

“ROMANA PIETAS ET RELIGIO”

MANIFESTACIONES EN EL TERRITORIO ONUBENSE

NURIA DE LA O VIDAL TERUEL

ÁREA DE ARQUEOLOGÍA. UNIVERSIDAD DE HUELVA

✉: nvidal@uhu.es

ANALES
DE ARQUEOLOGÍA
CORDOBESA
NÚMERO 19 (2008)

PÁGS. 71 - 98

RESUMEN

En este artículo se hace un recorrido por las diferentes manifestaciones que ofrece la religiosidad de época romana en el territorio onubense. A partir del análisis de variadas fuentes arqueológicas (epigráficas, numismáticas y escultóricas) se observa como durante el período romano, este lugar, ciertamente excéntrico de la *Provincia Baetica*, adoptó las mismas costumbres que otros ámbitos cercanos, de manera que también en este área podemos hablar de cuatro grandes conjuntos de cultos: los Oficiales (entre los que se incluyen el culto Imperial y Dinástico, y la Tríada Capitolina), un amplio muestrario de Dioses del Panteón romano (donde podemos encontrar a Marte, Diana, Silvano, los *Dii Manes*, etc), una mínima representación de cultos orientales a través de un posible culto a Isis en la zona norte, y finalmente, algunas manifestaciones enraizadas con la tradición indígena o prerromana. En última instancia estas prácticas no son sino el reflejo de un nuevo orden político y social que afianza sus formas de poder mediante la instauración de un orden religioso paralelo.

Palabras clave: Religiosidad romana; cultos romanos; dioses romanos; arqueología romana; territorio onubense; Huelva.

ABSTRACT

In this article several archaeological evidences about roman religion from Huelva's territory (Spain) are analysed. These archaeological sources (epigraphic, numismatic and sculptural) show us the similar customs that other nearby areas, in this place, certainly eccentricly of the Province Baetica, during the Roman period. In this area is possible to speak about four big sets of worships: the Officials –Imperial and Dynastic worship, and the Triad Capitolina–, a gods' wide sample of the Roman Pantheon (*Mars, Diana, Silvanus, the Dii Manibus*), a minimal representation of oriental worships across a possible worship to Isis in the north area, and finally, some manifestations related whit indigenous tradition. In last instance these practices are not but the reflex of a new political and social order that guarantees its power on a religious parallel order.

Key words: Roman religion; Roman worship; Roman gods; Roman Archaeology; Huelva (Spain).

INTRODUCCIÓN

Una de las parcelas del comportamiento humano en las que la relación ideología-poder se hace más evidente es, sin duda, la que se relaciona con el hecho religioso, en cualquiera de sus manifestaciones o ámbito cronocultural. Desde que los grupos humanos tomaron conciencia de la finitud de su existencia y de las complicaciones asociadas, se generó, como reacción individual y posteriormente como un comportamiento socializado, la necesidad de crear unos seres superiores, llamémosles dioses o divinidades, encargados de dar explicación a todo lo inexplicable y, de paso, de tutelar al ser humano en su andadura diaria. Enseguida, a partir de aquí, se va a generar como consecuencia directa la segregación de ciertos elementos del grupo encargados de la conexión con dichos seres superiores, punto de partida para la formación de las élites religiosas que tan importante papel jugaron en el mundo antiguo como aglutinadoras del poder político, social, económico y cultural.

Así pues, en casi todas las sociedades “unos pocos” se han encargado de construir todo un mundo de teorías [entiéndase creencias o dogmas sin posibilidad de contrastación empírica] destinado a dar respuesta a esas interrogantes y que además ha servido

para justificar el mantenimiento de un grupo ciertamente privilegiado y encargado de controlar al resto, so pretexto de haber sido ungi-do por algún ente superior para desempeñar tal misión de destacados tintes mesiánicos. Pues bien, a partir de un hecho tan cierto como el que da comienzo a estas líneas se ha constituido lo que modernamente entendemos como “arqueología de la religión” y que tiene su campo de acción en todas aquellas manifestaciones materiales que esconden, de alguna u otra manera, formas de pensamiento y acción ligadas con el sentimiento religioso en cualquiera de sus facetas posibles.

Que la religión en cualquiera de sus manifestaciones o épocas históricas lleva aparejado un fuerte componente de poder no es algo nuevo ni que tenga que ser argumentado con demasiado esfuerzo ya que parece un hecho evidente desde que el hombre adquirió su condición de ser social, compartiendo miedos y esperanzas con otros seres afines. No obstante, esa relación entre poder y religión se revela de amplias y diferentes maneras, razón por la cual su expresión puede ser más o menos evidente para los arqueólogos, historiadores, antropólogos o sociólogos. En el caso que nos ocupa, la Antigüedad Clásica, el binomio poder-religión constituye una de sus principales características y, a poco que reparemos en el ingente legado de Roma por lo que fueron sus posesiones imperiales, se evidencia de forma clara, especialmente en sus realizaciones arquitectónicas, escultóricas o numismáticas¹. Ahora bien, no deja de ser menos cierto que ese componente ideológico resulta más fácilmente detectable en el primero de los ejemplos (la arquitectura religiosa íntimamente relacionada con las élites de poder político y/o religioso), re-

¹ “La religión oficial de Roma era un racimo de creencias que se expresaban por medio de un complejo sistema de instituciones y rituales... La supervisión de la religión del Estado se hallaba en manos de las autoridades políticas. Los sacerdocios eran desempeñados por los mismos hombres que ocupaban cargos políticos. En Roma, como en otras sociedades, **las instituciones y prácticas religiosas reflejaban las relaciones de poder** que se daban en el seno de la comunidad y justificaban el orden existente...” (Garnsey y Saller, 1991, 193).

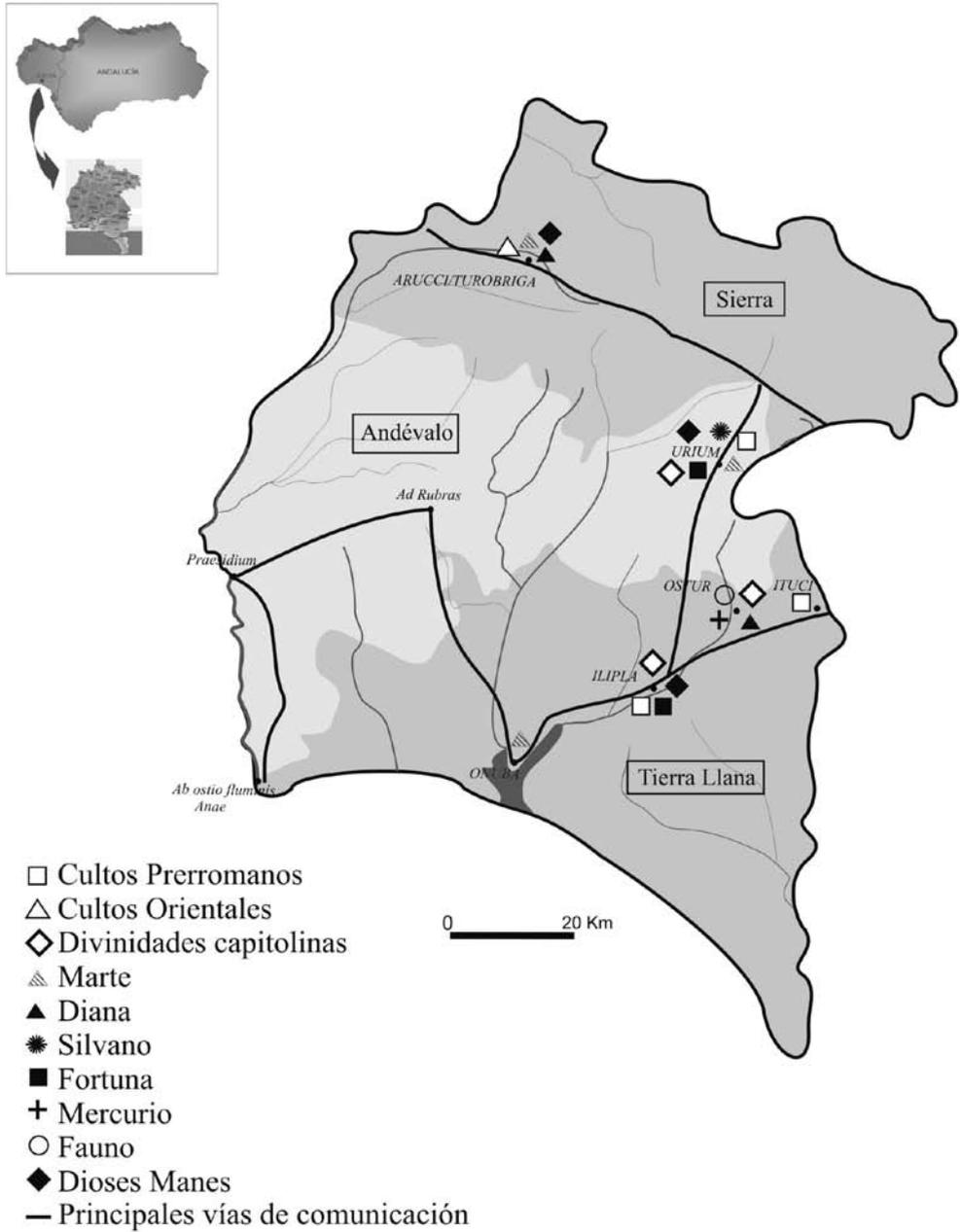


Fig. 1. Plano del territorio onubense con indicación de las manifestaciones religiosas de época romana.

sultando algo más compleja en el campo de las evidencias plásticas o incluso monetales, habida cuenta de la simbología empleada en algunas de ellas sobre cuya significación no existe pleno consenso entre los diferentes sectores de la investigación al compartir varios, aunque complementarios significados. Esta ambigüedad de significados puede incluso acentuarse cuando de manifestaciones materiales de carácter privado se trata.

De manera genérica, la religión romana es una religión cultural, es decir, se basa en la repetición metódica de una serie de ritos legados por la tradición. Estas ceremonias sobre las que se vertebra la religión sirven para establecer una relación entre dioses y hombres, y su fin es mantener la *pax deorum*, las relaciones de buen entendimiento, de *amicitia*, entre unos y otros. Por lo general, el culto

era preventivo, es decir, no era necesaria la ruptura de esa *pax* para que se celebrasen las ceremonias ordinarias (Barrio de la Fuente, s/f). Con sus rituales, los romanos buscaban la seguridad de no tener que enfrentarse con la voluntad adversa de los dioses², y sus relaciones con ellos se establecen por medio del sacrificio y la plegaria, indisolublemente unidos: se entrega algo a los dioses y a la par se solicita algo, según la fórmula contractual *do ut des*, de manera que las relaciones con los dioses están perfectamente establecidas para evitar la ineficacia del culto³. De cualquier forma, hay un aspecto que debe ser tenido en cuenta para entender en toda su amplitud las manifestaciones religiosas de época romana en cualquiera de sus posibilidades (epigráficas, arquitectónicas, etc) y es la doble característica privada y pública que llevan aparejada, dado que estos testimonios esconden, por un lado, un carácter privado, en tanto constatan una realidad que subyace en el interior del hombre, especialmente antiguo, y por otro, pueden revelarse como una pantalla, que asegura una buena imagen y con ello grandes posibilidades de ascenso social (Del Hoyo Calleja, 1992, 307).

