
LA DIVINIDAD VENERADA EN EL SANTUARIO IBERO-ROMANO MERIDIONAL DE TORREPAREDONES (BAENA-CÓRDOBA): APUNTES SOBRE SU IMAGEN Y SU NOMBRE

José Antonio Morena López
Doctor en Arqueología



Lám. 1. Vista cenital del templo B con la rampa de acceso y los espacios documentados (vestíbulo, patio y cella).

RESUMEN

Torreparedones se ha convertido en los últimos años en uno de los yacimientos arqueológicos más importantes de Andalucía, gracias a los trabajos llevados a cabo en los años 80-90 del siglo pasado, por un grupo de arqueólogos de las universidades de Córdoba, Complutense de Madrid y Oxford y, sobre todo, a las investigaciones que viene desarrollando el Ayuntamiento de Baena desde 2006. Uno de los sectores mejor conocidos y de mayor interés científico lo encontramos en el santuario meridional ibero-romano donde se documentaron restos de dos edificios destinados al culto. Ambos debieron construirse en época romana, el primero en el período republicano (o a finales de la época ibérica) y el segundo, en época altoimperial durante el reinado de Claudio, quedando abandonado a fines del siglo II d.C. Destaca el hallazgo de 350 exvotos de piedra que representan tanto figuras humanas como miembros del cuerpo. Se ignora el nombre de la divinidad indígena (*¿Tanit?*) que, en época romana, se sincretizó en *Dea Caelestis/Juno Lucina/Venus Verticordia/Salus*. Su imagen era un betiloestiliforme, una columna con capitel foliáceo colocado en la pared norte de la *cella*.

Palabras clave: Santuario de Torreparedones, divinidad, Tanit, Dea Caelestis, Juno Lucina, Venus Verticordia, Salus, betilo sagrado

ABSTRACT

Torreparedones has become in recent years one of the most important archaeological sites in Andalusia, thanks to the work carried out in the 80s-90s of the last century, by a group of archaeologists from the universities of Córdoba, Complutense of Madrid and Oxford and, above all, to the investigations that the Baena City Council has been carrying out since 2006. One of the best-known sectors and of greatest scientific interest is found in the southern Iberian-Roman sanctuary where remains of two buildings used for worship were documented. Both must have been built in Roman times, the first in the Republican period (or at the end of the Iberian period) and the second, in the High Imperial period during the reign of Claudius, being abandoned at the end of the 2nd century AD. The discovery of 350 stone votive offerings that represent both human figures and members of the body stands out. The name of the indigenous divinity (*Tanit?*) who, in Roman times, was syncretized into *Dea Caelestis/Juno Lucina/Venus Verticordia/Salus* is unknown. Its image was a styliform betyl, a column with a foliate capital placed on the north wall of the *cella*.

Keywords: Sanctuary of Torreparedones, divinity, Tanit, Dea Caelestis, Juno Lucina, Venus Verticordia, Salus, sacred betyl

1. INTRODUCCIÓN

El santuario ibero-romano constituye uno de los puntos más emblemáticos del parque arqueológico de Torreparedones, una infraestructura cultural creada por el consistorio baenense para potenciar la cultura y el turismo del municipio. Está situado en el extremo meridional del yacimiento, extramuros del *oppidum* ibérico-turdetano. El primer estudio sobre el santuario de Torreparedones lo realizó quien suscribe en 1988 como tesis de licenciatura dedicada a una serie de pequeñas figuras de piedra que aparecían en una zona muy concreta extramuros de la antigua ciudad con motivo de las tareas agrícolas. Dicha investigación apuntaba a la más que posible existencia de importante lugar de culto ibérico y romano en ese punto (Morena 1989).

Poco después y dentro de un proyecto de investigación focalizado en Torreparedones, en el que participaron las Universidades Complutense de Madrid, Córdoba y Oxford (Cunliffe *et al.* 1993; Cunliffe y Fernández, 1991), se realizó la primera excavación por vía de urgencia, que permitió corroborar la veracidad de aquellos exvotos que en alguna ocasión se había puesto en entredicho (Vaquerizo, 1985, 120, nota 5) y confirmar la existencia de estructuras murarias y pavimentos pertenecientes a dos edificios construidos en piedra destinados al culto, se recuperaron al mismo tiempo un buen número de exvotos de piedra (Fernández y Cunliffe 1988 y 2002; Cunliffe y Fernández 1991 y 1999).

La tercera investigación sobre el santuario, que sería la definitiva al excavar todo el complejo religioso, se llevó a cabo entre los años 2006-2007 gracias al impulso del Excmo. Ayuntamiento de Baena para crear el parque arqueológico de Torreparedones, que fue inaugurado a comienzos del año 2011. Se pudo documentar la secuencia estratigráfica completa, los restos estructurales de dos edificios religiosos (denominados templo A y templo B), y además se recuperaron abundantes materiales relacionables con las prácticas culturales allí desarrolladas (Morena, 2010, 2011 y 2014). El templo B, el mejor conservado, fue objeto de restauración y puesta en valor, siendo hoy día uno de los puntos que más interés suscita entre los visitantes del parque arqueológico. Aunque no tenemos certeza absoluta, creemos que el templo A se levanta en época romana republicana; aunque podría ser algo anterior, los restos materiales recuperados indican, al menos, un uso importante durante los siglos II-I a.C. y pudo sobrepasar incluso el cambio de Era.

El templo B consta de tres espacios bien definidos, distribuidos a lo largo de un eje en sentido N-S, que ya fueron advertidos en 1988, aunque algunos de ellos de forma parcial. En primer lugar, y en el

extremo más meridional, encontramos un espacio rectangular a modo de vestíbulo o porche, con unas dimensiones internas de 9.0x3.4 m. A continuación, un gran patio al aire libre, del cual aún se conserva parte de su pavimento, de planta también rectangular de 9.4x7.2 m. Y, finalmente, al N, una estancia que tuvo las funciones de *cella* ó *sancta sanctorum*, de planta ligeramente cuadrangular de 4.9x3.9 m. Un elemento clave para la interpretación del edificio es una estructura realizada con mampostería con dos caras algo regularizadas al E y O, y un relleno de piedras y tierra. Se trata de una rampa o escalinata, a través de la cual se accedía al templo, constituyendo la única entrada y salida. Presenta una acusada inclinación en sentido N-S, que en lo conservado supera los 2.6 m.



Lám. 2. Recreación virtual en 3D de la rampa de acceso y fachada del santuario

En total se han recuperado más de 350 exvotos, cifra que podría entenderse como una prueba de la "fama" alcanzada por este lugar de culto y, más concretamente, por los poderes sanadores y "favores" concedidos por la deidad, de modo que generaría un auténtico peregrinaje de fieles no solo de la ciudad, sino también de otros muchos lugares más alejados. Además, se han recuperado un numeroso y variado repertorio cerámico y otras piezas de piedra tales como altares y varios ejemplares de los llamados "braserillos" en los que se quemarían perfumes y esencias aromáticas. Cuatro tipos de exvotos podemos señalar en el santuario de Torreparedones: animales, figuras humanas completas, los llamados exvotos anatómicos (que reproducen partes del cuerpo, en concreto y de forma exclusiva, piernas), y un cuarto grupo que hemos denominado "indeterminados".

Decir también que el santuario meridional de Torreparedones, junto con el de Las Atalayuelas, en la vecina provincia de Jaén, constituye un fenómeno característico de la zona central de Andalucía que

comprende la campiña oriental de Córdoba y la campiña occidental de Jaén (Rueda 2011a, 247 y 2011b, 116, Morena 2018, 247-259). Son santuarios periurbanos vinculados políticamente a sus respectivos *oppida* y localizados en sus proximidades, en los que no se evidencia una ruptura por parte de Roma con los modelos anteriores (Rueda *et al.* 2005, 94) sino que, por el contrario, originan modelo de interacción y sincretismo religioso muy homogéneo desde el punto de vista de su definición territorial, de su esquema estructural, así como de sus materiales votivos y de su cronología (Ruiz *et al.* 2010, 76).

Y hemos denominado como “santuario meridional” del yacimiento al primero descubierto y estudiado como hemos señalado porque, recientemente, se ha localizado otro posible santuario situado, en este caso, al este del yacimiento, en terrenos próximos al centro de recepción de visitantes. Unas piezas recuperadas con motivo de una excavación arqueológica de urgencia realizada en 2020, consistentes en 7 placas de piedra que representan figuras de caballos, se interpretan como exvotos depositados en un posible lugar de culto dedicado a una divinidad protectora de dichos animales. Se fechan en época romana altoimperial y el hallazgo supondría la existencia de un segundo santuario iberorromano extramuros vinculado a la misma ciudad, algo realmente excepcional porque además se plantea la posibilidad de que ambos lugares de culto estuviesen activos al mismo tiempo (Morena 2022).

