

## SOBRE LA TEMPRANA APARICIÓN DE LOS CULTOS DE ISIS, SERAPIS Y CAELESTIS EN HISPANIA\*

HÉCTOR UROZ RODRÍGUEZ  
*Universidad de Alicante*

En el presente artículo se pretende dar cabida a una serie de testimonios exclusivos relativos al culto de Isis y Serapis, por un lado, y de *Dea Caelestis*, por otro, dentro de su entorno más directo de aparición y, lo que es más importante, del entramado general de la *Hispania* republicana, previo análisis introductorio de estas divinidades en su contexto mediterráneo e hispano.

After an introductory analysis of Isis and Serapis on one hand, and *Dea Caelestis* on the other, in their Mediterranean and Hispanic context, this article presents precise evidence concerning their cult in the specific areas where they appear and, more important, within republican *Hispania* as a whole.

### ISIS Y SERAPIS

Los orígenes del pantedro formado por la diosa Isis y el dios de nueva creación Serapis, se remontan a la maniobra político-religiosa perpetrada por la dinastía Lágida desde su implantación, a manos de Ptolomeo I Sóter, en la Alejandría helenística de finales del s. IV a.C., con la que se pretendía establecer una combinación del elemento griego con el egipcio que sirviera de soporte y fundamento al nuevo régimen (Alvar, 2002, 73; *id.*, 2001, 58-60; Turcan, 2001, 80-83; Malaise, 2000, 1-19; Cumont, 1987, 69-70). En su versión grecorromana, la diosa nilótica, ahora misteriosa, gozó del carácter multisincrético inherente a las diosas-madre<sup>1</sup>. De ese modo, las competencias de los universales Isis y Serapis incluían las diversas esferas de la Naturaleza: la tierra y el cosmos, la creación y la muerte, destacando su rol protector de la navegación y su carácter oracular y salutífero, que equiparaba, vía *incubatio*, los *Serapieia* a los santuarios de Asclepio<sup>2</sup>.

Con comerciantes, navegantes y esclavos ejerciendo de agentes difusores y la isla de Delos de centro irradiador, el culto de Isis y, en menor medida, de Serapis, se extiende con desigual profundidad durante los siglos III y II

a.C. por todo el horizonte griego, llegando, al mismo tiempo, a Siria y al norte de África. Su propagación en territorio campano, manifiesta ya en el s. II a.C. y de forma especialmente intensa en Pompeya, encontró excelentes aliados en los enclaves portuarios de *Puteoli*, *Neapolis* y Ostia<sup>3</sup>. En la capital romana, recluido en círculos populares y serviles, la introducción del culto fue igualmente temprana, no siendo el Iseo del Capitolio, según Coarelli, posterior a finales del s. II a.C.; no obstante, con posterioridad a la erección oficial de un templo en el *Campus Martius* en época triunviral, la

\* Este trabajo ha sido realizado en el marco del disfrute de la Beca F.P.U. (AP 2002-1814) del Ministerio de Educación.

<sup>1</sup> Resulta esclarecedora al respecto la inscripción de Capua: CIL X, 3800; Turcan, 2001, 83-84; Ferguson, 1989, 198; Cumont, 1987, 80.

<sup>2</sup> Alvar, 2001, 63-67; Turcan, 2001, 37, 88-89; Vinagre, 2000, 129-141; Clerc y Leclant, 1994, 666-667; Ferguson, 1989, 27; Cumont, 1987, 80-81; Dunand, 1973, vol. I, 63-65, vol. III, 258-261; Stambaugh, 1972, 75-78; un reciente análisis del funcionamiento de los serapeos en el mundo romano se encuentra en: Mar y Ruiz de Arbujo, 2001, 314 ss.

<sup>3</sup> Turcan, 2001, 86-89; Takács, 1995, 27 ss.; Coarelli, 1994, 119-129 (y, en general, todo el volumen monográfico en el que se incluye); Ensoli, 1992, 167-250; Dunand, 1973, vol. II, 1 ss., 72 ss.; Tran Tam Tinh, 1972, 3 ss.; Cumont, 1987, 73-75; en relación a la difusión de Isis en el occidente romano, de reciente publicación: Bricault (ed.), 2004.



Figura 1: Inscripción bilingüe de Ampurias (*IRC III*, pl. XIII, nº 15).

oposición *estatal* a estas devociones personalistas y *paralelas* fue en ascenso, alcanzando su cénit en época augustea y tiberiana, produciéndose su definitiva estatalización a partir del mandato de Calígula<sup>4</sup>.

Su manifestación y difusión en *Hispania* estaría caracterizada, según J. Alvar, por la ausencia de singularidades regionales, por su total independencia respecto al universo orientalizante prerromano, y por su vinculación a importantes centros urbanos y a fieles de distinto sexo y categoría jurídica, pero siempre plenamente inmersos en el *status quo* romano. Quedaba así configurada una dinámica en la que la asimilación de estos cultos por parte del sistema sería, al mismo tiempo, síntoma de la pérdida de las connotaciones místicas que le conferían su poder alternativo, y causa de su escasa implantación, la cual se desarrollaría, a grandes rasgos, entre los siglos I y III d.C., con especial peso en el II<sup>5</sup>. Dentro de este cuadro, dos ciudades trascienden, por antigüedad<sup>6</sup>, los marcos temporales fijados: *Emporion* y *Carthago Nova*.

El caso ampuritano requiere un extremo cuidado. El investigador puede, ante todo, aferrarse a dos hechos: que a Serapis (e Isis) se le construye un templo en las primeras décadas del s. I a.C., existiese o no otro

anterior, y que su culto perduró al menos un siglo a nivel privado. Lo primero se desprende de la lectura de la fragmentada inscripción bilingüe de mármol gris recompuesta de forma brillante por Rodà, y cuya transcripción latina es la siguiente: [*Isidi · Sera*]pi · aedem / [*simulacr*]a · porticus / [*Numas · N]umeni · f(i)lius / [*Alexandri]nus / [deuot]us faciu / [ndum cur(a)uit] / [*Eisidi S]arapi / [naon xo]ana / [sto]an Noumas / [*Noume]niou Ale / [xan]dreus / [eus]ebes · epoei (Rodà, 1990, 79-80; Fabre, Mayer y Rodà, 1991, 46-48, nº 15, lám. XIII) (Fig. 1). Basándose en la epigrafía latina, el conjunto se dató en el ecuador del s. I a.C., si bien Alvar (1998b, 416), bajo el mismo criterio, ha adelantado la cronología ligeramente hasta el segundo cuarto del mismo siglo<sup>7</sup>. El posterior hecho lo pone de manifiesto un grafito realizado sobre *Terra Sigillata* en el que se lee *Iside* (Almagro Basch, 1952, 266 *add.* 43; García y Bellido, 1967, 112)<sup>8</sup>.****

El problema se presenta cuando se trata de ubicar este centro de culto en el contexto de la *Neapolis*, puesto que la interpretación tradicional, vigente desde principios del siglo pasado (a partir de Puig i Cadafalch, 1912, 303-322), que relacionaba el recinto oriental de la puerta sur con un Serapeo y el occidental con el santuario de Asclepio<sup>9</sup>, fue objeto de un

<sup>4</sup> Coarelli, 1997, 590; *id.*, 1996a, 112-113; *id.*, 1996b, 107-109; *id.*, 1984, 461-476; *id.*, 1982, 59-63; Alvar, 2002, 73-75 y 80; Turcan, 2001, 89-100; Scheid, 1991, 142-143; Le Glay, 1987, 547-552; Malaise, 1972, 362-401; una última revisión de la cuestión de la Isis Capitolina se puede encontrar en: Versluys, 2004, 421-448.

<sup>5</sup> Alvar y Muñiz, 2004, 69-94; *id.*, 2002, 245-258; Alvar, 1998a, 275-279; *id.*, 1996, 95-107; *id.*, 1994, 9-28; *id.*, 1993a, 27-46; *id.*, 1993b, 789-814; *id.*, 1993c, 225-236; *id.*, 1981, 309-319; G. Wagner y Alvar, 1981, 321-333; con anterioridad a los trabajos de Alvar, los estudios pioneros en este campo se deben a García y Bellido: García y Bellido, 1956; *id.*, 1967, 106-139; véase, asimismo: Bendala, 1986, 371-380; Malaise, 1984, 1648-1651; Vidman, 1970, 117 ss.; *id.*, 1969, 318-325.

<sup>6</sup> Se ha dejado de lado el ábula lusitana de *Castra Caecilia*, asociada por iconografía a Serapis y datada en el contexto de la campaña de Metelo del 80-79 a.C. (García y Bellido, 1956, 58-59, lám. X; *id.*, 1967, 135; véase, asimismo, Sayas, 1986, 143-164), por presentar dudas concluyentes tanto en su cronología como en su trascendencia (Alvar, 1993b, 793-794, n. 13).

<sup>7</sup> Véase 418 para otras soluciones sobre algunos elementos como el nombre del dedicante.

<sup>8</sup> Esta inscripción y el resto de las incluidas en este trabajo relativas a Isis y Serapis se podrán encontrar en un trabajo de próxima aparición: Bricault, (e. p.).

<sup>9</sup> Sanmartí, Castañer y Tremoleda, 1990, 117-143; Mar y Ruiz de Arbulo, 1993, 171-183 y 285-294; Padró y Sanmartí, 1993, 611-628.

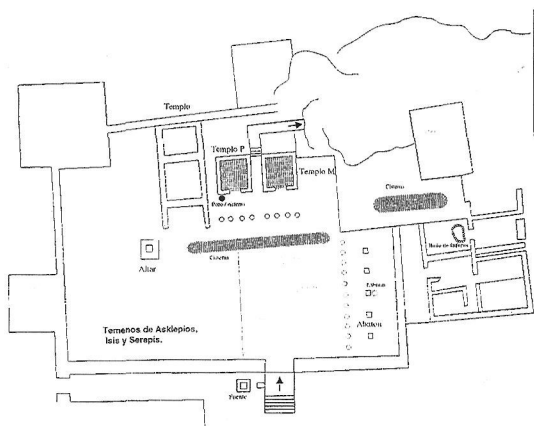


Figura 2: *Temenos* de Asclepio, Isis y Serapis según Ruiz de Arbulo (1995, 334).

profundo replanteamiento hace una década. Cuestionando el lugar de hallazgo de parte de estos testimonios epigráficos y revisando el área desde el plano arqueológico y tipológico, Ruiz de Arbulo ha propuesto que las estructuras relacionadas con el *Serapieion* pertenecían, en realidad, a un gimnasio construido en el s. II a.C. y que perduraría hasta la centuria siguiente, mientras que el templo en sí habría sido levantado en época augustea (Ruiz de Arbulo, 1994, 11-44)<sup>10</sup>. Los restos occidentales, que habrían formado parte de una importante remodelación en el s. II a.C., pasando al interior de la muralla e incluyendo dos templetos y un tercero añadido posteriormente, serían, según esta tesis, los que albergarían la zona de culto del paredro nilótico citada en las inscripciones, constituyendo así un *temenos* compartido con *Asklepios* (Ruiz de Arbulo, 1995, 327-338) (Fig. 2). Sobre lo apropiado de esta asociación a nivel teórico ya se ha insistido lo suficiente (Ruiz de Arbulo, 1995, 333-335; Uroz Rodríguez, 2003). Baste recordar la presencia de diversos elementos relacionados con la purificación y el baño (fuente, pozo, cisternas, depósito anfórico) formando parte del conjunto, y la de un pórtico en la parte norte interpretado como el *abaton* por este autor, el lugar de descanso de devotos y enfermos, que hacen que la funcionalidad del recinto apunte hacia las prácticas oraculares y salutíferas, vinculadas tanto a los *Asklepieia* como a los *Serapeos*.