² I R.A. Rappaport (2001) define el "ritual" en cualquier contexto religioso como *la ejecución de secuencias más o menos inmutables de actos formales y de expresiones no completamente codificados por quienes los ejecutan* (P.56). En todo ritual concurren una serie de características: su codificación por alguien diferente de los participantes, su formalidad entendida como decoro, su inmutabilidad, su ejecución, y su formalidad entendida como contraste con lo funcional (Pp 66-92).

³ Según J. Guillén, en este contexto de temor constante ante la divinidad era difícil que el romano amara a sus dioses. En palabras del mismo ... "*En esta religión no cabían las emociones afectivas; toda ella estaba reducida a un ceremonial, fijado en sus más mínimos detalles y que había que seguir y obedecer.*" (Guillén 2001, III, 32-33). Con ello se conseguía hacer efectivo el concepto de *Pietas* entendida como "*...la justicia para con los dioses, es decir la ejecución obsecuente y precisa de todo lo que les es debido o se sabe que les resulta gustoso, con el fin de predisponerlos a que correspondan con lo que de ellos se espera. Frecuentemente oración y sacrificio van acompañados de un voto que en el fondo es un contrato a vencimiento aplazado. El fiel expone claramente a los dioses lo que solicita de ellos, y lo que él se compromete a realizar cuando haya obtenido lo que desea.*" (Id, 33).

DIVINIDADES Y CULTOS EN LA RELIGIOSIDAD ROMANA ONUBENSE

A partir de las consideraciones anteriores, mostramos a continuación cuál era el panorama de la religiosidad romana en el territorio onubense (**Fig. 1**), entendiendo como tal *el conjunto de creencias y prácticas culturales en honor de los dioses oficiales o privados de los romano-italicos por oposición a los dioses*

que recibían culto en la Península prerromana (Mangas Manjarrés, 1985, 627). En este último extremo, el hecho de la superposición, sustitución de unas prácticas indígenas por otras itálicas, o en su caso el sincretismo, no es sino el exponente máximo del dominio cultural de un pueblo sobre otro, para el primero de los cuales el control sobre el imaginario colectivo ligado a lo desconocido o el más allá [a fin de cuentas eso es la religión humana] asegura en cierta medida un poder efectivo y de índole más variada (político, social, cultural en definitiva) que es el que sustenta en última instancia su dominio sobre aquél.

1) CULTOS OFICIALES

Los cultos oficiales del Imperio romano fueron la diosa Roma, el Emperador y los dioses imperiales⁴ y la Tríada Capitolina integrada por Jupiter, Juno y Minerva. Los datos que muestran el grado de adopción de estos cultos en nuestro ámbito de estudio, aunque no son abundantes, sí permiten sostener, como venimos defendiendo desde hace algún tiempo (Vidal Teruel, 2001, 2002, 2007), la plena romanización del territorio onubense en todos sus ámbitos posibles.

DIVINIDADES CAPITOLINAS. JÚPITER/JUNO/MINERVA

Júpiter, Juno y Minerva podían recibir culto de manera independiente, dado que eran divinidades con su propia advocación, pero también podían recibirlo de modo conjunto, en cuyo caso se convertían en miembros de la Tríada Capitolina, que representaba junto con el emperador y Roma la religión oficial

del Imperio, cuyo culto fue promocionado desde los poderes políticos del Estado como elemento de cohesión entre los lugares conquistados. Respecto a esta Tríada Capitolina tenemos manifestaciones aisladas de cada uno de sus miembros repartidas por varios ámbitos onubenses.

El culto a Júpiter, bajo el epíteto *Optimus*, se pone de manifiesto a través de un epígrafe procedente de Riotinto, consistente en una placa de mármol de vetas rojizas (AE 1965, 302/ILER, 164/HAE 2178/ CILA 28)⁵ que porta en su frente una inscripción dedicada a *Jupiter Optumo Maxumo* por parte de un *Collegium Salutarem*. Dada la gran importancia que los romanos adjudicaban al correcto enterramiento de los cadáveres como condición indispensable para el descanso eterno del alma del difunto, y teniendo en cuenta lo oneroso de esta actividad sobre todo para las clases más desfavorecidas que corrían el riesgo de no poder atender a estas

⁴ El culto imperial y dinástico constituye uno de los principales testimonios de la adaptación al sistema de vida romano por varias razones. En primer lugar es un fenómeno de carácter típicamente urbano y en segundo lugar y derivado de lo anterior, constituye un síntoma inequívoco de inclusión en el sistema sociopolítico y sociocultural romano al ser una de las principales manifestaciones cívico-religiosas ligada al funcionamiento de las ciudades. En la Península Ibérica el culto imperial es adoptado a partir de la época augústea, cuando, una vez concluidas las guerras civiles y contra los indígenas, Augusto adquirió la categoría de pacificador dotado de un sentimiento místico y religioso altamente beneficioso para su proyecto de gobierno unipersonal. No obstante, no vamos a desarrollar en este trabajo aspectos relacionados con el culto imperial en el territorio onubense al ser objeto de un artículo monográfico contenido en este mismo volumen a cargo de J. M. Campos Carrasco.

⁵ I AE (L'Année Epigraphique, 1888 y ss); ILER (Inscripciones Latinas de la España Romana, 1972); HAE (Hispania Antiqua Epigraphica, 1950 y ss); CILA (Corpus de Inscripciones Latinas de Andalucía: González Fernández, 1989).

necesidades –no solo de sepultura, sino los ritos del banquete funerario o las exequias –, durante la época de Claudio fue autorizada, mediante senadoconsulta, la creación de colegios funerarios, que tenían como finalidad proporcionar a sus miembros más humildes (*tenuiorum*) un enterramiento digno (Santero Santurino, 1978). Dentro de estos *Collegia Funeraticia*, existían diferentes asociaciones denominadas *collegia salutaria* y *cultores deorum*. La inscripción procedente de Riotinto, actualmente depositada en el Museo Provincial de Huelva (**Fig. II**) responde a la primera categoría, esto es, una asociación cuyos fondos económicos se destinaban a las necesidades funerarias de sus miembros, pero no parece que a la atención médica, como podría intuirse de la alusión a la salud del epíteto *salutare*. Si atendemos al contexto en que aparece esta inscripción, un área po-

blada básicamente por trabajadores adscritos a la explotación minera, donde el índice de mortalidad adulta, e incluso infantil, debía ser bastante elevado como consecuencia de las duras condiciones de trabajo y de habitabilidad, y que se corresponde con el tipo de enterramiento mayoritario documentado en las necrópolis asociadas con las minas, constituidas básicamente por cententares de tumbas excavadas en el substrato y acompañadas de algunos elementos de ajuar cerámico común, lucernas, o vítreo, la existencia de esta asociación cobra pleno significado y parece lógico que no se hayan encontrado hasta el momento en otros lugares del territorio onubense⁶.

Así pues, la adición de los epítetos *Optimus Maximus* junto a la denominación de este dios constituía la prueba de su veneración como miembro de la tríada capitolina (cuando era adorado por separado como divinidad celeste aparecía mencionado solamente mediante el nombre Júpiter). Ante ello se plantea la duda sobre la existencia de un templo capitolino en el área minera de Riotinto, cuestión por el momento descartable a falta de indicadores que la sustenten⁷, a lo que se une además la adscripción social de los devotos de este dios, básicamente compuesta de un lado por indígenas y libres no ciudadanos y de otro por miembros del ejército o libertos imperiales. En este sentido no puede tampoco olvidarse que los militares romanos destinados en *Hispania*, como todos los del Imperio, tenían como propio el culto a los viejos dioses tradicionales de Roma. Con esta premisa es normal que el dios que recibió más culto fuera *Iuppiter*, en su advocación de *Iuppiter Optimus Maximus* o dios supremo y supremo protector de Roma, a la que en última instancia servían (Sagredo

⁶ No obstante, aunque la finalidad principal de estas asociaciones era de atención funeraria para los más desfavorecidos, no faltan autores que consideran también una segunda finalidad puramente religiosa evidenciada a través del culto a la divinidad protectora a la que se acogían (Blanco Freijeiro, 1962), en este caso Júpiter, como miembro de la Tríada Capitolina por la adición de los epítetos *Optimus Maximus* (Mangas, 1991, 328), cuyo culto, según J. Toutain (1911/1967, 196) es más intenso en aquellos lugares donde el desarrollo de la vida municipal era mínimo o no existía, circunstancia perfectamente aplicable en el caso del Andévalo onubense donde el nivel de evolución urbana y ordenamiento municipal en época romana es prácticamente desconocido en comparación con el resto del territorio, en especial la Tierra Llana y los Picos de Aroche (Vidal Teruel, 2001; 2007).

⁷ En este sentido parece existir cierta correlación con la situación observada al respecto en el *Conventus Emeritensis*, donde el análisis de los testimonios sobre el culto a *Jupiter Optimo Maximo* revela los principales elementos que caracterizan el peculiar culto que recibe IOM en este área: su expansión fuera de los municipios y colonias, la ausencia de Capitolio, o la importancia de los elementos onomásticos indígenas y de los *peregrini*, entre otros (Romero Pérez, 1994).



Fig. II. *Inscripción dedicada a Jupiter Optumo Maxumo procedente de Riotinto y depositada en el Museo de Huelva*

y Jiménez, 1996, 291). Y es que, precisamente, Júpiter en sus diversas advocaciones (*Iovi*, *Iovi Optimo Maximo*, *I.O.M.*, *Iovis O.M.*, *I.O.M. Conservator* - “Protector”, *Iovis Augustus Ultor* - “Vengador”, etc, aunque con una cierta predilección por su calidad de *Optimus Maximus*), como dios principal del panteón romano, es el representante de la religión y el culto oficial de Roma, por lo que su devoción es, aparentemente, síntoma de una profunda romanización⁸.

Un detalle que merece ser comentado siquiera brevemente sobre esta inscripción se centra en la propia fórmula de la misma: la utilización de la variante **Optumo Maxumo** se revela como una práctica poco extendida por la Península Ibérica. De las inscripciones de que se tiene constancia hasta el momento

en todo el Imperio⁹, tan sólo cuatro pertenecen al contexto bético (Riotinto, Monturque

⁸ Sin embargo esto ha sido cuestionado por algunos sectores de la investigación, ya que las dedicatorias a Júpiter en *Hispania* son más frecuentes en las zonas donde la pervivencia de elementos prerromanos es más fuerte. Esto puede explicarse por una combinación de diversas causas: por su carácter oficial, que pudo ser percibido como símbolo de la nueva situación política; por la amplitud de los poderes y funciones que se le atribuyen; por el deseo de emular las costumbres del pueblo conquistador; o por simple sincretismo religioso, es decir, una identificación de este dios con divinidades indígenas; etc. (Morales Hernández, http://www.islabahia.com/aprodebur/Arevacos/32_enero2008/32unaarula.htm).

