

Reflexiones sobre cultos indígenas y religión romana en el sur peninsular: Cuestiones metodológicas

CARLOS ESPEJO MURIEL
Universidad de Granada

SUMMARY

It is just a new point of view to best understand the study of the iberian and roman religion in the south of Spain.

1. RELIGIÓN Y EPIGRAFÍA

Tenemos registrados un variado número de inscripciones fundamentalmente pertenecientes al Imperio. En ellas aparecen las divinidades clásicas del panteón romano, junto a toda una serie de divinidades menores estrechamente ligadas al culto al emperador (victoria, *pietas*, etc...). Hay también una escasa presencia de divinidades indígenas, que ya han sido estudiadas y analizadas y sobre las que hoy en día se sigue argumentando (Endovelicus, Ataecina, etc...).

De todas estas inscripciones¹ si deseamos obtener unos resultados aparentemente satisfactorios, deberíamos de señalar según el porcentaje que nos han llegado, la mayor o menor importancia que tales divinidades

¹ Sobre religión y epigrafía hay muchos trabajos publicados, pues la mayoría de los autores que se han aproximado a este tema lo han hecho desde esta perspectiva; sirvan a

tuvieron entre la población de la Bética; de aquí, a su vez, podríamos, tras realizar un estudio prosopográfico, conocer si algunas de ellas estaban más arraigadas en ciertas capas sociales y no en otras. También podríamos hacer un mapa de distribución con el fin de conocer mejor dónde se agrupan estas inscripciones, con la finalidad de conocer el estatus jurídico del asentamiento, para posteriormente determinar nuestras conclusiones. Sin embargo, todo esto ya se ha hecho y por ello nosotros no vamos a entrar en todas estas cuestiones, aunque claramente a nosotros nos interesan los resultados que han expuesto aquellos que han estudiado este campo, mas que nada porque las dudas que surgen sobre estos tipos de análisis son altamente esclarecedoras. De este modo, conociendo como sabemos, la realidad de una serie de divinidades romanas, orientales, como de tradición indígenas (a la que debemos sumarle la problemática inherente de las conexiones de éstas con el sustrato fenicio, y la propia reelaboración a manos de los pueblos hispanos prerromanos) quizá deberíamos preguntarnos (como primer paso para conocer las características especiales —si las hubo— o concretas, de la organización religiosa) si realmente podemos aceptar el sincretismo religioso tal y como hasta ahora se ha defendido.

Cuando un pueblo es dominado militarmente por otro de fuerza o estrategia superior, podemos suponer que ciertos sectores (normalmente los más beneficiados con esta nueva situación) por necesidad ideológica (tal es la similitud que desean establecer estos grupos de poder con los nuevos regidores, que con el fin de mantener antiguos privilegios o incluso aumentarlos, estrechan sus lazos a nivel religioso adoptando nuevas divinidades que responden mucho mejor a sus necesidades) o por pura moda (dado los intereses en juego, no hay que descartar la figura de grupos de

modo de ejemplo los siguientes: Almagro Basch, M., “Aportación al estudio del culto de Hércules en España: cuatro inscripciones de Segobriga”, en *Homenaje a Sáenz de Buruaga*, Madrid 1982, 339-350; Delgado, J. A., “El culto a Júpiter, Juno y Minerva entre las élites béticas durante el alto Imperio Romano”, *Gerión* 11 (1993), 337-363; Knapp, R., “The Epigraphic evidence for native and roman religion in Iberia”, *VII Congreso Internacional de Epigrafía*, Atenas 1984, 219-230; Rodríguez Cortés, J., “Notas sobre la distribución geográfica de las inscripciones a las divinidades clásicas en la Bética”, *Studia Historica* 8 (1990), 121-148; Rodríguez Oliva, P., “Materiales arqueológicos y epigráficos para el estudio de los cultos domésticos en la España romana”, en *Actas del VII Congreso Español de Estudios Clásicos*, Madrid 1994, 5-40, y Vázquez-Hoys, A., “Algunos problemas de la epigrafía religiosa hispanorromana”, en *Religio Deorum*, Barcelona 1990, 461-469.

poder, que a nivel consciente, desearan mantener su hermanamiento con la nueva situación creada para lo cual se desharían de antiguas creencias para adoptar las nuevas, sin otro interés que ganar unos privilegios o ascender dentro de la élite urbana).

Junto a éstos tendríamos tres elementos más a tener en cuenta: el ejército, el pueblo llano, y el conjunto de siervos, libertos y extranjeros, que paulatinamente hicieron su aparición dentro de este nuevo contexto romanizador.

Del primero de ellos sabemos que tras formar parte del contingente de fuerzas auxiliares en el ejército romano, y en vicisitudes tan concretas donde el apego a la vida y al triunfo es ostensible; no es de extrañar que fuese un grupo abierto a nuevos cultos, y quizás el menos favorable a una religiosidad tradicional, puesto que al estar en contacto con distintos pueblos, distintas creencias, realidades distintas y en un ambiente en el que como hemos dicho, es decisiva la supervivencia y el triunfo². Así pues, progresivamente pudieron sentirse más cómodos con las divinidades tutelares del grueso del ejército en el que prestaban sus servicios y además, verse auténticamente concienciados por la realidad de su éxito, que tantas veces residía fundamentalmente en la buena organización o estrategia militar del general al mando. Con esto queremos decir que estas figuras de la *nobilitas* romana fueron las que reforzaron en una medida importante el acceso a nuevas divinidades a estos grupos, sin una necesaria vocación intervencionista.

De este modo, el grueso de la tropas hispanas, una vez que desembarcaban de nuevo en su tierra, con su correspondiente lote de distribución, continuaron rezando, otorgando plegarias, realizando sacrificios y adorando en suma, a aquellas divinidades que habían forjado la mayor parte de su vida.

