

INTEGRACIÓN Y MEZCLA DE CULTOS EN EL S.E. DE LA PENÍNSULA IBÉRICA: LA CUEVA NEGRA (FORTUNA, MURCIA)

Introducción: la cueva y las termas

La Cueva Negra, a unos 400 m. sobre el nivel del mar, próxima a la localidad de Fortuna (Murcia) – y no muy distante, pues, de la antigua Carthago Nova – encierra más de cincuenta *tituli picti* descubiertos a partir de 1981. Desde entonces varios estudiosos, procedentes en su mayor parte del campo de la epigrafía y la filología latina, vienen estudiando este excepcional hallazgo aunque la constancia, los esfuerzos y los conocimientos de uno de ellos, Antonino González Blanco, profesor de la Universidad de Murcia, han sido decisivos en el avance de la investigación.

Dos trabajos de González Blanco dan detallada noticia de lo efectuado hasta la fecha¹. Sin embargo, es importante recordar aquí, sumariamente, algunas de las características del lugar y de su hallazgo.

La Cueva Negra parece tratarse de un antro vinculado a un establecimiento termal. Las excavaciones efectuadas bajo la dirección del profesor González en Fortuna han puesto al descubierto un establecimiento termal romano situado en las inmediaciones del actual balneario consagrado, según una hipótesis que va cobrando cada vez mayor fuerza, a Fortuna Balnearis, teónimo que estaría, a su vez, en el origen del topónimo moderno².

En efecto, las inscripciones de época imperial testimonian la popularidad de la diosa bajo este epíteto (*CIL* II 2701; 2763; VI,

¹ A. GONZÁLEZ BLANCO, «Los textos de la Cueva Negra. Del descubrimiento a su lectura y estudio» en A. GONZÁLEZ BLANCO – M. MAYER – A.U. STYLOW, *La Cueva Negra de Fortuna Murcia y sus tituli picti. Un santuario de época romana (Homenaje al prof. D. Sebastián Mariner Bigorra). Antigüedad y Cristianismo* (Monografías históricas sobre la Antigüedad Tardía, IV), Murcia 1987, 15-27; ID., «Historia de la investigación», en A. GONZÁLEZ BLANCO, M. MAYER OLIVÉ, A.U. STYLOW, R. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ (eds.), *El Balneario romano y la Cueva Negra de Fortuna (Murcia). Homenaje al prof. Ph. Rahtz. Antigüedad y Cristianismo* (Monografías históricas sobre la Antigüedad Tardía XIII), Murcia, 1996, 13-19.

² Sobre las termas, cfr. AA.VV. «El balneario romano de Fortuna», en A. GONZÁLEZ BLANCO, M. MAYER OLIVÉ, A.U. STYLOW, R. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ (eds.), *El Balneario romano y la Cueva Negra de Fortuna (Murcia). Homenaje al prof. Ph. Rahtz. Antigüedad y Cristianismo* (Monografías históricas sobre la Antigüedad Tardía XIII), Murcia, 1996, 23-248.

182 = 30708; XIII 6552) pero también otras invocaciones a Fortuna sabemos que proceden igualmente de los baños (*CIL* III, 789, 984 (*Redux*); 1006 (*Aug(usta)*); 1393 (*Fortuna*); VII 273 (*dea*), etc.). Es inevitable remitir en todo momento al soberbio trabajo de J. Champeaux, *Le culte de Fortune à Rome et dans le monde romain. I. Fortune dans la religion archaïque* quien cree en «les affinités incontestables de la déesse avec les eaux, c'est-à-dire avec l'un des quatre éléments primordiaux, affinités qui, loin d'être un phénomène isolé ou même uniquement romain,... sont au contraire une donnée permanente de la religion italique de Fortuna»³. La cueva parece haber estado vinculada a este establecimiento termal sin duda porque esta «déesse de la grotte rocheuse», como la llama Champeaux⁴, estuvo muy vinculada a las grutas sagradas.

Un ninfeo

Siendo la mezcla o integración de cultos lo que aquí nos interesa, resulta revelador la diversidad de paralelos que se ha establecido para la Cueva Negra: así, los Asklepieia, los ninfeos del norte de Africa o las cuevas y antros de la Italia de los dos primeros siglos del Imperio.

La situación topográfica del antro, vinculado pues a ese establecimiento termal y al manantial que surge hoy en la propia cueva inclina a los estudiosos a creer – mayoritariamente – que aquel fue concebido como un ninfeo; las características del lugar, apacible, abrigado y fresco con sus dos fuentes hacen de él un prototipo de un ninfeo o de un santuario consagrado a las ninfas.

Las alusiones a las ninfas son las más numerosas entre los *tituli picti* de la Cueva: son citadas en tres inscripciones, las nº 10, 13 y 11 (si bien las dos primeras repetidas) pero, como advierte González Blanco, hay que añadir a ellas las alusiones a las aguas (*latices*) y a las fuentes (*fontes*), a las gotas (*guttae*)⁵, lo que hace que estemos ante un lugar sagrado en el que las ninfas son las divinidades originales y más importantes apareciendo, pues, como numen, dice aquél estudioso. Los autores de los *tituli* nº 10 y 13 reprochan a las ninfas o a las aguas de las ninfas que no sean capaces de curar su mal de amores, un mal que

³ J. CHAMPEAUX, *Fortuna. Recherches sur le culte de la Fortune à Rome et dans le monde romain des origines à la mort de César, I. Fortune dans la religion archaïque*, Roma, 1982, 215.

