

nuova serie III
1-2, 2003

COMMENTARII NOVI
DE ANTIQVITATIBVS
TOTIVS EVROPÆ

Rivista diretta da
Adriano La Regina

ESTRATTO



EDIZIONI QUASAR

EV
TOT
PIA

EVTOPIA

RIVISTA SEMESTRALE DIRETTA DA ADRIANO LA REGINA

Comitato di Redazione:

Adriano La Regina
Ida Baldassarre
Raniero Benedetto
Filippo Coarelli
Paolo Liverani
E. Margareta Steinby
Simone Sisani

Segretaria del Comitato di Redazione:

Martina Tognon

Abbonamento: € 47

L'importo dell'abbonamento può essere pagato mediante:

principali carte di credito;
c/c postale n. 22561005 intestato a
Edizioni Quasar di Severino Tognon s.r.l.

© Roma 2005 - Edizioni Quasar di Severino Tognon s.r.l.

Via Ajaccio, 41/43 - 00198 Roma
Tel. 0684241993 Fax 0685833591
e-mail: qn@edizioniquasar.it

ISBN 88-7140-282-0

INDICE

7

LA IMPORTANCIA DE LOS CULTOS SALUTÍFEROS
Y EL COSMOPOLITISMO EN LA CARTHAGO NOVA
TARDORREPUBLICANA Y ALTOIMPERIAL

Héctor Uroz Rodríguez

33

RITROVATA LA STATUA DI CONCORDIA
DALL'EDIFICIO DI EUMACHIA A POMPEI

Mario Grimaldi

65

IL S.C. DE CN. PISONE PATRE
I DATI TOPOGRAFICI

Filippo Coarelli

75

MAIESTAS, THE IMPERIAL IDEOLOGY AND THE IMPERIAL FAMILY:
THE EVIDENCE OF THE SENATUS CONSULTUM DE CN. PISONE PATRE

Alexander Yakobson

109

IL FONDAMENTO DEL POTERE IMPERIALE
SECONDO TIBERIO NEL S.C. DE CN. PISONE PATRE

Giuseppe Zecchini

119

ABITARE NELLA TARDA ANTICHITÀ.
GLI APPARATI DI RAPPRESENTANZA DELLE DOMUS, LE STRUTTURE
ABSIDATE E I LORO ANTECEDENTI ELLENISTICO-IMPERIALI

Emidio De Albentiis

LA IMPORTANCIA DE LOS CULTOS SALUTÍFEROS Y EL COSMOPOLITISMO EN LA CARTHAGO NOVA TARDORREPUBLICANA Y ALTOIMPERIAL

Héctor Uroz Rodríguez

Las circunstancias especiales de Carthago Nova, fruto de su realidad cosmopolita y su pasado púnico, hacen que, para el estudio de su rápida y profunda romanización¹, el binomio elemento indígena-elemento romanizador se encuentre matizado en comparación a otras zonas de Hispania. El segundo condicionante llega de la propia naturaleza de la dimensión religiosa que aquí se va a tratar, la de las divinidades salutíferas, ya que, a diferencia de otros cultos, no se presta a una etiqueta funcional dentro del citado proceso de romanización². Partiendo de esta base, el primero y más denso objetivo de este artículo se centra en la recopilación de huellas o testimonios relativos a esa tendencia cultural localizada en Cartagena al menos en el período republicano y altoimperial, aportando a su vez alguna reflexión puntual. El siguiente y definitivo paso será extraer de todo ese bloque heterogéneo una serie de conclusiones de carácter más general, sin perder de vista la naturaleza de ese contexto histórico de cambio que lo cobija.

1. Como punto de partida es obligada la cita de Polibio (X 10, 8), quien al describir las colinas de la ciudad de Carthago Nova y los cultos

* Este trabajo se ha elaborado en el marco del disfrute de la Beca F.P.U. (AP 2002-1814) del M.E.C. desarrollada en la Universidad de Alicante y completada en la Università di Perugia.

¹ En relación a este proceso en Carthago Nova puede consultarse: A. GONZÁLEZ BLANCO, *La romanización de la actual región de Murcia*, en J. MANGAS (ed.), *Italia e Hispania en la crisis de la República romana* (Actas del III Congreso Hispano-Italiano, Toledo 1993), Madrid 1998, 339-344; ID., *Urbanismo romano en la región de Murcia*, Murcia 1996, 33-73 y 125-131; C. BELDA NAVARRO, *El proceso de romanización de la provincia de Murcia*, Murcia 1975.

² J. Alvar se inclina con reservas por la «función productiva», pero dedica a los cultos salutíferos un apartado independiente dentro de su estudio: J. ALVAR, *Religiosidad y religiones en Hispania*, en J.M. BLÁZQUEZ - J. ALVAR (eds.), *La romanización en Occidente*, Madrid 1996, 264-265.

asociados a ellas afirma que «la colina más grande, que mira al Levante y penetra en el mar, se levanta al pie de la ciudad y en ella se halla el templo de Asclepio»³. Sobre la credibilidad de su ubicación exacta y los problemas que plantea volveré más adelante; lo que interesa tener en cuenta, de momento, es la constatación por parte de este autor, que visitó la ciudad a mediados del siglo II a.C., de la presencia del culto a una divinidad salutífera, que él denomina, como griego que es, *Asklepios*. Hijo de Apolo y de una mortal, Asclepio es al mismo tiempo el héroe y el dios de la medicina, y tiene como atributos la serpiente - la constelación que formó después de ser fulminado por Zeus es el Serpentario -, a veces en torno a un bastón o rama de olivo, piñas, coronas de laurel, y animales como perros o cabras⁴. Su culto se desarrolla en Grecia y Asia Menor a partir del siglo VI a.C.⁵, siendo su centro más importante el Peloponeso, concretamente la ciudad de Epidauro, donde se alzaba el más célebre y legendario *Asklepieion*. Directamente de éste, y después de la importante peste sufrida en el 293 a.C., cuenta la tradición que se importó el culto de esta divinidad a Roma representado en una serpiente sagrada, la cual señalaría el lugar donde se le erigiría un templo: la isla Tiberina, entre el 292 y el 289 a.C., con una reedificación en la primera mitad del s. I a.C.⁶ Si bien fue una fuerte epidemia la que sirvió como desencadenante del reclamo de un sustituto para Apolo más especializado en las cuestiones médicas⁷, las causas profundas de la adopción de *Aesculapius*⁸ fueron de diversa índole⁹. Para terminar de definir la tríada sincrética se debe hacer

³ Traducción de C. Rodríguez Alonso, Akal 1986.

⁴ B. HOLTZMANN, *Asklepios*, en *LIMC* II 1, 863-867, II 2, 631-667; P. GRIMAL, *Diccionario de mitología griega y romana*, Barcelona 1982, 55-56; E.J. y L. EDLSTEIN, *Asclepius. Collection and interpretation of the testimonies*, Baltimore 1998 (1945), 225-231.

⁵ Un resumen sobre los problemas de la cronología y análisis de su difusión en el mundo heleno se encuentra en A. COMELLA, *Riflessi del culto di Asclepio sulla religiosità popolare etrusco-laziale e campana di epoca medio e tardo-repubblicana*, en *AnnPerugia* XX, 1982-83, 218-229.

⁶ D. DEGRASSI, *Aesculapius, Aedes, Templum (Insula Tiberina)*, en *LTUR* I, 21-22; A. ZIOLKOWSKI, *The temples of mid-republican Rome and their historical and topographical context*, Roma 1992, 17, 187 y 284-287; F. COARELLI, *Il Foro Boario*, Roma 1988, 3 y 122; *Id.*, *Roma* (Guide archeologiche Laterza), Roma-Bari 1985, 353; D. DEGRASSI, *Interventi edilizi sull'Isola Tiberina nel I sec. a.C.: nota sulle testimonianze letterarie, epigrafiche ed archeologiche*, en *Athenaeum* LXV, 1987, 521-527; G. DUMÉZIL, *La religion romaine archaïque*, Paris 1987, 443; J. BAYET, *La religión romana. Historia política y psicológica*, Madrid 1984, 139.

⁷ BAYET 1984, 139.

⁸ Sobre aspectos lingüísticos de la nueva denominación se puede consultar: D. DEGRASSI, *Il culto di Esculapio in Italia centrale durante il periodo repubblicano*, en F. COARELLI (ed.), *Fregellae II. Il santuario di Esculapio*, Roma 1986, 145.

⁹ COMELLA 1982-83, 242-243, señala que este culto ya tenía fama en Italia central a mediados del siglo IV a.C., puesto que se estaba desarrollando en la Magna Grecia, y relaciona su introducción

alusión a Eshmun, divinidad que se constata en el área fenicia al menos desde el siglo VI a.C., encontrando en Sidón su centro principal, y que cuenta con dos acepciones¹⁰: la que lo relaciona a Astarté y al poder político¹¹, y la más destacada, de carácter más popular, que lo convierte en una deidad salutífera¹² y lo identifica de forma indiscutible con Asclepio-Esculapio¹³. Asimismo, a estas divinidades medicinales hay que añadir a Salus, cuyo culto, ciertamente antiguo, practicado en origen en un *sacellum* al aire libre, se introduce oficialmente en Roma tras la construcción entre el 306 y 303 a.C. del templo en el Quirinal¹⁴. Si bien su campo de acción es más abstracto y trasciende la salud física, su identificación con Higia, diosa griega de la salud e hija de Asclepio, ratifica su relación con el dios médico¹⁵. Todo este clan cultural, que como se verá es más amplio,

definitiva con el menester romano de racionalizar los cambios producidos en la cultura popular etrusco-lacial en ese siglo, sin olvidar el anhelo de seguir los pasos de los grandes centros griegos; DEGRASSI 1986, 145-146, vuelve a tratar la cuestión de la influencia de la Italia meridional, ofreciendo una interesante reflexión en torno a la relación establecida entre los intereses políticos y la inercia helenizadora; la cuestión de las motivaciones políticas y el papel integrador y federativo de cara a las ciudades del sur y al exterior se encuentra, asimismo, en J. SCHEID, *La religión en Roma*, Madrid 1991, 101-102.

¹⁰ M.C. MARÍN CEBALLOS, *Dioses púnicos*, en *De Oriente a Occidente. Los dioses fenicios en las colonias occidentales*, Trabajos del Museo Arqueológico de Ibiza XLIII, 1999, 75; conviene consultar también: P. XELLA, *Eshmun von Sidon. Der phönizische Asklepios*, en *Mesopotamica-Ugaritica-Biblica. Festschrift für Kurt Bergerhof* (Hg. M. Dietrich und O. Loretz), Neukirchen-Vluyn 1993, 481-498; para una visión, en buena parte, filológica: R. GONZÁLEZ BRAVO - M. HERNÁNDEZ HIDALGO, *El culto a Eshmun en la Península Ibérica y sus paralelos mediterráneos*, en *Zephyrus* XLIII, 1990, 267-269.

