

## EL BETILO ESTILIFORME DE TORREPAREDONES

### THE TORREPAREDONES BAETYL

por

IRENE SECO SERRA

**RESUMEN** El presente trabajo estudia el betilo (=imagen divina de culto pétreo anicónica) de Torreparedones (Córdoba) a la luz de los nuevos datos aportados por la publicación en 1999 de la memoria de excavación de B. Cunliffe y M. C. Fernández Castro. Se analiza el santuario y el propio betilo, prestando especial atención a las implicaciones de la morfología betílica y al ritual, que incluyó probablemente funciones oraculares. La diosa del lugar, Dea Caelestis, heredera romana de la púnica Tanit, ejemplifica la importante influencia púnica.

**ABSTRACT** This paper deals with the baetyl (i. e. aniconic stone cult image of a deity) of Torreparedones (Córdoba). Knowledge of this Andalusian site has been substantially improved by the publication of the dig report by B. Cunliffe and M. C. Fernández Castro in 1999. The sanctuary and the baetyl itself are analyzed; special attention is paid to baetylic morphology and its implications as well as to ritual, which probably included oracular activity. The important Punic influence is best exemplified by the goddess being Dea Caelestis, the Roman counterpart of Punic Tanit.

El santuario del yacimiento cordobés de Torreparedones, entre los términos municipales de Castro del Río y Baena, es probablemente uno de los lugares de culto betílico más interesantes de la Península Ibérica. Hasta hace muy poco, sin embargo, apenas si se contaba con algunos datos puntuales, muchos de ellos procedentes de estudios anteriores a la excavación propiamente dicha (llevada a cabo por Fernández Castro y Cunliffe entre 1987 y 1992; el santuario corresponde a la campaña de 1988). Este panorama ha cambiado con la publicación en Oxford de *The Guadajoz Project. Andalucía in the first millenium B. C. Volume I: Torreparedones and its hinterland*, que es al tiempo la memoria de excavación de Torreparedones y la primera de una serie de monografías dedicadas al desarrollo socioeconómico del área del valle del río Guadajoz durante el primer milenio antes de nuestra era. Se desconoce el nombre antiguo del lugar, aunque son varios los que se inclinan, siguiendo a Hübner, por la colonia inmune Virtus Iulia Itucci –que para otros se sitúa en Tejada la Vieja. La ciudad, cuyos materiales más antiguos remiten a la Edad del Bronce –sobre cuyas construcciones defensivas se asientan las murallas del s. VII a. C.– se desarrolló espectacularmente en época ibérica, si bien el santuario que albergó el betilo objeto de este estudio pertenece, en la

forma en que hoy se ve (fase 8), al momento inicial de la romanización de la zona, habiéndose propuesto para su construcción un momento difícil de determinar del final de la República, y la última etapa del primer siglo de nuestra era para el fin de su utilización. El poblamiento de Torreparedones, sin embargo, continuó a lo largo de toda la época romana, y tampoco la disgregación del Imperio supuso el abandono total del lugar, que continuó estando habitado de forma más o menos residual hasta el fin de la Edad Media.

No cabe duda de que la ciudad presenta numerosos otros puntos de interés; pero es quizá la presencia de un betilo en su santuario uno de los aspectos más destacados, por lo poco conocido del fenómeno betílico en general en Hispania. Este intento de análisis del betilo de Torreparedones comenzará con una introducción al concepto de betilo, seguida por una brevísima aproximación al recinto sacro (con una esquemática alusión al importante conjunto votivo), con el fin de que el estudio del betilo no sea el de una pieza aislada, sino el de una imagen en su lugar de culto. Tras ello, se centrará en el propio betilo, cuyas implicaciones serán consideradas a la luz de los nuevos datos proporcionados por el libro de Cunliffe y Fdez. Castro.

### *¿Qué es un betilo? Nombre y connotación*

Una de las primeras cosas de las que puede darse cuenta quien se asome al fascinante y complejo mundo de los cultos betílicos es, sin duda, la falta de consenso entre los distintos investigadores que se han ocupado de estos temas a la hora de emplear el término *betilo*. Así pues, sin ánimo de restar mérito a las aproximaciones decimonónicas y a los utilísimos pero necesariamente cortos capítulos que Lenormant y después Lilliu le dedicaron (en el *Daremberg-Saglio* y *Enciclopedia dell'Arte Antica* respectivamente; Lenormant, a fines del XIX, parte del mundo griego, mientras Lilliu, ya en los años 50, añade el punto de vista del área semita. En ellos se basan, confesadamente o no, todas las definiciones que se han escrito después), se intentará proponer una definición que ayude a comprender el fenómeno del betilismo, y a partir de la cual poder desarrollar el estudio del betilo de Torreparedones.

