagen de la nieve hizo fortuna en el complejo epigráfico (véase: nº 34, 1: *niveis montium*; nº 35, 5: *niv..le*; nº 37, 10: *sub antro nivali*; nº 40, 5: *nivales*); y del mismo modo descripciones paisajísticas, reflejo de lo que allí se veía, en la nº 37 (*rupe sub, fluit amne, guttae de vertice, fluit unda sub antro nivali, quisque venis antrum cognosces*, etc.) y la nº 40 (*...iere nivales, ...tare fontem, fuisse su antro...*). De vino (*merum/ Lyaeum/ Baccho*) y poesía (*Pierides/ versus*), y del regocijo que ambos producen, y no tanto de culto a Baco o a las Musas se habla en la nº 4. De placer y descanso (*otios et delicias*) en la nº 5. De complacencia por encontrarse en un lugar agradable (*hic ver*) en la nº 8 y nº 35, y téngase en cuenta que esas dos palabras son el comienzo de un también hexámetro virgiliano (*Ecl*. IX 40), con mención precisamente de una cueva en ese contexto: *hic uer purpureum, uarios hic flumina circum/ fundit humus flores, hic candida populus antro/ imminet et lentae texunt umbracula uites*: leve paralelo, pero que me parece no haber aún sido señalado. En las nº 12 y nº 17 (*felices habeas*) el huésped probablemente se despide deseando feliz estancia a otros, que serán futuros lectores de su escrito. En la nº 28 (*Kal. Apriles*) alguien tal vez escribió la fecha de su testimonio. Y así la gran mayoría de los epígrafes pueden explicarse, a pesar de su fragmentariedad, desde esta consideración: la pared de la cueva negra como una gigantesca pizarra que acoge manifestaciones varias de todos sus visitantes, tendentes en buena parte a describir el lugar y a plasmar sus sensaciones ante él. Hasta la de aquel que, no sabiendo qué escribir, pero, presionado a escribir por la costumbre, dejó allí su sello diciendo: «yo, nada escribo» (nº 24: *omnia sci [..]ns nihil scribo*, o bien *vos omnia scitis, legens nihil scribo*).

En resumidas cuentas, en este mi comentario de esas dos inscripciones de Fortuna, contando con el apoyo inestimable de lo que ya anteriormente han alumbrado mis colegas filólogos, creo haber ampliado en alguna medida su contextualización literaria. Por lo que se refiere a las debatidas vinculaciones del conjunto arqueológico con la religión antigua, me parece que los apoyos para tal o cual hipótesis habría que buscarlos en los restos materiales y en la tipología de los hallazgos más bien que en los textos mismos. En cualquier caso, sobre ese particular dejo la palabra, como es de justicia, a los arqueólogos y a los historiadores de la religión: *nihil scribo*.

La cultura latina en la Cueva Negra. En agradecimiento y homenaje a los Profs. A. Stylow, M. Mayer e I. Velázquez
Antig. crist. (Murcia) XX, 2003, pp. 355-371

«LOS *SODALES HELICONI* DE LA CUEVA NEGRA DE FORTUNA (MURCIA): UNA PROPUESTA DE INTERPRETACIÓN»*

José Miguel Baños Baños
(Universidad Complutense de Madrid)

RESUMEN

El interés fundamental de este trabajo es precisar el alcance y significación del sintagma *sodales Heliconi* que aparece en uno de los textos mejor conocidos y estudiados de la Cueva Negra en Fortuna y que se refiere a los visitantes de esta gruta y a la actividad (cultual y/o literaria) que allí llevaban a cabo.

Aunque los expertos de la Cueva Negra y buenos conocedores de sus *tituli picti* han tendido a coincidir y han admitido connotaciones claramente religiosas de la expresión, en mi opinión la expresión no necesita tal sentido religioso en el contexto en que aparece. Significa únicamente «compañeros de las Musas» e indica el interés literario compartido por aquellas personas que al comienzo del siglo II d. C. venían juntos a la gruta. Para justificar esta interpretación, he hecho un rápido recorrido por los diferentes significados que el término *sodalis* tiene en latín desde los primeros testimonios escritos antes de detenerse en el contexto literario que envuelve los *tituli picti* y en el empleo de los términos *Helicon* y *Heliconius* en la literatura latina.

ABSTRACT

The fundamental object of this study is to determine the reach and significance of the syntagma *sodales Heliconi* that appears in one of the most well known and studied inscription from the

* Mi agradecimiento a los Dres. Juan Luis Arcaz, José Joaquín Caerols, Vicente Cristóbal y María Dolores Jiménez por su lectura atenta y enriquecedora de este trabajo.

Cueva Negra in Fortuna, and which refers to the visitors to this Cave and to the activity (cult and/or literary) which was carried out within.

Although outstanding experts of the *Cueva Negra* and its *tituli picti* have tended to coincide in the clear religious connotations of the expression, in my opinion, there is no need to give a religious meaning to an expression that —in in the context in which it appears— simply means «companion of the Muses», and indicates thereby the literary interests shared by those who, in the first and second century D.C. came together in the Cave. To justify this interpretation, I have made a rapid review of the different meanings give to *sodales* in Latin from the first written testimonies, before giving a more profound look at the literary contests which surrounds the *tituli picti* and of the terms *Helicon* and *Heliconius* in the Latin literature.

§ O. INTRODUCCIÓN

Sin lugar a dudas, una de las inscripciones de la Cueva Negra más hermosas y, a mi juicio, más representativas de la naturaleza misma de estos *tituli picti* y de la singular actividad que se desarrolló hace casi veinte siglos en ese paraje natural en medio de la aridez del campo de Fortuna, un *locus amoenus* que aún hoy mismo sigue provocando en el visitante una extraña mezcla de admiración, sosiego y misterio, es la siguiente[1]:

(1) GVTTAE CADVNT DE V[E]RTIC[E] [ET *sive* IN]
CONCAVA RUPE
SEMPERQUE STILLANT NYMPHAE
GAVDENTES IN ANTRO
QVA RUPE SERPENS HABITAVIT MEMO
RABILE IN EVM
HOC SANI VENIUNT GAVDENT ET
SAEPE RECEDVNT
GAVDIAT QVI FECIT GAVDIANT [N]OS
TRIQVE **SOD**(vacat 1)**AL**[**E**]**S**
HELICONI

(«Caen las gotas desde la bóveda en la gruta
y las ninfas siempre destilan, felices en su cueva;
en esta gruta ha habitado una serpiente, desde que se recuerda.
Aquí vienen los que están sanos, disfrutan y vuelven a menudo.
Que sea feliz el que lo ha hecho, que sean felices nuestros compañeros del Helicón», *Inscripción 30*)

1 Sigo la lectura que en su día hicieron los Dres. Marc Mayer e Isabel Velázquez (MAYER, M., «Las cueva Negra de Fortuna (Murcia). Tituli picti», en GONZÁLEZ BLANCO, A. et alii, *El balneario romano y la Cueva Negra de Fortuna (Murcia). Homenaje al Prof. Ph. Rathz*, *Antigcrist* XIII, 1996, 416) y la traducción de esta última y del Dr. Antonio Espigares (VELÁZQUEZ, I. - ESPIGARES, A., «Traducción al castellano de los textos de la Cueva Negra», en GONZÁLEZ BLANCO, A. et alii, *El balneario romano … op. cit.*, 470.

Aunque la inscripción en su conjunto merecería un comentario detallado[2], el objetivo de mi exposición es, en principio, mucho más concreto y modesto: determinar el alcance y significado que aquí presenta el sintagma *sodales Heliconi*, una expresión que hace sin duda referencia a los visitantes mismos de la Cueva Negra y a la actividad (¿culto y/o literatura?) que en ella desarrollaron.

¿Quiénes eran, pues, estos *sodales Heliconi*? Para responder a la pregunta, comenzaré recordando dos interpretaciones concretas de dos excelentes conocedores de la Cueva Negra y de sus *tituli picti*, que coinciden en entender la expresión con claras connotaciones religiosas (§ 1). Mi interpretación, en cambio, es notablemente distinta: en mi modesta opinión, no hay necesidad de buscar un contenido religioso a una expresión que —en el contexto en el que aparece— significaría simplemente «compañeros de las Musas» y que denotaría, por tanto, la afición literaria que compartieron quienes allá por los siglos I-II d.C. acudían a la Cueva Negra. Para justificar esta *lectio facilior*, haré un rápido recorrido por los distintos significados que el término *sodalis* presenta en latín desde los primeros testimonios escritos (§ 2), antes de detenerme en el contexto literario que envuelve los *tituli picti* (§ 3) y en el empleo de los términos *Helicon* y *Heliconius* en la literatura latina (§ 4).

§ 1. ¿CULTO O LITERATURA?

El Dr. González Blanco, *alma mater* de este Simposio y estudioso concienzudo y apasionado de los textos de la Cueva Negra, en uno de sus múltiples trabajos referidos a este tema destaca la particular importancia del pasaje que vamos a comentar:

> «Se habla en él de SODALES. No sabemos mucho sobre las actividades del tipo de la que aquí se constata… Hasta donde podemos recrear la situación hay que pensar que eran miembros de un *collegium* y que constituían una organización religiosa, probablemente con fines funerarios y religiosos. En nuestro contexto, la palabra es importante, porque siendo *sodales* y además teniendo algo que ver con *Heliconi,* parece claro que su posible actividad poética ha de ser encuadrada en un marco religioso. Con lo que tendríamos un primer punto de acercamiento para responder a la cuestión de si ¿culto o literatura?: en cualquier caso, culto; quizá también literatura, porque era un forma de culto» (González Blanco, 1996: 511).

El carácter religioso de estos *sodales Heliconi* estaría, por tanto, en consonancia con el ámbito cultual (tal vez un ninfeo) en el que habría que entender las actividades que rodeaban a la Cueva Negra: los *tituli picti* serían, desde esta perspectiva, una manifestación más de una forma especial de culto.

No muy distinta es la interpretación que ofrecen los Dres. Velázquez y Espigares, al hilo de su traducción de estos *tituli picti*:

---

2 Que espero realizar en otra ocasión. En especial, del pasaje *qua rupe serpens habitavit memorabile in eum*, en el que cabe una interpretación muy distinta a la que subyace en la traducción de Velázquez-Espigares: sin necesidad de entender *serpens* como «serpiente», sino como un participio concertado con *memorabile in eum* (entendido el sintagma preposicional como *in aevum*), toda esta última expresión haría referencia al propio *titulus pictus*, a la inscripción poética que ha permanecido (*habitavit*) «digna de ser recordada para siempre serpenteando por la roca».

> «La mención de los *sodales Heliconi* sugiere la idea de grupo, de compañeros, congregados en la cueva, en visitas, por tanto, de colectivos (más o menos pequeños y/o privados) no sólo de individuos. ¿Y qué mejor sodalicio que el de ser compañeros (tal vez de un rito en) del monte consagrado a Apolo y a la musas (en Beocia)?, con tal de que, tal vez, se podría estar denominando a la Cueva Negra lugar de culto a las ninfas, pero también con una viva presencia de las musas, todas ellas vinculadas a Apolo» (Velázquez-Espigares 1999: 471).

Da la impresión, pues, de que la interpretación misma de estos *sodales Heliconi* (y las discusiones que se suscitaron a lo largo del Simposio así lo pusieron de manifiesto) depende, en gran medida, de la respuesta previa a una pregunta mucho más general (¿culto o literatura?) sobre la actividad misma desarrollada en la Cueva Negra, una polémica que no es mi intención alimentar. A esta pregunta, que podría entenderse como una disyunción excluyente, habría que responder más bien de forma copulativa: culto y literatura. Ese fue, en realidad, el sentido de no pocas de las reflexiones de los participantes en el Simposio. En efecto, es más que probable que la Cueva Negra, en estrecha relación con los baños próximos, se convirtiera en un lugar de culto a las ninfas, pero ello no significa necesariamente que las inscripciones métricas tuvieran un carácter votivo o religioso. Como bien señalan Stylow y Mayer «el motivo de las inscripciones métricas conservadas no es, en primer lugar, el culto, sino —por llamarlo así— la literatura» (1996: 401). Y es desde esta perspectiva como —creo yo— hay que interpretar la expresión *sodales Heliconi*.

§ 2. DOS SENTIDOS BÁSICOS DEL TÉRMINO *SODALES*

Los diccionarios al uso y, sobre todo, el análisis de los textos (y he revisado los dos centenares largos de ejemplos en que aparece el adjetivo *sodalis* en la literatura latina hasta el siglo II d. C)[3] muestran dos empleos básicos del término, uno más restringido y técnico (§ 2.1), el otro más general y frecuente (§ 2.2), y que se compaginan bien con su valor etimológico originario[4].

---

3 He realizado para ello una búsqueda en el CD-ROM PHI #5.3 del Instituto de Humanidades Packard de la Universidad de Irving (California) que comprende toda la literatura latina desde sus primeros testimonios hasta el s. II d.C., la época en la que se supone fueron escritos la mayoría de los *tituli picti* de la Cueva Negra de Fortuna.

4 Este adjetivo calificaría en origen a una persona o a un grupo «costituito in modo proprio per una costume e/o istituto particulare» (SIMONE, C. de, «Latino *sodalis*, un problema di ricostruzione semántica», en GECKELER, H., et alii (Eds.), *Logos semantikos. III. Studia Lingüística in honorem Eugenio Coseriu 1921-1981*, Berlin-Madrid, 1981, 289-293; ver p. 292). En efecto, *sodalis* remontaría a una raíz indoeuropea **swedh-* (ERNOUT, A. - MEILLET, A., *Dictionnaire étymologique de la langue Latine* (4ª ed. Aumentada y corregida por J. André), Paris [1932] 1985, p. 631 *s.v.*; WALDE, A. - HOFMANN, J. B., *Lateinisches stymologisches Wörterbuch, Heidelberg* 1954, p. 552 *s.v.*), la misma que aparece en la forma védica *svadhá* («autonomía, modo propio»), en el griego *ethos* (<**swedh-os*, «costumbre») o en gótico *sidus*. Emparentadas con esta raíz estarían también las formas latinas *socer, socerus* («suegro») y *soror* («hermana»), así como el adjetivo griego etairos, «compañero» (BENVENISTE, E., *Le vocabulaire des institutions indoeuropéennes*, Vol. I, Paris 1969, pp. 331-2).

2.1. En primer lugar, *sodalis* es, como señalan Ernout-Meillet[5], un término técnico para designar al «miembro de una cofradía, de una corporación, de un colegio» sea éste de carácter religioso, político o social[6]. La definición misma del *Digesto* es suficientemente explícita:

> **(2)** Gaius libro quarto ad legem duodecim tabularum. ***Sodales*** sunt qui eiusdem collegii sunt[7].

Sobre el carácter religioso de algunos de estos *sodales* uno de los textos más representativo es el testimonio de Tácito en el que se pone en relación la hermandad religiosa arcaica de los *sodales Titii* con los *sodales Augustales* creados en el 14 d.C. como colegio sacerdotal consagrado a la *gens Iulia*[8]. En uno y otro caso se nos habla de la introducción en Roma de un nuevo culto religioso y de la creación paralela de un colegio sacerdotal:

> **(3)** Idem annus novas caerimonias accepit addito **sodalium** Augustalium sacerdotio, ut quondam Titus Tatius retinendis Sabinorum sacris **sodalis** Titios instituerat («Ese mismo año aceptó ritos nuevos al añadirse el colegio sacerdotal de los Cofrades Augustales, del mismo modo que en el pasado Tito Tacio había fundado el de los Cofrades Ticios para preservar los ritos sagrados de los sabinos», Tac. *Ann*. 1,54,1)[9].

No menos interesantes son dos testimonios de Cicerón. En el primero de ellos (del tratado *De senectute*) se nos habla también de la introducción en Roma de un culto extranjero (en este caso el de la *Magna Mater*, la diosa Cibeles) en la época de Catón el Viejo[10], quien reconoce haber participado en sus ritos orientales y orgiásticos:

> **(4)** primum habui semper **sodales**. **sodalitates** autem me quaestore constitutae sunt sacris Idaeis Magnae Matris acceptis. epulabar igitur cum **sodalibus** omnino modice, sed erat quidam fervor aetatis; («En primer lugar [dice Catón], siempre he

---

5 ERNOUT, A. - MEILLET, A., *Dictionnaire étymologique …op. cit.*, pp. 631-632.

6 En las inscripciones (mucho más que en los textos literarios) es frecuente el empleo de *sodalis* para designar a los miembros de asociaciones obreras y, en especial, funerarias. Cf., por ejemplo, CIL II, 823, 1186, 2731, 2732, 3114-17, 4064, 5879, 6091. Para más referencias, cf. Daremberg-Saglio ([1911] 1969, IV: 1373, n. 15).

7 «Gayo, en el libro IV a la Ley de las XII Tablas: los «sodales» son los miembros del mismo colegio», Iustin. *Dig*. 47,22,4.

8 Sobre los *sodales Augustales*, cf. además los testimonios de Suetonio (*Claud*. 6,2; *Gal*. 8,1) o Tácito (*Ann*. 3,64,10; *Hist*. 2,95). Lo mismo ocurrió tras la muerte del emperador Adriano y de otros emperadores de la dinastía antonina (Spart. *Hadr*. 27,3; Capitol. *Pius*, 13,4; *Aur*. 7,11; 15,4; 18,8) o de los Severos (Capitol. *Pert*. 15,4; Spart. *Sept. Sev*. 7,8; *Carac*. 11,6; Lampr. *Alex*. 63,4).

9 Es decir cuando se fusionaron romanos (Rómulo) y sabinos (Tito Tacio), este último quiso con este colegio preservar los cultos específicos de su pueblo. Cf. también Macrobio («al compartir el reino con Tito Tacio, se instituyeron ritos y hermandades religiosas», *Sat*. 1,16,32), Varrón (*ling*. 5,85), Lucano (1,602) o Suetonio (*Gal*. 8,1). Sobre la naturaleza de esta hermandad, por lo demás mal conocida, cf. G. Dumézil (1941: 140-145).

10 En concreto en el año 204 a.C., durante la Segunda Guerra Púnica y bajo la cuestura de Catón. Se instituyeron entonces (y se celebrarán anualmente desde el año 191 en el Palatino) los Juegos Megalenses en honor de la diosa Cibeles, la *Magna Mater*. Como se puede ver, de forma general, cuando se introducía un nuevo culto en Roma, solía fundarse una *sodalitas* asociada a la nueva divinidad.

tenido cofrades. Es más, durante mi cuestura se instituyeron cofradías cuando fueron acogidos los ritos ideos de la Magna Mater; banqueteaba, pues, con mis cofrades con absoluta moderación, pero había cierto hervor de la edad», Cic. *Cato*. 45).

En el segundo de los testimonios (del *Pro Caelio*) el orador hace referencia a la cofradía de los Lupercos, cuyos miembros honraban a Fauno como divinidad de los bosques y que cada quince de febrero corrían semidesnudos en torno al Palatino azotando a las mujeres estériles para conseguir su fecundidad. Celio, el defendido de Cicerón, perteneció a esta hermandad y ello constituyó sin duda un argumento más de la acusación para demostrar la vida disipada de este joven calavera[11]:

> **(5)** Neque vero illud me commovet quod sibi in Lupercis **sodalem** esse Caelium dixit. Fera quaedam **sodalitas** et plane pastoricia atque agrestis germanorum Lupercorum, quorum coitio illa silvestris ante est instituta quam humanitas atque leges, si quidem non modo nomina deferunt inter se **sodales** sed etiam commemorant **sodalitatem** in accusando…! («Ni tampoco me preocupa lo que dijo de que Celio tuvo a Herenio como cofrade en la hermandad de los Lupercos. ¡Menuda hermandad salvaje, pastoril y sin duda rústica, la de los hermanos Lupercos, cuya selvática congregación fue instituida antes de que hubiera civilización y leyes[12], si resulta que sus miembros no sólo se denuncian entre sí, sino que, además, recuerdan su confraternidad en la acusación…!», Cic. *Cael*. 26)[13].

Pero, en realidad, de lo que Celio estaba acusado era de cohecho (*de ambitu*) y de corrupción electoral por formar parte de una hermandad dedicada a la extorsión y compra de votos (*de criminibus istis* ***sodalium*** *ac sequestrium*, Cic. *Cael*. 16). El joven, por tanto, pertenecía al menos a dos *sodalitates* de carácter muy distinto: una religiosa (la de los Lupercos), y otra de naturaleza política, de la que hablaremos más tarde.

El detalle es importante porque nos muestra que, aun en su acepción más técnica, no todos los *sodales* formaban parte de hermandades religiosas. Y ello fue así desde los primeros testimonios escritos. Por cierto, uno de los más antiguos (finales del s. VI a.C.), con la primera mención además en latín del término *sodales*, es la famosa inscripción de *Satricum*:

---

11 El propio Cicerón utilizará el mismo argumento para atacar a Antonio (miembro también de esta cofradía) y para de paso volver a ridiculizarla (*Phil*. 2,12 y 2,85).

12 Según la tradición (Plut. *Rom*. 21), la cofradía de los Lupercos habría sido establecida por Rómulo y Remo y sería, por tanto, más antigua que la de los *sodales Titii*. Sus miembros pertenecían en un principio a tres familias, los *Fabii, Quintilii* y *Iulii*.

13 Parece que Herennio había acusado a Celio de haber actuado de forma obscena y vergonzosa en las Lupercales; y que lo había visto con sus propios ojos, pues era de su propia hermandad. Una acusación que Cicerón dirige hábilmente contra el propio acusador al recordarle lo vergonzoso que era para un «hermano (Luperco)» acusar a otro cofrade y presentar en un juicio a la propia hermandad.

(6)]**iei steterai popliosio valesiosio suodales mamartei** (lat. clásico: *[h]-i[c?] stetere Publi Valeri sodales Marti*) «[aquí (?)][14] levantaron [un monumento][15] a Marte los compañeros de Publio Valerio», CIL I, 2832ª)

En efecto, sin desechar la posibilidad de que el término esté usado aquí simplemente con el significado general de «camarada» o «compañero»[16], para un historiador y especialista de la religión romana arcaica como H.S. Versnel[17] los *suodales* de esta inscripción no se pueden entender como miembros de una «hermandad» religiosa similar a la de los Lupercos o a la de los *sodales Augustales* de época imperial. A su juicio, estos *suodales* constituirían un séquito, una escolta del rey o de un noble (en este caso de Publio Valerio[18]), que configuraría una especie de grupo paramilitar[19], una institución por lo demás antigua y que presenta paralelos más o menos claros en otras lenguas y pueblos indoeuropeos[20].

En realidad, de aceptar esta interpretación sería posible trazar una cierta continuidad entre los *suodales* de Publio Valerio de finales del s. VI a.C. y los grupos de presión que en época de Cicerón podían determinar (compra de votos, sobornos y disturbios callejeros incluidos) la suerte de unas elecciones: en uno y otro caso se trata de agrupaciones de carácter privado, en la

14 El comienzo de la inscripción, por su carácter lagunar, ha sido objeto de diversas interpretaciones. Fundamentalmente dos: o bien se trataría del final de un nominativo plural sujeto, o bien de una indicación local del tipo *[h]ei*, pero sin partícula deíctica. Para la discusión de éstas y otras propuestas, cf., por ejemplo, STIBE, C. M. / COLONNA, G. / SIMONE, C. de / VERSNEL, H. S., [con introd. de M. PALLOTINO], *Lapis Satricanus*, La Haya 1980; BLOCH, R., «À propos de l'inscription latine archaïque trouvée à Satricum, *Latomus* 42, 1983, 362-371; o SIMONE, C. de, «L'iscrizione latina arcaica di Satricum: problemi metodologici ed ermeneutici», *GIF* 12[33] 1983, 25-56.

15 *Steterai* sería aquí el perfecto de *sistere* (*stetere*), en el sentido de «levantar, erigir» un monumento, tal como se documenta en Plauto (*Tri*. 867) o Virgilio (*Aen*. 2,245).

16 Así, por ejemplo, Flobert (1991: 534) y, en cierto modo, Simone (1981: 291). Posiblemente la inscripción serviría para recordar un ataque realizado con éxito por Publio Valerio y su «banda» o séquito (*sodales*) contra la ciudad de Satricum, que por entonces se disputaban romanos y volscos.

17 STIBE, C. M. et alii, *Lapis Satricanus*, *op. cit.*, 112-121. Su estudio del término *suodales* se incluye en la exhaustiva edición y comentario de esta inscripción, obra colectiva de C.M. Stibe, G. Colonna, C. De Simone y H.S. Versnel. La intrerpretación de Versnel es aceptada, entre otros, por R. Bloch (1983) y también, aunque con matizaciones, por J. Bremmer (1982). M. Guarducci (1980), en cambio, sostiene que *suodales* constituiría un sintagma nominal con *mamartei*, con lo que se estaría haciendo referencia a una hermandad consagrada a Marte. Pero, lo cierto es que no se documentan en las inscripciones dativos adnominales de este tipo, sino que es un adjetivo el que señala el culto de los miembros de un hermandad: *sodales Martenses* (CIL XI,4749,6-7), *sodales Fortunenses* (CIL X,174), etc.

18 Publio Valerio Publícola, según la tradición, contribuyó a derrocar la monarquía y fue uno de los primeros cónsules de la República (entre el 509 y 507 a.C.). No se puede desechar, de todos modos, la posibilidad (las concordancias onomásticas son frecuentes en las inscripciones) de que se trate de su hijo, cónsul entre el 475-460.

19 A este respecto, es inevitable establecer un paralelismo con la famosa y triste expedición de los Fabios, narrada por Livio (2,49,5), un paralelismo que BREMMER, J. («The suodales of Poplios Valesios», *ZPE* 47, 1982, 133-147, especialmente en pp. 136-137) sin embargo matiza. Como se recordará, trescientos seis patricios, pertenecientes a la misma *gens*, asumieron como una empresa privada la guerra de Roma contra Verres. Al frente de la expedición, en su calidad de cónsul, iba Publio Valerio: *sequebatur turba propria alia cognatorum sodaliumque* («les seguía [al cónsul y a los trescientos patricios] una multitud de parientes y camaradas»).

20 BREMMER, J., «The suodales of Poplios Valesios», *op. cit.*, 133-147.

frontera de la ilegalidad y constituidas casi siempre por jóvenes nobles[21]. El orador no fue ajeno a estos turbios manejos: con ocasión de su candidatura al consulado del 63, su hermano Quinto le recuerda que es hora ya de reclamar el apoyo que en su día le prometieron determinados nobles[22] y sus respectivas hermandades:

> **(7)** Nam hoc biennio quattuor **sodalitates** hominum ad ambitionem gratiosissimorum tibi obligasti, C. Fundani, Q. Galli, C. Corneli, C. Orchivi; horum in causis ad te deferendis quid tibi eorum **sodales** receperint et confirmarint scio, nam interfui; qua re hoc tibi faciendum est, hoc tempore ut ab his quod debent exigas… («Pues durante este último bienio te has ganado a cuatro hermandades de hombres muy influyentes a la hora de conseguir votos: Gayo Fundanio, Quinto Galo, Gayo Cornelio y Gayo Orquivio. Sé —pues estuve presente— lo que sus compañeros recibieron de ti y las garantías que te dieron al entregarte sus causas. Por eso, lo que debes hacer en este momento es exigirles lo que te deben…», Q. Cic. *Comm*. 19).

Estas asociaciones privadas (*sodalitates*) de jóvenes aristócratas, relacionadas directamente con sobornos electorales (*suffragiis corrumpendis*)[23] serán primero reprimidas por un decreto del senado a comienzos del 56[24] y definitivamente prohibidas un año después mediante la *lex Licinia de sodaliciis*[25]. Una prohibición, por cierto, la de la *lex Licinia*, que no alcanzó al culto de la *Magna Mater* o a la hermandad de los Lupercos: se trataba, pues, aun en su acepción más técnica, de *sodales* y *sodalitates* diferentes.

---

21 Según U. Coli («Collegia et sodalitates», en *Scritti di Diritto Romano*, I, Milan 1973, 1-61), estas *sodalitates* serían, en origen, asociaciones espontáneas en torno a un personaje influyente que se habrían configurado sobre el modelo o al abrigo de las hermandades religiosas. En realidad, ya en época antigua se habla de jóvenes nobles que acompañaban a Coriolano (Dion. Halic. 7,21,3); en época más reciente tenemos noticias de los «clubs» de apoyo a Mario (Plin. *nat. hist*. 36,116) y Sila (D.C. *fr*. 137,2), y, por supuesto, a los triunviros César, Pompeyo y Craso (D.C. 37,54; 37,57; 47,5). Aunque para referirse a este tipo de asociaciones (que acabarán convirtiéndose en auténticas milicias civiles) se habla, como en el texto (7), de *sodalitates*, el término más común para denominarlas es el de *sodalicium*, cargado así de connotaciones negativas.

22 Los cuatro senadores mencionados en el texto (7) habrían sido defendidos con éxito por Cicerón entre el 67 y el 64 de diversos delitos (asesinato, concusión, etc.) por lo que tenían contraída algo más que una deuda de gratitud con el orador. Y puesto que estaba prohibido que los abogados cobraran por su defensa, Cicerón se habría asegurado como pago el futuro apoyo a su candidatura de los miembros de sus respectivas hermandades.

23 Véase, en este mismo sentido, otro pasaje del *Pro Caelio* (al que ya he hecho referencia) en el que Cicerón defiende al joven de la acusación de haber colaborado en la campaña electoral de alguno de sus amigos con la compra de votos: *Quod haud scio an de ambitu et de criminibus istis* ***sodalium*** *ac sequestrium, quoniam huc incidi, similiter respondendum putem*. («Llegados a este punto, no sé si creer que debo dar la misma respuesta a vuestras acusaciones de cohecho y de corrupción electoral en amigos y mediadores», Cic. *Cael*. 16). Sobre estas *sodalitates* de carácter político, se puede consultar entre otros los trabajos de J. Linderski («Ciceros Rede Pro Caelio und die Ambitus- und Vereinsgesetzgebung der ausgehenden Republick», *Hermes* 89, 1961, 477-518) y P. Grimal («La lex Licinia de sodaliciis», en MICHEL, A. y VERDIÈRE, R. (Eds.), *Ciceroniana. Hommage à K. Kumaniecki*, Leiden 1975, 107-115).

24 *eodem die senatus consultum factum est ut* ***sodalitates*** *decuriatique discederent lexque de iis ferretur, ut qui non discessissent ea poena quae est de vi tenerentur* («Ese mismo día [10 de febrero del 56] se redactó un decreto del senado con el fin de disolver las hermandades y sus decurias y proponer una ley al respecto para castigar a los que no se disolvieran con la misma pena con la que se castiga la violencia pública», Cic. *Q.fr*. 2,3,5).

25 A propuesta del cónsul Craso, la ley fue votada con el apoyo de su colega Pompeyo (*Schol. Bob*. p. 353 Or.) a finales de mayo o comienzos de abril.

2.2. Junto a este significado restringido de miembros de una cofradía, de una corporación, de un colegio, sea éste de carácter religioso, político, social o militar (o de todo un poco), el empleo habitual de *sodalis*, desde los primeros textos literarios y en la lengua común, es con un sentido más general de camarada, compañero, amigo, denotando de todos modos un vínculo de relación estrecho, próximo, íntimo[26], pero sin connotaciones religiosas o políticas de ningún tipo. Ésta es la acepción constante, por ejemplo, en las comedias plautinas donde aparece la cuarta parte de los testimonios de *sodalis* en la literatura latina[27]:

> **(8)a** salutem tibi ab **sodali** solidam nuntio («Te transmito un cordial saludo de tu camarada», Plaut. *Bac*. 187).
>
> **(8)b** hic **sodalis** Pistoclero iam puer puero fuit («Ha sido compañero de Pistoclero desde que los dos eran niños», Plaut. *Bac*. 460).
>
> **(8)c** sed qua faciest tuos **sodalis** Philocrates? («¿Qué aspecto tiene tu compañero Filócrates?», Plaut. *Cap*. 646)

Y lo es también en los textos de Cicerón[28]. Casi siempre para expresar una estrecha relación[29], aunque en no pocas ocasiones con claras connotaciones negativas: así, por ejemplo, para referirse a los partidarios de Catilina o —con evidente ironía[30]— a un personaje como Maléolo, el cuestor de Sicilia a quien Verres había sustituido en el cargo y con el que compartía una codicia sin freno:

> **(9)a** nemo est in ludo gladiatorio paulo ad facinus audacior qui se non intimum Catilinae esse fateatur, nemo in scaena levior et nequior qui se non eiusdem prope **sodalem** fuisse commemoret. («No hay nadie en los juegos de gladiadores un tanto

---

26 De ahí que sea muy frecuente (HELLEGOUARC, H., J., 1975: 109-111) la asociación de *sodalis* con otros términos del ámbito semántico de la *amicitia*, como el propio *amicus* (Plaut. *Bac*. 475, *Cas*. 581, *Mer*. 475; Sen. *contr*. 4,1,1; Plin. *epist*. 2,13,6), *cognatus* (Plaut. *Cap*. 528; Ovid. *Ars* 1,753; Liv. 2,49,5), *frater* (Ter. *Ad*. 708; Cic. *Planc*. 29, Ovid. *Ars* 1,753), *aequalis* (Plaut. *Mer*. 612; Cic. *Planc*. 29; Liv. 2,3,2), *adfinis* (Cic. *har*. 45), *vicinus* (Plaut. *Cas*. 477) o *familiarissimus* (Cic. *fam*. 12,14,7).

27 *Bac*. 26, 60, 175, 187, 389, 404, 414, 435, 460, 467, 468, 475, 484, 489, 493, 495, 501, 534, 560, 607; *Cap*. 510, 528, 561, 563, 646, 698; *Cas*. 477; *Cur*. 68, 330; *Epid*. 329, 344, 394,; *Mar*. 475, 594, 612, 621, 845, 947, 995; *Mos*. 310, 1120, 1153; *Per*. 561; *frag. Corn.* 6,2. Siempre con el sentido de «compañero, compinche, camarada». También en el único ejemplo que se documenta en Terencio (*Ad*. 708).

28 En su acepción técnica como miembro de una asociación política o religiosa, además de los ejemplos ya citados (Cic. *Cael*. 16; 26; *Cato* 45), habría que mencionar *Mur*. 56, y tal vez *Sull*. 7.

29 Cf., por ejemplo, Cic. *Ver*. 2,2,49; 2,3,85; *har*. 45, *Planc*. 29; *De orat*. 2,197; 200; 3,42; 3,228; *leg.* 3,49; *Lucul*. 118; *Tusc*. 3,21; *nat*. *deor*. 1,93; 3,80; *fam*. 7,11,2; 12,14,7; *Att*. 2,9,3; 13,1,3.

30 En efecto, Cicerón no se cansará de recordar la desvergüenza de Verres: éste, aprovechando la muerte de su *sodalis* Maléolo (Cic. *Ver*. 2,1,91; 93; 94) y el hecho de ser el tutor de su hijo, «entró a saco en sus bienes» (Cic. *Ver*. 2,1,90). Connotación negativa tiene también la mención de Q. Curcio, juez corrupto y «compinche» de Verres (Cic. *Verr*. 2,1,158), de M. Metelo, «camarada» de Catilina (Cic. *Cat*. 1,19,10; cf. el comentario de Quintiliano, *inst*. 9,2,45), de los «compañeros de juerga y camaradas» (*Antoni conlusores et* ***sodalis***) de Marco Antonio (Cic. *Phil.* 13,3,3), o de los poderosos amigos de Plancio: *quos tu si* ***sodalis*** *vocas, officiosam amicitiam nomine inquinas criminoso* («si tú los llamas *sodales*, estás manchando una amistad obligada con un apelativo calumnioso», Cic. *Planc*. 46).

dispuesto al crimen que no se confiese íntimo de Catilina, nadie en la escena algo liviano y disoluto que no se jacte de haber sido camarada suyo», Cic. *Cat*. 2.9).

(9)b argenti optimi caelati grande pondus secum tulerat, nam ille quoque **sodalis** istius erat in hoc morbo et cupiditate («Se había llevado consigo (Maléolo) una gran carga de excelente plata cincelada, porque era también compañero de ése en esta codicia enfermiza», Cic. *Ver*. 2,9,5)

Los ejemplos con esta acepción general de «camarada, compañero» o simplemente «amigo», son, insisto, los más frecuentes en la literatura latina y prácticamente los únicos[31] cuando se trata de textos poéticos. Virgilio, Ovidio o Marcial sólo documentan este significado[32]:

(10)a ille quidem hoc sperans; nam Pallas ante ruentem,
dum furit, incautum crudeli morte **sodalis**
excipit atque ensem tumido in pulmone recondit.
(« Lo estaba sin duda esperando; Palante recibe [a Hisbón] que corría
enfurecido, sin protegerse por la cruel muerte de su compañero,
y le clava la espada en sus henchidos pulmones»,Verg. *Aen*. 10, 385-7).

(10)b quam procul a nobis Naso **sodalis** abest!
(«¡Qué lejos está de nosotros nuestro amigo Nasón!», Ov. *Trist*. 1,7,10)

(10)c Si vitare velis acerba quaedam
Et tristis animi cavere morsus,
Nulli te facias nimis **sodalem**:
Gaudebis minus et minus dolebis.
(«Si quieres evitar algunas amarguras
y prevenir las duras dentelladas del alma,
no te hagas demasiado amigo de nadie:
te alegrarás menos y sentirás menos dolor», Mart. 12,34,8-11)

Pero es Catulo el poeta que más nos interesa, ya que emplea *sodalis* en contextos muy similares al de la inscripción métrica de la Cueva Negra:

(11)a Alfene immemor atque unanimis false **sodalibus**
iam te nil miseret, dure, tui dulcis amiculi?
(«Alfeno, desmemoriado y falso para con tus queridos camaradas,
¿ya no te compadeces, insensible, de tu dulce amigo?», Catul. *carm*. 30,1-2).

---

31 Con la excepción de Horacio (*carm*. 1,37,4) y de Lucano cuando menciona a los *Titii sodales* (1,602).

32 A los ejemplos citados habría que añadir Verg. *Aen*. 10,386; Homer. *Ilias*, 676, 844, 847 y 850; Horat. *carm*. 1,25,19; 1,27,7; 1,36,5; 2,7,5; 3,18,6; 4,8,2; *sat*. 2,1,30; 2,5,101; *epist*. 1,7,58; Ov. *ars* 1,741; 1,753; 3,569; *rem*. 586; *trist*. 1,3,65; 1,5,1; 1,8,17; 3,6,13; 3,8,9; 3,13,9; 4,5,1; 4,6,45; 4,8,11; *Pont*. 1,8,25; 2,4,33; 2,6,5; 3,6,1; 3,6,11; 4,12,37; 4,13,1; Stat. *Silv*. 1,5,9; 4,5,25; 5,2,99; Iuv. *Sat*. 11,192; Mart. 1,15,1; 1,54,7; 1,86,5; 1,99,14; 1,106,2; 2,30,3; 2,43,15; 2,44,4; 2,44,10; 2,48,4; 4,61,13; 5,19,9; 7,84,5; 7,86,5; 9,2,8; 10,37,3; 10,104,8; 11,88,3; 12,25,3; 14,11,1.

(11)b Poetae tenero, meo **sodali**,
velim Caecilio, papyre, dicas
Veronam veniat
(«A un dulce poeta, a mi compañero
Cecilio, me gustaría, papiro, le dijeras
que venga a Verona», Catul. *carm*. 35,1-3).

En efecto, Catulo siempre utiliza el término *sodalis* para referirse no a un amigo cualquiera, sino a aquellos por los que sentía un afecto especial, como Veranio y Fábulo (*carm*. 12,13 y 47,6) y que compartían con él una misma sensibilidad poética[33]: Gayo Helvio Cinna (*meus sodalis* le llama en *carm*. 10,29), Alfeno Varo[34], al que se refiere en 11(a), y Cecilio Balbo, el «dulce poeta» de 11(b).

Los *sodales* de Catulo comparten, pues, afectos y aficiones, amistad y poesía. Lo mismo que nuestros *sodales Heliconi* de la Cueva Negra.

3. EL CONTEXTO LITERARIO DE LA CUEVA NEGRA

Si como parece evidente no pocas de las inscripciones métricas de la Cueva Negra son ejemplo «de una poesía para iniciados y limitada a un grupo que conoce sus motivaciones y goza de sus logros», nos encontraríamos ante un contexto literario en cierto modo paralelo al de los poemas catulianos[35] y que, en todo caso, resulta fundamental para entender el sentido mismo de nuestros *sodales Heliconi*. En efecto, la repetición misma de versos de una inscripción a otra, las variaciones y reminiscencias virgilianas y ovidianas, el sabor elegíaco-irónico o bucólico de no pocas de estas inscripciones, etc. ponen de manifiesto —más allá de sus verdaderos logros— la decidida voluntad literaria de sus autores, pertenecientes a buen seguro a la élite urbana, culta y romanizada, de Carthago Nova (Cartagena) o de Lucentum (Alicante).

En tal contexto, la referencia a las musas, a la inspiración poética, parece lógica y esperable; desde esta perspectiva, nuestros «compañeros de las Musas» (*sodales Heliconi*) hay que ponerlos en relación con otras alusiones mismas a la inspiración poética, como la inscripción 23 de la Cueva Negra, de difícil interpretación pero donde se lee claramente *Musa*:

(12)a QVI ITIS VBI INPROBUS NII **MVSA** II INVTILIS

y, sobre todo, con las tres últimas líneas de la inscripción 37:

33 También Ovidio (*trist*. 4,10,46), al recordar con nostalgia su relación con los poetas de su época, habla del deber de amistad (*iure sodalicii*), que movía a Propercio a recitarle sus ardientes composiciones amorosas.

34 Para algunos estudiosos, podría tratarse de Quintilio Varo, amigo también de los poetas Virgilio y Horacio (Hor. *Od*. 1,24).

35 Así parecen apuntarlo Stylow y Mayer cuando añaden: «Poco a poco pudo incluso formarse un círculo literario en torno a la cueva que pudo ser la extrapolación de uno existente ya en *Carthago Nova* si queremos pensar en un público y unos autores cercanos a Fortuna» («Los TITVLI de la Cueva Negra. *op. cit.*, p. 402).

(12)b [-6?-] QVISQVE VENIS ANTRVM COGNOSCES [.]E[-3?]AT+M
PIERIDES NIVEAS IVNGES CUM BACCHO+[4?-]++[---]
LAETVS ERIS **VERSVS**QUE LEGES CUM LIBES +[..]+ES
(«Quienquiera que vengas a la cueva [la] conocerás [….]
juntarás las níveas Piérides con Baco […]
estarás alegre y leerás los versos mientras bebes», *Inscr.* 37).

Esta última inscripción, aunque fragmentaria y de difícil lectura, guarda notables paralelismos con la nº 30, el texto inicial de nuestra exposición en el que aparecía el sintagma *sodales Heliconi*. Se lee, por ejemplo, *guttae de vertice…/ ….fluit unda sub antro nivali* (lin. 9-10) que recuerda claramente el inicio de nuestra inscripción *guttae cadunt de v[e]rtic[e]*: en uno y otro caso se describe el marco físico de la Cueva Negra y las gotas de agua que caen desde su bóveda[36].

Pero, más allá del espacio físico compartido y recreado, es el ambiente y las referencias literarias —comunes a las dos inscripciones— lo que importa sobre todo destacar. Como bien señaló el Dr. Mariner en un trabajo de 1986 pero publicado con posterioridad a su muerte (1996: 437-8), hay en los últimos versos de la inscripción 37 «una gratificante invitación al visitante a leer y beber, no desprovista, eso sí, de un estilo docto, con los términos *Pierides* para las musas (= versos) y *Baccho* (= vino)». El paralelismo, de nuevo, con el final de la inscripción 30 es evidente: en uno y otro caso se habla de los que acuden a la cueva (*quisque venis antrum / hoc sani veniunt*), del ambiente festivo y de la alegría que envuelve a estos visitantes (*baccho…laetus eris…cum libes… / gaudent… gaudiat… gaudiant*) y, lo que más nos interesa ahora, de la actividad literaria que comparten y disfrutan: *Pierides niveas… versus leges / qui fecit… sodales Heliconi*.

En efecto, en los dos últimos versos de la inscripción 37 hay una referencia directa y doble a los *tituli picti* que cubrían las paredes rocosas de esta cueva fresca y sombría (*antro nivali*): directa en *versus leges* y metonímica y poética en *Pierides niveas*. Porque estas «refrescantes Musas»[37] que hay que mezclar con Baco no son sino los versos pintados en una cueva descrita también con un adjetivo similar (*antro nivali*), unos versos inspirados por las Musas e inscritos

36 Es posible ver, como apuntan Velázquez-Espigares (Traducción al castellano, *op. cit.*, p. 470-1), reminiscencias de Lucrecio (5, 948-952; 6, 943-944), sobre todo cuando éste describe las grutas habitadas por las ninfas.

37 Es decir, el adjetivo *niveae* ofrece, a mi juicio, una doble lectura: como epíteto referido a las Musas («puras, blancas») y como adjetivo descriptivo de la realidad física de la cueva y las paredes sobre las que se inscriben los versos («frescas»). Pero puesto que aquí la referencia a las Piérides/Musas es puramente metonímica (= versos), es el segundo sentido de *niveae* el que se impone claramente. A este respecto (las diferencias con nuestra interpretación son mínimas) no me resisto a reproducir el comentario de Mariner (1999: 438) a estos versos: «Los versos pintados en la cueva la hacen ya no sólo lugar delicioso y saludable para el cuerpo, sino ameno y sedante para el espíritu avisado y sensible, que gozará con la lectura de su «decoración», inspirada por las musas. Mediante un sencillo par de adjetivos etimológicamente emparentados y que habrían podido ser tomados como sinónimos, lo discrimina doctamente: el antro es *nivali*, tomando de la nieve para él su carácter más sensorial, táctil, de temperatura «fresquísimo»; esta Pierides son *niveae*, que recoge de su étimo una cualidad visual, sensación mucho más abstracta: «blanquísimas». De este autor de III 5 [en referencia a la inscripción 37] cabe decir que ya miraba en las breñas de Fortuna lo mismo por lo que las admiramos hoy».

en un techo rocoso que rezuma frescor y humedad. El paralelismo de los dos últimos versos resulta así evidente: *Pierides niveas iunges = versusque leges*; *cum Baccho = cum libes*[38].

Pues bien, del mismo modo que esas *Pierides niveas* estarían describiendo la actividad misma de los versos pintados en el *locus amoenus*, sombrío y fresco, de la Cueva Negra, los *sodales Heliconi* son a buen seguro los artífices de esos versos: es el grupo de amigos, de iniciados, que comparten la inspiración y el gusto por la poesía. No de otro modo hay que entender la coordinación *gaudiat qui fecit gaudiant [n]ostrique sodal[e]s Heliconi*: es el autor mismo de la inscripción (*qui fecit*) el que se alegra y goza, del mismo modo que lo hacen sus camaradas poetas, compañeros del Helicón, amigos de las musas.

4. HELICONI: ¿CULTO A LAS MUSAS O INSPIRACIÓN POÉTICA?

Esta lectura estrictamente literaria del sintagma *sodales Heliconi*, sin necesidad de connotaciones religiosas añadidas, se ve confirmada, a mi juicio, por el empleo mismo de los términos *Helicon* y *Heliconius* en los textos literarios.

En primer lugar, conviene precisar la morfosintaxis misma de la forma *Heliconi*. De acuerdo con la lectura de Velázquez-Espigares *op. cit.* habría que entender *Heliconi* en dativo. Se trata, a mi juicio, de una *lectio difficilior* ya que con *sodales*, aun en su acepción técnica de miembros de una cofradía religiosa, es excepcional[39] la presencia de un dativo adnominal para referirse a la divinidad objeto de culto. Parece, por tanto, más lógico pensar en una forma de nominativo plural *Heliconi* (del adjetivo *Heliconius,a,um*), «los camaradas heliconios (poetas)»[40], con lo que mantendríamos además la construcción habitual (*sodales* + adjetivo) documentada tanto en inscripciones como en textos literarios[41].

---

38 La metonimia *Pierides* = versos o poesía, aparece, por ejemplo, en Lucrecio (1,926; 4,1), Ovidio (*Pont*. 4,2,25; 4,8,70; 4,16,42), Estacio (*silv*. 3,1,67) o Tibulo: *Quin etiam adtonita laudes tibi mente canebam, / et me nunc nostri Pieridumque pudet* («Más aún, entonces entonaba para ti alabanzas con mente embebida / y ahora en cambio me avergüenzo de mí mismo y de mis versos», 1,9,47-48). Para la asociación Baco y Piérides, cf. Tib. 3,4,43-44, citado por González Blanco (1999: 506, n. 95). Más significativo es, a mi juicio, el pasaje en el que Propercio manifiesta su pasión por la poesía (*coluisse Helicona*) a ser posible mezclada con vino: *Me iuvat in prima coluisse Helicona iuventa / Musarumque choris implicuisse manus: / me iuvet et multo mentem vincire Lyaeo* («me agrada haber cultivado el Helicón desde mi primera juventud y entrelazar mis manos en las danzas de las musas; me agrada también encadenar mi pensamiento con abundante vino…», Prop. *carm*. 3,5,19).

39 Por más que los autores apunten en una nota que *sodales Heliconi* aparece «con el régimen sintáctico habitual» [en dativo]. El único caso que podría invocarse sería la *Lapis Satricanum* recogida en el texto (6), si, como pretende M. Guarducci («L'epigrafe arcaica di Satricum a Publio Valerio», *RAL* 35, 1980, 479-489), la forma *mamartei* es un dativo adnominal dependiente de *suodales*. Una interpretación rechazada, entre otros, por Versnel («Die neue Inschrift von Satricum in historischer Sicht», *Gymnasium* 89, 1982, 193-235, especialmente p. 235) y Bloch («À propos de l'inscription latine archaïque trouvée à Satricum», *Latomus* 42, 1983, 362-371, especialmente p. 371) con el argumento de que nunca en los documentos epigráficos se atestigua en estos contextos un dativo adnominal.

40 Este adjetivo es mucho más usual en los textos literarios que la forma sustantiva *Heliconiades*, *-um*, utilizada sólo en plural.

41 En efecto, aun en contextos religiosos, lo constante es que aparezca un adjetivo para referirse al objeto de culto o a la naturaleza de la corporación o colegio: *sodales Titii* (Varr. *ling*. 5,85; Lucan. 1,605), *sodales aerari* (CIL 6,9136), *sodales geniales* (CIL 10,8109), *sodales Martenses* (CIL 11, 4749), *sodalium Augustalium* (Tac. *Ann*. 1,54,1), *sodali Hadrianali* (CIL 13,8007), etc.

Sea como fuere, del análisis del empleo en los textos latinos tanto del sustantivo *Helicon* como de las formas derivas *Heliconius* o *Heliconiades*[42] resulta evidente que, más allá de los casos en los que se hace referencia de forma directa a la montaña de Beocia consagrada a Apolo y a las Musas[43], lo habitual es que estos términos se empleen de forma derivada o metonímica, para referirse —y así lo recoge explícitamente el *Oxford Latin Dictionary*— «to poetic inspiration» (GLARE, P.G.W. *Oxford Latin Dictionary*, Oxford [1980] 1992: s.v.).

Los numerosos testimonios literarios así lo confirman[44]. Desde el texto (13)a de la *Eneida* de Virgilio, una invocación a las musas antes de la descripción de los pueblos de Italia que acudieron en ayuda de Turno, a los versos de Ovidio —(13)b— en los que —siguiendo el tópico literario— el poeta se declara incapaz de narrar el dolor de las Meleágrides aunque la divinidad le hubiera dado el Helicón entero[45], o al epigrama de Marcial en el que ensalza el talento épico de Lucano, uno de los mejores poetas latinos:

(13)a Pandite nunc **Helicona**, deae, cantusque movete
(«Abrid ya el Helicón, diosas, e iniciad vuestro cantos», Verg. *Aen*. 7,641).

(13)b Non, mihi si centum deus ora sonantia linguis
ingeniumque capax totumque **Helicona** dedisset,
(«Aunque un dios cien bocas sonoras con sus lenguas
me hubiera dado y un vasto talento y el Helicón entero», Ov. *Met*. 8,533-4).

(13)c Ille tuus vates, **Heliconis** gloria nostri
Pieria caneret cum fera bella tuba
(«Aquel ilustre poeta tuyo [Lucano], gloria de nuestro Helicón,
cuando cantaba con la trompeta de las Piérides fieros combates», Mart. 10,64,3)

No he encontrado, en cambio, —y es éste un dato fundamental— ningún ejemplo en el que el término *Helicon* o *Heliconius* aparezca con connotaciones estrictamente religiosas, significando algo así como «referido al culto [religioso] a las Musas»[46].

Por el contrario, sí pueden traerse a colación no pocos pasajes en los que los poetas son designados precisamente mediante sintagmas similares a *sodales Heliconi*. Las variaciones, en

---

42 Aparecen, en total, 69 ejemplos hasta el s. II d.C., de acuerdo con la búsqueda realizada en el CD-ROM PHI #5.3 de Packard.

43 Cf., por ejemplo, Ov. *Met*. 2,217-227, pasaje en el que el Helicón aparece en medio de una enumeración de distintos montes legendarios (Atos, Tauro, Tmolo, Ida, Etna, Parnaso, etc.). Otros pasajes similares: Lucret. 6,786; Hor. *carm*. 1,12,5; Prop. 3,3,1; Ov. *Met*. 5,254; 5,663; *trist*. 4,1,50; *fast*. 4,193; Hyg. *Astron*. 2,18,1; 2,27,1; Gell. *N.A.* 3,11,1, etc.

44 A los ejemplos de (13) se pueden añadir: Verg. *Aen*. 10,163; Hor. *epist*. 2,1,218; Prop. 3,5,19 (citado en nota 33); Ov. *Amor*. 1,1,15; *trist*. 4,10,23; 4,10,120; Mart. *epigr.* 12,5,4.

45 Es decir, la inspiración poética o, como anota Ruiz de Elvira (1964,II:116), «todos los talentos artísticos que atesora el Helicón por vivir en él las Musas».

46 Los poetas, eso sí, se consideran «sacerdotes de las Musas» y entienden su propia misión como algo sagrado. Pero en la expresión de este *locus communis* utilizan siempre las formas *Musarum sacerdos* (Hor. *carm*. 3,1,3; Ov. *am*. 3,8,23) o *Musarum sacra* (Ov. *Pont*. 4,2,49; Mart. 10,58,13). Un buen comentario de las distintas interpretaciones (mitológicas, metafóricas o religiosas) que ofrece la mención de las musas en Ovidio es el trabajo de G. Lieberg («Ovide et les Muses», *LEC* 48, 1980, 3-22).

efecto, son mínimas: en vez de *sodales* se habla de *comites* o *turba*; y como determinantes, junto al adjetivo *Heliconius*, encontramos las variantes *Heliconiadum*, *Pieridum* y, cómo no, *Musarum*.

Así, por ejemplo, Lucrecio nos ofrece en la forma (*Heliconiadum comites*) y en el contenido («compañeros de las Musas») un paralelismo casi exacto con los *sodales Heliconi* de la Cueva Negra. Al igual que Varrón, quien en un fragmento de sus *Menipeas* documenta la variante *Pieridum comes* (*Men*. fr. 467,1), la misma expresión que retomará Marcial un siglo después. Por su parte, Virgilio, para agotar todas las posibilidades formales, en el recuento de los troyanos que cayeron abatidos por Turno, se refiere al poeta Créteo como *Musarum comitem*[47]:

> **(14)a** Adde repertores doctrinarum atque leporum,
> adde **Heliconiadum comites**; quorum unus Homerus
> («Añade los creadores de ciencia y de belleza,
> los compañeros de las Musas; y entre ellos, el primero Homero», Lucr. 3, 1037-8)
>
> **(14)b** Non sum ego causidicus, nec amaris litibus aptus,
> sed piger et senior **Pieridumque comes**
> («Yo no soy abogado ni alguien apto para amargas disputas,
> sino perezoso, anciano y compañero de las Musas», Mart. 12,68,4).
>
> **(14)c** et Clytium Aeoliden et **amicum** Crethea **Musis**,
> Crethea **Musarum comitem**, cui carmina semper
> et citharae cordi numerosque intendere nervis.
> («y al Eólida Clitio, y a Créteo, amigo de las musas,
> a Créteo, compañero de las musas, a quien siempre los versos
> agradan y las cítaras y marcar el ritmo con las cuerdas; Verg. *Aen*. 9,770-772).

Sodales Heliconi, Heliconiadum comites, Pieridum comes, Musarum comes, son simples variantes poéticas para expresar un mismo contenido. Pero no las únicas. Ovidio, por ejemplo, califica a los poetas (*vates*)[48] de *Pieridum turba* («séquito, tropel de las Musas»), una imagen que volverá a utilizar Estacio[49] mediante la simple sustitución del genitivo por el adjetivo *Heliconia*:

> **(15)a** Quis tibi, saeve puer, dedit hoc in carmina iuris?
> **Pieridum** vates, non tua **turba** sumus.
> («¿Quién te ha dado, niño cruel, este derecho sobre la poesía?
> Los poetas no somos seguidores tuyos sino de las musas», Ov. *am*. 1,1,5-6).

---

47 El comentario de Servio a este pasaje virgiliano es ciertamente ilustrativo: *musarum comitem non re vera «comitem», sed carminum studiosum*.

48 Quien, por cierto, para referirse a los poetas habla de «los cultivadores del Helicón» (*Helicona colentes*, Ov. *Pont*. 4,2,11), que recuerda a su vez la expresión de Propercio (*coluisse Helicona*) recogida *supra*, nota 35.

49 Estacio se refiere también a las musas como «séquito Heliconio del docto Apolo» (*doctique* ***cohors Heliconia*** *Phoebi*, Stat. *Silv*. 5,391).

(15)b vos etiam nostris, **Heliconia turba**, venitis
addere rebus opem
(«También vosotros, tropa Heliconia, acudís
a prestarnos ayuda», Stat. *Theb*. 7,282-3).

5. RECAPITULACIÓN

En conclusión, más allá de la interpretación puntual de algunos de los textos comentados, los paralelismos que acabo de mencionar y, sobre todo, los argumentos que he desarrollado con brevedad en las páginas precedentes son, creo, suficientes para apoyar la idea de que el sintagma *sodales Heliconi* significa —en la inscripción en que aparece— «compañeros de las Musas» y que no hay necesidad de buscar, por tanto, connotaciones religiosas añadidas. Dichos argumentos son en síntesis los siguientes:

(i) el empleo casi constante del término *sodales* en los textos poéticos con el significado general de compañero o amigo (§ 2);

(ii) el contexto literario que envuelve las inscripciones de la Cueva Negra y, de manera especial, aquella en la que aparecen nuestros *sodales Heliconi* y en la que se recrea en tono festivo la actividad misma —los *tituli picti*— allí desarrollada (§ 3);

(iii) el empleo de *Helicon* o *Heliconius*, asociado o no a *sodales*, sin connotación religiosa alguna, para referirse sobre todo a la inspiración poética (§ 4).

La misma inspiración que, a buen seguro, buscaban los visitantes de la Cueva Negra que hace más de veinte siglos acudían a aquel singular *locus amoenus* para, en medio del vino y la alegría, dar rienda suelta a las musas.

Eran sin duda —y no se me ocurre una denominación más feliz y exacta del universo (amistad y poesía) compartido— *sodales Heliconi*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BENVENISTE, E., *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, vol. I, París 1969.

BLOCH, R., «À propos de l'inscription latine archaïque trouvée à Satricum», *Latomus* 42, 1983, 362-371.

BREMMER, J., «The *suodales* of Poplios Valesios», *ZPE* 47, 1982,133-147.

COLI, U., «*Collegia et sodalitates*», en *Scritti di Diritto Romano*, I, Milán, 1973, pp. 1-61.

DAREMBERG, Ch.-SAGLIO, E., *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, vol. IV, Graz [1911] 1969.

DUMÉZIL, G., *Jupiter Mars Quirinus*, vol. IV, París 1941.

ERNOUT, A.-MEILLET, A., *Dictionnaire étymologique de la Langue Latine* (4ª ed. aumentada y corregida por J. André), París [1932] 1985.

FLOBERT, P., «L'apport des inscriptions archaïques à notre connaissance du latin prélittéraire», *Latomus* 50, 1991, 521-543.

GLARE, P.G.W. (ed.)), *Oxford Latin Dictionary*, Oxford [1980] 1992.

GONZÁLEZ BLANCO, A. - MAYER, M. - STYLOW, A. U. - GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, R., *El balneario romano y la Cueva Negra de Fortuna (Murcia). Homenaje al prof. Ph. Rahtz*, monogr. Antigüedad y Cristianismo, XIII, 1996 (Murcia).

GONZÁLEZ BLANCO, A., «Los textos de la Cueva Negra y sus perspectivas histórico-religiosas», en GONZÁLEZ BLANCO, A. *et alii*, *Antig crist*, XIII, 1996, *op. cit*. pp. 477-518.
GRIMAL, P., «La *lex Licinia de sodaliciis*», en A. Michel-R. Verdière (eds.), *Ciceroniana. Hommages à K. Kumaniecki*, Leiden, 1975, 107-115.
GUARDUCCI, M., «L'epigrafe arcaica di Satricum a Publio Valerio», *RAL* 35, 1980, 479-489.
HELLEGOUARC, H. J., *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la Republique*, París 1971.
LIEBERG, G., «Ovide et les Muses», *LEC* 48, 1980, 3-22.
LINDERSKI, J., «Ciceros Rede Pro Caelio und die Ambitus- und Vereinsgesetzgebung der ausgehenden Republik», *Hermes* 89, 1961, 477-518.
MARINER, S., «Comentarios filológico y métrico», en GONZÁLEZ BLANCO, A. *et alii*, *op. cit*. ([1986]1996) pp. 423-440.
MAYER, M., «La Cueva Negra de Fortuna (Murcia). *Tituli picti*», en A. González Blanco *et alii*, *Antig crist* XIII, 1996, *op. cit*., pp. 407-422.
RUIZ DE ELVIRA, A., *P. Ovidio Nasón. Metamorfosis*, vol. II, Madrid 1964.
SIMONE, C. de, «Latino *sodalis*, un problema di ricostruzione semantica», H. Geckeler *et alii* (eds.), *Logos* semantikos, III, *Studia Lingüística in honorem Eugenio Coseriu 1921-1981*, Berlín-Madrid, 1981, 289-293.
SIMONE, C. de, «L'iscrizione latina arcaica di Satricum: problemi metodologici ed ermeneutici», *GIF* 12 [33], 1983, 25-56.
STIBE, C.M. - COLONNA, G. - SIMONE, C. DE-VERSNEL, H.S. (introd. de M. Pallotino), *Lapis Satricanus*, La Haya, 1980.
STYLOW, A.U. - MAYER, M., «Los *TITVLI* de la Cueva Negra. Lectura y comentario literario y paleográfico», en A. González Blanco *et alii*, *Antig crist* XIII, 1996, *op. cit*. pp. 367-403.
VELÁZQUEZ, I. - ESPIGARES, A., «Traducción al castellano de los textos de la Cueva Negra», en A. González Blanco *et alii*, *Antig crist* XIII, 1996, *op. cit*. pp. 453-475.
VERSNEL, H.S., «Die neue Inschrift von Satricum in historischer Sicht», *Gymnasium* 89, 1982, 193-235.
WALDE, A. - HOFMANN, J.B. (1954), *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg.

La cultura latina en la Cueva Negra. En agradecimiento y homenaje a los Profs. A. Stylow, M. Mayer e I. Velázquez
Antig. crist. (Murcia) XX, 2003, pp. 373-386

LA DIOSA FORTUNA. RELACIONES CON LAS AGUAS Y LOS MILITARES. EL CASO PARTICULAR DEL BALNEARIO DE FORTUNA (MURCIA)*

Rafael González Fernández
Área de Historia Antigua
Universidad de Murcia

RESUMEN

En el presente artículo se repasan las distintas advocaciones de la diosa Fortuna con especial referencia a las relacionadas con el agua. Se advierte una preferencia muy fuerte en el culto a la llamada Fortuna balnearis por parte del estamento militar en las provincias periféricas del Imperio Romano y en último lugar se repasan las posibles huellas del culto a la Fortuna.

SUMMARY

This paper deals with the different worshipping names of the goddess Fortuna, paying special attention to those connected with 'water'. Through this study it is clear that the cult of the so-called Fortuna Balnearis is the most important one among the military class in the peripheral provinces of the Roman Empire. Finally this paper analyzes the possible signs of the cult of.

* Este artículo ha sido realizado en el marco del proyecto de investigación financiado por la Fundación Séneca de la Comunidad Autónoma de la Región de Murcia (Proyecto PB/33/FS/02 Nº 5882): «Ciudadanía e interculturalidad. Cambios culturales en el Imperio Romano bajo los Severos.»

INTRODUCCIÓN

Frente a un Jano bifronte múltiples podían ser los rostros de Fortuna. Los romanos reconocían un gran número de aspectos diferentes de la diosa conocida como Fortuna. Como Fortuna Augusta era asociada específicamente con la fortuna o la suerte del emperador y numerosos altares así lo atestiguan. Como *Fortuna Balnearis* o «Fortuna de los baños» recibía sus ofrendas de manos de militares, normalmente en provincias fronterizas del Imperio. Eran levantados altares sobre todo en baños cercanos o construidos en los propios asentamientos militares, a menudo en estas ofrendas se asociaba a *Fortuna Salutaris*, la «Fortuna de la salud y del bienestar físico» y asimismo a la *Fortuna Redux*, la «Fortuna del regreso», de la vuelta a casa, aspectos todos ellos importantes en la mente de un soldado que cumplía su servicio militar en lejanas tierras, alejadas de la Urbe. También existía una *Fortuna Privata*, «fortuna personal» frente a la *Fortuna Publica*, «la fortuna colectiva», podríamos traducir, o la Fortuna Romana, de todo el pueblo romano. El emperador Constantino le construyó incluso un templo en la ciudad que fundó y que llegaría a ser la otra capital del Imperio: Constantinopla. Otros «rostros» de esta divinidad eran la *Fortuna Virgo* a la que las novias romanas dedicaban sus ropas y juguetes antes del matrimonio, o la *Fortuna Muliebris*, que velaba por las mujeres romanas. Otra Fortuna, la *Primigenia* tenía su santuario en Praeneste, en el Lacio. Su nombre, Fortuna «primogénita», podría indicar quizás nos encontramos ante la cuna del nacimiento del culto de esta diosa, pero esto no está ni mucho menos probado. En Preneste se encuentra un gran complejo dedicado a esta deidad, que incluye un teatro y, sobre todo, un centro oracular. Como corresponde a las múltiples caras de esta peculiar y polifacética diosa muchas eran también las festividades que se celebraban en Roma y fuera de ella en atención a su culto: el 25 de mayo, el 11 de junio, 13 de agosto, 13 de noviembre, etc.

ORIGEN Y DENOMINACIONES

Fors-Fortuna o simplemente Fortuna es una diosa muy antigua en Roma y en el Lacio que representaba la personificación del «puro azar», que cumplía cometidos protectores sobre individuos, lugares, etc. y cuyos orígenes son aún hoy imprecisos[1]. Aunque en muchas ocasiones en los testimonios literarios viene nombrada sólo como Fors, en las acciones de culto suele ser venerada bajo el doble nombre de *Fors-Fortuna*, sin embargo las dedicatorias a esta advocación son escasas y bastante antiguas[2]. Como dato curioso y de su aparición tardía debemos mencionar que en el reverso de varias series de follis, emitidos en 311-312, en honor de Galerio divinizado, que portaban la inscripción *Forti Fortunae*[3]. Marquardt opinaba que en la época más antigua era una divinidad campestre, protectora del trabajo agrícola y sólo más tardíamente pasaría a convertirse en divinidad del azar[4], como ya comentaba en su tiempo Cicerón (*De Leg.* II, 28).

---

1 En general sobre todas las cuestiones referentes a la diosa Fortuna véase J. CHAMPEAUX, *Fortuna. Le culte de la Fortune à Rome et dans le Monde Romain*, I, Roma, 1981. Id., *Fortuna II. Les transformations de Fortune dans la République*, París, 1987. También I. KAJANTO, «Fortuna», *ANRW* II. 17.1, pp. 502-558. G. RADKE, *Die Götter Altitaliens*, Münster, 2ª ed., 1979, pp. 132-134; F. RAUSA , «Fortuna» *LIMC* VIII, 1997, 1,125-141; 2,90-109.

2 CIL VI 167, 168, 169 y 170.

3 C.H.V. SUTHERLAND, *The Roman imperial coinage*, VI, Londres, 1967, pp. 452, 454, 480; nº 205-206; pp. 482 y ss., nº 220-221; 223-224; 226.

4 Vid. J. CHAMPEAUX, *Fortuna, I, op. cit.*, pp. 225 y ss.

La fundación de su culto se atribuye a Servio Tulio y estaría en íntima relación con el de *Mater Matuta* y su fiesta se celebraba el 24 de junio[5]. De época imperial conocemos el templo que Tiberio en el año 17 dedicó a la *Fors Fortuna* en los jardines de César y seguramente de otro templo de esta diosa derivaba el nombre del *vicus Fortis Fortunae* localizado en la regio XIX[6].

Fortuna era la divinidad considerada como la causante de los sucesos prósperos o desgraciados (que eran conocidos previamente por los dioses) que acaecían a los hombres y también se le consideraba la autora de lo inesperado y lo imprevisto. Su culto antíquísimo, como ya hemos mencionado, se extendió de forma fulgurante por todo el Imperio Romano y fue adorada bajo múltiples advocaciones y solía ser invocada en múltiples actos y circunstancias, no sólo de la vida pública y oficial sino también de la vida privada. También era particularmente apreciada y celebrada como divinidad oracular, destacando en este aspecto sobre todo la Fortuna de Praeneste[7]. Asimismo también desempeñaba un papel importante en la conservación del bienestar físico de los hombres y por esta razón era considerada como protectora de la salud y así la muestran numerosas inscripciones que casualmente, como veremos, aparecen vinculadas a lugares de baño y en definitiva asociada al agua.

La diosa que, debido a su cada vez más creciente popularidad, recibió una gran cantidad de epítetos estudiados en su momento por Kajanto[8] y cuyo número sigue aumentando con la aparición de nuevas inscripciones[9]. Como muestra estimativa del gran número podemos citar los siguientes[10]: *Adiutrix, Aeterna, Alma, Antiates, Arelatensis, Augusta, Balnearis, Barbata, Beata, Bona, Breuis, Cancesis (o Camcesis), Casualis, Citerioris, Caelestis, Colenda, Conseruatrix, Crassiana, Diua, Domestica, Dubia, Dux, Ephesia, Equestris, Felix, Filia Iouis, Flauia, Folianensis, Inuictrix, Iuveniana, Magna, Mala, Mammosa, Manens, Melior, Memor, Muliebris, Nemausensis, Nemesis, Obsequens, Opifera, Panthea, Pientiana, Praenestina, Praesens, Praetoria, Primigenia, Privata, Publica, Redux, Regina, Respiciens, Restitutrix, Salutaris, Sancta, Servatrix, Stabilis, Supera, Torquatiana, Tulliana, Tutatrix, Tutela, Victrix, Virgo, Viriles, Viruniensis, Viscata...*, etc., además como divinidad protectora de los hombres, de los lugares, de las instituciones y, en general, de las cosas, puede aparecer como protectora de cualquier persona u objeto: *Fortuna Augusti* o *Augustorum* (CIL III 1421, CIL VI 180), *F. Huius Loci* (CIL III 10399; VI, 177), *F. Imperii* (CIL XI 3075), *F. Legionis* (XIL III 10992), *F. Municipii* (CIL IX 2586), *F. Populi Romani* (CIL VII 702), etc.

También en muchas ocasiones suele aparecer unida a diversas divinidades entre las que destacan *Iuppiter, Iuno, Minerva, Hercules, Felicitas, Salus Publica, Fatum Genius, Aesculapius, Hygia*[11], etc.

---

5 CIL IX 4192; CIL VI 2296; CIL IX 421; CIL VI pp. 2305-2306.

6 CIL VI 9493.

7 Vid. F. FASOLO y G. GULLINI, *Il Santuario della Fortuna Primigenia a Palestrina*, Roma, 1953; G. GULLINI, «Il Santuario della Fortuna Primigenia a Palestrina», *ANRW* I.4, 1973, P. 746-799.

8 I. KAJANTO, «Fortuna», *ANRW* II. 17.1, pp. 502-558, especialmente pp. 510-516, dividiendo los epítetos en seis categorías: *Vis Fortunae, Fortuna Hominum, Fortuna Locorum*, epítetos de significado incierto, epítetos divinos de Fortuna y epítetos identificados con otras deidades.

9 Uno de los últimos ha sido la *Fortuna faventis* (*AE* 1995, 867 ss. II-III en Soria, Hispania).

10 Pueden verse las listas más o menos numerosas de epítetos atribuidos a la diosa Fortuna en E. DE RUGGIERO (dir.), *Dizionario Epigrafico di Antichità romane*, Roma, 1886, s.v. Fortuna; también en I. KAJANTO, *ANRW II.* 17.1, pp. 510-516.

11 Para una lista más completa cf. E. DE RUGGIERO, *Dizionario*, pp. 191-192.

En el apartado de las dedicatorias en las denominadas inscripciones votivas hemos de decir que éstas son numerosísimas, dada la extraordinaria difusión de la diosa, y las ofrendas o acciones de gracias obedecen a innumerables causas. Los dedicantes suelen dar las gracias a la divinidad por cualquier suceso tenido por feliz: consecución de un deseo, de un cargo, de hijos y de cualquier cosa que pueda desear un devoto.

EL CULTO EN ROMA

Según la leyenda su culto fue introducido por el rey Servio Tullio, el cual, no podía ser de otra manera, le agradecía de esta forma su acceso al trono y su largo y próspero reinado[12].

Precisamente de época serviana tenemos testimonios del templo de la diosa en el Foro Boario, o fuera de la ciudad, en la orilla derecha del Tíber, el llamado fanum *Fortis Fortunae*, pero quizás donde se veneró de forma más especial fue en Preneste, en donde la *Fortuna Primigenia* fue elevada a diosa propiciatoria nacional. Llegaron a ser muy famosas las *sortes praestinae*, respuestas oraculares comunicadas por medio de trozos de madera inscritas, conservadas en un arca de madera de olivo y que eran extraídas al azar para ser interpretadas ante la persona o personas que habían solicitado la respuesta oracular. También es muy conocida la institución del culto a la *Fortuna Redux* que fue hecho oficial tras la vuelta del emperador Augusto a Roma después de su viaje por Sicilia, Grecia, Asia y Siria[13], y que, a partir de este momento, fue considerada la divinidad protectora del emperador durante sus viajes y expediciones. El primer altar documentado de la *Fortuna Redux* fue ofrecido el 12 de octubre y consagrada el 5 de diciembre del año 19 a.C. (siendo cónsules Lucrecio Vespillón y Marco Vinicio). Desde entonces cada año se le ofrecía un sacrificio oficiado por un pontífice y vírgenes vestales. A partir del 11 a.C. al sacrificio se añadieron unos *ludi* que se celebraban el 30 de julio.

Y fuera de Roma el culto no es menor, como nos lo atestigua Plinio el Viejo en un texto no exento de ironía y cinismo[14]:

> *«...pues en todo el Universo, en todas partes y a todas horas sólo se nombra y se invoca a la Fortuna. Es la única a la que se acusa, la única a la que se considera culpable, la única en la que se piensa. Sólo a ella se dan alabanzas, sólo a ella se hacen reproches, y aun con insultos se le rinde se le rinde culto a ella que es voluble y ...(hay una laguna), pero, además considerada generalmente ciega, mudable, inconstante, insegura y, a veces, cómplice de seres indignos. A ella se le asignan todas las pérdidas y a ella todas las ganancias: en el cómputo total de los mortales ella sola cubre la doble página, y hasta tal punto estamos a merced de la suerte que simplemente es ella la que existen lugar de Dios, con lo que se demuestra que Dios es hipotético...*

Junto a este testimonio la cantidad extraordinaria de inscripciones que aparecen a lo largo y ancho del Imperio Romano son la prueba más evidente de la extensión del culto de esta di-

12 Plut., *Quaest. Romanae*, 106, *De Fortuna Romanorum* 10; Val. Max. 3. 4.3. Otras relaciones del rey con la diosa son mencionadas por Ovidio, *Fasti* VI 573 ss. y Plutarco, *De Fort. Roman.* 36.

13 Casio Dión LIV, 34.

14 Plinio, *Naturalis Historia*, 2, 22. Traducción y Notas: A. FONTÁN, A. M. MOURE *et alii*, Gredos, Madrid, 1995.

vinidad. Asimismo son incontables las monedas, las estatuas, las monedas, o los bronces que representan a la diosa y que no suelen faltar entre los penates del culto familiar.

FORTUNA, LAS AGUAS Y LOS MILITARES

La documentación sobre Fortuna estudiada sobre todo por Jacquelinne Champeaux[15], seguramente la mejor especialista sobre el tema, muestra una diversificación del culto arcaico y también una gran especialización en el momento en que su devoción terminó por extenderse a distintas capas sociales y a diversos colectivos profesionales, destacando en este segundo aspecto especialmente el colectivo militar[16], pudiendo destacarse, entre otros, el cuerpo de equites singulares y el de beneficiarii[17]. De tal forma que se puede decir que muchos grupos y clases sociales formaron parte de sus devotos. Además como nos dice Frontón en una de sus cartas: «¿Quién no sabe que templos, santuarios, capillas por todas partes los hay dedicados a la diosa Fortuna?[18]» y sobre las advocaciones, el propio Frontón dice: « ¿Debe decirse algo sobre Fortuna? Puedes encontrar allí las Fortunas todas, las de Ancio, las de Preneste, las que miran para atrás, incluso las de los baños, todas las Fortunas, con alas, con ruedas y con timones[19]». Además de la lectura de gran cantidad de epígrafes hay algo evidente y que destaca sobremanera en el culto a Fortuna y es el hecho de que suele ser venerada muy a menudo por parte de los miembros del ejército. Y esto no puede extrañarnos ya que en la propia razón psicológica de la dea Fortuna está implícita la fortuna como signo favorable del destino[20]. En este sentido, uno de los caudillos romanos más grandes de la Historia, Julio César[21], en una de sus obras *Bellum Gallicum* 6, 30,2, dice: «En todo puede mucho la fortuna y más en la guerra». Llegados a este punto hemos de decir que la propia peculiaridad de la diosa romana Fortuna hizo que en la literatura del mundo romano la palabra «fortuna» tuviese un gran número de significados, que podían sugerir incluso ideas contradictorias, sin embargo se puede resumir diciendo que la idea de la Tyche griega, como personificación de la suerte ciega, del puro azar se había impuesto

---

15 Ver nota 1.

16 El interesantísimo artículo de S. PEREA YÉBENES, «Baños para soldados y el culto a Fortuna», *Termalismo Antiguo* (I Congreso Peninsular. Actas), M.J. PÉREX (ed.), UNED-CV, Madrid, 1997, pp. 149-167.

17 Sobre estos cuerpos militares y su culto a Fortuna véase S. PEREA, «Baños...», *op. cit.*, p. 159, nota 14.

18 Frontón, *Epistolario* 26.7, Introducción, traducción y notas de Ángela PALACIOS MARTÍN, Ed. Gredos, Madrid, 1992: *templa, fana, delubra...*, todos ellos designan lugares consagrados a divinidades, y, en este caso, refiriéndose a la diosa Fortuna.

19 Frontón, 174, 5: *«Dicendum est de Fortuna aliquid? Omnes ibi Fortunas: Antiates, Praenestrinas, Respicientes, balnearum etiam; Fortunas omnes cum pennis cum rotis cum gubernaculis reperias».* La diosa Fortuna venerada sobre todo en Ancio y Preneste y como bien señala Frontón en los baños, respicientes, por ser respiciens epíteto de la Fortuna y que alude a que miraba hacia atrás en señal de protección al hombre; se suele representar con un timón, o con alas, o un carro, como símbolo de la que conduce la vida.

20 S. PEREA: «Baños...», *op. cit.*, p. 160.

21 Concretamente el tema de la fortuna en César ha sido ampliamente tratado. Sirvan como referencias: W.W. FOWLWER, «Caesar's Conception of Fortuna», *Classical Review*, 17, 1903, pp. 153-156; E. Tappan, Julius Caesar and Fortuna», *Tr. Proc. Am. Philo. Ass.*, 58, 1927, pp. XXVII; E. TAPPAN, Julius Caesar's Luck», *Ibidem*, 61, 1930, pp. XXIIW. H. FRIEDRICH, «Cato, Cäsar und Fortuna bei Lucan», *Hermes*, 73, 1938, pp. 391-423; H. ERKELL, «Caesar und sein Glück», *Eranos*, 42, 1944, pp. 57-69; W. H. FRIEDRICH, «Cäsar und sein Glück», *Thesaurismata. Festchrifit I. Kapp*, München, 1954, pp. 1-24; C. BRUTSCHER, «Cäsar und sein Glück», *Museum Helveticum*, 15, 1958, pp. 75-83; G. SCHWEICHER, *Schicksal und Glücl in den Werken Sallust und Cäsars*, Diss. Köln, 1963; F. BÖMER, «Caesar und sein Glück», *Gymnasium*, 73, 1966, pp. 63-85.

sobre las primitivas nociones latinas y romanas, por eso para poder llegar a conclusiones válidas es preciso analizar el concepto en cada autor y cada obra[22].

Pero volviendo al tema de las relaciones entre Fortuna y los militares otro elemento concluyente de la evidente relación entre esta divinidad y el ejército es que algunas unidades militares tomaron el nombre de la diosa como epíteto de la tropa, es decir, la utilizaron como madrina[23]. Incluso algunos autores piensan que el título de Primigenia habría sido dado a la legión XXII por el emperador Calígula en honor a su padre, Germánico, que tenía a la diosa Fortuna como su diosa personal[24].

Además de los estudios estadísticos realizados por Ihro Kajanto[25], sobre las inscripciones del culto a Fortuna en las provincias romanas fronterizas de Germania, Britania, Panonia y Dacia se extraen datos muy esclarecedores. Es precisamente en estas zonas, en las que Fortuna parece tener un culto muy arraigado, y en muchos casos dotado de carácter salutífero, y además particularmente en el colectivo de los miembros del ejército ya que más del 50% de las inscripciones han sido ofrecidas por miembros de contingentes militares.

LA DIOSA FORTUNA Y LAS AGUAS

Fortuna es una diosa muy relacionada con los rituales de agua y uno de los más importantes y conocidos es la denominada *Tiberina* descensio que se celebraba entre el 24 y el 26 de junio, coincidiendo con el solsticio de verano[26]. También en Roma, las kalendas de abril las mujeres celebraban *Fortuna Virilis* con un baño ritual[27].

Sin embargo para la cuestión del origen y calidad de las aguas existen graves problemas terminológicos. Hoy que tan de moda están los balnearios termales, no sólo como cuestión que atañe a la salud física, sino también dentro de un marco más amplio en un contexto turístico, que, por otra parte no está muy alejado del modo de hacer romano. Pues bien, frente estos balnearios naturales existe lo que se ha dado en denominar «balnearios térmicos», en donde el agua no procede de pozos termales sino que es calentada de forma totalmente artificial. Pues bien los romanos no acuñaron un término específico para referirse a los establecimientos que utilizaban el agua termal natural o el agua de propiedades curativas. *Balineum* y *balneum*, así como *balnearius*[28] provenían de un préstamo antiguo del griego *to balaneion*; las palabras latinas eran *lauatrina*[29] o *lauacrum*, ambas relacionadas con lauare y con un significado básico de lugares donde se realiza la limpieza higiénica y todas ellas presentan la indeterminación de referirse a cualquier establecimiento o sala donde se realiza la práctica del baño, independientemente de la

22 Sobre Fortuna en la literatura latina véase: I. KAJANTO, «Fortuna», *ANRW* II. 17.1, pp. 502-558, especialmente 521-557.

23 Diversos ejemplos citados en S. PEREA: «Baños...», *op. cit.*, p. 160, nota 18: Fortuna dux CIL VI 2103B7, IX 2194; XIII 6677a, cfr. add. p. 107 (Germ. sup.): Reg(ina) dux coh(ortis) II pr(aetoriae). CIL III 10992 (Pannonia sup.): F[o]rtun[ae] fortisima[e] legionis I Ad(iutricis) p(iae) f(idelis) S[everianae]; CIL XIII 6677: (Fortuna) Reduci leg(ionis) XXII Pr(imigeniae);también CIL XIII, 7996; CIL XIV, 3540 (Tibur): Fortuna praetoria.

24 Citado en S. PEREA, «Baños...», *op. cit.*, p. 160, nota 18.

25 I. KAJANTO, «Epigraphical Evidence of the Cult of Fortuna in Germania Romana», *Latomus*, 47, 1988, pp. 554-583.

26 Sobre este culto vid. J. CHAMPEAUX, *Fortuna I, op. Cit.*, pp. 207-234.

27 *Ibidem*, pp. 375 y ss.

28 s.v. *Thesaurus Linguae Latinae.*

29 A. ERNOUT y A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris 1979-4ª ed., p. 690.

calidad y procedencia del agua. Por el contrario thermae es un término en uso en época imperial y se refería a grandes establecimientos en donde se tomaban baños calientes sin distinguir si éstos eran calentados de modo natural o artificial, e incluso se llegaba a utilizar el término para referirse a baños en agua de mar: *thermae aqua marina* (CIL X, 1063). Es, en resumen, un panorama terminológico sumamente confuso[30] y del que sólo las exploraciones arqueológicas y en muchos casos geológicas pueden darnos una respuesta.

Ya refiriéndonos al uso del agua termal en el mundo romano ésta tenía dos usos bien diversos, el más fácil de comprender para nuestra mentalidad actual es el uso médico. El agua termal es un agua que además de limpiar también cura. Los médicos racionalistas romanos llegaron de un modo empírico a discernir las propiedades curativas del agua termal dependiendo de sus componentes principales reconocidos por medio del análisis organoléptico (las distinciones de las diversas propiedades terapeúticas del *aqua sulfurata*, *aluminata*, *bituminata*, *ferrata* o *nitrata*. El que surgiese naturalmente caliente evitaba el proceso artificial de calentamiento; se creía que la propia tierra actuaba como calefactor y que el agua manaba con potencialidades multiplicadas tras su estancia subterránea, por lo que tampoco su manipulación era deseable para no alterar su pureza y propiedades.

En segundo lugar, el uso religioso, ya que además el agua curativa se explica en la mentalidad no científica como un agua mágica: el balneario se convierte en el lugar en el que la divinidad se manifiesta del modo más favorable, es decir sanando, o dicho de otra forma, el balneario se nos aparece como un lugar protegido por la divinidad. Es un lugar de acción de gracias, lo que explica los numerosos exvotos, muchos de ellos epigráficos que aparecen en estos lugares, y un lugar protegido por la divinidad. En sociedades en las que las relaciones con el extranjero o incluso el vecino no suelen ser fáciles los balnearios pueden convertirse en lugares de consenso donde la divinidad sanadora protege a los que vienen en busca de curación sea cual sea su procedencia. Lugares de relación con extranjeros, donde la enfermedad unifica y mezcla gentes de orígenes sociales diversos, los balnearios son también focos de aculturación, de adaptación de novedades religiosas. El balneario puede llegar a convertirse por lo tanto en un lugar privilegiado de sincretismo en el que conviven dos modos de entender la misma «realidad» religiosa, el modo prerromano inmemorial y el modo romano importado y aculturador[31].

RELACIONES BAÑOS-MILITARES-DIOSA FORTUNA

Contrariamente a lo que pudiera parecer prácticamente no disponemos de testimonios literarios que relacionen los baños con el estamento militar. Autores de tratados de tema militar como

30 Sobre los problemas terminológicos véase el clarificador artículo de R. REBUFFAT, «Vocabulaire thermal», *Les thermes romains.* Actes de la table ronde organisée par l'EFR (1988) Roma, EFR 142, 1991 pp. 1 y ss. y esp. 23 y ss., aunque desgraciadamente en este trabajo trata la problemática de los balnearios de aguas termales naturales. Citado en F. DÍEZ DE VELASCO, «Ciudades de Aguas (Aquae) y práctica balnear: el balneario galaico-romano de Aquae Querquennae (Baños de Bande)» en http://www.ull.es/proyectos/aguarel/AQUISQUE.htm, sobre todo nota 9. También para los usos del agua véase la misma obra.

31 Para el caso del balneario y la Cueva Negra de Fortuna además de las obras ya citadas en la nota véase también S. MONTERO, «Integración y mezcla de cultos en el S.E. de la Península Ibérica: La Cueva Negra (Fortuna, Murcia)», en Gianpaolo URSO (ed.), *Integrazione Mescolanza Rifiuto. Incontri di popoli, lingue e culture in Europa dall'Antichità all'Umanesimo. Atti del convegno internazionale*, Cividale del Friuli, 21-23 settembre 2000, Roma, L'Erma di Bretschneider, 2001, pp. 169-183.

Vegecio, o el Ps. Higinio, no comentan en sus obras nada acerca de la actuación de los soldados en los balnearios de los asentamientos militares. Lo que se conoce, por tanto, es a través de las excavaciones arqueológicas y también a partir de testimonios epigráficos, además, aunque en menor medida, de algún papiro en los que sí se tratan aunque no con demasiada profundidad los establecimientos balnearios militares[32].

Respecto a la terminología es conveniente aclarar llegados a este punto que el término utilizado en los ambientes castrenses es *bal(i)nea*, frente a thermae que rara vez aparece, como bien destaca en su investigación Sabino Perea[33].

Precisamente los preparativos así como las obras de estos balnearios en los campamentos eran llevados a cabo por arquitectos e ingenieros militares y soldados que actuaban como obreros. También estos mismos cuerpos militares podían llevar a cabo obras de baños o termas en ciudades así como otras construcciones de carácter eminentemente civil[34]. Pero lo que nos interesa realmente es destacar que es n relación al culto que se observa en estos «balnearios» de carácter militar destaca, por encima de cualquier otra divinidad relacionada con las aguas, Fortuna, frente a Ninfas, Neptuno u otras divinidades médico-salutíferas. Y así lo destaca el profesor Perea para quien la única protagonista es Fortuna[35].

Por tanto la divinidad que en mayor número de ocasiones aparece invocada es Fortuna, que aparece sola, o bien acompañada de diversos epítetos: *Dea, Balnearis, Reduci, Sancta, Augusta, Conservatrix, curiae*, etc. A veces aparece asociada a divinidades abstractas como *Religio* o también asociada al culto imperial mediante la fórmula *in honorem domus divinae.*

Sin embargo es preciso dejar claro que no hay ninguna evidencia cierta de que existan manantiales salutíferos dentro de los campamentos o de que el agua curativa fuera llevada mediante algún dispositivo hidráulico. Lógicamente los campamentos se ubican por razones estratégicas en terrenos apropiados, bien naturales o preparados por los soldados y normalmente la única preocupación respecto al agua era asegurar el mantenimiento de la tropa, para bebida, higiene, y motivos rituales, entre otros.

Precisamente para Perea, que ha estudiado muy en detalle las relaciones de los baños de los campamentos militares con Fortuna y más concretamente con la Fortuna Balnearis no habría evidencias de baños en los campamentos (ateniéndonos a las inscripciones y los papiros) anteriores al reinado de Domiciano[36]. Posiblemente se habrían generalizado en época de Trajano o Adriano y para el siglo III, sobre todo en la etapa de los Severos, habría muchas evidencias de remozamientos. Esta cronología coincidiría además con el culto a Fortuna que se dispensa en los mismos. Higiene y recreo serían las principales funciones de estos baños militares, y la idea terapeútica no sería en absoluto la más importante. El dominio absoluto de la presencia de su culto en los *bal(i)nea* militares frente a otras divinidades hace que se pueda considerar una verdadera *dea militaris.* Las motivaciones que llevaron a los oferentes a dejar su testimonio sobre una inscripción fueron mantener el recuerdo de las obras de construcción o reconstruc-

32 Véase al respecto S. PEREA, «Baños...», *op. cit.*, pp. 149-154.

33 S. PEREA, «Baños...», *op. cit.*, p. 149.

34 Como se documenta en una inscripción de Lambaesis (*AE* 1971, 508): Imp(erator) Caes(ar) P(ublius) Licinius Egnatius G(a)llienus / Pius F(e)lix Aug(ustus) thermas vetustate / conlabsas per leg(ionem).

suam III Aug(ustam) res/tituit curante Iulio Fortunatiano / v(iro) c(larissimo) co(n)s(ulari) com(i)te et legato Aug(usti) et Aurel(io) Syro v(iro) e(gregio) praef(ecto) leg(ionis).

35 S. PEREA, «Baños...», *op. cit.*, p. 154.

36 S. PEREA, «Baños...», *op. cit.*, p. 165.

ción de los baños o bien un voto religioso y en algún caso ambas. Además el profesor Perea aun destacando la finalidad terapeútica de los *bal(i)nea* militares, *Fortuna Bal(i)nearis* o genéricamente *bal(i)nearis militaris* no debe ser homologada una Dea o Fortuna Salutaris como hacen Toutain y otros[37], ya que en los baños de los campamentos la diosa Fortuna no aparece, en ningún caso, con el epíteto *Salutaris*, ni se asocia a *Hygia/Salus.* Tal circunstancia se da entre personas/inscripciones civiles o bien militares, pero fuera de los *bal(i)nea* militares y en ningún caso, asociada a *Fortuna Bal(i)nearis.* Por tanto, en los campamentos *Fortuna Balnearis* asume el papel de Salutaris sólo en la medida que el aseo personal del soldado es bueno para su salud. Únicamente cuando la higiene logra curar una enfermedad (lo que es posible en algunos casos de dermatitis, aunque contraproducente, por ejemplo, en micosis) podría hablarse de una *Fortuna Balnearis-Salutaris.*

También en los campamentos, fuera de los *bal(i)nea* Fortuna era honrada a menudo por los soldados. No resulta extraño, pues la Fortuna como signo favorable del destino está implícita en la razón psicológica de la dea Fortuna y como ya vimos más atrás en algunas unidades militares se tomaba el nombre de esta diosa como «madrina» de la tropa.

Otro hecho particularmente evidente y que ha de ser puesto muy de relieve es que el culto a Fortuna Balnearis militar se sitúa en provincias del limes romano. Para Sabino Perea precisamente el culto a esta diosa no se debería a las distintas iniciativas tomadas por parte de los presuntos beneficiados por la acción benéfica (salutífera, higiénica) del agua, sino que este culto estaría basado seguramente en un doble aspecto que combinaría en primer lugar, la propia carga mítica de Fortuna, asociada a las fuentes, piscinas o corrientes subterráneas[38] y en segundo lugar la fuerza del significante que Fortuna lleva implícito en su nombre tanto como protectora personal del soldado (como ya se dijo respecto a las alusiones de César) como seguramente también en la labor conservadora de las propias instalaciones balnearias militares.

Sin embargo es más que posible que en aquellos complejos termales en donde las aguas tuvieran carácter curativo la relación entre Balnearis y Salutaris se estrechara de forma tan íntima que tuvieran el mismo significado[39].

Salutaris, (*Vis fortunae* en la clasificación de Kajanto) lo tenemos por ejemplo en Germania inferior, en Godesberg, (CIL XIII 7996) en donde aparece en plural junto a Esculapio e Higia; tambíen en Obernburg (CIL XIII 6621) junto a Júpiter, Apolo y Salus. Con la segunda advocación, *Balnearis*, (Kajanto la considera tópica[40], *Fortuna locorum*) se podría entender un epígrafe aparecido en Walldürn (Germania superior) construido para conmemorar la restauración de unos antiguos baños (CIL XIII 6592 = ILS 9184).

Aunque la devoción a *Fortuna Balnearis* no es exclusiva de los soldados sino que era una diosa de toda clase de gentes como asegura J. Champeaux. La *Fortuna balnearis* no es solamente una diosa de cortesanos, los dedicantes que la honran son todos los hombres: militares o simples particulares y siendo cierto este reparto también es importante recordar el estudio

37 S. PEREA, «Baños...», *op. cit.*, p. 159.

38 S. PEREA, «Baños...», *op. cit.*, p. 160.

39 A favor de esta teoría J. TOUTAIN, *Les cultes païens dans l'empire romain I,1: Les provinces latines. Les cultes officiels; les cultes romains et gréco-romains*, París, 1907, p. 430, y F. DÍEZ DE VELASCO, *Termalismo y religión. La sacralización del agua termal en la Península Ibérica y el norte de África en el mundo antiguo*, Madrid, Servicio de publicaciones de la Universidad Complutense, 1998, 180 pp. (Monografías de Ilu nº 1); en contra S. PEREA, «Baños...», *op. cit.*, p. 159 y ss.

40 I. KAJANTO, «Fortuna», *ANRW* II. 17.1, pp. 514-515.

estadístico realizado por Ihro Kajanto[41] sobre las inscripciones de Fortuna en Germania, Britania, Panonia y Dacia: el 15% corresponde al personal de la administración provincial, el 44% a civiles o personas de estatus desconocido y el 68% a soldados. Afinando un poco más dicha estadística[42], y la evaluación de las inscripciones dedicadas por militares a *Fortuna Balnearis* o a Fortuna en los baños militares, daría este resultado: Britania 16,6%; Dacia 16,6%; Hispania 11,2% y Germania Superior 55,6%.

La explicación del monopolio de la devoción a Fortuna en los baños militares podría estar en la personalidad de la divinidad, fuertemente relacionada en sus orígenes con los cultos del agua y las fuentes subterráneas (20), tanto en su ciclo mítico arcaico como, ya en el Imperio, ejerciendo su acción benefactora en la localización de acuíferos y construcción de canales y embalses (21), si bien la evidencia epigráfica permite precisar que tal beneficio en el ámbito militar, se circunscribe a balsas para el uso e higiene de los soldados, esto es, piscinas subterráneas o cubiertas[43].

LA DIOSA FORTUNA EN LA PENÍNSULA IBÉRICA

Aunque para la Península Ibérica la invocación a Fortuna[44] en relación con las aguas termales no se puede afirmar de modo rotundo sin embargo cada vez parece más clara esta relación a tenor sobre todo de los testimonios que poco a poco van apareciendo[45]. En el caso que nos ocupa la relación entre la diosa Fortuna y las aguas termales las excavaciones efectuadas bajo la dirección del profesor González Blanco pusieron al descubierto un establecimiento termal romano situado en las inmediaciones del actual balneario y que estaría consagrado, según la hipótesis planteada por el equipo que lo excava y que cada vez cobra mayor fuerza, a Fortuna Balnearis, teónimo que, a su vez, podría estar en el origen del topónimo actual de la población murciana[46], a pesar de opiniones en contra[47].

Otro testimonio, muy problemático por las opiniones encontradas de los diversos estudiosos que relaciona a Fortuna con los baños, aunque es difícil de demostrar por el contexto en el que apareció, es la inscripción que se encontró en Duratón (Segovia), en un ambiente parecido

---

41 I. KAJANTO, «Fortuna», *ANRW* II. 17.1, p. 565.

42 S. PEREA, «Baños...», *op. cit.*, p. 160.

43 S. PEREA, «Baños...», *op. cit.*, pp. 160-161, notas 20 y 21.

44 J. MANGAS, «Die römische Religion in Hispanien während der Prinzipatszeit», *ANRW* II,18.1, 1986, 276-344, para Fortuna vid. especialmente 332-333.

45 Evidentemente la diosa Fortuna aparece en diversos testimonios epigráficos, normalmente de acción de gracias por parte del oferente, pero no que no se pueden adscribir en absoluto a ambientes balnearios o relacionados con las aguas o con el estamento militar: Fortuna Augusta (CIL 02-05, 00872; CIL 02, 01278 = CILA-02-3, 0951; CIL 02, 01280 = CILA-02-3, 0928; Fortuna (sola): CIRG-01, 040; CartNoua 012 = AE 1992, 1077.

46 Para la cuestión del balneario romano de Fortuna y también del «antro» relacionado estrechísimamente con el propio balneario, la Cueva Negra vid. A. GONZÁLEZ BLANCO, M. MAYER OLIVÉ, A. U. Stilow (eds.), *La cueva negra de Fortuna (Murcia) y sus tituli picti. Un santuario de época romana.* Homenaje al Prof. D. Sebastián Mariner Bigorra. Antiguedad y Cristianismo IV, Murcia 1987. También vid. A. GONZÁLEZ BLANCO, M. MAYER OLIVÉ, A. U. STYLOW, R. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, (eds.), *El balneario romano y la Cueva negra de Fortuna (Murcia).* Homenaje al Prof. Philips Rahtz. Antigüedad y Cristianismo (Monografías Históricas sobre la Antigüedad Tardía, XIII), Murcia, 1996. Por otro lado muchos de los artículos publicados en este volumen de Antigüedad y Cristianismo que ahora nos ocupa aclararán muchos de los aspectos relacionados con el balneario romano y su contextualización.

47 A.U. STYLOW, «La Cueva Negra de Fortuna (Murcia), ¿un santuario púnico?», en M. MAYER (ed.), *Religio Deorum. Actas del coloquio internacional de epigrafía Culto y Sociedad en Occidente*, Sabadell, 1993, pp. 449-460.

al de la Cueva Negra[48]. Se trata de un soldado de la legio II adiutrix acantonada en el limes danubiano que consagra un altar a la *Fortuna Balnearis* aunque no se conoce el motivo de su ofrenda, algunos autores piensan que pudo ser en agradecimiento por la curación de alguna enfermedad[49] (en contra Perea).

Otro epígrafe que nos interesa apareció el siglo pasado en la Fuente de la Mortera, en San Juan de Tremañes (Gijón) junto a unos baños romanos[50]. Aquí sí aparece claramente establecida la relación *balnearis-salutaris.* La fórmula votiva pro salute, nos ilustra claramente sobre el carácter salutífero de la invocación a la diosa Fortuna balnearis. Sin embargo, frente a la anterior, aquí el dedicante *Titus Pompeius Peregrinianus* no es un militar.

EL BALNEARIO DE FORTUNA (MURCIA)

¿Y en el caso de la población murciana de Fortuna podría haber alguna relación entre el santuario de la Cueva Negra, las aguas termales y los militares?

Entremos a analizar el caso concreto partiendo de la base de la estrechísima relación que sin lugar a dudas debió haber entre la población romana de Fortuna y *Carthago Noua*[51]. Después de la toma de la ciudad llegarían a la ciudad muchos soldados, comerciantes y artesanos. A partir de ese momento se incrementaron los contactos de todo tipo con el mundo mediterráneo en general.

El puerto de Cartagena se fue transformando progresivamente en un importante centro de comercio al que fueron llegando los productos del Mediterráneo central y oriental y desde el que asimismo se exportaban los productos del interior de la península. A partir de finales del siglo II a.C. alcanzó un notable desarrollo y se convirtió en el puerto mediterráneo peninsular más importante. La ciudad en esta primera fase de romanización debió tener una población bastante heterogénea que estaría formada por habitantes indígenas, semitas, itálicos que convivían los

48 CIL II 2763 = ILER 444= HEp4 nº604: Fortunae | Balneari | sac(rum) Vale|rius Buc|co miles | leg(ionis) II Adiu|tricis p(iae) f(idelis) | (centuriae)¬ Aemili S|ecundi.