¹¹ Como puede verse en Livio (XLI 22, 2; XLII 24, 3), la oligarquía cartaginesa se reunía en el siglo II a.C. en el santuario dedicado a Eshmun, el más lujoso de Cartago; DEGRASSI 1993, 22; S. RIBICHINI, *Poenus Advena. Gli dei fenici e l'interpretazione classica*, Roma 1985, 55.

¹² MARÍN CEBALLOS 1999, 75. A poca distancia de Sidón se encontraba, asociado a un manantial, el santuario de Bostan esh-Sheikh -sobre el termalismo y los cultos salutíferos se tratará más adelante; E. WILL, *Eshmoun*, en *LIMC* II 1, 23-24, II 2, 14.

¹³ La prueba más contundente es la inscripción trilingüe - griego, latín, púnico - de S. Nicoló Gerrei (Cagliari): mencionada, p. ej., en RIBICHINI 1985, 56; COMELLA 1982-83, 228, dice al respecto de esta inscripción del siglo II a.C. que confirma que el fenómeno del sincretismo ya estaba definido en ese momento, e hipotiza que sus primeras manifestaciones pudieron tener lugar a finales del s. V o principios del s. IV a.C., a la par que el proceso de helenización de la cultura púnica.

¹⁴ F. COARELLI, *Salus, Aedes*, en *LTUR* IV, 229-230; V. SALADINO, *Salus*, en *LIMC* VII 1, 656; ZIOLKOWSKI 1992, 144-148, 187 y 284-285; DEGRASSI 1986, 146; COARELLI 1985, 238.

¹⁵ DUMÉZIL 1987, 444 n. 1; GRIMAL 1982, 267 y 473; BAYET 1984, 39; V. SALADINO en *LIMC* VII 1, 656-661, para ver sus representaciones, como es sabido, VII 2, 499-501; un estudio más completo en: M.A. MARWOOD, *The Roman Cult of Salus* (BAR 465), Oxford 1988; se puede consultar, asimismo: M. LE GLAY, *Remarques sur la notion de Salus dans la religion romaine*, en U. BIANCHI - M.J. VERMASEREN (eds.), *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano* (Atti del Colloquio Internazionale, Roma 1979), Leiden 1982, 427-444; un ejemplo concluyente lo constituye la figurilla de terracota dedicada a Salus en el contexto votivo del santuario de Esculapio de *Fregellae*: FERREA - PINNA - DEGRASSI - VERZAR BASS, *Il deposito votivo*, en *Fregellae II* 1986, 129-130, tav. XXII-3 y XXV-3.

y las relaciones entre sí, debe ser tenido en cuenta al enfrentarse a la cita de Polibio, ya que se habla de una ciudad como Carthago Nova, que después de una fase ibera algo oscura, pasará de capital bárquida a colonia romana, atravesando un proceso en el que juegan un importante papel unos contactos comerciales con el Mediterráneo central y oriental que se remontan al siglo V a.C. y alcanzan su cénit en el s. II a.C., y la producción minera, siendo a su vez un foco de atracción-generación de esclavos, libertos e inmigrantes itálicos, sin olvidar los contingentes militares que la ocupan desde la II Guerra Púnica hasta el conflicto de César con los pompeyanos, lo que ofrecía como resultado, como ya se ha mencionado, una sociedad heterogénea y cosmopolita¹⁶.

Los argumentos materiales en favor de la constatación del culto de las divinidades anteriormente definidas, referidos a la ciudad de Carthago Nova, que fueron objeto de diversos trabajos de A. Beltrán a mediados del siglo pasado¹⁷, se pueden dividir en dos categorías: por un lado, aquellos que aluden indirectamente a través de la iconografía (tres emisiones monetales y un ara) y, en segundo lugar, los que constituyen una prueba directa al figurar el nombre de la deidad (una emisión monetar).

¹⁶ Como bibliografía básica sobre la historia de los tres períodos de la ciudad: S.F. RAMALLO ASENSIO - E. RUIZ VALDERAS, *Carthago Nova. Capital de Hispania Citerior*, en J.L. JIMÉNEZ SALVADOR - A. RIBERA I LACOMBA (eds.), *Valencia y las primeras ciudades romanas de Hispania*, Valencia 2002, 113-122; J.M. ABASCAL, *La fecha de la promoción colonial de Carthago Nova y sus repercusiones edilicias*, en Mastia I, 2002, 21-44; J.M. BLÁZQUEZ, *Aspectos de la historia de Carthago Nova a través de su epigrafía*, en 'Επιγραφαί. Miscellanea epigrafica in onore di Lidio Gasperini I, Tivoli 2000, 95-115; S. RAMALLO ASENSIO, *Cartagena en la Antigüedad: estado de la cuestión. Una revisión quince años después*, en CNA XXIV 4, 1997, 11-21; J.M. BLÁZQUEZ, *Ciudades romanas de época de Augusto*, en *Symposium de ciudades augusteas I*, Zaragoza 1976, 111-116; A. BELTRÁN MARTÍNEZ - P. SAN MARTÍN, *Cartagena en la Antigüedad. Estado de la cuestión*, en CNA XVI, 1982-83, 867-879; A. RODERO, *La ciudad de Cartagena en época púnica*, en *Aula Orientalis* III 1-2, 1985, 217-225; J. MAS GARCÍA (ed.), *Historia de Cartagena IV*, Murcia 1986; M.M. ROS SALA, *La ciudad romana de Carthago Nova I: La pervivencia del elemento indígena: la cerámica ibérica*, Murcia 1989; S.F. RAMALLO ASENSIO, *La ciudad romana de Carthago Nova II: la documentación arqueológica*, Murcia 1989; M. MARTÍN CAMINO - B. ROLDÁN BERNAL, *Púnicos en Cartagena*, en *Revista de Arqueología* CXXIV, 1991, pp. 18-24; RAMALLO ET ALII, *Carthago Nova*, en COARELLI - TORELLI - UROZ SÁEZ (eds.), *Conquista romana y modos de intervención en la organización urbana y territorial* (I Congreso Histórico-Arqueológico Hispano-Italiano, Elche 1989), en *DArch* X 1-2, 1992, 105-118; M. MARTÍN CAMINO, *Colonización fenicia y presencia púnica en Murcia*, en *El mundo púnico. Historia, sociedad y cultura* (Coloquios de Cartagena I, Cartagena 1990), 1994, 293-324.

¹⁷ A. BELTRÁN, *Los monumentos romanos de Cartagena según sus series de monedas y lápidas latinas*, en *II CASE*, Albacete 1947, 306-325; ID., *El ara romana del Museo de Barcelona y su relación con el culto de la salud y Esculapio en Carthago Nova*, en *Ampurias* IX-X, 1947-48, 213-221; ID., *El culto de la Salud y sus representaciones en Elche y Cartagena*, en *IV CASE*, Elche 1948, 205-211; ID., *Los monumentos en las monedas hispano-romanas*, en *AEspA* XXVI, 1953, 56-60.

Asimismo, y en honor a la verdad, deben quedar claras dos cuestiones: en primer lugar, como es evidente, el primer grupo es muy superior al segundo, el cual, este último, se mueve en un terreno resbaladizo; por otro lado, eludo algún ejemplo monetario utilizado hace años en favor de esta argumentación¹⁸ por problemas de diversa índole, destacando el hecho de su problemática relación con Cartagena, siguiendo así la teoría de Llorens¹⁹.

En primer lugar, se encuentra la emisión I²⁰ (Fig. 1), compuesta de semises, en cuyo anverso figura la leyenda *P. Atelli(us)* y una serpiente enrollada hacia la izquierda, y en el reverso *L. Fabric.* y dos cartelas superpuestas en forma de cruz. A ésta se suman los cuadrantes de la II²¹

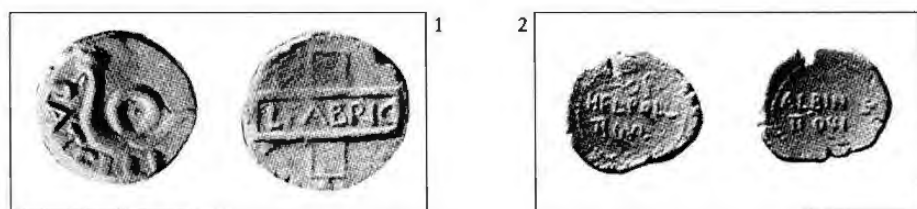


Fig. 1 - Semis de la I emisión (LLORENS 1994, lám. I, 4a).

Fig. 2 - Cuadrante de la II emisión (LLORENS 1994, lám. II, IIb, 1a).

¹⁸ Como el as citado por A. Beltrán del pompeyano *M. Eppius*, con el típico anverso republicano de Jano y reverso de proa, sólo que las caras del dios estarían separadas por una ara en la que se enrolla, según este autor, una serpiente (BELTRÁN 1947, 311; BELTRÁN 1947-48, 218; BELTRÁN 1948, 207; BELTRÁN 1953, 57 y en *Monedas de personajes pompeyanos en relación con Cartagena*, en CNA I, 1949, 248); sin embargo, como ha señalado L. Amela Valverde (*Las acuñaciones romanas de Sexto Pompeyo en Hispania*, en AEspA LXXIII, 2000, 116), si atendemos a la catalogación de M.H. Crawford (*Roman republican coinage*, Cambridge 1974, n. 478/1a), no se connota la presencia de dicha serpiente; por otro lado, se encuentra una emisión púnica del 228 a.C. en cuyo anverso algunos han querido ver la figura de Eshmun: E.S.G. ROBINSON, *Punic coins of Spain and their bearing on the Roman republican series*, en *Essays in Roman coinage presented to Harold Mattingly*, Oxford 1956, 39 y 49/5a; L. VILLARONGA, *Las monedas hispano-cartaginesas*, Barcelona 1973, 147-148 (clase IV y V)/lámina VIII (59-63); WILL en LIMC II 1, 23.

¹⁹ Según la cual no se puede adjudicar ninguna emisión a Carthago Nova con una seguridad razonable con anterioridad al ecuador del siglo I a.C.: M.M. LLORENS FORCADA, *La ciudad de Carthago Nova VI: las emisiones romanas*, Murcia 1994, 17; su seriación ha quedado reafirmada recientemente en: M.M. LLORENS, *Carthago Nova: una ceca provincial romana con vocación comercial*, en Mastia I, 2002, 45-76; el estudio monográfico de Llorens debe ser la referencia obligada, ya que es el más completo y exclusivo realizado desde el antiguo trabajo de Beltrán (*Las monedas latinas de Cartagena*, Murcia 1949); un replanteamiento de esa seriación, con alguna variante con respecto al trabajo de Llorens se encuentra en ABASCAL 2002, tabla en p. 31.

²⁰ LLORENS 1994, 42-45; RPC (BURNETT-AMANDRY-RIPOLLÉS, *Roman provincial coinage*, Londres-París 1992) n. 146.

²¹ LLORENS 1994, 46-48; RPC 150.

