

# Agua sagrada y agua ritual en los cultos urbanos y suburbanos de *Carthago Nova*

Alejandro EGEA VIVANCOS  
Universidad de Murcia<sup>1</sup>  
alexegea@um.es

## RESUMEN

Se repasan los hallazgos arqueológicos y las fuentes literarias para establecer lazos muy estrechos entre la vida religiosa de la antigua *Carthago Nova* y el agua. El agua está presente en los templos de la ciudad ya sea como elemento integrante de los rituales o como elemento claramente venerado mediante distintas personificaciones o divinidades. La carestía de agua en la ciudad y las enfermedades que fomentaba la antigua laguna propiciaron estos estrechos lazos.

**Palabras clave:** Agua. Religión. Culto. Ritual. Divinidades salutíferas.

## Sacred water and water in religious ritual in the urban and suburban cults of *Carthago Nova*

## ABSTRACT

The archaeological discoveries and the literary sources are reviewed to establish very narrow knots between the religious life of the ancient *Carthago Nova* and the water. The water is present in the temples of the city either as integral element of the rituals or like an element clearly worshipped by means of different personifications or divinities. The lack of water in the city and the illnesses that it fomented the old lagoon propitiated these narrow knots.

**Key words:** Water. Religion. Cult. Ritual. Healing Deities.

**Sumario:** 1. Introducción. 2. El agua en *Carthago Nova*. Un problema endémico. 3. Los dioses de la ciudad romana. 3.1. El agua sagrada. Los dioses que curan. 3.2. El Agua Ritual. Relación con otras divinidades y templos. 4. Conclusiones.

---

<sup>1</sup> Profesor de Secundaria. Profesor Asociado de la Universidad de Murcia.

## 1. INTRODUCCIÓN

Desde siempre, el mundo de lo sagrado y lo religioso ha hallado en el agua un estímulo importante para la veneración. Debido a la dependencia del agua, los hombres han dotado de personalidad diferente a sus manantiales y a sus cursos de agua. Es el caso de los ríos sagrados y las fuentes santas, con un culto y caracteres rituales propios. Como es lógico, creer que lo sagrado residía en las aguas era una convicción más natural en las zonas áridas.

El agua está presente en los mitos de casi todas las culturas, la mayoría de las veces como factor purificante pero también con un alto contenido curativo y/o protector. Entre las más antiguas relaciones agua-purificación cabría citar el mito del diluvio (los diluvios), ya sea en la versión aceptada por la tradición judeo-cristiana o por otras como la protagonizada por Deucalión huyendo de Zeus<sup>2</sup> o Gilgamesh en Babilonia.<sup>3</sup> En este caso, el diluvio es una clara representación del agua interpretada como instrumento divino, para desintegrar las formas no gratas, lavar los pecados y regenerar nuevas vidas en toda su pureza. A más pequeña escala, cabe recordar el paralelismo y comparación entre la ablución, el bautismo y cualquier otro rito de purificación personal, todos ellos dentro de unos vínculos rituales claramente acuáticos.

La relación del agua con la religión de la ciudad de *Carthago Nova* ya ha sido referida con anterioridad en otros trabajos. Cabe destacar la síntesis al respecto presentada por Uroz Rodríguez<sup>4</sup> que marca los lazos que la ciudad poseyó con los cultos salutíferos, vínculos que serán recogidos parcialmente también aquí. Sin embargo, el enfoque que aquí proponemos amplía estos puntos de vista y presenta una doble vinculación del agua con la religión romana. Por un lado, aquellos cultos más relacionados con el carácter sagrado, curativo o salutífero del agua. En un segundo plano, el agua como mero instrumento del ritual de todos los cultos religiosos de la ciudad. Cabe señalar que obviamos de este estudio el agua relativa a espacios termales ya que en el caso de Cartagena, aunque se han constatado diferentes edificios de termas, públicos o privados,<sup>5</sup> por el momento no hemos podido relacionar ninguno de estos ámbitos con ninguna divinidad concreta.

## 2. EL AGUA EN *CARTHAGO NOVA*. UN PROBLEMA ENDÉMICO

*Carthago Nova* ocupaba un área en torno a las 30 y 35 ha. La ciudad presenta un paisaje muy peculiar y un medio físico muy característico, siempre ligada a una gran problemática que acompañó a sus pobladores hasta fechas muy recientes, con

<sup>2</sup> GRIMAL 2001; HARRAUER – HUNGER 2008.

<sup>3</sup> BOTTÉRO 2001, 77.

<sup>4</sup> UROZ RODRÍGUEZ 2003.

<sup>5</sup> Para espacios privados de termas remitimos a otro trabajo: EGEA VIVANCOS 2009; para las termas de carácter público: MADRID *et alii*, 2009; la aparición de una cornucopia en las termas del Foro (MADRID *et alii*, 2009, 101-109) no se asocia a ninguna divinidad propiamente relacionada con el agua, ni entra dentro de ningún ritual de tipo acuático.

la ampliación e incluso abandono de la ciudad, más allá de sus fronteras naturales. Dentro de esta problemática, se han querido distinguir tres tipos de problemas o cuestiones a las que el ciudadano ha debido enfrentarse con la consecuente búsqueda de soluciones.<sup>6</sup>

Por un lado, encontramos los problemas derivados de lo accidentado del relieve y su disposición, que han limitado la superficie de poblamiento. Dicho problema ha producido una alta concentración demográfica en poco espacio, especialmente en los valles interiores, también fácilmente inundables debido en buena parte a las cinco colinas, algunas muy abruptas, y también a causa del límite natural septentrional que suponía la laguna interior, un *stagnum* en tiempos de Tito Livio,<sup>7</sup> y Almarjal en tiempos más recientes.<sup>8</sup> Si a esto le añadimos la existencia continuada, aunque variable en extensión, de una línea de murallas que cerraban físicamente la ciudad, comprendemos cómo la zona habitable era limitada, ya no sólo naturalmente como antrópicamente, lo que ha supuesto en fases de desarrollo demográfico, como se supone que sería la fase álgida de la dominación romana o a finales del siglo XVIII, un preocupante hacinamiento que ha mermado las condiciones sanitarias y de habitabilidad.

Combinados con la topografía se manifiestan unos problemas derivados de la conjunción de los caracteres climáticos zonales con esta peculiar disposición del terreno. Las precipitaciones, cuando caen (alrededor de 300 mm de media en la actualidad), lo hacen a menudo de manera torrencial produciendo mantos de agua que, al correr por las laderas de los cerros, han causado importantes inundaciones en el valle interior. Este «hondón» recoge, a modo de cubeta central, aguas de todas las vertientes de los cerros, siendo un factor añadido para estas graves inundaciones tanto las avenidas de la rambla de Benipila como las antiguas crecidas del Almarjal que, aunque no muy repetidas en el tiempo, han colaborado en las mayores inundaciones de Cartagena, en 1704, 1830 y más recientemente en 1919.

Por último, y no menos importante, cabe detenerse en el problema de la escasez de agua potable, que se nos presenta como uno de los condicionantes esenciales para el progreso histórico y social de la ciudad y que ha conllevado muchas veces un crecimiento demográfico absolutamente anómalo e irregular. La inexistencia de cursos de agua permanentes en el interior del perímetro urbano obligó con seguridad al acarreamiento de agua desde diversos puntos de los alrededores.<sup>9</sup> Como vemos, la propia topografía urbana<sup>10</sup> limitó sin duda el crecimiento poblacional, quedando ligado éste además al posible control, dominio o estado del agua que se va a utilizar en el consumo diario. Se pueden diferenciar distintos elementos que han marcado hasta fechas muy recientes la vida cotidiana de la población: las cinco colinas, las ramblas o ramblizos y finalmente la laguna o estero, el viejo Almarjal.<sup>11</sup>

<sup>6</sup> ANDRÉS SARASA 1986a, 95-120.

<sup>7</sup> Liv. XXVI, 43, 8; XXVI, 45, 7-46, 2.

<sup>8</sup> Para los límites de la laguna remitimos a MARTÍNEZ ANDREU 2004 y RAMALLO 2011, 33-34.

<sup>9</sup> MARTÍN *et alii* 1995; EGEEA VIVANCOS 2002.

<sup>10</sup> MARTÍNEZ ANDREU 2004; ANDRÉS SARASA 1986; MARTÍN CAMINO 1995-1996.

<sup>11</sup> MARTÍNEZ ANDREU 2004, 15-18.

No obstante, ha sido la existencia de esta laguna la que, creemos, pudo influir más en el día a día de la antigua ciudad.<sup>12</sup>

Se trataba de un mar interior que rondaba las 1860 ha de extensión con seis pequeñas islas en su interior. Se cerró definitivamente en el siglo XVIII al construirse el Arsenal Militar sobre el lugar que ocupaba el denominado mar de Mandarache, el cual comunicaba el estero con la dársena portuaria.

Su valor defensivo, demostrado y alabado por los clásicos en el célebre episodio de la conquista de Escipión el Africano, se contraponía con la indefensión ante la agresión de los mosquitos, principal transmisor de todo tipo de enfermedades como las fiebres palúdicas, disentería, cólera morbo, etc., surgidos especialmente tras una época de lluvias.<sup>13</sup> Conviviendo y fomentando el origen de estas epidemias en áreas pantanosas litorales como en el estero de Cartagena, existen dos factores que en muchas ocasiones se combinaron en la ciudad para producir elevadas mortandades: el mar, por la llegada al puerto de embarcaciones cargadas de gentes que podían traer consigo la enfermedad; y las malas cosechas, por las grandes hambrunas que debilitaban a la población enormemente.<sup>14</sup>

Entre dichas enfermedades, el Almarjal, las aguas estancadas, las miasmas, los mosquitos, las ínfimas condiciones higiénicas de la población, la acumulación de barros, lodos y basuras en la ciudad, y la escasez de agua potable generalizada, se producía un excelente caldo de cultivo para la propagación de un cierto número de epidemias que se convirtieron en una auténtica y mortal sangría demográfica durante los siglos XVI-XIX, hasta la desecación de la laguna, la creación del alcantarillado a fines del XIX y los consecuentes avances de la medicina.

