



LA RELIGIÓN PROVINCIAL ROMANA EN EL CONVENTUS CORDUBENSIS: UN ANÁLISIS A TRAVÉS DE LA EPIGRAFÍA VOTIVA

Rafael Antonio Barroso Romero*

Email: rafa_3392@hotmail.com

Resumen:

En este estudio tratamos de reconstruir la estructura y composición de los principales cultos y creencias religiosas que se desarrollaron en el territorio perteneciente al *conventus Cordubensis* en época romana. Para ello, utilizamos los datos proporcionados por las fuentes epigráficas, que ilustran el lógico predominio de Júpiter y la práctica de los cultos místicos, así como el escaso culto a divinidades indígenas que convivieron con las grecorromanas. De esta forma, la enorme preeminencia de las divinidades romanas sobre las restantes refleja una clara tendencia a la *romanitas*.

Palabras clave: Júpiter, cultos místicos, divinidades indígenas, *romanitas*, *conventus Cordubensis*.

ROMAN PROVINCIAL RELIGION AT THE CONVENTUS CORDUBENSIS: AN ANALYSIS THROUGH THE VOTIVE EPIGRAPHY

Abstract:

*My aim in this study is to reconstruct the configuration of the main cults and religious beliefs inside the limits of the *conventus Cordubensis* during the Roman era. Epigraphy allows us to observe not only the importance of Jupiter, the existence of the mystery cults, but also the circumscribed cult to native deities, who coexisted with the Greco-Roman ones. In this way, the great predominance of the Roman deities shows a clear tendency towards *romanitas*.*

Key words: *Jupiter, mystery cults, native deities, romanitas, conventus Cordubensis.*

* Área de Historia Antigua, Universidad de Córdoba. Colaborador del Departamento de Historia Antigua, Universidad Complutense de Madrid. La mayor parte de este trabajo es resultado de la investigación que llevé a cabo y presenté bajo el mismo título como Trabajo de Fin de Grado para la obtención del Grado de Historia en la Universidad de Córdoba en el año 2015. Poco antes de la edición de este trabajo se hizo pública en los e-prints de la UCM una tesis doctoral cuyo contenido aporta interesantes conclusiones a este estudio: Sánchez de la Torre, M. N., 2015. *La religión romana en la Bética*, Madrid.

1. INTRODUCCIÓN

A pesar del carácter fragmentario de la documentación cultural, tanto epigráfica como arqueológica, que dificulta enormemente el examen del culto y las creencias romanas a escala local, existen numerosos trabajos sobre la religión romana en Hispania y no podemos introducir una investigación en este ámbito sin citar los que han resultado ser un referente para su estudio. En general, el estudio de la religión romana por provincias fue inaugurado por J. Toutain, 1907, *Les cultes païens dans l'Empire Romain*, París, en tres volúmenes, dedicando el primero de ellos al análisis y expansión de los cultos romanos en las provincias, entre ellas Hispania.

Más de medio siglo después, A. M^a Vázquez Hoys recopiló todas las fuentes habidas hasta la fecha sobre religión romana en nuestra península en su trabajo, resultado de su tesis doctoral, *La religión romana en Hispania: Fuentes epigráficas, arqueológicas y numismáticas*, publicado en 1982¹. Afortunadamente, con la aparición posterior de nuevos y abundantes documentos epigráficos y arqueológicos, se hicieron necesarios nuevos trabajos ya circunscritos a un ámbito geográfico más reducido, como el de J. Rodríguez Cortés, 1991, *Sociedad y religión clásica en la Bética romana*, donde la autora atiende sobre todo a la naturaleza social de los dedicantes.

Dentro de nuestra perspectiva de estudio, enfocada en un área específica, se enmarcan publicaciones como las de Mauricio Pastor, 1976, «La religión romana en el “Conventus Asturum”», *Hispania: Revista española de historia*, vol. 36, 134; o la de Jaime Alvar, 2007, «El mundo de las creencias en la Málaga romana», *Mainake*, 29. Siguiendo el ejemplo de estos autores, hemos estimado necesario llevar a cabo un estudio de similares características que nos permita aclarar a qué divinidades se les rindió culto en época romana independientemente de la procedencia de las mismas, definiendo los elementos que caracterizan e identifican a cada una de ellas. Y es que el estudio de la religión en pequeñas regiones de la Hispania romana como son los conventos jurídicos resulta fundamental para entender hasta qué grado se introdujo la idiosincrasia romana entre las poblaciones autóctonas.

Partimos aquí de la idea de que la religión practicada en las provincias romanas es una «religión mestiza en la que se produce un fenómeno progresivo de sincretismo»² paralelo a la romanización. Por tanto, creemos justificado un examen de la dinámica

¹ Una visión holística y sintética de la mayoría de los estudios sobre la religión romana en Hispania llevados a cabo por esta autora la podemos encontrar en Vázquez Hoys, A. M., 1995. «La religiosidad romana en Hispania y su investigación», *Ilu. Revista de ciencias de las religiones*, 0, pp. 271-278.

² Díez de Velasco, F., 1999. «Religión provincial romana en la Península Ibérica: reflexiones teóricas y metodológicas», en AA. VV. *Religión y magia en la antigüedad*, Valencia, p. 96. El autor enuncia y define aquí el concepto de *religión provincial romana* que nosotros adoptamos, pues nos resulta el más adecuado para entender el aparato religioso provincial.

religiosa en el que no exista una separación del ámbito indígena, romano, oriental, o místico como si resultaran independientes, pues coexisten todos ellos.

Establecemos para nuestro trabajo una doble limitación; por un lado, una de carácter temporal, pues analizaremos tan solo los documentos epigráficos de carácter votivo datados entre los siglos I a.C. y III d.C., excluyendo los judeocristianos. Y por otro lado, otra de índole espacial, circunscribiéndonos al territorio que comprendía el antiguo *conventus Cordubensis*³. Acatamos de esta forma la organización territorial dada en la época por el Estado Romano para respetar al máximo la realidad histórica que analizamos y con la que nos comprometemos.

El único trabajo existente similar al nuestro⁴ plantea tres diferencias sustanciales con respecto al que presentamos: la primera, que solo trata las manifestaciones culturales romanas relativas al ámbito rural, excluyendo los grandes centros urbanos como *Corduba* y, en segundo lugar, el ámbito geográfico al que se ajusta, la *actual* provincia de Córdoba. Y por último, no incluye los testimonios de culto a divinidades indígenas.

Las fuentes utilizadas para nuestro estudio han sido fundamentalmente de carácter epigráfico dado que «la epigrafía es la mejor fuente, el mejor y más exacto vehículo para la expresión del sentimiento religioso de que disponemos»⁵. No obstante, utilizaremos también publicaciones que analizan fuentes no epigráficas para apoyar nuestro discurso, así como distintos tipos de catálogos de inscripciones. Con todo, es preciso reflexionar sobre la principal carencia de nuestro trabajo: la escasez de documentación con la que contamos sobre el universo religioso; baste decir que el número de inscripciones con las que vamos a trabajar no llega a setenta, situación que por otro lado se repite por toda la Península Ibérica. Sin embargo, es necesario analizar estas fuentes si queremos reconstruir una imagen verosímil, por lo que esta dificultad nos va a forzar a postular hipótesis y analogías para tratar de vislumbrar el mundo espiritual.

Es importante decir que el culto imperial no será aquí objeto de estudio de forma explícita, pues el volumen de información existente sobre él es muy amplio y ello abarcaría un trabajo monográfico por sí mismo, ya existente desde una perspectiva

³ En cuanto a las localidades que tomaremos como pertenecientes a nuestro *conventus*, usaremos como referencia las dadas por A. U. Stylow en el *Corpus Inscriptionum Latinarum* II²/7; en adelante CIL seguido del número que especifica el volumen y la inscripción.

⁴ Galeano Cuenca, G., 1997. *Costumbres religiosas y prácticas funerarias romanas. Estudio del mundo rural en la provincia de Córdoba*, Córdoba.

⁵ Vázquez Hoys, A. M., 1981. «Algunas consideraciones sobre los cultos locales en la Hispania Romana», *Memorias de historia antigua*, 5, p. 42.

arqueológica⁶. Sí recogemos y estudiamos las inscripciones que presentan el epíteto *Augustus/a* con el objetivo de respetar la escrupulosidad de nuestro trabajo, pero no las tendremos en cuenta a la hora de elaborar las estadísticas finales en las que nos apoyaremos para extraer nuestras conclusiones. No queremos con esto desvirtuar nuestro análisis, pues somos conscientes del importante papel que tuvo en el sistema cultural que es la religión romana, especialmente como elemento de cohesión política y religiosa en torno a la figura del emperador desde el s. I d.C.

Asimismo, y debido a la naturaleza introductoria de nuestro trabajo, excluimos el universo de la magia, a sabiendas de que forma parte indisoluble del mundo de las creencias y satisface las inquietudes de una población que no quería vivir exclusivamente como espectadora de la formalidad preestablecida en la religión oficial⁷. Tampoco analizaremos a los dioses Manes, pues la totalidad de sus fuentes epigráficas no son de carácter votivo, sino funerario, y ya existe un estudio completo sobre estos dioses en la Bética⁸.

El contenido de este ensayo se estructura en una serie de cinco bloques que tratan de forma individual cada grupo de divinidades cuya presencia y culto quedan constatados epigráficamente en función de su origen. Así, analizaremos primero las

⁶ Garriguet Mata, J. A., 2002. *El culto imperial en la Córdoba romana: una aproximación arqueológica*, Córdoba. Asimismo, y desde una perspectiva general relativa al conjunto de toda Hispania, encontramos el excelente trabajo, hoy convertido en un clásico, de Étienne, R., 1958. *Le culte impèrial dans le Péninsule Ibérique d'Auguste à Dioclétien*, París; y la reciente tesis de Castillo Ramírez, E., 2009. *Propaganda política y culto imperial en Hispania (de Augusto a Antonino Pío): reflejos urbanísticos*, Madrid. Por último, tampoco debe faltar el trabajo de Fishwick, que abarca todo el Occidente romano, Fishwick, D., 2002. *The imperial cult in the Latin West: studies in the ruler cult of the Western provinces of the Roman Empire*, Leiden.

⁷ Buen ejemplo de estas prácticas son las *tabellae defixionum*, de las que se conservan tres aparecidas en Córdoba (CIL II²/7, 250; CIL II²/7, 251a y CIL II²/7, 252), o el ara dedicada a las puertas Gemelas del Sueño (CIL II²/7, 475). Sobre las primeras, véase Ventura Villanueva, A., 1996. «Magia en la Córdoba romana», *Anales de arqueología cordobesa*, 7, pp. 141-162; y Navascués y de Juan, J. M. de, 1934. «Plomos romanos con inscripción mágica, hallados en Córdoba», *Archivo español de arte y arqueología*, 10, pp. 51-60. Sobre el altar, Vázquez Hoys, A. M., 2010. «El ara de Córdoba dedicada a las puertas Gemelas del Sueño (apuntes sobre necromancia en el mundo antiguo, inmortalidad y sueños fatídicos)», en AA. VV. *Doctrina a magistro discipulis tradita: Estudios en Homenaje al profesor doctor don Luis García Iglesias*, Madrid, pp. 259-274.

⁸ Pastor contabiliza un total de 289 epígrafes dedicados a los dioses Manes en el *conventus Cordubensis*, la mayoría de ellos aparecidos en Córdoba y sus alrededores. La gran difusión de su culto se debe probablemente a la previa existencia de similares creencias del culto a los difuntos entre los indígenas. El autor concluye señalando que la actitud que se tenía hacia los Manes era sobre todo de respeto y afecto. Sin embargo, aquéllos que hubiesen tenido un comportamiento inadecuado les temían, los consideraban nocivos y malintencionados. Pastor Muñoz, M., 2004. «Los dioses Manes en la epigrafía funeraria Bética», *Mainake*, 26, pp. 388 y 392. Cf. Galeano Cuenca, G., 1997. *Op. cit.*, p. 33; para quien esta abundancia de fuentes epigráficas relativas a los Manes puede responder a un mero formulismo alejado de un culto real.

divinidades pertenecientes al panteón romano, posteriormente los cultos místéricos, seguidos por las divinidades sirias y las indígenas, para luego ofrecer unas sucintas consideraciones estadísticas donde sopesamos el valor documental de los testimonios estudiados antes de presentar las conclusiones de nuestra investigación. También incluimos tras la bibliografía una relación con las transcripciones de toda la epigrafía de carácter votivo vinculada al territorio estudiado, tanto griega como latina.

2. DIVINIDADES DEL PANTEÓN ROMANO

El grupo de deidades que deja una mayor constancia de su presencia son las divinidades oficiales romanas, traídas a la península desde fuera por las legiones y los colonos procedentes de Italia. Esto no nos debe sorprender, pues la máquina de conquista que es el Imperio Romano, al llegar a controlar regiones muy dispares y de enorme diversidad cultural, originó un modelo administrativo unitario centrado en Roma de carácter multicultural y sobre todo, *multirreligioso*, en virtud del cual se desarrolló una influencia recíproca entre el centro y la periferia. Esto se expresa de forma distinta en función de la provincia que estudiemos, aunque de forma general se observa un proceso de homogeneización cultural manifestado eminentemente por los grupos sociales próximos a las estructuras de poder, que tendían a expresarse según los modelos culturales dominantes, los romanos⁹. Es por esa razón por la que las entidades divinas de origen romano prevalecían sobre las demás.

Las divinidades que han dejado su huella epigráfica en el *conventus Cordubensis* son las siguientes:

2.1. Tríada Capitolina

Constituida por Júpiter, Juno y Minerva, recibían culto conjunto en un santuario de *cella* triple en el Capitolio de Roma. Su origen viene de época etrusca, a pesar de que cada uno de los dioses es puramente itálico¹⁰. En dicha tríada se observa una trifuncionalidad que la caracteriza, de manera que Júpiter presenta el papel de Dios soberano; Juno, como patrona de los *iuniores*, jóvenes militarizables, presidiría una segunda función guerrera; mientras que Minerva, como protectora de los comerciantes y artesanos, recibiría la función de Diosa del pueblo en paz¹¹.

⁹ Díez de Velasco, F., 1999. «Religión provincial romana...», p. 91.

¹⁰ La tríada Júpiter-Juno-Minerva se corresponde con la etrusca *Tinia-Uni-Menrva*. La práctica de asociar divinidades en tríadas es algo característico de la religión etrusca. Rodríguez Cortés, J., 1991. *Sociedad y religión clásica en la Bética romana*, Salamanca, p. 23, en adelante SRCBR.

¹¹ Díez de Velasco, F., 2002. *Introducción a la historia de las Religiones*, Madrid, pp. 291-293.

No contamos con ninguna inscripción en la que se mencione a la tríada en su conjunto en nuestro convento. No obstante, resulta interesante que existan un total de ocho inscripciones dedicadas a *Iuppiter Optimus Maximus*, cada una en una localidad diferente, y sin embargo, solo haya una dedicada a Juno -en otra localidad- y una a Minerva. Si partimos de la base de que, como sugieren algunos autores, el epíteto de Óptimo Máximo alude a Júpiter Capitolino y por lo tanto a un capitolio¹², esto puede explicar el hecho de que no nos haya llegado una abundante documentación referente a las dos diosas. Y es que, en palabras de J. Alvar y C. Martínez: «seguramente debemos interpretar que la tríada ya no funciona como una unidad indivisible, reproductora del ideario indoeuropeo (si alguna vez lo fue) y persiste como una entidad tradicional cuyo único valedor es Júpiter»¹³.

Júpiter fue la principal divinidad del panteón romano, señor supremo del mundo, del cielo y del tiempo atmosférico, también deidad oficial del Estado romano como cabeza de la Tríada Capitolina. Cuando se presentaba como tal, se le conocía como *Iuppiter Optimus Maximus*, mientras que como divinidad del cielo era llamado simplemente *Iuppiter*. Se le consideraba asimismo protector de Roma, y divinidad tanto del Derecho y la Fidelidad como de la Fecundidad en relación con la agricultura, vinculándose así a Venus y *Liber Pater*¹⁴.

Así pues, hay un total de diez dedicaciones a Júpiter en el territorio estudiado, lo que lo convierte en la divinidad con más dedicaciones recibidas en todo el *conventus Cordubensis*, algo que se repite en toda Hispania¹⁵. En cuanto a las inscripciones que utilizan la fórmula *I.O.M.*, la primera de ellas fue encontrada en la antigua *Calpurniana* (CIL II²/7, 179), donde el esclavo o esclava *Lapa* hace una dedicación a Júpiter Óptimo Máximo en cumplimiento de un voto. Esta situación denota una relativa solvencia por parte del dedicante, que pudo permitirse pagar lo que quizás sería un ara o incluso

¹² Seguimos aquí los criterios dados a conocer por Mangas para distinguir cuándo nos encontramos con un capitolio: cuando se habla de un *capitolium* o *templum capitolii* y cuando se menciona un templo de *Iuppiter Optimus Maximus Capitolinus*, o tan solo *Iuppiter Optimus Maximus*. A continuación el autor concluye que el templo -capitolio- y sus sacerdotes fueron el mejor medio de promoción del culto a estas tres divinidades, pues es complicado pensar que se extendiera de otra forma. Mangas Manjarrés, J., 1982. «Religión romana de Hispania», en AA. VV. *España romana, 218 a. de J.C.-414 de J.C. Vol. 2, La sociedad, el derecho, la cultura*, Madrid, p. 327, en adelante RRH. Se trata de un trabajo fundamental que citaremos a menudo para contextualizar el culto a los dioses estudiados desde el punto de vista de toda Hispania.

¹³ Alvar Ezquerro, J.; Martínez Maza, C., 2007. «El mundo de las creencias en la Málaga romana», *Mainake*, 29, p. 361.

¹⁴ Vázquez Hoys, A. M., 1983. «El culto a Júpiter en Hispania», *Cuadernos de filología clásica*, 18, p. 85.