Pero las tesis revisionistas no terminan aquí, sino que se han extendido al siempre inestable ámbito de la interpretación iconográfica. En este sentido, junto a la arriesgada atribución de tres fragmentos escultóricos (dos

pies y una garra) a una estatua sedente de Serapis con el can Cerbero realizada por Sanmartí (1992, 145-154)<sup>11</sup>, Schröder ha puesto en duda la adscripción de la hasta la fecha considerada estatua de Asclepio, relacionándola con un *Agathodaimon*, presente en la musivaria emporitana, portador de cornucopia o, con menor énfasis, con un Serapis en el que de todos modos se acabaría confundiendo la anterior divinidad, y ofrece una datación del último cuarto del s. II a.C. (Schröder, 1996, 223-239; *id.*, 2000, 119-129)<sup>12</sup> (Fig. 3). Resulta evidente que, de aceptarse estas hipótesis, se podría producir un giro en el peso de la balanza a favor de las divinidades alejandrinas, al dejar



Figura 3: Estatua de Serapis-Agathodaimon de Ampurias (*Els grecs a Ibèria...*, 2000, 117).

<sup>10</sup> Concretamente lanza la hipótesis de que se tratase de un *Caesareum* o un *Augusteum*.

<sup>11</sup> En relación a las problemáticas cuestiones cronológicas inherentes a este modelo se pueden consultar los comentarios de Alvar y Muñiz, 2002, 246; y Ruiz de Arbulo, 1995, 330.

<sup>12</sup> A ello hay que sumar la asimilación de otra escultura considerada hasta la fecha femenina con un Apolo Liceo de cronología similar a la otra que, siempre según este autor, habría estado ubicada en el *temenos* occidental, mientras que acepta la situación oriental tradicional para el santuario de Serapis-Agathodaimon e Isis. En estos trabajos se encontrará la bibliografía relativa a la anterior interpretación de la escultura.

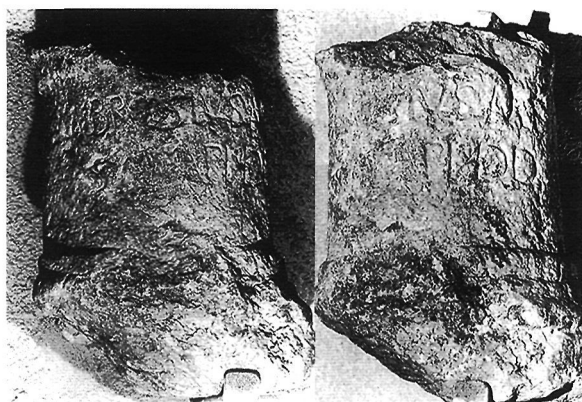


Figura 4: Inscripción de Serapis de *Carthago Nova* (Abascal y Ramallo, 1997, lám. 43).

sin argumentos tangibles la constatación del culto a Asclepio en Ampurias<sup>13</sup>.

En cualquier caso, al menos tres elementos clave para este trabajo parecen vislumbrarse: la manifestación del culto (la existencia de un templo requiere un sacerdocio e incluso la complicidad oficial), los límites cronológicos *ante quem* y *post quem* de su aparición y ocaso (primera mitad del s. I a.C. - época altoimperial), y el origen (oriental) del dedicante que se implicó económicamente, por lo que se podrá conjeturar más adelante sobre el carácter y la trascendencia de estas divinidades en la *Emporion* preaugusta y la *Emporiae* imperial.

La situación de los testimonios relativos a *Carthago Nova*<sup>14</sup> encuentra varias concomitancias con el anterior ejemplo. Por un lado, contamos con el epígrafe *M(arcus) Brosius M(arci) f(ilius) I Sa[r]api d(e)d(icauit)*, perteneciente a un altar o, con mayor probabilidad, a un pedestal para una estatua de pequeñas dimensiones (Abascal y Ramallo, 1997, 164-165 -con toda la bibliografía anterior-) (Fig. 4). A este ejemplar se le uniría, más recientemente, el hallazgo del bloque rectangular con la inscripción: *T(itus) · Hermes + [-c.4.—S]arapi · et I si · in suo · ma[ns(ionem)] · d(onauit) · I(ibens) · m(erito) · d(e) · s(ua) · I p(ecunia)* (Abascal y Ramallo, 1997, 166)<sup>15</sup>, bloque cuya ubicación debió corresponder al dintel de entrada de un templo (Fig. 5). La datación ofrecida por Abascal y Ramallo (1997, 165 y 167) para estas inscripciones es de las dos últimas décadas del s. I a.C. para la primera, y de la segunda mitad del mismo siglo para la segunda<sup>16</sup>. Sin embargo, como ya se ha expuesto en otro trabajo (Uroz Rodríguez, 2003), si nos ceñimos a criterios paleográficos se debería dejar abierta la posibilidad de que el arco temporal que albergó



Figura 5: Inscripción de Isis y Serapis de *Carthago Nova* (Abascal y Ramallo, 1997, lám. 44).

la realización de dichos epígrafes se remonte a la segunda mitad del s. II a.C.

Con respecto a la ubicación de la *mansio* a la que correspondería la inscripción de Isis y Serapis, el lugar más idóneo resulta el Cerro del Molinete, teniendo en cuenta que los epígrafes se hallaron en su entorno, y que el carácter de estas divinidades y el potencial paralelo ampuritano parecen conjugar con las estructuras y materiales<sup>17</sup> encontrados en la parte más elevada de esta colina (Fig. 6). Se trata de un *temenos* de límites poco definidos cuyo espacio central aparece ocupado por un templo itálico,

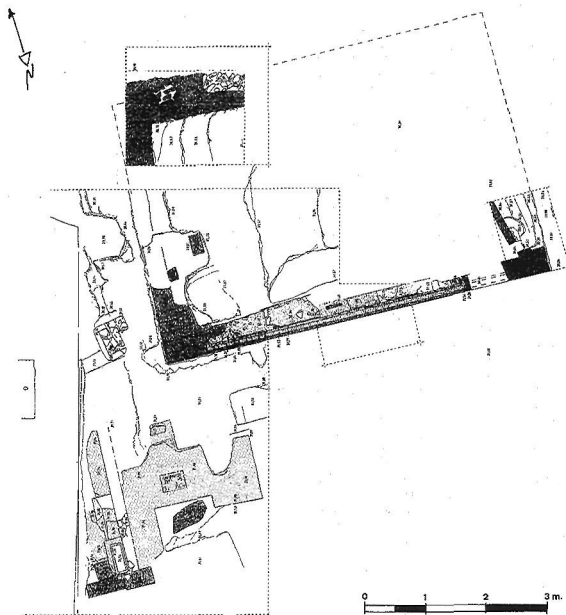


Figura 6: Templo y edículo del Molinete (Ramallo y Ruiz Valderas, 1994, 84).

<sup>13</sup> Sin embargo, Schröder (1996, n. 83) se hace eco, sin compartirla, de la aportación de M. Mayer en el debate de su ponencia, relativa a la posible presencia de un *Asklepios Soter* en una inscripción griega de las publicadas por Almagro (1952, 27, nº 12).

<sup>14</sup> Éstos ya se incluían en un reciente trabajo: Uroz Rodríguez, 2003.

<sup>15</sup> A partir de la restitución de Koch, 1982, 350.

<sup>16</sup> Koch (1982, 350-351) las fechaba en el s. I d.C.

<sup>17</sup> La publicación fundamental del conjunto se encuentra en: Ramallo y Ruiz Valderas, 1994, 79-102.



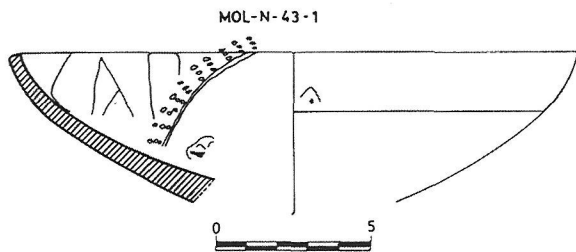


Figura 7: Uno de los grafitos SAR sobre plato de *Campaniense A* (Ramallo y Ruiz Valderas, 1994, 98, fig. 16a).

posiblemente tetrástilo, de orientación noroeste-sureste, escasamente conservado (basamento y *podium*) y de incierta advocación (Ramallo y Ruiz Valderas, 1994, 83-85 y 90-92); y en cuyo ángulo noroccidental se encuentra integrado un *sacellum* con un mosaico en el que se ha leído una dedicatoria a la diosa Atargatis<sup>18</sup>, interpretación que parece encontrarse actualmente en revisión<sup>19</sup>. Este edículo forma un conjunto propio junto a unas instalaciones hídricas (Egea Vivancos, 2003, 224-225)<sup>20</sup> de una función cultural más que probable, todo ello dentro de un complejo sacro que fue fechado en su momento entre finales del s. II y la primera mitad del I a.C. (Ramallo y Ruiz Valderas, 1994, 92-96)<sup>21</sup>. La constatación directa de la relación del entorno con las divinidades alejandrinas podría desprenderse de unos grafitos realizados sobre *Campaniense A* en los que se lee ΣΑΡ, una más que viable fórmula contraída de ΣΑΡ(ΑΠΙ/ΔΙ) -*Sar(apil/di)*- (Ramallo y Ruiz Valderas, 1994, 97, n. 63) (Fig. 7), que se hallaron en el contexto de un posible depósito votivo de los siglos II-I a.C. localizado en los alrededores del recinto sacro.

Por último, una muestra de la perduración de estos cultos en *Carthago Nova* hasta, como mínimo, época augustea se obtiene de dos emisiones monetales de la colonia. A través de los atributos de su tocado, la diosa Isis aparece en los reversos de los semises de la emisión XIII de Llorens (1994, 65-67; *RPC* 169) (Fig. 8),



Figura 8: Semis de la XIII emisión de *Carthago Nova* (Llorens, 1994, lám. XXV, 12a).



Figura 9: Semis de la XV emisión de *Carthago Nova* (Llorens, 1994, lám. XXXII, 49a).

y en algunos ejemplares de los semises de la XV (Llorens, 1994, 68-70; *RPC* 172-173) (Fig. 9), acompañando a unas leyendas que conmemoraban el nombramiento honorífico de *Iuba II* duunviro quinquenal y patrono de la ciudad en el primer caso, y la perpetuación del cargo en la figura de su hijo Ptolomeo en el segundo. Con respecto a la cronología, las últimas revisiones sitúan la emisión XIII en el 2 d.C. y la XV en el 12 d.C. (Abascal, 2002, 31; Llorens, 2002, 69). La presencia aquí de la divinidad nilótica debe ser tomada como síntoma de su calado en las esferas oficiales<sup>22</sup>, adquiriendo un carácter lo suficientemente identificativo como para actuar de símbolo común sancionador con los representantes mauritanos.

