

ARQUEOLOGÍA DEL CULTO ISÍACO. LOS COMPLEJOS RELIGIOSOS DE LA TARRACONENSE Y LA BÉTICA

ARCHEOLOGY OF THE ISIS CULT. THE RELIGIOUS COMPLEXES IN THE *TARRACONENSIS* AND *BAETICA* PROVINCES

Laura PAVÓN GONZÁLEZ¹
Universidad de Granada

Recibido el 9 de septiembre de 2018
Aceptado el 9 de marzo de 2019

RESUMEN:

El objetivo del presente trabajo es analizar los procesos de penetración, difusión y evolución del culto isíaco y serapeico en la Península Ibérica (en concreto en la Tarraconense y en la Bética). Para ello se ha recopilado la información arqueológica, arquitectónica y epigráfica disponible en torno a los templos de todos los yacimientos implicados: Ampurias, *Carthago Nova*, Itálica y *Baelo Claudia*. De esta manera, mediante el estudio transversal de todos esos datos se ha obtenido un balance general de la situación en el que se tendrá en cuenta: la relación de los cultos con el mar, la ciudad, la autoridad gobernante y las analogías constructivas.

ABSTRACT:

The aim of this study is to analyse the penetration, diffusion and evolution processes of the isiac and serapeic cults in the Iberian Peninsula (in specific in the *Tarraconensis* and *Baetica* provinces). In order to do this we gathered all archeological, architectural and epigraphic information available around the temples of all the implied sites have been compiled: Ampurias, *Carthago Nova*, *Italica* and *Baelo Claudia*. This way, through the transversal study of all these data, we have obtained a general balance of the situation in which we will have to consider: the connection of those cults with the sea, city, reigning authorities and constructive analogies.

PALABRAS CLAVE: Isis, Serapis, templo, misterios, helenismo, difusión.

KEY WORDS: Isis, Serapis, temple, mysteries, Hellenism, diffusion.

I. Introducción

En este artículo se pretende explicar la entrada y difusión del culto de Isis y Serapis en la Península Ibérica, tomando como hilo conductor del discurso los santuarios documentados al respecto, a saber: Ampurias, *Carthago Nova*, Itálica y *Baelo Claudia*. De esta manera, conseguiremos demostrar que la penetración de estas deidades en Hispania es fruto de unas dinámicas mucho más macro, de unos flujos económico-comerciales y migratorios, y de políticas de poder, que comportan a buena parte del Mediterráneo.

¹ Este artículo es fruto del proceso de investigación desarrollado para el Trabajo Fin de Máster del Máster en Arqueología de la Universidad de Granada. Previamente: Graduada en Historia por la Universidad de Oviedo. Contacto: laura-0529@hotmail.com

A partir de los materiales e información obtenidos del estudio de estos templos dedicados al culto egipcio -Isis y Serapis-, podemos intentar poner de manifiesto cómo ciertas teorías y tesis de historiadores que han dedicado buena parte de su carrera profesional al estudio de las religiones místicas se pueden reconstruir a partir de los datos arqueológicos. Además, el culto egipcio se establecerá de forma diversa y en momentos dispares en cada uno de los centros presentados, y es que el motor de la difusión y los agentes que en él intervienen no están sujetos siempre a las mismas condiciones.

Podemos considerar el templo como una de las formas de expresión del culto de una religión que más información nos puede aportar, al menos en el caso del culto isíaco, pues la relación directa de los fieles con el santuario está más que atestiguada. El culto isíaco se desarrolla cotidianamente, lavando, peinando y engalanando a la diosa. Diariamente también permanecía el santuario abierto hasta primera hora de la tarde, con lo que los fieles acudían a orar, y además, portaban con ellos ofrendas de todo tipo, desde flores, frutas o animales, hasta amuletos y objetos de mayor valor; por no hablar de los servicios personalizados de curación, predicción o iniciación que dispensaban el templo y sus sacerdotes². De esta manera, no se me ocurre una pretensión más conveniente para entender la penetración de los cultos alejandrinos en la Península Ibérica que conocer a la perfección sus santuarios, pues entorno a ellos se desarrollaría toda una dinámica de conductas y actividades, en definitiva, toda una dinámica de vida.

Estos, asociados a una cultura material y a unas técnicas constructivas específicas nos permiten reconstruir una cronología, que ha de ser puesta en relación con las circunstancias concretas del culto en cada lugar. Por eso ha sido tan importante analizar las estructuras y los restos arqueológicos aparecidos en ellas. Asimismo, las ciudades donde aparecen los templos y su ubicación dentro de estas pueden ser explicadas a partir de una serie de factores que permitirían explicar cómo se produjo la arribada del culto isíaco y serapeico a Hispania y su difusión dentro de esta. Por otra parte, el material escultórico y decorativo será un elemento clave a la hora de constatar la presencia del culto y tratar de reconstruir la realidad vivida en torno al mismo, acercarnos a través de la iconografía y la simbología a aspectos como la vestimenta, o cuestiones sobre la liturgia de banquetes o festividades, entre otras cosas; y esto también lo encontramos en nuestros templos. Asimismo, la documentación epigráfica vinculada a los santuarios nos habla del carácter de sus feligreses, en el sentido de que nos hace saber -la gran mayoría de las veces- su procedencia, su origen social, a qué se dedican, o relaciones de parentesco.

Con todo ello se ha obtenido un balance general de la situación que se puede sintetizar en los siguientes asuntos, los cuales se han diferenciado para dar claridad a la exposición pero hacemos hincapié en que guardan estrecha relación entre sí:

1. Llegada del culto egipcio por mar y su conexión con los comerciantes.
2. Carácter urbano del fenómeno. Y del mismo modo, carácter político de esa *urbs* y ubicación del templo dentro de ella.
3. La manipulación ideológica del culto por parte de la autoridad gobernante. Una religión que favorece la promoción social y personal.
4. Reconocimiento de cierto patrón constructivo y/o conceptual de los complejos religiosos.

² Alvar 2001, 234-235.

II. Los cultos egipcios en Hispania

II.1. La conexión con el mar y los comerciantes

El culto isíaco -entendiendo que con ello incluimos a Serapis-, o los cultos egipcios, si preferimos ser más asépticos, son hijos del Mediterráneo, nacen y se desarrollan en territorios bañados o que de alguna manera están en contacto con la cuenca del *Mare Nostrum*. Es decir, para saber cómo llegaron los cultos egipcios a la Península Ibérica, debemos comprender que ese proceso se incluye y es resultado a su vez de otro a mayor nivel, el de su difusión por Occidente después de su helenización y expansión por la parte oriental del Mediterráneo.

Por poner un ejemplo, si Le Corsu³ ya nos decía que los dioses fenicios habían sido llevados a través la ribera del Mediterráneo por sus feligreses en el curso de sus viajes y los cometidos que con ellos tuviesen, lo mismo pudo haber ocurrido, y de hecho ocurrió, con el panteón romano. Las poblaciones no son estáticas, se mueven y experimentan movidos por distintos factores, y portan con ellos sus costumbres y creencias. Llegados a este punto, debemos tener en cuenta la *interpretatio romana*⁴, la identificación de los dioses orientales llevada a cabo por los griegos -los dioses egipcios ya habían sido helenizados- y trasladada, en este caso, a las divinidades latinas. Por lo que habrá que diferenciar si en el momento en el que los dioses nilóticos llegan a la Península Ibérica ya forman parte o no de ese panteón romano, lo que guarda especial relación con el distinto grado de oficialidad del culto dentro de la religión romana, y con el origen de la persona que implanta el culto en cada una de las ciudades en las que aparecen nuestros templos.

Serapis e Isis llegaron a Hispania por mar, y lo hicieron en un contexto muy preciso, el de navegantes y comerciantes. Si a los templos analizados les sumamos el resto de referencias que dan testimonio del culto egipcio en Hispania, observamos que estos se concentran en tres zonas bien diferenciadas⁵: la Bética, que toma al Guadalquivir⁶ y al Guadiana como vertebradores del proceso en las zonas un poco más alejadas del litoral, la costa levantina, y una tercera vía⁷ que explicaría la penetración en las tierras del interior, y en la que no vamos a entrar por no estar relacionada directamente con nuestros santuarios, que pertenecen solo a las otras dos rutas.