¹⁵ Vázquez Hoys, A. M., 1982. *La religión romana en Hispania: fuentes epigráficas, arqueológicas y numismáticas*, Madrid, p. 110.

una escultura a Júpiter. Incluso se ha relacionado con la posible existencia de un templete para rendirle culto al dios¹⁶. Está datada en el s. I d.C.¹⁷

Las siguientes inscripciones pertenecen a *Corduba Colonia Patricia* (CIL II²/7, 232) e *Illiturgi* (CIL II²/7, 27); mientras que la primera, datada entre los años 71 y 200 d.C., no conserva el nombre del dedicante, la segunda, datada entre los siglos I y II d.C., ni siquiera lo presenta. En cuanto a una inscripción procedente de Campillo de Llerena (CIL II²/7, 902), datada entre el siglo I d.C. y mediados del s. III d.C., conserva el nombre del dedicante, *L. Fa. Florentius?*. Una dedicación hallada en *Onuba* (CIL II²/7, 212) y datada en la primera mitad del s. I d.C. se hizo por *Q. Rutil[---]* y *L. Aelius cum filiis suis*. En *Solia* (CIL II²/7, 782) un posible ciudadano romano del que solamente conservamos sus iniciales, *M. A. L.* dedica un ara, data en el s. II d.C. En *Mirobriga* contamos con un interesante documento (CIL II²/7, 875) –datado entre los años 71 y 200 d.C.– en el que los dedicantes, *C. Caecilius Picus* y *L. Sempronius Pollio*, ostentan los cargos de *pagi magistri*, lo que podría indicar una cierta tendencia o responsabilidad de los magistrados con el dios del estado al que representan.

Pero probablemente el más interesante de los documentos epigráficos alusivos a Júpiter se trate del ara hallada en las cercanías de la antigua *Isturgi*¹⁸, y concedida en cumplimiento de un voto por la liberta *Sempronia Flaviana*. Se alude aquí a Júpiter como *Optimo Maximo Kapitolino Conservatori generis humani*. Con este texto nos resulta lógico pensar en la indudable existencia de un *templum capitolini* en la antigua *Isturgi*. Por otro lado, el apelativo que le acompaña solo aparece dos veces más en territorio hispano, aludiendo a emperadores: Trajano (CIL II²/5, 730) y Marco Aurelio (CIL II²/5, 59). Dicha denominación consideramos que pone de relieve el carácter paternal de Júpiter para con la especie humana, a la que protege y ampara frente a las vicisitudes del mundo a través de la instauración de un orden en el cosmos, que se plasmaría en el mundo humano a través del Estado romano y sus leyes. Por la paleografía y el título *Hispania Epigraphica* lo data a finales del s. II d.C. o a principios del s. III d.C.

Por último, conocemos dos aras que manifiestan un culto a Júpiter de carácter más íntimo, pues no presentan ningún epíteto complementario que permita identificarlo con el dios capitolino al que se referían las anteriores dedicaciones. La primera de ellas (CIL II²/7, 923) se encontró en las cercanías de Zalamea de la Serena, identificada con el municipio de *Iulipa*, y está datada entre el 31 y el 70 d.C. En ella simplemente se menciona al dedicante, *Q. Cornelius Quart.*, seguido del nombre del dios en dativo, y

¹⁶ Galeano Cuenca, G., 1997. *Op. cit.*, p. 24 y p. 159.

¹⁷ Salvo que se indique específicamente, todas las dataciones de epígrafes sucesivos proceden del CIL II²/7.

¹⁸ *Hispania Epigraphica* 13, 2003/2004, 353; en adelante *HEp*.

lo mismo sucede en *Solia* con el altar dedicado por *L. P. Portianus* (CIL II²/7, 777), quien de acuerdo con los argumentos de J. Rodríguez Cortés podría tratarse de un liberto¹⁹, o bien un ciudadano romano según G. Galeano Cuenca²⁰; está datada en el s. II d. C.

El siguiente miembro de la Tríada Capitolina es la consorte de Júpiter, Juno, y como tal señora del resto de divinidades del panteón romano. Es la equivalente de la diosa etrusca *Uni*, y poseía una doble función: política-religiosa como reina de los dioses, y protectora de la fecundidad de acuerdo a su carácter maternal²¹. Es en el municipio de *Regina Turdulorum* donde se halló una inscripción (CIL II²/7, 975) datada en el s. II d.C. y grabada en la base de una estatua que nos indica que *Terentia Puella* consagró una escultura de Juno de cincuenta libras de plata en virtud de su testamento. Esto se explica, sin duda, por una especial relación de la dedicante con la diosa, a quien aquélla le profesaba un gran fervor, quizás por haber obtenido grandes favores de la divinidad tras efectuarle alguna súplica. El coste aproximado de la estatua sería de entre 40.000 y 50.000 HS, cantidad para nada irrisoria si la comparamos con otras donaciones similares realizadas en Hispania²². La donación de esta estatua podría considerarse, de acuerdo a los criterios de E. Melchor, como una manifestación de culto público, pues «*las donaciones ex testamento de estatuas a divinidades [...] pudieron ser colocadas en espacios públicos sagrados con permiso de las autoridades religiosas municipales*»²³.

Minerva, el último miembro de la tríada, es la diosa protectora de las artes y el comercio, de los artesanos y trabajadores en general. Con su asimilación con la diosa griega Atenea, recibe las atribuciones de ésta, y pasa a ser también una diosa guerrera, protectora de las ciudades, de las letras, y de la razón y la inteligencia. Los mitos atribuidos a esta diosa son fundamentalmente los de Atenea, sin intervenir en ninguna leyenda propiamente romana²⁴. Es a un dedicante cordubense cuyo *cognomen* no se ha conservado, *C. Val.*, a quien debemos el único testimonio epigráfico relativo a Minerva, quien figura en él como divinidad en segundo plano, pues la dedicación se dirige principalmente al Genio de *Corduba* y de *Ucubi*. La inscripción (CIL II²/7, 228), datada en el s. II d.C., pertenece a *Corduba* y en ella se menciona a Minerva pero el

¹⁹ Rodríguez Cortés, J., 1991. SRCBR, p. 29.

²⁰ Galeano Cuenca, G., 1997. *Op. cit.*, p. 25.

²¹ Rodríguez Cortés, J., 1991. SRCBR, pp. 31-32. Grimal, Pierre, 1991. *Diccionario de mitología griega y romana*, Barcelona, p. 298, en adelante DMGR.

²² Melchor Gil, E., 2004. «Inscripciones evergéticas hispanas con indicación del coste de las liberalidades realizadas», en AA.VV. *Moneta qua scripta. La moneda como soporte de escritura*, Sevilla, p. 262, tabla 5.

²³ Melchor Gil, E., 1992. *Evergetismo en la Hispania romana*, Córdoba, p. 417.

²⁴ Rodríguez Cortés, J., 1991. SRCBR, p. 36; Grimal, P., 1991. DMGR, p. 358.

mal estado del epígrafe no permite reconstruir el fragmento del texto referente a la diosa²⁵.

2.2. Apolo

Apollo era el dios de las artes, la música, la poesía y la adivinación; contaba también con atributos pastorales y solares, que lo convierten en divinidad de la luz²⁶. Los dos epígrafes consagrados a él en nuestro territorio están en muy mal estado, lo que hace imposible una reconstrucción coherente del texto, aunque el nombre de Apolo es claramente reconocible. El primero de ellos es la única inscripción votiva relativa a *Ossigi Latonium* (CIL II²/7, 1) y datada en el s. II o III d.C., una dedicación particular en cumplimiento de una promesa al dios que no conserva el nombre del dedicante. En cuanto al segundo (CIL II²/7, 897-898), muy deteriorado y hallado en Maguilla (Badajoz), está conformado por dos placas de mármol partidas, datado en el s. III d.C. y no conserva el nombre del o los dedicantes.

2.3. Ceres

El nombre romano de Ceres procede de un lexema cuyo significado es «brotar», de manera que probablemente su origen habría que buscarlo en una antigua fuerza de la vegetación, una diosa puramente itálica. Sin embargo, su identidad quedaría completamente sustituida por la de la diosa griega Deméter, que la dotaría de sus mitos y de la maternidad de Proserpina²⁷. Solamente ha llegado hasta nosotros un ara que *L. Iulius L. f. Afer* dedica en *Mirobriga* (CIL II²/7, 864), datada entre el año 71 d.C. y el 200 d.C. El epígrafe se encuentra partido en dos partes, de manera que primero se halló la superior, y en una excavación posterior la inferior. Es por ello que D. Vaquerizo publicó y analizó el fragmento superior sin su complementario, indicándonos que el hallazgo se realizó en las cercanías de la ermita de La Magdalena, que se alza en un islote del pantano de Orellana, cerca de los yacimientos de Los Castillejos²⁸. Tiempo después, en un estudio conjunto de P. Guichard y S. Lefebvre, se da a conocer el fragmento adicional y se vinculan la inscripción a la antigua *Lacimurga* y sus territorios aledaños. Es llamativo en la dedicación el hecho de que se haga en favor de los

²⁵ Existe una lectura alternativa de la inscripción en Castro Sánchez, J., 1979-1980. «Tres inscripciones inéditas de Córdoba», *Habis*, 10-11, p. 200. Posteriormente sería superada y rectificada en *HEp* 4, 1998, 284, donde se habla de un templo dedicado a Tutela.

²⁶ Grimal, P., 1991. *DMGR*, pp. 35-36. Rodríguez Cortés, J., 1991. *SRCBR*, pp. 41-42.

²⁷ Grimal, P., 1991. *DMGR*, p. 99.

²⁸ Vaquerizo Gil, D., 1986. «Epigrafía romana inédita de la llamada «Siberia Extremeña», *Revista de Estudios Extremeños*, vol. 42, 1, pp. 129-130.

habitantes de su vicus, lo que indicaría la existencia de una pequeña localidad en la zona²⁹.

2.4. Diana

Diana es la Ártemis griega, diosa virgen de la caza, los bosques y personificación de la luna, hermana del sol, Apolo³⁰. Se asocia desde sus orígenes a Diana con la Luna, cuya luz se creía que contaba con características benéficas como la estimulación de la fecundidad de los seres y el crecimiento de las cosechas. No obstante, lo que se produce con Diana-Luna no es una verdadera identificación, sino más bien una yuxtaposición o absorción, de manera que se asimilaban entre sí tres divinidades: Luna, Diana, y Hécate³¹.

Tres son los documentos que pueden constatar la presencia de Diana en el convento cordubense, aunque de ellos solamente uno es seguro. El primero es un altar votivo hallado en *Mirobriga* (CIL II²/7, 865), Herrera del Duque³², dedicado por C. C. *Modestinus* y datado en el s. II d.C. La siguiente inscripción, fechada entre los años 31 y 70 d.C., está asociada por el CIL al *conventus Cordubensis* (CIL II²/7, 222) al hallarse en el Museo arqueológico de Córdoba, aunque A. M^a. Vázquez Hoys informa de que, según E. Hübner, pertenecería a Sevilla³³. La dedicante, *Sulpici[a f.] Proc.*, probablemente ofrendaría una escultura *cum suis ornamentis*, pues el CIL indica que el soporte es una base de estatua.

En cualquier caso, un testimonio del culto a la diosa cazadora que sí es seguro es el famoso epígrafe griego dedicado a Ártemis por el procónsul Arriano. Muchos son los ríos de tinta que han corrido en torno a este epígrafe; resultaría caótico y

²⁹ Guichard, P.; Lefebvre, S., 1992. «Un nouveau «vicus» en Hispanie d'après une inscription inédite d'Estrémadure», *Mélanges de la Casa Velázquez*, 28, 1, pp. 168-169 y 173-175. Los autores se centran eminentemente en analizar los *tria nomina* del dedicante en relación a su procedencia y al resto de Hispania.

³⁰ Grimal, P., 1991. *DMGR*, p. 136 y pp. 53-54.

³¹ Vázquez Hoys, A. M., 1995. *Diana en la religiosidad hispanorromana. I (Fuentes. Las diferentes diosas)*, Madrid, pp. 231-322. Obra de vital importancia para entender las particularidades del culto de la llamada «Diana Hispánica» y su posición como principal divinidad femenina en el panteón hispanorromano. Para un estudio de la relación de la diosa con las aguas termales y su singular presencia en la bética, aludimos a un estudio de la misma autora, Vázquez Hoys, A. M., 1997. «Ártemis-Diana. Diosa del elemento húmedo y de las aguas termales», en *Termalismo antiguo: I congreso peninsular. Actas*, Madrid, pp. 179-186.

³² Cf. Vaquerizo, D., 1986. *Op. cit.*, pp. 126-127; quien al publicar el epígrafe ofreció una lectura distinta que no menciona a Diana.

³³ Vázquez Hoys, A. M., 1995. *Diana en la...*, p. 45.

reiterativo realizar un análisis y exposición de todas las propuestas y estudios hechos sobre él, habida cuenta de que F. J. Fernández Nieto ha dedicado no hace mucho dos trabajos exclusivamente a ello³⁴, llegando incluso a superar, a nuestro juicio, el resto de propuestas.



Figura 1: Ara del procónsul Arriano. Fuente: Archivo fotográfico. Museo arqueológico de Córdoba.

Este conocido epigrama, compuesto por dos dísticos elegíacos, fue hallado en 1968 en Córdoba en la calle Ángel de Saavedra, aunque no fue publicado hasta 1971 por A. Tovar³⁵. La mayoría de los autores que lo han estudiado identifican al autor que la

³⁴ Fernández Nieto, F. J., 2007. «El epigrama griego de Córdoba: Arriano de Quitros, procónsul de la Bética, los sacrificios incruentos y la Ártemis chipriota», en *Acta XII Congressus Internationalis Epigraphiae Graecae et Latinae*, Barcelona, pp. 491-500; Fernández Nieto, F. J., 2010. «Leges templorum, leges luci y espacios sagrados en la Hispania romana», en AA. VV. *Hispania et Gallia: dos provincias del occidente romano*, Barcelona, pp. 49-78.

³⁵ Tovar, A., 1971. «Un nuevo epigrama griego de Córdoba: ¿Arriano de Nicomedia, procónsul de la Bética?», en *Estudios sobre la obra de Américo Castro*, Madrid, pp. 403-412. También Hoz, M^a P. de, 1997. «Epigrafía griega en Hispania», *Epigraphica*, 59, p. 75, epígrafe n^o 23.3, en adelante abreviado

firma como Arriano de Nicomedia, quien vivió en el siglo II d.C. Sin embargo el ara se data a principios del siglo III d.C., lo que ha llevado a sugerir que se trataría de una copia de la original realizada posteriormente³⁶. Existe un gran problema filológico en torno a su texto, de modo que hay múltiples propuestas para su traducción de entre las cuales vamos a presentar aquí la de F. J. Fernández. Dicha propuesta consiste en reconstruir en el texto el topónimo Κύθρων, haciendo provenir al dedicante de la antigua ciudad chipriota de Quitros. He aquí la traducción:

«Mejores para ti que el oro y que la plata, Ártemis, y hasta mucho mejores que la caza, son los dones inmortales de las Musas. Pues para una persona de Quitros no es religiosamente lícito traer a la diosa como ofrendas a los (animales) desgarradores de lo ajeno»³⁷.

Así pues, y en contraposición a la mayoría de los autores, Fernández Nieto identifica al autor con un tal Arriano de Quitros, localidad de la isla de Chipre donde Ártemis era una de las principales divinidades. Además, en dos ciudades próximas a Quitros se ha documentado, a finales del siglo II y durante el siglo III d.C., el arraigo de un importante linaje de Arrianos de rango consular, que el autor vincula indudablemente con el dedicante del epigrama³⁸.

El culto a Ártemis en Chipre tendría, según el autor, una particularidad especial que queda patente en nuestro epigrama:

«Arriano hace saber que frente a la costumbre muy generalizada en toda la cultura griega de ofrendar a Ártemis [...] a las bestias salvajes objeto de caza, o a ciertos animales doméstico omnívoros y voraces (cerdo), la norma o reglamento tradicional religioso establecido en aquel santuario chipriota (lex templi) no contemplaba esta clase de sacrificios [...], sino que prescribía el uso de otra clase de dones (sacrificio incruento)»³⁹.

Así, el autor explica que el principal sacrificio que Arriano dedicaría a la diosa no es otro que los propios versos del epígrafe, probablemente acompañado de ofrendas de trigo, vino, incienso... Mediante esta acción, Arriano conseguiría justificar por qué un personaje de su clase rehúsa a la popular práctica de ofrecer a la diosa trofeos de

EGH seguido del nº de la inscripción. Igualmente Hoz, M^a P. de, 2014. *Inscripciones griegas de España y Portugal*, Madrid, pp. 389-393, epígrafe nº 368, en adelante abreviado IGEP seguido del nº de la inscripción.

³⁶ Beltrán Fortes, J., 1988. «Sobre la cronología del ara cordobesa del procónsul Arriano», *Mainake*, 10, p. 91.

³⁷ Fernández Nieto, F. J., 2010. «Leges templorum...», p. 51.

³⁸ *Loc. cit.*

³⁹ *Ibidem*, p. 52.

caza, algo que no es extraño en la propia Hispania⁴⁰, o el típico sacrificio de animales domésticos, advirtiendo además que aquel que deseara hacer algún sacrificio en ese altar, debía abstenerse de víctimas cruentas y adaptarse al rito del estilo del santuario chipriota de Quitros, un estilo de sacrificio defendido por muchos autores clásicos, tales como Pitágoras, Hesíodo, Platón o Teofrasto. Asimismo, existe la posibilidad de que a partir de la erección de este monumento, funcionase un sacerdocio en *Corduba* que regulase las ofrendas a Ártemis en este altar, dado su carácter de sede del gobernador provincial, pasando al conjunto de cultos celebrados *publicae* por la colonia cordubense, recibiendo así subvención oficial. Ante todo, este documento sería un elemental reglamento de culto, una *lex templi* en forma de *lex arae*, y una carta de presentación del nuevo procónsul que busca resaltar sus virtudes⁴¹.

Este monumento se puede poner en relación con la comunidad de individuos de procedencia oriental y cultura griega que dedicaron un altar a la divinidades sirias que más adelante analizaremos, y que probablemente procedían tanto de los territorios sirio-fenicios como de las antiguas poblaciones griegas de Asia Menor y otros lugares de la cuenca oriental del Mediterráneo; probablemente constituiría un importante sector de la población cordubense con buena posición social, derivada de sus actividades comerciales. Entre este sector de la población el santuario de Quitros gozaría de una notoria fama derivada de su positiva atracción en el ámbito del Mediterráneo oriental, pues de otra forma no tendría sentido que Arriano dedicase un altar vinculado a dicho santuario si éste fuera completamente desconocido, consiguiendo poca repercusión pública. En resumen, La dedicación se haría con la finalidad de hacer público el culto a la Ártemis de Quitros y generalizar la buena reputación de la diosa (y por ende del propio Arriano) en la ciudad en la que el procónsul va a residir y ejercer sus funciones públicas, y a la misma vez establecer una primera toma de contacto con la reputada comunidad greco-oriental de la colonia⁴².