El segundo grupo estaría formado por la totalidad del pueblo llano, independientemente de la labor que realizaran, con la salvedad, eso sí, del estatus libre del que gozaban. Esta población indígena, con sus cultos locales, abiertos o cerrados según la zona física en la que se encon-

² L. Sagredo y A. Jimenez en su trabajo “La religión practicada por los militares del Ejército Romano de Hispania durante el Alto Imperio Romano (ss. I-III)”, *Espacio, Tiempo y Forma* 9 (1996), 289-319; mantienen lo contrario, pero claro, está centrado exclusivamente en el Norte peninsular, de aquí que acierten a considerar que no fue el ejército el que introdujo en Hispania los cultos orientales, y sí en cambio, un gran número de divinidades indígenas.

traban dentro de la Península, y para nuestro caso concreto, uno de los más permeables; no tuvo motivos aparentes para dar un giro tan importante a sus vivencias. Ya conocemos que el fenómeno religioso en Roma es uno de los más abiertos (salvo excepción para unos determinados tipos de cultos: Dionysos y el Cristianismo) luego no podemos concebir, ni siquiera sería lógico atribuir, una experiencia impositiva (pues tenemos constancia de que tales actuaciones muy pocas veces consiguen los objetivos propuestos y sí todo lo contrario); además, Roma no se sintió nunca vulnerable a nuevos cultos por lo que una actuación de tal tipo en la Península no tendría mucho sentido.

O sea, que tras la conquista de Hispania por Augusto, el pueblo llano se encontraría con una mayor presencia de nuevos dioses, genios, espíritus, etc.. que ya conocían —según las zonas y los contactos que en ellas se iban estableciendo— pero que resultaban extraños a todos ellos.

Ante esta situación caben dos posibilidades: una, la propuesta sincrética y la otra, la autóctona. Veámoslas:

Una posible respuesta a las necesidades del momento pudo establecerse con un lenguaje nuevo dado que la situación había cambiado, luego pudiera parecer posible que algunos de estos hispanos, paulatina y gradualmente, incorporaran a sus cultos estas nuevas divinidades, pero sólo aquellas que por la proximidad de sus campos de acción tuvieran la posibilidad de ser incorporadas al acervo religioso de estos pueblos; incluso podría pensarse en un estado previo que sería el hasta ahora trazado, y un estado evolutivo de las creencias que desembocaría en el sincretismo propiamente dicho de divinidades romanas e indígenas (tal y como lo presentó Lambrino)³ que partiría del mayor esplendor, gloria y fasto con el que veían desarrollar las manifestaciones religiosas en suelo hispano, que a estas divinidades foráneas les dedicaban fundamentalmente los dos grupos hasta ahora analizados.

³ Lambrino, “Les cultes indigènes en Espagne sous Trajan et Hadrien”, en *Les Empereurs Romains d’Espagne*, París 1965. En él demostró que en el proceso de asimilación de divinidades indígenas a los dioses romanos se distinguen claramente tres fases: una primera, en la que aparecen juntos los nombres de ambas divinidades (dea Ataccina Turobrigenis Proserpina, Iuppiter Salutorius Eaeus, Cosus Mars...), una segunda, en la que el nombre de la divinidad indígena ha desaparecido ya, pero en su lugar aparece el vocablo *deus* (deus Mars, deus Mercurius...) que resulta inútil para designar una divinidad romana, pero nos permite deducir que tenemos ante nosotros una divinidad indígena; y una tercera, en la que la ósmosis se ha concluido y todo rastro de culto local ha desaparecido.

No olvidemos que el colorido de un ritual o la manifestación de un sentir colectivo percibido de manera ceremonial puede hacer «convertirse» a más de una personalidad de honda raigambre religiosa, puesto que son manifestaciones del campo de la emoción.

Pero también tenemos la siguiente opción o tesis autóctona. Con ella se resuelve un poco la escasa presencia que tenemos documentada de divinidades romanas en la Bética. Si esta tesis fuera cierta deberíamos aceptar que los cambios en la expresión religiosa —como la de los difuntos— son las más arduas labores de cambio en el proceso mental de un individuo o comunidad. Con esto queremos decir, que por mucha prestancia que se dieran las élites locales en subrayar su pertenencia al nuevo orden del Imperio; que por mayor o menor que fuera la realidad de estos cultos entre unos grupos de población y otros, o incluso por más vivas que fueran las catástrofes, o por muy potente que fuese en la realidad cotidiana la nueva actuación a partir de Augusto; todo ello no hizo mella en el sentimiento tradicional religioso de los habitantes de la Bética, quienes seguirían con sus cultos, sus santuarios locales, sus plegarias, etc... y que como veremos más adelante, al pertenecer al ámbito del mundo ibérico tras el filtro orientalizante, su voz se articula de manera diferente a la elaborada por la religión romana, y es por ello que no está ausente, sino que hay que saber distinguirla de entre el conjunto de manifestaciones de carácter religioso que aparecen en nuestro suelo.

Por último, tendríamos que conocer la realidad del tercer grupo al que hemos hecho referencia: esclavos, libertos y extranjeros. Aunque resulte artifciosa la caracterización de los mismos en un sólo grupo, los reunimos en función de dos realidades: las dimensiones de este trabajo y el carácter liminal del que disponían dentro de la sociedad.

Teniendo en cuenta que la población servil era reclutada fundamentalmente desde Sicilia para todo el Imperio, y cuya procedencia era muy variada (según las dimensiones de las provincias romanas); estas poblaciones no podían desembarazarse de sus creencias lógicamente, y aunque por supuesto no estaban exentas de sucumbir a nuevos sincretismos según las sorpresas que les deparara la vida, es lógico pensar que allí donde desarrollaron su fuerza de trabajo mantuvieron, o no, sus viejos cultos.

Si a esto le añadimos el grueso de libertos o extranjeros, la mayoría de ellos confinados a las artes liberales que tanta denostación producían en el alma reaccionaria de la *nobilitas* romana; tendremos que es un grupo con cierta homogeneidad que le viene dada por su mayor facilidad para los intercambios culturales y económicos con pueblos de muy diversa

índole. O sea, gente que por sus propias tribulaciones gozaría o no de una mente más amplia, de menos prejuicios a la hora de afrontar novedades; y sobretodo de una rica experiencia de vida, que al final es lo que determina la sensibilidad religiosa.

Así pues, tendríamos a esclavos, libertos o extranjeros en suelo bético, profundamente arraigados a sus costumbres y cultos ancestrales (puesto que les suponía el único motivo de orgullo basado en la diferencia, que le hacía afrontar con dignidad su vida diaria); como a este mismo conjunto de la población, abiertamente dispuestos a enriquecer su acervo ya de por sí multicultural con la incorporación de tantas nuevas divinidades o cultos locales como ellos consideraran necesarios tanto para su total fusión con las comunidades del lugar como para facilitar aún más sus relaciones laborales.