Si alguna enfermedad aparece endémicamente unida a la ciudad ésa es el paludismo, transmitido a la población por el mosquito hembra *Anopheles*, que pone sus huevos en el agua y que veía aumentado su número en épocas lluviosas, con los consecuentes encharcamientos, y en áreas pantanosas como el Almarjal. Sin embargo, en Cartagena llegó a existir un tipo de inmunidad autóctona, cotidiana por parte de la población que solía romperse con la llegada de malas cosechas, épocas de carestía o con la venida de nuevos contingentes militares con el consecuente hacinamiento, empeoramiento de las condiciones sanitarias y debilitamiento generalizado de la ciudadanía.

La constatación en época moderna de estas enfermedades y situación general de insalubridad, nos obligan a pensar que, en época romana, las condiciones higiénicas y sanitarias no fueron mucho mejores. Es en este momento, en la relación entre los pobladores de la antigua ciudad y las enfermedades, cuando hacen su aparición algunas divinidades sanadoras y protectoras, conformando una religiosidad ligada a las creencias salutíferas de manera endémica para la ciudad y sus alrededores.<sup>15</sup> Este

<sup>12</sup> Los antiguos eran conscientes de los inconvenientes de la proximidad de estas lagunas: Vitruvio I, IV, 1; III, IV, 2; Strabo 5, 1, 7. Varrón (*Rust.* I, 12, 2) alude a *animalia quaedam minuta, quae non possunt oculi consequi, et per aera intus in corpus per os ac nares perueniunt atque efficiunt difficilis morbos.*

<sup>13</sup> BORCA 2000.

<sup>14</sup> ANDRÉS SARASA 1986, 36-41.

<sup>15</sup> UROZ RODRÍGUEZ 2003, 29.

proceso, enfermedades que fomentan un culto determinado, o que incluso llegan a ser divinizadas, tiene su mejor ejemplo en la propia Roma. Allí, la propia Fiebre, *dea Febris*, tenía tres templos,<sup>16</sup> uno de ellos sobre el Palatino, algo nada extraño para una ciudad que sufría, como Cartagena, de paludismo.<sup>17</sup>

### 3. LOS DIOS DE LA CIUDAD ROMANA

Advertía Plinio el viejo que las fuentes servían para aumentar el número de dioses y para fundar ciudades.<sup>18</sup> En la antigua *Carthago Nova* podríamos asegurar que, siguiendo el estado actual de conocimiento sobre el control y uso de agua en la ciudad, fue la falta de agua potable y no su exceso la que propició el aumento del panteón urbano.

El agua se convierte en protagonista en muchos de los recintos sagrados, habiendo encontrado pruebas importantes de esta estrecha relación en prácticamente todos los complejos de carácter religioso y cultural que se han excavado hasta la actualidad. Como verdadero protagonista del culto o el ritual o como mero elemento funcional u ornamental, la presencia del agua en estas esferas no debe pasar desapercibida si bien resulta algo complicado el recrear con claridad el ritual en el que se enmarcaba el uso de la misma.

Llegados a este momento, pasamos a enumerar las diferentes divinidades que, de una forma o de otra, sabemos que recibieron culto en la ciudad. Para seguir con nuestro hilo conductor, el agua, establecemos diferencias entre aquellas divinidades salutíferas u ocasionalmente terapéuticas en cuyos recintos el agua poseía un valor claramente curativo o sagrado y un segundo grupo conformado por divinidades en las que el factor acuático es secundario, ocasional o meramente ritual.

#### 3.1. EL AGUA SAGRADA: LOS DIOS QUE CURAN

##### - Eshmun-Asclepios-Esculapio

Ni por medio de la arqueología ni epigráficamente tenemos constancia de su culto. Sin embargo, la denominación que Polibio de Megalópolis otorga a uno de los cerros de la ciudad parece no ofrecer ningún tipo de dudas.<sup>19</sup> Según la descripción polibiana y las rectificaciones geográficas pertinentes<sup>20</sup> el *mons Aesculapii* parece que se corresponde con el actual Cerro de la Concepción. Otra cuestión muy diferente es poder afirmar con seguridad que el cerro ya estuviera dedicado a esta divinidad bajo control bárquida o si la advocación vino después de la conquista del 209 a.C. Lo único seguro es que, a mediados del siglo II a.C., el monte de Asclepios fue documentado por el

<sup>16</sup> Cic. *Nd.*, 3, 68; *Leg.* 2, 28. Plin. *NH*, 2, 16; V. Máximo 2, 5, 6; Elien, *VH*, 12, 11; Aug., *CD*, 2, 14; 3, 12.

<sup>17</sup> ANDRÉ 1987, 98.

<sup>18</sup> Plin. *NH*, XXXI, 4, 5. *...et e cunctis animalibus hominum tantum causa erumpentes augent numerum deorum nominibus variis urbesque condunt...*

<sup>19</sup> Pol. X, 10, 8.

<sup>20</sup> BELTRÁN 1948.

historiador megapolitano. Su culto debía disfrutar de gran popularidad todavía en el siglo I a.C., pues la serpiente aún aparecía en las monedas de esta época.<sup>21</sup>

Se abren así dos posibilidades. La llegada de un culto vía norte de África o la entrada de Asclepios de la mano de los primeros pobladores itálicos de la ciudad, ya bajo control romano. Defiende o insinúa esta opción, frente a la opinión más generalizada, M<sup>a</sup> J. Pena. Según esta autora, la llegada de la divinidad a la ciudad pudo venir de la mano de los *negotiatores* itálicos vía *asclépiéium* de Delos.<sup>22</sup> Como es sabido, la introducción de Esculapio en Roma se remonta a principios del siglo III a. C. El año 295 a.C., tras el éxito romano en la guerra samnita, una plaga devastó la ciudad en tal medida que fue considerado un portentoso e incluso los «Libros» fueron consultados. Este hecho coincide en el tiempo con el descubrimiento, por parte romana, del culto a *Aesculapius* en Epidauro y su definitiva llegada a Roma en torno al 291 a.C.<sup>23</sup>

No obstante, casi todos los investigadores han abogado por una continuidad en el tiempo de un culto púnico a Eshmun. Su nombre (šmn) designaba en origen el «aceite sagrado» que servía para las unciones de los enfermos.<sup>24</sup> En la capital cartaginesa Eshmun era también el dios «médico» si bien su identificación con Asclepios tuvo lugar en el mundo púnico desde los siglos III-II a.C. como señala una inscripción trilingüe de Cerdeña.<sup>25</sup> De este modo, la llegada de Eshmun a Qart Hadast pudo ya haberse producido bajo la nueva denominación. Este mismo fenómeno pudo ocurrir en *Carthago* donde, según Apiano, el templo dedicado a Asclepios era el más célebre y rico de todos los levantados en la ciudadela<sup>26</sup> y, según Apuleyo,<sup>27</sup> era el protector y dios titular de la ciudad y tenía en sus manos tanto su destino, como el de sus habitantes.

Según P. Xella, a pesar de que, como hemos visto, el culto al dios salutífero clásico estaba muy extendido, en esta época el Eshmun púnico continuaba una auténtica tradición fenicia, según la cual el dios era a la vez Baal de Sidón y una deidad tutelar a nivel individual, vigilante de cada uno de los sujetos que se dirigían a ella. Si bien con el tiempo será más difícil distinguir entre la antigua divinidad semítica de un lado, Asclepios y Esculapio de otro. En general, la implantación de dioses salutíferos encontró terreno abonado en aquellos lugares en los que era propicia una afinidad de las tradiciones púnicas subyacentes. Es esta la razón por la cual, para Xella el sincretismo con Eshmun tuvo lugar sin apenas transformación.<sup>28</sup>

En cualquiera de los dos casos, origen norteafricano u origen itálico, habría que considerar en sus instalaciones rituales parecidos a los que relata Publio Elio Arístides. El tutor de Marco Aurelio y Lucio Vero, poseía muchas y variadas enfermedades y dolencias. Entre los tratamientos que recibió por inspiración de Ascle-

<sup>21</sup> BLÁZQUEZ 1991; LLORENS 1994, 42-45.

<sup>22</sup> PENA 2000, 66.

<sup>23</sup> ORLIN 1997, 23.

<sup>24</sup> LIPINSKI 1994.

<sup>25</sup> CIS I, 143. LIPINSKI 1994, 24.

<sup>26</sup> App. *Pun.* 130.

<sup>27</sup> Apul. *Flor.* 18.

<sup>28</sup> XELLA 1990.

pios destaca andar con los pies desnudos, montar a caballo y tomar baños fríos.<sup>29</sup> Exactamente los mismos que Marco Aurelio menciona como órdenes habituales de Asclepios.<sup>30</sup>

A pesar de la carencia arqueológica de datos, habría que considerar este probable *asclepieion* de *Carthago Nova*, como una especie de hospital de la época, donde los remedios hipocráticos se veían mezclados con un alto contenido religioso y un importante carácter psicossomático en los procesos de curación.

#### - *Salus*

Intrínsecamente relacionada con Asclepios está *Salus*. Como es bien sabido en la ciudad, el Museo Arqueológico de Cataluña, en Barcelona, posee entre sus fondos un ara que fue encontrada en el Monte Sacro de Cartagena. El ara ha sido tradicionalmente interpretada como una dedicación a la paz (*ara pacis*) o ara de la Salud. A las tradicionales interpretaciones de A. Beltrán,<sup>31</sup> A. García y Bellido<sup>32</sup> y las más recientes de J. M. Blázquez<sup>33</sup> y H. Uroz<sup>34</sup> me remito. En la parte frontal aparece una figura femenina con velo y una rama de olivo en la mano. En la parte anterior hay dos cuernos de la abundancia que se cruzan. Un lateral presenta un remo y el otro un tronco de olivo con una serpiente enroscada. Aunque los relieves anterior y posterior simbolicen la paz y los beneficios que aporta al pueblo la paz, la serpiente y la rama de olivo son los símbolos de Asclepios.