2.5. Dioscuros (*Pólux*)

Los *Dioscuroi* son, en la mitología griega, los hijos de Zeus y Leda, llamados Cástor y Pólux. Como protectores de la caballería aristocrática romana, intervienen en las batallas ayudando a sus fieles en los momentos más crudos. Asimismo, reciben el papel de protectores de los viajeros, en especial de los marineros, a quienes se les manifiestan en el cielo como fuegos de San Telmo⁴³.

⁴⁰ Sírvanos de ejemplo el famoso epígrafe de León *CIL* II, 2660, donde se le dedican a Diana trofeos de caza como colmillos de jabalí, cuernos de ciervo y la piel de un oso o jabalí.

⁴¹ Fernández Nieto, F. J., 2010. «*Leges templorum...*», pp. 53 y 55-56.

⁴² *Ibidem*, pp. 60-61.

⁴³ Mangas Manjarrés, J., 1982. *RRH*, p. 356.

Solamente dos inscripciones relativas a Pólux se conocen en el *conventus Cordubensis*. La primera de ellas, datada en el s. II d.C., pertenece a *Isturgi* (CIL II²/7, 57) y se trata de una dedicatoria hecha a Pólux Augusto, epíteto que no es de extrañar si tenemos en cuenta que la dedicante, *Porcia Gamice*, ocupa el cargo religioso de *flaminica* municipal, cuya función era rendirle culto a las emperatrices. En opinión de J. Rodríguez Cortés, el *cognomen Gamice* podría revelar un probable origen griego, lo que habría influido en la elección de una divinidad que en su origen era un héroe griego⁴⁴. Aunque, a nuestro juicio, se debe tener en cuenta que poseer un *cognomen* griego no implica necesariamente un origen griego, pues la elección del *cognomen* puede obedecer a simples razones estéticas de carácter personal.

La segunda inscripción, perteneciente a *Iliturgi* (CIL II²/7, 28-29) y datada entre el s. I d. C. y el año 130 d.C., es un ara de mármol fragmentada en dos partes dedicada por *Sex. Quintius Sex. Q. Successini lib. Fortunatus* con motivo de la obtención del cargo de séviro augustal. Este cargo solamente era accesible para aquellos libertos que se encontrasen en una posición económica elevada, por lo que no es de extrañar que *Fortunatus* dedique no sólo una estatua de Pólux, sino también un banquete público. La misma autora asegura que en esta inscripción se podría relacionar la divinidad elegida por el dedicante con la actividad que ha podido enriquecerle y hacerle alcanzar así dicho cargo. Y habida cuenta de que los Dioscuros, aparte de su carácter militar, cuentan con el de protectores del comercio, se puede plantear la hipótesis de que *Fortunatus* se enriqueciera con algún tipo de actividad comercial⁴⁵. Estas dos fuentes epigráficas reflejan la alta posición social que ocasionalmente alcanzaban los libertos, quienes podían llegar a formar parte de una «burguesía muy romanizada»⁴⁶.

2.6. Esculapio

Aesculapius es a la vez héroe y dios de la medicina y la sanación, resultado de la latinización del griego *Asklepios*. En un pedestal de estatua de *Epora* de grandes dimensiones (CIL II²/7, 138), datado entre los años 101 y 130 d.C., un séviro augustal llamado *C. Fulvius Pylades* ordenó en su testamento que se le dedicara una escultura a Esculapio Augusto, dejando explícitamente 6000 sestercios para ello. En este caso se trata de un liberto acomodado que llegó a ascender socialmente hasta obtener ese cargo sacerdotal, ocupado generalmente por libertos. *Pylades* logró acumular una importante fortuna, cosa que se hace patente en esta importante donación a un dios que debió escuchar sus súplicas y probablemente, calmar sus afecciones. El epíteto *Augustus* se relaciona tanto con la protección de la salud del emperador como con la función cultural del cargo sacerdotal ostentado. Rodríguez Cortés concluye que el

⁴⁴ Rodríguez Cortés, J., 1991. SRCBR, p. 53.

⁴⁵ Galeano Cuenca, G, 1997. *Op. cit.*, pp. 52-53.

⁴⁶ Rodríguez Cortés, J., 1991. SRCBR, p. 53. Cf. Mangas Manjarrés, J., 1982. RRH, p. 356.

cognomen del dedicante indica un origen helénico, lo que sería una evidencia de la tesis de R. Etienne de que el culto a Esculapio fue practicado en Hispania principalmente por devotos de origen greco-oriental⁴⁷.

2.7. Fons

Fons era la divinidad de las fuentes de agua potable que surgen del suelo, era hijo de Jano y de la ninfa Juturna, aunque no posee leyendas propias que le hagan entrar en escena. Este dios representa el carácter sagrado de las fuentes, ya presente en la primitiva religión romana⁴⁸. En la capital de la Bética encontramos una dedicación, fechada entre los años 71 y 200 d.C., de C. *Aemilius Oculatus* a *Fons sacer* (CIL II²/7, 224); es un ara caliza hallada en los Santos Pintados, junto a la Avenida de los Almogávares, lugar desde antaño relacionado con una fuente milagrosa en la que se aparecieron la Virgen y los santos San Acisclo y Santa Victoria. El epíteto *sacer* haría alusión a su carácter de divinidad sincrética fruto de la *interpretatio*⁴⁹.

2.8. Fortuna

Fortuna se identifica con la *Tyché* griega, que era la causalidad personificada en una divinidad femenina, aunque no posee ningún mito⁵⁰. Sus inscripciones están repartidas de forma muy homogénea en Hispania, siendo la Tarraconense la provincia que ha proporcionado una mayor cantidad de inscripciones, sin que exista una gran concentración de hallazgos, aunque se observa un predominio de los núcleos urbanos. Los dedicantes proceden de todas las clases sociales y sus epítetos documentados en nuestra península son *Balnearis*, que pudo aludir a algún tipo de carácter salutífero de la divinidad, *Redux*, y *Diva*, todas ellas conocidas también en Italia⁵¹.

⁴⁷ Rodríguez Cortés, J., 1991. SRCBR, p. 41.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 55; Grimal, P., 1991. DMGR, p. 205. Para entender el significado del culto a las aguas en la Antigüedad, son primordiales los trabajos de Díez de Velasco, F., 1997. «Termalismo y religión: consideraciones generales» en AA. VV. *Termalismo antiguo: I Congreso peninsular*. Actas, Madrid, pp. 95-104; y de Oro Fernández, E., 1993. «Balnearios y deidades relacionadas con las aguas medicinales en la Andalucía romana», en AA. VV. *Actas del I Coloquio de Historia Antigua de Andalucía (1988)*, Tomo II, Córdoba, p. 213-224; así como la reciente tesis doctoral de Ottomano Queralto, M^a. L., 2015. *Cultos salutíferos en la Bética romana (s. III a.C. / s. IV. d.C.)*, Sevilla.

⁴⁹ Lacort Navarro, P. J.; Galeano Cuenca, G.; Cano Montero, J. I., 1997. «Documentos arqueológicos y epigráficos relativos a cultos de agua en época romana en la provincia de Córdoba», en *Termalismo antiguo: I Congreso Peninsular*. Actas, Madrid, p. 145. Ottomano Queralto, M^a. L., 2015. *Op. cit.*, p. 184.

⁵⁰ Grimal, P., 1991. DMGR, p. 518.

⁵¹ Mangas Manjarrés, J., 1982. RRH, p. 357.

De las dos inscripciones que conocemos en el convento cordubense, una de ellas, perteneciente a *Urgavo* (CIL II²/7, 67), será objeto de análisis en el apartado correspondiente a Mercurio. La otra es una dedicación de *L. Postumius Bla[---]* en la propia *Corduba* (CIL II²/7, 225) que por datación consular se fecha en el año 5 d.C.

2.9. Genio

El *Genius* es, en la mitología romana, «un ser o espíritu protector que nacía con la persona o cosa a la que iba ligado y cuya misión principal era conservar su existencia»⁵². Más que hablar de un solo *Genius*, habría que hablar de una pluralidad de *Genii* inmanentes a cada individuo, lugar, o persona moral (sociedad, colegio, ciudad...), pues simbolizan su ser espiritual y su misión es proteger su existencia, en cuya génesis participan. Existía un genio del lecho matrimonial encargado de otorgar la fecundidad a la pareja, y también presidía las bodas. Las mujeres contaban con sus propios genios protectores, los denominados *lunones*; en el culto doméstico se veneraba al *Genius* del *pater familias*, que representaba la personificación de la continuidad y el poder creador de dicha familia; también los dioses tenían cada uno su propio genio. De igual forma, con el desarrollo del culto imperial aparece el culto al *Genius* del emperador. Los juramentos hechos en torno a su figura eran terribles y se creía que la distancia que había entre el *Genius* del emperador y los restantes *Genii* era la misma que la existente entre éste y sus súbditos⁵³.

En nuestro convento, *Genius* es la segunda divinidad que más dedicatorias recibe después de Júpiter. En *Regina*, un *decemvir maximus, lustus Modesti f.*, le dedica un ara al *Genius oppidi* (CIL II²/7, 974). En *Sacili Martiale*, las dos únicas inscripciones votivas allí halladas están dedicadas al Genio, una en la que el dedicante no se manifiesta y se data entre los años 71 y 200 d.C., al *Genius municipium municipii Martialis* (CIL II²/7, 196), apareciendo así como divinidad protectora del municipio, y la otra al *Genius Coloniae Patriciae* (CIL II²/7, 203), fechada entre el 171 d.C. y el 200 d.C. y realizada por un ciudadano, *L. Flaminius Severus Aurgit.* y su hijo, *C. Cornel. Caeso f. sacerdos* quienes probablemente buscaban de esta forma mostrar un vínculo con la capital provincial. Finalmente, en *Obulco* se halló una interesante inscripción (CIL II²/7, 93) de *C. Cornelius C. f. C. n. Gal. Caeso*, flamen y duumviro del municipio, quien hace importantes donaciones al *Genius municipi*; se le asigna una cronología entre los años 71 y 130 d.C.

Mención especial merece *Corduba*, pues cuenta con cinco dedicatorias a *Genius*, de las cuales una tan solo menciona su nombre (CIL II²/7, 226) y se data entre los años 50 a.C. y 30 d.C.; otra es una dedicación (CIL II²/7, 227) de *Cornelius L. f. C. n.* en la

⁵² Rodríguez Cortés, J., 1991. SRCBR, p. 56.

⁵³ *Ibidem*; Grimal, P., 1991. DMGR, p. 213.

que se nos da cuenta de un costoso desembolso que iría probablemente destinado a sufragar una escultura del Genio de la ciudad, fechada entre los años 71 y 130 d.C. La siguiente es una dedicación datada entre los años 31 y 70 d.C. hecha por C. Fabius Nigellio (CIL II²/7, 230) al *Genio oppidi Sabetani*, lo que ha llevado a sugerir que el dedicante sería oriundo de dicho *oppidum Sabetanum* y por alguna razón, quizás por su promoción social, quiso honrar en la capital provincial al *Genius* del mismo⁵⁴. Este mismo dedicante ofrece otra inscripción (CIL II²/7, 231) de idéntica datación al *Genius pagi Augusti*; J. F. Rodríguez Neila argumenta que *Pagus Augustus* haría referencia a una circunscripción administrativa de carácter rural, posiblemente dependiente de la propia capital⁵⁵.

Por último, tenemos un interesante epígrafe que ya mencionamos al hablar de Minerva (CIL II²/7, 228), fechado en la segunda mitad del siglo II d.C. En él, un tal C. Val., cuyo *cognomen* se ha perdido, dona una estatua de mil libras de plata que representa al Genio de *Corduba* y de la *Colonia Claritas Iulia (Ucubi)*, añadiendo su corona áurea pontifical, y se coloca en un templo de Tutela⁵⁶. Probablemente el *evergeta* indica el peso de la estatua en la inscripción con el objeto de resaltar la importancia de su donación, y en consecuencia el homenaje rendido a la divinidad⁵⁷.

El coste de esa donación oscilaría, según los cálculos de E. Melchor, entre 800.000 y 1.000.000 HS, cantidad que supera ampliamente el censo exigido para pasar a formar parte tanto del orden decurional como del ecuestre. Es por ello que podemos pensar que se trataría de un miembro del *ordo* senatorial, formando parte, sin duda, de una *nobilitas* dentro de la élite decurional, aunando poder político y económico, lo que le permitió realizar la donación más costosa de toda Hispania y, probablemente, una de las más caras de todo el Imperio⁵⁸.

2.10. Hércules

Probablemente Hércules es una de las divinidades romanas de carácter más complejo, de manera que aún hoy existe un debate sobre sus orígenes, desarrollo del culto y

⁵⁴ Rodríguez Cortés, J., 1991. SRCBR, p. 60.

⁵⁵ Rodríguez Neila, J. F., 1998. *Historia de Córdoba. I. Del amanecer prehistórico al ocaso visigodo*, Córdoba, p. 458.

⁵⁶ *HEp* 4, 1998, 284, donde se nos dice que el templo podría ser o bien de Juno o de Tutela, aunque por sus características, ésta última sería la más plausible.

⁵⁷ Melchor Gil, E., 2004. «Inscripciones evergéticas...», p. 264.

⁵⁸ Algo que se pone en evidencia si observamos la relación de todas las donaciones de similares características realizadas en Hispania hecha en Melchor Gil, E., «Inscripciones evergéticas...», p. 263, tabla 5.

funciones originarias. Su principal rasgo es que, si bien fue considerado en Grecia un héroe, en Roma desde el principio fue adorado como un dios, y uno de los más relevantes. En sus orígenes, Hércules recibió culto tanto como dios de la victoria en la guerra como del comercio⁵⁹.

Dos son las inscripciones que atestiguan el culto a Hércules. La primera, datada entre el 131 y el 170 d.C., pertenece a *Iulipa* (CIL II²/7, 937), y se trata de un altar con una dedicación de dos *Augustales*, *L. Cornelius Firmillus* y *L. Porcius Lucanus* al dios, probablemente en agradecimiento por la obtención del cargo. La siguiente no se trata de una inscripción votiva, sino honorífica, aunque es de gran relevancia pues atestigua la existencia de un *collegium* de sacerdotes de Hércules (CIL II²/7, 147) en la antigua *Epora* entre finales del s. I d.C. y principios del s. II d.C., que es la cronología asignada a este epígrafe. Es *Modia Rusticula*, madre del sacerdote, quien realiza la inscripción. En ninguna de las inscripciones existe epíteto alguno, lo que parece indicar que nos encontramos ante el dios puramente grecorromano, como indica J. Mangas ante la ausencia de apelativos⁶⁰. Por otro lado, la existencia de un culto organizado por un sacerdocio y el rango social de los dedicantes nos permitiría asegurar que «... nos encontramos ante un culto integrado en el marco de la religión romana de las colonias y municipios, asumido por las capas dominantes de las ciudades de la Bética»⁶¹. Precisamente nuestras inscripciones ilustran de forma significativa el proceso de consolidación del culto al que M. Oria Segura hace referencia cuando dice que «a lo largo del s. I y sobre todo el II d.C. vemos afianzarse el culto a un Hércules de aire puramente romano en todas sus manifestaciones, como fenómeno ligado al proceso de colonización y municipalización»⁶².

⁵⁹ Rodríguez Cortés, J., 1991. SRCBR, pp. 62-63. Galeano Cuenca, G., 1997. *Op. cit.*, pp. 28-29, donde se hace un somero repaso de los distintos puntos de vista de los investigadores ante las cuestiones planteadas. Del mismo modo, Mangas Manjarrés, J., 1996. «El culto de Hércules en la Bética», en AA.VV. *La romanización en Occidente*, Madrid, pp. 279-297; trabajo de referencia para entender la problemática existente en torno a la figura de *Hercules Gaditanus* y hasta qué punto se puede hablar de su asimilación con *Melkart*, y de la difusión de éste por el Imperio, atendiendo especialmente a la Bética.

⁶⁰ Mangas Manjarrés, J., 1996. «El culto de Hércules...», p. 292.

⁶¹ *Ibidem*, p. 296.

⁶² Oria Segura, M., 2002. «Religión, culto y arqueología: Hércules en la Península Ibérica», en Ferrer Albelda, E. (ed.). *Ex oriente lux: las religiones orientales antiguas en la Península Ibérica*, Sevilla, p. 238., obra de referencia para comprender la diferencia entre el Hércules romano y el fenicio, con un análisis pormenorizado y actualización de las fuentes epigráficas, arqueológicas y literarias, además de un breve estudio iconográfico relativo al dios.

2.11. Lares

Considerados desde épocas muy tempranas como divinidades protectoras de los campos y, en especial, como deidades domésticas y de la familia, los Lares recibieron un culto institucionalizado como Lares Compitales, importados desde el campo⁶³, donde se les rendía culto en los *compita* (encrucijadas), con *sacella* en su honor. Se convirtieron de esta forma en divinidades de las encrucijadas, lugares inseguros que era necesario poner bajo protección divina⁶⁴. Al adaptarse su culto a las necesidades de la vida urbana, reciben una especial significación como protectores de los recintos domésticos y de la prosperidad familiar, individualizados en forma de *Lar Familiaris*⁶⁵.

Contamos con un total de dos inscripciones dedicadas a los Lares. La primera de ellas pertenece a *Mirobriga* (CIL II²/7, 876), y se trata de un altar dedicado por *L. Malius Callicrates* en cumplimiento de un voto, datado en el s. I d.C. La otra, dirigida a los Lares Augustales, se hizo en *Iulipa* (CIL II²/7, 938) por el augustal *L. Cornelius Firmillus* y está datada entre los años 131 y 150 d.C.