⁴ J. CHAMPEAUX, *op.cit.*, p. 473. Cfr. pp. 68-71; 100-108; 133 ss.; 146 ss. 473 ss.

⁵ A. GONZÁLEZ BLANCO, «Los textos de la Cueva Negra y sus perspectivas histórico-religiosas», en *El Balneario romano y la Cueva Negra de Fortuna (Murcia). Homenaje al prof. Ph. Rahtz. Antigüedad y Cristianismo* (Monografías históricas sobre la Antigüedad Tardía XIII), Murcia, 1996, p. 479.

le quema incluso junto a las fuentes: «aguas de las ninfas otros fuegos apagais, en cambio a mí un amor más ardiente me quema junto a las fuentes».

Hay que hacer notar que el culto a las ninfas, divinidades salutíferas y protectoras, estuvo en Hispania muy extendido en la mitad nord-occidental, es decir, en los ambientes menos romanizados. Sin embargo, en el sur, los testimonios son más excepcionales⁶. Dada esa casi total ausencia de un culto a las ninfas en la zona, se ha especulado (sobre todo a partir del texto nº 11), con la posibilidad de que se trate de un santuario a las ninfas de Venus⁷. Otras divinidades, como veremos, están presente en estas inscripciones pintadas.

La abundancia de textos métricos, datados desde mediados del siglo I d.C. hasta finales del siglo II o comienzos del III, han hecho pensar en la Cueva Negra también como «lugar literario». A. González Blanco la definió como «uno de los conjuntos más destacados que pueden integrarse en la literatura latina de este siglo»⁸.

Tres son al menos los epígrafes de la Cueva Negra que repiten con cierta libertad unos versos de la Eneida de Virgilio: las nº 33, 38 y 41. Uno de ellos nos interesa aquí especialmente: la inscripción nº 33 dice en su comienzo:

EST IN SECESSV MONTIS SVB RVPE
 (vacat)CAVATA(vacat)
 INCLV[SV]M ARBORIBVS SCOPVLIS PEN-
 (vacat)DENTIBUS AN+++[---]
 INTVS++O++N+++V+++[..]++[..]+[---]
 (vacat)TICE SANAT[---]
 RORE LEVES [++++++STA++++++

Los versos recuerdan a *Aen.* I 139 (*Est in secessu longo: insulam portam*); I, 310-311 (*sub rupe cavata*) y III 229-230 (*rursum in secessu longo sub rupe cauata...*). Se da la circunstancia de que en el libro I Virgilio describía poéticamente el puerto y la gruta marina de la costa libia a la que llegan Eneas y sus compañeros. Sabemos que se trata de una toposis imaginaria donde a los recuerdos homéricos de la gruta de las ninfas cerca del puerto de Phorkys se suma, como observó Ser-

⁶ Cfr. *CIL* II, 1164.

⁷ J.J. CHAO FERNANDEZ, «Nota a los textos 10 y 13 de la Cueva Negra de Fortuna», en A. GONZÁLEZ BLANCO, M. MAYER OLIVÉ, A.U. STYLOW, R. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ (eds.), *El Baleario romano y la Cueva Negra de Fortuna (Murcia). Homenaje al prof. Ph. Rahtz. Antigüedad y Cristianismo* (Monografías históricas sobre la Antigüedad Tardía XIII), Murcia, 1996, 13-19, p. 448.

⁸ A. GONZÁLEZ BLANCO, «Los textos de la Cueva Negra. Del descubrimiento a su lectura y estudio» (*op.cit.*), p. 23.

vio, una descripción del puerto de Carthago Nova: *EST IN SECESSV topothesis est, id est fictus secundum poeticam licentiam locus. Ne autem videatur penitus a veritate discedere, Hispaniensis Carthaginis portum descripsit. Ceterum hunc locum in Africa nusquam esse constat, nec incongrue propter nominis similitudinem posuit. Nam topographia est rei verae descriptio* (Serv. *ad Aen.* I, 159ss.).

Recapitulemos: los autores del poema de la Cueva Negra recurren para describirla – en latín – a la descripción que Virgilio hace del puerto de Cartago, tomada a su vez, de otra del puerto de Carthago Nova, tan próximo a la Cueva. Es evidente que dichos autores, originarios quizá de Carthago Nova, son conscientes, pese al paso de los siglos, de los estrechos vínculos entre la antigua capital púnica y la ciudad romana de Carthago Nova.

No se trata ésta de la única presencia de Virgilio en ambientes rupestres de la península ibérica. En Peñalba de Villastar (Teruel), junto a textos celtibéricos e ibéricos, apareció una inscripción en latín correspondiente a un pasaje de la Eneida de Virgilio. Curiosa asociación la de la obra virgiliana a los ambientes rupestres en la geografía hispana.

La importancia literaria de las inscripciones pintadas de la cueva es evidente pero también lo es su sentido religioso. En los últimos años, algunos estudiosos han abordado el peso del elemento literario y del religioso tanto para lo que se refiere al contenido de los *tituli* como, en general, al lugar. Así M. Mayer publicó un artículo bajo el título «¿Rito o literatura en la Cueva Negra»⁹. Algo más recientemente González Blanco advierte que «la importancia literaria de las inscripciones pintadas corre paralela o incluso es superior a los elementos culturales»¹⁰.