(Fig. 2), con *Hel. Polli./II qui.* y una serpiente a derecha en el anverso, y *Albin[u]s/II qui.* en el reverso. Es de sobra conocida la asociación iconográfica de la serpiente a Esculapio y Salus²². Resulta, además, revelador el hecho de que se trate de las primeras emisiones de la ciudad, fechadas en época preaugustea²³, teniendo en cuenta el papel de divinidades tutelares que adquieren las representaciones religiosas en los anversos de la moneda preimperial, asociadas a la oligarquía, que es la que acuña, y, en el primer caso, a su actividad económica más relevante y característica, la minería, presente en el reverso mediante lo que parecen ser dos lingotes (al menos uno, el de la inscripción).

Un argumento todavía más complejo e interesante lo aporta el ara encontrada en el Monte Sacro en el siglo XVI, y conservada en el Museu d'Arqueologia de Barcelona, la cual recibió un primer y rico estudio serio por A. Beltrán²⁴ (Fig. 3). Sin entrar en demasiados detalles, y dirigiéndonos directamente a lo allí representado de carácter alegórico, una de sus caras incluye un relieve de dos cornucopias cruzadas, con frutos y pátera, y en uno de sus laterales figura un timón de nave. Lo más atractivo para este análisis lo constituye la presencia, en el otro lateral, de una serpiente enrollada en un tronco de olivo, y, en la cara principal, de una figura femenina velada llevando un ramo de olivo en su mano izquierda²⁵. Apoyándose en estas últimas ilustraciones, Beltrán puso el ara en relación, si bien no de forma tajante, con una emisión cartagenera²⁶, observación compartida más recientemente por Ramallo²⁷. Ésta es la n° XIV de

²² Puede consultarse, p. ej.: E. MITROPOLOU, *Deities and heroes in the form of snakes*, Athens 1977, 183 ss.; A.M. VÁZQUEZ HOYS, *La serpiente en las monedas. Transmisión iconográfica de una antigua creencia*, en ETF II 6, 1993, 74-79.

²³ Según LLORENS 1994, 45 y 144, con la I emisión no se podría afinar más allá del término preaugusteo; Beltrán la fechó primero en el 46-45 a.C. (BELTRÁN 1947-48, 219) y más tarde en el 57 a.C. (BELTRÁN 1949, 12-14; BELTRÁN 1953, 57); y L.A. CURCHIN, por su parte, ofrece una cronología de principios de los años 40 a.C. (L.A. CURCHIN, *The local magistrates of Roman Spain*, Toronto 1990, 192); la II emisión, según Llorens (LLORENS 1994, 47-8 y 144), corresponde al 47-46 a.C., coincidiendo prácticamente con la datación de Beltrán, quien la fechó en un primer momento, y al igual que la I, en el 46-45 a.C. (BELTRÁN 1947-48, 219), y poco después en el 47(-43) a.C. (BELTRÁN 1949, 16 y 20; BELTRÁN 1953, 58); la última datación de ambas emisiones continúa en esa misma línea de mediados del s. I a.C.: ABASCAL 2002, 31; y la propia LLORENS 2002, 69.

²⁴ BELTRÁN 1947-48.

²⁵ Ver: BELTRÁN 1947-48, 213-214; ID., *Augusto y su tiempo en la Arqueología española*, Zaragoza 1976, 19; A. GARCÍA Y BELLIDO, *Esculturas romanas de España y Portugal*, Madrid 1949, 406-407; J.M. NOGUERA CELDRÁN, *La ciudad romana de Carthago Nova V: la escultura*, Murcia 1991, 74-75.

²⁶ BELTRÁN 1947-48, 216; ID. 1953, 58-59.

²⁷ RAMALLO 1989, 94.



Fig. 3 - «Ara de Barcelona» (BELTRÁN 1947-48, lám. I).



Fig. 4 - As de la XIV emisión (LLORENS 1994, lám. XXVIII, 21a).

Llorens²⁸ (Fig. 4). Compuesta de ases y semises, su contenido lo conforman la leyenda *Augustus Divi F.* y la cabeza laureada de Augusto hacia la derecha en el anverso, y un reverso con *M. Postum. Albin. L. Porc. Capit. II uir. q.* y un pontífice de pie, tocado con *galerus* terminado en largo *apex*, portando *simpulum* en mano derecha y ramo de olivo en la

²⁸ LLORENS 1994, 67-68; *RPC* 170-171.

izquierda. Llorens data esta emisión en el 7-8 d.C.²⁹, mientras que Beltrán ofreció una cronología conjunta con el ara del 4 d.C.³⁰. Según este autor, en la moneda se plasmaría la erección de un monumento, ara o templo a manos de un pontífice, que podría tratarse del ara de Barcelona, la cual representa la Paz, la Fortuna y la Abundancia, evocando así el período de estabilidad y prosperidad resultado del gobierno de Augusto, por lo que conmemoraría algún hecho importante relacionado con el emperador, rechazando su vinculación directa al templo de Esculapio³¹. Ramallo, por su parte, vincula la figura velada de la cara principal a la concesión de Augusto del título de *Pontifex Maximus* en el 12 a.C., y saca en conclusión que este ara constituiría una manifestación indirecta del culto al emperador, en la última década del siglo I a.C., antes de la construcción del templo³². De la mano de García y Bellido, se obtiene una interpretación distinta y contemporánea a la de Beltrán: además de conferirle un carácter ctónico a la figura central (que comparten varias divinidades además de Esculapio), introdujo una cronología, basada en criterios estilísticos, de época flavia o trajanea³³.

¿Qué conclusión se puede extraer de todo ello? La presencia de símbolos identificativos de Salus o Esculapio, formando parte de un conjunto más amplio de marcado carácter político en un monumento de semejante importancia, indica el papel representativo que disfrutaban estos cultos salutíferos en la ciudad de Carthago Nova. Incluso si se aceptase la interpretación de García y Bellido, la conclusión no carecería de interés, ya que supondría la perduración de la trascendencia y valor de estos cultos hasta un momento avanzado del Alto Imperio.

La mención directa a Salus (otra cosa es el sentido que se le quiera dar) se encuentra en la última emisión monetar de la ciudad, la XIX³⁴

²⁹ LLORENS 1994, 145, y LLORENS 2002, 69; datación, la del 7 d.C., recogida también por ABASCAL 2002, 31.

³⁰ BELTRÁN 1949, 49; ID. 1953, 59; cronología que varió ligeramente con respecto a la que ofreció inicialmente (2 d.C.): BELTRÁN 1947, 310; BELTRÁN 1947-48, 217.

³¹ BELTRÁN 1947-48, 216-217; NOGUERA CELDRÁN 1991, 75.

³² RAMALLO 1989, 94; constituiría, de ser así, un caso parecido al altar de Tarraco: P. ZANKER, *Augusto y el poder de las imágenes*, Madrid 1992, 351-352; sobre el reciente descubrimiento del Augusteum de la ciudad, véase: J.M. NOGUERA CELDRÁN, *Un edificio en el centro monumental de Carthago Nova: Análisis arquitectónico-decorativo e hipótesis interpretativas*, en JRA XV 1, 2002, 63-69.

³³ GARCÍA Y BELLIDO 1949, 406-407; una datación similar, por estilo y bien entrada en el siglo I d.C., corresponde a G. GAMER, *Formen römischer Altäre auf der Hispanischen Halbinsel*, en Madrider Beiträge XII, 1989, 94 y 247.

³⁴ LLORENS 1994, 77-78; RPC 185-186.



Fig. 5 - As de la XIX emisión (LLORENS 1994, lám. LII, 11a).

(Fig. 5), correspondiente al reinado de Calígula. Además, es la única de las tratadas en la que aparece el nombre de la ciudad. En el anverso de estos ases y semises se puede leer *C. Caesar Aug. Germanic. Imp. P.M. Tr.P. Cos.* acompañando a la cabeza laureada de Calígula hacia la derecha, mientras que en el reverso figura *Cn. Atel. Flac. Cn. Pom. Flac. II vir. q. V.I.N.C.* y una cabeza femenina hacia la derecha entre la leyenda *Sal-Aug.* La identificación de ésta última con Salus fue labor de Beltrán en su momento, quien ya advirtió que la moneda hacía referencia al voto por la salud del emperador, como consecuencia de la enfermedad que éste padeció al principio de su reinado³⁵. Su datación oscila entre el año 37 y el 39 d.C.³⁶. Sin duda, la utilización aquí de Salus debe relacionarse con la vertiente del culto, señalada por Saladino³⁷, que se identifica con los ritos públicos destinados a asegurar la conservación del Estado romano y sus gobernantes. No obstante, no deja de ser relevante el hecho de que Carthago Nova sea la única ciudad hispana de las que acuñan con Calígula³⁸ en la que aparece la alusión al mencionado voto salutífero.

2. Aparcando de momento a Salus y Esculapio, no deben quedar exentos de análisis los cultos asociados de Serapis e Isis. A este respecto encontramos en Cartagena dos inscripciones (y algún grafito) y dos emisiones monetales. La primera de las inscripciones se encuentra en un pequeño altar o pedestal cilíndrico de micrita para una pequeña escultu-

³⁵ BELTRÁN 1947, 314; BELTRÁN 1947-48, 219-220; BELTRÁN 1948, 208; BELTRÁN 1949, 67-68; BELTRÁN 1953, 58.

³⁶ Beltrán la fechó en el 39 d.C. (BELTRÁN 1953, 58), mientras que, según Llorens, la emisión correspondería a los años 37-38 d.C.: LLORENS 1994, 147, ID. 2002, 69; ABASCAL 2002, 31, por su parte, mantiene la datación del 37 d.C.

³⁷ SALADINO en *LIMC* VII 1, 656; véase también MARWOOD 1988, 22-23.

³⁸ El resto son: Acci, *RPC* 141-145; Osca, *RPC* 300-303; Caesaraugusta, *RPC* 368-386; Bilbilis, *RPC* 400; Ercavica, *RPC* 464-467; Segobriga, *RPC* 476-477; y Ebusus, *RPC* 480-481.

ra, encontrado en la calle Jara a finales del siglo XIX, conservado en el Museo Arqueológico Municipal de la ciudad, y fechado recientemente por Abascal y Ramallo en las dos últimas décadas del siglo I a.C.³⁹ (Fig. 6). El texto lo transcriben así: *M(arcus) Brosius M(arci) f(ilius) / Sa[r]api d(e)d(icanit)*⁴⁰. El segundo ejemplar lo constituye un bloque rectangular también de micrita, fragmentado en dos y con una pérdida importante por rotura de la parte central, encontrado hace poco menos de treinta años en el Cerro del Molinete, y conservado como el anterior en el Museo Arqueológico Municipal de Cartagena⁴¹ (Fig. 7). La restitución que presentan estos autores, siguiendo a Koch, es la siguiente: *T(itus) • Hermes + [-c.4. — S]arapi • et / Isi • in suo • ma[ns(ionem)] • d(onaui)t*⁴² • *l(ibens) • m(erito) • d(e) • s(ua) • / p(ecunia)*. La datación ofrecida por Abascal y Ramallo es de la segunda mitad del siglo I a.C., similar, por tanto, a la de la anterior inscripción⁴³. Así todo, si nos atenemos a criterios paleográficos (como por ejemplo la forma abierta de la *P*, pero también ciertos aspectos de la *R*, *M* y *D*), y a la morfología del soporte de la primera inscripción, la datación de ambas inscripciones se podría remontar a la segunda mitad del siglo II a.C.⁴⁴

Expuestos los primeros y principales testimonios, conviene ahora introducir unos apuntes y reflexiones sobre estas divinidades, a partir de las cuales cobrará coherencia su inclusión en este estudio. Isis es una diosa-madre, el principio femenino por excelencia, que cuenta, por consiguiente, con múltiples acepciones y asimilaciones, entre las que se encuentran Deméter, Fortuna o Afrodita⁴⁵, sin olvidar sus funciones salvadoras y terapéuticas, por las que asume epítetos como *soteira* o *salutaris*⁴⁶. La Isis

³⁹ J.M. ABASCAL PALAZÓN - S.F. RAMALLO ASENSIO, *La ciudad de Carthago Nova III: la documentación epigráfica*, Murcia 1997, 164-165; la cronología de estos autores varía ligeramente con respecto a la aportada en su día por Koch, del s. I d.C.: M. KOCH, *Isis und Serapis in Carthago Nova*, en MM XXIII, 1982, 350.