49 El ara apareció en las cercanías de unas termas que se asocian a un manantial que tiene su nacimiento en una cueva, en la que al parecer en el siglo XVI aún se podía leer una invocación a un dios indígena. Todo el conjunto presenta bastantes similitudes con el de la Cueva Negra y el balnerario de Fortuna. El personaje que dedicó la inscripción presenta un cognomen relativamente conocido en la Península Ibérica y por lo tanto puede, perfectamente, ser un personaje oriundo de la zona. Se trata de un militar que realizaba su misión en la legión II Adiutrix, normalmente asentada en la zona del Danubio. Se ha hipotetizado que dedicó el ara a la *Fortuna Balnearis* como resultado de una curación, aunque no conservamos tenemos la fórmula votiva final, si es que la hubo, esto explicaría (siguiendo a P. LE ROUX, *L'Armée romaine et l'organization des provinces iberiques*, París, 1982, p. 159) la razón de la estancia de *Valerius Bucco* en Duratón (disfrutaría de un permiso por enfermedad), aunque otros investigadores (S. PEREA, «Baños...», p. 159) ponen en duda esta interpretación. Para Díez de Velasco la importancia de Fortuna en las provincias del limes renano-danubiano, resaltada en el estudio ya comentado de Kajanto, puede, en el terreno de la pura hipótesis, permitir aventurar que este militar quizás optó por honrar a la diosa interpretándola según modos que correspondían menos a la realidad hispana que a la de las tierras (y destacamentos militares) donde prestaba su servicio y que, salvo raras excepciones, se refieren a una Fortuna alejada de los cometidos terapéuticos. En resumen, se trata de un epígrafe que plantea serios problema de interpretación.

50 CIL II 2701: Fortunae | Balneari | T(itus) Pompeius Pe|regrinianus | pro salute | sua et suorum | dicavit

51 En Carthago Noua y su territorio la única referencia a Fortuna apareció en una ara votiva descubierta en 1990 y situada en el teatro y dedicada por un miembro importante de la ciudad en época de Augusto: CartNova 012 = AE 1992, 1077: L(ucius) Iunius L(uci) f(ilius) T(iti) n(epos) /Paetus /Fortunae sac(rum) d(e)d(icavit).

soldados romanos de los distintos destacamentos militares que se asentarían en la ciudad y sus cercanías[52].

Durante el conflicto sertoriano entra en escena al ser una de las plazas fuertes de los rebeldes y es el puerto desde que el propio Sertorio sale hacia Mauritania en 81 a.C., después se producen algunos enfrentamientos. Posteriormente en la guerra entre César y los pompeyanos en el 46 a.C. se produce el asedio de Carthago Nova por Cn. Pompeius, aunque la ciudad permaneció fiel a los cesarianos.

También es importante destacar cuando tras las guerras civiles Carthago Noua fue promovida a la categoría de colonia, (*Urbs Iulia Nova Carthago*); este tema que ya ha sido muy tratado y que permite datar dicha deductio entre el 45/42 y el 27 a.C., hemos de destacar que García Bellido hizo hincapié en que en el año 42 encontramos emisiones que llevan como tipo parlante enseñas militares y una Victoria alusiva a Lépido en el año precedente; símbolos militares como el *vexillum* y el *aquila* que aparecen en las emisiones del 32 a.C. e incluso en las del 27 a.C.. Por ello cabría pensar que nos encontramos ante una deductio realizada con veteranos[53].

En época augustea la ciudad adquirió un renovado protagonismo impulsado por la vitalidad de sus elites, algunas en relación muy directa con el entorno de Augusto, así como con sus herederos a través de los nombramientos de patronos y de la probable financiación por éstos de parte del programa monumental[54]. También es de destacar su papel económico ya que se va a convertir en uno de los extremos de la Vía Augusta, que une la costa de Levante con el valle del Alto Guadalquivir y cuya construcción se podría fechar en torno al año 8 a.C. Si bien es cierto que en el siglo I d.C. la vida ciudadana alcanza un notable desarrollo demostrado por la epigrafía y la arqueología a partir de este momento su aparición al menos en las fuentes va a ser muy rara y lo hará fugazmente por ejemplo en los sucesos relacionados con el pronunciamiento del gobernador durante el mandato de Galba.

Carthago Noua se convirtió en el mejor puerto del litoral mediterráneo hispano y en el más activo para los intercambios en época de Augusto, de modo similar a lo que había sido Delos para el Mediterráneo oriental). Junto a su papel comercial destacamos también su importancia para acoger el flujo migratorio desde Italia y otras zonas mediterráneas, convirtiéndose así en la puerta hacia las zonas del interior.

Que alcanzó una gran importancia lo muestra el hecho de que fue elegida como lugar de residencia en invierno del gobernador de la Hispania Citerior y podemos suponer que la ciudad ejerció como capital de la provincia durante la etapa republicana e incluso compitiendo con Tarraco durante la época de Augusto hasta que la capitalidad fue asumida definitivamente por ésta última. En las capitales provinciales los gobernadores estaban auxiliados por un considerable equipo militar. De todas formas durante el Principado, Carthago Noua fue la capital del convento jurídico de su nombre, que incluía Baleares (también Ibiza, *Ebussus*, de donde procedían los

---

52 Véase una síntesis sobre el estado de Cartagena en esta época con bibliografía en R. GONZÁLEZ, «La región de Murcia hace 2000 años», *Revista de la C.E.C.E.L.*, nº 2, *Hispania y los hispanos hace 2000 años.* Valencia, 2002, pp. 233-263.

53 J. M. ABASCAL PALAZÓN, «Programas augusteos epigráficos en Hispania», *Anales de Arqueología Cordobesa*, 7, 1996, pp. 45-82. Idem, «La fecha de la promoción colonial de Carthago Noua y sus repercusiones edilicias», *Mastia*, 1, 2002, pp. 21-44.

54 Véase una puesta al día en S. RAMALLO ASENSIO, «Decoración arquitectónica, edilicia y desarrollo monumental en Carthago Noua», en S. RAMALLO (ed.), *La decoración arquitectónica en las ciudades romanas de Occidente*, Murcia, 2004, pp. 153-218.

sacerdotes del Esculapio Ebusitano que dejaron testimonio de su visita al balneario de Fortuna en las paredes de la Cueva Negra, y sabemos que su foro fue el lugar elegido para colocar los pedestales de las estatuas con las que el convento honró a diversos emperadores y miembros de la familia imperial como a distintos flámines locales y provinciales.

Sin duda los arquitectos e ingenieros militares participarían como asesores de carácter técnico en obras de carácter civil y eminentemente urbano (en las minas además de la construcción de los túneles contribuían esencialmente a su custodia, al traslado de los condenados y a vigilar las rutas de transporte de los minerales extraídos) y en el caso de Cartagena es más que posible que participaran en la monumentalización que surge en época de Augusto.

La relación de Fortuna con la capital del conventus es clara y es más que seguro que el Balneario y la Cueva Negra atrajeron a los habitantes de la ciudad así como que su puerto estaba abierto a la llegada de extrapeninsulares (los ebusitanos, entre otros) y el camino vendría a través del puerto de San Pedro o del Puerto del Garruchal[55].

En el primitivo balneario las investigaciones arqueológicas que se vienen desarrollando desde 1990 han dado como resultado en la primera zona excavada el descubrimiento de un edificio que presenta una planta sensiblemente rectangular de unos 20 X 12 m. con un patio central cuya entidad está todavía por determinar. Este edificio además presenta un espacio abierto en el lado NE en el que hay dos depósitos de agua cuyo uso está aún por establecer ya que uno de ellos además parece que estuvo cubierto.

Las estructuras aparecidas nos hacen pensar en una «hospedería» relacionada con el uso de las aguas termales. Si pensamos en esa relación existe la posibilidad de que el agua termal fluyera por el pozo seco encontrado junto a la gran balsa que actualmente sirve para enfriar las aguas antes de ser utilizadas (al SW de la hospedería) que fluyera por la zona sur junto al edificio en la zona en que este aparece abierto[56].

Todo el material que se ha encontrado en las diferentes intervenciones arqueológicas ofrece una cronología centrada en el siglo I de nuestra era, por lo que hemos de pensar que ese fue su tiempo de uso. El motivo aparente del abandono de esta zona podría estar en el desplazamiento del pozo o manantial de las aguas hipertermales seguramente por movimientos sísmicos y que fuera construido un nuevo edificio con construcciones anejas a partir del siglo II seguramente en la actual zona de las cocheras viejas que es la zona llamada de los llamados baños moros.

Sobre quiénes eran los «clientes» del balneario del siglo I a la luz de los materiales aparecidos podríamos suponer a grandes rasgos que fueron itálicos (cosa por otra parte normal estando en la órbita de Cartagena) los personajes que contribuyeron al florecimiento del balneario ya que se han hallado abundantes restos de lucernas itálicas en la zona de la hospedería. Podríamos pensar también que entre estos visitantes, itálicos o no, habría militares a juzgar por el tema de la erección de un trofeo con la victoria de Capua y un amorcillo que aparece en el entalle de un anillo encontrado en el interior del edificio durante la campaña de 1995, habida cuenta además de la relación de los militares con el culto a Fortuna. Además la utilización de los baños conllevaría

55 J. A. BELMONTE MARÍN, «La vía romana de Cartagena a Fortuna por el Puerto del Garruchal» en A. GONZÁLEZ BLANCO (Coord.), *Vías romanas del Sureste*, Actas del Symposium celebrado en Murcia del 23 al 24 de octubre de 1986, Murcia, 1988, p. 53.

56 Véase sobre esta parte del yacimiento lo publicado en A. GONZÁLEZ BLANCO, R. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ y F. FERNÁNDEZ MATALLANA, «El balneario de Fortuna. Un caso arquetípico de continuidad cultural», *Termalismo Antiguo* (I Congreso Peninsular. Actas), M.J. PÉREX (ed.), UNED-CV, Madrid, 1997, pp. 319-328.

un aliciente para el uso de la economía monetaria a juzgar por las monedas encontradas en la zona y que podrían haber servido para que los visitantes pagaran el uso de los baños.

La relación de Fortuna con los militares la suponemos en función de tres elementos principales aunque reconocemos que tendremos de esperar más hallazgos para poderla confirmar de modo fehaciente.

Un primer elemento aparecido en dicha hospedería es el entalle de un anillo. Se trata de una pequeña gema con la siguiente representación: frente a un trofeo militar, de tipo canónico derivado de prototipos helenísticos, se yergue la imagen de una Victoria alada completamente desnuda, a excepción de un manto que envuelve las piernas; el tipo deriva de la afamada Afrodita de Capua, datada en época helenística. Entre estas dos figuras aparece en la parte inferior un pequeño eros o amorcillo que parece ofrecer una especie de corona[57]. Esta pequeña joyita podría haber pertenecido a un militar que la hubiera perdido durante su estancia en el balneario.

Un segundo elemento situado en el Santuario de la Cueva Negra, el término Speculator de la inscripción número 1: el 27 de marzo escribieron esto SPECULATOR y [---] Colocamos exvotos...

El término speculator es problemático pues como cognomen es muy raro y no está documentado en Hispania y además como ya vieron Isabel Velázquez y Antonio Espigares salvo que falte parte de la inscripción, cosa no probable, no hay praenomen ni nomen. Podría tratarse también de la mención de una profesión tanto del ámbito militar (soldados adscritos al servicio de información y correo y que forman parte de la guardia imperial, pretoriana, a partir de época julio-claudia) como del civil; sin embargo para los anteriores autores si se tratara de un soldado cabría esperar la mención del cuerpo al que pertenecía y además piensan que la opción más fácil y apropiada para el contexto sería la mención onomástica, pero no está claro[58].

En último lugar podríamos pensar que para la construcción y modulación del establecimiento termal cuya grandiosidad es cada vez más evidente, el director de los trabajos arqueológicos, el profesor Matilla Séiquer, piensa en contingentes de militares, arquitectos e ingenieros, procedentes, posiblemente de Carthago Noua, que sería un hervidero de militares, coincidiendo con la etapa de grandes construcciones y monumentalización que se desarrolla durante al menos la primera mitad del siglo I d.C.

---

57 El entalle aún no ha sido estudiado y por tanto no se ha publicado, aunque figura en la portada del libro sobre *El balneario romano y la Cueva negra de Fortuna (Murcia)*. Homenaje al Prof. Philips Rahtz. Antigüedad y Cristianismo, ya citado a lo largo de este trabajo.

58 I. VELÁZQUEZ y A. ESPIGARES, «Traducción al castellano de los textos de la Cueva Negra», en A. GONZÁLEZ BLANCO, M. MAYER OLIVÉ, A. U. STYLOW y R. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, (eds.), *El balneario romano y la Cueva negra de Fortuna (Murcia).* Homenaje al Prof. Philips Rahtz. Antigüedad y Cristianismo (Monografías Históricas sobre la Antigüedad Tardía, XIII), Murcia, 1996, pp. 453-475. espec. pp. 455-456.

La cultura latina en la Cueva Negra. En agradecimiento y homenaje a los Profs. A. Stylow, M. Mayer e I. Velázquez
Antig. crist. (Murcia) XX, 2003, pp. 387-402

PREINFORME DEL ESTADO DE CONSERVACIÓN DE LAS INSCRIPCIONES DE LA CUEVA NEGRA

Judit Gasca
Ángeles Solís
Silvia Viana

En febrero de 2005 recibimos la invitación del profesor Antonino González Blanco para realizar una valoración del estado de conservación de las grafías de Cueva Negra, ubicada en él termino municipal de Fortuna (Murcia). Para ello se instalaron dos plataformas con el fin de facilitar el acceso a las áreas de inscripciones y poder así realizar in situ los análisis, toma de muestras y pruebas precisas para el conocimiento profundo de los materiales. Interesaba documentar tanto los aspectos estructurales como las características materiales de los textos y las alteraciones antropológicas y geomorficas de la cueva. Enumeramos a continuación los resultados obtenidos tanto en los aspectos de conservación de la roca como en la composición y estado de las superficies en las que se conservan zonas escritas.

Es conocida la dificultad de conservación de obras a la intemperie expuestas a los agentes meteorológicos y geomorficos, como es el caso de este yacimiento. No obstante, la Cueva Negra presenta una serie de problemas graves asociados también al vandalismo, aunque en realidad la supervivencia de las inscripciones esta más asociada al mantenimiento y el tratamiento preventivo de algunos de los deterioros que se perciben en amplias zonas de la cueva.

ENSAYOS REALIZADOS

Debido a las dimensiones del yacimiento y la complejidad de la orografía de los paños, limitamos el estudio a tres áreas de intervención:

ÁREA 1. Es una pared vertical con una a una altura máxima de 2,40 m. que no presenta ningún problema para su examen. Discurre perimetralmente al abrigo de la cueva.

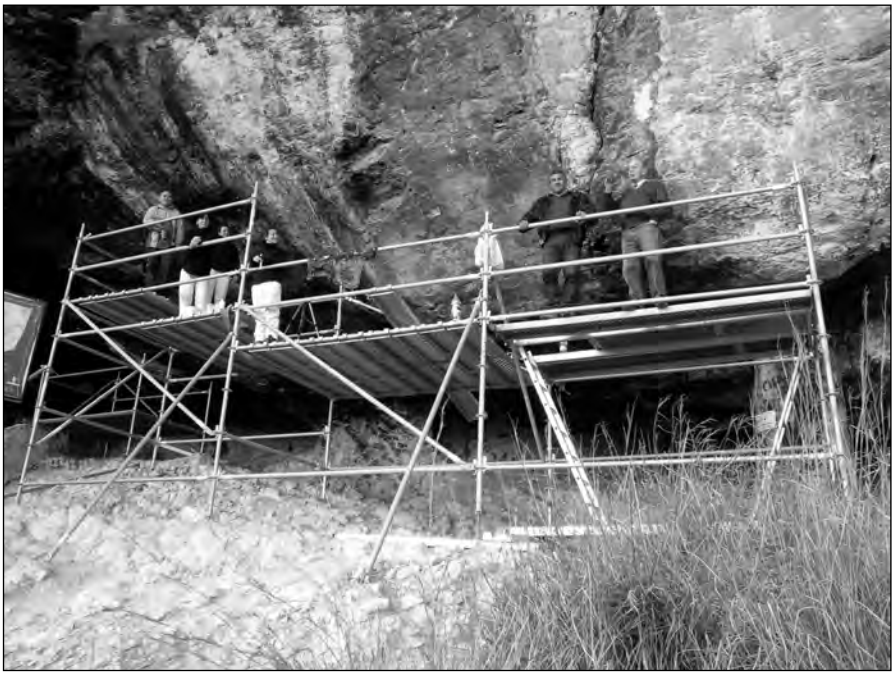


FIGURA 1. *Vista general de la pared del yacimiento.*

FIGURA 2. *Lesiones antropogénicas.*

FIGURA 3. *Área 2, vista de la plataforma.*

ÁREA 2. Coincide con un desagüe aparentemente tallado en el techo, bajo el que se instaló una plataforma de 2,20x3 m. a una altura máxima aproximada de 2 m.

ÁREA 3. Se examinó con la ayuda de una plataforma instalada en la parte central de la cueva. Permitía acceder a una superficie de aproximadamente nueve metros de largo desde una altura de 2,20 a 3,20 m. Este andamio se sitúa con el apoyo interior derecho al pie de la fuente canalizada, paralelo a las inscripciones de la pared donde termina el renglón con el texto VI K APRIL.

Una vez delimitadas las zonas escogidas para estudio de conservación, así como de las rocas y pigmentos, se procede a la documentación fotográfica, análisis organolépticos y toma de micromuestras en las áreas 2 y 3. La zona 1 no precisa toma de muestras, ya que se puede determinar in situ la composición de los elementos de alteración, al tratarse de elementos modernos de material sintético.

Las pruebas se dirigen a la valoración de los daños que afectan el estado actual de conservación en las paredes de la Cueva Negra a la vez que ensayar la metodología de actuación restauradora para subsanar los problemas que afectan a esta obra. Se trata de ver la manera más adecuada de consolidar y limpiar los paños con textos ya conocidos, así como la eventual limpieza de zonas en las que pueda haber grafías ocultas bajo los depósitos superficiales.

Tras una selección de muestras de la roca, los tratamientos preparativos de la superficie, la aplicación de pintura para los textos y las capas depositadas por la acción del tiempo, se hicieron los siguientes análisis:

Análisis físicos, del soporte y las pinturas, determinan el grado de cohesión de los materiales tanto estructurales como sustentados. Las lesiones físicas son irregulares así como los factores de alteración. Encontramos descohesiones graves con algunos desprendimientos de la capa pictórica en el área 3 de intervención, que precisarían una consolidación de urgencia para evitar la pérdida que se está produciendo en parte de los textos.

Análisis químicos:

A) Pruebas superficiales para la determinación de presencia de carbonatos realizada in situ. Siendo positiva en las tres áreas de intervención la más grave se detecta en el área 2, que oculta decoraciones. En las otras dos presenta un aspecto de veladura gris que enmascara las grafías.

B) Microscopia óptica por reflexión y trasmisión. Determina los pigmentos y aglutinantes así como la superposición de capas. La valoración final obtenida consiste en:
En el área 2 la mineralización actual de los pigmentos impide conocer el aglutinante original aunque las pruebas apuntan a un elemento de origen graso (se observan trazas de oxalato de calcio generado por la degradación oxidativa de materiales orgánicos).
En el resto de las zonas estudiadas los parámetros comunes son la existencia de una capa de pintura negra aplicada sobre el soporte de piedra caliza, como preparación de la superficie, y sobre ella los trazos de pintura roja que conforman las grafías.

C) Microscopia electrónica de rayos X para el análisis de granos de pigmentos. Este método determina de forma inequívoca la naturaleza de los mismos. Igualmente se ha podido analizar el soporte, que está formado por una roca caliza de grano grueso. Esta granulación aparece cohesionada por un cemento de calcita micritíca teñida en algunas zonas por arcillas y hematites. Los poros son muy grandes y coinciden con planos más débiles de la roca. También se observa una tinción que pudiera estar producida por los componentes oleosos de las pinturas sustentadas. Sobre el soporte se distingue al microscopio una capa de pintura negra mineralizada formada por negro

FIGURA 4. *Estratigrafía, micromuestra área 3. Se observa la sucesión de capas pictóricas.*

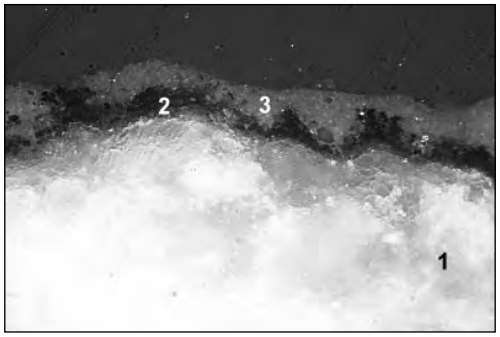


FIGURA 5. *Estratigrafía, micromuestra área 3, se aprecia la superposición de capas pictóricas, la primera negra sobre el soporte calizo que actúa de base de los grafismos rojos.*

carbón vegetal, oxalato cálcico (producto de transformación de antiguos elementos orgánicos presumiblemente oleosos), arcillas y yeso. Esta capa es uniforme y cierra los poros de la caliza, constituyendo la base que sustenta las grafías rojas compuestas por arcilla roja, hematites, cuarzo, calcita, oxalato de calcio (transformación de elementos orgánicos) y cloruro sodico. Esta composición repite su formula en todas las muestras analizadas. Sobre la superficie pintada aparece también una mineralización con ausencia de aglutinantes y productos de alteración que enmascaran las grafías originales. Estos depósitos forman capas de mayor o menor grosor dependiendo de su exposición a los elementos de alteración.

D) Cromatografía en fase gaseosa, para la determinación de sustancias lipofilas o proteicas. Las trazas de oxalato cálcico determinan la presencia antigua de aglutinantes orgánicos que han desaparecido debido a la mineralización de los pigmentos.

DESCRIPCIÓN MINEROLÓGICA DE LA PARED DEL YACIMIENTO

Calizas arenosas bioclasticas de origen dendrítico. Los análisis por rayos X determinan una concentración de calcita entre el 82-90% y componentes minoritarios como cuarzo, yeso aragonito y dolomita. También encontramos trazas de hierro, potasio, estroncio, titanio, cobre, cromo, zinc y bario.

En cuanto al estudio de lámina delgada determina una constitución de calcitas de grano de tamaño irregular afectadas por varios procesos de redisolución. En esta miscelánea encontramos trazas minoritarias de cuarzo, piritas, yesos, aragonitos y microfósiles.

ESTADO DE CONSERVACIÓN

Las lesiones y daños se pueden dividir en dos grupos: por un lado las estructurales, determinadas por factores intrínsecos, producto de la materia constitutiva del soporte caliza, y por otro las de origen antropogenico.

La fragilidad del material y su exposición a la intemperie, agentes externos, aire, lluvia, cambios bruscos de temperatura, deterioran la superficie y ponen en peligro la estabilidad de los paños en algunas zonas.

También los fluidos internos de aguas con aporte de minerales que alteran la superficie y horadan la estructura interna provocan exfoliaciones, laminaciones y desprendimiento de la roca. A la vez que la carbonatación externa en zonas de escorrentía por aporte de minerales en las superficies enmascara lo que parece ser unas decoraciones. Un ejemplo lo encontramos en el área 2 coincidente con la zona tallada para la salida de agua.

Entre las lesiones de origen antropogenico cabe destacar algunas pintadas con diferentes materiales de origen moderno y lesiones mecánicas como pérdida de lascas provocada por golpes, incisiones y grabados. Estos daños son más numerosos en el área 1.

En cuanto a los depósitos de materiales de combustión, producto de las hogueras realizadas en la base del yacimiento, se encuentran distribuidos de forma irregular en la superficie, siendo más evidente en las salidas naturales del tiro que marca la propia orografía de la pared. En algunos casos ocultan fragmentos de grafías, como en el paño izquierdo del área 3. Esta serie de lesiones antropogenicas desvirtúan y enmascaran el valor estético del conjunto arqueológico.

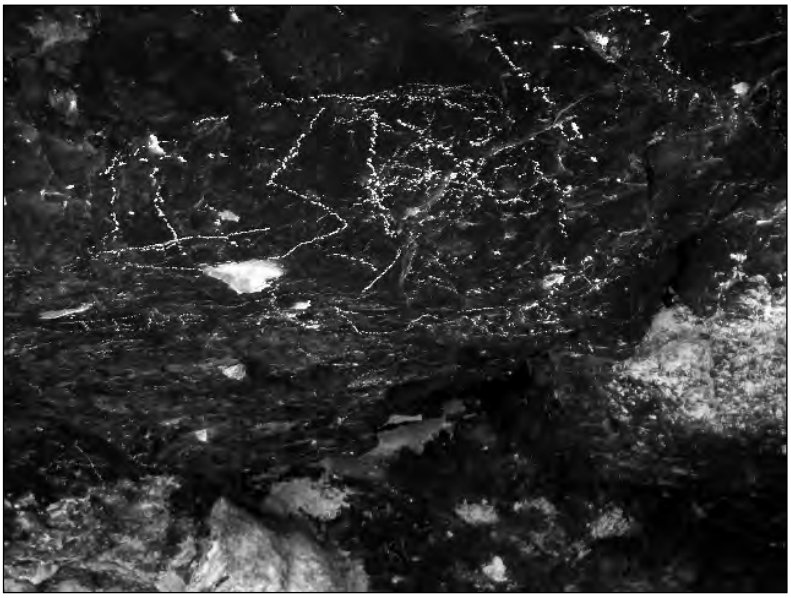


FIGURA 6. *Daños de carácter antropogénico área 1.*

FIGURA 7. *Depósitos de productos de combustión.*

DESCRIPCIÓN DE LESIONES

Área 1.

Una zona amplia que discurre perimetralmente al abrigo interno, se detecta en superficie daños antropogénicos, pintadas recientes, incisiones, grabados, pérdida del soporte.

Los análisis realizados determinan la posibilidad de eliminarlos. También se detectan carbonataciones que presumiblemente ocultan grafías, así como depósitos de origen graso producto de la incinericacion de materiales combustibles.

FIGURA 8. *Depósitos de combustión.*

Área 2.

Coincide con el desagüe tallado en el techo de la cueva. Presenta una carbonatación considerable de la superficie ocultando lo que presumiblemente es una decoración. No se descarta la presencia de grafías puesto que en los exámenes microscópicos realizados aparece la capa negra que se identifica como soporte escritorio en las otras zonas de intervención y sobre esta superficie tratada se depositan los estratos de evaporación procedentes de un fenómeno cárstico. Seguidamente aparecen hasta quince capas de depósitos de minerales arrastrados por el agua mezclados con carbonilla procedente de la combustión de hogueras. Sobre ellas se superpone un estrato limpio con acumulación de sales cálcicas y magnésicas y encima otro conjunto de microestratos de color gris. Las pruebas realizadas sobre la pared indican la posibilidad de realizar microsondeos eliminando las capas indeseables para recuperar la decoración y las posibles grafías ocultas. Las pruebas realizadas en un pequeño sector son suficientemente elocuentes del resultado que se obtendría en una limpieza completa de toda la superficie.

FIGURA 9. *Detalle del área 2, depósitos de elementos contaminantes de combustión y carbonataciones de la superficie.*

Área 3.

Los exámenes previos determinan lesiones tanto estructurales como en la superficie interna de la cueva.

FIGURA 10. *Área 3, vista general.*

Lesiones estructurales

Desprendimientos de la roca, que afectan a las grafías en la zona seleccionada para la toma de muestras.

Exfoliación de la caliza.

Pérdidas laminares.

Grietas y fracturas.

La zona ubicada en los paños B-7 y C-7 (Calco general de los paños epigráficos latinos nº 2 y 3), presenta levantamiento con pérdidas de la capa pictórica con alveolización del soporte. Presumiblemente es la lesión más grave debido a que está muy sometida al lavado de agua de lluvia y erosión eólica.

FIGURA 11. *Depósitos de combustión área 3.*

FIGURA 12. *Lesiones mecánicas área 3, exfoliación y pérdidas de la roca.*

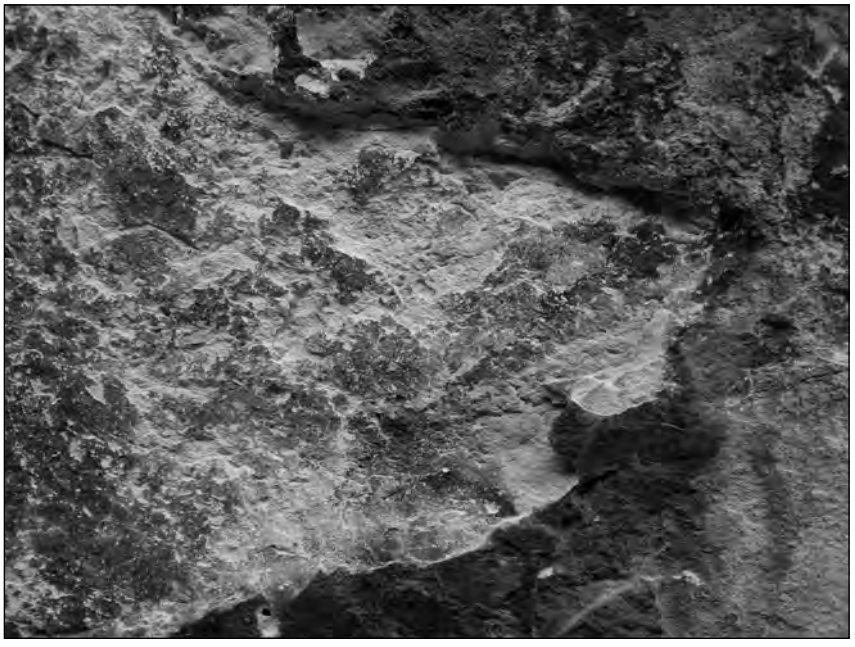


FIGURA 13. *Lesiones mecánicas que afectan al soporte escritorio.*

Lesiones superficiales

Toda la zona de intervención aparece cubierta por una capa de color grisáceo compuesta por calcita, oxalato cálcico y yeso que dan un aspecto opaco a las grafías enmascarando los colores originales. Las pruebas de limpieza realizadas in situ demuestran la reversibilidad de este depósito y la recuperación del aspecto original.

En las zonas de chimeneas o tiros naturales los depósitos de elementos de combustión enmascaran las grafías. Estos depósitos llegan a medir 3 mm. En el extremo izquierdo se eliminaron parcialmente en un sector en el que se puso al descubierto una serie de grafías ocultas. Pudo comprobarse de este modo que la limpieza de las resinas acumuladas por el efecto del fuego cubren zonas que pueden haber sido tratadas de manera similar a las que contienen las grafías conocidas hasta el momento.

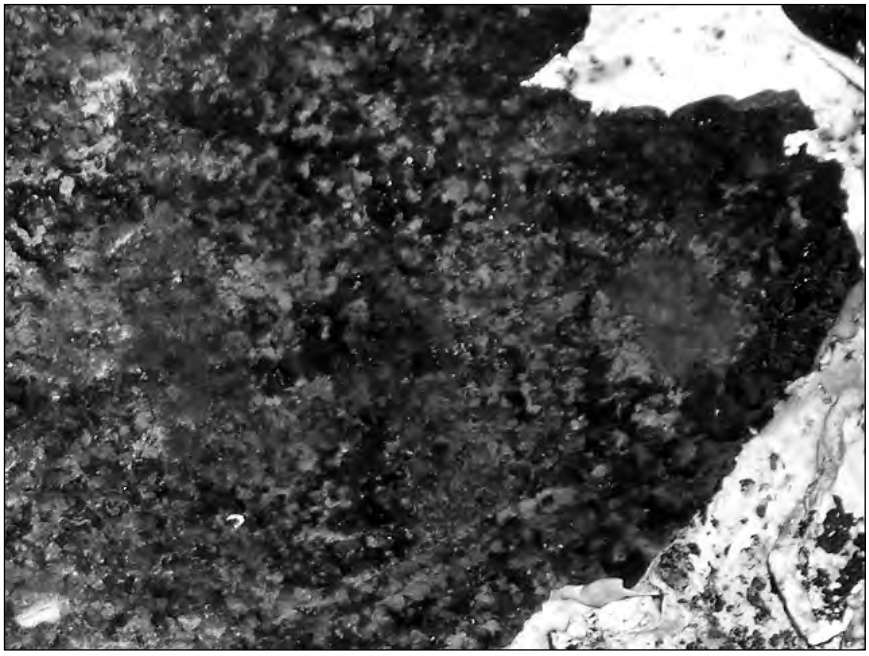


FIGURA 14. *Macrofotografía se observa los depósitos de combustión.*

FIGURA 15. *Grafías ocultas que afloran tras la eliminación de los depósitos de materiales de combustión.*

FIGURA 16. *Depósitos de elementos de escorrentía en la superficie de las grafías, se observa una capa gris que enmascara los textos.*

CONCLUSIONES

La toma de muestras y análisis confirman que la superficie de la cueva fue previamente preparada con una aplicación negra elaborada con aglutinante oleoso. Sobre este fondo se aplicaron los textos y lo que parecen pequeños dibujos ornamentales en color rojo, elaborados igualmente con un aglutinante de las mismas características, como confirma en ambos casos la presencia de oxalato cálcico resultante de la transformación de la materia orgánica originaria.

Sobre la superficie decorada hay depósitos calcáreos que en algunos casos llegan a ser hasta quince capas superpuestas. Finalmente, hay una zona, coincidente con las paredes bañadas por el humo de fuegos que se han hecho posteriormente en la cueva en la que la capa superpuesta de materia orgánica procedente de la combustión de maderas y resinas alcanza un grosor de hasta 3 mm, que ocultan la superficie original con vestigios de decoración y exfoliaciones producidas por el calor.

Una vez valorados los resultados de los análisis, el plan de actuación consistiría en microsondeos pormenorizados en los paneles adyacentes para comprobar el estado de conservación de las grafías de la pared, con objeto de efectuar una planimetría completa de lesiones. Sería necesaria la intervención preventiva de consolidación para la conservación de los paños situados en la cuadrícula con el nº B-7 y C-7 visiblemente afectados.

Eliminación de materiales ajenos a la obra como graffiti, suciedad superficial y depósitos de combustión.

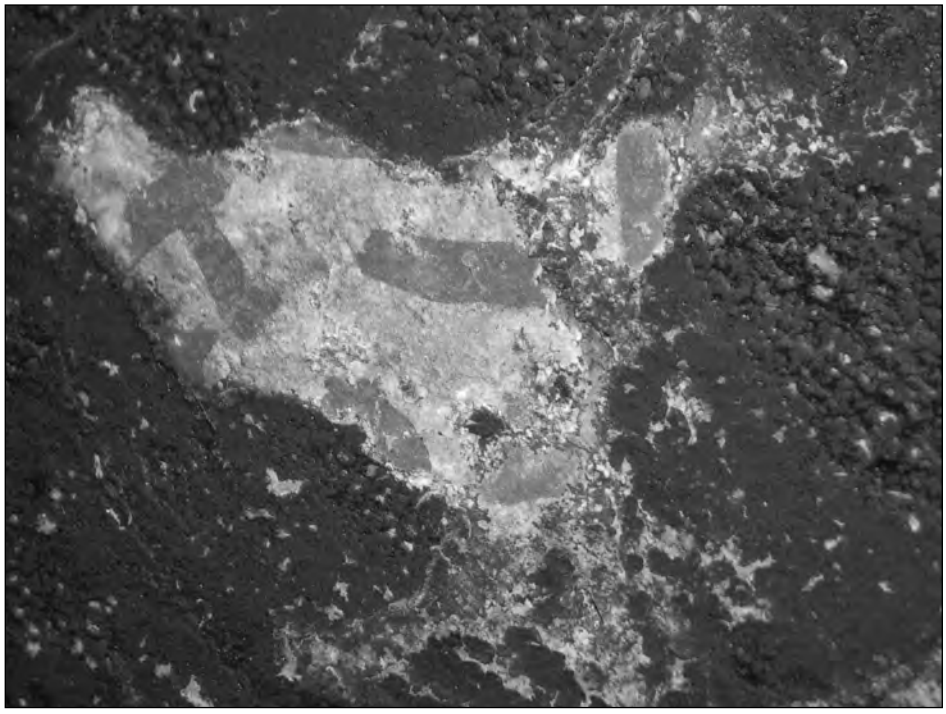


FIGURA 17. *Grafías ocultas bajo los depósitos de combustión.*

Consolidación reversible de las grafías descohesionadas así como la creación un plan de seguimiento para el mantenimiento óptimo de la obra y el estudio de la evolución de las lesiones de la pared.

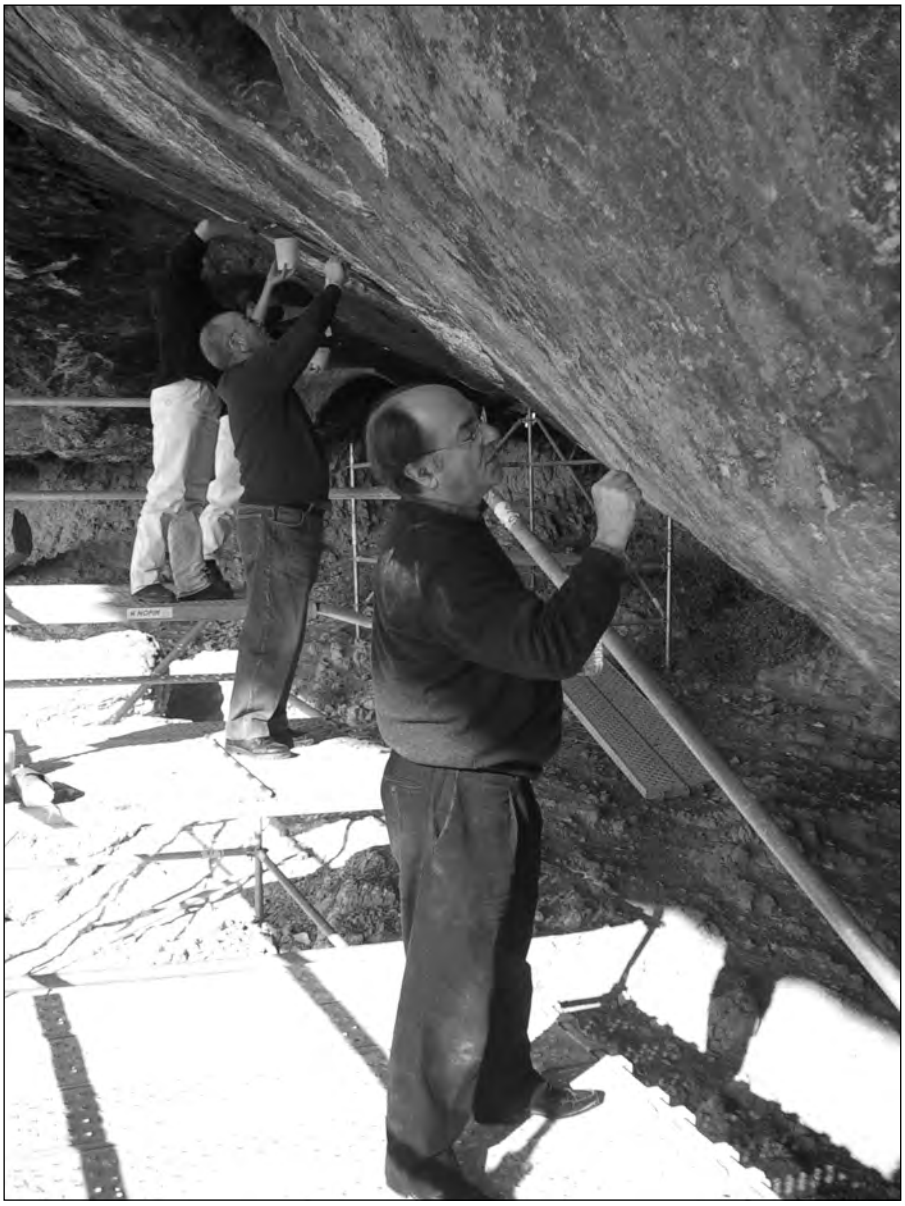


FIGURA 18. *Detalle de las labores de restauración el la pared.*

FIGURA 19. *Testigo de la intervención sobre las grafías se aprecia la eliminación de materiales contaminantes.*

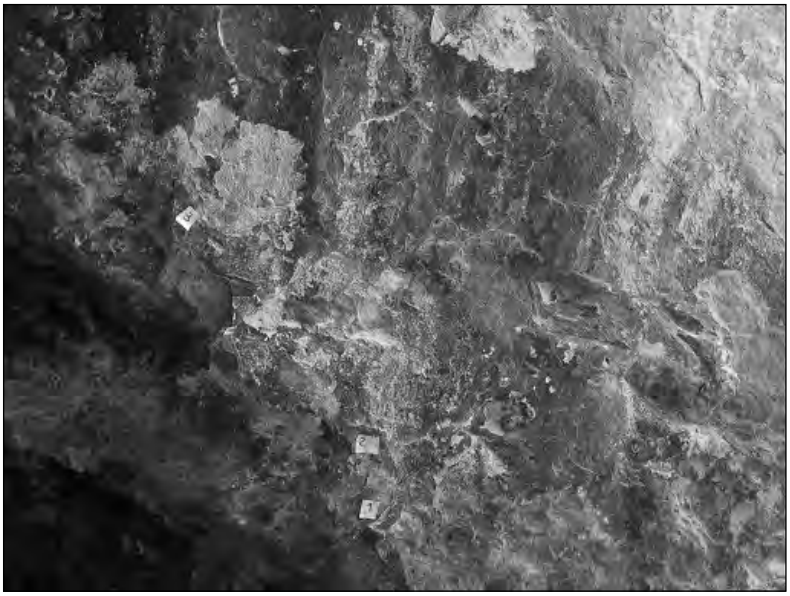


FIGURA 20. *Testigo de la extracción de micromuestras en el área 3.*

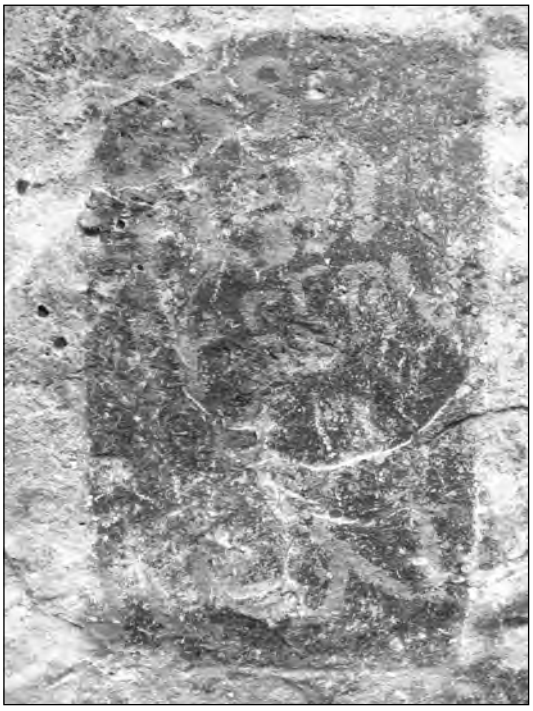


FIGURA 21. *Testigo de la intervención restauradora.*

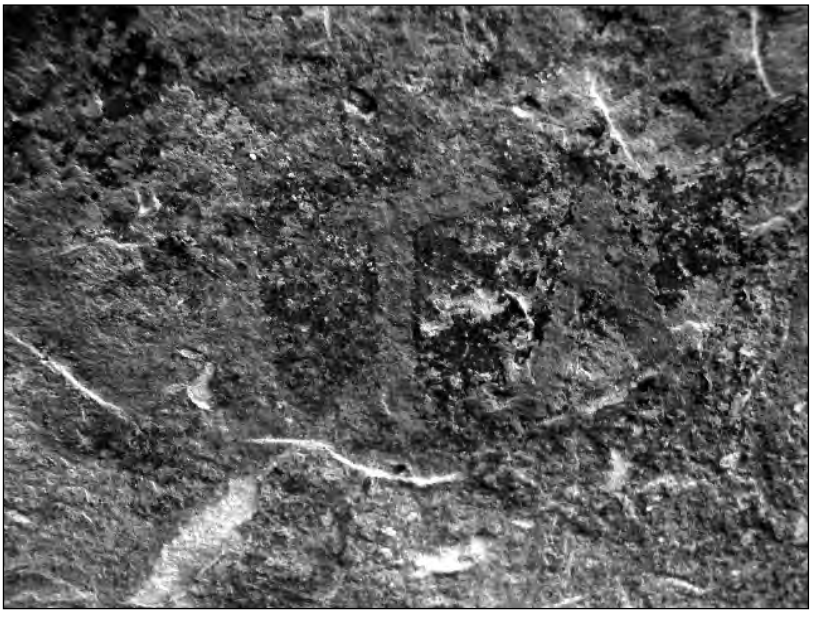


FIGURA 22.

La cultura latina en la Cueva Negra. En agradecimiento y homenaje a los Profs. A. Stylow, M. Mayer e I. Velázquez
Antig. crist. (Murcia) XX, 2003, pp. 405-422

SÍMBOLOS Y RITUALES EN LAS INSCRIPCIONES DE LA 'CUEVA NEGRA DE FORTUNA' (MURCIA): CORRELACIONES ENTRE ETNOLINGÜÍSTICA Y ETNOHISTORIA

Dr. Santiago Fernández Ardanaz
Antropología, Univ. M. H. de Elche

RESUMEN

Elementos de antropología cultural en la Cueva Negra de Fortuna

1.- Elementos de Gnosis y Soteriología en la Cueva Negra: la *processio ad fontes*, la *restitutio imaginis*, la *epiphania Esculapii*, el agua de la puérpera, el baño de los recién nacidos. El recogimiento, el *lavacrum*, la *placatio*, la salud, la alegría y el ingreso en la interioridad. La «escala de la Gnosis» y los ritos y sacrificios icónicos.

2.- La caída de la religiosidad de los «*pateres hosioi*». El retorno de los «*spêlaitai*» y «*theandroi*». El dios de múltiples *epinoiai*.

3.- Transformación de la religión local sin desenraizar su carácter de identidad local: la «*epifanía de Koré*» según Epifanio y sus ritos de renacimiento del «*Aion*». La procesión de Salambó y la *restauratio imaginis* en los ritos neopúnicos en la Sevilla del s. III («*Passio*» de SS. Justina y Rufina).

4.- La escritura como supremo acto de culto, como acción litúrgica en la «*sotería kata gnosin*». Las tablillas escritas como exvotos, las plegarias en tablillas escritas, los versos en cajitas, como amuletos, la escritura en piedra como «*monumentum*».

Este artículo ha sido realizado en el marco del proyecto de investigación financiado por la Fundación Séneca de la Comunidad Autónoma de la Región de Murcia (Proyecto PB/33/FS/02 nº 5882): «Ciudadanía e interculturalidad. Cambios culturales en el Imperio Romano bajo los Severos».

SUMMARY

Cultural anthropological elements in the *Cueva Negra* in Fortuna.

1. Gnostic and Soteriological elements in the *Cueva Negra:* the *processio ad fontes,* the *epiphania Esculapii,* the puerperal water, the bathing of the new borns. The harvesting, the *lavacrum,* the *placatio,* the health, happiness and the entry into the inner being. The «gnostic scale» and the ritual and sacrificial icons.

2. The decline of the religiousness of the *pateres hosioi.* The return of the *spêlaitai* and the *theandroi*. The god of the multiple *epinoiai.*

3. The transformation of the local religion without the uprooting of the local identity: the *epifania de Koré* according to the epifaniy and its rebirth rites of *Aion*. The procession of Salambó and the *restauratio imaginis* in the neo-Punic rituals in Sevilla in the third century (*Passio* of the Saints Justina and Rufina).

4. Scripture as the supreme Cult act, as a liturgical activity en the *soteria kata gnosin.* The exvoto tablets with scripture, the prayers written on tablets, the verses on small boxes, used as charms, the scriptures on stones as *monumentum.*

0.0. ELEMENTOS ANTROPOLÓGICOS EN LAS INSCRIPCIONES DE LA CUEVA NEGRA:

01 *Secessus montis sub rupe cavata*. 02 *Processiones «ad fontes»*, *venis antrum*, *intus*, *sub antro*, *unde serpens antiquus*, *doctissimus iste serpens*, 03 Colocar exvotos, estatuillas o ídolos (n. 1: *colocamus xoana*; n. 14: *constituere phrygia numina*). 04 Apagar el fuego (n. II,5: *latices nimpharum restringere ignes*), *Amor urit ad fontes* (n. II,5). 05 *Paphien placato valebis* (n. II,6); *vota dona Veneri* (n. 11); *garrule quiescat*. 06 *Fuisse sub antro*, *incubatio*: (n. 40). 07 *Quisque venit antrum cognosces* (n. 37:14). 08 *Laetitia*, *felices habeas*, *laetus eris*, *gaudentes in antro/gaudiat/gaudiant nos*, *deliciae* (n. III,5), 09 *Intus sanat*, *sanatio*, *valeo* (n. III,6). 010 *Scripserunt, signus erat ex ilice dictus*, *omnia scio/nihil scribo*, *leges cum libes* (n. 1,14., 24, III,5).

01. EL RETIRO A LA GRUTA DE LA MONTAÑA

Nos encontramos ante uno de los temas polarizadores de los rituales de todas las culturas mediterráneas (y verificable en todas las culturas conocidas): la montaña sagrada, la ascensión ritual y la cueva-templo, pasaje umbilical entre el mundo exterior y el mundo interior. En el contexto mediterráneo y concretamente hispano, que es el significante y referente que directamente nos afecta, este «locus anthropologicus» no sólo está presente en todas las diversas culturas, sino que además atraviesa todas las fases de una determinada cultura y se encuentra siempre como «marca» de un viraje o cambio cultural, para indicar la «vuelta a los orígenes», «a las raíces», al «renacimiento». Si enfocamos el punto de mira de la observación al análisis de los ritmos del «Año», con el que se marcan y organizan los acontecimientos de un determinado grupo, encontramos colocado el «*recessus montis-caveae*» en el arranque y en el cúlmen de la vida de una comunidad local, mediante las coordenadas espacio-culturales de la «ascensión-bajada» (por ejemplo, del icono del numen protector, o del pueblo en peregrinación a la altura). En la arsis-cima de este movimiento antropológico está siempre

la «cavea-caverna» como fuente y mar de todo el movimiento, como 'lugar' donde se actúa la «génesis» y «*anagénesis*» del grupo. Y si cerramos la mira en la vida del individuo, las ascensiones y bajadas constituyen el ritmo de su vida, volviendo, en los «codos del año», a actualizar el nacimiento, para «recuperar fuerzas» (*psico-pompa*) y poder recorrer el camino a través de la vida («*meta-hódos*»), el que atraviesa finalmente la puerta de la muerte: la «puerta Carmental»[1], la «*lapis manalis*» que los romanos levantaban y cerraban cuatro veces al año para controlar el peligroso paso del Más Allá[2].

Por lo tanto, esta expresión que aparece en las inscripciones ofrece el contexto en el que debemos colocar la significación global (holística) de todos los elementos que encontremos en la «cueva de Fortuna». Los datos que ofrecen las inscripciones colocan esta ascensión en primavera, hacia el 27 de marzo, en torno a las fiestas de la entronización de Ceres-Tanit-Isis-Fortuna que terminarán desembocando, a partir de los siglos II y III d. C., en los cultos soteriológicos de Esculapio (y que en las costas mediterráneas iniciaban desde antiguo los auspicios de la navegación).

Los «retiros a la montaña» continuarán hasta hoy constituyendo signos de renovación interior con repercusiones sociales y culturales: en la época misma de vigencia de los ritos de la Cueva de Fortuna aparecieron estos «retiros a la montaña» en los movimientos ascéticos hispanos (y mediterráneos, p. e. los monjes sirios y palestinos, San Jerónimo, los egipcios, etc.), como los que protagonizaron algunos círculos aristócratas de los siglos IV y V y sobre todo los primeros priscilianistas[3].

La primera perspectiva hermenéutica, por lo tanto, que debemos tener en cuenta en este análisis es la *polisemia* de sus elementos. Una perspectiva que al ser holística no sólo contextualiza cada uno de ellos en el mosaico general, sino que además expresa el amplio abanico de su riqueza de significado. Así, por ejemplo, el «retiro a la montaña» suponiendo los binomios bisémicos de subida/bajada, altura/profundidad, cueva/boca, escala para subir y bajar, exterior/interior, etc. conlleva a la vez la dimensión colectiva del renacimiento continuo de un grupo que busca la fuente de su regeneración en el símbolo de la «montaña», y contemporáneamente la dimensión individual del renacimiento interior y exterior a través de un proceso marcado por una serie de ritos de paso. Se trata de una serie de símbolos que marcan el proceso de la vida concebido como un ritual de espiritualidad cósmica.

---

1 *Paul. Fest*., 358: PICCALUGA, G., *Elementi spettacolari nei rituali festivi romani*, Ed, dell'Ateneo, Roma 1965, p. 18.

2 *Ibid.*, PICCALUGA, G. (1974), *Aspetti e problemi della religione romana*, Florencia 1974, 65 y 69).

3 FERNÁNDEZ ARDANAZ, S. (1983), Antropología de los primeros autores hispanos (s. IV), en vol. I de Historia de la Teología Española, F.U.E. Madrid, pp. 134-156; ID., *Génesis-anagénnesis,* ESET Vitoria 1990, pp. 207-220; ID., *El Mito del 'hombre nuevo': los paradigmas antropológicos en el diálogo cristianismo-helenismo del s. II*, F.U.E. Madrid 1991; ID, «La diffusione del cristianesimo nel nord-ovest della Penisola Iberica: questioni sociali e antropologiche», en *XXXIX Corso di cultura sull'arte ravennate e bizantino,* Ravenna 1992, pp. 301-320; ID, «Cristianizzazione e cambiamenti sociali nelle culture montane del nord dell'Hispania», en *Cristianesimo e specificità nel Mediterraneo Latino*, Eph. Augustinianae, Roma 1994, pp. 483-512; ID. «La cuestión de la supervivencia del mundo púnico en el Mediterráneo occidental», en *El mundo púnico. Historia, sociedad, cultura*, Murcia, Editora Regional, 1994, pp. 97-114; ID, «Federaciones prerromanas en los rituales de Cuevas y Santerón». En *I Jornadas Nacionales de Antropología de la Fiesta*, Elche Alicante diciembre 1999; ID, «Peñas, cofradías y federaciones precristianas en Santerón (Ademuz): un proceso de refuncionalización». En *II Jornadas nacionales de Antropología de la Fiesta*, Elche-Alicante 2000; ID, «Cultura neopúnica en el Mediterráneo occidental: traducción de la biblia al neopúnico», *II Congreso Internacional de Mundo Púnico: Religión, Antropología y Cultura Material*, Cartagena 6-9 abril del 2000.

02. *PROCESSIO AD FONTES, VENIS INTUS ANTRUM, SUB ANTRO UNDE SERPENS ANTIQUUS DOCTISSIMUS ISTE*

Y así el primer elemento que define fenoménicamente el «retiro a la cueva de la montaña» es la «procesión». Un acto profundamente dinámico, que rompe el tiempo fijo y cotidiano, y que «orienta hacia las fuentes de vida». Fuentes que no sólo serán de agua, sino que, por el contexto indicado, serán signos y símbolos de los «orígenes», del nacimiento y renacimiento. Una procesión que según el contexto («monte») está constituida por una «ascensión»: la vuelta a los orígenes tiene un símbolo «fuerte», supone un esfuerzo, una disciplina, una subida costosa. Lo cual paralelamente está indicando que el período del «pasado» (del año, de la historia, de la sucesión generacional...) está construido por un descenso, una disgregación y pérdida de lo prístino y original. De ahí la necesidad de la «ascensión» hacia el manantial de lo original-puro.

Otra «marca» nos indica un camino especial: «la entrada» a la cueva («*venis intus*»). El nacimiento del manantial, el nido del hontanar original se da «en el interior». La dimensión antropológica de «lo interior» aparece marcada como elemento del paso ritual, pero a la vez como símbolo de la auténtica dimensión de lo real, que está en el interior del cosmos, de las cosas, del hombre. Se trata de un «camino interior». Y no es extraño que aparezca muy marcado por las inscripciones de la Cueva de Fortuna, precisamente contemporáneas a los movimientos espirituales del neoplatonismo, con su especial paradigma antropológico centrado en el «homo interior», como veremos más adelante.

En el «interior de la gruta» se da la comunicación entre los dos «cosmos»: el «*ómphalos*» está constituido por el hilo de agua viva del manantial que desde el seno de la tierra fluye y comunica la fertilidad y la vida, el conocimiento de los misterios arcanos, la medicina que cura y salva. Por ese flujo de vida o «*serpens antiquus*» se une el círculo total cósmico: se desciende a los infiernos y a la vez por la fuerza de la montaña (que actúa de «*psico-pompa*») se asciende para unir el cielo y la tierra. En esto el templo de la gruta de Fortuna sigue los modelos de Delphos (con su serpiente o Pitón, la fuente de aguas vivas y la fuente del conocimiento) y de todo templo que atesore el umbral de la «puerta» de comunicación entre el cosmos exterior-terrestre y el cosmos interior o celeste (los dioses «*spêlaitai*» —dioses de las grutas—, que en esta época van sustituyendo, por identificación, a los «*pateres hosioi*» o fundadores de la «*traditio patrum*»). Veremos con otras marcas que ofrecen las inscripciones, cómo este tipo de templo-gruta va tomando caracteres más específicos, con el paso del devenir de las culturas mediterráneas, como los de Ceres, *Numina Phrygia*, Isis, *Dea Caelestis*, Fortuna o el de «Esculapio» (véase más adelante las «epifanías» o «*epínoias*» de lo divino). Teniendo en cuenta que los «dioses de las grutas-fuentes» («*spêlaitai*») sufren una fuerte evolución que desemboca en estos siglos II-IV d. de C. en un sincretismo de nombres, cultos y ritos, como veremos en un apartado que dedicamos a este tema, para convertirse en «cultos soteriológicos».

03. COLOCAR EXVOTOS, ESTATUILLAS O ÍDOLOS EN LAS AGUAS DE LA CUEVA DE FORTUNA (N. 1: *COLOCAMUS XOANA*; N. 14: *CONSTITUERE PHRYGIA NUMINA*)

Al final de la procesión se sumergían las estatuillas en las aguas del manantial como bien indican las inscripciones, como todavía hoy algunas liturgias católicas siguen haciendo con estatuas de santos o de crucifijos para lograr la lluvia y fertilidad de los campos, o como los pueblos de la Rioja Alavesa y de la Ribera ocidental de Navarra corren todos los años a Bujanda para recoger el agua de

San Gregorio y poder bendecir los campos en tiempos de sequía. Este rito culmen de la procesión lo podemos ver también en las procesiones neopúnicas que citamos más adelante y en las epifanías de Esculapio en los templos púnico y neopúnicos (como los de Ibiza y Tarros en Cerdeña).

04. ME TAMEN AD FONTES ACRIOR URIT AMOR (N. 10: II,3 Y 5), VOTA DONA VENERI (N. 11)

Uno de los rituales centrales que se celebraban dentro de la gruta era precisamente el de la regeneración avivando el don de la fertilidad y la llama del amor. La relación entre la llama del amor y las aguas vivas de las fuentes es común en muchos ritos de los cultos a Ceres, Tanit, Celeste, Venus y en concreto de Esculapio en su epifanía como serpiente. Este tipo de ritos de regeración de la fertilidad coincidían precisamente con la primavera y comienzo del año cósmico antiguo, como se ve en el ritual alejandrino que citamos má adelante en la descripción de Epifanio.

05. *EXULTATIO* (II,10; N. 23), *LAETANTES BIBIMUS ET MERUM... BACCHII* (N. 4 Y 11). *PAPHIEN PLACATO VALEBIS* (N. II,6-7); *GARRULE QUIESCAT* (N. 8)

La exultación por el don de Venus y Esculapio recibido iba acompañada por la libación de vino y la danza. Sólo después llegaba la «*placatio*» y la «*quies*», que permitían el acceso a la «*incubatio*» en la gruta durante la noche, para recibir en el sueño, el ámbito de la comunicación con los dioses, la iluminación y el conocimiento. Nos encontramos antes una serie de rituales en proceso: que van desde el ritual de la bebida del vino, la danza báquica, la alegría, la exultación, (con el que se alcanza la arsis o cima) hasta la «placatio» o quietud, que no es por pérdida de fuerzas, sino por plenitud de salud y fuerza («*valebis*»). El reposo en la cueva es por lo tanto el culmen del segundo movimiento (de la arsis a la tesis, de la exultación al reposo). Es de gran importancia la descripción de estos pasos-ritemas que nos revelan el movimiento del alma del actante del rito, porque expresan los pasos hacia la conquista de la interioridad y de la *gnosis*: el conocimiento sólo se consigue en la ósmosis-fusión del reposo interior. Estamos ante uno de los puntos centrales de la espiritualidad del neoplatonismo: el hombre sabio se sirve de los objetos y acciones sensibles exteriores (gestos, danzas, ritos) para elevarse hacia otro grado de conocimiento que es ya interior, aunque esté por ahora mezclado a los sentimientos, que por otro lado le ayudan a elevarse mediante la fuerza-psicopompa de la alegría y la exultación. Sólo así consigue alcanzar el tercer grado, el auténtico centro interior, en el silencio del reposo, en el sueño donde recibe directamente las especies del conocimiento, la gnosis por experiencia interior. Todo el resto del ritual, por ejemplo de la «*incubatio*», supone esta preparación o *propedeusis* por la que se alcanza el «*punctum-cor-interior*». Desde entonces el alma se abre a la comunicación de la fuente de la realidad-vida, que está «por encima de todo lo existente» («epékeina tês ousías»). La «*incubatio*» ritema central de todo el proceso ritual es ya posible.

06. FUISSE SUB ANTRO INCUBATIO (N. 40)

El rito de la «*incubatio*» una vez preparado tenía la función de esperar la llegada de la visita divina, para quedar «*enthusiasmós*» o invadido por la *dynamis* divina. Se trataba por lo tanto de una acción pasiva por parte del fiel, de abandono y de acogida: por esto tenía lugar durante el sueño. La «*illuminatio*» constituía el culmen de todo el ritual, ya que sin ella no

había curación ni tampoco eran eficaces los dones de Venus-Asclepio en relación al amor y a la fertilidad. Las marcas rituales que nos ofrecen las inscripciones van dirigidas a recibir el «*donum scientiae*», el conocimiento. Un aspecto que precisamente es determinante en los cultos de Asclepio de los siglos siguientes al III en el Mediterráneo Occidental. Se trataba de rituales «gnósticos», en el sentido radical de la palabra (no en el sentido de las sectas, aunque el aspecto medicinal soteriológico de la gnosis era muy anterior y paralelo a las sectas gnósticas), es decir, de la curación-salvación por el conocimiento («*therapeia-soteria katà gnosin*»). Este aspecto de la «salvación por el conocimiento» constituía uno de los ejes centrales de la espiritualidad de los movimientos neoplatónicos. El alma habiendo alcanzado el «*cor-centrum*» del universo, de la irradiación de la realidad, ha entrado en lo más interior de sí mismo, la cima interior de su realidad, donde no se puede ya introducir especie alguna de diferenciación entre el Yo-alma y el Otro-Dios. Recordemos el neoplatónico «intimius intimo meo» de S. Agustín (o el semejante «*irrequietum est cor meum donec requiescat in Te*»). Como ya hemos dicho todos los gestos, rituales y signos exteriores simbolizan en todo este movimiento de interiorización los pasos por los que se alcanza el conocimiento que salva, que por lo tanto es la única auténtica medicina. La caverna de la montaña, su peregrinación o ascensión, los rituales de exultación, el alcance del reposo-sueño, la incubatio, no son sino símbolos de los círculos concentricos antropo-cósmicos (del hombre y del cosmos, dicho con palabras de los neoplatónicos: círculos del microcosmos-hombre en el que se recorren todas las esferas cósmicas) . El hombre que sigue estos rituales no se queda en los signos externos, sino que siguiendo la dinámica hermenéutica (heurística) a través de ellos alcanza lo interior, para placarse y abrirse a la comunicación con lo divino. Los resultados de la salida de la caverna y bajada de la montaña serán conocimiento, salud y fuerza: el hombre ha alcanzado su eje central y ya no perderá su orientación durante el Año Cósmico, podrá redactar su calendario exterior para seguir los ritmos de su reloj interior.

07. LAETITIA, FELICITAS, GAUDIUM

Con la alborada llegan los dones divinos que se expresan con la «alegría, el gozo, la felicidad». Los ritos que perduran durante el día y que terminan con el «descenso de las alturas» giran en torno a estos dones que son la expresión de la «curación-salvación» que produce la regeneración. Los dones divinos van desde la purificación (que permite la repristinación o vuelta al origen fontal de la vida y la apertura de la comunicación del «omphalos» o puerta de comunicación entre el cosmos exterior y el cosmos interior, entre la «*ousía*» y la «*hyperousía*»), el paso al estado de «*hypakoé*» es decir, estar presto a escuchar, que está compuesto por la «*hénosis-unificatio*» bajo el control y unidad del «*nous*» o de la «*mens*» y que supone un «recogimiento» de todos los sentidos y vías de comunicación con el mundo exterior, para concentrarse en el pasaje con el mundo interior. Tanto los rituales de sumergir las estatuillas del dios, de bañarse, libación de vino y danza, como del reposo y la quietud liberado de las «*eidola*» del mundo exterior, permiten el ingreso en el «sueño», estado de apertura al mundo interior donde se va a recibir *la dynamis kai logos tou Theou* y el resto de los dones del nuevo nacimiento o «anagénnesis». Los signos de haberlos recibido son la alegría, el gozo y el estado de felicidad. La experiencia perdura durante el año y marca el sentido de la vida, el fiel vuelve al tiempo cotidiano «orientado» y «fortalecido». El acto final de «poner por escrito» es un acto de acción de gracias, supremo ritual del culto «gnóstico», o *soteriología katà gnosin*.

08. LA ESCRITURA COMO ACTO DE CULTO

Levantar estatuas y escribir sobre la piedra aparecen como rituales de culto en los santuarios mediterráneos (Eleusis, Apolo en Delfos...). Desde los más remotos orígenes de la escritura va siempre unida al lugar sacro, al templo. De ahí que unos de los capítulos centrales de la *Antropología de la escritura* sea su carácter *sacro y cultual.* La vinculación entre el acto de esculpir o marcar símbolos gráficos y su efecto o influencia sobre lo real, constituye el fundamento de la eficacia sacramental del rito de escribir. El uso de la escritura con finalidades mágicas supone la creencia en que los símbolos mismos pueden por sí solos desencadenar su acción eficaz. Por esto en las culturas mediterráneas el inventor de la escritura es siempre un dios (Hermes para los griegos, Nabû para los babilonios, Thoth para los egipcios que pasa a ser identificado en la época alejandrina con Hermes). Los jerogíficos serán llamados «palabras de dioses» como los libros sacros serán «palabra de Dios» (Biblia, Nuevo Testamento, Corán), de manera que la máxima prueba de verdad sera que «está escrito» (*gégraptai*), y de ahí la *lectura infinita* de los textos divinos como aparece en los continuos comentarios rabínicos y cristianos. Es el texto en sí mismo sagrado y de ahí que no pueda tirarse sino depositarse en la *genizah*, situada en el pozo-ombligo que une la sinagoga con el Más Allá. El carácter «sacro», en su sentido más ancestral, hace impuras las manos de quien los toca, necesitados de una purificación ritual. En China se quema incienso para honrar la escritura y se dedican templetes de la piedad de los caracteres (*xízìtà* en chino) como en la liturgia cristiana de los Evangelarios o de las Tablas de Bronce en el mundo romano. Los rituales que acompañan en las diferentes liturgias a los textos sagrados indican claramente el carácter cultual primitivo de la escritura. En relación al uso mágico de la escritura baste citar las «cintas de *mantra*» (que son *sílabas simientes* en sánscrito), los talismanes, amuletos judíos (Deut 6,4-9), los estuches de cuero con los *tafillim* o plegarias con citas de la Escritura (S. Jerónimo, *Comm. in Mat.4,23,6: PL* 26, 168c), las tablillas escritas en los dinteles de las puertas como marcas del pacto de la Alianza entre Dios y los hombres, el uso de las filacterias para curar, para inmunizar, etc.

También en el mundo griego, romano y púnico la escritura de los deseos en tablillas de exvotos, *tabellae defixionis*, tenían una función cultual de sacrificio para urgir la intervención de los dioses, para realizar una venganza y castigar al enemigo, para agradecer y para pedir gracias[4].

1.0. EVOLUCIÓN DE LA RELIGIOSIDAD EN EL NEOPLATONISMO: DE LA RELIGIOSIDAD DEL CULTO A LOS LARES Y *'PATERES HOSIOI'* A LOS '*ROSTRA, FACIES DEI UNIVERSALIS*'. HACIA UN MONOTEÍSMO DINÁMICO Y POLIFACÉTICO ('*FACIES, ASPECTUS, EPINOIAI'*)

El arranque de mi reflexión tiene su punto de apoyo en una serie de «elementos antropológicos» que aparecen esparcidos entre los restos de las numerosas inscripciones del templo rupestre en la Cueva Negra de Fortuna. Restos o fragmentos que por esparcidos y diseminados no por esto dejan de tener una unidad propia en el contexto de una 'imagen global o contextual'. Al servicio de esta unidad se coloca mi esfuerzo de interpretación, tratando de buscar el contexto holístico que dé sentido y unidad a todos estos fragmentos. Nos basamos en los

4 RIBICHINI, S., *Un episodio di magia a Cartagine bel III secolo av. C.*, en P. XELLA, P., *Magia, Studi di storia delle religioni in memoria di Raffaela Garosi*, Bulzoni Roma 1976, pp. 147-156, sobre una *tabella defixionis* púnica.

primeros análisis que han tratado de dar fecha y un mínimo de diacronía a las inscripciones: un período histórico y cultural que va de la 2ª mitad del s. I hasta el s. IV del Imperio Romano. Nuestra aportación actual al debate tiene un preciso ángulo de perspectiva: la evolución que el neoplatonismo imprimió a la religiosidad en el Imperio tanto en sus representaciones simbólicas y rituales como en el desarrollo del camino interior, es decir, en la valoración del lugar de la racionalidad y consecuentemente de la realidad. La *dimensión de la interioridad*, tanto en la visión del cosmos como del hombre microcosmos, afectará directamente a la comprensión (que es la clave hermenéutica / función de la filosofía y de la historia para aquellos hombres) del sentido de la vida: acontecimientos, instituciones, formas de representación, costumbres, rituales que jalonan el devenir del individuo y de su inserción social. Por todo esto, hoy deseo dibujar a grandes trazos las dos líneas que atraviesan la religiosidad en el Imperio Romano: la evolución de sus representaciones simbólicas y la evolución de la reflexión religiosa del neoplatonismo. Se trata de dos líneas que se entretejen constantemente como se puede observar en el discurso que Plotino y sus discípulos entablan entre la comunicación con lo divino a través del progreso del conocimiento (Gnosis) y la *theourgia* que trata de capturar dicha comunicación a través de liturgias místéricas y de tránsitos simbólicos a una dimensión interior de por sí inaferrable e inefable. Mostrar el esfuerzo y combate de aquellos hombres por construir ese puente podrá constituir el mejor servicio para interpretar el «espíritu» que movía a los visitantes y mistagogos que nos dejaron en herencia ese espacio interior, símbolo de comunicación con la fuente de lo real, que constituye la Cueva Negra de Fortuna.

1.1. EL MONOTEÍSMO DINÁMICO Y SUS MÚLTIPLES EPIFANÍAS: EVOLUCIÓN EN ALGUNOS RITUALES NEOPÚNICOS ROMANIZADOS

A cualquier lector de las inscripciones de la Cueva de Fortuna llama la atención la aparente mezcla entre dioses como Esculapio, Venus, Númines frigios, Paphia, Nynfas, sacerdotes púnicos de Ibiza y rituales que a la vez parecen púnicos, orientales o romanos. Esta impresión del lector actual ha sido caracterizada por la historiografía hasta finales del siglo pasado como típica de un período donde dominaba el «eclecticismo» y se encontraba ausente la creatividad. Epoca de sofistas dicen unos, o de epígonos para otros. Y esta etiqueta de eclecticismo ha impedido ver la dinamicidad histórica de toda una época. Por esto creemos necesario desarrollar los siguientes elementos:

1.1.1. Hacia el Unum Principium et Una Traditio et universalis

Desde la segunda mitad del siglo II se nota una *progresiva transformación* (que no abandono) *del culto a los* ***Pateres Hosioi***, representación de identidades étnicas, tribales o de antiguas federaciones «nacionales», bajo el impulso de una progresiva *prevalencia del culto a los grandes dioses de la unidad pan-romana y pan-helénica (*en pro de *Hénosis*, unidades cada vez más superiores). En este sentido hemos podido verificar en otros estudios un cambio en la *Traditio Patrum*, local o tribal o éthnica, a favor de la gran «tradición universal», con un cambio profundo de la perspectiva antropológica, que no se inserta tanto en la tradición patriarcal (o patrilineal), cuanto en el «*arché* y *logos* del cosmos» (principio de inteligibilidad de todo el universo y de todo hombre). Así, ya desde los estoicos antiguos, pero sobre todo en los helenistas y romanos (siglos I-II), se pasa de las marcas sociales y culturales polarizadas en torno a una determinada

polis o etnia, a la «*Hénosis* de los hombres», a la «*Humanitas*» o «*Anthropotes*». Unidad por encima de lengua, etnia y religión. Y gracias a ese cambio se comprende que los dioses no sean ya «*apánthropoi, misánthropoi*», que se gozan en la «*anthropoktonía* de los «otros», sino que pasan a ser «*philánthropoi*», amadores o amigos de todos los miembros de la *Humanitas*, de todos los hombres y no sólo de sus «parientes» (por vínculo o anfictionía local bajo el «patrocinio celeste»). Los dioses locales, los antiguos «*nomina sacra*» cobran nuevos nombres, nuevas caras y nuevos símbolos. Importantísimo ejemplo de enculturación. No «les da igual a los nuevos creyentes» (como proyectan sus categorías algunos intérpretes), más bien han dado un «paso teológico» (y social y cultural), donde lo divino se manifiesta mediante muchas y variadas «*epínoias*» (*species, rostra, prosopa*).

El neoplatonismo de Plotino y Porfirio no ve en los diferentes dioses, en el llamado (por otros) «politeismo», una degradación» o situación de idolatría, una especie de estado inferior al monoteismo. Su visión es desde un ángulo de vista que podríamos llamar caleidoscópico, en cuanto los diversos dioses expresan diversos modos de acercarse, expresar y entender las diferentes caras, irradiaciones, manifestaciones del único ser supremo, que al estar «por encima de todo modo de existir» (donde *existir* significa cobrar nombre, rasgos de reconocimiento, es decir, algún modo de corporalidad y especie para poderse manifestar y darse a comunicar y reconocer) se manifiesta con los diferentes rasgos con que cada pueblo o creyente lo configura. Es decir, el politeismo lo que en el fondo revela es la relatividad cultural, la diferencia y el camino heurístico de cada una de las culturas en su búsqueda del «*arché-hénosis*, donde todas las irradiaciones y *epínoias* y manifestaciones tienen su fuente» (Plotino, *Enn.* VI, conclusión). En estos siglos, desde el platonismo medio y sobre todo en los movimientos filosófico-religiosos de los siglos III y IV, se camina hacia la comprensión de una «unidad superior de todo lo divino que se manifiesta a través de todos los seres». Una unidad «interior» que dinamiza y se comunica a través de todos «los *symbola*» de lo visible y exterior. Es lo que hemos llamado en otros estudios «monoteísmo dinámico y polifacético» (lo divino tiene múltiples caras en relación a cada pueblo y cultura: así Porfirio, Jámblico y Proclo). Que naturalmente tuvo sus repercusiones políticas y sociales como hemos demostrado en otros estudios.

1.1.2. Cultos neopúnicos y su supervivencia en esta época por «*contaminatio*» o «*unificatio*» (o enculturación). Dos ejemplos: procesiones de Koré (Alejandría, s. III-IV) y de Salambó (Sevilla, s. III)

Vale la pena presentar dos ejemplos que a mi parecer constituyen dos paralelos muy significativos para comprender los rituales y representaciones simbólicas que suponen los diferentes «elementos antropológicos» presentes en las inscripciones de la Cueva Negra.

Por su cercanía temporal, espiritual y cultural y por su «denominación de origen» (Norte de Africa y egipcio-neopúnico) creemos que ambos rituales merecen especial atención para los estudiosos de la Cueva Negra.

1.1.3. La epifanía de Koré (Epifanio, Panarion, 51, 22,9-11)

El obispo chipriota Epifanio, en la segunda parte del s.IV, describe algunas ceremonias paganas al tratar de la celebración de la Epifanía en los primeros días de las calendas de enero. Después de evocar los *Saturnalia* en Roma, los *Cronia* en Egipto y la fiesta *Kitellia* de Alejandría, describe

una ceremonia que tenía lugar en la noche entre el 5 y 6 de enero en el santuario alejandrino de *Koreion*. Los fieles devotos pasaban la noche en vigilia sonando flautas y cantando himnos a la estatua de la diosa. Al canto del gallo grupos de hombres con antorchas en la mano descendían a una gruta natural en cuyo entorno se había construido el templo y subían llevando a hombros una imagen de madera (*xoanon*), desnuda y sentada sobre unas andas. La imagen llevaba grabada sobre la frente una marca de oro (*sphragis*), en forma de cruz o *tau* y otras sobre manos y pies. La procesión con las antorchas daba siete giros en sentido hacia la izquierda por el templo y en torno a la gruta subterránea, acompañándose con flautos, tambores y cantos de himnos. Finalmente la devolvían a la gruta subterránea, donde tenía lugar el *lavacrum* o *baptismós*. Con sus aguas se aspersaba a los fieles y con otra parte se llenaban las ampollas para purificar las casas (*hydrophoría*). Al final de la procesión los fieles invocaban a Koré pidiendo *el logos hermeneutikós*, y el sacerdote de Esculapio respondía como en una especie de «responsorio litúrgico»: «En este momento, en un día como hoy, Kore dio a luz a Aion».

En esta ceremonia son patentes algunas «contaminaciones» rituales (del cristianismo sobre el paganismo y no al revés como casi siempre se nota). Pero sobre todo se trata de un testimonio del proceso de unificación de los dioses. Lo que era rito de Deméter, Astarté, Venus, ha pasado a ser denominado simplemente con el término universal, Kore (*la pártenos*, glosa Epifanio), y además ha pasado a formar parte de los ritos soteriológicos de Esculapio. Lo mismo sucede en los textos del *Corpus Hermeticum*. El P. Festugière ha dedicado un amplio estudio a esta «hénosis *theologiqué*», en su magna obra sobre *La Révélation d´Hermés Trismégiste*, vol. IV, pp. 152-197 (sobre *Aiôn y Aeternitas* en los textos herméticos y en el Asclepius). Se trata de *epinoias* del «*Theós Ágnostos*»: epifanías o manifestaciones dinámicas de lo divino a través de sus diferentes «*symbola*» o «*xoana*», «*prosopa*», «*facies-species*». Estas *epínoias/epifanías* constituyen los pasos de la unión con el Dios Trascendente (*Theòs Angostos*) mediante dos caminos complementarios: *la mística por extraversión* cuando el hombre sale de sí mismo para unirse con Dios-Aion, se pierde en Dios y *la mística por introversión* cuando es Dios el que invade (*entusiasmos*) el ser humano y lo transforma en un ser nuevo, «regenerado». Mientras la primera se desprende de las «imágenes» y símbolos (*eidola kaí symbola*) para ir más allá de toda «especie intelectual», la segunda usa las «imágenes y símbolos» (las epifanías) como cauces por donde acceder a la autocomunicación de lo divino. Este segundo camino, el de la mística por introversión constituye el núcleo de la ceremonia «epifánica» del Aión-Koré que invade a sus fieles y los «regenera».

1.1.4. Las Adonías en una procesión sevillana del neopúnico Salambó («Passio S. Justina et Rufina», Breviarium Evorense: Pasionario Hispánico II, 296-299, ed. de E. Fabrega Grau)

A finales del s. III en Hispalis se celebraban las Adonías, o fiestas de Adonis y Afrodita, «los señores» de Biblos, que expresaban la muerte y resurrección anual de la vegetación, y que en Sidón y Cartago Nova correspondían a las del dios Eshmún, que tenía las mismas funciones y naturaleza que Adonis-Afrodita. En Hispania y en otras partes del mundo romano (por ejemplo, Alejandría y en la misma Roma sobre las laderas del Monte Vaticano) habían tomado la faz de Esculapio y su serpiente, de Venus y otros «rostra divina» o «nomina sacra». Asimilaciones de las epifanías divinas que indicaban la trasformación de los mitos de los orígenes en ritos soteriológicos en un primer momento y en un segundo momento en rituales apocalípticos (en

su significación radical de «revelatorios») para la adquisición del conocimiento o «gnosis». En las Actas de la «Passio» de Justa y Rufina (martirio problable en el 287) escritas hacia el s. VI pero con datos muy antiguos se nos describe bajo el nombre de Salambó («el dios de las delicias de la mujeres» según el libro apocalíptico de Daniel y según los nombres divinos neopúnicos) la procesión y ritual de las Adonías neopúnicas y romanas. Sintetizo la historia según el Breviario de Evora:

> «*Justa y Rufina frágiles como mujeres que eran y de humilde condición por su pobreza, con paciencia, casta y religiosamente llevaban adelante su casa, como necesitadas que todo lo poseen. Se dedicaban a vender vasijas de barro y con la venta ayudaban a los pobres y guardaban para sí lo suficiente para cubrir sus necesidades de comida y vestido... Un día, cuando estaban vendiendo vasijas se les puso delante una especie de monstruo enorme, al que la turba de los gentiles llama Salambó, pidiéndoles que dieran el donativo. Ellas se resisten y se niegan a dar nada, diciendo: «Nosotras damos culto a Dios no a ese ídolo fabricado, que no tiene ni manos ni pies, ni vida ninguna propia. A no ser que se necesite limosna o se padezca una necesidad nosotras no damos nada». Pero el vestido de Zábulo y que llevaba sobre sus hombros al ídolo, arremetió tan ferozmente, que rompió y destrozó totalmente todos los cacharros que tenían para vender las santísimas mujeres Justa y Rufina. Entonces... estas nobles mujeres empujaron al ídolo, que cayó por tierra haciéndose pedazos. Se tomó esto como un sacrilegio y corría en boca de los gentiles proclamando que eran reas de un gran crimen y dignas de muerte. En aquel tiempo era praesides Diogeniano, practicante de los ritos y observancias gentiles. Llegó a sus oídos la noticia de lo sucedido e inmediatamente mandó que encerrasen en la cárcel a las devotísimas mujeres y que las condujeran a Hispalis. Una vez llegadas a dicha ciudad, manda que las sometieran a suplicios y al miedo de las torturas... Viéndolas Diogeniano con cara risueña y exultantes, llenas de alegría como si no sintieran ningún dolor, dice: «Atormentadlas todavía con mayor obscuridad, encierro de cárcel y hambre». Después de algunos días, Diogeniano dispuso que se fuese a los Montes de la diosa Mari (Montes Marianos) y mandó que las santas mujeres les acompañasen a pie y descalzas por aquellos parajes ásperos y pedregosos, mientras los gentiles plantaban sus jardines y danzaban y gritaban, llevando al ídolo en andas hasta la gruta idolátrica. Después fueron obligadas a volver con el praesides a Hispalis para de nuevo ser encarceladas».*

El ídolo que se llevaba en andas era un betilo de madera que representaba la muerte de Adonis, el favorito de Afrodita-Venus (o Pafia, como aparece nombrada Afrodita al modo chipriota) y la procesión era un ritual fúnebre durante la vigilia nocturna, en cuanto se celebraba la muerte del año y de la vida. Para al amanecer convertirse en un ritual de resurrección con la vuelta a la vida de Adonis. Las colectas para la celebración de la fiesta se hacían durante la preparación de la fiesta y se convertían en algo obligado para todos. Este tipo de colectas siguen hoy tan vivas como en el s. III. Se hacían tapices de flores, «se plantaban jardines sobre los tejados», donde se lloraba la muerte del dios y se lanzaban gritos de dolor durante toda la vigilia nocturna, llevando la imagen hasta la gruta de la montaña. En Híspalis la procesión estaba encabezada por la autoridad que parece que participaba como *mistagogo* en el ritual. Las devotas iban descalzas y

lanzaban gritos de dolor como señal de luto. Pasada la noche, al día siguiente después del baño lustral y de la *incubatio* en la gruta, «se levantaba la estatua de Adonis», como señal de que había resucitado. Sucedían escenas de exaltación y gozo. En la descripción de Híspalis no se habla de los juegos eróticos ni del comercio carnal, durante el día de la resurrección de Adonis y dentro del bosque que rodeaba a la gruta santa, entre las devotas y los extranjeros, que en Biblos, en el s. II, pagaban por ello. El resultado de esta paga se convertía en don a Afrodita.

En el ritual de Híspalis son de notar la procesión al aire libre, la subida a la gruta de las montañas, los ritos de penitencia y purificación, la «*placatio*» a Afrodita, (de ahí el sentido de la «*placatio Paphien*», con este nombre aparece en la Cueva Negra de Fortuna), la lustración de la «*xoana* o estatua del dios», su «restauración o puesta en pie» (resurrección), así como los de exaltación y alegría después de la noche, y los del fuego del amor de Afrodita-Venus que no sólo no se apaga con las aguas lustrales sino que renace siempre.

1.2. EPINOIAS, EPIFANÍAS DIVINAS Y LOS PASOS DEL CAMINO INTERIOR HACIA EL CONOCIMIENTO (GNOSIS)

Durante el siglo I y II hay un hecho, que llama la atención de los actuales estudiosos de esta época, y es que los representantes de las principales escuelas filosóficas, platónicas, aristotélicas, estoicas y pitagóricas, coincidieron en que la experiencia religiosa era una fuente propia de conocimiento, es decir, en la consideración de que hay un tipo de conocimiento superior que va más allá de la experiencia fenoménica (visible) y que capta «el interior» de las cosas, y que llega al hombre, como ya hemos dicho, por dos modalidades: o desde la iniciativa misma de Dios a través de múltiples cauces diferentes o *epínoias* (mística de la introversión), o desde la eliminación continua de toda especie o imagen que llegue a la mente a través de los sentidos, para conseguir la «mente desnuda y simple» capaz de la unión con lo *hyperousion* (mística de la extroversión). Esta coincidencia en la experiencia religiosa como fuente de conocimiento será la que a partir del siglo III creará caminos nuevos como el neopitagorismo y el neoplatonismo. Para los precursores del neoplatonismo en las Escuelas de Atenas y Alejandría de los s. I-II enviamos a nuestros estudios sobre la filosofía religiosa de Plutarco, Albino, Apuleyo, Celso, Numenio, Ammonio Sakkas y Clemente Alejandrino. En esta ocasión creemos de gran interés centrarnos en la evolución dentro del neoplatonismo, que nos permitirá contextualizar mejor tanto el nacimiento de un «monoteísmo dinámico» a través de la doctrina de las epínoias y de un «theandrismo» a través del simbolismo ritual, como de la búsqueda de una salvación a través del conocimiento de «lo interior e íntimo», punto de unión entre lo humano y lo divino.

1.2.1. El ámbito identitario del hagios, hosios, dikaios y agathós:

Los filósofos de Atenas a caballo de los siglos I y II identifican la santidad con la sacralidad y con la justicia en cuanto fundamento del orden que da unidad a todas las cosas. Esta identificación les permite contemplar la dimensión de lo sagrado como «*to koinon toutôn*», lo común a todos los hombres que se manifiesta conforme a diferentes «*epínoiai*» o aspectos-caras. «El ámbito de lo sagrado y lo santo es polifacético, tiene muchas caras y su dinamismo se abre a través de muchos cauces. De ahí que los hombres «con sentido» (*nooumenoi*) les hayan dado tantos nombres y tantas caras» (Albino y Plutarco en el epílogo de «*La cara oculta de la Luna*» y en la introducción al tiempo y paciencia de los dioses «*Por qué se retrasa la ira de los dioses*»). El hombre «con

sentido» es el capaz de entrar en comunicación con lo divino a través de sus múltiples nombres, aspectos, epifanías. El ámbito de lo divino es uno y único, la diversidad está en sus múltiples manifestaciones. Estamos en las bases de lo que los intérpretes denominan «monoteismo dinámico», que todo lo incluye y unifica, para diferenciarlo tanto del politeismo como del monoteismo dogmático y excluyente. De ahí que, Gayo, Numenio y Musonio Rufo identifiquen este «hombre con sentido» con el «*aner theios*», u «hombre divino», *porque sólo se puede conocer lo semejante si se es semejante*. Un principio platónico que constituirá el fundamento del acceso al «perfecto conocimiento» en el neoplatonismo. La misma «teología de los nombres», como diversos modos de acción y comunicación de Dios, la podemos observar en otro filósofo contemporáneo, hebreo y alejandrino esta vez, Filón de Alejandría. «Los pasos del hombre hacia la unión con Dios están marcados por sus nombres, sirven para no desviarse del camino hacia Dios», dice Filón citado por Clemente Alejandrino, en el *Stroma* V. Para Filón y después para su fiel seguidor Clemente «las imágenes y aspectos de lo divino son marcas visibles de lo invisible y realmente real (*tou óntôs óntos*)». La significación de esas señales o marcas es captable para el que tiene «el sentido interior capaz de captar lo interior». Es en lo interior donde reside lo inteligible. El lugar de la racionalidad es lo interior. Otro principio fundamental que de estas escuelas de los siglos I-II pasará a la reflexión de los neoplatónicos. No es extraño que Plutarco, Albino, Musonio y otros de estos siglos se preocupen tanto del «conocimiento religioso». Y de la identidad de significado interior de todas las manifestaciones del ámbito divino (sacro, santo, justo y bueno). Este mismo camino seguirán los estoicos eclécticos romanos, como Séneca, Epicteto, Marco Aurelio.

2. EVOLUCIÓN DEL NEOPLATONISMO: DEL «HOMBRE INTERIOR» A LA THEOURGÍA

2.1. Principios fundamentales del neoplatonismo

Dos son los principios que el maestro alejandrino de finales del s.II Ammonio Sakkas trasmitirá a Plotino y que éste colocará como pilares de su edificio: que el ámbito de lo divino coincide con el de la inteligibilidad y la racionalidad (*hyperousia noetiqué kai logiqué*) , que a lo semejante se va por lo semejante de manera que se conoce por asimilación. Son los principios básicos de la gnosis, del conocimiento religioso. Tan central es para Plotino la experiencia religiosa como fuente del conocimiento superior (*hypergnosis*) que se autodenomina como *theodídaktos*, en cuanto gracias a él puede alzarse «*epékeina tês ousías*», a la realidad superior y original. El primer principio supone que lo inteligible está en lo divino y en el nous del hombre, y que fuera de estas realidades no existía ni la inteligibilidad ni la racionalidad. Ahora bien, tanto lo divino como la mente del hombre (*tà noétika*) son realidades interiores, invisibles e inmateriales. Esto significaba que las realidades visibles y materiales no eran lugar de la racionalidad y el orden: los acontecimientos exteriores eran mudables y por lo tanto caóticos, sólo el hilo interior mantenía el orden racional y su consecuencialidad inteligible (*antacolouthia*). El conocimiento real por lo tanto se polariza en la comunicación interior entre lo noético del hombre y lo noético de lo divino (*similis similem quaerit*). Lo conocido y el cognoscente son una misma cosa, es una dualidad que es unidad a la vez, la alteridad es necesaria tanto como la unidad, la una se implica en la otra. Este es el principio dialéctico que atraviesa todo el método de pensamiento de Plotino y que le permite captar la correspondencia entre la dimensión interior y exterior del ser, entre el cosmos noético y el cosmos sensible (orden inteligible y orden irracional), entre el original

y su copia, entre el ser y sus epifanías, entre el símbolo y lo simbolizado, entre lo múltiple y lo unitario. La captación de la unidad interior es a la vez la suprema actividad y el más perfecto reposo: la «*enérgeia*» se traduce en la tranquila y reposada contemplación.

2.2. De lo exterior a lo interior y los círculos de la realidad

La base común al maestro Plotino y a sus discípulos Porfirio y Jámblico o Proclo por un lado, y por el otro a Clemente de Alejandría, Orígenes y a sus discípulos capadocios Basilio y Gregorio de Nisa, como a los occidentales Victorino y San Agustín, es que hay un substrato («*hypokeimenon-hyperousion, substantia, substantialitas*») que actúa de centro de todo lo real y que es el principio y eje, que mantiene unido y a la vez se irradia por todo lo existente y concreto, donde convergen las diferencias del existir concreto y encarnado (*compago vel temperamentum* de Agustín: *De civ. Dei,* VIII,5). Pero este eje-centro *está más allá y por encima* de todo existir individual, concreto, corporalizado, temporal e histórico, visible, tangible y reductible a especies visivas o sensitivas. Esta substancia fundamento de toda realidad o modo de existir individual, particular y concreto, está caracterizada por una dimensión que todos estos pensadores definen como *interior*, opuesto a lo *exterior*, visible, sensible, *lo phainomenon*. La inteligibilidad de lo real se encuentra en la substancia invisible, substrato fundamental, por lo tanto en la *dimensión interior*. Porque, —razonan comentando a Platón—, es *logikón*, racional, sólo aquello que expresa la unidad, la convergencia, la similitud, la consecuencialidad (*acolouthia-antakolouthia*) y conexión entre las cosas y acciones o fenómenos, mientras lo *álogon*, o irracional, es el fundamento del caos, que es la multiplicidad, la diferencia. Esto lo aplicarán a la inteligencia de la historia buscando siempre la red interior que une los acontecimientos. Y tanto Plotino, Porfirio como San Agustín hablarán de una *historia interior*, que para Agustín culmina en la *historia prophetica*. Es decir, la historia del logos interior, sea en la historia personal, como en la historia de la humanidad. La búsqueda de la *historia interior seu rationalis* es la búsqueda de la racionalidad de los acontecimientos, del reflejo del *ordo universalis* en la concatenación de los fenómenos y acontecimientos. Y esto sólo se puede encontrar si se logra entrar en la *dimensión interior*, si se logra *conocer la substantia-ousia-hypokéimenon*, que a todo devenir subyace como soporte de permanencia, orden, concatenación y unión.

Pues bien, hay diferentes caminos (que al final coinciden en uno sólo: *itinera varia sed tamen unum idemque iter*) para lograr alcanzar el conocimiento interior[5], pero todos deben superar lo fenoménico y pasar a lo invisible e interior. Quedarse en el conocimiento del mundo exterior es caer en el error fundamental: «*Cae en el error quien dice que conoce algo, sin conocer su substancia. De ahí que cuando el espíritu se conoce a sí mismo, se conoce como substancia y está seguro de sí mismo en cuanto está seguro de su substancialidad. No estaría seguro si el objeto de su conocimiento fuera aire, fuego o un cuerpo cualquiera o elemento corpóreo. Porque lo exterior y que forme parte de los elementos exteriores no puede ser objeto de certeza, en cuanto son cambiantes y en perpetuo devenir y no constituyen la substancia sino solo lo epifenoménico, lo que está al alcance de los sentidos. Porque todo lo que forma parte de estos elementos exteriores el hombre lo percibe mediante imágenes visivas, sensitivas, mientras cuando se capta a sí mismo lo hace por percepción directa e inmediata, es la percepción interior*»[6]. Por lo tanto la percepción interior

5 PLOTINO, *Enn.*VI, 5.

6 SAN AGUSTIN, *De Trinit.* X, 10, 15-16.

es capaz de conocer lo substancial, lo que une y es soporte permanente y homogéneo y unitario de todo el ser. Esta percepción trasciende el mundo del tiempo y del espacio, de la sucesión y del devenir, de lo visible y sensible, que queda al alcance de los «ojos de la carne»[7].

La cuestión se plantea cuando se persigue este «camino interior» mediante la percepión interior que va más allá de las imágenes visivas, sensibles y logra el conocimiento directo e inmediato, la experiencia de contacto y ósmosis. En las escuelas neoplatónicas se produjo una fuerte discusión sobre si para lograr entrar en este «camino interior» había que prescindir de lo visible y sensible, eliminarlo y «matar los sentidos», o si los sentidos y los materiales e imágenes visivas constituían peldaños de la escala interior, que siempre el hombre mientras sea hombre deberá utilizar y de los que nunca podrá prescindir, aunque ciertamente deberá proceder adelante sin detenerse en esos peldaños, detenerse que sería morir en el caminar errante de los sentidos y sus imágenes visivas. Plotino según lo que nos trascribe Porfirio tuvo sus dudas, pero en la ancianidad cortó el nudo, afirmando la necesidad de romper con los sentidos y entrar definitivamente en el camino místico de la superación de las imágenes visivas e intelectuales, para lograr la gnosis de unión-fusión que implicaba la superación de toda distinción y diferencia entre el YO y el UNO. Porfirio en sus *Teología de los misterios* da un «sí» a Plotino y a la vez un «pero no»: para Porfirio la meta es clara, pero el hombre en viaje corporal deberá saber utilizar la fuerza de sus sentidos y de su intelecto para interpretar las cosas como signos y símbolos de lo invisible. Este trabajo continuo de hermenéutica de los signos y símbolos es colocarse en el recorrido mismo del camino interior. De ahí que un «Gnóstico» (un conocedor por experiencia directa e inmediata de lo interior) pueda perfectamente utilizar signos, gestos, ritos, porque para él siempre «dicen algo más». Su discípulo Jámblico prosiguió este último camino de Porfirio yendo aún más allá: la labor del «Gnóstico» es fabricar signos para ayudar al simple y psíquico a superar los límites de lo sensible y entrar en el camino interior. De esta manera los rituales, los símbolos forman parte de la «liturgia interior». «El verdadero sabio *fabrica dioses (theoourgein*) en cuento propone signos que llevan hacia el verdadero rostro interior de lo divino, la theourgía es la ciencia que orienta mediante la lectura de los rostros-manifestaciones (*epínoias-prósopa-epiphania*) a recorrer el camino que está más allá de lo visible. Estos signos *(semeia phainomena*) son esenciales para el trabajo del sabio y de ahí que se convierta en fabricador de dioses y en su liturgo» (*De anima*, introd.).

En conclusión, el proceso que va de lo exterior a lo interior, tanto en Plotino y Porfirio como en los theourgos de Jámblico, fundamenta el valor del rito y de la liturgia en los santuarios, en cuanto expresión y reflejo de la liturgia cósmica que conduce a los seres inteligentes a recorrer el paso de lo exterior a lo interior. Más aún tanto en Plotino como en Jámblico el santuario-cueva-gruta es el símbolo más cercano y eficaz del proceso del camino interior y del paso de lo exterior a lo interior. «En cuanto, (dice Plotino, *Enn*, II, 4) la caverna nos une con el hilo de agua de su manantial con las profundidades de lo invisible, de ahí que la caverna sea lugar apto para el encuentro con lo que está más allá de lo existente en formas exteriores, lo que llamamos lo divino interior». En este sentido la caverna es símbolo del camino interior que debe recorrer todo hombre y del camino cósmico que une los dos cosmos el exterior y el interior.

2.3. Los dos caminos de la unión con Dios

Plotino, como ya hacían sus maestros atenienses de los dos siglos anteriores, utiliza dos caminos que para él son totalmente complementarios: el camino de la mística de extroversión

7 Ibid. X,11,18.

(salida de sí mismo mediante la eliminación de toda multiplicidad y diferencia para volcarse en la unidad de Dios, «el otro» por antonomasia) y el camino de la mística de introversión (cuando más entra en el interior de su mismidad el hombre se encuentra con Dios que lo atrae hacia su centro: el Dios más íntimo de la propia intimidad, más yo que yo mismo). Para lograrla es necesario reconducir el alma a su situación original mediante una serie de purificaciones: la relación entre ética y religión constituye así para Plotino el camino del ascenso del alma noética, ya que es gracias a la gnosis cómo el alma se va purificando y unificándose en su íntima realidad noética, va superando las fuentes impuras del saber, para superar el intelecto de las especies sensibles e icónicas y adecuándose a la dimensión de lo divino. La belleza es otro camino de purificación y de ascensión, pero el teatro más amplio de las purificaciones es la ética, el comportamiento moral es en sí mismo «catarsis». Ahora bien, razona Plotino, el comportamiento moral es el alma misma de la religión, donde el nous se libera y se eleva al centro de lo divino, que es el bien que todo lo atrae. La religión por esto conduce al alma a una continua ascensión por medio de un camino pedagógico que son los ritos, las imágenes, las acciones catársicas, que permiten abrirse al interior de la dimensión divina. De ahí la importancia para el filósofo de estudiar las costumbres, los ritos religiosos, la experiencia religiosa.

2.4. Filosofía y doctrina religiosa: La Theourgia

Sólo entendiendo esta correlación entre el comportamiento moral, el conocimiento y la religión como caminos de purificación y de ascensión del nous del alma, se puede entender la coherencia entre la filosofía plotiniana y su doctrina religiosa. Una coherencia que ya en sus discípulos comenzará a resquebrajarse, convirtiendo la filosofía en pura hermenéutica de ritos y la doctrina religiosa en una theourgía[8]. Si Porfirio trató de mantener todos los elementos teóricos en plena coherencia, sin embargo sus aficiones rituales y su comportamiento de devoto de la magia fue alejándose de la coherencia de la filosofía religiosa de Plotino, para terminar siendo un devoto practicante de ritos, a menudo cayendo en la magia, aspirando por hacer que su alma se convirtiera en un ser celeste y ascendiera a la sede astral de su origen primigenio. Más lejos irá Jámblico, el verdadero fundador de la «Theourgía», o fabricación de dioses: todo el mundo sensible es un amplio cofre de influjos mágicos, y todas las cosas son «caras de lo divino», por lo que todo está cargado de influjos mágicos, «encantado», una piedra negra como una estatua. Los ritos son el medio para obtener sus efectos y la filosofía enseña a interpretarlos y poder entrar en la «empathía» que todo lo penetra, siguiendo la jerarquía que todo lo mantiene cohesionado y unido. En esta «empatía» es fundamental la *hermenéutica de las mediaciones*: todo aquello que transmite la *dynamis* empática será fundamental para acceder, aproximar la fuente de la energía. Así los tiempos con sus calendarios, los lugares con sus templos, montes, grutas, pozos, fuentes, los objetos como rocas, árboles, y sobre todo las acciones simbólicas de los hombres que con sus especiales ritos y símbolos hacen de «*mediadores* de la energía mística del cosmos».