En la monografía – bellísima y magníficamente documentada – de Henri Lavagne, *Operosa antra. Recherches sur la grotte à Rome de Sylla à Hadrien*, Roma, 1988) – se estudia con gran detalle la gruta como lugar sagrado pero también como lugar de reunión e inspiración de los poetas, datándose el auge de las actividades en *antra* y *cavernae* durante los siglos I y II, es decir, coincidiendo con la cronología de los *tituli picti* de la Cueva Negra.

De la lectura de la obra de Lavagne se deduce que la Cueva Negra se ajusta muy bien a lo que en el Alto Imperio se conocía como un

⁹ En M. MAYER – J. GÓMEZ (eds.), *Religio deorum. Actas del Coloquio Internacional de Epigrafía. Culto y Sociedad en Occidente*, Sabadell, 1992, pp. 347-354.

¹⁰ «Novedades en la Cueva Negra (Fortuna, Murcia)», en *Saxa Scripta (Inscripciones en roca). Actas del Simposio Internacional Ibero-Itálico sobre epigrafía rupestre* (Anejos de Larouco, 2), A Coruña, 1995, p. 109.

nymphaeum (*nymphaion* en griego). La aparición de este nombre, a partir de Mela, significa que dos corrientes, la helénica y la itálica «se sont joints et qu'à la grotte du naturalisme romain est venue se superposer l'image de l'antre hellénistique»¹¹. Dicho término designa, según H. Lavagne, una gruta natural, consagrada a las ninfas pero utilizada también como un lugar propicio para el trabajo intelectual con bancos tallados en la roca viva como los de la gruta de las ninfas del canto I de la Eneida: *Intus aquae dulces uiuoque sedilia saxo / Nympharum domus* (I, 167). Dos ninfeos, los de Mieza (Macedonia) y Baies (Italia), pueden servir de ejemplos.

Diez de Velasco ha sido quien más se ha esforzado en buscar – con éxito a mi juicio – un paralelo de la Cueva Negra. Cree reconocerlo en el santuario africano de las aguas de Djebel Oust, donde «la nave central del templo (la que se situaba justo encima de la caverna) era presidida por Esculapio, dios terapéutico que porta la serpiente como su atributo característico... Aunque no con todos los ingredientes (falta el agua termal que surge de todos modos unos centenares de metros hacia el valle) en la Cueva Negra se constata un ambiente comparable... Desde luego el modelo de culto termal en este caso emparenta con el africano de un modo que requiere una cierta reflexión»¹².

Diez de Velasco defiende, pues, una semejanza no con los santuarios de marcado carácter púnico sino con santuarios africanos anteriores. En este sentido merece la pena conocer su interesante hipótesis final: «Quizá estemos en la Cueva Negra constatando atisbos de una forma religiosa indígena que pudo (en el terreno de la hipótesis cada vez más arriesgada, desde luego) haberse refugiado en el lenguaje del mito llegando hasta nosotros bajo el disfraz de Heracles y Gerión»¹³.

Creo, pues, que la perspectiva diacrónica, la evolución de una gruta de carácter púnico o incluso norte africano a un ninfeo, no debe perderse nunca de vista.

¿Quiénes son los autores de estos *tituli*? Todo apunta a hombres procedentes de una élite urbana, culta, perfectamente romanizada y, seguramente, habitantes de la colonia de Carthago Nova. Quienes subían a Fortuna a tomar las aguas pudieron formar un círculo literario: se ha apuntado la posibilidad, incluso, de que celebrasen certámenes li-

¹¹ H. LAVAGNE, *Operosa antra. Recherches sur la grotte à Rome de Sylla a Hadrien* (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome 272), Roma, 1988, p. 320.

¹² F. Díez de Velasco, *Termalismo y Religión. La sacralización del agua termal en la Península Ibérica y el norte de Africa en el mundo antiguo* (Monografías de 'Ilu, 1), Madrid, Servicio Publicaciones Universidad Complutense, 1998, pp. 147-148.

¹³ F. Díez de Velasco, *op.cit.*, p. 148.

terarios entre ellos. Pero hay que suponer, insistimos, que las ofrendas a las ninfas o la participación en rituales vinculados a la cueva debió ser otra de las actividades preferentes de los autores.

En la inscripción nº 30 se hace mención de los *sodales Heliconi* que «sugiere la idea de grupo, de compañeros en la cueva, en visitas, por tanto, de colectivos... no sólo de individuos»¹⁴. El autor del *titulus* parece denominar Helicón a la Cueva Negra, el célebre monte consagrado a Apolo y a las ninfas en Beocia.

Lo que aquí nos interesa es que los visitantes de la Cueva Negra debieron obedecer a una notable mezcla de etnias y de culturas. Mayoritariamente indígenas «muy romanizados y de clase acomodada»¹⁵ pero también itálicos y, dado que el lugar era de culto para recuperar la salud física, enfermos de toda procedencia geográfica y condición social aunque sólo una minoría dejara recuerdo de su visita.

Mezcla de cultos.