⁹ Un total de 17 ejemplares en Epigraphik-Datenbank Claus/Slaby EDCS (http://compute-in.ku-eichstaett.de:8888/pls/epigr/epigergebnis_de); por su parte en la base de datos Hispania Epigraphica aparecen recogidas un total de 18 (http://www.ubi-erat-lupa.austrogate.at/hissep/public/search_simple.php).

–Córdoba–, Antequera y Villanueva del Río y Minas –Sevilla–), una a la Gallia Narbonensis, cuatro a la Tarraconense y el resto se concentra en ambientes Lusitanos. En este punto resulta bastante atractivo pensar como la introducción de esta variante del epíteto *Optimo Maximo* en Riotinto podría haber estado ligada a la presencia de gentes venidas de estos ámbitos para incorporarse al trabajo de las minas y cuyo origen se evidencia a través de la epigrafía funeraria (Blanco, 1962; Blanco y Luzón, 1966; González Fernández, 1989). En cuanto a la posible relación de esta costumbre con una falta de pericia del *scriptor*, o por el contrario con un síntoma de aparente arcaísmo (Blanco, 1962), nos decantamos por su conexión con un fenómeno fonético de vacilación u/i que no necesariamente responde a un criterio cronológico sino que más bien podría relacionarse con formas fonéticas derivadas del latín vulgar que se mantienen incluso hasta el siglo III¹⁰, tal y como se evidencia en la cronología de la inscripción de Monturque (Córdoba)¹¹, y que

¹⁰ La vacilación u/i se inicia ya en el siglo II a. C. y en el I a. C. se generaliza, pero ello no implica que el timbre i elimine por completo al timbre u a partir de ese momento, por lo cual no siempre la aparición del timbre u permitirá datar determinadas inscripciones en fechas tempranas de los siglos II-I a. C., ya que se mantiene en inscripciones de los siglos I-II e incluso III d. C. En este sentido no debe olvidarse que los fenómenos fonéticos en textos literarios no funcionan exactamente igual que en textos epigráficos, pues en estos últimos afloran más las tendencias fonéticas del latín vulgar, mientras en los primeros del latín clásico y literario (Agradecemos al Profesor Juan Ruiz Acevedo sus indicaciones sobre la valoración fonética y gráfica de esta inscripción).

¹¹ | <http://www.aytomonturque.org/museo/pdf/Infomuseo5.pdf>

¹² Ésta es también la cronología que presenta el Santuario construido para su culto en el Aventino, en Roma, probablemente el mejor documentado en todo el Imperio (Beard, North and Price, 1998, Vol. I, 275).

hay que entender en el contexto de la población de baja condición social, que acude a las minas de Riotinto y que se sitúa bajo la protección de un *collegium funeraticium* ligado a Júpiter como Dios Supremo.

Pero el culto a Júpiter se presenta además bajo otra forma de expresión y concepción como se pone de manifiesto a propósito de la aparición de manos de bronce que son identificadas como una representación del culto a Júpiter Dolicheno, originario de Doliche, en el norte de Siria, y cuya adopción en la parte occidental del imperio, se encuentra tanto en contextos civiles como militares (Beard, North and Price, 1998, Vol. I, 275).

De los escasos veinte ejemplos que se conocen en todo el Imperio, uno de ellos procede de Riotinto. Consiste en una mano izquierda de bronce –también es ésta una novedad ya que las restantes son manos derechas (**Fig. III**)–, que representa con su palma extendida el gesto de la mano benefactora, tradición siria que adoptan ciertos cultos místéricos y que parece haber sido acogida especialmente por soldados establecidos en las fronteras oriental y norte del Imperio, especialmente entre el Danubio y el Rin. Ofrece una cronología de mediados del siglo II-primer cuarto del siglo III d.C.¹² y su hallazgo en el área de Riotinto podría obedecer, bien a la presencia de ciertos elementos militares procedentes de los lugares de origen de este culto, o bien, como indicio de la actividad comercial relacionada con las explotaciones mineras (Perea, 1995), sin descartar que pudiese haber sido utilizado como elemento de religiosidad personal, sin que por el momento sea posible concluir la posible existencia de santuario alguno dedicado a este dios.



Fig. III. *Mano de bronce relacionada con el culto a Júpiter Dolicheno procedente de Riotinto y depositada en el Museo de Huelva*

Por su parte, la Tierra Llana ha proporcionado el único ejemplo de culto a Minerva a través de un epígrafe procedente de *Ilipla* (Niebla) donde un decurión adscrito al municipio iliplense dedica a la diosa juegos circenses en su honor¹³ (CIL II 954/ CILA 73). Para la mayoría de los investigadores la presencia de epigrafía alusiva a la diosa Minerva es la prueba de la existencia de un capitolio donde se le rindiera culto junto con la otra pareja de dioses –Júpiter y Juno–. Sin embargo, actualmente no existe constancia arqueológica sobre la existencia de este capitolio en *Ilipla*, lugar del hallazgo epigráfico. Únicamente se

dispone de algunos elementos aislados fustes de columnas, capiteles traianeos y adrianeos que hacen pensar en la situación de este pedestal en el foro de *Ilipla* y relacionado con un templo capitolino, del que no se tienen más evidencias, pero cuya construcción podría contextualizarse dentro del amplio programa de monumentalización ligado su proceso de municipalización a partir de época Flavia (Pérez, Campos y Gómez, 2000; Campos, Gómez y Pérez, 2006) –Fig. IV–.



Fig. IV. *Capiteles de Ilipla (Niebla)*

¹³ | No se tiene constancia arqueológica de la presencia de un anfiteatro en las inmediaciones de *Ilipla*, si bien de su entorno procede una *tessera gladiatoria* (CILA 72) que ha sido relacionada con esta actividad (González Fernández, 1989).

Lo que sí parece claro es que al igual que en el resto de *Hispania*, el culto a *Minerva* tuvo una expansión fundamental en ciudades intensamente romanizadas por parte de individuos integrados de lleno en el modo de vida romano, pertenecientes a la aristocracia cívica o militar, como se manifiesta especialmente en el caso bético (Delgado, 1993)

Respecto a Juno también disponemos de un único testimonio alusivo a esta diosa a través de otro pedestal de mármol, procedente de *Ostur* (CIL II 1267/ CILA 81), y pueden extraerse las mismas conclusiones sobre la implicación de sus adeptos en cargos cívicos integrados en lugares intensamente romanizados. En este caso los dedicantes son un matrimonio, por un lado, un cargo cívico y militar adscrito a la tribu *Galeria*, portador del *tria nomina*, que hizo una ofrenda de una estatua de cien libras de plata, y por otro, su esposa, que además de este pedestal dedicado a Juno Regina costeó un banquete público para personas de ambos sexos. Esta inscripción contiene varios elementos que llevan a interpretarla como un acto religioso básicamente “oficialista”. La alusión a Juno con el epíteto de *Regina* la identifica como esposa de Júpiter Óptimo Máximo y por tanto como dueña del mundo, y a su vez la dota de un fuerte componente político (Delgado, 1993, 342). Estas

circunstancias unidas al hecho de que aparezca un hombre como dedicante redundan en su carácter oficial y político que se observa en algunas otras inscripciones de la Narbonense (Mirón Pérez, 1996, 253), ya que lo habitual suele ser que Juno, como divinidad protectora de las mujeres, personificación del ciclo femenino y diosa-madre de la religión romana sea invocada básicamente por devotas de sexo femenino. El hecho por tanto de su invocación por un hombre, ligado a la actividad cívica y militar¹⁴, habría de ser interpretado por tanto desde su carácter oficial relacionado con el culto a la tríada capitolina. Paralelamente, tampoco puede dejarse de lado su interpretación como diosa del matrimonio al ser ella misma esposa de Júpiter el dios supremo y por tanto el símbolo de las matronas romanas (Rodríguez Cortés, 1991, 32). Desde el punto de vista de las implicaciones arquitectónicas, esta inscripción relativa a una tríada capitolina es la única que por el momento permite intuir la existencia de un *capitolium* en el núcleo urbano de *Ostur*, cuestión que lógicamente sólo una intervención arqueológica podría resolver definitivamente.

Así pues, con respecto al culto a la tríada capitolina en el territorio onubense, disponemos de testimonios epigráficos que transmiten su existencia, pero las evidencias arqueológicas que fundamenten la construcción de capitolios en los foros de las ciudades de donde proceden dichas inscripciones (*Ilipla, Ostur*) están aún por llegar.

2) DIOSES DEL PANTEÓN ROMANO

MARTE

Testimonio privado del culto a este dios es una figurilla de bronce procedente de Rio-

¹⁴ El dedicante, Marco Calpurnio Séneca desempeñó los cargos de Primipilo de la legión I *Adiutrix*, Procurador de Lusitania y Vetonía y Prefecto de la flota pretoria de Rávena y de Misena, Su destacado *cursus honorum* puede seguirse a través de cuatro inscripciones que aluden a su origen bético y específicamente hispalense (Delgado, 1993, 348). La cronología de la inscripción sería anterior al año 134 d. C. (González Fernández, 1989, 149; Delgado, 1993, 49; entre 129-134: Andrés Hurtado, 2005, 146; 458), momento en el que accede al cargo de *praefectus classis praetoriae Misensis*, y que no aparece recogido en esta inscripción.

tinto que muestra a un dios Marte desnudo portando casco de alta cimera y clámide al hombre izquierdo (González y Pérez, 1987; Oria y Escobar, 1994)¹⁵.

Algo menos explícitas se muestran algunas acuñaciones monetales procedentes de la ceca de *Onuba*, que aludirían en su iconografía –cabeza masculina galeada– a un jefe o héroe militar o más bien a un dios de la guerra, posiblemente Marte (Chaves y Marín, 1981; Keay 1992, 156). De cualquier modo, no siempre la presencia del dios Marte en acuñaciones implica necesariamente la adopción de su culto (Chaves y Marín, 1981), ya que esta divinidad resultaba muy familiar en aquellas zonas donde se realizan amonedaciones debido a la presencia de elementos militares encargados del control y protección de las cecas y que habrían asimilado totalmente los cultos relacionados con la guerra, sin que ello supusiera la adopción de estos por el resto de la población.

DIANA

El culto a Diana se manifiesta en el territorio onubense a través de la epigrafía, cuyo testimonio más claro consta en una inscripción procedente de Aroche, actualmente perdida, en la que se contiene la dedicatoria que se hace a *Baebia Crinita*, sacerdotisa turobrigense, por haber erigido un templo dedicado a Apolo y Diana y haber organizado un banquete público a sus expensas (CIL II 964/CILA 5)¹⁶.

Independientemente de este testimonio dedicado a Diana, relacionado posiblemente con el culto imperial, disponemos de otro indicio en el territorio onubense (CILA 83), procedente de la actual población de Man-

zanilla, donde es habitual la aparición de importantes restos arqueológicos (columnas, capiteles; aunque el lugar de origen último se encuentre posiblemente en la romana ciudad de *Ostur*), que consiste en un pedestal funerario de piedra arenisca, actualmente depositado en el Museo de Huelva, que conserva completa una inscripción dedicada a *Diana Augusta* por parte de *Rantulana Priscila*, que dedicó una estatua a la diosa en recuerdo de su hija *Fabia Prisca*¹⁷ (Fig. V).