Además, existen dos inscripciones más que, sin ser de carácter votivo, aluden cada una a un *magister Larum Augustorum*; una en *Corduba* (CIL II²/7, 327), datada a finales del s. I d.C., y otra en *Sacili Martiale* (CIL II²/7, 204), datada por la nomenclatura imperial entre los años 27 y 28 d.C. Ambos epígrafes son la prueba de que el culto a los *Lares Augusti* se encontraba bien establecido y estructurado en el *conventus Cordubensis*, algo propio de una zona tan prontamente romanizada⁶⁶. Y es que los colegios de *magistri Larum* cumplían una función fundamental: integraban en el culto imperial a individuos de la ciudad que no gozaban de todos los privilegios jurídicos, pero que contaban con un importante papel socioeconómico, de manera que se les permitía expresar así su adhesión al soberano⁶⁷.

⁶³ Portela Filgueiras, M^a. I., 1984. «Los dioses Lares en la Hispania romana», *Lucentum: Anales de la universidad de Alicante. Prehistoria, arqueología e historia antigua*, 3, pp. 153-154.

⁶⁴ Pérez Ruiz, M., 2014. *Al amparo de los Lares. El culto doméstico en las provincias romanas Bética y Tarraconense*, Madrid, pp. 39-40. Hasta el momento se trata del estudio más completo y reciente hecho sobre estos dioses; atiende tanto a su naturaleza y orígenes como a su culto en las casas privadas, con especial énfasis en las fuentes arqueológicas.

⁶⁵ Portela Filgueiras, M^a. I., 1984. *Op. cit.*, p. 154; Rodríguez Cortés, J., 1991. SRCBR, p. 68.

⁶⁶ Cf. Rodríguez Cortés, J., 1991. SRCBR, p. 69. La autora no incluye aquí el ara de *Mirobriga* ni las dos últimas inscripciones, a pesar de que M^a. I. Portela Filgueiras ya las había estudiado con anterioridad, de manera que concluye que en la Bética su culto fue algo extraordinario y de escasa presencia, cuando en el convento cordubense se sitúan entre las cinco divinidades con mayor número de dedicaciones.

⁶⁷ Portela Filgueiras, M^a. I., 1984. *Op. cit.*, p. 174. De hecho, los emperadores se preocupaban por no alejar a ninguna clase social de la religión oficial, y estos sacerdocios fueron un instrumento óptimo para ello.

2.12. *Liber Pater*

El origen de *Liber Pater* es puramente itálico, y se trata de una divinidad de la fertilidad, de la vegetación, y especialmente del vino. No posee mitos propios, al igual que la mayoría de las antiguas divinidades rústicas latinas. Con su posterior identificación con Dionisio, *Liber* adquiere tanto sus atributos como sus mitos y leyendas⁶⁸.

Sobre una gran base de estatua se halló una inscripción en *Urgavo* (CIL II²/7, 68) que supone el único testimonio de culto a *Liber Pater* al que podemos aludir aquí y se data entre el 71 y el 130 d.C. En él, L. *Calpurnius L. f. Gal. Silvinus* dedica el epígrafe y probablemente una estatua a *Liber Pater Augustus* con motivo de la obtención de su pontificado de la *domus augusta*. Este personaje indica además un importante *cursus honorum*. O. García asegura que no debe verse como la manifestación de un sentimiento religioso verdadero, sino poco vivo, rígido e inercial, un medio de propaganda personal con enumeración de cargos bajo algún tipo de referencia religiosa⁶⁹.

2.13. *Lupa*

La Loba Capitolina es un símbolo que representa el Estado Romano por sí mismo. Es el animal que, según la tradición, amamantó a los gemelos Rómulo y Remo, hijos de Rea Silvia y Marte, y descendientes de Eneas y, a través de éste, de Venus. En Hispania su culto no fue muy popular; de hecho, solamente se han hallado tres epígrafes en toda la península. Al parecer, ninguna de las inscripciones constata un culto real, pues se observa la ausencia de la palabra *sacrum* o de alguna otra fórmula como *votum solvit libens merito, fecit, dedicavit...* Ante este hecho, la explicación generalmente aceptada es que las inscripciones se harían sobre la base de las estatuas de la Loba como figura representativa de un mito, pero no como la expresión de un culto.

Epora es el municipio al que pertenece el único epígrafe, sobre una base de estatua, dedicado a *Lupa Romana* (CIL II²/7, 139) y fechado en el s. II d.C., en el que el séviro augustal M. *Valerius Phoebus* erige una estatua a la Loba como forma de mostrar su aceptación y exaltación del Estado Romano, que le ha concedido los *ornamenta decurionalia* junto con el honor de tomar asiento *cenis publicis inter decuriones*⁷⁰.

⁶⁸ Grimal, P., 1991. *DMGR*, pp. 318 y 141.

⁶⁹ Algo que no se aleja de la tendencia observada en el resto de Hispania, donde su culto solo se practica por las élites. García Sanz, O., 1991. «*Liber Pater* epigráfico en Hispania: Textos y contexto religioso», *Espacio, tiempo y forma. Serie II, Historia antigua*, 4, pp. 174 y 187.

⁷⁰ Rodríguez Cortés, J., 1991. *SRCBR*, pp. 74-75.

2.14. Marte

Marte es una antigua divinidad itálica que formaba parte de una tríada arcaica junto con Júpiter y Quirino, ejerciendo una función guerrera. No obstante, no era esa su única competencia, pues también poseía atribuciones como dios de la agricultura o de la vegetación⁷¹.

De *Isturgi* es la primera de las dos dedicaciones a Marte de las que podemos hablar. En la inscripción (CIL II²/7, 56), fechada entre el 171 y el 230 d.C., A. Terentius A. f. Gal. Rusticus dedica una escultura al dios, además de ofrecer representaciones teatrales a la población. Estas donaciones, unidas al prolífico *cursus honorum* del donante muestran el importante poder político y económico del personaje, que se dirige a Marte como divinidad protectora del Estado romano, quien en su condición de dios de la guerra trae la victoria al emperador. De hecho, emperadores como Trajano y Adriano promocionaron especialmente el culto a Marte, por lo que no resulta extraño que esta inscripción esté datada -por la paleografía- en época de los Antoninos⁷². La segunda inscripción, muy dañada, procede de *Solia* (CIL II²/7, 778), donde un individuo del que sólo se ha conservado su *cognomen*, *Porcius*, hace una dedicación a Marte en cumplimiento de un voto; su cronología está entre los años 71 y 130 d.C.

2.15. Mercurio

El dios romano *Mercurius* fue identificado con el griego Hermes, patrón del comercio y los viajeros y mensajero de Júpiter. Contamos con dos inscripciones en las que figura Mercurio. La primera procede de *Urgavo* (CIL II²/7, 67), está datada en la segunda mitad del s. II d.C. y dedicada por un personaje del ordo ecuestre, C. Venaecius P. f. Voconianus, que hizo costosas donaciones en su ciudad, como dos estatuas de oro a Mercurio y a Fortuna con un peso de cinco libras -a las que se le añaden dos pedestales de otras tantas libras de plata-, probablemente como agradecimiento a su más que evidente favorable prosperidad económica⁷³.

La siguiente inscripción fue dada a conocer por M^a del Rosario Hernando, quien, a su vez, la encontró transcrita y descrita por Jacinto de Ledesma, que nos informa del hallazgo en torno a 1590 de un ara a Mercurio. Basándose en el origen del fraile -nacido en la localidad de Talarrubias-, y las indicaciones que el mismo da sobre el descubrimiento, vincula nuestro epígrafe a *Mirobriga*. El texto es una simple dedicación privada en cumplimiento de un voto, pero presenta una particularidad

⁷¹ *Ibidem*, p. 76.

⁷² *Ibidem*, pp. 77-78. Interesantes las consideraciones de la autora sobre el origen rural e indígena del evergeta y su posición social.

⁷³ *Ibidem*, p. 82.

que constituye un *unicum* en la Península Ibérica y en el resto del Imperio: presenta el epíteto *Supernus* que según R. Hernando sería un equivalente a *caelestis* o *divinus*. Dicha autora le otorga «una fecha tardía» al presentar el dedicante solamente *nomen* y *cognomen*⁷⁴.

2.16. Némesis

Némesis tiene la categoría tanto de divinidad como de abstracción divinizada, pues si bien existen mitos en torno a su figura, ella era la personificación de la venganza, entendido tal sentimiento como el justo castigo de un delito, de manera que adquiere un marcado carácter justiciero que hace que fuera considerada como positiva y justa. Estas características la hicieron ser invocada en numerosas ocasiones en las *tabellae defixionum* romanas, donde el dedicante invoca a la diosa y maldice a algún individuo en concreto⁷⁵.

En 1781 fue encontrada en una casa particular de Córdoba una inscripción, actualmente perdida, dedicada a Némesis (CIL II²/7, 237) y datada en el s. II d.C. En ella *Cornelius Restitutus* y *Cornelius Africanus* consagran un epígrafe a Némesis *exacto flamonio*, fórmula que la relaciona con el culto imperial. El participio de *exigo* indicaría que la inscripción se hizo una vez dejado el cargo.⁷⁶ Por otro lado, A. García y Bellido les da a los dedicantes un origen servil, y sostiene que ambos –hermanos– ofrecerían este exvoto en agradecimiento por el éxito obtenido en el ejercicio de su flaminado⁷⁷. Asimismo, se ha sugerido que esta inscripción estaría relacionada con el anfiteatro romano de Córdoba basándose en otras dedicaciones a Némesis. Otros, en cambio, sostienen que pudo haber estado en el foro colonial, pues se halló en sus cercanías⁷⁸.

⁷⁴ Hernando Sobrino, M. R., 2003. «*Mercvrius Svpernvs* en un epígrafe inédito de la provincia de Badajoz», *Ficheiro Epigráfico*, 71, pp. 10-16. Igualmente *HEp*, 13, 2003/2004, 174. Para conocer las peculiaridades del culto de Mercurio en la península, con sus inusuales atribuciones militares reflejadas por medio de sus epítetos (aunque la autora no recoge el de *Supernus*), véase Baratta, G., 2001. *Il culto di Mercurio nella Penisola Iberica*, Barcelona, pp. 107-113 y 129.

⁷⁵ Fortea López, F., 1994. *Némesis en el occidente romano: ensayo de interpretación histórica y corpus de materiales*, Zaragoza, pp. 168 y 211. Obra muy completa que abarca toda la historia del culto de la diosa desde sus orígenes en Rammunte y Esmirna hasta su llegada a Roma en el siglo I a.C. y su consecuente expansión por todo el Mediterráneo en el s. II d.C. Esencial también García y Bellido, A., 1960. «Némesis y su culto en España», *BRAH*, tomo 147, pp. 119-121.

⁷⁶ Fortea López, F., 1994. *Op. cit.*, pp. 96-97.

⁷⁷ García y Bellido, A., 1967. *Les religions orientales dans l'Espagne romaine*, p. 85. En adelante ROER.

⁷⁸ Beltrán Fortes, J., 2001. «Los devotos de Némesis en el ámbito del anfiteatro hispanorromano», *Arys*, 4, p. 209.

2.17. *Numen*

Numen representa la voluntad y poder de un dios, aunque durante el Imperio pasará a considerarse un dios en sí mismo⁷⁹. En *Colonia Patricia* se halló una inscripción (CIL II²/7, 238) datada entre el 31 y el 70 d.C. que atestigua el culto al *Numen* como un *deus*, aunque no podemos conocer a cuál de sus formas se alude en el texto debido a la mala conservación del mismo, pues solo se distingue el nombre del dedicante, *Q. Postumi.*, aunque el *cognomen* se ha perdido. Contamos con una inscripción más, hallada en *Obulco* (CIL II²/7, 131) y dedicada al *Numen* del dios *Silvano*, que será objeto de análisis en el apartado correspondiente a dicho dios.

2.18. *Pales*

Es muy poca la información que existe sobre esta divinidad, que tan pronto se presenta como un genio masculino o como una diosa, siempre carente de leyenda. En cualquier caso, queda clara su atribución: la protección del ganado⁸⁰. Solamente una inscripción, hecha en cumplimiento de un voto, atestigua el culto a esta inusual divinidad (CIL II²/7, 851) en *Mirobriga*. Con seguridad, los dedicantes -solamente se conservan las iniciales *G. C. S. Q.*- serían uno o varios ganaderos, quienes consagrarían el altar tras solicitar protección al *numen* para sus rebaños. Está datada en el s. I d.C.

2.19. *Pietas*

Pietas es la personificación del sentimiento que se le debe a los dioses y a los hombres: padres, hijos, hermanos... Se trata de una abstracción pura, lo que la desvincula de cualquier mito posible⁸¹. En el yacimiento de *Regina* se encontró, en 1988, en la zona del foro, una inscripción (CIL II²/7, 976) en la que se nos informa que la *res publica* restauró a sus expensas el templo de *Pietas*, probablemente *Augusta*, pues el mal estado del epígrafe no permite aclarar su epíteto. Incluiría además los nombres de los dos personajes encargados de la restauración del monumento, *Q. F. Herennianus* y *C. F. Taurinus*. Esta inscripción denota una cierta importancia otorgada a esta divinidad, siendo así el primer templo a *Pietas* en la Bética. Se le da una cronología de finales del s. II d.C.

2.20. *Silvano*

Silvanus era un antiguo dios romano de los bosques, prados, jardines y campos de cultivo. Posteriormente fue identificado con el dios griego *Pan*, divinidad del mundo

⁷⁹ Mangas Manjarrés, J., 1996, *RRH*, p. 338.

⁸⁰ Grimal, P., 1991. *DMGR*, p. 401.

⁸¹ *Ibidem*, p. 428.

agrícola y silvestre, recibiendo sus mitos. Con el tiempo pasa a ser protector de toda propiedad rural⁸². En la zona de nuestro estudio encontramos cuatro inscripciones dedicadas a Silvano, dos en *Corduba* y las otras dos en *Isturgi* y en *Obulco*. Las primeras (CIL II²/7, 239 y CIL II²/7, 240) están en muy mal estado, pero se reconoce la dedicación a *Deus Silvanus* en ambas y en la primera el nombre del dedicante, *Quintus M. Theseus*. La primera se data en la segunda mitad del s. II d.C., mientras que la segunda tiene una cronología algo más imprecisa, entre el 101 y el 230 d.C. En cuanto a la de *Isturgi* (CIL II²/7, 58), se dedica en este caso a Silvano Augusto por un militar, *Runcanus Victor, optio cohortis I Asturum et Callaecorum* y está fechada entre el 171 y el 230 d.C. Esta situación nos permite hablar de un culto más privado y personal hacia el dios, pero también de lo que parece un interés desde ámbitos oficiales como son el ejército de vincular a un dios popular entre los ciudadanos libres con el culto imperial. En cuanto a la inscripción de *Obulco* (CIL II²/7, 131), está dedicada por el esclavo imperial *Successianus* junto con su familia, *numini sancto deo Silvano*, y fechada a mediados del s. II d.C. La utilización del apelativo *numini* lleva a M. Pastor a asegurar que en este caso se trata de una asimilación de un antiguo dios indígena protector de los bosques y de la caza. De hecho, esta dedicación ilustraría una clara etapa intermedia de *interpretatio* indígena, pues *Successianus* necesita dirigir expresamente su dedicación al numen del dios⁸³. Sin embargo, S. Montero entiende que «numen, en este contexto, indica la voluntad del dios, el agente divino»⁸⁴.

2.21. Tutela

La esencia de esta divinidad es algo bastante complejo y confuso, pues hay una asimilación de la *Tyché* helenística con *Fortuna*, *Tutela* y *Genius* dado que estas tres divinidades, en ocasiones, son equivalentes hasta el punto de aparecer frecuentemente en la epigrafía de forma conjunta. En principio se trata de la personificación de un numen protector, ya sea de algún lugar específico o de una persona, de manera que sería algún tipo de dios-guardián. Incluso su sexo es dudoso, pues es referida en los epígrafes tanto como divinidad masculina como femenina⁸⁵.

⁸² Rodríguez Cortés, J., 1991. SRCBR, p. 89. Pastor Muñoz, M., 1981. «El culto al dios Silvano en Hispania. ¿Innovación o sincretismo?», *Memorias de historia antigua*, 5, pp. 105-106; remitimos a este mismo trabajo para saber acerca de su popularidad en todo el Imperio y en Hispania, a pesar de la falta de propaganda político-religiosa.

⁸³ Pastor Muñoz, M., 1981. «El culto al dios Silvano...», p. 111. Sobre las etapas de *interpretatio* indígena, González, J., 1983. «Divinidades prerromanas en Andalucía», en AA.VV. *Religio deorum: actas del Coloquio Internacional de Epigrafía "Culto y sociedad en Occidente"*, Sabadell, p. 271.

⁸⁴ Montero Herrero, S., 1985. «Los libertos y su culto a Silvano en Hispania», *Archivo Español de Arqueología*, 151-152, p. 105.

⁸⁵ Pena Gimeno, M. J., 1981. «El culto a Tutela en Hispania», *Memorias de historia antigua*, 5, pp. 73-77.

El único testimonio que tenemos acerca del culto a Tutela en el *conventus Cordubensis* es el conocido epígrafe ya mencionado al tratar a Minerva y Genio (CIL II²/7, 228), hallado en Córdoba, al este del bulevar Gran Capitán. Como ya dijimos, el evergeta mandó hacer una estatua de mil libras de plata representando a Genio, y la mandó colocar en un templo. Sin embargo, la mala conservación del epígrafe no permite aclarar si se trata de un *templum lunonis* o *Tutelae*. A. U. Stylow argumenta que lo más lógico es reconstruir *Tutelae*, pues por la similitud de sus atribuciones y su frecuente asociación, un templo de Tutela sería el anfitrión ideal para la estatua de un Genio⁸⁶.