Recordadas, pues, las características generales del lugar y, sobre todo, el alto valor de las inscripciones podemos entrar en una nueva consideración: la Cueva de Fortuna es, a mi modo de ver, un magnífico exponente de la mezcla de cultos e ideas religiosas del Imperio romano del siglo II. Díez de Velasco advirtió no hace mucho que: «En Africa (y también en la Cueva Negra) distinguir los diversos estratos religiosos resulta una tarea que el acomodo a la seguridad científica debiera desaconsejar. Pero sin asumir ese riesgo no cabría avanzar en el estudio de modelos con el que concluimos nuestro trabajo»¹⁶.

El mejor ejemplo que puede mostrarse es, sin duda la inscripción nº 14, datada en el último cuarto del siglo I:

MONTIS IN EXCELSOS
PHRVGIA NUMINA
TEMPLIS SEDIBUS IN STRUC
TIS ALTIS CONSTITVERE DEIS
HOC ETIAM L. OCVLATIVS RVSTICUS
ET ANNIVS CRESCENS

¹⁴ I. VELÁZQUEZ – A. ESPIGARES, «Traducción al castellano de los textos de la Cueva Negra», en A. GONZÁLEZ BLANCO, M. MAYER OLIVÉ, A.U. STYLOW, R. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ (eds.), *El Balneario romano y la Cueva Negra de Fortuna (Murcia). Homenaje al prof. Ph. Rahtz. Antigüedad y Cristianismo* (Monografías históricas sobre la Antigüedad Tardía XIII), Murcia, 1996, p. 471.

¹⁵ A. GONZÁLEZ BLANCO, «Los textos de la Cueva Negra y sus perspectivas histórico-religiosas», *op.cit.*, p. 511.

¹⁶ F. DíEZ DE VELASCO, *op.cit.*, p. 148.

SACERDOS ASCVLEPI
EBVSITANI SCRIPSERVNT
VI K.APRIL

Los epigrafistas distinguen en ella dos partes claramente diferenciadas: a) l.1-4, de difícil interpretación debido a su mala conservación pero que son traducidas como «en los montes más elevados situaron las divinidades frigias en templos sólidos dispuestos para los altos dioses»; b) l.5-8 en las que el verbo *scripserunt* indica la acción de marcar con un pincel el texto sobre la pared de la cueva. Fueron ambos personajes quienes inventan el texto, como se desprende de la expresión *hoc etiam*.

En la inscripción aparecen dos nombres: L. Oculatius Rusticus y A. Annius Crescens. Del primero sabemos que pertenecía a una familia – los Oculatii – de la élite local ebusitana. El segundo, Crescens, lleva el título de *sacerdos Asculepi Ebusitani*. Ambos, en opinión de Mayer, podrían ser duoviri de Ebusus quizá, como sugiere A. U. Stylow, en viaje oficial como *legati* de su ciudad para acudir a una fiesta religiosa¹⁷.

El culto de *Asclepius Ebusitanus* (una versión del teónimo derivada de la forma griega y escasamente atestiguada) no está documentado en las Islas Baleares. Que el dios lleve un cognomen geográfico es algo, además, inusual en el mundo romano y propio, por el contrario, de divinidades griegas u orientales como recuerda el caso del Hercules Gaditanus que, además, encubre el culto al dios Melqart.

Stylow y Mayer se inclinan a pensar, por lo tanto, en una divinidad local no romana: «Como Baleares – escriben – estuvo bajo dominio cartaginés durante varios siglos es atractiva la hipótesis de ver en Asclepius Ebusitanus un dios púnico, precisamente un antiguo Eshmun, pádreo divino de Tanit / Dea Caelestis de Cartago...»¹⁸. Este punto es, pues, importante: el Asclepio al que consagra Crescens su sacerdocio parece tratarse de una hipótesis del Eshmun púnico. El sincretismo entre el dios púnico y Asclepio-Esculapio está probada en lugares como Cerdeña, Cartago Nova y Cádiz¹⁹. En la propia Carthago

¹⁷ M. MAYER, «Pervivencia de los cultos púnicos», *op.cit.*, p. 697; A.U. STYLOW, «La Cueva Negra de Fortuna (Murcia) ¿un santuario púnico?» en M. MAYER – J. GÓMEZ (eds.), *Religio deorum. Actas del Coloquio Internacional de Epigrafía. Culto y Sociedad en Occidente*, Sabadell, 1992, p. 454.

¹⁸ A. U. STYLOW – M. MAYER, «Los tituli de la Cueva Negra. Lectura y comentarios literario y paleográfico», *op.cit.*, pp. 376-377.

¹⁹ En general, para esta asimilación, cfr. S. RIBICHINI, «Creencias y vida religiosa», en S. MOSCATI (dir.), *Los Fenicios*, Barcelona, 1988, p. 110. Para Cerdeña: S. MOSCATI, *I Cartaginesi in Italia*, Milano, 1977, 149 ss. Para la península ibérica: GONZÁLEZ BRAVO y HERNÁNDEZ HIDALGO,

Nova la sucesión de los dos dioses – el púnico y el latino – está bien documentada.

Ambos epigrafistas llaman la atención de una inscripción (*CIL* II 3659) en la que uno de los descendientes de Oculatius, *L. Oculatius L. f. Quir. Rusticus* y su familia realizan una dedicación a *Iuno Vet(us) Regina*, que no sería otra que la Tanit / Caelestis de Cartago. A. González Blanco -partidario, en general, de una interpretación de la Cueva en claves romanas – no excluye, sin embargo, la posibilidad de que la Venus invocada en la Cueva Negra puede ponerse en relación con la Dea Caelestis de Africa²⁰.