⁴⁰ Esto último podría transcribirse también mediante la fórmula *d(ono) d(at)*.

⁴¹ ABASCAL - RAMALLO 1997, 165-166.

⁴² O bien, al igual que en la anterior inscripción: *d(at)*.

⁴³ ABASCAL - RAMALLO 1997, 167; KOCH 1982, 351, por su parte, la fecha en el s. I d.C.

⁴⁴ Agradezco al Prof. F. Coarelli su decisiva contribución en el estudio de estas inscripciones.

⁴⁵ R. TURCAN, *Los cultos orientales en el mundo romano*, Madrid 2001, 83-84; J. FERGUSON, *Le religioni nell'Impero romano*, Roma-Bari 1989, 198; F. CUMONT, *Las religiones orientales y el paganismo romano*, Madrid 1987, 80 (recuérdese que el original francés es de 1906, revisado por última vez en 1929).

⁴⁶ F. DÍEZ DE VELASCO, *Invocaciones a Isis en ciudades de aguas (Aquae) del Occidente romano*, en R. RUBIO (ed.), *Isis. Nuevas perspectivas* (Homenaje a A. Álvarez de Miranda, Madrid 1988), Madrid 1996, 143-153; F. DUNAND, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée III. Le culte d'Isis en Asie Mineure. Clergé et rituel des sanctuaires isiaques*, Leiden 1973, 258-261.

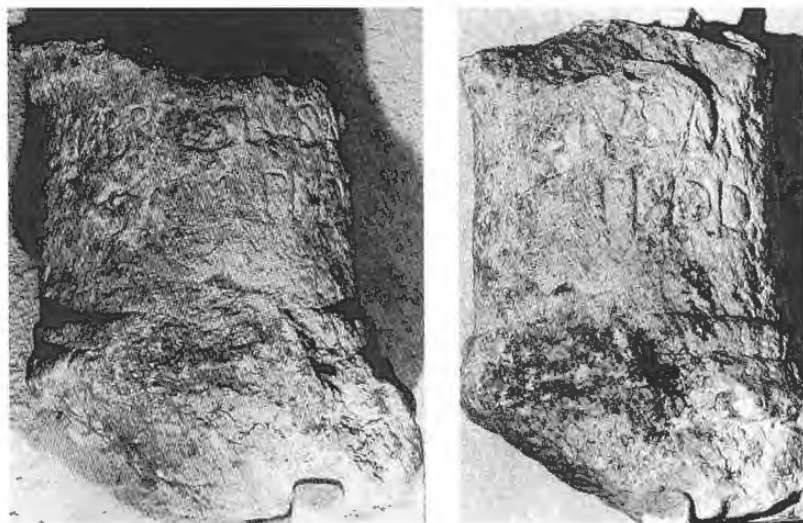


Fig. 6 - Inscripción de Serapis (ABASCAL-RAMALLO 1997, lám. 43).



Fig. 7 - Inscripción de Isis y Serapis (ABASCAL-RAMALLO 1997, lám 44).

greco-romana es fruto de la metamorfosis sufrida en Alejandría, en la que adquirió su carácter místico y ritual de iniciación, y que no se puede concebir de forma aislada a la creación ptolemaica de su nuevo padre Serapis⁴⁷. La instauración de éste entre finales del siglo IV y principios del III a.C. pretendía conciliar el elemento egipcio con el griego, y fue instrumentalizado por el nuevo régimen macedonio para su afianzamiento⁴⁸.

⁴⁷ J. ALVAR, *Los Misterios. Religiones «orientales» en el Imperio Romano*, Barcelona 2001, 62; ID. 1996, *Isis prerromana, Isis romana*, en *Isis* 1996, 104-106; M. MALAISE, *Le problème de l'hellénisation d'Isis*, en L. Bricault (ed.), *De Memphis à Rome. Actes du 1er Colloque International sur les études isiaques*, Leiden 2000, 1-19.

⁴⁸ J. ALVAR, *Los misterios en la construcción de un marco ideológico para el Imperio*, en MARCO - PINA - REMESAL (eds.), *Religión y propaganda política en el mundo romano*, Barcelona 2002, 73; ID.

Al baluarte religioso de los Lágidas se le atribuyó, asimismo, un carácter múltiple, pero también contrapuesto (solar/fecundidad y ctónico/funeraario), que le permitía asociarse a deidades como Dioniso, Zeus, Helios o Plutón⁴⁹, y, con una mayor trascendencia, con Asclepio-Esculapio, ya que se erigió como dios oracular protector de la salud individual, convirtiéndose sus santuarios en verdaderos «hospitales» en los que los fieles, al igual que en los *Asklepieia*, practicaban la *incubatio* o *enkoimesis* para recibir así una prescripción médica previa interpretación de sus sueños por los sacerdotes⁵⁰. A partir del siglo III-II a.C. y con un activo papel de la isla de Delos (conviene tener presentes las contemporáneas relaciones comerciales de esta isla con Carthago Nova) y los puertos comerciales en general, estos cultos nilóticos, con Isis a la cabeza, se expanden por el mundo griego, incluida la Magna Grecia, Siria y África, a manos de marinos, comerciantes y esclavos producto de ese comercio, teniendo en cuenta que en estas divinidades también destaca su rol protector de la navegación. En Roma correrían, en un principio, distinta suerte⁵¹. En el

2001, 58-60; R. MAR - J. RUIZ DE ARBULO, *El serapeo en el contexto histórico de Ostia*, en R. MAR (ed.), *El santuario de Serapis en Ostia*, Tarragona 2001, 309-310; TURCAN 2001, 81; M.A. VINAGRE, *Los intérpretes de sueños en los templos de Serapis*, en ARYS III, 2000, 130; ALVAR 1996, 104; CUMONT 1987, 70.

⁴⁹ G. CLERC - J. LECLANT, *Sarapis*, en *LIMC* VII 1, 666-667 y VII 2, 504-518, para consultar sus representaciones; CUMONT 1987, 80; BAYET 1984, 231; A. GARCÍA Y BELLIDO, *El culto a Sarapis en la Península Ibérica*, Madrid 1956, 13-17 (separata de BRAH CXXXIX), 293-355.

⁵⁰ ALVAR 2001, 63-64 y 67; TURCAN 2001, 37, 82, 89 y 106; CLERC - LECLANT en *LIMC* VII 1, 666-667; J.M. BLÁZQUEZ - J. MARTÍNEZ-PINNA - S. MONTERO, *Historia de las religiones antiguas. Oriente, Grecia y Roma*, Madrid 1993, 577-580; FERGUSON 1989, 27; BAYET 1984, 178; DUNAND 1973, 258-261; J.H. STAMBAUGH, *Sarapis under the Early Ptolomies*, Leiden 1972, 75-78; GARCÍA Y BELLIDO 1956, 18-19; una muy actual recapitulación del funcionamiento de los serapeos en el Imperio Romano con abundante bibliografía en: MAR - RUIZ DE ARBULO 2001, 314 ss.

⁵¹ La importancia de los puertos de Puteoli y Neapolis fue decisiva en la rápida y temprana adopción en Campania de estos cultos ya en el siglo II a.C. A estas ciudades se podrían sumar Brundisium, Pompeya y la propia Ostia. En la *urbs*, con preeminencia clara de Isis (cuyo templo en el Capitolio no es posterior a finales del s. II a.C.), se constatan sobre todo en círculos privados y populares (en todas las variantes del término). Sufrirían el rechazo oficial a mediados del siglo I a.C., que se recrudecería, después de un pequeño lapsus triunviral, con la reforma augustea y con Tiberio, para experimentar un giro de ciento ochenta grados a partir del reinado de Calígula, cuando estos cultos pasan al servicio del orden establecido y a formar parte del patrimonio romano: ALVAR 2002, 73-75 y 80; TURCAN 2001, 86-100; MAR - RUIZ DE ARBULO 2001, 311-313; F. COARELLI, *Iside e Fortuna a Pompei e Palestrina*, en *Alla ricerca di Iside*, PP XLIX, 1994, 119-129; SCHEID 1991, 142-143; FERGUSON 1989, 13-14 y 27-28; CUMONT 1987, 73-77; BAYET 1984, 178, 189, 210-211, 215, 231; GARCÍA Y BELLIDO 1956, 10-12; una reciente visión general se encuentra en: S.A. TAKÁCS, *Isis and Sarapis in the Roman world*, Leiden 1995; en relación a la temprana introducción del culto a la diosa nilótica en Roma: F. COARELLI, *Isis Capitolina*, en *LTUR* III, 112-113; ID., *Iside Capitolina, Clodio e i mercanti di schiavi*, en *Alessandria e il mondo ellenistico-romano. Studi in onore di A. Adriani*, Roma 1984, 461-476; ID., *I monumenti dei culti orientali in Roma*, en *La soteriologia* 1982, 59-63; la

territorio hispano, estos cultos no parecen ser objeto de una importante difusión, con una vida que se empieza a diluir ya en el siglo III d.C. sin haber presentado particularidades regionales y con su carácter místico mermado. Si bien los primeros indicios datan del siglo I a.C., buena parte de los testimonios corresponden al siglo II d.C.⁵²

La relación del paredro nilótico con la salud en Hispania cuenta con argumentos epigráficos como los de Valentia⁵³ o, sobre todo, la inscripción de Legio⁵⁴. No obstante, el testimonio más sobresaliente, por sus similitudes con Carthago Nova en cuanto a la situación que ofrece la ciudad y a la cronología, lo constituye Emporion. En esta última ciudad encontramos, en un mismo contexto, una inscripción de Isis y Serapis, un grafito de la primera sobre *Terra Sigillata*, una estatua de interpretación y cronología discutida en la actualidad (tradicionalmente se atribuía a Asklepios, hoy oscila entre Serapis y Agathodaimon) y unos restos arqueológicos que conforman un recinto sacro en la parte occidental de la puerta de entrada a la Neápolis. Recientemente se ha puesto de manifiesto que éstos no corresponden únicamente a un *Asklepieion*, como así se creía, sino a un témenos compartido por Asclepio, Isis y Serapis, cre-

importancia de la economía de los santuarios de Isis y Serapis en la difusión de su culto ha sido argumentada por: R. RUBIO, *Finanzas sacras en santuarios de Isis y Serapis*, en ARYS II, 1999, 205-213; para las relaciones de Cartagena con el Mediterráneo oriental: J. PÉREZ BALLESTER, *Testimonio de tráfico marítimo con el Mediterráneo oriental en Cartagena*, en *Ceràmiques gregues i helenístiques a la Península Ibèrica* (Taula rodona amb motiu del 75è aniversari de les excavacions d'Empúries, Empúries 1983), Barcelona 1985, 143-150; ID., *Ceràmiques helenístiques del Mediterráneo oriental en Cartagena*, en CNA XVI, 1983, 519-524.