2.22. Venus

Venus era una antigua diosa latina en sus orígenes protectora de los huertos y los jardines. Desde el siglo II a.C. se irá asimilando a la Afrodita griega hasta tomar todas sus atribuciones y leyendas como diosa del amor y la fecundidad femenina en detrimento de sus caracteres de divinidad de la fecundidad vegetal⁸⁷. Se conocen dos epígrafes dedicados a ella en Córdoba y uno en Isturgi. El primero es una inscripción sobre lo que parece un *instrumentum sacrum* (CIL II²/7, 241), es decir, un elemento utilizado para su culto, en este caso de carácter cerámico, que carece de datación. La otra es una dedicación (CIL II²/7, 725) de la segunda mitad del s. II d.C. que L. Aelius Aelianus dirige a Venus Augusta. L. Cornelius Amandus y L. Cornelius Terpnus, quizás hermanos o libertos del mismo dueño, dedican conjuntamente un ara en Isturgi (CIL II²/7, 59), cuya inscripción está datada en el s. II d.C. y no está completa, a Venus Augusta nuevamente. Con ello parece que esta diosa fue adorada únicamente en el contexto de la política religiosa oficial del emperador, pues carecemos de cualquier dedicación a Venus como diosa del amor. No obstante, como tal debió ser adorada también en contextos privados, pues el amor fue una de las principales preocupaciones del pueblo romano junto con el dinero y la salud, como lo son aún en la actualidad⁸⁸.

2.23. Volturno

Volturnus es una divinidad confusa y compleja, pues ni los propios investigadores se aclaran en definir su identidad. Mientras P. Grimal lo identifica con el dios-río homónimo de la Campania, J. F. Rodríguez Neila sostiene, aduciendo una cita de Columela⁸⁹,

⁸⁶ Stylow, A. U., 1990. «Apuntes sobre el urbanismo de la Corduba romana», en *Stadtbild und Ideologie die Monumentalisierung hispanischer Städte zwischen Republik und Kaiserzeit: Kolloquium in Madrid vom 19. bis 23. Oktober 1987*, München, p. 271.

⁸⁷ Grimal, P., 1991. *DMGR*, p. 536; Rodríguez Cortés, J., 1991. *SRCBR*, p. 91.

⁸⁸ Toner, J., 2012. *Sesenta millones de romanos. La cultura del pueblo en la antigua Roma*, Barcelona, p. 72.

⁸⁹ J. F. Rodríguez Neila no remite a la cita concreta de Columela, por lo que suponemos que se refiere a la siguiente:

que se trata de la personificación de un viento abrasador y polvoriento originario del Sáhara, muy nocivo para los viñedos. En cualquier caso, queda claro que se trata de un dios poco conocido, hasta el punto de que el documento que presentamos a continuación es único en toda Hispania. Se trata de una sola inscripción sobre columna (CIL II²/7, 242) hallada en Córdoba que menciona solamente su nombre, *Volturnus*, y que carece de datación. Según la tesis de J. F. Rodríguez Neila, existe la posibilidad de que esta inscripción se hiciera con la intención de aplacar los efectos dañinos del viento⁹⁰. G. Galeano, añade que podría tratarse de la manifestación de devoción de un terrateniente con propiedades en el campo⁹¹. En el caso de que se tratase de la divinidad fluvial, nada impide relacionarlo con una súplica por la fertilidad de la tierra, en la que el río Betis jugaría un papel importante.

3. CULTOS MISTÉRICOS

Este conjunto de creencias de procedencia oriental difiere de la religión tradicional romana, principalmente, en la manera de relacionarse con la divinidad. Los misterios se basan en experiencias profundas con la deidad que se encuentran mediatizadas por un aprendizaje normalizado, necesario para integrarse en la comunidad de fieles, cuyo fin último es iniciarse para acceder a un conocimiento secreto, reservado solo a unos pocos elegidos. En definitiva, se trata de un sistema de creencias con una serie de subsistemas de mitos, valores, y rituales propios que los diferencian claramente del resto de cultos⁹².

Solamente hay dos divinidades de indiscutida naturaleza mística que recibieron culto en el territorio del *conventus Cordubensis*: las deidades frígias Cibeles y Atis. Son una pareja divina relacionada con el ciclo vegetativo y la muerte y renacimiento

«M. Quidem Columella patruus meus, vir illustribus disciplinis eruditus ac diligentissimus agricola Baeticae provinciae, sub ortu caniculae palmeis tegetibus vineas adumbrabat, quoniam plerumque dicti sideris tempore quaedam partes eius regionis sic infestantur Euro, quem incolae Vulturnum appellant, ut nisi teguminibus vites opacentur, velut halitu flammeo fructus uratur.» (Col. De r. r., V, 5, 15.)

⁹⁰ Grimal, P., 1991. *DMGR*, p. 537. Rodríguez Neila, J. F., 1988. *Op. cit.*, p. 462. Habría que añadir esta divinidad al panteón hispano recogido en Vázquez Hoys A. M., 1981. «Consideraciones estadísticas sobre la religión romana en Hispania», en AA. VV. *La religión romana en Hispania: (symposio organizado por el Instituto de Arqueología “Rodrigo Caro” del C.S.I.C. del 17 al 19 de diciembre de 1979)*, Madrid, Ministerio de Cultura, p. 168, cuadro nº 1.

⁹¹ Galeano Cuenca, G., 1997. *Op. cit.*, p. 78.

⁹² Alvar, J., 2001. *Los misterios. Religiones «orientales» en el Imperio Romano*, Barcelona, p. 169 et *passim*. Una revisión crítica y global de toda la investigación que se ha venido llevando a cabo sobre el tema puede verse en *Idem*, 1993. «Cinco lustros de investigación sobre cultos orientales en la Península Ibérica», *Gerión*, 11, pp. 313-326. Para arrojar luz sobre las fuentes arqueológicas de los cultos místicos resulta muy interesante el trabajo de Olavarria Choin, R., 2004. «Arqueología de las religiones místicas paganas en la Bética», *Arqueología y Territorio*, 1, pp. 155-165.

de la naturaleza, en cuyo mito está presente además, y en cierto modo, un orden familiar y social. De esta forma, la diosa significa la fertilidad de la madre tierra, su potencia vegetativa, la encarnación de las fuerzas generadoras de la fecundidad, siendo uno de sus epítetos más extendidos el de *Magna Mater*. Ella es fecundada por un joven dios, Atis, que a veces es tratado como hijo o como amante. Este paredro estaba asociado igualmente con la vegetación, y más específicamente con su árbol consagrado, el pino⁹³.

Conocemos un total de cuatro documentos epigráficos relativos a Cibeles en nuestro territorio conventual; A. García y Bellido alude a una inscripción sobre una columna votiva procedente de Garlitos (Badajoz), en la que *Lucius Tetius Seticnas* cumple un voto, *ex visu*, a la *Mater Deum Magna*⁹⁴. Este documento atestigua que existía aquí un fiel particular adorador de la diosa, pero no prueba que hubiera una comunidad de culto organizada. Por el contrario, donde sí se documenta un culto organizado es en *Corduba*, de donde proceden las tres inscripciones restantes, fechadas entre los años 234 y 238 d.C. En la primera (*CIL II²/7, 233*), del año 234 d.C. por datación consular, se nos hace saber que *Publicius Fortunatus Thalamas* realiza un taurobolio -sacrificio de un toro- por la salud del emperador Alejandro Severo, cuyo nombre no aparece debido a la *damnatio memoriae*. En dicho acto participaría *Coelia Ianuaria*, quien costearía el sacrificio del animal, y *Ulpus Heliades* como sacerdote. Tras cuatro años, en el 238 d.C., el mismo *Publicius*, que aparece aquí como *Publicius Valerius Fortunatus Thalamas*, dedica otro taurobolio por la misma razón (*CIL II²/7, 234*), *pro salute imperii*, pero ahora *ex iussu Matris Deum*. El sacerdote en este caso sería *Aurelius Stephanus*, y el carnero lo sufragaría *Porcia Bassemia*⁹⁵. Sobre esta inscripción dice A. Blanco

⁹³ *Ibidem*, pp. 69-74. Alvar recrea igualmente el mito de *Attis* y Cibeles en base a las fuentes escritas, revisando además las teorías de otros muchos autores contemporáneos. En pp. 206-209 explica la práctica ritual asociada a estos misterios, especialmente la emasculación masculina y el taurobolio. En pp. 185-188 habla de la introducción de su culto en Roma y de su desarrollo en el Imperio Romano. Un muy completo estudio de los orígenes del culto a esta divinidad lo encontramos en González Serrano, P., 1995. «La génesis de los dioses frigios: Cibeles y *Attis*», *Ilu. Revista de ciencias de las religiones*, 0, pp. 106 y 110, donde la autora relaciona a Cibeles con el culto a la figura de la Gran Diosa Madre emparejada con un dios de la vegetación ya presente en los yacimientos de Çatal Hüyük y Haçilar, acompaña también por un séquito felino, que relaciona con los leones presentes en el cortejo de Cibeles-*Attis*. Sobre la expansión de su culto por toda Hispania y su concentración en la Lusitania remitimos a Bendala Galán, M., 1981. «Las religiones místicas en la España romana», *La religión romana en Hispania (simposio organizado por el Instituto de Arqueología "Rodrigo Caro" del C.S.I.C. del 17 al 19 de diciembre de 1979)*, Madrid, pp. 288-289; y Ortiz Ayala, C., 1988. «El culto de Cibeles en la Hispania romana», en AA. VV. *Actas del 1er Congreso Peninsular de Historia Antigua*, Vol. 2, pp. 444-446.

⁹⁴ García y Bellido, A., 1967. *ROER*, p. 51. No aceptamos la interpretación que da R. Olavarria al traducir *ex visu* como «ofrenda visible» en Olavarria Choin, R., 2004. *Op. cit.*, p. 161, sino que entendemos que aquí el dedicante quiere decir *por una visión*.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 46-47; Alvar, J., 1993. «Los cultos místicos en la Bética», en AA. VV. *Actas del I Coloquio de Historia Antigua de Andalucía (1988)*, Tomo II, Córdoba, Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, p. 234.

Freijeiro que la celebración del taurobolio pudo coincidir con la *Pannychis*, festividad en la que «los devotos velaban el cadáver de Atis en la víspera de su resurrección»⁹⁶



Figura 2: Inscripción CIL II²/7, 234. Fuente: Archivo fotográfico. Museo arqueológico de Córdoba.

La última inscripción (CIL II²/7, 235), que habría sido hallada en el mismo lugar que las otras dos, se data en el 234 d.C., al ser cónsules Máximo y Urbano, y menciona de nuevo a *Ulpus Heliades* como sacerdote, de acuerdo con la propuesta de reconstrucción textual de García y Bellido. Sin embargo, nos es imposible conocer qué es lo que se dedica aquí, aunque es posible que se tratase de otro taurobolio. J. Alvar alude al probable origen liberto y oriental tanto de los dos sacerdotes, *Ulpus Heliades* y *Aurelius Stephanus*, como de *Porcia Bassemia*. Además, asegura la misma condición para el dedicante, *Publicio Valerio Fortunato*, en cuyo caso evidenciaría una muy favorable posición económica para este grupo de libertos, capaces de

⁹⁶ Blanco Freijeiro, A., 1968. «Documentos metroacos de Hispania», *Archivo Español de Arqueología*, 117-118, p. 95.

desembolsar una cantidad importante para costear un taurobolio. Por otro lado, es importante destacar la vinculación entre el poder imperial y el culto de Cibeles puesto de manifiesto en estos epígrafes. Resulta llamativo el uso de la fórmula *ex iussu Matris Deum pro salute Imperii*⁹⁷, lo que evidencia un uso estatal de este culto, que según J. Alvar, obedece a una política oficial que fomenta el culto a Cibeles, resultado de la manipulación ideológica del mismo⁹⁸.

Este conjunto epigráfico documenta la existencia clara de una comunidad de culto entre los años 234-238 d.C. con un sacerdocio estable y organizado, lo que nos lleva a plantear que en *Colonia Patricia* tuvo que haber un templo dedicado a Cibeles donde se reunirían los fieles para rendirle culto y realizar los rituales descritos en las inscripciones. Probablemente esta liturgia existiría ya desde fechas previas, puesto que dadas las características de *Corduba* como capital provincial y conventual, contaría con todo un aparato administrativo estatal que requeriría el trabajo de numerosos esclavos públicos, quienes con el tiempo se convertirían en libertos con una posición económica desahogada que les permitiría integrarse en el culto a la Gran Madre y ascender hasta convertirse en sacerdotes. Sin embargo, no podemos sino lanzar hipótesis cuestionables, quedando a expensas de la aparición de nuevos documentos que las confirmen o las desmientan.

4. DIVINIDADES SIRIAS

Nuevamente aquí debemos acudir a la epigrafía griega para constatar el culto a estos dioses. La inscripción a la que ahora nos referimos fue hallada en el número seis de la calle Torrijos de Córdoba en 1921, junto a los restos de un pórtico, y publicada en 1924. Posteriormente sería estudiada por F. Cumont⁹⁹, quien reconstruyó el texto que serviría de referencia para el ulterior estudio de A. García y Bellido¹⁰⁰; está datada en el reinado de Heliogábalo, entre el 218 y el 222 d.C. (EGH 23.4 e IGEP 369).

⁹⁷ De nuevo debemos rechazar la interpretación dada en Olavarria Choin, R., 2004. *Op. cit.*, p. 162, que traduce *ex iussu Matris Deum* como «para que lo vea la Diosa Madre», pues entendemos que aquí el dedicante quiere significar *por orden de la Diosa Madre* o de la *Madre de los dioses*, de forma más literal.

⁹⁸ García y Bellido, A., 1967. *ROER*, p. 47. Alvar, J., 1993. *Los cultos místéricos...*, p. 235.

⁹⁹ Cumont, F., 1924. «Une dédicace a des dieux syriens trouvée à Cordoue», *Syria*, Vol. 5, pp. 342-345.

¹⁰⁰ García y Bellido, A., 1962. «Dioses sirios en el Pantheon hispano-romano», *Zephyrus: Revista de prehistoria y arqueología*, 13, pp. 67-74.



Figura 3: Ara a los dioses sirios.
Fuente: Archivo fotográfico.
Museo arqueológico de Córdoba.



Figura 4: Reconstrucción de García y Bellido
Fuente: García y Bellido, A., 1967.
ROER, p. 97 (Fig. 10).

Como se puede ver en las imágenes, en la parte superior derecha del ara se reconoce la expresión ἐπηκόοις εὐεργέταις, una advocación general que recoge a los componentes de la conocida tríada de Emesa. Pero es que además, en la línea cuatro se reconoce fácilmente la palabra Ἐλαγαβάλω, es decir, el dios Elagabal, mientras que en la línea seis podemos leer el nombre de la diosa Ἀλλᾶθ (*Allath*), diosa madre árabe identificada en este caso con Atenea. Igualmente A. García y Bellido reconoce a otras divinidades como Phren, Kypris, Yari y Nazaía, aunque no se puede hablar de todas ellas con seguridad puesto que dichos nombres están incompletos o mutilados.

Elagabal es la divinidad propia de la ciudad de *Emesa*, la actual Homs. Poseía un carácter solar y su consorte era Astarté, aunque al introducirlo en Roma, el emperador Heliogábalo le asigna a *Dea Caelestis*. Respecto a *Allath*, era una diosa de origen árabe identificada con Atenea-Minerva –de ahí que en el epígrafe se le nombre Ἀθηνᾶ Ἀλλᾶθ– y como tal era representada en los relieves y esculturas de muchas ciudades sirias como Ras Shamra, Palmira, Gerasa, ect., donde aparece nombrada también de la misma forma que en nuestra inscripción.

La dedicación cordobesa probablemente sería colectiva, y su datación iría incluida en el texto, pero desafortunadamente no nos ha llegado¹⁰¹. M. Bendala da a conocer una interpretación alternativa de J.T. Milik, quien no realiza grandes cambios en el texto pero incluye la posibilidad de que al principio del séptimo renglón se pueda reconstruir el antropónimo *bartsakeika*, lo que vincularía la procedencia de los dedicantes con la zona norte de Siria o Mesopotamia, en el Éufrates medio o alto¹⁰². El epígrafe pudo tratarse de una dedicación colectiva de un grupo de sirios llegados a la península o bien privada, de unos orientales adoradores de la tríada de Emesa con epítetos locales propios de su lugar de origen. En todo caso, la inscripción es un testimonio claro de cómo los dioses sirios se introdujeron en Hispania, donde existen numerosos testimonios arqueológicos de presencia siria, en especial comerciantes¹⁰³.

5. DIVINIDADES INDÍGENAS

Durante la época de dominación romana en Hispania, existió una tendencia a la disgregación cultural que se manifiesta en diversos entornos que mantuvieron rasgos indígenas: los grupos más desfavorecidos y los territorios más marginales. Es por ello que los ámbitos provinciales de todo el imperio se manifiestan muy diversos entre sí, lo que dificulta la definición de «lo provincial», y por tanto de su religión. Entendemos, al igual que F. Díez de Velasco, que la religión indígena no es más que un aspecto de la religión provincial, y que no podemos acceder a la pura religión prerromana (al menos si hablamos de la época romana) puesto que lo único que conocemos bien es la etapa de contacto intercultural en la que se utilizan soportes romanos -la epigrafía- para transmitir la información de carácter religioso¹⁰⁴.

Por otra parte, J. C. Olivares introducía su trabajo sobre los cultos indígenas en Hispania de la siguiente forma:

«Se ha convertido en un tópico, a lo largo del presente siglo, la afirmación de que los datos referentes a las divinidades indígenas hispanas son extremadamente escasos, escuetos y confusos. Se ha incidido en que las fuentes casi exclusivas de conocimiento sobre la religión autóctona son epigráficas y en que la información procedente de la iconografía y los textos literarios es, prácticamente, inexistente.»

¹⁰¹ García y Bellido, A., 1962. «Dioses syrios...», pp. 68-70.

¹⁰² Bendala Galán, M., 1978. «Documentos de interés en la Bética para el estudio de las religiones orientales en Roma», en *Actas del I Congreso de Historia de Andalucía, Fuentes y metodología*, Córdoba, 1978, pp. 219-220.

¹⁰³ Hoz, M^a P. de, 2013. «Cultos griegos, cultos sincréticos y la inmigración griega y greco-oriental en la península Ibérica», en Hoz, M^a P. de; Mora, G. (eds.), 2013. *El Oriente griego en la península Ibérica. Epigrafía e historia*, Madrid, p. 235, en p. 234 podemos ver una relación de las diferentes interpretaciones y reconstrucciones de los teónimos, así como de los dedicantes.

¹⁰⁴ Díez de Velasco, F., 1999. «Religión provincial romana...», p. 91.

Estas afirmaciones tienen un gran fondo de verdad, más aún si comparamos los datos sobre Hispania con los existentes en el resto de la Europa occidental»¹⁰⁵.