Sobre su origen, otras hipótesis (Canto, 1979, 333) consideran que este epígrafe, aunque encontrado en Manzanilla, procedería de la también cercana *Ituci* –Tejada la Nueva–, argumentando la existencia de un culto a Diana, diosa de las ninfas y la caza, en todo el valle de Tejada, que sería a su vez herencia de una tradición semita de culto a la media luna que se mantiene en el emblema de Diana. En nuestra opinión, parece más acertado suponer, como hemos avanzado líneas atrás, que fue la cercana ciudad de *Ostur* el lugar que concentró las manifestaciones religiosas a *Juno Regina* y *Diana Augusta*, en el último caso apoyado además en la referencia concreta a un “decreto del ordo [municipal]:

¹⁵ | Por el contrario existe un epígrafe (CIL II 962/CILA 1), que muestra una vertiente pública o colectiva del culto a Marte en la ciudad de *Turobriga*. Consiste en un ara de mármol blanco que porta una inscripción –*MARTI AVG (usto) SACRVM*– interpretable como manifestación de culto a las virtudes imperiales augústeas (Etiénne, 1974, 336; Campos y Bermejo, 2007, 268), razón por la cual no vamos a tratarla en este trabajo: *Vide* nota 3.

¹⁶ | Su reciente interpretación como testimonio del culto imperial en *Turobriga* será tratada con detenimiento en el trabajo de J. M. Campos aludido a lo largo de estas páginas: *Vide* nota 3.

¹⁷ | Según Pérez Centeno (1990, 141), la dedicante sería una ciudadana ingenua que llevó a cabo su dedicación bajo la dinastía Severa en pleno siglo III d. C.



Fig. V. *Pedestal dedicado a Diana Augusta procedente de Manzanilla y depositado en el Museo de Huelva*

EX DECRETO ORDINIS", que autoriza la colocación de dicha estatua y que no deja lugar a dudas de su inclusión en las típicas actividades de evergetismo particular de los ciudadanos de un municipio romano. A ello hay que unir que no existen testimonios que permitan suponer la existencia de otra población con carácter de núcleo urbano en la actual Manzanilla, tan cercana a *Ostur*, con lo cual hemos de aceptar por el momento que fue esta última la que centralizó la actividad ciudadana de la campiña norte onubense y quien, una vez abandonada, surtió de elementos variados (constructivos y cerámicos) a las posteriores poblaciones vecinas.

Sobre la significación del culto a Diana existen algunas corrientes de opinión que ven su origen en cultos de carácter prerromano. Así por ejemplo, el culto a la luna era una de las manifestaciones de carácter prerromano que más destacaba sobre todo entre los pueblos del Norte (Blázquez 1986, 123); en este sentido, A. Canto ya planteaba hace algunos años (1979) la existencia de un culto de carácter lunar ligado a Diana en la vasta llanura que circunda la ciudad de *Ituci* (Tejada la Nueva). Según esta última, todo el valle que se extiende entre Paterna y Escacena recibe el nombre de Prado de Luna, y Luna es el nombre de la virgen que se venera en ambas localidades. La adopción del culto a la Luna podría haber sido producto de la población de carácter púnico asentada en este núcleo (Vidal Teruel, 2007), que incluso podría haberlo adaptado en sus acuñaciones monetales, en series que junto con el jinete a caballo, el astro de ocho rayos y el toro y las espigas de trigo presentan una media luna como motivo en los reversos. La argumentación de A. Canto continúa con la idea de que en época romana este valle debió seguir manteniendo su condición sagrada pero adaptada al culto a Diana como diosa de las ninfas y de la caza, apoyándose, además de en la continuación del nombre alusivo a la luna en la actual virgen, en la existencia de una inscripción procedente de Manzanilla que testimonia el culto a Diana (CIL 83). No obstante, independientemente de que este lugar tuviese un carácter sagrado o no, lo que sí parece unánimemente admitido es que en la Península Ibérica Diana se convirtió en una personificación de la luna, y que fue la zona occidental la que mayor aceptación mostró a este culto (Mangas Manjarrés, 1991; Galeano Cuenca, 1997).

Diana parece haber sido una de las diosas más veneradas en *Hispania*; se cuenta con testimonios que hablan de sus templos en León (CIL II 2660), *Segobriga* (CIL II 3091, 3092, 3093), y de su culto (21 inscripciones procedentes de la *Tarraconensis*; 3 de la *Lusitania* y 7 en la *Baetica* - Rodríguez Cortés, 1991). De ello parece desprenderse que esta diosa, contrariamente a lo que se pensaba hace algún tiempo (González Fernández, 1989) fue la segunda divinidad del panteón romano en popularidad dentro de la Península Ibérica, convirtiéndose en "*la gran diosa de la naturaleza salvaje*" (Vázquez Hoys, 1983, 333).

Sobre la naturaleza social del culto a Diana, se acepta generalmente la consideración de Diana como diosa ligada a la caza –diosa *silvestris*–, protectora de espacios abiertos y bosques, pero también se presenta como diosa de las clases plebeyas e incluso esclavas (Pena, 1981). Con los datos disponibles no podemos aplicar estas interpretaciones en ninguno de los casos hallados en el territorio onubense: en el caso del epígrafe de Aroche (CILA 5), la dedicante pertenece a la más alta categoría social que se manifiesta no sólo por sus posibilidades económicas sino por su condición de sacerdotisa y evergeta del núcleo turobrigense; en el otro caso, el epígrafe de Manzanilla (CILA 83), ni siquiera conserva datos sobre la dedicante, de la que sólo podemos intuir que pertenecía también a la élite urbana privilegiada del *municipium* donde solicita colocar su estatua.

No obstante, A. M. Vázquez Hoys (1994) ha estimado que existe una diferencia en la concepción de las propiedades del culto a Diana en función del sexo de los dedicantes. En este sentido, mientras que las mujeres la

adorarían como protectora de la fecundidad y la naturaleza, los hombres por su parte la adorarían como divinidad de la caza y los animales, sin descartar con ello su posible función de diosa benefactora y salutífera. En el territorio onubense resulta clarificador que los únicos testimonios del culto a Diana provengan de dedicantes femeninas, *Baebia Crinita* en *Turobriga*, y *Ratulana Priscila* en *Ostur* y en el segundo de los casos, ligado, además, al mundo funerario, lo cual nos invita a pensar en la adopción de su culto por parte de mujeres, bien posicionadas socialmente y dentro de un contexto claramente ciudadano/municipal (ya que por el momento no se han documentado evidencias que permitan extender dicho culto al mundo rural).

SILVANO

El único testimonio del culto a Silvano en el territorio onubense proviene de un busto en bronce hallado en la comarca minera de Riotinto, en cuyas cercanías se conserva actualmente en manos de un coleccionista particular (González y Pérez, 1987; Oria y Escobar, 1994; Oria Segura, 1999). Este Dios se veneraba en Roma como protector de los árboles, los bosques, los prados, los pastos, los jardines y los campos cultivados. Sin embargo, parece que en *Hispania* adquirió la condición de protector de la casa, los jardines y los campos cultivados que la rodean (Montero Herrero, 1985; Galeano Cuenca, 1997).

El rasgo principal del culto a Silvano fue su gran aceptación por parte de las capas más bajas de la población, especialmente de la mano de esclavos y libertos y estaba vedado a las mujeres. Esta circunstancia concuer-

da perfectamente con la caracterización poblacional de la comarca minera de Riotinto, integrada en su mayoría por trabajadores de baja extracción social como se desprende no sólo del tipo de enterramientos documentados en las necrópolis de Llano de los Tesoros o Stock de Gossan (Jones, 1980; Pérez Macías, 1987; 1998), sino incluso en la baja calidad formal y estética de los epígrafes funerarios asociados (González Fernández, 1989).

En otro orden de cosas, no parece que en el caso onubense, pueda relacionarse, como sostienen algunas opiniones, el culto a esta divinidad con el mundo urbano romanizado¹⁸, ya que nuestro único testimonio procede precisamente del área menos urbanizada del territorio, como hemos tenido ocasión de comentar en otro apartado de este trabajo.

FORTUNA

Conocemos la existencia de cultos a la diosa *Fortuna* únicamente por la aparición de dos figurillas de bronce y una joya.

De la primera, procedente de Riotinto, sólo se posee constancia documental a través de una publicación de W. Nash (1904), desconociéndose su paradero actual, aunque intuimos que debe haber pasado a formar parte de alguna colección particular británica, como tantos otros restos arqueológicos descubiertos durante la intensa explotación inglesa de las minas de Riotinto entre me-

diados del siglo XIX y comienzos del XX. Se sabe, no obstante, que ha perdido sus atributos salvo el extremo inferior de la cornucopia en el brazo izquierdo (Oria Segura, 1999). En cuanto a la segunda, procede de Niebla, desconociéndose también cualquier circunstancia sobre su hallazgo; actualmente se encuentra depositada en el Museo Arqueológico Nacional (Oria y Escobar, 1994). Desde el punto de vista iconográfico muestra a la diosa en pie, con túnica y manto sujeto por una fíbula en el hombro derecho. En la mano derecha sostiene una cornucopia y en la derecha se intuye la presencia de un timón, actualmente perdido, estimándose su uso como pieza de culto privado. La tercera evidencia es una joya procedente del Cerro del Moro, asentamiento augusteo localizado a escasos kilómetros de Riotinto. Se trata de un ágata bicolor decorada con una cornucopia acompañada de un cetro y una pátera (Martínez, Pavón, Lorenzo, 1991; Oria Segura, 1999).

Fortuna forma parte de un conjunto de cultos caracterizados por ser abstracciones divinizadas de ciertas virtudes romanas (victoria, piedad, abundancia, concordia, etc), asimiladas además con cultos indígenas. Entre éstas, *Fortuna* era una divinidad que proporcionaba fertilidad tanto desde el punto de vista agrícola como para la consecución de bienes en cualquier tipo de negocio o de producción. Sus atributos más usuales eran la cornucopia o cuerno de la abundancia, la espiga y otros productos agrarios. De modo que esta diosa parece responder directamente a un uso doméstico en cuyo larario se le prestaría culto para obtener beneficios de cualquier tipo. Dada la amplia "gama de servicios" que ofrecía, se entiende que el culto a Fortuna fuese de los más generalizados en *Hispania* durante todo el Imperio y que consecuentemente

¹⁸ Según las cuales Silvano se presenta como un dios popular principalmente localizado en "ciudades muy romanizadas: *Barcino Tarrano Hispalis...*" (Mangas Manjares, 1991, 344), aunque sí se observa que aún dentro de este contexto urbano los dedicantes de las inscripciones conservadas son esclavos y libertos.

mente su radio de difusión alcanzase a todas las categorías sociales. Esta apreciación parece confirmarse en el caso onubense donde se hallan testimonios de su culto tanto en ámbitos plenamente urbanos (Niebla) como en otros donde la vida municipal tuvo un menor desarrollo (Cerro del Moro o Riotinto), y caracterizados, además, por distintos sectores productivos (agrícola en el primer caso y minerometalúrgico en los restantes).

MERCURIO

Mercurio fue considerado en la mitología romana como el dios emisario de los dioses, si bien en la Península Ibérica a esta condición puede unirse la de dios protector de los artesanos y comerciantes. Iconográficamente suele representarse mediante una serie de símbolos clásicos como un petaso sobre la cabeza, clámide sujeta al hombro izquierdo, bolsa, caduceo, lira con caparazón de tortuga, brazos de antílope y alas en los tobillos.