Según esto, cabría la posibilidad de mantener como hipotizó J. Alvar⁴, que los cultos orientales que encontramos en suelo bético, no podríamos hacerlos extensivos al total de la población, sino que siendo introducidos por este tercer grupo, pudo, poco a poco, o bien alimentarse de hispanos, o bien exclusivamente reducirse a cultos de carácter místico y reservado a sectores más privilegiados. Sin embargo, en relación con la presencia de divinidades orientales en la Península, debemos destacar que el auge de los cultos místicos a partir del siglo III a.C. en el ámbito oriental del Mediterráneo (por unas causas y razones concretas en las que no nos vamos a detener), nos hacen pensar en la posibilidad de una mayor aceptación y por lo tanto de una extensiva permeabilidad de estos cultos entre amplias capas sociales urbanas de la Bética, pues dada la exclusiva organización de culto, las nuevas necesidades creadas a partir de la Pax Augustea, o incluso la finalidad (si se nos permite la expresión) del ceremonial de culto romano (no olvidemos que los misterios además de una larga duración festiva incluían unos preparativos en comunidad, asociacionismo que por otra parte resultaba tan vital para los habitantes del Imperio desclasados de auténticas manifestaciones colectivas —como no fueran los días asignados al circo o al anfiteatro—, jun-

⁴ Alvar Ezquerro, J., “Las mujeres y los misterios en Hispania”, *Actas de las V Jornadas de Investigación Interdisciplinaria: la mujer en el mundo antiguo*, Madrid 1986, 245-257; “Los cultos místicos en la Bética”, *Actas del I Coloquio de Historia Antigua de Andalucía*, Córdoba 1983, 225-236; y Ortiz Ayala, C., “El culto a Cibele en la Hispania Romana”, *I Congreso Peninsular de Historia Antigua*, Santiago de Compostela 1988, 445-454.

to a una recuperación del individuo como sujeto activo aunque sometido a las fuerzas sobrenaturales) hizo que estas actividades religiosas gozaran de amplia aceptación y popularidad en el Imperio.

Continuando con el análisis epigráfico observamos la presencia de una serie de recintos sagrados vinculados a las divinidades y de los cuales no se han encontrado restos, éstos serían, por divinidades, los siguientes:

- * JÚPITER, un templo en Malaca, una capilla y un recinto tetrástilo en Nescania.
- * APOLO, un templo en Huelva y uno dudoso en Hispalis.
- * MINERVA, un templo en Corduba.
- * DIANA, un templo en Huelva.
- * JANO, un templo en Jaén.
- * PIEDAD AUGUSTEA, un templo en Regina.
- * TVTELA, un templo en Corduba.
- * VICTORIA AUGUSTA, un templo en Hispalis.
- * GENIO COL(ONORUM) ET COLONIA PATRICIA, un templo en Corduba.
- * MAGNA MATER DEVM, un taurobolium en Corduba.

En cuanto a altares, anotamos seis en honor de Júpiter repartidos por las ciudades de Ossigi, Iliturgi, Corduba, Solia, Mirobriga y Azuaga (Badajoz). Tres en honor de Silvano, tanto en Isturgi, Obulco como Corduba; uno al genio del municipio marcial en Pedro Abad (Córdoba), otro al genio de la colonia Oppidum Adamuz, uno más a Fons en Corduba, dos a la salud del emperador en esta misma ciudad, uno a los Lares en Mirobriga y otra a los lares Augustales en Iulipa, así como uno a las Fatae Augustales y a la Nutrix Augusta en Corduba, además de una gran representación de altares a DMS repartidos por toda la Bética.

La primera conclusión que podemos extraer al respecto es que no existe correlación entre la epigrafía y los templos o altares localizados; como tampoco la hay entre el número de divinidades y el número de templos. Para resolver este dilema creemos necesario reconocer dos posibles causas. Una estaría íntimamente ligada a la destrucción tanto posterior en el tiempo y su reutilización como cantera para otras posibles construcciones; como a catástrofes naturales (no son raros los ejemplos entre las

fuentes, de templos o edificios públicos que se dotan de ayudas económicas para su restauración tras un incendio, un seísmo o alguna otra catástrofe). Y la siguiente podía deberse a que a lo mejor ni siquiera llegaron a construirse, cosa del todo ilógica, pues como bien sabemos, la dedicatoria del templo se realizaba en último lugar y a menos que hayamos encontrado la inscripción en el taller donde se elaborara, no hay mas remedio que pensar que su localización quedaría próxima al lugar del hallazgo; aún así cabe una tercera posible interpretación que matiza en cierto modo esta segunda causa analizada: visto que manejamos inscripciones indirectas, queremos decir, que hacen referencia algunas de ellas a templos o recintos sagrados que no son el sujeto principal de la inscripción como tal, cabría entonces la posibilidad de plantearse la incerteza de su existencia; aunque claro está, no serían tan numerosos los templos o lugares sagrados edificados como para dar lugar a confusión en el realizador del epígrafe.

De esta forma y desbancada la segunda posible causa, tenemos que contentarnos con la primera y seguir imaginándonos el intramundo de la religiosidad en la Bética para conocer con más detalle su situación real.

Hay una poderosa característica que llama la atención: la ausencia de alusiones a los capitolios. Tradicionalmente se ha esgrimido la existencia de éstos en las colonias de Urso, Hispalis, Italica y en los municipios de Baelo e Iliberris. Sin embargo, Bendala tiró por tierra las tesis que sustentaban esta aseveración, cuando expuso que ni la maltrecha inscripción que nos ha llegado ni ninguno de los restos arqueológicos junto a la calle del aire pueden corresponder al supuesto capitolio de Hispalis. De Urso dijo que ni el texto de la ley colonial lo mencionaba expresamente ni hay otras pruebas que lo acrediten, y de Baelo, sospechaba del hecho inusual de la configuración del mismo no en un templo de cellas sino como bien sabemos hoy, en tres templos distintos con el agravante que el del centro (aquel que se suponía en honor de Júpiter) es más estrecho que los otros dos —pese a tener un posible paralelo con el capitolio de Sufetula en Túnez—. Sin olvidar que cronológicamente no son coetáneos. Si a ello le sumamos que la conexión también tradicionalmente establecida, entre el rango de las ciudades del Imperio y las posesiones de capitolios, la cuestión se complica aún más: Bendala sugirió que si bien en un principio fueron sólo las colonias las autorizadas a disponer de capitolios (al menos hasta el siglo II), con el tiempo, al irse perdiendo las diferencias jurídicas entre las ciudades por efecto de la consolidación del Imperio y la romanización, la posibilidad de disponer de capitolio se fue exten-

diendo a los municipios e incluso a las ciudades peregrinas (de aquí, por ejemplo en Bolonia, que los templos fueran construidos antes de que consiguiera el estatuto de colonia por Claudio).