Este extracto ilustra muy bien la situación general existente acerca de lo que conocemos sobre las divinidades indígenas hispanas. Esta realidad se agrava de forma especial en la Bética, pues si Hispania es particularmente pobre con relación al resto de provincias del Imperio en testimonios relativos a estas divinidades, el sur peninsular adolece más aún de esa carencia en comparación con el resto de áreas peninsulares¹⁰⁶.

En el territorio que estudiamos únicamente constatamos el culto a la diosa *Epona* y a las *Matres*.

5.1. *Epona*

Deidad de origen celta, cuya etimología procede del vocablo galo *epos* (caballo). Es, por lo tanto, diosa protectora de los caballos, y por consiguiente de la fertilidad y la naturaleza; presenta además un carácter *psicopompo* debido a la antigua consideración de que los caballos tenían un papel de conductores de las almas hacia la ultratumba¹⁰⁷. Ha sido caracterizada por algunos autores como divinidad del hogar, pues la mayoría de los restos vinculados a ella proceden de ámbitos rurales y evidencian un culto doméstico. En algunas inscripciones aparece relacionada con las *Matres*, lo que a su vez indicaría una relación con la fecundidad y la familia. Poseía igualmente un importante carácter soberano que le hacía recibir el epíteto de *Regina* e incluso aparecer en algunas inscripciones junto con Júpiter¹⁰⁸.

El documento en el que se menciona a esta diosa es un ara procedente de *Isturgi* (*HEp* 12, 2002, 299), datada a finales del siglo I y principios del II d.C por el tipo de letra y dedicada por *Satrius Probus*, cuyo *praenomen*, que iría abreviado, se ha perdido. Además, presenta bajo el campo epigráfico un équido, símbolo indiscutible de la divinidad a la que va dirigido.

¹⁰⁵ Olivares Pedreño, J. C., 2002. *Los dioses de la Hispania céltica*, Madrid, Universidad de Alicante, p. 254.

¹⁰⁶ Para entender mejor los cultos prerromanos existentes en la Bética resulta fundamental la obra de González, J., 1983. «Divinidades prerromanas en Andalucía», en *Religio deorum: actas del Coloquio Internacional de Epigrafía "Culto y sociedad en Occidente"*, Sabadell, p. 271.

¹⁰⁷ Hernández Guerra, L., 2011. «La diosa *Epona* en la Península Ibérica. Una revisión crítica», *Hispania antiqua*, 35, p. 247.

¹⁰⁸ Olivares Pedreño, J. C., 2002. *Op. cit.*, pp. 252-254



Figura 4: Ara a Epona. Fuente: Imagen tomada de la web *Hispania Epigraphica*: <http://eda-bea.es/> [Última consulta: 10/10/2016].

No podemos asegurar con este epígrafe que se rindiera un culto oficial a esta divinidad, pero sí constata al menos un culto privado, así como su expansión desde la Celtiberia hacia el Oeste¹⁰⁹. Se trata, en definitiva, de una evidencia más de la transmisión de elementos culturales (religiosos, en este caso) desde ámbitos indoeuropeos hacia Roma, que en el caso de Epona culmina con la celebración de su propio festival el 18 de diciembre, siendo así la única divinidad celta oficialmente venerada en Roma¹¹⁰.

5.2. Matres

Las *Matres* o *Matronae* son una tríada de divinidades femeninas de origen celta que vendrían a representar los ciclos de la vegetación y la fecundidad de la tierra, de manera que, según algunos autores, encarnarían el poder de la Diosa Madre, o bien tres aspectos de la misma. Lo que sí está claro es que su influencia abarca todo lo relacionado con la fertilidad y la protección de la familia y la casa frente a la pobreza, la enfermedad, o incluso la esterilidad¹¹¹.

¹⁰⁹ Hernández Guerra, L. *Op. cit.*, p. 250.

¹¹⁰ Sopeña, G., 2008. «Celtiberian Ideologies and Religion», *E-keltoi*, 6, p. 351.

¹¹¹ Olivares Pedreño, J. C., 2002. *Op. cit.*, p. 254.

A ellas se les dedican dos inscripciones, la primera de Porcuna es un altar (CIL II²/7, 94) con la siguiente dedicación: *Ara M(atribus) Veteribus*. Ésta se ha considerado como un reflejo de la relación de los atributos de las *Matres* con los manantiales salutíferos; pues se vincula con dos antiquísimos pozos de la zona. El siguiente testimonio, otra ara perteneciente a *Regina*, podría calificarse como dudoso, pues parece ser que presenta la dedicación *Matribus Augustis*, aunque el texto completo de la inscripción no lo conocemos, pues hasta donde sabemos aún no ha sido publicada. Gómez-Pantoja es quien la da a conocer gracias a una comunicación personal de H. Gimeno. Ambas inscripciones carecen de datación. En cualquier caso, la procedencia extra-hispana de los epítetos *Augustae* y *Veterae* asociados a las *Matres* evidencia que se trata de un culto importado desde fuera de la península¹¹².

6. CONSIDERACIONES ESTADÍSTICAS

Presentamos aquí una serie de gráficos a comparar junto con unas muy breves consideraciones estadísticas sobre las divinidades adoradas en el *conventus Cordubensis* que creemos necesarias antes de exponer las conclusiones de nuestro trabajo. Es preciso aclarar que de sesenta y seis inscripciones analizadas, doce presentan el epíteto *Augustus*, -a, y por lo tanto no las incluimos en las gráficas que presentamos a continuación, pues las asociamos al culto imperial y entendemos que:

«aunque teniendo las divinidades imperiales las características de las primitivas divinidades romanas, han cambiado sus atributos y su adscripción, convirtiéndose en divinidades diferentes, ligadas a la nueva religión, relacionada con los emperadores y la casa imperial»¹¹³.

De esta forma, solamente consideramos válidas para nuestro estudio 54 inscripciones, incluyendo las dedicadas a divinidades indígenas y/o extranjeras que no pertenecen al panteón romano (*Allath* y las *Matres*). Téngase en cuenta que en las gráficas siguientes habrá necesariamente un mayor número de menciones totales que de inscripciones computadas puesto que algunas de ellas se refieren a más de un dios.

¹¹² Gómez-Pantoja, J. L., 1999. «Las madres de Clunia», en AA.VV. *Pueblos, lenguas y escrituras en la Hispania prerromana: actas del VII Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispánicas*, Salamanca, pp. 423 y 425. Obsérvese aquí el contraste con el resto de la península.

¹¹³ Vázquez Hoys, A. M., 1995. «La religiosidad romana...», p. 274.

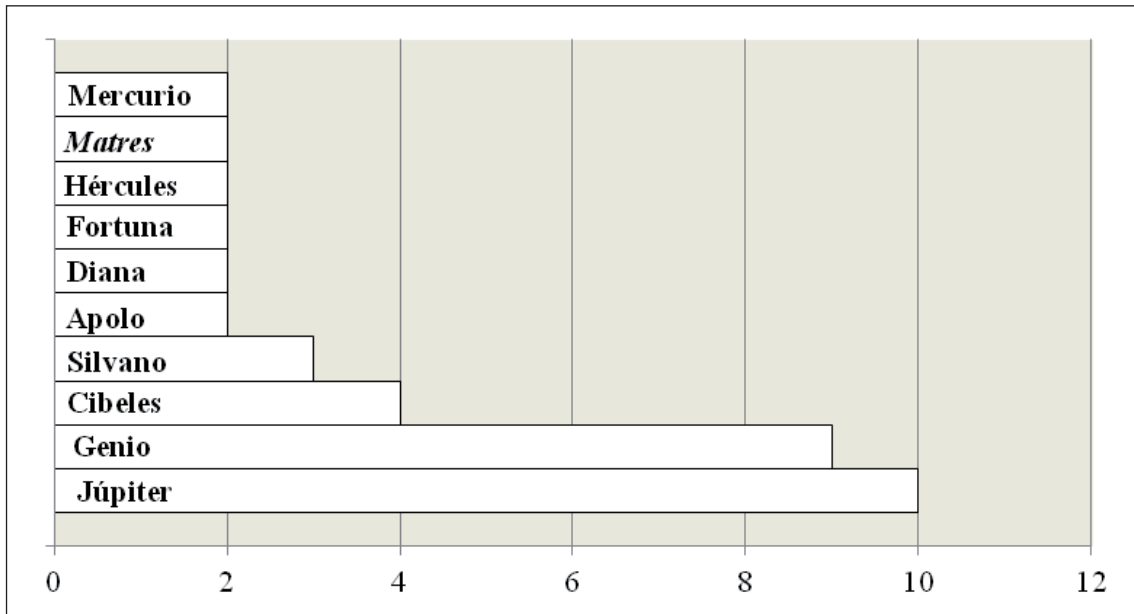


Figura 5: Divinidades más importantes veneradas en el *conventus Cordubensis* de acuerdo al número de veces en que son citadas en las fuentes epigráficas. Fuente: elaboración propia.

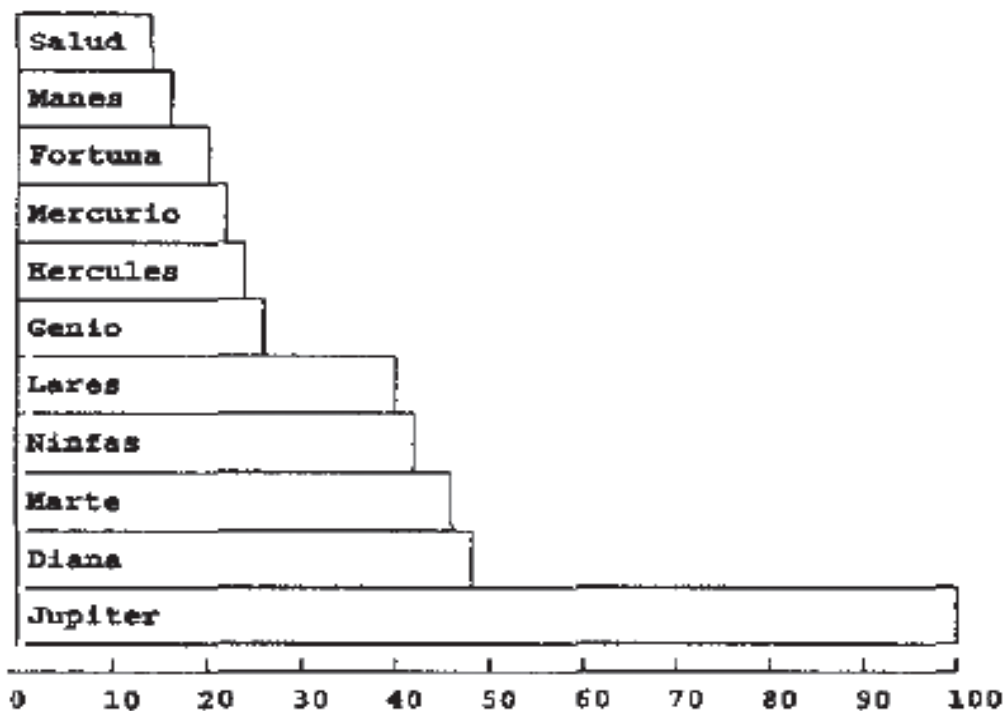


Figura 6: Divinidades más importantes del panteón romano veneradas en Hispania teniendo como fuente exclusiva los datos epigráficos. Téngase en cuenta que los datos relativos a Júpiter superan enormemente los aquí mostrados, ya que es citado en más de 200 inscripciones, como la propia autora advierte y registra. Fuente: Vázquez Hoys, A. M., 1995. «La religiosidad romana en Hispania y su investigación», *Ilu. Revista de ciencias de las religiones*, 0, p. 278, tabla II.

Para empezar, Júpiter es, con mucha diferencia, el dios más venerado en el *conventus Cordubensis*, cosa que se corresponde con los datos relativos a toda Hispania, donde el mismo dios se sitúa también como cabeza del panteón hispanorromano. Queda de esta forma ilustrada la importancia de la jerarquía divina, asumida tanto desde instancias oficiales como privadas, pues ocho inscripciones van dirigidas a *I.O.M.* y dos a *Iuppiter*. Como ya apuntaba Vázquez Hoys, esta última versión de su culto es minoritaria, suponiendo un 25% de las inscripciones dedicadas al dios en toda Hispania¹¹⁴. En cualquier caso, la popularidad de Júpiter no resulta extraña si tenemos en cuenta que mostrar públicamente fidelidad a este dios supone lo mismo para con el Estado romano, de manera que su culto actuaría como referente para demostrar una predisposición religioso-cultural hacia Roma y todo lo que ella representa.

El segundo lugar lo ocupa *Genius*, o los diversos *Genii*, con tan solo un epígrafe menos. Tras el culto a este espíritu protector podría subyacer un intenso deseo de vincularse profundamente con la ciudad como una forma de expresar el afán de formar parte de la élite local y garantizar así la continuidad del gobierno municipal. Por supuesto, existen también dedicatorias hechas con la intención de obtener la protección de la divinidad, reflejo de la superstición que caracteriza a la religión romana.

En cuanto a Cibeles, como ya dijimos, su culto es una muestra del desarrollo de los cultos místicos desde oriente. Estas prácticas eran un auténtico foco de atracción de nuevos fieles hacia esos foros religiosos alternativos en los que poder saciar sus inquietudes espirituales.

Con respecto a Silvano, creemos que la proliferación de su culto ilustra de alguna manera la fuerte impronta agraria de la economía de la Bética, de manera que se acude a él, ya sea a su numen o como divinidad asociada al emperador, para rogar por el desarrollo favorable de las cosechas¹¹⁵. Ello se ve reforzado por el hecho de que Silvano fue venerado en su mayoría por miembros de las clases bajas, ya fueran libres, esclavos, o libertos de las zonas más romanizadas¹¹⁶. Sin embargo, si seguimos los parámetros dados por J. del Hoyo Calleja para identificar el estrato social del dedicante¹¹⁷, podemos decir que en nuestro *conventus* Silvano fue adorado por un

¹¹⁴ Vázquez Hoys, A. M., 1983. «El culto a Júpiter...», p. 96.

¹¹⁵ De hecho, la variabilidad de las cosechas era algo que marcó la forma en la que el pueblo romano se relacionó con el riesgo. La volatilidad de aquéllas podía ser de una magnitud importante en la región mediterránea, de forma que los sucesos extremos ocurrían con más frecuencia de lo que estadísticamente se podría esperar. No eran extrañas las ocasiones en las que tras una buena cosecha se sucedían varios años de escasez, por lo que no resulta descabellado pensar que se acudiría a la divinidad adecuada para, por ejemplo, agradecer una buena cosecha y pedir por el buen curso de la siguiente; Toner, J., 2012. *Op. cit.*, pp. 26-27.

¹¹⁶ Mangas Manjarrés, J., 1982. *RRH*, p. 344.

¹¹⁷ Hoyo Calleja, J. del, 1983. «Relación culto – estrato social en la Hispania romana» en AA.VV. *Religio deorum: actas del Coloquio Internacional de Epigrafía “Culto y sociedad en Occidente”*, Sabadell, p. 307.

ciudadano acomodado, *Quintus M. Theseus*, que utiliza los *tria nomina* y la fórmula *animo libens posuit? solvit?*, y por un esclavo imperial, *Successianus*, que bien podía estar en una situación económica acomodada a pesar de ser esclavo, pues servía a la familia imperial, lo que además puede indicar una desvinculación del trabajo en el campo en favor del servicio doméstico. Otra posible explicación, no reñida con la anterior, es el impulso que el culto a Silvano recibió de Trajano y sobre todo de Adriano, quien sentía un fervor sobresaliente hacia este antiguo dios local..

Por otro lado, Diana no parece haber sido muy popular en nuestro *conventus*, al contrario que en el resto de Hispania. Sin embargo, resulta complicado creer que una de las diosas que más difusión y peso tuvo en el panteón hispanorromano recibiese un reducido culto en el territorio en el que nos movemos, más si cabe si consideramos su aceptación entre las gentes sencillas y la base económica de carácter rural de la Bética. Esto puede deberse a la destrucción de una parte importante de la documentación epigráfica o a la falta de hallazgos arqueológicos en el norte de la provincia de Córdoba, que han propiciado que apenas llegue documentación hasta nosotros. Asimismo, es importante considerar, aun sin poder constatarlo, la posible existencia de *luci* sagrados especialmente dedicados a la diosa en los bosques y zonas rurales del *conventus*, ya documentados en otros lugares de Hispania¹¹⁸.

Queremos hacer ahora hincapié en la siguiente tabla:

Genio	5	Fons	1	Némesis	1
Cibeles	3	Fortuna	1	Numen	1
Silvano	2	Júpiter	1	Tutela	1
Dioses sirios	1	Lares	1	Venus	1
Diana	1	Minerva	1	Volturmo	1

Figura 6: Tabla que ilustra los dioses adorados en *Colonia Patricia Corduba* según las fuentes epigráficas. Fuente: elaboración propia.

Aunque la cantidad de datos con los que contamos es insuficiente para elaborar gráficas que aporten conclusiones significativas, queda reflejado que Júpiter ha pasado de ser el dios más representado del *conventus* a ser una divinidad secundaria en *Corduba*. Los documentos apuntan a que se ha producido una sustitución del protagonismo del dios del estado romano por el del Genio titular de la localidad, custodio divino del gobierno municipal y por tanto de su autoridad. Este hecho queda atestiguado por tres de las cinco inscripciones cordubenses (*CIL II²/7, 228; 230*

¹¹⁸ La dedicación de bosques sagrados -ya existentes en la península con anterioridad a la conquista romana- dedicados a distintas divinidades romanas (Lares, Diana, Silvano...) en nuestro ámbito geográfico de estudio es aceptada por otros autores como G. Galeano Cuenca, en Galeano Cuenca, G., 1997. *Op. cit.*, pp. 83-85.

y 231), en las que se especifica la localidad sobre la que el ente divino debe ejercer su función protectora. En el texto de *CIL* II²/7, 227 sin duda también se explicitaría, pero se ha perdido. De esta forma, los dedicantes se vinculan públicamente al territorio mencionado en expresión de afinidad hacia él, hasta el punto de que les puede resultar provechoso en su carrera política municipal en una ciudad del rango de Colonia Patricia; un ejemplo paradigmático de ello se manifiesta en *CIL* II²/7, 228¹¹⁹. En cuanto a las cuatro inscripciones restantes dirigidas a Genio, sí podrían ser consideradas una manifestación de devoción privada, pues no se trata de grandes inscripciones monumentales que buscan promocionar el *cursus honorum* del dedicante, hasta el punto de que en una de ellas (*CIL* II²/7, 226) tan solo figura el nombre de la divinidad. Resulta relevante el hecho de que no se observe ningún esclavo o liberto entre los dedicantes, lo que nos puede llevar a pensar que fue una divinidad con una especial significación entre las personas plenamente integradas en la sociedad romana, como pone de manifiesto Rodríguez Cortés al apuntar que en toda la Bética, muy pocos son los libertos que consagran una dedicación a esta divinidad¹²⁰. Su culto en *Corduba* se ha interpretado como una «supervivencia de la arcaica religión existente en la etapa republicana de la ciudad»¹²¹.