2. LA IMAGEN DE LA DIOSA: EL BETILO ESTILIFORME

La imagen de culto venerada en el santuario meridional de Torreparedones, al menos en el templo B, fue un betilo estiliforme, no debiendo descartarse la posibilidad de que dicho betilo fue adorado previamente en el anterior templo A y que tras la destrucción de dicho templo se rescatara y volviera a colocarse en la *cella* del nuevo templo B. Dicha pieza ha sido muy bien identificada y estudiada por I. Seco con motivo de tesis doctoral sobre el betilismo en el mundo antiguo y más, concretamente, en la península ibérica (1999 y 2010). En un primer momento, tras la excavación del santuario en 1988, no quedó muy claro el papel de la columna situada al fondo de la *cella*, adosada a la pared norte del templo B, y aunque se le otorgó una finalidad religiosa, se planteó que pudo servir como soporte de una pequeña imagen escultórica, pues dicha columna no tenía una función arquitectónica (Fernández-Cunliffe 1998, 148-149).

En el momento de su descubrimiento solo quedaba *in situ* el tambor inferior de la columna ya que



Copia del betilo estiliforme colocado en la *cella* del templo B del santuario.

no disponía de basa, y apoyaba sobre una plataforma de piedras delimitada por un pequeño tabique de losas de piedra bien trabadas con mortero. Los demás elementos integrantes de la misma se encontraban dispersos por la habitación ya que, al ceder la pared norte de la misma hacia el interior, estos se precipitaron sobre el pavimento de la misma, de modo que puede afirmarse que no fue derribada intencionadamente sino que cayó de manera fortuita. La *anastylosis* realizada de las cuatro piezas que formaban parte de la misma (tres tambores y el capitel) indica que tenía una altura original de 2,8 m con una función ornamental o sacra más que estructural (Cunliffe-Fernández 1999, 102, figs. 3.59-3.62; Fernández-Cunliffe, 2002, 56, lám. 34). El tambor intermedio que debía completar la columna no se encontró, por lo que éste debió ser retirado en la Antigüedad, antes de que el edificio se incendiara a finales del siglo II d.C. o comienzos del siglo III d.C. y el techo de madera, que sostenía un potente suelo de *opus signinum*, se desplomara finalmente sobre el suelo de la *cella*.

Todas las piezas de la columna son de piedra caliza de grano grueso, aunque el capitel corresponde a otro tipo de caliza con el grano más fino, siendo mucho más blanco y fácil de trabajar. Todas las piezas tenían restos de un fino estucado de color blanco. La pieza más interesante es el capitel foliáceo que surge de una moldura a modo de cordón sogueado que se repite algo más abajo, en la terminación del último tambor del fuste. La decoración de la pieza a base de sencillas hojas almendradas de nervaduras marcadas no encuentra paralelos en los escasos capiteles ibéricos que se conocen y en todo caso no parece ser una versión local y muy temprana del estilo corintizante (Cunliffe-Fernández 1999, 337; Fernández-Cunliffe 2002, 56 y 70, lám. 36) sin descartar que se trate más bien de un “orden lanceolado” característico del mundo púnico (Seco 2010, 293).



Lám. 4. Capitel original del betilo sagrado (Museo Histórico Municipal de Baena)

Estamos pues, ante un betilo artificial estiliforme que alude a la idea de *axis Mundi* que incide en la idea de eje divino de comunicación cielos/tierra/infiernos, adecuada para divinidades de carácter ctónico pero también relacionadas con la fertilidad y la renovación. El betilo-árbol y el betilo-eje se unen de esta forma en la representación estiliforme, aportando sus diferentes connotaciones al simbolismo que rodea a la divinidad. Desde el punto de vista morfológico tiene paralelos con el amplio grupo de columnas betílicas del África púnica, aunque existen

ciertas diferencias como, por ejemplo, que los betilos púnicos tienen basa, fuste acanalado y capitel jónico, mientras que el nuestro carece de basa, el fuste es liso y el capitel como ya se ha visto es algo peculiar, decorado con estilizados motivos vegetales que parecen potenciar la capacidad generadora de vida de la diosa. Como rasgos generales y siguiendo los trabajos de I. Seco ya citados, hemos de apuntar que un betilo, no es sino la imagen cultural pétreo anicónica de la divinidad en cuya concepción confluyen dos elementos importantes, de un lado, la concepción de la piedra como *beit-el*, como morada de la divinidad y, por otra, las corrientes formales anicónicas integradas para las representaciones artificiales de dicha morada. Los hay naturales no meteóricos y meteóricos, por supuesto, artificiales que comprenden dos tipos básicos: los cónicos y los cuadrangulares, a los que se podrían añadir los betilos en forma de huevo y los llamados estiliformes, o sea, en forma de columna y, por último, como betilos menos frecuentes estarían aquellos en forma de obelisco y las lajas. Por otro lado, se pueden encontrar betilos aislados, únicos o bien agrupados: dítilos, tríadas e incluso otras agrupaciones formadas por grupos de más de tres betilos que responden a un número fijo que varía según los lugares. El betilismo estuvo muy extendido en el mundo antiguo por diferentes áreas geográficas y culturales, de modo que hay betilos de raíz oriental (fenicios-púnicos, de la zona sirio-palestina y árabe), betilos orientales grecorromanos), betilos grecorromanos (minoicos y micénicos, etruscos) y betilos del norte y centro de Europa.

En la península ibérica se conocen diversos betilos propiamente dichos como representaciones de betilos pero, en pocas ocasiones, se cuenta con casos como el de Torreparedones hallado en un contexto arqueológico bien definido. Se conocen los casos publicados por I. Seco (2010), de los posibles betilos de la necrópolis de La Joya (Huelva), de la Escudilla (Castellón), el de la Escuela en San Fulgencio (Alicante), el de San Miguel de Liria (Valencia), los de Carmona (Sevilla), El Carambolo, (Sevilla), La Algaida (Cádiz), las estelas betiliformes de Villaricos (Almería), los posibles de Cancho Roano (Badajoz), los del Cerro de las Cabezas (Ciudad Real) y los de Montemolín en Marchena (Sevilla) (De la Bandera *et alii* 2004). Interesante por su cercanía a Torreparedones es la pieza betílica de Córdoba capital, de pequeño tamaño y tallada en piedra caliza que responde al tipo de cilindro sobre base circular que presenta dos representaciones vegetales a modo de palmeras y dos curiosas formas escalonadas coronadas por un elemento ovoide que se interpretan como altares, betilo que pudo reproducir una diosa del tipo *Astarté-Tanit* (Seco 2010, 355-366), aunque para otros es una pieza, de cronología y funcionalidad inciertas, que podría haber servido en un espacio sacro ubicado en

ambiente termal, pero parece más bien tratarse de una reutilización como simple material arquitectónico (Vaquerizo 2012, 164 nota 25).

El betilo sagrado del santuario de Torreparedones fue objeto de un complejo ritual al tratarse de la imagen de la diosa. La arqueología proporciona datos de interés para determinar cuáles fueron las ceremonias y actos culturales desarrollados por quienes se acercaron a aquel lugar de culto para entablar una relación con la divinidad y así obtener de ella algún beneficio materializado, por ejemplo, en la curación de una enfermedad, un parto sin problemas, etc. Estas celebraciones debieron ser tanto públicas o privadas, cotidianas o de carácter extraordinario, a modo de fiestas, que tendrían lugar en determinados momentos de año, muchas de ellas relacionadas con el mundo agrario y pastoril basadas en el ciclo de las estaciones; algunas prácticas rituales estarían promovidas por las elites pero otras tendrían un carácter popular (Moneo 2003, 368-374).

Los ritos desarrollados tendrían, por tanto, un carácter muy diverso, pudiendo diferenciarse aquellos destinados a favorecer la fertilidad agrícola y de los animales, la fecundidad humana y la *sannatio*, ritos ligados con la *lustratio*, los llamados ritos de paso en los que se incluyen toda una serie de prácticas claves para la vida social que simbolizan la situación de tránsito y de cambio de un estadio a otro: ritos de paso de una condición social a otra, ritos de iniciación, ritos de paso de edad y aquellos relacionados con la fertilidad, ritos nupciales, de gestación... (Prados 1997; Rueda 2011a, 153-159; Molinos-Rueda 2011, 229-232; Rueda 2013).