El único testimonio disponible actualmente en Huelva se cifra en un torso de bronce depositado en el Museo de Huelva, de procedencia desconocida y que M. del Amo (1978) fecha en el siglo II d. C. Con tan escasos elementos de juicio, tan sólo podemos apuntar su posible conexión con un culto de carácter privado dadas las pequeñas dimensiones de la pieza (28 cm –Fig. VI–); si la comparamos con el paralelo más cercano, disponible en el Museo Arqueológico de Sevilla, se entiende su posible destino a un ambiente más reducido (un posible larario particular) donde se le rindiera culto. De cualquier manera su invocación en el área de *Onuba* –en caso de que procediera realmente de este entorno– tendría sentido habida cuenta del carácter comercial que desempe-



Fig. VI. *Torso de Mercurio depositado en el Museo de Huelva (Torres Rodríguez, 2003)*

ñó este enclave desde la protohistoria, con la consiguiente presencia de personas de este gremio que podrían haber tenido a Mercurio entre sus dioses fundamentales.

FAUNO

Igualmente escaso es el *corpus* de datos para comentar el culto a *Fauno* en nuestro ámbito de estudio. La única evidencia sobre éste consiste en una figura de bronce procedente de La Palma del Condado, actualmente en manos de un coleccionista particular. Iconográficamente se presenta como un joven en pie, de frente, inclinando la cabeza hacia la derecha. Aparece semidesnudo cubriéndose con una piel de animal sobre el tronco y los hombros. Una garra de la piel cae sobre el



Fig. VII. *Epígrafes funerarios dedicados a los Dioses Manes conservados en la Colección Municipal de Aroche.*

hombro derecho, sujetándola con una mano, dejando la otra mano apoyada sobre el muslo. A pesar de la iconografía que revela esta vestimenta, no se descarta, sin embargo, que la finalidad de esta figura fuese decorativa y no religiosa (Oria y Escobar, 1994).

No obstante, desde el punto de vista religioso, *Fauno* pertenecía a un grupo de divinidades que, de alguna manera, se relacionaban con la producción de la tierra, el artesanado, el comercio o los viajes. Dentro de este amplio conjunto, *Fauno* era considerado al igual que *Silvano*, comentado líneas atrás, como dios protector de jardines y huertos, lo que no sería extraño en una zona, como la Palma del Condado, centro neurálgico de la campiña onubense, cuyo principal rasgo desde incluso la época protohistórica fue la explotación de los recursos agrícolas.

DII MANIBUS

El culto religioso ligado a la muerte es uno de los aspectos fundamentales de la religión romana, ya que en palabras de J. Bayet “*los muertos siguen viviendo*” (1984,83); los muertos han de ser honrados, tanto en ritos públicos como privados y ello obedece a un sentimiento muy elemental ligado al hecho de que los muertos “*que vegetan muy pobremente bajo tierra aspiran a retornar al hogar e incluso a invadir el mundo terreno*”, por lo cual “*hay que limitar sus movimientos fantasmales sin llegar a disgustarlos*” (Id).

El culto a los Manes, o espíritus de los muertos gozó de gran popularidad entre la población romana, aunque no ha logrado definirse con claridad hasta qué punto en este culto se mezclaron creencias indígenas

y romanas y el modo en que este sincretismo pudo producirse (Galeano Cuenca, 1997). En el territorio onubense existen nueve evidencias epigráficas, que muestran la típica fórmula abreviada D.M.S., concentradas básicamente en el área norte del territorio. Así, seis se localizan en el área de los Picos de Aroche, en torno a Aroche, Encinasola y Rosal de la Frontera (**Fig. VII**), precisamente situadas cerca de *Arucci/Turobriga* (CIL 8; 9; 11; 12; 17; 25); dos proceden del Andévalo, concretamente del área de Riotinto (CIL 38; 45), quedando finalmente un único ejemplar localizado en la Tierra Llana (CIL 76).

De estos ejemplares, aunque no es posible extraer datos sobre el empleo de esta fórmula que permitan concluir su relación con determinados grupos sociales, sexuales o de edad –ya que aparece en epígrafes dedicados a individuos de ambos sexos y el arco de edad oscila entre 20 y 67 años– sí puede determinarse cronológicamente su uso a partir de época imperial, básicamente durante los siglos I y II d. C., siendo inexistente su empleo durante la época republicana.

3) DIVINIDADES ORIENTALES. LOS CULTOS MISTÉRICOS. ¿ISIS?

Dentro del variado panorama que ofrecía la religión romana, tuvieron una especial incidencia los que J. Bayet denomina “cultos de salvación” (1984, 222) en los que la idea de la resurrección tiene un papel fundamental. El por qué de esta situación habría que buscarlo en el deseo que tienen ciertas personas de asegurar su bienestar moral y su supervivencia a través de la pertenencia a círculos poco numerosos que se situaban bajo la protección particular de algún dios al que se llegaba me-

dante el aprendizaje de ritos de iniciación de carácter *quasi* secreto y raíz mística. En este contexto, la pertenencia a estas sectas iniciáticas, creaba una especie de “aristocracia de la felicidad eterna” en la que cada individuo se sentía plenamente orgulloso de participar de cultos que estaban vedados a la mayoría, aun cuando hay investigadores que también resaltan cierto carácter democrático en la posibilidad de que los individuos aceptaran o no las revelaciones emanadas de los cultos helenísticos y sobre todo los orientales. En el caso onubense destacamos más su conexión con grupos selectos como argumentaremos en las líneas que siguen.

En este contexto, proponemos la posible adopción de un culto a Isis en la zona norte del territorio onubense, a partir de la combinación de algunos elementos decorativos observables en epígrafes funerarios procedentes de este área. Por ejemplo, en el *Ara* de mármol de *M. Sertorius Maternus* (AE 1982, 509/ CIL 8) encontramos una variada presencia de elementos decorativos con simbología funeraria. Así en la cara frontal, el texto que aparece enmarcado en dos circunferencias en bocel está flanqueado por otros cuatro círculos concéntricos en las esquinas, representativos del alma perfecta (Cumont, 1942, 122, 123), junto a los que se hallan representados en las caras laterales una *patera* en la derecha, y un *simpulum* en la izquierda. Acerca del significado de estos dos últimos elementos en los monumentos funerarios, la vía de interpretación más común es suponer que del mismo modo que en los enterramientos se acompaña al cadáver de ajuares cerámicos –cuencos, lucernas y platos–, con el objetivo de alimentar el alma hasta su completo tránsito al más allá, también se hacen presentes en la inscripción fu-

neraria con el mismo objetivo. Sin embargo, sobre la presencia del *simpulum* o jarro de libaciones, existen otras interpretaciones que abogan por su relación con cultos isíacos procedentes de Egipto, a través de la referencia a su contenido, agua del Nilo representativa de la inmortalidad del alma (Galeano Cuenca, 1997, 139). Una tercera vía de interpretación sugiere la relación de la jarra funeraria con el ceremonial dionisiaco por su relación con su contenido, por ejemplo el vino empleado en el ritual religioso o en la ceremonia de culto, conectado igualmente con la idea de inmortalidad (Id, 139).

Similar concepción decorativa a la del monumento de *M. Sertorius Maternus*, presenta otra *ara* de mármol procedente de la misma zona, dedicada a *Q. Titinius* (CILa, 9), que porta círculos en la cara frontal y *simpulum* y *patera* en las caras laterales izquierda y derecha. Por su parte los cipos funerarios en mármol dedicados a *Q. Vibius Baebianus* (CIL II 965/ CILa 11) y *Vibia Marcella* (CIL II 1966/ CILa 12), procedentes de la *villa* de Santa Clara, en las inmediaciones de *Turobriga* presentan como novedad, junto a *simpulum* y *patera* en las caras laterales, cuatro cilindros grabados en la cara posterior de ambos epígrafes. Estos cuatro cilindros, interpretados primeramente como motivos vegetales o incluso *instrumenta scriptorium*, parecen representar, sin embargo, cirios encendidos (*candelae*) de innegable significación funeraria (Beltrán Fortés, 1994, 514), que encuentra paralelos cercanos en el Algarve portugués –Quinta do Marim–, y que es entendible dada la cercanía de esta zona con Portugal. Finalmente se conserva, en el interior de la mezquita de Almonaster un *ara* de mármol blanco de pequeñas dimensiones que anteriormente había estado empotrada en la

puerta de acceso a la mezquita por el pórtico oriental. No se conserva la inscripción debido a la erosión sufrida por la pieza para adaptar su uso como sillar en el pórtico aludido, pero aún se reconoce la dedicatoria *D.M.S.* en la parte superior y la talla del *praefericulum* y la *patera* rituales en los laterales (Bendala, Collantes, Falcón y Jiménez, 1991, 46).

Todos estos monumentos funerarios concentrados básicamente en un mismo área en torno a *Arucci/Turobriga*, portadores de posibles símbolos relacionados con el culto isíaco, presentan además una característica común: la invocación a los *Dii Manibus Sacrum*. En opinión de algunos autores, la conjunción de todos estos elementos resulta una característica propia de la presencia de cultos místéricos (Rubio Rivera, 1994, 157 y ss), entre los cuales, una de las manifestaciones más claras de la simbología isíaca queda plasmada, además de mediante el empleo de símbolos isíacos, como la *patera* o la *situla*, contenedoras del agua inmortal del Nilo, –que pueden aparecer solos o acompañando a figuras femeninas representativas de esta diosa–, mediante la invocación *Dii Manibus* a la que se añadían los atributos mencionados. De este modo, estos atributos añadidos a fórmulas típicamente romanas podrían haber sido un distintivo para ciertos individuos bien posicionados socialmente y que hacían constar de este modo su pertenencia a una reducida élite, ya que el formar parte integrante y activa de los cultos egipcios podía proporcionar mecanismos de promoción social y cívica muy destacables.

Así pues, dada la concentración de estos elementos en un área reducida, considerada su cronología del siglo I d. C. (momento según J. Alvar, –1981, 313– de la aparición

del culto a Isis en *Hispania*, especialmente durante los reinados de Calígula y Claudio) y dada la magnificencia en la ejecución material y decorativa de estos monumentos funerarios frente al resto de los documentados en el resto del conjunto onubense, no sería descabellado considerar la existencia de una reducida élite social, política y económica –individuos de raigambre itálica, portadores del *tria nomina*, en torno a *Arucci/Turobriga*, evidenciada a través de sus posibles manifestaciones evergéticas en la configuración urbanística y jurídica del núcleo aruccitano/turobrigense–, y que además pudo destacarse del resto de la comunidad cívica por su pertenencia a un selecto grupo de iniciados en cultos místéricos de raíz egipcia.