No estamos del todo seguros que el senado romano arbitrara tan libremente sobre una cuestión tan ardua como era el reconocimiento jurídico del estatuto de las ciudades, pero no encontrando otro argumento mejor, demos por válida la tesis de Bendala y prosigamos.

De Itálica dice que se confundieron los restos de las termas con un posible capitolio, pero que él, tras las excavaciones en la calle Trajano de Santiponce, sí cree haber encontrado los restos del posible capitolio⁵ (se trataba de una construcción, parcialmente excavada, conformada en lo esencial por dos estancias adosadas de desigual anchura —4,85 m. y 2,50 m.— y 8,80 m. de profundidad, abiertas hacia el este, pudiendo corresponder a las cellas central y derecha de un templo de triple cella. De la tercera, la de la izquierda, sólo se pudo documentar el comienzo del muro de fondo, mientras el resto quedaba oculto por una casa vecina. Los muros de un metro de espesor, estaban levantados sobre zócalo de tres hiladas de piedras trabadas con barro, regularizado en su parte superior con ayuda de numerosas lajas de piedra, sobre el que se levantaban paredes de adobes cuidadosamente dispuestos, que sólo se conservaban parcialmente sobre el muro meridional de la estancia mayor debido al arrasamiento general de la edificación. Las paredes fueron enlucidas con arcilla y pintadas con cal. La pavimentación de la estancia de la derecha consistía en una capa de tierra y abundante cal de 10 cms de espesor, muy regular y encalada; el de la central se resolvió con tierra apisonada y pintada de cal. El edificio, que debió cubrirse con tejado a dos aguas, de madera y fibras vegetales, sufrió un incendio, tras el que se rehizo la pavimentación, apisonado y encalado de restos calcinados, y se procedió a reenlucir y pintar las paredes) datable entre finales del siglo III y comienzos del II a. C.⁶ Ahora bien, volvemos a tropezarnos con la problemática del estatuto jurídico del asentamiento, pues Ita-

⁵ Bendala Galán, M., “Excavaciones en el cerro de los Palacios”, *Itálica (Santiponce, Sevilla)*, Excavaciones arqueológicas en España 121, Madrid 1982, 29-74, y Bendala Galán, M., “Capitolia Hispaniarum”, *Anas* 2-3 (1989-1990), 11-36. Una opinión totalmente contraria la podemos ver en Pena, M. J., Apuntes y observaciones sobre las primeras fundaciones romanas en Hispania, *Estudios de la Antigüedad* 1 (1984), 47-85.

⁶ Keay, S. J., “La religión en la Hispania romana”, en *Hispania romana*, Barcelona 1992, 155-181, cree que fue el primer templo de Hispania construido.

lica fue la primera de las colonias romanas en lograr dicho honor (205 a. C.), a lo que además hay que añadirle la problemática del propio desarrollo urbano de la ciudad que aún hoy sigue aportando puntos de vista diferentes.

De Iliberris el único testimonio que tenemos es la mención contenida en el canon LIX del Concilio celebrado en esa ciudad en los años 300/302; pero que el capitolio que aparece allí reflejado designe precisamente a éste y no a cualquier otro templo pagano, no está nada claro.

En cuanto a Carteia (primera colonia latina segura de Hispania y de fuera de la península itálica, fundada por decreto del Senado en el 171 a. C.), en 1965 D. E. Woods, F. Collantes de Terán y C. Fernández Chicharro excavaron el cortijo de El Rocardillo y descubrieron una pequeña parte del templo, fundamentalmente la cara exterior del muro norte. El muro, de grandes sillares (0,77 x 0,27 x 0,50 m.) rematado por una cornisa o moldura de cima reversa, se tuvo entonces por el podio de un edificio público. Posteriormente, se completó dicha excavación con dos campañas más en 1966 y 1967 en las que se consideró como un templo augusteo o incluso un gran edificio municipal con restos de estucado por la cara exterior del podio y de frescos con temas florales en las paredes del interior, que tras su destrucción por los vándalos, se convirtió en necrópolis. Sin embargo, fue Presedo quien a raíz de unas excavaciones por él realizadas, sugirió la idea de un posible capitolio: el templo era prácticamente cuadrado (unos 15,5 m. de ancho y algo más de 18 m. de largo) con muros de gran espesor (mas de 1,5 m.) sobre todo los perimetrales y dividido internamente en un ambiente central más ancho y cerrado, que no alcanza toda la longitud del templo, flanqueado por dos más estrechos; configurándose así una planta como de templo de triple cella, mas ancha la central, o de cella única con dos *alae* o pasillos laterales que son disimétricas, más ancha la izquierda que la derecha, y bastante estrechas, particularmente la segunda.

O sea, si analizamos fríamente la documentación que conocemos podemos ver que no existen pruebas seguras para ninguno de los casos esgrimidos, y que lo que sí es seguro, en cambio, es que alguno de los testimonios para deducir la existencia de *capitolia* no son válidos. En realidad, no disponemos ni de documentación epigráfica que haga directa alusión a la existencia de un *capitolium* o un *templum capitolii*, ni de restos arquitectónicos que garanticen por su estructura que el templo al que corresponden sea un capitolio. Por lo que una vez vistos los casos que disponemos, mas bien parecen dirigirse, como ya dijera Benda-

la, hacia la existencia de templos arcaicos de triple cella motivados por la pronta incorporación de Hispania a los dominios del Imperio.

Aparte de la existencia o no de los *capitolia* existen una serie de datos que no han sido corroborados por la arqueología y que sin embargo algunos autores se empeñan en reflejar con todo lujo de detalles, son aquellos que o bien parten de las fuentes literarias o bien de elucubraciones no del todo fundamentadas. Los tenemos recogidos en tres grandes apartados: uno concentrado en torno al famoso templo de Hércules gaditano y su oráculo, otro relacionado con los posibles templos de Corduba, y por último, el conjunto restante de posibles templos o santuarios.