El registro material recuperado en la excavación del santuario de Torreparedones permite conocer los siguientes actos rituales: el sacrificio de animales, la libación y el culto al agua, la quema de sustancias aromáticas, las ofrendas de luz o la donación de exvotos, quizás el acto más palpable y más significativo por ser el que, desde su lectura iconográfica, más datos nos aporta; esas imágenes que nos muestran los exvotos son auténticas fotografías de los fieles y nos hablan de su indumentaria, de las ofrendas que portan, de su actitud de súplica, de sus dolencias, etc. A todos estos rituales habría que añadir otras prácticas que debieron llevarse a cabo en relación con la propia imagen de culto allí venerada: su lavado y unción, el vestirse y desvestirse o su carácter oracular. A todo ello habría que añadir el llamado “milagro de la luz”. A través de un lucernario en el techo, el rayo solar pudo haber iluminado el betilo todos los días del año recorriéndolo desde el capitel hasta la base, de una manera ordenada y de acuerdo con el ciclo de las estaciones; así, en el solsticio de invierno el rayo de luz iluminaba la parte más alta del capitel y en el solsticio de verano iluminaría la base de la colum-

na sagrada. Y todo ello, porque el complejo religioso está orientado en sentido N-S. al igual que las dos columnas de la cella, el betilo y la columna arquitectónica que servía de soporte al techo de la habitación (Morena-Abril... Abril-Morena.....).



Láms. 5 y 6. Arriba recreación del ritual realizado al betilo por el grupo “Atinbelaur” y abajo el “milagro de la luz” en el solsticio de verano

3. SU NOMBRE: *TANIT, DEA CAELESTIS, JUNO LUCINA, VENUS VERTICORDIA, SALUS*

Para conocer el nombre de la divinidad adorada en el santuario de Torreparedones contamos con varias evidencias materiales recuperadas en el lugar, una fuera de contexto y otra que correspondería al momento de uso del templo A. Habría que valorar, en cualquier caso, el teónimo correspondiente a los primeros momentos del culto en época ibérica tardía en los que debió adorarse a una deidad indígena, así como el teónimo vigente ya en época romana, posiblemente, sincretizado con la divinidad anterior, así como las posibles asimilaciones de esta con otras diosas y decimos diosas porque lo que sí parece claro es que siempre se trató de una divinidad femenina.

Poco, o casi nada, es lo que conocemos de las divinidades del panteón ibérico en contraste con el rico panorama que nos ofrecen las zonas norte y oeste de la península ibérica. Uno de los escasos testimonios arqueológicos procede de un lugar de culto próximo a Torreparedones situado en la campiña occidental de Jaén, en el yacimiento de Las Atalayuelas (Fuerte del Rey-Torredelcampo). Se trata de una losa de piedra caliza fragmentada (posiblemente a un ara o altar) que presenta en una de sus caras una inscripción latina en la que se menciona el teónimo *Betatun* y el nombre de la persona que hace la dedicación *Aelia Belesi*; mientras que el primero es de raíz indígena y no tiene paralelos, el segundo lleva un gentilicio latino frecuente en la Bética (Corzo *et alii* 2007). La pieza puede ponerse en relación con el santuario excavado años después del estudio y publicación de la inscripción y su lectura ayuda a comprender algunos aspectos del culto allí desarrollado como es el caso de la *sorteius(s)u* que permite otorgar a dicha divinidad un carácter oracular, posiblemente vinculada a cultos salutíferos como pondrían de relieve los exvotos anatómicos (Rueda 2011, 240, fig. 123). *Betatun* se concibe como la deidad indígena tutelar del santuario en época republicana (Rueda *et alii* 2015, 423, fig. 1) lo que vendría a confirmar que las prácticas religiosas tradicionales no desaparecieron drásticamente con la llegada de Roma sino que se mantuvieron e, incluso en algunos casos se reavivaron (Grau-Rueda 2014).

Al margen del posible teónimo indígena que pudiera haber tenido la diosa del santuario meridional de Torreparedones, se ha planteado la posibilidad de que la gran deidad púnica *Tanit* hubiese sido venerada en dicho santuario, entre otras cosas por la constatación casi segura de que *Dea Caelestis* si fue adorada y *Caelestis* no es sino la versión romanizada de la púnica *Tanit*. Además, en la excavación de 1988, se halló una figura votiva que se interpretó como una representación de *Tanit*. Se trata de una pieza de

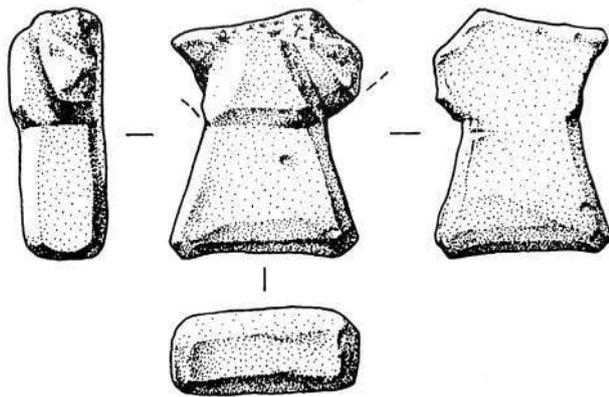


Lám. 7. Placa de piedra con dedicación a una divinidad llamada *Betatun*. Santuario de Las Atalayuelas (Fuerte del Rey-Torredelcampo)

pequeño tamaño (6 cm), tallada en piedra caliza, de perfil triangular y con un ligero reborde en la parte superior, aunque le faltan dos trozos en los extremos superiores que corresponderían a los brazos; se encontró en el interior de la *cella* del templo B junto a los restos de un banco de piedra, en un nivel rico en material cerámico ibérico tardío (Cunliffe-Fernández 1999, 307, fig. 5.14, 110; Fernández-Cunliffe 2002, 66 y 78, lám. 92). La silueta de la pieza se asemeja bastante al conocido símbolo de *Tanit* que fue muy repetido en estelas púnicas de Cerdeña y del norte de África y que pervivió hasta bien entrado el período romano republicano. Pero en la península ibérica también se conocen este tipo de representaciones, aunque son más escasas, en torno a la docena de testimonios y materializados en distintos soportes con funcionalidad muy diversa: monedas, sellos de ánforas y joyas (Ferrer 2015).

También se ha intentado demostrar la presencia del culto a *Tanit* en Torreparedones a través de otro exvoto, de nuevo un hallazgo casual, al identificar una figura sedente con una dama leontocéfala entronizada (Marín-Belén 2002-03). En realidad, la presencia de *Tanit* en la península ibérica ha sido analizada, sobre todo, a partir de toda una serie de testimonios arqueológicos ya que su culto tropieza con el mismo problema que el de los demás dioses del ámbito fenicio-púnico: la ausencia de textos.

Entre los vestigios materiales que apuntan a ese culto destacan los llamados *pebetes* en forma de



Lám. 8. Dibujo de la pieza considerada como posible imagen de Tanit (según Cunliffe-Fernández, 1999, 306, fig. 5.14, 110) (Museo Histórico Municipal de Baena)

cabeza femenina, de compleja interpretación, aunque se les tiene como quemaperfumes o *thymiatēria* muy abundantes siempre en ámbitos púnicos en todo el Mediterráneo (Sicilia, Cartago, norte de África, Cerdeña, Ibiza y gran parte de la costa oriental de la península ibérica (Marín 1987 y 2000); otros materiales asociados a esta divinidad son diversas figuras femeninas curótrofes, la esfinge de *Ilici*, las figuras femeninas aladas de la pintura vascular levantina o la presencia, como se ha indicado, de diversos objetos que contienen el llamado signo de *Tanit*, una silueta humana de perfil triangular en su parte inferior con la cabeza arriba indicada mediante un círculo y a los lados los brazos portando, en ocasiones, el caduceo (Marlasca 2000, 123-125, fig. 2) que vemos, por ejemplo, en el reverso de algunas monedas de plata de taller desconocido (Ferrer 2015, 168-169, figs. 2-3). Interesa destacar el carácter astral de la diosa, que se ha vinculado con la constelación de Virgo (Marlasca 2000), por que dicha faceta la asumiría después *Caelestis*. La diosa *Tanit* en su condición de *Caelestis* tuvo bajo su protección divina el poder cósmico del cielo además de las virtudes de la fertilidad.