Los análisis etimológicos suelen mostrarse muy reveladores, tanto a la hora de entrar en el propio sentido del término como a la de conocer la actitud de quienes se acercan y se han acercado a él —y la palabra *betilo* no es una excepción. Existen tres corrientes principales a la hora de establecer la etimología de la palabra: algunos (Svoronos 1888:222; Mayer 1890:154) han mantenido la etimología que, para los autores clásicos, hace venir la palabra betilo (βαίτυλος) del griego βαιτή (cabra o piel de cabra), en alusión a la piedra envuelta en piel de cabra que Cronos tragó en sustitución de Zeus —piedra que efectivamente se veneraba por esta razón, y cuyo nombre se habría hecho así extensivo a todas las demás piedras sagradas. Otras opiniones (Rachet 1983, Labarbe 1985) defienden un origen preindoeuropeo y presemítico de la palabra, en la línea de Zuntz (1946). Lo cual no es imposible, desde luego, pero sí algo difícil. Ya lo resultaría que dos palabras de tres consonantes hubieran coincidido en significado, pero todavía más lo sería lo defendido por estos autores, según los cuales una “etimología popular” semitizante habría podido ser aplicada a un término pre-semítico y pre-indoeuropeo. La mayoría de los autores, en suma, parece estar de acuerdo en que el idioma griego tomó la palabra del área semítica, donde los betilos se conocerían como *Beit-El*, la morada del dios —el ejemplo paradigmático es, por supuesto, el *beit-El* de Jacob en Génesis 28,16-22. Conviene puntualizar que en este discutido episodio el término *Betel* como nombre propio se aplica al lugar, mientras la piedra en sí (y esto es generalmente pasado por alto por quienes no ven en la piedra de Jacob un betilo, sino una masebá conmemorativa) es calificada, genéricamente, *pero empleando la misma raíz*, de “casa de Dios” (*beit-Elohim*) —es el *et lapis iste quem erexi in titulum vocabitur domus Dei* de la Vulgata. Por otra parte, no se debe confundir este nombre propio Betel con el dios Baitylos o Betilo, que pudo ser una de las deidades fenicias adoradas bajo forma betílica por una *confusion entre le symbole et la divinité symbolisée* (Labarbe 1985), o tal vez una hipóstasis del propio El, como quiere Dussaud (1949:360-361); aparece en solitario,

junto a otras deidades –vide Ebeling y Meissner 1932:392– o de forma sincrética (el caso de Zeus Betilo –vide Fauth 1964:807.44 seqq.).

Según lo que hasta aquí se ha dicho, parece claro que se puede entender el **betilo**, en sentido amplio, como **la imagen cultural pétreo anicónica de la divinidad**, imagen que cuenta con unas características muy particulares, y toda una serie de implicaciones. En este sentido, el betilo se encuadraría dentro de una determinada línea de las concepciones religiosas, y como tal, es posible hallarlo en los más variados momentos históricos, y, aún hoy, en un amplísimo número de lugares del planeta. De todas formas, aunque el inicio del empleo de betilos como imagen divina pueda corresponder a una etapa determinada –que nos resistimos a calificar de *primitiva*– dentro de las culturas en las que aparece, esto no significa que las tendencias a la antropomorfización dentro de la iconografía sacra, presentes en la mayor parte de los casos, y ya concretamente en el ámbito del mediterráneo antiguo, terminen por hacer desaparecer el fenómeno betílico; muy al contrario, éste no sólo sobrevive, sino que lo hace además con muy buena salud, y durante mucho tiempo. El caso indio contemporáneo puede constituir un ejemplo esclarecedor: en una tierra iconográficamente saturada, abrumadora en la complejidad de sus imágenes divinas, de templos atestados de representaciones figuradas incomparablemente ricas en minuciosidad y carga simbólica, un modesto betilo ocupa muchas veces el lugar de honor. Se trata del *lingam* de Shiva, betilo fálico identificado con la esencia misma del dios, y elemento absolutamente ubicuo a todo lo largo y ancho de la India. Es difícil comprender por qué este tipo de representación no fue desbancado hace muchísimo tiempo por la pujanza de la imagen icónica, a no ser que entendamos que la iconografía betílica no es una *manera peor* o más simple de representar a la divinidad, sino *otra manera*, y que, como tal, sigue su propio cauce de desarrollo dentro del sistema religioso.