La costa levantina está completamente expuesta al mar, de hecho este factor de simple privilegio geográfico sería el que habría favorecido que la llegada del culto a la Península se hiciera en primer lugar por esta vía y además en momentos tan tempranos. Por su parte, el sureste peninsular y la zona del Estrecho quedan también en buena posición para relacionarse con el Mediterráneo por la cercanía que presentan con África y el tradicional lugar de paso entre ambos continentes que este lugar representa. Los cultos egipcios alcanzan su máxima expansión en Europa en época imperial, sin embargo, con Hispania conectan ya a finales de época republicana y no por otra cosa sino que por las relaciones comerciales que esta había mantenido con la propia Alejandría y con otras zonas del Mediterráneo central y oriental⁸.

Asegura Bricault⁹ que entre las condiciones de difusión y recepción de los cultos nilóticos, los factores comercial y económico destacaban, y con respecto a ello señalaba

³ Le Corsu 1977, 255.

⁴ Arroyo de la Fuente 2002, 207.

⁵ Malaise 1984, 1648-1641.

⁶ Ahí tendríamos la explicación de la llegada del culto isíaco a Itálica. El Guadalquivir, arteria distribuidora de la economía de la provincia, habría llevado las influencias egipcias desde la costa hasta Santiponce; y quién sabe si no pudiera haber sido desde la propia *Baelo Claudia*.

⁷ La presencia de testimonios de cultos egipcios en el interior de la Península, sobre todo en la mitad norte y atravesándola de este a oeste, se deben a una ruta comercial que partía desde *Tarraco* y llegaba a la actual meseta castellana para comunicarse con *Legio* y *Asturica Augusta*, y de ahí salir de nuevo hacia a la vertiente atlántica hasta finalizar en *Bracara Augusta*. Malaise 1984, 1650.

⁸ Clerc 1997, 530-531.

⁹ Bricault 2004, 550.

como características necesarias para la implantación de templos adscritos a este culto fuera de Alejandría, que se tratasen de ciudades portuarias y que tuviesen estrechos contactos con el Egipto ptolemaico. Y este fue el caso del Pireo, Eritrea, Delos o Halicarnaso, entre muchas otras. La situación de todas ellas en este contexto seguramente fue parecida, pero Delos sobresalió pronto entre las demás por una cuestión, fue convertida por Roma en puerto franco y en el principal mercado de esclavos del Mediterráneo oriental en el S. II a.C.¹⁰. De esta manera, los cultos egipcios llegaron a la Península Itálica, primeramente a Roma y sobre todo a la Campania, a través de los propios comerciantes itálicos que habían conocido en estas ciudades los santuarios helenísticos con rasgos egipcios, e incluso en ocasiones habían formado asociaciones en torno a ellos.

Ante este panorama, podemos sospechar, y creo que bastante acertadamente, que el culto de Isis y Serapis llegó a Hispania en el contexto marítimo y mercantil que se acaba de presentar, y lo hizo precisamente por la Tarraconense, en concreto por el litoral (las evidencias encontradas en el interior de la circunscripción responden ya a patrones de difusión, y de hecho bastante tardíos, y no de arribada), o al menos así debió de ocurrir precisamente con los santuarios descubiertos en dicha provincia, los cuales nos muestran las formas más puras del culto y escapan todavía en parte a las convenciones de la adopción oficial del mismo por parte de las autoridades. Las relaciones comerciales de buena parte del Levante español durante los dos últimos siglos antes del cambio de Era con la Campania, Alejandría y el Egeo están más que atestiguadas por los registros materiales de los distintos yacimientos que muestran el intercambio entre estas zonas¹¹.

El más prematuro testimonio lo representa Ampurias, a finales del S. II - principios del S. I a.C., con el templo dedicado a Serapis, algunas esculturas, y el epígrafe¹² bilingüe (greco-latino) del dedicante, el cual reza lo siguiente: [ISIDI SARA]PI(di) AEDEM / [SIMVLACR]A PORTICVS / [NVMAS / N]VMENI F(i)lius / [ALEXANDRI]NVS / [DEVOT]VS FACIV / [NDVM CVR(avit)] / (hedera) / [EISIDI S]ARAPI(di) / [NAON XOA]NA [STO]AN NOVMS / [NOVME] NIOV ALE / [XAN]DREVS / [EVS]EBES EPO(i)EI. Numas, procedente de Alejandría, quién habría mandado construir el *serapeum*, y cuya condición de comerciante que se le ha atribuido siempre y que nadie ha rebatido parece más que justificada dada toda la explicación precedente y el contexto en el que se enmarca Ampurias en esos momentos. Asimismo, el espacio donde se levanta el serapeo: uno de los dos niveles aterrazados a los que da lugar la ampliación de la Neápolis y que contaba además con una entrada monumental, denota la adopción de unos modelos escenográficos propiamente helenísticos¹³. Por su parte, en Cartagena, los vestigios epigráficos también indican una procedencia oriental e itálica de alguno de los dedicantes de las ofrendas en honor a Isis y Serapis, a saber: SERA(pidi) IS[IDI ET] / MERC[VRIO] / M(arcus) BOM[BIVS]¹⁴; M(arcus) BROSIVS M(arci) F(i)lius / SA[R]API D(dedit)D(edicavit)¹⁵, respectivamente. El gentilicio del

¹⁰ Ruíz de Arbulo 1995, 337.

¹¹ En Ampurias, por ejemplo, se documentaron cerámicas del tipo *sigillata* aretina, galo-romana, campaniense y gris, Cazorro y Gandía 1913-1914, 674-675. De esta manera creo que es evidente que las relaciones comerciales comportan al mismo tiempo una transmisión cultural, la cual incluye en este caso la incorporación de nuevas inclinaciones religiosas.

¹² Rodà 1990, 79-80. *CIL*, II, 6185; *IRC*, III, 15. Traducción de la propia Rodà: A Isis, a Serapis. Numas, hijo de Numenio, de Alejandría, por devoción/devotamente, ha hecho construir/ha mandado construir este templo, estatuas y pórtico. Rodà cree más probable restituir "Isis" delante de "Serapis" que un epíteto de este último dios.

¹³ Sanmartí *et al.* 1990, 141-143; Aquilué *et al.* 2007, 21-25.

¹⁴ Noguera *et al.* 2012, 287. Traducción: A Serapis, Isis y Mercurio. Marco Bombio. La referencia del otro epígrafe descubierto en la zona de la ciudad donde se encontró el ideo -el Cerro del Molinete- es la siguiente: *RICIS*, 603/0202, pieza rectangular que podría haber funcionado como dintel de puerta o soporte para ofrendas.

¹⁵ Beltrán 1944, 350; Abascal 2009: 119. *RICIS*, 603/0201. Traducción de Alvar y Muñiz 2003, 77: Marco Brosio, hijo de Marco, se lo dedicó a Serapis. Aunque las dos últimas "D" también se podrían traducir como *Antesteria*

Nº 8 (2019)

dedicante *Bombius*¹⁶ es de origen africano, de donde proceden la mayoría de sus veinte casos atestiguados¹⁷, mientras que *Marcus Brosius* era itálico¹⁸. Resulta curioso como en esta ciudad se han encontrado más pruebas del vínculo existente con las costumbres -y creencias- extranjeras y exóticas. Nos referimos con ello a una estructura, el denominado Edificio del Atrio, que ha sido interpretado como sede de una de esas asociaciones en las que se reunían los comerciantes en torno a una divinidad. Y es que los comerciantes marítimos podían tener como costumbre agruparse en una especie de congregaciones de carácter sagrado que tomaban como elemento rector a sus dioses nacionales¹⁹; por lo tanto, el Edificio del Atrio, sería un espacio destinado a la celebración de banquetes, los cuales tendrían lugar en el seno de una comunidad o gremio mercantil y/o religioso. De hecho, Noguera y Madrid hablan, a raíz de esta construcción, de “una temprana transferencia a la ciudad de los modelos tardoclásicos y helenísticos de salas de banquetes rituales, en ocasiones asociados a pequeños conjuntos de culto”²⁰. Alvar, por su parte, es categórico cuando afirma que “el Cerro del Molinete parece haber sido un espacio especialmente frecuentado por orientales, relacionados con la actividad portuaria, pues resulta muy accesible desde el puerto”²¹.