Del texto se deduce que en este lugar ofrecieron o colocaron (*constituere*) estatuas o idolillos de los *Phrygia numina*, expresión que parece aludir a Cibele y Atis. En suma, dos representantes del culto a las divinidades púnicas trajeron estatuas de los *Phrygia numina* a la Cueva Negra para depositarlas en un santuario a las ninfas: tres religiones – la púnica, la greco-frigia y la latina – están presentes en este acto de *pietas* de Crescens y Oculatius.

La fecha de a.d. VI Kalendas Apriles, el 27 de marzo, coincide en el calendario romano con la *lavatio* de la Magna Mater. El rito, de origen frigio, se practicaba en Roma desde comienzos del siglo II a.C. en las aguas del río Almo. Deducen con razón Mayer y Stylow que nuestros ebusitanos no sólo trajeron estatuas de los *numina Phrygia* a la Cueva Negra sino que procedieron a una *lavatio* ritual de ellas en las aguas de las ninfas allí veneradas²¹. Ambos autores, siempre con sólidos argumentos, van aún más lejos cuando proponen la existencia de un sincretismo entre el Asclepio helenístico-romano, el Eschmun púnico y quizá también el Atis frigio e – igualmente – entre la Magna Mater de Pessinunte y la Dea Caelestis de Cartago. Stylow, en concreto, cree que «son precisamente los rasgos comunes a divinidades distintas – sea su carácter fundamental, su apariencia “física”, o sean sus atributos, sus campos de competencia o sus facultades especiales, por no hablar ya de factores geográficos o históricos – los que dieron lugar al acercamiento entre ellas y a su identificación o a su submisión»²².

«El culto a Eshmun en la Península Ibérica y sus paralelos mediterráneos», *Zephyrus* 43, 1990, pp. 267 ss.

²⁰ A. GONZÁLEZ BLANCO, «Los textos de la Cueva Negra y sus perspectivas histórico-religiosas», *op. cit.*, p. 505. En Ibiza se ha reconocido una gruta sagrada, la Cueva d'es Cuyram que recuerda la Grotta Regina de Sicilia y la me'arat de Cartago reservada al culto de Tanit. Cfr. M^a EUGENIA AUBET, *El santuario de Es Cuieram*, Ibiza, 1982.

²¹ M. MAYER-A. U. STYLOW, *op. cit.*, p. 378.

²² M. MAYER-A. U. STYLOW, *op. cit.*, p. 378. A. U. STYLOW, «La Cueva Negra de Fortuna (Murcia), ¿un santuario púnico?», *op. cit.*, p. 456.

Por su parte I. Velázquez cree probable que la *lavatio* de la diosa estuviese asimilada a una fiesta y a una divinidad local²³.

Esta inscripción guarda relación directa con otra, la nº 1: Speculator y alguien que le acompaña hacían probablemente esta ofrenda en idéntica fecha, pintando sobre la roca para recordar la visita:

VI CALENDAS[S] A++
 HOC SCRIPSERVNT
 SPECULATOR ET [---]
 LOCAMVS XOANA [---]

Si suponemos A[PRILIS] se nos presenta nuevamente la fecha del 27 de marzo, el día en el que, probablemente el ninfeo se transformaba en un santuario de Cibele, quizá con asistencia de buena parte de los ciudadanos de Carthago Nova. Interesa observar que Speculator y su acompañante ofrecen, como en el caso anterior, estatuas de los dioses, mencionadas con el grecismo *xoana*; me pregunto si no se trata de betilos (tanto Pesinunte para Cibele como Pafos para Afrodita, citada en otra inscripción, ofrecen magníficos ejemplos).

La fecha de la *lavatio*, el 27 de marzo, aparece en otras dos inscripciones: la nº 28 (KAL APRILES/++[---]) y la nº 31 (VI K.APR) (*sexto kalendas Aprilis*). Dichas menciones prueban, pues, la celebración de este rito (escasamente atestiguado fuera de Roma) consistente en bañar una imagen de Cibele bien en los *Nympharum latices* que brotan de la Cueva, como señala Stylow, bien en un río o en el mar tras haberla llevado en procesión.

Las relaciones de Cibele con las ninfas, como atestigua con frecuencia el arte griego y romano, fue puesta de relieve hace ya muchos años por H. Graillet en su vieja monografía sobre la diosa²⁴. La gruta de Matermania, en Capri, ofrece a mi juicio un excelente paralelismo para explicar la presencia de Cibele y Attis en la Cueva Negra; en su interior se halló un altar a la Magna Mater y una estatuilla de Atis. El podium descubierto en su interior, del tipo de los que hallamos en los santuarios de Cibele y Atis (como el de Ostia), servía para la presentación de objetos y estatuas de culto como a los que la inscripción parece

²³ I. VELÁZQUEZ – A. ESPIGARES, «Traducción al castellano de los textos de la Cueva Negra», en A. GONZÁLEZ BLANCO, M. MAYER OLIVÉ, A.U. STYLOW, R. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ (eds.), *El Balneario romano y la Cueva Negra de Fortuna (Murcia). Homenaje al prof. Ph. Rahtz. Antigüedad y Cristianismo* (Monografías históricas sobre la Antigüedad Tardía XIII), Murcia, 1996, p. 473.