Casi la totalidad de las inscripciones que hemos presentado a lo largo de este trabajo se datan por el *CIL* entre la segunda mitad del siglo I y el siglo II d.C. Es en ese último siglo en el que Vázquez Hoys distingue dos posturas religiosas: por un lado, un escepticismo de las clases altas, especialmente en las áreas más romanizadas, y por otro, un claro auge de las divinidades con las que las clases bajas de la población, esclavos y libertos, se sentían más identificados, protegidos y ayudados¹²², como son *Genius*¹²³, Diana, o Silvano, mientras que Cibele, cuyo conjunto epigráfico pertenece al siglo III d.C., se encontraría en el momento de gran auge de su culto.

7. CONCLUSIONES

Como hemos podido ver, en el *conventus Cordubensis* se dio una confluencia de cultos a divinidades de múltiples procedencias que derivó en un importante mestizaje religioso entre los siglos I a.C. y III d.C.: las divinidades grecorromanas, procedentes de

¹¹⁹ Parece que el dedicante era ya pontífice, de manera que utilizaría su posición para alcanzar un mayor prestigio social y político que le permitiera desarrollar su *cursus honorum*. En ese contexto, *CIL* II²/7, 228 pudo servirle como instrumento de propaganda política.

¹²⁰ Rodríguez Cortés, J., 1991. *SRCBR*, p. 61.

¹²¹ Rodríguez Neila, J. F., 1988. *Op. cit.*, p. 459.

¹²² Vázquez Hoys, A. M., 1981. «Consideraciones estadísticas...», p. 174.

¹²³ Lo que no significa que no hubiera miembros de las clases altas aún interesados en expresar su religiosidad públicamente, como es el caso del pontífice de *CIL* II²/7, 228.

Italia y con una importante impronta griega; los cultos místéricos, procedentes juntos con los dioses sirios del extremo oriental del Mediterráneo; y los dioses indígenas, de origen celta. No obstante, frente a todos ellos predominaron los dioses romanos tanto por la necesidad espiritual de sus habitantes como por el impulso dado desde instancias políticas superiores romanas. Un ejemplo de este extremo lo encontramos en el caso de Venus, pues los epígrafes *CIL II²/7, 725* y *CIL II²/7, 59* reflejan que su culto estaba vinculado a las oligarquías por la propaganda política imperial y alejado de los no privilegiados¹²⁴.

Una vez Roma ha constituido un control real y efectivo sobre la Bética, procede a establecer sus colonias y municipios, instalando en ellos no sólo a sus ciudadanos, sino también a sus dioses, hacia quienes el pueblo romano manifestaba públicamente su fervor religioso como expresión de su *romanitas*. Ello implicó que buena parte de los habitantes indígenas de la región, al entrar en contacto con el pueblo romano, sufriera un proceso de cambio, de desestructuración ideológica que condujo a una homogeneización cultural y a un lento cambio por el que los dioses de la ciudad debieron identificarse con los nuevos dioses de los vencedores.

Existió, así pues, una temprana fusión de la identidad cultural -y por supuesto, religiosa- de los pueblos indígenas de Hispania con el pueblo romano, produciéndose un proceso de *interpretatio* mutua que acabó con la imposición, de forma natural, de las divinidades romanas sobre las indígenas. Y es que el predominio romano acabó haciendo culturalmente romanas a las oligarquías locales, que asumieron un proceso de transculturación: la *autorromanización*, la adopción de las señas de identidad proporcionadas por la maquinaria cultural que era Roma¹²⁵. Como consecuencia de ese proceso, los que se integraron en la cultura romana renunciaron a reivindicar su dependencia hacia las viejas deidades veneradas por sectores cada vez más marginales. Éstos últimos, los que rechazaron esa integración, eran tan ajenos a la romanidad que rehusaron utilizar instrumentos culturales romanos para expresar el fervor religioso hacia sus divinidades tradicionales, por lo que tendrían otros métodos. Quizá una alternativa que les permitiera desplegar sus preocupaciones religiosas fuesen los cultos místéricos, cuya capacidad integradora no pasó desapercibida a las autoridades imperiales, quienes supieron atraer estos cultos hacia ellas, como muestran los epígrafes dedicados a Cibeles *pro salute Imperatoris* (*CIL II²/7, 233*) o *pro salute imperii* (*CIL II²/7, 234*).

¹²⁴ Algo que ya comprobó J. Rodríguez Cortés, en Rodríguez Cortés, J., 1986-1987. «Venus en la Bética a través de la epigrafía», *Studia historica. Historia antigua*, 4-5, p. 143.

¹²⁵ Alvar Ezquerro, J., 1990. «El contacto intercultural en los procesos de cambio», *Gerión*, 8, 1990, pp. 23-27, donde se hace una reflexión teórica general del proceso de transformación derivado del contacto intercultural constante y continuado, que primero afecta al ámbito económico, luego al socio-político, y finalmente al ideológico, con especial atención al caso de Roma con Hispania. Gran parte de la misma ha servido de referencia para la aquí presentada.

En cualquier caso, es evidente que en el *conventus Cordubensis* no se olvidaron dichas divinidades indígenas y que su culto se llevó a la práctica, aunque fueron pocas las manifestaciones del mismo desde sectores romanizados (como los casos de Epona y las *Matres*). No obstante, no cabe duda de que en el futuro el panteón que aquí hemos presentado se irá puliendo y completando. En definitiva, creemos haber aportado más evidencias de que la constitución del mestizaje religioso provincial es consecuencia del proceso romanizador que se venía gestando ya desde el siglo I a.C. en la Bética.

Bibliografía

- Stylow, Armin U. (ed.); González Román, Cristóbal et Alföldy, Géza, (add.), 1998. *Corpus Inscriptionum Latinarum. Volumen Secundum. Inscriptiones Hispaniae Latinae. Editio altera, pars VII, conventus cordubensis*, Berlín-Nueva York.
- Alvar Ezquerro, Jaime, 2001. *Los «misterios»: religiones orientales en el Imperio romano*, Barcelona, Crítica.
- 1993. «Cinco lustros de investigación sobre cultos orientales en la península Ibérica», *Gerión*, 11, pp. 313-326.
- 1993. «Los cultos místéricos en la Bética», en AA. VV. *Actas del I Coloquio de Historia Antigua de Andalucía (1988)*, Tomo II, Córdoba, Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, pp. 225-236.
- 1990. «El contacto intercultural en los procesos de cambio», *Gerión*, 8, pp. 11-27.
- Alvar Ezquerro, Jaime; Martínez Maza, Clelia, 2007. «El mundo de las creencias en la Málaga romana», *Mainake*, 29, pp. 357-375.
- Baratta, Giulia, 2001. *Il culto di Mercurio nella Penisola Iberica*, Barcelona, Universidad de Barcelona.
- Beltrán Fortes, José, 1988. «Sobre la cronología del ara cordobesa del procónsul Arriano», *Mainake*, 10, pp. 91-100.
- 2001. «Los devotos de Némesis en el ámbito del anfiteatro hispanorromano», *Arys. Antigüedad: religiones y sociedades*, 4, pp. 197-210.
- Bendala Galán, Manuel, 1976. «Documentos de interés en la Bética para el estudio de las religiones orientales en Roma», en AA. VV. *I Congreso de Historia de Andalucía, Fuentes y metodología*, Córdoba, Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, pp. 211-221.



- Bendala Galán, Manuel, 1981. «Las religiones mistericas en la España romana», en AA. VV. *La religión romana en Hispania (symposio organizado por el Instituto de Arqueología "Rodrigo Caro" del C.S.I.C. del 17 al 19 de diciembre de 1979)*, Madrid, Ministerio de Cultura, pp. 283-300.
- Blanco Freijeiro, Antonio, 1968. «Documentos metroacos de Hispania», *Archivo Español de Arqueología*, vol. 41, 117-118, pp. 91-100.
- Castillo Ramírez, Elena, 2009. *Propaganda política y culto imperial en Hispania (de Augusto a Antonino Pío): reflejos urbanísticos*, Madrid, UCM.
- Cumont, Franz, 1924. «Une dédicace a des dieux syriens trouvée à Cordoue», *Syria*, vol. 5, 1924, pp. 342-345.
- Díez de Velasco Abellán, Francisco, 1997. «Termalismo y religión: consideraciones generales» en AA. VV. *Termalismo antiguo: I Congreso peninsular. Actas*, Madrid, UNED, pp. 95-104.
- 1999. «Religión provincial romana en la Península Ibérica. Reflexiones teóricas y metodológicas», en AA. VV. *Religión y magia en la antigüedad*, Valencia, Generalitat Valenciana, pp. 89-102.
- 2002. *Introducción a la Historia de las Religiones*, Madrid, Trotta.
- Étienne, Robert, 1958. *Le culte impèrial dans le Péninsule Ibérique d'Auguste à Dioclétien*, París, E. de Boccard.
- Fernández Nieto, Francisco Javier, 2007. «El epigrama griego de Córdoba: Arriano de Quitros, procónsul de la Bética, los sacrificios incruentos y la Ártemis chipriota», en AA.VV. *Acta XII Congressus Internationalis Epigraphiae Graecae et Latinae*, Barcelona, Instituto de Estudios Catalanes, pp. 491-500.
- 2010. «Leges templorum, leges luci y espacios sagrados en la Hispania romana», en AA. VV. *Hispania et Gallia: dos provincias del occidente romano*, Barcelona, Publicacions i edicions Universitat de Barcelona, pp. 49-78.
- Fishwick, Duncan, 2002. *The imperial cult in the Latin West: studies in the ruler cult of the Western provinces of the Roman Empire*, Leiden, Brill.
- Forteza López, Félix, 1994. *Némesis en el occidente romano: ensayo de interpretación histórica y "corpus" de materiales*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza.
- Galeano Cuenca, Gloria, 1997. *Costumbres religiosas y prácticas funerarias romanas. Estudio del mundo rural en la provincia de Córdoba*, Córdoba, Universidad de Córdoba.

García y Bellido, Antonio, 1960. «Némesis y su culto en España», *BRAH*, tomo 147, pp. 119-152.

— 1962. «Dioses syrios en el Pantheon hispano-romano», *Zephyrus*, 13, pp. 67-74.

— 1963. «El lienzo megalítico del Artemision de Saguntum», *BRAH*, tomo 153, 2, pp. 301-305.

— 1967. *Les religions orientales dans l'Espagne romaine*, Leiden, E. J. Brill.

García Sanz, Óscar, 1991. «Liber Pater epigráfico en Hispania: Textos y contexto religioso», *Espacio, tiempo y forma. Serie II, Historia antigua*, 4, pp. 171-198.

Garriguet Mata, José Antonio, 2002. *El culto imperial en la Córdoba romana: una aproximación arqueológica*, Córdoba, Diputación de Córdoba.

Gómez-Pantoja, Joaquín, 1999. «Las madres de Clunia», en AA. VV. *Pueblos, lenguas y escrituras en la Hispania prerromana: actas del VII Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispánicas*, Salamanca, Universidad de Salamanca, pp. 421-432.

González Serrano, Pilar, 1995. «La génesis de los dioses frigios: Cibeles y Attis», *Ilu. Revista de ciencias de las religiones*, 0, pp. 105-115.

González, J., 1983. «Divinidades prerromanas en Andalucía», en AA. VV. *Religio deorum: actas del Coloquio Internacional de Epigrafía "Culto y sociedad en Occidente"*, Sabadell, AUSA, pp. 271-282.

González Román, Cristóbal; Mangas Manjarrés, Julio, 1991. *Corpus de Inscripciones Latinas de Andalucía. III, Jaén, II vols.*, Sevilla, Junta de Andalucía.

Grimal, Pierre, 1991. *Diccionario de mitología griega y romana*, Barcelona, Paidós.

Guichard, Pascal; Lefebvre, Sabine, 1992. «Un nouveau «vicus» en Hispanie d'après une inscription inédite d'Estrémadure», *Mélanges de la Casa Velázquez*, 28, 1, 1992, pp. 165-180.

Hernández Guerra, Liborio, 2011. «La diosa Epona en la Península Ibérica. Una revisión crítica», *Hispania antiqua*, 35, pp. 247-260.

Hernando Sobrino, María del Rosario, 2003. «Mercurius Sverpervs en un epígrafe inédito de la provincia de Badajoz», *Ficheiro Epigráfico*, 71, pp. 10-16.

Hispania Epigraphica, Madrid, 1998, 2002, 2003/2004.

- Hoyo Calleja, Javier del, 1983. «Relación culto – estrato social en la Hispania romana» en AA.VV. *Religio deorum: actas del Coloquio Internacional de Epigrafía “Culto y sociedad en Occidente”*, Sabadell, AUSA, pp. 303-308.
- Hoz, María Paz de, 1997. «Epigrafía griega en Hispania», *Epigraphica*, 59, pp. 29-95.
- 2013. «Cultos griegos, cultos sincréticos y la inmigración griega y greco-oriental en la península Ibérica», en de Hoz, María Paz; Mora, Gloria (eds.), 2013. *El Oriente griego en la península Ibérica. Epigrafía e historia*, Madrid, Real Academia de la Historia, pp. 205-254.
- 2014. *Inscripciones griegas de España y Portugal*, Madrid, Real Academia de la Historia.
- Hübner, Emil (Ed.), 1869-1892. *Corpus Inscriptionum Latinarum*, II y Supplementum, Berlín.
- Lacort Navarro, Pedro José; Galeano Cuenca, Gloria; Cano Montero, Juan Ignacio, 1997. «Documentos arqueológicos y epigráficos relativos a cultos de agua en época romana en la provincia de Córdoba», en AA. VV. *Termalismo antiguo: I Congreso peninsular. Actas*, Madrid, UNED, pp. 141-148.
- Mangas Manjarrés, Julio, 1982. «Religión romana de Hispania», en AA. VV. *España romana, 218 a. de J.C.-414 de J.C. vol. 2, La sociedad, el derecho, la cultura*, Madrid, Espasa Calpe, pp. 323-369.
- 1996. «El culto de Hércules en la Bética», en AA. VV. *La romanización en Occidente*, Madrid, Actas, pp. 279-297.
- Melchor Gil, Enrique, 1992. *Evergetismo en la Hispania romana*, Córdoba, Universidad de Córdoba.
- 2004. «Inscripciones evergéticas hispanas con indicación del coste de las liberalidades realizadas», en AA. VV. *Moneta qua scripta. La moneda como soporte de escritura*, Anejos de AEspA, XXXIII, Sevilla, pp. 255-264.
- Montero Herrero, Santiago, 1985. «Los libertos y su culto a Silvano en Hispania», *Archivo Español de Arqueología*, vol. 58, 151-152, pp. 99-106.
- Navascués y de Juan, Joaquín María de, 1934. «Plomos romanos con inscripción mágica, hallados en Córdoba», *Archivo español de arte y arqueología*, 10, pp. 51-60.
- Olavarria Choin, Roberto, 2004. «Arqueología de las religiones místicas paganas en la Bética», *Arqueología y Territorio*, 1, pp. 155-165.

- Olivares Pedreño, Juan Carlos, 2002. *Los dioses de la Hispania céltica*, Madrid, Universidad de Alicante.
- Oria Segura, Mercedes, 2002. «Religión, culto y arqueología: Hércules en la Península Ibérica», en Ferrer Albelda, Eduardo (ed.). *Ex oriente lux: las religiones orientales antiguas en la Península Ibérica*, Sevilla, Universidad de Sevilla, pp. 219-244.
- Oro Fernández, Encarnación, 1993. «Balnearios y deidades relacionadas con las aguas medicinales en la Andalucía romana», en AA. VV. *Actas del I Coloquio de Historia Antigua de Andalucía (1988)*, Tomo II, Córdoba, Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, pp. 213-215.
- Ortiz Ayala, Carmen, 1988. «El culto de Cibeles en la Hispania romana», en AA. VV. *Actas del 1er Congreso Peninsular de Historia Antigua*, vol. 2, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, pp. 441-453.
- Ottomano Queraltó, María Luisa, 2015. *Cultos salutíferos en la Bética romana (s. III a.C. / s. IV. d.C.)*, Tesis doctoral, Sevilla, Universidad de Sevilla.
- Pastor Muñoz, Mauricio, 1976. «La religión romana en el “Conventus Asturum”», *Hispania: Revista española de historia*, vol. 36, 134, pp. 489-524.
- 1981. «El culto al dios Silvano en Hispania. ¿Innovación o sincretismo?», *Memorias de historia antigua*, 5, pp. 103-114.
- 2004. «Los dioses Manes en la epigrafía funeraria bética» *Mainake*, 26, pp. 381-394.
- Pena Gimeno, María José, 1981. «El culto a Tutela en Hispania», *Memorias de historia antigua*, 5, pp. 73-88.
- Pérez Ruiz, María, 2014. *Al amparo de los Lares. El culto doméstico en las provincias romanas Bética y Tarraconense*, Madrid, CSIC.
- Portela Filgueiras, María Isabel, 1984. «Los dioses Lares en la Hispania romana», *Lucentum: Anales de la universidad de Alicante. Prehistoria, arqueología e historia antigua*, 3, pp. 153-180.
- Rodríguez Cortés, Juana, 1986-1987. «Venus en la Bética a través de la epigrafía», *Studia historica. Historia antigua*, 4-5, pp. 137-143.
- 1991. *Sociedad y religión clásica en la Bética romana*, Salamanca, Universidad de Salamanca.
- Rodríguez Neila, Juan Francisco, 1988. *Historia de Córdoba: del amanecer prehistórico al ocaso visigodo*, Córdoba, Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba.