## DEA CAELESTIS

*Dea Caelestis* representa la hipóstasis de la divinidad púnica *Tanit*<sup>23</sup>. Ésta, paredro de *Baal Hammon*, encarnaba el principio femenino de fecundidad y fertilidad de vida y tierra,

<sup>18</sup> La bibliografía básica sobre este mosaico y un análisis de lo que se desprende de su difícil lectura se puede encontrar en Uroz Rodríguez, 2003.

<sup>19</sup> Véase a este respecto: Abascal, 2004, 106.

<sup>20</sup> Noguera (2003, 36) ha relacionado su estructura con las capillas de culto doméstico orientales y norteafricanas.

<sup>21</sup> La cronología del complejo serviría también de argumento a la hora de tener en cuenta la mayor antigüedad de las inscripciones de *M. Brosius* y *T. Hermes*, siempre que se acepte su pertenencia a dicho conjunto.

<sup>22</sup> No tanto de una *introducción oficial* aprovechando el evento como ha sugerido M. P. García-Bellido (1991, 77), ya que la adoración de la diosa en suelo público bastantes años antes convierte esta posibilidad en un hecho un tanto anacrónico.

<sup>23</sup> Se ha optado aquí por la vocalización tradicional de *TNT*, en lugar de la más correcta *Tinnit*, por los mismos criterios de convención que hacen que continúe siendo la forma más empleada.



Figura 10: *Caelstis* de Torreparedones (Morena, 1989, 164, lám. XLII).

impregnado de una acentuada connotación astral y, en ocasiones, guerrera, junto a otras esferas como la navegación, la salud y, por supuesto, el mundo de ultratumba<sup>24</sup>. Adoptada por *evocatio* en torno al 146 a.C., en el marco de la llamada III Guerra Púnica, la diosa cartaginesa fue asimilada en el panteón romano a Juno en un primer momento. No obstante, se le sumaría muy pronto el epíteto de *Caelstis*, con tal fuerza que acabó por denominar en solitario a la diosa, si bien ésta siempre mantuvo relaciones y asimilaciones esenciales (y conflictivas desde el plano científico) con diosas como Cibeles, Diana, Fortuna, Venus e incluso Isis, constatables tanto en el ámbito de la epigrafía como de la iconografía<sup>25</sup>.

Por lo que refiere a *Hispania*<sup>26</sup>, la concentración de testimonios epigráficos<sup>27</sup> es muy significativa en relación al resto del ámbito romano, sólo superada por Italia<sup>28</sup> y, evidentemente, por la del territorio africano<sup>29</sup>. Dos de las inscripciones hispanas se desmarcan del resto: la hallada en el santuario de *Torreparedones* (Castro del Río-Baena, Córdoba) y la procedente de *Ilici* (Elche, Alicante). La primera, de problemática lectura, se grabó de forma superficial sobre la frente de una cabeza femenina de piedra caliza, de poco menos de 7 cm de altura, que debió corresponder a una estatuilla completa, de factura más “cuidada” que el resto de los exvotos recuperados en el santuario (Morena, 1989, 70, nº 36, lám. XLII; *HEp* 3, 1993, nº 161) (Fig. 10). Con respecto a la transcripción del epígrafe, dos opciones cuentan con un mayor crédito: por un lado, la interpretación *Dea Caele<s>tis*, apuntada por

Marín<sup>30</sup>, y, por otra parte, la que lo restituye como *Dea Cael(estis) ius(sit)*<sup>31</sup>. En cualquier caso, ambas posibilidades estarían presentando el nombre de la diosa en nominativo, haciendo así referencia directa al objeto sobre el que están inscritas, y apuntando, en el caso de la segunda lectura, unas connotaciones rituales que serán comentadas más adelante. En cuanto a su cronología, la inscripción, que apareció descontextualizada en la superficie del yacimiento, se podría remontar, por criterios paleográficos, a mediados del s. II-medios del I a.C.<sup>32</sup>. Algo más reciente parece el ara de caliza procedente de *La Alcudía* de Elche, datada por Corell, atendiendo al tipo de letra y soporte, entre finales del s. I a.C. y principios del I d.C. (Corell, Grau y Gómez i Font, 1993, nº 190; Corell, 1999, 49-50). La inscripción, con una rotura en la parte superior, no admite

<sup>24</sup> La fuente de información fundamental sobre esta diosa sigue siendo la obra clásica, en dos volúmenes, de Hvidberg-Hansen, 1979; para una revisión más reciente de los principales aspectos véase: Marín, 1999, 72-74.

<sup>25</sup> Halsbergue, 1984, 2203-2223; Le Glay, 1984, 47-61; *id.*, 1975; 138-140; Bloch, 1975, 118 ss.; Cordischi, 1990, 162-163.

<sup>26</sup> Conviene recordar el estudio monográfico de García y Bellido, 1957, además del espacio dedicado al tema por este autor en su posterior trabajo: *id.*, 1967, 140-151; y por Bendala, 1986, 369-371.

<sup>27</sup> Que hacen un total de siete, a los que difícilmente se podrían sumar otros dos de espinosa verificación. Todos ellos recopilados por Marín (1993, 825-845), a excepción del ara de *Ilici*, en ese momento aún inédita.

<sup>28</sup> Cordischi (1990, 171-195) recoge veinticinco inscripciones, cuatro de ellas de dudosa relación con la diosa, de las que trece pertenecen a la *urbs*.

<sup>29</sup> Silvia Bullo (1996, 1597-1628, tab. 1, 2 y 3) presenta un total de cien inscripciones en las que aparece el nombre de *Caelstis*, ya sea como objeto de dedicación o como elemento “secundario”; recientemente se ha publicado una nueva inscripción de la diosa que puede introducir novedades respecto al culto de *Caelstis* en Cartago: Ben Abdallah, 1999, 103-105.

<sup>30</sup> Fundada en la supuesta presencia de un nexo “t” + “i” con anterioridad a la última letra, quedando omitida la “s”: Marín, 1994, 221; *id.*, 1993, 826-827.

<sup>31</sup> Se trata de una de las opciones señaladas en su momento por Morena (1989, 48), basándose en la observación de una “u” en lugar del citado nexo, y de una “i” donde se leía antes una “e” sin sus travesaños medio y superior; esta interpretación ha sido admitida también por A. U. Stylow, 1998 (CIL II<sup>2</sup>/5), 406.

<sup>32</sup> Datación presente en: Mangas, 1998, 407; en el s. II a.C. también la ubica Ramallo (2000, 197); sin embargo, es más habitual su aparición con una fecha que no se eleve más allá de mediados del s. I a.C.: Morena, 1989, 50; Marín, 1994, 221; *id.*, 1993, 826; Stylow, 1998, 406.



Figura 11: Ara de *Caelestis* de Ilici (FE 43, 1993, nº 190).

muchas vacilaciones en cuanto a su lectura: ———? *I iussu I Dom(inae) Caeles(tis) I aram I(ibens) p(osuit)*<sup>33</sup> (Fig. 11).

Los dos casos tratados aparecen como “cuerpos extraños” no sólo dentro del panorama epigráfico hispano referido al culto de la diosa<sup>34</sup>, debido a un patente desfase cronológico dentro de la tónica general que sitúa estos testimonios en el contexto de los siglos II y III d.C.<sup>35</sup>, sino también con respecto a la propia Roma y el resto de Italia. Ya que, si bien su introducción tuvo lugar a mediados del s. II a.C., el testimonio arqueológico romano más antiguo, un pequeño frontón que representa a la diosa sobre un león y con sus símbolos astrales, corresponde a mediados del s. I d.C.<sup>36</sup>, y podría proceder de una capilla privada instalada en su lugar de culto originario, antes de la erección del templo severiano en el s. III d.C.<sup>37</sup>. A su vez, las inscripciones más antiguas no se remontan más allá del paso del s. I al II d.C., y la mayoría son del III d.C.<sup>38</sup>, algo lógico teniendo en cuenta que éste es el período de mayor fervor religioso por la diosa, alentado desde el Estado. Exceptuando la ilicitana y la cordobesa, las dedicatorias hispanas, procedentes de ciudades muy romanizadas como *Tarraco* o *Italica*, no harían otra cosa que seguir la moda irradiada desde el centro del Imperio (Marín, 1993, 844). Caso aparte debe ser África, la cuna de la diosa, donde existe la dificultad, en el mundo de las imágenes, de diferenciar con certeza las reminiscencias de la antigua diosa púnica de las de su versión romana, siendo el ejemplar más seguro el del santuario de *Thinissut*<sup>39</sup>, aunque se le haya conferido cierta ambigüedad<sup>40</sup>. Por otro lado, de entre las ins-

cripciones datadas ofrecidas por Bullo, las más antiguas no superan la segunda mitad del s. I a.C.<sup>41</sup>. Sin embargo, el hecho de que con la deducción colonial del 122 a.C. se le incorporase a Cartago el título de *Iunonia*, podría

<sup>33</sup> Corell *et alii*, 1993, nº 190; AE 1993, 1067; Ramos Fernández, 1994, 50; *id.*, 1995a, 350; Poveda, 1995, 363-364; *HEp* 5, 1995, nº 29; Corell, 1999, 49-50.

<sup>34</sup> Los testimonios arqueológicos que en uno u otro momento se han relacionado con *Caelestis* son, como ha razonado Marín (1993, 825, n. 2) muy dudosos, debido, ante todo, a las concomitancias iconográficas de esta diosa con otras divinidades como Cibeles, por lo que la epigrafía se presenta como la evidencia más clara para su estudio en nuestro territorio.

<sup>35</sup> Cuyos dedicantes son, en su mayoría, libres y de sexo masculino, en tres casos de posible origen africano, destacando una interesante relación con la diosa Némesis en *Italica* y *Emerita Augusta*, y la documentación de un sacerdote de *Caelestis* en la inscripción funeraria de *Tarraco*: Marín, 1993, conclusiones en 844-845.

<sup>36</sup> Guarducci, 1946-48, 21; La Rocca, 1990, V-1, 837; V-2, 540, nº 162; Cordischi, 1989-90, 332-338.

<sup>37</sup> Sobre su ubicación exacta, frente a la interpretación más tradicional que sitúa el área sacra de la diosa en el *Arx* (Cordischi, 1993, 207; *id.*, 1990, 165-167; Halsbergue, 1984, 2214), Coarelli ha considerado más apropiada la ladera del Capitolio que mira el Foro Boario, en conexión con el *Capitolium*: Coarelli, 1988, 406-409; *id.*, 1982, 48-49.

<sup>38</sup> El ejemplo más antiguo de Roma es una inscripción (CIL VI, 780) de época de Nerva o de Trajano (Cordischi, 1990, nº 6; Halsbergue, 1984, 2210 y n. 36). En el resto de Italia, la situación no varía, encontrando los ejemplos más antiguos (s. I-II d.C.) en la Lucania occidental, concretamente en *Pola* (CIL V, 8137 y 8138; Cordischi, 1990, nº 23 y 24).

<sup>39</sup> Ya que esta fragmentada estatua de terracota del s. I a.C., que representa a la diosa de pie sobre un león, contiene en el dorso una inscripción (AE 1911, nº 84) que la consagra a *Caelestis Augusta*: Bullo y Rossignoli, 1998, 254-267 y 263, tavv. III-IV; con diferente datación: Bullo, 1997, VIII-1, 270 y 272; VIII-2, 194, nº 1; *id.*, 1996, 1614.