Aunque tradicionalmente se asimilaba la aparición de los cultos místéricos con la penetración romana, parece que su presencia puede rastrearse desde época prerromana (García y Bellido, 1967), si bien no deja de ser menos cierto que ésta se intensifica mediante la llegada de elementos orientales, principalmente esclavos, comerciantes, soldados de las legiones, tropas auxiliares, etc (Alvar Ezquerro, 1981). De cualquier modo, si bien ese aumento en el culto se produce conforme avanza la romanización no debe perderse la perspectiva respecto a su significación en el conjunto de los cultos habituales en la época romana, ya que no hay que olvidar que este culto nunca tuvo una extensión masiva, puesto que fue precisamente su limitación a comunidades reducidas una de sus principales características. Estas religiones místicas englobaban una serie de ideas sobre el nacimiento, la iluminación, la salvación, la muerte, la resurrección o la inmortalidad que las dotaron de un carácter ciertamente especial, marcado por el misti-

cismo, dentro del panorama religioso de época romana¹⁹.

4) CULTOS PRERROMANOS

Como otros tantos sistemas culturales, la religión romana poseía mecanismos para regular el contacto con ideas y prácticas ajenas, que estuvieron impulsados por la propia dinámica de interacción de Roma con pueblos extranjeros mediante inmigración, comercio o guerra (Ando, 2003, 193). A pesar de la progresiva introducción de los cultos del panteón oficial romano en un avance paralelo al de la “romanización”, no obstante en *Hispania*, al igual que en el resto del Imperio Romano, siguieron manteniéndose algunos cultos que se practicaban ya desde época prerromana (Blázquez, 1962) y que no desaparecieron drásticamente con la ocupación romana de la Península Ibérica, sobre todo porque el fenómeno del sincretismo permitió la asimilación de dioses o cultos prerromanos con aquellos ya romanos que parecían tener el mismo carácter o función (Blázquez, 1981, 209).

Entre estos cultos destaca por ejemplo el dedicado a la diosa africana *Dea Caelestis*, versión de la diosa púnica *Tanit* (Blázquez Martínez, 1986, 118) y del que podría existir

¹⁹ Entre las causas que se argumentan para explicar la asimilación de estos cultos por parte de algunos grupos sociales, además del propio contacto con elementos procedentes de la parte oriental del Imperio portadores de novedades filosóficas y/o religiosas está el hecho de que estas religiones parecen haber llenado el vacío que se produjo con la decadencia de la religión romana tradicional desde el momento en que estas nuevas doctrinas ofrecían una salvación individual a sus seguidores y aportaban la imagen de dioses cercanos que sufrían y morían al igual que los humanos, pero finalmente resucitaban.

un testimonio en la ciudad de *Ilipla* (Niebla). En este núcleo de la Tierra Llana onubense intensamente ocupado durante el período púnico prebárcida y bárcida, se observa la adopción de ciertas fórmulas religiosas romanas (culto a las divinidades oficiales –Júpiter, Juno y Minerva–), que tuvieron su paralelo o precedente en época púnica. Así podría desprenderse de la dedicatoria a *Iunoni Reginae* en *Ostur*, analizada ya en su apartado correspondiente, que puede ser interpretada en última instancia como una hipóstasis de la *Dea Caelestis* (asimilable con la diosa *Tanit*); igualmente la representación de las espigas de cereal en las amonedaciones republicanas de *Ilipla*²⁰, podría ser también una referencia directa al culto de la mencionada diosa *Tanit* (Pérez, Campos y Gómez, 2000). Lo que sí parece asegurado es la conexión entre el culto a esta diosa y la existencia de una clase acomodada en *Ilipla* y *Ostur*, ya que el culto de *Dea Caelestis* quedó circunscrito a las clases libres de alta condición social, como evidencia la mayoría de las inscripciones encontradas en *Hispania*, que refieren a individuos portadores del *tria nomina* e incluso sacerdotes (Sayas Abengoechea, 1991).

Del mismo modo, el arraigo del culto a *Tanit-Dea Caelestis-Magna Mater-Juno*, presente en aquellas zonas de profunda raíz púnica, es argumentado por algunos inves-

tigadores (Bendala Galán, 1981, 290) como causa de la carencia de alusiones a Cibeles, igualmente adorada como diosa romana de la tierra y la fecundidad, pero que no tuvo el arraigo que alcanzó en otros lugares de *Hispania* debido precisamente al peso de la tradición púnica y la dificultad de asimilar el cambio de la advocación tradicional por parte de las poblaciones asentadas en estas zonas de raigambre púnica.

Entre los cultos de raíz prerromana hay también menciones a la divinización de ciertos animales que encerraban una profunda simbología religiosa. Entre estos destaca especialmente el jabalí, cuya significación funeraria, ya ponía de manifiesto F. Cumont (1942). Las únicas representaciones del jabalí en el territorio onubense (además de las acuñaciones republicanas de *Ostur* -Delgado, 1873; Vives, 1924/26) consisten en un bronce procedente de Riotinto, actualmente en Gran Bretaña (Rodríguez Oliva, 1993), pero del que se conservan copias en los Museos de Huelva y Riotinto (**Fig. VIII**), interpretado como un objeto de decoración doméstica o como exvoto de un posible santuario dedicado al dios Endovélico (Oria Escobar, 1999), que Blanco Freijeiro (1964) supone existía en el Cerro del Andévalo²¹. Junto al jabalí y también procedente de Riotinto se conserva un fragmento de una cabra interpretado de modo similar (Oria Escobar, 1999). Estos testimonios, concentrados en torno a las áreas menos romanizadas de todo el conjunto onubense, permiten seguir manteniendo su estrecha conexión con gentes ajenas al modo de vida romano, que del mismo modo se pone de manifiesto a través de la epigrafía donde se hace patente la llegada de individuos procedentes de varios lugares del norte

²⁰ | También aparecen en *Ituci* y *Onuba* (Vidal Teruel, 2001, 2007).

²¹ | Con respecto al culto a Endovélico, este dios lusitano, sobre el que algunos destacan su carácter sincrético y de divinidad infernal (Blázquez, 1981, 198), fue sin duda uno de los más importantes de todos los dioses asimilados en época romana. Su carácter de dios infernal se manifiesta a través de la inclusión del jabalí, animal marcadamente funerario, en muchos de los testimonios epigráficos conservados en la Península Ibérica.

de la Península Ibérica (talabricenses, límicos, novaugustanos, etc).

5) OTROS CULTOS

Finalmente, a nivel bibliográfico y sin contrastación arqueológica conocemos otras referencias imprecisas sobre ciertos cultos menores durante la época romana que mencionamos brevemente:

- Un Santuario dedicado a una diosa infernal en la colina sobre la que se asienta el Monasterio de la Rábida (Espejo Muriel, 2000, 224).
- Una referencia al dios galorromano *Cerunnus* procedente de Riotinto en la documentación de G. Bonsor depositada en el Archivo/Biblioteca de Mairena del Alcor, consistente en una fotografía catalogada con el n.º 2 (Cruces Blanco, 1991). Este culto se ha vinculado con los relieves de piedra procedentes de Riotinto, cuya filiación céltica han resaltado algunos investigadores (Blanco, 1962; Gamito, 1988), y que otros han relacionado con el dios galaico *Vestio Alonico* y el galo *Cerunnus* (Berrocal Rangel, 1992; Cuenca López, 1996).
- Una mención a un Santuario dedicado a Endovelico en Cabezas Rubias (Caro, 1634), del que no se posee más información.

Finalmente, no podemos dejar de mencionar siquiera brevemente ciertas noticias que hablan de la adopción temprana del cristianismo en ciertas zonas onubenses, caso de Niebla, donde el párroco local C. Jurado Carrillo (1934) recoge la leyenda que habla de un decurión originario de la ciudad, de nombre Clodio Fabato, que en el ejercicio de sus funciones en Oriente fue testigo de la pa-

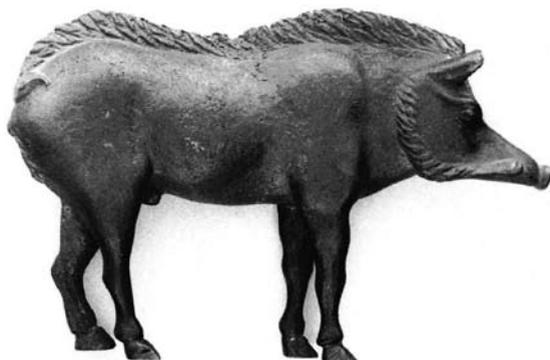


Fig. VIII. *Jabalí de bronce procedente de Riotinto (Oria Escobar, 1999).*

sión y muerte de Jesucristo, experiencia que le llevó a abandonar su carrera en el ejército y a abrazar la nueva doctrina. Como prueba de este hecho aduce una carta que supuestamente envió a su amada que estaba en *Ilipla*. Con este hecho relaciona una Lápida sepulcral dedicada a Clodio Fabato por su esposa Julia Marcela, lápida que sin embargo se fecha en el siglo II d. C. (González Fernández, 1989) y que difícilmente concuerda con el relato del decurión iliplense.

Junto a esta lápida tenemos otros testimonios de epígrafes cristianos pero ya en contextos tardíos en la Tierra Llana (AE 1969-70: dedicada a *Domigratia*, sierva del señor; porta crismón alfa y omega; procedente de Almonte y fechada en el año 495 d.C) y la Sierra (ICERV²² 136-137/CILA 26: dedicada a *Basilía*, sierva de Cristo; porta paloma, crismón y paloma; procedente de Hinojales y del año 530; CILA 27: dedicada a una sierva el señor; porta crismón; procedente de Cortes-concepción; se desconoce su fecha).

²² | ICERV: Inscripciones Cristianas de la España romana y Visigoda: Vives, 1969.

CONSIDERACIONES FINALES

Si acudimos a la documentación epigráfica, arqueológica y numismática, descubriremos en la religión de la *Hispania* romana un panorama riquísimo, con cultos indígenas, orientales, romanos y griegos coexistiendo a un mismo tiempo, especialmente en contextos urbanos y ciudadanos. En este sentido, las prácticas religiosas en la *Hispania* romana eran plenamente tolerantes con el resto de las creencias, y hasta la época del Edicto de Tesalónica –decretado por el emperador Teodosio en el año 380– la religión indígena tuvo un amplio margen de desarrollo y mantenimiento (Abascal, 2001).

A pesar de esta “permisividad de creencias”, no obstante, existía una clara regulación religiosa para la práctica de ciertos cultos, que unida a la reglamentación política y jurídica (concesión de estatutos, privilegios, etc) funcionó como uno de los mecanismos más potentes de aculturación de las poblaciones conquistadas, desde el momento en que en estos cultos se contenían no sólo ciertas interpretaciones religiosas sino propagandísticas sobre el régimen con su emperador a la cabeza. Del mismo modo que la ciudad adquiere su categoría de célula de romanización en función de su carga propagandística, así la religión se suma a la defensa de un modelo de Estado absoluto que tiene en la concentración del poder y la teocracia sus bases principales.

En este sentido se pronuncian algunos autores cuando minimizan la importancia del sincretismo religioso, desde el momento que entienden que por ejemplo bajo las figuras de bronce representativas de dioses con iconografía romana clásica no se esconden atri-

butos relacionables con cultos prerromanos o dioses asimilados, tratándose por el contrario de manifestaciones pertenecientes a las minorías que ejercieron el control efectivo de ciertos territorios, siendo muy difícil valorar hasta qué punto estas expresiones estarían enmascarando cultos indígenas, que en caso de haber permanecido vigentes no han dejado otras expresiones palpables. Así pues, no sólo estas piezas escultóricas sino incluso la epigrafía, testimoniarían el arraigo de una religión importada y no necesariamente evolucionada o mezclada con otros cultos anteriores (Oria y Escobar 1994, 451).