Esta iconografía la podemos relacionar con los diferentes ámbitos en los que «gobernaba» *Salus*. Según Le Glay pueden diferenciarse tres. *Salus*, se emplea en el mundo grecorromano de tres maneras. En primer lugar, como salud física o corporal que se desea conservar o recobrar tras una enfermedad. A continuación, también es considerada la salvaguarda o bienestar de la comunidad romana, de una colectividad o un individuo. Por último, habría un tercer uso más tardío, por el que *salus* se emplea también para la salud del más allá.<sup>35</sup> De esta manera, se representan en el ara los dos primeros dominios de *Salus*, donde el segundo de ellos, su relación con Asclepios y la suplantación de la personalidad de la hija de éste, Hygiea, la acercaría a los ritos que se mencionaban para aquél.

Su lazo con Asclepios le asocia directamente con las mismas instalaciones que aquél y la misma función del elemento hídrico. Su presencia en la ciudad está asegurada para todo el siglo I d.C. En primer lugar, por las emisiones de los duoviros *Cn. Atellius Flaccus* y *Cn. Pompeius Flaccus*, en las que aparece mencionada. La moneda está en relación con el voto que el emperador Calígula, durante su grave enfermedad en el año 39, hizo a *Salus*.<sup>36</sup> Además, según García y Bellido el altar habría que datarlo en época flavia o trajanea.<sup>37</sup>

<sup>29</sup> Aristid. *Discursos sagrados*, II, 71; II, 81; III, 6-7.

<sup>30</sup> M. Aur. *Med.* V, 8, 1.

<sup>31</sup> BELTRÁN 1948a; *Id.* 1947-1948.

<sup>32</sup> GARCÍA Y BELLIDO 1949, 406-407.

<sup>33</sup> BLÁZQUEZ 1991.

<sup>34</sup> UROZ RODRÍGUEZ 2003, 12-14.

<sup>35</sup> LE GLAY 1982.

<sup>36</sup> LLORENS 1994, 77-78.

<sup>37</sup> BLÁZQUEZ 1991.

## - Atargatis

La constatación del culto a Atargatis viene de la mano de la arqueología.<sup>38</sup> El edículo de esta divinidad oriental se localizó en la cima oriental del Cerro del Molinete, el *Arx Hasdrubalis* polibiano (Figura 1, nº 1). La excavación se debe a la labor que P. A. San Martín Moro realizó en la ciudad a finales de los setenta,<sup>39</sup> si bien la reinterpretación del conjunto fue realizada en 1993 por S. F. Ramallo Asensio y E. Ruiz Valderas. Posteriormente, en tareas de limpieza y acondicionamiento de los restos se procedió a un análisis de todo el conjunto, en el que se convirtió en pieza clave el pavimento romano que incluía una dedicación aceptada generalmente como correspondiente a la diosa siria Atargatis<sup>40</sup> y quizás su esposo Adad.<sup>41</sup>

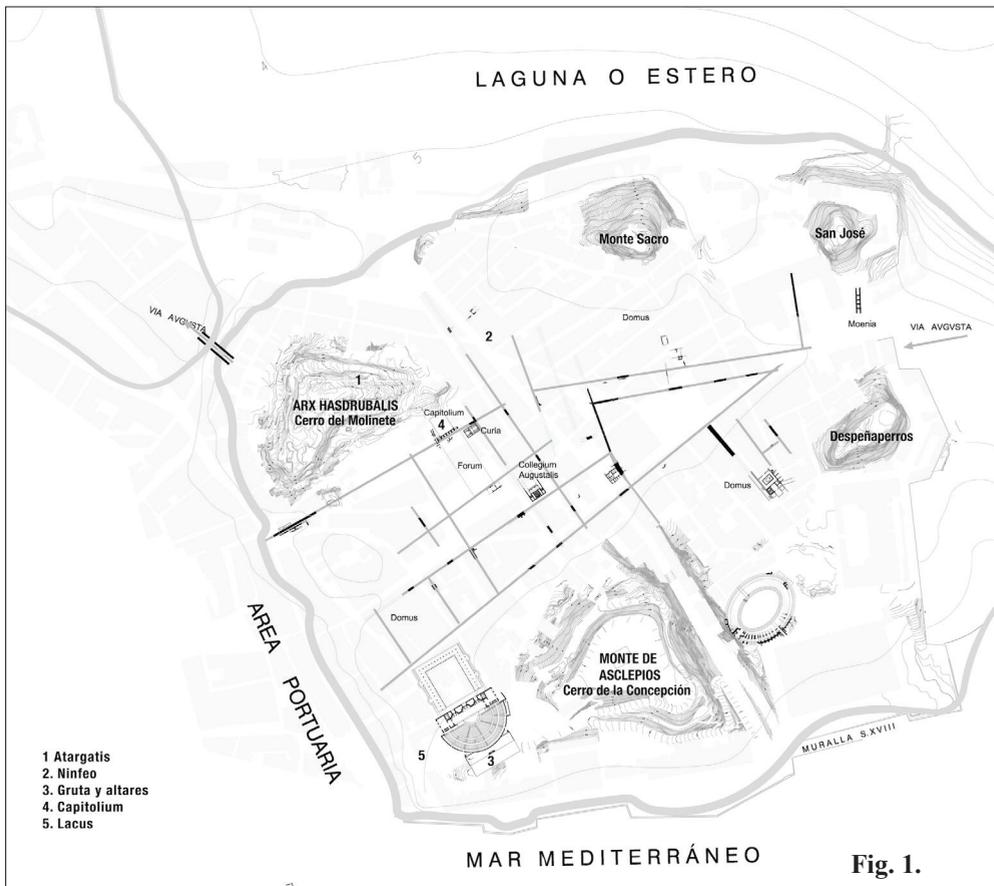


Fig. 1.

<sup>38</sup> SAN MARTÍN 1985, 136. RAMALLO ASENSIO – RUIZ VALDERAS 1994. DE MIQUEL SANTED – ROLDÁN BERNAL, 1995, U.P. 74.

<sup>39</sup> *La Verdad*, 9-XI-1977, 8. En el interior de la pileta apareció una docena de pesas de barro de telar.

<sup>40</sup> ABASCAL PALAZÓN – RAMALLO ASENSIO 1997, 443-444 (nº 205). RAMALLO ASENSIO, 2011, 74.

<sup>41</sup> PENA 2008.

De este modo, se constata la existencia de restos de un basamento de gran envergadura situado junto a un pavimento epigráfico de *opus signinum* y una serie de piscinas de diferente tamaño y profundidad. En la zona oriental del conjunto, conforme desciende la superficie del monte, se halló una gran cisterna.

Una de las piletas se situaba en la esquina noroccidental del complejo, junto al muro de cierre y a una piscina con banquetas. Poseía unas dimensiones que la capacitaban para acoger unos 390 litros de agua. El agua de la pileta se vertía por medio de una tubería de plomo, situada en el fondo de la pileta, a una piscina mayor. Este conjunto de piletas parece estar relacionado con el culto a la divinidad oriental Atargatis, nombre griego de la *Dea Syria* romana, rememorando a una escala menor instalaciones similares a las del santuario hierapolitano de Siria,<sup>42</sup> lugar original del culto.

Atargatis se presenta como la gran protectora de las aguas y le están dedicados los peces,<sup>43</sup> como demuestra la alberca sagrada de Hierapolis en Siria y posiblemente las construcciones hidráulicas encontradas en Cartagena. Este dominio de las aguas la convierte en una verdadera diosa de la fertilidad, de donde deriva su representación con un manojo de espigas de trigo. También es dispensadora del poder y especialmente protectora de las ciudades<sup>44</sup> si bien aquí debe estar más relacionada con su variante sanadora y asociada a divinidades clásicas sanatorias como Asclepios o *Salus*. Una nueva lectura de Uroz Rodríguez ya pone en contacto la diosa siria con el universo salutífero a través de la lectura de la tercera línea de la inscripción, en la que se lee *SALVTE*.<sup>45</sup>

#### - Isis y Serapis

En el caso de las divinidades egipcias la constatación es epigráfica y numismática. Por un lado, y aunque no está claro si la inscripción está grabada en un altar o en un pedestal de una pequeña escultura relacionada con el culto, resulta evidente la dedicación a Serapis de una pieza que apareció en 1897 en la calle Jara.<sup>46</sup> Por el otro, la ya clásica restitución de M. Koch<sup>47</sup> asegura la existencia de un epígrafe dedicado a Isis y Serapis en el Cerro del Molinete.<sup>48</sup> La cronología aportada por Abascal y Ramallo tras la lectura de los textos certificaría la existencia de un culto a estas divinidades egipcias, al menos, desde la segunda mitad del siglo I a.C. Dicha datación coincidiría con la fecha de construcción del templo de Serapis ampuritano, según el estudio de Sanmartí-Grego.<sup>49</sup> La concomitancia con *Emporiae* nos parece

<sup>42</sup> RAMALLO ASENSIO 1999, 15.

<sup>43</sup> Ael. NA, XII, 2.

<sup>44</sup> Sobre la Hierapolis siria y su culto resulta indispensable el consultar a Luciano de Samosata y su *Dea Syria*, así como toda una serie de bibliografía referente a Hierapolis, la actual Manbiy, al Norte de Siria: LECLERCQ 1907-1953; HOGARTH 1907-1908; HÖNIGMANN 1924, 733-742; SCHMIDT 1929; GOOSSENS 1943; SARTRE 1994, 522-523.

<sup>45</sup> UROZ RODRÍGUEZ 2003, 22.

<sup>46</sup> AE 1982, 635. ABASCAL – RAMALLO 1997, 164-165 (nº 37).