²⁴ *Le culte de Cybèle, mère des dieux, à Rome et dans l'Empire romain*, Paris, 1913, p. 35 ss.

aludir²⁵. Recientemente incluso la fecha de este santuario se ha retrasado notablemente situándose en época de Domiciano, es decir, coincidiendo con la datación de los *tituli picti* de la Cueva Negra²⁶.

Por último, la expresión *montis in excelsos*, siendo un indudable eco virgiliano, recuerda – al menos por el contexto y el origen del dedicante – el término púnico BMT que se puede leer *banath* o *bamoth* y que designa un lugar alto, un santuario instalado sobre una cima²⁷.

A raíz del contenido del titulus nº 14, algunos autores han propuesto la posibilidad de que la cueva fuera incluso lugar de culto durante el dominio púnico en el sur de la península. Dos estudiosos han señalado con insistencia la presencia de elementos culturales púnicos en la Cueva: M. Mayer²⁸ y, poco después, A. U. Stylow. La ausencia de testimonios arqueológicos impide que podamos pronunciarnos pero la proximidad de la Cueva a Carthago Nova, apunta esa posibilidad. A. U. Stylow²⁹ advierte que no debemos olvidar que no solamente Carthago Nova, sino toda la zona del sureste español, estaba todavía, en época altoimperial, impregnada de costumbres y creencias púnicas y que esta tradición seguía viva. La pervivencia del púnico está atestiguada, al menos, para todo el siglo I d.C.³⁰.

Pero las evocaciones del mundo religioso greco-oriental no concluyen aquí enriqueciendo así este formidable ejemplo de mezcla de cultos en el Occidente romano del siglo II d.C..

En el texto nº 11 leemos:

VOTA REVS VENERI NYMPHIS
CONVICIA DONA
NIL PECCANT LATICES PAPHI-
EN PLACATO VALEBIS

La diosa es evocada primero como Venus, después como *Paphien* (en acusativo griego), “aplaca a la Pafia”. Según los editores el autor

²⁵ P. MINGAZZINI, «Le grotte di Matermania e dell’Arsenale a Capri», *Arch. Class.* 7, 1955, pp. 150-156.

²⁶ H. LAVAGNE, *op.cit.*, pp. 564-565.

²⁷ M^hHAMED HASSINE FANTAR, *Carthage. Approche d’une civilisation*, Tunis, 1993, t.2, p. 299.

²⁸ «La pervivencia de cultos púnicos: el documento de la Cueva Negra (Fortuna, Murcia)», en *L’Africa Romana. Atti del VII Convegno* (Sassari 1989), Sassari, 1990, pp. 695-702.

²⁹ «La Cueva Negra de Fortuna (Murcia), ¿un santuario púnico?», en M. MAYER – J. GÓMEZ (eds.), *Religio deorum. Actas del Coloquio Internacional de Epigrafía. Culto y Sociedad en Occidente*, Sabadell, 1992, p. 459.

³⁰ Cfr. J. SANMARTÍN, «Inscripciones fenicio-púnicas del sureste hispánico (I)», *AuOr.* 4, 1986, 89-103. Remito también al interesante estudio de M. BENDALA GALÁN, «La perduración púnica en los tiempos romanos. El caso de Carmo», en *I Jornadas arqueológicas sobre colonizaciones Orientales* (1980), *Huelva Arqueológica* 6, Huelva, 1982, pp. 193ss.

del *titulus* está en deuda con Venus por no haber cumplido su promesa. Se trata de una epiclesis griega para una diosa latina: la Afrodita de Pafos, en Chipre, una diosa de carácter oracular, protectora de la navegación, tenía poco en común con la *grauitas* de la diosa romana como advirtió R. Schilling³¹. Sin embargo, para la mentalidad sin duda sincrética del autor del *titulus*, bien es cierto que también presente en la poesía del siglo II, ello no presentaba inconveniente. Se nos escapan las razones, apuntadas en ocasiones, de una asimilación, por parte de los dedicantes, de Venus con la Dea Caelestis africana, posibilidad que, sin embargo, tampoco me atrevería a descartar.

En nº 39 tenemos otra alusión al mundo griego: CHAONI: derivado de la gens de los Chaones, en el noroeste del Épiro, es epíteto virgiliano por epirota y en particular por el Júpiter de Dodona (*Georg.* I, 8; II, 67). González Blanco señala que expresiones de este tipo confirman la tendencia general de los textos de la Cueva Negra a emplear «expresiones que podemos calificar de cultas»³². En efecto, vemos cómo en las alusiones mitológicas abundan los helenismos: *Paphien, Nympharum, Pierides, Baccho*. Formas griegas que encubren dioses o cultos romanos pero también púnicos.

Los primeros quince versos del *titulus* nº 37 son ilegibles pero parece aludirse en ellos a Esculapio acompañado de su serpiente:

.....
 ++++++CAS DOCTISSIMVS ISTE CA+
 +++++EPIVS TITVLUM SERPENTI PETIT+++[---]
 [.]+[.]JAR++CVI SIGNVS ERAT EX ILICE DICTVS [---]
 [---]QVISQVE VENIS ANTRVM COGNOSCES [.]E[---]AT+M
 PIERIDES NIVEAS IVNGES CVM BACCHO+[---]++[---]
 LAETVS ERIS VERSVSQUE LEGES CVM LIBES +[.]++S

González Blanco cree que podría tratarse del mito de Melampo³³ que obtuvo sus dotes adivinatorias porque unas serpientes que había en una encina cerca de Pilos, le lamieron los oídos (*Apolod.* I, 9, 11). Este mismo personaje, nos recuerda González Blanco, guarda relación con los temas báquicos.