Datos, mucho más concluyentes, poseemos para afirmar que la deidad adorada en el santuario de Torreparedones fue *Dea Caelestis* gracias al epígrafe que tiene la cabecita de un exvoto, hallado en superficie y, por tanto, sin contexto arqueológico definido, que se conserva en el Museo Arqueológico y Etnológico de Córdoba. La pieza la dimos a conocer, por primera vez, en 1989 (Morena 1989, 48 y 70, lám. XLII) y desde entonces ha generado una copiosa literatura con relación a la presencia y culto de dicha diosa en la península ibérica. Se trata de una cabeza de pequeñas dimensiones (6,7 cm de altura, anchura máxima 7 cm y grosor máximo 6 cm) cuyo aspecto final es de los mejor conseguidos dentro de toda la



Lám. 9. Dama entronizada que algunos interpretan con cabeza de león alusiva a Tanit-Dea Caelestis (Museo Arqueológico y Etnológico de Córdoba)



Lám. 10. Fotografía frontal de la cabeza con inscripción en su frente alusiva a Dea Caelestis. Hallazgo superficial santuario de Torreparedones (Museo Arqueológico y Etnológico de Córdoba)

serie votiva en piedra del santuario que se caracteriza, en general, por su extremado esquematismo: presenta rostro amplio y despejado, con el cabello cayendo por los lados que podría confundirse con un velo; nariz ancha y arco superciliar muy marcado y ojos algo hundidos, labios finos y barbilla prominente, de forma redondeada; a ambos lados de la cara se ven una especie de rizos o patillas. Se trata de la cabeza de una figura votiva completa (estante o sedente) que representa a un devoto que, tras recibir el correspondiente favor de la diosa, hizo entrega del exvoto para agradecerle dicho gesto.

Pero, sin duda, lo más sobresaliente de la pieza es la inscripción que tiene en la frente realizada con un instrumento punzante y de modo muy superficial. De las tres posibles lecturas: DEA CAELIVS, DEA CAELE(STIS) V(OTVM) S(OLVIT) y DEA CAEL(ES-TIS) IVS(IT) las dos últimas son las más frecuentes en la epigrafía votiva, pero quizás la tercera es la que más se ajustaría al contexto ya que nos pone en relación con el carácter oracular de *Caelestis*. Respecto de su cronología y a falta de contexto, se ha fechado por criterios paleográficos entre mediados del siglo II a.C. y mediados del siglo I a.C. (Ramallo 2000, 197; Uroz 2004-05, 170; Mangas 1998, 407; Díaz 2008, 225) o quizás, más bien, a mediados del siglo I a.C. (Morena 1989, 50; Marín 1993, 826 y 1994, 221; Stylow 1998, 406), lo que la convertiría en el testimonio más antiguo conocido en la península ibérica pues la mayoría de las inscripciones a *Caelestis* de la epigrafía hispana corresponden a los siglos II-III d.C. (Marín 1993, 844; Seco 2010, 297-298).

Como, al parecer, en las dos últimas lecturas el nombre de la diosa aparece en nominativo, estaríamos ante una imagen de la misma pues para algunos no sería lógico pensar que la figura que porta tal rótulo fuese representación de una dama oferente (Marín 1993, 827 y 1994, 222; Uroz 2004-05, 170). Pero a este respecto, y conociendo como conocemos que la imagen de la divinidad, en nuestro caso, no era una imagen antropomorfa, sino un betilo estiliforme, no hay duda de que esa cabeza humana corresponde a la imagen de un devoto y no a la diosa. *Dea Caelestis* representa la *hipóstasis* de la divinidad púnica *Tanit*, *padre* de *Ball Hammon*, y encarnaba el principio femenino de la fecundidad y fertilidad de la vida y de la tierra, impregnado de una acentuada connotación astral y, en ocasiones, guerrera, junto a otras esferas como la navegación, la salud y el mundo de ultratumba. Como su nombre indica fue una deidad romana del cielo que heredó las atribuciones astrales de la cartaginesa *Tanit*. En la península ibérica, las inscripciones con su nombre (ocurre lo mismo en el norte de África e Italia), contienen los epítetos y los títulos de la diosa que la acreditan con aquellas cualidades de una divinidad celeste y estelar.

En el marco de la III Guerra Púnica fue adoptada por *evocatio*, hacia el año 146 a.C., tras la toma de la ciudad de Cartago por las tropas romanas y asimilada en el panteón romano a *Juno* en un primer momento. Pero pronto se le sumaría el epíteto de *Caelestis* con tal fuerza que acabaría por denominar en solitario a la diosa, aunque siempre mantuvo asimilaciones y relaciones con otras deidades como *Cibeles*, *Fortuna*, *Diana*, *Magna Mater*, *Venus*, *Isis*, etc. Cuando Cartago volvió a fundarse en el año 122 a.C. la diosa cartaginesa *Caelestis* se asoció con *Juno* tomando el nombre de *Juno Caelestis*, la ciudad tomó el título de colonia *Iunonia* y la propia imagen de la diosa fue trasladada a Roma. Su culto se extendió por gran parte del imperio, en especial, por todo el norte de África siendo el siglo III d.C. el período de mayor apogeo de su veneración, produciéndose después un paulatino declive que culminará con su desaparición ante el Cristianismo.

De las numerosas asimilaciones y sincretismo con otras deidades comentaremos las que se han planteado para el caso de Torreparedones como, por ejemplo, *Cibeles*, *Isis*, *Juno* e incluso *Salus*. En el caso de *Cibeles* se ha defendido que su asimilación con *Caelestis* fue la que desempeñó un papel más destacado en la iconografía y la ritualidad de la diosa cartaginesa en época romana. Ambas comparten atributos con el león, animal consagrado a *Tanit* y también a la *Magna Mater*, así como concepciones como aquella de *nutrix* y señora universal; en este sentido se ha llamado la atención sobre la posible representación de una dama leontocéfala entronizada en uno de los exvotos del santuario carente de contexto (Marín-Belén 2002-03), así como la presencia de un felino en el relieve con escena oferente rematando a modo de capitel la columna que enmarca la escena, y que podría estar en relación con *Dea Caelestis*.



Lám. 11. Detalle del capitel zoomorfo de la columna que aparece en el relieve de Torreparedones (Museo Histórico Municipal de Cañete de las Torres)

La asociación de *Caelestis* con *Isis* viene argumentada por el hallazgo de una inscripción funeraria, en el entorno del yacimiento de Torreparedones (Serrano-Morena 1984, 122), que se menciona una liberta de nombre *Iulia Pelagia* y que se fecha en la segunda mitad del s. II d.C. (Rodríguez Neila 1983, 174), como la mayoría de los documentos alusivos a dicha divinidad y que se ha interpretado como uno más de los muchos testimonios del culto a dicha divinidad en la actual provincia cordobesa; en este caso el nombre *Pelagia* podía hacer referencia al culto a *Isis Pelagia* o protectora de la navegación (Rodríguez Neila 1985, 137). Con relación a esta *Iulia Pelagia* se ha planteado la posibilidad de que una domina, devota isíaca, colocase a una esclava bajo la advocación de la deidad alejandrina, dándole un nombre isíaco, o bien que una esclava o liberta de procedencia oriental, con una onomástica acorde con sus creencias, transmitiera éstas a su dueña o patrona (Rodríguez Neila 1983, 177-178). En la onomástica hispana *Pelagia* no está muy documentado y parece que alude a uno de los rasgos fundamentales de la *Isis* grecorromana, es decir, al carácter de protectora de la navegación, el de señora del mar y sus navegantes, la que hacer navegable el mar embravecido cuando le place y gobierna tanto los timones reales como los metafóricos del Destino (Seco 2010, 299).

En su difusión debieron jugar un papel importante los comerciantes a quienes tutelaba *Isis Pelagia*, destacando que fue ese aspecto salvador el que le proporcionó los argumentos sobre los que basó su fama en época helenística y romana (Muñiz 2012 151). Resulta llamativo que en el período festivo de la colonia *Virtus Iulia*, que abarcaba del 1 de marzo (fiesta de Juno Lucina) al 1 de abril (fiesta de *Venus Verticordia*) tenía lugar la fiesta de la Nave de *Isis* (*Navigium Isidis*), el día 5, en la primera luna llena después del equinoccio de primavera, otro hito importante en el calendario romano (día 25 de marzo).



Lám. 12. Lápida funeraria de Iulia Pelagia hallada cerca de Torreparedones (colección particular)

En lugares tan próximos a Torreparedones como *Ulia* (Montemayor) o *Igabrum* (Cabra) está constatada su presencia, incluso en la última ciudad hubo un culto organizado (Segura 1988, 151-154). También, de la propia capital *Corduba* procede una escultura que representa una esfinge que se ha relacionado con un posible *Iseum* o *Serapeum* (Rodríguez Oliva 1993, 29). Otros testimonios se han documentado en la zona de Antequera, Alameda y Montilla (Beltrán-Atencia 1996). Curiosamente, algunos de los testimonios de la zona bética están relacionados con lugares de culto, caso de *Baelo Claudia* y de *Itálica*, donde existen sendos templos dedicados a *Isis*. Estas numerosas evidencias del culto a *Isis* que la Bética ha ofrecido en los últimos años, demostraría el posible favorecimiento que el poder político debió propiciar en determinadas circunstancias y ámbitos (Alvar 1994, 19).