<sup>47</sup> KOCH 1982a, 347-352. AE 1982, 636.

<sup>48</sup> ABASCAL – RAMALLO 1997, 165-167 (nº 38). Existe un nuevo testimonio encontrado en el año 2009 en las excavaciones del Molinete que vendría a corroborar la presencia de un santuario para Serapis e Isis en las inmediaciones: ABASCAL – NOGUERA, 2012, 287-289.

<sup>49</sup> SANMARTÍ-GREGO 1992, 145-154.

bastante significativa debido a que también aquí pudo darse una convivencia entre Asclepios y Serapis. En *Carthago Nova* se cuenta además con una de las emisiones monetales de la colonia en la que aparece representada en el reverso la corona de Isis, el *basileion*, durante el duunvirato quinquenal de *Cn. Atellius* y el rey Iuba II,<sup>50</sup> en torno a los años 3-4 d.C.

En muchas ciudades, ambas deidades aparecen reinando sobre el elemento húmedo, ya sea sobre las aguas marinas o sobre las dulces,<sup>51</sup> las destinadas al consumo humano.

Isis es una de las divinidades egipcias mejor representadas en *Hispania*, tanto en tiempos prerromanos como romanos y está documentada desde el siglo VIII, si bien como diosa de «innumerables nombres», y por lo tanto incumbencias, según recoge un epígrafe leonés.<sup>52</sup> En Delos, su carácter salutífero la lleva a ser asimilada con Hygieia.<sup>53</sup> En Hispania, contamos con ejemplos como el de Caldes de Montbui, donde Isis también aparece asociada a un lugar de culto relacionado con el agua.<sup>54</sup>

Por su parte, Serapis también debe considerarse dentro de esta asociación con otras divinidades salutíferas, especialmente aquellas que igualmente aparecen mencionadas como pertenecientes al panteón de la ciudad. En Timgad (Thamugadi), el templo de *Aqua Septimania* era consagrado a Serapis, Esculapio y *Dea Africa*.<sup>55</sup> En Sahel di Homs (Libia), una inscripción del siglo III identifica Serapis con Asclepios.<sup>56</sup> En *Carthago*, Serapis era invocado bajo la interesante doble denominación de *Sarapis Neptunus*<sup>57</sup> y en *Aquincum* fue asociado no sólo con Neptuno sino también con Júpiter Capitolino.<sup>58</sup> Más cerca, en Valencia, Serapis es invocado como una divinidad médica, a la que se le demanda *pro salute P(ublii) (Herenni) Se/veri Callini/cus Ser(vus)*.<sup>59</sup>

La localización de la *mansio* de Isis y Serapis en *Carthago Nova* aún queda por determinar con exactitud, pero los hallazgos de dedicatorias a Serapis en las excavaciones del edículo de Atargatis y los recientes descubrimientos en la ladera meridional del cerro del Molinete facilitan una ubicación bastante aproximada.<sup>60</sup> De todos modos, a pesar de no haberse identificado, la presencia del agua en el culto y ritual de estas divinidades es casi seguro. En general, los investigadores han reconocido que el agua jugaba un importante papel en los rituales si bien no llegan a un acuerdo en cuanto a la forma de utilización.<sup>61</sup> Si seguimos el caso de Argos, a

<sup>50</sup> RPC 169. LLORENS 1994, 65-66.

<sup>51</sup> TOUTAIN 1907, 10.

<sup>52</sup> DIEGO SANTOS 1986, nº 13, 31-32. AE 1968, 230.

<sup>53</sup> BRUNEAU 1970.

<sup>54</sup> CIL II, 4491. Díez de VELASCO 1996.

<sup>55</sup> BEL FAÏDA 2002, 1724.

<sup>56</sup> BRICAULT 2005, nº 702/0401.

<sup>57</sup> CIL VIII, 1062.

<sup>58</sup> CIL III, 3637.

<sup>59</sup> CIL II, 3731. GARCÍA Y BELLIDO 1967, 129.

<sup>60</sup> RAMALLO ASENSIO – RUIZ VALDERAS 1994, 79-102; BRICAULT 2005, nº 603/0203a-c. ABASCAL – NOGUERA, 2012, 287-289.

<sup>61</sup> WILD 1981, 1. De los 27 santuarios de Isis y Serapis catalogados en esta obra casi el 60% poseían evidencias de algún tipo de relación o presencia de agua.

modo de ejemplo, la presencia de agua en el seno del edificio tendría un doble fin: por una parte el agua lustral quedaría almacenada bajo la *cella*, reservada a los sacerdotes; por el otro, se dispondría de agua curativa en los estanques de los patios, a disposición de los fieles.<sup>62</sup>

La convivencia en la ciudad de Esculapio y *Salus* con Isis y Serapis complica la cuestión. ¿Conviven, cohabitan o se suceden? Podríamos estar ante una pareja protectora de la salud, como parece que sucedió en *Legio*, donde en un mismo epígrafe aparecen dos parejas de divinidades, [*Ae*]sculapio / *Salut[i]* / *Serapidi Isidi*.<sup>63</sup> Una convivencia similar o sucesión paulatina entre Asclepios y Serapis la tenemos claramente representada en Emporion.<sup>64</sup>

#### - Genio del *Castellum* (¿*Aquae*?)

Si bien Abascal y Ramallo descartan,<sup>65</sup> casi por completo, esta posibilidad, nosotros recogemos aquí la opción de que la inscripción nº 33 de su catálogo haga referencia a un genio protector de un *castellum aquae*. A nosotros nos resulta más sugerente, la opción de que, ante la carestía hídrica a la que se veía sometida la ciudad, *Caius Voconius Phoebus* creyera conveniente mandar grabar esta dedicación. Los genios cuyo *locum* de acción quedaba estrechamente relacionado con el elemento hídrico no son del todo infrecuentes, ya fuera con uno u otro apelativo.<sup>66</sup> Sin embargo, la asociación *castellum*-genio es algo más rara. Un *genio / balineo cast(elli)* ha sido documentado en Mastar.<sup>67</sup>

En África, en época romana figuran junto a Neptuno y las Ninfas como las divinidades de las aguas más veneradas.<sup>68</sup> Para el mismo ámbito, Ch. Picard concluyó que en el yacimiento *Castellum Dimmidi*, cerca de Messad, Apolo, Esculapio e Hygieia recubrían la personalidad de un genio indígena de las aguas salutíferas confundido por los romanos con sus dioses-médicos.<sup>69</sup> No obstante, y a pesar de nuestro interés, reconocemos que el texto cartagenero sigue sin ser concluyente.

#### - Ninfas

Aunque perdida, en el catálogo del Conde de Lumiares figura una inscripción con una dedicatoria a las ninfas.<sup>70</sup> Además, sabemos del hallazgo de una escultura de ninfa durmiente también perdida, probablemente empleada como surtidor y como adorno en una fuente o ninfeo, quizás de tipo privado.<sup>71</sup>

<sup>62</sup> AUPERT 1994, 193-200.

<sup>63</sup> DIEGO SANTOS 1986, nº 16, 34-35. *AE* 1967, 223. *AE* 1968, 235.

<sup>64</sup> PENA 2000, 66.

<sup>65</sup> ABASCAL – RAMALLO 1997, 150-153 (nº 33).

<sup>66</sup> CESANO 1895. En este trabajo se recogen algunos ejemplos. Contamos con un *Genio stationis aquarum* en Roma (*AE* 1901, 176), un Genio del río *Baetis* (*CIL* II, 1163), el genio de las *Aquae Sirensis* (*CIL* VIII, 9749), un *Genio Fontis* (*CIL* VIII, 4291), *Genius aquae* (Brh. 2065, Osterburken) y un *Genius Thermarum* (*CIL* VIII, 8926).

<sup>67</sup> *AE* 1908, 0244.

<sup>68</sup> BEL FAIDA 2002, 1726.

<sup>69</sup> CHARLES-PICARD 1954, 6.

<sup>70</sup> ABASCAL – RAMALLO 1997, 480-481 (nº 228).

<sup>71</sup> NOGUERA 1991-1992.

Junto a estos elementos, cabe destacar el edificio que recientes excavaciones arqueológicas han sacado a la luz. Se trata de un edificio rectangular, cuya fachada occidental fue monumentalizada a modo de *nymphaeum* a los pies del Monte Sacro (Figura 1, nº 2). Aunque no sabemos nada de su advocación, probablemente se trate de un edificio público construido entre los siglos I a.C. y I d.C., que jugó un valioso papel en el entramado urbano de la ciudad romana (Figura 2).<sup>72</sup>



Además, las excavaciones en las inmediaciones del teatro romano podrían aportar algún argumento a esta asociación. Justo allí donde la *summa cauea* finaliza, y claramente anterior al edificio teatral augusteo, se encontraron tres pequeños altares en adobe, alineados en torno a un viejo manantial que nacía de una pequeña gruta artificial (Figura 1, nº 3).<sup>73</sup> Las pateritas y vasos vinculados a esta oquedad denotan que la finalidad religiosa es clara y aunque la identificación certera de la divinidad honrada es prácticamente imposible, la presencia del elemento acuático como pilar fundamental del ritual podría estar denotando la presencia de alguna divinidad de carácter salutarífico, como bien podía ser algún *genium* o las ninfas.

No hemos de olvidar la estrecha relación que existía entre la ciudad y los santuarios de la cercana Fortuna, donde la presencia de las ninfas es más que patente. La cronología de los textos de la Cueva Negra<sup>74</sup> y de las estructuras monumentales del balneario<sup>75</sup> certificarían un culto a las ninfas para los siglos I-II d.C. (Figura 3).

#### - Otra opción: Neptuno

Por el momento, no existe ninguna referencia epigráfica o literaria que certifique su culto y quizás no la tengamos nunca. *Neptunus* es, sin duda, la principal divinidad en cuanto a relación y control del elemento líquido se refiere.<sup>76</sup> Sin embargo, una de

<sup>72</sup> LÓPEZ MARTÍNEZ – EGEA VIVANCOS 2008.