Igualmente, hallazgos en otras ciudades levantinas, aunque en ellas no tengamos templos, siguen probando la influencia del mar y de los mercaderes en la instalación de este tipo de culto místico. Es el caso de una dedicación a Isis²² en *Aqua Calidae* -Caldes de Montbui- en un contexto de aguas termales, o el altar²³ encontrado en *Saguntum* -Sagunto-, en honor a Isis *Pelagia*, el epíteto que adquiere la diosa como Señora y protectora del mar y de las actividades que en él se desarrollan²⁴.

II.2. El carácter urbano del fenómeno

Con todo lo anterior podemos entonces afirmar que, hasta el momento, pues dependemos del carácter azaroso y caprichoso de la documentación arqueológica y de su forma de presentarse, los cultos egipcios en Hispania tuvieron pleno desarrollo en la Tarraconense y en la Bética.

El culto egipcio se desarrolla como un fenómeno urbano en el sentido de que nos encontramos con una naturaleza estrictamente romana de los cultos místicos en Hispania. Cuando Isis y Serapis llegan a la Península Ibérica, poco o nada tienen que ver con el culto que a ellos se les practicaba en Egipto, y más aún en el caso de Isis, pues debemos recordar que Serapis nacerá ya como un dios egipcio helenizado. Tras ese proceso de adaptación a la cultura helénica a la que los someten los lágidas, son absorbidos por la tradición romana, y será con la llegada de estos a Iberia con lo que se desarrollen los cultos en Hispania. No existen testimonios de culto egipcio en la Península anteriores a la romanización, los cuales no son sinónimos de objetos de carácter o de origen egipcio -*aegyptiaca*-.

De esta manera creo que manifestar la asociación de este culto con la ciudad es un hecho empírico. Ampurias, *Carthago Nova*, Itálica y *Baelo Claudia* son ciudades, y hasta el momento, los templos totalmente atestiguados de culto egipcio existentes en la Península Ibérica han aparecido en ciudades. Esto no quiere decir que no encontremos testimonios esporádicos de advocaciones isíacas fuera de las ciudades romanas

“*D(ono) D(edit)*”. Beltrán en su primera traducción confundió una de las letras de “Sarapi” y, asegurando que faltaba el nombre de la divinidad a la que iba dirigida el ara, atribuyó la palabra al cognomen del dedicante.

¹⁶ Solin y Salomies, 1994, 36.

¹⁷ Noguera *et al.* 2012, 288.

¹⁸ Uroz 2003, 16-17.

¹⁹ Ruíz de Arbulo 1995, 337; Ruíz de Arbulo y Vivó 2008, 125-127.

²⁰ Noguera *et al.* 2014, 40. Véase Fig. 1.

²¹ Alvar 2012, 112.

²² *CIL*, II, 4491; *SIRIS*, 766, Alvar 2012, 138-139.

²³ *CIL*, II₂/XIV, 295; *SIRIS*, 764, Alvar 2010, 150-151.

²⁴ Alvar 1993b, 33.

propiamente dichas -con las concesiones jurídicas necesarias para su consideración como tal-, pero estas van a ser siempre a título individual, e igualmente van a haberse desarrollado dentro de asentamientos o poblamientos romanos de diversa y menor índole. El hecho de que las inscripciones votivas u honoríficas que hacen referencia a un conjunto de fieles o a un sacerdocio aparezcan solo en ciudades es indicativo de que el culto adquiere, evidentemente, por el desarrollo económico, social y cultural que comporta, un mayor significado y consistencia en el ámbito urbano (más aún cuando este alcanza una categoría jurídica de renombre), y cuando por tanto se dan las condiciones para la erección del edificio religioso. De hecho, existen testimonios epigráficos en otras zonas del país que invitan a pensar en la existencia de más templos, aunque aún no se hayan encontrado o hayan desaparecido por el paso del tiempo, y también estos se localizan en ciudades. Este sería el caso, por ejemplo, de Sagunto, con la inscripción que comentamos anteriormente, la cual se halló en las ruinas de un edificio que los autores aseguran que pudo pertenecer a un iseo²⁵; de Valencia, donde apareció “[...] *in situ*, probablemente en un edículo dedicado a la diosa en la orilla derecha del Turia”²⁶ otra inscripción por parte del “colegio de los nacidos esclavos”²⁷; o de Alameda (Málaga), donde un ara²⁸, si la penúltima palabra se restituye como “*aedem*” nos estaría hablando de la presencia efectiva del templo. Evidenciando lo apenas expuesto, se recogen a continuación, a partir del catálogo de Alvar²⁹, los testimonios epigráficos³⁰ de la Tarraconense y la Bética (las provincias objeto de este estudio) que recogen declaraciones del culto isíaco (han quedado excluidas las susceptibles de ser veraces):

<i>Baetica</i>		<i>Tarraconensis</i>	
Tipología / Contenido	Origen	Tipología / Contenido	Origen
Inscripción testamentaria	Torre de Miguel Sesmero	Inscripción bilingüe fundacional serapeo	<i>Emporiae</i>
Placas <i>plantae pedum</i> asociadas al iseo (4); donación opulenta de sacerdotisa flamínica; <i>plantae pedum</i>	Itálica	Basa de estatua	<i>Tarraco</i>

²⁵ Alvar 2012, 106.

²⁶ Alvar 2012, 108.

²⁷ Un *collegium* o *sodalitium*, términos sinónimos y como es en este caso la palabra que aparece, implica un tipo de asociación de ya cierta envergadura que de seguro contaría con algún lugar donde profesar su fe. *CIL*, II, 3730; *SIRIS*, 762, Alvar 2012, 152.

²⁸ Beltrán y Atencia 1996, 91. En el referido y exhaustivo artículo los autores nos hablan de todas las posibilidades interpretativas del epígrafe, pero la citada restitución como *aedes* es la que mantienen Beltrán y Atencia. Incluso en la transcripción de *Hispania Epigraphica* aparece en el modo indicado en el texto, http://eda-ea.es/pub/record_card_1.php?refpage=%2Fpub%2Fsearch_select.php&quicksearch=isis&rec=959, (03/09/2018). *CIL*, II2/5, 912.

²⁹ Alvar 2012.

³⁰ Quedan recogidas las siglas de todos los testimonios epigráficos reunidos. Por orden presentado en la tabla, Bética: *RICIS*, 601/0301; *RICIS*, 602/0202; 602/0203; 602/0204; 602/0205; 602/0201; *CIL*₂ II, 351; *RICIS*, 602/0701; *RICIS*, 602/0401; *CIL* II2/5 912; *RICIS*, 602/ 0101; 602/0102; 602/0203; Tarraconense: *RICIS*, 603/0701; *RICIS*, 603/0501; *RICIS*, 603/ 0401; *RICIS*, 603/0301; 603/0302; *RICIS*, 603/0201; 603/0202; *RICIS*, 603/0101; *RICIS*, 603/1102; 603/1101; *RICIS*, 602/0601; *RICIS*, 603/1201; *RICIS*, 603/0601; *RICIS*, 603/0801; *RICIS*, 603/1001; *RICIS*, 603/0901.

Altar	<i>Epora</i>	Altar votivo	<i>Saguntum</i>
Basa de estatua. Origen: inscripción honorífica, después: <i>titulum sacrum</i>	<i>Igabrum</i>	Placa dedicada por un <i>collegium</i> ; inscripción votiva	<i>Valentia</i>
Altar votivo	Alameda	Ara o basa; dintel o mesa de ofrendas	<i>Carthago Nova</i>
Inscripción votiva	<i>Anticaria</i>	Basa con ricas decoraciones. Inscripción con opulenta ofrenda	<i>Acci</i>
Placa de plomo con plegaria; sendas placas <i>plantae pedum</i>	<i>Baelo Claudia</i>	Sendos bloques de mármol dedicados por procuradores, imperial y de los Augustos	<i>Asturica Agusuta</i>
		Altar votivo	<i>Aquae Flaviae</i>
		Lápida reutilizada. Dedicada por sacerdotisa de Roma y Augusto	<i>Bracara Augusta</i>
		Placa votiva	<i>Aquae Calidae</i>
		Amorfo pétreo	<i>Montroig del Camp</i>
		Lápida votiva	<i>Legio</i>
		Lápida en griego con decoración de templete, frontón y dos discos	Quintanilla de Somoza

A lo largo de muchas de sus publicaciones, Alvar de nuevo, ha insistido siempre en el carácter urbano del fenómeno misterioso del culto a Isis y Serapis, hasta el punto

de que en uno de sus artículos más recientes³¹ es precisamente este aspecto una de las dos características esenciales que le observa al asunto. Para afirmarlo, se basa en dos elementos básicamente³²: por un lado, que la mayor parte de lugares en los que se manifiesta el culto egipcio son colonias o municipios, y por otro, que es un fenómeno ligado a la romanidad, es decir, la ausencia de población indígena en el proceso, pues la lista de individuos adscritos al culto egipcio en Hispania, atestiguada por la epigrafía, muestra que la mayoría son hispanorromanos o libertos de origen oriental.