⁵² J. ALVAR EZQUERRA - E. MUÑOZ GRIJALVO, *Testimonios del culto a Isis en Hispania*, en E. FERRER ALBELDA (ed.), *Ex oriente lux: Las religiones orientales antiguas en la Península Ibérica* (Spal Monografías II), Sevilla 2002, 245, 246, 248 y 250; J. ALVAR, *El culto a Isis en Hispania*, en *La religión romana en Hispania* (Simposio org. por el I.A. «Rodrigo Caro», 1979), Madrid 1981, 312-316; C.G. WAGNER - J. ALVAR, *El culto de Serapis en Hispania*, en *La religión romana en Hispania* 1981, pp. 324-328; GARCÍA Y BELLIDO 1956, 10 y 27-69; se puede acudir, asimismo, a: L. VIDMAN, *Isis und Sarapis bei den Griechen und Römern. Epigraphische Studien zur Verbreitung und zu den Trägern des ägyptischen Kultes*, Berlin 1970, 117 ss.; ID., *Sylloge inscriptionum religionis Isiacae et Sarapiacae*, Berlin 1969, 318-325; sobre los cultos orientales en Hispania, de forma más general: A. GARCÍA Y BELLIDO, *Les religions orientales dans l'Espagne romaine*, Leiden 1967; M. MALAISE, *La diffusion des cultes égyptiens dans les provinces européennes de l'Empire romain*, en ANRW II 17.3, 1648-1651; M. BENDALA, *Die orientalischen Religionen Hispaniens in vorrömischer und römischer Zeit*, en ANRW II 18.1, 345-408.

⁵³ CIL II 3731; dedicación a Serapis de un siervo *pro salute* de su señor: GARCÍA Y BELLIDO 1956, 35 n. 3; ID. 1967, 129 n. 3; VIDMAN 1969, 322-323 n. 763; WAGNER - ALVAR 1981, 330.

⁵⁴ Con voto conjunto a Esculapio, Salus, Serapis e Isis por parte de dos miembros de la gens Cassia: GARCÍA Y BELLIDO 1967, 166; ID., *Lápidas votivas a deidades exóticas halladas recientemente en Astorga y León*, en BRAH CLXIII, 1968, 207-209 n. 9; VIDMAN 1969, 325 n. 769a; F. Díez DE VELASCO, *Balnearios y dioses de las aguas termales en Galicia romana*, en AEspA LVIII, 1985, 92; Alvar la recoge, por ejemplo, en ALVAR - MUÑOZ GRIJALVO 2002, 257.

ado intramuros a principios del siglo II a.C. en un contexto de reforma del recinto anterior, y al que, como se sabe por la fragmentada inscripción bilingüe grecolatina, se le incorpora un nuevo templo de Isis y Serapis pagado por un *negotiator* alejandrino llamado Numas en la primera mitad del siglo I a.C. Ni que decir tiene que la presencia de estos cultos es más que normal en una ciudad que, como Carthago Nova, es eminentemente comercial. Ante todo, conviene destacar el papel fundamental que jugaba el agua en el santuario, fuese para la purificación antes de la *incubatio* o bien para la práctica de baños curativos, como han puesto de manifiesto una serie de instalaciones al efecto que conferían al santuario una predominante naturaleza curativa⁵⁵.

¿Cuál es la situación en Carthago Nova en base a la epigrafía? La inscripción de Marcus Brosius constituye una dedicación de un altar o estatua a Serapis por parte de un personaje de supuesto origen itálico⁵⁶ en época tardorrepública. Más sugerente es la dedicación conjunta a Serapis e Isis por parte de un individuo de origen oriental llamado Titus Hermes. La ausencia del gentilicio se había justificado por la rotura de la parte central en la que debía figurar la filiación libertina, sin embargo Abascal y Ramallo recuerdan que dicha ausencia de gentilicio se podría deber a una moda ocasional cuyo más célebre exponente es Marcus

⁵⁵ De la bibliografía que se presenta a continuación sirva como cabecera el artículo de Ruiz de Arbulo de 1995, por presentar las nuevas hipótesis que han sido aquí resumidas, así como la situación anterior de la investigación; J. ALVAR, *Los santuarios místicos en la Hispania republicana*, en *III Congreso Hispano-Italiano* 1998, 413-423; S.F. SCHRÖDER, *El «Asclepio» de Ampurias: ¿una estatua de Agathodaimon del último cuarto del siglo II a.C.?*, en *Actes de la II Reunión sobre escultura romana en Hispania* (Tarragona 1995), Tarragona 1996, 223-239; J. RUIZ DE ARBULO, *El santuario de Asclepios y las divinidades alejandrinas en la Neápolis de Ampurias (s. II-I a.C.)*, *Nuevas hipótesis*, en Verdolay VII, 1995, 327-338; J. RUIZ DE ARBULO, *El gimnasio de Emporion (s. II-I a.C.)*, en *Bulletí Arqueològic* XVI, 1994, pp. 11-44; R. MAR - J. RUIZ DE ARBULO, *Ampurias romana. Historia, arquitectura y arqueología*, Sabadell 1993, 171-183; J. PADRÓ - E. SANMARTÍ, *Serapis i Asclepi al món hellenístic: el cas d'Empúries*, en *Homenatge a Miquel Tarradell*, Barcelona 1993, 611-628; E. SANMARTÍ, *Identificació iconogràfica i possible atribució d'unes restes escultòriques trobades a la Neapolis emporitana al simulacrum del Serapis d'Emporion*, en *Miscellania arqueologica a J.M. Recasens*, Tarragona 1992, 145-154; E. SANMARTÍ - P. CASTAÑER - J. TREMOLEDA, *Emporion: un ejemplo de monumentalización precoz en la Hispania republicana (Los santuarios helenísticos de su sector meridional)*, en W. TRILLMICH - P. ZANKER (eds.), *Stadt und Ideologie. Die Monumentalisierung hispanischer Städte zwischen Republik und Kaiserzeit* (Kolloquium in Madrid, 1987), München 1990, 117-143; E. SANMARTÍ - R. MARCET, *Empúries*, Barcelona 1989, 86-91; M. ALMAGRO - E. KUKAHN, *El Asclepios de Ampurias*, en *Ampurias XIX-XX*, 1957-58, 1-30.

⁵⁶ ABASCAL - RAMALLO 1997, 165; la interpretación de Alvar es similar, sin embargo su datación es de la primera mitad del s. II d.C.: J. ALVAR, *Los cultos místicos en la Tarraconense*, en M. MAYER (ed.), *Religio Deorum* (Actas del Coloquio Internacional de Epigrafía (Culto y Sociedad en Occidente), 1988), Sabadell 1993, 34.

Agrippa⁵⁷. Según Alvar, esta inscripción estaría sobre el dintel de entrada de un serapeo privado⁵⁸. Por su parte, Abascal y Ramallo señalan la posibilidad de que la restitución *in suo ma[ns(ionem)]* podría hacer referencia al templo existente dentro de un recinto cultural público y compartido⁵⁹. Esta hipótesis parece la más acertada si se tiene en cuenta la procedencia de la inscripción, que como se ha dicho con anterioridad corresponde al Cerro del Molinete, lugar en cuya cima oriental la Arqueología ha documentado un complejo sacro republicano (finales s. II - 1ª mitad I a.C.) que parece comprender dos edificios de culto⁶⁰.

En el eje de este témenos se encuentra un templo itálico de incierta advocación y del que sólo se conserva el *podium* y el basamento. Lo que es indiscutible es que el ángulo noroeste alberga un pequeño edículo, que se ha fechado en el último cuarto del siglo II a.C. o principios del I a.C.⁶¹, con una inscripción en teselas blancas sobre el pavimento de *opus signinum*, que Ramallo y Ruiz Valderas restituyeron así: A[T]AR[G]ATE

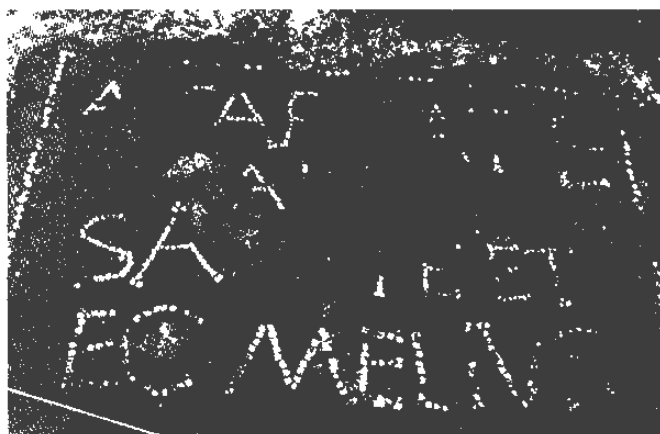


Fig. 8 - Mosaico de Atargatis (RAMALLO - RUIZ VALDERAS 1994, fig. 9, p. 86).

⁵⁷ ABASCAL - RAMALLO 1997, 166; KOCH 1982, 350-351.

⁵⁸ Además, la fecha en un momento indeterminado del siglo I d.C., coincidiendo así con Koch: ALVAR 1993, 31, 33 y 34.

⁵⁹ ABASCAL - RAMALLO 1997, 167.

⁶⁰ S.F. RAMALLO ASENSIO - E. RUIZ VALDERAS, *Un edículo republicano dedicado a Atargatis en Carthago Nova*, en AEsPA LXVII, 1994, 83-85 y 90; en relación a la cronología ver pp. 92-96.

⁶¹ La datación en sí de la inscripción, por el uso del dativo arcaico, como el ejemplo de *SALVTE* de Fregellae (COARELLI 1986, 43-44, tav. XXII-3), y por los mismos motivos paleográficos que apuntan Ramallo y Ruiz Valderas (1994, 93) no debería sobrepasar la segunda mitad del siglo II a.C.