El betilo es, así pues, una piedra habitada por la divinidad. Puede ser natural, pero, al menos en algunas zonas, tiende también a tallarse de forma más o menos regular, a fin de hacer así más evidente un determinado simbolismo. Siguiendo a Lenormant, pueden citarse dos tipos principales de betilo tallado: el cuadrangular y el cónico, al que se añadirá además el ovoideo y el estiliforme, en forma de columna o pilar, tipología dentro de la cual se inscribiría el caso de Torreparedones. Al tipo cuadrangular pertenecieron en la Antigüedad, sobre todo, ejemplos del área arábiga, como Allath o Dusares –aunque también existieron betilos cuadrangulares en Grecia, como el Zeus Teleyo de Arcadia o los dioses de Farae– sin que sea posible hoy precisar con seguridad el origen del tipo. En cuanto a la forma cónica, ésta sí de origen claramente oriental, se encuentra ya en ejemplos tan antiguos como los de Ugarit o Tell Hazor (en la segunda mitad del segundo milenio), siendo más adelante empleada con profusión en la zona sirio-fenicia. Los betilos cónicos pueden ser de cuerpo corto, o alargarse hasta llegar casi a parecer columnas de extremo fino y redondeado. En algunas ocasiones, tuvieron además un carácter fálico más o menos discreto, remarcado o no por la colocación del betilo sobre una base redondeada, o cuadrangular con un rebaje central –el κτεῖς griego, el *motab* nabateo o la *yoni* india–, como la famosa Astarté de Biblos, o, en la Península, muchos de los *muñecos* betiliformes (que no betilos) de Baelo Claudia (fig. 1). De este modo se completaba la alusión a la reunión de ambos sexos en una sola deidad. La forma cónica fue probablemente la más extendida entre los betilos antiguos, como, por otra parte, sigue ocurriendo hoy entre los betilos contemporáneos; tan directa llegó a hacerse la relación, que algunos de los primeros estudios sobre betilismo sólo denominan betilo a este tipo de representaciones (como Smith 1876). Es posible que las formas cónicas gozaran de especial prestigio en virtud de su relación con las formas más o menos ovoideas corrientes en muchos meteoritos, aunque lo cierto es que algunos de los tipos más abundantes de betilo cilíndrico –por ejemplo el cilindro corto sobre κτεῖς– pueden llegar a estar morfológicamente bastante alejados del típico betilo meteórico *nigrus ac rotundus* que recoge Plinio (*Historia Natural* 37, 136). De hecho, los betilos estrictamente ovoideos conforman más bien un grupo aparte, el tercer gran grupo de betilos tallados, en el que se unen connotaciones meteóricas y cósmicas –piénsese en el *Huevo Cósmico Mot* citado por Filón de Biblos, y posiblemente aludido por

algunas estelas púnicas (Barreca 1977). La piedra-huevo se convierte en estos casos en símbolo por antonomasia de la materia aparentemente inerte pero en realidad habitada, de la que brota la vida.

El cuarto tipo principal de representación anicónica lo constituye el pilar o columna, tan frecuente en el mundo cretomicénico que no parece necesario hacer mayor hincapié a este respecto, pero presente también más adelante entre los griegos, los iberos (como en este caso de Torreparedones), y las gentes semitas, además de tener una amplia difusión en el Imperio romano. Aunque hay quien, como Nilsson –reviviendo las ideas de Adler (*Arch. Zeitung* 1805)– no acepta la concepción del dios como Pilar de la Casa, y defiende que la función sustentante del pilar lo inhabilita como representación anicónica divina, lo cierto es que son múltiples los casos indiscutibles de columnas sagradas con capitel, tanto en el mundo antiguo como hoy en día. En cualquier caso, el pilar betílico añade a la representación divina las connotaciones de *axis Mundi* y *universalis columna*, dentro de la noción de fuerza sustentante del eje universal.

Así pues, se llama betilo a cosas que, en principio, pueden mostrar diverso carácter. Sin embargo, en la práctica cultural, tanto la piedra natural como el pilar fálico, el cono o el betilo cuadrangular son tratados de manera más o menos idéntica: se los unge (Teofrasto *Carácteres* 16) y se los viste, se los invoca, se los baña, se les presentan ofrendas y se sacrifica ante ellos; en suma, su función es la propia de una estatua de culto. En resumidas cuentas, en aquello que llamamos *betilo* confluyen dos elementos principales: por una parte, la concepción de la piedra como *beit-El*, como morada de la divinidad; por otra, las corrientes formales anicónicas integradas para las representaciones artificiales de dicha morada. Dentro del primer ámbito se entienden las características propias de una imagen de culto del betilo, es decir, la consideración del betilo como roca viva, animada por la teofanía que en ella se ha producido. Dentro del segundo, las connotaciones ligadas al aniconismo, desde el dos-en-uno de la asociación betilo fálico-yōni, pasando por la idea de *axis Mundi* sugerida por la columna, hasta poder llegar, en fin, a una poco menos que omnivalencia de la *no-forma*, digna de las omnipotencias postuladas para las deidades protagonistas de los henoteísmos más extremos.