<sup>40</sup> El hecho de que Bullo haya reconocido el patrón iconográfico de *Astarté* en esta figura (*id.* y Rossignoli, 1998, 256) en lugar de *Tanit* (Fantar, 1997, 1184, nº 6; *id.*, 1993, 257, n. 140; Hvidberg-Hansen, 1979, 23), aporta un nuevo elemento de debate en torno a la complicada y estrecha relación *Tanit-Astarté* y lo que ello supone en su evolución hacia *Caelestis* (véase Lipinski, 1995, 147-151; más recientemente, con alusiones a la Península Ibérica: Belén, e. p.), pero no interfiere, en principio, en lo que aquí resulta relevante, en el hecho de que nos encontramos ante un santuario extraurbano, que habría de sufrir una serie de remodelaciones a lo largo de una trayectoria que parece arrancar en época tardopúnica, prolongándose hasta el s. IV d.C., en el que se dio culto de forma sucesiva a *Tanit-Baal Hammon* y *Caelestis-Saturno*, según se desprende de los testimonios materiales (Bullo si ve en algunas figuras allí encontradas -la nº 3 y 4- a la diosa *Tanit*) y epigráficos: Bullo y Rossignoli, 1998, 264-267.

<sup>41</sup> Se trata de los epígrafes funerarios de *Cirta*: CIL VIII, 19512a / *ILAlg* II, 804 y *ILAlg* II, 807.

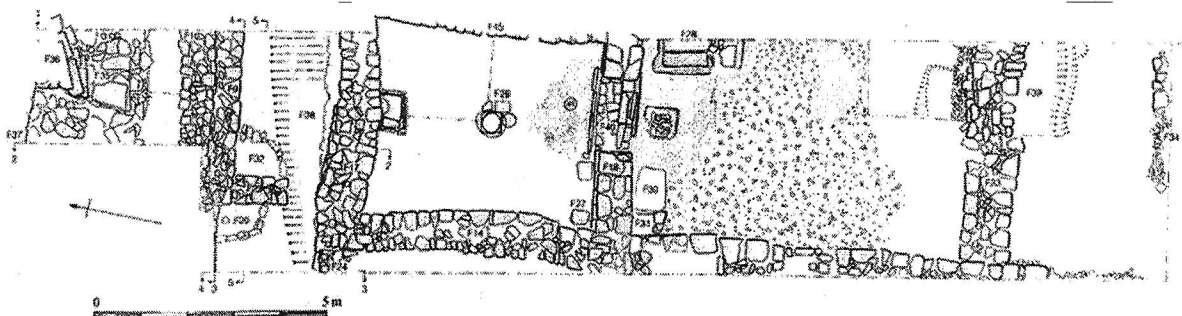


Figura 12: Estructuras excavadas del santuario de Torreparedones (Fernández Castro y Cunliffe, 2002, 54, detalle de fig. 21).

considerarse como el reconocimiento de la continuidad, en el terreno estrictamente oficial, eso sí, de la diosa púnica en su exégesis romana ya en la segunda mitad del s. II a.C.<sup>42</sup>

Llegados a este punto conviene profundizar en el contexto en el que aparecieron las inscripciones. De todos los ejemplos tratados en este trabajo, la adscripción más clara de un epígrafe en el que aparece la divinidad con un edificio de culto es la del santuario de Torreparedones<sup>43</sup>. Lo que no está tan claro es a qué fase del santuario perteneció. Puesto que la cabecita de la diosa constituye un hallazgo fuera de contexto previo a la excavación sistemática, ello dependerá de la datación que se le quiera otorgar a su inscripción.

Del análisis del corte realizado en el sector meridional de la fortificación ibérica se desprende que hubo dos grandes fases constructivas (Fig. 12): una primera edificación en piedra, de la que apenas se conservan algunos restos en la parte norte del complejo, la cual, según la última publicación (Fernández Castro y Cunliffe, 2002, 53-55), perteneció preferentemente a los siglos III y II a.C., sufriendo una pequeña reforma a finales de éste último o principios del s. I a.C. La segunda edificación, cuya planta ocupa el resto del área visible, cuenta con una cámara en su extremo norte, interpretada como la *cella*, seguida de un patio y limitada al sur por un espacio definido como corredor, y su construcción se ha fijado en la segunda mitad del s. I a.C. (Fernández Castro y Cunliffe, 2002, 55-60). De las estructuras más antiguas poco se sabe, salvo que albergaron un espacio para las ofrendas -F32 y F20-. Por el contrario, la información sobre el edificio tardorrepublicano o/y altoimperial es mucho más completa. El departamento norte, posiblemente el único descubierto en su integridad, ha sido considerado como la *cella* al albergar en su pared norte, fragmentada pero

*in situ*, la imagen de culto: una columna delimitada por unas lajas de piedra que, a diferencia de la ubicada en el centro de la estancia, no cumplía funciones de soporte, sino que recibía el mismo tratamiento y oficio que una estatua cultural, integrándose estilísticamente en la categoría de betilos estiliformes, aun sin contar con un paralelo claro entre estos (Seco, 1999, 137-42) (Fig. 13). El patio, que trasciende los límites del corte realizado, incluía elementos interpretados como mesas o bancos corridos -F28, F30/31- y un

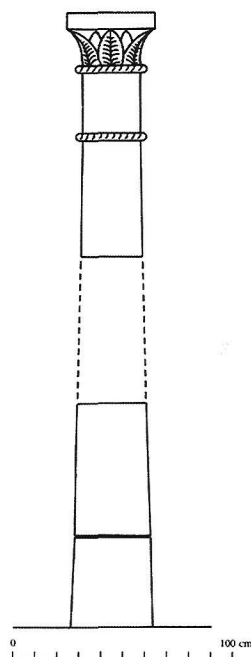


Figura 13: Reconstrucción de la columna sacra de Torreparedones (Fernández Castro y Cunliffe, 1998, 148).

<sup>42</sup> Reflexión ya expresada por Cordischi, 1990, 162.

<sup>43</sup> La bibliografía básica del complejo es la siguiente: Fernández Castro y Cunliffe, 2002; Cunliffe y Fernández Castro, 1999; Fernández Castro y Cunliffe, 1998, 148-149; Seco, 1999, 135-158; Morena, 1997, 269-272, 280 ss.; *id.*, 1989.

soporte de altar -F29-, y en su lado noroeste, en torno a una de estas estructuras, se concentraban la mayoría de los exvotos (Fernández Castro y Cunliffe, 2002, 59, fig. 23). Unos exvotos que presentan un patrón común profundamente esquemático, que integran figurillas en su mayoría femeninas, algunas decididamente estiliformes y pies y piernas como elementos anatómicos exentos<sup>44</sup>, consideradas de fabricación local y relacionables con otras piezas del mundo ibérico andaluz pero también de santuarios ibéricos monumentalizados en época republicana como el *Cerro de los Santos* y *La Encarnación*<sup>45</sup>.

En términos generales, sus excavadores han considerado la planta y distribución de este santuario de segunda época más afín a modelos fenopúnicos que ibéricos o romanos, si bien teniendo en cuenta que no ha podido ser excavado en su totalidad (Fernández Castro y Cunliffe, 2002, 70-73 y 77-79). Me temo, no obstante, que la visión *rectangular* del corte arqueológico en el que se engloban parte de las estructuras ha viciado la concepción de las mismas en parte de la bibliografía, cuando se hace hincapié en su tripartitismo y en lo alargado y estrecho de la planta. De todas formas, plantear paralelos templares fenopúnicos es una empresa harto complicada<sup>46</sup>. Para sus excavadores, algunos elementos adicionales apoyarían este semitismo, como la ausencia de terracotas arquitectónicas o, de forma más directa, el hallazgo en la *cella* de una figurita de piedra en la que se ha visto el llamado "signo de Tanit" (Fernández Castro y Cunliffe, 2002, 66 y 78, lám. 92). La columna ritual en sí no se puede utilizar como argumento punicizante, ya que es un elemento difundido por todo el mediterráneo y presente también en el mundo ibérico (Seco, 1999, 136-138; Ramallo, Noguera y Brotóns, 1998, 64-65). Por su parte, el elemento romano, romanizado o romanizador, se deja sentir en la documentación a través de dos altares, interpretados como augusteos, hallados en la *cella* (Fernández Castro y Cunliffe, 2002, 58 y 70, lám. 90-91), una escultura femenina acéfala descubierta en el s. XIX y un exvoto masculino que, apartándose del resto, lleva *pallium*<sup>47</sup>, la inscripción latina de la diosa y otra doble a ambos lados de uno de los exvotos anatómicos, que Morena ha interpretado como la plasmación por parte del indígena de su nombre original y el latino adoptado<sup>48</sup>.

Sea o no anterior el exvoto que representa a la diosa a la última construcción

sacra -muy probablemente sí-, esta pieza coincidiría en el tiempo con el período de mayor intensidad en el registro arqueológico de época romana del yacimiento (finales del s. II a.C. - s. I a.C.) (Fernández Castro y Cunliffe, 2002, 40-47). La *Caelestis* de Torreparedones contaría, al menos durante parte de su existencia, con una imagen de culto anicónica, fenómeno más que apropiado que de todos modos es compatible con representaciones figuradas de la diosa. Diosa que además de estar señalada como la deidad principal del santuario por la evidencia epigráfica y el ambiente punicizante, encuentra un medio ideal en el entorno, con la presencia de manantiales de aguas medicinales (Morena, 1989, 46; Seco, 1999, 146-147), para desarrollar su vertiente salutífera. Pero también existen otros indicios de su actividad oracular: a partir del hallazgo en el santuario de una cista de piedra que podría haber sido usada como herramienta de predicciones (*sortes*)<sup>49</sup>, y de la lectura *ius(sit)* en la frente de la figura de la deidad, con la que quedaría plasmado el mandato divino dado a través del sueño inspirado (*incubatio*)<sup>50</sup>.

El ara de Elche genera bastantes más dudas respecto a su correspondencia arquitectónica que el ejemplo cordobés, aunque no por falta de posibilidades, algunas de éstas ni siquiera excluyentes. Este asunto ya fue abordado por Poveda (1995, 359-366) hace algunos años, quien señalaba tres testimonios o grupos de testimonios como susceptibles de

<sup>44</sup> El catálogo más completo se puede consultar en: Cunliffe y Fernández Castro, 1999, 321-398; Fernández Castro y Cunliffe, 2002, 62-65.

<sup>45</sup> Una muy interesante recapitulación al respecto se encuentra en: Ramallo, Noguera y Brotóns, 1998, 37-44; véase además: Morena, 1997, 284-288.

<sup>46</sup> Véase si no: Perra, 1999, 43-77.

<sup>47</sup> Morena, 1989, 66, lám. LVII y XXVI; *id.*, 1997, 284-286; Fernández Castro y Cunliffe, 2002, 64 y 68, lám. 4 y 84; con paralelos hispanos muy claros en el *Cerro de los Santos* y *La Encarnación*: Ramallo, Noguera y Brotóns, 1998, 45 ss., fig. 18 y 21.

<sup>48</sup> Morena, 1989, 47, lám. LIII; *id.*, 1997, 288; *HEp* 3, 1993, nº 160 a y b; la transcripción de Stylow es la siguiente: [—]N · Agalean · / [—]T en la derecha (CIL II<sup>2</sup> 5, 407) y [—]L[ucretiano] / [—]T en la izquierda (CIL II<sup>2</sup>/5, 408); la lectura de la última letra de ambos epígrafes debe ser [da]t o [dedicau]t.