El gran templo de Hércules Gaditanus se situaría en la isla de Sancti-petri, siendo uno de los santuarios hercúleos más importantes del mundo antiguo. Ante su fachada se levantaban dos grandes columnas de oro y plata, y en el interior habría un gran altar de piedra en honor del griego Heraklés y dos altares de bronce, uno dedicado a Melkaart y el otro a su compañero Reshef (pues sabemos por las fuentes que este Herakleion gaditano carecía de imagen de culto)⁷. El templo hacía las funciones de oráculo⁸ y lo consultaba un gran número de habitantes, entre los que figuraron Aníbal y Julio César. Estaban a su cargo una casta de sacerdotes célibes con la cabeza rapada, que excluía a las mujeres y a los extranjeros de los ritos sagrados, como la quema anual de una imagen de Hércules-Melkaart⁹.

Corduba, según Stylow, en época republicana tendría uno o varios templos, aunque no tengamos testimonios ni arqueológicos ni literarios para mantenerlo, aun así y tras realizar una digna aclaración que luego no parece seguir¹⁰, propone la existencia de un templo en el Foro provincial

⁷ Sil. It., 3. 30-31; Filostr., V; Apol. 5. 5.

⁸ Blázquez, J. M., *Diccionario de las religiones prerromanas*, Madrid 1975, p. 135 menciona la existencia de dos oráculos, uno de Menesteo (Strab., II. 1. 9), posible héroe bárbaro o fenicio, y otro consagrado a la Venus Marina en Gades, junto a su templo (y no necesariamente vinculado al de Hércules).

⁹ Una opinión totalmente contraria a esta asimilación la podemos ver en M. Oria Segura, "La ciudad como marco de desarrollo de la religiosidad romana: el caso de Hércules en Hispania", *Actas XIV Congreso Internacional de Arqueología Clásica*, 2, Tarragona 1994, 318-319.

¹⁰ Stylow, A. U., "Apuntes sobre el urbanismo de la Corduba romana", *Stadt- und Ideologie...* p. 270 dice: «Son de relegar al reino de la fantasía los muchos templos que, desde hace siglos, se han querido identificar en el suelo de Corduba, dedicados a Apolo, Ceres, Cibele, los Dii Manes y Vesta, por no hablar del ya notorio templo de Ianus Augustus, que estaría debajo de la Mezquita».

a partir de las dimensiones gigantescas del capitel encontrado, y no sólo eso, sino que además, indica que sería lógico pensar que estuviera dedicado al culto imperial de la provincia (*sic*)¹¹.

Y por último, otros casos serían el santuario a una diosa infernal situado en la colina junto al mar sobre la cual se asienta hoy el monasterio de la Rábida (Huelva), un templo en un cabo de la boca norte del río Bétis, un santuario de Hera en el Estrecho de Gibraltar, un templo de Asarté en el Cerro del Carambolo, un santuario de Tanit en el *caput aquae* del acueducto de Itálica, o un prado a Diana (el prado de la luna) situado en el valle que se extiende entre las laderas de Paterna y Escacena¹².

¿Qué conclusiones obtenemos a partir de estos nuevos datos? En primer lugar, la escasa base científica de la que disponemos para poder aceptarlos, puesto que se deben a posibles interpretaciones de los textos que ni siquiera pueden ser corroborados, todo lo más o nos dejamos guiar por las fuentes escritas o no damos crédito a sus resultados. En segundo lugar, esta disponibilidad a suponer posibles templos, santuarios, oráculos en el sur peninsular, de honda raigambre religiosa y de clara perduración en el tiempo, creemos que debería empezarse a denostar con prudencia, pues visto que aparte de esa información no disponemos de otra, hasta que no aparezcan los datos suficientes como para poder contrarrestarlos, podemos dejarlos siempre en el territorio de la ilusión; teniendo muy claro que nada o casi nada aportan realmente al conocimiento de los espacios religiosos del mediodía peninsular.

2. RELIGIÓN E ICONOGRAFÍA

Otro aspecto que debemos considerar es la problemática de la iconografía. Según ésta el mosaico de divinidades presente en la Bética no sólo es riquísimo sino complicadísimo. Riquísimo porque tenemos registrados dioses mayores y menores, genios, espíritus, etc... en relieves, monedas, esculturas, mosaicos, etc... y complicadísimo puesto que a par-

¹¹ Stylow, A. U., *op. cit.*, p. 271.

¹² Blázquez, J. M., "Urbanismo y religión en Itálica (Bética, Hispania)", en *Religione e Città nel mondo antico*, Roma 1984, 233-264, y Canto, A., "El acueducto romano de Itálica", *MM* 20 (1979), 283 y ss., y Pastor Muñoz, M., "El influjo religioso griego en la Península Ibérica", en *La religión en el Mundo Griego* (M. Morfakidis y M. Alganza eds.), Granada 1997, 45-74.

tir de aquí debemos seguir preguntándonos cual era el marco real en el que se circunscribían estas manifestaciones religiosas. Quiere esto decir que si a partir de estos datos podemos obtener unas conclusiones claras que nos ayuden a comprender el fenómeno religioso en la Bética, o por el contrario lo que hacen es desviarnos aún más del complicado camino que ello supone.

Según los datos de los que disponemos¹³, el panorama sería aproximadamente el siguiente: encontramos aras a las Virtudes Imperiales representadas en las monedas halladas en Italica, mosaicos fundamentalmente centrados en las figuras de Dionisos-*liber pater*-Baco, terracotas de Ptonia Theron en Italica y de Attis en Córdoba, bronce con representaciones de Succellus y Tutela en Antequera, y Astarte en Cástulo. Imágenes de Ataecina e Isis en fragmentos de terra sigillata procedentes de Cástulo, así como lucernas ilustradas con los dioses Serapis e Isis procedentes de Sevilla; relieves en los que distinguimos a Mitra y Hércules en Italica (más un ara), el culto al ciervo en Córdoba y Jerez de la Frontera; a Despotas Hippon en Mogán (Jaén), una diosa infernal en Galera (Granada) y Mulva (Sevilla), Endovelico, Vestio Alonico en Riotinto (Huelva), o Cibele en Jaén. Y estatuas o figurillas de Hermes, Dionisos, Venus y Diana en Italica; Astarte en Hispalis, Granada y Cástulo; Artemis en Santiago de la Espada (Jaén); Tanit, Matres Aufaniae en Carmona y Porcuna; Metroaca procedente de Málaga y Jaén; Poecosuosuc(i)duo en Úbeda; busto de Atis en Córdoba y otro de Cibele en Itálica, Isis y Horus en Hispalis, dos cabezas de Isis (una de Ilipa Magna y otra de Corduba), dos mitras tauróctonos en Córdoba, un genio también de Corduba y una posible estatua de Marte, ciervos, toros, leones...¹⁴

¹³ Tenemos que mencionar que como ya dijimos al principio de este trabajo, lo que hoy ofrecemos al lector es una primera aproximación y que por lo tanto aún nos falta mucho por investigar, un ejemplo de ello es precisamente la ausencia en esta primera realización de un estudio en profundidad de los mosaicos de divinidades en suelo bético.