- Sopeña, Gabriel, 2008. «Celtiberian Ideologies and Religion», *E-keltoi*, 6, pp. 347-410.
- Stylow, Armin U., 1990. «Apuntes sobre el urbanismo de la Corduba romana», en AA.VV. *Stadtbild und Ideologie die Monumentalisierung hispanischer Städte zwischen Republik und Kaiserzeit: Kolloquium in Madrid vom 19. bis 23. Oktober 1987*, München, pp. 259-282.
- Toner, Jerry, 2012. *Sesenta millones de romanos. La cultura del pueblo en la antigua Roma*, Barcelona, Crítica.
- Toutain, Jules, 1907. *Les cultes païens dans l'Empire Romain*, París, Leroux.
- Vaquerizo Gil, Desiderio, 1986. «Epigrafía romana inédita de la llamada «Siberia Extremeña»», *Revista de Estudios Extremeños*, vol. 42, 1, pp. 115-138.
- Vázquez Hoys, Ana María, 1981. «Algunas consideraciones sobre los cultos locales en la Hispania Romana», *Memorias de historia antigua*, 5, pp. 41-50.
- 1981. «Consideraciones estadísticas sobre la religión romana en Hispania», en AA. VV. *La religión romana en Hispania: (simposio organizado por el Instituto de Arqueología «Rodrigo Caro» del C.S.I.C. del 17 al 19 de diciembre de 1979)*, Madrid, Ministerio de Cultura, pp. 167-175.
- 1982. *La religión romana en Hispania: fuentes epigráficas, arqueológicas y numismáticas*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid.
- 1983. «El culto a Júpiter en Hispania», *Cuadernos de Filología Clásica*, 18, pp. 83-216.
- 1995. *Diana en la religiosidad hispanorromana. I (Fuentes. Las diferentes diosas)*, Madrid, UNED.
- 1995. «La religiosidad romana en Hispania y su investigación», *Ilus. Revista de ciencias de las religiones*, 0, pp. 271-278.
- 1997. «Ártemis-Diana. Diosa del elemento húmedo y de las aguas termales», en AA. VV. *Termalismo antiguo: I congreso peninsular. Actas*, Madrid, UNED, pp. 179-185.
- 2010. «El ara de Córdoba dedicada a las puertas Gemelas del Sueño (apuntes sobre necromancia en el mundo antiguo, inmortalidad y sueños fatídicos)», en AA. VV. *Doctrina a magistro discipulis tradita: Estudios en Homenaje al profesor doctor don Luis García Iglesias*, Madrid, Ediciones Universidad Autónoma de Madrid, pp. 259-274.

Ventura Villanueva, Ángel, 1996. «Magia en la Córdoba romana», *Anales de arqueología cordobesa*, 7, pp. 141-162.

REPERTORIO EPIGRÁFICO

Calpurniana. Bujalance

CIL II²/7, 179. I(ovi) O(ptimo) M(aximo) / ex voto / Lapa Catul/i s(erv-)

Corduba Colonia Patricia. Córdoba

CIL II²/7, 222. Dianae A[ug(ustae)] / sacrum c[um] / suis ornam[ent(is)] / Sulpici[a - f(ilia)] / Proc[ula] / [-----]

CIL II²/7, 224. Fonti / sacro / [v(otum)] s(olvit) I(ibens) m(erito) / C(aius) Aemilius / Oculatus

CIL II²/7, 225. Fortunae [---] / L(ucius) Postumius Bla[---] / [p]oni iussit q[---] / e[?] ducandor[um? ---] / [Kal(endis) O]ctobr(ibus) Pos[tumo et Capitone? co(n) s(ulibus)]

CIL II²/7, 226. Genio

CIL II²/7, 227. Gen[io ---] / [-] Cornelius L(uci) f(ilius) C(ai) n(epos) [---] / ex arg(enti) [---]

CIL II²/7, 228. Genio C(oloniae) C(laritatis) I(uliae) et Coloniae Patriciae C(aius) Val[erius...] / ex arg(enti) mille libris fieri poniq(ue) in templo Tu[telae --- iussit ---] / [---]RES eius implorato ab indulgentia SA[---] / item P[---]DV[-] sacra ref[i]ci ne Minervae Patr[ici---] / [---]E Geni corona aurea pontif(icali) facienda S[---]

CIL II²/7, 230. Genio oppidi / Sabetani / C(aius) Fabius Nigellio / d(dedit) d(edicavit)

CIL II²/7, 231. Genio pagi / Aug(usti) C(aius) Fabius Nigellio / d(edit) d(edicavit)

CIL II²/7, 232. -----](?) / I(ovi) O(ptimo) M(aximo) / [v(otum)] s(olvit) I(ibens) m(erito)

CIL II²/7, 233. Pro salute / Imp(eratoris) Domini N(ostri) [M. Aureli / Severi Alexandri] Pii Felicis / Aug(usti) / taurobolium fecit Publicius / Fortunatus T(h)alamas suscepit / chrionis Coelia Ianuaria / adsante Ulpio Heliade sacerdo[te] / aram sacris suis d(e) d(icaverunt) / Maximo et Urbano co(n)s(ulibus)

CIL II²/7, 234. Ex iussu Matris Deum / pro salute imperii / tauribolium fecit Publicius / Valerius Fortunatus Thalamas / suscepit crionis Porcia Bassemia / sacerdote Aurelio Stephano / dedicata VIII Kal(endas) April(es) / Pio et Proculo co(n)s(ulibus)



CIL II²/7, 235. [---] Clodis [---] / adsante Ul[pio / Heliade] sacerdote aram / sacris suis d(e)
d(icaverunt) Maximo et Urbano co(n)s(ulibus)

CIL II²/7, 237. Nemesi / Cornelii Res[ti]/tutus et African[us] / exacto flamonio / votum
reddiderun[t]

CIL II²/7, 238. Num[ini ---] / Q(uintus) Postumiu[s ---] / [[[-----]]] / [-----]

CIL II²/7, 239. Q(uintus) M(---) These/us d(eo) Silva/no a(nimo) l(ibens) p(osuit?)
s(olvit?)

CIL II²/7, 240. [--- hono]rem / [--- de]i Silvani vetusta[te ---] / [---] Aug(ust-) a solo r[---]

CIL II²/7, 241. Dom(inae?) / Ven(eri?)

CIL II²/7, 242. VOLTVRNVS

CIL II²/7, 250. Dionisia Denatai / ancilla rogat deibus ego / rogo bono bono / deibus
rogo oro bono / einfereis bono Salpina / rogo oro et bonis inferis / ut dioso(!) quod
fit deibus / inferabus ut hoc quo(d) sit / causa et ec quod votum / feci ut solva(t)
rogo / ut illam ducas rogo / oro

CIL II²/7, 251a. Priamus l(ibertinus) mutus sit / omnibus modis // ni q(u)is pos(s)it de
(he)reditate / ia siliet / quet hannue verbum / facere omnes omut[e]sq[ua]nt //
[---]mentia / [---]ore sin / [--- om]utesquant // [---] conari[---]not[---] / [---]cuo sib[i ---]
g(?)en / [--- m]alevolus [---]om[---] / [--- omut]esquant dsue / [---] anuehered/[---]
mutuis in[---] / [---]si / [---]re

CIL II²/7, 252. T(itus) noster / Fausta Fausti / Pollio filius // Casius / Clipius / Munnitia

CIL II²/7, 382. Nicei n(ostrae) / Agilio ser(vus) d(onum) d(at)

CIL II²/7, 475. Aram / portis geminis / L(ucius) Iunius Platon / et Iunia Lycias filia / ob
Servilios Patricium / et Patriciensem et / Nepontinam parentes / vot(um) lib(entes)
sol(verunt)

CIL II²/7, 725. Veneri Aug(ustae) / L(ucius) Aelius / Aelianus / d(edit) d(edicavit)

Fernández Nieto, F. J., 2010. «*Leges templorum, leges luci y espacios sagrados en la Hispania romana*», en *AA. VV. Hispania et Gallia: dos provincias del occidente romano*, Barcelona, p. 50. Κρέσσονά σοι χρυσοῖο καὶ / ἀργύρου ἄμβροτα δῶρα, / Ἄρτεμι, καὶ θήρης πολλῶν / ἀρειότη[ερα] / Μουσάων [..]θρων δὲ καρήατι / δῶρα κομί[ζ]ειν / εἰς θεὸν οὐχ ὅση δαίστορας / ἄλλοτρίων / Ἀρριανὸς ἀνθύπατος



ROER, p. 98. [θεοῖς] ἐπηκόοις / [σωτηῆρσιν?] εὐεργέταις / [κυρίω] Ἡλίω μεγάλω Φρήν / ... Ἐλαγαβάλω καὶ Κύπ[ρί/δι] εὐ[χαρ(ε)ῖ] Ναζαία (o bien [εὐχῆς] χάριν Ἀζαία) καὶ [ἡ δεῖ/να] (o bien Κυρ[ί/α?]) [Ἀ]θηνᾶ Ἀλλὰθ Ν... / [...βαίτο?] κείκα καὶ Γε[ναίω? ὁ δεῖνα] / [θεοῖς πατρῶοις? ἐπη]κόοις θσ' [ἔτει ἀν/έθηναν εὐχῆς χά]ριν

Epora. Montoro

CIL II²/7, 138. Aesculapio Aug(usto) / C(aius) Fulvius Pylades Vvir / Augustalis ex HS VI (sex milibus) / testamento fieri iussit

CIL II²/7, 139. Lupae Romanae / M(arcus) Valerius Phoebus / Vvir Aug(ustalis) / cui ordo munic(ipii) Epor(ensis) ob merita / cenis publicis inter decur(iones) con/ venire permisit aliaque ornamenta decrevit / insertis [---] / [-----] / [-----] / [--- sta] tuam ponendam

Iliturgi. Mengíbar

CIL II²/7, 27. Iovi Opt(imo) Max(imo) / sacrum

CIL II²/7, 28-29. Sacrum / Polluci / Sex(tus) Quintius / Sex(ti) Q(uinti) Succes/sini lib(ertus) Fortu/natus ob hono/rem Vvir(atus) es d(ecreto) / ordinis soluta pe/ cunia petente po/pulo donum de / sua pecunia / dato epulo ci/vibus et incolis et / circensibus factis / d(edit) d(edicavit)

Isturgi. Los Villares - Andújar

CIL II²/7, 56. Signum Mart(is) Au[g(usti)] / A(ulus) Terentius A(uli) f(ilius) Gal(eria) Rusticus / aed(ilis) Vvir pont(ifex) m(unicipium) m(unicipii) Triumph(alis) / ludis scaenicis factis / d(e) s(ua) p(ecunia) [d(edit)]

CIL II²/7, 57. [P]olluci Aug(usto) / [P]orcia Gamice / [f]laminica m(unicipium) / m(unicipii) Triumph(alis) / d(edit) d(edicavit)

CIL II²/7, 58. Silvano / Aug(usto) / Runcani/us Vic/tor op/tio coh(ortis) / I Asturu(m) / [e] t Call(aeorum) / [-----]

CIL II²/7, 59. Veneri Aug(ustae) / L(ucius) Cornelius / Amandus / L(ucius) Cornelius / Terpn[us] / [-----]

HEp 12, 2002, 299. Eponae / [-] Satrius Probus / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)

HEp 13, 2003/2004, 353. I(ovi) O(ptimo) M(aximo) K(apitolino) / Conservatori gene/ris humani / Sempronia Fla/viana L(uci) lib(erta) / v(otum) s(olvit)

Iulipa. Zalamea de la Serena - Esparragosa de la Serena - Cueva del Valle

CIL II²/7, 923. Q(uintus) Cornelius Quart(---) lo/vi

CIL II²/7, 937. Herculi / [L(ucius)] Cornelius Firmillu[s / et] L(ucius) Porcius / Lucanu[s / Aug]ustales / [---] dedicaveru[nt]

CIL II²/7, 938. Laribus Aug(ustis) / aram / L(ucius) Cornelius / Firmillus / Augustalis / d(e) s(uo) d(edit) d(edicavit)

Maguilla. Badajoz

CIL II²/7, 897-898. [--- Ap]ollinem / [---]NA[---?] // ----- / [---]erum leg(ato?) [---] / [p] rovin(cia-) super[---] / Tarra[---] / ex Hispania cite[riore ---] / Vaccaeorum CR[---] / obmer[ita ---?] / d(---) [d(---) ---?]

Mirobriga. Garlitos - Herrera del Duque - Puebla de Alcocer

CIL II²/7, 851. Palei / domi/n(a)e ex v(oto) / G(---) C(---) S(---) Q(---) p(osuerunt?)

CIL II²/7, 864. Cereri / L(ucius) Iulius / L(uci) f(ilius) Afer / vicanis / d(ono) d(edit)

CIL II²/7, 865. C(aius) C(---) Mo/destin/us Dea/nae v(otum) / l(ibens) a(nimo) s(olvit)

CIL II²/7, 875. C(aius) Caecilius Pic/us et L(ucius) Sempr/onius Pollio / pagi magistri / Iovi O(ptimo) M(aximo) vo/verunt

CIL II²/7, 876. [L]aribus L/[---/---] / L(ucius) Malius Ca/llicrates / ara(m) ex v(oto) p(osuit)

HEp 13, 2003/2004, 174. Mercurio / Super/no Q(uintius) P(---?) / v(otum) a(nimo) l(ibens) / s(olvit)

ROER, p. 51. L(ucius) Tetius Setic/nas Ma(tri) / D(eum) M(agnae) ex v(isu) / a(nimo) l(ibens) v(otum) s(olvit)

Municipium Flavium V- Campillo de Llerena

CIL II²/7, 902. Iovi O(ptimo) / M(aximo) L(ucius) Fa(---) / Flore(n)ti(us?) / a(ram?) ex vo(to) / d(edit) d(edicavit) Luc(ius) nepo(s)

Municipium Pontificiensis Obulco. Porcuna

CIL II²/7, 93. C(aius) Cornelius C(ai) f(ilius) / C(ai) n(epos) Gal(eria) Caeso aed(ilis) / flamen Ilvir mu/nicipi Pontifici(ensis) / C(aius) Cornel(ius) Caeso / f(ilius) sacerdos



/ Geni municipi / scrofam cum / porcis trigin/ta impensa ipso/rum d(ederunt)
d(edicaverunt) /pontifex / [-----?]

CIL II²/7, 94. Ara M(atribus?) Veteribus

CIL II²/7, 131. Numini sancto deo / Silvano / Successianus Aug(usti) n(ostri) s(ervus) / ex
voto cum suis posuit

Onuba. El Carpio

CIL II²/7, 212. Iovi Optimo / Maximo / Q(uintus) Rutil[---] / L(ucius) Aelius AVG / [---]
NSTRILIVS / cum filiis suis d(ederunt) d(edicaverunt)

Ossigi Latonium. Caniles

CIL II²/7, 1. [---]SANTIMS[---] Apollini [---] v(otum) s(olvit) l(ibens) a(nimo)

Regina Turdulorum. Casas de Reina

CIL II²/7, 974. Genio oppidi / Iustus Modesti f(ilius) / Xvir max(imus) / ponendam cu/
ravit

CIL II²/7, 975. Iunoni sa/crum / Terentia Pue/lla testamento / poni iussit ex / argenti
libris / L

CIL II²/7, 976. Templum Pietatis [Aug(ustae)] / vetustae conlapsum r(es) p(ublica)
R(eginensium) / sumptu suo refecit curantibus / Q(uinto) F(---) Herenni[ano] et
C(aio) F(---) Taurino

Sacili Martiale. Adamuz - El Carpio

CIL II²/7, 196. Gen(io) / m(unicipum) m(unicipii) M(artialis) / sacrum

CIL II²/7, 203. G(enio?) c(oloniae) P(atriciae) / L(ucius) Flaminius / Severus Aurgit(anus)
/ votum solvi[t] / libens animo

Solia. Villanueva de Córdoba

CIL II²/7, 777. L(ucius) P(orcius?) Portia/nus po[suit] / ara(m) Iovi

CIL II²/7, 782. I(ovi) O(ptimo) M(aximo) s(acrum) / M(arcus) A(---) L(---) a(ram) p(osuit)

CIL II²/7, 778. [-] Porciu[s / ---] Fron[to / d]omin[o / M]arti a[ni]/mo libe[ns] / [-----]

Urgavo, Municipium Albense. Arjona



CIL II²/7, 67. C(aius) Venaecius P(ubli) f(ilius) Voconianus / flamen divorum Augg(ustorum) / praef(ectus) coh(ortis) I Chalcedonensis / trib(unus) leg(ionis) III Gallicae felicis / praef(ectus) alae I Lemavorum / Fortunae signum aureum p(ondo) V it[em] / Mercurio p(ondo) V pateram p(ondo) lib(rae) / ex voto / et bases II arg(enteas) p(ondo) V I(ibens) s(olvit)

CIL II²/7, 68. Libero Patri / Aug(usto) sacrum /in honore / pontificatus / L(ucius) Calpurnius / L(ucii) f(ilius) Gal(eria) Silvinus / Ilvir bis flamen / sacr(or)um pub(licorum) minicip(ii) Alb(ensis) Ur(gavonensis) / pontifex domus / Augustae / d(e) s(ua) p(ecunia) d(edit) d(edicavit)

FUERA DE CATÁLOGO (No votivas)

Colonia Patricia Corduba. Córdoba

CIL II²/7, 327. [---]lius Pagan[us] / [mag(ister) La]rum Aug(ustorum) h(ic) s(itus) e(st) s(it) t(ibi) t(erra) l(evis) / [---]ia Berulla / uxor / [et] liberta h(ic) s(ita) e(st)

Epora. (Montoro)

CIL II²/7, 147. [---] / sacerdoti Her[culis?] / Modia Rusticula /mater d(edit)

Sacili Martiale. Adamuz - El Carpio

CIL II²/7, 204. Ti(berio) Caesari divi Aug(usti) f(ilio) / Divi Iuli n(epoti) Aug(usto) pont(ifici) max(imo) / trib(unicia) pot(estate) XXIX co(n)s(uli) IV imp(eratori) VIII / L(ucius) Sempronius La[---?]cus / mag(ister) Larum August(or)um dedit