<sup>73</sup> RAMALLO 2011, 60.

<sup>74</sup> GONZÁLEZ BLANCO *et alii* (eds.) 1999.

<sup>75</sup> MATILLA SÉQUER *et alii*, 2002.

<sup>76</sup> TOUTAIN 1911, 372; BLOCH 1981; *Id.* 1985; BEN BAAZIZ 1985.



Fig. 3.

las virtudes y características más desconocidas de esta divinidad era su carácter salu-  
tífero y su relación con cualquier tipo de aguas, potables, medicinales, marinas, etc.

Así, en la costa africana se veneraba a un Neptuno *regnator maris* con propieda-  
des de ámbito «marítimo» y/o «comercial». Sin embargo, y allí donde el agua era  
escasa, en el interior tunecino, libio o argelino, Neptuno se convertía en el dios de  
las aguas corrientes, el protector de las fuentes.<sup>77</sup> A pesar de que en las dedicaciones  
obtenidas en la Península Ibérica y en Italia el valor marino de Neptuno se atestigua  
más frecuentemente que el hídrico,<sup>78</sup> en *Carthago Nova* el déficit hídrico conjugado  
con su posición costera pudo reagrupar ambos aspectos. En realidad, fuera de África,  
*Neptunus* fue raramente venerado como dios de las fuentes, sin embargo, a nadie se  
le escapan los estrechos lazos que unían a la ciudad con el norte africano.<sup>79</sup>

El único argumento que contamos para poder insinuar una probable presencia de  
Neptuno en el panteón urbano la encontramos en las representaciones musivarias de  
la ciudad. Uno de los símbolos ligados con esta divinidad, si bien no sólo exclusi-  
vamente con él, fue el delfín<sup>80</sup> y, curiosamente, es el delfín uno de los motivos más  
repetidos en los emblemas diseñados para algunos de los pavimentos de la ciudad.<sup>81</sup>  
Claro está que la mera aparición de este animal no indica siempre un culto a Nep-

<sup>77</sup> BEL FAÏDA 2002, 1716.

<sup>78</sup> ARNALDI 1997, 222.

<sup>79</sup> ARNALDI 1997, 224.

<sup>80</sup> TOUTAIN 1911, 380; MYLONOPOULOS 2003, 370-371.

<sup>81</sup> RAMALLO ASENSIO 1985, nº 5 y 54. El catálogo debe ser ampliado con los hallazgos que, desde 1985, se han ido sucediendo en los diferentes *impluvia* excavados en la ciudad.

tuno ya que es un tipo muy extendido por el Mediterráneo, también unido a Apolo Delfinios y signo de prosperidad marítima y buen augurio.<sup>82</sup> No obstante, resulta especialmente curioso que aparezca en habitaciones con *impluvia*, siempre en torno a los desagües que conducen hacia las cisternas, el lugar en el que debe almacenarse el agua que luego debía ser bebida. Aparte de aceptar que sirvieron como una mera decoración de tipo «marino»,<sup>83</sup> parece como si quisieran «proteger» el agua que iba a ser almacenada más abajo. Sobra decir que lo sacro no se limitaba al ámbito de las aguas corrientes, subterráneas y termales, las aguas de lluvia poseían igualmente un halo sagrado.<sup>84</sup>

### 3.2. EL AGUA RITUAL. RELACIÓN CON OTRAS DIVINIDADES Y TEMPLOS

Obviamente, no todas las divinidades que recibieron culto en la antigua *Carthago Nova* poseían un carácter salutífero o presentan una estrecha relación con el agua. Existen otras referencias, algunas de ellas muy conocidas y manidas en la literatura, que nos hablan de otros cultos en los que el agua, en principio, no jugó un papel fundamental en el ritual. No obstante, en este apartado cabe citar algunos templos en los que el agua o las estructuras hidráulicas también pudieron jugar un importante papel.

#### - Mercurio

Tito Livio, en su descripción de la conquista de Cartagena por Publio Cornelio Escipión precisa la existencia de un cerro dedicado a Mercurio que, casi por unanimidad, es identificado con el actual emplazamiento del Castillo de los Moros a las afueras de la ciudad.<sup>85</sup> Esta referencia literaria debería ponerse en relación con la aportada por la epigrafía. Nos referimos al epígrafe que los *piscatores et propolae* dedicaron a Mercurio.<sup>86</sup> La cronología sugerida por Abascal y Ramallo la hace coincidir con la época de Iuba II de Mauritania, época augustea. Para Toutain la presencia de Mercurio en Cartagena debe relacionarse con la influencia cartaginesa. La gran difusión que su culto alcanzó en el norte de África parecería un claro ejemplo de asimilación.<sup>87</sup>

Una vez certificado el culto a Mercurio en la ciudad, se indaga sobre su relación con el agua. La lectura de la monografía sobre Mercurio de Combet-Farnoux<sup>88</sup> abre la posibilidad de incluir a esta divinidad entre las relacionadas firmemente con el elemento hídrico. El lazo surge de los *Fasti* de Ovidio, por medio de un fragmento dedicado por éste a la denominada *Aqua Mercurii* que se ubicaría en Puerta Capena.<sup>89</sup> Aunque más tardío, Juan Lydus nos transmite lo que parece una característica general del culto a Mercurio. Según este autor, Hermes estaba

<sup>82</sup> CHAVES TRISTÁN – MARÍN CEBALLOS 1981, en especial 30-31.

<sup>83</sup> DURÁN 1993, 235-264.

<sup>84</sup> BEL FAÏDA 2002, 1725.

<sup>85</sup> Liv. 26.44.6

<sup>86</sup> ABASCAL – RAMALLO 1997, 161-164 (nº 36). *CIL* II, 5929.

<sup>87</sup> TOUTAIN 1907, 298.

<sup>88</sup> COMBET-FARNOUX 1980.

<sup>89</sup> Ov. *Fast.*, V, 673-680.

también encargado del agua y, por eso, en sus santuarios se consagraban fuentes o se excavaban pozos.<sup>90</sup>

Esta asociación del culto de Mercurio con el agua, y seguimos el argumento de Combet-Farnoux, no era sólo una particularidad de Roma, donde había sido favorecida por la presencia en las cercanías del *aedes Mercurii* de fuentes poseedoras desde antiguo de carácter sagrado. La relación con el agua corriente era una constante de orden funcional que condicionaba la eficacia de la acción del dios en su papel de guardián de las relaciones mercantiles.

Testimonios epigráficos africanos atestiguan que la relación de Mercurio con el agua, más allá de su función ritual, hay que entenderla como el signo del interés particular del dios en las obras hidráulicas.<sup>91</sup> Una inscripción en Thysdrus (El Djem),<sup>92</sup> habla de trabajos de distribución de agua realizados bajo la inspiración de Mercurio. Otra encontrada en Henchir Khamissa (*Africa Proconsularis*), al ofrecer una estatua al dios, recuerda que los dedicantes habían sido los encargados de conducir el agua hasta un estanque por medio de una tubería de plomo con un grifo de bronce. Se podría añadir la aparición, en la ciudad balneario portuguesa de S. Pedro do Sul,<sup>93</sup> de un *Mercurius Augustus*, que llevaba el epíteto de *Aquaecus*.

Todos estos argumentos, certifican que el agua corriente era indispensable en la celebración de ciertos *sacra* del *collegium*. Entre este ritual estarían las abluciones y ritos de purificación que menciona Ovidio en su noticia sobre el *Aqua Mercurii* de la Puerta Capena.<sup>94</sup>

Para Combet-Farnoux la función principal del agua no era purificar al *mercator* sino neutralizar el objeto, la mercancía. Mediante una aspersion, en el que juega un papel importante el laurel, todos los objetos que van a ser vendidos quedaban purificados.<sup>95</sup> En efecto, en las transacciones los objetos debían pasar al comprador, liberadas de todo lo malo que pudiera transmitirle el propietario anterior, debían ser puras. De este modo, toda operación comercial debía ser «benedicida» con una aspersion similar e incluso el mismo Ovidio especifica que el comerciante llevaba una urna consigo en la que portaba agua bendecida previamente para futuras transacciones.<sup>96</sup>

#### - Triada Capitolina

En la vertiente meridional del cerro del Molinete se vienen exhumando en los últimos años los restos arqueológicos de una gran área monumental donde se define

<sup>90</sup> Lydus, *De mens.* IV, 76.

<sup>91</sup> Así, en *Cirta*, cinco inscripciones proporcionan pruebas de la práctica de ritos asociados con el agua por los Mercuriales provinciales de época imperial. Se trata de una ofrenda al *collegium Mercurii*, por miembros de esta asociación, calificados algunos de ellos como *scamna*. Los *scamna* eran una especie de banquetas, que se encontraban en particular en los establecimientos termales para que los bañistas estuvieran más cómodos. La disposición de estos *scamna* en la orilla de un río, y otra inscripción que se dedica al «Genio» del río local, sugieren una relación entre las actividades del *collegium* y el curso de agua.

<sup>92</sup> *CIL* VIII, 51.

<sup>93</sup> ALARCÃO (1988), 102 (*HEP* 4, 1994, 1101).

<sup>94</sup> *Ov. Fast.*, V, 673-680.

<sup>95</sup> *Ov. Fast.*, V, 677-678.

<sup>96</sup> *Ov. Fast.*, V, 675-676

perfectamente un gran *podium*, en cuya plataforma superior se supone la ubicación del Capitolio romano.<sup>97</sup> En su parte inferior se han documentado una serie de *tabernae* que ocupan el espacio comprendido entre las dos grandes escalinatas de carácter monumental que darían acceso a esa zona superior (Figura 1, nº 4).

En dicha zona superior del podio se ha localizado una conducción de agua, con parte de la bóveda conservada que sale al exterior desde el interior del podio, concretamente en su muro de cierre oriental. Esta serie de conducciones de agua, que se supone se vería correspondida con otra en el muro de cierre occidental, dan a este modelo de templo capitolino un carácter muy original, similar en parte al capitolio de Cosa según los excavadores (Figura 4).