¹⁴ Blázquez, J. M., *op. cit.* (1984), Blázquez, J. M., *op. cit.* (religiones), 32 y ss., Blázquez, J. y García-Gelabert, M. P., "Nuevas aportaciones a las religiones primitivas de Hispania", *Espacio, Tiempo y Forma* 2 (1988), 153-183, Alvar, J., *op. cit.* (1993), 225-236; Ortiz Ayala, C., *op. cit.* (1988), 441-454; Vázquez-Hoys, A., *op. cit.* (1990), 461-469; Vázquez-Hoys, A. y Del Hoyo Calleja, J., "Pervivencia del sustrato prerromano en el proceso romanizador de Hispania (el caso religioso)", *Espacio, Tiempo y Forma* II. 8 (1995), 371-382; Pena, M. J., "El culto a Tutela en Hispania", *Memorias de Historia Antigua* 5 (1981),

Si nos preguntáramos, como obligación es debida, porqué recurrieron a estos motivos, creemos que se debió a la unión de distintos factores tales como por ejemplo el valor apotropaico que les caracteriza, el interés religioso que despiertan, el gusto meramente ornamental (con el consiguiente valor metafórico del lenguaje) o por evergetismo. Con el primer factor nos referimos al uso de divinidades no en tanto a lo que representan sino en cuanto a lo que son capaces de hacer, por el poder que tienen y ostentan (de este modo el hecho de que aparezcan una serie de divinidades olímpicas en la decoración de un teatro, como es el caso de Italica, no debería llevarnos a pensar en la religiosidad tan profunda de los habitantes de dicha colonia, sino en un repertorio adecuado en consonancia con las obras que allí se representan y que tan guiadas están por los dioses, dueños y señores de los aconteceres humanos, por no mencionar la posible ligazón de ciertas divinidades que han sido elegidas para ornar tal edificio y que precisamente pueden considerarse las más conectadas con el culto al emperador —aunque de esto también hablaremos más adelante cuando observemos detenidamente las relaciones que existen entre los espacios sagrados y los lúdicos en el contexto del culto imperial—). Con el segundo nos referimos a la motivación esencialmente religiosa que impulsa al individuo o a la comunidad a necesitar una imagen y no otra, en estrecha ligazón con la función para la cual va a ser designada (la decoración de un altar, casa privada, templo, etc...). El tercer factor se desenvuelve muy bien por ejemplo, en el caso de los mosaicos donde podemos descubrir que como señaló Vázquez-Hoys¹⁵, el tema fundamental al que se recurre es el de Dionisos-*liber Pater*-Baco a pesar de su nula presencia en el resto del territorio bético en cuando a otras manifestaciones religiosas se refiere (llámense inscripciones epigráficas, datos arqueológicos, etc...). Esto no quiere decir sino que a veces el universo romano decide optar por una serie de perso-

73-88; Vázquez Hoys, A., “La religión romana en la Bética y el sustrato prerromano”, en *Actas del I Coloquio de Historia de Andalucía*, Córdoba 1993, 189-197. Belén, M. y Escacena, J. L., “Interacción cultural fenicios-indígenas en el Bajo Guadalquivir”, *Kolaios* 4. 1 (1995), en las páginas 86-87 refieren que en cuanto a Saltillo, se trataría de una comunidad oriental afincada en Carnoma y no pues, el resultado de una aculturación de los indígenas tan profunda que borrara en el terreno religioso prácticamente todas las huellas del sustrato local, lo que además se vería dificultado por el desconocimiento de la lengua colonial.

¹⁵ Vázquez-Hoys, A. M., *op. cit.* (1993), 189-197.

najes y situaciones que desentendiéndose del motivo religioso expreso que las mueve, son requeridas como elementos básicamente ornamentales en consonancia con el matiz o cariz que se le quiera dar a la habitación en la que se asentaran esas imágenes, y para lo cual no necesariamente hay que buscar o concretar un interés religioso o cultural, que por otro lado, distaría mucho de la realidad. Y por último, el cuarto factor: la labor evergética, de ella debemos ante todo reconocerla como móvil lo suficientemente interesante e importante como para quedar incluido como un posible factor determinante, puesto que gracias a ella, el aspecto religioso queda relegado a un segundo lugar (o puede quedar relegado a un segundo lugar) enmascarado por las necesidades de triunfo y apogeo social de ciertas élites urbanas que refugiándose en representaciones que contienen en sí un lenguaje universal, o que simplemente, son más requeridas en determinados momentos según las manifestaciones populares o particulares. Por lo que este factor hace que podamos obtener una serie de conclusiones del hecho en sí, de optar por una u otra divinidad en cuanto a niveles sociológicos de investigación, pero aporta realmente escasos datos sobre la ciencia de las religiones en el mundo antiguo.

Así pues, la pregunta queda suspendida en el aire: ¿existe una manifestación de fe detrás de estas representaciones iconográficas? O también, ¿a partir de qué presupuestos debemos trabajar para poder distinguir un uso religioso de estas manifestaciones plásticas de uno completamente profano o interesado?

La primera idea que debemos tener clara es que su sola presencia no es sinónimo de culto. Para ello baste sólo detenerse un momento a pensar los diferentes motivos que podemos encontrar en el mundo romano para que una persona done una estatua, un ara, un relieve o elabore en el reverso de una moneda la imagen de una *res sacra*, sin tener que estar pensando en que tal situación implicó definitivamente un testimonio de actividad de culto en la zona.

La segunda idea la hemos tomado del profesor Bermejo¹⁶ quien afirma, sin lugar a dudas, que la iconografía posee únicamente un valor muy limitado al ser utilizada como fuente para el estudio de la difusión de los cultos, y los mitos con ellos relacionados, sobre todo cuando tal

¹⁶ Bermejo Barrera, J., *Mitología y mitos de la Hispania prerromana I*, Madrid 1994, p. 39.

difusión supone el traspaso de una imagen de una cultura a otra diferente a ella.