<sup>49</sup> Fernández Castro y Cunliffe, 2002, 66, lám. 93; Cunliffe y Fernández Castro, 1999, 337; Seco, 1999, 148-149.

<sup>50</sup> Conviene traer a colación la inscripción de Ostia (CIL XIV, 4318), de no muy rotunda adscripción a *Caelestis*, eso sí, que contiene la fórmula *somno monitus*: Cordischi, 1990, nº 14.





Figura 14: Semis de la III emisión de Ilici (Llorens, 1987, lám. VI, 40o).

conexión con un santuario de *Caelestis* en esta ciudad: una emisión monetar, dos estructuras templarias ubicadas en el foro y una serie de elementos arquitectónicos. El primero es la conocida emisión de semises datados en torno al 13-12 a.C. a nombre de los duunviros Q. Papius Carus y Q. Terentius Montanus, en los que figura un templo tetrástilo con podio de tres gradas, escoltado por las siglas de la colonia en sus flancos e intercolumnios y por la leyenda *Iunoni* en el arquitrabe<sup>51</sup> (Fig. 14). De los dos edificios religiosos (Fig. 15), el más completo (templo I) es un templo dístico *in antis*, levantado en *opus africanum*, con orientación de oeste a este, cuya construcción fue datada por su excavador en el último cuarto del s. I a.C. (Ramos Fernández, 1995a, 349). Al oeste y frente a éste, sólo conservado en su ángulo suroriental, se encuentra otro templo (templo II) con la misma orientación, técnica cons-

tructiva y cronología que el anterior, ya que se fechó, en base al registro cerámico, en la última década del s. I a.C. (Molina y Poveda, 1996, 141, 143, 151-153). Y, en tercer lugar, el yacimiento cuenta con un conjunto de piezas arquitectónicas que incluye capiteles de orden jónico, basas de estilo ático, un fuste y fragmentos de cornisa, que debieron pertenecer a un edificio religioso de la segunda mitad del s. I a.C.<sup>52</sup>

En su trabajo, Poveda (1995, 363) concluía que el templo de las monedas debía relacionarse con el culto a *Dea Caelestis* en la ciudad, lo que es indiscutible, y dejaba en el aire la posibilidad de la correlación de los restos arquitectónicos tanto con los edificios sacros del foro como con el representado en los semises (Poveda, 1995, 364-365)<sup>53</sup>. Más dudas manifestaba en la adscripción última de los templos I y II, aunque señalaba que cualquiera de los dos podría ser el de las monedas y, por consiguiente, el que albergara el altar de la diosa (Poveda, 1995, 366).

<sup>51</sup> Llorens, 1987, III emisión, 21-22 y 108-117, lám. VI-IX; RPC 192; Beltrán Martínez, 1994, 48-50; Poveda, 1995, 359 y 365.

<sup>52</sup> Ramos Fernández, 1975, 162-165, lám. LXXVIII-LXXX; *id.*, 1995a, 350; Poveda, 1995, 364-365.

<sup>53</sup> Algo ya apuntado en su momento por Ramos Fernández (1975, 165); estas estructuras han sido objeto de un reciente estudio: Lara Vives, G.: *El templo de Juno en Ilici. Datos para una revisión* (Memoria de Licenciatura inédita, defendida en la Universidad de Alicante en junio de 2004).

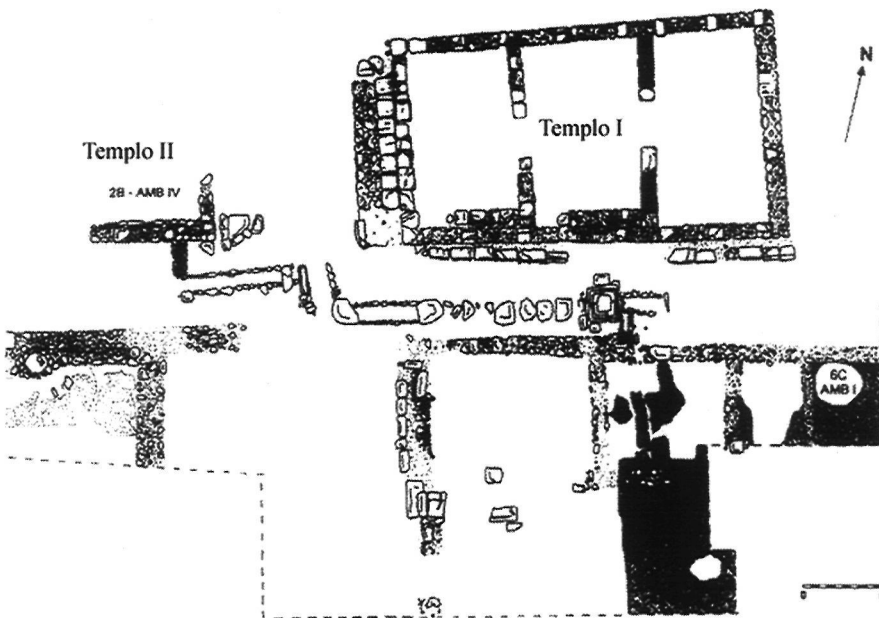


Figura 15: Estructuras sacras del foro de Ilici (Poveda, 1995, 362, nº 3).

Lo cierto es que ara, templos y moneda coinciden en su cronología, y que, según Ramos (1995a, 350), la inscripción apareció en las inmediaciones del templo I. Pese a todo, una cuestión importante a tener en cuenta es que la estructura tetrástila del edificio de la emisión monetaria no coincide con la fachada *in antis* del templo I. Por lo tanto, la ecuación más segura sigue siendo la de *inscripción-moneda*, debiendo quedar la correspondencia con restos arquitectónicos totalmente abierta.

Por último, un análisis del contenido de la inscripción ofrece otro elemento significativo relativo al culto que ya estaba presente en el caso cordobés y que, asimismo, fue apuntado por Poveda (1995, 364): la presencia de la fórmula *iussu*, que transmite el hecho de que el ara ha sido erigido *por orden* de la diosa, haría referencia a la práctica oracular de la *incubatio*, que ya quedaba patente en el santuario de *Torreparedones*, pasando así a ser lo más parecido a un rasgo inherente a la temprana práctica de la devoción a *Caelestis* en el territorio hispano.

## ALGUNAS REFLEXIONES

Una rápida revisión del panorama antes expuesto lleva, de forma inevitable, a la duda histórica de si se deben considerar unos casos relativamente aislados como meras excepciones, o si pueden adoptar la categoría de características intrínsecas dentro de un entramado heterogéneo. A modo de conclusión preliminar cabría escoger la segunda opción, entre otras cosas porque los testimonios proceden de enclaves que se encuentran en la primera línea de la *Hispania* republicana como Ampurias, *Carthago Nova* y, en menor medida, *Ilici*.

La temprana irrupción de estos cultos se apoya, ante todo, en dos pilares: la presencia de dos grandes centros comerciales y cosmopolitas (*Emporion* y *Carthago Nova*) y la importancia del sustrato púnico (sobre todo en *Torreparedones*), los cuales alteran y contaminan una concepción simple del proceso de romanización basado en el binomio *indígena-italico*, y presentan un marco, el hispano, muy diverso como se ha mencionado y, por tanto, complejo. Y es que dicha introducción no sólo no forma parte de un programa estatal romano, lo que no la diferencia de otros muchos aspectos del proceso de romanización, sino que en ésta el elemento itálico (que no *romano*) está

exento de buena parte del protagonismo (de forma clara en Ampurias y *Torreparedones*), y, en el caso de los cultos de Isis y Serapis, la población indígena parece al margen.

En relación a las divinidades nilóticas, si su entrada desde oriente tiene lugar en centros portuarios como *Puteoli*, *Neapolis* o *Pompei* ya en el s. II a.C., es perfectamente viable su temprana aparición en otros enclaves emporicos del Mediterráneo occidental tan relevantes como *Carthago Nova* y Ampurias. En la Neápolis ampuritana encontraríamos el nido de estos cultos orientales frente a la nueva ciudad republicana, cuyo germen había sido el *praesidium* del s. II a.C.<sup>54</sup> En un principio, por tanto, y teniendo en cuenta la hipótesis de Ruiz de Arbuló según la cual al otro lado de la puerta de la muralla se encontraría otro “símbolo oriental” (el gimnasio), estas divinidades pudieron actuar como vía alternativa de la población más helenizada. Sin embargo, estos cultos perdurarían hasta época altoimperial, como demuestra el grafito sobre *Terra Sigillata*, perdiendo así la zona su carácter *marginal*, en un contexto en el que ya se había producido la unificación de la ciudad grecoibérica con la republicana, dando lugar al municipio romano, lo que vendría constatado por la desaparición del gimnasio y la creación de un templo en su lugar, posiblemente de culto imperial. Así pues, finalmente, las divinidades nilóticas sí participarían de la romanización de la ahora *Emporiae*. Al mismo tiempo, tanto en Ampurias como en Cartagena, desde un principio, hubo cierta permisividad oficial, ya que de no ser así la presencia de templos sería difícilmente explicable. Una permisividad que evolucionaría en *Carthago Nova* hacia ciertos niveles de oficialidad, como demuestran las emisiones monetales.

Por lo que refiere a los agentes introductores del culto en ambas ciudades, si exceptuamos el *Marcus Brosius* de Cartagena, los *mecenas* dedicantes parecen tener un origen oriental. En este sentido, y sin dejar de lado el muy factible rol de los inmigrantes y/o comerciantes grecoitalicos, conviene resaltar las importantes relaciones comerciales de *Carthago Nova* con Delos, centro irradiador de la devoción a Isis y Serapis como se ha visto, y con el Mediterráneo oriental en general ya en

---

<sup>54</sup> Para la evolución del territorio ampuritano desde época republicana hasta la fundación del municipio romano se ha seguido preferentemente: Ruiz de Arbuló, 1991, 459-493.

el s. II a.C.<sup>55</sup>. Por razones evidentes, esta última solución parece asimismo la más adecuada para *Emporion*, aun teniendo en cuenta el creciente tráfico marítimo de ésta con Campania en el s. II a.C. puesto de relieve en su momento por Ruiz de Arbulo (1993, 629-646; *id.*, 1991, 476, n. 73).