/ A[—] / SA[LV]TE ET / EO MELIVS⁶² (Fig. 8). En efecto, se trata de una dedicación a la diosa Atargatis, seguramente expresada en un dativo arcaico, no exenta de excepcionalidad, como señalan estos autores, por el uso de su nombre original en caracteres latinos y no así el de Dea Syria⁶³. La segunda línea debería contener el objeto que se dedica o algún apelativo de la deidad⁶⁴. Pero, sin duda, lo más complejo y extraordinario, así como lo más interesante para este estudio, lo presentan los dos renglones restantes, en los que no se ha profundizado. A este respecto, no parece viable la posibilidad de que *SALVTE* fuese otro dativo arcaico que acompañase a *ATARGATE*, sino que más bien debe tratarse de un ablativo que pone en contacto, de todas formas, a la divinidad objeto de la dedicación con el universo salutífero. De este modo, su traducción sería *con salud*, lo cual iría acompañado de una inusual fórmula que debe significar y *por esto* (esta razón) *mejor*. Por lo tanto, quedaría así mencionada la causa o circunstancia del voto, el estado de salud, más una expresión que redundaría en lo apropiado de esa divinidad para tal efecto⁶⁵.

Es necesario que los pormenores de esta interpretación queden abiertos. Sin embargo, no puede ser casualidad la comparecencia de *salute* en relación a Atargatis en esta inscripción, más aún cuando no entra, ni mucho menos, en contradicción con las características de este culto. Atargatis, la Dea Syria de los romanos, es la diosa-madre por excelencia del panteón sirio, cuyo centro principal se encontraba en Hierápolis-Bambyké. Por ese carácter omnipotente, de diosa de la naturaleza, fecun-

⁶² RAMALLO - RUIZ VALDERAS 1994, 85-86; con anterioridad: S.F. RAMALLO ASENSIO, *Pavimentos de opus signinum en el conventus Cartaginensis*, en *Pyrenae* XV-XVI, 1979-80, 305; BEITRÁN MARTÍNEZ - SAN MARTÍN 1982-83, 870; S.F. RAMALLO ASENSIO, *Mosaicos romanos de Carthago Nova (Hispania citerior)*, Murcia 1985, 45-46 n. 7, lám. VIII; ID., *Inscripciones sobre pavimentos de época republicana en la Hispania romana*, en *Reunión sobre Epigrafía hispánica de época romano-republicana*, Zaragoza 1986, 186-187; J. GÓMEZ PALLARÉS, *Reflexión sobre un corpus de inscripciones sobre mosaico en Hispania*, en *Faventia* XIV 2, 1992, 41; ID., *Epigrafía romana sobre mosaico en Hispania*, en *Religio Deorum* 1993, 262 y 268; después del artículo de Ramallo y Ruiz Valderas: J. GÓMEZ PALLARÉS, *Edición y comentario de las inscripciones sobre mosaico de Hispania. Incripciones no cristianas*, Roma 1997, 115-117; S. RAMALLO, *Templos y santuarios en la Hispania republicana*, en *Hispania romana. Desde tierra de conquista a provincia del Imperio*, Milán-Madrid 1997, 262; ABASCAL - RAMALLO 1997, 443-444 n. 205, lám. 178; RAMALLO - RUIZ VALDERAS 2002, 117.

⁶³ RAMALLO - RUIZ VALDERAS 1994, 86 y 93; su excepcionalidad debe restringirse al terreno epigráfico, puesto que en el literario la forma *Atargatis* aparece en PLIN. *n.h.* V. 81; TERTULL. *apol.* XXIV 8.

⁶⁴ Abascal y Ramallo (1997, 444) lo han restituido como A[RAM], si bien apuntan que podría tratarse de una transliteración de ἀργή (A[GNE]) que acompaña a la diosa en las inscripciones de Delos *ID* 2266, 2294, 2299 y 2300. Esta última interpretación ha aparecido recientemente en: RAMALLO - RUIZ VALDERAS 2002, 117.

⁶⁵ Quisiera agradecer al Prof. J. F. Mesa Sanz su aportación filológica para la comprensión de la inscripción; una interpretación parecida de las líneas 3ª y 4ª se encuentra en: GÓMEZ PALLARÉS 1997, 117.

dación, soberana, protectora y salvadora, se pudo asimilar, en ocasiones, a Cibeles-Magna Mater, Fortuna-Tyché, Juno-Hera, Venus-Afrodita o Diana-Artemis⁶⁶, pero, sobre todo, con la Astarté feno-púnica⁶⁷. La helenización del culto se inicia en Delos, donde fue adorada por ciudadanos atenienses y romanos, y se expandió por todo el mundo romano de la mano de comerciantes, esclavos, sacerdotes ambulantes y del ejército, sobre todo por los centros portuarios, con bastante menor trascendencia que el de Isis⁶⁸. Con respecto a sus flirteos con el universo salutífero y sus dioses principales, Ramallo y Ruiz Valderas presentan, en su completísimo trabajo, una serie de ejemplos, algunos de ellos contundentes⁶⁹. Pero todavía queda algún elemento relevante encontrado en este complejo sacro por comentar. Es el caso de unos grafitos sobre material cerámico de barniz negro hallados en el entorno de lo que podría ser un depósito votivo del s. II-I a.C. cercano a los restos del conjunto religioso tratado, en los que se puede leer ΣΑΡ (SAR), lo cual, como se ha señalado⁷⁰, parece corresponder a una fórmula abreviada de ΣΑΡ(ΑΠΙ/ΔΙ) -SAR(*api/di*)- (Fig. 9). La dedicación al dios nilótico Serapis resulta, por tanto, evidente. Asimismo, prácticamente anexas al *sacellum* se encuentran unas instalaciones hídricas⁷¹ cuya estructura, según Noguera⁷², se asemejaría a las

⁶⁶ TURCAN 2001, 132-133 y 139-140; RAMALLO - RUIZ VALDERAS 1994, 87-88; FERGUSON 1989, 5; H.J.W. DRIJVERS, *Dea Syria*, en LIMC III 1, 355; más información de carácter general en: M. HÖRIG, 1979: *Dea Syria. Studien zur religiösen Tradition der Fruchtbarkeitsgöttin Vorderasien*, Neukirchen-Vluyn 1979; ID., *Dea Syria-Atargatis*, en ANRW II 17.3, 1536-1581.

⁶⁷ TURCAN 2001, 138 y 140; CUMONT 1987, 93; de hecho, Poveda relaciona directamente a la Atargatis de Cartagena con la divinidad púnica, lo que no se opondría a la vertiente salutífera que se le quiere dar aquí, ya que hay que tener en cuenta la asociación púnica de Eshmun y Astarté, A.M. POVEDA NAVARRO, *Melqart y Astarté en el occidente mediterráneo: la evidencia de la Península Ibérica (siglos VIII-VI a.C.)*, en *De oriente a occidente* 1999, 42.

⁶⁸ El culto de Atargatis en Delos cobra cierta relevancia en el s. II a.C., y su santuario allí colindaba con uno de los serapeos (concretamente el «C»). En Roma se constata su aceptación por parte de Nerón, si bien su introducción debió tener lugar en el s. II a.C., como se documenta en Sicilia, volviendo a este respecto a primera plana el papel de centros comerciales como Puteoli o Brundisium: TURCAN 2001, 133, 136 y 139; RAMALLO - RUIZ VALDERAS 1994, 88-89; CUMONT 1987, 94-95; BAYET 1984, 210 y 213; para el santuario de Delos consultar: E. WILL, *Le sanctuaire de la Déesse Syrienne* (Exploration archéologique de Délos XXXV), Paris 1985, prestando especial atención a las pp. 139-157, en las que hace referencia al culto.

⁶⁹ RAMALLO - RUIZ VALDERAS 1994, 89-90; cabe destacar la inscripción dedicada a la Diosa Siria encontrada en Roma que incluye la fórmula *pro salute* (CIL VI 116), y la dedicación conjunta a Higia y Dea Syria de Delos (ID 2233).

⁷⁰ RAMALLO - RUIZ VALDERAS 1994, 97 n. 63.

⁷¹ A. EGEA VIVANCOS, *La ingeniería hidráulica romana del Cerro del Molinete*, en J.M. NOGUERA CELDRÁN (ed.), *Arx Asdrubalis. Arqueología e historia del Cerro del Molinete de Cartagena I*, Murcia 2003, 224-225.

⁷² J.M. NOGUERA CELDRÁN, *Arx Asdrubalis. Historia y arqueología de un espacio privilegiado de Cartagena en la antigüedad*, en *Arx Asdrubalis* 2003, 36.

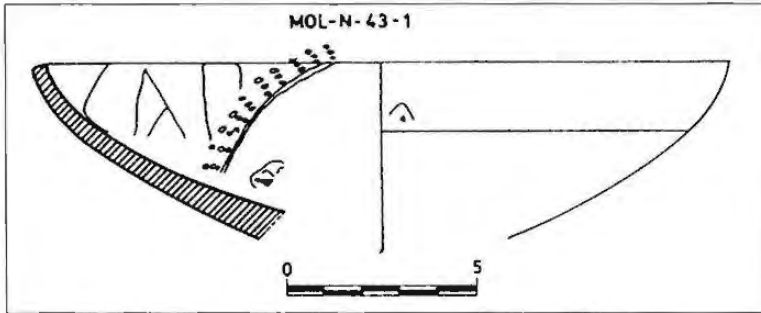


Fig. 9 - Uno de los grafitos «SAR» sobre plato de Campaniense A (RAMALLO - RUIZ VALDERAS 1994, fig. 16a, p. 98).

capillas de culto doméstico orientales y norteafricanas. Como han apuntado sus investigadores, el paralelismo con las estructuras ampuritanas es más que probable, y, por consiguiente, se podría aceptar su función cultural, para las abluciones y baños rituales que, como ya se ha mencionado en el caso ampuritano, formaban parte del ritual de la *incubatio* que se practicaba en los *Asklepieia* y *Serapieia*⁷³.

A la luz de estos hallazgos, va adquiriendo forma la interpretación general de esta zona de la ciudad: un Cerro del Molinete cuya parte más elevada, y a la espera de algún testimonio arqueológico claro del santuario de Esculapio⁷⁴, estaría dedicada a ciertos cultos orientales (Serapis, Isis, Atargatis) que por su naturaleza tolerante podían compartir espacio e incluso sacerdote⁷⁵, los cuales, de un modo u otro, se vinculan al campo

⁷³ A su vez, estos autores descubren la posibilidad de que la inscripción *CIL* II 3421 pudiese hacer referencia a unas instalaciones hídricas de carácter cultural en esta mismo sentido, y no así al acueducto, como se ha afirmado tradicionalmente: RAMALLO - RUIZ VALDERAS 1994, 86-87, 97 y 99-100; para una visión actualizada de la cuestión: EGEA VIVANCOS 2003, 205-207.

⁷⁴ Conviene tener en cuenta el posible santuario (s. III-II a. C.) documentado en la antigua calle de Ignacio García, que se encuentra asociado a una cisterna y del que se tienen dudas sobre su adjudicación al horizonte púnico o romano: B. ROLDÁN BERNAL, *El Cerro del Molinete de Cartagena: actuaciones arqueológicas recientes*, en *Arx Asdrubalis* 2003, 100; NOGUERA CELDRÁN 2003, 25; B. ROLDÁN BERNAL - L.E. DE MIQUEL SANTED, *Excavaciones en el Cerro del Molinete (Cartagena)*, en *Revista de Arqueología* CLXXXIV, 1996, 57.