### **El contexto: el santuario de culto betílico de Torreparedones**

El santuario de Torreparedones se enclava fuera de la muralla del asentamiento, aunque adosado a ella, de forma perpendicular al bastión sur. La construcción que se ve se data, como se dijo antes, en la etapa republicana final. Este edificio sustituye, sin embargo, a otro anterior, de mediados del s. III a.C. (al que se añadieron muy poco después dos construcciones semicirculares de piedra destinadas a recibir ofrendas, tal vez de forma análoga a los pozos documentados bajo los templos de Caravaca -Ramallo y Brotons 1991), que quizá sustituyó a su vez a otro recinto anterior de menos porte. El santuario presenta una estructura tripartita, compuesta por un primer ambiente de tamaño reducido, que los excavadores identifican con un corredor o porche, seguido por un patio, y, al fondo, la cella, todo ello dispuesto de forma sucesiva hacia el norte, de modo que el edificio resultante es un rectángulo de casi 17 metros de largo, con un ancho de algo más de 4 metros (fig.2). La construcción está realizada a base de una alternancia de hiladas de sillares bien escuadrados y de considerable tamaño –aunque no llegan a constituirse en un *opus quadratum*– y otras formadas por piedras más pequeñas y rectangulares, también de apariencia más o menos regular (lám. I). Los muros de la cella se conservan aún hasta casi los dos metros y medio de alto (lám. II), aunque se estima que la altura primitiva fue de unos tres metros. Hubo también un piso superior, sostenido por una columna central, o bien un techo plano cubierto de *signinum* –no se han encontrado rastros de las terracotas arquitectónicas o acróteras de piedra propias de otros santuarios con fases de monumentalización republicana, como la Encarnación de Caravaca, o el Cerro de los Santos. Bajo la columna central se hallaron cuatro bandas de plomo, dispuestas allí quizá para evitar que la pieza se moviera (Cunliffe y Fdez. Castro 1999:102).

Hay además en la cella una segunda columna, adosada a la pared del fondo. No se trata de un elemento arquitectónico con función estructural, sino de la imagen de culto, el betilo, del que nos ocuparemos con detalle más abajo. El hecho de que en el centro de la estancia se encuentre la columna que sostenía el piso de arriba o el tejado supone en principio un problema, pues dicha columna obstruiría completamente la visión de la imagen divina desde la puerta. No se trata, desde luego, de la primera vez que ocurre algo similar; una dificultad parecida tuvieron ya, por poner un ejemplo antiguo y bien conocido, los constructores del Heraion de Samos geométrico. Allí el problema se solventó desplazando del eje la imagen de culto, de forma que la hilera de columnas centrales no la tapara. Aquí, sin embargo, el betilo y la columna central guardan el mismo eje. Observando la planta más atentamente se verá, sin embargo, que es la *puerta* la que está desplazada hacia la derecha, de forma que desde ella pueda verse algo más de la mitad izquierda de la columna betilica (lám. III). De la cella provienen también un fragmento de tambor, empleado probablemente como base, y dos altares, presumiblemente augusteos.

Dentro del patio, en la esquina noreste y en la noroeste, se construyeron bancos adosados, cuya finalidad fue muy probablemente la de exvotos –del banco NW viene el grueso de los exvotos hallados en la excavación. Frente a la puerta de la cella, una base de piedra fue posiblemente apoyo para un altar.

### *El conjunto votivo*

Existe un numeroso conjunto de exvotos de piedra provenientes del santuario ibero-romano de Torreparedones. Se trata sin duda de los exvotos que se dedicaban en el santuario para ser colocados en los bancos del patio y en la cella durante algún tiempo, pasando probablemente después a los depósitos votivos, de forma similar a lo que ocurría en otros lugares de culto.

Los exvotos, salvo una cabeza de terracota, son de caliza local, y pueden dividirse en dos grupos principales: representaciones de figuras humanas, y miembros del cuerpo. Todos ellos, salvo un pequeño relieve, son de bulto redondo (un estudio de las piezas halladas con anterioridad a la excavación en Morena López 1989a; catálogo general en Cunliffe y Fdez. Castro 1999:321-398). Pero los más interesantes desde el punto de vista de el estudio del betilo, son sin duda algunos ejemplares, que más allá de una tendencia esquemática general, tienen un aspecto decididamente estiliforme (Cunliffe y Fdez. Castro 1999:346-51, 353, 355, 387). Unos cuantos incluso se ciñen con cordones sogueados idénticos al que después se verá que adorna el betilo. En algún caso los exvotos son directamente anicónicos, adoptando forma de columna, o bien morfologías paralelizables con cipos betiliformes púnicos. Formalmente, los exvotos presentan ciertos rasgos comunes con los procedentes de otros santuarios ibéricos, como Torrebenzalá, la Bobadilla, o el mismo Cerro de los Santos (dentro de un estilo esquematizante de influencia púnica, plenamente enmarcable, como se verá, en el culto a la deidad determinada que se veneró aquí), aunque ningún otro yacimiento posee un conjunto que pueda realmente calificarse de paralelo.

Además de figuras humanas y representaciones anicónicas, hay también, como se ha dicho, exvotos que representan miembros del cuerpo, concretamente piernas y pies, posiblemente, como resalta Morena López (1989a), en relación con el manantial de aguas con virtudes terapéuticas asociado al culto que se verá más abajo, pero también, como apuntan los propios Cunliffe y Fdez. Castro en este nuevo trabajo (452), con las características de la divinidad, que tanto en sí misma como dentro de sus opciones sincréticas presenta una especial conexión con este tipo de exvotos. Sobre este punto se volverá más abajo.