Es interesante observar de primera mano, con nuestros casos de estudio, que tal y como afirma Alvar, en el momento en el que se instalan los cultos egipcios en estas ciudades, estas ya habían promocionado jurídicamente, es decir, habían alcanzado un rango político elevado. Cartagena obtiene la categoría de *colonia* para el 54 a.C., y la manifestación más antigua del culto a los dioses alejandrinos en la ciudad data precisamente de mediados del S. I a.C., que sería el epígrafe que se interpreta como posible dintel del templo -uno supuestamente anterior al encontrado-. En Itálica se corresponde la aprobación de la condición de colonia, por parte de Adriano, con la construcción del templo, la cual se ha fechado también en época adrianea. En *Baelo Claudia*, para el momento en el que el iseo es levantado, la ciudad ya goza por fin de su municipalidad, siguiendo a toda la historiografía que ha puesto sobre Claudio la responsabilidad de la concesión de esta categoría. Y Ampurias es, a todas luces y en muchos sentidos, un caso aparte; cuando Numas llega a la ciudad -finales del S. II -inicios del S. I a.C.-, esta no ha sido todavía totalmente romanizada, y lo hace siendo un ciudadano alejandrino que aún no conoce el dominio romano en esa región, por lo que es muy probable que la religión³³ que él importa contenga todavía muchos rasgos del misticismo original del culto.

En cuanto a la ubicación que obtienen el serapeo y los iseos dentro de estas ciudades, nada escapa tampoco a la casualidad. Ampurias, como acabamos de ver, es un tanto especial, y aunque en un primer momento el culto presentase aquí su estadio más puro, al poco tiempo se produjo la unificación de la Neápolis con la ciudad romana creada *ex novo* que trajo consigo la concesión de la municipalidad. El serapeo de Ampurias se encontraba dentro de un complejo religioso concebido en la terraza superior de una ampliación de la ciudad. Por lo que si relacionamos la apropiación del espacio de la terraza inferior -que Ruíz de Arbulo había atribuido a un gimnasio³⁴- por parte de la autoridad romana para colocar ahí un templo dedicado al culto imperial, con la intención de control que Alvar veía en aquella para con los cultos místicos, podríamos aventurar el intento de un primer bosquejo de la manipulación definitiva que vendrá después. En Cartagena, el iseo se encuentra en lo que había sido la antigua *Arx Hasdrubalis* púnica, y en estrecha relación con el Edificio del Atrio de la *insula* vecina. Aunque los emplazamientos verdaderamente reveladores son los de los iseos de Itálica y Belo, donde ambos, ocupando uno buena parte de la *porticus post escaenam* del teatro, acompañando el otro en la presidencia de la ciudad a los templos capitolinos, tuvieron que haber contado con el permiso de la autoridad municipal para ocupar esos espacios.

³¹ Alvar 2016, 401.

³² Alvar 1993a, 235; 1994, 21; 1999, 43–44.

³³ Para esas fechas, los cultos alejandrinos sí que habían sido incorporados al panteón romano en algunos puntos, fruto de la transmisión de los mismos a otras zonas y del contacto con mercaderes itálicos que los habrían llevado de vuelta a sus lugares de origen. Pero en este caso, no existe el intermediario, el factor itálico, sino que el culto viene directamente de Alejandría y, como acabamos de decir, en un momento en el que esta todavía tampoco se encuentra bajo el dominio romano.

³⁴ Ruíz de Arbulo 1994, 32-35. Y aunque dicho espacio no hubiera sido realmente un gimnasio, este seguía constituyéndose como un lugar con el que la población de la Neápolis se identificaba con la cultura griega -su cultura-.

II.3. Las relaciones con la autoridad

Ahora bien, ¿qué tenían de especial las religiones místicas, y en este caso el culto isíaco o serapeico, para que la propia política imperial las tuviese en cuenta en sus disposiciones?

Pues, en primer lugar, la oportunidad de contacto individual y directo con la divinidad -porque estas también sufrían, padecían los devenires humanos- hacía de los misterios una posibilidad mucho más atractiva en detrimento de la relación colectiva y estamental de la religión oficial, satisfacían mucho mejor las necesidades espirituales de la población. En resumen, acabaron constituyéndose como una vía de autorrealización personal³⁵. Pero es que además también supusieron una oportunidad de promoción social, a nivel interno, es cierto, pero al fin y al cabo de ascenso en el desarrollo de unas funciones que le son asignadas a uno en el seno de un grupo para el correcto funcionamiento del mismo. Todo ello se traduce además en una mejora de la correspondiente situación económica³⁶.

Los fieles de los cultos egipcios proceden de todos los estratos sociales, pero es precisamente a causa de la posibilidad de esa promoción social por lo que observaremos en ellos la presencia de ciertos grupos que en otro contexto habrían pasado desapercibidos. Es decir, no se trata de una religión de minorías, lo que ocurre es que algunas categorías que no estamos acostumbrados a ver participando de forma activa en la vida pública, como mujeres o desfavorecidos, ahora adquirirán una posición³⁷.

La reacción de la aristocracia ante los medios disponibles que los cultos egipcios les brindaban a aquellos que hasta entonces no habían tenido ni voz ni voto fue un tanto ambigua, o más bien inteligente. Pues aun rechazando³⁸ estas prácticas y comportamientos, muchas veces se mostraron como valedores de la causa con prácticas evergéticas por ejemplo, con no otro objetivo que mantener bajo control las discrepancias doctrinales.

De la misma manera, la desconfianza llegó al último escalafón de poder, y todo apunta a que fue Augusto quién inició los cambios en las políticas de gobierno para incluir los ritos egipcios dentro de la oficialidad. Su objetivo, en el plano religioso, era revivir el *mos maiorum*, las tradiciones y ritos puramente latinos, con lo que ayudó a reconstruir templos y levantó otros nuevos, y favoreció las actividades, colegios y cofradías relacionados con ellos. Al mismo tiempo, su rechazo a los cultos orientales no era ignorado por nadie, pero era un flujo difícil de contener en un Imperio que estaba adquiriendo unas dimensiones nunca antes conocidas para una civilización en Occidente. Quiso además el destino que coincidiese, en un periodo de la historia en el que la dominación de Egipto estaba en juego, con la figura de Cleopatra VII, quién se había definido como “la joven Isis / la nueva Isis”³⁹. El duro golpe que supuso *Actium* para el país del Nilo también lo fue para sus cultos, sin embargo, por las causas apenas expuestas, los ritos iniciáticos de los dioses alejandrinos ganaron rápidamente adeptos entre los romanos. Es en ese punto cuando comenzamos a ver una cierta disposición a la adopción de los misterios en el ámbito religioso oficial, cuando estos ya no pueden ser controlados desde fuera del sistema, y se necesita hacerlo desde la legalidad⁴⁰.

Alvar⁴¹ define esta situación como la “connivencia entre el poder político y el culto de Isis”, y asegura que este no fue marginado, sino que se utilizó como nexo de unión

³⁵ Alvar 1991, 77; Alvar y Martínez 1995, 435.

³⁶ Alvar 1993b, 29.

³⁷ Alvar 1991, 79-80.

³⁸ Se habla de forma general, la obviedad de que existirían verdaderos seguidores movidos solo por la propia fe en todos los estratos sociales creo que queda patente y no hace falta reiterarla.

³⁹ Arroyo de la Fuente 2002, 208. Esta autora, citando la obra de Brady, 1978: *Sarapis & Isis. Collected Essays*, Chicago, nos dice que la adopción de la figura de Isis por parte de las soberanas ptolemaicas se había convertido ya en una tradición desde Arsinoé II, esposa y hermana de Ptolomeo II.

⁴⁰ Arroyo de la Fuente 2002, 209.