La última expresión de la filosofía religiosa neoplatónica contempla al filósofo a la vez como intérprete del universo y como su *hierofante*, iniciador y guía al gran misterio cósmico. Parece que el primero en adoptar el título de «*teurgo*» («fabricador de dioses») fue Julián el Caldeo el joven, que vivió a finales del s. II y al que se le atribuyen los *Oráculos Caldaicos*[9],

8 PLOTINO, *Enn*. IV, 4, 38 ss.

9 BIDEZ, *La vie de l'empereur Julien,* Paris 1930, pp. 369 ss.

pero el arte teúrgica tuvo su pleno desarrollo con Porfirio, Jámblico (cuya obra, *De Mysteriis*, se convirtió en la guía de la escuela) y Proclo[10]. En esta clima religioso se desarrolla la función del templo, como escribe el Pseudo-Asclepius, 23; 37-38: «*Ita homo fictor est deorum, qui in templis sunt humana proximitate contenti*». Esta proximidad divina requería todo un ritual con signos mágicos especiales que se imprimían en las estatuas, fórmulas repetitivas y adornos característicos (MINUCIO FÉLIX, *Octav.* 23,13: «*Quando deus iste nascitur? Ecce funditur, fabricatur, sculpiturnondum deus est: ecce plumbatur, construitur, erigitur; nec adhuc deus est: ecce ornatur, consecratur, oratur; tuns deus postremo est, cum homo illum voluit et dedicavit*». El acercamiento del mundo divino al hombre la fundamentan en la *sympatia cosmica*. San Agustín combatirá esta base y la eficacia de sus ritos: *De civit. Dei* VIII, 23,24; X,11), interpretándolo como nulidad y vaciedad sino como eficacia diabólica. Con esta interpretación demonológica, propia de los polemistas cristianos de los cinco primeros siglos[11] pasará al mundo medieval.

Los Oráculos Caldeos serán la nueva Biblia, y la filosofía será el arte de interpretarla (de ahí las sucesivas obras teúrgicas, como *La filosofía de los Oráculos* de Porfirio, o los *Comentarios a los Oráculos* de Jámblico y Proclo, y los numerosos tratados sobre las imágenes, las estatuas, los misterios egipcios, etc.). Se buscan los prodigios, los milagros, los fenómenos extraordinarios «para capturar lo divino». Pululan las vidas de los filósofos teurgos (modelos de «*theandroi*»), o de los taumaturgos, como el nuevo género de la filosofía convertida en el «arte de interpretar los misterios», porque el hombre se salva por los ritos. El distanciamiento de Plotino será abismal, la escuela siria de Jámblico responderá a las más mínimas pretensiones de racionalidad afirmando: «No es el pensamiento el que une al teurgo con los dioses, porque si no, ¿qué impediría el que los filósofos teoréticos gozasen de la unión teúrgica con los dioses? Y es que la unión teúrgica se logra sólo gracias a la eficacia de las acciones inefables, realizadas del modo justo, actos que superan toda comprensión gracias a la potencia de los símbolos indecibles, que sólo los dioses comprenden... Sin ningún esfuerzo intelectual por parte nuestra, los símbolos por su propia virtud cumplen la eficacia que les es propia» (*De Mysteriis*, 96, 13: ed. PARTHEY). En este clima se puede entender el valor que se daban en estos siglos a las representaciones de los mitos de los orígenes, a los misterios, a los ritos, a las procesiones, retiros a las grutas de los montes. Todas las acciones se habían convertido en símbolos con eficacia mágica. La carrera a la caza de la dimensión interior se había quedado enredada en las mallas de lo puramente exterior y ritual. Para los padres del neoplatonismo el hombre se salvaba por el conocimiento, para sus hijos teurgos se salvará por los ritos. Estamos en pleno espíritu medieval.

BIBLIOGRAFÍA

CARDONA, G.R., *Antropología de la escritura*, Gedisa Barcelona 1999, pp. 147 ss.

MARQUÈS RIVIÈRE, J., *Amulettes, talismans et pantacles dans les traditions orientales et occidentales*, Payot Paris 1972 (2ª ed.).

BERTHOLET, A., *Die Macht der Schrift,* Ak. Wiss. Phil.-historis. Kl. Berlín, 1948.

DODDS, E.R., *I Greci e l'irrazionale,* tr. it. Florencia 1959, pp. 335-370.

EITREM, S., «La théologie chez les Néoplatoniciens et dans les Papyrus magiques», en *Symbolae Osloenses* 1942.

10 *De tecnica hieratica*, que en el renacimiento fue traducida por *De sacrificio et magia*: FESTUGIÈRE A.-J., *La révelation de'Hermes Trismégiste*, I, Paris 1950, pp. 134-138.

11 FERNÁNDEZ ARDANAZ, 1983, pp. 23-36.

FÉSTUGIERE, A.-J., *La Révelation d'Hermès Trismégiste*, vol. I, Paris 1950.
FERNÁNDEZ ARDANAZ, S., «Antropología de los primeros autores hispanos (s. IV)», en vol. I de *Historia de la Teología Española*, F.U.E. Madrid 1983, pp. 20-366.
FERNÁNDEZ ARDANAZ, S., *Génesis-anagénnesis: paradigmas en la antropología mediterránea*, ESET Vitoria 1990, p. III, pp. 165-212.
FERNÁNDEZ ARDANAZ, S., *El Mito del 'hombre nuevo': los paradigmas antropológicos en el diálogo cristianismo-helenismo del s. II*, F.U.E. Madrid 1991; ver especialmente *Simbología y modelos antropológicos en el s. II d. C.*, pp. 193-225.
FERNÁNDEZ ARDANAZ, S., «La diffusione del cristianesimo nel nord-ovest della penisola Iberica: questioni sociali e antropologiche», en *XXXIX Corso di cultura sull'arte ravennate e bizantino,* Ravenna 1992, pp. 301-320.
FERNÁNDEZ ARDANAZ, S., «Cristianizzazione e cambiamenti sociali nelle culture montane del nord dell'Hispania», en *Cristianesimo e specificità nel Mediterraneo Latino*, Eph. Augustinianae, Roma 1994, pp. 483-512.
FERNÁNDEZ ARDANAZ, S., «La cuestión de la supervivencia del mundo púnico en el Mediterráneo occidental», en *El mundo púnico. Historia, sociedad, cultura*, Public. Univ. Murcia 1994, pp. 97-114.
FERNANDEZ ARDANAZ, S., «Risus Paschalis y Risa Ritual Mistérica: La risa festiva en las Vel.les Serrats y en los Ritos de la Vigilia Pascual en la zona baja del Segura». Congreso de Religiosidad Popular. Fundación Machado. Andujar 1998.
FERNÁNDEZ ARDANAZ, S., «Santuarios de Cuevas y Santerón: Rituales Festivos de Identidad y Alianza. Expresión de Antiguas Federaciones Prerromanas». En *Antropología de la Fiesta*, vol. I: *Identidad, Mercado y Poder*, Inst. Gil Albert Alicante 1999, pp. 109-131.
FERNÁNDEZ ARDANAZ, S., «Cuestiones histórico-antropológicas en las tensiones actuales del Magreb». *I Congreso Internacional de «Antropología del Mediterráneo*». Los Alcázares 2000, pp. 217-227.
FERNÁNDEZ ARDANAZ, S., «Los Auroros de Callosa del Segura*». II Jornadas de Antropología de las Fiestas: «Peñas, charangas, cofradías, collas y comparsas*», Alicante-Elche 2000, pp. 329-342.
FERNÁNDEZ ARDANAZ, S., «Els Enfarinats de Ibi». En *II Jornadas de antropología de las Fiestas, «Peñas, charangas, cofradías, collas y comparsas*, Elche 2000, pp. 343-360.
FERNÁNDEZ ARDANAZ, S., «Peñas festivas, cofradías, federaciones precristianas en Santerón (Cuenca-Ademuz): un proceso de refuncionalización». En *Antropología de la Fiesta*, vol. II, Inst. Gil-Albert Alicante 2000, pp. 69-87.
FERNÁNDEZ ARDANAZ, S., «Les Dances del Rei Moro de Agost: símbolos y rituales», en *III Jornadas de la Fiesta*, Inst. Gil-Albet, Alicante-Elche 2001, pp. 275-288.
FERNÁNDEZ ARDANAZ, S., «El Corpus Christi en la Rioja Alavesa: simbología de las máscaras y sus danzas rituales en la «fiesta de las fiestas del año», En *III Jornadas nacionales de Antropología de la Fiesta*, Elche-Alicante 2001, pp. 79-95.
FERNÁNDEZ ARDANAZ, S., «Enculturación en el mundo neopúnico: traducción de la Biblia al neopúnico», *II Congreso Internacional de Mundo Púnico: Religión, Antropología y Cultura Material*, Cartagena 6-9 abril del 2000, Murcia, Universidad 2004, pp. 409-413.
PICCALUGA, G., *Elementi spettacolari nei rituali festivi romani*, Ed. dell'Ateneo, Roma 1965.
PICCALUGA, G. (1974), *Aspetti e problemi della religione romana*, Florencia 1974.

La cultura latina en la Cueva Negra. En agradecimiento y homenaje a los Profs. A. Stylow, M. Mayer e I. Velázquez
Antig. crist. (Murcia) XX, 2003, pp. 423-435

LA CUEVA NEGRA DE FORTUNA (MURCIA), UN POSIBLE *TÉMENOS* INDÍGENA POSTERIORMENTE SINCRETIZADO[1]

A. Rodríguez Colmenero
Universidad de Santiago de Compostela

RESUMEN

Se plantea aquí la relación entre el santuario de la Cueva Negra con otros lugares sacros conocidos en la Península Ibérica. Se pretende avanzar en el tema de la evolución del santuario, especialmente en la fase prerromana, primera época romana y en la antigüedad tardía y se dedica un epígrafe al período orientalizante. Se pone de relieve el carácter sincretístico de los cultos de la Cueva Negra.

ABSTRACT

This study proposes a relationship between the Sanctuary of the *Cueva Negra* with other sacred sites identified in the Iberian Peninsula. It intends to delve more deeply in the theme of the evolution of the Sanctuary, especially highlighting the pre-Roman phase, the first Roma epoch and the late Roman period, and dedicates an epigraph to the problem of the oriental phase. The study finishes placing the emphasis on the sincretic character of the cults on this site.

1 Este breve trabajo ha sido elaborado con cargo al proyecto «Dioses, Cultos y Santuarios rupestres de la *Gallaecia romana*» concedido al que suscribe, como investigador principal, por la Secretaría de Investigación e Desenvolvemento de la Xunta de Galicia para el bienio 1998-1999.

INTRODUCCIÓN

No resulta fácil opinar, como advenedizo que uno es al tema, sobre el complejo arqueológico-naturista de Fortuna, y en especial sobre el carácter sacro o no de las inscripciones pintadas de la Cueva Negra, después de que algunos ilustres colegas se hayan gastado los ojos y la inteligencia tratando de leerlas e interpretarlas[2], así como otros investigando el contexto arqueológico evidente que el complejo sacro-lúdico de Fortuna posee[3].

Sin embargo, el hecho de haber sido invitado a este simposio, así como mi especial dedicación en los últimos tiempos a temas de investigación similares[4], propician, en cierto modo, la

2 El proceso investigador del yacimiento, activado incesantemente por el profesor A. González Blanco, ha conducido hasta logros insospechados, fruto, tanto de los propios desvelos, como del trabajo paciente e inteligente de los demás miembros del equipo. A modo de inventario, y para marcar la referencia de citas posteriores, GONZÁLEZ BLANCO, A. et alii, «Las inscripciones romanas de la Cueva Negra (Fortuna, Murcia). Historia de un descubrimiento». *Memorias de Historia Antigua*, 1981, Universidad de Oviedo, 277ss.; «Los textos de la Cueva Negra. Del descubrimiento a su lectura y estudio», en *Antigüedad y Cristianismo IV, 1987*, Murcia, 1989, 15ss; ID., «Los textos de la Cueva Negra y sus perspectivas histórico-religiosas», mismo vol., 271 ss; GONZÁLEZ BLANCO, A. - MAYER, M. - STYLOW, A. U., «La Cueva Negra (Fortuna, Murcia). Memoria-informe de los trabajos realizados en la campaña de 1989».*Memorias de Arqueología. Primeras Jornadas de Arqueología Regional 1-24 de Marzo de 1990,* Murcia 1993, 149ss; GONZÁLEZ BLANCO, A., «La Cueva Negra de Fortuina,Murcia,¿un santuario púnico?», *Ier. Simposio Internacional Sociedad y Cultura Púnica en España, Cartagena (Murcia), 17-19 de Noviembre, 1990.* Murcia,1994, 159ss; ID., «Historia de la Investigación», *El balneario romano y la Cueva Negra de Fortuna (Murcia). Homenaje al prof. Ph. Rahtz, Antigüedad y Cristianismo, 1996,* Murcia, 1999, 13ss; ID., «Los textos de la Cueva Negra y sus perspectivas histórico-religiosas», mismo vol., 477ss; MAYER, M., «La pervivencia de cultos púnicos: el documento de la Cueva Negra (Fortuna, Murcia)», *L´Africa Romana. Atti del VII Convegno di studio Sassari, 15-17 de Decembre 1989*, Sassari 1990, 695ss.; ID., «Rito o literatura en la Cueva Negra», *Religio Deorum. Actas del coloquio intenacional de epigrafía, culto y sociedad en Occidente, Tarragona,1988,* Sabadell (Barcelona), 1992, 149ss.; MAYER, M., - GONZÁLEZ BLANCO, A., «Novedades en la Cueva Negra (Fortuna, Murcia)», en *Saxa Scripta (inscripciones en roca). Actas del simposio internacional ibero-itálico sobre epigrafía rupestre. Santiago de Compostela y Norte de Portugal, 29 de Junio a 4 de Julio de 1992,* A Coruña 1996, 109ss; MAYER, M. et alii, «La Cueva Negra de Fortuna (Murcia). *Tituli picti*», *Antigüedad…,*1999, 407ss; STYLOW, A, U, «La Cueva Negra de Fortuna (Murcia), ¿un santuario púnico?», *Religio Deorum*… cit., 449ss; STYLOW, A. U. - MAYER, M., «Los *tituli* de la Cueva Negra. Lectura y comentarios literario y paleográfico», A*ntigüedad…*,1999, 367ss., el mismo trabajo en *Antigüedad*…, 1989, 191ss; MARINER BIGORRA, S., «Comentarios filológico y métrico», *Antigüedad…,*1989, 237ss y *Antigüedad..,*1999, 423; CHAO FERNÁNDEZ, J. J., «Notas a los textos 1.115 y 1.113 de la Cueva Negra de Fortuna», *Antigüedad..,*1987, 257 ss y *Antigüedad…,1999,* 441ss; VELÁSQUEZ, I.,- ESPIGARES, A., «Traducción al castellano de los textos de la Cueva Negra», *Antigüedad…,*1999, 453 ss.

3 RAHTZ, Ph., - WATTS, L. - AMANTE, M., - GONZÁLEZ BLANCO, A., «Fortuna 1990», *Memorias de Arqueología 5, Segundas Jornadas de Arqueología Regional*, Murcia, 1996, 383ss; los mismos en «El balneario de Fortuna y la Cueva Negra (Fortuna, Murcia), *Espacio, Tiempo y Forma. Revista de la Facultad de Geografía e Historia, serie II, 5. Historia Antigua,* 1992, 421ss; GONZÁLEZ BLANCO, A., - AMANTE SÁNCHEZ, M., «Trabajos arqueológicos en Baños y Cueva Negra de Fortuna», *Memorias de Arqueología, 6*. Murcia 1997, 168ss; «Baños Romanos de Fortuna (Fortuna, Murcia)», *Memorias de Arqueología 7*, Murcia, 1998, 190ss.; GONZÁLEZ BLANCO, A., - GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, R., - FERNÁNDEZ MATALLANA, F., «El balneario de Fortuna. Un caso arquetípico de continuidad cultural», *Actas de Primer Congreso Peninsular sobre termalismo Antiguo (Arnedillo, La Rioja, 3-5 de Octubre de 1996)*, Madrid, 1997, 319ss.; GONZÁLEZ BLANCO, A., - AMANTE SÁNCHEZ, M., - RAHTZ, Ph., - WATTS, L., «Primer acercamiento a los restos arqueológicos del balneario romano», *Antigüedad y Cristianismo XIII*, 1999, 153ss; GONZÁLEZ FERNANDEZ, R., - MATILLA SÉIQUER, G.,- FERNÁNDEZ MATALLANA, F., «La recuperación arqueológica del balneario Fortuna», *Antigüedad..*, XIII, 179ss; AMANTE SÁNCHEZ, M., «La Cueva Negra (Fortuna, Murcia). Excavación de Tanteo. Diciembre de 1985», *Antigüedad..,* XIII, 287 ss.

4 RODRÍGUEZ COLMENERO, A., *O santuário galaico-romano de Panoias (Vila Real, Portugal). Novas achegas para a sua reinterpretação global*, Santiago de Compostela,1999; «*Deorum témene.* Espacios sagrados y santuarios rupestres en la *Gallaecia Romana.* Un intento de clasificación», en *Arqueolgia da Antiguidade na Península Ibérica. Actas do 3º congreso de arqueologia peninsular, vol. VI*, Porto, 2000,153 ss.

presente intervención que, por supuesto, parte de los significativos logros epigráficos e, incluso, históricos habidos hasta la fecha, más algunas observaciones de detalle y traducciones personales que en poco harán variar la interpretación global, ciertamente brillante, que del conjunto de la Cueva Negra se ha venido haciendo desde el descubrimiento de los textos epigráficos, hace más de cuatro lustros. En todo caso, quiero avanzar que, en mi opinión, la Cueva Negra, con autonomía propia dentro del conjunto arqueológico de Fortuna, es un *locus sacer* de corte naturista profundamente sincretizado, cuyos únicos testimonios epigráficos hasta la fecha descubiertos corresponden a una élite culta proveniente de núcleos urbanos importantes del entorno, lo que no quiere decir que, simultáneamente, no existiese una riada de peregrinación popular anónima que, como suele acontecer en santuarios de naturaleza similar, no ha dejado vestigio alguno de su presencia.

En todo caso, la Cueva Negra de Fortuna, en realidad un abrigo abierto en la vertiente oeste de la colina en que se asienta, ha de catalogarse, pese a la originalidad indudable de sus inscripciones pictóricas, no sólo entre los múltiples antros con carácter sacro que proliferaron a lo largo y ancho del imperio[5] sino también entre los ya abundantes santuarios hipogeos hallados, tanto en la vertiente mediterránea hispánica[6] como en las tierras del interior[7]. Item más, la secuencia cronológica de las divinidades allí veneradas la asimilan en su evolución a la mantenida por algunos santuarios rupestres del Noroeste Pennisular, a los que vamos a referirnos en las páginas que siguen.

POSIBLES ETAPAS EN LA EVOLUCIÓN DEL *TÉMENOS* DE FORTUNA

Lo de *témenos* de Fortuna es una expresión intencionada, puesto que en la última de las fases de su funcionamiento, al menos, debe ser incluido el conjunto cultual del área de las termas romanas, siempre y por definición espacio lúdico a la vez que ninfeo sacro, pero sobre todo en la presente ocasión en que un teónimo tan relacionado con la salud corporal, como Fortuna, perduró secularmente fosilizado en un topónimo urbano que ha llegado hasta nuestros días[8]. El *témenos*,

5 LAVAGNE, H., *Operosa antra. Recherches sur la grotte à Rome de Sylla à Hadrien*, Roma, 1988, con numerosísimos ejemplos.

6 CUENCA, A., «Un conjunto epigráfico romano en Villarrodrigo (Jaén)», *Habis,* I, 1970, 199 ss; ARANEGUI, C., «*Iberica sacra loca.* Entre el Cabo de la Nao, Cartagena, y Cerro de los Santos». *Revista de Estudios Ibéricos,*1/1994, 115 ss y sobre todo BURILLO MOZOTA, F., «Espacios y lugares cultuales en el mundo ibérico», *Quadernos de Prehistoria y Arqueología de Castelló*, 18, 1997, 229 ss.

7 PALOL, P., - VILELLA, J., «¿Un santuario priápico en Clunia?», *Koine,* I (Mayo de 1986), 15 ss; *Clunia II. La epigrafía de Clunia*. Madrid, 1987, 129 ss; MARCO SIMÓN, F., « Nemedus Augustus», *Studia Paleohispánica et Indogermanica J. Untermann ab amicis hispanicis oblata*, Barcelona, 1993, 225ss; Mª S. CORCHÓN, Mª. S. (coord.), *La cueva de La Griega de Peraza (Segovia)*, Zamora 1997.

8 Me parece prudente la posición de Stylow, *La cueva negra…,* 449 frente a la más resuelta de A. González Blanco, *Las inscripciones…,*279 ss, a la hora de suponer un origen romano para el topónimo *Fortuna*. Sin embargo, y dado que ya en el medievo lo recibe el filtro árabe como tal topónimo, me parece que su ascendencia romana se halla bastante asegurada, teniendo en cuenta sobre todo que *Fortuna*, y en especial la *Fortuna Balinearis* es una clara divinidad acuática de época romana, resultando el topónimo muy difícil de explicar si se prescinde de una circunstancia que se conexiona con el hecho arqueológico del balneario antiguo, actualmente en proceso de excavación. Un caso de perduración teonímica o toponímica similar acontece en dos aras de la iglesia de Tedejo, Bembibre (León), ambas dedicadas a *Tutela*, según reinterpretación que hemos efectuado recientemente (RODRÍGUEZ COLMENERO, A., «Los *castella* de Susarros y Gigurros en el Noroeste Hispánico y sus primeras relaciones con Roma a través del bronce de Bembibre y otros elementos de reciente aparición», en L.GRAU, L., y HOYAS, J. L., (edts), *El bronce de Bembibre. Un edicto del emperador Augusto*, León, 2001,85ss). En un cerro que se levanta al este de la iglesia existe un castro de donde se supone que proceden las aras. Lo sorprendente es que dicho cerro se llama aún hoy día Pico Tudela.

de la raíz *tem-,* cortar[9], que Diodoro fue, al parecer, el primero en denominar así, conservó siempre como nota esencial su carácter abierto, resultando secundarias sus edificaciones. En todo caso dicho término alude siempre a un espacio delimitado para el culto[10] y condicionado por algún elemento natural que determinó su elección: fuente, roca, bosque etc, representando el área cercada el espacio en donde residía la divinidad y donde se manifestaba al hombre su presencia[11].

En cuanto a la evolución cultual, y habida cuenta del inventario de deidades que se dan cita en las inscripciones, podrían establecerse una serie de etapas, fundamentadas, tal vez, más en la temática que en la cronología estricta, cuya secuencia podría establecerse de la siguiente manera: una primera fase exclusivamente indígena; una romana inicial, en la que el culto a las ninfas y a la serpiente vendría a ser la *interpretatio* romana de divinidades locales anteriores; una romana avanzada, en la que el culto a *Fortuna Balinearis*, ubicado ya en las termas convencionales, iría conviviendo con los cultos del ninfeo hipógeo, a la par que reemplazándolos; y otra sincretista final, en la que la presencia de divinidades de procedencia africana y oriental constituiría la tendencia predominante. Tales etapas, insistimos, no se hallarían estrictamente diferenciadas desde el punto de vista cronológico en todos los casos sino que se solaparían temporalmente, al menos en parte, sobre todo en lo que respecta a los dos últimos períodos.

FASE INDÍGENA PRERROMANA

Nadie podrá negar la singularidad evidente del abrigo de Fortuna, tanto por su relieve rocoso, que se acentúa en el grueso frente de la visera calcárea de la cubierta, como por el espacioso antro, dividido en diversos alvéolos, según los que se organiza el interior. Si a esto se añade la «milagrosa» circunstancia de que, en un paisaje tradicionalmente reseco, fluyan de su techo nacientes acuíferos capaces, no sólo de apagar la sed, sino de dar, con su goteo, voz y misterio al ambiente, ya tenemos los elementos más que imprescindibles para que hayan podido atribuírsele a lo largo de los siglos connotaciones religiosas. Ni que decir tiene que un cobijo natural tan bien dispuesto tuvo que ser aprovechado por el hombre primitivo para residencia, al menos estacional, pero, a la vez, no resulta gratuito suponer que parte, al menos, de esa residencia seria destinada a santuario, al igual que sucedió en otros muchos abrigos de la fachada mediterránea y en las cuevas del área cántabro-astur. Lo que, sin embargo, falta en esta ocasión, son las huellas de esa presencia humana y cultual que otros antros ofrecen, ya en forma de representaciones pictóricas o de grabados e insculturas.Sin embargo posee la cueva un elemento esencial del que otras carecen, los testimonios epigráfico-religiosos de época romana, que permiten inducir para períodos anteriores un destino similar de este espacio. Al igual que sucede en los yacimientos

9 ERNOUT, A. - MEILLET, A., *Dictionnaire etymologique de la langue latine*, Paris, 1979, 681.

10 EDLUNG, I. E. M., «The Gods and the Place», *Acta Instituti Romani Regni Sueciae.* Series in 4º, XLIII. Stokholm, 1987, 38ss.

11 BERQUIST, B., «The Archaic Greek temenos. A study of structure and function», *Acta Instituti Atheniensis Regni Sueciae*. Serie 4º, XIII. Lund, 1967, 5-9. Sobre la misma cuestión, LAVAS, G. P., *Altgriegisches temenos;Bankörpen und Raumbildung*, Basle, 1973; SMITH, J., *To Take Place. Toward a Theory in Ritual*, London, 1987, 103ss.

hispánicos occidentales de Cabeço das Fraguas[12], Remeseiros[13], San Fíns[14] etc. nadie podría sospechar la existencia en este lugar de un santuario naturista de los que el ámbito indoeuropeo ofrece tantos ejmplos. Dichos santuarios son, por regla general, anicónicos y atectónicos[15], faltando en ellos todo indicio de monumentalización, de tal manera que sólo a través de las inscripciones pueden ser reconocidos como tales[16].

Por los teónimos conocidos a través de la *interpretatio* romana posterior, inducimos que las divinidades tradicionalmente veneradas en este *locus sacer* tendrían que ver, sobre todo, con los acostumbrados cultos ctónicos referidos a las aguas y a las serpientes y relacionados, en todo caso, con la salud corporal y mental. La ausencia de otros vestigios, visibles o soterrados, así como de una verdadera estratigrafía arqueológica en el suelo, nos privan de ulteriores conocimientos. Baste con anotar tan sólo que la constatación de habitat en el entorno inmediato durante la edad del bronce y época ibérica[17] confirmaría que la cueva pudo haber sido visitada y utilizada por estas gentes para sus prácticas cultuales ya en datas remotas.

LA FASE ROMANA INICIAL

En realidad, empezamos a reconocerla a través de las inscripciones, temáticamente al menos, más antiguas y que ,en nuestra opinión, coincidirían con aquellas dedicadas a las ninfas exclusivamente[18].

Las dos primeras, situadas contiguas entre sí por un solo vértice en las cuadrículas B-1/B-2 (nºs 10 y 13 del corpus de Mayer)[19], poseen un texto casi idéntico, si bien las ligeras diferencias formales que se detectan en sus respectivas leyendas hacen pensar en dos datas diferentes de grabación por parte, posiblemente, de la misma persona.

---

12 RUSSELL CORTEZ, F., y Untermann, J., *Indogermanische Forschungen. Zeitschrift für indogermanische Sprach- und Altertumskunde* 68, 1963, 322ss; TOVAR, A., «L'inscription de Cabeço das Fraguas et la langue des Lusitaniens», *Etudes Celtiques* 11, 1966-67, 237ss; RODRÍGUEZ COLMENERO, A., «Corpus de inscripciones rupestres de época romana del cuadrante noroeste de la península ibérica», en RODRÍGUEZ COLMENERO, A., - GASPERINI, l., *Saxa Scripta (Inscripciones en Roca)*, Sada, 1996,221 ss., entre otros.

13 Bibliografía completa y amplio estudio en RODRÍGUEZ COLMENERO, A., *Aquae Flavaie. I. Fontes Epigráficas da Gallaecia Meridional Interior,* Santiago de Compostela, 1997,449 ss.

14 SARMENTO, F. M., «Cidade velha de Monte-Cordova», *Arc. Port.*, I, 1895, nº 6, p. 147.; LEITE DE VASCONCELOS, J., *Religiöes da Lusitania*. II. Lisboa, 1907, 188; TRANOY, A., *La Galice Romaine*.Paris, 1981, 273; RODRÍGUEZ COLMENERO, A., *Corpus de inscripciones*…,194ss (*cit. supra*).

15 LEWIS, M. J. T., *Temples in Roman Britain*, Cambridge, 1966, 4 ss., refiriéndose a los santuarios de la Galia y Britania.

16 Se trata del segundo tipo de los cinco que hemos establecido en otra ocasión (RODRÍGUEZ COLMENERO, A., «*Deorum temene.* Espacio sagrado y santuarios rupestres en la Gallaecia romana. Un intento de clasificación», *Actas do 3º Congresso de Arqueologia Peninsular, Vol. VI: Arqueologia da Antiguidade na Península Ibérica*, Porto, 2000), al que denominamos «Santuarios rupestres exclusivamente reconocibles por la existencia de epígrafes votivos sobre las rocas «.

17 GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, R. / MATILLA SÉIQUER, G. / FERNÁNDEZ MATALLANA, F., «La recuperación arqueológica del balneario romano de Fortuna «, en *Antigüedad y Cristianismo,* XIII, 1996, 215 ss.

18 En concreto, las inscripciones nº 10 (II/5), cuadrícula B-1; nº 11 (II/7), cuadrícula B1, y nº 30, cuadrículas B3-B4, según MAYER, M., *La cueva negra...,* 412 y 416.

19 MAYER, M., *La cueva negra*, 412-13.

Nvmfarum latices	*Nvmpharum latices*
alios. restinguitis	*alios restinguitis*
icenes. me. tamen.	*ignis me tamen at*
ad fontes. acrior urit	*fontes acrior urit*
amor	*amor*

Ambos textos, coincidiendo sustancialmente con versiones anteriores, podrían traducirse: «Corrientes de las ninfas, que otros ardores apagáis; los amorosos míos, sin embargo, tanto más aceradamente me queman cuanto más me acerco a los manantiales».

Sería debido a la insistencia reiterada de este desesperado amante que recibió la oportuna contestación por parte de otro visitante de la cueva con más experiencia. La plasmó, en caracteres más pequeños, en el hueco comprendido entre la base de la primera inscripción y el lado izquierdo de la segunda, de la siguiente forma

Vota reus Veneri Nymphis
convicia dona
nil peccant latices Paphi-
en placato valebis

«Deudor, ofrece tus votos a Venus y reprocha a las Ninfas. Las aguas no tienen culpa; cuando aplaques a la Pafia, sanarás»[20].

En realidad, el autor de estos versos le está advirtiendo al desesperado amante de las dos estrofas anteriores que se ha equivocado de patrono a la hora de impetrar la curación de sus males. No son las ninfas ni sus aguas las que curan el mal de amores, y por eso aconseja al demandante reprochar a las primeras que, en vez de curarlos, aumenten sus ardores cuando se halla frente a los manantiales. La diosa del amor es la Venus romana o Pafia griega, como quiera llamársela. Sólo ofreciéndole sus votos o cumpliendo con los ya ofrecidos sanará el demandante.

Por ello, y aunque de pasada se mencione aquí a Venus, no cabe deducir que fuese venerada en este santuario, puesto que su irrupción en escena es meramente retórica. Tampoco, y por idénticas razones, puede atisbarse todavía ningún vestigio de sincretismo entre las Ninfas y Venus/Pafia que, más bien, por el contexto, se muestran como excluyentes entre sí.

Otra de las inscripciones, la cuarta referida a las ninfas, es la nº 30 de la clasificación de Mayer[21], correspondiente a las cuadrículas B-3/B-4, cuyo texto ordeno, puntuándolo, en este sentido:

Guttae cadunt de vertic[e, in]
concava rupe
semperque stillant Nymphae
guadentes in antro.

20 En mi opinión, *dona* es un imperativo de presente que afecta a dos oraciones yuxtapuestas: *dona vota Veneri* y (*dona) convicia Nimphis.* Por otra parte, el imperativo de futuro, *placato* envuelve indudablemente un matiz condicional-temporal , que anotamos en la traducción.

21 MAYER, M., *La Cueva Negra...,* 416.

Qua rupe serpens habitavit, memo
rabile in eum
Hoc. Sani veniunt, gaudent et
Saepe re<vert>unt (?).
Gaudiat qui fecit gaudiant [n]os
trique sodales
Heliconi.

Como puede colegirse, oso divergir en la traducción, tal vez temerariamente, de versiones anteriores[22] en este sentido

«Caen desde lo alto las gotas de agua, que destilan constantemente en su antro, sobre la roca cóncava, las gozosas Ninfas. Que en cual de las rocas habitó la serpiente, éste es el memorial que lo recuerda.

Los sanos llegan, gozan y, frecuentemente, retornan.

Que exulte el que lo ha hecho y que exulten, al mismo tiempo, nuestros colegas Heliconios».

Como puede apreciarse, considero interrogativa indirecta el segmento *...qua rupe serpens habitavit*, siendo la respuesta: «*hoc (est) memorabile in eum»*, éste es el memorial para recordarlo. Lo cual explicaría el posterior *..gaudiat qui fecit*, ¿quien hizo que? A mi modo de ver, ese memorial, que lamentablemente no se nos dice en que consistía, se concretaría en algún exvoto similar al que se contiene bajo la expresión *locamus xoana* de otra inscripción de la misma cueva o *phrvgia numina.....constituere* de una segunda. Todo parece indicar que nos las habemos con la ofrenda o exvoto de unos *Sodales Heliconi*, cuyo representante o *magister* se ocultaría bajo ese misterioso *qui fecit.* La expresión *sani veniunt, gaudent et saepe re<revert>unt* (posible también *reveniunt*) parece referirse a los miembros de esta cofradía, practicantes de una religión preventiva más que curativa[23].

En cuando a la derivación de *Heliconi* del conocido monte de Beocia consagrado a Apolo y las Musas[24], lo que nos llevaría a tempranos influjos del mundo griego, creo que hace falta agotar otras soluciones de radio geográfico mucho menor. Por ejemplo, la de que en un entorno muy próximo se documentan nombres de poblaciones indígenas homófonas, como los de *Heliké*, en cuyo cerco murió Amilcar Barca, población que unos identifican con la Elche alicantina y otros con la albaceteña Elche de la Sierra, ya en la cuenca del Segura[25]. Un sodalicio procedente de alguna de estas poblaciones o, simplemente, motejado con una palabra que no sería extraña al entorno, podría contribuir a explicar la cuestión.

---

22 VELÁZQUEZ, I., - ESPIGARES, A., *Traducción al castellano*..., 470: «Caen las gotas desde la bóveda en la gruta y las ninfas siempre destilan, felices en su cueva; en esta gruta ha habitado una serpiente, desde que se recuerda. Aquí vienen los que están sanos, disfrutan y vuelven a menudo. Que sea feliz el que lo ha hecho, que sean felices nuestros compañeros del Helicón».

23 Nuestra mutación de *recedunt* en *revertunt,* o *reveniunt,* parece exigirla el sentido del texto y constituye una llamada de atención para que los transcriptores de los epígrafes lo tengan en cuenta por si es posible rectificar dicha lectura. En caso contrario, tal vez haya que suponer error, por cuanto *recedere* se aviene mal con el significado obvio de volver frecuentemente, que en alguna traducción, ya comentada, se ha utilizado.

24 VELÁZQUEZ, I., - ESPIGARES, A., *Traducción al castellano*..., 471.

25 Sobre la cuestión, ROLDÁN, J. M., en BLÁZQUEZ, J. M., et alii, *Historia de España Antigua. II. España Romana (*Cátedra), Madrid, 1978, 25.

Por otra parte, una de las novedades más llamativas de esta inscricpión consiste en que se constata la asociación del culto a las ninfas de las aguas con el culto a la serpiente, deidad ctónica que se adecua magníficamente al antro aquí existente. Ambos aparecen en este pasaje como cultos eminentemente ancestrales, eso sí, interpretados a la romana, sin que quepa todavía la *interpretatio* helénica del culto a Esculapio, que se vislumbra en otros epígrafes del mismo grupo, según después se verá[26].

La última de las inscripiones alusivas a las ninfas (nº 31 de Mayer, cuadrículas B-3/B-4) se halla dentro de un texto muy fragmentado en donde se leen retazos como [---] *fuit Quintinus ; ubi> venis infestus et docilis et mobilis ; VI K. April.* etc. Pues bien, el segmento más largo del epígrafe reza: *…Nymphae, quem vos quoque paventes haec me fe…*, una de cuyas posibilidades de traducción sería: «Ninfas, vosotras que atemorizáis a cualquiera, también a mi me lo habéis hecho…»[27], con lo cual se atribuiría a las ninfas un cierto carácter de divinidades infernales, en cierta manera deducible del lugar de su morada, un antro en el seno de la tierra[28].

En cualquier caso, la *interpretatio* o *assimilatio* de las divinidades acuáticas indígenas del lugar con las ninfas romanas cuenta con algunos paralelos, entre los que solamente voy a referirme a uno, que podrá valer, además, para etapas posteriores.Se trata de la dedicatoria a las *Matres Dureriae* de Freixo (Marco de Canaveses), en el norte de Portugal[29]. Existió aquí siempre un manantial, que brota de la base de una gran peña granítica y que, a juzgar por las insculturas rupestres que lo flanquean en los lienzos rocosos contiguos, cabe suponer que fue considerado en época prerromana como un santuario relacionado con las aguas. Lo confirma, además, la erección en las inmediaciones, tras la conquista romana, de un precioso santuario de las aguas del conocido tipo «pedras formosas», hace varios lustros exhumado. De todas maneras, cuando a principios del siglo I de la era se construye, anexo al santuario, el foro de este *caput civitatis* de los Tongobrigenses, a la vez que sigue funcionando el santuario/balneario de la «pedra formosa», se instala en una pequeña exedra próxima del muro septentrional de cierre del foro un árula con la dedicatoria a las *Matres Dureriae*, en realidad las ninfas de las aguas, como ya hemos demostrado en otro lugar[30]. Es la primera *interpretatio* romana de la realidad indígena, pero no la última de las fases interpretativas, como veremos más tarde, cuando de nuevo volvamos a referirnos a este yacimiento.

Retornando a la Cueva Negra, sería en esta segunda fase cuando los emigrados foráneos y los indígenas incipientemente romanizados descubren el secular santuario indígena dedicado a las ninfas, y posiblemente también a la serpiente, y lo visitan frecuentemente. No obstante, a la hora de plasmar sus dedicatorias, prefieren los más asequibles nombres de dioses grecolatinos a los poco comprensibles dioses indígenas, borrándose, al contrario de lo que sucedió en Freixo, toda huella teonímica anterior.

---

26 Sobre ello, GONZÁLEZ BLANCO, A., *Los textos…*, 506; STYLOW, A. U., *La cueva negra..,* 452 ss.

27 VELÁZQUEZ, I. - ESPIGARES, A., *Traducción…,* 472.

28 Se trataría de ese mundo subterráneo de los dioses manes en donde moran Plutón y Proserpina, dioses de la ira y de la muerte por antonomasia, a los que se conjuraría con la fórmula D.M.S. de los enterramientos (Serv. *Ad Aen.,*1,139; 3,63; Cic., *Pis.,*7; Liv. 3,58,11; Ovid., *Fast.,* 2, 547.). En tal contexto, también las ninfas participarían, en ocasiones, de este carácter tétrico.

29 TAVARES DIAS, L., *Tongobriga,* Porto*,1997,* quien ha realizado una extensa excavación del yacimineto, exhumando el árula, que posteriormente tuve la ocasión de interpretar con motivo de un simposio sobre termas celebrado en Gijón (cit. nota siguiente).

30 RODRÍGUEZ COLMENERO, A., «Pedras Formosas.Un nuevo matiz interpretativo», en FERNÁNDEZ OCHOA, C. (coord.), *Coloquio Internacional sobre termas romanas*, Gijón, 1999.

LA FASE ROMANA AVANZADA

Correspondería a la construcción de las termas romanas propiamente dichas, que actualmente se están excavando en el paraje denominado Los Baños Moros. La captación de los seculares manantiales, que todavía hoy se explotan con gran éxito en el moderno balneario, debió de ser una realidad ya en época prerromana y sobre todo en la fase romana inicial, tanto debido a las virtudes curativas, pronto descubiertas, de las surgencias como a su generosa abundancia en una región tradicionalmente seca.

Relacionar estos manantiales con las divinidades de las aguas veneradas en la Cueva Negra es una muy fundada suposición, de tal manera que el supuesto *témenos* abarcaría una serie de lugares de culto dispersos por el entorno.Sin embargo, cuando realmente se establecería un lugar de culto a la diosa *Fortuna Balinearis* sería con motivo de la construcción de las termas propiamente dichas sin que ello quiera decir que el viejo culto a las ninfas dejase de practicarse en la vieja Cueva naturista.Más bien, coexistirían ambas denominaciones durante un período de tiempo bastante prolongado. Se trataría de algo similar a lo sucedido en el caso de Freixo, anteriormente citado. Cuando durante la época flavia se levantan unas termas romanas en toda regla en el ángulo noreste del foro, aprovechando para ello el agua del manantial aludido, el santuario indígena tipo *pedra formosa* es anulado, sustituyendo a este peculiar ninfeo un templo dedicado a *Fortuna*, según reza la inscripción de un altar hallado en las excavaciones de dichas termas[31]. Las conocidas *Matres Dureriae* son en esta ocasión reinterpretadas bajo la advocación *Fortuna*, algo similar a lo que habría sucedido con la Fortuna murciana.

En todo caso, no se olvide que en los balnearios romanos el elemento lúdico y el religioso se hallan íntimamente relacionados, de tal manera que en los baños públicos jamás faltaba un templo a las ninfas o divinidades similares, como hemos podido comprobar recientemente en el caso concreto de *Lucus Augusti*[32].

LA FASE SINCRÉTICA ORIENTALIZANTE DEL *TÉMENOS* DE FORTUNA

Son varias las inscripciones que la detectan, haciéndose presente sobre todo a través de los teónimos, pero también del vocabulario y de otros elementos sueltos.

---

31 TAVARES, L., *Tongobriga..., 28.*

32 Pese a que la histórica *Lucus Augusti* ha contado siempre con generosos manantiales termales al lado de los cuales se erigieron unas importantísimas termas romanas, no se conservaba hasta 1998 ni el menor rastro de una dedicatoria a las ninfas, como sucede en otros ámbitos de Galicia dotados de surgencias similares. El hecho resultaba bastante sorprendente hasta que, en unas recientes excavaciones arqueológicas efectuadas en el lugar, se exhumaron, metidas fragmentadas en dos mitades en una piscina, hasta restos de catorce aras romanas dedicadas todas, en los casos en que se conserva el epígrafe, a las Ninfas.Sin embargo, no para aquí el recuento porque tan sólo se ha excavado la cuarta parte de la piscina.Sólo cabe explicar el hecho por el celo excesivo de un clérigo u obispo de los siglos V o VI que sistemáticamente sepultó, fragmentándolos, todos estos monumentos idolátricos.

Otro ejemplo que demuestra que nuestro caso no es aislado se concreta en Vertault, Francia, en donde existe un ara a la diosa Fortuna y otra a las Madres dentro del mismo balneario (Cfr. Grenier*, Manuel d'Archeologie Gallorromaine,* IV, 1908, 405, 431, 411, 431, 464, 705; AUPERT, P., «Les thermes comme lieux de culte», *Les thermes romaines. Actes de la table ronde organisée par l'École Française de Rome (Rome,11-12 Novembre 1988)*, Roma, 1991, 186). Ello demuestra que se da una asimilación entre las *Matres* y *Fortuna*, como divinidades que son de las aguas, al igual que sucedió en Freixo y sucedería en nuestro caso con las ninfas y Fortuna.

La primera de ellas corresponde al nº 20 del inventario de Mayer[33] (cuadrículas B-1/B-2/B-3), con el siguiente texto

Mont<e>s in excelsos
Phrvgia Numina
templis sedibus instruc
tis altis constituere deis.
Hoc etiam L. Oculatus Rusticus
et Annius Crescens,
sacerdos Asculepi,
ebusitani scripserunt
VI K. April.

Creemos necesario leer en el primer renglón *montes*, en vez de *montis*, con el fin de dar coherencia al texto. Puede que los trazos horizontales de la E se hayan borrado o cabe también una licencia similar a la que se constata en la inscripción nº 12, de *ignis*, por *ignes*, claramente *icenes*, con la función de objeto directo, en la inscripción gemela nº 10[34].

Tampoco existiría inconveniente el leer *[a]edibus*, en vez de *[s]edibus* en el tercer renglón, sobre todo teniendo en cuenta que el significado de *aedes* y *templum* pueden envolver matices diferentes[35]. Sin embargo, aceptamos como más posible la primera, dada la solvencia epigráfica de sus transcriptores. Por tanto, y partiendo del texto así establecido, una versión verosímil podría ser la siguiente:

> «Frente a los montes elevados, en templos y lugares erigidos a los dioses supremos, instalaron (Lucio Oculatio y Annio Crecente las imágenes de) los númenes frigios.
> Además, estos mismos ebusitanos, Lucio Oculatio Rústico y Annio Crecente, sacerdote de Esculapio, escriberon el presente texto el (mismo) día sexto de las kalendas de Abril».

De texto tan lacónico, que más semeja un relato que una dedicatoria, parece deducirse la introducción en la cueva negra y alrededores del culto a los dioses orientales Cibeles y Attis por parte, posiblemente, de estos dos ebusitanos, precisamente en el día de la *lavatio Magnae Matris*, esto es, Cybeles, en el día sexto antes de las calendas de Marzo[36]. Sin excluir posibles reminiscencias poéticas virgilianas o de otras procedencias en la fórmula empleada, lo que parece constatarse es la introducción del culto a dos divinidades orientales en los santuarios de

33 MAYER, M., *La Cueva Negra...,* 413.

34 MAYER, M., *Rito o literatura,* 347 traduce «en lo más alto del monte...», respetando el genitivo. Algo similar hacen VELÁZQUEZ, I. - ESPIGARES, A., *Traducción...*, 465: «…en los montes elevados». Personalmente creo que puede traducirse como un acusativo de dirección con «in», interpretable «cara a montes elevados...», o similar.

35 Véase un caso similar en RODRÍGUEZ COLMENERO, A., *O santuario rupestre galaico-romano de Panoias...,* 85, nota 28.

36 Ampliamente, sobre la cuestión, STYLOW, A. U., *La Cueva Negra...,* 455 y sobre todo MAYER, M., *Rito o literatura...,* 350.

la zona por medio de la entronización de sus imágenes[37], mientras se describe brevemente la panorámica naturista que se divisa desde el privilegiado observatorio de la Cueva Negra.En tal contexto, los «montes in excelsos» serían las cercanas serranías de Espuña, Caruzcar, Alberca y Santomera, que cierran el horizonte por el oeste; los «templis, sedibus(que) instructis» tanto la cueva misma que recibe la inscripción como los demás *loci sacri* dispersos por el entorno, y los «altis deis» Júpiter y demás divinidades ya asimiladas a la primera función, según el esquema dumeziliano, de los que el retazo de inscripción, *Chaoni*, en realidad el Zeus griego[38], podría constituir el indicio más claro.

En todo caso, y aunque no se diga expresamente, parece que los propagadores de dicho culto son los ebusitanos mencionados, uno de ellos ya *sacerdos* de *Esculapio*, deidad griega cuyo culto se rastrea en otra de las inscripciones (nº 37 de Mayer). Por otra parte, la expresión *etiam scripserunt* demuestra que la colocación de las imágenes y la confección del epígrafe fueron hechos el mismo día aunque la expresión *scripserunt* no suponga la participación de ambos en la grabación material del epígrafe, resultando el paralelo más ajustado para explicar su acción el de *Rufinus et Tiro scripserunt* de otra gran inscripción posiblemente votiva de Lamas de Moledo, en Portugal[39], en la cual se advierten, a través del empleo de dicho verbo, ciertos ribetes jurídicos no exentos de solemnidad, que se deducen de la acción colegiada misma.

La segunda de las inscripciones correspondiente a este apartado, la nº 1 del inventario de Mayer (cuadrículas A-1/A-2), se halla menos conservada, pero adopta fórmulas parecidas a la anterior, contribuyendo a explicar su sentido.El texto recuperado es como sigue:

VI calenda[s] a++
Hoc scripserunt
Speculator et [---]
Locamus xoana [--]

Y siguen una serie de líneas incompletas entre las que solamente se puede interpretar el fragmneto *kal(endas) oc[t(obres)]…*

De nuevo la data del día seis antes de las kalendas de Abril, otra vez la fórmula *scripserunt* y reiteración de una posible dedicatoria colegiada.Se dice, además, *locamus xoana* , lo que viene a aclarar, de alguna manera, el contenido de *phrygia numina constituere* de la inscripción anterior. Los exvotos consistirían, en los dos casos, en imágenes de los dioses, siendo posible que en ambas ocasiones fuesen embajadores ebusitanos las autores de las respectivas ofrendas[40]. En todo caso, tanto la data como el término griego empleado para designar las imágenes nos inclinan a pensar que se trata de la entronización de Cibeles y Attis.

---

37 STYLOW, A. U., *La Cueva Negra…* 455 coincide en la misma idea.

38 En esta idea GONZÁLEZ BLANCO, A., *Los textos…,* 492; STYLOW, A. U., *La Cueva Negra…,* 450.

39 CIL, II, 416; BALMORI, A., «Sobre la inscripción bilingüe de Lamas de Moledo», *Emerita,* III, 1º, 1933; TOVAR, A., *The Ancient Languages of Spain and Portugal,* New York, 1961, 91 ss.; UNTERMANN, J., «Die althispanischen Sprachen», *ANRW, II, Principat,* Berlin, 1983, 804 ss; «Lusitanish, Keltiberish, Keltish», *ACLCP Vitoria*, Vitoria, 1987, 56 ss.; A. RODRÍGUEZ COLMENERO, A. - GASPERINI, L., *Saxa scripta(inscripciones en roca),* Sada 1995, 216 ss.

40 Todo hace pensar que la reiteración de la data *VI kal. Apr.* en varias inscripciones, dos al menos ofrecidas por dos personajes colegiados, pudieran corresponder a «lavationes» anuales de la *Magna Mater* por parte de emisarios ebusitanos.

Otra de las inscripciones afectada de sincretismo extremo es la nº 37 del *corpus* de Mayer (cuadrículas C-7, C-8,D-8). Si bien resulta sólo medianamente legible la segunda parte de su texto, y pese a que se la considere imbuida de una buena dosis de tópicos literarios procedentes de textos similares que aquí se imitan, lo cierto es que se deja traslucir que en este antro se venera, de alguna forma, a Esculapio, *interpretatio* de la serpiente moradora de la cueva, antes aludida, a las musas, presentes en el ambiente poético con que se adorna la descripción y en la invitación a la lectura de versos, y a Baco, la libación de cuyo vino se alterna con las tareas precedentes, algo similar a lo que se deja traslucir en la inscripción nº 4.

Por lo demás, se vislumbran otra serie de textos largos rezumantes de sabor poético y meramente descriptivos del lugar (nos 8, 33, 34, 35, 40, 41), que abonan, de alguna forma, el carácter de cenáculo literario elitista que algunos investigadores ha atribuido al antro[41]. Sin embargo, las expresiones sueltas relacionadas con la enfermedad[42], la salud[43], los votos a Venus para obtenerla, que indirectamente nos llevan a la conclusión de que en la cueva se efectuaban otros similares a las ninfas, nos inclinan a admitir que el cometido de este espacio hipogeo es sobre todo de carácter cultual, si bien rito y literatura marcharían frecuentemente unidos.

A MODO DE SÍNTESIS

No cabe duda de que las singulares condiciones del lugar determinaron la existencia, desde tiempos prehistóricos, de este *témenos* peculiar, que, con epicentro en la Cueva Negra, extendería sus tentáculos a surgencias termales y otros puntos de interés del entorno, según esquema arqueológico elaborado por otros estudiosos del tema[44]. Establecer una relación estrecha entre las divinidades ctónico-acuáticas de la cueva y las de las aguas de las cercanías del poblado de Castillejo de los Baños, estableciendo para las dos una etiología sanadora idéntica resulta muy verosímil pensarlo. La veneración a las divinidades de ambos nacientes habría nacido sincrónicamente, pero mientras en los manantiales de la llanura la vertiente utilitaria habría evolucionado desde la etapa del simple estanque hasta unas termas en toda regla, en donde las ninfas serían sustituidas por *Fortuna,*ya avanzada la romanización, en la cueva se habría consolidado la vieja función de santuario de apariencia naturista sometido a una sincretización progresiva hasta muy avanzado el siglo III de la era.

A juzgar por la huella epigráfica, por dicho antro discurrieron peregrinos variopintos, desde personajes aislados, como los de *hic fuit Quintinus* (nº 31) o *omnia sciens…nihil scribo* (nº 23), a miembros de sodalicios o sodalicios enteros (nº 30), al igual que embajadores sacros de ciudades más o menos lejanas y rango indudable, que repiten anualmente su ofrenda (nos 1 y 14).

Sin embargo, la visita de personajes de categoría similar o superior a santuarios de parecida categoría, se constata en la fachada atlántica, concretamente, en el caso de Sintra[45] y sobre todo

41 MAYER, M., *Rito o literatura…*, 352

42 Nº 31, *infestus*; nº 38,*…aegrotasses...*

43 Nº 30, *sani*; nº 31, *sanasti*; nº 33, *sanat..*; nº s 10 y 13,*…restinguitis*.

44 GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, R. et alii, *La recuperación…,* 215 ss.

45 En CIL, II, 258 y 259 se constata la presencia sucesiva de los *legati propretores* de Lusitania,*Sextus Tigidius* y *Iunius Coelianus* como peregrinos en el santuario rupestre del *Mons Sacer* o *Selenes Oros,* que las fuentes señalan en la Sierra de Sintra. Sobre esta misma cuestión, recientemente CARDIM RIBEIRO, J., «Cultos astrais na época préromana na área de influência da Serra de Sintra. Un caso complexo de interpretação», en *Epigrafía et Interpretatio romana, Sintra, 1994* (en prensa).

en el de Panoias, ambos en Portugal[46]. Que, al mismo tiempo, visitarían la cueva para desentrañar sus misterios, sumergiéndose en el ensueño poético de las musas y sacro de las ninfas, personajes de letras procedentes posiblemente de las vecinas *Carthago Nova* o *Ilici* lo demuestran los frecuentes paneles conservados con fragmentos del género. Pero, a la vez, habrán desfilado por la cueva riadas de gentes sencillas que no dejaron huella alguna de su paso ni de sus exvotos siempre perecederos.

Y hasta aquí esta sencilla contribución al estudio de la Cueva Negra, que he tratado de enmarcar en el conjunto de santuarios de parecida naturaleza que paulatinamente se van detectando dentro del ámbito peninsular. Para otros dejo la investigación principal de un lugar que todavía promete sorpresas impensadas.

46 Se trata de *Caius Calpurnius Rufinus*, un *Vir Clarissimus*, posiblemente *legatus pr. pr.* de la Citerior, quien en los inicios del siglo III introduce en un santuario netamente indígena, posteriormente romanizado, los cultos orientales de los que es devoto, mostrando en las dedicatorias una actitud sincretista que sorprende. Ampliamente, sobre la cuestión, RODRÍGUEZ COLMENERO, A., *O santuário rupestre galaico-romano de Panoias...*, 127 ss.

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

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

Francisco Javier Fernández Nieto
Universidad de Valencia

RESUMEN

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

ABSTRACT

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

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

romana— por parte de quienes estudian aquí aspectos parciales de la información literaria, cultural y religiosa que encierran los letreros anotados en las paredes, es probable que averigüemos si carecen de entidad o si, por el contrario, obtienen confirmación y proporcionan base para sustentar estas y nuevas investigaciones. En aras, pues, de la claridad y llaneza expositivas, impondré al hilo de los argumentos el mínimo aparato bibliográfico y de notas[1]. Tampoco huelga advertir que nos hallamos en presencia de un ámbito relativamente hermético, que guarda celosamente las principales claves de percepción del problema; por eso conviene rememorar la advertencia formulada por Lobeck a quienes de forma irresponsable dejan volar su fantasía en materia de arcanos religiosos: *Est quaedam etiam nesciendi ars et scientia; nam si turpe est nescire quae possunt sciri, non minus turpe est scire se putare quae sciri nequeunt*[2]. Henry Berr postuló otra feliz variante para iluminar esa misma regla de método, expresada en los siguientes términos: «*ignorare aude* es la contrapartida, no menos significativa, del *sapere aude*; las dos divisas se completan y son igualmente nuestras»[3]. Evitaré, en suma, aparentar que son evidentes aquellas cosas que no podemos saber con los medios actuales y me ceñiré a los planteamientos asequibles a nuestro estado de conocimientos, haciendo míos aquellos propósitos que un día exhibiese Menéndez Pidal, «así que, como quien marcha en tinieblas, trataré de guiarme palpando algo y queriendo adivinar mucho, fijándome en algunos puntos más claros que nos permitan entrever otros mal iluminados»[4].

Conviene reseñar, ante todo, los dos únicos hechos inamovibles, a saber, que estamos en presencia de una cueva y de unos textos latinos compuestos a raíz de la naturaleza sagrada del lugar[5]. Bastante

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

I. El Antro báquico. El último nivel documentado en la edad antigua, es decir, el más reciente hacia nosotros —descontando, por supuesto, las pervivencias medievales, modernas y contemporáneas de la Cueva—, fue el protagonizado por la devoción romana, y para su estudio contamos con la eficaz colaboración de los epígrafes. Pues bien, el conjunto de textos anotados en las paredes de la gruta me llevan desde el principio a deducir que estamos ante lo que constituyó, en época imperial, un antro báquico, y por los elementos de que consta éste de Fortuna cabría añadir que fue un antro báquico tradicional o arquetípico, desarrollando la función, como se ha calificado por algunos estudiosos, de la caverna mística, del lugar privilegiado donde se produce un *ánodos* divino y, en el caso de Baco, el *ánodos* báquico[7].

Las grutas a las que se concedía dicha potencialidad contenían siempre abundante vegetación y humedad, dos cualidades que antaño se dieron en la de Fortuna; todavía hasta hoy cuenta con algunos puntos que rezuman agua y con la presencia de una fuente. Eran por eso consideradas símbolos periódicos de fertilidad, aunque poseían otros valores místicos e iniciáticos. La cueva actúa ciertamente como un pasaje o pasadizo ctónico, y esta virtud se refuerza con la asociación de una divinidad femenina. Por lo que hace a nuestro caso, es notorio que el papel de *páredros* de Dioniso/Baco dentro del antro recae siempre en Afrodita/Venus; ambos son los soberanos que dominan las cavernas místicas. Si Dioniso siempre mantuvo, unida a la fertilidad, su cualidad de relación con la muerte y el mundo de ultratumba, porque el tránsito del *ánodos* representaba la vida y el revivir después de la desaparición, no es menos cierto que una parte de los atributos de Afrodita, cual la flor en forma de palmeta, deben ser interpretados no sólo como símbolos de fertilidad, sino también como emisarios de su victoria sobre la muerte[8]. Por este motivo se produce la asociación entre ambas divinidades en la teología de las cavernas. El Dioniso/Baco de los pasajes ctónicos es un dios dispensador sobre todo de la fertilidad y protector de los muertos. La sombra de su antro cubre de consuno las tinieblas de la germinación y las tinieblas de la muerte. Que sus grutas se encuentren tapizadas de vegetación estable obedece a la idea de que semejante entorno revaloriza las funciones fecundantes del dios, y entre todos los vegetales destaca la hiedra, pues como planta eternamente verde es símbolo de inmortalidad. Dioniso Ctonio forma pareja con Afrodita Ctonia por ser ambos los patronos de las flores y encarnar el aliento vital de los grandes ciclos naturales; el antro báquico entroniza siempre a estos dos protagonistas. El hecho de que hallemos establecida esta conexión de paredros en la Cueva de Fortuna (Baco/la Pafia-Venus)[9] es la primera señal inequívoca de su condición de antro místico.

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

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

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

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

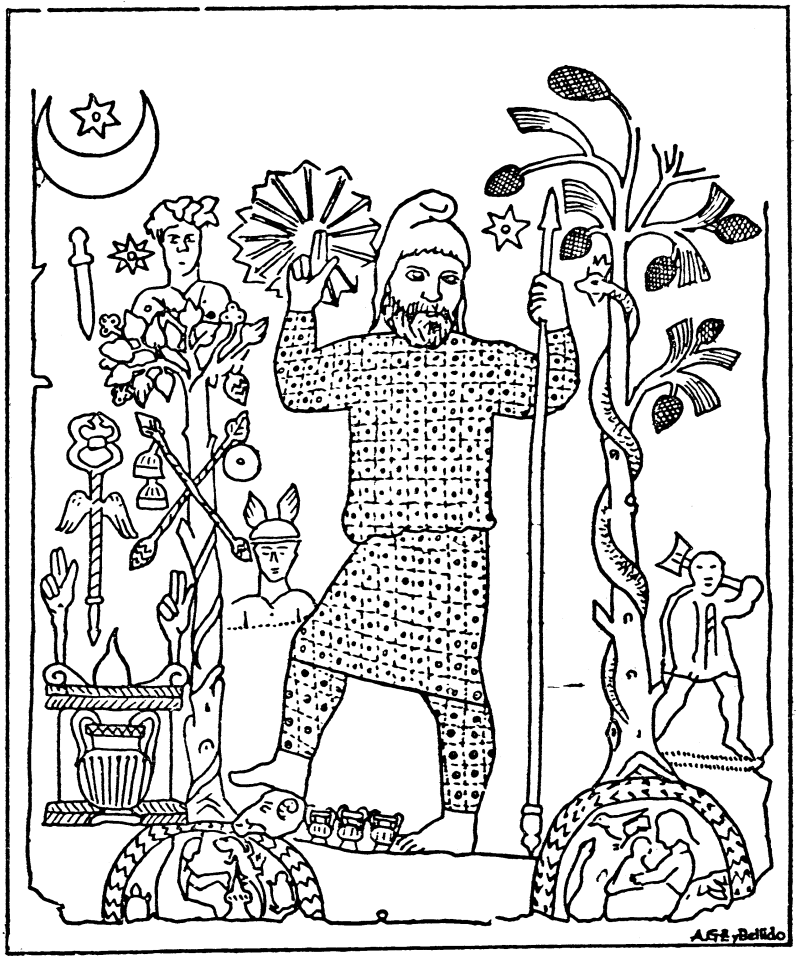


FIGURA 1. *Placa de Ampurias, tomado de A. García y Bellido, Les religions orientales...,* p. 75.

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

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

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

Hay otro paralelo bastante significativo para captar la naturaleza y posible pasado histórico de la Cueva de Fortuna, el cual proviene del ciclo heortólogico ateniense y nos servirá luego para ilustrar el modelo del nivel primitivo. En la fiesta de las Antesterias, escenificadas a finales de marzo, había una ceremonia dedicada a celebrar el nacimiento de la vegetación en la que Dioniso resurgía del mundo de los muertos. Lo cierto es que este ritual no hacía sino recubrir un fenómeno religioso anterior de raigambre prehelénica en el que aquel dios había reemplazado a un viejo *daimon* venerado en un santuario ἐν λίμναις, es decir, que se hallaba ubicado en la zona palustre, circunstancia que muestra la estrecha vinculación entre las aguas y los pasajes ctónicos. El agua de los estanques estaba dotada de virtudes generativas y formaba una unión sustancial entre tierra y agua que determinaba la potencia vegetal de la naturaleza. Y es que el estanque no constituye sino otra forma de representación de una boca infernal; por eso aquellas grutas que contienen manantiales e infiltraciones acuosas y donde se forman balsas no sólo mezclaban bajo su bóveda la tierra fértil y el agua fecundante, sino que restablecían un firme lazo entre Dioniso y las ninfas de las fuentes[13]. Y si sucedió, en lo que concierne a Atenas, que la evolución del culto de las Antesterias no hizo sino encubrir los orígenes palustres de la fiesta y la naturaleza prehelénica de este lugar de tránsito entre los dos mundos, hubo en cambio otras ciudades griegas donde se mantuvo sin alteraciones la condición primitiva de la subida de Dioniso Ctonio atravesando los estanques, como por ejemplo en Lerna: el dios transpasaba allí un pantano en el curso de cierta ceremonia en la que era invocado haciendo sonar las trompas[14].

---

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

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

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

13 BÉRARD, C., *op. laud*., p. 146.

14 BÉRARD, C., *ibid.*, p. 146.

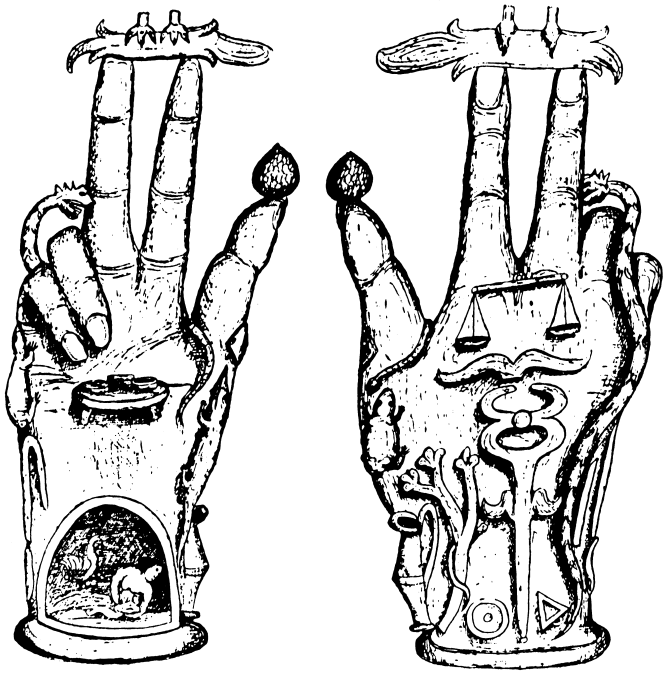


FIGURA 2. *Tomada de Vermaseren (lám. XIX).*

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

Pero la epigrafía parietal de la Cueva de Fortuna ofrece todavía algunos datos muy significativos para la identificación de la gruta como un antro báquico. Abordemos primero qué interpretación conviene a una expresión aparentemente irrelevante, sobre la que se ha proyectado escasa atención, aunque en verdad resulta diáfana y esencial. Me refiero a los términos *locamus xoana* leídos recientemente en la inscripción Mayer 1996, nº 1, línea 4, que fue escrita por dos (o más) visitantes, sin duda cualificados, de la gruta[15]. Porque el concepto de *xoanon* es de inmensa importancia en el contexto de la caverna mística del dios. Si los ξόανα más antiguos eran tallas de madera que ofrecían en su extremo superior una rudimentaria cabeza, con el curso del tiempo recibieron también este nombre aquellas estatuas o ídolos esculpidos en piedra que adoptaban la forma de un pilar rectangular rematado en una cabeza, de forma que *xoanon* y herma (la cabeza o busto sobre un pilar o sobre una pilastra truncada) pasaron a ser en ciertos ámbitos denominaciones sinónimas, como sucedió en la esfera de lo dionisiaco/báquico. En efecto, Dioniso y Afrodita formaron precisamente la pareja divina representada con predilección como *xoana*, y sobre ello conservamos suficientes testimonios, entre los que selecciono algunos.

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

En el caso de la diosa, Pausanias escribe que los atenienses no contaban ninguna historia sobre el lugar que llaman Jardines[16] y el templo de Afrodita, «ni siquiera con respecto a Afrodita, que está cerca del templo; tiene forma cuadrada como los hermas, y la inscripción señala que la Afrodita Urania es la más antigua de las llamadas Moiras»[17]. La Afrodita de Delos mostraba la imagen de un gran bloque cuadrangular, y la Afrodita Pafia venerada en Chipre recibía culto bajo la forma de un antiguo fetiche, en concreto de herma o ξόανον, y no otra sino Afrodita estaría reflejada en un herma femenino de cierto relieve cultual ateniense en el que aparece Peithó[18]. Gracias a otro pasaje de Pausanias (IX 16, 3) sabemos que «los tebanos tienen imágenes de madera de Afrodita tan antiguas que dicen que son ofrenda de Harmonía y que fueron hechas de los mascarones de popa de las naves de Cadmo. La llaman a una Urania, a otra Pandemo y a la tercera Apostrofia».

Tampoco faltan los ejemplos respecto a Dioniso. Había en Argos, en la calle llamada Cele, «un templo de Dioniso a la derecha. Dicen que la imagen procede de Eubea. En el naufragio que sufrieron los griegos en el Cafereo, cuando regresaban de Ilión, los argivos que consiguieron llegar a tierra sufrieron frío y hambre, y después de suplicar a uno de los dioses que fuera su salvador en su presente apuro, tan pronto como avanzaron, encontraron *una gruta de Dioniso* en la que había una estatua del dios. En esta ocasión, unas cabras salvajes, huyendo de la tempestad, se habían reunido en ella. Los argivos las mataron y comieron sus carnes y utilizaron sus pieles como vestidos. Cuando la tempestad cesó, después de preparar las naves, regresaron a casa, llevándose consigo *el xóanon de la gruta*, y hoy todavía continúan venerándolo»[19]. Unos pescadores de Metimna, en la isla de Lesbos, «arrastraron desde el mar un rostro hecho de madera de olivo. Éste ofrecía un aspecto algo divino, pero extraño y no en la tradición de los dioses griegos. Los de Metimna preguntaron a la Pitia de qué dios o de qué héroe era este retrato. Ella les aconsejó que veneraran a Dioniso Esfaleno (=que hace zozobrar). Después de esto, los de Metimna guardan entre ellos el xoanon sacado del mar y lo honran con sacrificios y ruegos, y enviaron a Delfos una copia de bronce» [20]. Es evidente que las profundidades del mar poseen la misma naturaleza de pasaje ctónico atribuida a las zonas palustres, de suerte que Dioniso protagoniza también aquí un ánodos divino. En el templo de Hierápolis, en Siria, existía un *xoanon* de oro que según las gentes del lugar podría remontar a Dioniso, o a Deucalión o a Semiramis. Este ídolo no tenía forma propia y era objeto de una ceremonia que lo llevaba dos veces al año hasta el mar para escoltar al agua que se traía al santuario[21]. Aparte del interés intrínseco de esa ceremonia —conexión del lugar sagrado con la costa, un dato que tal vez convendría también a Fortuna—, debemos destacar que el culto adscrito a este curioso *xoanon*,

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

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

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

19 Paus. II 23, 1.

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

21 Luciano, *De dea syria* 33.

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

que en época histórica más reciente fue asimilado por algunos a Dioniso, podría remontar a comienzos del II milenio a. C. y haberse constituido como un producto autóctono, siendo anterior por tanto a las manifestaciones con que se le reviste siglos más tarde[22].

Se documenta asimismo la representación «hermaica» de ambas divinidades unidas, como por ejemplo en un lequito ateniense de figuras negras donde se aprecia una gran cabeza «janiforme», femenina a la derecha y masculina a la izquierda, que cabría interpretar como los dioses del *ánodos*, Dioniso Ctonio y su paredro[23]. A uno y otro lado de la cabeza se halla un oficiante, hombre y mujer, que portan algunas ramas cubiertas de hojas. Aunque el pintor del vaso haya omitido el soporte cuadrangular, sin duda esta cabeza estaba unida a una pilastra, es decir, a una forma de *xoanon* , antiguo fetiche que en el centro de la escena revelaría la teofanía, expresando la relación mística que existe entre ambos acólitos y la propia estatuilla, considerada

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

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

como un objeto animado[24]. Por otra parte, la aparición en muchas tumbas de estatuillas truncadas de Dioniso y de Afrodita, creando así bustos artificiales que remedan los *xoana*, serviría para evocar la emergencia de las fuerzas subterráneas sobrenaturales capaces de ascender desde las tinieblas informes[25].

A partir de estos ejemplos se ha deducido con razón que los ídolos más antiguos de ambas divinidades, Dioniso y Afrodita, condicionaron a los fieles para representarlos mediante esa convención, es decir, como efigies «hermaicas» o «xoanizantes», las cuales siempre fueron consideradas estatuas particularmente sagradas y venerables, de origen estrictamente religioso y que guardaban una gran eficacia simbólica. La figura plástica de aquellas imágenes poseía la virtud de fijar y determinar una energía, de modo que ésta pudiera manifestarse, emitirse y ser irradiada[26]. Pero la predilección de ambas divinidades por esa forma simbólica constituye sólo uno de los factores responsables de que, con el paso del tiempo, los *xoana* queden vinculados a sus cultos ctónicos, ya que el factor más directo no es otro sino que aquellos ídolos fueron señalados durante toda la antigüedad como los soportes apropiados para las apariciones epifánicas, y su forma contribuía a realzar, gracias al aniconismo y a la rigidez del cuerpo, la parte esencial de la figura donde se concentraba la energía divina: la cabeza[27]. La introducción de tales estatuillas cultuales en el antro báquico, que se concibe como lugar de paso entre el nivel terreno y el espacio subterráneo, sería pues una ceremonia periódica en el curso de la cual se creía que las potencias divinas invocadas llegarían a manifestarse y favorecer la teofanía[28]. *Locamus xoana*: debemos suponer que si Especulator y su(s) acompañante(s) instalaron ídolos en el antro (¿y qué otros podían ser, sino los hermas de Baco y Venus?[29]) fue porque no eran ajenos a los misterios de la gruta de Baco en Fortuna y sabían cómo atraer la comparecencia y favores del dios y de su paredro.

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

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

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

25 BÉRARD, C., *ibid*. p. 71.

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

27 BÉRARD, C., *ibid*., p. 70.

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

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

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

aspecto de una mujer, excepto la cabeza. Tenía la cabeza y la cabellera de caballo, con figuras de serpientes y otros animales que crecían de su cabeza. Vestía hasta los pies. Tenía un delfín en la mano y una paloma en la otra. Por qué motivo habían hecho así la imagen de madera es evidente para un hombre inteligente y de buena memoria. Dicen que la llaman Melena porque la diosa tenía vestido negro. No recuerdan ni de quién era este xoanon ni de qué modo le alcanzaron las llamas. Cuando desapareció la antigua, los figaleos no dieron otra imagen a la diosa y descuidaron la mayoría de la fiestas y los sacrificios...Entonces este hombre (Onatas de Egina) encontró una pintura o una copia de la imagen de madera antigua, pero principalmente, según se dice, siguiendo la visión de un sueño, e hizo una imagen de bronce para los de Figalía». Las semejanzas con los elementos de la Cueva de Fortuna (*epíklesis* Negra, *xoanon*, serpientes como atributo ctónico) son sin duda llamativas, y encierran también reminiscencias de un rito antiguo y de una primitiva divinidad arcadia reemplazada luego por Deméter[31].

Sumemos ahora otro dato contenido en los textos parietales. La mención de los árboles en varios versos de cuño e imitación virgilianos (Mayer 1996, 33, 38 y 41), que parecen adaptados para describir el aspecto natural de la Cueva Negra para quienes la alcanzaban llegando desde Cartagena, nos sitúa nuevamente ante un elemento más del antro báquico[32]. Un árbol al que se enlaza la hiedra basta en muchas ocasiones para evocar la efigie y el paisaje de la morada mística del dios, y es frecuente que en la cerámica decorada se represente la escena del *ánodos* dionisiaco emplazada ante un árbol o una serie de árboles de pequeño tamaño, o con otras imágenes de bosque y maleza. Tales símbolos naturales vinculados al caso encubren, en la práctica, a un Dioniso *Dendrites* o *Endendros*, y autores ya de época romana como Plutarco y Máximo de Tiro testimonian que existía una tradición muy arraigada en Grecia de ofrecer sacrificios a un Dioniso del Arbol, el cual se hallaba instalado en todos los vergeles en forma de un arbolillo silvestre[33]. Pues también respecto al antro conviene tener en cuenta que, como advirtió Jeanmaire, la «geografía» dionisiaca no forma localizaciones que prioricen el espacio mítico sobre el espacio real, de forma que aunque sólo la cueva está habilitada para abrigar los episodios mitológicos y las secuencias rituales, hay tantos antros báquicos cuanto árboles donde pueda manifestarse la epifanía[34]. La capacidad de transformación de Dioniso es ilimitada, pudiendo revestir forma animal o forma vegetal, e incluso su presencia se descubre a través de señales más sutiles, como un ruido, un temblor, una voz, de ahí la facilidad para que se funda plenamente con la figura de otros dioses de su mismo sistema (Hades, Apolo) o reemplace a númenes anteriores[35].

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

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

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

33 BÉRARD, C., *ibid*., pp. 59 y 114.

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

35 BÉRARD, C., *ibid*., p. 144.

boles) como sedes predilectas de la acción divina[36]. Y es incluso probable que esta adaptación natural a la liturgia dionisiaca viniese favorecida por la situación ya desarrollada en los niveles anteriores a la reconversión de la espelunca en antro báquico.

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

l) El primero tiene que ver con las mujeres y los partos, y como una derivación del mismo descubriremos el sentido de la serpiente mencionada en las anotaciones parietales, así como las implicaciones del ofidio con el árbol. En el oriente helenístico y romano es frecuente ver desarrollado el tema de la figura «curótrofa» que durante la infancia amamantó a Dioniso. Se halla en la decoración del pequeño templo de Heliópolis, donde el Mercurio heliopolitano, que fue asimilado a Baco, está siendo alimentado a los pechos de una ménade; a su vez, las ciudades de Rafia y de Escitópolis/Nisa manejaban una historia similar, atribuyendo a su diosa poliada y epónima (*Tyche*) el honor de haber criado con su leche al dios niño[37]. Como escribió Seyrig, estas figuras que amamantan al pequeño no representan, en el ciclo báquico, un episodio indiferente; ellas son las nodrizas del dios, que desde su plano místico trasladaron a los cultos dionisiacos el rito de alimentación de la criatura por las bacantes, y este rito de la lactancia, esencialmente místico, se celebraba en la cueva con el objeto de urgir el crecimiento de la naturaleza, encarnada por el dios: «Dans le mystère bachique, le dieu mort était rené pour jouir d'une jeunesse et d'une béatitude éternelles. Les fidèles, par l'initiation, croyaient pouvoir s'assimiler au dieu, s'unir à lui et partager ainsi son privilège de survie. Aussi conçoit-on que la naissance et l'enfance du dieu, symboles du terme auquel aspirait le myste, prissent une importance toute spéciale dans l'iconographie du mystère»[38].

Estas creencias de los *cultores* báquicos debemos contrastarlas con una interesante fuente documental. En numerosas manos votivas que se hallan vinculadas al culto frigio a Sabazio y en una placa metálica que formaba parte de un tríptico[39] procedente de Ampurias se encuentra la imagen de una mujer acostada en una gruta amamantando a un niño (véase figuras 1-3). Ante la falta de datos exactos sobre el carácter místico del culto de Sabazio se pensó que esta escena

---

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

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

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

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

podría representar a la mujer que hizo donación del objeto votivo por haber tenido un parto feliz[40]. Pero Seyrig formuló críticas contra dicha hipótesis, ya que consideró poco verosímil que fuesen las parturientas quienes hubiesen formado, de una punta a la otra de Europa, la principal clientela de los ritos de Sabazio, y sería además preciso explicar en qué «circonstances paradoxales» todas esas mujeres habían alumbrado en el interior de cuevas. Tales razonamientos le llevan a postular que la escena se limitaría a reproducir la crianza secreta de Dioniso por parte de la ninfa Nisa en las montañas, que son evocadas mediante la imagen de la gruta; constituiría por tanto el trasunto de ese rito «oribásico» que son las bacanales[41]. García y Bellido no se pronunció al respecto, estimando sólo que la figura femenina de la placa ampuritana sería quizás símbolo, por llevar al niño en los brazos, de la fecundidad humana[42]. Turcan ha mostrado también su perplejidad sobre la forma de interpretar la figura de la mujer que nutre a su hijito dentro de la caverna y con escasa convicción sugiere que, como algunas veces esta escena contiene un águila (=Júpiter), la madre amamantadora servía para ilustrar el viejo mito de la tradición sabázica de que el dios era hijo de los amores de Zeus y de Perséfone (?)[43]. Más recientemente se ha señalado de nuevo que la explicación de los objetos como ofrenda por la feliz salida del parto es «probably incorrect», basándose en que eso sería involucrar a Sabazio de forma desproporcionada en temas de alumbramiento, haciéndolo una especie de Eileithyia[44]. Por eso Lane prefiere entender la escena de la madre y la criatura en la gruta como aludiendo al nacimiento mitológico de Sabazio, pero no se atreve a rechazar la posibilidad de que nos hallemos ante verdaderos partos (*real deliveries*), y en ese caso cree que el pájaro que a veces aparece representado en la cueva (¿un cuervo?) simbolizaría las dificultades reales del alumbramiento, vencidas con la asistencia de Sabazio, que proporciona ayuda a través de su animal favorito (la serpiente).

Esta última dirección es la que nos parece acertada, según veremos acto seguido. Si la escena se refiere a Dioniso y a su nacimiento, como pensó Seyrig, entonces se hallaría bastante desligada de los misterios de Sabazio (lo que no resulta conveniente), y calificar de poco verosímil y paradójica la vinculación entre gruta/Baco (Sabazio)/parturientas significa tan sólo una salida desesperada que nacía de la impotencia generada por la deficiente documentación. Por otra parte, el hecho de que la escena figure nada más en objetos ligados al culto de Sabazio no es relevante, puesto que hoy se reconoce abiertamente que fue usual en todo el Mediterráneo, ya desde finales de la época clásica, identificar a esta divinidad con Dioniso y que no resulta sencillo segregar los elementos frigios originales que integran su culto de aquellos puramente báquicos[45]. Según ciertas versiones, Dioniso pasaba por ser hijo de Zeus Sabazio, y Sabazio por ser hijo de Zeus y de Perséfone, y de acuerdo a otros autores Dioniso y Sabazio eran idénticas

---

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

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

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

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

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

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

personas[46]. Arriano (*Bitin*. fr. 10) habla de una danza que se practicaba en honor de Sabazio Dioniso. Los rituales sabazios eran comparables, según Jámblico (*Mister. de Egipto* III 9), a las orgías de Baco. No fue por consiguiente raro que tanto las celebraciones coribánticas como los elementos de ambos rituales iniciáticos desembocasen en una (con)fusión entre ambas divinidades, influyéndose mutuamente.

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

¿Cómo entender esta conducta, certificada por testimonios que sin duda remontan al siglo XIX?[48] Seguramente cabrían varias explicaciones, pero la más sensata obliga a ponderar que aquellas mujeres que acudían a parir en la gruta cumplían un antiquísimo uso, que arranca precisamente del antro báquico. Es posible que la escena de la madre en la gruta inserta en los objetos sabazios sea reflejo de un acto vinculado a la representación de sus misterios, y que este acto coincidiese con algún elemento de la liturgia coribántica o estuviese cercano a ella, o bien que fuera asimilado por el ritual báquico[49]. Es posible que se trate tan sólo de la representación simbólica de la primera etapa de lactancia del dios niño a los pechos de una entidad semidivina, pero estas interpretaciones no excluye en absoluto que en un momento del año, o a lo largo de todo él, las devotas sabazio-báquicas cercanas al parto se hallasen autorizadas para acogerse al seno de la cueva y «escenificar», con su alumbramiento real y la subsiguiente alimentación del recién nacido, el tránsito «anódico» del dios, cooperando eficazmente a fortalecer los beneficios fecundantes del rito místico. No creo que a eso debamos calificarlo, como hizo Seyrig, de circunstancias paradójicas. Pero cabe también en lo posible que todo eso no sucediese nunca y que la *consuetudo* de parir en la Cueva Negra se estableciese en un momento tardío, cuando los ritos originales de simulación decayeron y dieron paso a actitudes que rayarían en creencias mágico-supersticiosas, según proceso habitual en la evolución religiosa. Sería entonces cuando las madres acudiesen a dar a luz en aquel lugar, atraídas por el reclamo de la escena de la gruta que figuraba en los objetos del dios. ¿Quién podría determinarlo? *Nescio*. Lo único cierto es que en una parte del territorio fortunense vivió tan sólidamente enraizada la idea de parto-cueva-santidad[50], que los alumbramientos dentro del antro han gozado de vigencia durante siglos, sin

---

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

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

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

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

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

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

Si el excurso sobre el remate de la gestación en la gruta nos ha conducido al ámbito sabazio/báquico, convendría añadir que esa interrelación estaría también apoyada por varios textos escritos en las paredes del antro de Fortuna. Me pregunto, en primer lugar, si bajo la denominaión de *Phrygia numina* (Mayer 1996, 14, 2) se comprendió no sólo a Cibeles y Atis, como se ha sugerido, sino esencialmente (¿exclusivamente?) al frigio Sabazio y al propio Dioniso/Baco, que forma con él amalgama, lo cual significaría que en época imperial romana los «thiasotas» y devotos del lugar conocían que los cultos allí adoptados convenían a ambas deidades (e incluso a otras anteriores, como luego diré). No obstante, la serpiente mencionada en dos de las anotaciones parietales (Mayer 1996, 37,12; 38, 6) nos ofrece una pista sabázica mucho más prometedora y que merece, aun cuando volvamos sobre ella al abordar los niveles anteriores al antro báquico, una breve detención. ¿Qué otro papel puede desempeñar este reptil en la liturgia báquica de Fortuna, sino el de símbolo de Sabazio/Dioniso? Sabemos, en efecto, que uno de los motivos adscritos al culto del dios e ilustrativos de sus competencias fue la serpiente, y que su presencia aludía a los sacrificios y ritos simposiacos de los sabaziastas[51]; precisamente ya en una crátera de volutas datada hacia el 440-430 a. C., que recoge una escena ritual del *thiasos* del dios, se representa a Sabazio y a sus orgiastas con dos serpientes enrolladas alrededor de sus cabezas[52]. Por eso este ὄφις, que ocupó una posición central en la religión de Sabazio como encarnación del dios, emerge en infinidad de objetos votivos de tema sabaziaco, especialmente en época romana, pues la encontramos en ánforas, placas, estelas y bronces[53]. En una de las ceremonias del culto sabazio, la serpiente era pasada por el pecho de quienes se iniciaban: *Sabazium colentes Iovem anguem, cum initiantur, per sinum ducunt* (Fírmico Mat., *De errore prof. relig.* 10); durante las procesiones, la serpiente era depositada encima de una cista que llevaban los fieles[54].

Pero además este animal mantenía, en el sistema sabazio, una estrecha unión con el árbol. Para destacar dicha relación, basta con remitir de nuevo a la placa central del tríptico de Ampurias (*vid*. figura 1), donde observamos al reptil enroscado en torno al árbol; y en bastantes objetos sabazios de todo tipo suele encontrarse tanto el árbol sólo, como su posible evocación en forma de una rama o del fruto (la piña)[55]. Se ha identificado con un pino, con un laurel y con un ciprés, aunque no sabemos a ciencia cierta qué representa en el contexto sabazio sagrado; quizás estuvo ligado a ideas de vida y crecimiento, de fertilidad del suelo[56].

En resumen, toda esta serie de datos que estarían conectados, según creo, con la religión del dios frigio, nos autorizaría a concluir que la Cueva Negra conoció algunos ritos báquico-sabazios[57] y que, distribuidos por el interior de la misma, debieron existir numerosos motivos decorativos

---

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

52 GICHEVA, R., *loc. cit*., p. 1070, nº 1 del catálogo.

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

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

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

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

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

y simbólicos —en estelas, altares, vasos, bronces, placas y otros objetos votivos— alusivos a Sabazio y sus manifestaciones, tales como la serpiente y el árbol. Se trata, así pues, de elementos sumamente interesantes que nos estimulan a defender que los cultos profesados en el antro de Fortuna pudieron pertenecer, desde un momento dado, no al rito estrictamente báquico, sino a la liturgia báquica parcialmente contaminada por la mística de Sabazio, fenómeno nada singular en el occidente romano, pues se halla también documentado en Galia[58]. Y a juzgar por las alusiones que hicieron los visitantes de la Cueva tanto a las Ninfas como a los festejos, a la bebida y a la capacidad de la caverna para curar los males y las preocupaciones, Fortuna debió ser un antro con proyección simposiaca y subjetivamente sanadora (liberadora) para quienes celebraban los ritos de Baco/Sabazio y seguían las normas de sus misterios.

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

Es verdad que las paredes de la cueva de Fortuna se encuentran actualmente cubiertas de una pátina negra y que la tradición popular, conservada en el pasaje antes transcrito sobre la costumbre «cavernítoca», atribuye el color (y por ende el nombre) al hecho de que «*las mujeres s'iban a dar a luz (.....), le echaban lumbres y dice que se quedó la cueva* (negra) *de toas las que iban allí a dar a luz*». Pero esa explicación, aun encerrando algo de razón (la acción de las lumbres tiznó paulatinamente la bóveda), no debe desorientarnos, pues no sería la primera vez en que el tejido toponímico preserva una voz original[62] o transfiere contenidos semánticos del nombre

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

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

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

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

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

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

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

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

II. El segundo nivel. Antes de la conversión de la Cueva de Fortuna en un antro báquico, la gruta debía cumplir ya una función religiosa y contar con divinidades receptoras de culto. Éste es el nivel que grosso modo correspondería a la etapa de la colonización en la Península Ibérica (siglos VII-III a. C.) y que se configuraría básicamente a causa de la frecuentación del lugar por elementos fenicios y púnicos[63] inmersos en la *koiné* cultural mediterránea —sin descartar la visita incluso de algunos griegos—, todos los cuales acudirían al santuario desde los emplazamientos de la costa más cercanos (incluyendo Ibiza). Éstos serían quienes conocieron el estado original del complejo religioso (primer nivel), haciendo del mismo su *interpretatio* e incorporándolo a

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

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

su tradición ritual[64], al igual que los romanos creyeron que esa teología colonial anterior podía casar, en líneas generales, con su antro de Baco y sus misterios báquico-sabazios, transfiriendo los cultos de Fortuna al ámbito dionisiaco. Pero también en este nivel hay que seguir la recomendación de Foucher: «il faut beaucoup de prudence dans ce domaine…alors que nous ignorons presque tout des divinités auxquelles Dionysos s'est substitué»[65]. Anunciaré de inmediato cuál es mi doble conjetura, que se apoya parcialmente en las excelentes investigaciones de Hemberg sobre los Cabiros y los *Megaloi Theoi*[66], y en la naturaleza del dios Shadrapha.

A) Aquellas proteicas deidades (los Cabiros) poseían, en efecto, todos los ingredientes necesarios para que los visitantes foráneos los hubiesen considerado dioses titulares de la Cueva Negra durante lo que he denominado el segundo nivel, aunque nos resulte imposible determinar bajo qué nombres concretos y con qué contenidos religiosos fueron venerados. Si la etimología del término Cabiros fuese semítica, como han postulado algunos filólogos, con el significado de «soberanos, señores»[67], sería natural que aquellos fenicio/púnicos que se adentraron hasta Fortuna[68] hubiesen conceptuado como tales y denominado así a los dioses del santuario primitivo, que era una gruta sacra donde el agua, probablemente la serpiente y dos (tres) divinidades, una masculina y otra femenina (más un hijo lactante o dios niño, que simboliza la etapa infantil de la divinidad masculina), recibirían veneración. Podría tratarse también de un nombre minorasiático, que pasó pronto a varias lenguas, incluidas las orientales. De cualquier forma, estos Grandes Dioses/Cabiros, cuyo principal centro de culto estaba en Samotracia, se extendieron por todo el Mediterráneo de oriente hasta occidente, pasando por el Mar Negro y Chipre; sufrieron múltiples adaptaciones, y a su traslado también contribuyeron los navegantes fenicios y púnicos.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

— A menudo sus cultos son también calificados de ὄργια y de μυστήρια, pues constaban de música, bailes y fiestas nocturnas[69].

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

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

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

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

---

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

— Los Cabiros fueron considerados por una parte de la tradición como dioses llegados desde Frigia a Samotracia, habiendo tomado su nombre por el de los montes Cabirios de aquel país. E inversamente, la leyenda de Dárdano expone que su hijo Ideo habría introducido en Frigia a estos númenes samotracios o bien que el propio padre habría transportado a la ciudad de Dárdano, fundada por él, los Paladiones e imágenes de los dioses, y que sus descendientes las trasladaron desde allí a Ilión (Hemberg, 125). Después de la destrucción de Ilión, Eneas, nieto de Dárdano, habría conducido aquellos sagrarios a Roma[70]. Evoquemos de nuevo a los *Phrygia numina* mencionados en Fortuna (Mayer, 1996, 14, 2): ¿es casualidad que figuren en el epígrafe consagrado por dos ebusitanos, Oculacio Rústico y un sacerdote (o sacerdote del Esculapio ebusitano)? ¿Acaso quedaba todavía constancia en la isla de que, aunque el santuario se veneraba como antro báquico, Dioniso-Sabazio y la Venus Ctonia eran sucesores de dioses «cabiroides» más antiguos, llegados del Mediterráneo oriental?

— En ciertos puntos parece haberse materializado un lazo entre estos *Megaloi Theoi* y Asclepio, seguramente porque a la multiplicidad de sus funciones sumaban también la de dioses sanadores y porque tanto unos como el otro eran divinidades ctónicas en sentido estricto[71]. Un reglamento sagrado de Pérgamo (s. II. a. C.) relativo a la función de sacerdote de Asclepio denominaba al dios con el sobrenombre de Cabiro[72]. De la misma Pérgamo (*Inschr. v. Perg*. II 232) procede otro epígrafe de época romana ofrendado a los *Theois Megalois [Ka]beirois* por un sacerdote de Asclepio (Hemberg 175). Por otra parte, una inscripción griega de la isla de Tera (*IG* XII 3 Suppl. 1330), del s. II d. C., contiene una dedicatoria a los *Megaloi Theoi* calificados conjuntamente de *Asklepioi Hypataioi*, epíteto que podría tener el mismo sentido que el de Asclepiadas, es decir, descendientes de Asclepio (Hemberg 48 s.). Son datos que debemos valorar, pues ese sacerdote ebusitano encargado en la isla del culto de Asclepio, que escribía en latín y visitó el antro en época romana, no debía de ser ajeno a las tradiciones semitas y podía tener noticia de una antigua relación del antro con los Grandes Dioses y de que aquéllos disfrutaban de una esfera de acción que los emparentaba o fundía con los quehaceres y la figura del propio Esculapio. Desde luego, la figura del dios Eshmun nada tiene que ver con Fortuna, como algunos han sugerido (*supra*, nota 68), y solamente debe ser tomada en consideración, con bastantes reservas, a propósito de un hipotético culto en Ibiza[73]. No olvidemos, por otra parte, que las mismas serpientes colocadas sin duda como exvotos en el antro de Fortuna represen-

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

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

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

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

tando la encarnación de Sabazio pertenecían al género de la παρείας, es decir, de la serpiente consagrada a Esculapio[74].

— Y, finalmente, engarcemos otro eslabón no desdeñable para una verosimilitud más consistente de la hipótesis: este grupo divino fue conocido y absorbido, por supuesto, por los griegos, pero también por los fenicios, si es que no fue de origen semita (*supra*, nota 67). Samotracia y la isla de Tasos pudieron mantener contactos con el mundo fenicio ya en época temprana, lo que permitiría al contingente semita conocer y adoptar a estos venerados númenes[75]. En la isla de Melos, donde se tributó culto a los Megaloi Theoi, se conservaba el recuerdo de unos colonos *fenicios*, testimoniado por Esteban de Bizancio (s. v. Μῆλος·...Φοίνικες οὖν οἰκισταὶ πρότερον), y todavía en el siglo V a. C. las letras troqueladas en sus monedas presentan formas fenicias, y su patrón monetario es fenicio (Hemberg 254). En una montaña de Ceos se celebraban ciertas prácticas religiosas que entroncaban en el ritual semita, seguramente fenicio (Cumont, Les mystères…, 60). La presencia fenicia en Rodas, Creta, Cos, Samos, Eubea, las Cícladas y Citera ha sido recientemente destacada[76]. Y en Actio (Acarnania) se certifica el culto de los *Megaloi Theoi* junto con Afrodita, y Oberhummer estimó que el lugar pudo haber recibido influencias fenicias (Hemberg 33). Apréciese la paulatina progresión hacia occidente de este compás entre dioses frigios/samotracios y comercio fenicio. Sabemos también que una de las tendencias de la religión fenicia consistió en igualar a los Cabiros, como protectores de los navegantes, con los Dioscuros, y que en la iconografía monetaria de Fenicia esta pareja divina aparece flanqueando a Astarté/Afrodita, ya que simbolizaban la renovación constante de la vida (valor cíclico y ctónico atestiguado en Fortuna) o la eternidad cósmica[77]. Tampoco carece de interés un pasaje de Juan de Damasco (*De haer*. I 111=Migne *PG* XCIV 764) donde asegura que sirios y fenicios llaman a Afrodita en su lengua Χαβάρ, que significa grande (*Megale*)[78]; dicha información vendría a certificar que los fenicios introdujeron en su panteón al paredro femenino del Gran Dios/Cabiro, siendo incluso conscientes de su equivalencia con la diosa de los pasajes ctónicos. Finalmente, registremos la existencia en la propia Fenicia, en Wasta (entre Tiro y Sidón), de una cueva consagrada a Astarté (Afrodita/Venus) y al culto a la fecundidad. La diosa era allí venerada junto con una figura masculina, denominada «rey», que pudo ser algún dios soberano equiparable a los anteriores[79].

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

---

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

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

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

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

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

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

(Shadrapha, Chadrapha), divinidad de origen cananeo y que había sido introducida en Egipto —donde lo asimilaron con Horus (Horôn)— durante la XVIII Dinastía; lo encontramos aún a finales del s. II a. C. en Leptis Magna como protector de la ciudad. Es muy probable que su adaptación obedezca al deseo de sustituir con una divinidad más familiar para ellos a alguna hipóstasis local que, por sus caracteres y ámbito de competencias, se aproximaba a la figura de Shadrapa, pero lo cierto es que al progresar la romanización aquel dios cananeo fue interpretado en África como Dioniso (*Liber Pater*), que encubrió de este modo la personalidad del niño divino que en origen protegía contra los animales[80].

Pues bien, reflexionando sobre el modelo de este proceso creo que no deberíamos desdeñar dos nuevas hipótesis sobre la Cueva Negra, a saber, que la figura de Shadrapha hubiese entrado en concurrencia con los Cabiros, después de que éstos hubiesen sido objeto de sincretismo en Fortuna, y que llegara a desplazarlos, o bien que desde un principio (¿siglo V-IV a. C.?) Shadrapha fue la única divinidad semita venerada en aquella gruta. Aquí los datos son bastante escuetos, pero no menos atractivos, y se reducen sustancialmente a cinco. Shadrapha tenía el carácter *de dios curador que aporta la salud*, y en varias representaciones de Palmira aparece con una lanza en la mano, y en torno a ella se enrosca una *serpiente*; por éstas y otras razones sus similitudes con Esculapio fueron puestas ya de manifiesto durante la misma Antigüedad. En segundo lugar, la presencia de un sacerdote de Esculapio en el antro podría precisamente obedecer a que la fusión entre Asclepio y Sadrapha era un hecho claro y asumido entre los grupos semitas de Occidente. En tercer lugar, contamos con el hecho de que en el norte de África su figura, sin abandonar su impronta de deidad sanadora, fue integrada en la religiosidad romana como equiparable a *Liber*/Baco[81]. Además, su culto se halla certificado adscrito a cuevas, en concreto en la isla de Sicilia, donde al norte de Palermo, en la Gruta Regina del monte Gallo, se conservan inscripciones escritas desde el siglo V al IV que son invocaciones o dedicaciones a Sadrapha[82]. Por último, en Cerdeña encontramos a Sadrapha asociado a Horôn, lo que testimonia la similitud de sus funciones sanadoras y ctónicas[83].

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

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

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

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

83 Según reconoce LIPIŃSKI, E., *Dieux*…, 196.

contenidos del santuario debían haber evolucionado de tal forma[84], que la equiparación con Dioniso y el antro báquico pareció la solución más adecuada.

III. El primer nivel, previo a la llegada de extranjeros, es el nivel indígena. No hay mucho para extraer del mismo, ya que resulta el más difícil de vislumbrar. La Cueva Negra debía ser un santuario, un lugar ocupado presumiblemente por varios elementos sacros: serpiente y agua, árbol(es), una o dos entidades divinas (sin excluir como tal a la serpiente). También en Magna Grecia y Sicilia las grutas sagradas más importantes eran de origen indígena (prehelénicas), y hay consenso en suponer que los primitivos antros sacros albergaban con preferencia divinidades femeninas, y que las masculinas figuraban por lo general como neonatos ligados a la madre o nodriza o como agregados o sustitutos de divinidades generalmente femeninas[85]. En Fortuna, seguramente se practicaban ya ceremonias (ofrendas) simples relacionadas con la fertilidad. Me limitaré a reseñar un interesante paralelo bien documentado, que sobrevivió en Italia y nos revela cómo el culto público se superpuso a una ceremonia prerromana integrándola en la religión propia, pero sin que abandonase su filiación primitiva. Se trata de ciertos actos que se llevaban a cabo en el santuario de Juno Sospita.

Conservamos dos versiones largas. Primera: «La vetusta Lanuvio custodia desde antiguo un añoso dragón allí donde la rara ocasión de detenerse no pasa en vano; por donde la sagrada ofrenda desciende a la tenebrosa caverna, por donde (doncella, haz con cuidado este camino) penetra el don para la serpiente hambrienta, cuando pide su comida anual y desde las entrañas de la tierra lanza sus silbidos. Palidecen las doncellas que descienden para cumplir tales ritos, cuando al azar se confía la mano a la boca de la serpiente. Ella arrebata para sí la comida que la doncella le tiende: los mismos cestillos tiemblan en las manos virginales. Si son puras, regresa al abrazo de sus padres, y los campesinos exclaman: «¡Abundante será el año!»»[86]. Segunda: «Con los datos siguientes se llega a la convicción de que también la adivinación es una peculiaridad de las serpientes. Que esto es así, lo demuestra lo siguiente: en la ciudad de Lavinio[87], que pertenece a la región del Lacio.....goza de gran estimación una alameda sagrada, extensa y tupida, que tiene en sus aledaños un templo dedicado a Hera de Argos. En la alameda hay un agujero, enorme y profundo, que es el cubil de la serpiente. Y unas sagradas doncellas entran en los días de costumbre en la alameda portando en sus manos unas tortas de cebada y llevando los ojos vendados. Y las conduce, derecho como una vela, al cubil de la serpiente el espíritu del dios, y sin tropiezo alguno caminan pasito a pasito y delicadamente, como si viesen con los ojos destapados. Y si están vírgenes, la serpiente acepta la comida considerándola pura y apropiada a una criatura amada de dios. Pero si no, la comida se queda sin ser probada por la serpiente, porque ha advertido y adivinado la impureza de las doncellas, y las hormigas, después de reducir a trozos pequeñitos la torta de la doncella desflorada, la sacan a renglón seguido fuera de la alameda, limpiando el lugar. Lo acontecido

---

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

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

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

87 Confusión evidente con Lanuvio.

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

Aquí se aprecia toda la fuerza del simbolismo primitivo de la serpiente[89], la cual representa en Lanuvio la encarnación de una deidad ctónica («el espíritu de dios») a la que ya no se conocía o que era innominada, y vemos asimismo cómo el antiguo rito autóctono fue puesto bajo la mirada de Hera/Juno, aunque sin perder su sede tenebrosa (antro/sima). Es desde luego un rito de fertilidad, que constaba de una prueba de iniciación de tipo ordálico verificada mediante la *katábasis* de las doncellas en la gruta, produciéndose acto seguido, cuando éstas han superado la ordalía dirimida por el sirviente divino (serpiente), el *ánodos* triunfante: las doncellas salen al mundo exterior y traen consigo la abundancia[90]. ¿Por qué este primitivo rito no pasó a la órbita de Perséfone o de Baco? Habría razones, que se nos escapan, aunque quepa sospechar que sucedió así por la relevancia concedida en el rito a la serpiente, por la ausencia de doctrina mistérica y de ceremonial nocturno, y por el carácter netamente ordálico de la ofrenda. Sin embargo, los elementos sobrenaturales del antro de Fortuna sí que evolucionaron en la dirección dionisiaco/báquica, probablemente porque agua y serpiente estaban en un segundo plano, porque el objetivo que se perseguía con la acción ritual era distinto (no pasaba, eso sí resulta claro, por una prueba ordálica), y por el mayor protagonismo ctónico de los númenes venerados. Es muy significativo que la Cueva Negra se integrase en el circuito semita, puesto que en el mundo fenicio-púnico «las grutas deben su carácter sagrado a que se presentan como puertas que llevan al dominio de las divinidades ctónicas» (Lipiński, *Dieux*…, 423). Este último hecho constituye de por sí motivo suficiente para postular la condición ctónica de la(s) deidad(es) indígena(s) originaria(s).