## El betilo de Torreparedones

### *Tipología e implicaciones*

El betilo de Torreparedones (fig.3) es un betilo estiliforme (es decir, en forma de columna), encalado, de fuste liso, sin basa, de 2.80 metros de altura. El diámetro del imoscapo es de 0.36 m; el del sumoscapo, de 0.31 m. El fuste está rematado por un capitel vegetal que presenta ocho hojas almendradas, de nervaduras marcadas, de aproximadamente 15 cm de alto por 11 de ancho, entre las que se ven los extremos de otras dos (medidas del fuste según Cunliffe y Fdez. Castro 1999:102; las de las hojas y, en general, el resto de medidas referentes al betilo que aparecen en este trabajo se dan a partir de la anástilosis propuesta por iid.1997:148, recogida de nuevo en iid. 102 y son por tanto aproximadas).

Así pues, nos encontramos ante un betilo artificial, lo que excluye el carácter meteórico y refuerza la existencia del concepto de no-representación voluntaria de la deidad. Está claro que en este caso sus sacerdotes, o sus fieles, o ambos, no consideraron que una imagen antropomorfa le hiciera justicia. Ello no quiere decir, por otra parte, que otras deidades, o incluso la misma deidad no pudiera ser representada bajo forma icónica, sino que existió en el mundo antiguo una corriente importante de representación anicónica (no necesariamente restringida al mundo semita) que se escogía para implicar toda una serie de cosas, del mismo modo en que las representaciones antropomorfas implicaban toda otra serie de cosas, influencias incluidas. De hecho, que sepamos, no se conocen sistemas exclusivamente anicónicos de representación cultural en ningún momento ni lugar del Mediterráneo antiguo; ambas corrientes, iconismo y aniconismo, conviven y se relacionan mutuamente con toda normalidad.

Se trata, además de un betilo estiliforme, que alude de manera especial a la idea de *axis Mundi*, de columna Cómica, y –siguiendo la terminología acuñada por Evans– de Pilar de la Casa. Los betilos estiliformes, por el hecho de ejemplificar el eje divino de comunicación cielos-tierra-infiernos fueron especialmente adecuados para las divinidades de carácter funerario, y, en general, ctónico; ello no excluye, claro, que otras deidades se representaran también bajo forma de columna, como de hecho ocurrió, pero muchos de los ejemplos que hasta nosotros han llegado pertenecen a este tipo de figuras relacionadas tanto con el submundo como con la fertilidad y la renovación (y el caso de Torreparedones, como se verá, se inscribe también en esta línea).

El betilo se encuentra situado en el interior de una celda, y no en un recinto abierto como fue corriente para muchos betilos del área semita, y para no pocos de la griega –donde se puede poner el ejemplo del dástilo betílico de Zeus Liceo (Pausanias *Descripción de Grecia* 8, 38, 7). Por otro lado, en ambas zonas hubo también numerosos betilos venerados dentro de sus templos, por lo que el dato no parece especialmente significativo a la hora de establecer posibles conexiones entre nuestro betilo y otros betilos mediterráneos.

En cuanto a paralelos morfológicos, existieron en el Mediterráneo antiguo varias áreas en las que se empleó tipología estiliforme. Un amplio grupo de columnas betílicas procede del África púnica: el betilo estiliforme aparece representado en las estelas desde principios del s. IV a.C. (y posiblemente algo antes) hasta la destrucción de Cartago (Miédan 1951; lo cual imposibilita en principio su coincidencia temporal con el betilo de Torreparedones, donde, por otro lado, la apreciable influencia púnica hace necesario examinar las tipologías africanas). Las estelas en sí, claro está, no son betilos, pero sobre ellas se graba la figuración anicónica de la deidad: *mais la colonne ionique n'a pas seulement été, semble-t-il, un élément d'architecture ordinaire, faisant partie d'édifices civils ou religieux; elle paraît aussi avoir joué un rôle particulier et possédé pare elle même un caractère sacré. C'est ce qui semble ressortir de nombreuses représentations figurées sur des stèles où nous lui voyons occuper la place d'honneur, soit comme support d'une bouteille ou une grenade, soit absolument isolée* (Lézine 1962:43).