Sin embargo y en sentido contrario, respecto a las investigaciones sobre las relaciones entre cultos indígenas y religión romana, no faltan voces que defienden lo que puede denominarse “tesis autóctona” ante la invasión de divinidades que se produce con la instauración del régimen augusteo y su fuerte carga propagandística de tipo político y religioso. Según esta tesis autóctona (Espejo Muriel, 2000, 217) los cambios en la expresión religiosa de las comunidades indígenas han de ser tomados con cierta reserva, ya que independientemente de los esfuerzos que las élites locales hicieron por demostrar su aculturación e identificación con el Imperio y su *Princeps* mediante la adopción de los cultos reglamentarios, realmente el grueso de la población siguió manteniendo sus propios cultos, sus santuarios locales o sus plegarias.

Aun a pesar de que disponemos de testimonios dispersos por todos los ámbitos del territorio onubense, no es menos cierto que esa misma dispersión, su baja proporción, y especialmente su descontextualización, nos impiden por el momento establecer conclusiones fehacientes sobre la conexión de los

cultos romanos con otras parcelas de la implantación romana sobre este área, aspecto en el que seguiremos trabajando en el futuro, por lo que en el estado actual de los conocimientos aportamos las siguientes consideraciones sobre las manifestaciones religiosas en la Huelva romana.

Existen evidencias epigráficas del culto a divinidades capitolinas, pero por el momento no ha podido contrastarse arqueológicamente su correlación con la existencia de capitolios, en una tónica similar a la del resto de *Hispania*, pero que no obstante, aparecen siempre ligadas a la actividad urbana y municipal tal y como se observa en los casos de *Ostur (Juno Regina)* e *Ilipla (Minerva)*. Así pues, existe una relación directa entre la adopción de este culto, que podríamos definir como “el más oficialista” (junto con el Culto Imperial) y el contexto cívico y urbano de carácter más típicamente bético propio del área más romanizada de todo el territorio onubense (la Tierra Llana). En cuanto al culto dedicado a Júpiter, resulta sintomático que las dos variantes documentadas, de carácter epigráfico la primera –*Optumo Maxumo*– y de carácter escultórico la segunda –mano de bronce alusiva a Dolicheno– se circunscriban a la zona minera de Riotinto. En este punto, parece que la concentración de una población de baja condición social dedicada al trabajo de las minas unida a la inevitable presencia de miembros del ejército para controlar dicha producción, puede explicar la adhesión a un culto que, por un lado, representaba la oficialidad del servicio al propio Estado Romano, y por otra, concentraba el poder máximo al ser dios protector de la propia Roma y de las fuerzas celestes. No obstante, respecto al culto de Dolicheno, su carácter francamente puntual no puede descartar que realmente

sea una manifestación privada y no un culto público o socialmente extendido en la zona, habida cuenta de que se trata de un testimonio aislado sobre el que no se posee constancia documental o epigráfica paralela.

Sí resulta interesante por otro lado, destacar en este ámbito la concentración de población foránea a la zona, especialmente lusitana, cuya presencia como mano de obra en las minas, podría estar detrás de la variante *Optumo Maxumo* del epígrafe dedicado a Júpiter. Como hemos mostrado en el apartado correspondiente, la extensión de esta variante del epíteto con una vacilación i/u se manifiesta más numerosa en ambientes lusitanos que en otros lugares del imperio, suponiendo un porcentaje considerable de todos los documentos localizados hasta el momento. Esta vacilación i/u puede responder, más que a una falta de preparación del *scriptor* que ejecutó materialmente la inscripción o a un síntoma de arcaísmo, a la consecuencia directa del empleo de un latín vulgar, propio de las personas que encargan la inscripción, y que además se constituyen en un *collegium salutarem*, encargado de proveer de un funeral y una sepultura digna a sus miembros (*tenuiorum*), que de otra manera no podrían costear los gastos derivados de una muerte más que segura dadas las duras condiciones de trabajo en las minas.

Respecto a la caracterización social de determinados cultos, además del referido a Júpiter, Juno y Minerva, sólo estamos en condiciones de apreciar la estrecha relación entre el culto a Diana e individuos de sexo femenino de alta posición social. En este sentido no podemos dejar de comentar, si quiera brevemente, la circunstancia de que fue precisamente el hecho religioso, uno de

los pocos campos de la vida antigua en los que la participación femenina puede equipararse a la masculina, siendo “una de las pocas esferas de poder de la mujeres en la Antigüedad”, y constituyéndose casi en la única parcela de la vida pública en la que las mujeres pudieron intervenir directa y abiertamente sin restricciones, desde los tres roles posibles: como diosas, sacerdotisas o devotas (Mirón Pérez, 1996, 14).

En el extremo contrario, se encontraría el culto a Silvano evidenciado en Riotinto, caracterizado por su aceptación casi exclusiva por parte de esclavos, libertos o individuos libres, siempre masculinos, pero de baja condición social. Similar consideración podría hacerse del culto a *Fauno*, conocido tan sólo puntualmente en la zona de la campiña y relacionado con la agricultura, la artesanía y el comercio, todas ellas actividades propias de este ámbito, y con la única manifestación del culto a Mercurio disponible, que, caso de proceder de *Onuba*, cobraría sentido en su relación con la población dedicada a las actividades comerciales que debió asentarse en el que fue puerto atlántico importante desde los albores del primer milenio a. C.

En íntima relación con los cultos funerarios, los *Dii Manes* son los que mayor número de testimonios presentan en todo el conjunto onubense, ya que su dedicatoria se encuentra en siete inscripciones localizadas preferentemente en el área circundante a *Turobriga-Arucci* y el área minera de Riotinto.

En otro apartado de cosas, planteamos como hipótesis la posible existencia de cultos de carácter místico dedicados a *Isis* en el norte del territorio, asociados con la élite urbana y evergeta del *municipium turobrigense*, en función de la combinación de cier-

tos elementos funerarios de posible carácter isíaco contenidos en varias inscripciones funerarias, portadoras en sus decoraciones laterales de una *patera* y una *situla* que según algunas interpretaciones pueden considerarse alusiones al culto isíaco por su conexión con el contenido de estos instrumentos: agua procedente del Nilo, de carácter sagrado y vivificante, circunstancia que, al estar presente en un monumento funerario, resulta una clara alusión al deseo de resurrección del alma del difunto. Junto a estos símbolos de filiación isíaca, todos estos monumentos presentan como elemento común la invocación a los *Dii Manibus Sacrum*.

Finalmente y como idea última, a partir de los datos analizados a lo largo de estas páginas surge una reflexión sobre las influencias que emergen de las distintas manifestaciones religiosas de época romana en el territorio onubense. Como ya hemos argumentado en otros trabajos (Vidal Teruel, 2001, 2002 y 2007) el extremo onubense nunca fue un territorio homogéneo ni durante el horizonte prerromano ni a partir de la conquista romana. La heterogeneidad, producto de sus peculiaridades físicas (tres grandes ámbitos morfopaisajísticos: Tierra Llana, Andévalo y Sierra) y poblacionales (Turdetanos /Púnicos en la primera; poblaciones ancladas en formas organizativas de la II.^a Edad del Hierro y elementos célticos en los restantes) justificó en última instancia el diferente ritmo y resultado de la aculturación romana para cada uno de los ámbitos onubenses. Partiendo de esta consideración y a tenor de los elementos religiosos disponibles llegamos a la conclusión de que existen dos grandes influencias sobre este territorio: una, de carácter típicamente bético, consolidada preferentemente en la Tierra Llana, conexión natural con

aquella, y donde la presencia de núcleos urbanos asegura la existencia de élites civiles y militares plenamente romanizadas, evergetas en algún caso, que asumen completamente los usos y costumbres del contexto provincial (adoptando el culto a la triada Capitolina, a Mercurio o a Marte entre otros); la otra, que presenta un marcado carácter lusitano, a juzgar por ciertos detalles del culto a Júpiter, cuyas evidencias se concentran en este ámbito, sin que debamos extrañarnos de que sea precisamente la zona del Andévalo la que muestre estos testimonios en el área onubense, ya que la cercanía de la Lusitania y sobre todo la presencia de elementos poblacionales procedentes de éste y otros ámbitos del noroeste de la Península Ibérica, desplazados aquí para trabajar en las minas, debió impulsar sobremedida usos propios de sus lugares

de origen. Igual explicación podrían tener los testimonios de posible raíz prerromana, igualmente presentes en esta área (divinización de animales como el jabalí; relieves de piedra de posible filiación céltica o galaica; referencias a un santuario dedicado a Endovéllico). Finalmente en este apartado de las influencias prerromanas no podemos dejar de referir también la presencia de espigas de cereal como posible asimilación del culto a Tanit en enclaves de clara ascendencia púnica de la Tierra Llana y que siguen siendo centros hegemónicos en época romana (*Onuba, Ilipla, Ituci*).

Con todo, el trabajo no ha concluido, aún quedan parcelas por cubrir, que esperemos, el avance en la investigación o la documentación de nuevos testimonios nos ayuden a clarificar en un futuro, esperamos, cercano.

BIBLIOGRAFÍA DE REFERENCIA

- ABASCAL PALAZÓN, J. M. (2001): "Segobriga y la religión en la Meseta sur durante el Principado". *Iberia* 3, 2000 [2001]. Pp. 25-34.
- ALVAR EZQUERRA, J. (1981): "El culto a Isis en Hispania". *La religión romana en Hispania*. Pp. 309-319. Madrid.
- AMO Y DE LA HERA, M. del, (1978): "Un torso de Mercurio en el Museo de Huelva". *Huelva Arqueológica*, IV. Huelva.
- ANDO, C. (2003; Ed): *Roman Religion*. Edinburgh University Press.
- ANDRÉS HURTADO, G. (2005): *Una aproximación a la religión del ejército romano imperial: Hispania*. Universidad de La Rioja.
- BARRIO DE LA FUENTE, M.ª C. (S/F): *El Culto y las Plegarias. El Calendario Religioso 1/3*. <http://www.liceus.com/cgi-bin/aco/culc/mit/08325.asp>
- BAYET, J. (1984): *La religión romana. Historia política y psicológica*. Madrid.
- BEARD, M.; NORTH, J. and PRICE, S. (1998): *Religions of Rome. 2 Vols. I-A History; II-A Sourcebook*. Cambridge University Press.
- BELTRÁN FORTÉS, J. (1994): "Consideraciones sobre algunos tipos de soportes epigráficos romanos en el Suroeste de la Península Ibérica". *Arqueología en el entorno del Bajo Guadiana*. Pp. 503-519. Huelva.
- BENDALA GALÁN, M. (1981): "Las religiones místicas en la España romana". *La religión romana en Hispania*. Pp. 283-299. Madrid.
- BENDALA, M.; COLLANTES DE TERAN, A.; FALCÓN, T.; JIMÉNEZ, A. (1991): *Almonaster La Real*. Huelva.