Otra asimilación que parece haberse producido en la divinidad adorada en Torreparedones vendría de la mano de *Juno* integrante, junto a Júpiter y Minerva, de la Tríada Capitolina protectora del Estado romano. *Juno* fue una diosa especialmente honrada por las esposas y vinculada a la función maternal, alcanzando una extraordinaria difusión y no solo entre las matronas, contribuyendo a definir un modelo femenino que promovió y reforzó la desigualdad entre las ciudadanas y los ciudadanos, propio de una organización social en el que prevalecía la autoridad patriarcal (Cid, 2007, 358). Ya se vio su conjunción con *Caelestis* y es muy posible que fuese venerada en Torreparedones bajo una de sus múltiples advocaciones, en concreto, la de *Juno Lucina*, según parece desprenderse de un fragmento de cerámica ibérica, decorada con motivos geométricos basado en bandas de color rojo, que contiene parte de una inscripción en caracteres latinos. Dicha cerámica procede de los rellenos de una fosa que se abrió para construir un gran contrafuerte, un elemento constructivo perteneciente al templo B, que fue tapado, inmediatamente, quedando oculto por diversas unidades estratigráficas que contenían abundante material cerámico e incluso numerosos exvotos, todos ellos procedentes del templo A o, como mucho, contemporáneos al momento de erección del templo B.

La inscripción está fragmentada y tan solo se lee: [---?] MART [---]. Podría ser la divinidad Marte, o bien, un cognomen como *Martialis*, el más frecuente. No parece que ponga M · Art[orius] o similar, porque no se ve interpunción. Ahora bien, al estar pintada antes de la cocción, debería ser el nombre del alfarero y no conocemos marcas de alfarero latinas en cerámica ibérica. Por el tamaño de letras, y la posición singular, debe tener un sentido ritual. Y por eso, otra posibilidad es que se trate de una fecha calendárica: “[a.d. ---- ? Kal.] Mart [ias], vel [Kal] Mart. vel

La divinidad venerada en el santuario ibero-romano meridional de Torreparedones (Baena-Córdoba): apuntes sobre su imagen y su nombre

[non.] Mart. vel [Eid.] Mart: o sea, un día entre el 16 de febrero y el 15 de marzo. Teniendo en cuenta el calendario romano, es probable que pusiera: «[Kal(en-das)] Mart[ias], el 1 de marzo, festividad de *Juno Lucina*, diosa de las embarazadas y los partos, en cuyo honor se celebraba la fiesta llamada de *Matronalia*.



Lám. 13. Fragmento de cerámica de tradición ibérica con decoración pintada e inscripción en caracteres latinos, quizás relacionados con el culto a Juno Lucina (Museo Histórico Municipal de Baena)

Los diferentes epítetos que solían acompañar a *Juno* muestran sus vínculos con las actividades adjudicadas tradicionalmente a las mujeres, entre las que destacó el parto, de modo que, para favorecer el alumbramiento de sus hijos, las romanas solían invocar a *Juno Lucina*. Pero contó con otros muchos epítetos relacionados con otros tantos aspectos y rasgos de dicha divinidad. Por ejemplo, se la invocó como *Juno Moneta* en relación con las actividades oraculares y guerreras, sin olvidar su especial conexión con el ejercicio del poder político; esta capacidad adivinatoria se proyectó hasta el siglo IV d.C. según se desprende del relato de Titio Livio (V, 47, 4) sobre la leyenda de las ocas que velaban por su templo próximo al Capitolio. Por sus atribuciones bélica destaca *Juno Martialis* que tomó dicho nombre del dios de la guerra, pero más conocida aún e invocada fue *Juno Sospita* o salvadora que suele representarse armada con lanza y escudo como protectora de la ciudad. Ya se habló de *Juno Caelestis* en su relación con la gran diosa cartaginesa *Tanit*, caso en el que los romanos acudieron al rito de la *evocatio*, resultando llamativo el hecho de que cuando se apropiaban de las diosas femeninas de los pueblos vencidos, procuraron sus asociaciones con la diosa más popular en su ciudad como revelan los casos de *Juno Caelestis* y *Juno Regina*, trasladando

las imágenes de dichas deidades a la propia Roma, desde *Cartago* y *Veyes*, respectivamente. *Juno Pronuba* tenía entre sus atribuciones presidir todas las ceremonias de los esponsales y su culto se asoció a la procreación.

Pero aquí nos interesa, especialmente, *Juno Lucina* cuya asociación parece evidente con la diosa etrusca *Uni* y con la griega *Ilitya*, vinculada a los nacimientos o con *Leucotea* que evocaba el amanecer. Pero la etimología de *Lucina* no parece segura pues se conocen varias versiones en los autores antiguos, siendo más probable la relación de *Lucina* con la luz, cuya influencia posterior se muestra en expresiones como alumbramiento (Cid 2007, 364). Su vinculación con el parto, elemento esencial de la función maternal, propició su gran popularidad entre la población femenina de la antigua Roma, pues la trascendencia social, y no sólo religiosa, de que disfrutó la fiesta *Matronalia* así parecer evidenciarlo. Todos los años, el día 1 de marzo tenían lugar las *Matronalia*, fiesta matronal por excelencia en la Roma antigua, en la que se honraba a *Juno Lucina*, la divinidad protectora de los partos y según Ovidio en sus *Fasti*, en esta fecha se conmemoraba el natalicio del templo del Esquilino, dedicado a esta diosa en el año 375 a.C.

Se trataba de una celebración femenina, popular, porque integraba elementos profanos y religiosos. Los primeros se desarrollaban en la *domus*, mientras los segundos se hacían en el templo de la diosa, es decir, en un lugar público. Las que acababan de celebrar el matrimonio que realizaban ofrendas de flores, pues al tratarse de la protectora de los partos no se toleraba la realización de sacrificios, un acto que aunque no estaba totalmente prohibido a las mujeres, éstas apenas lo llevaron a cabo. Parece que asistían, especialmente, las embarazadas para pedir a la diosa un parto feliz para evitar daños y males en el alumbramiento, debían llevar el pelo suelto y su atuendo libre de nudos ya que estos podía ejercer una influencia negativa dificultando el parto (Cid, 1999, 51), lo que se ha interpretado como una superstición de carácter popular que se introduce en un ritual establecido (Oria 2015, 156). *Juno Lucina* recibía igualmente una ofrenda en su templo con motivo de cada nacimiento y protegía a los niños nacidos de matrimonios legítimos que quedaban de esa manera consagrados (Gagé 1963, 136-137). El nombre *Lucina* se cree que procede de la palabra latina *lux* (luz) y parece que fue tomado en el sentido de "la que trae los niños a la luz". Fue tan grande entre los antiguos la veneración de *Lucina* que no sólo se creyó que asistía a las parturientas al ser invocada y les prestaba su ayuda, sino que también se ponía ante las puertas de las casas como protección una imagen de aquella a la se debía el nacimiento y los comienzos de la vida y salvación humana (Conti 2006, 227).

En la antigua Roma la religión englobaba a todas las mujeres de la sociedad, pero también marcaba las diferencias existentes entre ellas, de lo que el calendario festivo proporciona testimonios elocuentes. Fueron pocas las fiestas que englobaron a todas las mujeres, de modo que cada fiesta incorporaba categorías femeninas según criterios muy variados, tales como la edad, el matrimonio, la condición jurídica, etc. Por ello, mientras las mujeres casadas, sobre todo la *univira* (es decir las que habían contraído un único matrimonio), se agruparon en torno al culto de *Fortuna Muliebris* (también participaban en otras fiestas como las *Matralia* del 11 de junio en honor de *Mater Matuta*), en las *Matronalia* se ampliaba la participación a todas las romanas casadas, independientemente del número de maridos que hubiesen tenido (Cid 1999, 44).

Llama la atención que la fecha de *Matronalia* fuese el día 1 de marzo al coincidir la exaltación del papel de las matronas y de las parturientas con la fiesta que abre la campaña militar en el mundo romano, es decir, con un ritual guerrero dedicado a Marte. En definitiva, parece que ese día ambas fiestas religiosas reconocían los servicios que al Estado podían prestar hombres y mujeres, otorgando a unos y a otras espacios diferentes y aunque se pretendiese igualar a las parturientas con los guerreros, la repercusión de cada actividad era diferente y generaba desequilibrios en las relaciones entre hombres y mujeres (Cid 2007, 372).

Esta posibilidad del culto a *Juno Lucina* estaría avalada en Torreparedones, en buena parte, por el tipo de exvotos recuperados en el santuario, pues la mayoría son femeninos y parecen representar en muchos casos a mujeres embarazadas, indicando que dichos exvotos representarían a esas mujeres encintas que, previa invocación a *Juno Lucina* para que el nacimiento de su hijo se realizara dentro de la normalidad, y una vez que habían dado a luz sin problemas, habían regresado de nuevo al santuario para depositar dicho exvoto como prueba de gratitud por el favor recibido.