El betilo de Torreparedones y los betilos estiliformes norteafricanos se parecen (y no es poco) en el hecho de que son columnas; sin embargo, la tipología más corriente entre las columnas betílicas púnicas norteafricanas no es exactamente igual a la tipología que presenta el betilo cordobés. Estos betilos púnicos tienen generalmente el fuste acanalado, mientras en el caso hispano es liso –aunque hay también casos púnicos, más raros, de fuste liso (fig.4). En la práctica totalidad de los ejemplos que se conocen, los betilos estiliformes púnicos cuentan, además, con una basa, y están rematados por un capitel jónico –en lo que se alejan por completo del betilo hispano. En cuanto a los betilos estiliformes griegos, pertenecen fundamentalmente al tipo de Apolo Agyieo (sin que falten otras deidades, de cuyas columnas se posee mención, pero no imagen). Se trata de columnas de fuste liso, a veces sin basa y otras con ella (vide e.g. *LIMC* AAg y también *ibid.* el excelente resumen de Filippo 1984), que en ocasiones presentan un curioso remate cuyo origen e interpretación siguen siendo inciertos. Otras veces el betilo carece de remate, quedando reducido a una columna con o sin basa, como la del ya clásico ejemplo de las acuñaciones de Ambracia (fig.5), enmarcada por cintas, y tan estilizada que, en otros tiempos, Pellerin (1762, vol. II:79) y Eckhel (1779:102) no dudaron en calificarla de *obélisque y meta intra lauream* respectivamente. En realidad, y dejando aparte su remate, este tipo puede casi considerarse el ejemplo de betilo estiliforme griego por antonomasia; baste recordar que cuando Schliemann vio por primera vez la columna esculpida en el archifamoso tímpano de la Puerta de los Leones de Micenas, quiso identificarla inmediatamente con Apolo Agyieo, guardián de las Puertas. Así pues, la tipología del betilo de Torreparedones no coincide con las columnas betílicas púnicas, normalmente acanaladas y prácticamente siempre de capitel jónico, ni con los Agyieos griegos. Con éstos últimos sí comparte el fuste liso, como también con algunos casos púnicos menos frecuentes. El capitel, por su parte, no corresponde a ningún tipo *canónico*.

Pero el betilo estiliforme de Torreparedones se encuadra en un ámbito cronológico en que ya no son sólo las áreas griega y púnica norteafricana las que presentan columnas betílicas. Justo en este momento –si no antes– las representaciones de betilos estiliformes están apareciendo en Italia, por donde se van a difundir con rapidez y energía. Posiblemente el caso más temprano de representación de columna betílica romana es aquella del mosaico silano praenestino (Rostowzew 1911, Abb. 29). Se trata, precisamente, de una columna de fuste liso, como lisos serán también los fustes de tantos betilos estiliformes que se multiplicarán en la pintura romana. El mosaico de Praeneste está deteriorado en su zona superior, de forma que no se aprecia cómo era el capitel del betilo. La mayoría de los betilos estiliformes romanos posteriores, por otra parte, parece que son de capitel dórico, con lo cual tampoco se acercan en este aspecto al betilo de Torreparedones.

Por otra parte, resulta significativo el orden empleado en el betilo, cuyo capitel es, como ya se ha dicho, vegetal, sin ceñirse a un modelo determinado, más cerca, es verdad, de lo corintizante que de capiteles vegetales ibéricos como la elaborada pieza hallada con anterioridad a la excavación del santuario en el mismo Torreparedones, pero muy alejado del corintio canónico romano (para esta última vide Morena López 1989a, lám. LXI; Cunliffe y Fdez. Castro 1999, fig. 2.8; se trata de una pieza de talla muy intrincada, con un motivo central de rosetas del tipo considerado en general atributo de la Gran Diosa -Kukahn 1962. La excavación ha proporcionado un fragmento de otra pieza similar, que lleva a conjeturar *the presence of an undiscovered Iberian building of some importance* –Cunliffe y Fdez. Castro 1999:310). Aunque no constituye un *unicum* en cuanto a empleo de capiteles vegetales –existen tres fragmentos de orden corintio en Caravaca–, el empleo de capiteles no jónicos es ciertamente infrecuente en la monumentalización romana republicana de santuarios ibéricos, y poco usual, en general, en las construcciones contemporáneas de la zona cordobesa (en la propia capital, el estudio de Márquez 1993 muestra un solo ejemplar corintio, el nº 35, fechable con anterioridad al s. I a.C.), como por otra parte en la propia Italia, donde parece que los primeros capiteles corintios no datan de fechas anteriores a la muerte de César (Cunliffe y Fdez. Castro 1999:447).

De todas formas, tampoco el capitel del betilo es corintio (aunque no es imposible que, como proponen Cunliffe y Fdez. Castro (1999:337) sea una suerte de versión local del corintio), sino vegetal de un estilo

sobrio y muy particular. Quizá en este caso se escogiera un orden vegetal distinto al jónico (que parece pudo emplearse en el resto del edificio) para el capitel del betilo con una intención concreta, tal vez remarcar la diferencia entre la columna betflica y la otra/s, haciendo hincapié además, en la potencia generadora de la deidad.