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

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

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

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

aparición posterior en tales santuarios de figurillas que se han identificado como representaciones de Demeter vendría a significar que los fieles establecieron una asimilación entre ambas[91]. Mayor interés posee la presencia en un pínax del poblado ibérico de La Serreta (Alcoy) de una figura femenina que amamanta dos niños y de otras dos mujeres acompañadas de niños, que han inducido a pensar que tal vez sean trasunto de una divinidad nutricia[92]. Comparando estos elementos con mis deducciones sobre Fortuna cabría sospechar en la existencia primitiva de una muy antigua deidad ibérica femenina, sujeta a ciclos ctónicos de fecundidad, que compartía mitología y ritos con un paredro masculino (dios o dioses niños como símbolos de la infancia del paredro); pero, como suele suceder cuando una misma figura religiosa se desarrolla en el seno de distintos grupos sociales y ocupa diferentes santuarios, la evolución de su morfología y funciones acaba por tomar caminos divergentes, puesto que cada comunidad de fieles exalta unas determinadas facetas y virtudes en detrimento de otras. Y así, no hay por ahora forma de establecer si la deidad curótrofa de Cueva Negra que adquiere en el futuro la personalidad de Afrodita/Venus y las diosas ibéricas de regiones limítrofes, asimiladas luego a Demeter, son ramas del mismo tronco empíreo.

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

Pongo término pues a estas reflexiones que me han conducido a rastrear, con tesón y empeño, una pequeña parte de los secretos custodiados en Cueva Negra. No guardo dudas acerca de su función de antro báquico ni sobre la existencia de ritos sabazios en época imperial romana, ritos que debieron ser introducidos bien desde Ilici[93], bien desde la propia Cartago Nova[94], ni

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

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

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

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

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

---

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

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

La cultura latina en la Cueva Negra. En agradecimiento y homenaje a los Profs. A. Stylow, M. Mayer e I. Velázquez
Antig. crist. (Murcia) XX, 2003, pp. 465-467

UNA NUEVA «PLACA DE CINTURÓN» VISIGODA DEL LLANO DE LA CONSOLACIÓN (YECLA, MURCIA)

ANTONIO GÓMEZ VILLA

Perteneciente a colección particular hemos encontrado nuevo material visigodo, se trata de otra placa de cinturón, procedente del paraje del Llano de la Consolación y que ha ido pasando de padres a hijos desde su hallazgo hace ya mucho tiempo y que no ha sido posible precisar[1]. Fue encontrada tras un paseo por la zona por el abuelo del actual propietario, fuera por tanto de contexto arqueológico.

El presente ejemplar es una placa de las denominadas «tipo liriforme con cinco apéndices, de los que sobresale en tamaño el de la zona distal de la pieza, que es, por otra parte, lo habitual.. El motivo decorativo de dibujos que recuerdan zoomorfos marinos e incisiones de elementos de ornamentación vegetal, es propio del mundo artístico visigodo y de estas piezas en las que este tipo de decoración se repite continuamente como es sabido.

La particularidad de esta placa es su división en dos, por un lado un medallón en el extremo principal donde se reparten los apéndices, y el cuerpo con forma rectangular bastante regular como puede apreciarse a pesar de su fractura. El medallón es ligeramente achatado con diámetros de 3.30x3.00 centímetros. El cuerpo del cinturón es de 2.9 centímetros y el rectángulo objeto de decoración está delimitado por una leve incisión con anchura de 2.7 cm. Hasta la fractura, se conservan dos centímetros de la pieza Otras incisiones con pequeñas marcas transversales rodean y enmarcan tanto el medallón como el resto de la pieza. La placa tiene una longitud hasta el apéndice distal de cinco centímetros, con un peso de 20,3 gramos.

En el reverso se aprecia un apéndice exento y dispuesto a unir la placa al cuero mediante una pequeña hebilla de presilla. Se observan restos de barro muy ahherido a la pieza lo que nos hace pensar en un largo período de enterramiento[2].

1 Podemos plantear entre un máximo de 40/42 a un mínimo de 30 años.

2 No he procedido a limpieza alguna para devolver la pieza tal como se me entregó.

0
5

0
5

Esta placa por la similitud con las piezas encontradas en casi todas las necrópolis hispano-visigodas hay que datarla a fines del siglo VI d. C. como muy pronto, siendo complejo poder precisar más por su descontextualización estratigráfica.

Lo interesante de todos estos materiales que últimamente estan apareciendo es que vienen delimitando un territorio muy concreto y del que hasta hace bien poco era aventurado plantear la presencia de población visigoda en estos períodos. Baste recordar que placas de cinturón visigodo ya han aparecido desde Cartagena[3] al Cerro de la Almagra en el yacimiento de Villaricos y los materiales visigodos del entorno Torrejones-Los Baños de Yecla[4], amén de la presencia del mundo visigodo en el territorio que circunda el yacimiento de El Tolmo de Minateda en el norte de la Región. Todo ello nos lleva a plantear que en un plazo no muy lejano podemos tener una relación más extensa tanto de piezas como de lugares de nuestra Región que nos permitan aventurar hipótesis de fronteras entre visigodos y bizantinos, datos de la vida real entre ambos, evidencias de su vida cultural y un largo etc.[5].

3 Con probable influencia bizantina.

4 Cf. mi artículo 2003: «Materiales visigodos del entorno Los Baños-Torrejones de Yecla (Murcia» en Yakka (Revista de Estudios Yeclanos), pp. 55/58. Hay además otros lugares donde existen piezas similares que no han sido estudiadas todavía.

5 Para acercarse al estudio de estas piezas es necesario conocer una mínima bibliografía de conjunto, así RIPOLL, G., 1985: *La necrópolis visigoda El Carpio de Tajo (Toledo).* Ministerio de Cultura. Madrid; y su artículo de 1987: «Reflexiones sobre arqueología funeraria, artesanos y producción artística de la Hispania visigoda» en XXXIV *Corso di Cultura Sull'arte Ravennate e Bizantino.* Rávena. Igualmente, cf. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, R., & VARIOS, 1994: «Placas de cinturón y jarro votivo visigodo del Cerro de La Almagra (Mula, Murcia)» en *Antig. y Crist.* XI. Univ. de Murcia, pp. 302 figura 2.

La cultura latina en la Cueva Negra. En agradecimiento y homenaje a los Profs. A. Stylow, M. Mayer e I. Velázquez
Antig. crist. (Murcia) XX, 2003, pp. 469-472

TRIENTE DE ORO DE SISENANDO EN LA PROVINCIA DE AURARIOLA

Antonio Gómez Villa & Martín Azorín Cantó

Damos noticia de un hallazgo importante de material visigodo en los confines de la provincia visigoda de Aurariola[1]. Se trata de un triente de oro del rey Sisenando encontrada en el término municipal de Yecla, en el llamado Camino de Sax (apxm. en el km 2/3, cerca de una vivienda conocida como Casa del Paje).. La moneda hoy pertenece a colección particular y fue encontrada hace ya más de treinta y cinco años en un desfonde realizado en los años 70 en el mencionado paraje, desde entonces fue guardada celosamente por la familia y posteriormente vendida a un coleccionista[2].

La moneda a la que hemos podido acceder brevemente y cuyo estudio fotográfico acompañamos se encuentra en buen estado de conservación con una insignificante doblez longitudinal que no impide su correcta lectura y estudio.

1 Damos las gracias al profesor yeclano Diego Vicente Carpena quien nos puso en relación con la familia para poder dar la noticia del hallazgo.

2 Según las noticias que se nos proporcionan, en ese desfonde se acumuló gran cantidad de tierra sobre el ribazo de donde salieron dos tractores de materiales romanos, ladrillo y tejas. Desconocemos el destino de estos materiales.

La pieza no ha sufrido disminución de lo que debió ser su grosor original. Tiene un peso exacto de 1,4 gramos, siendo su diámetro de 1,9 cm.

Para un mejor estudio hemos procedido a una digitalización que nos permitiese un aumento progresivo[3] y de esta manera podemos visualizar perfectamente las leyendas que tiene documentadas.

Así en el anverso se lee ✠ SISENANDVS REX

Mientras que en el reverso aparece: ✠ TOLETO PIVS

Hay que tener en cuenta que la posición de los cuños en la pieza son diametralmente opuestos en ambas caras, de forma que hay que invertir una de ellas para la lectura correcta.

La ceca de acuñación de la pieza es Toledo y otra moneda idéntica se encuentra en colección particular en New York[4]. Pero tenemos otro triente de oro de Sisenando encontrado en Lorca y estudiado por Kurt, a., & Barlett, P., (1998:)[5] que plantea la hipótesis de que el rey acuñase moneda en Lorca (?).Y es que el período que se abre con el rey Sisenando es de gran auge y fortalecimiento político y económico, baste recordar que este rey acuña monedas nada menos que en veintiuna cecas distintas[6]

Este descubrimiento está en consonancia con la historia de nuestra tierra. Recuérdese que tras la conquista del rey Sisebuto de nuestro territorio y la expulsión definitiva de los bizantinos del puerto de Cartagena, por el rey Suintila, se constituyó la provincia visigoda de Aurariola con la presencia del noble Teodomiro y la más que probable intervención del rey (Sisenando

3 En base a un aumento de la resolución que permite mantener las escala y calidad fotográfica de la pieza.

4 Esta moneda tiene un peso menor (1,11 gramos) a la que aquí presentamos y ha sido reseñada por los hermanos CHAVES, Mª J., & R., 1984: *Acuñaciones previsigodas y visigodas en Hispania desde Honorio a Achila II*, nº 217, página 186, en concreto pp. 101. Madrid.

5 En el estudio refleja que en el anverso se leía + SISENA(N)IVRS y en el reverso +PIVSII*IOCRI (??). Según ellos la moneda hacía referencia a Eliocroca y en el estudio destacan que el artesano que dio vida a las cruces, bustos y grafías debió ser una sóla persona, cf. KURT, A., & BARLETT, P., 1998: «»Nueva ceca visigoda: Lorca(Iliocri[ca]) y sus nexos con las cecas del Sur» en *Nvmisma*, 241, año XLVIII, pp. 27/39.

6 Concretamente en ACCI, ASIDONA, BRACARA, BARBI, CASTELONA, CESARAGUSTA, CÓRDOBA, EGITANIA, ELIBERRI, GERUNDA, ISPALI, LAMEGO, MALAKA, MAVE, MENTESA, NARBONA, TARRACONA, TIRASONA, TOLETO, TORIVIANA Y TUCCI. Si admitimos la tesis expuesta anteriormente de considerar Iliocroca como nueva ceca para la Cartaginense aumentaríamos el número, a pesar de que la idea apenas se puede barajar si no encontramos más monedas en las excavaciones lorquinas. Mientras tanto, sigue vigente el importante trabajo de ÁLVAREZ BURGOS, F., 1983: *Prontuario de la moneda hispano-visigoda.* Dayton S.A. Madrid, pp. 63, según el cual no hay datos que nos permitan hablar de una ceca visigoda en nuestras tierras.

continuaría la labor de Sisebuto y Suintila) en el control del puerto de Cartagena para evitar hipotéticas nuevas incursiones bizantinas[7].

La aparición de la cruz en ambos lados de la pieza, es otro dato significativo en relación al estudio de la sociedad cristiana de la época[8]. Y es que durante el reinado de este rey va a tener lugar la celebración del IV Concilio de Toledo que tuvo una importancia capital en el reino cristiano visigodo y que marcará el futuro de la monarquía a partir del siglo VII. Sisenando[9] era un magnate que en el año 631 participó en la acción de los nobles en contra del rey Suintila, acción revolucionaria que unió en torno a la población hispanorromana-visigoda las ansias tanto de la aristocracia como de la propia iglesia. Este hecho supuso un cambio pues terminó con el carácter hereditario de la realeza y lo sustituyó con el de la elección que pasará a ser considerada como una unción sagrada que deposita en el rey el carácter de «elegido por la divinidad». Este hecho se sancionaría en éste IV Concilio de Toledo celebrado el 5 de diciembre del 633 con la asistencia, junto al propio Sisenando, de la figura histórica de Isidoro de Sevilla. Además de esta importante medida política que sentará las bases de la monarquía visigoda, el Concilio tendrá una gran trascendencia en la historia de la organización de la iglesia hispana[10]. Así se desarrolló la tesis teológica del cristianismo español en torno al misterio de la Santisima Trinidad, dogma que defendía la procedencia del Espíritu Santo tanto del Padre como del Hijo: *«Spiritum vero sanctum nec creatum nec genitum sed procedentem* ***ex Patre et Filio*** *profitemur;…»* y que será conocida desde entonces bajo la nomenclatura *ex Patre et Filio.* Como también la decisión de

---

7 Sobre el tema cf. ¿Fuimos límite de la provincia de Aurariola? (623/711 d.C.) pp. 46/48 del artículo de GÓMEZ VILLA, A., 2001: «Yecla y la Tardoantigüedad en el contexto regional. Notas para un acercamiento a la investigación» en *Yakka. Revista de Estudios Yeclanos* nº 11, pp. 33/59. La presencia visigoda queda perfectamente atestiguada en los diversos materiales que han ido apareciendo en las excavaciones de los últimos años. En lo que respecta a este limes noreste del territorio visigodo cf: el artículo: «Materiales visigodos del entorno Los Baños-Torrejones de Yecla (Murcia)» en *Yakka. Revista de Estudios Yeclanos* nº 13, pp. 55/58 (GÓMEZ VILLA, A., 2003).

8 Esta moneda viene a incrementar el Catálogo de piezas de clara simbología cristiana de nuestra región que no para de crecer. Sobre el tema, cf. GÓMEZ VILLA, A., 2002: *Presencia arqueológica del Cristianismo en Murcia.* Publicaciones del Instituto Teológico Franciscano. Serie Mayor, 38. Murcia, pag. 158. Ver también GONZÁLEZ BLANCO, A., & GÓMEZ VILLA, A., 2003: «Nuevos materiales para el Catálogo de evidencias cristianas» en *Alquipir. Revista de Historia.* Cehegín. pp. 20/26.

9 Poco conocemos de él, a no ser por las fuentes del propio Concilio. Un dato no suficientemente claro es que una vez en el trono tuvo que combatir contra Iudila, otro magnate posible usurpador como él. Esto explicaría según varias opiniones, el retraso en la celebración del Concilio, en donde, se abordaría la condena del depuesto rey Suintila, cuestión ésta fundamental para su reinado. Ver esta idea en la conocida obra de THOMPSON, E.A., 1971: *Los godos en España.* Alianza Editorial. Madrid. Reimpresión de 1990, pp. 202.

10 Así se acordó que la elección de obispos se hiciese siguiendo los métodos de la tradición, es decir, por el pueblo y el clero de cada lugar para que la aprobación definitiva contase con el visto bueno tanto del obispo metropolitano como el de los de cada una de las provincias, aunque en la práctica, el rey Sisenando participara a menudo en la elección de obispos. Este IV Concilio de Toledo permite conocer por primera vez y de una manera general la composición del episcopado español por la asistencia de los seis obispos metropolitanos de todo el territorio hispano, así como por las firmas del resto de asistentes, institucionalizará la celebración de los Concilios de manera periódica, tomará medidas de orden litúrgico que unificaban la manera de oficiar en todas las iglesias, tanto en las de las ciudades como en las del mundo rural, cartas pastorales de los obispos en orden a la organización y funcionamiento de cada una de las diócesis, establecimiento de la edad de 25 y 30 años respectivamente para poder desempeñar los cargos de diácono y presbítero, y un largo etcétera. Para un estudio en profundidad del tema véase los trabajos de GARCÍA VILLADA, Z., 1929: *Historia Eclesiástica* II, 1, Madrid; MADOZ, J., 1938: «Le symbole du IVº Concile de Tolède» en *Révue d'hisoire Ecclesiastique*, 39, pp. 5/20; VIVES, J. 1963: *Concilios Visigóticos e hispanos-romanos.* Barcelona-Madrid; GUTIÉRREZ MARTÍN, I., 1967: *El privilegio de nombramientos de obispos en España.* Roma, entre otros.

instituir la simple inmersión como fórmula bautismal para la iglesia hispana, entre otros. Pero sobre todo, en el camino ya indicado, promulgará toda una serie de normas para organizar la vida tanto política como religiosa como lo demuestra la profusa relación de los cánones contenidos en las extensas actas. Es lo que los estudiosos han definido como el principio de la unidad religiosa y política del Estado cristiano visigodo. Se ha dicho que con este rey, la Iglesia pudo manifestar la influencia que venía ejerciendo en la sociedad en el sentido de la modificación de las costumbres sociales[11]. Se criticaría sin embargo a este monarca por las normas severas que el Concilio dió en relación al tema de los judíos, si bien como sabemos, luego no se aplicarían en todo su rigor.

Sisenando moría en Sevilla en el año 636, concretamente el 12 de marzo, menos de un mes antes que San Isidoro de Sevilla. Ambas figuras quedan unidas en el principio de la íntima comunión que debía existir entre los reyes cristianos y las gentes que conformaban el pueblo. Por esto, el canon 75 que consagraba la fidelidad de todos los súbditos hacia el monarca, como ya hemos dicho, marca un hito en la nueva configuración de la realeza visigoda y en la visión política de unidad civil y religiosa.

Este nuevo hallazgo pues es una pieza más en el estudio de esta época histórica en donde hispanorromanos y godos van a sentar las bases del advenimiento del estado cristiano hispano que, aunque truncado con la llegada del mundo árabe, va a tener su continuidad y explica muchos de los acontecimientos posteriores de la futura sociedad medieval.

11 Así lo expresa muy bien en el estudio de ORLANDIS, J., & RAMOS-LISSÓN, D., 1986: *Historia de los Concilios de la España Romana y Visigoda.* Univ. De Navarra. Pamplona, pág. 530, cuando expresa como ejemplo que la tradición de la «feroz sangre de los godos» no se cumple en la sentencia del rey Suintila y el apaciguamiento de las constumbres permitió bajar considerablemente la violencia de tiempos precedentes (pp. 298).

La cultura latina en la Cueva Negra. En agradecimiento y homenaje a los Profs. A. Stylow, M. Mayer e I. Velázquez
Antig. crist. (Murcia) XX, 2003, pp. 473-474

MONEDA DE TEODOSIO

Antonio Gómez Villa

Se trata de una fracción de centenional de bronce (AE) de Teodosio[1]. Fue hallado en el paraje del Pulpillo en el término municipal de Yecla, hace ya bastantes años, en el transcurso de un paseo por el campo, siendo encontrado en superficie junto al linde del camino, por tanto fuera de contexto arqueológico. Desde entonces se encuentra en colección particular[2].

Su estado de conservación en el anverso es muy bueno, pero no tanto en el reverso que se encuentra un tanto deteriorado por efecto de la erosión y las faenas agrícolas.

La moneda tiene un peso de 1,2 gramos, mientras que su diámetro oscila entre los 1,1 y 1,2 cm., siendo su fecha de emisión entre el 383/388 d.C. Está acuñada en la ceca de Constantinopla.

1 El emperador Flavius Teodosius nació el año 346 d. C. en la ciudad hispana de Itálica (Sevilla). De familia noble, alcanzará el más alto cargo al ser designado por Graciano como colega imperial, tras la muerte de Valente en el año 378. Un año más tarde es elevado a Augusto y desde entonces dirige los designios del Imperio hasta su muerte en el año 395. En su testamento queda señalado el reparto del Imperio entre sus dos hijos.

2 La noticia ha sido posible gracias al amigo y estudioso yeclano Martín Azorín Cantó a cuyo trabajo de investigación a lo largo de más de 30 años ya me he referido en términos de alabanza en otras ocasiones.

En el anverso de la pieza observamos claramente el busto del emperador con mirada a la derecha[3] y revestido con coraza y diadema. Debería leerse alrededor del busto la siguiente leyenda latina:

D. N. THEODOSIVS P. F. AVG.

Pero sólo es legible :

THEODO

En el reverso podemos apreciar una Victoria en marcha arrastrando a un cautivo y que porta trofeo. A la izquierda aparece la cruz. Enmarcando la escena. a su alrededor, debería aparecer la siguiente leyenda:-

SALVS REI PVBLICAE

Si bien, no es posible visionarla por el desgaste y pérdidas de la superficie del contorno[4], de modo que sólo es legible el inicio:

SALVS

Su interés deriva en que probablemente sea una de las primeras monedas en las que aparezca la cruz cristiana de manera sencilla.

En la imagen podemos observar la silueta de la cruz mediante un retoque fotográfico aumentado con inversión del umbral de la imagen.

Una referencia bibliográfica de la pieza la encontramos en el Catálogo de Monedas Romanas de CAYON, J. R., 1985: *Compendio de las monedas del Imperio Romano*, Vol. IV pp. 2809. En dicha referencia una moneda similar viene catalogada con el nº 70.

3 Me parece interesante volver a incluir en esta nota el porqué casi siempre aparecen las figuras mirando hacia la derecha. En la discusión, para unos responde a la orientación de la salida del sol, para otros es simplemente la mayor facilidad que tenían los grabadores (?) de trabajar la imagen mirando a la izquierda, el resultado es el busto casi siempre a la derecha.

4 El contorno diametral de la moneda muestra irregularidades por causa posible de la acción del tractor al remover la tierra a lo largo de los años hasta su salida a superficie.

La cultura latina en la Cueva Negra. En agradecimiento y homenaje a los Profs. A. Stylow, M. Mayer e I. Velázquez
Antig. crist. (Murcia) XX, 2003, pp. 475-537

EL YACIMIENTO DE CASA MOYA (PUEBLA DE D. FADRIQUE, GRANADA)

FERNÁNDEZ PALMEIRO, J.*
SERRANO VÁREZ, D.**

RESUMEN

En este trabajo damos a conocer los materiales de un yacimiento, poco extenso, que se encuentra en Puebla de D. Fadrique (Granada). Presenta una interesante superposición cultural que va desde la Prehistoria a la Edad Media. Destaca la presencia romana que abarca desde época republicana hasta el periodo tardorromano, que ayuda a comprender cómo se realizó el poblamiento y el proceso de romanización en el territorio.

Palabras clave: Romanización, tardorromano, republicano, poblamiento.

ABSTRACT

This research presents some materials from a small site located at Puebla de D. Fadrique (Granada). They show an interesting intercultural superposition, which ranges from prehistoric times to the Middle Ages. It emphasizes the roman presence that covers from the Republic times to the latter Roman period. This fact helps understanding how both the settlement and the Romanization process took place in the area.

Key words: Romanization, latter roman period, republican, settlement.

* C / Mayor, 74, 3°. Alcantarilla. 30820
** C / Cartagena, 29, bajo. Alcantarilla. 30820

INTRODUCCIÓN

Queremos dar a conocer en este estudio los materiales procedentes del yacimiento de Casa Moya, en Puebla de don Fadrique, localidad del noreste de la provincia de Granada, que limita con las de Murcia, Albacete y Almería. Una información resumida de este yacimiento ya fue publicada anteriormente[1]. Los restos recogidos abarcan un amplio periodo que va desde la Prehistoria hasta la época medieval y que nos ayudarán a comprender cómo fue la ocupación espacial del territorio en épocas pasadas, así como sus relaciones con otros asentamientos de su entorno y de los municipios limítrofes.

MARCO GEOGRÁFICO

Casa Moya se encuentra al norte de la llanura que se extiende junto a la localidad de Puebla de don Fadrique, a unos 3 km. de la población. La zona es conocida como el «Llano de la Puebla» y forma parte de la gran cuenca endorreica de Bugéjar, de la que está separada, al este, por los montes de Reolid y de Almaciles (sierras del Águila y de los Tornajos). Además el Llano está rodeado por otras formaciones, destacando en el norte los cerros de Colo (que culminan en los Aguilones de la Casa Moya), el Rastrillo de la Jordana y el Morrón de Burruezo; por el sur el Cerro de la Cruz y al oeste están los montes del Calar, donde se alcanza los 1806 m. en el morrón de Lobos.

La red hidrográfica la constituyen numerosos barrancos que recogen las aguas de las montañas que rodean la llanura en torno a Puebla (barranco de los Balcones, del Royo, de las Porcunas, de la Casa Moya, etc.) que dan lugar al arroyo de la Balsa Nueva - Rambla del Prado, que discurre por su parte central. Al este está el barranco de Campillejos, que desemboca, al igual que lo hace la rambla del Prado, en la zona del Campo de Puebla, en las proximidades de Lóbrega.

El Llano, situado por encima de los 1100m. de altura, es algo más húmedo que el resto del Campo de Puebla y está dedicado al cultivo de cereales de secano y almendros. Hay algunas huertas, actualmente abandonadas, regadas con el agua del arroyo de Balsa Nueva, donde se han cultivado frutales y productos hortícolas. En ellas sólo se producía una cosecha en primavera - verano, ya que en el resto del año no lo permitían las bajas temperaturas.

Las áreas montañosas y las incultas se dedican a pastos para el ganado y la vegetación más abundante es el matorral de romero, esparto, tomillo, espliego, etc. En algunos puntos de los Montes de Reolid, del Cerro de la Cruz y del Calar hay formaciones de enebros, sabinas y pinos.

Las principales vías de comunicación que recorren esta parte del municipio son las comarcales A-330, que enlaza Puebla con Huéscar y con Caravaca (Murcia) y la A-321 que une Puebla con Santiago de la Espada (Jaén) y María (Almería).

1 ADROHER, A.M.; LÓPEZ, A.; CABALLERO, A.; SALVADOR, J.A.; BRAVO, A.D.; FÉRNANDEZ, J.; SERRANO, D. «Campaña de prospección arqueológica superficial al norte de Almaciles», *Anuario Arqueológico de Andalucía* 2000 II, 2003, 24-31.

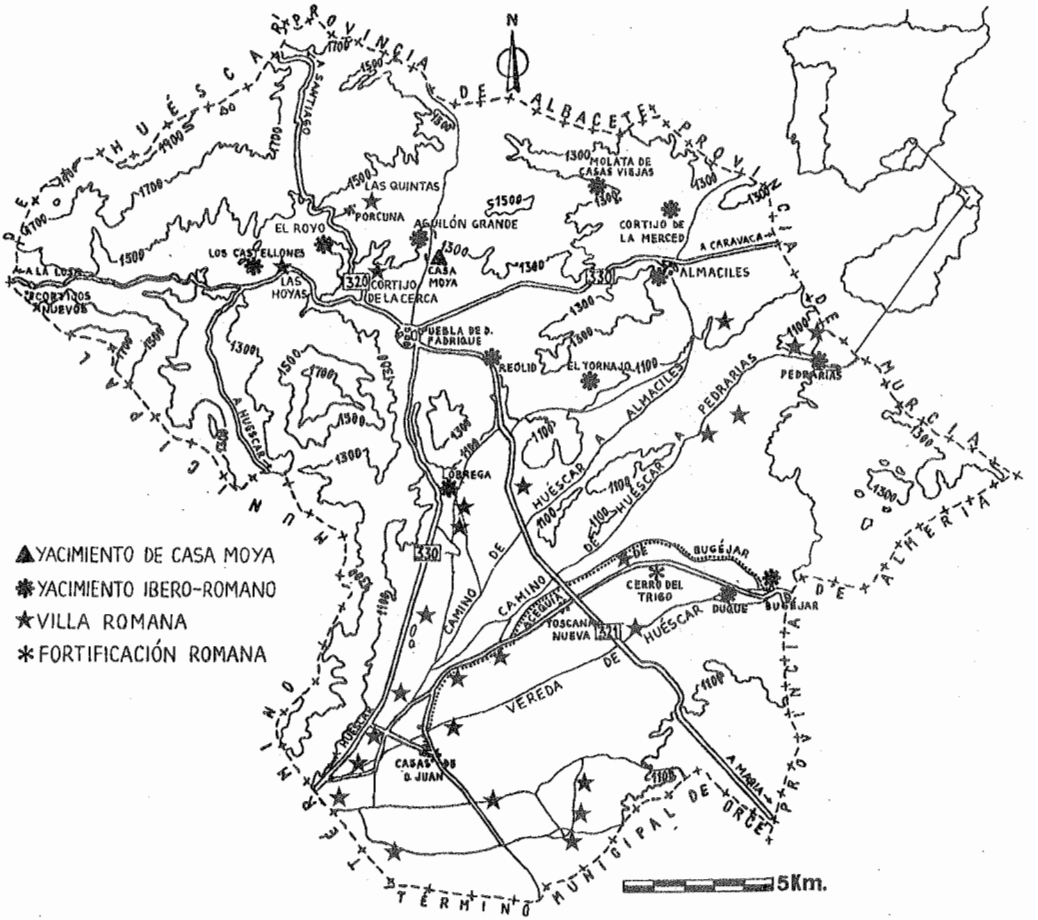


FIGURA 1. *Situación de Casa Moya y otros yacimientos de Puebla.*

SITUACIÓN DEL YACIMIENTO

Como ya hemos indicado anteriormente, se ubica en las proximidades del cortijo de Casa Moya, en la ladera sur de una de las formaciones montañosas que rodean, por su parte norte, el Llano de Puebla. Sus coordenadas son 37° 59' 15" de latitud norte y 2° 25' 28" de longitud oeste, según la hoja 23-37 (930) del Mapa Militar de España a escala 1:50000.

El asentamiento se situó cerca del barranco de Casa Moya, junto a la fuente de la Jordana y a un cruce de dos caminos. Uno de ellos, el menos importante, parte desde la fuente en dirección este y a través de formaciones montañosas, va hacia los cortijos de la Fuente de la Peña y del Burruezo. El otro fue hasta hace pocos años una destacada vía de comunicación entre Puebla y Nerpio (Albacete).

El manantial de la fuente de la Jordana creemos que sería determinante en la elección del lugar de asentamiento por las sucesivas poblaciones que, desde época prehistórica, se estable-

cieron en el lugar. El agua es canalizada hasta una balsa donde es recogida y usada para regar los bancales más bajos, en los que se encuentran algunas huertas. La sobrante es vertida al barranco de Casa Moya que, partiendo del Collado Serrano y en dirección norte - sur, se dirige hacia la Rambla del Prado.

Los vestigios son abundantes en las proximidades de la fuente y en los inicios del camino hacia Burruezo. Aquí, en su parte norte y en el espacio que queda entre una cerca de delimitación de la finca del Collado Serrano y el camino, hay varios bancales, a distintos niveles, dedicados al cultivo de almendros. En algunas de las lindes y en diferentes puntos hay acumulación de piedras, que posiblemente formarían parte de las antiguas construcciones. Solamente hemos visto indicios de muros junto a un talud que sirve de paso para los tractores que labran los terrenos, ya que el yacimiento está muy afectado por las labores agrícolas.

También al otro lado del camino hay una zona dedicada al cultivo de cereales de secano y aquí se aprecian algunos restos.

Otros indicios arqueológicos aparecen en el Cerro del Aguilón Grande, donde se ubicó un poblado de la Edad del Bronce, en el que hay además materiales ibéricos, romanos y medievales y que necesariamente tuvo que guardar alguna relación con el yacimiento de Casa Moya, del que dista unos cientos de metros en línea recta.

Finalmente nos ha llamando la atención la existencia, junto a los actuales cortijos, de una balsa cuadrangular excavada en el suelo. Su longitud y anchura, en sentido este - oeste y norte - sur, es de 12,80 x 11,30 m. respectivamente y su profundidad oscila entre 1,50 y 1,40 m. Tres de sus muros están hechos con piedras de tamaño medio cogidas con argamasa. Son de grosor desigual ya que el del sur mide 0,70 m., el del norte, que está parcialmente derrumbado, es de 0,55 m. y el del oeste es de 0,50 m. El más destacado es el del este, que está construido con grandes bloques calizos de arenisca, algunos de ellos de un tamaño considerable, pues llegan a alcanzar 1,40 x 0,50 m. Están bien escuadrados y encajados formando una presa de 1,30 m. de anchura. En su pie se aprecia el punto por donde se producía la salida del agua. El suelo, que no podemos saber como estaba hecho al estar cubierto de tierra, presenta ligera inclinación oeste - este, estando la parte más baja en el este, por donde está el desagüe.

Según nos han informado esta balsa recogía las aguas procedentes del Barranco de Casa Moya.

MATERIALES PREHISTÓRICOS

Cerámica a mano

Diecisiete fragmentos de los que 10 son informes y 7 cuencos (5 de borde vertical, 1 reentrante y 1 exvasado).

La cocción es reductora en la mayoría y el desgrasante de mediano tamaño; sus superficies, en general, están bien acabadas.

Uno de los informes lleva, en ambas superficies, un engobe rojizo amarronado y como decoración 3 trazos verticales, hechos arrastrando un objeto puntiagudo sobre la arcilla tierna.

Hay otro que pertenece a una base plana que presenta improntas de materia vegetal, probablemente de una estera (Fig. 2, nº 2).

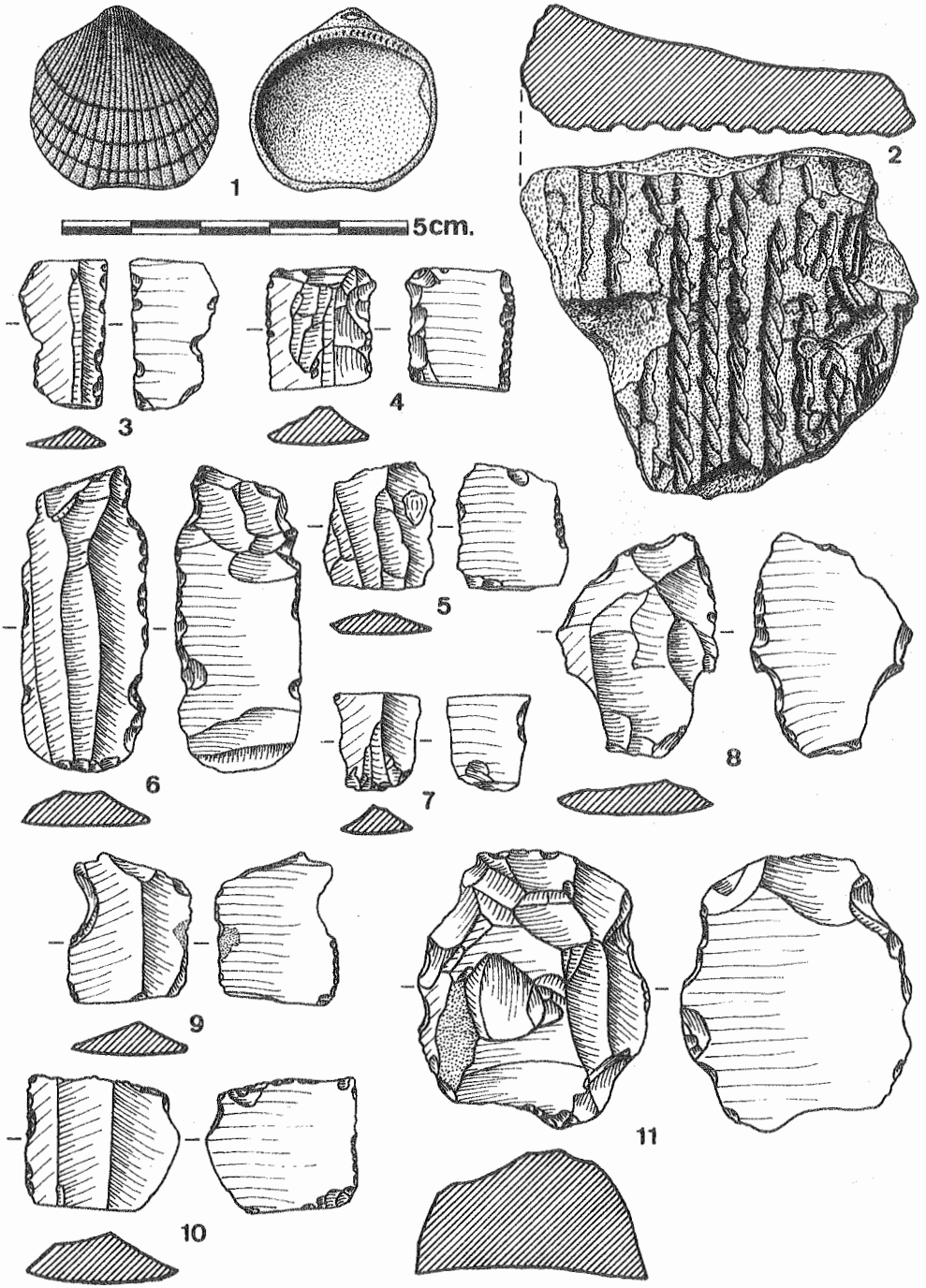


FIGURA 2. *Materiales prehistóricos.*

Material pétreo

Láminas y laminitas (Fig, 2, nº 3 a 7, 9 y 10). La nº 3 es beige muy clara con algunos retoques simples en sus bordes; la nº 4 es de color melado con retoques abruptos bifaciales en el borde derecho y abruptos inversos en el izquierdo; la nº 5 es gris y presenta algunos retoques simples inversos continuos en el borde izquierdo; la nº 6 es de color gris muy claro con retoques simples bifaciales en su borde derecho; la nº 7 es gris muy clara, casi blanca, y presenta retoques inversos en su borde izquierdo; la nº 9 es melada con una escotadura producida por retoque abrupto y con retoques simples inversos en su borde izquierdo; la nº 10, de color gris, tan solo presenta pequeños retoques en su borde izquierdo, producido por su uso.

Núcleo sobre gruesa lasca de color marrón - melado con restos de córtex en su cara dorsal (Fig. 2, nº 11).

Diente de hoz en sílex blanquecino con retoques abruptos inversos en su borde derecho, que presenta lustre de cereal (Fig. 2, nº 8).

Útil de piedra pulida, posiblemente un escoplo, que pudo ser reutilizado como percutor por lo que su talón está destruido y gran parte del cuerpo aparece con descamaciones e irregularidades por fracturas, conservándose tan solo en buenas condiciones el filo de la pieza.

Siete fragmentos de hachas o azuelas pulidas.

Quince lascas de sílex, algunas con huellas de uso.

Dos núcleos de sílex.

Malacología

Concha marina con perforación en el natis producida por frotamiento. El borde inferior, opuesto al que presenta la perforación, tiene una concavidad producida por desgaste (Fig. 2, nº 1).

Otra también con perforación en el natis, pero que no se puede determinar si está hecha adrede o es consecuencia de la erosión.

IBÉRICO

Cerámica

Ática

Dos fragmentos de vasija de la forma 21 de Lamboglia. Uno es borde, el otro, representado en fig. 6, nº 9, conserva el inicio del cuerpo y pie, que es ligeramente curvado y con uña. Tiene zonas de reservas en la base del pie y en la unión de éste con el cuerpo. Como decoración lleva en la superficie interna 3 circunferencias concéntricas impresas a ruedecilla.

Fragmento de la forma 22 de Lamboglia.

Fragmento de base de skyphos que, tras su rotura, fue alisado y pudo ser utilizado como plato.

Dos fragmentos informes.

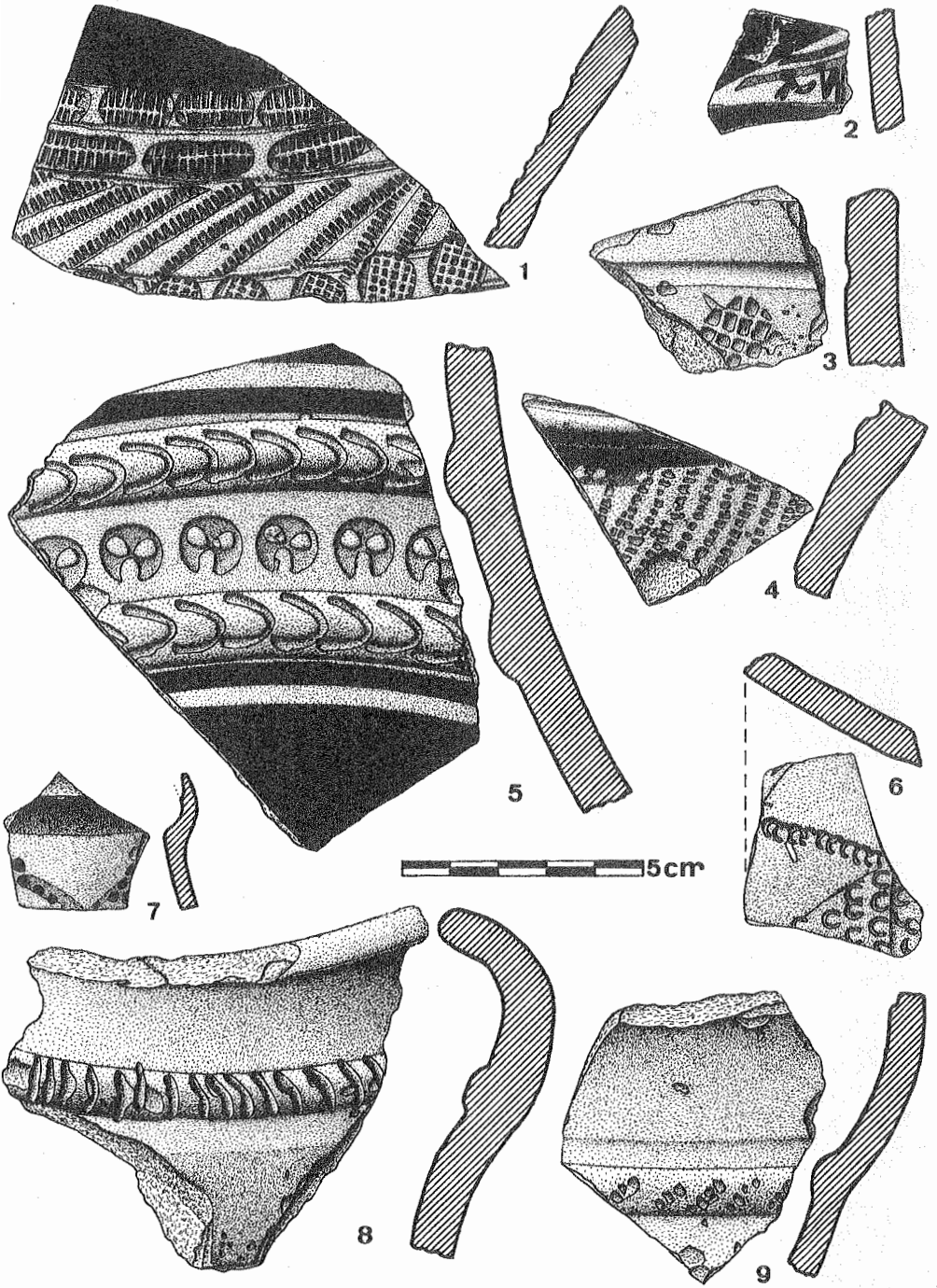


FIGURA 3. *Cerámica ibérica.*

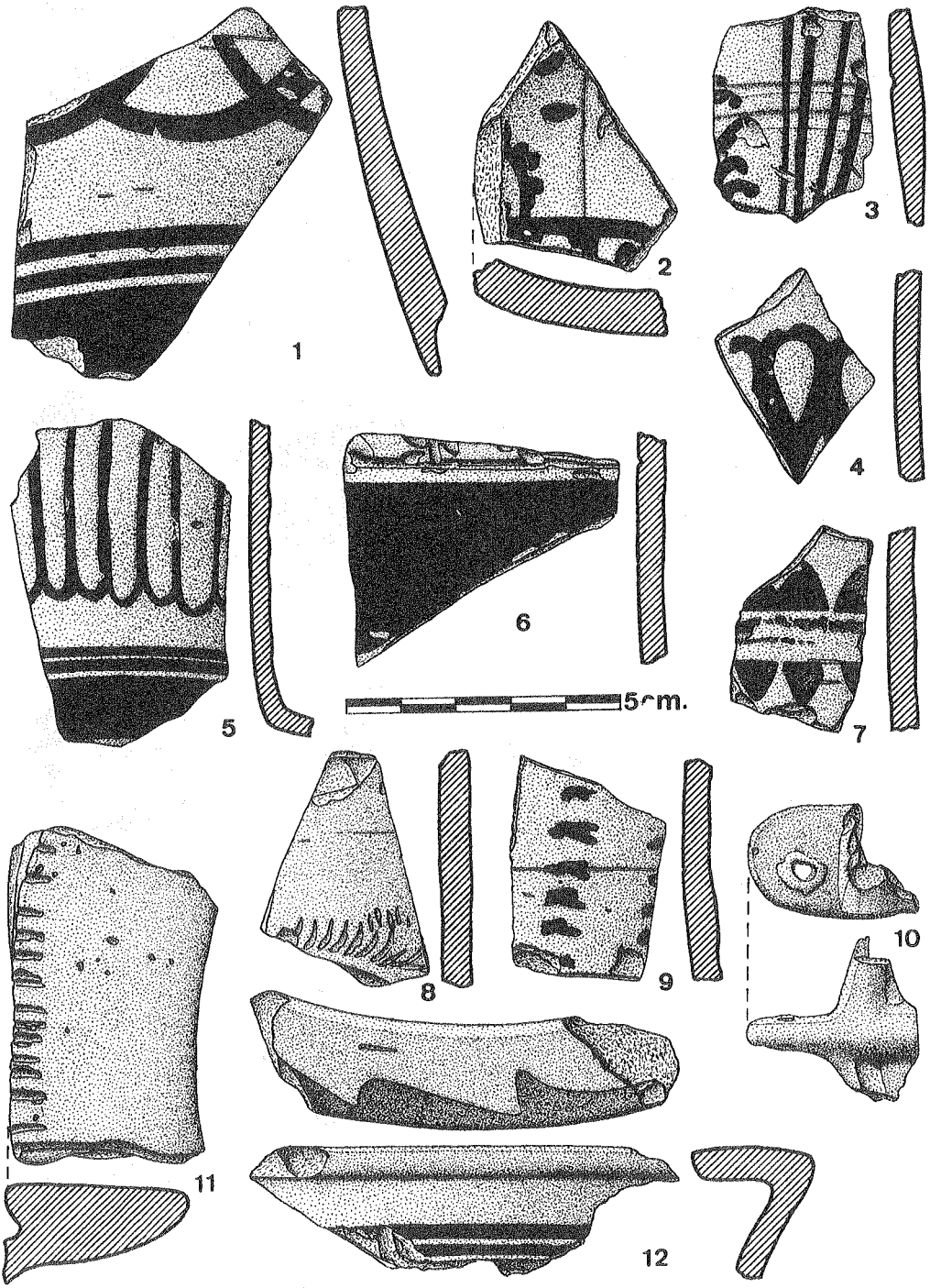


FIGURA 4. *Cerámica ibérica.*

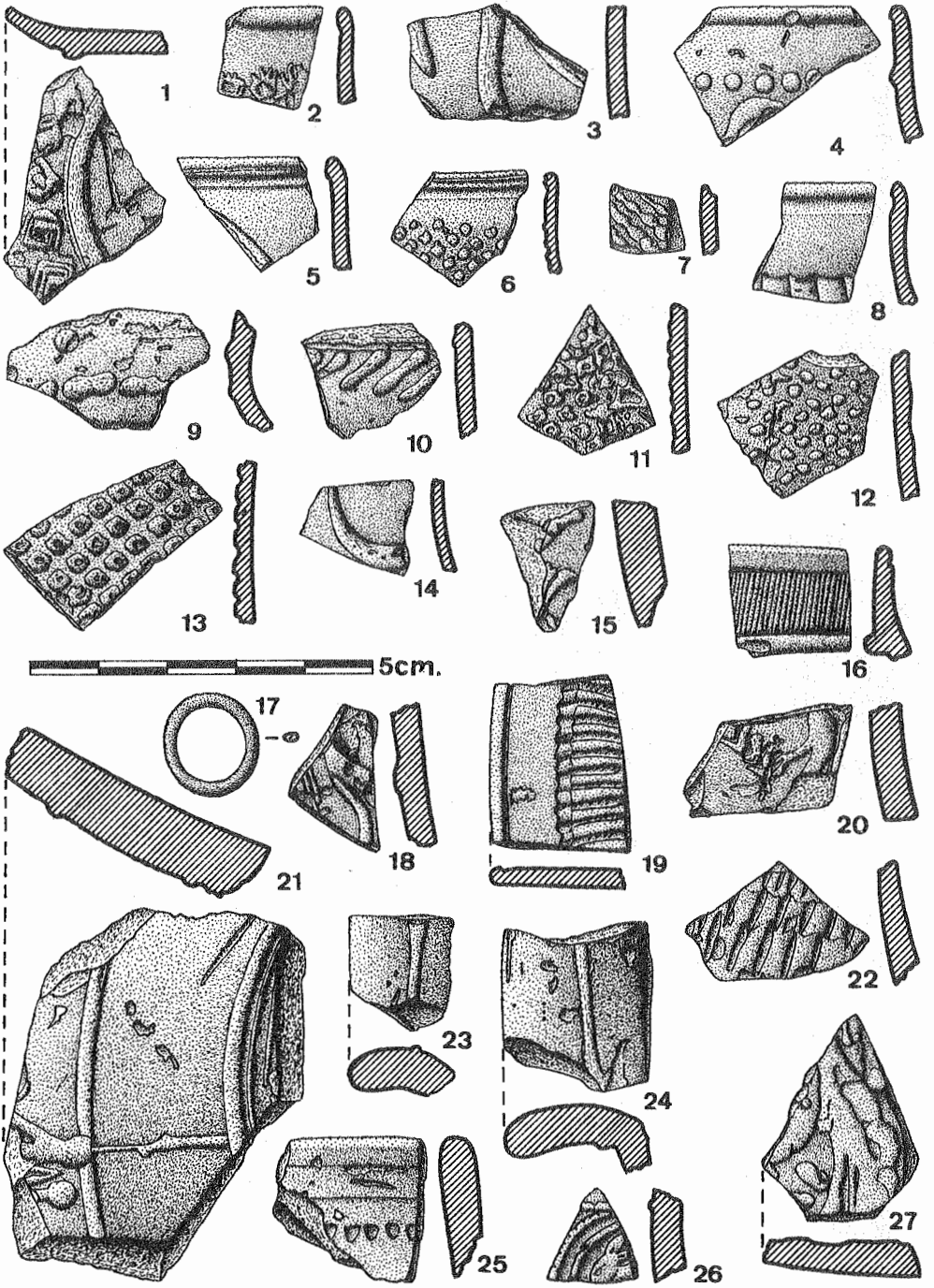


FIGURA 5. *Cerámica romana: relieves aplicados nº 27.*

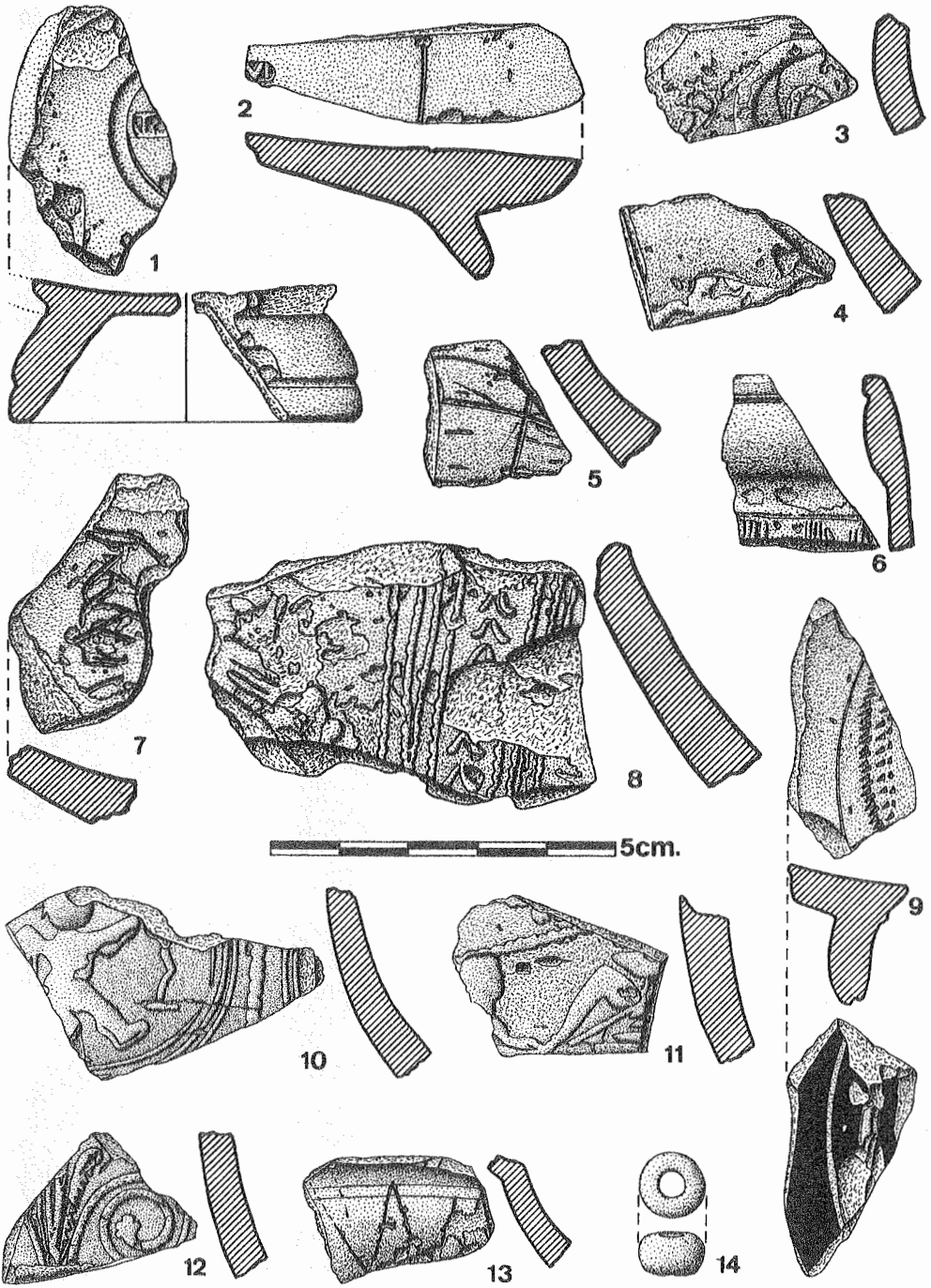


FIGURA 6. *Cuenta de collar nº 14; cerámica romana y ática nº 9.*

Cerámica común

La pequeñez de los fragmentos impide, en la mayoría de los casos, determinar las formas de las vasijas. No obstante hemos llegado a distinguir ánforas, tinajas, orzas, lebes, kálathos, jarros, caliciformes y platos.

Hay fragmentos decorados con pintura, con impresiones y con ambos motivos combinados.

Con pintura e impresiones

Fig. 3, nº 1. Bajo una banda de pintura, hay un friso de cartuchos ovalados que en su interior llevan un eje central cortado por líneas perpendiculares; debajo hay cortos trazos que dan lugar a líneas rectas, inclinadas; finalmente uno de círculos reticulados.

Fig. 3, nº 3. Con cuadrados reticulados.

Fig. 3, nº 4. Bajo un segmento de pintura vemos pequeños cuadraditos que forman líneas rectas inclinadas.

Fig. 3, nº 5. Entre bandas y segmentos de pintura hay dos frisos idénticos, formados por motivos semicirculares abiertos hacia la izquierda, impresos sobre baquetones. Entre ellos otro de círculos con un hueco en la parte inferior y dos circulitos en la superior.

Fig. 3, nº 6. El motivo son semicírculos abiertos a la derecha. Hay un grupo que forma una línea recta, casi horizontal; otro es una agrupación cuya forma no queda bien definida.

Fig. 3, nº 9. Sobre un baquetón se aprecian grupos de 3 cuadraditos que forman líneas rectas inclinadas.

Fig. 4, nº 8. Lleva cortas líneas curvas muy poco pronunciadas. Da la impresión de que no han sido hechas adrede, sino al apoyarse sobre algo estando la arcilla tierna.

Fig. 4, nº 11. Sobre el borde del labio se han realizado incisiones con un instrumento cortante.

Fig. 3, nº 8. Es el único fragmento de cerámica arcaizante decorado. Sobre el baquetón lleva cortas líneas curvas.

Fig. 4, nº 6. Sobre una banda de barniz rojo fragmento con impresiones de forma indeterminada debido a la rotura.

Con pintura de color rojo, hemos representado los fragmentos de fig. 3, nº 2 y 7 y fig. 4, nº 1 a 5, 7, 9 y 12, en los que los motivos son en su mayoría de la Baja Época Ibérica.

Sin representar los hay con segmentos, bandas, círculos, semicírculos, sectores circulares, cabelleras y reticulados. Están aislados o mezclados formando distintas combinaciones.

Con pintura bícroma, rojo y negro, hay once fragmentos con combinaciones de bandas y segmentos.

Con barniz rojo hay casi un centenar de fragmentos. Algunos tienen toda la superficie recubierta; otros llevan bandas, segmentos, círculos, sectores circulares y cabelleras.

Numismática

Semis de Cástulo.

Metalurgia (Hierro)

— Plancha de contorno irregular, aproximadamente rectangular, con robón en su parte central
— Fragmento de asa, posiblemente de un jarro.
— Dos fragmentos informes.
— Escorias.

ROMANO

Cerámica

Campaniense

Clase A: Seis fragmentos informes.
Clase B:Cuatro fragmentos informes, uno de la forma 7 de Lamboglia y un plato de la forma 5, 6 ó 7 de Lamboglia.
Clase C: Tres fragmentos informes.

Sigillata aretina

Fig. 8, nº 3. Fragmento de base con sello perteneciente al alfarero C.N. ATEIVS EVHODVS, de Pisa, que trabajó del año 5 a. C. al 40 d. C.[2]

Sin representar hay fragmentos de la forma Ritt 5, Goud. 18, Magd. 413 y una base que puede pertenecer a la Goud. 39 o Magd. 57.

Sigillata sudgálica

Tenemos las formas Drag. 24/25 fig. 5, nº 16; fig. 13, nº 7 y fig. 16, nº 3, 4, 6 a 10 y 19; Drag. 29 fig. 11, nº 15; fig. 13, nº 3 y fig. 15, nº 6 y 8; Drag. 35 ó 36 fig. 5, nº 23 y 24; Drag. 37 fig. 7, nº 9, 10, 12 y 13; fig, 13, nº 1; fig. 15, nº 5, y fig. 16, nº 5 y Drag. 29 ó 37 fig. 13, nº 4.

También están las Ritt 5 y 8, Drag. 8, 15/17, 18 y 27.

Hemos representado fragmentos que, debido a su pequeñez, nos ofrecen dudas sobre su forma, pero son interesantes por sus sellos, grafitos o decoración:

Con decoración tenemos los de fig. 5, nº 14, 15, 18 y 26; fig. 6, nº 11 y 12, fig. 7, nº 15; fig. 11, nº 2, 3, 5 a 7, 10, 13 y 16; fig. 12, nº 11 y 12; fig. 14, nº 1, 13, 15, 18 y 19; fig. 15, nº 12, 14 y 16; fig. 16, nº 14 y fig. 23, nº 13.

Con sellos y grafitos tenemos los de fig. 6, nº 2 y 13. El nº 2 que lleva un sello incompleto. En caso de que fuese la terminación VI, podría corresponder a varios alfareros; si el comienzo fuese IN, pertenecería a INGENVVS, de La Graufesenque, del periodo Tiberio-Nerón[3]. El nº 13, que es de forma Drag. 27, lleva un grafito que bien podía ser una límea en zig - zag o una M y una A enlazadas.

2 OXÉ, A. y COMFORT, H. *Corpus arretinorum,* second edition, Bonn, 2000, 218 nº 787-32.
3 HERMET, F., *La Graufesenque*, Marseille, 1979, 203 lám. 111, 67.

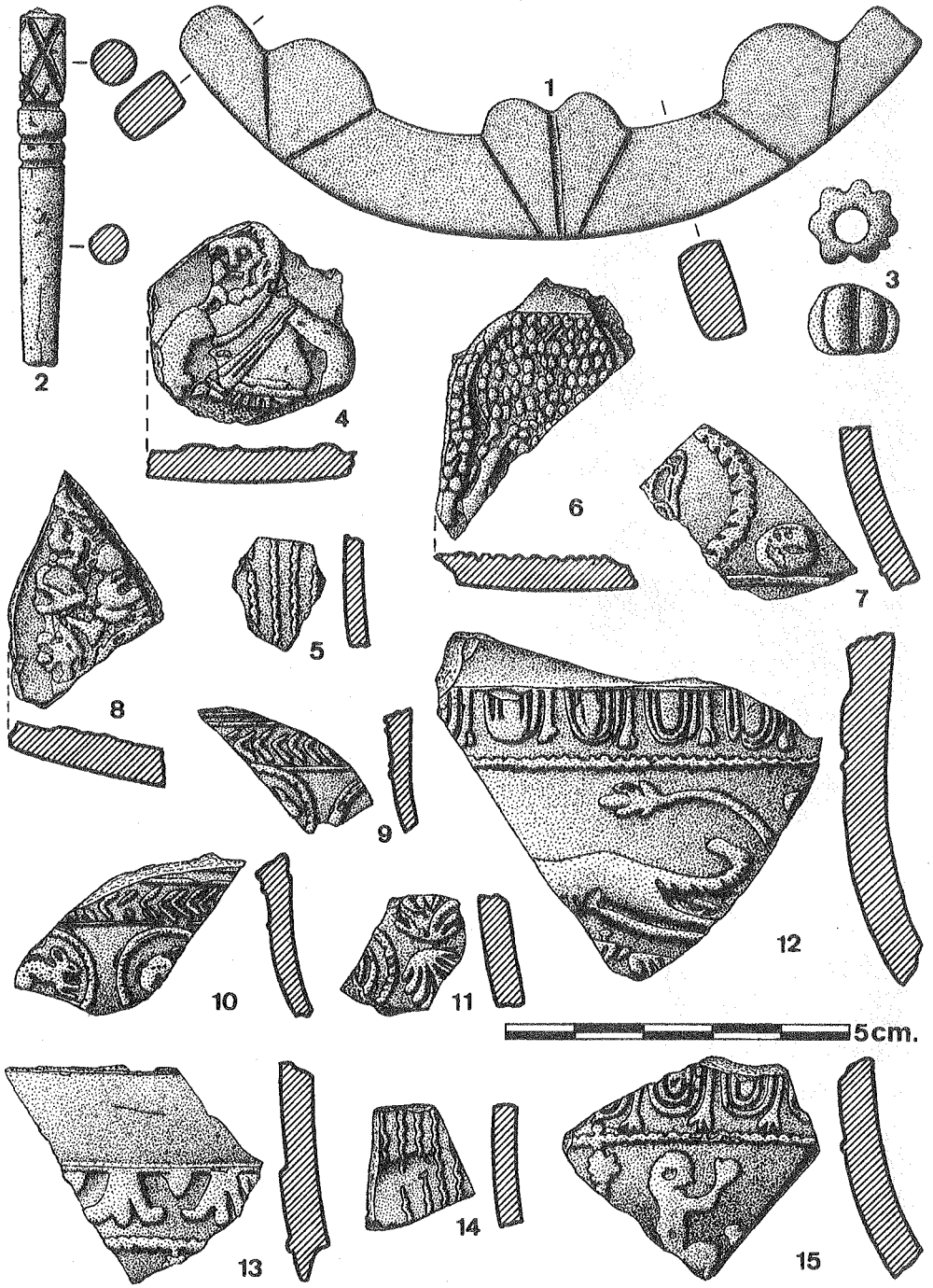


FIGURA 7. *Materiales romanos: pelta nº 1; relieves aplicados nº 4, 6 y 8.*

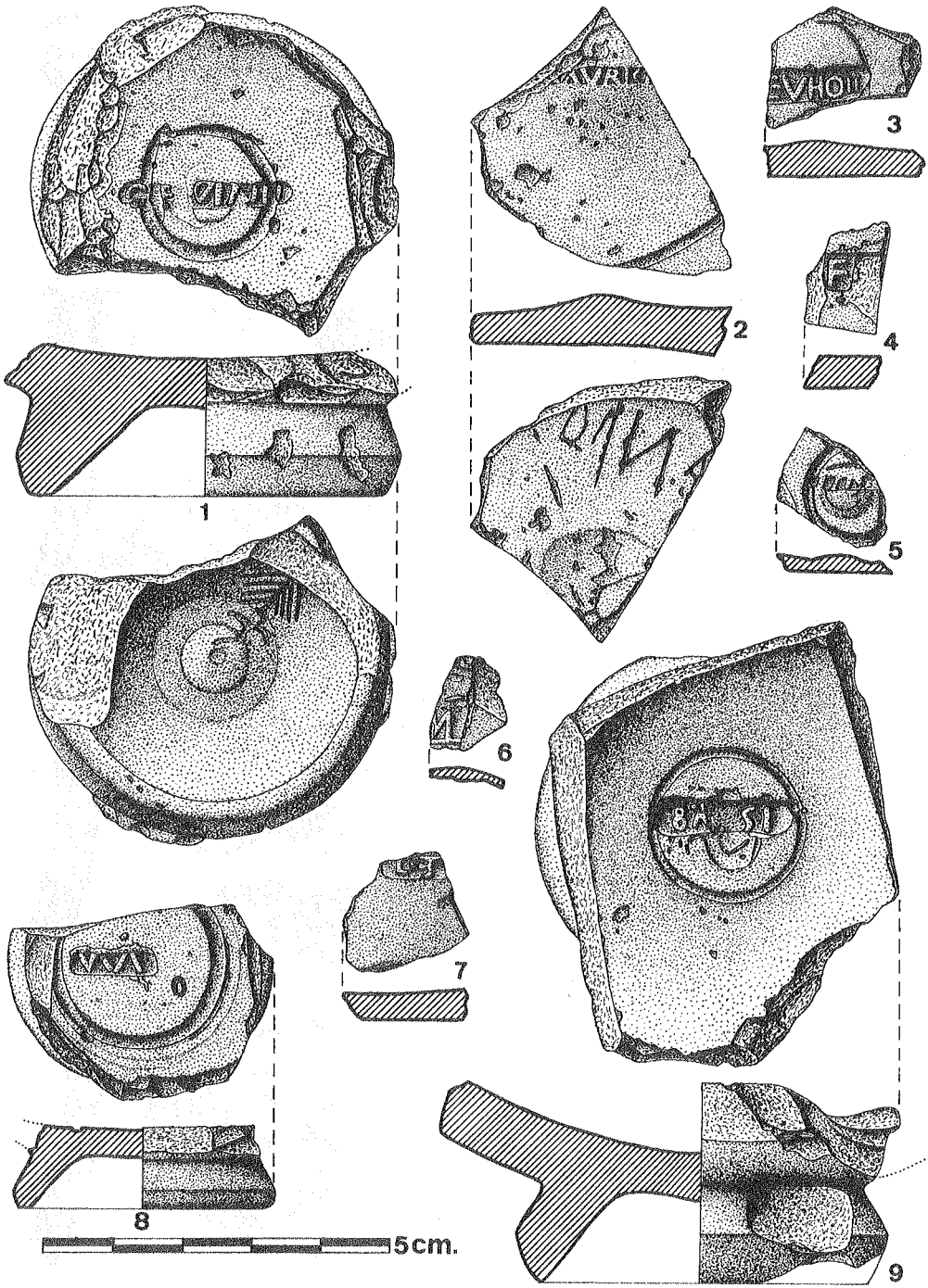


FIGURA 8. *Cerámica romana: marcas de alfarero y grafitos.*

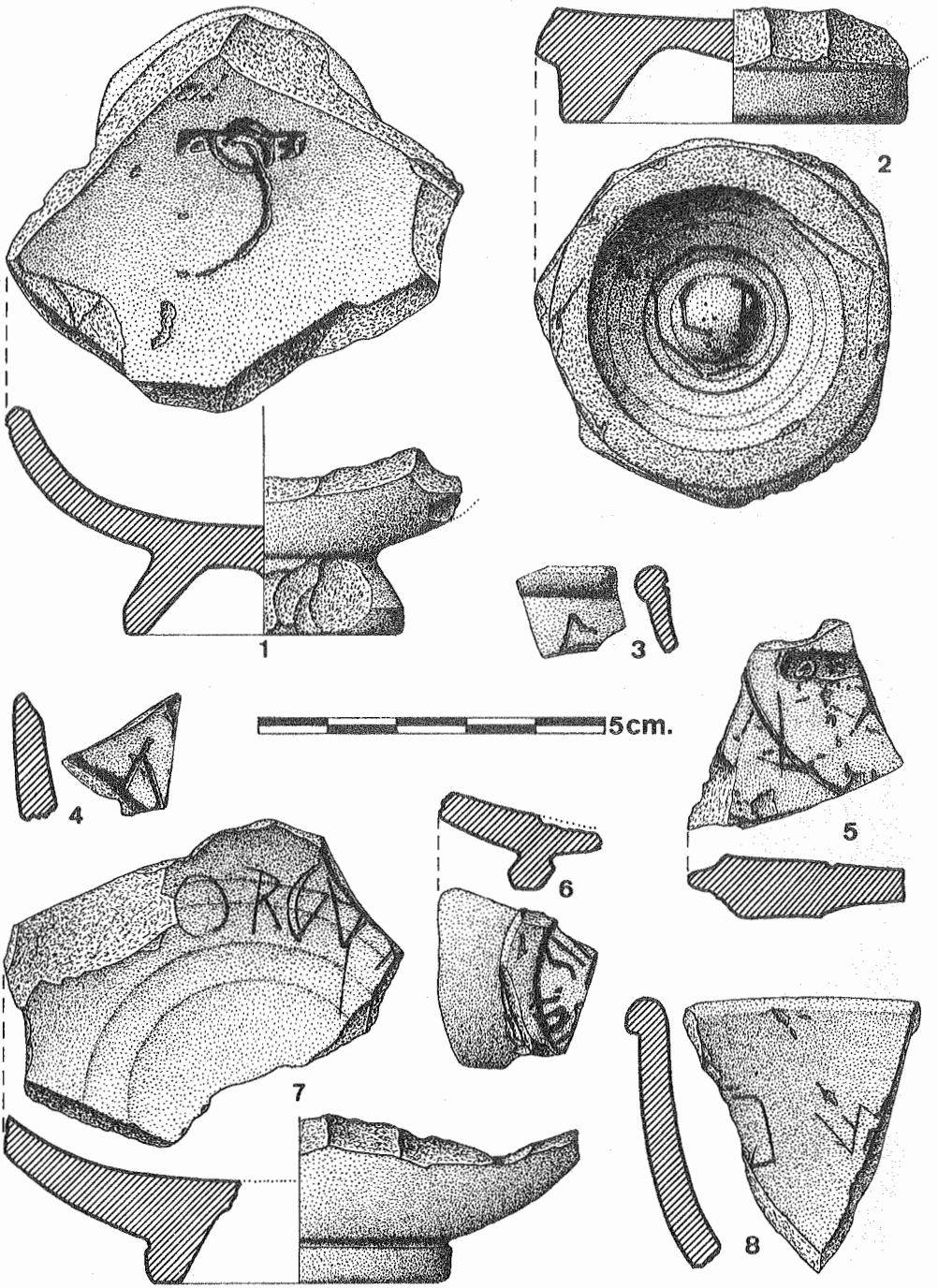


FIGURA 9. *Cerámica romana: marcas de alfarero y grafitos.*

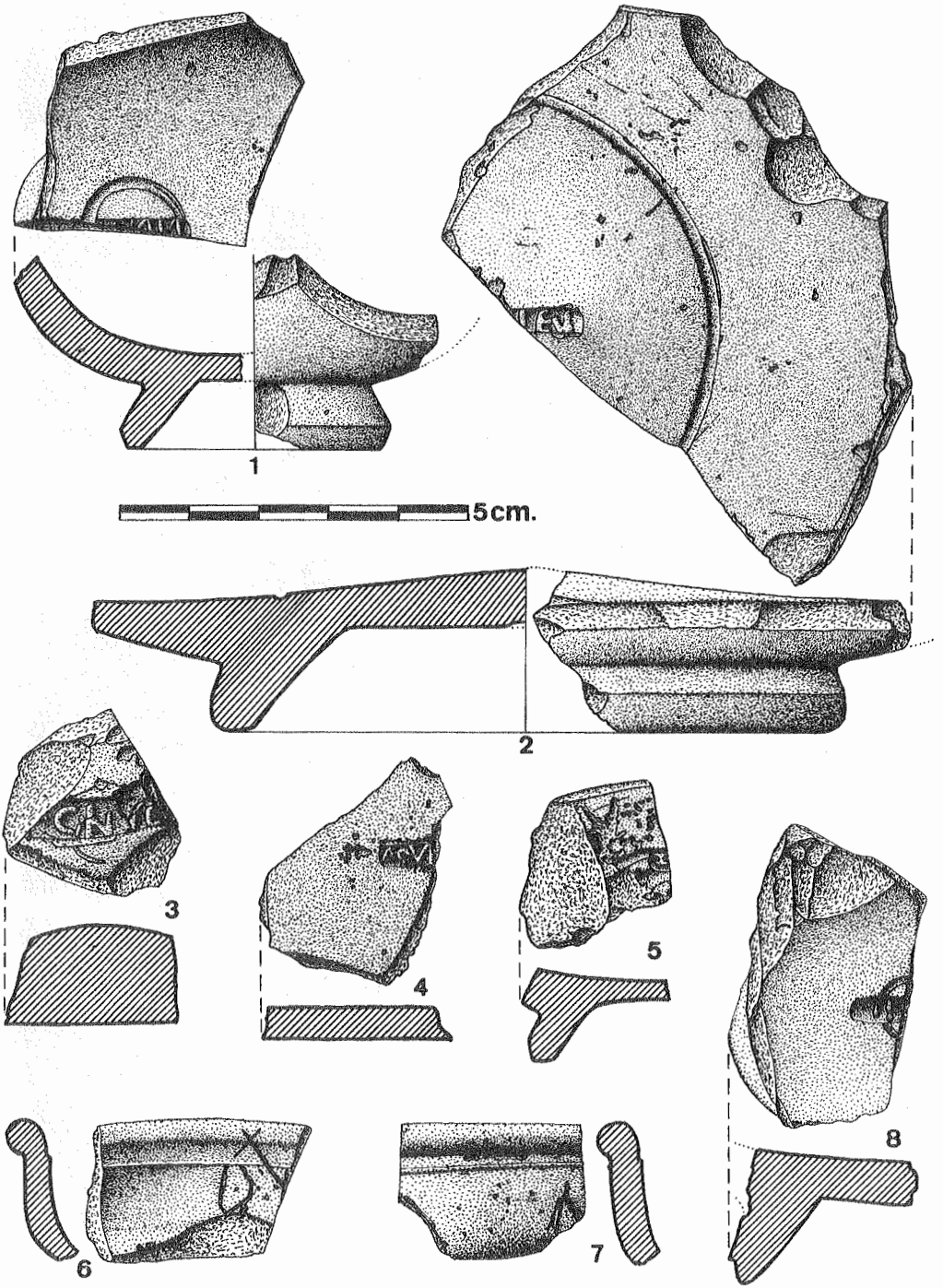


FIGURA 10. *Cerámica romana: marcas de alfarero y grafitos.*

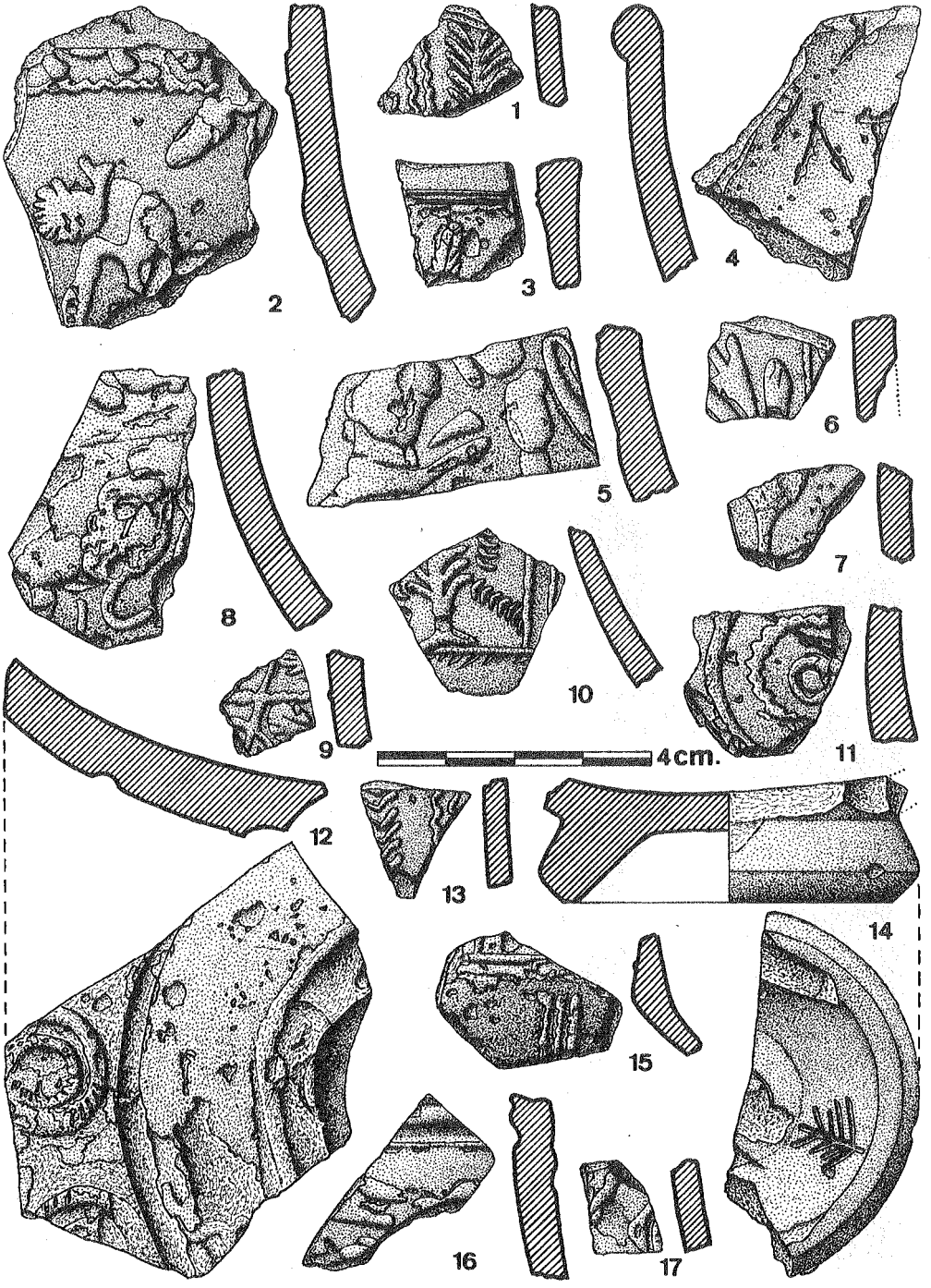


FIGURA 11. *Sigillatas decoradas y con grafitos.*

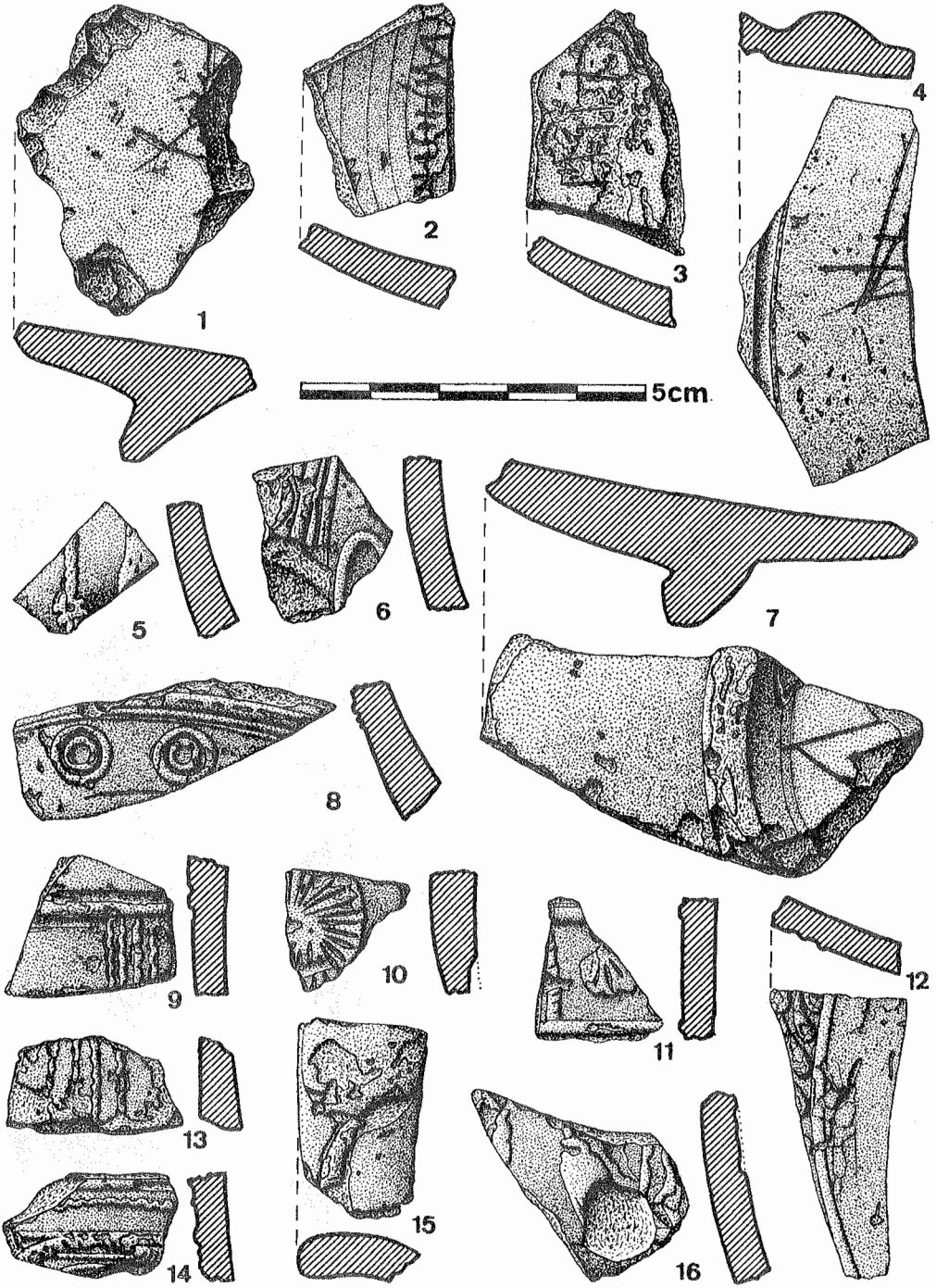


FIGURA 12. *Sigillatas decoradas y con grafitos.*

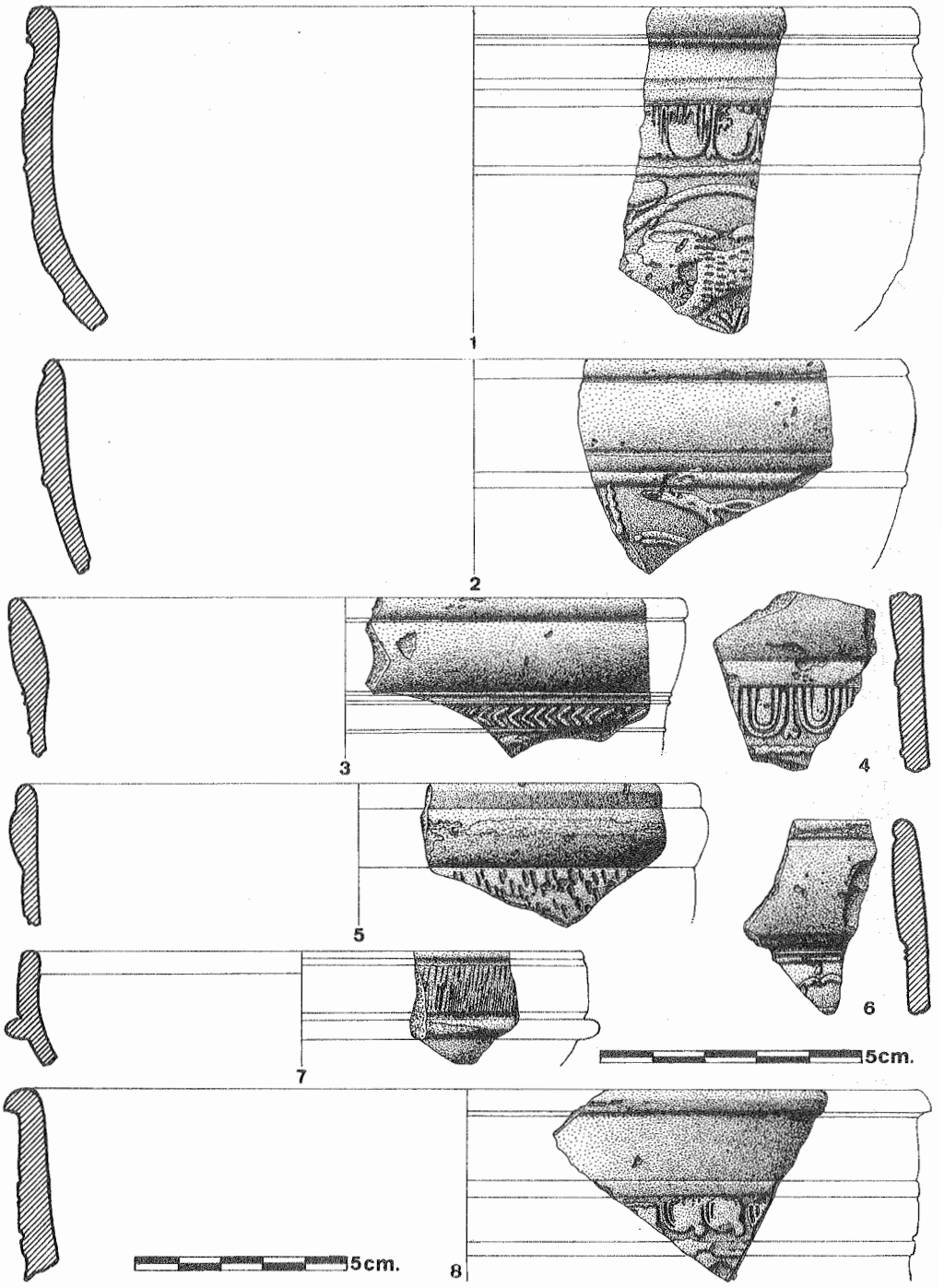


FIGURA 13. *Sigillatas decoradas.*

Fig. 8, nº 1, 2 y 9. El primero lleva sello del alfarero VINIVS o VINNIVS del sur de la Galia, de época Flavia[4]; en la parte externa de la base lleva grafiteado un motivo espigado. El nº 2 creemos que corresponde MURRANVS de la Graufesenque del periodo Claudio - Vespasiano[5]. En la superficie exterior lleva grafiteados unos signos que interpretamos como IQINA. En el nº 9 se aprecia el sello BASSVS de la Graufesenque, de cronología Tiberio - Vespasiano[6].

Fig. 9, nº 4 y 5. El nº 4 lleva un grafito, incompleto por rotura, que posiblemente sea una A. El nº 5 tiene parte de un sello, en el que se distingue una O y lo que podrían ser restos de una F.

Fig. 10, nº 2, 3, 4 y 8. Los cuatro con sellos de alfarero. El nº 2 sería el final en el que se lee IEV; el nº 3 puede corresponder a C.N. AEVS SENO, del sur de la Galia, que trabajó entre Claudio - Vespasiano[7]; el nº 4 es de AQVITANVS, de la Graufesenque, del periodo Tiberio - Nerón[8]; y el nº 8 con signos casi ilegibles, que podían ser dos trazos verticales.

Fig. 11, nº 14 que lleva grafiteado el mismo motivo que el de fig. 8, nº 1.

Fig.12, nº 1 con una X grafiteada.

Sigillata Marmorata

Un fragmento de Drag. 18.

Sigillata Hispánica

Las formas representadas son:

Drag. 15/17. Fig. 12, nº 4. Lleva unos trazos grafiteados, que creemos sería una marca de propiedad.

Drag. 18. Fig. 9, nº 8 y fig. 11, nº 4. El nº 8 , a la izquierda, lleva un signo que no identificamos; a la derecha dos ligados e incompletos, de los que sólo reconocemos el primero que es una A. El nº 4 lleva grafiteados 3 signos que interpretamos como IAT.

Drag. 24/25. Fig. 16, nº 1, 2, y 20.

Drag. 27. Fig. 9, nº 1 y 3 y fig. 10, nº 1, 6 y 7. El de fig. 9, nº 1 lleva sello de alfarero en el que los dos primeros signos son OF, los otros dos podrían ser E o F y el último O, C o S. El de fig. 9, nº 3 lleva un grafito incompleto. En el de fig. 10, nº 1, la rotura impide la lectura del sello. El de fig. 10, nº 6, tiene 3 signos grafiteados: el primero podría corresponder a una D o una O; el segundo es una T o una X y el tercero, incompleto por la rotura, va ligado al trazo largo del signo anterior.

Con decoración hemos encontrado las formas Drag. 29 fig. 6, nº 6 y fig. 13, nº 6; Drag. 37 fig. 13, nº 2, 5 y 8 y fig. 15, nº 1, 2 y 4; Drag. 29 ó 37 fig. 15, nº 3 y 11; Drag. 36 fig. 12, nº 15; Mezq. 4 fig. 5, nº 19; fig. 18, nº 13 y fig. 23, nº 3.

También hay fragmentos de las formas Mezq. 10, 17 y 49 y Drag. 33 y 35 ó 36.

Representamos también los fragmentos de difícil clasificación, pero que ofrecen interés por sus sellos, grafitos o decoraciones.

---

4 OSWALD, F., *Index of potters stampson terra sigillata <samian ware>*, Margidunum, 1931, 337.

5 OSWALD, F., *op. cit.*, 213.

6 HERMET, F. *op. cit.*, 201, lám. 110, 16.

7 OSWALD, F., *op. cit.*, 293.

8 HERMET, F., *op. cit.*, 201, lám. 110, 11.

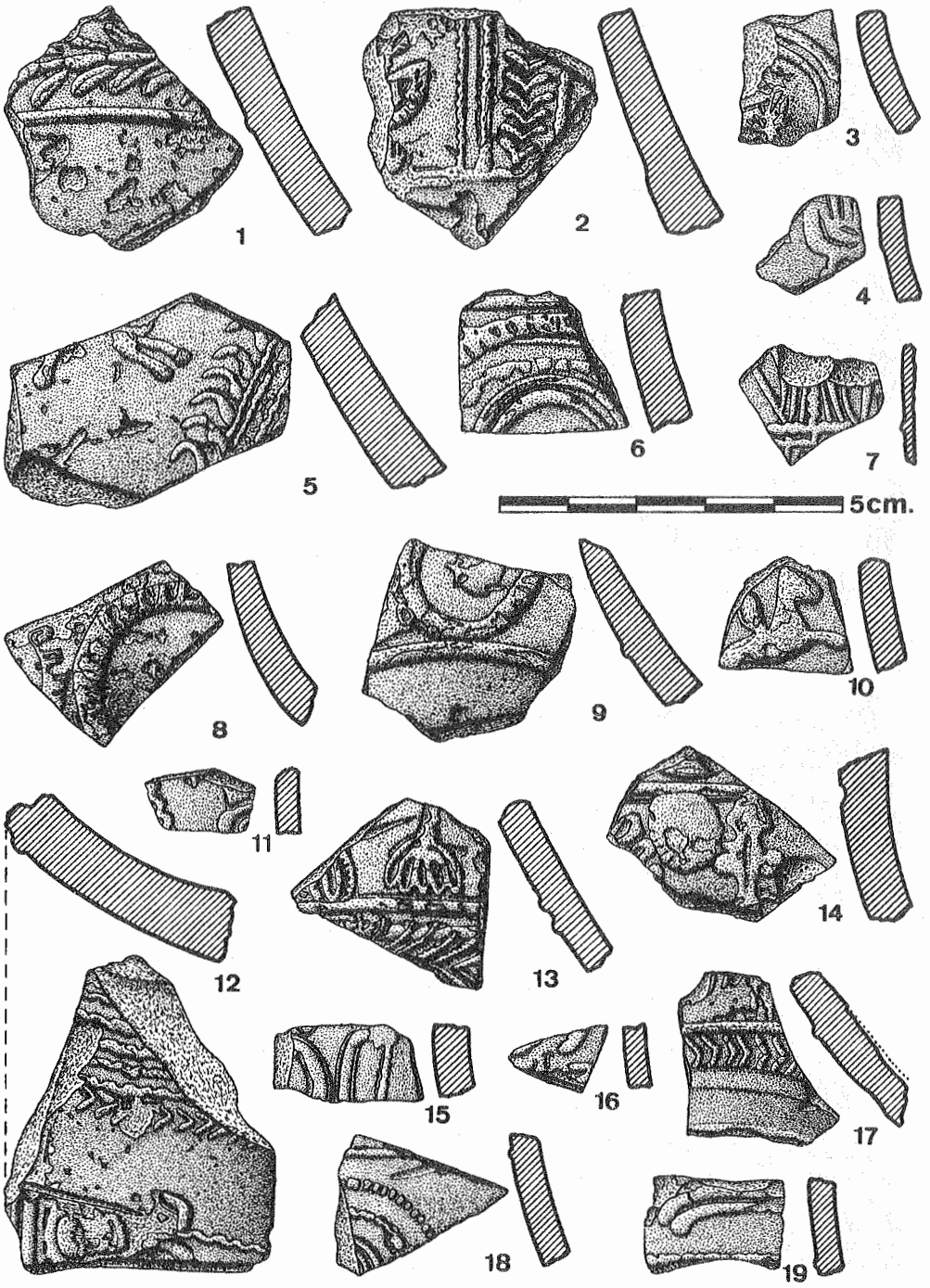


FIGURA 14. *Sigillatas decoradas.*

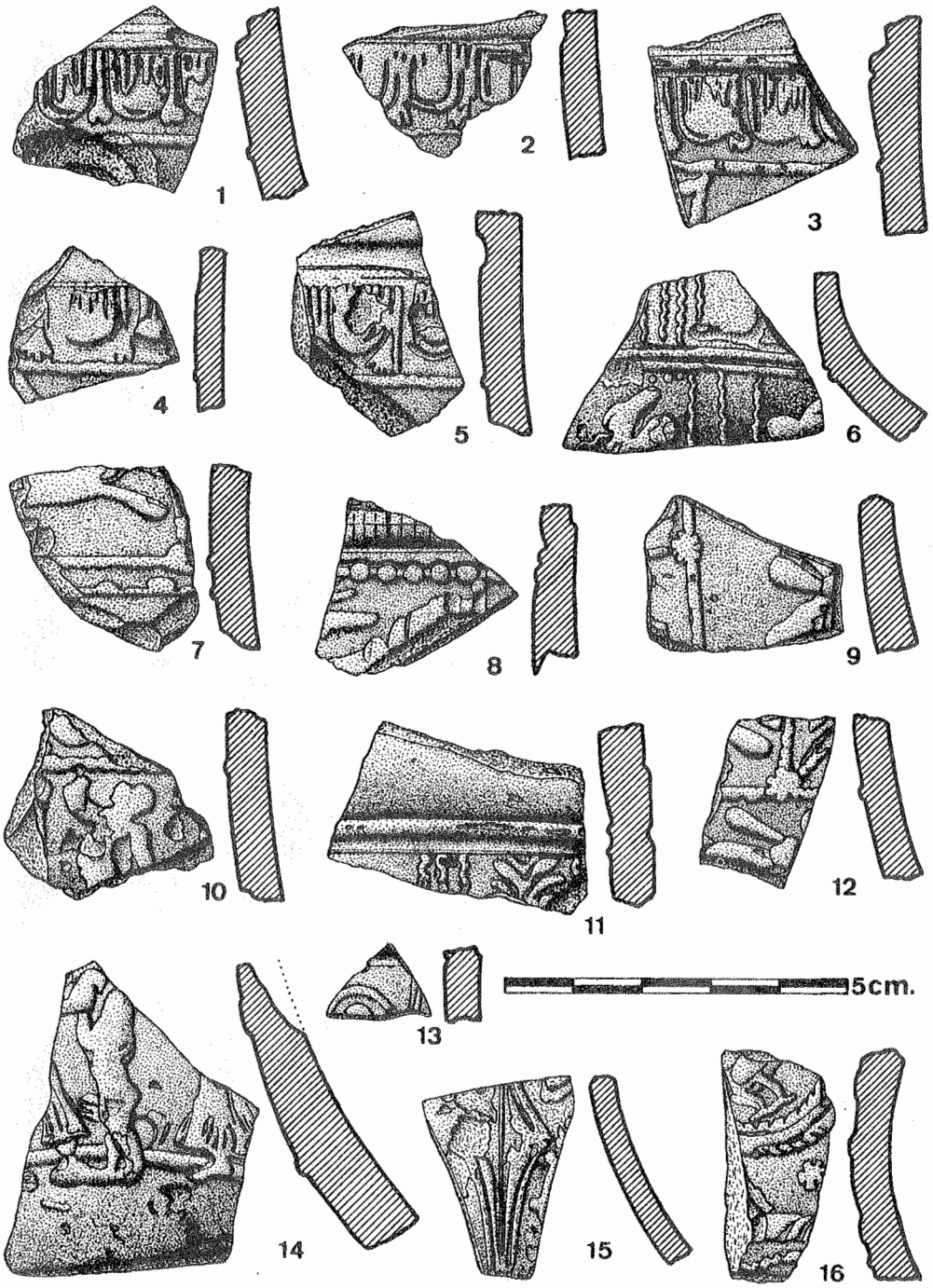


FIGURA 15. *Sigillatas decoradas.*

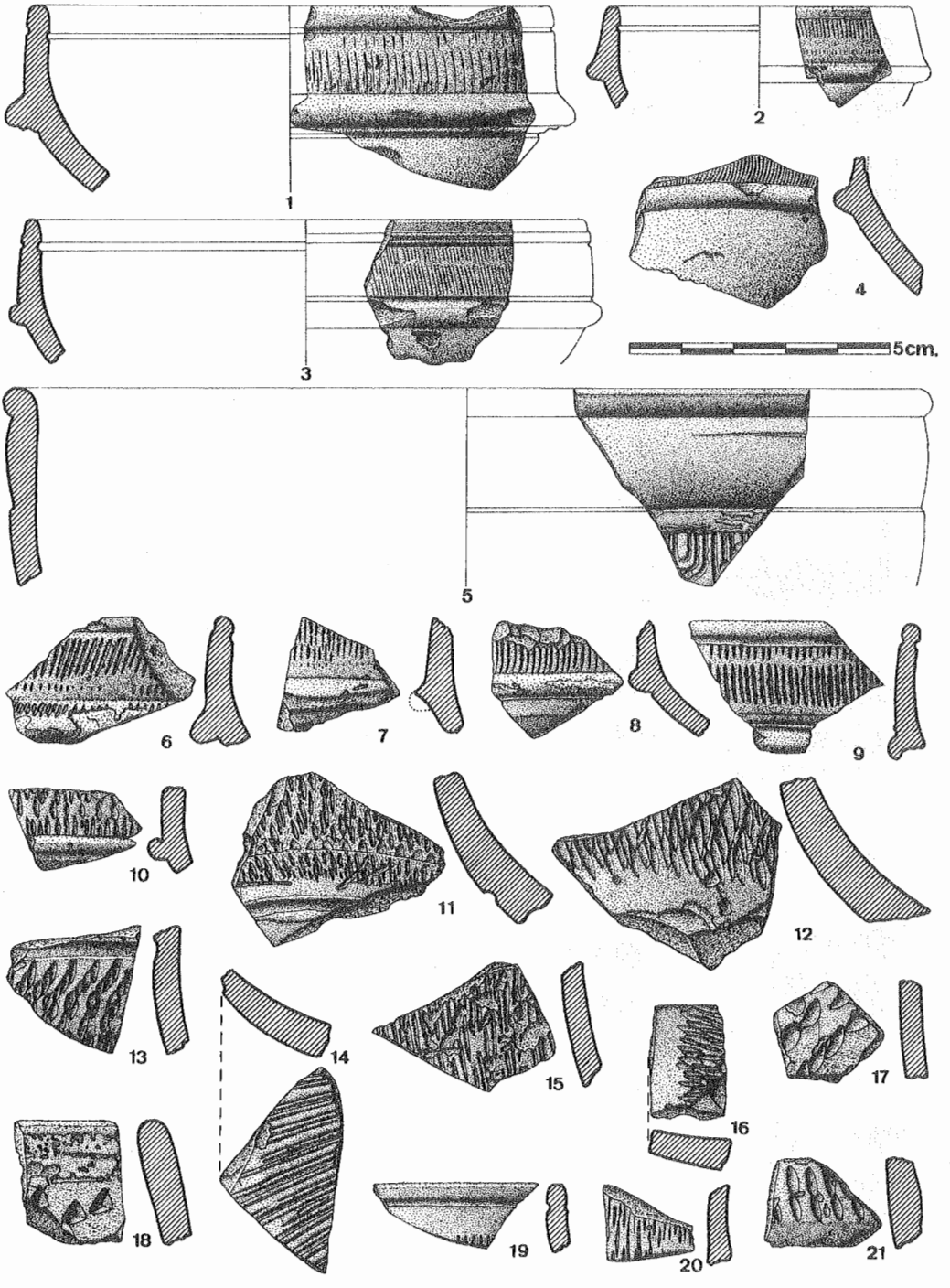


FIGURA 16. *Sigillatas decoradas.*

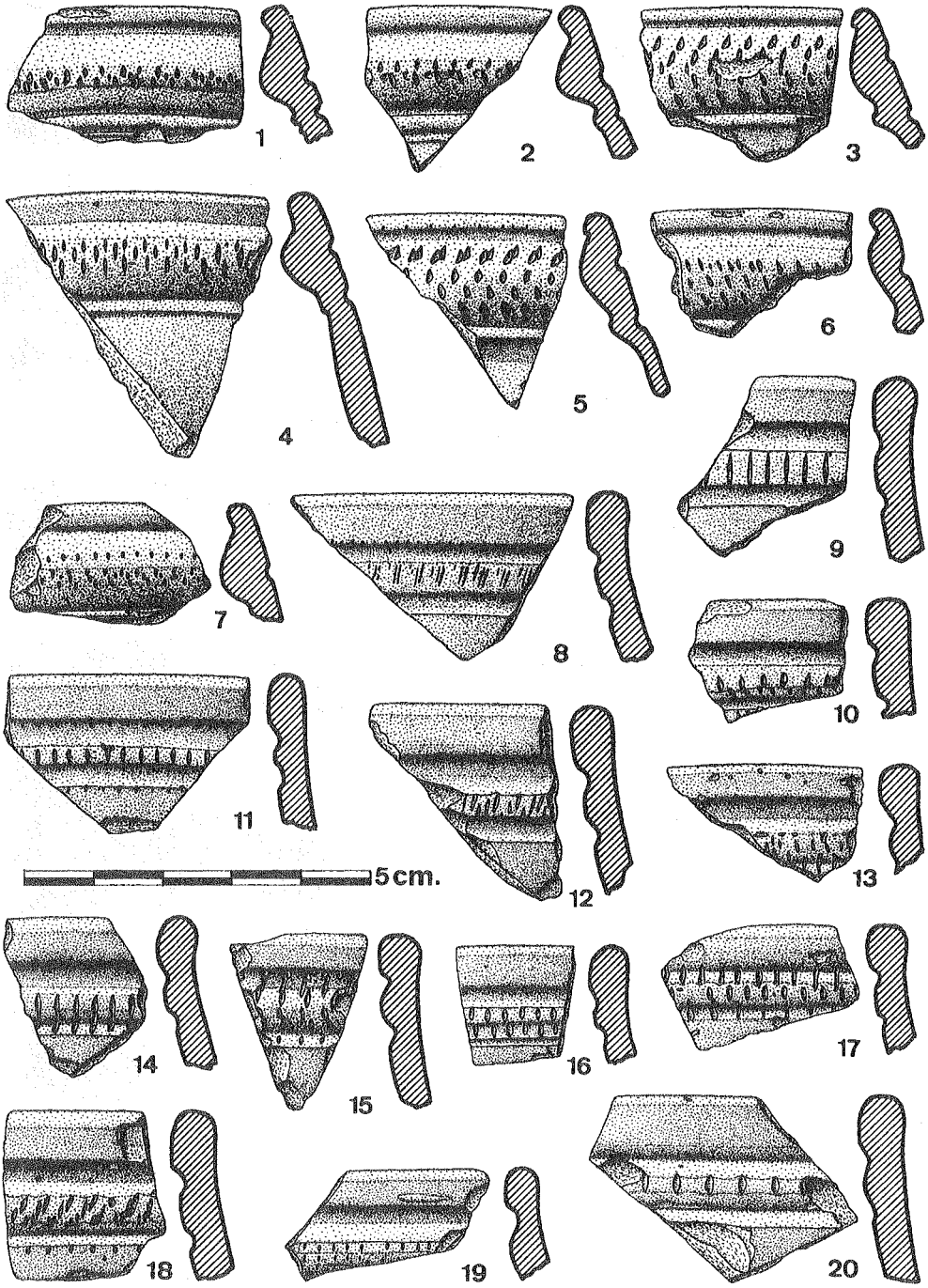


FIGURA 17. *Sigillatas africanas.*

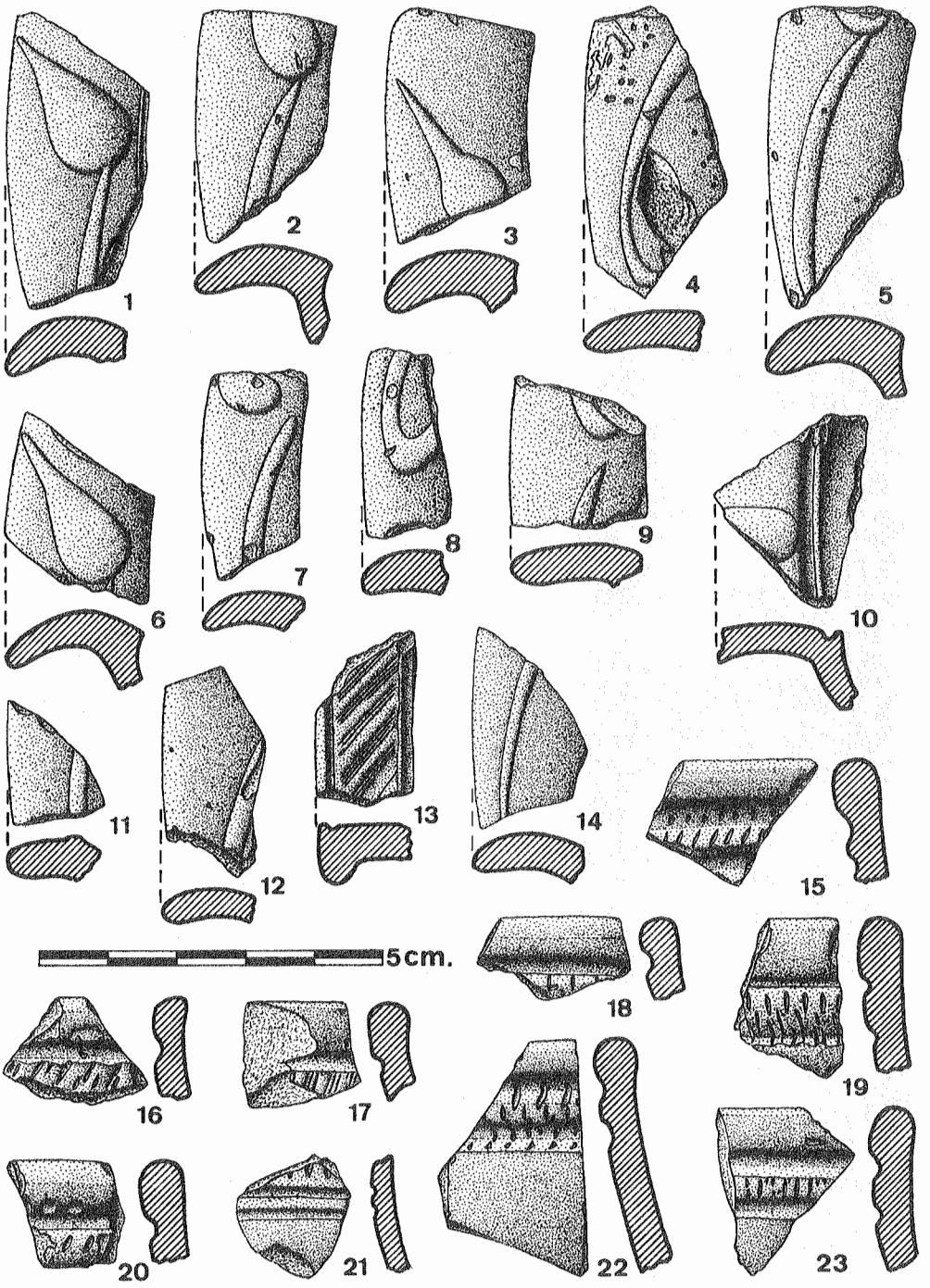


FIGURA 18. *Sigillatas africanas.*

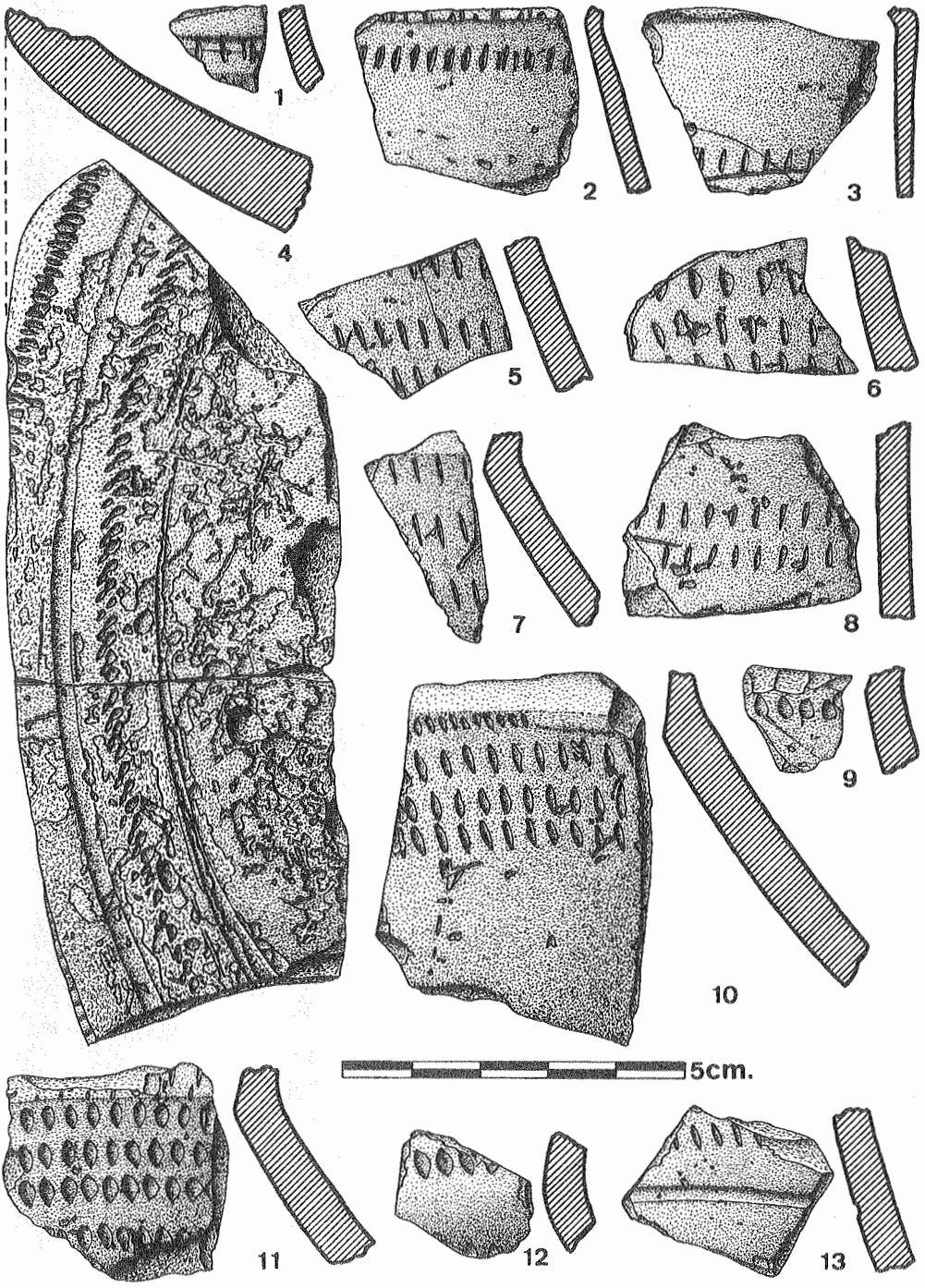


FIGURA 19. *Cerámica lucente.*

Con decoración tenemos fig. 5. nº 20 a 22 y 25; fig. 6, nº 3, 4, 8 y 10; fig. 7, nº 5, 7, 11 y 14; fig. 11, nº 1, 8, 9, 11, 12 y 17; fig. 12, nº 5, 6, 8 a 10, 13, 14 y 16; fig. 14, nº 2 a 12, 14, 16 y 17; fig. 15, nº 7, 9, 10, 13 y 15; fig. 16, nº 11 a 13, 15 a 18 y 21; fig. 21, nº 11; fig. 23, nº 7, 8 y 12 y fig. 24, nº 11.