Estas divinidades encontraron en *Carthago Nova* un contexto óptimo, por su vocación comercial y cosmopolita y por la veneración salutífera endémica de la ciudad<sup>56</sup>. Si se obvian las incompatibilidades con la interpretación tradicional de la célebre cita de Polibio<sup>57</sup>, el Cerro del Molinete, o mejor, su parte más elevada, actuaría en esta urbe de centro de encuentro de la población oriental y grecoitalica<sup>58</sup>, principales cultivadores e *instrumentalizadores* de estos dioses, aún más si se considera que esta colina ocupa para el gremio de comerciantes y navegantes un lugar clave con respecto al puerto desde el punto de vista estratégico y orientativo, como ya apuntaron Ramallo y Ruiz Valderas (1994, 79)<sup>59</sup>. En este sentido conviene recordar que Vitruvio (I, VII, 1) señala como ubicación más apropiada para los templos de Isis y Serapis los barrios empóricos. Por otro lado, es cierto que la interpretación tradicional del mosaico del edículo del *temenos* del Molinete según la cual encontraríamos la transcripción latina del nombre oriental de la divinidad (en lugar de la forma latina de *Dea Syria*) resulta como mínimo excepcional<sup>60</sup>, pero es totalmente compatible con los cultos incluyentes de Isis y Serapis, como demuestra la inscripción de *Brundisium*<sup>61</sup>. La potencial antigüedad de algunos de los testimonios sin duda llama la atención con respecto al hábito epigráfico hispano, pero lo cierto es que en un *sacellum* excavado en las cercanías de la ciudad se encontró una inscripción en mosaico, no menos excepcional, dedicada a *Iuppiter Stator*, divinidad netamente itálica, que ha sido datada entre el último cuarto del s. II y los primeros años del s. I a.C. (Amante Sánchez *et alii*, 1995, 533-562; Abascal y Ramallo, 1997, 441-443)<sup>62</sup>, por lo que esa *anticipación* epigráfica contaría, al menos en lo religioso, con más ejemplos de los tratados y no se podría achacar sólo a deidades de corte oriental.

Atendiendo a la *Caelestis* de Torreparedones, es difícil calibrar si es más excepcional su tan temprana aparición epigráfica o el propio contexto material en que se halló, aunque lo uno y lo otro no deberían disociarse pese a la problemática relación

cronológica del epigrafe con la fase mejor conocida del santuario. Dicha valoración está sometida a la ambigua identidad del conjunto, que pasa por la premisa de que la erección del edificio necesariamente contó con el respaldo oficial y que éste, construido en la postguerra civil cesareo-pompeyana, lo detentaba el Estado romano, fuese de forma directa o indirecta, aun teniendo en cuenta su afán integrador. Elementos romanos referidos al ritual -altares- y a la representación política y/o social -figuras con indumentaria romana y nombre latino relacionado con indígena-, de personajes con interés en mostrar su romanidad, se diluyen entre otros púnicos -planta del santuario de época tardorrepública y altoimperial, "signo de Tanit"-, y la religiosidad ibérica -exvotos-. Este panorama no permite afinar, en principio, con el origen del dedicante. Sin embargo, dos aspectos pueden ser bastante orientativos al respecto, y permiten concebirlo como un hispano influenciado, en último término, por la romanidad, aunque, en lo que respecta al culto, *Dea Caelestis* no haya debido ser la primera forma bajo la que conoce a la diosa que venera: por un lado, el origen y carácter local del grueso de los exvotos de piedra y, lo todavía más importante, el lenguaje empleado en la inscripción, porque al fin y al cabo la hizo grabar o permitió que se hiciese en grafía latina, y el lenguaje en que se expresa es con el que se quiere identificar, lo domine o no. No obstante, su relación con el entorno no

<sup>55</sup> Pérez Ballester, 1985, 143-150; *id.*, 1983, 519-524; más recientemente, incidiendo en el cosmopolitismo de la ciudad, y en la presencia de agentes grecoitalicos o itálicos con vínculos con el sur de Italia y Delos junto a los propiamente orientales: *id.*, 1998, 249-261.

<sup>56</sup> Esta última cuestión ha sido tratada de forma monográfica en: Uroz Rodríguez, 2003.

<sup>57</sup> Véase esta cuestión en: Uroz Rodríguez, 2003.

<sup>58</sup> A este respecto conviene tener en cuenta la preponderancia del tipo grecoitalico dentro del volumen anfórico total registrado en el Molinete, un volumen total, por cierto, más elevado en el s. II que en el I a.C.: Molina, 1997, 70-73, fig. 7 y 8.

<sup>59</sup> Noguera (2003, 37) relaciona, asimismo, la elección del emplazamiento con *efectos escenográficos y cánones urbanísticos tardohelenísticos*.

<sup>60</sup> Supone un *unicum* a nivel epigráfico. Sin embargo, en las fuentes literarias lo encontramos en: Plinio, *NH*, V, 81; Tertuliano, *Apol.*, XXIV, 8.

<sup>61</sup> CIL IX, 6099, en la que aparece un sacerdote de *Magna Mater* y *Dea Syria* y una comunidad de fieles de Isis.

<sup>62</sup> Para la problemática referida a la planta del edificio, véase: Ramallo, 2000, 194-196.

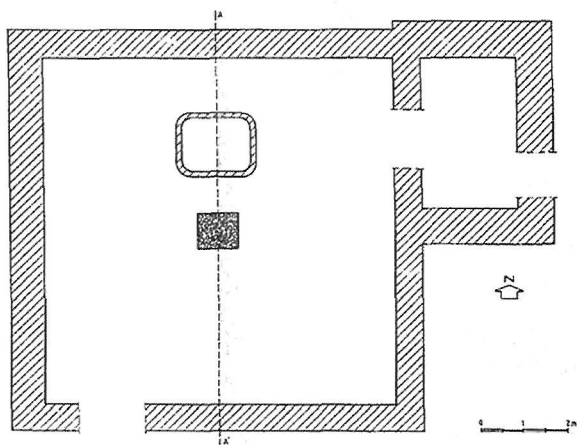


Figura 16: Fase B del *temenos* de La Alcudia (Ramos Fernández, 1997, detalle de 212).

tuvo por qué ser directa ni permanente, ya que el emplazamiento privilegiado del yacimiento en la campiña cordobesa y su rol dominante, tanto si se trató de la colonia *immunis* astigitana de *Ituci Virtus Iulia* mencionada por Plinio (III, 12) como si no<sup>63</sup>, le conferían una importancia geoestratégica que la *Res Publica* no pudo desperdiciar. El santuario, siempre extramuros del *oppidum*, contó con un carácter supraterritorial que generaría un verdadero peregrinaje, de ahí que la interpretación que se ha hecho en este sentido de los exvotos de piernas y pies (Fernández Castro y Cunliffe, 2002, 78), frente a la sencillamente salutífera, no resulte en absoluto falta de fundamento.

El caso ilicitano, en base a la documentación con que contamos, resulta sensiblemente diferente al cordobés. Si bien en ambos testimonios epigráficos queda patente la actividad oracular de la diosa por las fórmulas *iussitliussu*, la aparición del epíteto *Domina* en *Ilici* está subrayando su carácter de soberana, más cercana a Juno, frente a la más salutífera y que visiblemente más conecta con las creencias individuales de Torreparedones. Lamentablemente no se ha conservado el nombre del dedicante del ara, aunque posiblemente fuese un ibero romanizado antes que un itálico. Y es que ese carácter de diosa tutelar que ponen de manifiesto también las emisiones monetales romanas no haría más que recoger la tradición indígena, convenientemente aliñada de elementos púnicos. Así como los cultos de Isis y Serapis no se pueden incluir en la dinámica evolutiva del sustrato cultural indígena o de anteriores injerencias coloniales<sup>64</sup>, con los primeros testimonios de culto a *Caelestis* sucede más bien todo lo contrario (los de los s. II y III d.C., como se ha

apuntado más arriba, se deben a otros estímulos). Si en el santuario de Torreparedones la relación con el mundo púnico es más evidente y directa, en Elche se localiza la secuencia Diosa Madre ibérica-Tanit⇒*Iuno Caelestis*, como ya se encargó de argumentar convenientemente Poveda (1995, 357-363; *id.*, (e. p); *id.* y Vázquez, 2000, 698-699). La mayor o menor incidencia, sobre todo en el código formal patentado y difundido por la oligarquía, de la diosa púnica sobre la indígena podría depender, en cierta medida, del origen y carácter que se le quiera otorgar al edificio cultural de la divinidad en época ibérica en la misma Alcudia (Fig. 16), cuya última fase parece perdurar hasta la construcción de los templos del foro (Ramos Fernández, 1991-1992, 87-95; *id.*, 1995b; *id.*, 1997, 211-227), para algunos autores (Moneo, 2003, 113-117, 279; Poveda y Vázquez, 2000, 701-702) más deudor de la tradición oriental que para otros (Domínguez, 1997, 393).

Por consiguiente, esa diversidad general hispana en la que se ha hecho hincapié se connotaría también en la particularización de las influencias y contextos de cada uno de los centros estudiados: predominantemente oriental en Ampurias, y oriental y grecoitálico en *Carthago Nova*, por lo que respecta a Isis y Serapis; y base indígena con reflejos púnicos totalmente romanizada en la colonia de *Ilici*, y convivencia de lo púnico y lo romano en un entorno turdetano en Torreparedones, con relación a *Caelestis*.

A modo de conclusión final cabe una última reflexión. Es indiscutible que dentro del universo religioso romano, *Hispania* va necesariamente a remolque de la *urbs* y del resto de Italia, siguiendo una inercia romanizadora cuyo carácter y profundidad sufrirá continuas variaciones en el espacio y en el tiempo. No obstante, por lo que refiere a algunos aspectos concretos como las divinidades estudiadas, que se introducen *ex novo* en Roma en una época en la que una heterogénea *Hispania* ya formaba parte de la República imperialista romana, puede tener lugar una aparición si no paralela, sí próxima en el tiempo. El hecho de que la mayoría de los testimonios de la Península relativos a estos dioses pertenezcan a una época muy posterior sólo refuerza el paralelo,

<sup>63</sup> Véase la postura de Fernández Castro y Cunliffe, 2002, 49-50.

<sup>64</sup> Concepto desarrollado por Alvar en diversas ocasiones, preferentemente: Alvar, 1991, 88-89; *id.*, 1996, 95-107.

puesto que es a partir de un avanzado período julio-claudio cuando Isis y Serapis y, más tarde, *Caelestis*, comienzan su progresivo y matizable triunfo en el centro del Imperio.

Héctor Uroz Rodríguez  
 Área de Historia Antigua  
 Dpto. de Prehistoria, Arqueología,  
 Hª Antigua, Filología Griega y  
 Filología Latina  
 Facultad de Filosofía y Letras  
 Universidad de Alicante  
 Apdo. 99  
 03080 Alicante  
 Hector.Uroz@ua.es