El betilo comparte por tanto, en cuanto estiliforme, todas las características propias de los betilos estiliformes en general, cuyo rasgo más destacado es la enfatización del concepto de *axis Mundi* y de papel sustentante. Pero, además, presenta rasgos concretos que vienen a corroborar y remarcar dichas características: el fuste liso, elegante y de canon muy estilizado, es eje y soporte; el capitel vegetal, por su parte, dirige la atención a la renovación –ya implícita, de todos modos, en la concepción de una divinidad con gobierno en ambos mundos. El betilo-árbol y el betilo-eje se unen así en la representación estiliforme, aportando sus diferentes connotaciones al simbolismo que rodea a la divinidad.

Otro elemento empleado en el betilo fue el cordón sogueado, según se ve en la reconstrucción que de la columna betflica hicieron primero Fdez. Castro y Cunliffe (1997:148) en su artículo para la exposición de París, recogida también en *The Guadajoz Project...* (p. 102) y en la anastilosis definitiva que puede contemplarse hoy en el museo de Baena. El motivo del cordón sogueado no parece muy frecuente en la arquitectura romana republicana, y su presencia se documenta principalmente en contextos norteafricanos, más neopúnicos que estrictamente romanos (como los casos tardorrepublicanos que recoge Ferchiou 1989:56,78). Este cordón ciñe el betilo a modo de anillo alrededor del fuste en dos lugares: en el extremo superior, justo bajo el arranque de las hojas del capitel, y de nuevo más abajo, a unos 27 cm del primer anillo y a 2.27 m del suelo; sobre su posible sentido se volverá más adelante.

### *El betilo y su diosa*

La divinidad a la que se ha venido haciendo alusión, la divinidad que habitaba el betilo, tiene aquí nombre; fue con gran probabilidad Dea Caelestis, según consta en un epígrafe sobre la cabeza de una de las figuras votivas (la descripción sigue el siguiente esquema: descripción de la pieza, material y dimensiones; altura de las letras; estado de conservación; procedencia; lugar en que se encuentra en la actualidad / transcripción / lectura / comentario paleográfico; datación / bibliografía):

Cabeza femenina de piedra caliza (originalmente perteneciente a una figura) con inscripción grabada muy superficialmente en la frente. Dimensiones de la pieza: anchura en la barbilla 70 mm, en la nariz: 57 mm; altura: 65 mm; grosor en la barbilla: 60 mm, en la frente: 48 mm. Altura de las letras: 6.7 máx. x 8 máx. x 6 máx. No hay signos de erosión.

Procedencia: santuario (superficie). Museo de Córdoba (nº inv. 30944).

DEA CAEL IVS

*Dea Cael(estis) ius(sit)*

La primera A sin travesaño. La segunda E sin el travesaño superior. La segunda L también pudo ser I o E. Otras lecturas propuestas: DEA CAELIVS; DEA CAELE(STIS) V(OTVM) S(OLVIT).  
Datación aprox: cambio de era.

Morena 1989a: 48-49; *Hispania Epigraphica* 3, 1993 nº 161; Marín 1993: 826 y 1994: 221; Poveda 1995:363-64; Rodríguez 1996:18; Cunliffe y Fdez. Castro 1999:329.

Este epígrafe viene a añadirse a la no excesivamente numerosa serie de inscripciones que con seguridad pueden calificarse de relativas a la Dea Caelestis aparecidas en suelo peninsular (para los casos dudosos vide Marín 1993, así como para la bibliografía específica de cada epígrafe, salvo para el de Ilici, que Marín no recoge, y para el que por tanto se incluye aquí).

Se trata del epígrafe de Tarraco, dedicado por el sacerdote de Caelestis Cayo Avidio Prímulo en la segunda mitad del s. II - s. III d. C. (*CIL* II 4310); los dos de Lucus Augusti, uno dedicado a Caelestis Augusta (*CIL* II 2570), y otro a una compleja Venus Vencedora África Caelestis; el epígrafe italicense, dedicado, como el de Lugo, a Caelestis Augusta; el de Emérita, pintado, y, finalmente, el más antiguo (todos los anteriores tienen parecida cronología), el de Ilici, de principios. del s. I d. C. (*AE* 1993: 1067; *FE* 43: 1993, nº190; Beltrán 1994:57; Ramos 1994:50 y 1995, *Congreso Nacional de Arqueología*, 350; Poveda 1995:363; *Hispania Epigraphica* 5, 1995 nº 29).