⁴¹ Alvar 1994, 19.

entre las distintas partes y como medio de sumisión. E incluso en algún momento pudo ser aprovechado en sentido propagandístico, ayudando a promocionar el culto imperial. Resume la idea a la perfección en la siguiente cita⁴²: “[...] la conexión de estos cultos con los poderes imperiales, que se aprovechan de ellos para convertirlos en vehículos de cohesión social y de intensificación de los estímulos ideológicos para la aceptación de la jerarquía y el orden”.

De esta manera, desde los primeros momentos en los que el culto entró en la Península hasta su pleno desarrollo en el S. II d.C., el paso del tiempo transformó el culto isíaco y serapeico⁴³. Da la sensación de que se pasa de un culto con unas características propias y singulares a otro más oficial, lo que implica que esté más regularizado y estandarizado, perdiendo de este modo, y también en cierta medida, su verdadero carácter místico.

Todo este proceso considero que puede apreciarse si se analizan transversalmente los cuatro templos de culto egipcio presentados. A mi parecer, en Ampurias habríamos asistido a la implantación del culto egipcio en su forma más original, y si tenemos en cuenta la continuidad que parece presentar el famoso Templo M -el interpretado como serapeo- en sus funciones, seguramente tuvo que enfrentarse más adelante a la adaptación al sistema oficial, pero de ello no nos han llegado pruebas. Cartagena por su parte, me parece sumamente interesante pues en ella puede apreciarse la evolución del culto, desde unas fases más próximas a las de Ampurias, con dedicantes⁴⁴ y ambientes relacionados con el comercio de origen e influencia oriental, hasta la aceptación de la oficialidad, reflejada en las emisiones monetales⁴⁵ con iconografía isíaca y en la construcción del templo descubierto en los últimos años, el cual cumple un modelo espacial que seguiremos viendo en los que lo siguen. Con todo esto, Itálica y Belo representarían la completa inclusión del culto en la religión romana; para el momento en el que sus respectivos templos son levantados, el proceso de normalización del culto se ha completado y la naturaleza mística del mismo ha ido desdibujándose. Esto lo demuestran, por ejemplo, las ubicaciones obtenidas por ambos para su construcción, o el fenómeno de las placas votivas⁴⁶ con *plantae pedum* en el que los dedicantes adoptan epítetos relacionados con la iniciación y comenzamos a ver a Isis asociada de forma sincrética a otras divinidades.

Recapitulando, los cultos egipcios llegaron a la Península Ibérica por mar al estar relacionada su difusión con las actividades mercantiles, y lo hicieron de esta forma tanto en la Tarraconense como en la Bética. No obstante, aunque el *modus operandi* fue el mismo en ambas provincias, la arribada no se produjo al mismo tiempo. Es por eso que en la Tarraconense podemos llegar a observar formas más cercanas al sistema religioso creado por los lágidas en Alejandría, e incluso apreciar manifiestamente su transformación y distanciamiento de aquel, mientras que en la Bética el culto que llega es ya producto del aparato ideológico del estado romano.

II.4. ¿Un patrón constructivo?

Según Alvar⁴⁷, la arquitectura isíaca es una construcción romana en todos sus sentidos, al menos por lo que respecta a la Península Ibérica que es lo que estamos tratando. Desde luego que lo que resulta obvio es que la concepción de estos espacios religiosos no ha sido dejada al azar, todos tienen características en común. De hecho,

⁴² Alvar 2016, 401.

⁴³ Alvar 1993b, 33.

⁴⁴ Como atestiguan otros epígrafes encontrados en las inmediaciones del iseo, por ejemplo *RICIS* 603/0201, Noguera *et al.* 2012, 289.

⁴⁵ Se trata de dos semises, uno de XIII y otro de XV emisión. En el reverso del primero se encuentra el tocado de Isis (cuernos de baca, plumas y espigas cobijando un disco solar), y en el del segundo la diadema real con tocado de Isis, García-Bellido 1991, 75-77; Uroz 2003, 25-27.

⁴⁶ *RICIS* 602/0202; *RICIS* 602/0203; *RICIS* 602/0204; *RICIS* 602/0205. Corzo Sánchez 1991, 130-133.

⁴⁷ Alvar 1994, 11.

salvando las distancias con las particularidades de cada uno y las excepciones, parecen cumplir una serie de normas⁴⁸.

De forma general, nos encontramos con que el recinto sagrado está siempre delimitado de alguna forma, bien por un períbolo, bien porque el templo se encuentre dentro de un *témenos* más grande acompañando a los santuarios de otras divinidades. Los muros que delimitaban la terraza en la que se construyó el serapeo de Ampurias se concibieron como *témenos*, pues toda la terraza tenía un carácter religioso⁴⁹. El iseo de *Carthago Nova* parece haber tenido un períbolo individual, al igual que se atestigua en *Baelo Claudia*⁵⁰. Mientras que en el caso de Itálica⁵¹, este utiliza el perímetro de la *porticus post scaenam* como tal.

Una vez traspasado el umbral del complejo religioso, en tres de los casos analizados -*Carthago Nova*, Itálica y *Baelo Claudia*- nos hallamos en el interior de un patio rodeado por un pórtico⁵². Ampurias, una vez más saliéndose de lo común, presenta un pórtico de una sola nave adosado lateralmente al muro contiguo que queda a la derecha del templo⁵³, pero también hay que tener en cuenta que las circunstancias de este son las de un serapeo y no las de un iseo, y que la coyuntura cronológica de aquel dista mucho de la de los otros casos. Cabe decir además que las columnas del pórtico, tanto de Cartagena como de *Baelo Claudia*, son de orden corintio⁵⁴. Las de Itálica no vienen a colación porque deben quedar en sintonía con el resto del recinto teatral, no implica solo al templo la decisión. Y las de Ampurias serían toscanas.

El templo ocupaba la parte central del patio, pero solía estar pegado a la galería del pórtico que quedaba tras él. Todos los templos analizados constan de pequeñas *pronaos* y *cella* sobre *podium*⁵⁵, pero no pasa desapercibido el hecho de que, excepto *Baelo Claudia*⁵⁶, todos los santuarios sean próstilos, tetrástilos. En el caso de *Baelo Claudia*, si es cierto que durante su construcción se produjo el primer terremoto que sacudió la ciudad, y que sufrió más remodelaciones posteriores, en alguna de esas fases anteriores a los restos que han llegado hasta nosotros el templo podría haber albergado también columnas en su fachada principal. Si atendemos a la arquitectura templaria ibérica⁵⁷ en su conjunto, no parecen existir dinámicas edilicias definidas a las que adscribir los iseos presentados. Es cierto que la arquitectura templaria tardorrepública adoptó en la Península algunos rasgos locales, lo cual podría explicar la planimetría de Ampurias. De igual modo, la pretendida unificación visual de Augusto por todo el Imperio, y las reformas y monumentalizaciones de Claudio (y posteriormente Nerón) y Adriano en *Baelo Claudia* e Itálica respectivamente, podrían haber pretendido dejar en sintonía el conjunto de toda la urbe más que otra cosa. Por eso, por ejemplo, nos encontraríamos con que los templos de la tríada capitolina de *Baelo Claudia* que acompañan al iseo en la terraza superior de la ciudad fuesen también próstilos tetrástilos; suponiendo, como acabamos de apuntar, que este iseo hubiese tenido

⁴⁸ Véanse Figs. 2, 3, 4 y 5.

⁴⁹ Sanmartí *et al.* 1990, 136.

⁵⁰ Fincker *et al.* 2007, 71 -72.

⁵¹ Lo incluimos en esta casuística (y vale tanto para el discurso del *témenos* como para el que vendrá a continuación sobre el patio porticado), a pesar de estar invadiendo el espacio de otro lugar cuyas funciones son completamente diversas, porque la entrada al templo se realizaba desde el patio de la *porticus post scaenam*, Rodríguez Gutiérrez 2004, 388. Por lo que, como acabamos de comentar, podemos entender que utiliza ambos espacios -tanto el pórtico como el patio- como propios aunque sean prestados.

⁵² Sillières *et al.* 1997, 97-98; Arxh. Arx Asdrubalis. Parque Arqueológico del Molinete - Cartagena, Santuario de la *Insula II*, http://www.um.es/molinete/?page_id=2831 (25/08/2018).

⁵³ Mar y Ruíz de Arbulo 1993, 178-179.

⁵⁴ Fincker *et al.* 2007, 84-90; Arxh. Arx Asdrubalis. Parque Arqueológico del Molinete - Cartagena, Parque de la Acrópolis, http://www.um.es/molinete/?page_id=6871 (25/08/2018).