- BERROCAL RANGEL, L. (1992): "Los pueblos célticos del Suroeste de la Península Ibérica". *Complutum* 2. Madrid.
- BLANCO FREIJEIRO, A. (1962): "Antigüedades de Río Tinto". *Zephyrus*, XIII. Madrid.
- (1964): "A caça e seus dioses na protohistoria peninsular". *Revista de Guimarães* LXXIV. Guimarães.
- BLANCO FREIJEIRO, A. y LUZON NOGUÉ, J. M.^a (1966). "Mineros antiguos españoles". *Archivo Español de Arqueología*, 39. Madrid.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M.^a (1962): *Religiones primitivas de Hispania. I. Fuentes Literarias y Epigráficas*. Madrid.
- (1981): "El sincretismo en la Hispania romana entre las religiones indígenas, griega, romana, fenicia y místicas". *La religión romana en Hispania*. Pp. 177-221. Madrid.
- (1986): *La Romanización II. La Sociedad y la Economía en la Hispania Romana. Ciclos y Temas de la Historia de España*. Madrid.
- CAMPOS CARRASCO, J. M. y BERMEJO MELÉNDEZ, J. (2007): "Manifestaciones del culto imperial en el foro de la ciudad hispanorromana de Turobriga". *Culto Imperial. Política y Poder*. Pp. 251-273. Roma.
- CAMPOS CARRASCO, J. M.; GÓMEZ TOSCANO, F. y PÉREZ MACÍAS, J. A. (2006): *Niebla. Evolución Urbana y Ocupación del territorio*. Huelva.
- CANTO DE GREGORIO, A. M.^a (1979): "El acueducto romano de Itálica". *Madrid Mitteilungen*, 20. Pp. 282-338. Madrid.
- CARO, R. (1634): *Antigüedad y Principado de la Ilustrísima ciudad de Sevilla y Chorografía de su convento jurídico o antigua Chancillería Hispalense*. Sevilla.
- CHAVES TRISTÁN, F. y MARÍN CEBALLOS, M.^a C. (1981): "Numismática y religión romana en Hispania". *La Religión Romana en Hispania*. Pp. 25-46. Madrid.
- CRUCES BLANCO, E. (Dir) (1991): *Inventario del Archivo y Biblioteca de Jorge Bonsor. Archivo General de Andalucía*. Sevilla.
- CUENCA LÓPEZ, J. M.^a (1996): "Materiales de un santuario hispanorromano en Riotinto (Huelva)". *Revista de Arqueología*, 179. Pp. 50-57. Huelva.
- CUMONT, F. (1942; Ed 1966): *Recherches sur le Symbolisme Funéraire des Romains. (Bibliothèque Archéologique et Historique Tome XXXV)*. Paris
- DELGADO, J. A. (1993): "El culto a Júpiter, Juno y Minerva entre las élites béticas durante el Alto Imperio Romano". *Gerión* 11. Pp. 337-365. Universidad Complutense de Madrid.
- DELGADO HERNÁNDEZ, A. (1873): *Nuevo método de clasificación de las medallas autónomas de España*. Vol II. Sevilla
- DEL HOYO CALLEJA, J. (1992): "Relación Culto-Estrato social en la Hispania romana". *Religio Deorum. Actas del Coloquio Internacional de epigrafía Culto y Sociedad en Occidente*. Pp. 303-308. Sabadell.
- ESPEJO MURIEL, C. (2000): "Reflexiones sobre cultos indígenas y religión romana en el sur peninsular: Cuestiones metodológicas". *Gerión*, 18. Pp. 213-233. Madrid.
- ÉTIENNE, R. (1974): *Le culte impérial dans la Péninsule Ibérique d'Auguste a Dioclétien*. Paris.
- GALEANO CUENCA, G. (1997): *Costumbres Religiosas y Prácticas Funerarias Romanas. Estudio del mundo rural en la provincia de Córdoba*. Córdoba.
- GAMITO, M.^a T. I. (1988): *Social complexity in Southwest Iberia 800-300 B.C. The case of Tartessos. B.A.R. International Series, 493*. Oxford.
- GARCÍA Y BELLIDO, A. (1967): *Les religions orientales dans l'Espagne Romaine*. Leiden.
- GARNSEY, P. y SALLER, R. (1991): *El Imperio Romano. Economía, sociedad y cultura*. Barcelona.

- GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, J. (1989): *Corpus de Inscripciones Latinas de Andalucía (CILA)*. Huelva. Vol I. Sevilla.
- GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, J. y PÉREZ MACÍAS, J. A. (1987): "La romanización de Huelva". *Huelva y su provincia II*. Pp. 247-299. Cádiz.
- GUILLÉN, J. (2001): *Urbs Roma. Vida y costumbre de los romanos. III. Religión y Ejército*. Salamanca.
- JONES, B. (1980): "Roman mines at Riotinto". *Journal of roman studies*, 70. Pp. 146-165. London.
- JURADO CARRILLO, C. (1934): *Mosaico de leyendas, tradiciones y recuerdos históricos de la ciudad de Niebla (Huelva) Primera Parte*. Lérida.
- KEAY, S. (1992): *Hispania Romana*. Barcelona.
- MANGAS MANJARRÉS, J. (1985): "Religiones Romanas y Orientales". *Historia de España Antigua. Tomo II. Hispania Romana. Capítulo XIX*. Pp. 625-661. Madrid.
- (1991): "Religión Romana de Hispania". *Historia de España (Edic R. Menéndez Pidal), Tomo II. España Romana (218 a. C.-414 d. C.). La Sociedad, el Derecho, la Cultura. Parte V. Capítulo II*. Pp. 323-369. Madrid.
- MARTÍNEZ RODRÍGUEZ, F.; PAVÓN TORREJÓN, P. y LORENZO GÓMEZ, J. P. (1991): "Aportación al estudio de los entalles romanos: Tres piezas del Cerro del Moro (Nerva, Huelva)". *Cuadernos del Suroeste*, 2. Pp. 147-154. Huelva.
- MIRÓN PÉREZ, M.^a D. (1996): *Mujeres, religión y poder: El culto imperial en el Occidente Mediterráneo*. Colección Feminae. Universidad de Granada.
- MONTERO HERRERO, S. (1985): "Los libertos y su culto a Silvano en Hispania". *Archivo Español de Arqueología (AEA)*, 58. Pp. 99-105. Madrid.
- MORALES FERNÁNDEZ, F. (s/f): "Una arula a Júpiter procedente de Uxama". *Arévacos*, n.º 32. http://www.islabahia.com/aprodebur/Arévacos/32_enero2008/32unaarula.htm
- NASH, W. (1904): *The Rio Tinto mine, its history and romance*. Londres.
- ORIA SEGURA, M. (1999): "Testimonios religiosos en las minas de Riotinto: algunas reflexiones". *SPAL 6 (1997)*. Pp. 205-220. Sevilla.
- ORIA SEGURA, M. y ESCOBAR PÉREZ, B. (1994): "Dioses romanos en Bronce de la Bética Occidental". *Arqueología en el entorno del Bajo Guadiana*. Pp. 441-467. Huelva.
- PENA, M.^a J. (1981): "Contribución al estudio del culto de Diana en Hispania, I. Templos y Fuentes Epigráficas". *La Religión Romana en Hispania*. Pp. 48-57. Madrid.
- PEREA YÉBENES, S. (1995): "Las manos de Júpiter Dolicheno: un nuevo ejemplar en Riotinto (Huelva)". *Hispania Antiqua*, XIX. Pp. 217-231. Universidad de Valladolid.
- PÉREZ CENTENO, M.^a R. (1990): *Hispania bajo la Dinastía de los Severos*. Valladolid.
- PÉREZ MACÍAS, J. A. (1987): "Excavación de urgencia en la necrópolis del Stock de Gossan (Riotinto, Huelva), 1985". *Anuario Arqueológico de Andalucía/1985, Vol III* pp 187-191. Sevilla
- (1998): *Las minas de Huelva en la Antigüedad*. Huelva.
- PÉREZ MACÍAS, J. A.; CAMPOS CARRASCO, J. M.; y GÓMEZ TOSCANO, F. (2000): "Niebla, de Oppidum a Madina". *Anales de Arqueología Cordobesa*, 2000, n.º 11. Pp. 93-126. Córdoba.
- RAPPAPORT, R. A. (2001): *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. Madrid.
- RODRÍGUEZ CORTÉS, J. (1991): *Sociedad y Religión clásica en la Bética romana*. Acta Salmanticensia, 74. Universidad de Salamanca.
- RODRÍGUEZ OLIVA, P. (1993): "Ciclos escultóricos en la casa y en la ciudad de la Bética". *Actas de la I.ª Reunión sobre Escultura romana en Hispania (Mérida, 1992)*. Pp. 23-61. Mérida.
- ROMERO PÉREZ, A. (1994): "El culto a Júpiter Optimo Máximo en el conventus emeritensis".

- Studia historica. Historia antigua*, N.º 12. Pp. 35-50.
- RUBIO RIVERA, R. (1994): "Los isíacos y su mundo funerario". *Arys. Sexo, Muerte y Religión en el Mundo Clásico*. Pp. 157-169. Madrid.
- SAGREDO SAN EUSTAQUIO, L. y JIMÉNEZ DE FURUNDARENA, A. (1996): "La religión practicada por los militares del ejército romano de Hispania durante el Alto Imperio (ss. I-III)". *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Historia Antigua, T. 9*. Pp. 289-319. UNED.
- SANTERO SANTURINO, J. M.^a (1978): *Asociaciones populares en la Hispania Romana*. Universidad de Sevilla.
- SAYAS ABENGOECHEA, J. M. (1991): "Religiones Místicas". *Historia de España. II. España Romana (Edic R. Menéndez Pidal). Parte V. La Religión. Capítulo III*. Pp. 371-397. Madrid.
- TORRES RODRÍGUEZ, F. (2003; *Dir*): *Antológica 30 Años (1973-2003). 30 Años. Museo de Huelva*. Junta de Andalucía, Consejería de Cultura.
- TOUTAIN, J. (1911; Ed 1967): *Les cultes païens dans l'Empire Romain. Vol I-III*. Paris.
- VÁZQUEZ HOYS, A. M.^a (1983): "Sobre la Diana de Segóbriga". *Homenaje a Martín Almagro Basch. III*. pp 331-339. Madrid.
- (1994): "Fuentes epigráficas sobre el culto de Diana en Hispania". *Preactas del III Congreso peninsular de Historia Antigua (Vitoria, Julio de 1994)*. Pp. 707-718. Vitoria.
- VIDAL TERUEL, N. O. (2001): *La implantación romana en el extremo occidental de la Baetica. Doctrina y Praxis en la ocupación del territorio onubense. Tesis Doctoral*. Universidad de Huelva.
- (2002): "La ocupación del territorio onubense en época romana: Estado de la cuestión". *Huelva en su Historia, n.º 9*. Pp. 55-76. Universidad de Huelva.
- (2007): *Análisis Arqueológico de la Romanización del territorio onubense*. Universidad de Huelva.
- VIVES, J. (1969): *Inscripciones Cristianas de la España romana y Visigoda*. 2 Vóls. Barcelona.
- VIVES Y ESCUDERO, A. (1924-1926): *La Moneda Hispánica*. Madrid.