⁷⁵ El ejemplo que más viene al caso es la inscripción de Brundisium (*CIL* IX 6099) que habla de un *sacerdos* de Magna Mater y Dea Syria y una comunidad de fieles de Isis; esta idea de «zona de cultos orientales» también la apunta RAMALLO 1997, 264; cobra, por tanto, mayor sentido la datación en el s. II a.C. de la inscripción de Serapis, ya que coincide con la del témenos del que pudo formar parte.

salutífero, y que podrían actuar de aglutinante de la población oriental de la cosmopolita Carthago Nova. En este sentido, el emplazamiento en esta colina era el ideal para un colectivo de comerciantes y navegantes, debido a la posición estratégica y orientativa que ocupaba en relación al puerto⁷⁶. Sin embargo, esta teoría no es compatible con la interpretación tradicional de la célebre cita de Polibio, que ha situado en el Molinete el palacio de Asdrúbal, aún teniendo en cuenta los errores de orientación de este autor señalados en su día por A. Beltrán⁷⁷. De todas formas, no sería el único caso en el que los hallazgos arqueológicos en Cartagena no corroboran, por lo que a ubicación exacta se refiere, lo deducido de las notas de Polibio⁷⁸.

Con el bagaje de lo visto hasta ahora, resulta más viable el análisis de las dos emisiones monetales que hacen alusión a la diosa Isis. Por un lado, se encuentran los semises que componen la emisión XIII de Llorens⁷⁹ (Fig. 10) y que cuentan con unos anversos en los que aparece la leyenda *Cn. Atellius Ponti. Iiu. qu.* y los símbolos sacerdotales (*apex*, *securis*, *aspergillum* y *simpulum*), y unos reversos a nombre de *Iuba Rex Iubae F. Iiu. qu.*, encontrándose representado el tocado de Isis; y, por otra parte, los semises de la emisión XV⁸⁰ (Fig. 11), que cuentan con la cabeza desnuda de Augusto acompañada de su título habitual (*Augustus Dini F.*) en el anverso, y un reverso en el que se puede leer *C. Laetilius Apalus Iiu. q.* y *Rex/Ptol* dentro de una diadema real coronada, en algunos ejemplos, con tocado de Isis. Ambas emisiones se han fechado, con

⁷⁶ RAMALLO - RUIZ VALDERAS 1994, 79.

⁷⁷ Así, el norte de Polibio corresponde al noreste y el este al sudoeste, por lo que el palacio de la colina oeste de Polibio pertenecería al noroeste y, por tanto, al Cerro del Molinete: A. BELTRÁN, *Topografía de Carthago-Nova*, en *AEspA* XXI, 1948, 196 y 210; sobre la orografía cartagenera, recientemente: M. MARTÍNEZ ANDREU, *La ciudad de Polibio*, en E. RUIZ VALDERAS (ed.), *Patrimonio de Cartagena* 1, Murcia 2001, 10-23; llegados a este punto convendría además consultar: J.M. BLÁZQUEZ, *Urbanización y religión en Cartago Nova*, en *Religiones en la España antigua*, Madrid 1991, 315-331.

⁷⁸ En las laderas del Cerro de la Concepción, en el que según la interpretación de Polibio se levantaba el templo de Esculapio, se encuentran el teatro y el anfiteatro, mientras que, por el momento, no hay rastro del citado templo: ROLDÁN BERNAL 2003, 76, fig. 1; RAMALLO - RUIZ VALDERAS 1994, 96 n. 57; a este respecto, el canónigo Lozano a finales del siglo XVIII lanzó una teoría por la cual en el Cerro de la Concepción habría estado ubicada en su momento la fortaleza de Asdrúbal, mientras que el Monte de Asclepio correspondería, precisamente, con el Molinete, J. LOZANO, *Bastitania y Contestania del Reyno de Murcia, con los vestigios de sus ciudades subterráneas* III, Murcia 1794 (reimp. 1980), 258-259 y 261-263; teoría que ya se encargó de rechazar BELTRÁN 1948, 210.

⁷⁹ LLORENS 1994, 65-67; *RPC* 169.

⁸⁰ LLORENS 1994, 68-70; *RPC* 172-173.

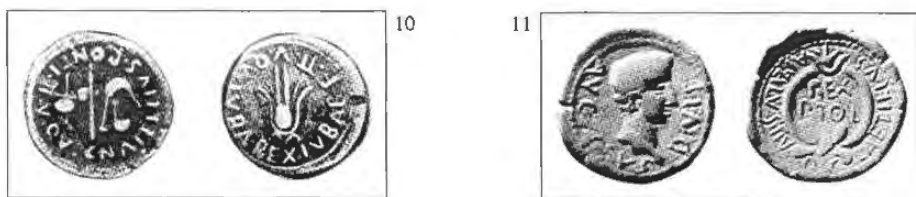


Fig. 10 - Semis de la XIII emisión (LLORENS 1994, lám. XXV, 12a).

Fig. 11 - Semis de la XV emisión (LLORENS 1994, lám. XXXII, 49a).

poca diferencia de años, en la última etapa del reinado de Augusto⁸¹, en íntima relación con la conmemoración de un episodio político. Éste no es otro que el nombramiento de Iuba II duunviro quinquenal y patrono de Carthago Nova, cargo honorífico recogido más tarde por su hijo Ptolomeo, motivado, sin duda, por las intensas relaciones comerciales mantenidas por la colonia con Mauritania⁸², a lo que habría que sumar, según Mangas⁸³, las aportaciones del *rex* nordafricano en la financiación de la vía Augusta años atrás (9 a.C.). En relación a lo que aquí interesa, la alusión a dicha divinidad en los reversos, no es aceptable la interpretación de Llorens⁸⁴, según la cual la presencia de Isis se debería a influencias estilísticas de las acuñaciones mauritanas y no a la presencia del culto en Cartagena. Más atractiva es la opinión de M. P. García-Bellido⁸⁵. En opinión de esta autora, los símbolos sacerdotales que aparecen en el anverso de la emisión XIII harían referencia a la introducción oficial del culto isíaco en la ciudad. Sin embargo, ese momento de aparición resultaría demasiado tardío teniendo en cuenta el complejo republicano tratado con anterioridad. Lo más factible, a este respecto, sería pensar que para las emisiones monetales que celebran un hecho político-diplomático

⁸¹ La XIII en el 3-4 d.C. según LLORENS 1994, 145 (más adelante en el 2-3 d.C.: 2002, 69), y en el 9 d.C. en opinión de A. BELTRÁN, *Iuba II y Ptolomeo, de Mauritania, II viri quinquennales de Carthago Nova*, en *Caesaraugusta* LI-LII, 1980, 135; mientras que para la datación de la XV estos autores coincidieron en el 13-14 d.C.: LLORENS 1994, 145; BELTRÁN 1980, 136 (fecha que Llorens también ha rebajado un año: 2002, 69); más recientemente, ABASCAL 2002, 31, ha ofrecido una cronología del 2 d.C. para la emisión XIII, y del 12 d.C. para la XV.

⁸² E. GOZALBES CRAVIOTO, *Cartago Nova y el Norte de África en la Antigüedad*, en *CNA* XXIV 4, 1999, 25-31; ID., *Relaciones comerciales entre Carthago Nova y Mauritania durante el Principado de Augusto*, en *AnMurcia* III-IV, 1981-82, 13-26.

⁸³ J. MANGAS, *Iuba II de Mauritania, magistrado y patrono de ciudades hispanas*, en *Congreso Internacional El Estrecho de Gibraltar I* (Ceuta, 1987), Madrid 1988, 734-735.

⁸⁴ LLORENS 1994, 65-66.

⁸⁵ M.P. GARCÍA Y BELLIDO, *Las religiones orientales en la Península Ibérica: documentos numismáticos*, en *AEspA* LXIV, 1991, 77.

entre dos poblaciones (más bien, entre sus clases dirigentes), se ilustrasen los reversos con un elemento religioso, si no de primera importancia, sí que ambas comprendiesen y compartiesen. La influencia estilística podría, asimismo, jugar su papel, pero nunca tendría cabida si en Carthago Nova no se practicara el culto de la diosa nilótica.

3. Para dar por valorado en toda su dimensión este entramado de testimonios de culto salutífero es inevitable hacer alusión a la Cueva Negra de Fortuna⁸⁶. Y digo alusión porque de otro modo se podría caer en un pozo sin fondo, un abismo de información de carácter excepcional pero también con forma de interrogante. No obstante, sí se puede hacer un uso prudente de algunos aspectos que nos abren la puerta a una nueva dimensión del universo salutífero. Fortuna se encuentra a unos 60 km de Cartagena, y su estrecha relación en época antigua queda delatada por la vía romana que las unía⁸⁷. A 2.650 m de Cueva Negra, y en íntima relación tanto con ésta como con la colonia, se encontraba un balneario romano de aguas minero-medicinales⁸⁸. De todos modos, el fenómeno del termalismo en la actual región murciana no se limita, ni mucho menos, a esta población⁸⁹. De entre los *tituli picti* encontrados en la cueva, la inscripción n.º 30 se antoja definitoria: «*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*»⁹⁰. A juzgar por

⁸⁶ Una completa bibliografía, a falta de algún trabajo publicado con posterioridad, se puede encontrar en: R. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, *Informe bibliográfico sobre termalismo*, en 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. Ph. Rahtz*, en *Antigüedad y Cristianismo XIII*, 1999 (1996), 523-525; a partir de ahora se citará, cuando sea necesario, esta obra y no la monografía de 1987 de la misma revista, ya que la primera constituye una puesta al día.

⁸⁷ J. BELMONTE, *La vía romana de Cartagena a Fortuna, por el puerto de Garruchal*, en A. GONZÁLEZ BLANCO (ed.), *Vías romanas del Sureste* (Actas del symposium celebrado en Murcia, 1986), Murcia 1988, 53-59; préstese especial atención a la ecuación planteada en la p. 54.

⁸⁸ Por las últimas investigaciones sería más preciso añadirle la categoría de «santuario monumentalizado» en el s. I d.C.: G. MATILLA SÉIQUER - J. GALLARDO CARRILLO - A. EGEA VIVANCOS, *El santuario romano de las aguas de Fortuna (el balneario de Carthago Nova)*, en *Mastia I*, 2002, 179-190.

⁸⁹ Destacan, por ejemplo, las aguas de Archena, Mula y Alhama. Una recopilación bibliográfica al respecto se puede encontrar, de nuevo, en: GONZÁLEZ FERNÁNDEZ 1999, 526-530.

⁹⁰ Traducción de I. VELÁZQUEZ - A. ESPIGARES, *Traducción al castellano de los textos de la Cueva Negra*, en *Antigüedad y Cristianismo XIII*, 1999 (1996), 470; la transcripción de la inscripción se encuentra en: M. MAYER, *La Cueva Negra de Fortuna (Murcia). Tituli Picti*, en *Antigüedad y Cristianismo XIII*, 1999 (1996), 416.

su hegemonía, estadísticamente hablando, dentro de los *tituli*, las ninfas debieron cumplir un rol importante en el imaginario de esta cueva-sanuario. Estas diosas ecológicas de funciones diversas y mortales, para los griegos asociadas al elemento líquido en su variante de Náyades⁹¹, adquieren en el mundo romano un carácter exclusivo en este último sentido, por lo que su culto se localiza sobre todo en las fuentes con propiedades medicinales⁹². De hecho, Díez de Velasco⁹³ presenta 35 testimonios de invocación a las ninfas en Hispania en contexto termal. En Cartagena se encontró una estatua de ninfa en el siglo XIX, hoy desaparecida; sin embargo, parece corresponder a un ambiente privado y pagano⁹⁴.