La tercera idea subrayaría el lugar en el que se encuentra. No es lo mismo encontrar una imagen o cualquier demostración plástica de posible referencia cultural en un edificio que por sus características bien pudiera ser un templo, una capilla o un santuario, que encontrarla en cualquier otro recinto o espacio al aire libre, del que las conclusiones que pudiéramos obtener tendrían que verse matizadas por el estudio de muchas variantes posibles (recordemos los cuatro factores antes mencionados).

Íntimamente ligado con el punto anterior tendríamos este siguiente que rige en función de su número o tipología; que aunque no es determinante para el estudio de las religiones, si puede servirnos para una primera orientación, así como para elaborar tablas que nos proporcionen estadísticas sobre posibles alternativas, tratando de obtener una imagen lo mas completa posible del fenómeno.

La cuarta idea, aunque compleja y todavía muy en territorio virginal por lo que se refiere a la península Ibérica, consistiría en tratar de controlar la localización de las manifestaciones plásticas producidas, si es que alguna se produce, pues gracias a ellas podríamos captar mucho mejor la intensidad de la realidad religiosa que motivó su elaboración. Así, a partir de repertorios originales, la elaboración propia de la que hablaba Bermejo, sería la que nos diera la clave interpretativa. Lo que ocurre es que para ello aun necesitamos conocer mucho mejor y en mayor profundidad el campo ideológico y representativo del mundo ibérico; o por lo menos, el sustrato indígena de toda realidad urbana de la Bética.

La quinta idea reúne en sí dos variantes, pues se trata de intentar conocer si la elaboración de la pieza se ha realizado en talleres locales o foráneos, así como si los ejecutores de la misma han sido artesanos autóctonos o extranjeros. Lógicamente muchos de estos datos no podremos conocerlos si no es a través de un exhaustivo estudio de repertorios, cronologías, técnicas, usos, mezclas, materiales, etc... pero si lográramos aproximarnos a ellos creemos que podríamos diferenciar de una forma mas clara la intencionalidad religiosa de los actos, cuyas muestras son las que nos llegan. Piénsese por un momento en lo diáfano que pudiera llegar a resultarnos si supiéramos que un noble hispano, haciéndose eco del triunfo popular cada vez mayor de los cultos orientales entre las capas urbanas de la Bética, encargara una imagen de Attis a un taller regentado por extranjeros. El artista tallaría esa imagen lo mejor que pudiera según

sus conocimientos, pero podría encontrarse con la sorpresa de que a la hora de entregársela a quien le realizó el pedido, éste se la devolviera excusándose porque esa no era realmente Attis (pues la imagen que de ella tiene es, digamos, un híbrido resultante de alguna otra divinidad local) y por lo tanto tendría que rehacerla según esos nuevos cánones (para el extranjero, que no para el noble hispano). Ambas imágenes podían ser extraídas a lo largo de una excavación y nosotros podríamos apresuradamente señalar que tenemos dos imágenes distintas de dos divinidades en vez de acertadamente concluir que lo que tenemos es dos imágenes de una misma divinidad con tradiciones artísticas y religiosas distintas.

Junto a esto deberíamos señalar además, como ya dijo P. León¹⁷, que las ciudades de la Bética no se monumentalizan hasta mediados del siglo I a. C. La ornamentación escultórica más antigua atestiguada, hoy por hoy, en la Bética, remonta a estas fechas y se define en virtud de su procedencia como plástica iberorromana y expresa el impacto de la romanización entre los talleres locales. Las pruebas más convincentes proceden de los relieves mencionados de Osuna, la antigua *Urso Colonia Iulia Genetiva*. Aun así, en las antiguas ciudades turdetanas se había alcanzado ya un nivel de desarrollo notable como se deduce de los comentarios de las fuentes literarias y arqueológicas.

Desde mediados del siglo II se rastrea una primera fase de monumentalización destinada a cubrir las exigencias mínimas e indispensables para el desarrollo de las actividades y funciones propiamente romanas. Aunque tendremos que esperar a los tiempos de César y Augusto para contemplar un auténtico desarrollo y madurez de la escultura romana propiamente dicha, cuando la atmósfera para ello sea propicia, gracias a la nueva mentalidad propagada.

3. CULTOS INDÍGENAS

¿Existieron realmente divinidades indígenas en el sur peninsular? Creemos que es muy difícil responder negativamente a esta pregunta, pues hasta la fecha no conocemos ningún pueblo de la antigüedad que fuera ateo. Sin embargo, la escasísima presencia de restos en suelo bético

¹⁷ León, P., "Ornamentación escultórica y monumentalización en las ciudades de la Bética", *Stadtbild und Ideologie*, München 1990, 367-380.

co nos hace pensar sino lo contrario, sí argumentar que el panorama tuvo su especial configuración.

Si tenemos en cuenta que el resto de pueblos que poblaron la Península sí tuvieron y dejaron constancia al menos, de los nombres de sus divinidades; debemos saber que aquellos teónimos que nos han llegado, aunque tan escasos, son lógicamente una prueba de la organización religiosa del mundo indígena. Pero, entonces, cabe preguntarse qué pasó en el sur peninsular para que aparentemente desaparecieran o hayamos perdido su información.

Ya en la introducción hemos hablado y analizado el fenómeno sincrético, luego no es éste el camino más adecuado para resolverlo (pese a que las tesis de Lambrino nos resulten acertadas); por lo tanto trataremos de dilucidar qué ocurrió con la religión indígena en esta franja de el mediodía peninsular.

Siguiendo los datos epigráficos, apenas nos aparece una pequeña relación de teónimos, a los que podemos sumar las tradicionales descripciones o comentarios que las fuentes escritas nos han dejado de divinidades indígenas como el crepúsculo de Sanlúcar de Barrameda¹⁸ o la Luna de Málaga. Junto a éstos tenemos también una serie de posible divinidades según las interpretaciones (a veces sobre sólo fragmentos) que han realizado los especialistas; así habría que añadir a esta lista dioses como un posible Marte¹⁹, Neto o Silvanus²⁰.

En el terreno iconográfico constatamos una realidad: no hay restos de divinidades indígenas, aunque existen algunos relieves o figurillas que se han interpretado como tales (incluso hay un amplio trabajo por hacer en

¹⁸ Tovar, A., "Papeletas de Geografía turdetana", en *Homenaje al profesor Cayetano de Mergelina*, Murcia 1961-1962, 813-819, y Corzo Sánchez, R., "Piezas etruscas del santuario de la Algaida (Sanlúcar de Barrameda, Cádiz)", en *La presencia de material etrusco en la Península Ibérica*, Barcelona 1991, 399-411.