⁵⁵ Mar y Ruíz de Arbulo 1993, 176; Arxh. Arx Asdrubalis, Parque Arqueológico del Molinete - Cartagena, Santuario de la *Insula II*, http://www.um.es/molinete/?page_id=2831 (25/08/2018); Jiménez *et al.* 2013, 188-189.

⁵⁶ Fincker *et al.* 2007, 102-105.

⁵⁷ Mierse 1999, 53, 55, 209-213.

columnas en su fachada con anterioridad a sus reformas. Con todo ello, no se puede afirmar que la fórmula de templo próstilo-tetrástilo sea característica de algún periodo o ciudad concretos en Hispania, pero tampoco que lo sea del culto isiaco. Para esto último sería conveniente comparar las estructuras templarias de nuestro territorio con las de otras provincias del Imperio, siendo el ejemplo paradigmático el íseo de Pompeya⁵⁸ (que además cumple el precepto), con el objetivo de verificar si, efectivamente, esta característica concreta de los íseos se trata de un modelo arquitectónico o no.

En estos patios siempre nos encontramos, además del templo, una serie de elementos representativos de la liturgia de los cultos egipcios, estos son: pozo, estanque y cisterna/s, un altar, y un *focus*. La presencia o no de dichos elementos en cada uno de los templos queda reflejada en la siguiente tabla:

	AMPURIAS	CARTAGENA	ITÁLICA	BAELO CLAUDIA
Altar	X	X	X	X
Pozo	X	X		X
Cisterna	X	X		
Estanque			X	X
<i>Focus</i>			X	X
Cripta			X	X
Habitaciones Anexas	X	X	X	X

Podemos observar cómo el altar y las habitaciones anexas se convierten en lo que podríamos denominar, una constante de los cuatro templos. Sin embargo, el altar, aunque por el momento parece no tener representación en Cartagena, tampoco es que pudiéramos tomarlo como una característica propia del culto egipcio o misterioso en general, pues es una pieza totalmente inherente a cualquier tipo de rito o culto. En el caso de las habitaciones anexas (las cuales se las atribuimos también a Ampurias porque se interpreta que su pórtico, entendido como *ábaton* contaría también con alguna), están ligadas a la cotidianeidad y organigrama del culto, es decir, funcionarían como residencia de los sacerdotes, salas de banquetes y reuniones, habitaciones para huéspedes cuando debían pasar temporadas en el santuario, e incluso como salas especiales destinadas a celebrar alguno de los rituales de iniciación.

En cuanto al pozo, el estanque y la cisterna, debemos tratarlas en conjunto, pues todas ellas son estructuras relacionadas directamente con el agua. Esta simbolizaba el agua del Nilo, a la cual se le atribuían propiedades beneficiosas y curativas⁵⁹, y hasta tal punto se imbuían los adeptos de esta sugestión que incluso las matronas en ocasiones peregrinaban a Egipto en busca del verdadero agua sagrada⁶⁰. Es por eso que la existencia de elementos que permitan la presencia del agua en un santuario egipcio resulta imprescindible. Además, no solo espiritualmente era importante, sino que diariamente era utilizada⁶¹, para las abluciones, lavar a la diosa, etc. Con todo esto, da

⁵⁸ Moormann 2005, 138.

⁵⁹ Wild 1981, 89–92.

⁶⁰ Alvar 2001, 230.

⁶¹ Alvar 1995, 488.

la impresión de que el pozo y la cisterna son sustituidos por un estanque que viene alimentado por una canalización cuyo extremo se pierde fuera del perímetro del templo. Este cambio se produce precisamente en Itálica y Belo, aquellos santuarios donde decíamos que el culto ya había sido transformado por la oficialidad de la religión imperante, por lo que podrían ser signos de una “estandarización” de las formas y del espacio asociados a aquel. Y lo mismo podríamos aducir para el *focus*, del cual no hay rastro ni en *Carthago Nova* ni en Ampurias.

Por lo que respecta a la cripta, que no incluimos como una de las estructuras de obligada presencia en el patio pero sí en la tabla, esta contiene una representatividad única, también ligada al carácter sagrado del agua dentro del complejo religioso de los iseos o serapeos. Según Wild⁶² la principal función de las criptas en los santuarios egipcios era medir “la crecida del Nilo” (en sentido figurado se entiende), de ahí que estos espacios también adquiriesen la denominación de “nilómetros”, aunque el abastecimiento de agua a partir de ellos es sin duda obvio. En época imperial estos simplificaron bastante su sistema, y quedaron reducidos a un pozo con columnas a modo de elemento de medición. No obstante, según fue avanzando en el curso de sus investigaciones, Wild se dio cuenta de que estas criptas servían además para las abluciones, y para que el iniciado entrara en contacto con el más allá y experimentara una especie de “bautismo” con la divinidad: “[...] crypts served both as the “lower world” for the initiation rites describes by Apuleius and as the place in which the person being initiated underwent a “baptism unto Osiris”.

De esta manera, en *Baelo Claudia*, donde tenemos atestiguados tanto un pozo en un recinto subterráneo al que se accede por unas escaleras, como una cripta en una de las salas anexas destinadas a la celebración de los rituales iniciáticos, creo que se podría identificar el primero con un nilómetro y la segunda como la cripta propiamente dicha destinada al trance espiritual⁶³. Igualmente, la estructura bajo tierra existente en Itálica localizada en el patio⁶⁴, encaja más con un nilómetro que con la otra función que le atribuimos a la cripta *sensu stricto*, que además debería ubicarse en un lugar más apartado de la vista de cualquiera, como por ejemplo en una de las salas que encontramos tras la *cella*, al igual que en *Baelo Claudia*. Todo ello, además, concuerda con la descripción que Wild daba sobre los nilómetros precisamente de época imperial, y solo nos los encontramos en los iseos correspondientes a esa cronología.

III. Conclusiones

En definitiva, esta investigación ha tratado de evidenciar y reconocer los procesos de introducción y evolución del culto a partir de su plasmación material, de cómo todas esas transformaciones cristalizan de forma tangible, en este caso a través de la arquitectura religiosa y en los demás restos encontrados asociados a ella. La necesidad de seguir avanzando en el conocimiento de estos cultos, y asimismo hacerlo desde un punto de vista interdisciplinar, pues las fuentes con las que contamos son de origen muy diverso, cobra una importancia relevante para comprender la mentalidad religiosa y cosmogónica de la población romana en un determinado momento, así como la interacción del aparato estatal con esta.

Se ha podido reconstruir por un lado, el proceso de llegada del culto egipcio a la Península Ibérica, el cual derivaba a su vez de otro igual de complejo, el de la transformación y adaptación a la cultura griega -helenización- de los dioses egipcios de tradición faraónica. Por otra parte, además de conocer las condiciones y el momento en los que se produjo la arribada, descubrimos que las personas que portaron con ellos sus cultos nacionales -o que los habían asimilado por simpatía o necesidad hacia alguna

⁶² Wild 1981, 25–26 y 51–52.

⁶³ Sillières *et al.* 1997, 98–100.

⁶⁴ Jiménez y Pecero 2009, 383.

de las múltiples adscripciones de estos dioses- influyeron en prácticamente todos los estratos de la sociedad, aunque no de igual modo en todos ellos. Ciertos grupos, privados de implicación ciudadana por el carácter de su naturaleza, bien el género bien la posición económica por citar algunos, se vieron atraídos por los cultos de los dioses alejandrinos porque estos les permitían desarrollarse personal y socialmente con total libertad en el seno del círculo. Aunque tampoco faltarían los fieles convencidos, así como aquellos que vieron peligrar la estable y favorable situación de la que gozaban dentro del *statu quo* imperante, o al menos que desconfiaron de las nuevas, exóticas y “permisivas” costumbres. Nos referimos con ello a la autoridad gobernante, que actuaría en la manera debida para que esas prácticas no escapasen a su control. Asimismo, todo ello ha dejado su impronta en la cultura material, y del análisis de la misma es la forma en la que hemos deducido y elaborado las anteriores hipótesis expuestas.