## BIBLIOGRAFÍA

- ABASCAL PALAZÓN, J. M., 2002: "La fecha de promoción colonial de *Carthago Noua* y sus repercusiones edilicias", *Mastia* 1, 21-44.
- ABASCAL PALAZÓN, J. M., 2004: "Cultos orientales en *Carthago Noua*", en *Scombraria. La Historia oculta bajo el mar. Arqueología submarina en Escombreras, Cartagena* (Catálogo de la exposición), 102-106, Murcia.
- ABASCAL PALAZÓN, J. M. y RAMALLO ASENSIO, S. F., 1997: *La ciudad de Carthago Nova III. La documentación epigráfica*, Murcia.
- ALMAGRO BASCH, M., 1952: *Las inscripciones ampuritanas griegas, ibéricas y latinas*, Barcelona.
- ALVAR EZQUERRA, J., 1981: "El culto a Isis en Hispania", en *La religión romana en Hispania*, Simposio organizado por el I. A. "Rodrigo Caro", 17-19 diciembre, 1979, 309-319, Madrid.
- ALVAR EZQUERRA, J., 1991: "Marginalidad e integración en los cultos místéricos", en F. Gascó y J. Alvar (eds.): *Heterodoxos, reformadores y marginados en la Antigüedad Clásica*, 71-90, Sevilla.
- ALVAR EZQUERRA, J., 1993a: "Los cultos místéricos en la Tarraconense", en M. Mayer (ed.): *Religio Deorum*, Actas del Coloquio Internacional de Epigrafía (Culto y sociedad en Occidente), 1988, 27-46, Sabadell.
- ALVAR EZQUERRA, J., 1993b: "Los cultos místéricos en Lusitania", en *II Congresso Peninsular de História Antiga* (Coimbra, 1990), 789-814, Coimbra.
- ALVAR EZQUERRA, J., 1993c: "Los cultos místéricos en la Bética", en *Actas del I Coloquio de Historia Antigua de Andalucía* (Córdoba, 1988), 225-236, Córdoba.
- ALVAR EZQUERRA, J., 1994: "La sociedad y el culto: Isis en la Bética", en C. González Román (ed.): *La Sociedad de la Bética. Contribuciones para su estudio*, 9-28, Granada.
- ALVAR EZQUERRA, J., 1996: "Isis prerromana, Isis romana", en R. Rubio (ed.): *Isis. Nuevas perspectivas*, Homenaje a A. Álvarez de Miranda (Madrid, 1988), Madrid, 95-107.
- ALVAR EZQUERRA, J., 1998a: "Las religiones orientales", en *Hispania. El legado de Roma* (Zaragoza. Catálogo de la exposición), 275-279, Madrid.
- ALVAR EZQUERRA, J., 1998b: "Los santuarios místéricos en la Hispania republicana", en J. Mangas (ed.): *Italia e Hispania en la crisis de la República romana*, Actas del III Congreso Hispano-Italiano (Toledo, 20-24 septiembre 1993), 413-423, Madrid.
- ALVAR EZQUERRA, J., 2001: *Los Misterios. Religiones "orientales" en el Imperio Romano*, Barcelona.
- ALVAR EZQUERRA, J., 2002: "Los misterios en la construcción de un marco ideológico para el Imperio", en F. Marco Simón, F. Pina Polo, J. Remesal Rodríguez, (eds): *Religión y propaganda política en el mundo romano*, 71-81, Barcelona.
- ALVAR EZQUERRA, J. y MUÑIZ GRIJALVO, E., 2002: "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, 245-258, Sevilla.
- ALVAR EZQUERRA, J. y MUÑIZ GRIJALVO, E., 2004: "Les cultes égyptiens dans les provinces romaines d'Hispanie", en L. Bricault (ed.): *Isis en Occident*, Actes du Ilème Colloque international sur les études isiaques (Lyon, 2002), 69-94, Leiden.
- AMANTE SÁNCHEZ, M., MARTÍN CAMINO, M., PÉREZ BONET, M. A., GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, R. y MARTÍNEZ VILLA, M. A., 1995: "El *sacellum* dedicado a *Iuppiter Stator* en Cartagena", *Antigüedad y Cristianismo*, XII, 533-562.
- BELÉN DEAMOS, M., e. p.: "Arqueología del culto a Tanit", en *Imagen y culto en la Iberia prerromana. En torno a los llamados pebeteros en forma de cabeza femenina*, Casa de Velázquez, 25-26 marzo 2004, Madrid.
- BEN ABDALLAH, Z. B., 1999: "A propos d'un exvoto à Caelestis découvert à Carthage: note préliminaire", en H. Hurst: *The sanctuary of Tanit at Carthage in the Roman period. A re-interpretation*, JRA, Supp. 30, 103-105, Ann Arbor.
- BENDALA, M., 1986: "Die orientalischen Religionen Hispaniens in vorrömischer und römischer Zeit", *ANRW*, II.18.1, 345-408.
- BELTRÁN MARTÍNEZ, A., 1994: *Elche y su bimilenario a través de las monedas*, Elche.
- BLOCH, R., 1975: "Processus d'assimilations divines dans l'Italie des premiers siècles", en *Les syncrétismes dans les religions de l'Antiquité*, 112-122, Leiden.
- BRICAULT, L., 2004 (ed.): *Isis en Occident*, Actes du Ilème Colloque international sur les études isiaques (Lyon, 2002), Leiden.
- BRICAULT, L., e. p.: *Recueil des Inscriptions concernant les cultes isiaques*.
- BULLO, S., 1996: "La dea Caelestis nell'epigrafia africana", en *L'Africa Romana* 11 (Cartagine, 1994), 1597-1628, Ozieri.
- BULLO, S., 1997: "Virgo Caelestis", *LIMC* VIII-1, 269-270.
- BULLO, S. y ROSSIGNOLI, C., 1998: "Il santuario rurale presso Bir bou Rekba (Thinissut): uno studio iconografico ed alcune riconsiderazioni di carattere architettonico-planimetrico", *L'Africa Romana* 12 (Olbia, 1996), 249-273, Sassari.
- BURNETT, A., AMANDRY, M. y RIPOLLÉS, P. P., 1992: *Roman Provincial Coinage*, Londres-París.
- CLERC, G. y LECLANT, J., 1994: "Sarapis", *LIMC*, VII-1, 666-667; vol. VII-2, 504-518.
- COARELLI, F., 1982: "I monumenti dei culti orientali in Roma", en U. Bianchi y M. J. Vermaseren (eds.): *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano*, Atti del Colloquio Internazionale (Roma 24-28 settembre, 1979), 33-67, Leiden.
- COARELLI, F., 1984: "Iside Capitolina, Clodio e i mercanti di schiavi", *Alessandria e il mondo ellenistico-romano. Studi in onore di A. Adriani*, 461-476, Roma.
- COARELLI, F., 1988: *Il Foro Boario*, Roma.
- COARELLI, F., 1994: "Iside e Fortuna a Pompei e Palestrina", en *Alla ricerca di Iside, La Parola del Passato*, 49, 119-129.



- COARELLI, F., 1996a: "Isis Capitolina", *LTUR*, III, 112-113.
- COARELLI, F., 1996b: "Iseum et Serapeum in Campo Martio, Isis Campensis", *LTUR*, III, 107-109.
- COARELLI, F., 1997: *Il Campo Marzio*, Roma.
- CORDISCHI, L., 1989-90: "Il frontoncino con la Dea Caelestis nei Musei Capitolini: cenni sulla divinità e sul suo culto", *Bullettino della Commissione Archeologica Comunale di Roma*, 93, 329-338.
- CORDISCHI, L., 1990: "La Dea Caelestis ed il suo culto attraverso le iscrizioni", *ArchCl*, 42, 161-200.
- CORDISCHI, L., 1993: "Caelestis", *LTUR*, I, 207.
- CORELL, J., 1999: *Inscripcions romanes d'Ilici, Lucentum, Allon, Dianium i els seus respectius territoris*, València.
- CORELL, J., GRAU, F. y GÓMEZ I FONT, X., 1993: "Tres inscripciones inéditas del País Valenciano", *FE*, 43, nº 190.
- CUMONT, F., 1987 [1906-26]: *Las religiones orientales y el paganismo romano*, Madrid.
- CUNLIFFE, B. y FERNÁNDEZ CASTRO, M. C., 1999: *The Guadajoz Project. Andalucía in the first millennium B. C. Vol. I: Torreparedones and his hinterland*, Oxford.
- DOMÍNGUEZ MONEDERO, A. J., 1997: "Los lugares de culto en el mundo ibérico: espacio religioso y sociedad", en *Espacios y lugares culturales en el mundo ibérico*, Q. P. A. C. 18, 391-404.
- DUNAND, F., 1973: *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée, vol. I. Le culte d'Isis et les Ptolémées; vol. II. Le culte d'Isis en Grèce; vol. III. Le culte d'Isis en Asie Mineure. Clergé et rituel des sanctuaires isiaques*, Leiden.
- EGEA VIVANCOS, A., 2003: "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*, vol. I, 203-230, Murcia.
- ENSOLI, S., 1992: "Indagini sul culto di Iside a Cirene", en *L'Africa Romana* 9 (Sassari, 1991), 167-250, Ozieri.
- FABRE, G., MAYER, M. y RODÀ, I., 1991: *Inscriptions Romaines de Catalogne. III. Gérone*, Paris.
- FANTAR, M. H., 1993: *Carthage. Approche d'une civilisation*, vol. II, Tunis.
- FANTAR, M. H., 1997: "Tanih", *LIMC*, VIII-1, 1183-1184.
- FERGUSON, J., 1989: *Le religioni nell'Impero romano*, Roma-Bari.
- FERNÁNDEZ CASTRO, M. C. y CUNLIFFE, B. W., 1998: "El santuario de Torreparedones", en *Los Iberos. Principes de Occidente*, 148-149, Barcelona.
- FERNÁNDEZ CASTRO, M. C. y CUNLIFFE, B. W., 2002: *El yacimiento y el santuario de Torreparedones. Un lugar arqueológico preferente en la campiña de Córdoba*, Oxford.
- GARCÍA Y BELLIDO, A., 1956: *El culto a Sarapis en la Península Ibérica*, *BRAH*, 139, 293-355.
- GARCÍA Y BELLIDO, A., 1957: "El culto a Dea Caelestis en la Península Ibérica", *BRAH*, 140, 451-485.
- GARCÍA Y BELLIDO, A., 1967: *Les religions orientales dans l'Espagne romaine*, Leiden.
- GARCÍA-BELLIDO, M. P., 1991: "Las religiones orientales en la Península Ibérica: documentos numismáticos", *AEspA* 64, 37-81.
- GUARDUCCI, M., 1946-48: "Nuovi documenti del culto di Caelestis a Roma", *Bullettino della Commissione Archeologica Comunale di Roma*, 72, 11-25.
- HALSBERGUE, G. H., 1984: "Le culte de Dea Caelestis", *ANRW*, II.17.4, 2203-2223.
- HVIDBERG-HANSEN, F. O., 1979: *La Déesse TNT. Une étude sur la religion canaanéo-phenicienne*, (2 vols.), Copenhague.
- KOCH, M., 1982: "Isis und Serapis in Carthago Nova", *MM*, 23, 347-352.
- LA ROCCA, E., 1990: "Iuno" (Iuno Caelestis), *LIMC*, V-1, 837-839; V-2, 540, nº 162.
- LE GLAY, M., 1975: "Les syncrétismes dans l'Afrique ancienne", en *Les syncrétismes dans les religions de l'Antiquité*, Colloque de Besançon, 123-151, Leiden.
- LE GLAY, M., 1984: "Les religions de l'Afrique romaine au II siècle d'après Apulée et les inscriptions", en *L'Africa Romana* 1 (Sassari, 1983), 47-61, Sassari.
- LE GLAY, M., 1987: "Sur l'implantation des sanctuaires orientaux à Rome", en *L'urbs. Espace urbain et histoire*, Actes du colloque international organisé par le Centre national de la recherche scientifique et l'École française de Rome (Rome, 1985), 545-562, Roma.
- LIPINSKI, E., 1995: *Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique*, Leuven.
- LLORENS FORCADA, M. M., 1987: *La ceca de Ilici*, Valencia.
- LLORENS FORCADA, M. M., 1994: *La ciudad de Carthago Nova VI: Las emisiones romanas*, Murcia.
- LLORENS FORCADA, M. M., 2002: "Carthago Nova: una ceca provincial romana con vocación comercial", *Mastia*, 1, 45-76.
- MALAISE, M., 1972: *Les conditions de pénétration et diffusion des cultes égyptiens en Italie*, Leiden.
- MALAISE, M., 1984: "La diffusion des cultes égyptiens dans les provinces européennes de l'Empire romain", *ANRW* II.17.3, 1615-1691.
- MALAISE, M., 2000: "Le problème de l'hellénisation s'Isis", en L. Bricault (ed.): *De Memphis à Rome*, Actes du Ier Colloque international sur les études isiaques (Poitiers-Futuroscope, 1999), 1-19, Leiden.
- MANGAS, J., 1998: "La religión romana en Hispania durante la crisis de la República", en J. Mangas (ed.): *Italia e Hispania en la crisis de la República romana*, Actas del III Congreso Hispano-Italiano (Toledo, 20-24 septiembre 1993), 403-412, Madrid.
- MAR, R. y RUIZ DE ARBULO, J., 1993: *Ampurias romana. Historia, Arquitectura y Arqueología*, Sabadell.
- MAR, R. y RUIZ DE ARBULO, J., 2001: "El serapeo en el contexto histórico de Ostia", en R. Mar (ed.): *El santuario de Serapis en Ostia*, 309 ss., Tarragona.
- MARÍN CEBALLOS, M. C., 1993: "Dea Caelestis en la epigrafía hispana", en *II Congreso Peninsular de História Antiga* (Coimbra, 1990), 825-845, Coimbra.
- MARÍN CEBALLOS, M. C., 1994: "Dea Caelestis en un santuario ibérico", en *El mundo púnico. Historia, sociedad y cultura*, Coloquios de Cartagena I, (Cartagena, 17-19 noviembre 1990), 217-225, Murcia.
- MARÍN CEBALLOS, M. C., 1999: "Los dioses de la Cartago púnica", en *De Oriente a Occidente. Los dioses fenicios en las colonias occidentales*, Trabajos de Ibiza, 43, 63-90.
- MOLINA VIDAL, J., 1997: *La dinámica comercial romana entre Italia e Hispania Citerior*, Alicante.
- MOLINA, J. y POVEDA, A. M., 1996: "El nivel de abandono de un sector del foro de Ilici", *CNA XXIII*, vol. II, 141-154.
- MONTE, T., 2003: *Religio Iberica. Santuarios, ritos y divinidades (siglos VII-I a.C.)*, Madrid.
- MORENA LÓPEZ, J. A., 1989: *El santuario ibérico de Torreparedones (Castro del Río-Baena. Córdoba)*, Córdoba.
- MORENA LÓPEZ, J. A., 1997: "Los santuarios ibéricos de la provincia de Córdoba", en *Espacios y lugares culturales en el mundo ibérico*, Q.P.A.C. 18, 269-295.
- NOGUERA CELDRÁN, J. M., 2003: "Arx Asdrubalis. Historia y Arqueología de un espacio privilegiado de Cartagena en