Una referencia próxima a *Lucina* la encontramos en la lápida funeraria de Servilia hallada en *Corduba* (CIL, II2/7, 540), datada entre los años 71-130 d.C. El texto dedicado a Servilia dice así: “*Por un digno pudor es alabada con todos los nombres Servilia, que yace raptada por una muerte inmisericorde: murió la dulce esposa, la madre cariñosa, la hija apreciada, la hermana querida distinguida por los bienes distinguidos del espíritu, protectora sagrada de su casa, admirable por su vida recatada, belleza que por sí misma proporciona un admirable atractivo. Hecha madre cuatro veces de repetido designio de Lucina, murió amando siempre a sus excelentes vástagos. Sus infelices padres, lloran sus heridas, las mejillas de su hermano lloran este momento trágico*”.



Lám. 14. Fragmentos de cerámica de tradición ibérica con decoración pintada e inscripción en caracteres latinos posiblemente alusivos a Venus Verticordia, hallados en el macellum de Torreparedones (Museo Histórico Municipal de Baena)

El hallazgo de varios fragmentos de cerámica de tradición indígena con decoración pintada de color rojo en la zona del *macellum*, junto al foro, con restos de inscripción con caracteres latinos apunta a la posible existencia de un culto asociado a **Venus Verticordia** (la que recoge los corazones para apartarlos de las pasiones peligrosas) pues en uno de esos fragmentos cerámicos parece leerse VEN(ERI) / VER(TICORDIAE), todo ello en relación con el carácter fecundante y propiciatorio de la fertilidad de la divinidad como venimos apuntando. El 1º de abril coincidían la fiesta de *Fortuna Virilis* con la fiesta de *Venus Verticordia* llamada *Veneralia*, mientras en la primera las mujeres de clase humilde y las prostitutas tomaban un baño en las termas masculinas que diversos autores consideran un rito fecundante o al menos, favorecedor de las uniones sexuales, las más respetables matronas realizaban su versión “casta” en honor de *Venus Verticordia* (Oria 2015, 146). Esta dualidad ha confundido a los investigadores como ya lo hizo, al parecer, a los propios romanos. Hay quien piensa que se trata de dos divinidades y fiestas independientes, más antigua y plagada de connotaciones sexuales la de *Fortuna Virilis*, más reciente (siglo II a.C.) y respetable la de la *Verticordia*, que incitaba a solteras y casadas a la castidad y garantizaba a las casadas la unidad de corazón con sus esposos, planteándose como una especie de rito de iniciación nupcial. Pero otros proponen una visión completamente distinta: el carácter integrador de la diosa Venus permitiría agrupar a todas las mujeres, aunque mantengan bien definidas sus diferencias, en un único culto a *Venus Verticordia* donde, en la práctica, serían las *humiliores* (prostitutas y también otras mujeres de bajo nivel social) las protagonistas más activas. *Fortuna Virilis* no sería más que una advocación destinada a hacer presente al elemento masculino,

cuyo deseo se pretende aumentar mediante rituales (baño y adorno, pócimas) en los que la diosa y sus devotas se equiparan en la búsqueda de la perfección física y el aspecto más atrayente (Oria 2013, 231).

Durante la fiesta de las *Veneralia*, la imagen de culto de *Venus Verticordia* en Roma se sacaba de su templo y llevada a las termas públicas masculinas, donde se desnudaba y lavaba ritualmente engalanándose con guirnaldas de mirto y las mujeres le pedían ayuda en asuntos del corazón, sexo, compromisos o matrimonio. En el culto a *Fortuna Virilis* su estatua quedaba despojada de las joyas, se lavaba ritualmente y se engalanaba con pétalos de rosa y se le ofrecía incienso. En el transcurso de la fiesta se bebía el *cocetum* hecho con adormidera mezclada con leche y miel. Esta dualidad entre castidad y fertilidad, entre la virginidad de las doncellas y la *pudicitia* de las casadas fue algo común en la antigüedad, llegándose a afirmar que en las sociedades antiguas fue una constante unir la virtud y castidad de las mujeres con el bienestar de los pueblos y de los Estados (Martínez 1988, 140).

Por último, tenemos a *Salus* que en la religión romana era la diosa de la salud y el bienestar, tanto individual como del propio Estado (*Salus Populi Romani*) y era comparable con la diosa griega *Hygieia*, también relacionada con la hidroterapia, como ya vimos en el caso de la pátera de Otañes. Tenía un templo en el monte Quirinal, inaugurado en el 302 a.C. por el cónsul *C. Iunius Bulicus* y dominaba sobre las otras relacionadas con las enfermedades entre ellas *Febris*, relacionada con la fiebre, *Uterina*, que cuidaba de la ginecología, *Lucina*, encargada de los partos, *Fessonia*, señora de la debilidad y de la as-tenia, etc. En torno al año 180 a.C. se iniciaron los primeros sacrificios en honor no solo del dios Apolo o Esculapio, sino también de *Salus* como menciona Tito Livio (*Ab Urbe Condita* XL, 19). Existía también una estatua de *Salus* en el templo de la Concordia en Roma y su festividad tenía lugar el día 30 de marzo en el calendario romano.

Al parecer *Salus* no tuvo relación directa con la salud pero con el tiempo fue perdiendo su antiguo carácter más general como benefactora del bienestar público para reemplazar a Higia y pasar a formar parte en su lugar de la tríada helénica de las deidades que proporcionaban la salud, junto a Apolo y Esculapio (Vázquez 1993, 221). Para algunos autores *Salus* sería una divinidad individualizada por oposición a las Ninfas pero que curaba por medios análogos (Mangas 1978, 623). Como vimos en el apartado correspondiente al culto a las aguas (cap. 3.4.4.2), el epíteto Umeritana, de carácter indígena, evidencia un sincretismo de la diosa romana con alguna divinidad local. La veneración a *Dea Salus* en Torreparedones viene dada por la inscripción grabada en una lápi-

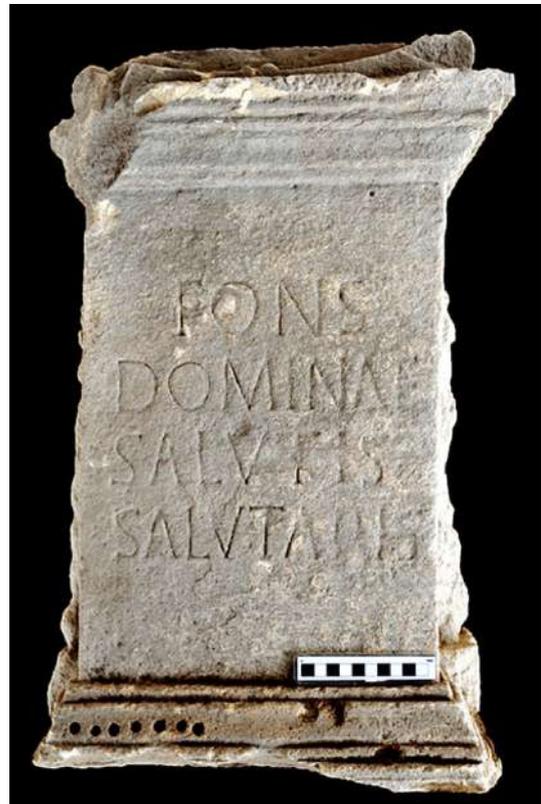
da de mármol hallada en la curia en 2012 y fechada en la segunda mitad del siglo I d.C. (Ventura 2014a, 35 y 2104b) y en la que se menciona a un tal Lucio Cornelio Campano como *sacerdos salutis*, es decir, sacerdote de la Salud. Se trataría de un sacerdocio público y específico para el culto a *Salus*, de carácter probablemente anual y ocupado por ciudadanos libres, seguramente miembros de la élite local como *Q. Cornelius Campanus*. A cargo de estos sacerdotes estarían tanto la gestión del santuario ibero-romano extramuros, como los rituales asociados a la misma divinidad salutífera en las termas orientales, como demuestra el hallazgo en el mismo pozo de una pequeña jarrita ritual de bronce, con forma de cabeza femenina que podría ser representación de la propia divinidad (Pozo-Morena 2019).

Y, más recientemente, por el hallazgo en la zona de las termas orientales de un altar tallado en piedra caliza que contiene la siguiente inscripción: *FONS / DOMINAE / SALUTIS / SALUTARIS*, que significa “Ésta es la fuente de la Señora de la Salud Salvadora (o salutífera)”. La pieza, que está labrada en una pieza anterior reaprovechada (basa), se puede fechar en la 1ª mitad del siglo I d.C. y parece que formaría parte de un muro, en el que estaría encastrada, quizás en un pilar o fuente que se surtía del pozo situado en el mismo lugar del hallazgo, por tanto, en clara alusión al carácter salutífero de las aguas de dicha fuente. Un claro paralelo para este hallazgo lo tenemos en el santuario descubierto en *Contributa Iulia* (Medina de las Torres, Badajoz) dedicado a *Fontanus-Fontilis* (Mateos-Pizzo 2015).