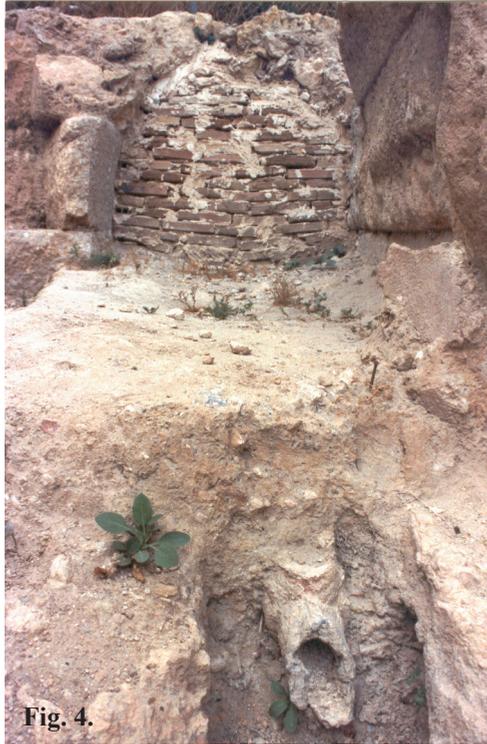


Fig. 4.

De algún depósito situado en la terraza superior a las escalinatas monumentales que dan acceso al foro desde el cerro del Molinete, parece que nace una conducción de aguas abovedada que de manera paralela puede incluir en su seno, una canaleta y una tubería de plomo. Mientras que la tubería de plomo transportaría aguas para el consumo humano, la canaleta podría formar parte de algún tipo de juego de agua situado en el centro del foro.

<sup>97</sup> ROLDÁN BERNAL – DE MIQUEL SANTED 1999.

### - *Iuppiter Stator*

A unos dos kilómetros al sureste de Cartagena, en uno de los cabezos que dominan la dársena de Santa Lúcia, el Cabezo Gallufo, se localizaron en junio de 1993 los restos de un edificio cultural orientado hacia el mar y la ciudad.<sup>98</sup> El edificio queda inscrito en una planta rectangular con sus lados más largos al noroeste y sureste y el acceso por la cara central del lado noroeste. Tres son las estancias localizadas: la primera cuenta con tres *podia* y en ella se localizó la inscripción dedicada a *IOVI STATORI*.<sup>99</sup> Una segunda contaba con un ara central, posiblemente de ofrendas y rebancos. En tercer lugar, una estancia menor, donde se constata la presencia en su extremo sureste de una cubeta de poca profundidad excavada en la roca, a la que vierte un canal que procede del exterior y que tras la cubeta continúa hacia la fachada noroeste pasando por la estancia contigua, saliendo de nuevo al exterior por el acceso principal.

En cuanto a la datación del complejo, la última fase de uso la fijan los autores de la excavación a partir de los materiales entre finales del siglo II e inicios del siglo I a.C.

A pocos metros de distancia cerro abajo se localizan, cortados por la carretera actual que asciende al Castillo de San Julián, los restos de una construcción de carácter claramente hidráulico, con anchos muros de *opus caementicium* recubiertos por una capa de *opus signinum* bastante potente. La existencia de un antiguo manantial a escasos metros del yacimiento incrementa el interés del paraje, ya que plantea la posibilidad de una relación directa entre el yacimiento y la fuente, factor éste que provocó la acometida en 1997 de una excavación en las inmediaciones del manantial.

Aunque los resultados no fueron del todo satisfactorios debemos tener presente que muchas fuentes de agua eran adoradas como sagradas, ya que en zonas tan áridas los manantiales de agua pura y limpia eran considerados misteriosos y dignos de asombro. En palabras de A. Balil y trasladadas fácilmente a la antigüedad, «el agua es indispensable, en ciertas zonas un prodigio y en algunas un milagro».<sup>100</sup> Así entendemos que en Roma se practicara habitualmente la fiesta pública de las *Fontinalia* y la existencia de una divinidad específica, *Fons* o *Fontus*, lo que demuestra que los manantiales y fuentes eran considerados sagrados, y la localización de estos dos elementos, *sacellum* y manantial, con la canaleta al interior del templo como prueba material del uso continuado del agua en algún tipo de función litúrgica o ritual, demuestran que la elección del emplazamiento no fue del todo casual.

### - Otras divinidades

Del resto del panteón urbano poco se conoce. Nuestra única referencia a algunos de ellos se basa en los textos de Polibio.<sup>101</sup> Uno de los cerros estaba dedicado a Cronos y se correspondería con el actual Monte Sacro. Por su parte, según las indicaciones del historiador megapolitano, el actual Cerro de Despeñaperros estaba dedicado a

<sup>98</sup> AMANTE SÁNCHEZ *et alii*, 1995; MARTÍN CAMINO *et alii* 1996; MARTÍN CAMINO 1994 y MARTÍN CAMINO – PÉREZ BONET 1997.

<sup>99</sup> ABASCAL – RAMALLO 1997, 441-443 (nº 204).

<sup>100</sup> BALIL 1977, 77.

<sup>101</sup> Pol. X, 10.

Hefestos.<sup>102</sup> El Cerro de San José estaría dedicado a Aletes que, según Blázquez, sería un dios ibérico, mientras que Koch abogaría por un origen fenicio<sup>103</sup> y según la versión polibiana se trataría de un personaje local divinizado por haber descubierto unas minas de plata.<sup>104</sup>

#### 4. CONCLUSIONES

Aparte de constatar una inusitada presencia en la ciudad de dioses salutíferos, debido a la marcada presencia de enfermedades endémicas en la ciudad, observamos también que los templos de dichas divinidades solían levantarse en la cima de los cerros de la ciudad. En este caso, junto a la significatividad de los lugares altos, en cuanto a establecimientos sagrados se refiere, habría que acentuar la posibilidad de que los citados establecimientos buscaran alejarse de los focos de infección, pudiendo asegurar a sus visitantes de esta forma ciertas garantías o mayores probabilidades de curación. Especialmente interesante es el caso del edículo de Atargatis situado en posición preeminente sobre la laguna.

El déficit hídrico en el que vivía la ciudad y la contigüidad de una laguna que actuaba como foco de infección serviría para acentuar, aún más, la aparición de enfermedades endémicas. En general, tanto en ciudades como en el hábitat rural, el agua, incluso corriente, podía llegar a contener gérmenes patógenos. Enfermedades como gastroenteritis, fiebres tifoideas, salmonelosis o disentería eran junto con el paludismo, la causa principal de una mortalidad elevada y especialmente la infantil.<sup>105</sup> Para época romana, a todas estas cuestiones hay que agregarle la aparición de la polución química del agua, debido a la utilización de tuberías y vajilla de plomo.<sup>106</sup>

La necesidad de un abastecimiento de agua corriente, así como la perfecta evacuación del agua residual, obligó a la ciudad a abordar un plan integral de reforma a finales del siglo I a.C. cuando el incremento demográfico provocado especialmente por la llegada de contingentes itálicos atraídos por las minas y por la rica actividad comercial portuaria, instó a las elites locales a la construcción de determinadas infraestructuras hidráulicas. Prueba de este plan son dos recientes descubrimientos acontecidos en la ciudad que, aunque no están asociados a ninguna divinidad, ilustran perfectamente esta estrecha relación entre el agua y la ciudad. Uno de ellos se sitúa al pie de la ladera occidental del Cerro de la Concepción (Figura 1, nº 5) y se trata de un *lacus* que daba suministro a los alrededores del teatro.<sup>107</sup> El segundo

<sup>102</sup> Pol. X, 10.

<sup>103</sup> BLÁZQUEZ 1991, 316; KOCH 1982, *passim*.

<sup>104</sup> RAMALLO 2011, 33.

<sup>105</sup> Resulta imposible precisar lo elevado de esta mortandad, ni en qué manera afectó al devenir de las sociedades antiguas. Llevando hasta el último extremo las consecuencias del paludismo, a principios del siglo XX, Jones propuso explicar la decadencia de Grecia a partir de la época helenística y a continuación la decadencia de Roma por la llegada del paludismo (JONES 1907).

<sup>106</sup> NICOLAI – SALMON 2001, 14. Para el envenenamiento por plomo véase HODGE 1981. Aparte de Vitruvio (*De Archit.* VIII, 6, 11), este tema queda recogido, entre otros, por Palladio (*De Agric.* I, 17, 4), Plinio (*NH.*, XXXIV, 176) y Celso (*De Medicina*, V, 27, 12).

<sup>107</sup> RAMALLO ASENSIO – MURCIA MUÑOZ 2010.

de ellos ha sido interpretado como un ninfeo, por su estructura, si bien adolece de prueba epigráfica.<sup>108</sup> No obstante, pensamos que daba suministro a la parte septentrional y central de la ciudad (Figura 1, nº 2; Figura 3).

A estos edificios hay que sumarle el entramado de cloacas subterráneas que procuraban mantener el suelo urbano limpio y sin acumulaciones de agua innecesarias.<sup>109</sup> Un fallo o dejadez en el mantenimiento del sistema, como el que se constata durante la segunda mitad del siglo I d.C. aceleraría con seguridad los índices de mortandad.<sup>110</sup>

En definitiva, creemos que fue esta situación de equilibrio sanitario inestable la que promovió la concentración de cultos a divinidades de culto salutífero. El espíritu tan pragmático de los romanos, tanto en religión como en política, conlleva que el culto no tuviera otro fin distinto al de favorecer a aquellos que lo practicaban.<sup>111</sup> Si seguimos a R. Turcan, los romanos no creían en los dioses *per se*, y si los honraban era para recibir determinados beneficios. En este sentido, eran honrados en el cuadro de la ciudad y no de manera individual.<sup>112</sup> Dentro de este modo de entender la religión habría que aceptar la elevación de templos y santuarios a unos determinados dioses y no otros en la ciudad de *Carthago Nova*. El procedimiento es igual que el que ha sucedido en la mayoría de las localidades españolas, portuguesas, italianas o de mayoritaria tradición católica. Las iglesias e incluso todo un pueblo (bajo la figura de un patrón o patrona) pueden situarse bajo la tutela de una determinada advocación dependiendo del oficio mayoritario de los convecinos y sus respectivas necesidades cotidianas: Virgen del Carmen para los pescadores, Santa Bárbara en las zonas mineras, San Roque en aquellas zonas que sufrieron o estaban en peligro de sufrir epidemias de peste en el siglo XVII, etc.