¹⁹ Blázquez, J. M. y García-Gelabert, M. P., *op. cit.* (1988), 153-183; González, J., "Divinidades prerromanas en Andalucía", en *Religio Deorum*, Barcelona 1990, p. 280, y Blázquez, J. M., "Religiones indígenas en la Hispania Romana", *Gerión* 14 (1966), 333-362.

²⁰ Pastor Muñoz, M., "El culto al dios Silvano en Hispania, ¿innovación o sincretismo?", *Memorias de Historia Antigua* 5 (1981), 103-114. No mencionamos la diosa turbrigense, Ataaccina, pues las últimas investigaciones han rechazado los datos obtenidos en suelo andaluz, como representativos de su culto, *vid.* Abascal Palazón, J. M., "Las inscripciones latinas de Santa Lucía del Trampal (Alcuéscar, Cáceres) y el culto de Ataaccina en Hispania", *Aespa* 68 (1995), 31-105.

uno de los mas apasionantes temas con ellas relacionado, como es el desciframiento de la mitología ibérica a raíz de los héroes fundadores)²¹. Por lo que, el panorama es aparentemente desolador. Sin embargo, su existencia es innegable, si bien lo más difícil sea intentar concluir qué sucedió entonces.

Existe una gama de posibilidades que creemos son las que nos pueden ayudar a la hora de conseguir hacernos con una imagen lo más cercana posible a la realidad del fenómeno religioso indígena; por ello hipotizamos que una posible razón a este silencio se deba a que los restos con los que hoy contamos hacen referencia expresa a un período de tiempo muy cercano al nuestro, en el que la población habría ya sufrido una honda romanización, y por lo tanto, los antiguos cultos locales sólo eran un eco, aunque siguieran siendo útiles y necesarios, pero quizás transformados en su aspecto externo, o incluso de culto, por las nuevas realidades del Imperio. Así se explicarían los errores ortográficos a la hora de escribir los teónimos con los que ya no estarían familiarizados, o una mayor presencia de inscripciones latinas, romanizadas plenamente, que vendrían a ocupar el espacio físico y religioso de los fieles que a esas divinidades se dirigían, y que claramente, se superponían a las caducas, escritas con rasgos mucho más arcaizantes y en mayor número.

Contraria a esta opinión tendríamos la caracterización de la religión ibérica como una religión en la que no hubo necesidad de tales manifestaciones a la hora de establecer la comunicación con las divinidades. Osea, la religión indígena no sintió la necesidad (pues no estaba organizada según esos parámetros) de realizar ofrendas de imágenes, altares o inscripciones; sino que el carácter naturalista de la misma hizo que el fiel sintiera la presencia de estas fuerzas divinas en la totalidad de la naturaleza, y por lo tanto era en ella donde se refugiaba para sus contactos sagrados (datos que avalan esta interpretación los tendríamos en el rico panorama que nos ha llegado de cultos a ciertos animales, bosques, aguas²², fuentes, etc...). Si este carácter fuera el prototipo del sustrato religioso indígena, entenderíamos mucho mejor la despreocupación por representar

²¹ Destacamos, no obstante, los memorables esfuerzos de Bermejo y su equipo.

²² Oro Fernández, E., "Balnearios y deidades relacionadas con las agua medicinales en la Andalucía romana", en *Actas I Coloquio de Historia Antigua de Andalucía*, Córdoba 1993, 213-223 y García Fernández-Albalat, B., "Las llamadas divinidades de las aguas", en Bermejo Barrera, J., *Mitología y mitos de la Hispania prerromana 2*, Madrid 1986, 141-192, entre otros.

gráficamente a sus dioses (y por lo tanto, su ausencia entre nuestros restos), como la de no realizar ofrendas en las que apareciese el nombre de la divinidad (de hecho, en los grandes santuarios ibéricos no encontramos ni una sola inscripción del dios al que se realiza la ofrenda).

También podríamos argumentar la escasez de restos debido a la destrucción selectiva o paulatina de ellos (sin incluir en ella el uso de materiales perecederos), motivo que sin duda pudo ocurrir, pero tendríamos que encontrar entonces una respuesta mucho más compleja a un fenómeno de tal envergadura, pues si hablamos de una destrucción sistemática de la cual las fuentes romanas o griegas no dicen absolutamente nada, rayamos el absurdo.

Así pues, la realidad de lo que ocurrió creemos encontrarla, como expuso Mangas²³, en la coexistencia de dos espacios sagrados cotidianos: los *sacra privata* y los *sacra publica*.

En la Bética tendríamos, pues, un panteón público más o menos numeroso, dependiendo como hemos dicho de los factores que en ella actuaran; atendidos por sacerdotes de la ciudad; junto a otros dioses venerados de forma privada en el ámbito de las gentes y de las familias. Al ser distintos los espacios (que no por ello, incomunicados entre sí) y sus manifestaciones, como sus campos de acción y referencias; pudieron convivir a lo largo de toda la presencia romana en Hispania, y ello hizo que tanto en uno como en otro campo los conocimientos que nos han llegado hayan sido tan parcos.

CONCLUSIONES

- Hay que seguir reflexionando detenidamente a partir de los escasos datos que nos van apareciendo, bien a nivel epigráfico, arqueológico, iconográfico o numismático y no dejarse arrastrar por la pasión del momento.
- Las posibles vías para estudiar el fenómeno sincrético religioso las hemos centrado en el grueso del ejército, el pueblo llano y su sección liminal, esto es: los esclavos, libertos y extranjeros.

²³ Mangas, J., "Religiones paganas de la Hispania romana: problemas de métodos", en *Homenaje a Tuñón de Lara I*, Guadalajara 1981, 45-66.

- No existe correlación entre la epigrafía y los templos o altares localizados; como tampoco la hay entre el número de divinidades y el número de templos.
- No existen pruebas seguras para ninguno de los capitolios estudiados, por lo tanto, es seguro que no todos los testimonios para deducir su existencia son válidos.
- Demasiado alegremente se han multiplicado los templos en la Bética sin buscar un correlato arqueológico que los sustente.
- Por último, no toda imagen implica culto o adoración; aun así y con el agravante añadido de los pocos teónimos indígenas con los que contamos, tuvo que darse una coexistencia de dos espacios sagrados cotidianos: *sacra privata-publica*.