Como apunta el profesor Á. Ventura, el ara desempeñó tres funciones: religiosa, al ser usada para plegarias y sacrificios incruentos con *vino ac ture*; arquitectónica, estando originariamente incrustada en un pedestal de obra y didascálica, pues explicaba al lector cuál era la fuente sanadora que buscaba (Ventura 2017). Y sobre la línea de 7 pequeños orificios localizada en la parte inferior izquierda de la cara frontal dice: “*La única explicación que se nos ocurre tiene que ver con una hipotética funcionalidad ritual, asimilándolos a un rudimentario rosario. Imaginamos al fiel, que realizaba el sacrificio de incienso sobre el ara, arrodillado ante ella con la mano derecha levantada en posición orante y la izquierda apoyada precisamente sobre tales agujeritos, que habrían podido servir para llevar la cuenta de las 7 veces que era preceptivo invocar a la divinidad para obtener su favor, así: “Domina Salus salutaris, Domina Salus salutaris”*. Y, por cierto, lo que resultó un auténtico prodigio fue que el altar se descubrió el día 30 de marzo, festividad de la *Dea Salus* en Roma.



Lám. 15. Detalle de la inscripción hallada en la curia donde se menciona a Lucio Cornelio Campano como sacerdote de la Salud (Museo Histórico Municipal de Baena)



Láms. 16 y 17. A la izquierda jarrita ritual de bronce y a la derecha altar dedicado a la Fuente de la Señora de la Salud (Museo Histórico Municipal de Baena)

*Este trabajo es un extracto de varios capítulos de la tesis doctoral del autor titulada: "Arquitectura, iconografía y culto en el santuario iberorromano de Torreparedones (Baena, Córdoba)" (2017), dirigida por el profesor Ángel Ventura Villanueva que puede consultarse en el siguiente enlace: <http://hdl.handle.net/10396/15059>.

Y también en la siguiente publicación: Morena, J.A. (2018): *Sincretismo religioso, prácticas rituales y sanación en el santuario iberorromano de Torreparedones (Baena, Córdoba)*. Salsvm 6-7. Monografías del Museo Histórico Municipal de Baena.

BIBLIOGRAFÍA

- ABRIL, J.Mª. y MORENA, J.A. (2018): "Archaeoastronomical study on the Iberian-Roman sanctuary of Torreparedones (Baena, Spain)", *Journal of Skyscape Archaeology*.
- ALVAR, J. (1994): "El culto y la sociedad: Isis en la Bética", en C. González (Ed.), *La sociedad de la Bética. Contribuciones para su estudio*, Granada, 9-28.
- BELTRÁN, J. y ATENCIA, R. (1996): "Nuevos aspectos del culto isíaco en la Baetica", *Spal* 5, 171-196.
- CID, R.Mª. (1999): "El *ordo matronarum* y los espacios femeninos en la Roma antigua. Las fiestas de *matronalia* y *fortuna muliebris*", en M. Nash, Mª.J. de la Pascua y G. Espigado (Eds.), *Pautas históricas de sociabilidad femenina, rituales y modelos de representación*, Cádiz, 43-57.
- CID, R.Mª. (2007): "Imágenes y prácticas religiosas de la sumisión femenina en la antigua Roma. El culto a *Juno Lucina* y la fiesta de *Matronalia*", *Stvdia Historica. Historia Antigua* 25, 357-372.
- CONTI, N. (2006): *Mitología* (traducción con introducción, notas e índices de R.Mª Iglesias y Mª.C. Álvarez), Murcia.
- CORZO, R.; PASTOR, M; STYLOW, A.U. y UTERMANN, J. (2007): "*Betaton*, la primera divinidad ibérica identificada", *Paleohispánica* 7, 251-262.
- CUNLIFFE, B.W. y FERNÁNDEZ, Mª.C. (1991): "Torreparedones, un proyecto arqueológico para la Historia de la Campiña", en J. Aranda (Coord.), *II Encuentros de Historia Local. La Campiña I*, Córdoba, 13-222
- CUNLIFFE, B.W. y FERNÁNDEZ, Mª C. (1999): *The Guadajoz Project: Andalusia in the First Millennium BC. I: Torreparedones and Its Hinterland*. Oxford.
- CUNLIFFE, B.W.; FERNÁNDEZ, Mª.C.; POOLE, C.; BROWN, L; DAVENPORT, P; BROOK, I; PRESSEY, S; MORENA, J.A. y TORRES, B. (1993): "Proyecto: Torreparedones, poblado fortificado en altura y su contexto en la campiña de Córdoba", *Investigaciones Arqueológicas en Andalucía. Proyectos (1992-1993)*, Huelva, 519-530.
- DE LA BANDERA, Mª.L; FERRER, E; GARCÍA, F.J. y CAMACHO, M. (2004): "Nuevas evidencias de cultos betílicos en Turdetania", *Huelva Arqueológica* 20, 257-272.
- DÍAZ, B. (2008): *Epigrafía latina republicana de Hispania*. Collecció Instrumenta 26, Barcelona.
- DIDI-HUBERMAN, G. (2013): *Exvoto: imagen, órgano, tiempo*, Barcelona.
- FERNÁNDEZ, Mª.C. y CUNLIFFE, B. (1988): *The Guadajoz Project. Second interim Report. Excavations at Torreparedones*, Oxford.
- FERNÁNDEZ, Mª.C. y CUNLIFFE, B.W. (1998): "El santuario de Torreparedones". *Los Iberos. Príncipes de Occidente*, Barcelona, 148-149.
- FERNÁNDEZ, Mª. C. y CUNLIFFE, B. W. (2002): *El yacimiento y el santuario de Torreparedones. Un lugar arqueológico preferente en la campiña de Córdoba*. BAR International Series, 1030. Oxford.
- FERRER, E. (2015): "El signo de Tanit en la península ibérica", en A. Bernabé y J.A. Álvarez (Eds.), *Orientalística en tiempos de crisis*, Zaragoza, 167-1179.
- GAGÉ, J. (1963): *Matronalia. Essai sur les dévotions et les organisations culturelles des femmes dans l'ancienne Rome*, Latomus LX, Bruxelles.
- GRAU, I. y RUEDA, C. (2014): "Memoria y tradición en la (re)creación de la identidad ibérica: revisión de mitos y ritos en época tardía (ss. II-I a.C.)", en T. Tortosa (Ed.), *Diálogo de identidades bajo el prisma de las manifestaciones religiosas en el ámbito mediterráneo (s. III a.C. – s. I d.C.)*. Anejos de AEspA LXXII, 101-121.
- MANGAS, J. (1978): "Religión y cultura", en J.Mª. Blázquez, A. Montenegro, J.M. Roldán, J. Mangas, R. Teja, J.J. Sayas. L. García y J. Arce (Eds.), *Historia de España Antigua II. Hispania Romana*, Madrid, 579-648.
- MARÍN, Mª.C. (1987): "¿Tanit en España?", *Lucentum* 6, 43-79.
- MARÍN, Mª.C. (1993): "*Dea Caelestis* en la epigrafía hispana", *II Congreso Peninsular de Historia Antiga*, Coimbra, 825-845.
- MARÍN, Mª.C. (1994): "*Dea Caelestis* en un santuario ibérico", en A. González, J.L. Cunchillos y M. Molina (Eds.), *El Mundo Púnico. Historia, Sociedad y Cultura*, Murcia, 217-225.
- MARÍN, Mª.C. (2000): "La representación de los dioses en el mundo ibérico", *Lucentum* 19-20, 183-198.