La citada serpiente ¿debemos verla a la luz de la mitología griega como propone González Blanco o quizá, a la luz de los acentuados caracteres púnicos y africanos del santuario se trata – como insinúa Díez

³¹ *La religión romaine de Venus depuis les origines jusqu'au temps d' Auguste*, Paris, 1954.

³² A. GONZÁLEZ BLANCO, «Los textos de la Cueva Negra y sus perspectivas histórico-religiosas», *op.cit.*, p. 492.

³³ A. GONZÁLEZ BLANCO, «Los textos de la Cueva Negra y sus perspectivas histórico-religiosas», *op.cit.*, p. 494.

de Velasco³⁴ – del símbolo del dios africano Draco, vinculado a establecimientos termales y conocido también a través de la epigrafía latina?

Con independencia de los ecos virgilianos, la inscripción concluye con una alusión clara a la estancia en la cueva; se nos dice que los visitantes entraban en contacto con las Piérides, se unían con el dios Baco a través del vino y leían los versos allí escritos.

¿A qué tipo de actividad se refiere el *titulus*? Cabría considerar, en primer lugar, la inspiración poética como motivo de la visita. La alusión a las Pierides en el contexto de la gruta y de la poesía podría ser otro eco virgiliano. Me refiero a la VI Bucólica donde los protagonistas invocan a las Pierides al penetrar en la cueva – que Lavagne con acierto llama «la grotte des révélations poétiques»³⁵ – en la que ven a Sileno postrado en el sueño por el vino:

*Pergite, Pierides. Chromis et Mnasylos in antro
Silenum pueri somno uideri iacentem (Buc. VI, 12-13)*

Creo que el asunto de esta inscripción puede relacionarse con el de la nº 4 (BIBIMVS ET MERVM / LYAEUM ALLATOS) donde *Lyaenum* es un adjetivo de Baco un eco, quizá de Virgilio, *Aen.* I 686 (*latycem Lyaenum*).

Para esta interpretación es interesante recordar, por último, unos versos de Horacio: la epifanía báquica que revela al poeta como vate se produce en los *deuia terrarum* donde están situadas las grutas; es aquí donde Horacio recibe la visión del dios y de sus thiasos (*Od.* II, 19, 1-5: *Bacchum in remotis carmina rupibus / uidi docentem...*).

También Horacio va a renovar su inspiración (*mente noua*) a los *specus* báquicos y a los *antra*, donde recibe el fuego de la inspiración dionisiaca:

*Quo me, Bacche, rapis tui
plenum? Quae nemora aut quos agor in specus
uelox mente noua? (Od. III, 25)*

Pero cabe la posibilidad de que los versos se refieran a un rito o a algún tipo de fiesta y, por tanto, debamos interpretarlos desde el punto de vista religioso. La celebración de misterios báquicos en el interior de la Cueva no tendría nada de particular. Porfirio, en su tratado *La*

³⁴ F. DIEZ DE VELASCO, *Termalismo y Religión. La sacralización del agua termal en la Península Ibérica y el norte de Africa en el mundo antiguo* (Monografías de 'Ilu, 1), Madrid, Servicio Publicaciones Universidad Complutense, 1998, pp. 147-148.

³⁵ H. LAVAGNE, *op.cit.*, p. 452.

gruta de las Ninfas (cap. 6), dice que después de Zoroastro «se consolidó la costumbre también entre los demás de celebrar los misterios también en las grutas y cuevas, ya fueran naturales ya artificiales».

Dos estudios son esenciales para este aspecto: el de P. Boyancé³⁶ y, más recientemente el de Jean-Marie Pailler quien ha dedicado un capítulo de su monografía sobre Bacchus³⁷ a la presencia del dios en los antros («Le monde souterrain: qu'est-ce que l'antre bachique»): «Autant que le vin, le thyrsé ou le thiase, l'antre est par excellence et presque par essence bachique»³⁸, escribe el estudioso francés. El antro tiene una función mítica (por ser el lugar donde las ninfas acogieron y educaron a Dioniso) y ritual donde solían tener lugar las iniciaciones en su culto.

Es posible que la Cueva Negra se transformara durante las fiestas de Dioniso en una “gruta báquica”. Éstas eran conocidas desde época helenística hasta el siglo V en que Macrobio habla aún de las *speluncae bacchicae* (I, 18, 3. Cfr. Filostr. *Descripciones de cuadros* I, 14) y es descrita por Plutarco de la forma siguiente: «Ésta [sima] en su interior se parecía a los antros báquicos, sembrada de ramas y de verdura y flores de todos los colores. Soplaban una brisa blanda y suave que traía olores admirablemente placenteros y la embriaguez que produce el vino en quienes han bebido con exceso... Y el lugar en su derredor estaba lleno de transportes báquicos, de risa y toda clase de juegos y placeres» (*De sera numinis vindicta* XXII, 565 = *Moralia* 565 f-566 a).

González Blanco³⁹ descarta que estemos ante un «culto de salvación» ya que, en su opinión, Baco está en la Cueva Negra mucho más cerca del Liber latino que del Dioniso griego. No obstante, la presencia de Cibeles y Atis y la de propio Baco permite afirmar que se respira en la Cueva un clima religioso que no es solamente el salutarífico o el cultural.