Con marcas de alfarero y grafitos están los de fig. 6, nº 1, 5 y 7. El nº 1 lleva un sello en el que el único signo conservado es una T; el 5 lleva grafiteadas dos líneas que se cruzan, posible marca de propiedad; en el 7, de izquierda a derecha, vemos un signo incompleto e inclinado, que podía pertenecer a una A, M o N., a continuación una P, una A, una X, otra A y dos trazos de difícil interpretación, que podrían ser IS.

Fig. 8, nº 4 a 8. Todos son sellos. En el nº 4 se aprecia una F; el 5 es ilegible; el 6 posiblemente pertenecía a una doble cartela; en la parte superior no se aprecia ningún signo y en la inferior sólo el último, que es una M. Sellos con la terminación en M, encontramos entre las marcas de alfarero del taller de Andújar[9]; el 7 pertenece al alfarero L. TERTIVS, de Montans, del periodo Flavio-Trajano[10]; en el 8 la cartela presenta signos bien marcados, que no hemos podido identificar con un alfarero determinado; tiene la particularidad de que se puede leer igual en las dos posiciones; a la derecha, algo más bajo de la cartela, lleva un signo impreso similar a una I, que creemos fue hecho adrede, al mismo tiempo que el sello, ya que está barnizado.

Fig. 9, nº 2, 6 y 7. Los tres con grafitos. En el 2 interpretamos que son las letras CP; en el 6 vemos 4 trazos verticales en forma de I y tras una separación una S, una I y un trazo vertical incompleto; en el 7 vemos 3 signos seguros ORC, seguidos de lo que podría ser A o N, que posiblemente irían enlazadas y, finalmente, los restos de un trazo vertical.

Fig. 10, nº 5. Se ve parte de una cartela con un signo inidentificable.

Fig. 12, nº 2, 3 y 7. En la lectura del 2 creemos que hay dos posibilidades, según la interpretación que demos a los primeros signos y que podían ser MAPIIS( )R o VNA PIIS ( ) R; el nº 3 es posible que fuese un numeral, en un sentido podía ser CIIIII y en el otro sería IIII D; el nº 7 estimamos es una A.

Hay un fragmento de base que, en la zona de apoyo del anillo, lleva 3 incisiones. Una está junto a la rotura, por lo que no se puede determinar si habrían más. Creemos sería una marca de propiedad.

Clara A

Entre los fragmentos representados se reconocen las siguientes formas:

Hayes 2 ó 3. Fig. 18, nº 1 a 12 y 14.

Hayes 5 ó 6. Fig. 21, nº 12.

Hayes 8. Fig. 17, nº 1 a 7; fig. 21, nº 8 y 10 y fig. 22, nº 15.

Hayes 9. Fig. 17, nº 8 a 20; fig. 18, nº 15 a 20, 22 y 23.

Sin representar también están las formas Hayes 6, 14, 14/17, 16, 17, 18, 23, 26, 27 y 32 ó 33.

Hemos representado también algunos fragmentos de forma dudosa en fig. 18, nº 21; fig. 21. nº 9 y 13 y fig. 22, nº 16.

---

9 ROCA, M., «El centro de producción de TSH de Andújar», *Boletín del Museo Arqueológico Nacional,* 1983, 159-164; MAYET, F., *Les céramiques sigillees hispaniques*, París, 1983.

10 OSWALD, F., *op. cit.,* 290.

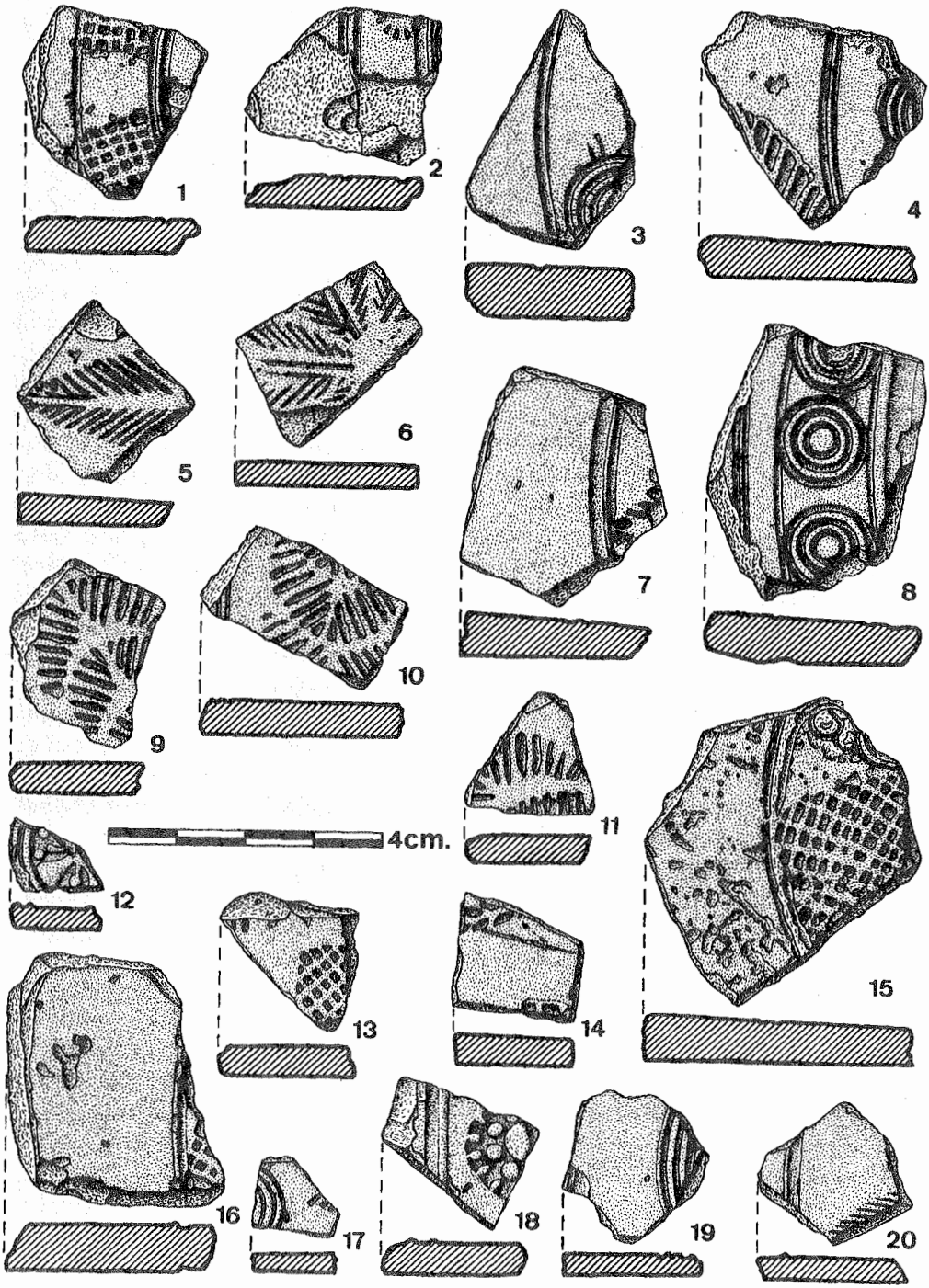


FIGURA 20. *Sigillatas africanas.*

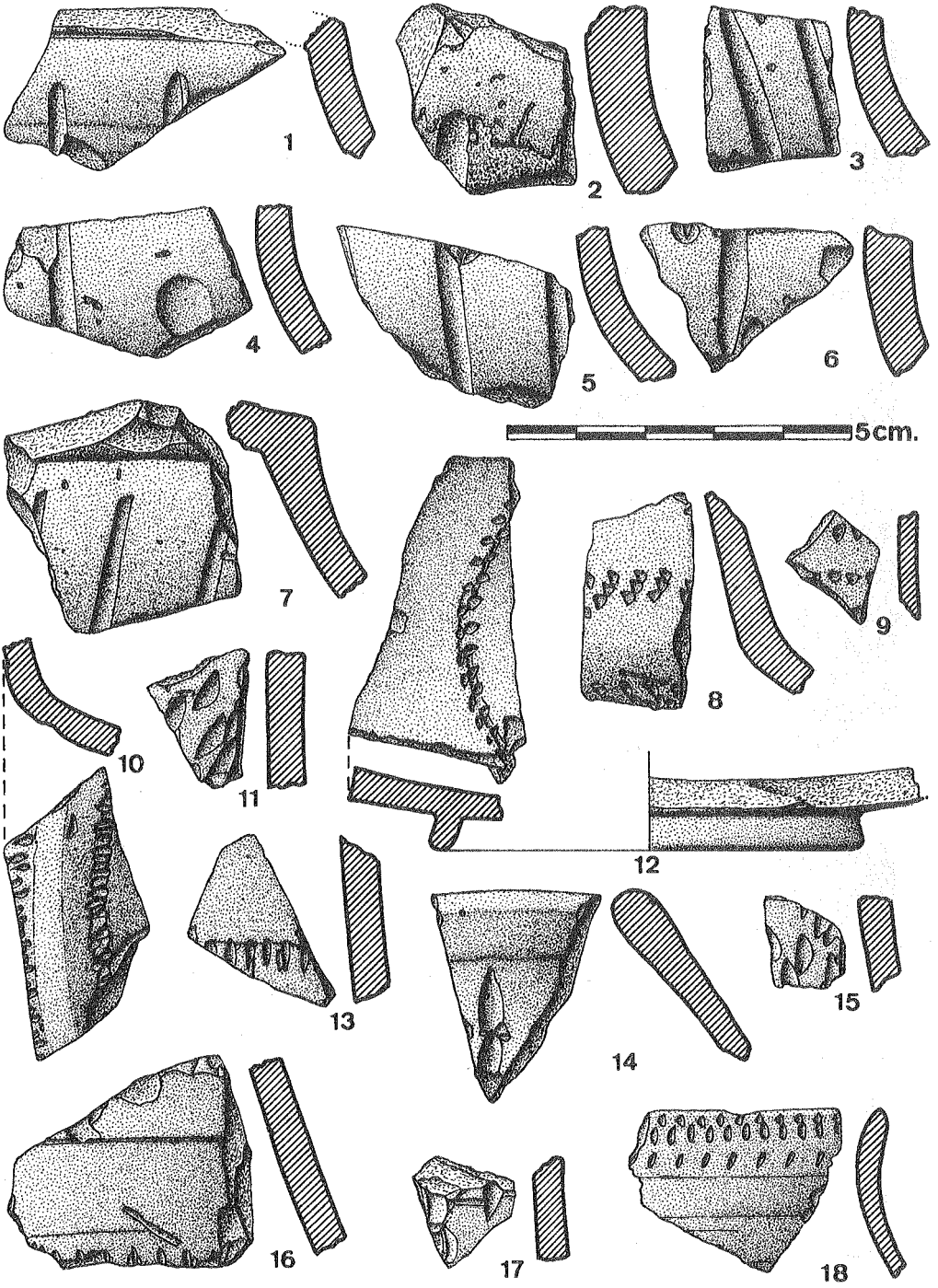


FIGURA 21. *Cerámicas africanas y tardorromanas.*

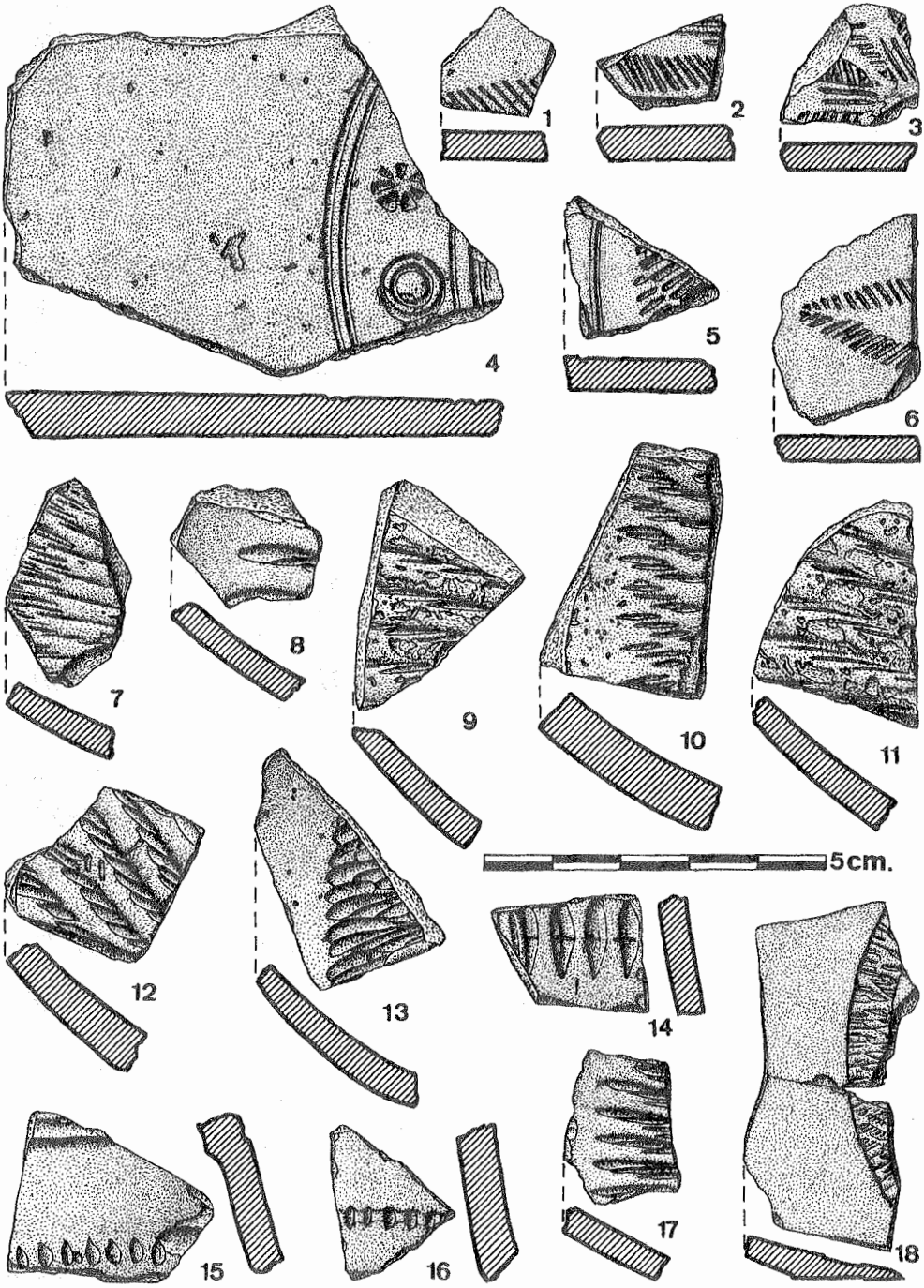


FIGURA 22. *Sigillatas africanas.*

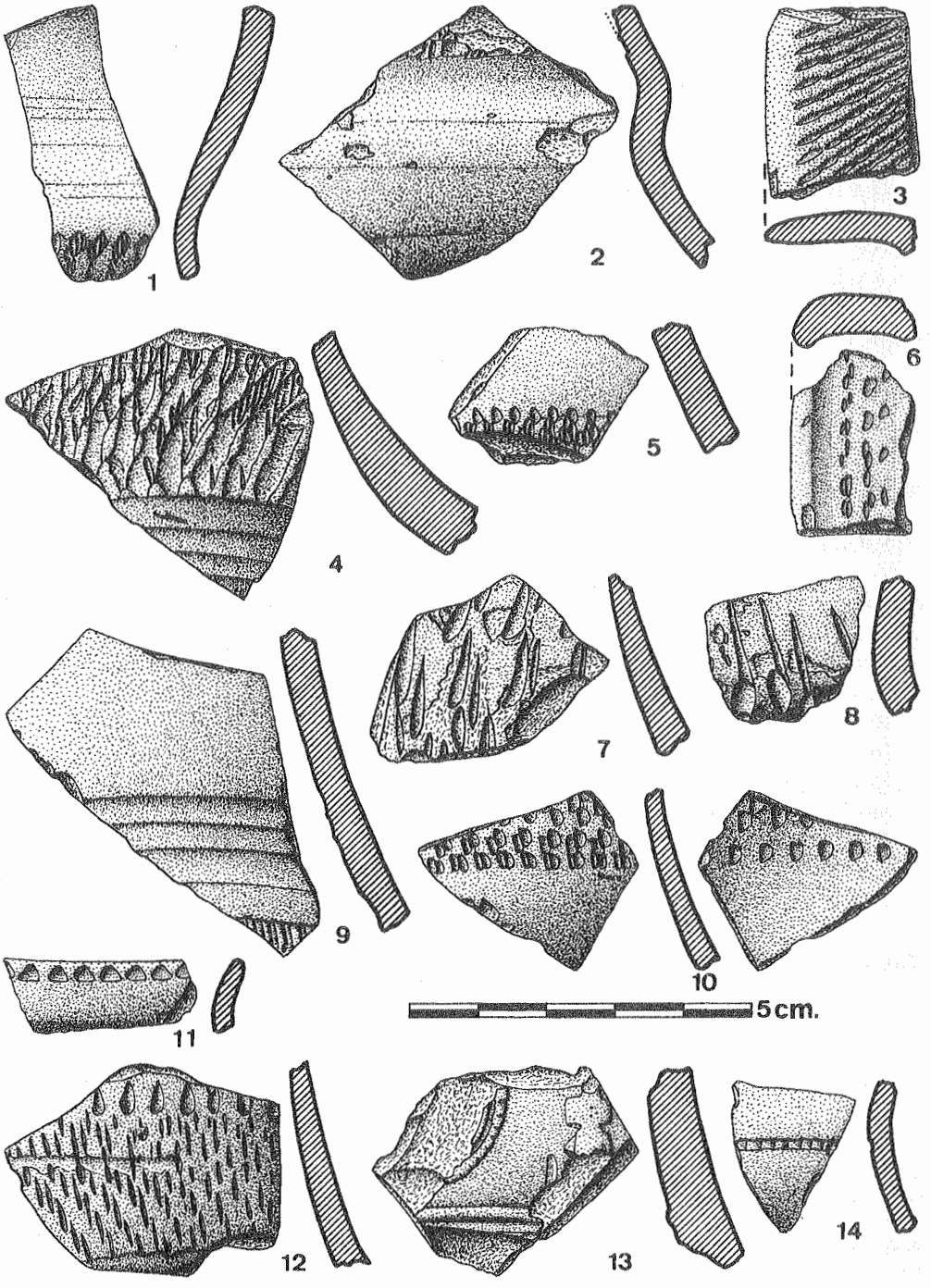


FIGURA 23. *Cerámicas romanas.*

Clara B

Sólamente hay un fragmento de la forma Lamboglia 2.

Lucente

Hay fragmentos de la forma 1 / 3 A de Lamboglia representados en fig. 19, nº 4, 12 y 13 y de la 1 / 3 B en fig. 19, nº 2, 7 y 9 a 11.

Hay otros que no hemos logrado identificar su forma, entre ellos los de fig. 19, nº 1, 3, 5, 6 y 8 y fig. 22, nº 14.

Clara C

Entre los fragmentos recogidos se reconocen las formas Hayes 44, 50 y 53 y hay una base con decoración a ruedecilla (Fig. 22, nº 18).

Clara A / C

Solamente hay un fragmento que es de la forma 27 de Lamboglia.

Clara D

Hemos constatado las siguientes formas:
Hayes 59. Fig. 21, nº 1, 2 y 4 a 7.
Hayes 59 ó 63. Fig. 21, nº 3.
Hayes 91 ó 92. Fig. 22, nº 7, 9 y 11.
Hayes 53, 91 ó 92. Fig. 22, nº 8, 10, 12, 13 y 17.
Sin representar también están las formas Hayes 34, 52, 60, 61, 67, 70, 76, 78 y 81.

También hemos representado fragmentos de bases de fuentes con decoración en fig. 20, nº 1 a 20 y fig. 22, nº 1 a 6 y un fragmento de borde con decoración impresa a ruedecilla (Fig. 21, nº 14).

Relieves aplicados

De este tipo de cerámica, que Salomonson clasificó como del tipo A / C[11] y que Martín considera que serían de clara D[12], hemos encontrado 4 fragmentos que corresponden a la base de platos.

---

11 SALOMONSON, J. W., «Etudes sur la céramique romaine de África. Sigillée claire et céramique commune de Henchir el Quiba (Raqqada) en Tunisie Central», *Bulletin van de Vereeniging tot Bevordering der Kennis van de Antieke Beschaving te´s Gravenhage XLIII,* 1968, 80-145; «Spätrömische rote Tonware mit Reliefverzierung aus nordafrikanischen Werstätten. Entwicklungsges chichtche Untersuchungen zur reliefgeschmückten Terra Sigillata Chiara «C». *Bulletin van de Vereeniging tot Bevordering der Kennis van de Antieke Beschaving te's Gravenhage XLIV,* 1969.

12 MARTÍN, G., «Problemas de metodología, cronología y difusión de algunos tipos de sigillata clara y su localización en la provincia de Alicante», *Revista del Instituto de Estudios Alicantinos 18,* 1979, 7-66.

El de fig. 5, nº 27 está decorado con lo que creemos, con dudas, puede ser un motivo vegetal.

El de fig. 7, nº 4 conserva parte de una figura masculina de cabeza barbada. El cuerpo presenta una vestimenta que deja libre el hombro derecho y lleva una especie de cinturón debajo del cual aparecen lo que creemos podían ser los pliegues. Entre los motivos decorativos de esta cerámica se señala la representación de Hércules y de personajes togados[13].

En el de fig. 7, nº 6 se ven los cuartos traseros de un cuadrúpedo de larga cola. La figura está cubierta con pequeñas protuberancias redondeadas.

Por último el de fig. 7, nº 8 tiene decoración vegetal.

Terra Sigillata Hispánica Tardía Meridional (T.S.H.T.M)

Para el estudio de esta cerámica hemos seguido la clasificación de Orfila[14]

Forma 1. Fig. 21, nº 18; fig. 23, nº 11 y 14; fig. 24, nº 9; fig. 26, nº 1 a 21; fig. 27, nº 1 a 21; fig. 29, nº 1 a 4, 7, 9, 10, 12 y 16; fig. 31, nº 12; fig. 32, nº 1 a 22; fig. 34, nº 1; fig. 37, nº 7, 11 y 17; fig. 41, nº 1 y 5; fig. 42, nº 7, 8 y 17 y fig. 47, nº 1, 4, 6, 8 y 16.

Forma 2. Fig. 24, nº 1; fig. 28, nº 6, 10 a 13, 16 y 17; fig. 30, nº 11; fig. 34, nº 4; fig. 35, nº 3, 4, 7 y 8 y fig. 36, nº 11, 14 y 15.

Forma 3. Fig. 31, nº 1 a 4, 8, 9 y 11; fig. 35, nº 5; fig. 36, nº 1 y 8; fig. 42, nº 4 y fig. 47, nº 22;

Forma 9. Fig. 25, nº 1 a 15; fig. 29, nº 11 y 14; fig. 33, nº 4 a 8 y 10; fig. 37, nº 19, 25 y 26; fig. 40, nº 5; fig. 43, nº 2, 4, 5, 7, 9 y 11 y fig. 46, nº 2, 3, 5, 8, 9 y 11 a 16. Posiblemente también son de esta forma los fragmentos de fig. 29, nº 5; fig. 33, nº 1 a 3, 9 y 11; fig, 40, nº 3, 4, 6 y 7; fig. 43, nº 1, 3, 6, 8 y 10 y fig. 44, nº 5 y fig. 46, nº 1, 4, 6, 7 y 10.

Forma 10. Fig. 35, nº 1 y 6 y fig. 44, nº 2 a 4, 6 y 8.

De la forma 1 ó 10. Fig. 44, nº 1.

De la forma 2 ó 3. Fig. 23, nº 2; fig. 24, nº 2 y 12; fig. 28, nº 1 a 5, 7 a 9, 14, 15 y 18; fig. 30, nº 1 a 10, 12 a 17; fig. 31, nº 5 a 7 y 10; fig. 36, nº 2 a 7, 9, 10, 12 y 13; fig. 37. nº 1, 4, 10, 16, 21 y 23; fig. 42, nº 1 a 3 y fig. 47, nº 3.

De la forma 3 ó 9. Fig. 43, nº 12.

También se han recogido algunos fragmentos de la forma 4.

Sin forma por dificultad en su identificación tenemos: fig. 21, nº 15 a 17; fig. 23, nº 1, 4, 5, 9 y 10; fig. 24, nº 3 a 8 y 10; fig. 25, nº 16; fig. 29, nº 6, 8 y 13; fig. 34, nº 2, 3 y 5 a 16; fig. 35, nº 2 y 9; fig. 37, nº 2, 3, 5, 6, 8, 9, 12 a 15, 18, 20, 22 y 24; fig. 38, nº 1 a 20; fig. 39, nº 1 a 16; fig. 40, nº 1, 2 y 8; fig. 41, nº 2 a 4 y 6 a 22; fig. 42, nº 5, 6, 9 a 16, 18 y 19; fig. 44, nº 7; fig. 45, nº 1 a 17 y fig. 47, nº 2, 5, 7, 9 a 15 y 17 a 21.

Paredes finas

Hay fragmentos de la forma XXXVIII de Mayet (Fig. 5, nº 2 a 6 y 8), con alguna duda en el último, que también podría ser de la XXXVII.