IV. Bibliografía

- Abascal, J. M. (2009): “El Cerro del Molinete y los cultos orientales de *Carthago Nova*”. En: Noguera Celdrán, J. M.; Madrid Balanza, M. J. (coords.), *Arx Hasdrubalis: la ciudad reencontrada: arqueología en el Cerro del Molinete, Cartagena: exposición*, Murcia, 118-119.
- Alvar, J. (2016): “Las ciudades del poder en la innovación religiosa: introducción y difusión de los cultos iniciáticos en Hispania”, *Revista de Historiografía (RevHisto)*, 5, 385-403.
- _____ (2012): *Los cultos egipcios en Hispania*, Besançon.
- _____ (2001): *Los misterios: religiones orientales en el Imperio Romano*, Barcelona.
- _____ (1999): “Las religiones místicas en Hispania”, en Generalitat Valenciana, Conselleria de Cultura, Educació i Esport (ed.), *Religió y magia en la Antigüedad, Seminario celebrado en Valencia del 16 al 18 de abril de 1997*, Valencia, 35-47.
- _____ (1995): “Los cultos egipcios”, en Alvar, J. et al. (eds.), *Cristianismo primitivo y religiones místicas*, Madrid, 479-498.
- _____ (1994): “El culto y la sociedad: Isis en la Bética”, en C. González Román (coord.), *La sociedad de la Bética: contribuciones para su estudio*, Granada, 9-28.
- _____ (1993a): “Los cultos místicos en la Bética”, en J. F. Rodríguez Neila (coord.), *I Coloquio de Historia Antigua de Andalucía*, Córdoba, 225-236.
- _____ (1993b): “Los cultos místicos en la Tarraconense”, en M. Mayer i Olivé y J. Gómez Pallarés (coords.), *Religio deorum: Actas del coloquio internacional de epigrafía “Culto y Sociedad en Occidente”*, Barcelona, 27-46.
- _____ (1991): “Marginalidad e integración en los cultos místicos”, en F. Gascó la Calle y J. Alvar (eds.), *Heterodoxos, reformadores y marginados en la Antigüedad clásica*, Sevilla, 71-90.
- Alvar, J.; Martínez Maza, C. (1995): “Cultos orientales y cultos místicos”, en J. Alvar et al. (eds.), *Cristianismo primitivo y religiones místicas*, Madrid, 435-443.
- Aquilué, X.; Castañer, P.; Santos, M.; Tremoleda, J. (2007): “Les troballes escultòriques del 1909 al sector meridional de la Nèapolis emporitana”, en AA. VV. *L’Esculapi: el retorn del déu*, Barcelona, 13-27.
- Arroyo de la Fuente, M. A. (2002): “El culto isíaco en el Imperio Romano. Cultos diarios y rituales iniciáticos: iconografía y significado”, *Boletín de la Asociación Española de Egiptología (B.A.E.D.E.)*, 12, 207-232.
- Beltrán, A. (1944): “La colección epigráfica romana del Museo de Cartagena”, *Saitabi: Revista de la Facultad de Geografía i Història (Universitat de València)*, 2-14, 345-370.
- Beltrán, J.; Atencia, R. (1996): “Nuevos aspectos del culto isíaco en la Baetica”, *SPAL Revista de Prehistoria y Arqueología*, 5, 171-196.

- Bricault, L. (2004): "La diffusion isiaque: une esquisse", en P.C. Bol. (ed.), *Fremdheit-Eigenheit. Agypten, Griechenland und Rom. Austausch und Verständnis*, Liebieghaus, 548-556.
- Cazurro, M.; Gandía, E. (1913-1914): "La estratificación de la cerámica en Ampurias y la época de sus restos", *Anuari. Institut d'Estudis Catalans*, 5, 657-686.
- Clerc, G. (1977): "La diffusion del culto isíaco nelle province occidentali dell'impero romano", en E. A. Arslan (ed.), *Iside, il mito, il mistero, la magia*, Milán, 526-539.
- Corzo Sánchez, J. R. (1991): "Isis en el teatro de Itálica", *Boletín de Bellas Artes de Santa Isabel de Hungría*, 19 (2ª época), 125-148.
- Le Corsu, F. (1977): *Isis. Mythe et Mystères*, Paris.
- Fincker, M.; Sillières, P.; Dardaine, S.; Lancha, J. (2007): *Belo VIII. Le sanctuaire d'Isis*, Madrid.
- García-Bellido, M. P. (1991): "Las religiones orientales en la Península Ibérica: documentos numismáticos, I", *Archivo Español de Arqueología (AespA)*, 64, 37-81.
- Jiménez, A.; Pecero Espín, J. C. (2009): "El teatro de Itálica. Avance de resultados de la campaña 2009", en D. Bernal y A. Arévalo (eds.), *El Theatrum Balbi de Gades. Actas del Seminario "El Teatro Romano de Gades. Una mirada al futuro" (Cádiz, 18-19 noviembre de 2009)*, Cádiz, 375-385.
- Jiménez, A.; Rodríguez, O.; Izquierdo, R. (2013): "Novedades arqueológicas adrianeas en el teatro de Itálica y su entorno", en R. Hidalgo y P. León (eds.), *Roma, Tibur, Baetica. Investigaciones adrianeas*, Sevilla, 271-292.
- Malaise, M. (1984): "La diffusion des cultes égyptiens dans les provinces européens de l'Empire romain", *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt (ANRW)*, 2, (17-3), 1615-1691.
- Mar, R.; Ruíz de Arbulo, J. (1993): *Ampurias. Historia, Arquitectura y Arqueología*, Sabadell.
- Mierse, W. E. (1999): *Temples and towns in Roman Iberia*, California.
- Moormann, E. m. (2005): "The temple of Isis at Pompeii", en Bricault, L. et al. (eds.). *Nile into Tiber: Egypt in the Roman World*, Leiden.
- Noguera Celdrán, J. M.; Madrid Balanza, M. J. (2014): "Carthago Nova: fases e hitos de monumentalización urbana y arquitectónica (S. III a.C. – III d.C.)", *Espacio, tiempo y forma*, 7, 13-60.
- Noguera Celdrán J. M.; Madrid Balanza, M. J.; Abascal Palazón, J. M. (2012): "Nuevas inscripciones romanas de Carthago Nova (Cartagena, Hispania Citerior)", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 182, 287-296.
- Rodà, I. (1990): "La integración de una inscripción bilingüe ampuritana", *Boletín del Museo Arqueológico Nacional*, 8 (1-2), 79-81.
- Rodríguez Gutiérrez, O. (2004): *El teatro romano de Itálica: estudio arqueoarquitectónico*, Tesis Doctoral Universidad Complutense de Madrid, Madrid.
- Ruíz de Arbulo, J. (1995): "El santuario de Asklepios y las divinidades alejandrinas en la Neápolis de Ampurias (S. II-I a.C.). Nuevas hipótesis", *Verdolay: Revista del Museo Arqueológico de Murcia*, 7, 327-338.
- _____ (1994): "El gimnasio de Emporion (S. II-I a.C.)", *Butlletí Arqueològic. Reial Societat Arqueològica Tarraconense*, 16, 11-44.
- Ruíz de Arbulo, J.; Vivó D. (2008): "Serapis, Isis y los dioses acompañantes en Emporion: una nueva interpretación para el conjunto de esculturas aparecido en el supuesto Asklepeion emporitano", *Revista d'Arqueologia de Ponent*, 18, 74-140.
- Sanmartí, E.; Castañer, P.; Tremoleda, J. (1990): "Emporion: un ejemplo de monumentalización precoz en la Hispania republicana (los santuarios helenísticos de su sector meridional)", en W. Trillmich y P. Zanker (eds.), *Stadt und ideologie. Die monumentalisierung hispanischer städte zwischen republik und kaiserzeit*, Baviera, 118-143.

- Sillières, P.; Fincker, M.; Labarthe, J. M. (1997): *Baelo Claudia: una ciudad romana de la Bética*, Madrid.
- Solin, H.; Salomies, O. (1994): *Repertorium nominum gentilium et cognominum Latinorum*, Hildesheim · Zürich · New York.
- Uroz Rodríguez, H. (2003): "Sobre la importancia de los cultos salutíferos y el cosmopolitismo en la *Carthago Nova* Tardorrepública y Alto Imperial", *Comentarii novi de antiquitatibus totius europeae*, III (1-2), 7-31.
- Wild, R. A. (1981): *Water in the cultic worship of Isis and Sarapis*, Leiden.

IV.1. Fuentes online

"Arxh. Arx Asdrubalis. Parque Arqueológico del Molinete – Cartagena"
<https://www.um.es/molinete/> (20/08/2018).