- MARIN, M^a.C. y BELEN, M^a. (2002-03): "En torno a una dama entronizada de Torreparedones", *Boletín de la Asociación Española de Amigos de la Arqueología* 42. Homenaje a la Dra. Dña. Encarnación Ruano, 177-191.
- MARLASCA, R. (2004): "Tanit en las estrellas", en A. González, G. Matilla y A. Egea (Eds.), *El Mundo Púnico. Religión, Antropología y Cultura material*. Estudios Orientales 5-6, Murcia, 119-132.
- MARTÍNEZ, C. (1988): "Virginidad-fecundidad: en torno al suplicio de las Vestales", *Studia Historica* VI, 137-144.
- MATEOS, P. y PIZZO, A. (2015): "Un santuario urbano hallado en *Contributa Iulia* (Medina de las Torres, Badajoz)". *Lucentum* XXXIV, 231-246.
- MOLINOS, M. y RUEDA, C. (2011): "Entre tradición e innovación: el imaginario religioso de los nuevos espacios de representación pública", *¿Hombres o Dioses. Una nueva mirada a la escultura del mundo ibérico*, Madrid, 213-236.
- MONEO, T. (2003): *Religio Iberica. Santuarios, ritos y divinidades (siglos VII-I a.C.)*. Bibliotheca Archaeologica Hispana 20, Madrid.
- MORENA, J.A. (1989): *El santuario ibérico de Torreparedones (Castro del Río-Baena. Córdoba)*, Córdoba.
- MORENA, J.A. (2010): "Investigaciones recientes en Torreparedones (Baena, Córdoba): prospecciones geofísicas y excavaciones en el santuario y puerta oriental", *El Mausoleo de los Pompeyos de Torreparedones (Baena, Córdoba): análisis historiográfico y arqueológico*. *Salsum* 1, 171-207. Monografías del Museo Histórico Municipal de Baena.
- MORENA, J.A. (2014): "El santuario ibero-romano", en C. Márquez; J.A. Morena; R. Córdoba, y Á. Ventura (Eds.), *Torreparedones (Baena-Córdoba). Investigaciones arqueológicas (2006-2012)*, Córdoba, 46-55.
- MORENA, J.A. (2017): *Arquitectura, iconografía y culto en el santuario iberorromano de Torreparedones (Baena, Córdoba)*: <http://hdl.handle.net/10396/15059>.
- MORENA, J.A. (2018): "Sincretismo religioso, prácticas rituales y sanación en el santuario iberorromano de Torreparedones (Baena, Córdoba)". *Salsvm* 6-7. Monografías del Museo Histórico Municipal de Baena.
- MORENA, J.A. (2022): "¿Un nuevo santuario iberorromano en la campiña cordobesa?: los exvotos zoomorfos con figuras de équidos de Torreparedones (Baena, Córdoba)", *Spal* 31.1, 289-319.
- MORENA, J.A. y ABRIL, J.M^a. (2013): "Estudio arqueoastronómico del santuario ibero-romano de Torreparedones (Baena-Córdoba)", *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad de Granada* 23, 293-321.
- MUÑIZ, E. (2012): "Isis, diosa del Nilo, y el mar", en E. Ferrer, M^a.C. Marín y A. Perea (Eds.), *La religión del mar. Dioses y ritos de navegación en el Mediterráneo antiguo*. *Spal* Monografías XVI, 145-153.
- ORIA, M. (2013): "Todas las mujeres en una diosa, ¿una diosa de todas las mujeres? Venus romana y sus manifestaciones hispanas", en A. Domínguez (Ed.), *Política y Género en la Propaganda en la Antigüedad. Antecedentes y Legado*, Gijón, 225-252.
- ORIA, M. (2015): "La maternidad protegida. Cultos y ritos públicos y privados en torno a la maternidad en el mundo romano", en E. Ferrer y Á. Pereira (Coords.), *Hijas de Eva. Mujeres y Religión en la Antigüedad*. *Spal* Monografías XIX, Sevilla, 143-162.
- POZO, S.F. y MORENA, J.A. (2019): "Una excepcional jarra de bronce romana con forma de cabeza femenina hallada en Torreparedones (Baena, Córdoba)", *Romvla* 18, 1-24.
- PRADOS, L. (1997): "Los ritos de paso y su reflejo en la toréutica ibérica", en R. Olmos y J. A. Santos (Eds.): *Iconografía Ibérica, Iconografía Itálica. Propuestas de interpretación y lectura. Serie Varia* 3, Madrid, 273-282.
- RAMALLO, S. (2000): "La realidad arqueológica de la influencia púnica en el desarrollo de los santuarios ibéricos del sureste de la península ibérica", en J.H. Fernández y B. Costa (Coords.), *Santuarios fenicio-púnicos en Iberia y su influencia en los cultos indígenas*. XIV Jornadas de Arqueología fenicio-púnica, Eivissa, 185-217.
- RODRÍGUEZ NEILA, J.F. (1983): "Aportaciones epigráficas, I", *Habis* 14, 153-192.
- RODRÍGUEZ NEILA, J.F. (1985): "Córdoba hispano-romana", *Córdoba y su Provincia* II, Sevilla, 101-205.
- RODRÍGUEZ OLIVA, P. (1993): "Ciclos escultóricos en la casa y en la ciudad de la Bética", en T. Nogales (Coord.), *Actas de la I Reunión sobre Escultura Romana en Hispania*, Madrid, 23-62.

La divinidad venerada en el santuario ibero-romano meridional de Torreparedones (Baena-Córdoba): apuntes sobre su imagen y su nombre

- RUEDA, C. (2011a): *Territorio, culto e iconografía en los santuarios iberos del alto Guadalquivir (ss. IV a.n.e. – I d.n.e.)*, Jaén.
- RUEDA, C. (2011b): “Modelos de interacción: la divinidad como instrumento de análisis en los procesos de transformación de la sociedad ibera (siglos III a.C. – I d.C.)”, A. Sartori e A. Valvo, *Epigrafia e Antichità 29: Indentità e autonomie del mondo romano occidentale. Iberia-Italia, Italia-Iberia, III Convegno Internazionale di epigrafia e Storia Antica*, Milán, 107-140.
- RUEDA, C. (2013): “Ritos de paso de edad y ritos nupciales en la religiosidad ibera: algunos casos de estudio”, en C. Rísquez y C. Rueda (Eds.), *Santuarios iberos: territorio, ritualidad y memoria. Actas del Congreso Internacional: El Santuario de la Cueva de la Lobera de Castellar (Jaén) 1912-2012*, Jaén, 341-384.
- RUEDA, C; MOLINOS, M; RUIZ, A. y WIÑA, L. (2005): “Sincretismo y romanización religioso en el santuario de Las Atalayuelas (Fuerte del Rey-Torredelcampo, Jaén)”, *AEspA* 78, 79-96.
- RUEDA, C; MOLINOS, M. y RUIZ, A. (2015): “Culto, rito y ofrenda en el santuario periurbano de las Atalayuelas (Fuerte del Rey)”, en A. Ruiz y M. Molinos (Eds.) *Jaén, tierra ibera. 40 años de investigación y transferencia*, Jaén, 423-436.
- RUIZ, A; RUEDA, C. y MOLINOS, M. (2010): “Santuarios y territorios iberos en el Alto Guadalquivir (siglo IV a.n.e. – siglo I d.n.e.)”, en T. Tortosa y S. Celestino (Eds.), *Debate en torno a la religiosidad protohistórica*. Anejos de *AEspA* LV, 65-81.
- SECO, I. (1999): “El betilo estiliforme de Torreparedones”, *Spal* 8, 135-158.
- SECO, I. (2010): *Piedras con alma. El betilismo en el mundo antiguo y sus manifestaciones en la península ibérica*, *Spal Monografías XIII*, Sevilla.
- SEGURA, L. (1988): *La ciudad ibero-romana de Igabrum (Cabra, Córdoba)*, Córdoba.
- SERRANO, J. y MORENA, J.A. (1984): *Arqueología inédita de Córdoba y Jaén*, Córdoba.
- UROZ, H. (2004-05): “Sobre la temprana aparición de los cultos de *Isis*, *Serapis* y *Caelestis* en Hispania”, *Lucentum*, XXIII-XXIV, 165-180.
- VAQUERIZO, D. (1985): “La cueva de la Murcielaguina en Priego de Córdoba, posible cueva-santuario ibérica”, *Lucentum* 4, 115-124.
- VAQUERIZO, D. (2012): “De nuevo, sobre el sustrato púnico en el mundo funerario de la Bética. Reflexiones desde la incertidumbre”, *Spal* 21, 153-182.
- VÁZQUEZ, A.M^a. (1993): “La religión romana en la Bética y el sustrato prerromano”, en J.F. Rodríguez (Coord.), *Actas del I Coloquio de Historia Antigua de Andalucía II*, Córdoba, 189-223.
- VENTURA, Á. (2014a): “Culto a la Salud en Torreparedones”, *Itvci* 4, 52-55.
- VENTURA, Á. (2014b): “La ocupación del territorio y la ciudad en época romana”, en Márquez, C; Morena, J.A; Córdoba, R. y Ventura, Á. (Eds.), *Torreparedones (Baena-Córdoba). Investigaciones arqueológicas (2006-2012)*, Córdoba, 29-37.
- VENTURA, Á. (2017): “Torreparedones (*Colonia Virtus Iulia Ituci*) entre Severo y Constantino: ¿*oppidum labens vel damnatum et adtributum*?, en J. Andreu (Ed.), *Oppida Labentia. Transformaciones, cambios y alteración en las ciudades hispanas entre el siglo II y la tardoantigüedad*, Zaragoza, 443-487.