Por último, puesto que de mezcla de cultos tratamos, es justo que nos preguntemos por la religión ibérica. A mi juicio no podemos descartar antecedentes ibéricos ni para las divinidades veneradas en la Cueva ni tampoco para el ritual de la *lavatio*. Ciertamente esta hipótesis no vendría apoyada en ningún elemento para el caso de la Cueva Negra pero la zona del SE testimonia para la época una notable pervivencia de elementos culturales ibéricos.

³⁶ «L'antre dans les Mystères de Dionysos», *Rend. Pontif. Acc. Arch.*, 1961, pp. 107 ss.

³⁷ *Bacchus. Figures et pouvoirs*, Paris, 1995.

³⁸ J.M. PAILLER, *op.cit.*, p. 59.

³⁹ A. GONZÁLEZ BLANCO, «Los textos de la Cueva Negra y sus perspectivas histórico-religiosas», *op.cit.*, p. 505.

Los textos de la Cueva Negra son, como señala J. Sanmartín «testigos de la política de latinización de la administración imperial y de su recepción por parte de las poblaciones sujetas a la misma»⁴⁰. La existencia de grafías iberizantes pone de manifiesto que el ibérico modificó la fonética latina colonial en el sureste de la Península Ibérica; así en el cambio /d/ > /t/ en posición interna (por ejemplo, AT en nº 13, lin.3 y la grafía ICENES (< *ignes*) en nº 10, lin. 3). Sanmartín concluye que el SE hispánico de los siglos I-II el ibérico está todavía lo suficientemente vivo como para modificar la fonética del latín colonial⁴¹.

Parece lógico admitir que la Cueva haya sido conocida quizá como lugar de culto por la población ibérica anterior a la llegada de cartagineses y romanos. Las cuevas estaban muy arraigadas en la mentalidad religiosa de los iberos, como prueban diversos estudios⁴² y un reciente trabajo analiza incluso la importancia de la hidroterapia como parte de la medicina ibérica⁴³.

En realidad, la Cueva Negra participa de muchas de las características de la religiosidad que se vive en el Alto Imperio: las creencias extraídas de los antiguos cultos prerromanos, el auge de las religiones mistericas, la creciente preeminencia de los ámbitos provinciales, una más fluida interrelación entre las provincias, las limitaciones de la religión romana oficial... con razón J. Beaujeu habló para aquella época de una «heterogeneidad de creencias y prácticas»⁴⁴.

Recientemente R. Mellor titulaba su artículo «The local character of Roman Imperial Religion»⁴⁵ en el que estudia cómo los elementos locales – el contexto histórico y geográfico, la composición etnográfica, experiencias religiosas preexistentes – jugaron un importante papel en las transformaciones religiosas. Aún más recientemente, Charles Marie Ternes ha dedicado un estudio a «La religión romaine et le phénomène de la provincialisation»⁴⁶ con algunos casos prácticos.

En un documentado trabajo, F. Marco ha insistido en que «los anti-

⁴⁰ J. SANMARTÍN, «Grafías iberizantes en los textos de la Cueva Negra», en A. GONZÁLEZ BLANCO, M. MAYER OLIVÉ, A.U. STYLOW, R. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ (eds.), *El Balneario romano y la Cueva Negra de Fortuna (Murcia). Homenaje al prof. Ph. Rahtz. Antigüedad y Cristianismo* (Monografías históricas sobre la Antigüedad Tardía XIII), Murcia, 1996, p. 450.

⁴¹ J. SANMARTÍN, *op.cit.*, p. 452.

⁴² M. TARRADELL, «Cuevas sagradas o cuevas santuario: un aspecto poco valorado de la religión ibérica», en *Memorias del Instituto de Arqueología y Prehistoria de la Universidad de Barcelona*, 1973, pp. 25-30.

⁴³ M. RUIZ BREMÓN, «La hidroterapia como parte de la medicina ibérica», en M.J. PERÉX AGORRETA (ed.), *Termalismo antiguo*, Madrid, 1997, pp. 201-210.

⁴⁴ *La politique religieuse des Antonins (61-192). I. La religion romaine à l'apogée de l'Empire*, Paris, 1955, pp. 35 ss.

⁴⁵ *Athenaeum* 86, 1992, pp. 385-400.

⁴⁶ *Eyphrosyne* 25, 1997, pp. 343-354.

guos poseían en su más alto grado el sentimiento que podríamos llamar sobrenatural en la naturaleza»⁴⁷. Dicho sentimiento no parece haber sido, en efecto, privativo de una etnia, ni siquiera de un determinado grupo social: la cueva de Fortuna constituía un lugar donde la presencia divina se hacía sentir especialmente siendo invocada para satisfacer las más diversas necesidades humanas: la salud, el amor o simplemente la inspiración literaria: «Si una gruta excavada hasta lo hondo de las rocas deja como colgando a un monte, no por factura humana, sino minada en tan vasta amplitud por causas naturales, suscitará en un alma un cierto sentimiento de religiosidad», escribió Séneca (*ep.* 4, 41, 3).

SANTIAGO MONTERO

⁴⁷ F. MARCO, «El paisaje sagrado en la España indoeuropea», en *Religión y Magia en la Antigüedad* (Valencia 16-18 abril 1997), Valencia, 1999, p. 148.