Fig. 1. Infografía del Edificio del Atrio, localizado en la Insula II del Cerro del Molinete (Cartagena), contigua a la Insula I, en la que se encuentra el izeum. Espacio interpretado como lugar de celebración de banquetes, los cuales tendrían lugar en el contexto de una comunidad o gremio mercantil y/o religioso. © Equipo Molinete.

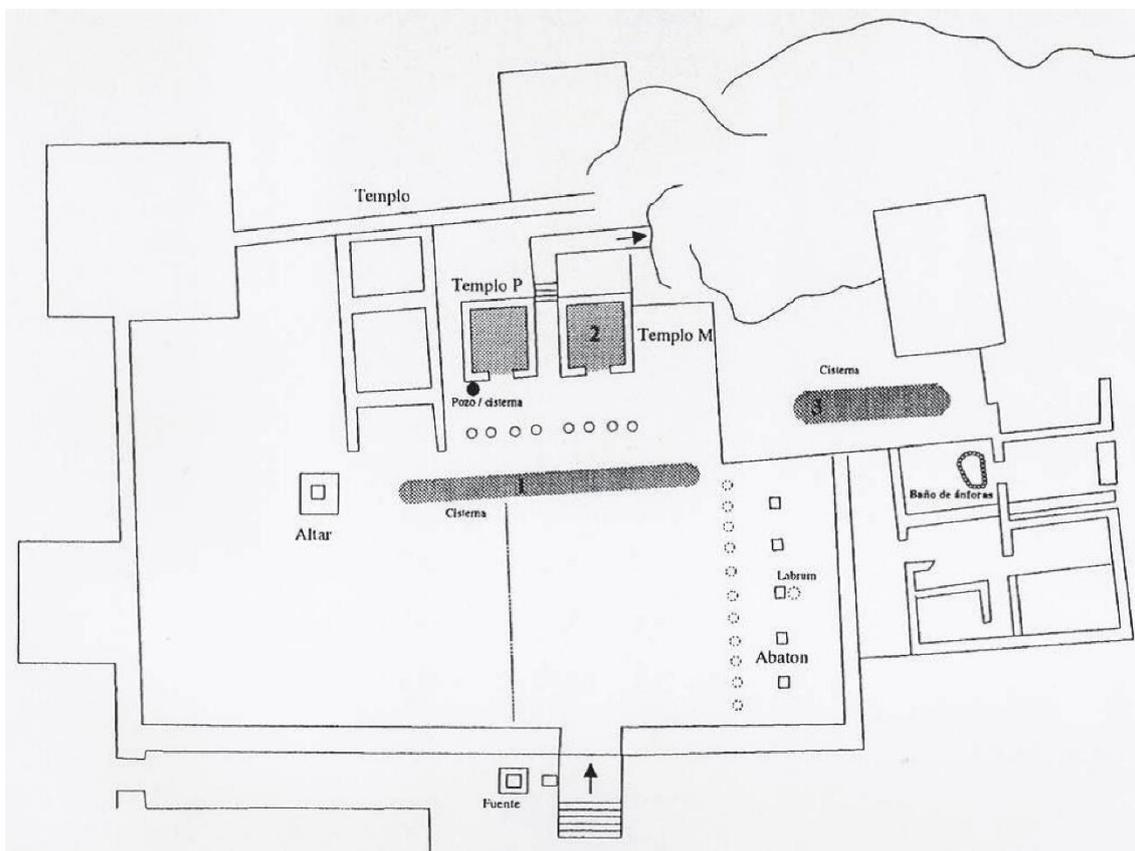


Fig. 2. Plano de la terraza superior de la ampliación occidental de la Neópolis de Ampurias. En él se observan, entre otros elementos, el Templo M, interpretado como serapeo, el Templo P, interpretado como posible izeo, una cisterna de cuatro módulos frente a estos, y un pórtico lateral adosado al muro oeste de la terraza. Sanmartí *et al.* 1990, 137.



Fig. 3. Planta del complejo religioso del isium de Cartagena. Se aprecian a simple vista el podium con escalera central del templo, el altar, el pozo que da a una doble cisterna, y las habitaciones anexas al fondo. © Equipo Molinete.



Fig.4. Planta del iseo de Itálica con las estructuras aparecidas a partir de la campaña de 2009. Se distinguen el perímetro de la cella, las habitaciones anexas, la cripta, el focus y el estanque. Jiménez *et al.* 2013, 290.

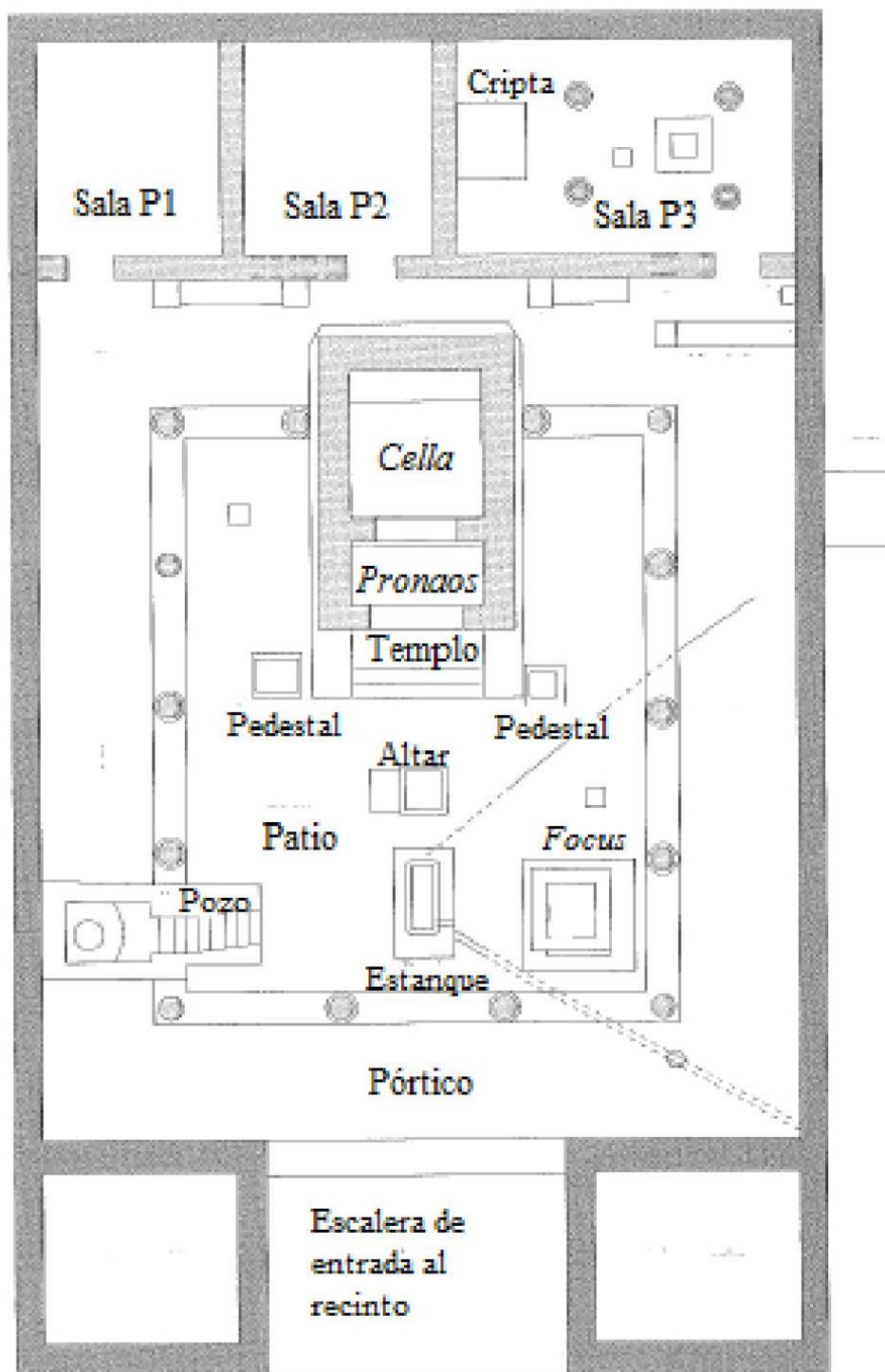


Fig. 5. Plano del recinto sagrado del iseum al completo: templo, habitaciones anexas, cripta, pozo, altar, focus, estanque y pórtico. Fincker *et al.* 2007, 69.