---

13 MARTÍN, G., *art. cit.*, 34 y 35.

14 ORFILA, M., «Terra Sigillata Hispánica Tardía Meridional», *Archivo Español de Arqueología* 66, 1993, 125-147.

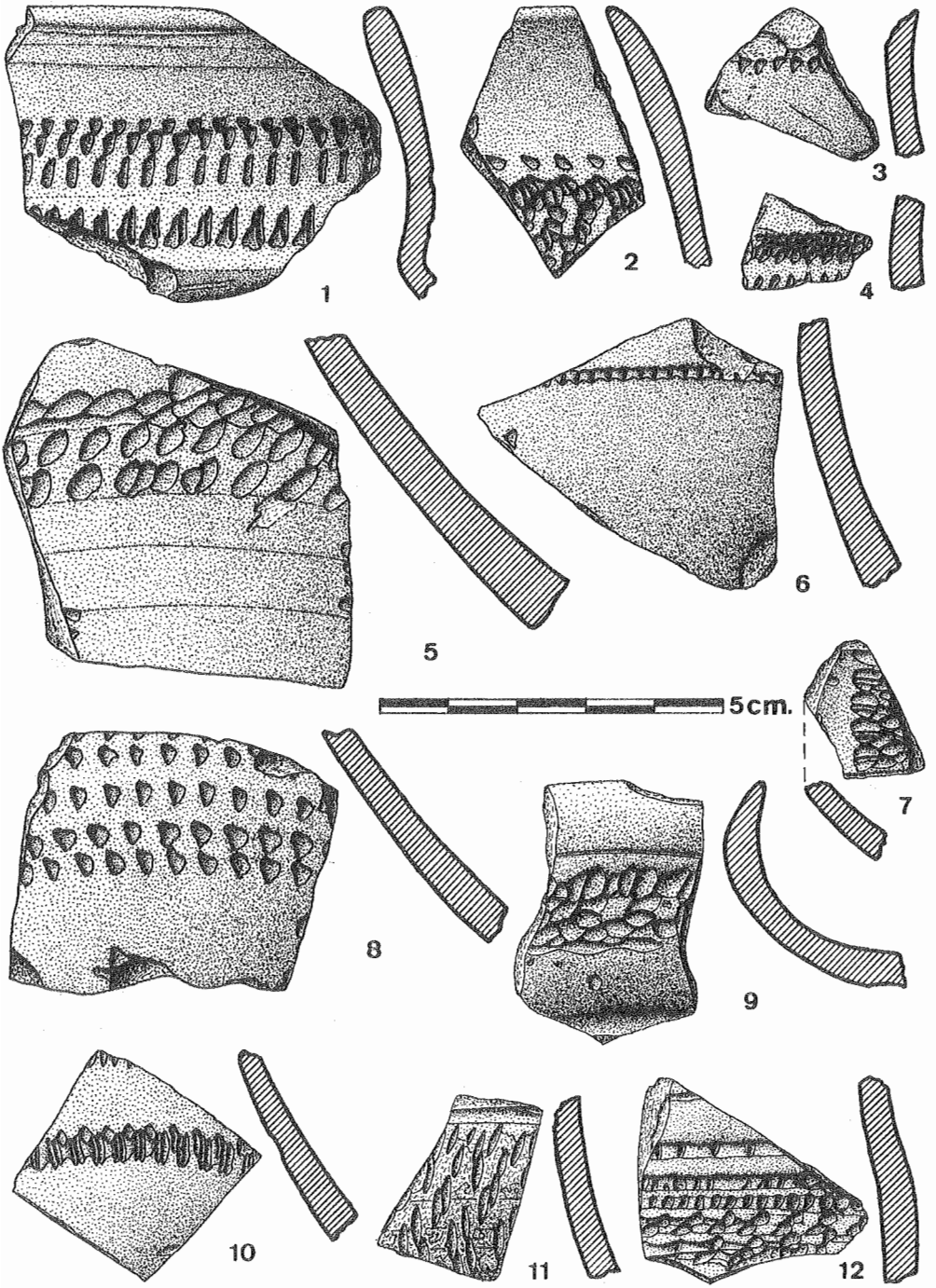


FIGURA 24. *Cerámica tardorromana.*

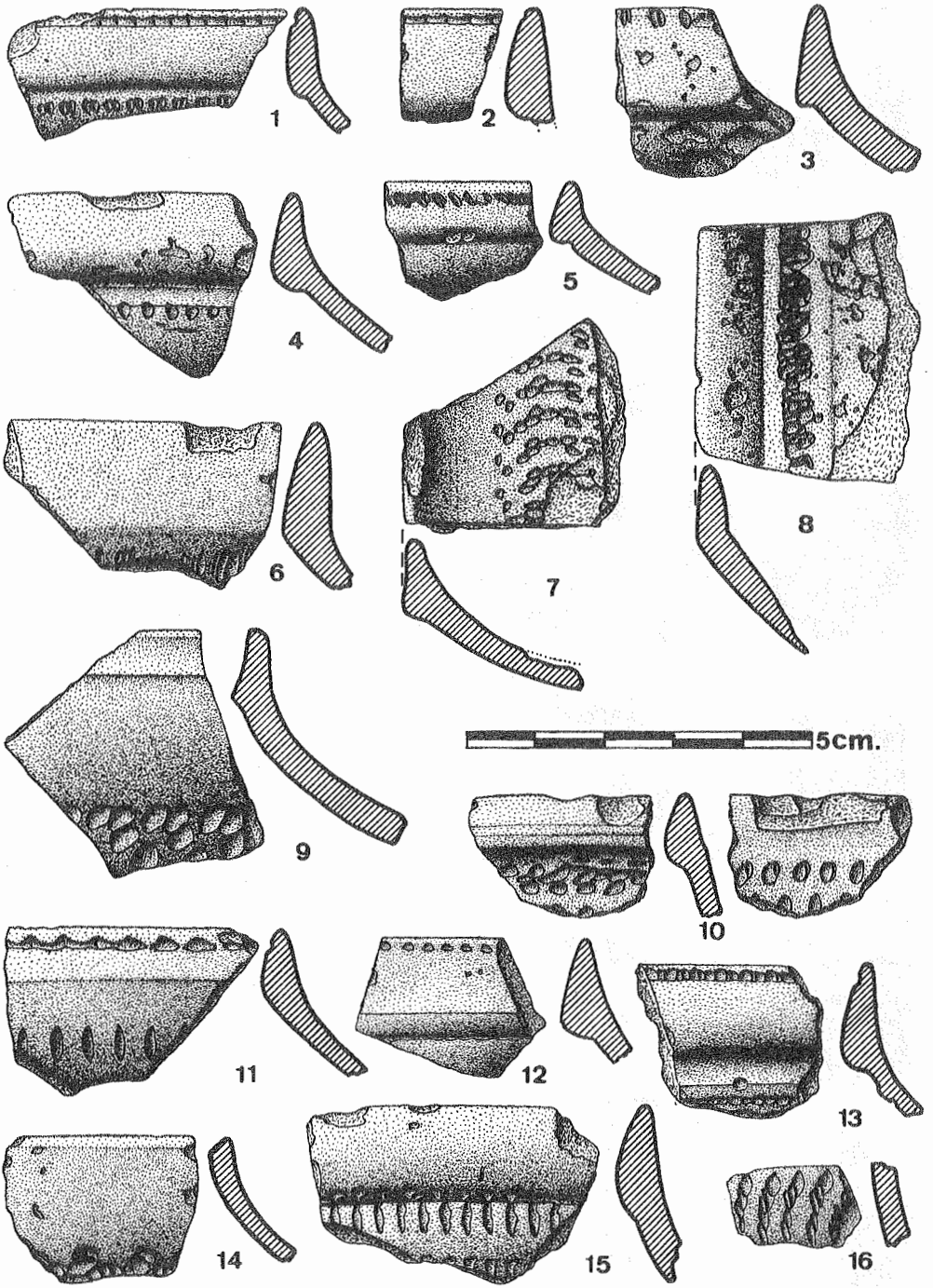


FIGURA 25. *Cerámica tardorromana.*

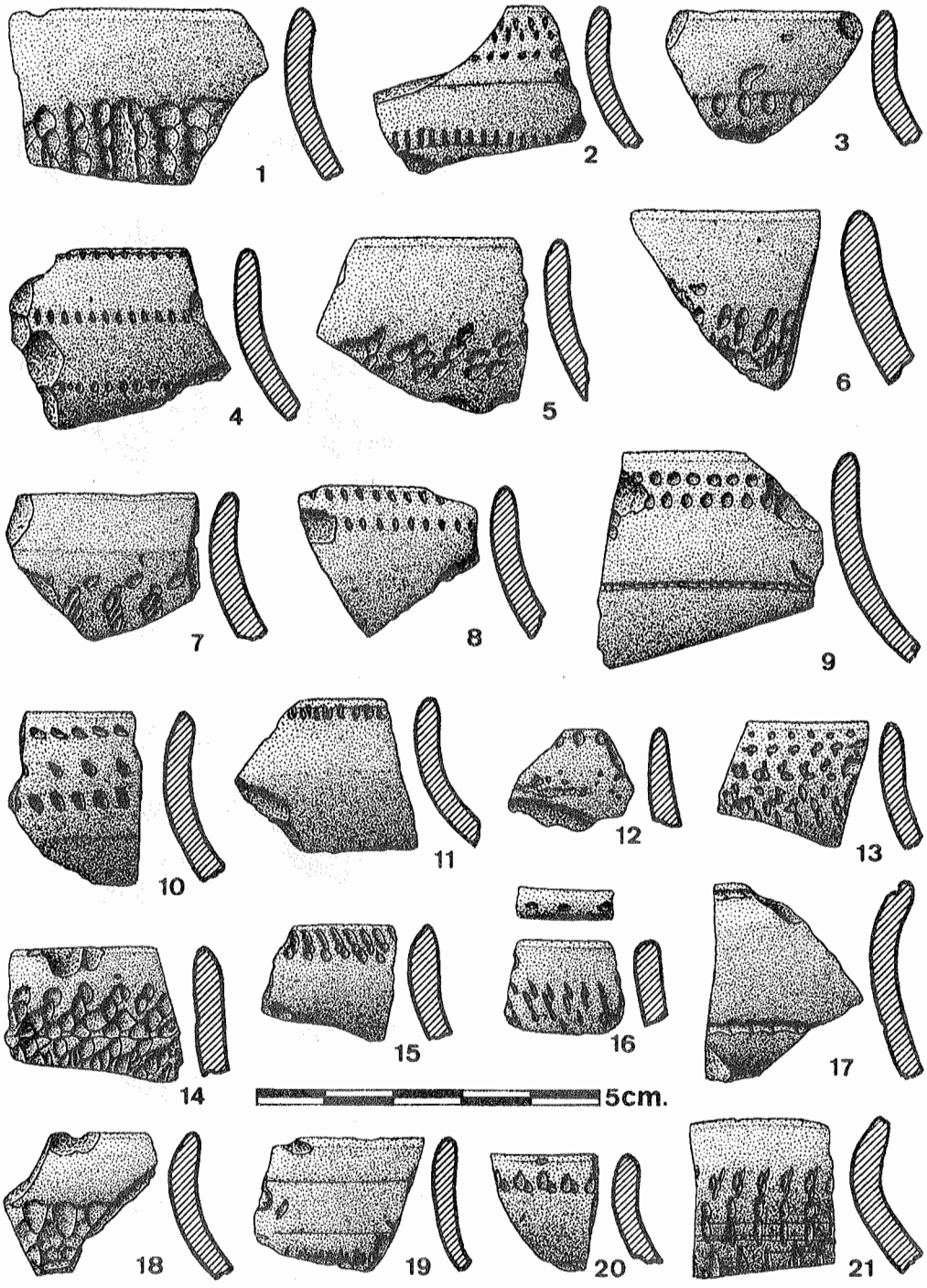


FIGURA 26. *Cerámica tardorromana.*

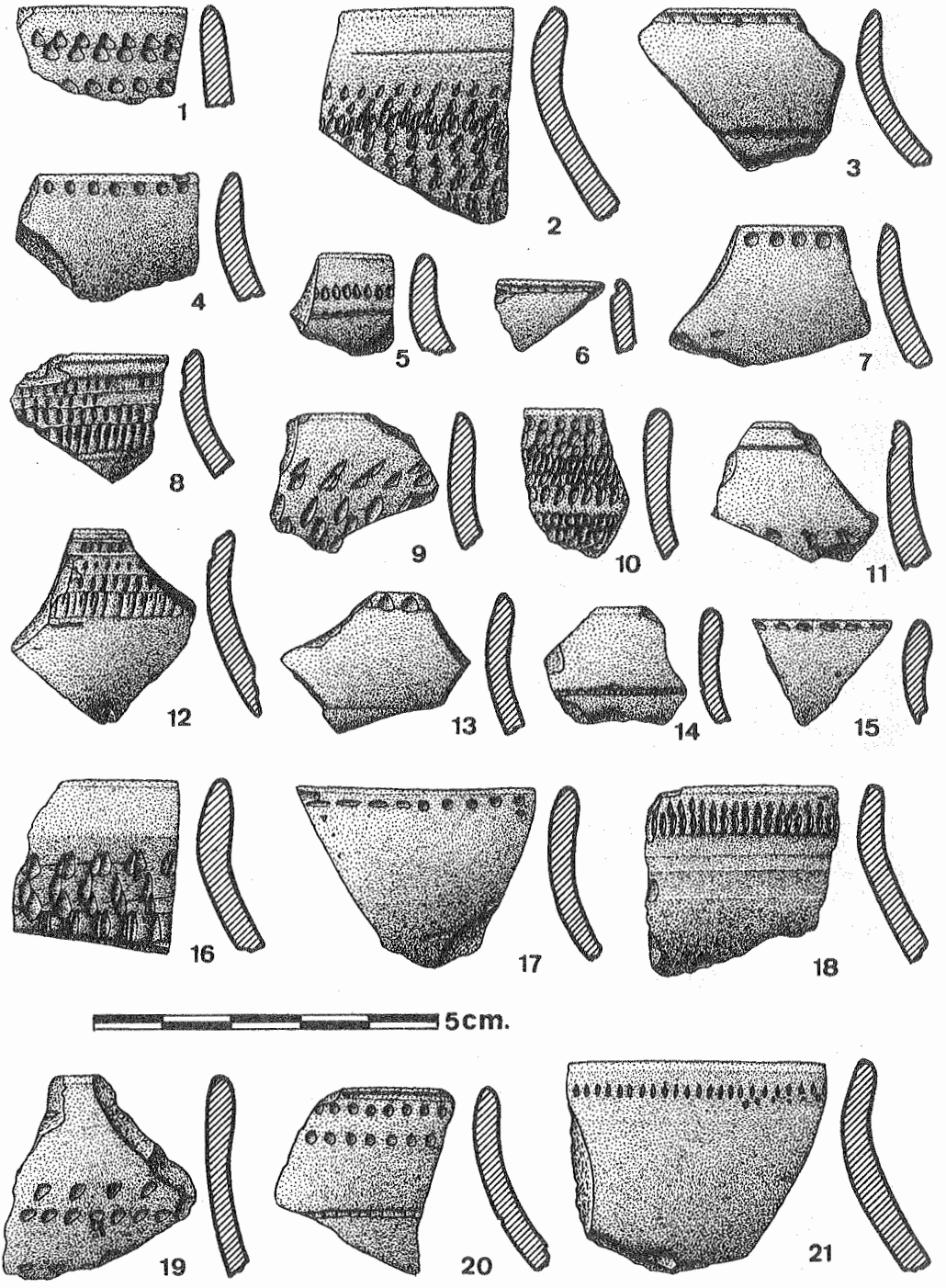


FIGURA 27. *Cerámica tardorromana.*

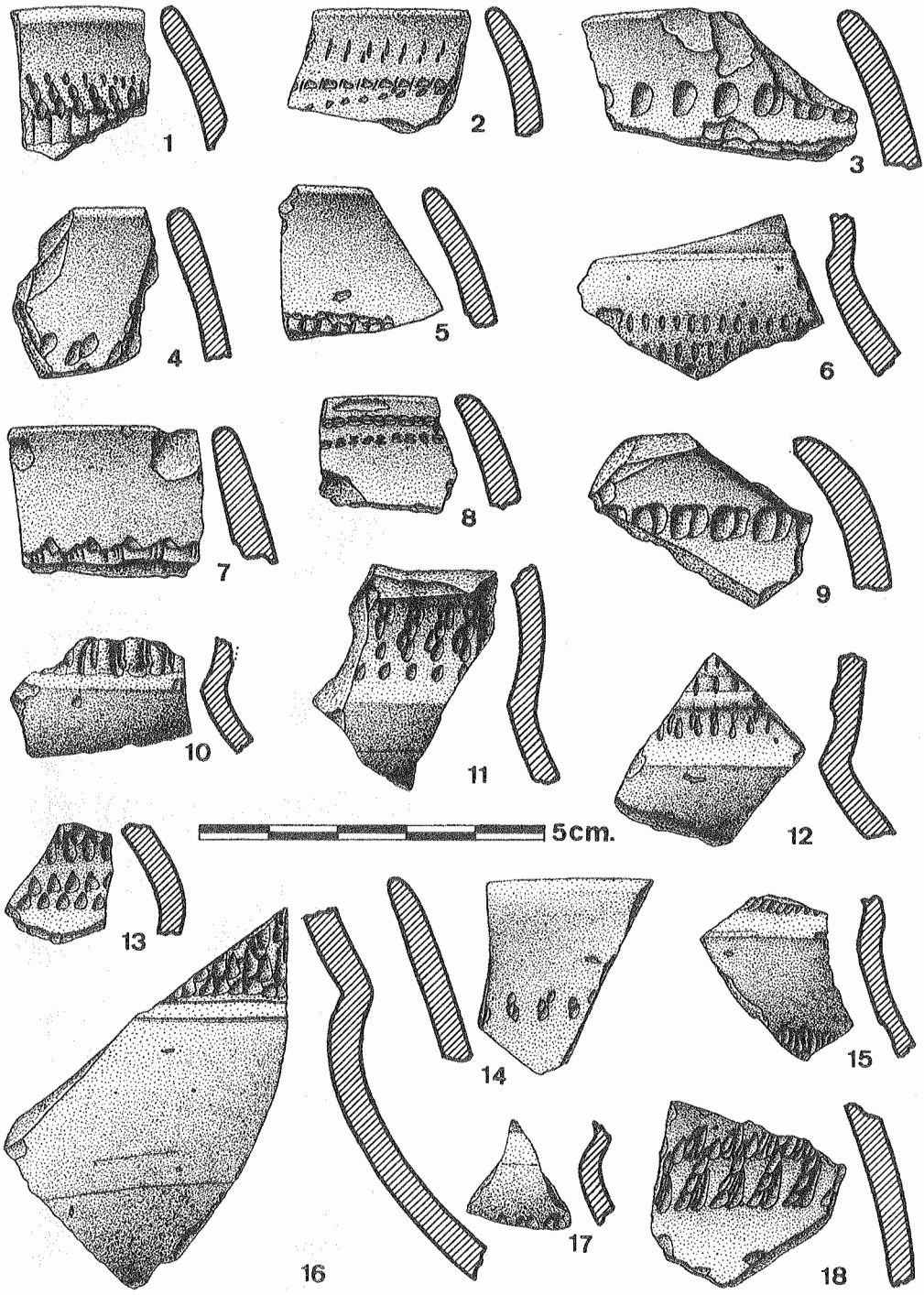


FIGURA 28. *Cerámica tardorromana.*

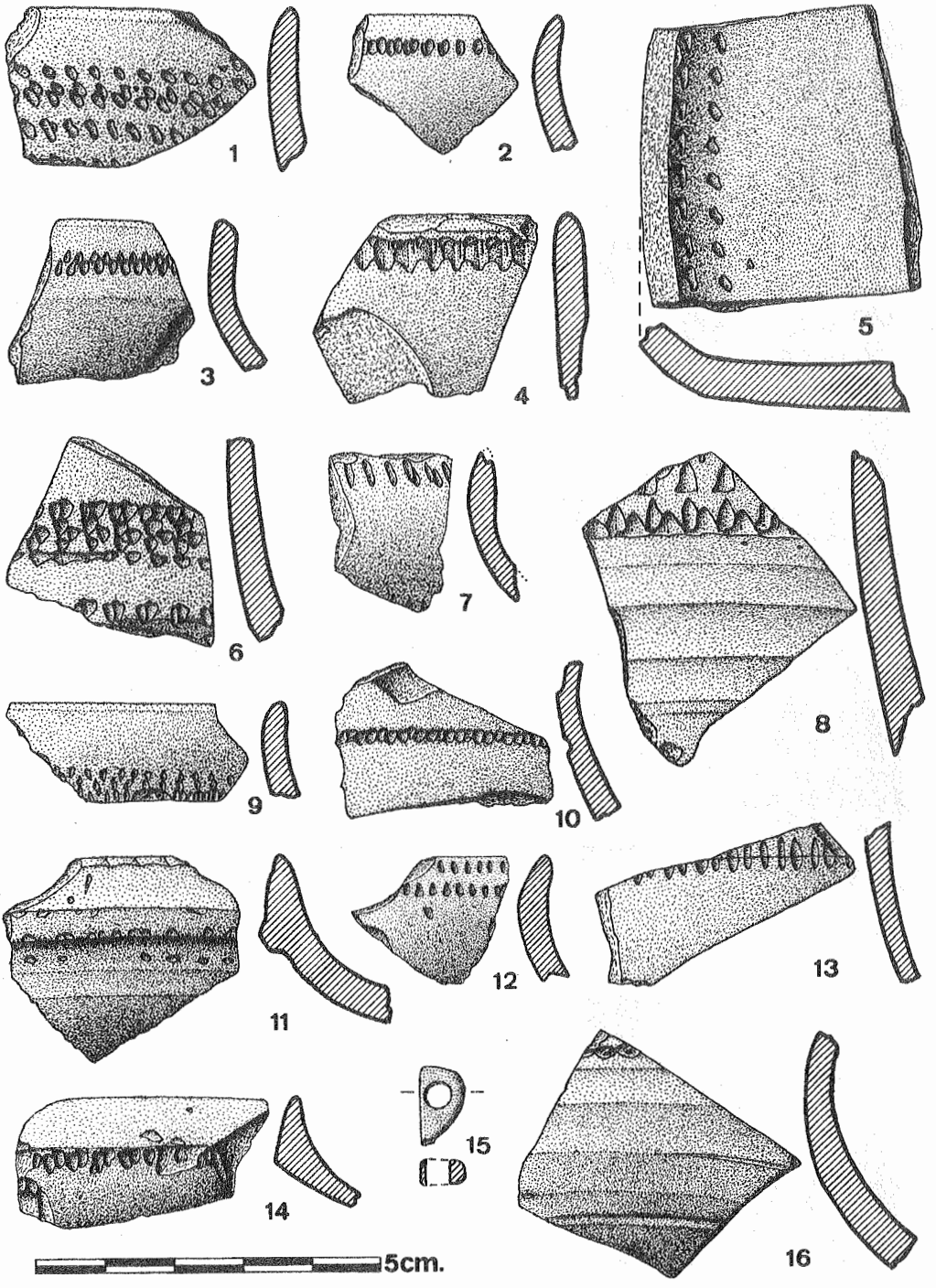


FIGURA 29. *Cerámica tardorromana y objeto de bronce nº 15.*

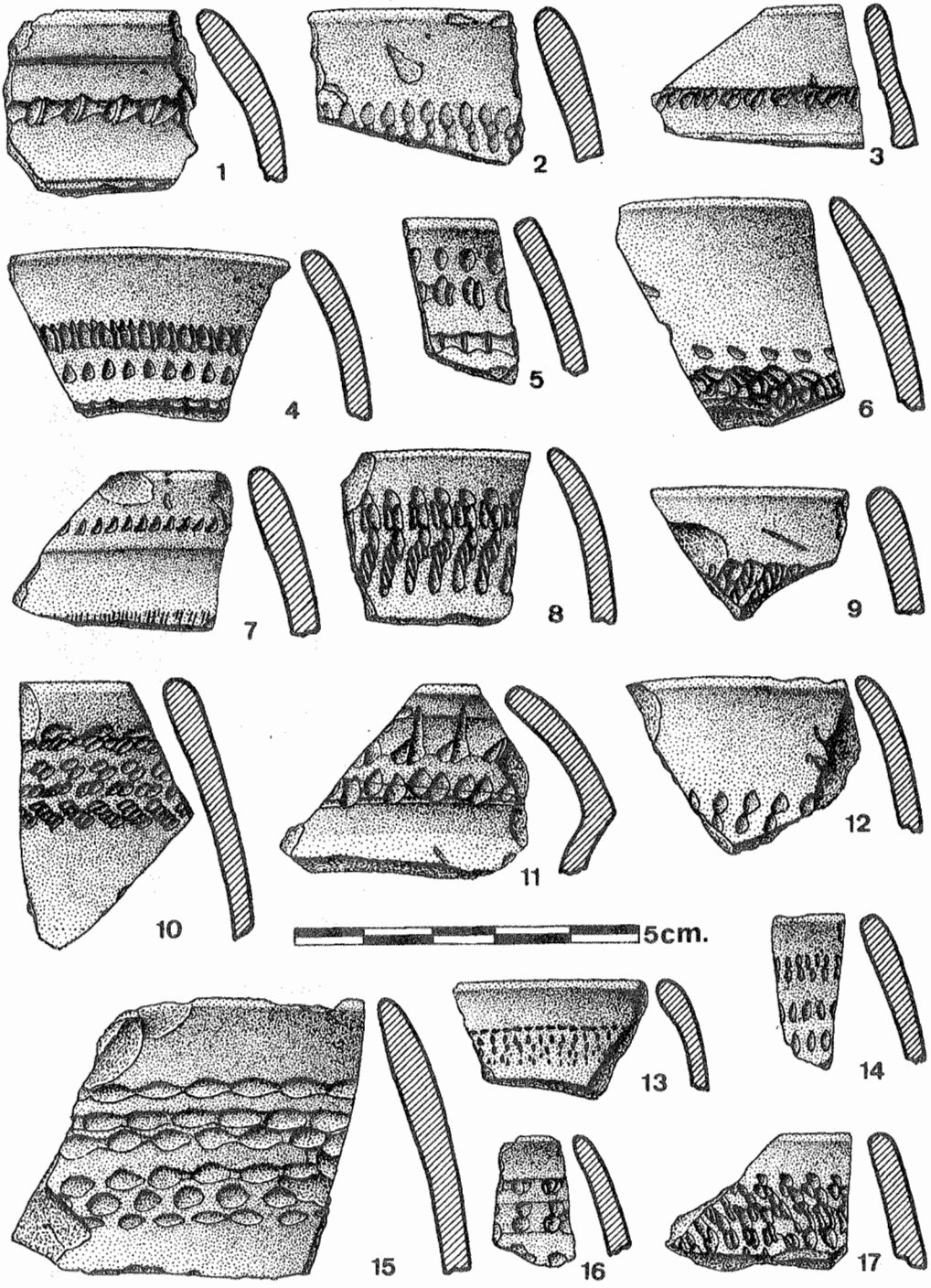


FIGURA 30. *Cerámica tardorromana.*

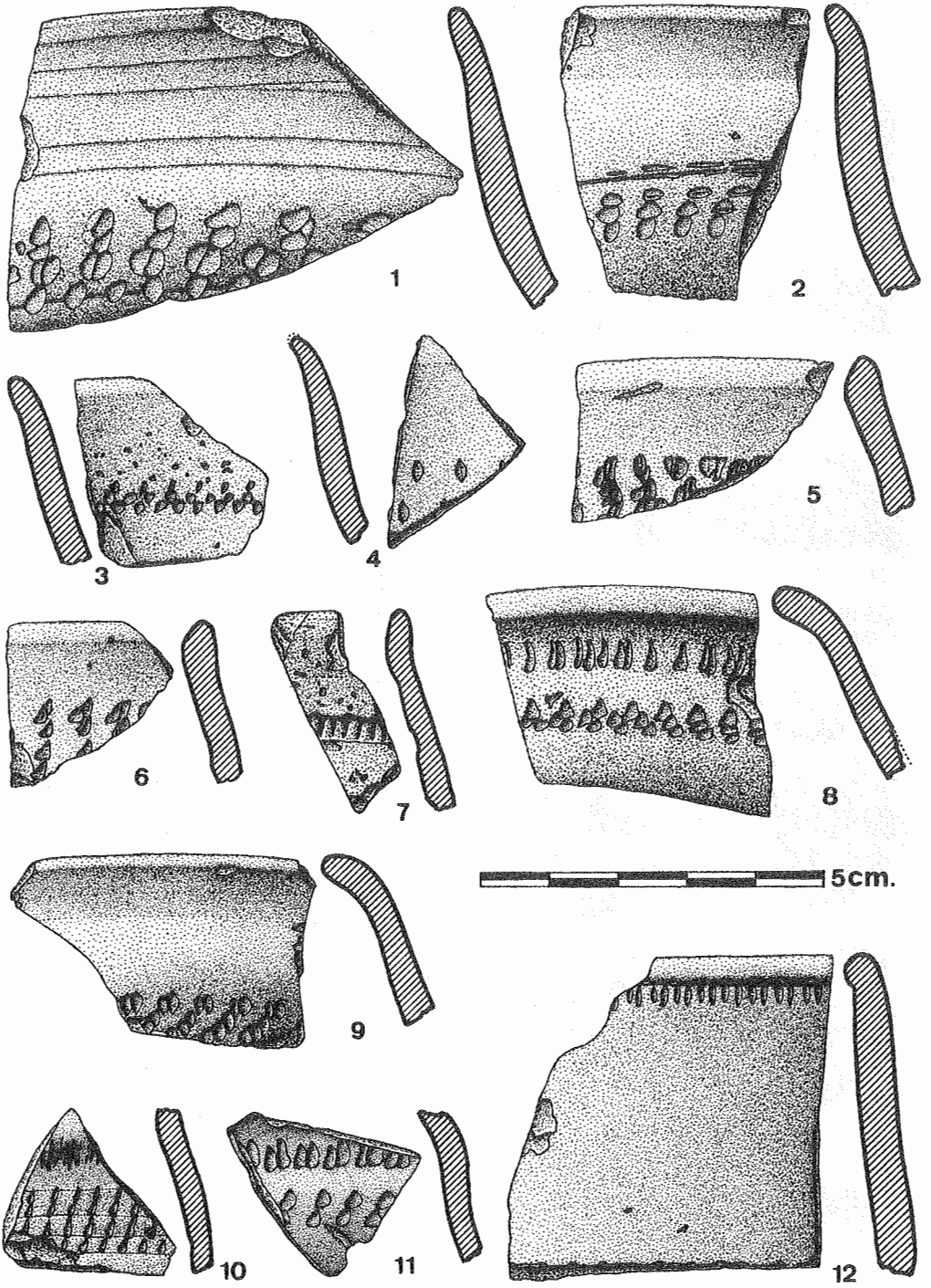


FIGURA 31. *Cerámica tardorromana.*

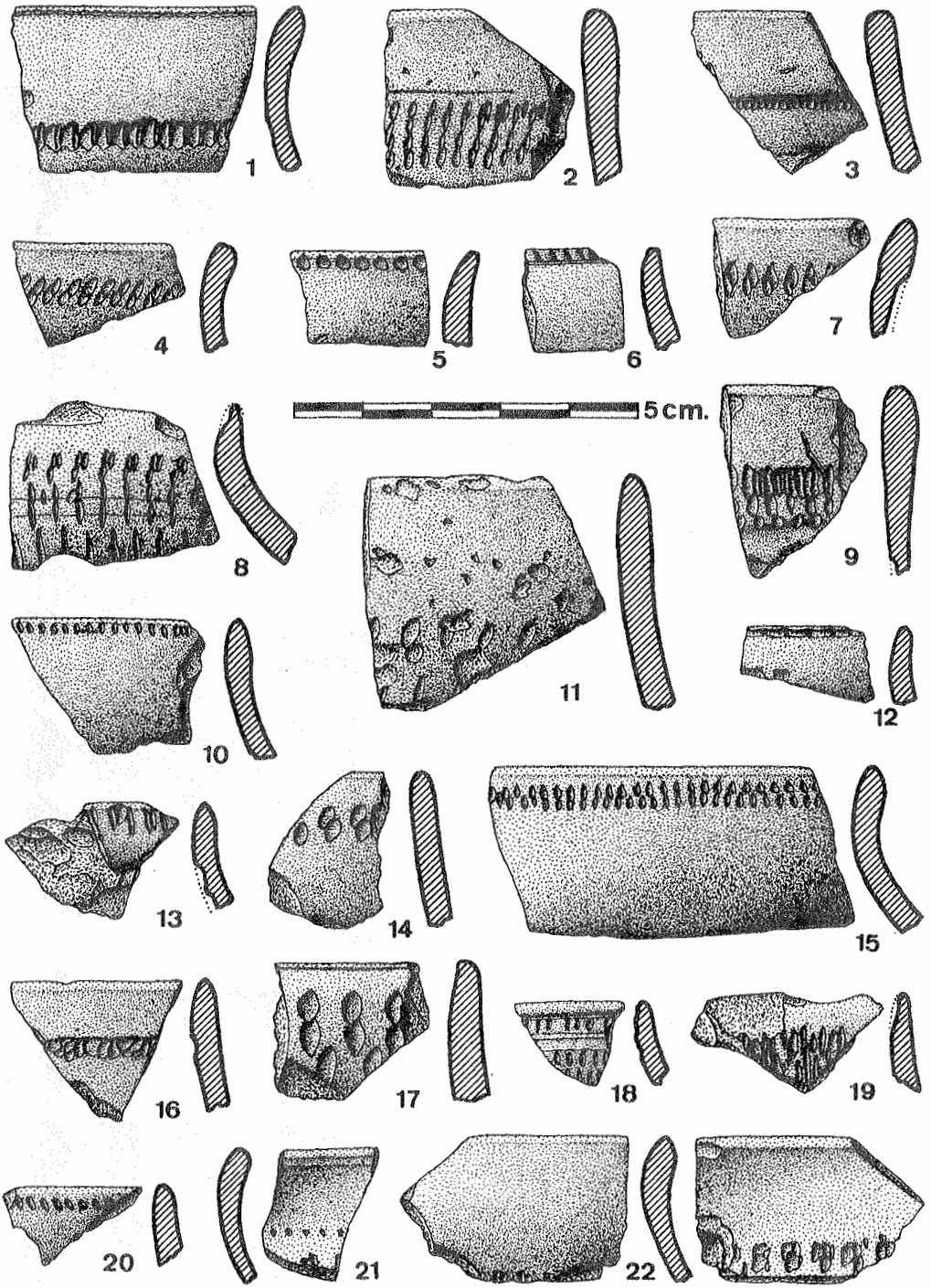


FIGURA 32. *Cerámica tardorromana.*

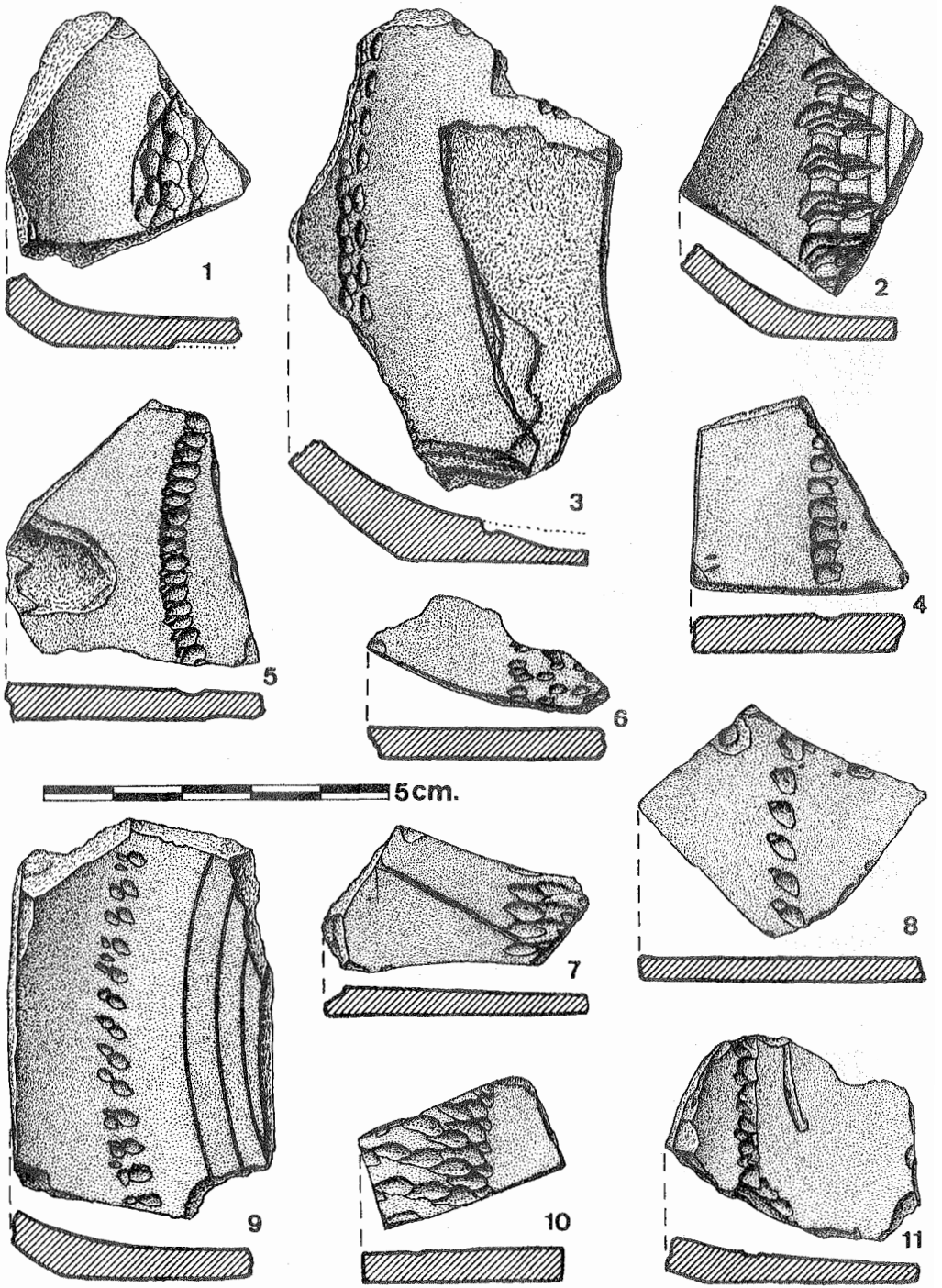


FIGURA 33. *Cerámica tardorromana.*

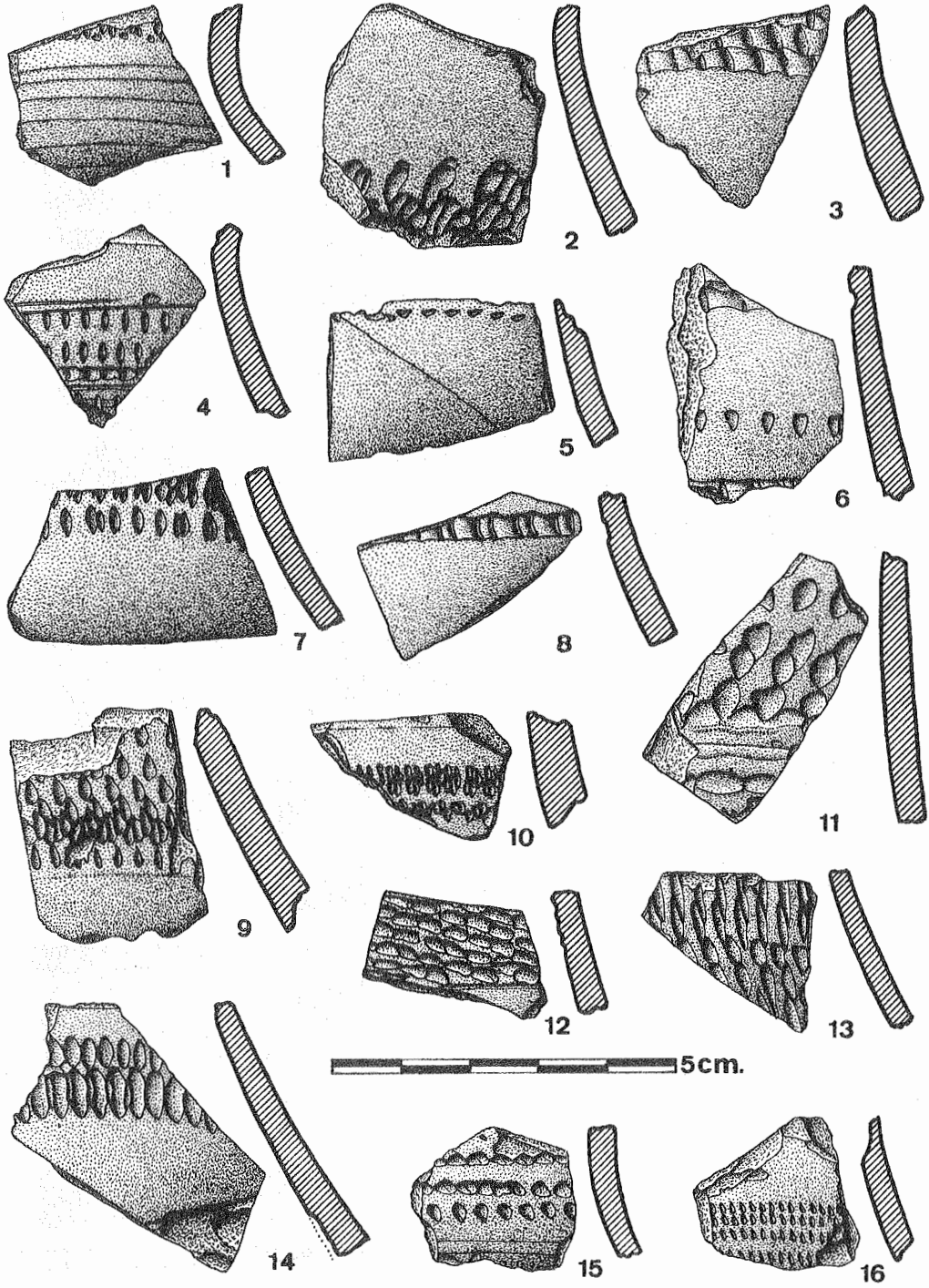


FIGURA 34. *Cerámica tardorromana.*

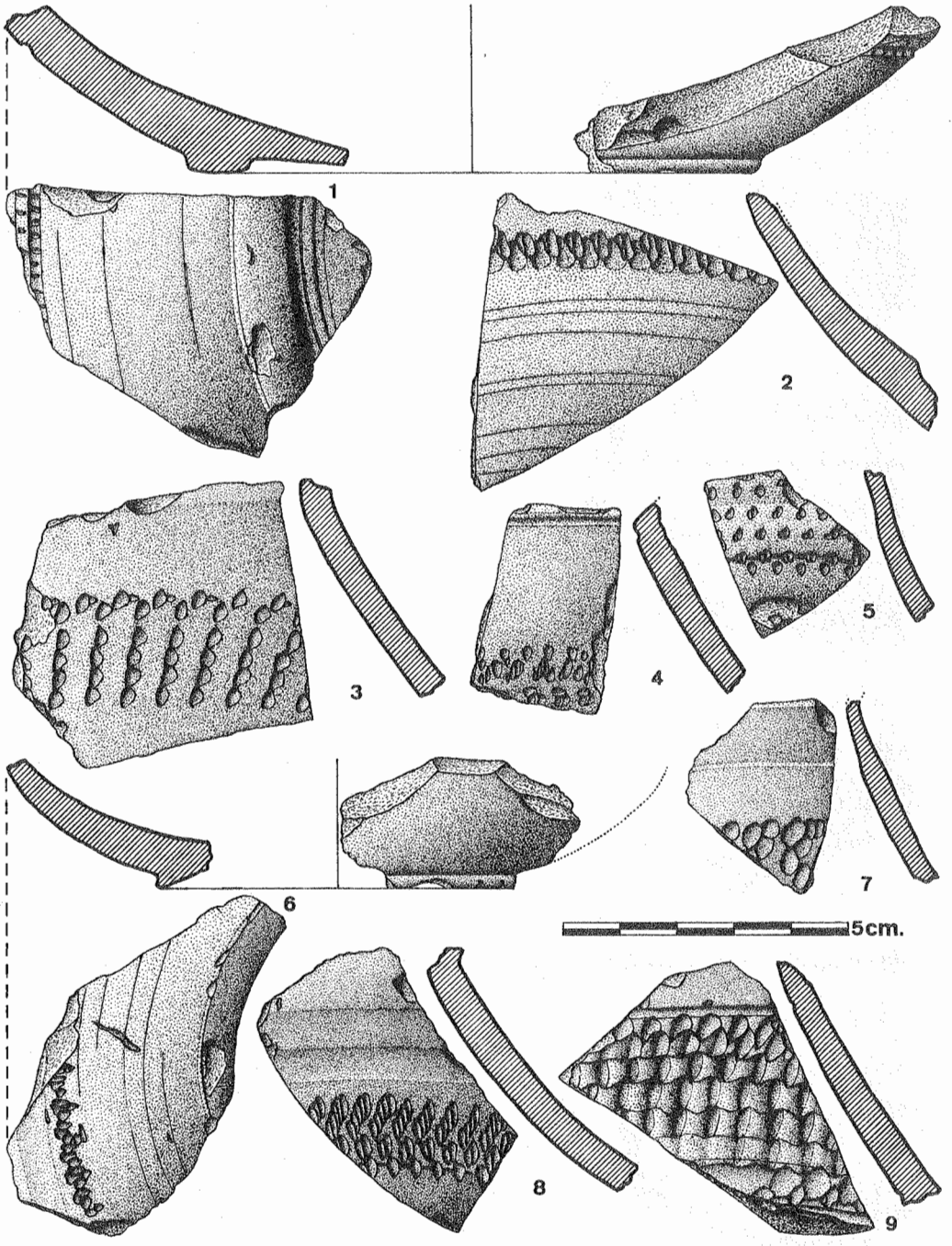


FIGURA 35. *Cerámica tardorromana.*

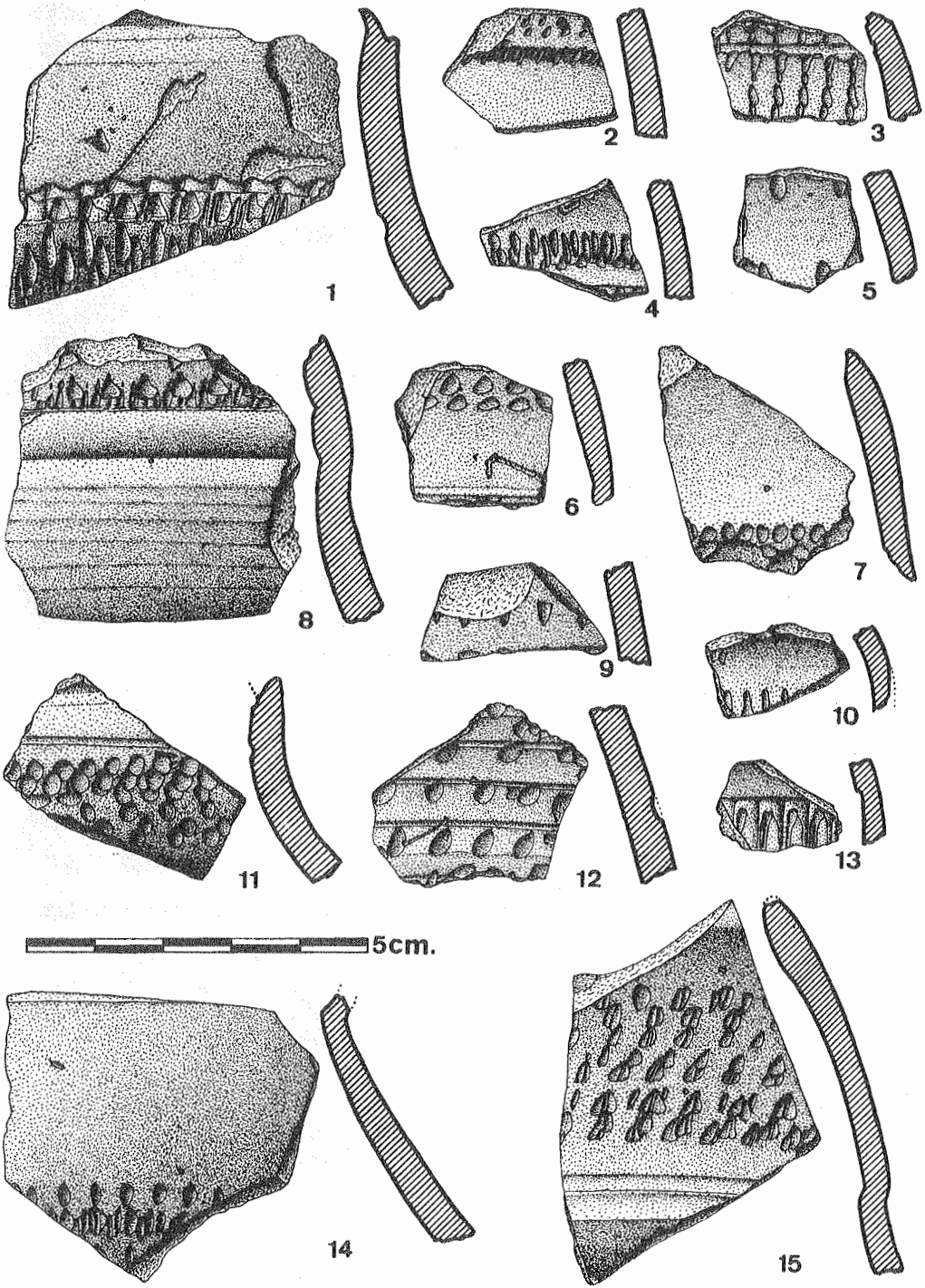


FIGURA 36. *Cerámica tardorromana.*

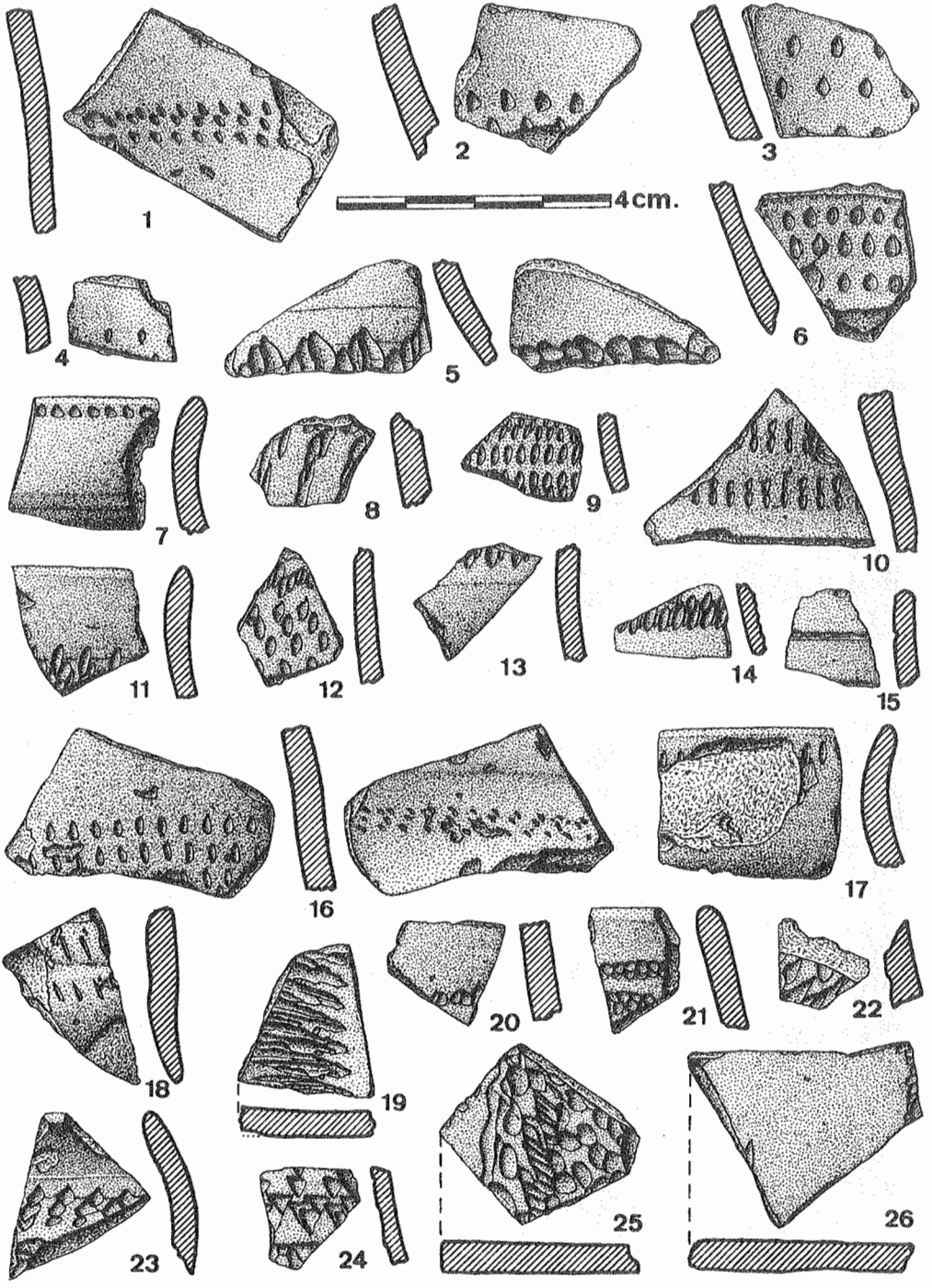


FIGURA 37. *Cerámica tardorromana.*

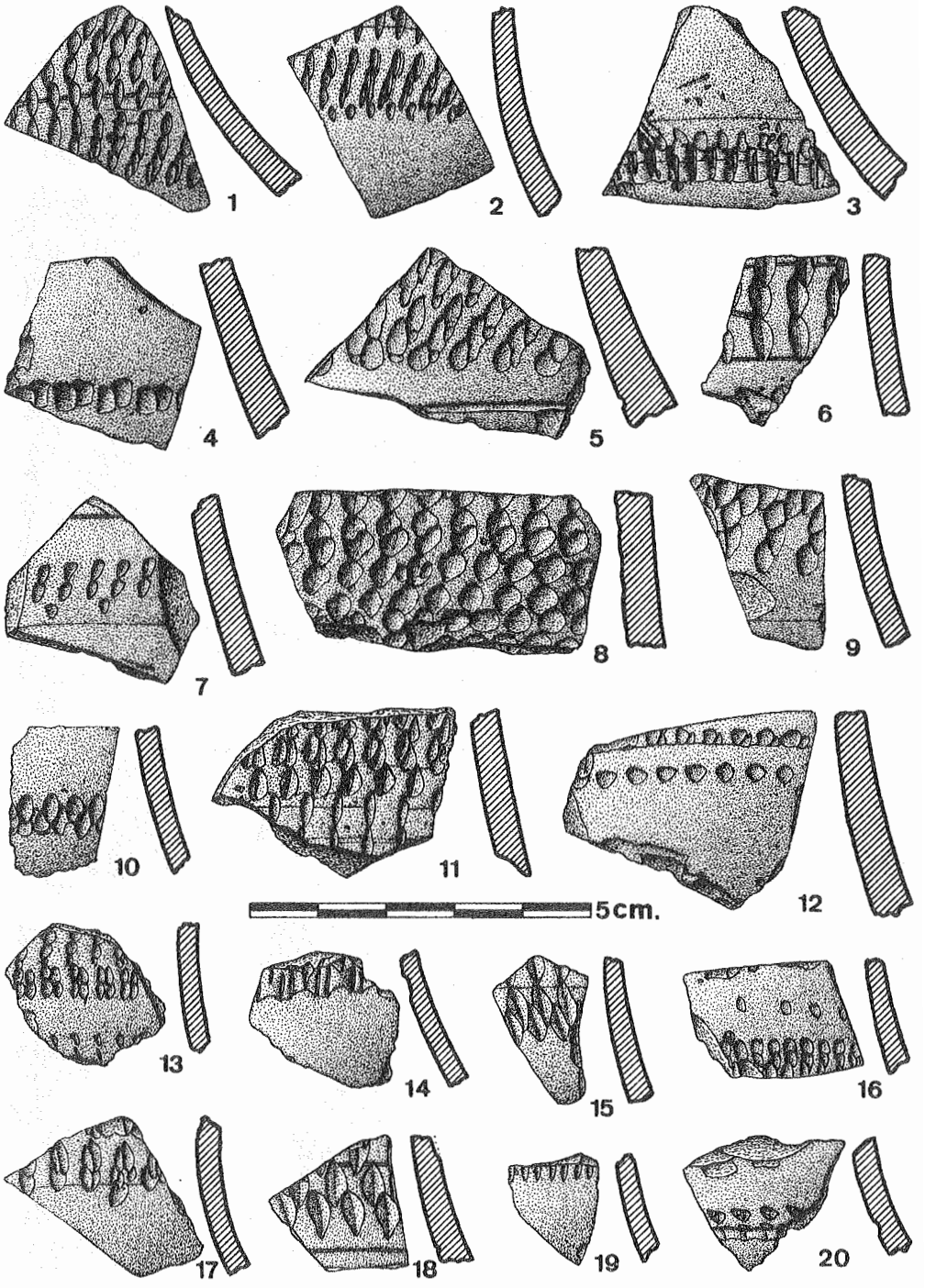


FIGURA 38. *Cerámica tardorromana.*

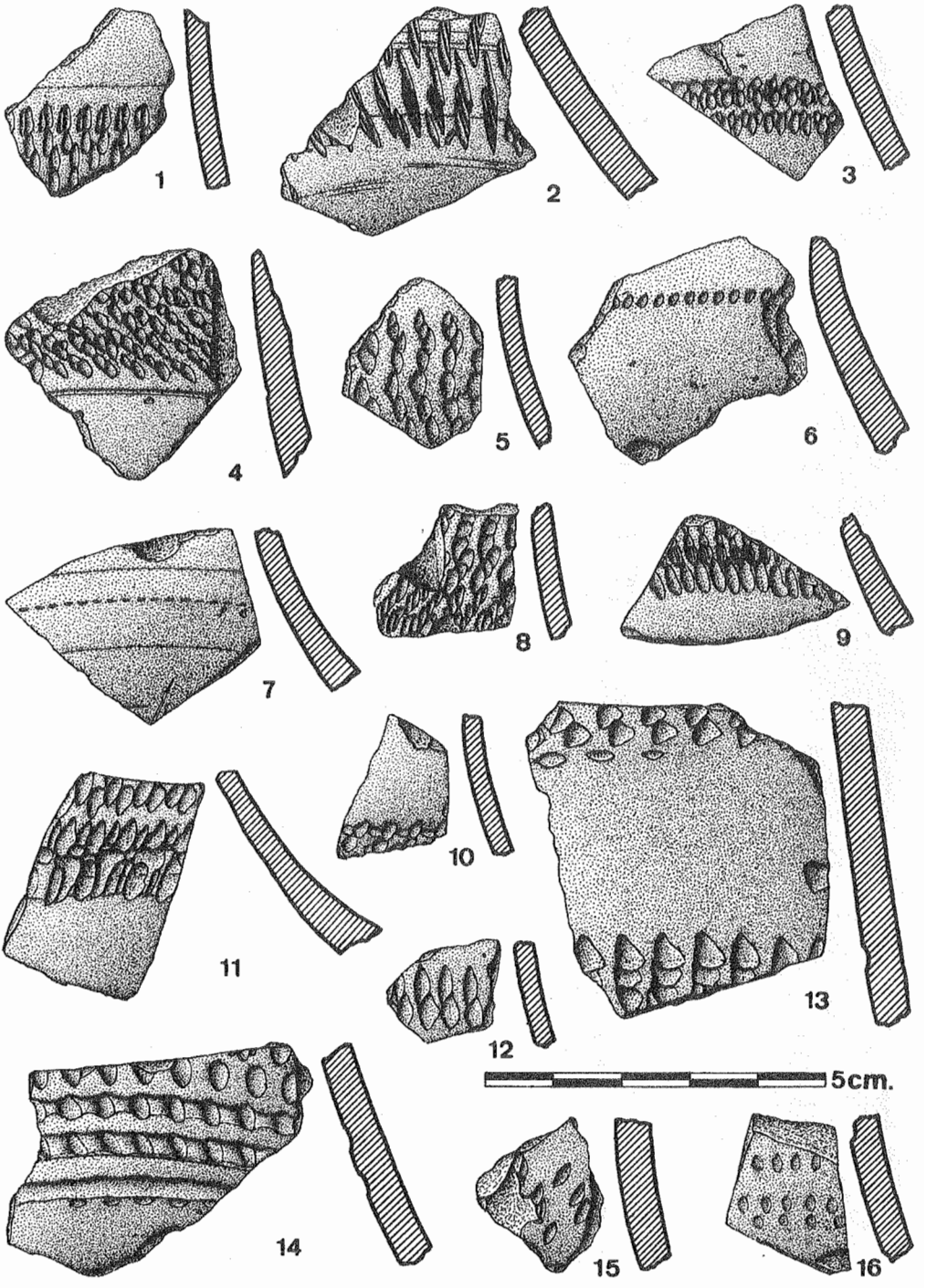


FIGURA 39. *Cerámica tardorromana.*

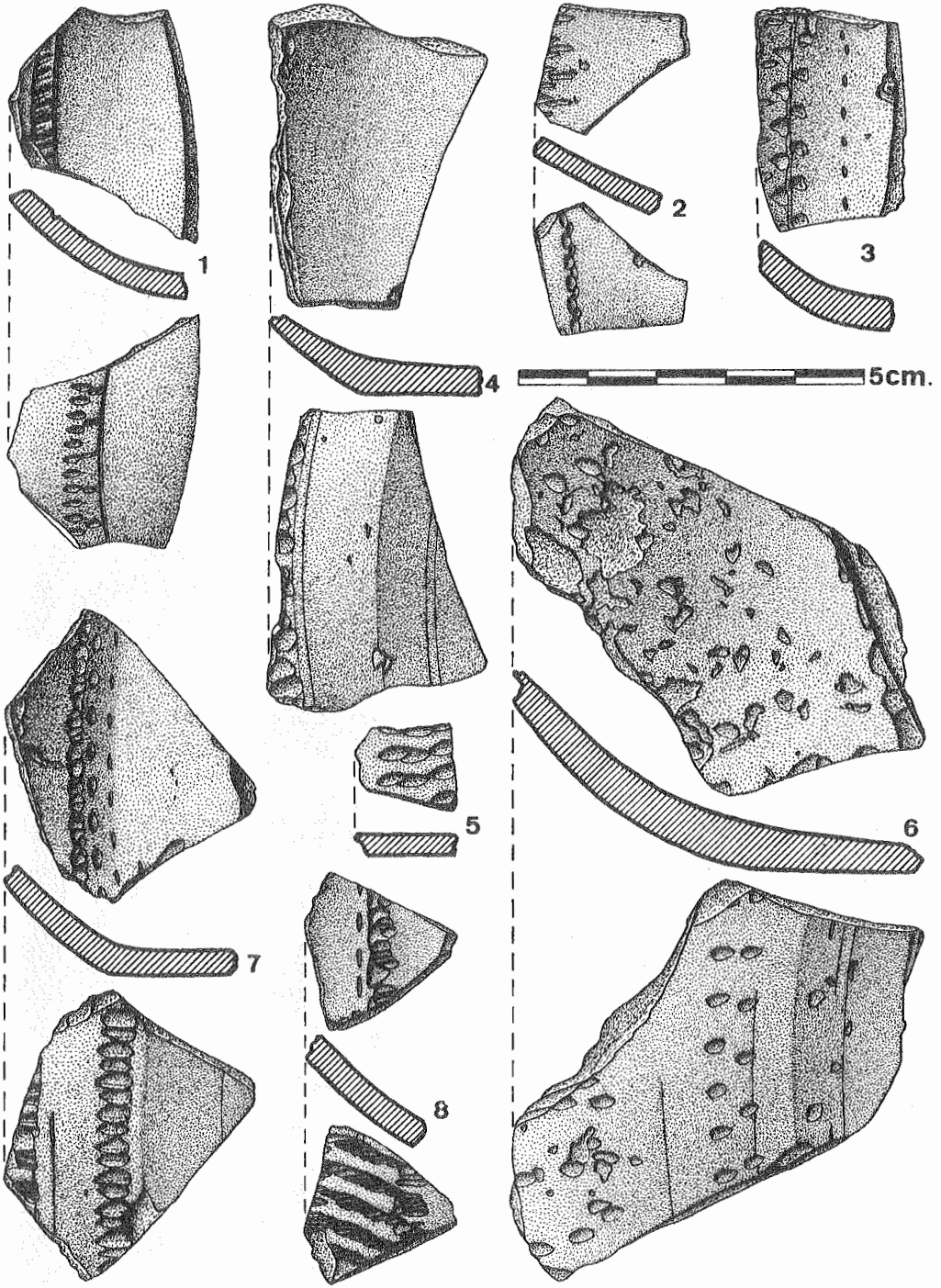


FIGURA 40. *Cerámica tardorromana.*

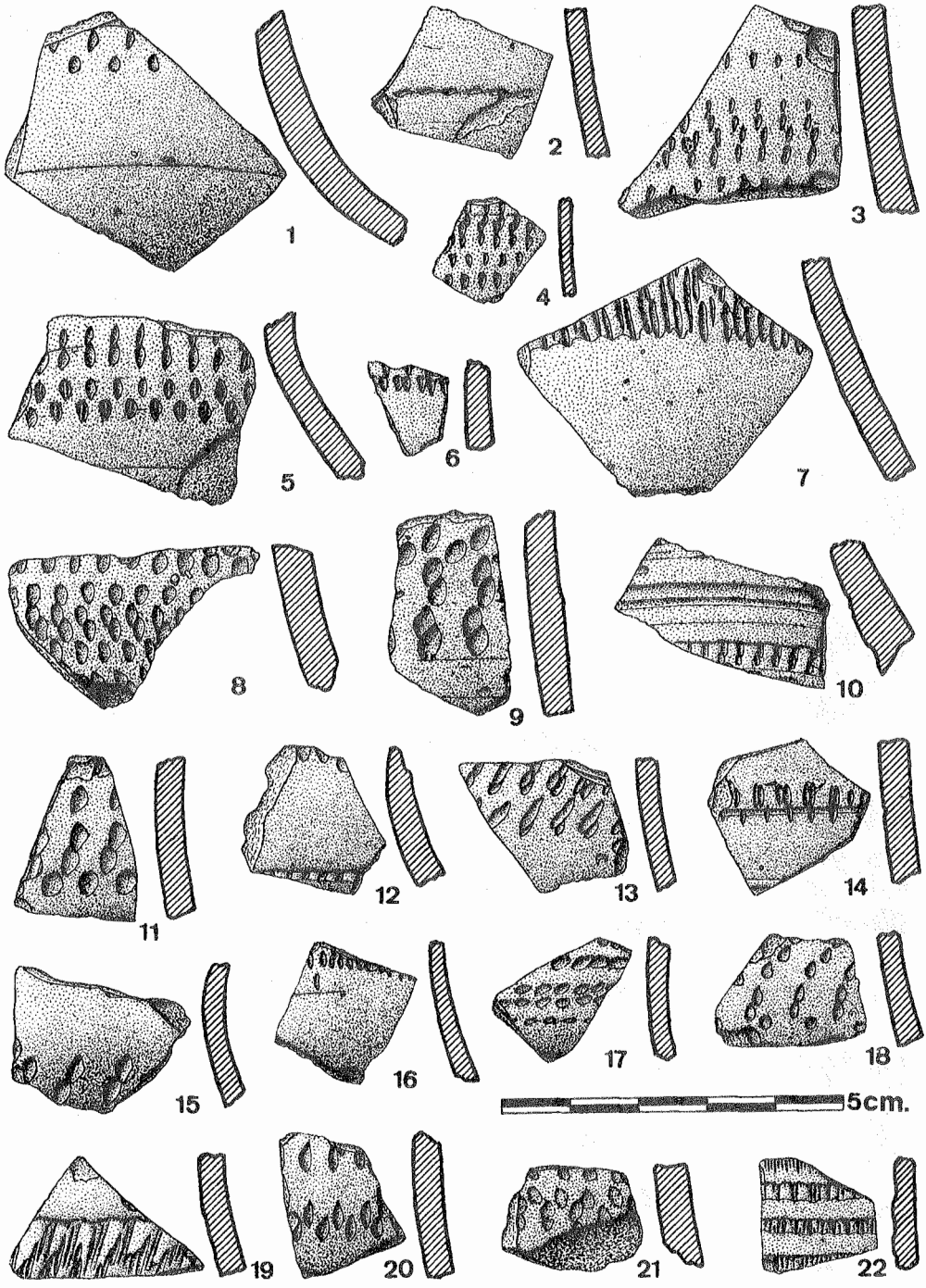


FIGURA 41. *Cerámica tardorromana.*

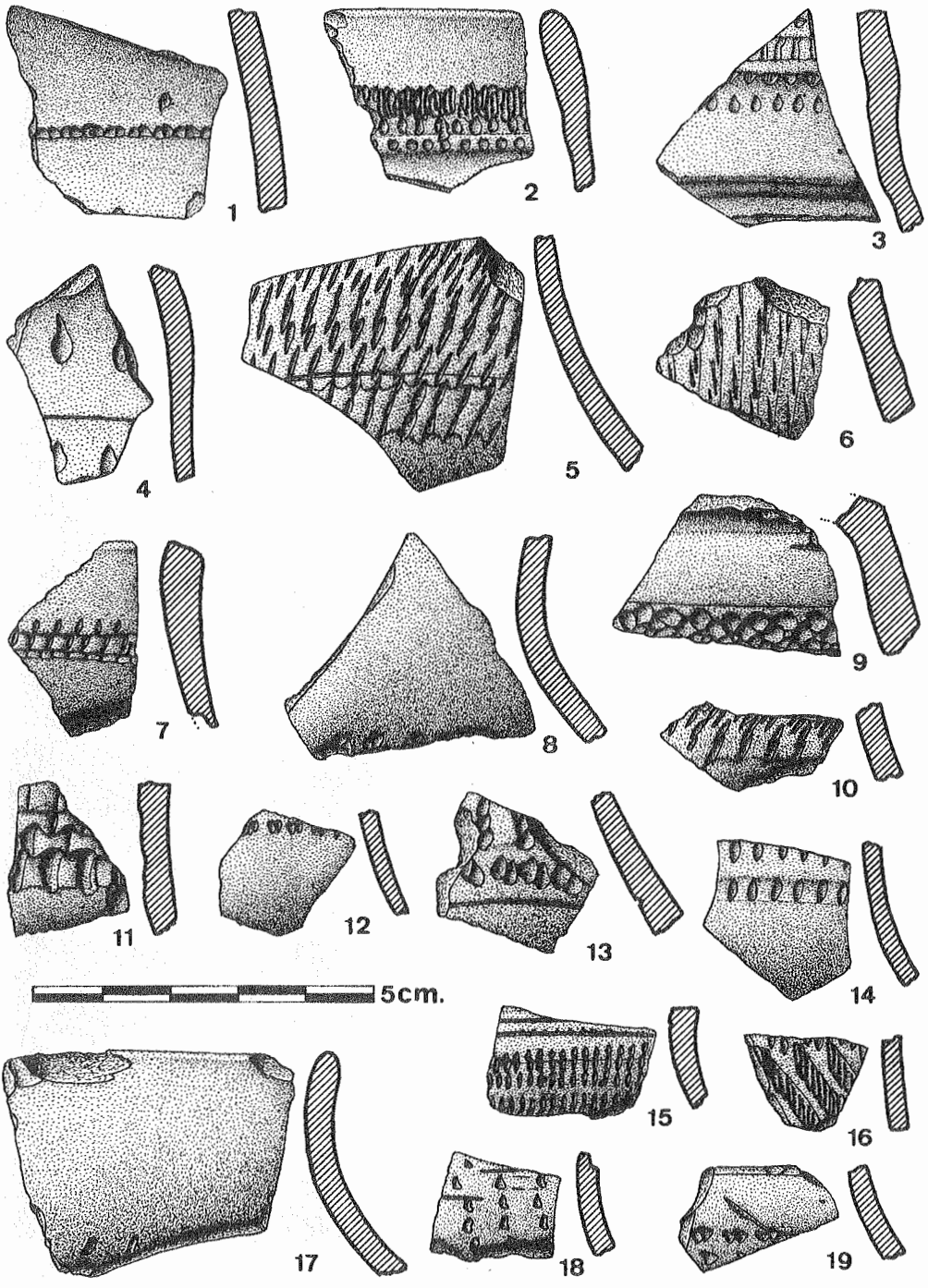


FIGURA 42. *Cerámica tardorromana.*

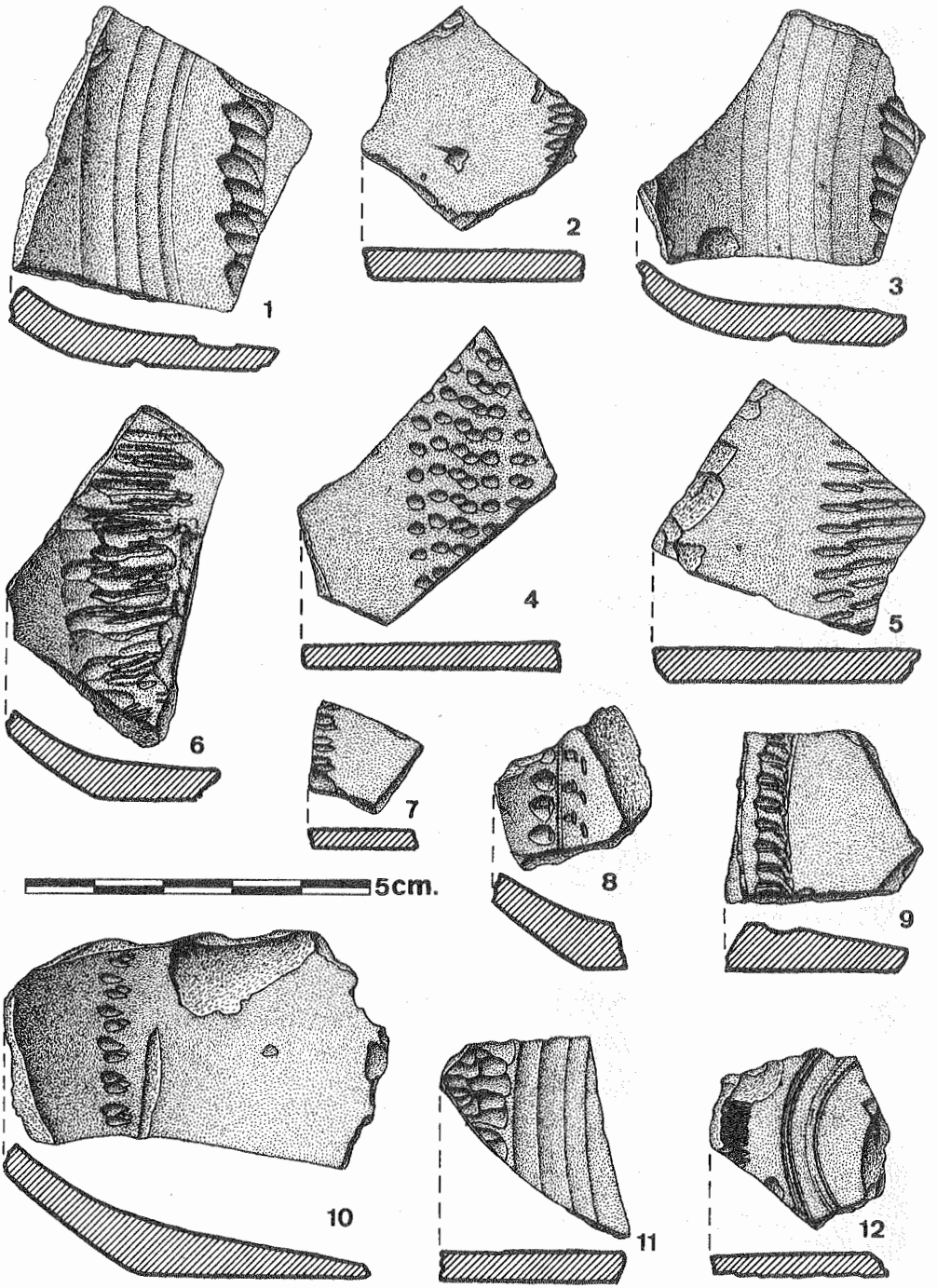


FIGURA 43. *Cerámica tardorromana.*

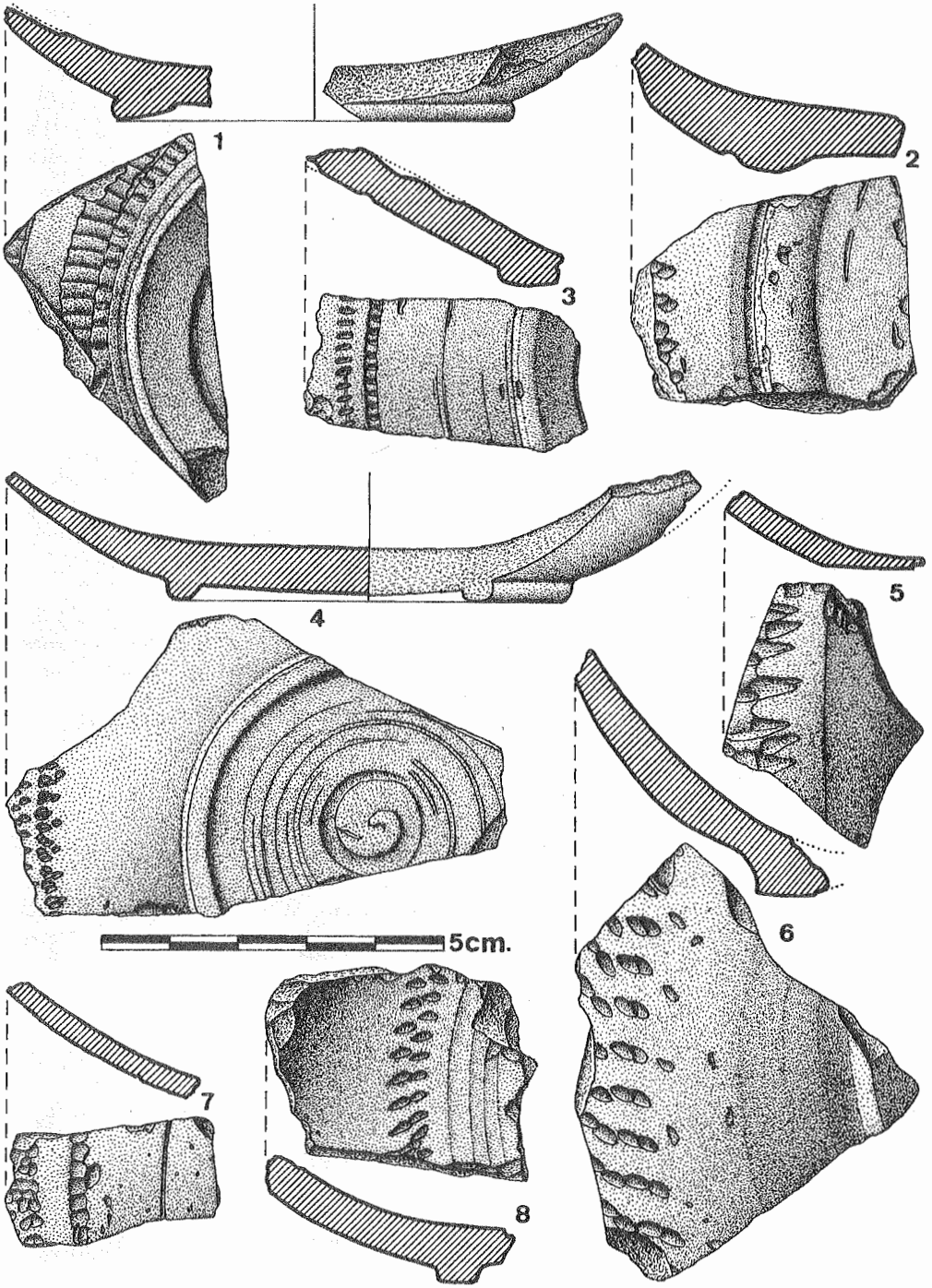


FIGURA 44. *Cerámica tardorromana.*

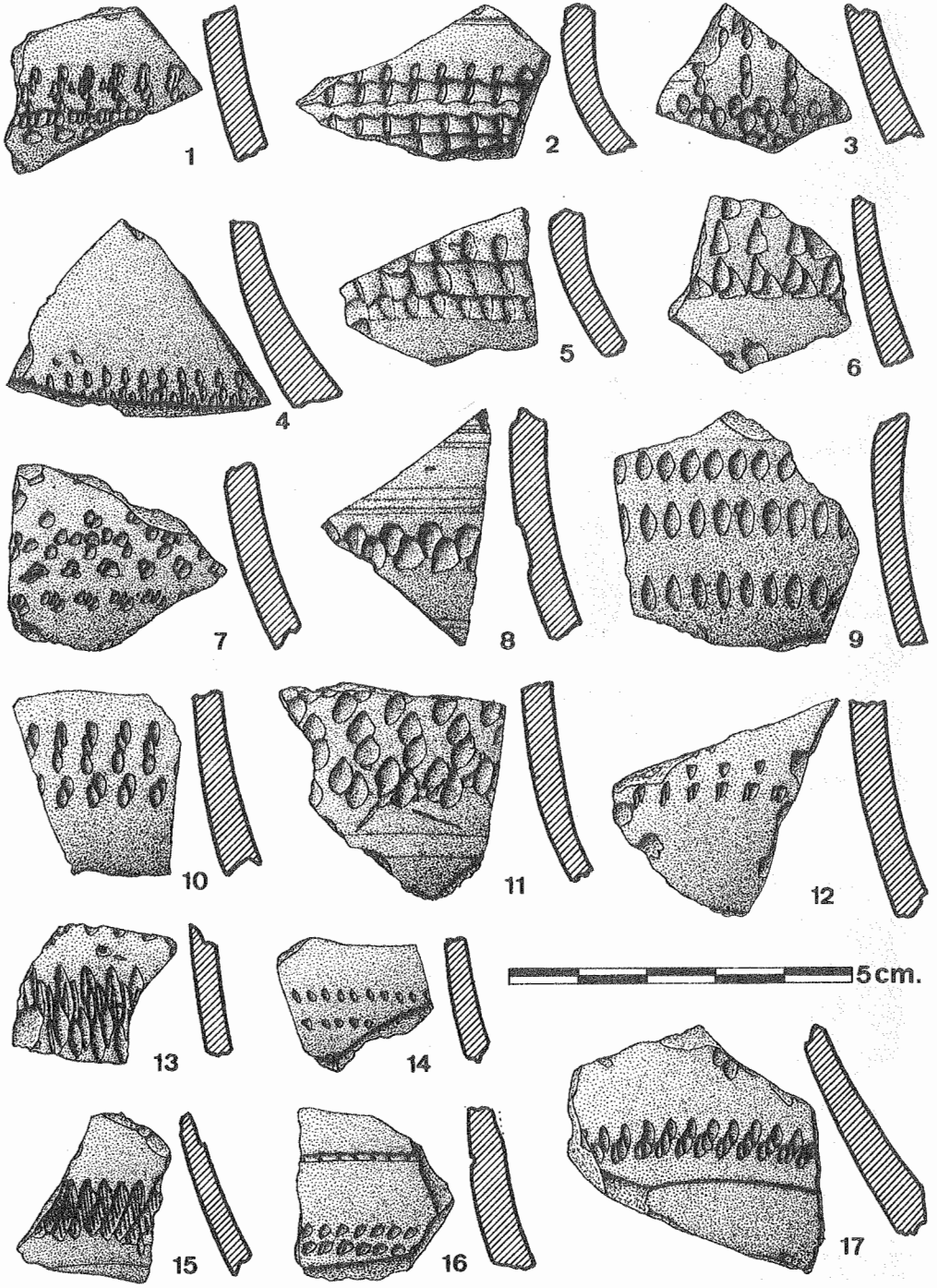


FIGURA 45. *Cerámica tardorromana.*

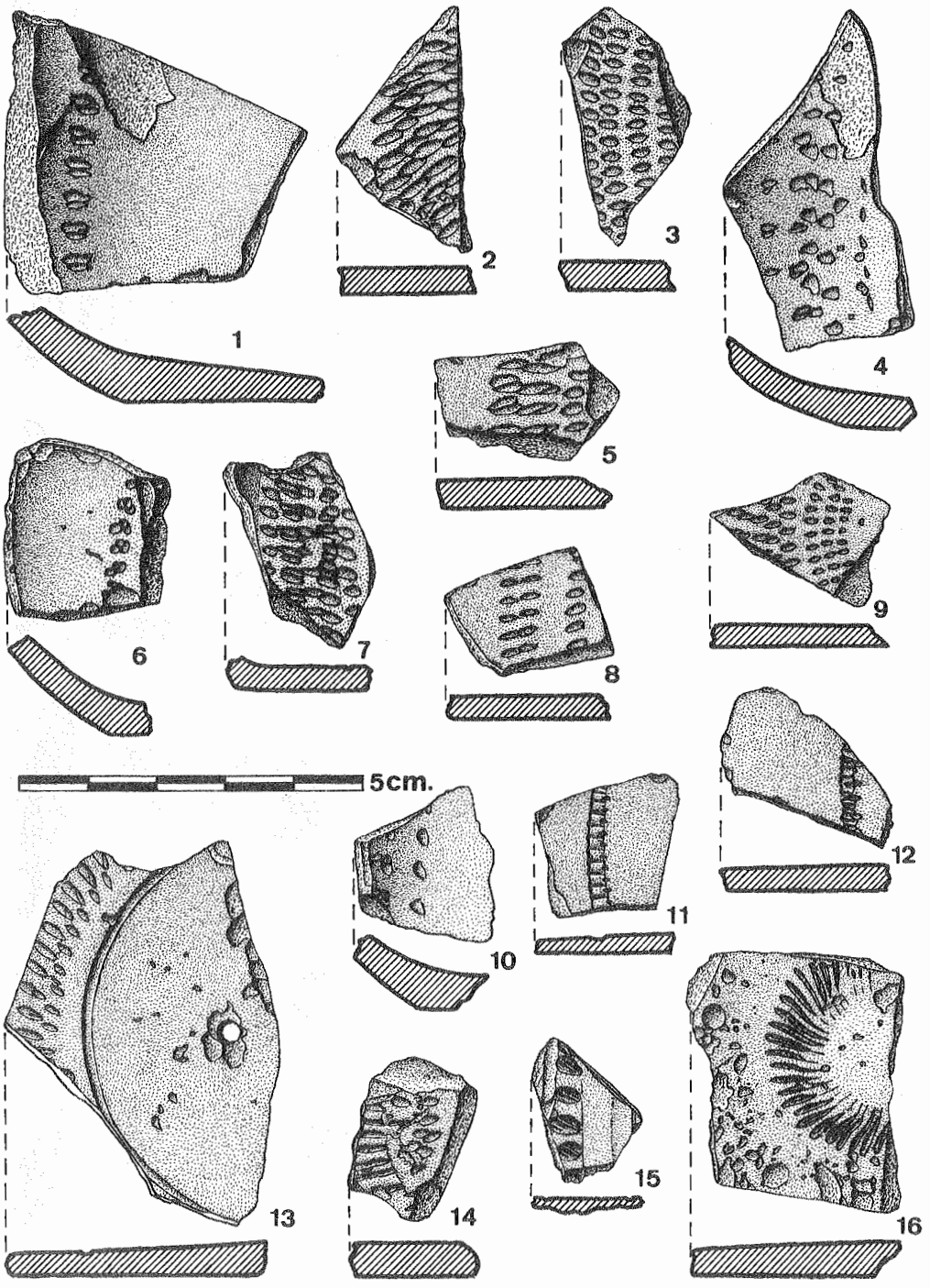


FIGURA 46. *Cerámica tardorromana.*

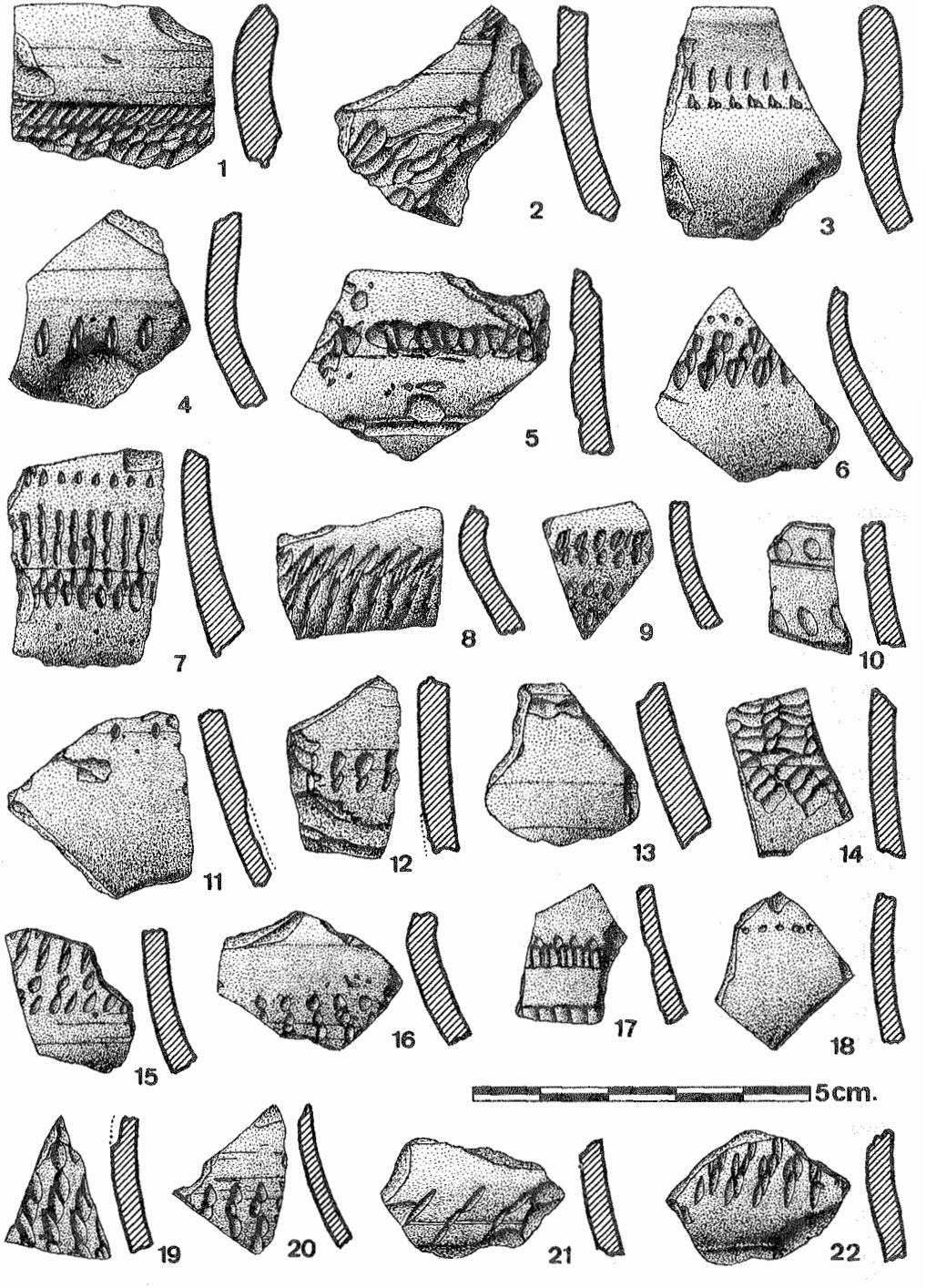


FIGURA 47. *Cerámica tardorromana.*

Sin representar hay dos de la forma XXXIV y 15 informes.

Sin haber podido identificar su forma están los de fig. 5, nº 1, 7 y 9 a 13. El nº 1 puede ser la base de un vaso de Acco, decorado con hojas.

Los motivos decorativos que llevan son, siguiendo también a Mayet, burilada, de rombos, perlitas y tallos.

Común

Entre los fragmentos que permiten reconocer sus formas tenemos: ollas, cuencos con borde horizontal y con borde aplicado, cazuelas con fondo estriado, morteros, platos y tapaderas de borde ahumado, tapaderas, copas, platos, olpes, asa de lucerna (fig. 4, nº 10), jarras y un fragmento de la zona baja del cuerpo de una botella, que ofrece la singularidad de que la base es cuadrada, con un ligero rebaje circular en el centro; de ella sale el cuerpo, formado por cuatro caras rectagulares.

Abundan los fragmentos de ánforas grecorromanas y de las formas Dressel 1 y Africana Grande / Keay VII. Hay también anforillas dedicadas al transporte de salazón.

Barniz rojo pompeyano

Dos fragmentos informes.

Restos constructivos

Ímbrices y tégulas

Plaqueta de arcilla parecida a un ladrillo, pero más fina.

Fragmentos de estuco. Hay varios que , por como se encontraron y sus características, pertenecían a la misma pared.

Los motivos decorativos son bandas horizontales con distintas tonalidades de color rojo, que en ocasiones se combinan con otras negras. En unos casos están unidas y en otros ligeramente separadas; de ellas salen, a veces, en sentido vertical, dos bandas más estrechas de los mismos colores.

Hay un fragmento con un ángulo de 45º aproximadamente, de color negro, en el que no se aprecian, debido a la rotura, los extremos. En su interior hay un motivo irreconocible de color rojo.

Además hay 4 fragmentos de color marrón claro, posiblemente fuese una banda de cuyos bordes parecen salir unos motivos indeterminados.

Varios fragmentos con bandas de distintos colores.

Numismática

Hay un as de Claudio, un antoniniano de Treboniano Galo, otro de Valeriano y otro, con dudas, de Galieno.

Vidrio

Además de varios fragmentos informes tenemos:

Parte alta del cuerpo de una vasija. El borde es ligeramente exvasado, con asa ovalada, hueca en su interior.

Borde de cuenco esférico.

Otro de igual forma que junto al borde y paralelo a él, lleva un baquetón semicircular.

Fragmento de base con anillo de apoyo.

Dos cuentas de collar. Una es achatada y agallonada; su color es azul muy claro y su superficie es rugosa (Fig. 7, nº 3) y otra es lisa de color azul (Fig. 6, nº 14). También podrían pertenecer a época ibérica.

Varios

Fig. 7, nº 1. Pelta de bronce que tiene forma de media luna. En su interior tiene 4 protuberancias decoradas con dos líneas rectas convergentes. La superficie exterior está muy bien pulida, mientras que la interior tiene rugosidades.

De estas piezas se desconoce su utilidad. Diversos autores opinan que pudieron ser utilizadas como amuletos[15], faleras[16], soportes de recipientes formados por agrupación de varias[17]. Esta última utilidad también es señalada por Heras y Bastida que además indican que piezas semejantes se han encontrado asociadas a estandartes militares[18].

Fig. 5, nº 17. Anilla de bronce.

Fragmento de bronce con perforación que bien pudo ser parte de la zona de engarce de la placa de un cinturón visigodo con la hebilla o parte de la aguja (Fig. 29, nº 15).

Fig. 7, nº 2. Fragmento de alfiler o punzón de marfil al que falta la cabeza y la punta. Aparece decorado con incisiones formando un reticulado y tres círculos horizontales.

Seis pondus troncopiramidales con perforación en el tercio superior. Cabe la posibilidad de que fuesen ibéricos.

ÁRABE

Los fragmentos cerámicos encontrados son muy escasos.

La única forma reconocible es el cuello con inicio del cuerpo y dos asas en la unión de ambos, que corresponde a una cantimplora.

Hay varios fragmentos decorados con pintura de color rojo o negro. Los motivos son trazos verticales, horizontales y uno en el que se combinan ambos, formando un reticulado.

---

15 MAÑANES, T., «Bronces romanos en la provincia de León», *Homenaje al profesor M. Almagro Basch* III, 1983, 399-411.

16 VIENNE, *Bronces antiques*, París, 1971, 212.

17 HERNÁNDEZ, Mª. A., «Objetos metálicos de época romana aparecidos en Calahorra». *Calahorra. Bimilenario de su fundación,* 1984 . GALEANO, G. y GIL, R., «Bronces romanos del sur de la provincia de Córdoba», *Antiquitas* 5, 1994, 60-68.

18 HERAS, C. M. y BASTIDA, A. B., «Objetos en el yacimiento romano de Vareia: bronces funcionales decorativos e indeterminados», *Estrato* 9, 1990, 4-15.

CONCLUSIONES

En la elección del lugar de ubicación del yacimiento, como ya hemos indicado anteriormente, creemos que sería determinante la existencia de la fuente de la Jordana, uno de manantiales más importantes de esta zona del Llano de la Puebla. Este suministro regular de agua se complementaría con la procedente del barranco de Casa Moya, que viene del Collado Serrano y que se ha recogido, hasta época reciente, mediante una canalización que va junto al camino, en dirección a los actuales cortijos. Pasaba junto a su fachada principal y llegaba, siguiendo el desnivel natural del terreno, hasta la balsa, ya mencionada, que presentaba un muro construido con grandes bloques de arenisca. La situación del asentamiento en la parte baja de la ladera sur de los montes del Rastrillo de La Jordana, lo protegen de los vientos del norte, permitiendo una mayor insolación, factor muy importante dada la rigurosidad del clima de Puebla.

Los materiales que aquí presentamos indican una primera ocupación durante la Prehistoria, que no debió ser muy extensa, pues la mayoría se han recogido en una zona reducida del bancal de almendros situado encima de la actual balsa. Creemos que corresponden al Eneolítico.

No hemos encontrado vestigios de la Edad del Bronce, aunque este vacío se justifica con la existencia de un yacimiento argárico que se ubicó en el Aguilón Grande, a menos de 500 m. de Casa Moya. Es un cerro de fuertes pendientes con defensas naturales en su ladera norte. Su hábitat se extendió tanto por las pequeñas zonas amesetadas de su cima, que goza de una buena visibilidad, como en la parte media-alta de su ladera sur.

La siguiente fase correspondería a la cultura ibérica. Los materiales comprenden desde un primer momento con cerámicas áticas hasta la Baja Época Ibérica. La extensión del yacimiento no la podemos precisar, ya que los restos aparecen mezclados con los de épocas posteriores.

La presencia romana parece que fue la más importante del asentamiento y está claramente representada. Va desde el periodo republicano, como indican las cerámicas campanienses o los restos de ánforas grecoitálicas, hasta el tardorromano, pues son muy abundantes las sigillatas claras C, D y la T.S.H.T.M.

Finalmente, también hay indicios medievales. La escasez de materiales nos hace pensar que la ocupación fue pequeña, al igual que sucedió en el Eneolítico.

Como podemos ver en el mapa de fig. 1, próximos a Casa Moya, en un radio de 6 kms. en línea recta y hacia el oeste, aparecen otros yacimientos con vestigios romanos. El más cercano es el ya mencionado Cerro del Aguilón Grande, donde además de los materiales de la Edad del Bronce, hemos encontrado sigillatas hispánicas, sudgálicas, claras y T. S. H. T. M., por lo que consideramos que la ocupación en este momento fue coetánea con la de Casa Moya. Su cercanía indicaría una relación clara entre ambos. Creemos que su ubicación en altura tendría motivos estratégicos y pudo ser un punto de vigilancia. Desde lo alto del Aguilón se dispone de una buena visibilidad, que permite un mejor control del territorio.

En la misma formación montañosa donde se encuentra el Aguilón Grande, algo más al oeste, está la Molata del Cortijo de la Cerca. Se han recogido unos pocos fragmentos de sigillatas hispánicas, claras y T.S.H.T.M., además de un pequeño bronce de época constantiniana.

Otro yacimiento es el Royo, donde se aprecian restos de una estructura rectangular, que suponemos romana. En uno de sus lados menores adopta una forma semicircular, semejante a un abside. Entre los materiales hay sigillatas hispánicas y clara A.

Los más alejados hacia el oeste son Las Hoyas, donde se ubicó una villa que ha proporcionado sigillatas aretinas, sudgálicas, hispánicas y clara A, y Los Castellones, un asentamiento en

altura donde se han encontrado sigillatas hispánicas, clara D y T. S. H. T. M. y algunos pequeños bronces de época constantiniana.

De las Quintas, a unos 3 km. al noroeste de Casa Moya, proceden unos pocos fragmentos de clara D y T. S. H. T. M.

Hacia el este los poblados más próximos son los de Molata de Casas Viejas y El Cortijo de la Merced. Al igual que Casa Moya estuvieron ocupados durante todo el periodo romano.

En esta dirección, a una distancia similar a los anteriores, y situado a media ladera de un cerro por encima de la población de Almaciles, aparecen materiales Bajo Imperiales.

Hacia la parte sur los más próximos son Lóbrega, también ocupado durante toda la época romana, y Reolid que ha proporcionado sigillatas hispánicas, claras C, D y T.S.H.T.M.

Casa Moya se encuentra junto a un camino que va desde Puebla a Nerpio, que ha sido usado hasta hace pocos años como una de las principales comunicaciones entre las dos localidades.

Esta antigua vía, que sale de Puebla en dirección norte, transcurre entre la Casa Moya y el Aguilón Grande, pasando junto a la fuente de La Jordana, para dirigirse hacia el Collado Serrano y la Casa Valera. Desde aquí penetra en las tierras de Castilla - La Mancha y enlaza, en las proximidades de la Fuente de la Carrasca, con otro camino que desde Cañada de la Cruz (Moratalla, Murcia) y pasando por la Fuente de la Loma, donde hay un yacimiento ibero-romano, va hacia Las Cañadas. En este lugar se encontró un tesorillo de denarios republicanos que se ha puesto en relación con las guerras sertorianas[19]. Finalmente llega a Pedro Andrés, pedanía de Nerpio en la que apareció una inscripción romana[20].

El asentamiento de Casa Moya queda algo aislado de las principales vías de comunicación que en época romana atravesaban El Campo de Puebla y que señalábamos en nuestros trabajos anteriores[21]. Para llegar a ellos desde Casa Moya se pudieron seguir los pasos naturales que enlazan el Llano de la Puebla con El Campo, por donde se han trazado las actuales carreteras. La comunicación más fácil sería siguiendo la comarcal 321, que se dirige hacia María, pasando por el yacimiento de Reolid, y que se cruza con los antiguos caminos que van de Lóbrega a Almaciles, de Huéscar a Pedrarias y con el camino de El Paso o Vereda de Huéscar, que era una cañada real.

También desde Puebla, tomando la carretera hacia Huéscar por la Garganta de Lóbrega, se llega a esta cortijada, desde donde es fácil acceder a los caminos anteriores.

Las comunicaciones con los yacimientos situados al este y oeste de Casa Moya son más dificultosas, dada la orografía de la zona, ya que es un terreno montañoso. Desde Casa Moya, tomando el camino hacia Burruezo y al cortijo de Las Pocicas, en dirección este, se puede llegar a la comarcal 330, que va hacia Caravaca (Murcia) y que pasaría junto al poblado de Almaciles. Aquí enlazaría con caminos que se dirigen hacia Molata de Casas Viejas y Cortijo de la Merced. Para los del oeste pensamos que el trayecto más fácil sería siguiendo las carreteras que unen Puebla con Santiago de la Espada (Jaén), que pasaría cerca del Royo y Las Quintas, y la que

---

19 SANZ, R., *Cultura ibérica y Romanización en tierras de Albacete. Los siglos de transición*, Albacete, 1997, 163, 177 a 179.

20 ABASCAL, J.M., *Inscripciones romanas en la provincia de Albacete*, Albacete, 1990, 33 y ss. ABASCAL, J.M. y SANZ, R., «Novedades de epigrafía romana en la provincia de Albacete», *Al - Basit* 33, 1993, 13-36.

21 FERNÁNDEZ, J. y SERRANO, D., «Un importante yacimiento ibero - romano en la cortijada del Duque (Puebla de D. Fadrique, Granada)», *Verdolay* 5, 1993, 89-107; «Villa romana de Puebla de D. Fadrique (Granada)», *Antigüedad y Cristianismo* XI, 1994, 315-325; «Un conjunto de villas romanas del Campo de la Puebla de D. Fadrique (Granada)», *Antigüedad y Cristianismo* XV, 1998, 541-575.

llega a los Cortijos Nuevos de La Sierra, que transcurre junto a Las Hoyas y Los Castellones y que atraviesa un asentamiento romano cercano a Montilla, pero ya en término municipal de Huéscar.

En la actualidad las tierras próximas a Casa Moya están dedicadas al cultivo de almendros y de cereales de secano. Hay también unos pocos bancales regados con el agua de la fuente de La Jordana. Se cultivan árboles frutales y productos de huerta. Además había terrenos de regadío, hasta hace poco tiempo, al otro lado del barranco de Casa Moya. Se regaban con su agua que se recogía en la balsa, construida con grandes bloques de arenisca. Estas tierras eran fáciles de regar pues se encontraban a nivel inferior de las balsas de almacenamiento, por lo que el agua salía sin dificultad y era llevada a ellas a través de acequias.

Creemos que en época romana, además de los cultivos que hubiese en zonas de secano, también se aprovecharía el regadío para huertas, como en la actualidad, en el supuesto de que las balsas tuvieran un origen romano.

Los terrenos montañosos son aprovechados para pastos y caza. Una planta que fue explotada hasta hace pocos años ha sido el esparto. Pensamos que estas actividades pudieron practicarse en la antigüedad.

También pudo tener importancia la fabricación de tejidos, como parecen indicar los pondus, y la molienda de cereales, ya que conocemos una piedra de molino circular procedente de Casa Moya.

Hay restos de distintos tipos de ánforas. Las grecoitálicas y las Dressel 1 son para el comercio con vino y las Africanas Grandes / Keay VII serían para aceite. Hay además de salazones.

Las cerámicas campanienses y las distintas sigillatas indican relaciones comerciales con sus centros de producción.

Destaca la presencia de 4 fragmentos de relieves aplicados, que es una cerámica que aparece en pocos yacimientos, la mayoría de zonas costeras siendo más escasa en el interior.

Es abundante la T.S.H.T.M., que en Puebla se encuentran en numerosos asentamientos y que indicarían la importancia de Casa Moya en el periodo tardorromano. Algunos de los que hemos representado presentan ciertas particularidades como el de fig. 26, nº 16 con decoración en el labio, el de fig. 23, nº 6 con decoración en la parte inferior del borde. Los de fig. 31, nº 12, que hemos clasificado como de la forma 1 de Orfila y el de fig. 30, nº 11, que lo hemos puesto como la 2, bien serían una variante de ellas o bien unas formas nuevas.

Casa Moya se integraría dentro de un numeroso grupo de yacimientos iberromanos que ocuparon el término municipal de Puebla y que aparecen señalados en el mapa de fig. 1. Aunque es un asentamiento de tamaño medio, al igual que los del Cortijo de la Merced, El Tornajo, Reolid, etc., hay otros de mayor entidad como Molata de Casas Viejas[22], Pedrarias[23], Duque - Bugéjar[24]

22 ADROHER, A.Mª., *art. cit.*, 27 y 29.

23 ADROHER, A.Mª., LÓPEZ, A., LÓPEZ, R., MORALES, C. FERNÁNDEZ, J y SERRANO, D., «Poblamiento y explotación del territorio en las intrabéticas septentrionales. Campaña de prospección de 1995 en Puebla de D. Fadrique, Granada», *Anuario Arqueológico de Andalucía* 1995 II, 1999, 47-54.

24 FERNÁNDEZ, J. y SERRANO, D., *art. cit.*, 1993; «Fragmentos de tégulas, ímbrices y ladrillos con restos epigráficos procedentes de Bugéjar (Puebla de D. Fadrique, Granada), *Antigüedad y Cristianismo* X, 1993, 625-652; ADROHER, A. Mª, LÓPEZ, A. SALVADOR, J. A., CABALLERO, A y BRAO, F.J., «Impacto romano sobre la ocupación del territorio del Campo de Bugéjar (Puebla de D. Fadrique, Granada), *Cudas* I, 2000, 159-185; ADROHER, A. Mª., LÓPEZ, A., BRAO, F. J., CABALLERO, A., FERNÁNDEZ, J., SALVADOR, J. A. y SERRANO, D. «Campaña de prospección arqueológica superficial en los llanos de Bugéjar (Puebla de D. Fadrique, Granada), *Anuario Arqueológico de Andalucía* 1997 II, 2001, 86-97.

y Lóbrega[25]. En todos ellos hubo continuidad desde el periodo ibérico hasta el tardorromano.

La época romana fue muy importante en Puebla, pues a los poblados anteriores se unirían las numerosas villas que se ubicaron por el Campo[26] y otros puntos de su territorio. La existencia de una fortificación romana en el Cerro del Trigo[27], señalaría el carácter estratégico de la zona, que sería una comunicación natural entre Andalucía y Levante, ya que uniría los importantes yacimientos de Basti y Tutugi, en Granada, con los de Murcia y Almería.

Al igual que en Casa Moya, en muchos de los asentamientos anteriores y en algunas villas, el periodo tardorromano fue relevante, lo que parece coincidir con las noticias que da Juan de Biclara, que al referirse a la campaña de Leovigildo en la Bastetania, señala como el territorio de La Oróspeda, en el que se encuadraría Puebla, poseía una importante población romana (*Chronicon*, XII, 215).

25 ADROHER, A.Mª., 1999, *art. cit.*, 52 y 53.

26 FERNÁNDEZ, J., 1998, *art. cit.*

27 ADROHER, A.Mª., 2000, *art. cit.*, 169, 171 y 173; *art. cit.*, 2001, 94.

La cultura latina en la Cueva Negra. En agradecimiento y homenaje a los Profs. A. Stylow, M. Mayer e I. Velázquez
Antig. crist. (Murcia) XX, 2003, pp. 539-558

LAS CUEVAS CON COLUMBARIO DE BEAS DE GUADIX

Antonino González Blanco
Gonzalo Matilla Séiquer
José Gómez Carrasco
Jesús Gómez Carrasco
J. Antonio Molina Gómez

I. EL ESTUDIO Y LA INTERPRETACIÓN DE LAS CUEVAS ANDALUZAS

Las interpretaciones de las cuevas andaluzas tienen ya una historia, si bien parece una característica de la historia de esta investigación el desconocer las «aportaciones» o «planteamientos» previos. Son estudios hechos como si el resto del mundo no existiera y como si Andalucía fuera un universo cerrado en sí mismo. Recordemos algunos hitos de tal investigación, de los que algunos no suelen ser tenidos en cuenta por los investigadores más recientes: La que se nos ofrece como la primera es el tema de las cuevas-eremitorios que en su día planteara Manuel Riu[1] y que de algún modo viene afianzada por el trabajo más reciente de V. Martínez Enamorado[2]. Fue éste un planteamiento importante, pero esa dimensión de la investigación, sobre la que volveremos, hasta hoy no ha encontrado seguidores ni, que sepamos, eco alguno; Gabriel Cano García hizo su tesis doctoral sobre la comarca de Baza y dedicó en ella un capítulo al «trogloditismo»[3]: su planteamiento es descriptivo, los documentos que utiliza son todos de

1 RIU, Manuel, «Cuevas-eremitorios y centros cenobíticos rupestres en Andalucía Oriental» (com láms CLXXXIX-CXCIII), *Actas del VIII Congreso Internacional de Arqueología Cristiana, Barcelona 5-11 octubre 1969)*, Citta del Vaticano (Pontificio Istituto di Archeoilogia Cristiana)/ Barcelona CSIC, 1972, p. 431-443 más 10 figuras en cinco láminas.

2 MARTÍNEZ ENAMORADO, V., «Basílica mozáraben hallada en la ciudad de Bobastro (Ardales, Málaga). Intervención arqueolópgica en el cerro de La Tintilla-Mesas de Villaverde. Julio-Agosto de 2001», *Anuario Arqueológico de Andalucía 2001, III Actividades de Urgencia, vol. 2*, Sevilla, 2004, p. 683-691.

3 CANO GARCÍA, Gabriel, *La comarca de Baza*, Valencia 1974, p. 182-214.

época postárabe y por ello y para su descripción le basta con constatar que el trogloditismo se da por lo menos desde época árabe. De modo parecido actúa Carlos Asenjo[4] según el cual las cuevas comenzaron a existir en el siglo XVI; éste archivero de Guadix ha partido de los documentos que hablan de «casas-cuevas» y se ha conformado con contextualizar las cuevas en relación con sus documentos. Más graves y trascendentales han sido sus clasificaciones «a ojo de buen cubero» dividiendo las cuevas en «de vivienda» y «silos», ya que tal esquema mental ha impedido plantear otras alternativas. La investigadora, que más recientemente ha expuesto el tema en diversas publicaciones es Maryelle Bertrand[5] que defiende que las cuevas comenzaron a horadarse en el siglo X, llegando a su florecimiento mayor en el siglo XIII y siguiendo luego en uso hasta nuestros días. No vamos a ocuparnos en discutir estas curiosas teorías porque en publicaciones anteriores desde 1978 venimos tratando del tema y con fortuna ya que en la actualidad todos los arqueólogos admiten que el uso de excavar cuevas que reflejan indicios de arquitectura clásica comienza en la Antigüedad Tardía, que a partir del siglo IV no sólo hay fuentes literarias que nos informan de la existencia y uso de tales cuevas como lugares de habitación sino que es ya un lugar común que hay todo un mundo monástico que vive en cuevas no sólo en Oriente, en Capadocia y Abisinia, sino también el todo el Mediterráneo y, por supuesto, también en la Península Ibérica.

Nosotros nos hemos ocupado del tema pero, hasta ahora, no para el caso de las cuevas de Andalucía, sino para la cueva de La Camareta (Agramón, Hellín, Albacete)[6]; las de La Rioja, sobre todo en el Valle del Ebro y de sus afluentes, Najerilla, Iregua y Cidacos[7] con argumentos, que entendemos irrebatibles, y que sitúan la cronología de comienzo de estos hábitats en la An-

---

4 ASENJO, C., *Las cuevas, insólito hábitat del Sur*, Sevilla 1990.

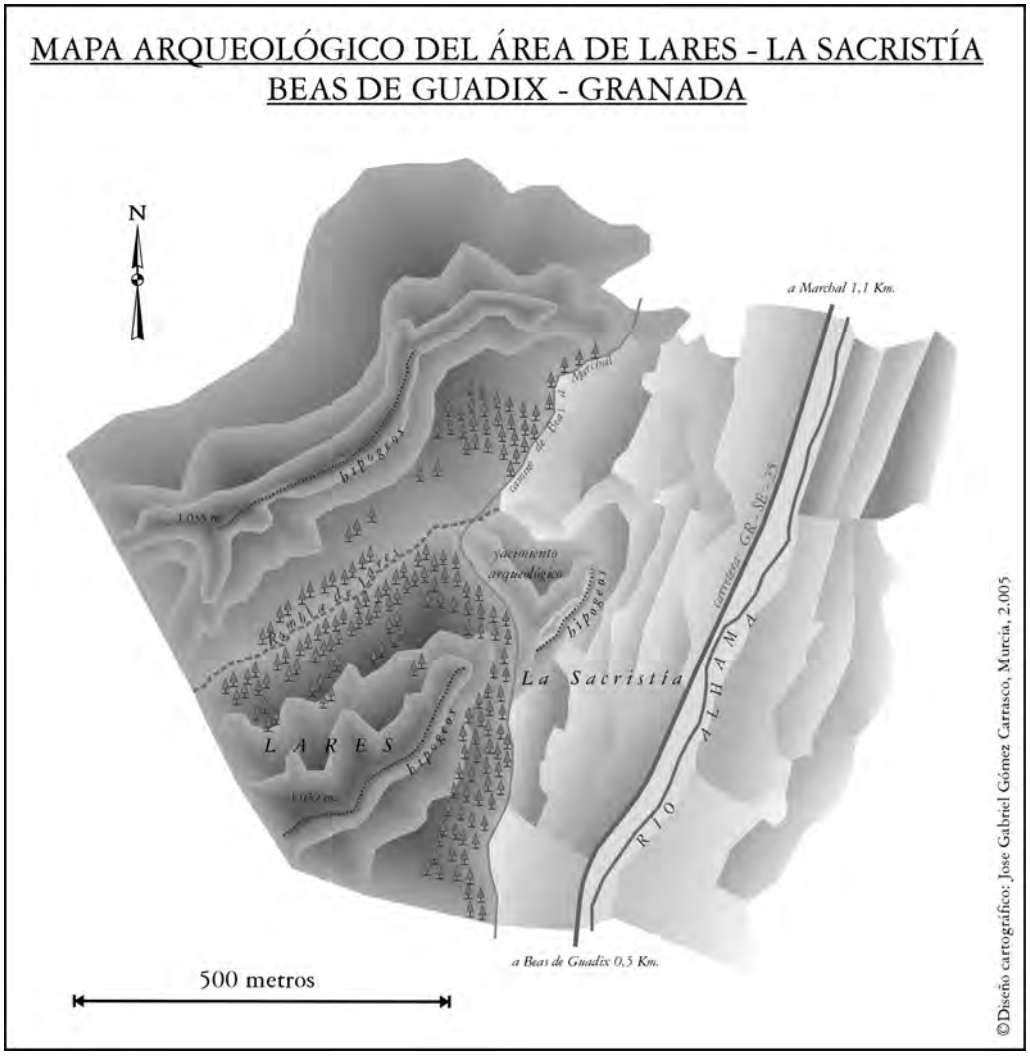
5 BERTRAND, M., Proyecto: «*Cuevas artificiales de la Hoya de Guadix durante el Medioevo*». Tipo de autorización: *Prospección arqueológica con sondeos estratigráficos*», Director *Maryelle Bertrand*. Entidad/Institución: Casa de Velázquez, Localización geográfica: *Hoya de Guadix*, en *Anuario Arqueológico de Andalucía*, 2 Sumario, 1985, p. 32; ID, «Las cuevas artificiales medievales y su relación con la estructura de poblamiento en la Hoya de Guadix(Granada)», 1985, en *Anuario Arqueológico de Andalucía, II. Actividades sistemáticas*, 1985, p. 185-192; ID, «27: Proyecto: «*Investigación de las cuevas artificiales de la Hoya de Guadix durante el Medioevo*». Yacimiento arqueológico: *Cueva de la tía Micaela y cueva sin salida de Cortes y Graena*. Localización: *Hoya de Guadix*. Tipo de intervención arqueológica: *prospección arqueológica con sondeos estratigráficos*. Director Maryelle Bertrand», *Anuario Arqueológico de Andalucía*, 1: Sumario, 1986, p. 39; ID. «Los covarrones-refugio de Guadix. Primeros datos cronológicos», *II Congreso de Arqueología Medieval Española. Madrid 19-24 Enero de 1987. Tomo II: Comunicaciones*, Madrid 1987, 451- 465; ID., «Trogloditismo artificial y estructuras medievales de doblamiento de la Hoya de Guadix. Estudios comparativos con otras zonas de Andalucía Oriental», *Anuario Arqueológico de Andalucía* 1987, *II: Actividades sistemáticas*, 200-206; ID., «Proyecto: *Prospección arqueológica con sondeos en cuevas artificiales de la Hoya de Guadix en el Medioevo*. Localización: *Hoya de Guadix*. Tipo de Intervención: *Prospección arqueológica con sondeos estratigráficos*. Directora *Maryelle Bertrand* « Anuario Arqueologico de Andalucía. Sumario I, 1988, p. 21; ID, «Notes sur les cuevas artificielles de la vallée de l'Alhama de Guadix (Comunas de Cortes y Graena, Purullena, Beas y Marchal)», *Sierra Nevada y su entorno. Actas del encuentro hispano-francés sobre Sierra Nevada. La historia, la tierra y el poblamiento de Sierra Nevada y su entorno organizado por la casa de Velázquez de Madrid y la Universidad de Granada*, Granada 1988, p. 55-75; ID., «Les habitatds de falaise d'occupation almohade et proto-nasride dans la depresion de Guadix/Baza (Province de Grenada)», BERMÚDEZ LÓPEZ, J. y BAZZANA, A., (Coordinadores), *La casa Hispano-musulmana. Aportaciones de la Arqueología /La maison hispano-musulmane. Apports de l'archeologie*, Granada, Patronato de la Alhambre y Generalife, 1990, p. 47-71 y 358; ID., «Cuevas d'Al-Andalus et cuevas chrétiennes. Origines et évolution de l'habitat troglodítique dés hauts plateaux de Grenada», *Castrum 6. Maisons et espaces domestiques dans le monde méditerranéen au moyen âge*, Paris, École française de Rome & Casa de Velázquez, 2000, 27-52.

6 *La cueva de la Camareta, Antig. crist.* X, 1993.

7 *Los columbarios de La Rioja, Antig. crist.* XVI, 1999.

LOCALIZACIÓN DE LOS POBLAMIENTOS RUPESTRES
EN EL EJE MARCHAL - BEAS DE GUADIX

Plano 1



Plano 2

tigüedad Tardía, siglos IV-V. Es por tanto de un interés especial volver nuestros ojos al mismo fenómeno en sur peninsular y el resultado de este primer acercamiento por lo menos para el caso concreto de que nos ocupamos, que son las «cuevas de La Sacristía» junto a Beas de Guadix, tal como se ve en el plano adjunto, como veremos, es el mismo que para las cuevas del norte: por lo menos el comienzo del hábitat en cuevas hay que situarlo en la Antigüedad Tardía, si no antes y todas las apariencias son que, al menos las que consideramos, fueron empleadas como hábitat monástico [Planos 1 y 2].

II. LOCALIZACIÓN, ENTORNO Y CONSIDERACIONES PREVIAS RESPECTO A LA HISTORIA AL USO ACERCA DE BEAS DE GUADIX

Si desde Guadix tomamos la antigua carretera de Granada llegamos a Purullena, donde desviándonos hacia el sur de la vía natural encontramos una serie de pequeños municipios que desde Purullena se desarrollan en la margen izquierda de la cuenca alta del río Fardes. Se trata de Marchal, Beas de Guadix, Polícar y Lugros. En el último de ellos el camino interrumpe su discurrir paralelo al río a causa del comienzo de un agreste paisaje montañoso que, no obstante, está poblado con numerosos cortijos. (Destaca en esta zona, al Sur, la denominada **Dehesa del Camarate**). Sin embargo la carretera cambia de dirección hacia el nordeste para entroncar directamente con Guadix.

Tenemos por tanto un triángulo formado por las carreteras: un lado corto corresponde a la vía natural de comunicación con Granada, uno de los lados largos se justifica por la existencia de las poblaciones que comunica y el otro tramo largo no es más que un atajo entre Lugros y Guadix, sin poblaciones entre ambas localidades. (Plano 3).

PLANO 3

Se ha querido explicar el topónimo «Beas» a partir de la voz latina «via» o «via» + «ax» del nombre del río que aparentemente da nombre al actual Guadix («wâdî ax»-Acci-). También en *Beas de Granada.* Sin embargo existen otros topónimos iguales en Andalucía que nada tienen que ver con tal río. Se trata de *Beas de Segura* en Jaén y *Beas* en Huelva. En el caso de Beas de Guadix, sin descartar en esta fase del trabajo ninguna posibilidad, aun más recogiéndolas todas, sí conviene destacar que aunque próxima a la vía Guadix-Granada (solo está a 3'7 Km. de Purullena), se encuentra en un ramal en la actualidad secundario y sin salida.

Es muy posible que la importancia de esta localidad, e incluso de las otras poblaciones inmediatas como Marchal o Polícar, durante la Edad Antigua haya que buscarla en la protección que ofrece el estar algo retirado de los principales itinerarios, aunque pudiera beneficiarse de la cercanía de los mismos.

Respecto a la historia de Beas de Guadix de época romana no se conoce gran cosa, excepto la especulación de que existía en el lugar una «mansio». Tenemos noticia de algún vestigio de época visigoda. A fines de la Baja Edad Media el pueblo se conoce como «Veas de los Captivos» y unos años antes, en un documento de 1138 aparece como «Bizar», pasando a denominarse tras la reconquista «Veas del Río Alhama»

«En 1.489 se produjo la reconquista del lugar por los Reyes Católicos, y el primer Alcalde fue Diego de Castillo con 12.000 maravedíes de tenencia al año. Tenía el lugar 100 vecinos de los que sólo eran cristianos ocho; el resto eran moriscos. Beas contaba con un anejo llamado **Alares** y disponía para sus necesidades de dos molinos de pan, dos hornos y una acequia de agua que corría junto a la iglesia. Criaba 400 onzas de seda. En 1568 se produjo la rebelión de los moriscos en Granada, pero los de Beas no fueron muy beligerantes por lo que las expulsiones no fueron muchas. Sin embargo en 1.572 se repobló el lugar con 49 familias de cristianos viejos a los que se dio tierra para su sustento de manera equitativa. En 1.628 Felipe IV vende el lugar, junto con otros de la zona, a D. Pablo Alfonso de la Cueva y Benavides. A mediados del S. XVIII Beas pasa otra vez a la Corona»[8].

III. LAS CUEVAS. CRONOLOGÍA

En el paisaje de la denominada Hoya de Guadix, donde se ubica Beas junto a las otras poblaciones citadas, lo que destaca es la existencia de cuevas artificiales. Algunas están todavía en uso o son de reciente abandono como podemos ver en la propia Guadix, en Purullena o en Marchal y otras están abandonadas desde hace largo tiempo como las de Beas.

En cualquier caso son cuevas que se han fechado, las más antiguas, en la franja cronológica que va del siglo X al siglo XIII[9]. Es posible que alguna pueda ser de esta época o incluso más reciente pues la tradición de labrar cuevas no ha sucumbido todavía. Pero es indudable que el origen de las mismas, hasta donde tenemos argumentos de peso para poder fechar, hay que situarlo entre finales del siglo IV y comienzos del siglo V d. C., como se verá más adelante.

IV. LAS CUEVAS. LOCALIZACIÓN Y DENOMINACIONES.

Existen dos accesos al interior de la población. El principal está situado en el eje del pueblo actual y desde el mismo de forma relativamente cómoda se llega a todos los lugares del casco urbano. El otro es un camino de tierra en peores condiciones de conservación que comunica la carretera con el extremo occidental del pueblo. Cuando llega a las estribaciones de éste se bifurca. Su rama occidental se dirige directamente a la Iglesia mudéjar y al antiguo cementerio amortizado, mientras que la oriental, recorre el pie de monte, ciñéndose a éste hasta llegar al paraje conocido como Lares. Las cuevas están en cierta medida en función de este camino que va desde Lares a Beas por la zona media de los montes.

8 AAVV, «Vean con no veas...más Beas», *No Veas 8,* http// bahia.ugr.es/Beas/Nv97p2m.htm.

9 MARYELLE BERTRAND, *obras citadas más arriba*

Plano 4

Figura 1

Podemos dividir las cuevas en grupos en función de su localización. Hay dos grandes grupos, el primero es el que se encuentra en torno a Beas y el segundo en torno a Lares (Planos 1 y 2). A su vez cada uno de ellos se puede subdividir en función de su altitud. De esta manera tendríamos unas cuevas en Beas y en Lares y otras en cada una de las crestas que coronan tanto el núcleo urbano como el paraje. Existe además lo que podríamos considerar un grupo intermedio que es el que se encuentra situado en las crestas y morras que bordean el camino que hay entre el paraje y el núcleo urbano.

V. CUEVAS DE BEAS

V.1.1. Casco Urbano

Existen una serie de cuevas que se localizan en la zona más alta del casco urbano, en las inmediaciones de la iglesia y que forman parte de casas habitadas en la actualidad. No las hemos visitado ni sabemos exactamente el número de estas que existen, pero es muy importante que se puedan contabilizar y describir para conocer el alcance del mundo rupestre con anterioridad a la reconquista. El planteamiento es el siguiente: Si el grueso de las cuevas se localiza en el anejo de Alares, será ese el jugar que tendría más importancia en época tardorromana, si por el contrario están en Beas, la importancia en esta época hay que situarla en este lugar. Si en ambos lugares son equivalentes en número y características no se puede plantear la existencia de un núcleo principal y de otro secundario.

En 1489 se conquista Beas y se establece como municipio con alcalde castellano. En este momento la población tenía 100 vecinos de los que sólo 8 eran cristianos. De tal forma que so se puede plantear la elección de Beas frente a Alares como núcleo del nuevo ayuntamiento y sede de la Iglesia por motivos de segregación de población. Cabe la posibilidad que el motivo esté en la existencia de cuevas y en la naturaleza de las mismas. Puesto que sabemos que se conoce actualmente la zona que hay entre Alares y la carretera como La Sacristía, y que en la vecina localidad de Marchal todavía hay una cueva que responde al nombre de La Ermita, no sería descabellado plantear la existencia de cueva semejante en el entorno de la Iglesia parroquial que se comenzó a construir en 1543, según todos los tópicos aprovechando los cimientos de la mezquita y / o los restos del castillo.

V.1.2. Zona Alta

Existe un conjunto de cuevas conocidas como Los Camariles, topónimo que fue originado de la misma manera que el de La Camareta, en Hellín[10] y que el del Camarate, en la Vecina Lugros[11].

Su imagen desde el exterior es la de un conjunto de ventanas colgadas sobre el pueblo. Es posible que esas cuevas justifiquen la existencia de una prisión para los cautivos cristianos durante la reconquista.

---

10 GONZÁLEZ BLANCO, A. (Ed.) *La cueva de la camareta (Agramón, Hellín-Albacete*), *Antigüedad y Cristianismo X*, Murcia 1993. (ed. 1997).

11 Se trata de una Dehesa que hay en las tierras altas, ya en Sierra Nevada? En la que se encuentra una Ermita.

V.2. Cuevas de Lares (al Lares- Alares)

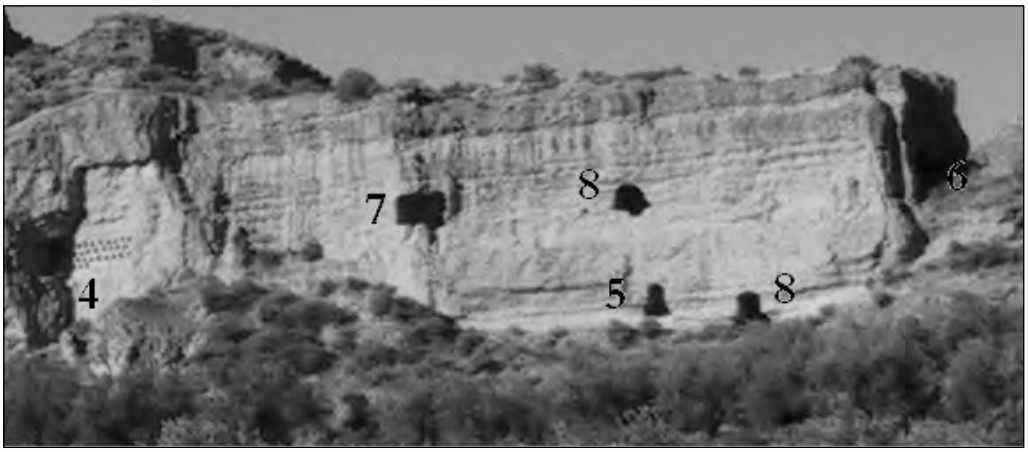
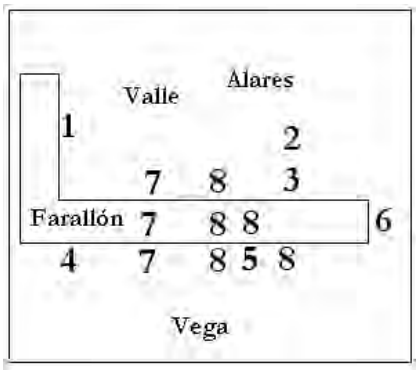


FIGURA 2

V.2.1. Zona Baja

De momento se trata del conjunto más interesante. Inmediato a la vega y a las tierras agrícolas de irrigación hay una pequeña loma que sirve de transición entre la vega y las crestas y que protege un segundo valle al pie de las alturas mayores. Esta loma se define en su extremo como un farallón rocoso en el que se abren una serie de cuevas artificiales. Tras este farallón, un conjunto de grandes terrazas, en la actualidad plantadas de almendros, forman el actual despoblado de Alares, que con un origen entre los siglos VI y VII, perduró hasta poco después de la reconquista.

Las cuevas de este farallón su pueden dividir en tres grupos: las que solo se abren a la vega, las que se abren a la vega y al despoblado y las que solo se abren al despoblado (Plano 5).



PLANO 5

Cuevas 1 a 3: Pertenecen al tercer grupo. No tienen ninguna seña de identidad destacable. La 1 es rectangular, mientras que la 2 y 3, que están superpuestas son de tendencia cuadrada.

Cueva 4: Pertenece al primer grupo. Es conocida como La Botica (Fig. 3). Se trata de los restos de una cueva de la que su mitad se ha desgajado de la montaña. Conserva sólo dos de sus paredes en las que se dispone un columbario con tres y cuatro filas de nichos (según las zonas) dispuestos en damero. En la actualidad hay alrededor de 70 nichos, contando los desgajados. Trazos de nichos en un nivel inferior sugieren la existencia de dos pisos en la cueva, como ocurre en Marchal.

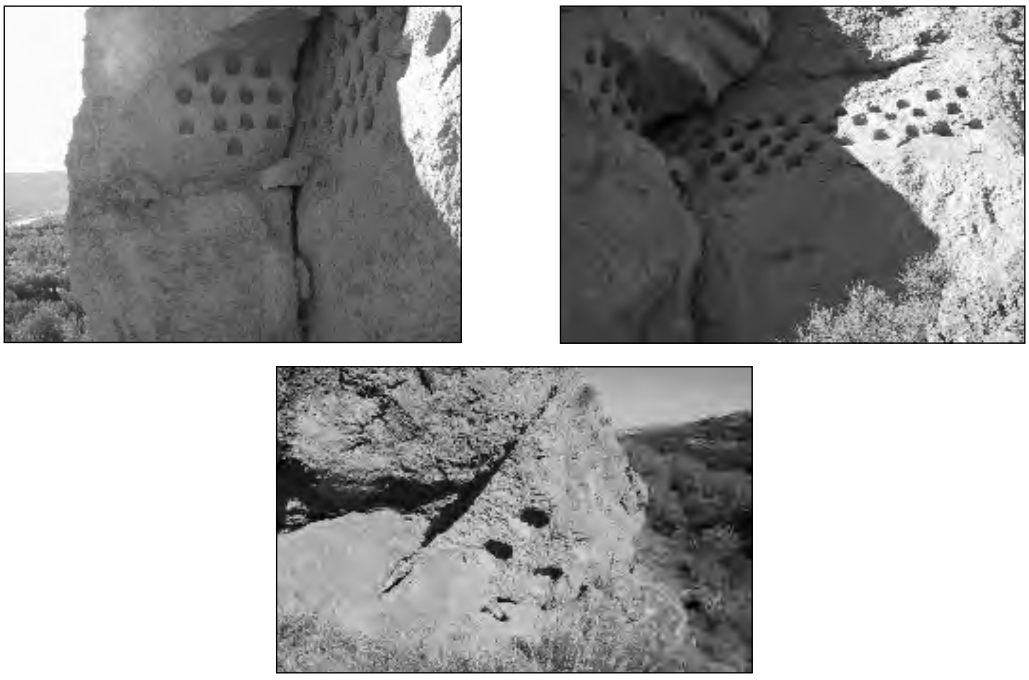


FIGURA 3

FIGURA 4

Cueva 5: También del primer grupo. Se trata de una pequeña cueva con el suelo algo elevado respecto al acceso actual (Figura 5). Tiene capacidad para una persona y se encuentra enmarcada entre el piso superior e inferior de la Cueva 8. Un caso semejante lo encontramos en el Eufrates sirio donde un monasterio rupestre tiene en su base una cueva semejante, que se podría interpretar como un pequeño oratorio o como estancia para emparedar[12].

12 GÓMEZ CARRASCO, J. G.., «La cueva como vivienda en el alto Éufrates sirio: Apuntes para su investigación», *Romanización y Cristianismo en la Siria Mesopotámica, Antigüedad y Cristianismo* XV, Murcia 1998, 417-423.

Cueva 6: Ubicada en uno de los extremos del farallón, pero abierta a la vega. De planta rectangular alargada conserva sólo dos de sus paredes, una de las laterales y la que podríamos considerar la cabecera, ya que en ella se abre un nicho y hay trazos de un segundo[13].

Sobre el nicho hay una cruz *ansata* incisa:

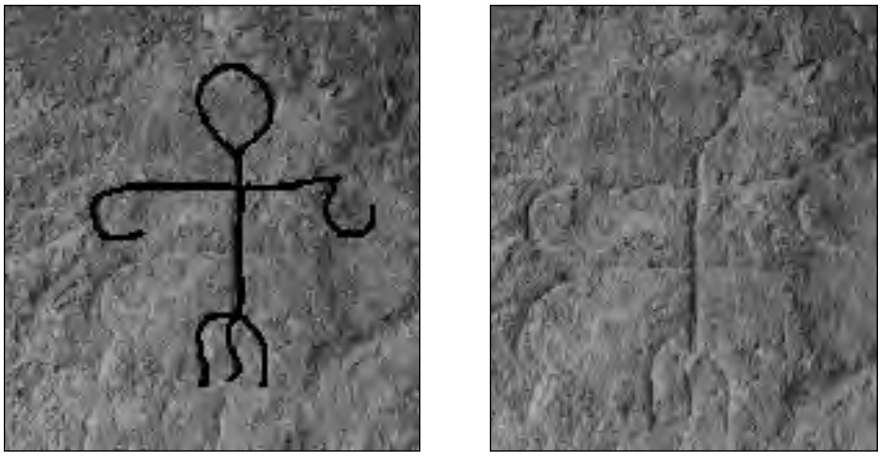


FIGURA 5

Otra figura semejante existe junto al nicho:

FIGURA 6

En la pared lateral existen dos «escudos» y una especie de signo solar (Fig. 7 y 8):

13 Esto lo podemos encontrar en el convento rupestre *akoimeta* de Quinesrin, en el Eufrates Norte, fundado en el siglo V d. C. Cf. GONZÁLEZ BLANCO, A. y MATILLA SÉIQUER, G., «Los monasterios del ámbito de Qara Qûzâq», *Romanización y Cristianismo en la Siria Mesopotámica, Antigüedad y Cristianismo* XV, Murcia 1998, 399-415.

Figura 7

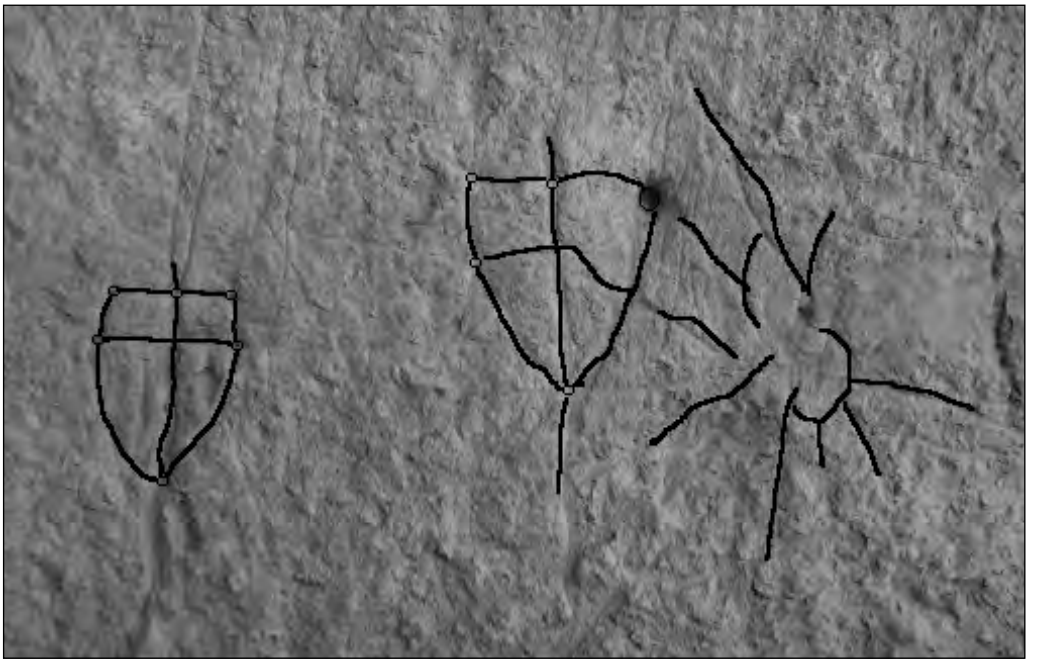


Figura 8

Lo verdaderamente destacable es la manera de realizarlos dibujos incisos. En primer lugar se marcan una serie de puntos delimitando la silueta de lo que será el dibujo para después unir los diferentes puntos y trazar la imagen final. Se trata de una técnica que aparecerá en otras cuevas de Alares y que la encontramos en Siria en el mundo del monacato rupestre desde el siglo V d. C.[14]

Cuevas 7: No conocemos su nombre, pero la podríamos denominar Cueva de la Ventana. Pertenece al segundo grupo, de manera que su acceso lo tiene en el despoblado, mientras que una gran ventana la comunica visualmente con la vega.

FIGURA 9

En uno de los extremos de dicha ventana tiene una pequeña hornacina, estando la pared en la que se abre la hornacina enmarcada por una moldura:

FIGURA 10

14 En general GONZÁLEZ BLANCO, A. y MATILLA SÉIQUER, G., (eds.), *Romanización y Cristianismo en la Siria Mesopotámica, Antigüedad y Cristianismo* XV, Murcia 1998; y EGEA VIVANCOS, A., *Poblamiento romano en el Alto Éufrates Sirio, Antigüedad y Cristianismo.* Murcia 2005 (edición en CD-Rom)

Destaca en esta cueva, al pie de la ventana la existencia de dos cruces latinas trazadas igual que los escudos de la Cueva 6. La cruz de la izquierda conserva restos de un «picoteado» en torno a ella que se desplaza hasta la zona enmarcada entre ambas cruces. Da la sensación de que se ha querido hacer desaparecer algún grabado.

Entre las dos cruces, y en el límite del «picado» hay una X y una R que descansa sobre una M. Se trata evidentemente de una alusión a Cristo, que debe ser antigua (Fig. 11 y 12).

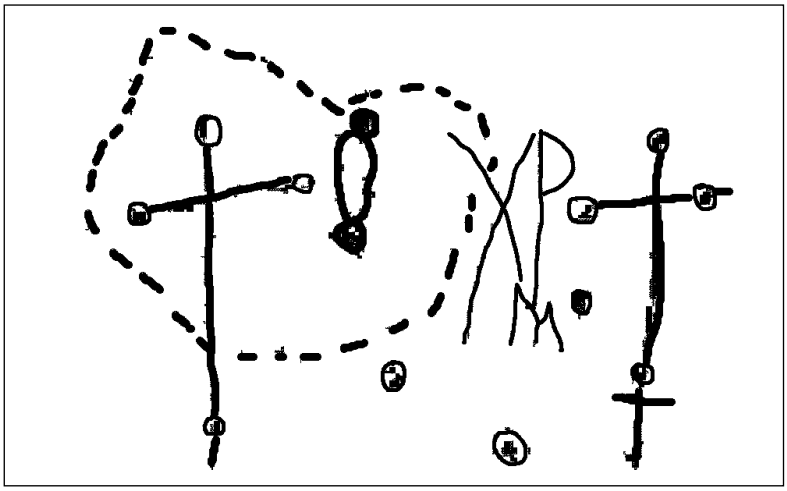
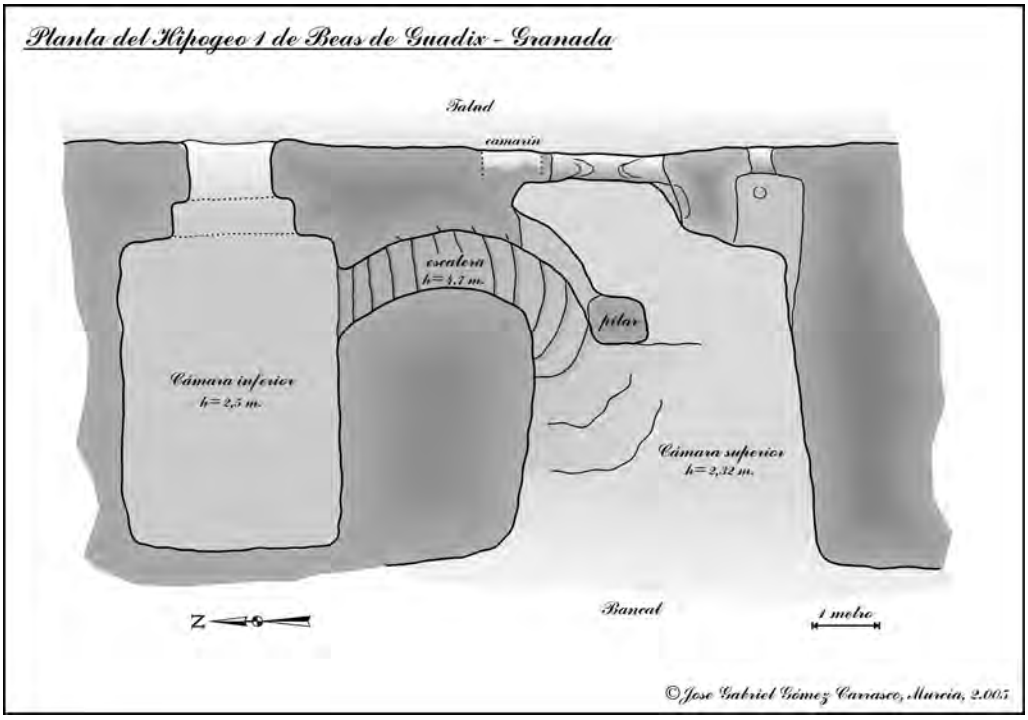


FIGURA 11

FIGURA 12

Cueva 8: También del segundo grupo es una de las más interesantes por tipología, ya que tenemos paralelos casi exactos en el Eufrates sirio. Conocida como Cueva de la Campana por la forma de la ventana que da a la vega, tiene dos pisos, comunicándose ambos por una escalera de caracol, cuyo pilar central tiene en su parte superior 11 pequeños nichos a modo de columbario dispuestos en dos filas [Plano 6]



Plano 6

Figura 13

FIGURA 14

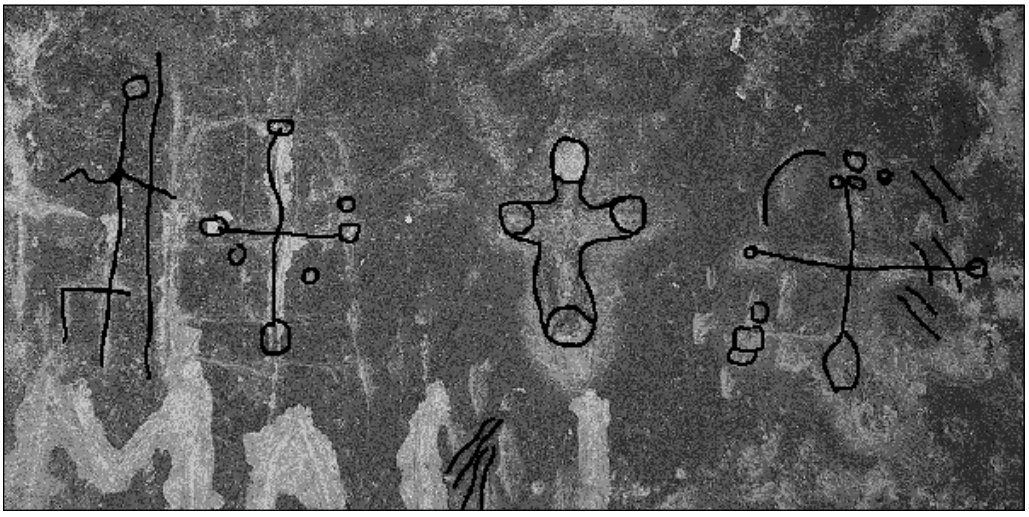


FIGURA 15

Destaca en la planta inferior un picado concienzudo del techo para borrar un relieve previo, del que aun se distingue una cara gracias a que la labor de picado, lejos de hacer uniforme todo el techo, ha seguido fielmente las líneas del relieve (ver infra).

El piso superior tiene a la derecha de la ventana, afrontado a la escalera, un nicho de grandes dimensiones o una estancia de pequeñas dimensiones algo sobreelevada respecto al suelo de la cueva. En una de sus paredes laterales hay tres cruces realizadas con la técnica que ya hemos visto y una figura que representa al buen pastor o a San Jose con el bastón Florido, con paralelos claros en una de las iglesias del monasterio rupestre *akoimeta* de Qinesrin del Eufrates Sirio.

V.2.2. Zona Alta

En las crestas que coronan el despoblado de Alares hay una hay una serie de cuevas artificiales de muy difícil acceso. Hemos llegado a aproximarnos a las mismas pero ha sido imposible llegar hasta ellas de momento (Fig. 16):

FIGURA 16

En cualquier caso hay que destacar que además de la gran cantidad de cerámica que aparece en el despoblado de Alares, toda la pendiente que una el valle con las cuevas de las crestas está no solo llena de restos de cerámica, sino que además hay restos de materiales de construcción como, ladrillos y tejas.

VI. INDICIOS DE PINTURAS:

En la cueva de Lares que estamos comentando hay dos puntos en los que el espectador puede vislumbrar la existencia de pinturas que tras existir fueron picadas dejando, empero, en las huellas atisbos con los que poder reconstruir de algún modo la pintura preexistente. Aducimos las huellas sobre la entrada de la cueva por su parte inferior con indicios de una cara humana o angélica, que no podemos precisar más.

Del mismo modo en el techo de la parte superior, del piso superior, de la misma cueva hay también huellas como de alas que podrían haber sido destruidas por la piqueta del censor.

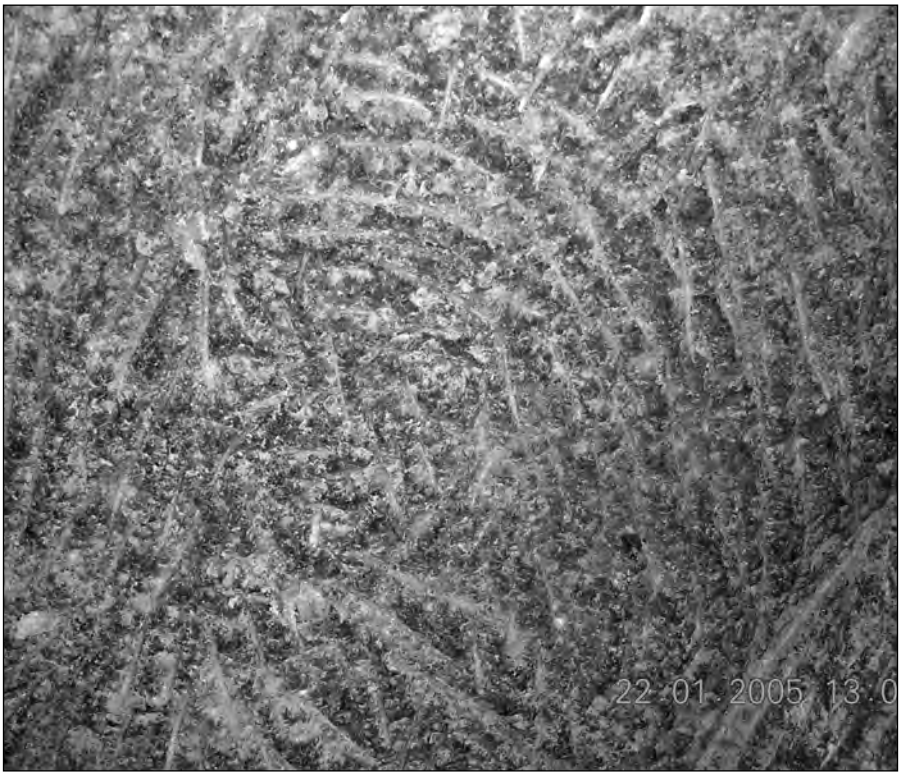


FIGURA 17

VII. ARGUMENTO ARQUEOLÓGICO: LA CERÁMICA

Las cuevas de «La Sacristía» que estamos comentando y que son las ocho numeradas más arriba, están localizadas en una especie de farallón que encierra en su lado sur un a modo de «castro» que por este lado se inclina hacia el desagüe de la zona hacia el río y que por este lado sur consta de varias alturas, todas ellas horadadas por cuevas de habitación de cronología difícil de definir pormenorizadamente (Fig. 1), pero es un yacimiento con abundantísima cerámica. Creemos que está en general poco estudiada, pero entre ella hemos recogido el fragmento que presentamos que es de cerámica roja estampillada a datar en los siglos VI-VII d. C.

En las terrazas que se desarrollan a partir de las cuevas artificiales se encuentran abundantes restos de cerámica. Recogimos un pequeño muestreo de forma aleatoria y nuestra sorpresa fue mayúscula cuando, tras en lavado de las piezas la mayoría apuntaban hacia una cronología tardorromana y visigoda. No había muchas piezas que se pudieran asignar a la fase islámica de vida del yacimiento que en cuanto a cerámica está mal representada.

Así, de los 67 fragmentos recogidos sólo 4 pertenecen con claridad a la fase más tardía. Los tres son fragmentos de pared vidriados en verde. Hay también un fragmento de trébede que podría ser de esta época.

FIGURA 18

En cuanto a restos claramente islámicos sólo hay dos pertenecientes a un ataifor con vedrío melado y decoración en manganeso. Otros dos pertenecen a sendos recipientes cerrados y tienen en su pared exterior decoración incisa a peine.

Hay también un fragmento de ladrillo claramente romano y nueve fragmentos de teja, uno de los cuales podría ser romano.

Destaca la ausencia de sigillatas, lo que nos sitúa en un horizonte posterior al siglo VI d. C. Sin embargo el resto de las cerámicas, casi todas comunes, apunta a un mantenimiento de las formas romanas tardías, donde destacan las grandes fuentes de borde engrosado al exterior (3 ejemplares), algunas con engobe rojizo, y los recipientes toscos, que podrían entroncar perfectamente con las cerámicas islámicas más antiguas, pero que empiezan a aparecer en contextos tardíos de lugares como Begastri, El Tolmo de Minateda o Cartagena. Estos recipientes toscos tienen las paredes ligeramente curvas (1 ejemplar) o rectas (3 ejemplares). Hay también cinco asas, cuatro de ánforas romanas tardías y uno de una jarrita claramente romana.

Entre todas las piezas destacan dos fragmentos de sendos grandes recipientes de cerámica tosca, reforzados por un baquetón en el que hay estampillas. En un caso se trata de estrellas de 8 puntas y en el otro de triángulos o dientes de sierra. Son cerámicas que luego evolucionarán hacía decoraciones que se generalizarán en época islámica, pero que aquí, tanto por contexto como por las semejanzas con la cerámica tosca tardía habría que situar cronológicamente en el siglo VII d. C. (Ver Figura adjunta).

VIII. CONCLUSIONES

Parece claro que el caso analizado del yacimiento de las cuevas de La Sacristía (en terminología del plano 1/25.000 del IGC) merece una atención especial. Nos hemos contentado con plantear los problemas que ofrece. Y creemos que su datación en época preárabe es poco discutible. Hay

mucho trabajo por hacer. Y constatamos una vez más que donde hay columbarios antiguos vale la pena fijarse en ellos y estudiar muy atenta y pormenorizadamente el yacimiento. En concreto aquí es necesario que especialistas en cerámica tardoantigua estudien el lugar. Es un campo que está bastante mal conocido, como tantos otros en la arqueología peninsular, y sobre el que conviene insistir. Que el primer concilio de la iglesia hispana se celebrara en Granada puede no haber sido casual y estamos asistiendo al descubrimiento de una plataforma de contemplación que ofrece puntos de interés muy grandes para la historia antigua de Andalucía.

La cultura latina en la Cueva Negra. En agradecimiento y homenaje a los Profs. A. Stylow, M. Mayer e I. Velázquez
Antig. crist. (Murcia) XX, 2003, pp. 559-566

UNA INSCRIPCIÓN VOTIVA DE LOS BAÑOS ROMANOS DE ARCHENA

Gonzalo Matilla Séiquer[1]
Rafael González Fernández[2]

INTRODUCCIÓN

Desde finales del siglo XVIII se conocen restos romanos en el Balneario de Archena. Las descripciones han sido vagas, pero en ellas se habla de barro saguntino, una moneda de Segóbriga y obras de fábrica[3]. Entre los restos destacan dos inscripciones[4], una de los duoviros Cayo Cornelio Carito (Capito) y Lucio Heio Labeo que reconstruyen los acueductos por un decreto de los decuriones, y otra (que se ha perdido) de Publio Turcilio Rufo, conmemorativa de la construcción de los baños.

La actual dirección del Balneario de Archena, en especial su director general, D. Luis Lloret y su director médico, D. Luis Ovejero, sensibilizados por el pasado del Balneario han propiciado las excavaciones arqueológicas para documentar de manera científica las distintas fases de ocupación del mismo, en especial la romana. Fruto de esos trabajos ha sido el descubrimiento de una serie de estructuras y objetos que no sólo confirman lo expresado por la epigrafía, sino que a la luz de los hallazgos en los Baños Romanos de Fortuna, permiten crearnos una imagen coherente de la Archena de época romana.

---

1 Director de las Excavaciones en el Balneario de Archena. Área de Historia Antigua. Universidad de Murcia.

2 Área de Historia Antigua. Universidad de Murcia.

3 LOZANO SANTA, J. (1794). *Bastitania y Contestania del Reino de Murcia*, reimpresión Academia Alfonso X el Sabio, Vol. 1, Murcia 1980, 88-92.

4 CIL II, 3541 y 3542; ILER 2043 y 2046.

LAS INSCRIPCIONES ANTIGUAS

Hay que destacar que la de Turcilio, al haberse perdido, siempre se ha puesto en duda, mientras que la de los duoviros se ha cuestionado tanto por la existencia de estos como por la de los decuriones, pues no se terminaba de admitir que hubiera municipio romano en los Baños de Archena.

LOS TRABAJOS EN 2003

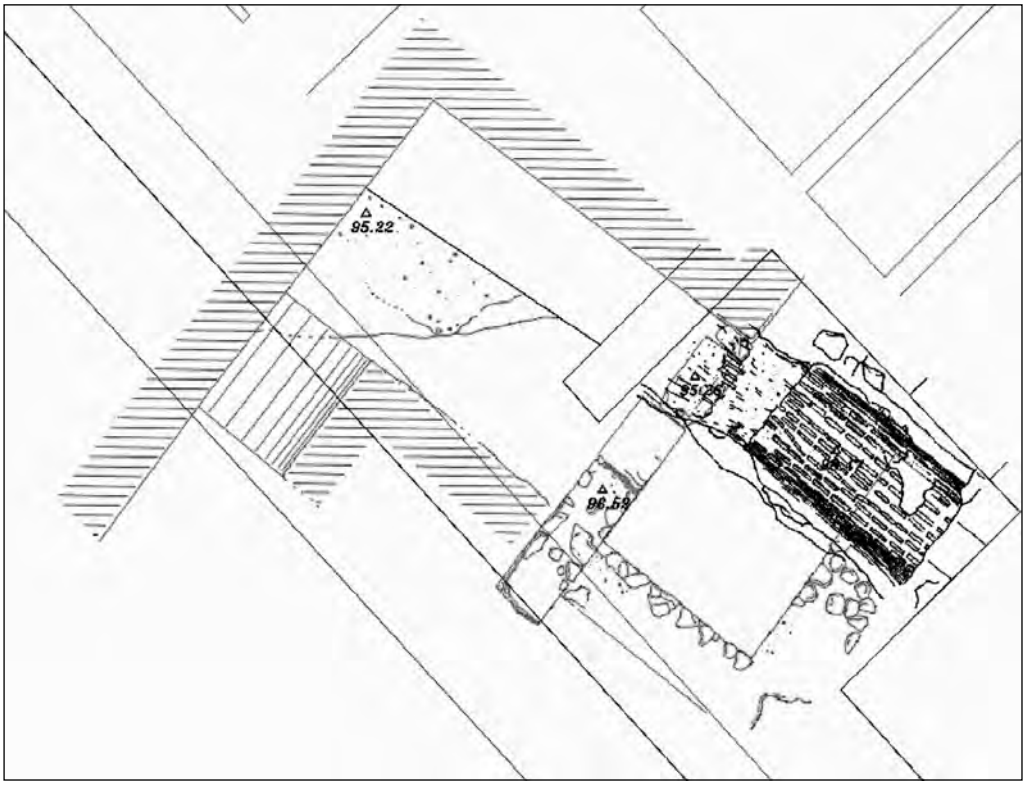
Con motivo de una obras de reforma en el sótano del Hotel Termas del Balneario de Archena, lugar en que se encuentra ubicada la surgencia principal del manantial termal, se planteó y realizó una excavación en dos de las habitaciones del citado sótano con unos resultados nada despreciables a pesar de las difíciles condiciones de trabajo motivadas tanto por excavar en el interior de un edificio como por el agua termal que inundaba el área arqueológica y que había que extraer permanentemente con una bomba.

Se documentaron en cuanto a estructuras arquitectónicas una serie de muros romanos de mampostería que forman un pasillo en forma de codo de 5 metros de longitud en su lado largo y 2,5 metros de anchura y una puerta de grandes dimensiones que daba acceso a tal pasillo desde el exterior y que con una anchura de 1,20 metros tenía una jamba de la que se conservaba un alzado de 3 metros. La posición de la puerta respecto a la surgencia y la existencia del pasillo parece que completan la imagen que en este momento existe del Balneario Romano de Fortuna, del que faltan los accesos pero existe el pasillo perimetral. Así, en cuanto al plan arquitectónico de Archena, si superponemos la planta de Fortuna con la de este lugar con puntos de referencia fijos como las entradas y el manantial, podemos convenir que es bastante parecido al de Fortuna. Hace dos años, en una obra que se hizo junto al manantial apareció una columna de travertino y orden toscano en un lugar en el que el fango era todo el depósito que existía. Bien pudiera tratarse de la piscina y la columna ser parte del pórtico. En cualquier caso la reconstrucción realizada de la misma implica un edificio de 6 metros de altura, caso de que existiera plinto para la columna.

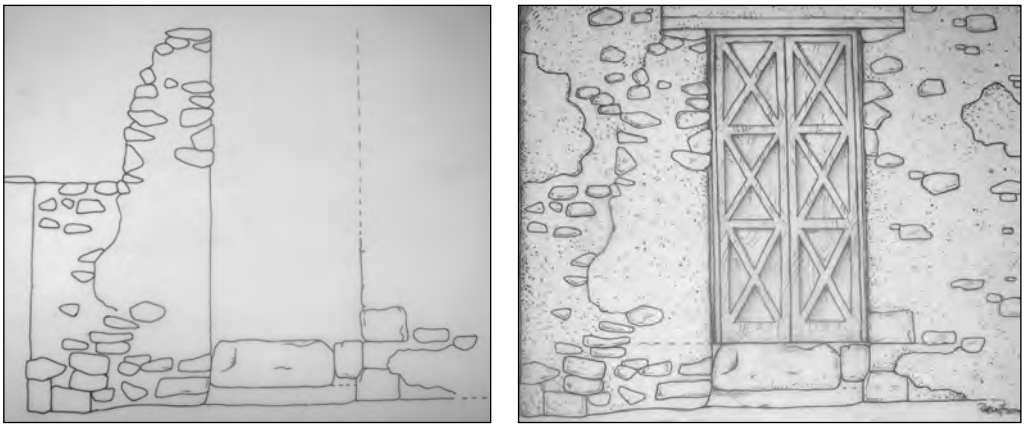
Por otra parte la estratigrafía es exclusivamente romana, no existiendo entre el siglo XXI y el siglo II ningún estrato intermedio. Tal estratigrafía muestra una primera fase de construcción y uso de finales del siglo I a. C. y principios del I d. C. y una de reformas a finales del siglo I d. C. que pervive como mínimo hasta los Antoninos. Lo más interesante es que ambas fases están separadas en algunas zonas por un grueso estrato procedente de la deposición de limos después de una inundación. Inundación que hubo de ser catastrófica ya que en la reforma de época Flavia el umbral de la puerta se eleva utilizando para ello un fragmento roto de una columna de travertino. No es difícil suponer el estrago que tuvo que causar el agua a las instalaciones romanas. La excavación además arroja luz acerca de la inscripción de los duoviros, pues además de hacerla incuestionable, entendemos porque hubo que reconstruir los acueductos, esto es, el Balneario.

En cuanto a materiales destaca una basa de orden toscano de una columna de dimensiones diferentes a la anterior, una tégula completa con el sello MARI[5], muy interesante porque el

5 En Mula apareció otra teja con este sello. Cf. BELDA NAVARRO, C., *El proceso de romanización en la provincia de Murcia*, Murcia 1975.



Restos de la entrada romana del Balneario de Archena. 2003.



Puerta romana del Balneario y reconstrucción de la misma

Tegula de la Campaña de 2003 y detalle del sello

epígrafe está ligado, por el material en el que se halla, a la Archena romana, un gran fragmento de canalización de plomo, dos monedas de Cartagena y una lucerna de tema nilótico con un león atacando a un cocodrilo. En cualquier caso son muy abundantes las *sigillatas* itálicas y sudgálicas, las paredes finas y el rojo pompeyano, aunque hay también varios fragmentos de cerámica ibérica y uno de campaniense A.

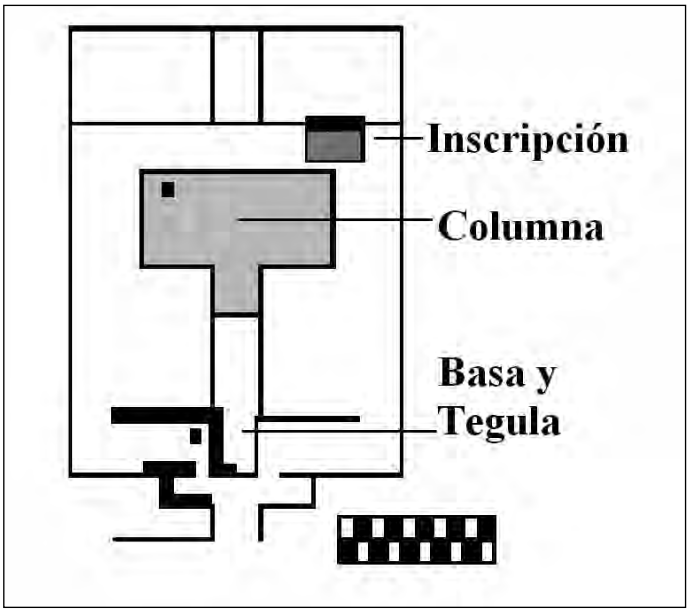
LOS TRABAJOS EN 2005

La instalación de un ascensor ha posibilitado una nueva excavación en las inmediaciones de la surgencia, en el lugar que en el balneario romano de Fortuna está ocupado por el pórtico y el pasillo que separa éste de las capillas.

El resultado ha sido el hallazgo de una serie de estructuras que confirman los datos de la excavación anterior en cuanto al momento de construcción del edificio, a su posterior destrucción y a la reparación.

Destaca de la última fase un pavimento de losas de caliza muy deteriorado que se ciñe a un muro de mampostería y sobre el que se construye otro muro, perpendicular al anterior, realizado con sillares reutilizados procedentes de un basamento y que estaban unidos entre sí, en su primer momento de uso por grapas de plomo. Sobre este suelo se encontró también un capitel y un trozo de fuste de travertino perteneciente al orden toscano.

Bajo el pavimento deteriorado había otro del mismo material pero con las losas en mucho mejor estado de conservación, llegando a tener algunas 1 m. por 2 m. Encima de este empedrado y apoyado en el muro de mampostería por su cara posterior, se encontraba un sillar de caliza con una inscripción de tres líneas.



Planta teórica del balneario romano de Archena reconstruida a partir de los hallazgos realizados en este lugar y su comparación con los de Fortuna. Los trazos gruesos corresponden a los muros documentados.

Encima el pavimento más moderno antes de su extracción. Debajo el más antiguo después de su recuperación

LA INSCRIPCIÓN VOTIVA

OBJETO	
Tipo de objeto	Estela
Descripción	Sillar reaprovechado para realizar la inscripción.
Material	Caliza
Tamaño	48 x 33 x 42 cm.
Conservación	Muy deteriorada la primera línea, que además presenta una rotura en su parte final. Deteriorada la segunda línea. Bien conservada la tercera línea
Comentario	Se trata de una estela votiva

INSCRIPCION	
Tipo de inscripción	Votiva
Texto	N[G o C]ELUS + + + + PR[O] SAL(lute) MVCIAE MVSA MAGNA V(otum) S(oluit) L(ibens) M(erito)
Campo epigráfico	45 x 20
Altura de las letras	5 cm.
Caracteres paleográficos	Letras capitales de mala factura. Signos de interpunción de mala factura. La «S» es muy estilizada con las curvas poco marcadas. Las «E» y las «L» tienen los trazos horizontales muy cortos.

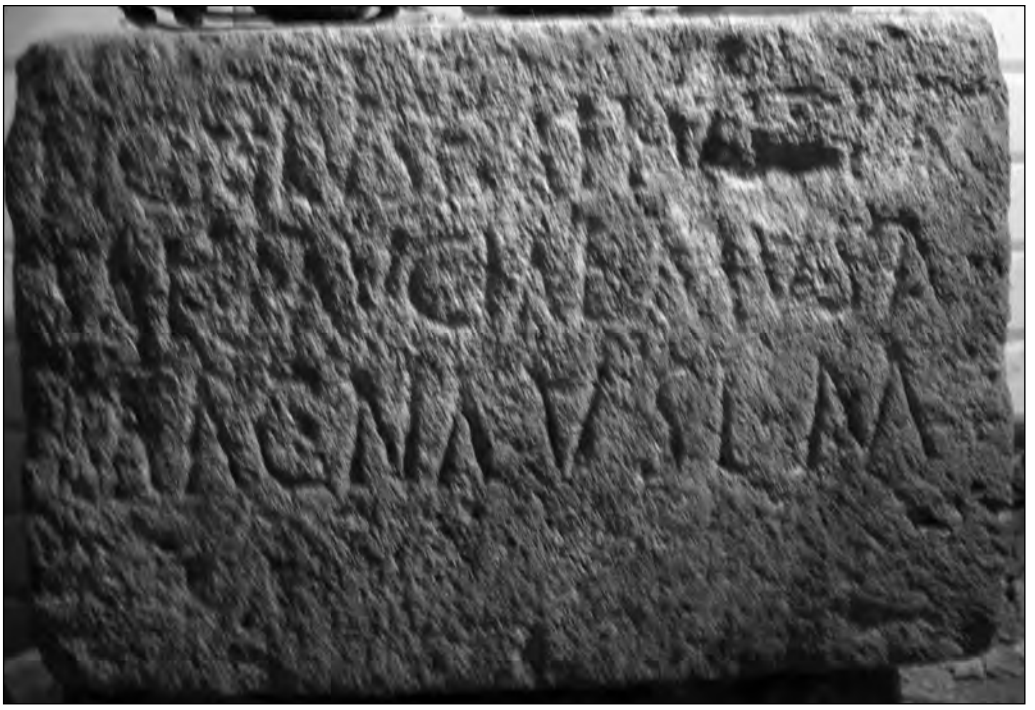
Se trata de la primera inscripción votiva encontrada en Archena. Tiene la particularidad de haberse hallado en el sitio en que originariamente fue colocada, aunque en lugar de tener la típica forma de ara sea un sillar, presumiblemente reutilizado tras la riada que destruyó el primer balneario.