- la Antigüedad”, en J. M. Noguera Celdrán (ed.): *Arx Asdrubalis. Arqueología e Historia del Cerro del Molinete de Cartagena*, vol. I, 13-74, Murcia.
- PADRÓ, J. y SANMARTÍ, E., 1993: “Serapis i Asclepi al món hel·lenístic: el cas d'Empúries”, en *Homenatge a M. Tarradell*, 611-628, Barcelona.
- PÉREZ BALLESTER, J., 1983: “Cerámicas helenísticas del Mediterráneo oriental en Cartagena”, *CNA XVI*, 519-524.
- PÉREZ BALLESTER, J., 1983: 1985: “Testimonio de tráfico marítimo con el Mediterráneo oriental en Cartagena”, en *Ceràmiques gregues i helenístiques a la Península Ibérica*, Taula rodonda amb motiu del 75è aniversari de les excavacions d'Empúries (Empúries, 1983), 143-150, Barcelona.
- PÉREZ BALLESTER, J., 1983: 1998: “El portus de Carthago Nova. Sociedad y comercio tardo-helenísticos”, en Pérez Ballester, J. y Pascual Berlanga, G. (eds.): *III Jornadas de Arqueología Subacuática. Puertos antiguos y comercio marítimo* (Valencia, 1997), 249-261, Valencia.
- PERRA, C., 1999: “Sulle origini dell'architettura templare fenicia e punica di Sardegna”, *RStF*, 27, 1, 43-77.
- POVEDA NAVARRO, A. M., 1995: “Iuno Caelestis en la colonia hispanorromana de Ilici”, *ETF*, II, 8, 357-369
- POVEDA NAVARRO, A. M., e. p.: “Del sincretismo de la Potnia Ibérica con Tanit a la interpretatio como Iuno Dea Caelestis en la Contestania romanizada”, en *Actas del II Colóquio Internacional de Epigrafía: Divinidades indígenas e interpretatio romana* (Sintra, 1995).
- POVEDA NAVARRO, A. M. y VÁZQUEZ HOYS, A. M., 2000: “Incidencia púnica y oriental en el panorama religioso autóctono del sureste de la Península Ibérica”, en M. E. Aubet y M. Barthélemy (eds.): *Actas del IV Congreso Internacional de Estudios Fenicios y Púnicos* (Cádiz, octubre 1995), 697-705, Cádiz.
- PUIG I CADAVALCH, J., 1912: “Els temples d'Empúries”, *Anuari del IEC*, 4, 303-322.
- RAMALLO ASENSIO, S. F., 2000: “La realidad arqueológica de la ‘influencia’ púnica en el desarrollo de los santuarios ibéricos del sureste de la Península Ibérica”, en *Santuarios fenicio-púnicos en Iberia y su influencia en los cultos indígenas*, XIV Jornadas de Arqueología fenicio-púnica, Trabajos de Ibiza, 44, 185-217.
- RAMALLO ASENSIO, S. F., NOGUERA CELDRÁN, J. M. y BROTONS YAGÜE, F., 1998: “El Cerro de los Santos y la monumentalización de los santuarios ibéricos tardíos”, *REIb*, 3, 11-69.
- RAMALLO ASENSIO, S. F. y RUIZ VALDERAS, E., 1994: “Un edículo republicano dedicado a Atargatis en Carthago Nova”, *AespA*, 67, 79-102.
- RAMOS FERNÁNDEZ, R., 1975: *La ciudad romana de Ilici*, Alicante.
- RAMOS FERNÁNDEZ, R., 1991-1992: “Los templos ibéricos de La Alcudia de Elche”, *AnMurcia*, 7-8, 87-95.
- RAMOS FERNÁNDEZ, R., 1994: *El Elche de hace 2000 años*, Elche.
- RAMOS FERNÁNDEZ, R., 1995a: “Un templo romano de época augustea en la Alcudia de Elche”, *CNA XXII*, vol. II, 349-353.
- RAMOS FERNÁNDEZ, R., 1995b: *El templo ibérico de La Alcudia. La Dama de Elche*, Elche.
- RAMOS FERNÁNDEZ, R., 1997: “Vestigios cultuales en el templo ibérico de La Alcudia (Elche, Alicante)”, en *Espacios y lugares cultuales en el mundo ibérico*, Q.P.A.C., 18, 211-227.
- RODÀ, I., 1990: “La integración de una inscripción bilingüe ampuritana”, *Boletín del Museo Arqueológico Nacional*, 8, 79-80.
- RUIZ DE ARBULO, J., 1991: “Los inicios de la romanización en Occidente: los casos de Emporion y Tarraco”, *Athenaeum*, 79-II, 459-493.
- RUIZ DE ARBULO, J., 1993: “Contextos cerámicos de la primera mitad del s. II a.C. en la Neápolis emporitana”, en *Homenatge a M. Tarradell*, 629-646, Barcelona.
- RUIZ DE ARBULO, J., 1994: “El gimnasio de Emporion” (s. II-I a.C.), *Butlletí Arqueològic*, 16, 11-44.
- RUIZ DE ARBULO, J., 1995: “El santuario de Asklepios y las divinidades alejandrinas en la Neápolis de Ampurias (s. II-I a. C.). Nuevas hipótesis”, *Verdolay*, 7, 327-338.
- SANMARTÍ, E., 1992: “Identificació iconogràfica i possible atribució d'unes restes escultòriques trobades a la Neapolis emporitana al simulacrum del Serapis d'Empòrion”, en *Miscel·lània Arqueològica a J. M. Recasens*, 145-154, Tarragona.
- SANMARTÍ, E., CASTAÑER, P. y TREMOLEDA, J., 1990: “Emporion: un ejemplo de monumentalización precoz en la Hispania republicana (Los santuarios helenísticos de su sector meridional)”, en W. Trillmich y P. Zanker (eds.): *Stadt und ideologie. Die Monumentalisierung hispanischer Städte zwischen Republik und Kaiserzeit*, Kolloquium in Madrid, Okt. 1987, 117-143, München.
- SAYAS, J. J., 1986: “Divinidades místicas en Lusitania: testimonios y problemas”, en C. Chaparro (ed.): *I Jornadas sobre manifestaciones religiosas en la Lusitania*, 143-164, Cáceres.
- SCHEID, J., 1991: *La religión en Roma*, Madrid
- SCHRÖDER, S. F., 1996: “El ‘Asclepio’ de Ampurias: ¿una estatua de Agathodaimon del último cuarto del siglo II a.C.?” en J. Massó y P. Sada (eds.): *Actes de la II Reunió sobre escultura romana a Hispània* (Tarragona, 1995), 223-239, Tarragona.
- SCHRÖDER, S. F., 2000: “Empòrion i la seva connexió amb el món hel·lenístic oriental. Les escultures emporitanes d'Àgatos Dèmon-Serapis i Apol·lo”, en Cabrera, P. y Sánchez, C. (eds): *Els grecs a Ibèria. Seguint les passes d'Hèracles*, 119-129, Madrid-Barcelona.
- SECO SERRA, I., 1999: “El betilo estiliforme de Torreparedones”, *Spal*, 8, 135-158.
- STAMBAUGH, J. H., 1972: *Sarapis under the Early Ptolomies*, Leiden.
- TAKÁCS, S. A., 1995: *Isis and Sarapis in the Roman World*, Leiden,
- TRAN TAM TINH, V., 1972: *Le culte des divinités orientales en Campanie*, Leiden.
- TURCAN, R., 2001: *Los cultos orientales en el mundo romano*, Madrid.
- UROZ RODRÍGUEZ, H., 2003: “La importancia de los cultos salutariferos y el cosmopolitismo en la Carthago Nova tardorrepublicana y altoimperial”, *Eutopia*, 3.1, 7-31.
- VERSLUYS, M. J., 2004: “Isis Capitolina and the Egyptian cults in late Republican Rome”, en L. Bricault (ed.): *Isis en Occident*, Actes du 11ème Colloque international sur les études isiaques (Lyon, 2002), 421-448., Leiden.
- VIDMAN, L., 1969: *Sylloge inscriptionum religionis Isiacae et Sarapiacae*, Berlin.
- VIDMAN, L., 1970: *Isis und Sarapis bei den Griechen und Römern. Epigraphische Studien zur Verbreitung und zu den Trägern des ägyptischen Kultes*, Berlin.
- VINAGRE, M. A., 2000: “Los intérpretes de sueños en los templos de Serapis”, *ARYS*, 3, 129-141.
- WAGNER, C.G. y ALVAR, J., 1981: “El culto de Serapis en Hispania”, en *La religión romana en Hispania*, Simposio organizado por el I. A. “Rodrigo Caro”, 17-19 diciembre, 1979, 321-333, Madrid.