Con este mismo paralelismo podríamos sugerir que la proliferación de divinidades con semejantes «capacidades» se ve justificada por dos claros motivos. Por un lado, el factor cronológico, por el que resumimos la vida religiosa de cuatro o cinco siglos como si de una misma época se tratara. Al contrario, y aquí enlazaríamos con el segundo motivo, las divinidades pudieron o no coincidir en el tiempo. En efecto, al igual que ha sucedido en época moderna con la sustitución de una patrona por otra, ciertos dioses debieron contar con más o menos seguidores según la época, siendo sustituidos o remplazados por otras divinidades de carácter salutífero si las plegarias no eran convenientes o regularmente escuchadas.

Así ocurrió con seguridad en la ciudad con las rogativas y procesiones en busca de la ansiada lluvia en época moderna. El recurrir a San Ginés de la Jara para conseguir agua fue una solución urgente tomada por el Concejo cartagenero tras haber fallado diversos intentos anteriores, en los que cada intento fallido era protagonizado por un determinado santo que no cubría las expectativas de la población.

---

<sup>108</sup> LÓPEZ MARTÍNEZ – EGEA VIVANCOS 2008, 275-278.

<sup>109</sup> EGEA VIVANCOS 2004.

<sup>110</sup> Para las características del sistema hidráulico de la ciudad romana remitimos a EGEA VIVANCOS 2002.

<sup>111</sup> TURCAN 1988, 6.

<sup>112</sup> TURCAN 1988, 13.

En época romana pudo pasar algo bastante similar. Atendiendo a la cronología que poseemos para cada uno de los cultos,<sup>113</sup> comprobamos que los cultos de carácter salutífero aparecen fuertemente arraigados en la ciudad ya en el siglo II a.C.

<i>Divinidad</i>	<i>Datos cronológicos que poseemos</i>	<i>Sistema datación empleado</i>
Asclepios	Mediados siglo II a.C.	Fuentes literarias
Atargatis	Siglo II-I a.C.	Arqueología
Serapis	Segunda mitad Siglo I a.C.	Epigrafía
Isis	Segunda mitad Siglo I a.C.	Epigrafía
Salus	Siglo I d.C.	Numismática - Arqueología
Mercurio	¿209 a.C.?-Época Augustea	Fuentes Literarias - Epigrafía

**Tabla 1.** Aproximación a la evolución cronológica de algunas de las divinidades citadas en el texto.

Bajo un primigenio culto a Asclepios la ciudad republicana se aseguraba la intervención divina en lo que se refiere a los asuntos de salud. Sin embargo, entre los siglos II y I a.C. éste sufre, en cuanto a su función como dios salutífero, una fuerte competencia de divinidades extranjeras.<sup>114</sup> Así, ya en el siglo II a.C. se constata la presencia de Atargatis y para el siglo siguiente, estas divinidades pudieron ser sustituidas o combinadas con la pareja conformada por Serapis e Isis, cuyo culto (ya sea juntos o en solitario) está asegurado a partir de la segunda mitad del siglo I a.C. El problema es constatar la perduración de estos cultos en el tiempo, ya que a partir de las primeras décadas del siglo I d.C., salen a escena divinidades que ocasionalmente podrían haber recogido los ruegos de carácter salutífero de la población. Nos estamos refiriendo a las referencias a Fortuna, el Genio del *Castellum* o las Ninfas. En definitiva, la vigilancia de la salud de los antiguos pobladores se veía sometida a una constante competencia entre los diferentes miembros del panteón urbano.

## BIBLIOGRAFÍA

- ABASCAL PALAZÓN, J. M. – NOGUERA CELDRÁN, J. M. – MADRID BALANZA, M<sup>a</sup>. J. (2012): “Nuevas inscripciones romanas de Carthago Nova (Cartagena, Hispania Citerior)”, *ZPE* 182, 287-296.
- ABASCAL PALAZÓN, J. M. – RAMALLO ASENSIO, S. F. (1997): *La ciudad de Carthago Nova: la documentación epigráfica*, Murcia.
- ALARCÃO, J. (1988): *Roman Portugal*, Warminster.

<sup>113</sup> Dicha cronología es extraída de las pocas noticias que podemos entresacar de las fuentes literarias, de la iconografía numismática, de las excavaciones arqueológicas y de las fuentes epigráficas. Obviamente, somos conscientes de la variabilidad de algunas de las dataciones y de las amplias horquillas temporales que algunas de las fechas suscitan.

<sup>114</sup> PENA 2000, 66.

- AMANTE SÁNCHEZ, M. – MARTÍN CAMINO, M. – PÉREZ BONET, M<sup>a</sup> A. – GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, R. – MARTÍNEZ VILLA, M<sup>a</sup> A. (1995): “El *Sacellum* dedicado a *Iuppiter Stator* en Cartagena”, *Antigüedad y Cristianismo* XII, 533-562.
- ANDRÉ, J. (1987): *Être Médecin à Rome*, París.
- ANDRÉS SARASA, J. L.  
 (1986): “El ámbito terrestre”, [en] *Historia de Cartagena*, vol. I, Murcia, 18-43.  
 (1986a): “El paisaje urbano bajo los Austrias”, [en] *Historia de Cartagena*, vol. VII, Murcia, 95-120.
- ARNALDI, A. (1997): *Ricerche storico-epigrafiche sul culto di ‘Neptunus’ nell’Italia Romana*, Roma.
- AUPERT, P. (1994): “L’eau curative à Argos”, [en] R. Ginouvès – A. M. Guimier-Sorbets – J. Jouanna – F. Villard (eds.), *L’eau, la santé et la maladie dans le monde grec* (=Bulletin de Correspondance Hellénique. Supplément 28), Atenas, 193-200.
- BALIL, A. (1977): “Fuentes y fontanas romanas de la Península Ibérica”, [en] *Segovia y la Arqueología Romana*, Barcelona, 77-90.
- BEL FAIDA, A. (2002): “Eau et sacré en Afrique romaine”, [en] *L’Africa Romana (Atti del XIV Convegno di studio «Lo spazio marittimo del Mediterraneo occidentale: geografia storica ed economia»)*, 14 (3), Roma, 1715-1728.
- BELTRÁN, A.  
 (1947-1948): “El ara romana del Museo de Barcelona y su relación con el culto de la salud y Esculapio en Carthago Nova”, *Ampurias* IX-X, 213-223.  
 (1948): “Topografía de Carthago Nova”, *AEspA* XXI (72), 191-224.  
 (1948a): “El culto de la Salud y sus representaciones en Elche y Cartagena”, [en] *IV CASE*, Elche, 205-211.
- BEN BAAZIZ, S. (1985): “Neptune, dieu «guérisseur»”, [en] M. Galley – L. Ladjimi Sebai (eds.), *L’homme méditerranéen et la mer. Actes du Troisième congrès international d’études des cultures de la Méditerranée occidentale (Jerba, avril 1981)*, Túnez, 425-436.
- BLÁZQUEZ, J. M<sup>a</sup> (1991): “Urbanización y religión en Carthago Nova”, [en] *Religiones en la España Antigua*, Madrid, 315-331.
- BLOCH, R.  
 (1981): “Quelques remarques sur Poseidon, Neptune et Nethuns”, *Comptes-rendus des séances de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 125/2, 341-352.  
 (1985): “Les dieux de la mer dans l’antiquité classique”, [en] M. Galley – L. Ladjimi Sebai (eds.), *L’homme méditerranéen et la mer. Actes du Troisième congrès international d’études des cultures de la Méditerranée occidentale (Jerba, avril 1981)*, Túnez, 437-442.
- BORCA, F. (2000): “Towns and marshes in the Ancient World”, [en] V. M. Hope – E. Marshall (eds.), *Death and Disease in the Ancient City*, Londres – Nueva York, 74-84.
- BOTTÉRO, J. (2001): *La religión más antigua: Mesopotamia*, Madrid.
- BRICAULT, L. (2005): *Recueil des Inscriptions concernant les Cultes Isiaques (RICIS)*, París.
- BRUNEAU, P. (1970): *Recherches sur les cultes de Délos à l’époque hellénistique et à l’époque impériale*, París.
- BURNETT, A. – AMANDRY, M. – RIPOLLÉS, P. P. (1992): *Roman Provincial Coinage*, Londres (=RPC).