Plantea una serie de problemas de interpretación. Está claro que es un ara dedicada por la salud de Mucia, pero no es evidente ni quien la dedica ni a quien se la dedica. Por la posición y por el caso Musa Magna podría ser la dedicante. Ambos nombres están documentados aunque no juntos. Pero si admitimos esto tendremos que admitir que se trata de una persona sin *nomen* y con dos *cognomina*. Si fuera una esclava solo tendría un *cognomen* y si fuera una liberta tendría *nomen*, a menos que tengamos que sobreentender que su nombre sería: «*Mucia Musa Magna*», lo cual parece inverosimil.

Otra posibilidad es que la primera línea de difícil lectura reflejara el nombre del dedicante, del que tendríamos el *praenomen* abreviado: «N», el *nomen*: «Gelus[6]» o «Celus» o incluso «Celius»

6 Documentado en una inscripción de Roma como cognomen, CIL VI, 26851: C(aius) Stertinius Gelus.

y faltaría por leer el cognomen. En ese caso Musa Magna sería el nombre de la divinidad, pero tendría que estar en dativo, no en nominativo o en ablativo.



La cultura latina en la Cueva Negra. En agradecimiento y homenaje a los Profs. A. Stylow, M. Mayer e I. Velázquez
Antig. crist. (Murcia) XX, 2003, pp. 567-574

INSCRIPCIÓN SOBRE UN ARA DE LOS BAÑOS ROMANOS DE FORTUNA

Gonzalo Matilla Séiquer*
Rafael González Fernández*

INTRODUCCIÓN

Cuando se puso en relación por primera vez la instalación termal romana situada en los actuales Baños de Fortuna con la Cueva Negra, no se sospechaba que en torno a la surgencia termal se hubiera construido un templo. El santuario conocido era la propia Cueva y los *tituli* podían considerarse exvotos.

Con el transcurso de los trabajos de excavación en los Baños, se descubrió el antiguo nacimiento en torno al cual se había construido un edificio de doble función: un complejo balnear y un templo. El centro de la construcción era una gran piscina (5 x 10 pasos) presidida por una cabecera tripartita en la que se situaban las capillas de los dioses patronos del templo. Las gradas de acceso a la piscina se ubicaban en los lados cortos de la misma, mientras que uno de los lados largos limitaba con las capillas. En ese lugar, en lugar ser vertical la pared de la piscina, tenía dos repisas que no podían tener otra función que la de colocar objetos: exvotos o cualquiera otro de carácter sacro.

LAS ARAS

En otros baños romanos sacralizados, como por ejemplo los de Baños de Montemayor (la antigua «Aquae Caprense») en Extremadura o en Caldes de Montbui («Aquae Calidae»), era habitual la existencia de aras epigráficas dedicadas por los peregrinos que se habían curado.

* Área de Historia Antigua. Facultad de Letras. Universidad de Murcia.

A la derecha las gradas de acceso a la piscina. En el frente las repisas para colocar exvotos.

Pero en Fortuna, tras años de excavaciones solo se había encontrado un ara y el fragmento de otra. Ambas como rellenos en niveles del siglo XVII y ambas anepigráficas.

Ara 1: Apareció en la Campaña de 2001 en el relleno superior de la Capilla Sur, en un contexto cronológico de los siglos XVIII-XIX. Se trata de la mitad inferior de un ara de caliza de grano fino. Su base tiene 30 por 15 cm. y la altura máxima conservada es de 25 cm. Conserva en buen estado la cara anterior y las laterales, mientras que la posterior tiene una talla tosca, indicativa de que la pieza era para estar adosada a una pared.

Ara nº 1

En cuanto a la forma consta de dos partes, una inferior troncopiramidal, con las dimensiones antes dadas mas 8 cm. de altura y una paralepípeda de 20 cm. por 7 cm.

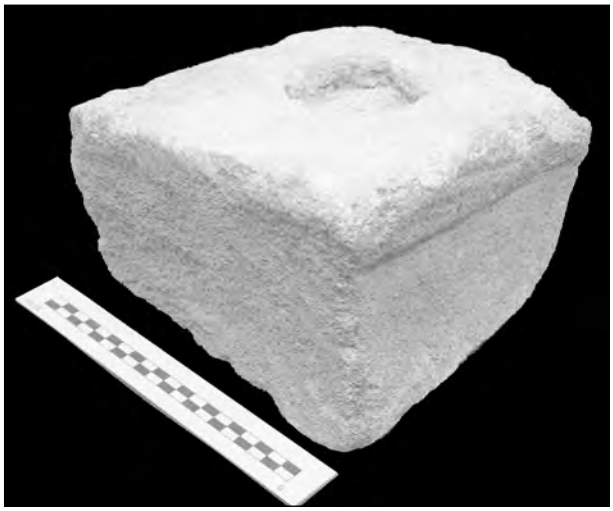
La pieza tiene una talla muy cuidada y no presenta ningún resto de inscripción ni de *tituli*. Podría hacer existido campo epigráfico en la parte que falta, aunque por las dimensiones que tiene, de forma especial en la base, no parece posible que tuviera más de 50 cm. de altura.

Ara 2: Apareció en la Campaña de 2002 en el relleno inferior de una terraza del siglo XVII que invadía la parte meridional de la piscina. Se trata de una pequeña ara completa de arenisca con forma de cubo. Su base tiene 20 por 20 cm. y la altura es de 15 cm. Conserva en un estado aceptable todas sus caras.

En cuanto a la forma hay que destacar la existencia de dos pequeñas molduras, a modo de toscas volutas, en dos los laterales del plano superior. Presenta en el centro de este plano una pequeña oquedad circular de 6 cm. de diámetro y 3 cm. de profundidad con señales de fuego en su interior y en los bordes.

La pieza tiene una talla tosca y no presenta ningún resto de inscripción ni la posibilidad de haberla tenido nunca.

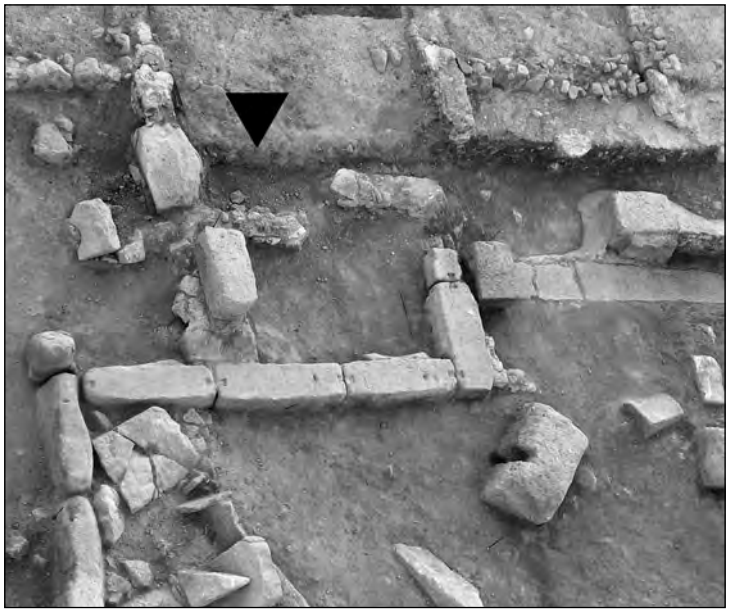
El Ara nº 2 en el momento de su hallazgo. Se ven con claridad las terrazas del siglo XVII.



Ara nº 2

EL ARA EPIGRÁFICA

Apareció en la Campaña de 2004 formando parte de un muro de mala factura correspondiente a la hospedería del balneario del siglo XVII. Se trata de un fragmento de la mitad inferior de ara votiva de caliza blanca con forma de paralepípedo.



Lugar de aparición del Ara nº 3, en el exterior del edificio romano y formando parte de la hospedería del balneario del siglo XVII.

Las dimensiones conservadas son 34 cm. por 31 cm. en la base y 37 cm. de altura, de los que los primeros 9 cm. corresponden a una moldura que se ha perdido. Aunque el estado de conservación es malo, la talla de la piedra está muy cuidada.

De las cuatro líneas de texto que tuvo que tener merced a sus dimensiones, conserva las dos inferiores, Siendo el campo epigráfico de 15 por 24 cm. y teniendo las letras en la primera línea 6 cm. y en la segunda 7 cm.

Hay que destacar que frente a la cuidada factura de la talla, las letras tienen unos trazos toscos e inseguros, lo que demuestra la disociación entre las manos que realizan una y otra. Es muy posible que el texto epigráfico sea de un momento posterior y está reaprovechando un ara anepigráfica.

Texto:
Línea 1. Solo caben 4 letras: + M(arci) F(ilius) [S(oluit)]
Linea 2. Solo caben 4 letras: L(ibens) [A(nimo) o M(erito)]

BIBLIOGRAFÍA

APARICIO, J., «El culto en cuevas en la Región de Valencia», *Revista de la Universidad Complutense* XXV, 1976, Homenaje a A. García y Bellido, I, 9-30.

ARIAS FERRER, L., MATILLA SÉIQUER, G. y EGEA VIVANCOS, A., «Stipes balnea. Ofrendas monetales en los Baños romanos de Fortuna (Fortuna, Murcia)», *III Encuentro Peninsular de Numismática Antigua,* Osuna (Sevilla), 27 de febrero al 2 de marzo de 2003, e.p.

CHEVALIER, R. (ed.), «Les eaux thermales et les cultes des eaux en Gaule et dans les provinces voisines», Actes du Colloque 28-30 Septembre 1990, *Caesarodunum*, XXVI, Tours-Turín 1992.

DÍEZ DE VELASCO, F., *Termalismo y Religión. La sacralización del agua termal en la Península Ibérica y el Norte de África en el Mundo Antiguo*, Monografías de Ilu, 1, Madrid 1998

EGEA VIVANCOS, A., ARIAS FERRER, L., MATILLA SÉIQUER, G., «El santuario romano de las aguas de Fortuna (Murcia)», *XXVII Congreso Nacional de Arqueología,* Huesca, 6-8 de mayo de 2003, e.p.

GONZÁLEZ BLANCO, A. y AMANTE SÁNCHEZ, M.; «Trabajos arqueológicos en Baños y Cueva Negra de Fortuna», *Memorias de Arqueología* 6, (1991), Murcia 1997, 167-175.

GONZÁLEZ BLANCO, A. y OTROS (eds.), El balneario romano y la Cueva Negra de Fortuna (Murcia), Antigüedad y Cristianismo XIII, Murcia 1996.

GONZÁLEZ BLANCO, A. y otros, «El balneario de Fortuna y la Cueva Negra (Fortuna, Murcia)», *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Historia Antigua* V, 1992, 421-454.

GONZÁLEZ BLANCO, A. y OTROS, (Eds), *La Cueva Negra de Fortuna (Murcia) y sus Titvili Picti. Un santuario de época romana*, Antigüedad y Cristianismo IV, 1987

GONZÁLEZ BLANCO, A., AMANTE SÁNCHEZ, M., «Baños romanos de Fortuna (Fortuna, Murcia). Campaña de 1992», *Memorias de Arqueología*, 7 (1992), Murcia 1998, 189-198.

GONZÁLEZ BLANCO, A., AMANTE SÁNCHEZ, M., «Baños romanos de Fortuna (Fortuna, Murcia). Campaña de 1993», *Memorias de Arqueología*, 8 (1993), Murcia 1999, 249-256.

GONZÁLEZ BLANCO, A., AMANTE SÁNCHEZ, M., RAHTZ, PH. y WATTS, L., «Primer acercamiento a los restos arqueológicos del Balneario Romano», *AntigCrist*, XIII, Murcia, 1996, 153-178;

GONZÁLEZ BLANCO, A., y otros, «Baños romanos de Fortuna (Murcia). Campaña de 1995», *Memorias de Arqueología,* 10 (1995), Murcia 2002, 227-239.

GONZÁLEZ BLANCO, A., y OTROS, «El balneario de Fortuna. Un caso arquetípico de continuidad cultural», *Termalismo antiguo. I Congreso peninsular, Actas. Arnedillo (La Rioja), 3-5 octubre 1996*, Logroño 1997, 319-328.

GONZÁLEZ BLANCO, A., y OTROS, «Las inscripciones romanas de Cueva Negra (Fortuna, Murcia)». Historia de un descubrimiento», *MHA* 3, 1979, 277-284.

GONZÁLEZ BLANCO, A.; «La Cueva Negra de Fortuna (Murcia): ¿un santuario púnico?», *I Simposium internacional Sociedad y Cultura púnica en España (Cartagena, 1990)*, Murcia 1994, 159-168.

GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, R., MATILLA SÉIQUER, G. y FERNÁNDEZ MATALLANA, F., «La recuperación arqueológica del Balneario Romano de Fortuna», *AntigCrist*, XIII, Murcia, 1996, 179-220.

GONZALEZ SIMANCAS, M., *Catálogo monumental de la Provincia de Murcia*, Tomo 1, Madrid 1905.

LECHUGA GALINDO, M., «Hallazgos monetales en el yacimiento romanos de Baños de Fortuna», *Antigüedad y Cristianismo*, XIII (1996), Murcia 1999, 221-224

MATILLA SEIQUER, G, «Baños Romanos de Fortuna. Historia, Estado de la Cuestión y Perspectivas de Futuro», *Arqueomurcia* 1, Murcia 2005

MATILLA SÉIQUER, G. y ARIAS FERRER, L., «Circulación monetaria en el sureste peninsular. El caso de los Baños Romanos de Fortuna (Murcia)», *XIII Congreso internacional de Numismática*, Madrid Septiembre 2003 e.p.

MATILLA SÉIQUER, G., «Contexto arqueológico de la Cueva Negra de Fortuna», *La Cueva Negra de Fortuna (Murcia) y sus Titvili Picti. Un santuario de época romana*, Antigüedad y Cristianismo IV, 1987, 109-132.

MATILLA SÉIQUER, G., EGEA VIVANCOS, A. y GALLARDO CARRILLO, J., «La Sacralizad de las Aguas. El caso de los santuarios romanos de Fortuna (Murcia), *Aqua Romana. Técnica humana y Fuerza Divina*, Barcelona 2004, 162-167

EGEA VIVANCOS, A., MATILLA SÉIQUER, G. y GALLARDO CARRILLO, J., «El Santuario romano de las Aguas en Fortuna (El Balneario de Carthago Nova)», *Mastia* 1, 2002, 179-190.

MATILLA SÉIQUER, G., GALLARDO CARRILLO, J. y EGEA VIVANCOS, A., «Informe preliminar de la intervención arqueológica en el balneario romano de Fortuna», *Arqueohispania*. [http://www.arqueohispania.com/articulos/fortuna.htm]

MATILLA SÉIQUER, G., GALLARDO CARRILLO, J. y EGEA VIVANCOS, A., «Intervención arqueológica en el Balneario romano de Fortuna. Campaña de Julio de 2000», *Antigüedad y Cristianismo*, XVIII (2001), Murcia 2004, e.p

MATILLA SÉIQUER, G., GALLARDO CARRILLO, J. y EGEA VIVANCOS, A., «Intervención arqueológica en el Balneario romano de Fortuna (Campaña de diciembre de 1999)», *Antigüedad y Cristianismo* XVI, 1999, 369-376.

MATILLA SÉIQUER, G., GALLARDO CARRILLO, J., EGEA VIVANCOS, A. y ARIAS FERRER, L., «La planificación arquitectónica en el Balneario Romano de Fortuna», *La decoración arquitectónica en las ciudades romanas de Occidente*, Murcia 2004,

MAYER, M., «La Cueva Negra de Fortuna (Murcia). *Tituli Picti*», *Antigüedad y Cristianismo*, XIII (1996), Murcia 1999, 407-422.

MAYER, M., «La pervivencia de cultos púnicos: el documento de la Cueva Negra (Fortuna, Murcia)», *L'Africa romana*, Atti del VII Convegno di studio (Sassari, dicembre 1989), Sassari 1990, 695-702.

RAHTZ, Ph., WATTS, L., AMANTE SÁNCHEZ, M., y GONZÁLEZ BLANCO, A., «Excavaciones arqueológicas en Fortuna. Diciembre 1990», *Memorias de Arqueología*, 5 (1990), Murcia 1996, 383-391.

RATHZ, Ph., WATTS, L. y GONZÁLEZ BLANCO, A., «Prospección de la zona en los antiguos Baños de Fortuna», *Memorias de Arqueología*, 4 (1989), Murcia 1995, 152-154.

SCHEID, J., «Sanctuaires et thermes sous l´empire», *Les Thermes Romains*, Actes de la table ronde organisée par l´École française de Rome (Rome, 11-12 novembre 1988), Roma, 1991, 205-214.

STYLOW, A. U., «La Cueva Negra de Fortuna (Murcia), ¿un santuario púnico?», *Religio Deorum* (Eds. M. Mayer y J. Gómez Pallarés), *Actas del Coloquio Internacional de Epigrafía. Culto y Sociedad en Occidente* (Tarragona, 1989), Sabadell 1992, 449-460.

VELÁZQUEZ, I. y ESPIGARES, A., «Traducción al castellano de los textos de la Cueva Negra», *Antigüedad y Cristianismo* XIII 1996, 453-475.

La cultura latina en la Cueva Negra. En agradecimiento y homenaje a los Profs. A. Stylow, M. Mayer e I. Velázquez
Antig. crist. (Murcia) XX, 2003, pp. 575-595

25 AÑOS DE INVESTIGACIÓN HISTÓRICO-ARQUEOLÓGICA EN FORTUNA. SÍNTESIS BIBLIOGRÁFICA

Alejandro Egea Vivancos
Universidad de Murcia*

RESUMEN

Se recogen y clasifican temáticamente la gran mayoría de las publicaciones que han propiciado las investigaciones en los yacimientos arqueológicos de la Cueva Negra y los Baños Romanos, en Fortuna (Murcia). Se hace balance de los 25 años de trabajo que el Área de Historia Antigua de la Universidad de Murcia lleva trabajando en esta localidad.

ABSTRACT

It is collected and classified thematically most of the publications that the researches in the archaeological sites of «Cueva Negra» (Black Cave) and the Roman Baths, in Fortuna (Murcia) have propitiated. It is made the balance of the last 25 years that the Ancient History area of the Murcia University has been working in this town.

PROPÓSITO DEL TRABAJO

En el año 2004 se cumplieron 25 años desde la primera publicación arqueológica sobre la Cueva Negra de Fortuna. Corría el año 1979 cuando *Memorias de Historia Antigua* de Oviedo

* Becario Postdoctoral de la Universidad de Murcia. Área de Historia Antigua. Facultad de Letras. Calle Santo Cristo, 1. CP. 30001 Murcia. alexegea@um.es

recogió la noticia del hallazgo[1]. Desde entonces, los proyectos de investigación se han ido sucediendo y los equipos han ido renovándose si bien en ambos capítulos la figura del Dr. González Blanco ha persistido directa o indirectamente. En efecto, ya sea coordinando las lecturas epigráficas en la cueva o fomentando la intervención arqueológica en el yacimiento «Baños romanos», la proyección y forma del Catedrático de Historia Antigua de la Universidad de Murcia siempre ha estado presente.

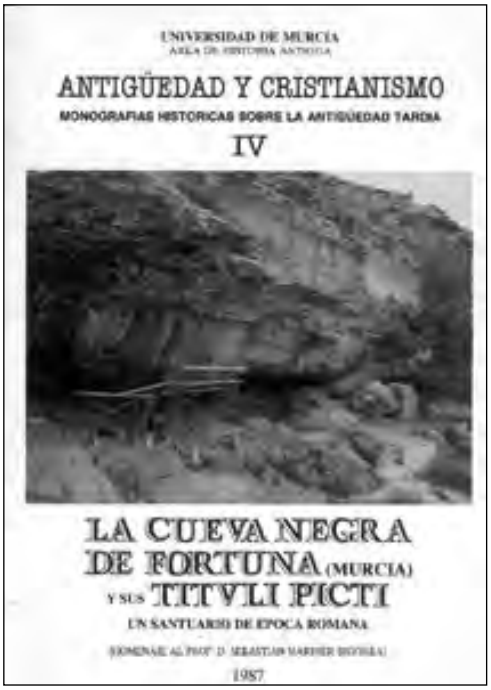
En un nuevo volumen monográfico sobre la «Cueva Negra» y los «Baños romanos» de Fortuna y tras dos décadas y media de labores de investigación y búsqueda científica, la bibliografía relativa a estos dos yacimientos comienza a ser cuantitativa y cualitativamente notable. El fomento de la divulgación de la actividad científica siempre ha sido defendido a ultranza por todos aquellos que nos hemos visto envueltos en la investigación arqueológica fortunera. De este modo, los máximos beneficiados de este objetivo divulgativo han sido los propios yacimientos, que han conseguido ser conocidos y reconocidos por un buen número de especialistas en Historia Antigua y Arqueología.

Este objetivo compilador viene promovido también por la propia naturaleza de la monografía que en este momento poseen entre sus manos. La mayoría de los trabajos que la componen hacen referencias continuadas a los mismos estudios y publicaciones anteriores. De este modo, elaborando un listado final con todas esas referencias bibliográficas comunes facilitamos la lectura y localización de las citas. No se trata de un listado bibliográfico temático y global sobre la arqueología en Fortuna, ya que nos ceñimos, casi en exclusiva, a aquellas publicaciones que se han visto inspiradas directa o indirectamente por las actividades arqueológicas acontecidas desde 1979 en la Cueva Negra y desde 1990 en los Baños Romanos. Con esta intención también se recogen algunas publicaciones nacionales e internacionales que se han hecho eco de los hallazgos y que han fomentado la extensión del debate y conocimiento científico.

No obstante, no se han querido omitir algunos hitos previos de la arqueología fortunera, como son los trabajos de mediados de siglo XX de D. José Crespo García. Por esta razón todos éstos son acogidos en un apartado previo cuyo hilo conductor es su data anterior a 1979. Además, existe toda una serie de investigaciones de índole histórica, geológica o antropológica que nacen al amparo de un mismo objetivo. Si el epicentro de la investigación en el municipio de Fortuna se localizó en la Cueva Negra, las ondas expansivas han ido, poco a poco, abarcando otros yacimientos y otros campos de investigación.

Lo numeroso de los trabajos permite que los títulos puedan ser sistematizados temáticamente de tal modo que al lector le resulte más asequible comprobar el estado de las investigaciones en cada uno de los temas, apreciando así las posibles carencias o excesos en uno u otro apartado. De todos modos, es algo obvio que una buena parte de las citas podían haber sido incluidas en más de un apartado. Es el caso de las dos monografías que marcan todo este tiempo de creación intelectual y a los que va a unirse este tercer volumen. Nos referimos a los dos volúmenes monográficos que la revista *Antigüedad y Cristianismo* dedicó a estos dos yacimientos.

1 GONZÁLEZ BLANCO, A., LILLO CARPIO, P. A., RODRÍGUEZ CAMPILLO, R., SÁNCHEZ FERRA, A. GARCÍA HERRERO, G., «Las inscripciones romanas de Cueva Negra (Fortuna, Murcia). Historia de un descubrimiento», *Memorias de Historia Antigua*, III, 1979, 277-284.



Portadas de Antigüedad y Cristianismo IV y XIII

— GONZÁLEZ BLANCO, A., MAYER OLIVÉ, M., STYLOW, A. U. (Eds.), ***La Cueva Negra de Fortuna (Murcia) y sus Tituli Picti. Un santuario de época romana. Homenaje al Prof. D. Sebastián Mariner Bigorra***, Murcia, 1989 (Antigüedad y Cristianismo, IV/1987).

— GONZÁLEZ BLANCO, A., MAYER OLIVÉ, M., STYLOW, A. U., GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, R. (Eds.), ***El balneario romano y la Cueva Negra de Fortuna (Murcia), Homenaje al Profesor Ph. Rahtz,*** Murcia, 1999 (Antigüedad y Cristianismo, XIII/1996).

Cada uno de estos dos volúmenes acogía artículos específicos sobre diferentes materias y temáticas que procuraban la contextualización histórica, arqueológica, geológica, geográfica, filológica, etc., de sendos yacimientos. Por este motivo, desglosamos todos esos escritos y los subdividimos temáticamente.

Los temas que, a nuestro juicio, sintetizan las líneas que ha seguido la investigación en torno a estos dos yacimientos de Fortuna han sido:

Nº	TEMA
0	*La Arqueología en Fortuna antes de 1979*
1	*Historia de la Investigación y listados bibliográficos*
2	*Cueva Negra de Fortuna*
	2.1. Arqueología
	2.2. Lecturas, comentarios y traducciones
	2.3. Síntesis y visiones generales
	2.4. Cueva Negra y religión romana
	2.5. Cueva Negra y literatura
	2.6. Cueva Negra como santuario púnico
	2.7. Geología de la Cueva Negra
3	*Baños Romanos de Fortuna*
	3.1. Zona «Hospedería»
	3.1.1. Síntesis y estudios de conjunto
	3.1.2. Memorias de trabajos arqueológicos
	3.2. Zona «Santuario romano»
	3.2.1. Síntesis y estudios de conjunto
	3.2.2. Memorias de trabajos arqueológicos
	3.3. Numismática
	3.4. Arquitectura
	3.5. Religión Romana
	3.6. Materiales
	3.7. Geología e Hidrogeología
4	*Historia y Arqueología de Fortuna*
5	*Contexto Geográfico*
6	*Antropología*

0. ESTADO DE LA CUESTIÓN ANTES DE 1979

Evidentemente, existen ciertos precedentes en la actividad arqueológica en el término municipal de Fortuna dignos de ser mencionados. Antes del descubrimiento de la Cueva Negra en 1979 dos eran los yacimientos que centralizaban los estudios arqueológicos: el Castillico de las Peñas (Época ibérica) y el Cabezo de la Mesa (Edad del Bronce). A finales de los años 70, coincidiendo prácticamente con el descubrimiento de la Cueva se realizó una excavación arqueológica en la Cueva del Barranco de la Higuera (Eneolítico).

LACORT, A., *Estudio monográfico razonado del agua minero-medicinal de Fortuna*, Barcelona, 1886.

[Obviamente, no se trata de una publicación arqueológica si bien en ella se documentan, por vez primera y con claridad, la existencia de restos arqueológicos en el paraje de Los Baños]

FERNÁNDEZ AVILÉS, A., «Museo Arqueológico de Murcia», *Memorias de los Museos Arqueológicos Provinciales*, Madrid, 1940, p. 73.
FERNÁNDEZ AVILÉS, A., «Tonel ibérico del Castillico de las Peñas, Fortuna (Murcia)», *Archivo Español de Arqueología*, XV, 1942, 173-174.
CRESPO GARCÍA, J., «El Cabezo de la Mesa. Poblado de la Edad del Bronce en Caprés», *III Congreso Arqueológico del Sureste*, Murcia-Cartagena, 1947, 48-51
CRESPO GARCÍA, J., «Estación ibérica del Castillo de las Peñas (Fortuna, Murcia)», *Crónica del IV Congreso de Arqueología del Sureste Español*, Elche, 1948, 238-243.
FERNÁNDEZ AVILÉS, A., «Fortuna (Murcia). Caprés», *Noticiario Arqueológico Hispánico*, II, Madrid, 1953.
JORGE ARAGONESES, M., «Museo Arqueológico de Murcia», *Guía de los Museos de España*, IV, Madrid, 1956, p. 34.
DIEHL, E., SAN MARTÍN, P., SCHUBART, H. «Los Nietos. Ein Handelplatz des 5 bis 3 Jahrhundertz an der Spanichen Levanteküste», *Madrider Miteilungen*, 1, 1962, 72-73.
[Breve mención a los materiales ibéricos recogidos en el yacimiento del Castillejo de los Baños]
ALONSO NAVARRO, S., *¿Conoce Ud. Fortuna?*, Murcia, 1966.
[Breves referencias de tipo turístico a los yacimientos de Los Baños y la Torre Vieja]
TORRES FONTES, J., «Fortuna en los siglos XIII y XIV (notas y documentos para su historia)», *Murgetana*, 28, Murcia, 1968, 47-102.
ALONSO NAVARRO, S., *Libro de Fortuna*, Murcia, 1973.
GARCÍA DEL TORO, J. R., LILLO CARPIO, P. A., «Enterramiento humano colectivo del eneolítico en la Cueva del Barranco de la Higuera (Fortuna)», *Revista Murcia*, 2º trimestre, Murcia, 1977.
GARCÍA DEL TORO, J. R., LILLO CARPIO, P. A., «Un nuevo enterramiento colectivo eneolítico en la Cueva del Barranco de la Higuera (Fortuna)», *Anales de la Universidad de Murcia. Filosofía y Letras*, XXXVII, nº 3, curso 1978-1979, Murcia, 1980, 191-200.
CAMPILLO, D., «Lesiones paleopatológicas en los individuos de la Cueva del Barranco de la Higuera (Baños de Fortuna, Murcia)», *Anales de la Universidad de Murcia. Filosofía y Letras,* XXXVII, nº 3, curso 1978-79, Murcia, 1980, 201-209.
LILLO CARPIO, P. A., *El poblamiento ibérico en Murcia,* Murcia, 1981.
[Estudio y análisis de los materiales ibéricos procedentes del «Castillico de las Peñas» entre las páginas 217-248]

1. HISTORIA DE LA INVESTIGACIÓN Y COMPENDIOS BIBLIOGRÁFICOS

No es éste el primer compendio bibliográfico y revisión historiográfica que se plantea acerca de la Cueva Negra y el yacimiento «Baños Romanos» de Fortuna. De todos modos, el paso del tiempo hace que este tipo de ejercicios sea realmente útil para facilitar la labor a quien se enfrenta por vez primera a un tema con tanta tradición historiográfica como éste.

GONZÁLEZ BLANCO, A., «Los textos de la Cueva Negra. Del descubrimiento a su lectura y estudio», *Antigüedad y Cristianismo*, IV (1987), Murcia, 1989, 15-28.
GONZÁLEZ BLANCO, A., GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, R., «Bibliografía sobre Fortuna», *Revista Murciana de Antropología*, 4, Murcia, 1997, 241-250.

GONZÁLEZ BLANCO, A., «Historia de la Investigación. De las primeras lecturas a la situación actual: el descubrimiento del contexto arqueológico», *Antigüedad y Cristianismo*, XIII (1996), Murcia, 1999, 13-19.
GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, R., «Informe bibliográfico sobre termalismo», *Antigüedad y Cristianismo*, XIII (1996), Murcia, 1999, 521-541.
WATTS, L., «El Prof. Philip Arthur Rahtz, descubridor del Balneario de Fortuna», *Antigüedad y Cristianismo*, XIII (1996), Murcia, 1999, 553-565.

2. CUEVA NEGRA DE FORTUNA

El descubrimiento casual de los *tituli picti* de la cueva a finales de los años 70 del siglo XX ha sido el auténtico desencadenante de una intensificación de la actividad histórica y arqueológica en el municipio de Fortuna. Especialmente significativas son las lecturas e interpretaciones que los expertos epigrafistas han ido efectuando gracias a diferentes campañas de lectura epigráfica organizadas en la cueva.

2.1. Arqueología

GONZÁLEZ BLANCO, A., LILLO CARPIO, P. A., RODRÍGUEZ CAMPILLO, R., «Las inscripciones romanas de Cueva Negra (Fortuna, Murcia). Historia de un descubrimiento», *Memorias de Historia Antigua*, III, 1979, 277-284.
AMANTE SÁNCHEZ, M., «La Cueva Negra. Excavación de tanteo, diciembre de 1985», *Antigüedad y Cristianismo*, IV (1987), Murcia, 1989, 133-168.
[Reeditado en *Antigüedad y Cristianismo*, XIII, 287-321]
GONZÁLEZ BLANCO, A., MAYER OLIVÉ, M., STYLOW, A. U., «La Cueva Negra (Fortuna, Murcia). Memoria-informe de los trabajos realizados en la campaña de 1989», *Memorias de Arqueología*, 4 (1989), Murcia, 1993, 149-154.
MAYER OLIVÉ, M., GONZÁLEZ BLANCO, A., «Novedades en la Cueva Negra (Fortuna, Murcia), *Saxa Scripta (Inscripciones en roca)*, *Actas del Simposio Internacional Ibero-Itálico sobre epigrafía rupestre* (Eds. A. Rodríguez Colmenero, L. Gasperini), Santiago de Compostela y norte de Portugal, 29 Junio a 4 de Julio de 1992, *Anejos de Larouco*, 2, La Coruña, 1995, 109-115.
GARCÍA AGUINAGA, J. L., «Planta y sección de la Cueva Negra», *Antigüedad y Cristianismo*, IV (1987), Murcia, 1989, 31-35.
[Reeditado en *Antigüedad y Cristianismo,* XIII, 267-272]
GONZÁLEZ BLANCO, A., «Los calcos de los *tituli* en las sucesivas etapas del trabajo e investigación», *Antigüedad y Cristianismo*, IV (1987), Murcia, 1989, 171-182.
[Reeditado en *Antigüedad y Cristianismo*, XIII, 323-360]
KURTZ SCHAEFER, G. F., «Pruebas fotográficas para el registro de los textos pintados de Cueva Negra, septiembre de 1985 y febrero de 1986», *Antigüedad y Cristianismo*, IV (1987), Murcia, 1989, 183-189.
[Reeditado en *Antigüedad y Cristianismo*, XIII, 361-366]

2.2. Lecturas, comentarios y traducciones

SANMARTÍN ASCASO, J., «Grafías iberizantes en el latín de la Cueva Negra», *Antigüedad y Cristianismo*, IV (1987), Murcia, 1989, 267-270.
[Reeditado en *Antigüedad y Cristianismo*, XIII, 449-452]

STYLOW, A. U., MAYER, M., «Los *tituli* de la Cueva Negra. Lectura y comentarios literario y paleográfico», *Antigüedad y Cristianismo*, IV (1987), Murcia, 1989, 191-235.
[Reeditado en *Antigüedad y Cristianismo*, XIII, 367-406]

CHAO FERNÁNDEZ, J. J., «Nota a los textos II/5 y II/3 de la Cueva Negra de Fortuna», *Antigüedad y Cristianismo*, IV (1987), Murcia, 1989, 257-265.
[Tras el cambio en el sistema de numeración fue reeditado con el título «Nota a los textos 10 y 13 de la Cueva Negra de Fortuna», *Antigüedad y Cristianismo*, XIII, 441-448]

MARINER BIGORRA, S., «Comentarios filológico y métrico», *Antigüedad y Cristianismo*, IV (1987), Murcia, 1989, 237-255.
[Reeditado en *Antigüedad y Cristianismo*, XIII, 423-440.

MAYER, M., «La Cueva Negra de Fortuna (Murcia). *Tituli Picti*», *Antigüedad y Cristianismo*, XIII (1996), Murcia, 1999, 407-422.

VELÁZQUEZ, I., ESPIGARES, A., «Traducción al castellano de los textos de la Cueva Negra», *Antigüedad y Cristianismo*, XIII (1996), Murcia, 1999, 453-475.

MAYER OLIVÉ, M., VELÁZQUEZ SORIANO, I., GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, R., GONZÁLEZ BLANCO, A., «Últimas lecturas en la Cueva Negra (mayo de 1995)», *Memorias de Arqueología*, 10 (1995), Murcia, 2002, 241-246.

2.3. Síntesis y visiones generales

GONZÁLEZ BLANCO, A., MAYER OLIVÉ, M., STYLOW, A. U. (Eds.), *La Cueva Negra de Fortuna (Murcia) y sus Tituli Picti. Un santuario de época romana. Homenaje al Prof. D. Sebastián Mariner Bigorra*, Antigüedad y Cristianismo, IV (1987), Murcia, 1989.

GONZÁLEZ BLANCO, A. y otros (Eds.), *El balneario romano y la Cueva Negra de Fortuna (Murcia). Homenaje al Prof. Ph. Rahtz,* Antigüedad y Cristianismo, XIII (1996), Murcia, 1999.

LETZNER, W., *Römische Brunnen und Nymphaea in der westlichen Reichälfte*, Münster, 1992, p. 29, n. 38, 275, nº 11.

2.4. Cueva Negra y religión romana

GONZÁLEZ BLANCO, A., «Los textos de la Cueva Negra y sus perspectivas histórico-religiosas», *Antigüedad y Cristianismo*, IV (1987), Murcia, 1989, 271-317.
[Reeditado en *Antigüedad y Cristianismo*, XIII, 477-518]

UBIÑA, J. F., «Magna Mater, Cybele and Attis in Roman Spain», *Cybele, Attis and related Cults. Essays in Memory of M. J. Vermaseren,* Leiden-Nueva York-Colonia, 1996, 405-433 (*EPRO* 131).

DÍEZ DE VELASCO, F., *Termalismo y Religión. La sacralización del agua termal en la Península Ibérica y el Norte de África en el Mundo Antiguo*, Monografías de Ilu, 1, Madrid, 1998, 147-148.

MONTERO, S., «Integración y mezcla de cultos en el S.E. de la Península Ibérica: La Cueva Negra (Fortuna, Murcia)», *Integrazione Mescolanza Rifiuto. Incontri di popoli, lingue e culture in Europa dall'Antichità all'Umanesimo. Atti del convegno internazionale, Cividale del Friuli, 21-23 settembre 2000*, Roma, 2001, 169-183.

2.5. Cueva Negra y literatura

MAYER, M., «¿Rito o literatura en la Cueva Negra?», *Religio Deorum*, (Eds. M. Mayer y J. Gómez Pallarés), *Actas del Coloquio Internacional de Epigrafía. Culto y Sociedad en Occidente* (Tarragona, 1989), Sabadell, 1992, 347-355.

MAYER, M., «La presència de Virgili en l´epigrafia d´Hispània. Notes per a un *corpus* de citacions directes», *Homenatge a Miquel Tarradell*, Barcelona, 1993, 859-864.

2.6. Cueva Negra como santuario púnico

MAYER, M., «La pervivencia de cultos púnicos: el documento de la Cueva Negra (Fortuna, Murcia)», *L'Africa romana*, Atti del VII Convegno di studio (Sassari, dicembre 1989), Sassari, 1990, 695-702.

STYLOW, A. U., «La Cueva Negra de Fortuna (Murcia), ¿un santuario púnico?», *Religio Deorum* (Eds. M. Mayer y J. Gómez Pallarés), *Actas del Coloquio Internacional de Epigrafía. Culto y Sociedad en Occidente* (Tarragona, 1989), Sabadell, 1992, 449-460.

GONZÁLEZ BLANCO, A., «La interpretación de la Cueva Negra de Fortuna (Murcia)», *I Simposium internacional Sociedad y Cultura Púnica en España* (Cartagena, 1990), Murcia, 1994, 159-168.

[Comunicación presentada al citado simposio con el título «La Cueva Negra de Fortuna (Murcia): ¿Un santuario púnico?»]

2.7. Geología de la Cueva Negra

ARANA CASTILLO, R., «Estudio mineralógico de unas muestras de la Cueva Negra de Fortuna», *Antigüedad y Cristianismo*, IV (1987), Murcia, 1989, 57-59.

[Reeditado en *Antigüedad y Cristianismo*, XIII, 283-285]

SENENT ALONSO, M., FÁBREGAS GONZÁLEZ, J., «Marco geológico e hidrogeológico de la Cueva Negra», *Antigüedad y Cristianismo*, IV (1987), Murcia, 1989, 47-55.

LÓPEZ BERMÚDEZ, F., «Geomorfología de la Cueva Negra de Fortuna: Génesis y evolución», *Antigüedad y Cristianismo*, IV (1987), Murcia, 1989, 37-45.

[Reeditado en *Antigüedad y Cristianismo*, XIII, 273-282]

3. BAÑOS ROMANOS DE FORTUNA

Este yacimiento está siendo excavado desde diciembre de 1990. La superficie de la zona arqueológica es extensa y está claramente diferenciada en dos sectores, uno más meridional que podemos denominar «Hospedería» y un sector septentrional en el que se encuentra el «Santuario». Ante las desigualdades cualitativas que existen entre uno y otro, en uno se ha excavado una zona de hábitat y en el otro un santuario de aguas, dividimos la bibliografía en dos grupos, facilitando al lector la bibliografía de uno y otro sector.

3.1. Zona «Hospedería»

En este sector del yacimiento se trabaja desde el año 1990. Las campañas han sido numerosas y aunque desde diciembre de 1999 los esfuerzos son monopolizados por la zona «Santuario», la excavación sigue abierta mediante pequeñas intervenciones de limpieza y excavación que aclaran cuestiones concretas referentes a la funcionalidad, cronología y estructuración del edificio.

3.1.1. Síntesis y estudios de conjunto

GONZÁLEZ BLANCO, A., AMANTE SÁNCHEZ, M., RAHTZ, Ph., WATTS, L., «El balneario de Fortuna y la Cueva Negra (Fortuna, Murcia)», *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie II, Historia Antigua, V, 1992, 421-454.

GONZÁLEZ BLANCO, A., y otros, «El balneario de Fortuna. Un caso arquetípico de continuidad cultural», *Termalismo antiguo* (Ed. M. J. Pérez Agorreta). *I. Actas del I^er^ Congreso Peninsular.* (Arnedillo —La Rioja—, 3-5 octubre 1996), Madrid, 1997, 319-328.

3.1.2. Memorias de trabajos arqueológicos

[Prospecciones]

RATHZ, Ph., WATTS, L., GONZÁLEZ BLANCO, A., «Prospección de la zona en los antiguos Baños de Fortuna», *Memorias de Arqueología*, 4 (1989), Murcia, 1995, 152-154.

[Campaña 1990]

RAHTZ, Ph., WATTS, L., AMANTE SÁNCHEZ, M., GONZÁLEZ BLANCO, A., «Excavaciones arqueológicas en Fortuna. Diciembre 1990», *Memorias de Arqueología*, 5 (1990), Murcia, 1996, 383-391.

[Campaña 1991]

GONZÁLEZ BLANCO, A., AMANTE SÁNCHEZ, M., RAHTZ, PH., WATTS, L., «Primer acercamiento a los restos arqueológicos del Balneario Romano», *Antigüedad y Cristianismo*, XIII (1996), Murcia, 1999, 153-178.

GONZÁLEZ BLANCO, A., AMANTE SÁNCHEZ, M., «Trabajos arqueológicos en Baños y Cueva Negra de Fortuna», *Memorias de Arqueología*, 6 (1991), Murcia, 1997, 167-175. [Incluye los resultados de las campañas 1990 y 1991].

[Campaña 1992]

GONZÁLEZ BLANCO, A., AMANTE SÁNCHEZ, M., «Baños romanos de Fortuna (Fortuna, Murcia). Campaña de 1992», *Memorias de Arqueología*, 7 (1992), Murcia, 1998, 189-198.

[Campaña 1993]

GONZÁLEZ BLANCO, A., AMANTE SÁNCHEZ, M., «Baños romanos de Fortuna (Fortuna, Murcia). Campaña de 1993», *Memorias de Arqueología*, 8 (1993), Murcia, 1999, 249-256.

[Campaña 1995]

GONZÁLEZ BLANCO, A., GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, R., FERNÁNDEZ MATALLANA, F., «Baños romanos de Fortuna (Murcia). Campaña de 1995», *Memorias de Arqueología,* 10 (1995), Murcia, 2002, 227-239.

[Campaña 1999]

GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, R., MATILLA SÉIQUER, G., FERNÁNDEZ MATALLANA, F., «La recuperación arqueológica del Balneario Romano de Fortuna», *Antigüedad y Cristianismo*, XIII (1996), Murcia, 1999, 179-220.

3.2. Zona «Santuario Romano»

Esta zona se excava desde diciembre de 1999. Por el momento, han sido seis las campañas de excavación (1999-2004). A lo largo de las primeras campañas, diciembre de 1999 y abril de 2000, se sondeó la zona para documentar la potencia estratigráfica. Una vez localizado el manantial romano la excavación avanza paulatinamente mediante un sistema en «área abierta».

3.2.1. Síntesis y estudios de conjunto

MATILLA SÉIQUER, G., GALLARDO CARRILLO, J., EGEA VIVANCOS, A., «El santuario romano de las aguas de Fortuna (el balneario de Carthago Nova)», *Mastia. Revista del Museo Arqueológico Municipal de Cartagena,* 1 (2ª época), Cartagena, 2002, 179-190.

EGEA VIVANCOS, A., «Un nuevo santuario romano de las aguas en Fortuna (Murcia). Análisis, paralelos y posible interpretación», *De la Tablilla a la Inteligencia Artificial (*Homenaje al Prof. J.-L. Cunchillos en su 65 aniversario), Zaragoza, 2004, 805-821.

EGEA VIVANCOS, A., ARIAS FERRER, L., MATILLA SÉIQUER, G., «El santuario romano de las aguas de Fortuna (Murcia)», *XXVII Congreso Nacional de Arqueología,* Huesca, 6-8 de mayo de 2003.
[Comunicación en prensa]

3.2.2. Memorias de trabajos arqueológicos

[Campaña 1999]

MATILLA SÉIQUER, G., GALLARDO CARRILLO, J., EGEA VIVANCOS, A., «Intervención arqueológica en el Balneario romano de Fortuna. Campaña de diciembre de 1999», *Antigüedad y Cristianismo*, XVI, Murcia, 1999, 369-376.

MATILLA SÉIQUER, G., «Baños de Fortuna. Campaña de 1999», *Resumen de las XI Jornadas de Patrimonio Histórico y Arqueología Regional,* Murcia, 2000, 38-39.
[Publicado resumen, artículo en prensa]

[Campaña 2000]

MATILLA SÉIQUER, G., GALLARDO CARRILLO, J., EGEA VIVANCOS, A., «Intervención arqueológica en el Balneario romano de Fortuna. Campaña de Julio de 2000», *Antigüedad y Cristianismo*, XVIII (2001), Murcia, 2004, e.p.

MATILLA SÉIQUER, G., GALLARDO CARRILLO, J., EGEA VIVANCOS, A., «Baños romanos de Fortuna. Campaña de 2000», *Resumen de las XII Jornadas de Patrimonio Histórico y Arqueología Regional,* Murcia, 2001, 46-48.
[Publicado resumen, artículo en prensa]

[Campaña 2001]

MATILLA SÉIQUER, G., GALLARDO CARRILLO, J., EGEA VIVANCOS, A., «Baños romanos de Fortuna. Campaña de 2001», *Resumen de las XIII Jornadas de Patrimonio Histórico y Arqueología Regional,* Murcia, 2002, 37-38.
[Publicado resumen, artículo en prensa]

[Campaña 2002]

MATILLA SÉIQUER, G., GALLARDO CARRILLO, J., EGEA VIVANCOS, A., «Baños romanos de Fortuna. Campaña de 2002», *Resumen de las XIV Jornadas de Patrimonio Histórico y Arqueología Regional,* Murcia, 2003, 53-55.
[Publicado resumen, artículo en prensa]

[Campaña 2003]

MATILLA SÉIQUER, G., GALLARDO CARRILLO, J., EGEA VIVANCOS, A., «Baños romanos de Fortuna. Campaña de 2002», *Resumen de las XIV Jornadas de Patrimonio Histórico y Arqueología Regional,* Murcia, 2003, 53-55.
[Publicado resumen, artículo en prensa]

3.3. Numismática

AMANTE SÁNCHEZ, M., LECHUGA GALINDO, M., «Un nuevo hallazgo de denarios romano-republicanos en la provincia de Murcia», *Numisma*, XXXII, 177-179, julio-diciembre, Madrid, 1982, 9-20.

LECHUGA GALINDO, M., «Hallazgos monetales en el yacimiento romanos de Baños de Fortuna», *Antigüedad y Cristianismo*, XIII (1996), Murcia, 1999, 221-224.

ARIAS FERRER, L., MATILLA SÉIQUER, G., EGEA VIVANCOS, A., «Stipes balnea. Ofrendas monetales en los Baños romanos de Fortuna (Fortuna, Murcia)», *Moneta Qua Scripta: La moneda como soporte de Arqueología, 33. (Actas del III Encuentro Peninsular de Numismática Antigua).*

ARIAS FERRER, L., MATILLA SÉIQUER, G., EGEA VIVANCOS, A., «Stipes balnea. Ofrendas monetales en los Baños romanos de Fortuna (Fortuna, Murcia)», *Moneta Qua Scripta: la moneda como soporte de escritura*, Madrid, 2004, Anejos de Archivo Español de Arqueología, 33. (Actas del III Encuentro Peninsular de Numismática Antigua).

MATILLA SÉIQUER, G., ARIAS FERRER, L., «Circulación monetaria en el sureste peninsular. El caso de los Baños Romanos de Fortuna (Murcia), *XIII Congreso internacional de Numismática*, Madrid, Septiembre 2003.
[Comunicación en prensa]

3.4. Arquitectura

EGEA VIVANCOS, A., ARIAS FERRER, L., MÁTILLA SÉIQUER, G., «Arquitectura del santuario romano de las aguas de Fortuna (Murcia)», *Resúmenes del Congreso Internacional «La decoración arquitectónica en las ciudades romanas de occidente»*, Murcia, 2003, 111.

MÁTILLA SÉIQUER, G., GALLARDO CARRILLO, J., EGEA VIVANCOS, A., ARIAS FERRER, L., «La Planificación arquitectónica en el Balneario romano de Fortuna», *La decoración arquitectónica en las ciudades romanas de occidente*, Murcia, 2004, 543-552.

3.5. Religión romana

MÁTILLA SÉIQUER, G., EGEA VIVANCOS, A., GALLARDO CARRILLO, J., «La sacralidad de las aguas. El caso de los santuarios romanos de Fortuna (Murcia)», *Aqua Romana. Técnica humana y fuerza divina*, Barcelona, 2004, 162-177.

3.6. Materiales

MONTESINOS I MARTÍNEZ, J., «Terra sigillata procedente de Baños de Fortuna (Murcia) en el Museo de Elche (Alicante)», *Verdolay*, 8, 1996, 37-42.

VALLALTA MARTÍNEZ, P., «Informe sobre la restauración de varios objetos arqueológicos procedentes de «Los Baños de Fortuna», *Antigüedad y Cristianismo*, XIII (1996), Murcia, 1999, 543-546.

3.7. Geología e Hidrogeología

GENOVÉS CARDONA, I., SENENT ALONSO, M., «Génesis geológica e hidrogeológica de la surgencia de aguas termales en los Baños de Fortuna», *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie II, Historia Antigua, V, 1992, 455-482.
[Reeditado en *Antigüedad y Cristianismo*, XIII, 225-248]

4. HISTORIA Y ARQUEOLOGÍA DE FORTUNA

Durante todo este tiempo, la presencia de diferentes grupos de investigación en el término municipal ha promovido trabajos en diferentes períodos históricos distintos al puramente romano. Fortuna es un municipio con una riqueza arqueológica que no se circunscribe a los dos santuarios romanos que protagonizan el presente volumen.

LILLO CARPIO, P. A., «Acerca de unos materiales árabes procedentes del Castillico de las Peñas, Fortuna (Murcia)», *Miscelánea Medieval Murciana*, Murcia, 1980. 275-284.

SERRANO VÁREZ, D., «Materiales del Castillico de los Baños de Fortuna», *XVI Congreso Nacional de arqueología*, Zaragoza, 1983, 669-675.

MATILLA SÉIQUER, G., PELEGRÍN GARCÍA, I., «Contexto arqueológico de la Cueva Negra de Fortuna», *Antigüedad y Cristianismo*, IV, Murcia, 1987, 109-132.

PAGE DEL POZO, V., «Informe de la excavación arqueológica de urgencia realizada en la necrópolis ibérica del Castillejo de los Baños (Fortuna). Abril-julio 1986», *Memorias de Arqueología*, 3 (1987-1988), Murcia, 1995, 114-118.

Villa de Fortuna. Carta Puebla, Edición y comentario a cargo de M. CANO GOMARIZ, Fortuna, 1994.

LILLO CARPIO, M. J., LISÓN, L., *Los aprovechamientos termales en Fortuna*, Murcia, 2002.

EIROA RODRÍGUEZ, J. A., «Los Baños de Fortuna: un ejemplo de termalismo medieval en la Región de Murcia», *Miscelánea Medieval Murciana,* 23-24*,* 2003, 9-29.

5. CONTEXTO GEOGRÁFICO Y MEDIOAMBIENTAL

La ubicación de los santuarios romanos en el término municipal de Fortuna, alejados de las ciudades romanas principales de la zona, debe entenderse dentro de un marco geográfico y geológico muy específico. Este entorno es determinante a la hora de entender las causas que propiciaron la instalación y fomento de ambos complejos sacros.

SEGURA ARTERO, P., «La forestación en los bosques de Fortuna», *Antigüedad y Cristianismo*, IV, Murcia, 1987, 101-105.
[Reeditado en *Antigüedad y Cristianismo*, XIII, 1999, 251-255]

GARCÍA-VILLALBA ÁLVAREZ, J., «La población activa en Fortuna a mediados del siglo XVIII y su influencia en la vegetación natural», *Antigüedad y Cristianismo*, IV, Murcia, 1987, 91-99.
[Reeditado en *Antigüedad y Cristianismo*, XIII, 1996, 257-265]

GONZÁLEZ BLANCO, A., «La toponimia del municipio de Fortuna», *Antigüedad y Cristianismo*, IV, Murcia, 1987, 63-84.

BELMONTE, J. A., «La vía romana de Cartagena a Fortuna por el puerto del Garruchal», *Vías romanas del Sureste* (Ed. A. González Blanco), Murcia, 1988, 53-59.

6. ANTROPOLOGÍA

La presencia en Fortuna del Área de Historia Antigua de la Universidad de Murcia ha permitido una serie de actuaciones muy concretas en cuanto al campo puramente antropológico. El término municipal de Fortuna está repleto de rincones que poseen todavía un gran valor etnográfico. La vivienda en cueva, las fiestas populares, las almazaras y el mundo rural son algunos de los enfoques que, por el momento, han sido sometidos a estudio.

LILLO CARPIO, P. A., «Un hábitat en cueva de excepcionales dimensiones: la cueva del tío Juan Diego en Caprés (Fortuna, Murcia)», *Antigüedad y Cristianismo*, X, La Cueva de la Camareta (Agramón, Hellín-Albacete), Murcia, 1993, 559-569.

GARCÍA HERRERO, G., SÁNCHEZ FERRA, A., JORDÁN MONTES, J. F., *La memoria de Caprés*, *Revista Murciana de Antropología*, 4, Murcia, 1997.

LILLO CARPIO, P. A., «Diego Méndez y el amor a la patria chica», *La memoria de Caprés*, *Revista Murciana de Antropología*, 4, Murcia, 1997, 237-238.

MOLINA GÓMEZ, J. A., «De cómo las inscripciones de la Cueva Negra han pasado a ser dominio popular: Las fiestas de Fortuna con sus Juegos Florales», *Antigüedad y Cristianismo*, XIII (1996), Murcia, 1999, 547-550.

EIROA RODRÍGUEZ, J. A., «Documentos del Archivo Municipal de Fortuna para el estudio de las almazaras y la producción de aceite», *Revista Murciana de Antropología*, 7, Murcia, 2001, 279-297.

MATILLA SÉIQUER, G., «Canteras de piedras de almazara en Fortuna», *Revista Murciana de Antropología*, 7, Murcia, 2001, 267-277.

BIBLIOGRAFÍA POR ORDEN ALFABÉTICO

Con la intención de que este listado bibliográfico sirva al lector para una fácil localización de las obras citadas tanto en éste como en otros trabajos, añadimos al compendio anterior, un completo listado en dos columnas ordenado por orden alfabético primero y cronológico después.

AE 1987	*L´année épigraphique*, 1987, núm. 55 a-v, 181-185.
Alonso 1966	ALONSO NAVARRO, S., *¿Conoce Ud. Fortuna?*, Murcia, 1966.
Alonso 1973	ALONSO NAVARRO, S., *Libro de Fortuna*, Murcia, 1973.
Amante 1987	AMANTE SÁNCHEZ, M., «La Cueva Negra. Excavación de tanteo, diciembre de 1985», *Antigüedad y Cristianismo*, IV, Murcia, 1987, 133-168.
Amante y Lechuga 1982	AMANTE SÁNCHEZ, M., LECHUGA GALINDO, M., «Un nuevo hallazgo de denarios romano-republicanos en la provincia de Murcia», *Numisma*, XXXII, 177-179, julio-diciembre, Madrid, 1982, 9-20.
Arana 1987	ARANA CASTILLO, R., «Estudio mineralógico de unas muestras de la Cueva Negra de Fortuna», *Antigüedad y Cristianismo*, IV, Murcia, 1987, 57-59.
Arias, Matilla y Egea 2004	ARIAS FERRER, L., MATILLA SÉIQUER, G., EGEA VIVANCOS, A., «Stipes balnea. Ofrendas monetales en los Baños romanos de Fortuna (Fortuna, Murcia)», *Moneta Qua Scripta: la moneda como soporte de escritura*, Madrid, 2004, Anejos de Archivo Español de Arqueología, 33. (Actas del III Encuentro Peninsular de Numismática Antigua).
Belmonte 1988	BELMONTE, J. A., «La vía romana de Cartagena a Fortuna por el puerto del Garruchal», *Vías romanas del Sureste* (Ed. A. González Blanco), Murcia, 1988, 53-59.
Campillo 1980	CAMPILLO, D., «Lesiones paleopatológicas en los individuos de la Cueva del Barranco de la Higuera (Baños de Fortuna, Murcia)», *Anales de la Universidad de Murcia. Filosofía y Letras,* XXXVII, nº 3, curso 1978-79, Murcia, 1980, 201-209.

Cano 1994	*Villa de Fortuna. Carta Puebla*, Edición y comentario a cargo de M. CANO GOMARIZ, Fortuna, 1994.
Chao 1987	CHAO FERNÁNDEZ, J. J., «Nota a los textos II/5 y II/3 de la Cueva Negra de Fortuna», *Antigüedad y Cristianismo*, IV, Murcia, 1987, 257-265.
Crespo García 1947	CRESPO GARCÍA, J., «El Cabezo de la Mesa. Poblado de la Edad del Bronce en Caprés», *III Congreso Arqueológico del Sureste*, Murcia-Cartagena, 1947, 48-51
Crespo García 1948	CRESPO GARCÍA, J., «Estación ibérica del Castillo de las Peñas (Fortuna, Murcia)», *Crónica del IV Congreso de Arqueología del Sureste Español*, Elche, 1948, 238-243.
Diehl, San Martín y Schubart 1962	DIEHL, E., SAN MARTÍN, P., SCHUBART, H. «Los Nietos. Ein Handelplatz des 5 bis 3 Jahrhundertz an der Spanichen Levanteküste», *Madrider Miteilungen*, 1, 1962, 72-73.
Díez de Velasco 1998	DÍEZ DE VELASCO, F., *Termalismo y Religión. La sacralización del agua termal en la Península Ibérica y el Norte de África en el Mundo Antiguo*, Monografías de Ilu, 1, Madrid, 1998, 147-148.
Egea 2004	EGEA VIVANCOS, A., «Un nuevo santuario romano de las aguas en Fortuna (Murcia). Análisis, paralelos y posible interpretación», *De la Tablilla a la Inteligencia Artificial (*Homenaje al Prof. J.-L. Cunchillos en su 65 aniversario), Zaragoza, 2004, 805-821.
Egea, Arias y Matilla 2003	EGEA VIVANCOS, A., ARIAS FERRER, L., MÁTILLA SÉIQUER, G., «Arquitectura del santuario romano de las aguas de Fortuna (Murcia)», *Resúmenes del Congreso Internacional «La decoración arquitectónica en las ciudades romanas de occidente*, Murcia, 2003, 111.
Egea, Arias y Matilla e.p.	EGEA VIVANCOS, A., ARIAS FERRER, L., MATILLA SÉIQUER, G., «El santuario romano de las aguas de Fortuna (Murcia)», *XXVII Congreso Nacional de Arqueología*, Huesca, 6-8 de mayo de 2003. Comunicación en prensa.
Eiroa Rodríguez 2001	EIROA RODRÍGUEZ, J. A., «Documentos del Archivo Municipal de Fortuna para el estudio de las almazaras y la producción de aceite», *Revista Murciana de Antropología*, 7, Murcia, 2001, 279-297.
Eiroa Rodríguez 2003	EIROA RODRIGUEZ, J. A., «Los Baños de Fortuna: un ejemplo de termalismo medieval en la Región de Murcia», *Miscelánea Medieval Murciana,* 23-24*,* 2003, 9-29.
Fabregas y Senent 1987	FÁBREGAS GONZÁLEZ, J., SENENT ALONSO, M., «Marco geológico e hidrogeológico de la Cueva Negra», *Antigüedad y Cristianismo*, IV, Murcia, 1987, 47-55.

Fernández Avilés 1940 — FERNÁNDEZ AVILÉS, A., «Museo Arqueológico de Murcia», *Memorias de los Museos Arqueológicos Provinciales*, Madrid, 1940, p. 73.

Fernández Avilés 1942 — FERNÁNDEZ AVILÉS, A., «Tonel ibérico del Castillico de las Peñas, Fortuna (Murcia)», *Archivo Español de Arqueología*, XV, 1942, 173-174.

Fernández Avilés 1953 — FERNÁNDEZ AVILÉS, A., «Fortuna (Murcia). Caprés», *Noticiario Arqueológico Hispánico*, II, Madrid, 1953.

García Aguinaga 1987 — GARCÍA AGUINAGA, J. L., «Planta y sección de la Cueva Negra», *Antigüedad y Cristianismo*, IV, Murcia, 1987, 31-35.

García, Sánchez y Jordán 1997 — GARCÍA HERRERO, G., SÁNCHEZ FERRA, A., JORDÁN MONTES, J. F., *La memoria de Caprés*, Revista Murciana de Antropología, 4, Murcia, 1997.

García-Villalba 1987 — GARCÍA-VILLALBA ÁLVAREZ, J., «La población activa en Fortuna a mediados del siglo XVIII y su influencia en la vegetación natural», *Antigüedad y Cristianismo*, IV, Murcia, 1987, 91-99.

Genovés y Senent 1992 — GENOVÉS CARDONA, I., SENENT ALONSO, M., «Génesis geológica e hidrogeológica de la surgencia de aguas termales en los Baños de Fortuna», *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie II, Historia Antigua, V, 1992, 455-482.

González Blanco 1987a — GONZÁLEZ BLANCO, A., «Los textos de la Cueva Negra. Desde el descubrimiento a su lectura y estudio», *Antigüedad y Cristianismo*, IV, Murcia, 1987, 15-28.

González Blanco 1987b — GONZÁLEZ BLANCO, A., «La toponimia del municipio de Fortuna», *Antigüedad y Cristianismo*, IV, Murcia, 1987, 63-84.

González Blanco 1987c — GONZÁLEZ BLANCO, A., «Los calcos de los *tituli* en las sucesivas etapas del trabajo e investigación», *Antigüedad y Cristianismo*, IV, Murcia, 1987, 171-182.

González Blanco 1987d — GONZÁLEZ BLANCO, A., «Las inscripciones de Fortuna en la historia de la religión romana. Perspectivas histórico-religiosas», *Antigüedad y Cristianismo*, IV, Murcia, 1987, 271-317.

González Blanco 1994 — GONZÁLEZ BLANCO, A., «La interpretación de la Cueva Negra de Fortuna (Murcia)», *I Simposium internacional Sociedad y Cultura Púnica en España* (Cartagena, 1990), Murcia, 1994, 159-168.

González Blanco 1999a — GONZÁLEZ BLANCO, A., «Historia de la Investigación. De las primeras lecturas a la situación actual: el descubrimiento del contexto arqueológico», *Antigüedad y Cristianismo*, XIII (1996), Murcia, 1999, 13-19.

González Blanco 1999b — GONZÁLEZ BLANCO, A., AMANTE SÁNCHEZ, M.,

«Baños romanos de Fortuna (Fortuna, Murcia). Campaña de 1993», *Memorias de Arqueología*, 8 (1993), Murcia, 1999, 249-256.

González Blanco *et alii* 1979 — GONZÁLEZ BLANCO, A. *et alii*, «Las inscripciones romanas de Cueva Negra (Fortuna, Murcia). Historia de un descubrimiento», *Memorias de Historia Antigua*, III, 1979, 277-284.

González Blanco *et alii* 1992 — GONZÁLEZ BLANCO, A. *et alii*, «El balneario de Fortuna y la Cueva Negra (Fortuna, Murcia)», *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie II, Historia Antigua, V, 1992, 421-454.

González Blanco *et alii* 1997 — GONZÁLEZ BLANCO, A. *et alii*, «El balneario de Fortuna. Un caso arquetípico de continuidad cultural», *Termalismo antiguo* (Ed. M. J. Pérez Agorreta). I. Actas del I^{er} Congreso Peninsular. (Arnedillo - La Rioja -, 3-5 octubre 1996), Madrid, 1997, 319-328.

González Blanco *et alii* 1999a — GONZÁLEZ BLANCO, A. *et alii* (Eds.), *El balneario romano y la Cueva Negra de Fortuna (Murcia)*, Murcia, 1999 (Antigüedad y Cristianismo, XIII/1996).

González Blanco *et alii* 1999b — GONZÁLEZ BLANCO, A. *et alii*, «Primer acercamiento a los restos arqueológicos del Balneario Romano», *Antigüedad y Cristianismo*, XIII (1996), Murcia, 1999, 153-178

González Blanco *et alii* 2002 — GONZÁLEZ BLANCO, A., y otros, «Baños romanos de Fortuna (Murcia). Campaña de 1995», *Memorias de Arqueología*, 10 (1995), Murcia, 2002, 227-239.

González Blanco y González Fernández 1997 — GONZÁLEZ BLANCO, A., GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, R., «Bibliografía sobre Fortuna», *Revista Murciana de Antropología*, 4, Murcia, 1997, 241-250.

González Blanco y Amante 1997 — GONZÁLEZ BLANCO, A., AMANTE SÁNCHEZ, M., «Trabajos arqueológicos en Baños y Cueva Negra de Fortuna», *Memorias de Arqueología*, 6 (1991), Murcia, 1997, 167-175.

González Blanco y Amante 1998 — GONZÁLEZ BLANCO, A., AMANTE SÁNCHEZ, M., «Baños romanos de Fortuna (Fortuna, Murcia). Campaña de 1992», *Memorias de Arqueología*, 7 (1992), Murcia, 1998, 189-198.

González Blanco, Mayer y Stylow 1987 — GONZÁLEZ BLANCO, A., MAYER OLIVÉ, M., STYLOW, A. U. (Eds.), *La Cueva Negra de Fortuna (Murcia) y sus Tituli Picti. Un santuario de época romana. Homenaje al Prof. D. Sebastián Mariner Bigorra*, Antigüedad y Cristianismo, IV, Murcia, 1987.

González Blanco, Mayer y Stylow 1993 — GONZÁLEZ BLANCO, A., MAYER OLIVÉ, M., STYLOW, A. U., «La Cueva Negra (Fortuna, Murcia). Memoria-informe de los trabajos realizados en la campaña de 1989», *Memorias de Arqueología*, 4 (1990), Murcia, 1993, 149-154.

González Fernández 1999 — GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, R., «Informe bibliográfico sobre termalismo», *Antigüedad y Cristianismo*, XIII (1996), Murcia, 1999, 521-541.

González, Matilla y Fernández 1999 — GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, R., MATILLA SÉIQUER, G., FERNÁNDEZ MATALLANA, F., «La recuperación arqueológica del Balneario Romano de Fortuna», *Antigüedad y Cristianismo*, XIII (1996), Murcia, 1999, 179-220.

Jorge Aragoneses 1956 — JORGE ARAGONESES, M., «Museo Arqueológico de Murcia», *Guía de los Museos de España*, IV, Madrid, 1956, p. 34.

Kurtz 1987 — KURTZ SCHAEFER, G. F., «Pruebas fotográficas para el registro de los textos pintados de Cueva Negra, septiembre de 1985 y febrero de 1986», *Antigüedad y Cristianismo*, IV, Murcia, 1987, 183-189.

Lacort 1886 — LACORT, A., *Estudio monográfico razonado del agua minero-medicinal de Fortuna*, Barcelona, 1886.

Lechuga 1999 — LECHUGA GALINDO, M., «Hallazgos monetales en el yacimiento romanos de Baños de Fortuna», *Antigüedad y Cristianismo*, XIII (1996), Murcia, 1999, 221-224.

Letzner 1992 — LETZNER, W., *Römische Brunnen und Nymphaea in der westlichen Reichälfte*, Münster, 1992, p. 29, n. 38, 275, nº 11.

Lillo 1980 — LILLO CARPIO, P. A., «Acerca de unos materiales árabes procedentes del Castillico de las Peñas, Fortuna (Murcia)», *Miscelánea Medieval Murciana*, Murcia, 1980. 275-284.

Lillo 1981 — LILLO CARPIO, P. A., *El poblamiento ibérico en Murcia,* Murcia, 1981.

Lillo 1993 — LILLO CARPIO, P. A., «Un hábitat en cueva de excepcionales dimensiones: la cueva del tío Juan Diego en Caprés (Fortuna, Murcia)», *Antigüedad y Cristianismo*, X, La Cueva de la Camareta (Agramón, Hellín-Albacete), Murcia, 1993, 559-569.

Lillo 1997 — LILLO CARPIO, P. A., «Diego Méndez y el amor a la patria chica», *La memoria de Caprés, Revista Murciana de Antropología*, 4, Murcia, 1997, 237-238.

Lillo y Lisón 2002 — LILLO CARPIO, M. J., LISÓN, L., *Los aprovechamientos termales en Fortuna*, Murcia, 2002.

López Bermúdez 1987 — LÓPEZ BERMÚDEZ, F., «Geomorfología de la Cueva Negra de Fortuna: Génesis y evolución», *Antigüedad y Cristianismo*, IV, Murcia, 1987, 37-45.

Mariner 1987 — MARINER BIGORRA, S., «Comentarios filológico y métrico», *Antigüedad y Cristianismo*, IV, Murcia, 1987, 237-255.

Matilla 2000 — MATILLA SÉIQUER, G., «Baños de Fortuna. Campaña de 1999», *Resumen de las XI Jornadas de Patrimonio Histórico y Arqueología Regional*, Murcia, 2000, 38-39.

Matilla 2001 — MATILLA SÉIQUER, G., «Canteras de piedras de almazara en Fortuna», *Revista Murciana de Antropología*, 7, Murcia, 2001, 267-277.

Matilla y Arias 2004 — 2004 MATILLA SÉIQUER, G., ARIAS FERRER, L., «Circulación monetaria en el sureste peninsular. El caso de los baños rom de fort (murcia), *XIII Congreso internacional de Numismática*, Madrid, SEPTIEMBRE 2003. Comunicación en prensa.

Matilla y Pelegrín 1987 — MATILLA SÉIQUER, G., PELEGRÍN GARCÍA, I., «Contexto arqueológico de la Cueva Negra de Fortuna», *Antigüedad y Cristianismo*, IV, Murcia, 1987, 109-132.

Matilla, Egea y Gallardo 2004 — MÁTILLA SÉIQUER, G., EGEA VIVANCOS, A., GALLARDO CARRILLO, J., «La sacralidad de las aguas. El caso de los santuarios romanos de Fortuna (Murcia)», *Aqua Romana. Técnica humana y fuerza divina*, Barcelona, 2004, 162-177.

Matilla, Gallardo y Egea 1999 — MATILLA SÉIQUER, G., GALLARDO CARRILLO, J., EGEA VIVANCOS, A., «Intervención arqueológica en el Balneario romano de Fortuna. Campaña de diciembre de 1999», *Antigüedad y Cristianismo*, XIII (1996), Murcia, 1999, 369-376.

Matilla, Gallardo y Egea 2001 — MATILLA SÉIQUER, G., GALLARDO CARRILLO, J., EGEA VIVANCOS, A., «Baños romanos de Fortuna. Campaña de 2000», *Resumen de las XII Jornadas de Patrimonio Histórico y Arqueología Regional*, Murcia, 2001, 46-48.

Matilla, Gallardo y Egea 2002 — MATILLA SÉIQUER, G., GALLARDO CARRILLO, J., EGEA VIVANCOS, A., «El santuario romano de las aguas de Fortuna (el balneario de Carthago Nova)», *Mastia. Revista del Museo Arqueológico Municipal de Cartagena*, 1 (2ª época), Cartagena, 2002, 179-190.

Matilla, Gallardo y Egea 2002b — MATILLA SÉIQUER, G., GALLARDO CARRILLO, J., EGEA VIVANCOS, A., «Baños romanos de Fortuna. Campaña de 2001», *Resumen de las XIII Jornadas de Patrimonio Histórico y Arqueología Regional*, Murcia, 2002, 37-38.

Matilla, Gallardo y Egea 2003 — MATILLA SÉIQUER, G., GALLARDO CARRILLO, J., EGEA VIVANCOS, A., «Baños romanos de Fortuna. Campaña de 2002», *Resumen de las XIV Jornadas de Patrimonio Histórico y Arqueología Regional*, Murcia, 2003, 53-55.

Matilla *et alii* 2004 — MÁTILLA SÉIQUER, G., GALLARDO CARRILLO, J., EGEA VIVANCOS, A., ARIAS FERRER, L., «La Planificación arquitectónica en el Balneario romano de Fortuna», *La decoración arquitectónica en las ciudades romanas de occidente*, Murcia, 2004, 543-552.

Mayer 1990 — MAYER, M., «La pervivencia de cultos púnicos: el documento de la Cueva Negra (Fortuna, Murcia)», *L´África romana*, *Atti del VII Convegno di studio Sassari* - dicembre 1989, Sassari, 1990, 695-702.

Mayer 1992 — MAYER, M., «Rito o literatura en la Cueva Negra», *Religio Deorum*, (Eds. M. Mayer y J. Gómez Pallarés), *Actas del Coloquio Internacional de Epigrafía. Culto y Sociedad en Occidente* (Tarragona, 1989), Sabadell, 1992, 347-355.

Mayer 1993 — MAYER, M., «La presència de Virgili en l'epigrafia d´Hispània. Notes per a un corpus de citacions directes», *Homenatge a Miquel Tarradell*, Barcelona, 1993, 859-864.

Mayer 1999 — MAYER, M., «La Cueva Negra de Fortuna (Murcia). Tituli Picti», *Antigüedad y Cristianismo*, XIII (1996), Murcia, 1999, 407-422.

Mayer *et alii* 2002 — MAYER OLIVÉ, M., VELÁZQUEZ SORIANO, I., GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, R., GONZÁLEZ BLANCO, A., «Últimas lecturas en la Cueva Negra (mayo de 1995)», *Memorias de Arqueología*, 10 (1995), Murcia, 2002, 241-246.

Mayer y González Blanco 1995 — MAYER OLIVÉ, M., GONZÁLEZ BLANCO, A., «Novedades en la Cueva Negra (Fortuna, Murcia), *Saxa Scripta (Inscripciones en roca), Actas del Simposio Internacional Ibero-Itálico sobre epigrafía rupestre* (Eds. A. Rodríguez Colmenero, L. Gasperini), Santiago de Compostela y norte de Portugal, 29 Junio a 4 de Julio de 1992, Anejos de Larouco, 2, La Coruña, 1995, 109-115.

Molina 1999 — MOLINA GÓMEZ, J. A., «De como las inscripciones de la Cueva Negra han pasado a ser dominio popular: Las fiestas de Fortuna con sus Juegos Florales», *Antigüedad y Cristianismo*, XIII, 1996, 547-550.

Montero 2000 — MONTERO, S., «Integración y mezcla de cultos en el S.E. de la Península Ibérica: La Cueva Negra (Fortuna, Murcia)», *Incontri di popoli, lingue e culture in Europa dall´Antichità all´Umanesimo* (Atti del convegno internazionale, Cividale del Friuli, 21-23 settembre 2000). Publicado en Internet.

Montesinos 1996 — MONTESINOS I MARTÍNEZ, J., «Terra sigillata procedente de Baños de Fortuna (Murcia) en el Museo de Elche (Alicante)», *Verdolay*, 8, 1996, 37-42.

Page del Pozo 1988 — PAGE DEL POZO, V., «Excavación arqueológica de urgencia realizada en la necrópolis ibérica del Castillejo de los Baños (Fortuna). Abril-julio 1986», *Memorias de Arqueología*, 3 (1987-1988), Murcia, 114-118.

Rahtz *et alii* 1996 — RAHTZ, Ph., WATTS, L., AMANTE SÁNCHEZ, M., GONZÁLEZ BLANCO, A., «Excavaciones arqueológicas en Fortuna. Diciembre 1990», *Memorias de Arqueología*, 5 (1990), Murcia, 1996, 383-391.

Rathz, Watts y González Blanco 1989 — RATHZ, Ph., WATTS, L., GONZÁLEZ BLANCO, A., «Prospección de la zona en los antiguos Baños de Fortuna», *Memorias de Arqueología*, 4, Murcia, 1989, 152-154.

Sanmartín 1987 — SANMARTÍN ASCASO, J., «Grafías iberizantes en el latín de la Cueva Negra», *Antigüedad y Cristianismo*, IV, Murcia, 1987, 267-270.

Segura 1987 — SEGURA ARTERO, P., «La forestación en los Montes de Fortuna», *Antigüedad y Cristianismo*, IV, Murcia, 1987, 101-105.

Serrano 1983 — SERRANO, D., «Materiales del Castillico de los Baños de Fortuna», *XVI Congreso Nacional de Arqueología*, Zaragoza, 1983, 669-675.

Stylow 1992 — STYLOW, A. U., «La Cueva Negra de Fortuna (Murcia), ¿un santuario púnico?», *Religio Deorum* (Eds. M. Mayer y J. Gómez Pallarés), *Actas del Coloquio Internacional de Epigrafía. Culto y Sociedad en Occidente* (Tarragona, 1989), Sabadell, 1992, 449-460.

Stylow y Mayer 1987 — STYLOW, A. U., MAYER, M., «Los *tituli* de la Cueva Negra. Lectura y comentarios literario y paleográfico», *Antigüedad y Cristianismo*, IV, Murcia, 1987, 191-235.

Ubiña 1996 — UBIÑA, J. F., «Magna Mater, Cybele and Attis in Roman Spain», *Cybele, Attis and related Cults. Essays in Memory of M. J. Vermaseren*, Leiden-Nueva York-Colonia, 1996, 405-433 (EPRO 131).

Vallalta 1999 — VALLALTA MARTÍNEZ, P., «Informe sobre la restauración de varios objetos arqueológicos procedentes de «Los Baños de Fortuna», *Antigüedad y Cristianismo*, XIII, Murcia, 1996, 543-546.

Velázquez y Espigares 1999 — VELÁZQUEZ, I., ESPIGARES, A., «Traducción al castellano de los textos de la Cueva Negra», *Antigüedad y Cristianismo*, XIII (1996), Murcia, 1999, 453-475.

Watts 1999 — WATTS, L., «El Prof. Philip Arthur Rahtz, descubridor del Balneario de Fortuna», *Antigüedad y Cristianismo*, XIII (1996), Murcia, 1999, 553-565.

La cultura latina en la Cueva Negra. En agradecimiento y homenaje a los Profs. A. Stylow, M. Mayer e I. Velázquez
Antig. crist. (Murcia) XX, 2003, pp. 597-604

FORTUNA DEL BAJO IMPERIO A ÉPOCA VISIGODA. PROBLEMAS Y PERSPECTIVAS DE LA CONTINUIDAD HISTÓRICA

GONZALO MATILLA SÉIQUER[1]

1. LA EVIDENCIA ARQUEOLÓGICA HASTA EL SIGLO II D.C.

Desde que comenzaron los trabajos en la Cueva Negra de Fortuna hace ya 25 años mucho es lo que se ha avanzado en el conocimiento del mundo antiguo en este municipio y mucha es la luz que los trabajos han arrojado para el Sureste e incluso para toda Hispania. Hoy sabemos, por ejemplo, que la comunicación de Cartago Nova, a la sazón capital de la España romana hasta avanzado el siglo I d. C., con las tierras del interior era, no solo fluida, sino vital para el proceso de romanización, y esa certeza surge de la existencia de los *tituli* en la Cueva Negra, del contenido de los mismos y del uso temprano del manantial termal de Fortuna y su posterior proceso de monumentalización.

Efectivamente mucho se ha avanzado, y no sólo en lo que respecta a la historia antigua. De esta manera la toponimia de Fortuna se ha recogido de forma exhaustiva y se han realizado estudios etnológicos y antropológicos. Siempre nos parecen insuficientes los materiales para el trabajo histórico, pero lo cierto es que tenemos mucho más de lo que hace unos años podíamos soñar.

Si atendemos a nuestro conocimiento de Fortuna en época romana podemos decir con datos «objetivos» en la mano que durante los siglos II y I a.C. hay un lento proceso de penetración humana y de penetración de ideas, que en el siglo I ese proceso se ha completado y Fortuna,

1 Director de la Excavación de los Baños Romanos de Fortuna. Área de Historia Antigua. Universidad de Murcia.

(en este caso el conjunto de Cueva Negra-Baños Romanos) no sólo está plenamente integrada en la organización administrativa romana, sino que forma parte de su tejido social.

Desde los Julio-Claudios a los Antoninos, el Balneario Romano goza de una prosperidad que va a la par con la que tiene Cartago Nova. La gente no sólo viene a bañarse, a curarse desde lejos, sino que parte de los ingresos que por este concepto recibe el balneario, son reinvertidos en obras de mejora, acondicionamiento y en especial de mantenimiento. De esto nos informan por una parte los propios restos arqueológicos y por otra la inmensa cantera romana que se desarrolla en las calizas que hay a espaldas del complejo romano y que delata una actividad edilicia que va mucho más allá de los restos excavados hasta el momento.

Y de pronto, en el siglo III dejan de recibirse visitantes. O si queremos ser más precisos: del siglo III y de los posteriores no hay cerámicas, por lo tanto no hay hábitat. En realidad hay cuatro fragmentos de cerámica, entre cerca de 4.000, que llegan al siglo V (hay 2 TSA C y 2 TSA D).

Parece que la continuidad se rompe a finales del siglo II o comienzos del III. Aceptémoslo como evidencia.

2. LA *DANMATIO MEMORIAE* EN LA CUEVA NEGRA

Por otra parte se había planteado hasta ahora que la *damnatio memoriae* de Teodosio contra el paganismo a fines del siglo IV afectó a los cultos en la Cueva Negra y que la ley de Honorio de 415 por la cual se expropian los bienes de todas las corporaciones religiosas paganas terminó definitivamente con ellos. Recientemente se ha podido comprobar que la teoría que planteaba la ocultación de los textos de la cueva con pintura negra era cierta. Aunque aun no tenemos los resultados de los análisis, si sabemos positivamente que los tituli estaban cubiertos por una capa grasa y orgánica. Esto nos lleva como mínimo a la continuidad durante los siglos III y IV, aunque la evidencia cerámica en el balneario sea en esencia inexistente.

3. LA TOPONIMIA

Al margen de restos arqueológicos hay otros que conviene tener en cuenta: la toponimia, los cultos y las tradiciones.

Topónimos de origen claramente romano no hay demasiados, pero son muy elocuentes. Efectivamente casi todos los topónimos son latinos, pero pueden haber llegado tras la reconquista, así que sólo tendremos en cuenta los indiscutibles. Estos son dos: la Sierra de Lúgar y Fortuna.

Respecto a «lúgar», la primera sílaba tónica indica que procede de *lucar, -aris*, palabra que entre otros significados tiene el de «el impuesto de los bosques sagrados» o «bosque sagrado». Esto ha llevado a interpretar acertadamente que el santuario de la Cueva Negra tenía propiedades para su mantenimiento, siendo la actual Sierra de Lúgar una de esas propiedades.

En el caso de Fortuna, que aunque se ha querido explicar de forma inverosímil y sorprendente a partir de la Historia de Murcia Musulmana de Gaspar y Remiro como la traducción de Yusor[2] (afortunado), se trata de un nombre de origen romano y posiblemente es el que recibía la localidad que existía en el balneario.

---

2 Yusor en realidad se corresponde con la actual Yéchar en Mula (Murcia).

La primera vez que aparece el término es en un documento de Fernando IV fechado en 1297 en que éste autoriza a Ibrahim Aboxac ibn Hud, descendiente de los reyes moros de Murcia a vender la «Torre de Fortuna». Resulta evidente que la dominación árabe no supuso ningún problema para la pervivencia de un topónimo que estaba en uso inmediatamente antes de la toma de posesión de la propiedad del lugar por gentes cristianas.

Hay un tercer topónimo: *Hortichuela*, que responde al lugar en que hay ubicada una villa romana y que por tanto podría tener también su origen en época romana. Incluso hoy se puede plantear que Cueva Negra viene directamente de *Cova Nigra*. Sabemos también desde hace poco que antes de escribir los textos con pigmentos rojos, la pared de la Cueva se pintó de negro, con lo que la imagen de este abrigo en época romana era la de una gran oquedad negra.

Aunque la continuidad en la historia sea lo normal y las rupturas lo excepcional, hay que hacer hincapié en que los topónimos nos aportan la primera evidencia de tal continuidad.

4. LA ETNOLOGÍA

Pocos son los elementos que por el momento tenemos. Destaca la existencia de dos caminos, uno con origen en el balneario romano y otro que pasa por sus inmediaciones pero que no podemos precisar el origen. El primero comienza junto (pegado) a la cabecera del templo en el que los romanos enmarcaron la surgencia termal y subiendo hasta media ladera de la Sierra del Baño en su cara oriental, se dirige hacia la actual aldea rupestre de Caprés bordeando la Sierra por su vertiente norte. Hasta la creación de la moderna carretera, era la mejor vía de comunicación con el caserío.

El segundo es una antigua cañada y discurre al pie de la Sierra por su cara meridional, desde los Baños de Fortuna hasta la Cueva Negra, rebasándola y llegando hasta el «Cortao» de las Peñas, desfiladero que atraviesa la sierra y une las tierras bajas de Fortuna con las altas de la Sierra de la Pila y con el Altiplano de Jumilla-Yecla, por lo tanto, con la Meseta.

Una de las vías se relaciona directamente con el Balneario Romano y la otra con la Cueva Negra.

5. LA ANTROPOLOGÍA

5.1. Las Romerías

Podemos considerar dos en Fortuna, aunque una de ellas esté desacracralizada. Existe la tradición de ir a comer a la Cueva Negra el día de la Mona, que es el lunes siguiente al Domingo de Resurrección. No tiene por lo tanto fecha fija, pero siempre es en el mes de marzo o en el de abril, y si bien su carácter no es religioso, está vinculada y condicionada la costumbre a una celebración religiosa. En los textos de la Cueva Negra aparece hasta cuatro veces una fecha: *VI K April*, (*ante diem VI Kalendas Aprilis*), que corresponde al 27 de marzo. Sin coincidir exactamente, una celebración podría ser heredera de la otra.

La verdadera romería se celebra el 7 de septiembre y está dedicada a la Virgen de Fátima, que ni es la patrona del pueblo (que es San Roque) ni es la advocación principal de la Iglesia Parroquial (que es la Purísima). Se lleva a la Virgen en procesión desde la villa de Fortuna hasta el «Cortao» de las Peñas, donde se la coloca en un templete que está construido sobre un

nacimiento de agua, para celebrar a continuación una eucaristía. Parece ser que en origen esta romería partía de las aldeas situadas al pie de la Sierra de la Pila.

En las Peñas, además de un Nacimiento de agua se encuentran el poblado ibérico más importante de Fortuna.

5.2. La Lavatio

Aunque sólo tenemos informaciones orales imprecisas, hasta mediados de siglo se realizaba una ceremonia de *lavatio* con el Cristo de Fortuna en una Fuente Monumental del Siglo XVII que hay en el camino de la Cueva Negra y que recibe el agua del «Cortao» de las Peñas. La fecha que tenemos reflejada en los *tituli* de la cueva se corresponde con la *lavatio* de la *Magna Mater*.

5.3. Ritos de Tránsito

Hasta principios de siglo las mujeres de Caprés iban a la Cueva Negra a parir. Esta Cueva es considerada en época romana un antro béquico. Su forma no hace sino remitir al útero de la Madre Tierra del que se nace y del que por supuesto se renace. También existía la costumbre de llevar al recién nacido para darle su primer baño. Muchos más ritos existen. Aquí solo se pretende dejar clara su existencia. En este mismo volumen el trabajo de Santiago Fernández Ardanaz los ilustra e interpreta con profusión de detalles.

5.4. Caprés, San Caprasio y San Jerónimo

Antes se habló de la toponimia y ahora se trata de ahondar en otro topónimo que merece atención especial. Es el de Caprés, pedanía de Fortuna ubicada en la vertiente septentrional de la Sierra del Baño, en las tierras altas de la vaguada que se forma entre esta Sierra y las de Lúgar y el Corque. Sólo la existencia de algunas construcciones aéreas y el cartel en la carretera delatan la existencia del caserío, ya que la mayoría de las viviendas son rupestres. El lugar de ubicación es inhóspito, las tierras no son las más convenientes para la agricultura y el agua escasea. Sin embargo durante la Edad del Bronce esa zona fue también elegida para ubicar un poblado: el Cabezo de la Mesa.

El topónimo de Caprés podría estar relacionado con un San Caprasio. Este nombre lo llevan varios santos. Uno de ellos, cuya fiesta se celebra el 1 de junio se retiró a una isla situada cerca de Cannes, en Francia, para vivir en soledad la fe cristiana. Allí conoció a San Honorato y a San Venancio, con los que viajó a Grecia para predicar, a su vuelta fundaron en la isla un monasterio. Murió en el 430.

Otro, cuya fiesta se celebra el 20 de octubre, nació en la ciudad francesa de Agen. Los decretos anticristianos de Diocleciano provocaron su huida y ulterior refugio en una cueva, donde al pedirle a Dios que si le juzgaba digno de martirio le hiciese una señal, tras lo cual brotó agua en la cueva. De esta manera dejó su refugio y fue martirizado en 303.

Otra versión cuenta que San Caprasio cuidaba cabras en la Sierra de Guara, hasta que un día decidió hacerse monje, cogió su cayado y lo lanzó tan lejos como pudo, yendo a parar a la Sierra de Alcubierre (Huesca). En el sitio donde cayó el bastón surgió una fuente y en las inmediaciones se puso la ermita donde se le rindió culto.

Tiene o tuvo culto en España en la zona pirenaica y a lo largo del Camino de Santiago, esto es, en aquellos lugares menos afectados por la dominación musulmana. Merece la pena destacar una ermita de este Santo en Suellacabras (Soria) junto al nacimiento del río Alhama, afluente del Ebro, en un lugar en el que hay un nacimiento de aguas sulfurosas.

Otros lugares en los que está documentado el culto son Sobrarbe y Ribagorza, Santa Cruz de la Serós entre Sobrarbe y el Somontano de Barbastro, cerca de Lecina, (todos en Huesca) y Berolado (Burgos). Existe también en Treviana (La Rioja) el topónimo Quebras, que tuvo que tener su origen en la advocación a S. Caprasio.

Desde luego no hay culto a este Santo en Fortuna, pero ya hemos visto donde se conserva y por qué. Es muy significativo que Caprés sea un lugar retirado donde abunda el poblamiento rupestre. No parece casualidad la asociación del topónimo, el tipo de hábitat y el lugar geográfico.

Existe culto en la aldea a San Jerónimo. Este se remonta según el imaginario colectivo a unas decenas de años y está motivado por un milagro que hizo el santo salvando las cosechas de la pedanía mientras el granizo destrozaba las de los demás lugares de Fortuna.

Se trata sin duda de un mito de origen. Llama poderosamente la atención el carácter eremítico de San Jerónimo asociado con un hábitat de cuevas artificiales. Jerónimo que nació en 342, pasó los 35 últimos años de su vida en una gruta, hasta que murió en 420.

En cualquier caso ambos santos son tremendamente apropiados para un lugar como Caprés. Además en el caso de Caprasio habría que remontar su culto a mediados del siglo IV o comienzos del V.

5.5. La Tierra y las Fronteras Mentales

Los núcleos de población más cercanos al Balneario Romano, a excepción de la villa de Fortuna (que hasta tener nuevos datos hay que datar su origen en el siglo XVI) son las pedanías de Los Baños y de Caprés. Limitan entre ellas y están íntimamente relacionadas. La primera está en el pie de monte, en un lugar con agua y con mejores tierras, la segunda se ubica en un alto valle, protegida visualmente por las montañas, con poco espacio para cultivar y sin agua.

Si miramos en un mapa del municipio los límites de las pedanías, estos están perfectamente claros. Sin embargo los habitantes de Caprés consideran que los limites de su aldea, además de los políticos que son inamovibles, coinciden con el límite de sus propiedades.

En época de bonanza económica esas propiedades se extienden por el interior de la pedanía de Los Baños, por lo tanto Caprés y Los Baños se confunden como entidad. En la actualidad es difícil encontrar un vecino de Los Baños de Fortuna que no sea originario de Caprés y es mucho más difícil que se considere, él o sus descendientes, adheridos a la población de acogida. El vínculo con la población de origen permanece inalterable.

6. LOS HALLAZGOS DE LA CAMPAÑA DE 2004

En la última campaña de excavaciones se han producido una serie de hallazgos numismáticos que son especialmente convenientes para el tema que nos ocupa. Decíamos al comienzo que los materiales que delataban hábitat terminaban en el siglo II o comienzos del III. También era conocido un *nummus*, tal vez de Constancio II, encontrado en la hospedería años atrás.

Tanto los cuatro fragmentos cerámicos como la moneda, aunque indicaban que la fuente termal se visitaba, no eran suficientes para plantear ni un ritmo de visitas ni la frecuencia de estas.

La ampliación de los hallazgos numismáticos posteriores al siglo II cambia el panorama. Así contamos con tres ases de mediados del siglo III, dos antoninianos de Claudio II y un AE3 de Constantino I. Demasiada moneda para plantear sólo ocasionales visitas al balneario. Estas debían ser frecuentes, y puesto que sí resulta evidente que desde finales del siglo II no se hacen reparaciones en los Baños, no se puede pensar que las gentes que frecuentaban las aguas termales vinieran de muy lejos.

Para completar el panorama cronológico tenemos dos piezas de datación visigoda: una contera de puñal y un pequeño divisor de cobre. Con esto tenemos un uso documentado de las aguas hasta el siglo VII d. C.

7. PROPUESTA TEÓRICA

Reivindicar a estas alturas la continuidad de la historia y que esta continuidad se manifiesta también en Fortuna, es reivindicar lo evidente. No. No se trata de eso, sino de entender como se ha desarrollado tal continuidad:

- En el Balneario Romano hay constancia de uso y hábitat hasta el siglo III y de uso hasta el VII.
- Entre los Baños Romanos y la Cueva Negra hay constancia de las relaciones recíprocas (la combinación de textos y restos arqueológicos lo demuestra).
- Existe en la Cueva Negra una *damnatio memoriae* que tiene lugar entre los siglos IV y V.
- En el Balneario ¿existió o *damnatio memoriae* o transformación de la advocación? En el estado de nuestros conocimientos no podemos saberlo.
- Las vías de comunicación conectan directamente Los Baños con Caprés y la Cueva Negra respectivamente, por lo tanto también Caprés con la Cueva Negra.
- Las vías de comunicación llevan al «Cortao» de las Peñas, donde está el poblado ibérico y confluyen en la romería de Fátima las gentes de las Tierras Altas de Fortuna con las de las Tierras Medias.
- Gentes de Fortuna en general y de Caprés en particular han seguido verificando ritos de transito en la Cueva Negra.
- Existe en Caprés un poblado de la Edad del Bronce y en Los Baños uno Ibérico.

Todo confluye en que la Sierra del Baño, la que aparentemente separa las Tierras Altas (Sierra de la Pila, con las pedanías de Caprés, Las Casicas, Hoya Hermosa, Rauda, Fuente Blanca, La Garapacha, Peña de la Zafra de Abajo y Peña de la Zafra de Arriba)) de las Medias (Fortuna, Los Carrillos y Las Peñas) funciona como un ente orgánico en el que las poblaciones son las mismas, los puntos de referencia iguales, los lugares sagrados idénticos y los topónimos intercambiables.

Lo único que varía en función de las épocas es el lugar concreto del hábitat. Puede estar en el «Cortao» de las Peñas, puede estar en Caprés, Puede estar en Fuente Blanca o puede estar en los Baños. ¿Qué más da? Si las gentes son las mismas y las referencias iguales.

La Sierra del Baño como lugar genérico de Hábitat es un sitio inmejorable. Tiene zonas de repliegue (Caprés) y de despliegue (Los Baños) que se articulan entre sí y evitan cualquier posibilidad de fractura cultural.

Teniendo en cuenta todo esto, a comienzos del siglo III la crisis política generalizada en el mundo romano truncó las posibilidades económicas del complejo cultual y balnear existente en Fortuna. Sin ingresos que permitieran la renovación de las estructuras termales, estas comenzaron un lento proceso de decadencia que llegaría hasta el siglo XI-XII, época en la que se vuelve a invertir y a remozar lo existente. Sin visitantes foráneos y con una situación de seguridad muy limitada, la población se instalo en el interior de la Sierra, aunque siguió frecuentando los Baños, entre otros motivos porque por allí pasaba la vía de comunicación, además del uso termal y agrícola que se le continuará dando al agua y las connotaciones religiosas que conservará el lugar.

La población se cristianiza a mediados del siglo IV o comienzos del V. Así se continúa hasta el siglo VIII, pues los acontecimientos desde el III a la constitución del reino de Teodomiro no aconsejaban el despliegue.

La invasión musulmana pasa sin pena ni gloria por Fortuna, hasta que en el siglo XI asistimos de nuevo a la creación de hábitat en el entorno del manantial. No sabemos si se trata de un despliegue de la población mozárabe de la Sierra o son gentes de otra procedencia las que se asientan. En el siglo XII el antiguo balneario romano se acondiciona para convertirlo en un baño islámico, con hospedería incluida y tal vez asociado a una mezquita (como ocurre con casi todos los baños islámicos). El siglo XII es a todos los efectos uno de los momentos de despliegue, pues la pujanza esto no sólo se documenta en Fortuna, sino en toda la región.

Quiero terminar haciendo una reflexión acerca del carácter islámico o mozárabe de la población de Fortuna entre los siglos XI y XIII. Es cierto que la continuidad de la toponimia, la de los ritos y la de los lugares «santos» implica la continuidad de las poblaciones, pero también significa en mayor o menor grado la transformación de estas. A comienzos del siglo XVI los musulmanes de Fortuna se convierten en masa al cristianismo y proponen, como acto de fe a su nueva religión, el cambio del nombre de Fortuna por el de Santa María de los Baños.

Es una actitud un tanto extraña porque el nombre de Fortuna no tiene connotación alguna con el Islam. Hace pensar si en realidad se trataba de musulmanes o por el contrario era una población mozárabe que encajaba mal con los ritos y creencias de la comunidad aragonesa y castellana que ostentaba el señorío de Fortuna.

Habitualmente nos dejamos llevar por los tópicos. Dominio político islámico de ninguna manera significa poblaciones islamizadas, aunque es posible que existiera un sincretismo religioso difícil de entender para quien se hubiera formado religiosamente en otro lugar. Tampoco es fácil entender un Balneario disociado de una mezquita.

Y esto viene a cuento de que una de las cosas que hemos de entender es en que momento la población hispano-romana y mozárabe se asimila en el grado que sea al Islam o si esa población pasa directamente de la mozarabía a la cristiana nueva. Encontrar una respuesta a esta cuestión nos haría entender mucho mejor la relación de la población de Fortuna con su entorno en general y con los puntos de referencia que se mantienen hasta hoy (romerías, día de la mona, *lavationes*, fronteras mentales, etc.) en particular.

BIBLIOGRAFÍA

Deliberadamente se han omitido las referencias bibliográficas del texto, puesto que el artículo no es más que una reflexión y un planteamiento de hipótesis en gran parte basadas en el conocimiento personal de Fortuna y en la experiencia. Muchos de los datos aportados son

informaciones orales recogidas y no publicadas aun en formato científico. En cualquier caso para la bibliografía remito al presente volumen y a las siguientes obras básicas:

AMANTE SÁNCHEZ, M., LECHUGA GALINDO, M., «Un nuevo hallazgo de denarios romano-republicanos en la provincia de Murcia», *Numisma*, XXXII, 177-179, julio-diciembre, Madrid 1982, 9-20.

CANO GOMARIZ, M., *Villa de Fortuna. Carta Puebla*, Murcia 1994.

GARCÍA HERRERO, G., SÁNCHEZ FERRA, A., JORDÁN MONTES, J. F., *La memoria de Caprés*, *Revista Murciana de Antropología* 4, Murcia 1997.

GONZÁLEZ BLANCO, A., y OTROS, «Las inscripciones romanas de Cueva Negra (Fortuna, Murcia)». Historia de un descubrimiento», *MHA* 3, 1979, 277-284.

GONZÁLEZ BLANCO, A., MAYER OLIVÉ y M., STYLOW, A. U. (Eds.), *La Cueva Negra de Fortuna (Murcia) y sus Titvili Picti. Un santuario de época romana*, Antigüedad y Cristianismo IV, Murcia 1987.

GONZÁLEZ BLANCO, A. y OTROS (eds.), *El Balneario Romano y la Cueva Negra de Fortuna (Murcia), Antigüedad y Cristianismo XIII*, Murcia 1996.

GONZÁLEZ BLANCO, A., y OTROS, «El balneario de Fortuna. Un caso arquetípico de continuidad cultural», *Termalismo antiguo. I Congreso peninsular, Actas. Arnedillo (La Rioja), 3-5 octubre 1996*, Logroño 1997, 319-328.

LILLO CARPIO, M. y LISON HERNÁNDEZ, L., *Los aprovechamientos termales en Fortuna*, Murcia 2002.

LILLO CARPIO, P. A., «Un hábitat en cueva de excepcionales dimensiones: la cueva del tío Juan Diego en Caprés (Fortuna, Murcia)», *Antigüedad y Cristianismo* X, La Cueva de la Camareta (Agramón, Hellín-Albacete), Murcia 1993, 559-569.

MATILLA SÉIQUER, G., GALLARDO CARRILLO, J., EGEA VIVANCOS, A. y ARIAS FERRER, L, «La planificación arquitectónica en el Balneario Romano de Fortuna», *La decoración arquitectónica en las ciudades romanas de Occidente*, Murcia 2004.