Cambiando de tercio, y debido al topónimo del municipio, el cual se remonta a época romana, es más que probable que el culto a Fortuna en el entorno de la cueva y el balneario contara con una especial relevancia⁹⁵, teniendo en cuenta, asimismo, que la faceta salutífera de esta diosa, bajo el epíteto *salutaris* o *balnearis*, está bien documentada⁹⁶. Recuérdese, además, el ara de Carthago Nova en la que se hallan representadas Fortuna y Esculapio, dios al que se podría hacer referencia en Cueva Negra en las inscripciones, como la citada anteriormente, en las que aparece la serpiente. Dios cuyo culto en la región debía ser conocido de sobra en el exterior, de tal manera que un sacerdote ebusitano de

⁹¹ M. HALM-TISSERANT - G. SIEBERT, *Nymphai*, en *IIMC* VIII 1, 891; GRIMAL 1982, 372-373.

⁹² E. ORÓ FERNÁNDEZ, *El balneario romano: Aspectos médicos, funcionales y religiosos*, en *Antigüedad y Cristianismo* XIII, 1999 (1996), 103; O. NAVARRE, *Nymphae*, en CIL DAREMBERG - E. SAGLIO (eds.), *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, 127.

⁹³ F. DÍEZ DE VELASCO, *Termalismo y religión. La sacralización del agua termal en la Península Ibérica y el norte de África en el mundo antiguo*, Madrid 1998, 86-100.

⁹⁴ J.M. NOGUERA CELDRÁN, *Una estatua de ninfa durmiente recostada, variante virinum, procedente de Carthago Nova (Cartagena, Murcia)*, en *AnMurcia* VII-VIII, 1991-92, 177-188; la relación con las ninfas que plantea González Blanco (*Los textos de la Cueva Negra y sus perspectivas histórico-religiosas*, en *Antigüedad y Cristianismo* XIII, 1999 (1996), 483) con respecto a las monedas de Carthago Nova que cuentan en su anverso con una figura expulsando agua por la boca (emisión IX de LLORENS 1994, 57-59 y 145; *RPC* 160-161) es valiente, por apartarse de la interpretación tradicional, y atractiva, pero no es admisible, ante todo, porque la figura representada es masculina y no femenina.

⁹⁵ GONZÁLEZ BLANCO 1999, 510 y 512-513; A. GONZÁLEZ BLANCO, *La interpretación de la Cueva Negra (Fortuna, Murcia)*, en *El mundo púnico* 1994, 160 y 162.

⁹⁶ DÍEZ DE VELASCO 1998, 111-112; F. RAUSA, *Fortuna*, en *IIMC* VIII 1, 125; I. KAJANTO, *Fortuna*, en *ANRW* II 17.1, 512 y 514; además de las inscripciones germanas en las que bajo el epíteto *salutaris* se asocia a Esculapio e Higia (*CIL* XIII 7996), a los que se suman Júpiter, Apolo y Salus en la *CIL* XIII 6621, en Hispania, concretamente en Fuente de la Mortera (San Juan de Tremañes, Gijón), encontramos a la diosa bajo el epíteto *balnearis* acompañada por la fórmula *pro salute sua et suorum* (*CIL* II 2701).

Asclepio realiza una visita quizá oficial a la cueva en época flavia, como muestra la inscripción nº 14 (II/4)⁹⁷.

Dejando a un lado, y no por falta de interés, el tema de su pasado ibérico⁹⁸ y raíces púnicas⁹⁹, lo cierto es que entre el s. I y III d.C. se pintan en las paredes de Cueva Negra unos textos de reminiscencias virgilianas que no son votivos pero sí manifestaciones del culto, ya sea por obra de una élite cultural y urbana, plenamente romanizada pues, procedente probablemente de Carthago Nova¹⁰⁰, o de unos rapsodas al servicio del santuario y de los peregrinos¹⁰¹, estos sí, de cualquier condición socio-cultural. Todo ello en un espacio que por hallarse integrado en un complejo de aguas de poder curativo, por su proximidad al balneario, debió albergar, en palabras de González Blanco, un fervoroso culto a Esculapio, que incluiría el ritual practicado en *Asklepieia* y *Serapieia* de la incubatio¹⁰² y otras actividades derivadas.

4. Aun ilocalizado el templo de Esculapio por el momento, ha quedado reflejada la trascendencia de los cultos relacionados, de alguna u otra manera, con la salud en la ciudad de Carthago Nova al menos durante época republicana y altoimperial. Existen testimonios tanto en el entorno oficial como particular. No obstante, antes de extraer cualquier conclusión de carácter general, más aún cuando ésta se enmarca en el fenómeno de la romanización, debe tenerse presente la diferencia conceptual existente entre religiosidad¹⁰³ y religión (*religio*). La religiosidad en el entorno de Cartagena relativa a las creencias salutaris se intuye endémica. Tan endémica como el paludismo que acechaba a la población

⁹⁷ A.U. STYLOW - M. MAYER, *Los tituli de la Cueva Negra. Lectura y comentarios literario y paleográfico*, en *Antigüedad y Cristianismo XIII*, 1999 (1996), 374-379; MAYER 1999, 413; VELÁZQUEZ-ESPIGARES 1999, 463-466; GONZÁLEZ BLANCO 1999, 488-489.

⁹⁸ Tanto de la cueva como del balneario: J. SANMARTÍN ASCASO, *Grafías iberizantes en los textos de la Cueva Negra*, en *Antigüedad y Cristianismo XIII*, 1999 (1996), 449-452; A. GONZÁLEZ BLANCO - R. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ - F. FERNÁNDEZ MATA LLANA, *El Balneario de Fortuna. Un caso arquetípico de continuidad cultural*, en M.J. PÉREX AGORRETA (ed.), *Termalismo antiguo* (Actas del I Congreso Peninsular, Arnedillo, La Rioja, 1996), Madrid 1997, 318.

⁹⁹ A.U. STYLOW, *La Cueva Negra de Fortuna (Murcia), ¿un santuario púnico?*, en *Religio Deorum* 1993, 449-460; M. MAYER, *La pervivencia de cultos púnicos: el documento de la Cueva Negra (Fortuna, Murcia)*, en *L'Africa romana* (Atti del VII convegno di studio Sassari, 1989), Sassari 1990, 695-702.

¹⁰⁰ STYLOW-MAYER 1999, 402-403.

¹⁰¹ GONZÁLEZ BLANCO 1999, 510-511.

¹⁰² GONZÁLEZ BLANCO 1999, 497 y 508.

¹⁰³ Las creencias individuales, lo entendido como *supersticioso* en sentido romano estricto: SCHEID 1991, 141.

a causa de la insalubridad de la costa, centrada sobre todo en El Almarjal¹⁰⁴, y que si hacemos caso a A. Beltrán¹⁰⁵, aún causaba estragos en los años cuarenta del pasado siglo. Asimismo, no deberían descartarse las afecciones propias de la actividad minera y metalúrgica, como ha puesto de manifiesto recientemente Fernández Jurado a propósito de Tartessos¹⁰⁶. ¿Acaso se debe interpretar en este sentido la emisión I de la serpiente y los lingotes?, ¿o es simplemente una asociación entre el poder político-económico y religioso de la ciudad?

Sea lo que fuere, lo cierto es que la oligarquía romana fue, evidentemente, consciente desde el principio de esta religiosidad y se valió de ella. Comenzaría así su habitual y sistemática actividad sincretizadora, en la que Esculapio y Salus asumirían al Eshmun púnico y a las divinidades indígenas correspondientes. La adopción *oficial* de esta religión individual se puede observar en las primeras emisiones monetales de la ciudad y en el ara conservada en Barcelona. Pero el poder romano se enfrentaba aquí a un *cocktail* cultural más amplio y dinámico, que incluía divinidades algo *underground* para este período como Isis-Serapis y Atargatis, introducidas por comerciantes y libertos tanto orientales como itálicos (campesinos en su mayoría). Estas deidades, desvinculadas del mundo indígena, no resistían un sincretismo tan rotundo, entre otras cosas, porque en Cartagena cumplirían funciones tan diversas como la protección de la navegación y, por supuesto, de las enfermedades. Resulta esclarecedor el hecho de que sean dos eminentes puertos comerciales como Emporion y Carthago Nova los primeros en conocer, y con bastante diferencia de tiempo con respecto al resto de ciudades hispanas, el culto a estas divinidades nilóticas. De este modo, estos dioses se convertirían, como ha señalado J. Alvar¹⁰⁷, en un elemento romanizador más, instrumentalizados por el poder para integrar en el sistema ideológico oficial a aquellos que no encontraban su lugar en una religión tradicional cuyas deidades, al igual que el resto de integrantes de la comunidad, se encontraban, con matices, sometidas a los magistrados¹⁰⁸. Al mismo tiempo, la oligarquía romana, siguiendo la inercia aculturizadora propia de la romanización, y

¹⁰⁴ Un estudio de esta laguna litoral puede encontrarse en: M. LILLO CARPIO - A. LILLO ALCARAZ, *El área lagunar de Cartagena*, en *Historia de Cartagena* 1987, 33-39.

¹⁰⁵ BELTRÁN 1947-48, 218; ID. 1948, 200-202.

¹⁰⁶ J. FERNÁNDEZ JURADO, *Minería y metalurgia en Tartessos*, en *Argantonio. Rey de Tartessos*, Sevilla 2000, 142.

¹⁰⁷ ALVAR 2002, 72; ALVAR - MUÑIZ GRIJALVO 2002, 248.

¹⁰⁸ SCHEID 1991, 42-43.

por las propias circunstancias que motivaron a la población originaria, acabaron padeciendo esa misma religiosidad. Así, el balneario de aguas terapéuticas y la cueva-santuario de la vecina Fortuna, que habían sido desde siempre lugar de peregrinaje, lo hacen suyo, monumentalizando lo primero en el siglo I d.C. y desarrollando una extravagante actividad cultural y cultural en la Cueva Negra. Pero el ciclo no acaba aquí, ya que este balneario-santuario frecuentado por itálicos, militares en parte¹⁰⁹, procedentes de Carthago Nova¹¹⁰, se erigirá, como ya apuntó González Blanco¹¹¹, en foco de romanización del *hinterland* indígena.

¹⁰⁹ La relación entre el ejército y el culto a Fortuna en ambiente balnear se encuentra argumentado en: S. PEREA YÉBENES, *Baños para soldados y el culto a Fortuna*, en *Termalismo antiguo* 1997, 149-167.

¹¹⁰ Las razones las aportan MATILLA SÉIQUER ET ALII 2002, 187-189.

¹¹¹ GONZÁLEZ BLANCO ET ALII 1997, 323.