- CESANO, L. (1895): “Genius”, *Dizionario Epigrafico di Antichità Romane* (E. de Ruggiero), vol. III, Roma, 449-481.
- CHARLES-PICARD, G. (1954): *Les religions de l’Afrique antique*, París.
- CHAVES TRISTÁN, F. – MARÍN CEBALLOS, M<sup>a</sup> C. (1981): “Numismática y religión romana en Hispania”, [en] *La Religión Romana en Hispania*, Madrid, 27-46.
- COMBET-FARNOUX, B. (1980): *Mercurus Romain. Le culte public de Mercurus et la fonction mercantile à Rome de la République archaïque à l’époque augustéenne*, Roma.
- DE MIQUEL SANTED, L. E. – ROLDÁN BERNAL, B. (1995), *Memoria del Proyecto de Prospección Sistemática del P.E.R.I. del Molinete (Cartagena)*, Cartagena, (inédito).
- DIEGO SANTOS, F. (1986): *Inscripciones romanas de la provincia de León*, León.
- DÍEZ DE VELASCO, F. (1996): “Invocaciones a Isis en ciudades de aguas (*Aquae*) del occidente romano”, [en] R. Rubio Rivera (coord.), *Isis. Nuevas perspectivas*, Madrid, 143-153.
- DURÁN, M. (1993): *Iconografía de los Mosaicos Romanos en la Hispania alto-imperial*, Barcelona.
- EGEA VIVANCOS, A.  
 (2002): “Características principales del sistema de captación, abastecimiento, distribución y evacuación de agua de Carthago Nova”, *Empúries* 53, 13-28.  
 (2004): “Ingeniería hidráulica romana en Carthago Nova: La red de saneamiento, las cloacas”, *Mastia* 3, 71-94.  
 (2009): “Los *balnea* privados de Carthago Nova”, [en] *Arx Hasdrubalis. La ciudad recontrada. Arqueología del Cerro del Molinete / Cartagena*, Murcia, 84-89.
- GARCÍA Y BELLIDO, A.  
 (1949): *Esculturas romanas de España y Portugal*, Madrid.  
 (1967): *Les religions orientales dans l’Espagne romaine* (=Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l’Empire romain 5), Leiden.
- GONZÁLEZ BLANCO, A. ET ALII (EDS.), (1999): *El balneario romano y la Cueva Negra de Fortuna (Murcia)*, Murcia.
- GOOSSENS, G. (1943): *Hierapolis de Syrie. Essai de monographie historique*, Lovaina.
- GRIMAL, P. (2001): “Deucalión”, [en] *Diccionario de Mitología Griega y Romana*, Barcelona, 135.
- HARRAUER, C. – HUNGER, H. (2008): “Deucalión (II)”, [en] *Diccionario de Mitología Griega y Romana*, Barcelona, 228-229.
- HODGE, A. T. (1981): “Vitruvius, lead pipes and lead poisoning”, *AJA* 85, 486-491.
- HOGARTH, D. G. (1907-1908): “Hierapolis Syriae”, *The Annual of British School of Athens* 14, 183-196.
- HÖNIGMANN, E. (1924): “Hiéropolis”, *PW Supp.* IV, 733-742.
- JONES, W. H. S. (1907): *Malaria, a neglected factor in the History of Greece and Rome*, Cambridge.
- KOCH, M.  
 (1982): “Aletes, Mercurius und das phönikisch-punische Pantheon in Neukarthago”, *MDAI(M)* 23, 101-113.  
 (1982a): “Isis und Serapis in Carthago Nova”, *MDAI(M)* 23, 347-352.

- LECLERCQ, H. (1907-1953): “Hiérapolis et Hiéropolis”, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, VI-2, París, cols. 2377-78.
- LE GLAY, M. (1982): “Remarques sur la notion de Salus dans la religion romaine”, [en] U. Bianchi – M. J. Vermaseren (eds.), *La soteriologia dei culti orientali nell'impero romano. Atti del Colloquio Internazionale. Roma 24-28 settembre 1979*, Leiden, 427-444.
- LIPINSKI, E. (1994): “Apollon/Eshmun en Afrique Proconsulaire”, [en] Y. Le Bohec (ed.), *L'Afrique, la Gaule, la Religion à l'époque romaine. Mélanges à la mémoire de Marcel Le Glay*, Bruselas, 1994, 19-26.
- LLORENS, M<sup>a</sup> M. (1994): *La ciudad de Carthago Nova: las emisiones romanas*, Murcia.
- LÓPEZ MARTÍNEZ, M. – EGEA VIVANCOS, A. (2008): “Excavación arqueológica en calle Serreta esquina calle Martín Delgado, Cartagena”, [en] M. Lechuga – P. E. Collado – M<sup>a</sup> B. Sánchez (coords.), *XIX Jornadas de Patrimonio Cultural de la Región de Murcia*, vol. 1, Murcia, 275-278.
- MADRID, M<sup>a</sup> J. – NOGUERA, J. M. – VELASCO, V. (2009): “Baño y ocio: las Termas del Foro”, [en] *Arx Hasdrubalis. La ciudad reencontrada. Arqueología del Cerro del Molinete / Cartagena*, Murcia, 90-114.
- MARTÍN CAMINO, M.  
 (1994): “Cabezo Gallufo (Cartagena)”, [en] *Resúmenes de las V Jornadas de Arqueología Regional*, Murcia, 13-14.  
 (1995-1996): “Observaciones sobre el urbanismo antiguo de Carthago-Nova y su arquitectura a partir de sus condicionantes orográficos”, *Anales de Prehistoria y Arqueología* 11-12, 205-213.
- MARTÍN CAMINO, M. – PÉREZ BONET, M<sup>a</sup> A. (1997): “Cabezo Gallufo (Cartagena)”, [en] *Resúmenes de las VIII Jornadas de Arqueología Regional*, Murcia, 42.
- MARTÍN CAMINO, M. – PÉREZ BONET, M<sup>a</sup> A. – GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, R. (1996): “Un templo suburbano consagrado a *Iuppiter Stator* en *Carthago Nova*”, *Revista de Arqueología* 188, 26-35.
- MARTÍN, M. – ROLDÁN, B. – PÉREZ, M<sup>a</sup> A. (1995): “Ingeniería hidráulica y recursos hídricos en Carthago Nova”, [en] *Actas del XXIII Congreso Nacional de Arqueología*, vol. 2, Elche, 1995, 89-96.
- MARTÍNEZ ANDREU, M. (2004): “La topografía en Carthago Nova. Estado de la cuestión”, *Mastia* 3, 11-30.
- MATILLA SÉIQUER, G. – GALLARDO CARRILLO, J. – EGEA VIVANCOS, A. (2002): “El santuario romano de las aguas de Fortuna (el balneario de Carthago Nova)”, *Mastia* 1, 179-190.
- MYLONOPOULOS, J. (2003): *Heiligtümer und Kulte des Poseidon auf der Peloponnes*, (=Kernos, supplément 13), Lieja.
- NICOLAÏ, H. – SALMON, P. (2001): “Eau et santé dans le monde méditerranéen. Permanence de la question depuis l'Antiquité gréco-romaine”, [en] J. N. Corvisier – Ch. Didier – M. Valdher (eds.), *Thérapies, Médecine et Démographie Antiques*, Artois, 13-24.
- NOGUERA, J. M. (1991-1992): “Una estatua de ninfa durmiente recostada, variante Virinum, procedente de Carthago Nova (Cartagena, Murcia)”, *Anales de Prehistoria y Arqueología* 6, 177-188.
- ORLIN, E. M. (1997): *Temples, religion and politics in the Roman Republic*, Leiden.

PENA, M<sup>a</sup> J.

(2000): “Les cultes d’Emporion”, [en] A. Hermary – H. Tréziny (eds.), *Les Cultes des cités phocéennes. Actes du colloque international organisé par le Centre Camille-Jullian (Aix-en-Provence/Marseille 1999)*, Aix-en-Provence, 59-68.

(2008): “Consideraciones sobre epigrafía republicana de la Citerior: el caso de Carthago Nova”, [en] J. Uroz – J. M. Noguera – F. Coarelli (eds.), *Iberia e Italia: modelos de integración territorial*, Murcia, 687-710.

RAMALLO ASENSIO, S. F.

(1985): *Mosaicos romanos de Carthago Nova (Hispania Citerior)*, Murcia.

(1999): “Cartagena en la antigüedad: estado de la cuestión. Una revisión quince años después”, [en] *XXIV Congreso Nacional de Arqueología (Cartagena 1997)*, vol. IV, Murcia, 11-24.

(2011): *Carthago Nova. Puerto Mediterráneo de Hispania*, Murcia.

RAMALLO ASENSIO, S. F. – MURCIA MUÑOZ, A. J. (2010): “Aqua et lacus en Carthago Nova. Aportaciones al estudio del aprovisionamiento hídrico en época romana”, *ZPE* 172, 249-258.

RAMALLO ASENSIO, S. F. – RUIZ VALDERAS, E. (1994): “Un edículo republicano dedicado a Atargatis en Carthago Nova”, *AEspA* 67, 79-102.

ROLDÁN BERNAL, B. – DE MIQUEL SANTED, L. E. (1999): “Excavación arqueológica en el área monumental Sureste del Cerro del Molinete (Cartagena)”, [en] *Resumen de las X Jornadas de Arqueología Regional*, Murcia, 26-27.

SANMARTÍ-GREGO, E. (1992): “Identificació iconogràfica i possible atribució d’unes restes escultòriques trobades a la Neàpolis emporitana al Simulacrum del Serapis d’Empòrion”, [en] X. Dupré (coord.), *Miscel.lània Arqueològica a Josep M. Recasens*, Tarragona, 145-154.

SARTRE, M. (1994): *El Oriente Romano*, Madrid.

SCHMIDT, A. (1929): “La grotte de Hiérapolis-Menbidj”, *Syria* 10, 178-179.

TOUTAIN, J.

(1907): *Les Cultes Païens dans l’Empire Romain. I. Les Cultes Officiels: Les Cultes Romains et Gréco-Romains*, París.

(1911): *Les Cultes Païens dans l’Empire Romain*, Tome II, París.

TURCAN, R. (1988): *Religion Romaine*, Leiden.

UROZ RODRÍGUEZ, H. (2003): “La importancia de los cultos salutíferos y el cosmopolitismo en la Carthago Nova tardorrepública y altoimperial”, *Eutopia* III, 1-2, 7-31.

WILD, R. A. (1981): *Water in the Cultic worship of Isis and Sarapis* (=Études préliminaires aux religions orientales dans l’Empire romain 87), Leiden.

XELLA, P. (1990): “Aspects du culte d’Eshmoun à Carthage”, [en] *IV<sup>e</sup> Colloque international sur l’histoire et l’archéologie de l’Afrique du Nord. Tome I. Carthage et son territoire dans l’antiquité*, París, 131-139.