MATILLA SÉIQUER, G., EGEA VIVANCOS, A. y GALLARDO CARRILLO, J., «La Sacralizad de las Aguas. El caso de los santuarios romanos de Fortuna (Murcia)», *Aqua Romana. Técnica humana y Fuerza Divina*, Barcelona 2004, 162-167.

MATILLA SÉIQUER, G, «Baños Romanos de Fortuna. Historia, Estado de la Cuestión y Perspectivas de Futuro», *Arqueomurcia* 2, Murcia 2005.

TORRES FONTES, J.: «Fortuna en los siglos XIII y XIV», *Murgetana* XXVIII, 1968, 81-102.

La cultura latina en la Cueva Negra. En agradecimiento y homenaje a los Profs. A. Stylow, M. Mayer e I. Velázquez
Antig. crist. (Murcia) XX, 2003, pp. 607-636

OTTO K. WEINREICH (1886-1972) Y LOS ESTUDIOS DE HISTORIA DE LA RELIGIÓN

J.A. Molina Gómez

SUMMARY

The aim of this article is the remenbrance of the philologist Otto Weinreich and his contributions to the study of Antiquity (especially in the fields of Ancient Religion) and his works on German Folk-lore.

Keywords: Weinreich, History of Religion, Antiquity, Folk-lore.

SUMARIO

La intención de este articulo es recordar al filólogo Otto Weinreich y sus contribuciones al estudio de la Antigüedad, (especialmente en el campo de la religión antigua) y sus trabajos sobre etnología alemana.

Palabras clave: Weinreich, Historia de la Religión, Antigüedad, Etnografía.

1. VIDA

Otto Karl Weinreich nació el 13 de marzo de 1886 en Karlsruhe[1]. De su padre, el músico de cámara Justus Georg Weinreich, recibió una gran preparación musical. En su ciudad natal hizo

1 Datos biográficos en Vogt, J., *Schwäbisches Tagblatt*, Tübingen 10.2.1956; Zinn, E., «Musische Latinität. Zum achtzigsten Geburtstag von Otto Weinreicht», *Stuttgarter Zeitung* Nr. 58, 11.3.1956, p. 37; Wille, G., «So nah ist die Antike. Prof. Dr. Otto Weinreich zum 80. Geburtstag» *Schwäbisches Tagblatt Tübingen* 12.3.1966; del mismo «Otto Weinreich zum Gedächtnis» Attempto 43/44, 1972, 108-112; Lieberg, G., «Gelehrsam und feinfühlig. Otto Weinreich zum 80. Geburtstag», *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 14.3.1956; Herter, H., «Otto Weinreich», *Gnomon* 45, 1973, 97-101; buenas indicaciones cronológicas en Wille, G. *Otto Weinreich. Ausgewählte Schriften* III, Amsterdam 1979, en concreto «Anhang Otto Weinreichs Lebensdaten», pp. 533-536.

sus primeros estudios, en la *Knabenvorschule* entre 1892 y 1985 y el *Gymnasium* entre 1895-1904, en estos años tuvo como maestros a August Marx, G. Wendt y K. Dauber. Entre 1904 y 1908 cursó estudios de Filología Clásica y de Germanística en la Universidad de Heidelberg, donde estuvo bajo el magisterio de A. Dieterich, A. von Domaszewski, F. von Duhn y F. Schöll. El 28 de enero de 1908 se doctoró en las especialidades de griego, latín, arqueología y filosofía en la Universidad de Heidelberg, y poco después hizo sus primeras publicaciones *ΘΕΟΥ ΧΕΙΡ. Antike Helingswunder*, (Dissertation Heidelberg 1908) y *Antike Heilungswunder. Untersuchungen zum Wunderglauben der Griechen und Römer* (Gieβen 1909).

Tras finalizar sus estudios ejerció la docencia en el *Gymnasium* de su ciudad natal y desempeñó la labor de ayudante en el Instituto Arqueológico de la Universidad de Heidelberg. Entre 1911 y 1913 y en calidad de becario del Reich realizó viajes de estudios en Grecia, Asia Menor e Italia. En esta época, entre abril y agosto de 1912, fue bibliotecario del Instituto Arqueológico Alemán en Atenas. De vuelta a Alemania realizó una estancia de estudios en Berlín entre enero y abril de 1914, para después ser Asistente en el Seminario de Filología de la Universidad de Halle, donde el 25 de junio de 1914 leyó su escrito de habilitación titulado *De dis ignotis observationes selectae*. En el curso del mismo año pronunció su *Antrittsvorlesung* con el título *Typisches und Individuelles in der Religiosität des Aelius Aristides*.

En 1917 entró en la Universidad de Jena como *Professor Ordinarius* y un año después en la Universidad de Heidelberg. En 1919 contrajo matrimonio con Dora Sadie, con la que tuvo tres hijos: Renate (1919), Barbara (1924) y Jürgen (1927). En 1921 en la Universidad de Tübingen como *ordinarius*, sucediendo a Gotthold Gundermann, el año siguiente pronunció en esa Universidad su lección inaugural *Senecas Satire auf den kaiser Claudius*. En Tübingen permaneció defintivamente.

Entre 1916 y 1938 fue coeditor del *Archiv für Religionswissenschaft* y entre 1941-1944 decano de la Facultad de Filosofía, hasta que en enfermó en 1944. Su cese en la coedición de la mencionada revista y el desempeño de su cargo de decano no fueron algo voluntario y en ambos casos fue presionado por las cirscunstancias particulares bajo el Nacional-Socialismo.

Puede decirse que era un verdadero humanista, habiéndose dedicado toda su vida a la Filología, también había llegado a desarrollar un enorme conocimiento musical. Una parte no desdeñable de las obras de Otto Weinreich, que tocaba la viola heredada de su padre, son trabajos de crítica musical. Entre 1924 y 1933 escribió las críticas para el *Tübinger Chronik*, y después de la guerra hasta 1952 para el *Schwäbische Tagblatt*. Su labor como crítico musical se interrumpió durante la guerra a pesar de los intentos oficiales por pesuadirle a que volviera a escribir, según sus propias palabras, «para elevar el nivel de la prensa Nacional Socialista»[2].

Figura respetada internacionalmente, fue miembro de las siguientes instituciones: del C*ongrès internationals de l'Histoire des Religions*, de la *Association Guillaume Budé* de París, de la holandesa «Genootschap van Godsdiensthistorici», de la *Hetaireia Makedoniko Spoudon* en Saloniki, de la *Société d'Études mythologiques*, Bruselas, de la *Heidelberger Akademie der Wissenschaften* y del *Instituto Arqueológico Austriaco*.

Murió de neumonía en Tübingen el 26 de marzo de 1972.

2 Wille, *loc.cit.,* p. 534, n. 1.

2. ESTUDIO DE LA OBRA

Filología Clásica y perspectiva histórico-cultural

Otto Weinreich recibió una gran influencia de sus maestros en el *Gymnasium* de Karlsruhe (G. Wendt, K. Dauber y August Marx) y en la Universidad de Heidelberg (A. von Domaszewski, F.von Duhn y F. Schöll), influencia que podemos seguir en su producción posterior. De estos maestros, pero sobre todo de Albrecht Dieterich, aprendió a valorar el fenómeno religioso en su dimensión cultural sin desdeñar el componente popular y etnológico, si bien en este terreno se ciñió siempre a los límites de Europa Occidental. El ser discípulo de Dieterich le convertía en discípulo indirecto de Usener, y le acercaba más a autores como Otto Kern y Martin Nilsson, que a U. von Wilamowitz o W. Otto. Desde la perspectiva integradora y cultural de O.Weinreich la Historia de la Religión y la Etnografía se encuentran en una mutua interdependencia en donde también tiene cabida la historia de la Literatura, la Epigrafía, Papirología y Arqueología[3].

Precisamente sus trabajos más importantes se encuentran en el campo de Historia de la Religión. Su obra clásica es la ya citada *Antike Heilungswunder. Untersuchungen zum Wunderglauben der Griechen und Römer*, Gieβen 1909, en la serie *Reliongeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*, fundada por Albrecht Dieterich y Richard Wünsch. Esta obra la dedicó Weinreich a Dieterich, ya fallecido. Se trata de un estudio sobre las creencias griegas y romanas en las curaciones milagrosas, donde se estudian las divinidades que propician la curación, la curación por imposición de manos, por obra de taumaturgos, la obrada durante el sueño o el poder curativo de estatuas e imágenes. Volvió sobre el tema de lo sobrenatural y lo milagroso en su *Fabel, Aretalogie, Novelle. Beiträge zu Phädrus, Preton, Martial und Apuleius* (Heidelberg 1930/1931). Los estudios sobre numerología y mística de las letras también fueron objeto de su interés, en este sentido merece la pena destacar su *Lykische Zwölfgötter-Reliefs. Untersuchungen zur Geschichte des dreizehnten Gottes* (Heidelberg 1913) y las varias recensiones que hizo a la obra de Franz Donrseiff, *Das Alphabet in Mystik und Magie*, Leipzig & Berlin 1922, *vid. infra*., punto 3 Bibliografía de Otto Weinreich).

Nunca desdeñó la etnología, como le había inculcado su maestro A. Dieterich, y defendía la idea de que las ciencias de la Antigüedad y los estudios etnológicos se encontraban en una relación de dependencia mutua, de ahí que escribiera una serie numerosas de trabajos etnográficos.

Tenemos un trabajo muy interesante para conocer sus opiniones sobre la Historia Antigua y la etnografía. Se trata del artículo *Klassische Philologie und Deutsche Volkskunde*[4]. En este trabajo ofrece una panorámica de los estudios comparativos entre la Antigüedad y la Etnología. Comienza con una confesión personal:

«Quizá muchos lectores piensen que el título [Filología Clásica y Etnología Alemana] une dos cosas que bien poco tienen que ver la una con la otra. El autor de estas líneas era también de esta opinión cuando (...) abandonó el Gymnasium de Karlsruhe para estudiar Filología Clásica en Heidelberg»[5]. Allí se puso bajo el magisterio de Albrecht Dieterich, que tenía la labor de «convertir al *mulus* en un auténtico filólogo» y cambió de opinión.

---

3 Herter, H., *art. cit.*, p. 99.

4 «Klassische Philologie und Deutsche Volkskunde», *350 Jahre Gumnasium Karlsruhe,* Karlsruhe 1936 57-63 = Wille II 527 y ss.

5 *Ibid*. 527-528.

El reproche fundamental, continúa Weinreich, que se hace al estudioso de la Antigüedad que se aventura en el terreno de la etnología es que se está ocupando de algo que no le incumbe, que está fuera de sus objetivos científicos, alguien podría decir «Zapatero a tus zapatos» (Schuster, bleib bei deinen Leisten/ *sutor, ne ultra crepidam*)[6]. La acusación es rebatida por Otto Weinreich de la siguiente manera. Muchos filólogos participan en obras de etnología, por ejemplo en las obras de Adolf Spamer. Es un hecho natural si tenemos en cuenta que la civilización clásica ha influido en toda Europa de manera determinante, por lo que casi ningún trabajo de campo puede hacerse sin un buen conocimiento previo de la herencia clásica. Aquí los filólogos ayudan a los etnógrafos:

«Entre las culturas antiguas es la cultura grecorromana (junto con la cristiana que sin embargo ha tomado para sí mucho de la Antigüedad) la que ha sido más influyente. Por lo tanto es perfectamente natural, que la etnografía haya encontrado el apoyo de la Filología Clásica y su necesidad. No es ninguna casualidad que en la obra de Spamer hayan participado filólogos clásicos y que precisamente el trabajo sobre 'Los objetivos de la etnología alemana' se le haya confiado precisamente a Eugen Fehrle en Heidelberg»[7].

Se trata de integrar los estudios de la Antigüedad con las investigación etnológicas, la tradición alemana ya se había iniciado con Hermann Usener y con sus discípulos Hermann Diels y Albrecht Dieterich. Como hecho significativo señala Weinreich que las revistas etnológicas alemanas más importantes sean dirigidas por filólogos clásicos como: *Zeitschrift für Volkskunde*, dirigida por F. Böhn (discípulo de Diels); *Hessischen Blätter für Volkskunde*, de nuevo fundada por A. Dieterich y después dirigida por su discípulo H. Hepding; *Oberdeutsche Zeitschrift für Volkskunde*, funda por E. Fehrle de la Universidad de Heidelberg; *Bayrischen Blätter für Volkskunde* dirigida por E. Pfister. Los ejemplos en el extranjero apoyan la visión de Weinreich: los escandinavos M.P. Nilsson y S. Eitrem y los ingleses sir J. Frazer y H.J. Rose. Desde este punto de vista, nadie puede negar que el punto de partida para la investigación etnográfica sea un conocimiento exhaustivo de la cultura clásica.

Pero para O.Weinreich la relación debe ser recíproca, y la Etnología puede ayudar igualmente a la Filología, citando una obra de su maestro:

«¿No se benefician también los estudios de Filología Clásica de esta relación? Albrecht Dieterich (*Kl. Schriften* 309) dijo una vez: *Es una ley que nadie debe transgredir sin castigo: Lo extraño podemos entenderlo sólo si comprendemos lo análogo en nosotros y en nuestro pueblo, si vive de alguna manera emparentado con nuestra propia vida*»[8].

En el fondo se trata de una defensa del tradicional filohelenismo alemán y también de los valores culturales del pueblo alemán:

«Aquel que ha llegado a los griegos desde Goethe lo tiene más fácil que otros. Pero también aquel que se ha familiarizado con la mentalidad popular alemana y con la costumbre, que vive en su forma de pensar y en su sistema de valores, percibe enseguida lo que lee en los autores antiguos como algo vivo y próximo, no como una curiosidad o como un requisito anticuarista sin vida»[9]. Otto Weinreich ofrece como ejemplos autores como: H. Usener[10], A. Dieterich[11],

6 *Ibid*. 528.
7 *Ibid*. 530.
8 *Ibid*. 532.
9 *Ibid*. 532.
10 *Kleine Schriften*, Leipzig 1913; *Vorträgen und Aufsätzen*, Leipzig 1907.
11 *Kleine Schriften*, Leipzig 1911.

E. Fehrle[12], E. Rohde[13], O. Waser[14], E. Fehrle[15], E. Samter[16] W. Aly[17], L. Radermacher[18], F. Pfister[19], Ed. Stemplinger[20], M. Schuster[21], Bächtold-Stäubli[22], F. Boehm[23]. Estos forman su entorno metodológico y abundan en una relación fluida entre las ciencias de la Antigüedad y la Antropología.

No sólo la religión antigua recibió su atención, también se ocupó de la *paideia* antigua en su *Antike Bildungsideale* (Berlin, 1925), o del estudio de géneros literarios en su *Der griechische Liebesroman* (Zürich, 1962). Humanista en el sentido auténtico de la palabra, siempre pensó en la Antigüedad como algo vivo y todavía eficaz más que como una colección de reliquias venerables. Siempre se esforzó en señalar la continuidad de innumerables aspectos de la Antigüedad todavía vivos en nuestros días. Quizá una buena prueba de ello sea su último libro *So nah ist die Antike. Spaziergänge eines Tübinger Gelehrten*. El libro es aparentemente una guía de Tübingen, donde se rastrean los vínculos de la ciudad con la Antigüedad y el Humanismo, a través de sus calles, jardines, museos o de los epitafios en las tumbas, como el que Jakob Schegk (1581) dedicó a su hijo muerto a los 23 años[24]. La obra tan extensa de Weinreich abarcó la literatura antigua, la religión clásica y popular, y llegó incluso a cultivar abundantemente la crítica musical. Su visión humanista de la cultura es evidente, como también se aprecia en los temas de las tesis doctorales que dirigió.

3. BIBLIOGRAFÍA DE OTTO WEINREICH[25]

1906

Register zu *Archiv für Religionswissenschaft*, Band 9-11, Leipzig 1906-1908.
«Antike Himmelsbriefe», *Archiv für Religionswissenschaft*, 10, 1907, 566 y ss.=I 5.

1908

ΘEOY XEIP. *Antike Helingswunder*, Dissertation Heidelberg 1908, VI, 45 s

12 El editor de *Mutter Erde* Leipzig 1925.
13 Weinreich prologó en 1925 su famosa obra *Psyche*.
14 *Volkskunde und griech.-röm. Altertum*, Zürich 1916.
15 *Heimatkunde in der Schule*, Karlsruhe 1923.
16 *Volksunde im altsprachlichen Unterricht*, Band I *Homer*, Berlin 1923.
17 *Volksmärchen, Sage und Novelle bei Herodot*, Göttigen 1921.
18 Entre otras obras conviene destacar *Beiträge zur Volkskunde aus dem Gebiet der Antike*, en Wiener Sitz.-Ber. phil.-hist.Kl. 187,3, 1918.
19 *Schwäbische Volksbräuche, Feste und Sagen*, Augsburg 1924.
20 *Antiker Aberglaube und Sympathiekuren in Altertum und Neuzeit*, Müchen 1919.
21 *Altertum und deutsche Kultur*, Wien 1926.
22 El director del *Handwörterbuch des deutschen Aberlaubens*, obra de nuevo editada.
23 «Archäologie und Volkskunde», *Jahrb.d.dt.Archäol.Instituts, Arch.Anzeiger* 48, 1933, 348 y ss.
24 Weinreich, O., *So nah ist die Antike. Spaziergänge eines Tübinger Gelehrten*, Müchen1 970, sobre el epitafio de J. Schegk *vid*. pp. 98 y ss.
25 Reproducimos con pocas variantes la información exhaustiva dada por G. Wille, loc.cit., Anhang 352 «Gesamtvezichnis der Schriften Otto Wienrichs», 546 y ss.

1909

Antike Heilungswunder. Untersuchungen zum Wunderglauben der Griechen und Römer, Gießen 1909, XII, 212 pp. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 8, 1.

«Helios, Augend heilend», *Hessische Blätter für Volkskunde* 8, 1909, 168-173 = Wille I 7.

«Zur Tradition der Antike. I. Platons Staat». recensión de: *Platons Staat. Ins Deutsche übertragen von Karl Presendanz*, Jena 1909. *Literatur und Wissenschaft, Monatliche Beilage der Heidelberger Zeitung*, 20.10.1909 = Wille I 12.

«Herman Roth, Sieben Lider für eine mittlere Singstimme mit Pianoforte, Berlin Bote & Bock um 19082, recensión en: *Literatur und Wissenschaft. Monatliche Beilage der Heidelberger Zeitung*, 20.10.1909.= IV 5.

«Bellman, Fredmans Episteln», recensión de *C.M. Bellman, Fredmans Episteln. Aus dem Schwedischen übertragen von Felix Niedner*, Jena 1909, en *Literatur und Wissenschaft. Monatliche Beilage der Heidelberger Zeitung*, 20.10. 1909 = Wille I, 15.

«Zur Tradition der Antike. II. Epikur». Recensión de Alexander v. Glechen-Ruβwurm, *Epikurs Lehre*, Jena 1909, en *Literatur und Wissenschaft. Monatliche Beilage der Heideberger Zeitung*, 20.11.1909= Wille I 17.

«Domaszewskis Geschichte der römischen Kaiser», recensión a Alfred v.Domaszewski, *Geschichte der römischen Kaiser*, Bd. 1.2, Leipzig 1909. en *Literatur und Wissenschaft. Monatliche Beilage der Hiedelberger Zeitung*, 18.12.1909, = Wille I 21.

1910

«Zum Tod des groβen Pan», *Archiv für Religionswissenschafte* 13, 1910, 467-473 = Wille I 23.

«Engastrimythen», *Archiv für Religionswissechaft* 13, 1910, 622 ss. = Wille I 31.

«Wunderseltzame Recept», *Hessische Blätter für Volkskunde* 9, 1910, 126-138 = Wille I 34.

«Ein bewährter Feuersegen», *Hessische Blätter für Volkskunde* 9, 1910, 139-142 = I 48.

«Platon und Aristoteles». Recensión de *Platon, Timaios, Kritias, Gesetze X. ins Deutsche übertragen von Otto Kiefer*, Jena 1909.- *Aristoteles, Nimomachische Ethik. Ins Deutsche übertragen von Adolf Lasson*, Jena 1907. en *Literatur und Wissenschaft. Monatliche Beilage der Heidelberger Zeitung*, Januar 1910 = Wille I 53.

«Die Christusmythe», recensión de Arthur Drews, *Die Christusmythe*, Jena 1910, en *Literatur und Wissenschaft. Monatliche Beilage der Heidelberger Zeitung*, April 1910, = Wille I 55

«Pompeji», recensión de Carl Weichardt, *Pompeji vor der Zerstörung*, 5. Auflage. Hrsg. von F.v. Duhn, München-Leipzig 1909, en *Literatur und Wissenschaft. Monatliche Beilage der Heidelberger Zeitung*, Mai 1910 = Wille I 63.

«Roschers Tessarkontaden», recensión de Wilhelm Heinrich Roscher, *Die Tessarakontaden und Tessarakontadenlehre der Griechen und anderer Völker*, Berichte über die Verhandlungen der Kgl.Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig, phil.hist. Kl.61, Leipzig 1909, 21-206, en *Deutsche Literaturzeitung* 31, 1910, 1992-1994 = Wille I 65.

«Religionswissenschaftliche Neuerscheinungen», recensión de Heinrich Günter, *Die christliche Legende des Abendlandes*, Heidelberg 1910, John M. Robertson, *Evangelienmythen*, Jena 1910.- Wolfgang Schultz, *Dokumente der Gnosis*, Jena 1910.- Richard Wilhelm, *Kungfutse*

Gespräche, Jena 1910, en *Literatur und Wissenschaft. Monatliche Beilage der Heidelberger Zeitung*, September 1910, = Wille I 67.

«Max Steinitzer, *Musikalische Strafpredigten*, 2. Auflage, München 1908», recensión en *Literatur und Wissenschaft. Monatliche Beilage der Heidelberger Zeitung*, September 1910 = Wille IV 7.

«Ekstatische Konfessionen», recensión de Martin Buber, *Ekstatische Konfessionen*, Jena 1909.-Max v. Waldberg, *Zur Entwicklungsgeschichte der «schönen Seele» bei den spanische Mystikern*, Berlin 1910.- Eugen Fehrle, *Die kultische Keuschheit im Altertum*, Gieβen 1910, en *Literatur und Wissenschaft. Monatliche Beilage der Heidelberger Zeitung*. November 1910= Wille I 76.

«Wackenroders Werke und Briefe», recensión de W.H. Wackenroder, *Werke und Brief*. Hrsg. von Friedrich v.d. Leyen, Jena 1910, en *Literatur und Wissenschaft. Monatliche Beilage der Heidelberger Zeitung*, Dezember 1910 =Wille I 82.

«Reden und Gleichnisse des Tschuang-Tse», recensión de *Reden und Gleichnisse des Tschuang-Tse. Deutsche Auswahl von Martin Buber*, Leipzig 1910, en *Literatur und Wissenschaft. Monatliche Beilage der Heidelberger Zeitung*, Dezember 1910 = Wille I 85.

1911

Der Trug des Nektanebos. Wandlungen eines Novellenstoffes, Leipzig und Berlin 1991, X, 164 pp.

«Das Mirakel vom zerbrochenen und wieder geheilten Gefäβ», *Hessische Blätter für Volkskunde* 10, 1911 65-87 = Wille I 87.

«Heckenbachs De nuditate sacra», recensión de Joseph Heckenbach, *De nuditate sacra sacrisque vinculis, Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*, hrsg.v. R. Wünsch und L. Deubner, Bd. IX, Heft 3, Gieβen 1911, 114 pp, en *Hessische Blätter für Volkskunde* 10, 1911, 131-133 = Wille I 110.

«Barfüβigkeit», *Hessische Blätter für Volkskunde* 10, 1911, 212 y ss, = Wille I 115.

«Schlange im Befruchtungsglauben», *Hessische Blätter für Volkskunde* 10, 1911, 213 = Wille I 118,

«Religionswissenschaftliche Bibliothek», recensón a: *Religionswissenschaftliche Bibliothek. hrsg. von Wilhem Streitberg und Richard Wünsch*, Heidelberg 1910 ss., en *Literatur und Wissenschaft. Monatliche beilage der Heidelberger Zeitung*, März 1911, = Wille I 120.

«Die deutschen Volksbücher», recensión de *Die deutschen Volksbüher. Hrgs. von Richard Benz, Bd. 1.2*, München 1911, en *Literatur und Wissenschaft. Monatliche Beilage der Heidelberger Zeitung*, April 1911 = Wille I 122.

«Hans Sachsens *Ausgewählte Werke*», recensión de Hans Sachs, *Ausgewählte Werke*, Bd. 1.2 Leipzig 1911, en *Literatur und Wissenschaft. Monatliche Beilage der Heidelberger Zeitung*, April 1911 =Wille I 125.

«Laotses Tao-te-king» ,recensión de *Laotse, Tao-te-king. Aus dem Chinesischen verdeutscht und erläutert von Richard Wilhelm*, Jena 1911, en *Literatur und Wissenschaft. Monatliche Beilage der Heidelberg Zeitung*, April 1911 = Wille I 126.

«Heilige und Heiligenverehrung», recensión de Max v. Wulf, *Über Heilige und Heiligenverehrung in den ersten christlichen Jahrhunderten*, Leipzig 1910, en *Literatur und Wissenschaft. Monatliche Beilage der Hiedelberger Zeitung*, April 1911 = I 128.

«Platon», recensión de la traducción de Platón en la editorial E.Diederich, en *Literatur und Wissenschaft. Monatliche Beilage der Hiedelberger Zeitung*, Juli 1911 = Wille I 130.

Register zu Albrecht Dieterichs kleinen Schriften, hrsg. von R.Wünsch, Leipzig und Berlin 1911.

1912

«*ΘΕΟΙ ΕΠΗΚΟΟΙ*», *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Athenische Abteilung* 37, 1912, 1-68 = Wille I 131

«*ΔΙΔΑΣΚΑΛΑΙΑΣ* in der Xenokrateia-Inschrift», *Journal international d'archéologie numismatique* 14, 1912, 191 y ss.= Wille I 196.

1913

Lykische Zwölfgötter-Reliefs. Untersuchungen zur Geschichte des drezehnten Gottes, Heidelberg 1913, 42 pp. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie, phil.hist.Klasse, 4,5.

«Heros Propylaios und Apollon Propylaios», *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Institus. Athenische Abteilung* 38, 1913, 67-72 = Wille I, 197.

«Von falschen Incubis und Succubis», *Archiv für Religionswissenschaft* 16, 1913, 623-628, = Wille I 206.

«Die falsche Astraia», *Philologus* 72, 1913, 318-320 = Wille I 213.

«Ein Gedicht des Aristoteles», *Philologus* 72, 1913, 546 = Wille I 217.

«Fiebig, Antike Wundergeschichten», recensión de Paul Fiebig, *Antike Wundegeschichten zum Studium der Wunder des Neuen Testamentes, Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen*, hrsg.v. H. Lietzmann, Heft 79, Bonn 1911, 27 pp., en *Berliner Philologische Wochenschrift* 33, 1913, 1156-1159 = Wille I 218.

«Agnostos Theos» recensión de Eduard Norden, *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Leipzig & Berlin 1913, en *Deutsche Literaturzeitung* 34, 1913, 2949-2964 = Wille I 221.

«Pley, De Ianae usu», recensión de Jakob Pley, *De Ianae in antiquorum ritibus usu. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*, hrsg. von. R. Wünsch und L. Deubner, Bd. XI, Heft 2, Gieβen 1911, 114 pp., en *Hessische Blätter für Volkskunde* 12, 1913, 227-232 = Wille I 236.

«Herrlich, *Antike Wunderkuren*», recensión a Samuel Herrlich, *Antike Wundekuren*, Schulprogramm Berlin, Wissenschaftliche Beilage des Humboldt-Gymnasiums 1911, en *Hessische Blätter für Volkskunde* 12, 1913, 232-234 = Wille I 244.

«Stengel, Opferbräuche» recensión a Paul Stengel, *Opferbräuche der Grieche*, Leipzig & Berlin 1910, en *Hessische Blätter für Volkskunde* 12, 1913, 234-236 = Wille I 248.

«Register zu Hermann Usener, *Kleine Schrifte, Arbeiten zur Religionsgeschichte*», hrsg. von R. Wünsch, Leipzig und Berlin 1913.

1914

De dis ignotis observationes selectae, Habilitationsschrfit Halle/S. 1914, también en *Archiv für Religionswissenschaft* 18, 1915, 1-52 = Wille I 250.

«Typisches und Individuelles in der Religiosität des Aelius Aristides. Antrittsvorlesung, gehalten in der Aula der Universität Halle-Wittenberg am 29.7.1914», *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum* 33, 1914, 597-606 = Wille I 298.

«Hymnologica», *Archiv für Religionswissenschaft* 17, 1914, 524-531 = Wille I 311.

«Parodien von Segensprüchen», *Hessische Blätter für Volkskunde* 13, 1914, 193 y ss. = I 318.

«Steinleitner, Die Beicht», recensión de Franz Steinleitner, *Die Beicht im Zusammenhange mit der sakralen Rechtspflege in der Antike*, Dissertation Leipzig 1914, *Literarisches Zentralblatt* 65, 1914, 26 y ss = Wille I 320.

«Hausrath-Marx, *Griechische Märchen*», recensión de August Hausrath & August Marx, *Griechische Märchen*, Jena 1913, XXII 363 pp, en *Deutsche Literaturzeitung* 35, 1914, 92-95 = I 322.

«Baege, *De Macedonum sacris*», recensión Werner Baege, *De Macedonum sacris*, Dissertation Halle 1913, en *Deutsche Lietarturzeitung* 35, 1914, 401-403 = Wille I 325.

«Harnack, Die Rede des Paulus», recensión de Adolf Harnack, *Ist die Rede des Paulus in Athen ein ursprünglicher Bestandteil der Apostelgeschichte? - Judentum und Judenchristentum in Justins Dialog mit Trypho nebst einer Collation der Pariser Handschrift Nr. 450*, Leipzig 1913, en *Deutsche Literaturzeitung* 35, 1914, 909 s.= Wille I 327.

«Scheftelowitz, Das Schlingen- und Netzmotiv», recensión de Isidor Scheftelowitz, *Das Schlingen- und Netzmotiv im Glauben und Brauch der Völker, Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*, hrsg. v.R. Wünsch u. L.Deubner, XII. Band, Heft 2, Gieβen 1912, en *Hessische Blätter für Volkskunde* 13, 1914, 129-132 = Wille I 328.

1915

«Zu Vespas Iudicium coci et pistoris», *Hermes* 50, 1915, 315 s = Wille I 332.

«Kleinigkeiten: I. Die Dreizehn als heilige Zahl, II. Die Dreizahl der Begriffe, III. Vom «Überschüssigen», IV. Eine orphische Ewigkeitsformel, V. Sakrale Zwölfzeiler, VI. Die böse Dreizehn», *Archiv für Religionswissenschaft* 18, 1915, 600-605 = Wille I 334.

«Rohde, Der griechische Roman», recensión de E.Rohde, *Der griechische Roman und seine Vorlaüfer*, 3.Auflage, Leipzig 1914, en *Deutsche Literaturzeitung* 36, 1915, 1346-1352 = Wille I 341.

1916

Triskaidekadische Studien. Beiträge zur Geschichte der Zahlen, Gieβen 1916, VII. 124 p. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, XVI. Band, Heft 1.

«Zur römischen Satire», *Hermes* 51, 1916, 386-414 = Wille I 348.

«Noch einmal AKOAI (Marinos Vita Procli 32)», *Hermes* 51, 1916, 624-629 = Wille I 376.

«Foucart, Mystères d'Éleusis», recensión de Paul Foucart, *Les Mystères d'Éleusis*, Paris 1914, 1.Bl. y 508 p., en *Deutsche Literaturzeitung* 37, 1916, 1339-1346 =Wille I 381.

Archiv für Religionswissenschaft, Band 19-21, Leipzig & Berlin 1916-1922 (editor).

Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, Band 16-27, Gieβen 1916-1939 (coeditor).

1917

«Döhring, Griechische Heroen»,.recensión de Alfred Döhring, *Griechische Heroen und Abendgeister*, Königsberg 1916, en *Deutsche Literaturzeitung* 38, 1917, 790-796 = Wille I 388.

1918

«Die Heimat des Epigrammatikers Poseidippos», *Hermes* 53, 1918, 434-439 = Wille I 394.

«Nietzsche, *Philologica*», recensión de Friedrich Nietzsche, *Philologica*, Nietzsches Werke Bd. XVII-XIX (III.Abt. Bd.I-III), Leipzig, Alfred Kröner, 1910-1913, en *Deutsche Literaturzeitung* 39, 1918, 19-23 = Wille I 400.

«Röscher über die Zahl 50», recensión de Wilhelm Heinrich Roscher, *Die Zahl 50 in Mythus, Kultus, Epos und Taktik der Hellenen und anderer Völker, besonders der Semiten*, Abh. d.Kgl. Säch.Ges.d.Wiss.zu Leipzig, phil.-hist. Kl.33,5, Leipzig 1917, en *Deutsche Literaturzeitung* 39, 1918, 496-501 = Wille I 403.

1919

Neue Urkunden zur Sarapis-Religion, Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte 86, Tübingen 1919 = Wille I 410.

Stiftung und Kultsatzungen eines Privatheiligtums in Philadelphia in Lydien, Heidelberg 1919, 68 p., Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie, phil.hist.Klasse 10. 16.

«Aion in Eleusis», *Archiv für Religionswissenschaft* 19, 1916-1919, 174-190 = Wille I 442.

«Zu den Denkmälern für Marathon und Aigospotamoi an der heiligen Straβe in Delphi», *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum* 43, 1919, 132-137 = Wille I 461.

«Religionsgesichtliche Bibliographie, hrsg. von C. Clemen, Leipzig und Berlin, Band I, 1917», en *Archiv für Religionswissenschaft* 19, 1916-1919, 558 p. (recensión)

·Schröeder, *De Amoris et Psyches fabella*» recensión de J. Anton Schröeder, *De Amoris et Psyches fabella Apuleiana nova quadam ratione explicata*, Dissertation Amsterdam 1916, Deutsche Literaturzeitung 40, 1919, 799-801 = Wille I 471.

«Religiöse Stimmen der Völker», *Archiv für Religionswissenschaft* 19, 1916-1919, 158-173.

1920

Tituli sacri. Edition von: W.Dittenberger, Sylloge Inscriptionum Graecarum 3.Aufl., Bd.3, Nr.985 S.113-119, Nr.1125 S.288 f., Nr. 1168-1173 S.310-333, Leipzig 1920 = Wille I 473.

«Zu Apuleius Metamorphosen V 4», *Hermes* 55, 1920, 111f. = Wille I 505.

«*ΚΑΠΠΑΛΟΚΩΝ ΦΩΝΗ*», *Hermes* 55, 1920, 325 = Wille I 507.

«Haaropfer an Helios», *Hermes* 55, 1920, 326-328 = Wille I 510.

«Zu Ästhetik des Distichons», *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum* 45, 1920, 87 s. =Wille I 510

«Dis ignotis», *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum* 45, 1920, 185 s. = Wille I 512

«Immisch, Das Nachleben der Antike», recensión de Otto Immisch, *Das Nachleben der Antike, Das Erbe der Alten*, hrsg. von Otto Immisch, N.R, Heft 1, Leipzig 1919, 64 p., en Deutsche Literaturzeitung 41, 1920, 143 s. = I 515.

«Blinkenberg über Epidauros», recensión de Christian Blinkenberg, Miraklerne i Epidauros, Kopenhagen und Christiania 1917, 123 p., en *Deutsche Literaturzeitung* 41, 1920, 144 s.,Wille = I 517.

«Hoffmann über die Chorlieder des Euripides», recensión de Hans Hermann Hofman, *Über den Zusammenhang zwischen Chorliedern und Handlung in den erhaltenen Dramen des Euripides*, Dissertation Leipzig 1916, 115 p., en *Deutsche Literaturzeitung* 41, 1920, 228 s., = Wille I 518.

«Nilsson, Die Entstehung des Kalenders», recensión de Martin P. Nilsson, *Die Entstehung und religiöse Bedeutung des griechischen Kalenders*, Lund und Leipzig 1918, IV, 65 p., en *Deutsche Literaturzeitung* 41, 1920, 767s. = Wille I 519.

1921

«Das Märchen von Amor und Psyche und andere Volksmärchen im Altertum», en Ludwig Friedländer, *Sittengeschichte Roms*, Band 4, 9. u.10 Auflage Leipzig 1921, 89-132.

«Alexandros der Lügenprophet und seine Stellung in der Religiosigtät des II.Jahrhunderts nach Christus», *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum* 47, 1921, 129-151 = Wille I 520.

«Blutgerichte *ΕΝ ΥΠΑΙΘΡΩΙ*», *Hermes* 56, 1921, 326-331 = Wille I 552.

«Zu Apuleius», *Hermes* 56, 1921, 333 s. = Wille I 557.

«Zu Tibull 1, 11-24», *Hermes* 56, 1921, 337-345 = Wille I 559.

Kroll, Lateinische Philologie, recensión a Wilhelm Kroll, Lateinische Philologie, Gotha 1919, Wissenschaftliche Forschungsberichte, hrsg.von Karl Höhn, Heft II, VII 87 p., Deutsche Literaturzeitung 42, 1921, 69 s., = I 567.

«Roberts *griechische Heldensage*», recensión a Carl Robert, *Die griechische Heldensage, 1.Buch, Landschaftliche Sagen*, 4.Auflage Berlin 1920 XII 419 p., en *Deutsche Literaturzeitung* 42, 1921, 249-254 = Wille I 569.

«Eitrem, Opferritus und Voropfer», recensión a Samson Eitrem, *Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer*, Videnskapsselskabets Skrifter II. Hist.Filos. Kl. 1914 Nr.1, Kristiania 1915, 493 p., en *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 183, 1921, 129-148 = I 573.

«Gruppe, Geschichte der Mythologie», recención a Otto Gruppe, *Geschichte der klassischen Mythologie und Religionsgeschichte während des Mittelalters im Abendland und während der Neuzeit,* Leipzig 1921, VIII 248 p., en *Deutsche Literaturzeitung* 42, 1921, 492-494 = Wille I 596.

«Peterson, *ΕΙΣ ΘΕΟΣ*» recensión a Erik Peterson, *ΕΙΣ ΘΕΟΣ*, Dissertation Göttigen 1920, 913-916 = Wille I 598.

«Rist, Die Opfer des römischen Heeres», recensión a Wilhem Rist, *Die Opfer des römischen Heeres*, Dissertation Tübingen, 1920, 32 p, Philologische Wochenschrift 41, 1921, 948 s. = Wille I 601.

«Kleine Anzeige zur Volkskunde», *Archiv für Religionswissenschaft* 20, 1920/1921, 469-478.

1922

«Ciceros Gebet an die Philosophie», *Archiv für Religionswissenschaft* 21, 1922, 505 s. = Wille II 5.

«Zu Ptolomeos Chennos VII 1», *Hermes* 57, 1922, 479 s. = Wille II 8.

«Zur Wiener Kybelestatuette», *Römische Mitteilungen* 36/37, 1921/1922, 153 = Wille II 9.

«Reitzenstein, *Hellenistische Mystereinreligionen*», recensión a Richard Reitzenstein, *Die hellenistische Mysterienreligionen*, 2. Auflage, Leipzig & Berlin, VIII 268 p., en *Deutsche Literaturzeitung* 43, 1922, 369-373 = II 10

«Kroll, Christliche Hymnodik», recensión a Joseph Kroll, *Die christliche Hymnodik bis zu Klemens von Alexandreia*, Verzeichnis der Vorlesungen an der Akademie zu Braunsberg f. 1920 u.21, Königsberg 1920/21, 1-98, en *Deutsche Literaturzeitung* 43, 1922, 489 = Wille II 15.

«Van Groningen, Papyrus Oxyrhynchita 1380», recensión a Bernhard Abraham van Groningen, *De Papyro Oxyrhynchita 1380*, Dissertation Groningen 1921 84 p., en *Philologische Wochenschrift* 42 1922, 793-801 = Wille II 16.

«Teuffels *Geschichte der römischen Literatur*», recensión a Wilhelm Teuffel, *Geschichte der römischen Literatur*, 7.Auflage, neue bearbeitet von Wilhelm Kroll und Franz Skutsch, Band 2, Leipzig und Berlin 1920, VI 341 pp, en *Deutsche Literaturzeitung* 43, 1922, 880-883 = Wille II 24.

«Hausrath-Marx, Griechische Märchen», recensión a August Hausrath & August Marx, *Griechische Märchen*, 2.Auflage, Jena 1922, XX 363 p., en *Deutsche Literaturzeitung* 43, 1922, 984 s. = Wille II 28.

F. Dornseiff, *Das Alphabet in Mystik und Magie*, Leipzig & Berlin 1922, VI 177p. (colaborador).

1923

Senecas Apocolocyntosis. Die Satire auf Tod, Himmel- und Höllenfahrt des Kaisers Claudius, Berlin 1923, XI 148 p.

«Dornseiff, Das Alphabet in Mystik und Magie», 1ª recensión a Franz Dornseiff, *Das Alphabet in Mystik und Magie*, Leipzig & Berlin 1922, VI 177 pp, ΣTOIXEIA, Studien zur Geschichte des antiken Weltbildes und der griechischen Wissenschaft, hrsg.von F. Boll, Heft VII, en *Basler Nachrichten, Sonntagsblatt*, 9.9.1923, 142 s = Wille II 29.

Archiv für Religionswissenschaft Band 22-32, Leipzig & Berlin 1923-1935 (editor junto con M.P. Nilsson).

Eine Mithrasliturgie, erl.von A.Dieterich, 3.erweiterte Auflage, Leipzig & Berlin 1923, X y 269 pp (editor) = Wille IV 34.

1924

«Syrische Gottheiten auf einem Altar aus Cordova» [junto con: Friedrich Hiller von Gaertringen, Enno Littmann y Wilhelm Weber], *Archiv für Religionswissenschaft* 22, 1923/24, 117-132 = Wille II 32.

«Dornseiff, *Das Alphabet in Mystik und Magie*», 2ª Recensión a Franz Donrseiff, *Das Alphabet in Mystik und Magie*, Leipzig & Berlin 1922, VI y 177 pp. ΣTOIXEIA, Studien zur

Geschichte des antiken Weltbildes und der griechischen Wissenschaft, hrsg.von F. Boll, Heft VII, en *Deutsche Literaturzeitung* 45, 1924, 181-190 = Wille II 52.

«Plaβmann, *Studien zur Geschichte des antiken Weltbildes und der griechischen Wissenschaft*, hrsg.von F. Boll, Heft VII., Werke der Hadewych», recensión a *Die Werke der Hadewych. Aus dem Altflämischen übersetzt und mit ausführlichen Erläuterungen versehen von Joseph Otto Plaβmann*, Hagen und Darmstadt 1923, en *Tübinger Zeitung* 17.5.1924 =Wille II 62.

«Lavagnini zum 'Satirischen Roman' des Apuleius», recensión a Bruno Lavagnini, *Il significato e il valore del romanzo die Apuleo* (Annali d.R.Scuola Normale Superiore di Pisa, Vol. 39), Pisa 1923, 40 p., en *Philologische Wochenschrift* 44, 1924, 782-731 = Wille II 63.

«Rein, Mythologische Quellen des Commodianus», recensión a Edvard Rein, *De fontibus Commodiani mythologicis,* Annales universitatis Fennicae Aboensis, Ser.B, Tom.I no.1, Turku 1922, 90 p, en *Philologische Wochenschrift* 44, 1924, 742-745 = Wille II 66.

«Schweitzer, *Herakles*», recensión Bernhard Schweitzer, *Herakles. Aufsätze zur griechischen Religions- und Sagengeschichte*, Tübingen 1922, VII 247 p. con 38 ilustraciones, Philologische Wochenschrift 44, 1924, 807-837 = Wille II 69.

«Cassirer, *Die Begriffsform im mythischen Denken*», recensión a Ernst Cassirer, *Die Begriffsform im mythischen Deken*, Leipzig & Berlin 1922, 62 p., Studien der Bibliothek Warburg, Heft I, en *Philologische Wochenschrift* 44, 1924 890-893, = Wille II 102.

«Norden und Boll zu Virgilis vierter Ekloge», recensión a Eduard Norden, *Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religiösen Idee*, Leipzig & Berlin 1922, 172 p. Studien der Bibliothek Warburg, Heft III, y Franz Boll, *Sulla quarta ecloga di Virgilio*, Memorie della R. Accademia della science dell'istituto di Bologna, classe di science morali, II; 5-7, Bologna 1923, 22 pp, en *Philologische Wochenschrift* 44, 1924, 893-908, = II 106.

«Kleine Anzeigen zur Volkskunde», *Archiv für Religionswissenschaft* 22, 1923/24, 321-351.

Siete artículus en W.H. Roscher, *Ausführliches Lexkicon der griechischen und römischen Mythologie,* 6 Bände, Leipzig & Berlin 1884-1937, que son:

«Theoxenios», *Roscher Band* 5, 1916-1924, 638 s. =Wille II 123.

«Tria Fata», *Roscher Band* 5, 1916-1924, 1099 =Wille II 125.

«Trioditis», *Roscher Band* 5, 1916-1924, 1117 s. = Wille II 125.

«Trivia», *Roscher Band* 5, 1916-1924, 1212 s. =Wille II 127.

«Triviae», *Roscher Band* 5, 1916-1924, 1213 s. = Wille II 129.

«Tychios», *Roscher Band* 5, 1916-1924, 1381 = Wille II 130.

1925

Eine delphische Mirakel-Inschrift und die antiken Haarwunder, Heidelberg 1925, 11 p., Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie, phil.-hist.Klasse 15,7.

Einführung zur 9./10. Auflage von Rohdes Psyche, Erwin Rohde, Psyche. *Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, 9. & 10. Auflage, Band 1 und 2. Mit einer Einführung von Otto Weinreich, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1925 =Wille II 131.

«Kerényi, De teletis Mercurialibus observationes II»., recensión a Carolus Kerényi, *De teletis Mercurialibus observationes* II, Egyetemes Philologiai Közlöny 47 [Budapest] 1923, 150-164, en *Philologische Wochenschrift* 45, 1925, 693 s. =Wille II 139.

«Pettazzoni, *La religione nella Grecia antica*», recensión a Raffaele Pettazzoni, *La religione nella Grecia antica fino al Alessandro*, Bologna 1921, XII y 416 p., Storia delle religioni vol III, en *Philologische Wochenschrift* 45, 1925, 770-772 = Wille II 141.

«Hopfners und Thorndikes Magiegeschichten», recensión a Theodor Hopfner, *Griechisch-Ägyptischer Offenbarungszauber, Band 1 und 2,* Leipzig 1921. 1924, VI, 265 y IV, 172 p., Studien zur Paläographie und Papyruskunde hrsg.v. C.Wessely, no. XXI & XXIII y Lynn Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science during the first thirteen centuries of our era, Vol.1 and 2,* New York 1923, XL, 835 & VI, 1036 p, en *Philologische Wochenschrift* 45, 1925, 795-804 = Wille II 143.

«Pascal, Le credenze d'oltretomba», recensión a Carle Pascal, *Le credenze d'oltretomba nelle opere dell' antichità classica, 2.Edizione, vol. 1 e 2*, Turin 1923, XII, 196 y 205 p., en *Philologische Wochenschrift* 45, 1925, 804 s., = Wille II 153.

«Gieselbusch, *Griechische Entrückungsgeschichten*», recensión a Hermann Gieselbusch, *Die literarische Form der griechischen Entrückungsgeschichten,*Hamburg 1923, 8 p., en *Philologische Wochenschrift* 45, 1925, 826 = Wille II 154.

«Marót, Der Eid als Tat», recensión a Kárloy Marót, *Der Eid als Tat*, *Acta Litterarum ac Scientiarum Regiae Universitatis Francisco-Iosephinae sect. philol.-hist., tom.I fasc.1*, Szeged 1924, 56 p., en *Philologische Wochenschrift* 45, 1925, 880 s. =Wille II 155.

«Farnell, *Greek Hero Cults*», recensión a Lewis Richard Farnell, *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality*, Oxford 1921, XVI, 434 p., en *Philologische Wochenschrift* 45, 1925, 912-921 = Wille II 156.

«Drachmann, *Atheism in Pagan Antiquity*», recensión a Anders Bjørn Drachmann, *Atheism in Pagan Antiquity*, London 1922, IX, 168 p., en *Deutsche Literaturzeitung* 46, 1925, 2237 s., = Wille II 166.

«Simon, *Horatius acrostichicus*», recensión a Johannes Alphons Simon, *Horatius acrostichicus. Akrostisches bei Horaz, Vergil, Ovid, Catull, Tibull, Properz, Plautus, Terenz, Lukrez, Homer, Hesiod, Sophokles u.a. 1.Teil: Vertikale Texte. 2.Teil: Erläuterungen und Exkurse*, Köln 1923, en *Deutsche Literaturzeitung* 46, 1925, 2341 s.,=Wille II 168.

«Diebszauber», *Archiv für Religionswissenschaft* 23, 1925, 348 = Wille II 169.

Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, herausgegeben von H. Bächtold-Stäubli, Berlin und Leipzig 1927 (visión preliminar), en *Archiv für Religionswissenschaft* 23, 1925, 357 s.

«ABC-Miscellanea», *Archiv für Religionswissenschaft* 23, 1925, 358, 359 = Wille II 170.

«Gesamtantike und griechische Relgion 1915 (1914)- 1924 (1925)», *Archiv für Religionswissenschaft* 23, 1925, 45-150 (informe de investigación).

«Kleine Anzeigen: 1. Schriften der Bibliothek Warburg, 2. Dokumente der Religion, 3. Strena Buliciana», *Archiv für Religionswissenschaft* 23, 1925, 339-344.

«Hugo Wolf, *Briefe an Heinrich Potpeschnigg*», hrsg. von H. Nouveiller, Stuttgart 1923, en *Tübinger Chronik* 10.1.1925 (recensión) = Wille IV 8.

«Hans Joachim Mosers *Geschichte der deutschen Musik*, Bd.1.3. Aufl; Bd. 2.1. 2. u. 3. Aufl.; Bd.2,2, Stuttgart & Berlin 1923, 1924», en *Tübingen Chronik* 27.6.1925 (recensión) = Wille IV 8.

1926

Die distichen des Catull, Tübingen 1926, VII y 110 pp

«Antikes Gottmenschentum», *Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jungendbildung* 2, 1926, 633-651 = II 171.

«Zu Senecas Apocolocyntosis C.13», *Hermes* 61, 1926, 237-239 = Wille II 198.

«Zu lehmann-Hartleben, Athena als Geburtsgöttin», *Archiv für Religionswissenschaft* 24, 1926, 19-28, ebda. 28, 2. Nachtrag = Wille II 200.

«Zaubertexte und Defexionstafel aus Canuntum», *Archiv für Religionswissenschaft* 24, 1926, 178 = Wille II 201.

«Lykische Votivreliefs», *Archiv für Religionswissenschaft* 24, 1926, 384 = Wille II 203.

«Drexl, *Traumbücher»*, recensión a Franz Drexl, *Das Traumbuch des Patriarchen Germanos*, Λαογραφια Z», Athen 1923, 428-448, y *Das anonyme Traumbuch des Codex Parisinus Graecus 2511*, Λαογραφια H', Athen 1925, 347-375, en *Philologische Wochenschrift* 46, 1926, 445 s. =Wille II 204.

«Murray, Five Stages of Greek Religion», recensión de Gilbert Murray, *Five Stages of Greek Religion*, Oxford 1925, 276p., en *Philologische Wochenschrift* 46, 1936, 792 s. =Wille II 205.

«Zu *Pistis Sophia*», recensión a *Pistis Sophia. Ein gnostisches Originalwerk des dritten Jahrhunderts aus dem Koptischen übersetzt. In neuer Bearbeitung herausgegeben von Carl Schmidt,* Leipzig 1925, XVII, 308 p, en *Philologische Wochenschrift* 46, 1926, 792 s. = Wille II 208.

«Frazer, *Belief in Immortality*», recensión a James George Frazer, *The belief in inmortality and the worship of the dead, vol.2: The belief among the Polynesians*, London 1922, X, 447 p., en *Philologische Wochenschrift* 46, 1926, 901 s. = Wille II 209.

«Allgemeine Religionswissenschaft (1920-1926)» [I], *Archiv für Religionswissenschaft* 24, 1926, 367-383

«Die Christianisierung einer Tibullstelle», *Hermes* 62, 1927, 114-123 = Wille II 211.

«Sozon», en *PaulysRealenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft, Neue Bearbeitung begonnen von Georg Wissowa, hrsg.von Wilhelm Kroll und Karl Mittelhaus, 2. Reihe, Band 3, 1. Halbband*, Stuttgart 1927, 1248-1256 = Wille II 221.

«Zum dreiköpfigen thrakischen Reiter und zum lykischen Trikasbos», *Archäologischer Anzeige*r 1927, 20-23, *Beiblatt zum Jahrbuch des Deutschen Archäologgischen Instituts* 42, 1927 = Wille II 232.

«ANTAYPA», *Archiv für Religionswissenschaft* 25, 1927, 224 = Wille II 236.

«Cumont, *After Life»*, recensión a Franz Cumont, *After Live in Roman Paganism*, New Haven 1922, XV y 225p en *Orientalistische Literaturzeitung* 30, 1927, 13 = Wille II 236.

«Dornseiff, *Das Alphabet in Mystik und Magie*», recensión a Franz Dornseiff, *Das Alphabet in Mystik und Magie*, 2. Auflage, Leipzig 1925, VI 195 P., ΣTOXEIA, Studien zur Geschichte des antiken Weltbildes und der griechischen Wissenschaft, hrsg. v. F. Boll, Heft VIII, en *Deutsche Literaturzeitung* 48, 1927, 249 = Wille II 237.

«Nock, *Sallustius*», recensión a *Sallustius concerning the gods and the universe, ed.with Prolegomena and Translation by Arthur Darby Nock*, Cambridge 1926, CXXIV, 48p, en *Historische Zeitschrift* 1367, 1927, 180 = Wille II 238.

«Otto, *Die altgriechische Gottesidee*», recensión a Walter F.Otto, *Die altgriechische Gottesidee*, Berlin 1926, 26 p., en *Historische Zeitschrift* 136, 1927, 414s. = Wille II 239.

«Malten, *Bellerophontes*», recensión a Ludolf Malten *Bellerophontes*, Jahruch des Deutschen Archäologischen Institus 40, 1925, 122-160, en *Philologische Wochenschrift* 47 1927, 810-812 =Wille II 239.

«O'Brien-Moore, *Madness in Ancient Literature*», recensión a Ainsworth O'Brien-Moore, *Madness in Ancient Literature*, Dissertation Princeton University, Weimar 1924 228 p., en *Deutsche Literaturzeitung* 48, 1927, 2297-2299 = Wille II 242.

«Roβbachs Ausgabe der Apocolocyntosis», recensión a *L. Annaei Senecae Divi Claudii Apotheosis per Saturam quae apocolocyntosis vulgo dicitur edidit Otto Roβbachs* (Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen, herausgegeben von Hans Lietzmann, Heft 154), Bonn 1926, 18 p, *Deutsche Literaturzeitung* 48, 1927, 2547-2549 = II 245.

«v. Premerstein, *Griechisch-heidnische Weise*», recensión a Anton v. Premerstein, *Griechisch-heidnische Weise als Verkünder christlicher Lehre in Handschriften und Kirchenmalereien*, de Festschrift der Nationalbibliothek in Wien, Wien 1926, 647-666, en *Orientalische Literaturzeitung* 30, 1927, 1066s = Wille II 248.

Systematisches Verzeichnis der Mitarbeiter und ihrer Beiträge en Bd. 1-25, *Archiv für Religionswissenschaft* 25, 1927, I-IV, 1-45.

K.Kerényi, *Die griechisch-orientalische Romanliteratur in religionsgeschtlicher Beleuchtung*, Tübingen 1927 (colaborador).

Tübinger Beiträge zur Altestumswissenschaft, vol. 1 y ss,Stuttgart 1927 ss. (editor junto con Wilhelm Schmid y otros).

1928

Studien zu Martial. Literarhistorische und religionsgeschichtliche Untersuchungen, Stuttgart 1928, X y 183 p, Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft 4.

«Zum Zauber des Menstrualblutes», *Archiv für Religionswissenschaft* 26, 1928, 150 s. = Wille II 248.

«Trigemination als sakrale Stilform», *Studi e materiali delle religioni* 4, 1928, 198-206 = Wille II 250.

«Martial XI, 43, Petron 140,5 und Pariser Zauberpapyrus Z.326», *Rheinischen Museum* 77, 1928, 112 = Wille II 258.

«Sedgwicks Ausgabe der Cena Trimalchionis und der Apocolocyntosis», recensión a *The Cena Trimalchionis of Petronius together with Seneca's Apocolocyntosis and a selection of Pompeian Inscriptions, ed.by W.B. Sedwick*, Oxford 1925, 146p, en *Philologische Wochenschrift* 48, 1928, 35-37 = Wille II 259.

«Creuzers Symbolik, Auswahl von Howald», recensión a *Der Kampf um Creuzers Symbolik. Eine Auswahl von Dokumenten, eingeleitet und herausgegeben von Ernst Howald*, Tübingen 1926, 154 p, en *Deutsche Literaturzeitung* 49, 1928, 84-87 = II 261.

«Jayne, The Healing Gods», recensión a Walter Addison Jayne, *The Healing Gods of ancient Civilizations*, New Haven and London 1925, XXIX, 569p, en *Orientalistische Literaturzeitung* 31, 1928, 1074-1076 = Wille II 265.

1929

Gebet und Wunder. Zwei Abhandlungen zur Religions- und Literaturgeschichte: 1.Primitiver Gebetsegoismus (Ein Beitrag zu Terenz, Andria, 232 s), 2. Türöffnung im Wunder-, Prodigien- und Zauberglauben der Antike, des Judentums und Christentums, Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft 5, 1929, 169-464.

«Die Seher Bakis und Glanis, ein Witz des Aristophanes», A*rchiv für Religionswissenschaft* 27, 1929, 57-60 = II 267.

«Zum 70.Geburstag von Prof.Dr.Wilhem Schmid», *Tübinger Chronik* 23.2. 1929.

«Preisendanz, *Papyri Graecae magicae*», recensión a Karl Preisendanz, Papyri Graecae magicae, Band 1, Leipzig und Berlin 1928, XII, 200 p. 3. Lám., en *Orientalistische Literaturzeitung* 32, 1929, 639s. = Wille II 272.

Pantheion, Religiöse Texte des Griechentums, Stuttgart 1929, XV y 115 p (coeditor con G.Kittel & H.Kleinknecht.- reimpresión a cargo de Walter Hauβmann, VII 55pp, 2.& 3. Auflage Tübingen 1959 und 1965

1930

«Menekrates-Zeus und Salmoneus. Ein Beitrag zum Gottmenschentum», *Actes du 5e congrès à Lund 1929, Lund 1930*, 168 s.

«Eros und Psyche bei den Kabylen», *Archiv für Religionswissenschaft* 28, 1930, 88-94 =Wille II 274.

«Virgil im Wandel der Jahrhunderte», *Tübinger Chronik* 22.-24.10.1930, 183 s. = Wille II 297.

«ΣΩΤΗΡ ΤΗΣ ΟΙΚΟΥΜΕΝΗΣ», *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 10, 1930, 142. Münster W. 1931 = Wille II 299

«Zur Wahl der Lebensgüter», *Wiener Studien* 48, 1930, 198-201 =Wille II 301.

«Manus Draconis», en *Paulys Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft, Neue Bearbeitung begonnen von Georg Wissowa, herausgegeben von Wilhelm Kroll*, Band 14, Stuttgart 1930, 1399 =Wille II 303.

«Neue angeblichen Inscrift über dem Eingang der Platonischen Akademie», *Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung* 6, 1930, 591 s. = Wille II 304.

«Dornseiff, *Das Alphabet in Mystik und Magie*», recensión a Franz Dornseiff, *Das Alphabet in Mystik und Magie, 2. Auflage*, Leipzig 1925, VI 195 p, ΣTOIXEIA, Studien zur Geschichte des antiken Weltbildes und der griechischen Wissenschaft, hrsg. v.F. Boll, Heft VII, en *Gnomon* 6, 1930, 361-368 = Wille II 305.

«Kern, Die Religion der Griechen», recensión a Otto Kern, *Die Religion der Griechen, Band 1: Von de Anfängen bis Hesiod*, Berlin 1926, VIII y 307 p, en *Deutsche Literaturzeitung* 51, 1930, 1299-1305 = Wille II 314.

«Kern, Die griechischen Mysterien», recensión de Otto Kern, *Die griechischen Mysterien der klassischen Zeit*, Berlin 1927, IX y 79 p, en *Historische Zeitschrift* 141, 1920, 343 s. = Wille II 320.

«Otto, *Die Götter Griechenlands*», recensión a Walter F. Otto, *Die Götter Griechenlands*, Bonn 1929, VI y 371 p, en *Literaturblatt der Frakfurter Zeitung* Nr. 29 20.7.1930 = Wille II 322.

«Robert, *Griechische Heldensage*», recensión a Carl Robert, *Die griechische Heldensage, 2., Buch, Die Nationalheroen, 3. Buch Die groβen Heldenepen. 1 Abt., Die Argonauten. Der Thebanische Kreis.- 2.Abt., Die Argonauten. Der Thebanische Kreis, 2.Abt., 1.Hälfte Der troische Kreis bis Ilions Zerstörtung, 2.Hälfte, Die Nosten*, Berlin 1921-1926, VIII y p421-756. VIII y 757-.968. VIII y p 969-1289.VIII y pp 1290-1532, en *Deutsche Literaturzeitung* 51, 1930, 1549-1552 = Wille II 325.

«Zu mehreren religionsgeschichtlichen Werken», recensión a Martin P. Nilsson, *The Minoan-Mycenaean Religion ant its Survival in Greek Religion*, Lund 1927, XXIII, 582p, 113 fot, 4 tablas, Martin P. Nilsson, *A History of Greek Religion, translated by F.J. Fielden*, Oxfordf 1925, II, 310s.- Thaddée Zielinski, *La Religion de la Grèce Antique, trad. d'A.Fichelle*, Paris 1926, VIII, 191p.- Jules Herbillon, *Artémis Homérique*, Luttre 1927, 59 p.- Walter F.Otto, *Die Götter Griechenlands*, Bonn 1929, VI, 371 p, en *Philologische Wochenschrift* 50, 1930, 973-988 = Wille II 328.

«Malten, Der Stier im Kult», recensión a Ludolf Malten, *Der Stier in Kult und mythischen Bild, de Jahrburch des Deutschen Archäologischen Instituts* 43, Berlin 1928, 90-139 mit 89 Abb., en *Philologische Wochenschrift* 50, 1930, 1020-1023 = Wille II 344

«Klauser, Die Cathedra im Totenkult», recensión a Theoder Klauser, *Die Cathedra im Totenkult der heidnischen und christlichen Antike, Liturgiegeschichtliche Forschungen*, hrsg. von. F.J. Dölger y otros, Heft 9, Münster 1927, XII, 198 p, 33 il., 23 tablas, en *Philologische Wochenschrift* 50 1930, 1055-1057 = Wille II 347.

«Peterson, ΕΙΣ ΘΕΟΣ», recensión a Erik Peterson, ΕΙΣ ΘΕΟΣ. *Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen. Forschungen zur Religion u. Literatur d. Alten und Neuen Testaments* hrsg.v. R. Bultmann u. H. Gunkel, N.F. 24. Heft, Göttingen 1926, VIII, 346 p, en *Philologische Wochenschrift* 50, 1930, 1088-1090 = Wille II 350.

«Schröters Bachofen-Auswahl», recensión a *Der Mythus von Orient von Orient und Okzident. Eine Metaphysik der alten Welt. Aus den Werken von Johann Jakob Bachofen. Mit einer Einleitung von Alfred Baeumler hrsg. von Manfred Schröter*, München 1926, CCXCIV, 628 p, en *Philologische Wochenschrift* 50, 1930, 1118-1121 =Wille II 353.

«Saxl, Antike Götter», rencensión a Fritz Saxl, *Antike Götter in der Spätrenaissance. Ein Freskenzyklus und ein Discorso des Jacopo Zucchi, Studien d.Bibl. Warburg, hrsg. von Fritz Saxl, VIII*, Leipzig & Berlin 1927, VII 138S, m.Taf. u. Abb. en *Deutsche Literaturzeitung* 51, 1930, 1761-1763 = Wille II 356.

«Beth, Religion und Magie», recensión a Karl Beth, *Religion und Magie,* 2. Auflage, Leipzig & Berlin 1927, XII, 433 p, en *Philologische Wochenschrift* 50, 1930, 1145-1149 = Wille II 358.

«Cassirer, Sprache und Mythos», recensión a Ernst Cassirer, *Sprache und Mythos, Studien der Bibliothek Warburg VI*, Leipzig & Berlin 1925, VIII, 87p, en *Philologische Wochenschrift* 50, 1930, 1149-1152 = Wille II 363.

«Harrison, *Themis*», recensión a Jane Elen Harrison, *Themis a Study of the social Origns of Greek Religion. With a Excursus on the ritual forms preserved in Greek Tragedy by Gilbert Murray and a Chapter on teh origin of the Olympic games by F.M. Cornford*, 2.Edition, Cambridge 1927, XXXIII, 559p, 152 Abb., en *Philologische Wochenschrift* 50, 1930, 1184-1186 = Wille II 366.

«Bickel, Homerischer Seelenglaube» recensión a Ernst Bickel, *Homerischer Seelenglaube. Geschichtliche Grundzüge menschlicher Seelenvorstellungen*. Schriften der Königsberger Gelehrten Gessellschaft, I.Jahr, Geisteswiss. Kl., Heft 7, Berlin 1926, VIII, 133p, y del mismo.

«Die verschiedenen Seelenvorstellungen im homerischen Volksepos», *Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung* 6, 1930, 179-188, en *Philologische Wochenschrift* 50, 1930, 1216-1220 = Wille II 368.

«Peek, Isishymnus», recensión a Wener Peek, *Der Isishymnus von Andros und verwandte Texte*, Berlin 1930, VII u 159p, en *Deutsche Literaturzeitung* 51, 1930, 2025-2030 = Wille II 373.

«Allgemeine Religionwissenschaft» (1920-1926) [II], *Archiv für Religionswissenschaft* 28 1930, 318-379.

Fabel, Aretalogie, Novelle. Beiträge zu Phädrus, Petron, Martial und Apuleius, Heidelberg 1931, 75p, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie, phil.-hist. Kl.21,7.

«Zur hellenistisch-ägyptischen Religionsgeschichte: 1. Sarapis bei Menander, 2. Asklepios und Ägypten, 3. Imhotep-Asklepios und die Griechen,» *Aegyptus* 11, 1931, 13-22 = Wille II 379.

«Nikostratos über Euripides, M. Haupt über Catull», *Hermes* 66, 1931, 124 s. = Wille II 390.

«Zu Babrios 107 und Martial I 22», *Philologus* 86, 1931, 370-372 = Wille II 391.

«Vergilius», *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 2.Auflage, Band 5, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1931, 1543 s.= Wille II 393.

«Greβmann, Die orientalischen Religionen», recensión a Hugo Greβmann, *Die orientalischen Religionen im hellenistisch-römischen Zeitalter*, Berlin und Leipzig 1930, 179 p, 58 Abb., 1Kte., en *Orientalistische Literaturzeitung* 34, 1931, 338 s. = Wille II 394.

«Jacobi, ΠΑΝΤΕΣ ΘΕΟΙ», recensión a Friedrich Jacobi, ΠΑΝΤΕΣ ΘΕΟΙ, Disseration Halle 1930, VIII 133p, en *Deutsche Literaturzeitung* 52, 1931 1406 s =Wille II 397.

«Ferri, Divinità ignote», recensión a Silvio Ferri, *Divinità ignote, Nuovi documenti di arte e di culto funerario nelle colonie greche*, Firenze 1929, VIII 147S, 44 Taf., 49Abb., en *Gnomon* 7, 1931, 363-366 = Wille II 398.

«Volkskunde (1925-1931»), *Archiv für Religionswissenschaft* 29, 1931, 244-284 (informe de la investigación)

1932

Menkrates Zeus und Salmoneus, *Religionsgeschichtliche Studien zur Psychopathologie des Gottmenschentums in Antike und Neuzeit*,Stuttgart 1933, 130p, Tübinger Beiträge zur Altertumwissenschaft 18.

«Zu Virgils vierter Ekloge, Rhianos und Nomos», *Hermes* 67, 1932, 359-363 =Wille II 402.

Inscriptiones Graecae, Vol.9, 1; Ed.min.fasc. 1 Berlin 1932 (colaboración).

«Paula Stebel zum Gedächtnis», *Tübinger Chronik* 29.3.1932 = Wille IV 12.

Die humanistische Bildungsidee in Schule und Hochschule, Stuttgart 1933, 26p, Öffentliche Vorträge der Universität Tübingen, Wintersemester 1932/33 Nr.6.

Handbuch der Musikwissenschaft, hrsg. von E. Bücken,Wilpark-Potsdam 1929 ss, Lfg.36-60, en *Tübinger Chronik* 13.1.1933, Lfg. 61-65, Tübinger Chronik 18.9.1933 (recensión) =Wille IV 14.

Die Groβen Meister der Musik, hrsg.von. E. Bücken, Potsdam 1932 ss, Lfg.1-4, Tübinger Chronik 13.1.1933. Lfg. 5-12, Tübinger Chronik 18.9.1933 (recensión) =Wille IV 19.

«Zu Horaz C.III 3, 11», *Symbolae Osloenses* 13, 1934, 104 = Wille II 407.

Handbuch der Musikwissenschaft, hrsg.von E.Bücken, Wildpark-Potsdam 1929 ss, Lfg.66-69, en *Tübinger Chronik* 3.1.1934, Lfg. 70-78, Tübinger Chronik 6.12.1934 (recensión) = Wille IV 16.

Die groβen Meister der Musik, hrsg. von E. Bücken, Potsdam 1932 ss, Lfg.13-16, *Tübinger Chronik* 6.12.1934 (recensión) = Wille IV 21.

1935

«Zum Wundertypus des ΣΥΝΑΝΑΧΡΩΣΙΣ», *Archiv für Religionswissenschaft* 32, 1935, 246-264 = Wille II 407.

«Zwölfgötter, Zwölfzahl und Zwölfstaat», die Unterricht und Forschung 8, Stuttgart und Berlin (W.Kohlhammer) 1935, 319-331 =Wille II 435.

«Franz Schbuberts Antikenlikeder», *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 13, 1935, 91-117= Wille II 447.

«Molione», en *Paulys Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft, Neue Bearbeitung begonnen von Georg Wissowa, hrsg. von Wilhelm Kroll, Band 16,* Stuttgart 1935, 3-7 = Wille II 484.

«Kleine Anzeige zur Volkskunde», *Archiv für Religionswissenschaft* 32, 1935, 345-361.

«Bibliographie (1.7.1934-30.6.1935)», *Archiv für Religionswissenschaft* 32, 1935, 371-392.

Handbuch der Musikwissenschaft, hrsg. von E. Bücken, Wildpark-Potsdam 1929ss, Lfg.79-81, en *Tübinger Chronik* 27.3.1935 (recensión) = Wille IV 18.

Die groβen Meister der Musik, hrsg.von E. Bücken, Potsdam 1932 ss, Lfg.29.Schl, en *Tübinger Chronik* 27.3.1935 (recensión) = Wille IV 23.

1936

«Catulls Attisgedicht», *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales et slaves* 4, 1936 [Mélanges Franz Cumont], 463-500 = Wille II 489.

«Klassische Philologie und deutsche Volkskunde, 350 Jahre Gymnasium Karlsruhe», Karlsruhe [1936], 57-64 = Wille II 527.

«Neues von Grott Gropp in Halle», *Archiv für Religionswissenschaft* 33, 1936, 1765s. = Wille II 539.

«Antike und frühchristliche Kultmusik», *Archiv für Religionswissenschaft* 33, 1936, 381-383 =Wille II 541.

«Zur griechischen und römischen Religione (Nestle und Altheim)», recensión a Wilhelm Nestle, *Die griechische Religiosität in ihren Grundzügen und Hauptvertretern, Band 1-3,* Berlin 1930-1934, Sammlung Göschen 1032. 1066. 1080,139. 187. 190 S y a Franz Altheim, *Römische Religionsgeschichte*, Band 1-3, Berlin 1931-1933, Sammlung Göschen 1035. 1052. 1072, 114. 154.141S, en *Historische Zeitschrift* 155, 1936, 389 s =Wille II 545

«Bibliographie (1.7.1935-31.12.1935)» [junto con F.Pfister], *Archiv für Religionswissenschaft* 33, 1936, 178-190.

Archiv für Religionswissenschaft Band 33-35, Leipzig & Berlin 1936-1938 (editor con M.P. Nilsson y F.Pfister).

«Zum 100. Geburstag Emil Kaufmanns», *Völkischer Beobachter* 24.22.1936 = Wille IV 25.

1937

9 artículos en *Wilhelm Heinrich Roscher, Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, Band 6*, 1924-1937:

«Ukalegon», *Roscher Band* 6, 1924-1937, 8 s. =Wille II 547.

«Xeinis», *Roscher Band* 6, 1924-1937, 521 = Wille II 548.

«Xenia», *Roscher Band* 6, 1924-1937, 521 = Wille II 548.

«Xenioi Theoi», *Roscher Band* 6, 1924-1937, 521 s. =Wille II 549.

«Xenios», *Roscher Band* 6, 1924-1937, 522-525 = Wille II549.

«Xenodamus», *Roscher Band* 6, 1924-1937, 525 = Wille II 554.

«Xenodike», *Roscher Band* 6, 1924-1937, 535 s.= Wille II 554

«Xenokleia», *Roscher Band* 6, 1924-1937, 526 = Wille II 555.

«Zwölfgötter», *Roscher Band* 6, 1924-1937, 764-848 = Wille II555.

Phöbus, Aurora, Kalender und Uhr. Über eine Doppelform der epischen Zeitbestimmung in der Erzählkunst der Antike und Neuezeit, Schriften und Vorträge der Württembergischen Gesellschaft der Wissenschaften, Geisteswissenschaftliche Abteilung 4, Sttugart, W.Kohlhammer 1937, 42p = Wille III 5.

«Thimotheos», en *Paulus Real-Enzyklopädie der Klassischen Altertumswissenschaft, Neue Bearbeitung begonnen von Geor Wissowa, unter Mitwirkung zahlreicher Fachgenossen herausgegeben von Wilhelm Kroll und Karl Mittelhaus, 2. Reihe, 6.Band*, Stuttgart 1937, 141 s. = Wille III 35.

«Vitali, Stori della Religione Cyrenaica», recensión a Luisa Vitali, *Fonti per la Storia della Religione Cyrenaica,* R. Università di Padova, Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia, vol. I., Padua, A. Milani 1932, XIX, 167p, en *Historische Zeitschrift* 156,1937, 170p = Wille III 37.

«Zur religiösen Volkskunde Altbayerns. Nachtrag zu Archiv für Religionswissenschaft 32, 1935, 353», recensión a R.Kriβ, *Volkskundliches aus altbayrischen Gnadenstätten, Nachträge*, Baden bei Wien, Rohrer 1933, 190p, en *Archiv für Religionswissenschaft* 34, 1937, 110 s = Wille III 38.

«Gesamtantike und griechische Religion 1925-1935 (1937)[II, Fortsetzung und Schlulβ zu Archiv für Religionswissenschaft 33, 1936, 345ff», en *Archiv für Religionswissenschaft* 34, 1937, 114-189 (informe de la investigación).

«Bibliographie» [(1936) II»; junto con F.Pfister], *Archiv für Religionswissenschaft* 34, 1937, 187-200.

«Bibliographie» [1.1.1937 -30.6.1937; junto con F.Pfister], *Archiv für Religionswissenschaft* 34, 1937, 386-398.

1938

«Mäusesegen in Volkstum und kirchlicher Benediktion», en Beiträge zur Geschichte, Literatur und Sprachkunde, vornehmlich Württembergs, hrsg. von Hans Bihl. Festgabe für Karl Bohnenberger, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1938, 263-281 = Wille III 39.

«Ein Epigramm des Iulianos Aigyptios und antike Haussegen» *Archiv für Religionswissenchaft 3*5, 1938, 307-313 = Wille III 54.

«Bibliographie» [1.7.1937 - 1.12.1937; junto con F.Pfister], *Archiv für Religionswissenschaft* 35, 1938, 187-200.

«Bibliographie» [1938; junto con F.Pfister], *Archiv für Religionswissenschaft* 35, 1938, 388-400.

1939

«Religiös-ethische Formen der Epipompe», *Pisciculi. Studien zur Religion und Kultur des Altertums. Franz Joseph Dölger zum 60.Geburtstage,* Münster 1939, 291-308 = Wille III 61.

«Wilhelm Schmid zum 80.Geburtstag», *Tübinger Chronik* 23.2.1939 = Wille II 77.

1940

«Zur Schätzung Plutarchs im Frankreich des 17.Jahrhunderts», *Miszelle in Wiener Studien* 58, 1940, 131 = Wille III 80.

«Drei Festschriften», recensión a 1º Mélanges Franz Cumont, Bruxelles, Secrétariat de l'Institut 1936, 2.Bde., XXXVI, 1-500; 501-547p, 15 tablas, *Anuuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves* 4, 1936. - 2º ΔΡΑΓΜΑ *Martino P. Nilsson a.d. IV Id.Iul. MCMXXXIX dedicatum. Edendum curaverunt Kr.Hanell, Er.J.Knudtzon, N.Valvin*, Lund, Glerup-Leipzig, Harassowitz 1939, 656 p, 2Tablas, Skrifter utgivna av Svenska Institut i Rom. Acta Instituti Romani Regni Suceiae, Series altera I.- 3º *Pisciculi. Studien zur Religion und Kultur des Altertums, Franz Joseph Dölger zum sechzigsten Geburstage dargeboten von Freunden, Verehrern und Schülern*, hrsg.von Th.Klauser und A.Rücker, Münster, Aschendorff 1939, 350 p, 9 T., *Antike und Christentum, Ergänzungs-Band 1*, en *Gnomon* 16, 1940, 385-400 = Wille III 80.

1941

«Martials Grabepigramm auf den Pantomimen Paris (XI 13)», *Sitzunsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse 31, 1,* Heidelberg 1941, 24 p.

«Jean Paul und Ciceros Proömien», *Rheinisches Museum,* 90, 1041, 71-77 = Wille III 95.

«Varro und die Geschichte des Pantomimus», *Hermes* 76, 1941, 96-100 = Wille III 100.

«Ein Epigramm des Kaisers Trajan und sein literarisches Nachleben», *Die Antike* 17, 1941, 229-248 = Wille III 105.

«Zwei Epigramme: Dioskorides V 138 und Krinagoras IX 429», *Wiener Studien* 59, 1941, 61-88 = Wille IV 412.

1942

Antiphanes und Münchhausen. Das antike Lügenmärlein von den gefrornen Worten und sein Fortleben im Abendland, Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien, philosophisch-historische Klasse 220, 4, Wien und Lepzig 1943, 144p.

«Zu Horazens 8. Epode und Nikarch AP V 38», *Hermes* 77, 1942, 220-222 = Wille III 144.

«Obtrectatores Vergili im 19./20. Jahrhundert», *Philologus* 95, 1942, 171-174 =Wille III 146.

«Religionswissenschaftliche und literaturgeschichtliche Beiträge zu Horaz», *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 51, 1942 [Festschrift W.Weber] 33-74 = Wille III 149.

«Kern, Die Religion der Griechen», recensión a Otto Kern, *Die Religion der Griechen, Bd.II: Die Hochblüte bis zum Ausgan des fünften Jahrhunderts. Bd.III: Von Platon bis Kaiser Julian*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung 1935 & 1938, VIII & 319p; VIII & 352p, en *Deutsche Literaturzeitung* 63, 1942, 775-782 = Wille III 189.

1943

«Franz Schuberts Antikenlieder. Ein Vortrag», *Das Bodenseebuch* 30, 1943, 69-74 = Wille III 195.

1944

«Wilhelm Schmid zum 85.Geburtstag», *Tübinger Chronik* 25.2.1944 = Wille III 195.

1945

«Sebastian Blaus *St. Nepomuk*», *Schwäbisches Tagblatt Tübingen* 5.10.1045 = Wille III 195.

1946

«Unheilbannung im volkstümlichen Gebet, Segen und Zauberspruch», *Universitas* 1, 1946, 275-299 = Wille III 199.

«Über einige panegyrische Topoi der Schönheits- und Charakterschilderung», *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft* 1, 1946, 111-127 =Wille III 223.

«Sebastian Blaus schwäbische Gedichte», recensión a *Die schwäbische Gedichte des Sebastian Blau. Ausgewählt, befürwortet und herausgegeben von Josef Eberle*, Stuttgart, Deutsche Verlagsantalt, en *Schwäbisches Tagblatt Tübingen* 8.2.1946 = III 241.

«Vortrag Gavoty über Berlioz» = Wille IV 25.

1947

«Pallas Athene. Vergeschichtliches zu einem unhomerischen Deklinationspiel im Pallashymnus des Kallimachos», *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft* 2, 1947, 33-37 = III 242.

«Horatius Christianus», *Universitas* 2, 1947, 1441-1453 =Wille III 247.

1948

Epigrammstudien I: Epigramm und Patomimus, nebst einem Kapitel über nichtepigrammatische Texte und Denkmäler zur Geschichte des Pantomimus, Sitzungsberichte der Heidelberger

Akademie der Wissenschaftem philosophisch-historische Klasse, Jahrg. 1944-48, 1. Abdhandlung, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 176 p.

«Est Christus portus. Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zu Christentum und Humanismus», *Schwäbisches Tagblatt Tübingen* 24.12.1948 = Wille III 261.

1949

Römische Satiren. Ennius. Lucilius. Varro. Horaz. Persius. Juvenal. Seneca. Petronius, eingeleitet und übertragen, Zürich, Artemis-Verlag 1949 CIV,. 431p. Bibliothek der Alten Welt.

«Schöpferisches Alter, Wilhelm Schmmid zum 90.Geburtstag», *Stuttgarter Zeitung* 24.2.1949; *Der Allgäuer* 26.2.1949; *Augsburger Tagespost* 26.2.1949 = Wille III 272.

«Walter F. Otto zum 75. Geburtstag», *Schwäbishes Tagblatt Tübingen* 26.10.1949 = Wille IV 26.

«Otto Gilberts Musikersjubiläum», *Schwäbisches Tagblatt Tübingen* 22.6.1949 = Wille IV 26.

«Das tägliche Brot», *Schwäbisches Tagblatt Tübingen* 6.11.1949 = Wille III 277.

1950

Heliodor, Aithiopika. Die Abenteuer der schönen Chariklea: Ein griechischer Liebesroman. Überfragen von Rudolf Reymer. Mit einem Nachwort von Otto Weinreich, Zürich, Artemis-Verlag 1950.

«Hermesianax und Furius Bibaculus», *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft* 4, 1949/1950, 348 = Wille III 278.

«Zur Berufung von Wolfang Schadewaldt», *Schwäbisches Tagblatt, Tübigen* 15.3.1950 = Wille III 278.

«Soforthilfe», *Schwäbisches Tagblatt Tübigen* 12.7.1950 = Wille III 279.

«Rüegg, Kunst und Menschlichkeit Homers», recensión a August Rüegg, *Kunst und Menschlichkeit Homer*s, Einsiedeln, Benzinger 1948, 160 p, en *Universitas* 5, 1950, 1231 = Wille III 280.

«Du holde Kunst», conferencia radiofónica = Wille IV 27.

1951

«ΧΡΥΣΟΝ ΑΝΗΡ ΕΥΡΩΝ ΕΛΙΠΕΝ ΒΡΟΧΟΝ. Zu antiken Epigrammen und einer Fabel des Syntipas», *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves* 11, 1951, 417-467 = Wille III 280.

«Friedrich von Duhn zu seinem 100.Geburtstag», *Rhein-Neckar-Zeitung Heidelberg* 17.4.1951; Ruperto-Carola, *Mitteliungsblatt der Vereinigung der Freunde der Studentenschaft Heidelber* 4, 5.6.1951, 15s = Wille III 317.

«Ein neuer Witz- ganz alt! Zwei Jahrtausende durch die Weltliteratur gewandert», *Schwäbisches Tagblatt Tübingen* 6.6.1951 = Wille III 319.

«Wilhelm Schmid zum Gedächtnis», *Schwäbisches Tagblatt Tübingen* 9.11.1951 = Wille III 321.

«Bibliotheca di Studi Superiori», recensión a *Bibliotheca di Studi Superiori. Filologia Latina. Diretta dal Prof. C. Gallavotti, vol. I: Apuleius, Metamorphoseon libri IV-VI a cura di E.Paratore*, Firenze, La Nuova Italia 1947, 157p, & vol. III Divi Claudi ΑΠΟΚΟΛΟΚΥΝΤΟΩΣΙΣ a cura di C.F. Russo, ebd.1948, 158p, en *Universitas* 6 1951, 73 = Wille III 323.

1952

Aristophanes, Sämtliche Komödien. Übertragen von Ludwig Seeger. Einleitungen zur Geschichte und zum Nachleben der griechischen Komödie nebst Übertragungen von Fragmenten der Alten und Mittleren Komödie von Otto Weinreich, Band I, Zürich, Artemis-Verlag 1952, CI 322 p.

1953

Aristophanes, Sämtliche Komödien. Übertragen von Ludwig Seeger. Einleitungen zur Geschichte und zum Nachleben der griechischen Komödie nebst Übertragungen von Fragmenten der Alten, Band II, Zürich, Artemis-Verlag 1953, CIII 556p.

«Omina- und Prodigien-Kataloge im älteren römischen Epos», *Studies presented to David Moore Robinson*, Vol.II, St.Louis/Missouri 1953, 1147-1154 = Wille III 324.

«Zwei Epigramme des Nikarchos und die Volksschwänke über Schwerhörige ΠΡΟΣΟΦΟΡΑ ΕΙΣ ΣΤΙΛΠΩΝΑ Π. ΚΥΡΙΑΚΙΔΗΝ, ΕΛΛΗΝΙΚΑ IV", *Thessalonike* 1953, 692-725 = Wille III 331.

1954

«Zu Isaac Casaubons Epigramm auf Genf, Julianus Aegyptius (A.P. IX 654) und zu Diogenes, Epist. 36», *Festschrift für Friedrich Zucker*, Berlin 1954, 375-380 = Wille III 356.

«Walter F.Otto zum 80.Geburtstag», *Schwäbisches Tagblatt Tübingen* 22.6.1954 =Wille III 361.

1955

«Folium Magnoliae», *Stuttgarter Zeitung* 10.3.1955 = Wille III 363.

«Fromme Ernte. Zur Stuttgarter Tagung des Vestus-Latina-Institus», *Stuttgarter Zeitung* 22.3.1955 = Wille III 366.

«Dreimal Tübinger Ordinarius. Joseph Vogt zum 60. Geburtstag», *Stuttgarter Zeitung* 22.6.1955 = Wille III 369.

«Carmina Latina», recensión a 1.Clemens Piaβmann, *Neujahrsprüche 1942-1955*, Krefeld, Scherpe-Verlag 1955. 2. Hermann Weller, *Carmina Latina*, Tübingen, Laupp 1938 (2. 1946).- 3 Richard Preiser, *Pretiosa*, Heidelberg 1953.- 4.Josef Eberle, *Horae, Rhythmi Latini*, Privatdruck Stuttgart 1954, en *Stuttgarter Zeitung* 5.11.1955 = Wille III 370.

1956

«Improvisationen auf der Hofopernbühne» = Wille IV 28.

«Otto Gilbert zum Siebzigsten» = Wille IV 30.

«Lingua latina, lingua universalis. Zum Kongreβ für lebendiges Latein in Avignon», *Suttgarter Zeitung* 26.9.1956 = Wille III 375.

1958

«Walter Friedrich Otto 22. Juni 1874 23.September 1958. Nachruf gesprochen am Sarge (25.9.1958)», *Attempto. Nachrichten für die Freunde der Universität Tübingen* 7, 1958, 44-46 = Wille III 378.

«Ciceros Hymnus an die Philosophie und ein Psalmenvers», *Stuttgarter Zeitung* 6.12.1958 = Wille III 381.

1959

«Konrat Ziegler 75 Jahre alt», *Stuttgarter Zeitung* 12.1.1959 = III 395.

«Zum 100. Geburtstag von Wilhelm Schmid», *Stuttgarter Zeitung 24.2.1959 und Schwäbisches Tagblatt Tübingen* 24.2.1959 =Wille III 396.

«Catull c.60», *Hermes* 87 (Festschrift Friedrich Klinger), 1959, 75-90 =Wille III 405.

«Lateinische Gedichte von Josef Eberle», recensión a Josef Eberle, *Laudes, Carmina Latina*, Tübingen, Rainer Wunderlich-Verlag 1959, 78 p., en *Schwäbisches Tagblatt Tübingen* 12.5.1959 = Wille III 420.

«Epigrammata Bobiensia», recensión a *Epigrammata Bobiensia. Detexit A. Campana, edidit F.Munari Vol.2: Introduzione critica a cura di Franco Munari*, Roma, Ed. di Storia e Letteratura 1955, 156p. en *Gnomon* 31, 1959, 239-250 =Wille III 425.

1960

«Unsere Zeit entdeckt Catull», en *Stuttgarter Zeitung* 6.2.1960 =Wille III 437.

«Abschied von einem Humanisten. Zum Tode von Hermann Kleinknecht», *Stuttgarter Zeitung* 29.3.1960 = Wille III 442.

Catull. Liebesgedichte und sonstige Dichtungen, lateinisch und deutsch. Neu übersetzt und mit einem Essay «Zum Verständnis des Werkes», Anhang und Bibliographie hrsg. von Otto Weinreich, rororo-Klasiker 64, Lateinische Reihe Band 1. Hamburg Rowohl 1960, 189 p. 1-20

«Otto Gilbert zum Gedächtnis», *Schwäbisches Tagblatt* 8.10.1960 = Wille IV 32.

1961

«Die Lust am Kriminalroman», *Stuttgarter Zeitung* 1.7.1961 = Wille III 443.

1962

Römische Satire, rororo-Klassiker 114.115.116, Lateinische Reihe Band 4, Hamburg, Rowohlt 1962, 364p..

Heliodor, Aithiopika. Ein griechischer Liebesroman übertragen von R.Reymer. Mite einem Essay «Zum Verstädnnis des Werkes» und einer Bibliographie von Otto Weinreich, rororo-Klassiker 120.121, Griechische Reihe Band 5, Hamburg Rowohlt 1962, 256 p,

Der griechische Liebesroman, Umgearbeiteter und erweiteter Neudruck des nachworts zu der in der Bibliothek der Alten Welt des ArtemisVerlags Zürich 1950 erschienen, von Rudolf Reymer besorgten überseztung der Aithiopika Heliodors, Zürich und Stuttgart, Artemis-Verlag, Reihe Lebendige Antike 1962, 77 p.

«Lateinische Poesie des 20.Jahrhunderts», recensión a J.Ijsewijn-Jacobs *Latijnsche Poëzie van de Twintigste Eeuw*, Lier, Belgien, De Bladen voor de Poëzie, Kapucijnenvest 4, 1961 & Josef Eberle, *Viva Camena, Latina huius aetatis carmina,* Stuttgart und Zürich, Artemis-Verlag 1961, Stuttgarter Zeitung 3.2.1962 = Wille III 445.

1965

Römische Satiren, Zweite durchgesehene Auflage 1962, Zürich, Artemis-Verlag 1963, CIV 439p, Bibliothek der Alten Welt.

1964

Die Distichen des Catull, Reprographischer Nachdruck der Ausgabe Tübingen 1926, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1964, VIII 110 p.

1965

«Humanistischer Spaziergang durch Tübingen», A*ttempto. Nachrichten für die Freunde der Universität Tübingen* 17/18, Tübingen 1965, 64-71.

«Zur Berufung von Günther Wille auf den Lehrstuhl für klassische Philologie», *Attempto. Nachrichten für die Freunde der Universität Tübingen* 17/18, Tübingen 1965, 97 s.

1968

«Eros und Psyche bei den Kabylen», (primero publicaodo en *Archiv für Religionswissenschaft* 28, 1930, 88-94), en *Amor und Psyche*, hrsg. von Reinhold Merkelbach und Berhard Binder, Wege der Forschung 126, Darmstadt Wiss. Buchgesellschaft 1968, 293-300 = Wille II 274.

Religionsgeschichtliche Studien, Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt 1968, (Contenido pp 1-298 «Gebet und Wunder», *Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft* 5, 1929, 169-464 y pp. 299-434 «Menekrates Zeus und Salmoneus», *Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft* 18, 1933).

1969

Catull. Sämtliche Gedichte lateinisch und deutsch, herausgegeben, eingeleitet und übersetzt, Zürich und Stuttgart, Artemis-Verlag 1969, *Neuauflage der Taschenbuchasugaeb von 1960 mit einem Abschnitt über Alte und neue Musik zu Catull*, pp. 73-93.

*Antike Heiliungswunder, Untersuchungen zum Wunderglauben der Griechen und Röme*r, Gieβen 1909, reimprensión fotomecánica por Walter de Gruyter Berlin 1969.

«Zu Versen und Denkmälern aus Bad Imnau», *Hohenzollerishe Heimat, hrsg. vom Hohenzollerischen Geschichtsverein* 19, 1969, 58-61 = Wille III 465.

1970

So nah ist die Antike. Spaziergänge eines Tübinger Gelehrten, bearbeiten von Ulrich Klein, München, R. Piper &Co. 1970, 200p.

4. TESIS DOCTORALES PUBLICADA BAJO SU DIRECCIÓN[26]

W. Sontheimer, *Der Exkurs über Gallien bei Ammianus Marcellinus (XV 9-12) mit besonderer Berücksichtigung des Berichtes über Hannibals Alpenübergang,* Klio 20, 1926, 19-53.

M. Bernhard, *Der Stil des Apuleius von Madaura. Ein Beitrag zur Stilistik des Spätlateins*, Stuttgart 1927, XII, 366p. = TBA 2.

E. Benz, *Das Todesproblem in der stoischen Philosophie*, Stuttgart 1929, VIII, 130 p = TBA 7.

A. Spies, *Militat omnis amans. Ein Beitrag zur Bildersprache der antiken Erotik,* Diss. Tübingen 1930, 79 p.

G. Herrlinger, *Totenklage um Tiere in der antiken Dichtung. Mit einem Anhang byzantinischer, mittelateinischer und neuhochdeutscher Tierepikedien,* Stuttgart 1930 X, 188 p = TBA 8.

J. Berreth, *Studien zum Isisbuch in Apuleius Metamorphosen*, Diss. Tübingen 191, 117p.

J. Amann, *Die Zeusrede des Ailios Aristeides*, Stuttgart 1931, VI, 122 p = TBA 12.

O. Hezel, *Catull und das griechische Epigramm*, Stuttgart 1932, VIII, 78 p = TBA 17.

H. Gauger, *Optische und akustissche Sinnesdaten in den Dichtungen des Virgil und Horaz*, Stuttgart 1932, VI, 81 p = TBA 16.

G. Assfahl, *Vergleich und Metapher bei Quintilian*, Stuttgart 1932, XVII, 164 p = TBA 15.

E.Maier, *Mensch- und Tiervergleich in der griechischen Literatur bis zum Hellenismus*, Diss. Tübingen 1932, masch. X, 303 Bl.

A. Dolderer, *Über Martials Epigramme auf Ärzte*, Diss. Tübingen 1933, 36 p.

E. Lissberger, *Das Fortleben der römischen Elegiker in den Carmina Epigraphica*, Diss. Tübingen 1934, VI, 62 p.

W. Farber, *Sallust gegen Cicero. Eine sprachliche Untersuchung*, Diss.Tübingen 1934, VI, 62 p.

F.Sauter, *Der römische Kaiserkult bei Martial und Statius,* Stuttgart 1934, X, 178 p =TBA 21.

A. Eichberger, *Untersuchungen zu Lucan. Der Nilabschnitt in zehnten Buch des bellum civile*, Diss.Tübingen 1935, 72 p.

H. Renz, *Mythologische Beispiele in Ovids erotischer Elegie,* Diss. Tübingen 1935, 62 p.

B. Kirn, *Zur literarische Stellung von Horazens Jambenbuch*, Diss. Tübingen 1935, 62 p.

O. Knauer, *Die Eprigramme des Asklepiades von Samos*, Diss. Tübingen 1935, VI 82 p.

F. Göbel, *Formen und Formel der epischen Dreiheit in der griechsichen Dichtung*, Stuttgart 1935, VIII, 76 p = TBA 26.

A. Höfler, *Der Serepishymnus des Ailos Aristeides*, Stuttgart 1935, X, 119 = TBA 27.

H. Geiges, F*ormen und Formeln der Aufzählung in der griechischen Sprache*, Diss. Tübingen 1936, 104 p.

---

26 *Vid*. Wille, G., *loc.cit.*, 537 y ss.

A. Ramminger, *Motivgeschichtliche Studien zu Catulls Basiagedichten. Mit einem Anhang: Aus dem Nachleben der Catullischen Basiadegeichte,* Diss. Tübingen 1917, 119 p.

H. Kleinknecht, *Die Gebetsparodie in der Antike*, Stuttgart-Berlin 1937, VIII, 220p = TBA 28.

R. Schmieg, *Odia novercalia. Ein Beitrag zur Ethologie der Stiefmutter aus der antiken Sage und Literatur*, Diss. Tübingen 1937, masch. 1951.

J. Hospach, *Bedeutungsvolle Zahlen in der griech.und röm. Komödie,* Diss. Tübingen 1937, masch. 1937 masch. VI, 102 Bl.

A. Sipple, *Der Staatsmann und Dichter Seneca als politischer Erzieher*, Diss. Tübingen 1938, 126p.

W.S. Vogel, *Zur Stellung von esse bei Caesar und Sallust*, Diss.Tübingen 1938, 71p.

K.H. Schelkle, *Virgil in der Deutung Augustins*, Stuttgart-Berlin, 1939, XII, 213 p = TBA 32.

O. Herzig, *Lukian als Quelle für die antike Zauberei,* Diss. Tübingen 1940, 33p.

G. Stübler, *Die Religiosität des Livius*, Stuttgart-Berlin 1941, XII, 216p.

W.Wahl, *Der Herakleshymnos des Ailios Aristeides*, Diss. Tübingen 1943 masch.XI, 116 Bl.

W.A. Fiscal, *Studien zum Aufbau poetischer Exkurse bei Lukrez*, Diss. Tübingen 1947 masch. 97 Bl.

K. A.Fischbach, *Prodigienhäufung im Römischen Epos*, Diss. Tübingen 1947 masch. VII 119 Bl.

C.J. Merentitis, *Die Beziehungen des Sprechenden zu seiner Umwelt beim einfachsten Satz in den klassischen Sprachen*, Diss.Tübingen 1947 masch. 217 Bl.

W.Voll, *Der Dionysoshymnus des Ailios Aristeides*, Diss. Tübingen 1947 masch. VII, 101 BL.

Elisabeth Bitter, *Die Virgil-Interpretation der frühchristlichen Dichter Paulinus von Nola und Sedulius*, Diss. Tübingen 1948 masch. X, 110 Bl.Stellenregsiter.

A. Maisack, *Das dialogische Element in der römischen Satire*, Diss. Tübingen 1949 masch. 148 Bl.

A. Rau, *Todesklage und Lebensbejahung in der antiken Elegie*, Diss. Tübingen 1949 m asch. III, 122 Bl.

H. Wildermann, *Catull bei den Dichtern der Plejade,* Diss. Tübingen 1949 masch. 217 Bl.

A. Bercher, *Optische und akustische Sinnesdaten bei den augusteischen Elegikern*, Diss. Tübingen 1950 masch. III, 63 Bl.

H. Büchner, *Das Oxymoron in der griechischen Dichtung von Homer bis in die Zeit des Hellenismus, mit einem Überblick über seine Entwicklung*, Diss.Tübingen 1950 masch. 225 Bl.

Br. Heck, *Die Anordung der Gedichte des Gaius Valerius Catullus,* Diss. Tübingen 1950 masch. 96 Bl.

J. Bamberger, *Teil und Ganzes in der leibseelischen Struktur des Menschen bei Catull und Horaz (Lyrik)*, Diss. Tübingen 1951 masch. 149 Bl

H.H. Eckert, *Weltanschauung und Selbstmord bei Seneca und den Stoikern, in antiker Mystik und im Christentum,* Diss.Tübingen 1951 masch. IV, 235 Bl.

H.G. Finke, *Furcht und Hoffnung als antithetische Denkform in der römischen Literatur von Plautus bis Tacitus*, Diss. Tübingen 1951 masch. XVI, 257 Bl.

D.Schmid, *Der Erbschleicher in der antiken Satire,* Diss. Tübingen 1951 masch. VIII, 205 Bl.

H. Steinthal, *Formen gottmenschlicher Steigerung bei Homer, Hesiod und Apollonius Rhodius*, Diss. Tübingen 1951 masch. 202 Bl.

F.Widmann, *Die Kindheitslegenden de Antike*, Diss.Tübigen 1951 masch. 202 Bl.

G.Wille, *Die Bedeutung der Musik im Leben der Römer*, Diss.Tübingen 1951 masch. 785 p; *Musica Romana*, Amserdam 1967.

Johanna Pfeiffer, *Untersuchungen zur Komposition und Erzählungstechnik von Ovids Fasten,* Diss. Tübingen 1952 masch.191, 7Bl.

E. Sperka, *Cor und pectus, Untersuchungen zum Leib-Seele-Problem bei den Römern,* Diss. Tübingen 1952 masch. IV, 128 Bl.

E. Teifel, *Gebets- und Kultformen bei Statius, mit Rücksicht auf sein Verhältnis zur Epik des Vergil und Lucan*, Diss. Tübingen 1952 masch. 265 Bl.

H.Grupp, *Studien zum antiken Reisegedicht*, Diss. Tübingen 1953 masch. XI, 217 Bl.

Hanna Sattler, *Vergils Bucolica in der englischen Dichtung*, Diss.Tübingen 1955 masch. IV, 185, V, 12p.

Margret Baier, *Tibull in der französischen Versdichtung*, Diss. Tübingen 1955 masch. 138. XXI Bl.

Ingeborg Wandel, *Die Todesdarstellung im Geschichtswerk des T.Livius, 2.Bde,.*, Diss. Tübingen 1956 masch. 4, 432 & 232 Bl.

W. Zerwes, *Pallads von Alexandrien. Ein Beitrag zur Geschichte der griechischen Epigrammdichtung*, Diss. Tübingen 1956 masch. 434 Bl.

P. Hartmann, *Optische und akustische Sinnesdaten bei Catull und Lukrez*, Diss. Tübingen 1956 masch. 85 Bl.

Hannelore Bauser, *Die Beziehungen zwischen der römischen Totenelegie und der neueenglischen Totendichtung*, Diss. Tübingen 1958, masch. II, 257, XXVII Bl.

D.Weiβert, *Untersuchungen zur Erwähnung von Körperteilen, insbesondere zum leib-seelischen Parallelismus in der antiken Komödiensprache. Ein Beitrag zur Frage der Originalität des Plautus*, Diss. Tübingen 1958 masch. XIV, 365 Bl.

H.Happ, *Luxurius. Text, Komentar, Untersuchungen, 4.Bde*., Diss.Tübingen 1958 masch. 950 Bl.