El epígrafe de Torreparedones ha sido datado, por el tipo de letra y el soporte, a finales del s. I a. C. o comienzos del s. I de nuestra era (Poveda 1995:363). Se correspondería así a la última etapa de vida del santuario, al que hoy se ve, construido, como se dijo, en los últimos momentos de la República, y que dejaría de usarse a fines del siglo I—quedando en pie todavía un siglo más, hasta ser definitivamente destruido por un incendio. La existencia de al menos un edificio sacro anterior al santuario de la última fase y la tradición votiva punicizante invalidan en principio una *entrada directa* de la Caelestis romana en el lugar, y llevan más bien a pensar que la primitiva diosa ibérica cuyo nombre desconocemos, pero sin duda vinculada como Demeter a la fertilidad y a la renovación (Lucas 1979), fue asimilada a la Tanit púnica, diosa además de fuerte carácter betílico (para los testimonios sobre esta Tanit directa antecesora de Caelestis en la Península vide García y Bellido 1957 y Marín 1987, y también el buen resumen de Cunliffe y Fdez. Castro 1999:448-49), lo que la llevó a ser venerada por último en la versión romana de Dea Caelestis, momento al cual correspondería el epígrafe. (Antes de continuar quisiéramos puntualizar en lo que respecta al nombre *Tanit* que algunas inscripciones neopúnicas tardías y transcripciones griegas tipo  $\Theta\iota\nu\iota\theta$  han llevado a postular últimamente una vocalización *Tinnit*, que probablemente se acerca más a la realidad que la forma clásica *Tanit*. Esta nueva vocalización, por otra parte, no está atestiguada para momentos anteriores, y no es descartable una evolución de las formas de pronunciar, lo que sigue manteniendo la vocalización primitiva en la incertidumbre. Para mayor claridad, en este trabajo se empleará la vocalización tradicional del nombre de la diosa).

Juno Caelestis o Dea Caelestis fue el equivalente romano de la diosa políada de sus antiguos enemigos cartagineses, con fuerte vinculación a Cibeles y Venus, y en menor medida a Némesis, Diana, Bona Dea, Victoria, Fortuna, Isis, e incluso quizá Bellona. Su *interpretatio* se produjo inmediatamente después de la destrucción de Cartago (Servio *Sobre la Eneida* 12, 841). La Tanit protectora de la metrópolis púnica se convirtió en Juno Caelestis, digno paralelo de la majestuosa Juno Regina del Aventino o la inquietante Juno de Lanuvio, ambas muy presentes, como señala Bloch (1975: 118) en el ambiente de la época, lo que sin duda contribuyó a que los romanos identificaran a la poderosa patrona de sus enemigos con Juno y no con otra deidad. Tanit era ahora asimilada en la propia casa como Juno, y su poder pasaba a integrarse en el lado vencedor. Su figura llegaría así a imbricarse en el pasado mítico de los romanos; la amenaza recién superada latía ya para Eneas y los suyos (Virgilio *Eneida* 1,12-18). Más tarde se llegaría incluso al traslado físico de la imagen de culto de la Caelestis cartaginesa a Roma; sería Heliogábalo el que la hiciera traer para desposarla con su betilo, Elagábal, aunque parece que la escultura volvió a Cartago a la muerte del emperador. De todas formas, el culto a Caelestis estaba extendido por el mundo romano para cuando Heliogábalo decretó la hierogamia; ya antes de la subida al trono del sacerdote de Emesa, los propios severos estaban siendo sus mejores propagadores. Este s. III d. C. constituye el período de apogeo de la veneración a Caelestis en el Imperio, produciéndose a continuación un paulatino

declive que llevará a su desaparición ante el cristianismo –los últimos testimonios puntuales de culto a la diosa se datan en el s. V d. C.

El templo romano de Juno Caelestis estuvo posiblemente en el Arx, como sugieren epígrafes tan significativos como el *ILS 4438*, que la califica de *numen loci montis Tarpei*. Fue quizá el mismo Heliogábalo el constructor del edificio (Halsberghe 1984; para la investigación sobre este templo vide Cordischi 1990:165 seqq.), aunque parece que la zona estuvo ya antes ligada al culto de Caelestis.

No todos los aspectos que la Dea Caelestis fue asumiendo a medida que avanzaban sus procesos sincréticos aparecen –ni tienen por qué aparecer– al mismo tiempo en todos los lugares en que se le rindió culto. La vinculación a Cibele es posiblemente ineludible dado el estrecho parentesco iconográfico entre ambas deidades; no así aquella a Némesis, Diana, o Isis. No se tratarán así, a continuación, todas las posibles relaciones asimilatorias entre Caelestis y otras divinidades, sino solamente aquéllas que se han defendido o pudieran defenderse para el caso concreto de Torreparedones.

### *Caelestis y Cibele*

Probablemente fue la asimilación entre Caelestis y Cibele la que desempeñó un papel más destacado en la iconografía y la ritualidad de la diosa cartaginesa en época romana. Ambas comparten atributos, como el león, animal consagrado a Tanit y también a la Magna Mater, y concepciones, como aquella de *nutrix* y señora universal. También la ritualidad de Cibele dejó huella en la de Caelestis. El culto metróaco contaba en la ciudad con algo más de medio siglo de vida a sus espaldas cuando Tanit llegó a Roma como Caelestis. Cibele, en su betilo meteórico, había sido llevada a la Urbs en el año 204 a.C. Y con ella habían llegado también sus sacerdotes y sus ceremonias, chocantes al principio y después asumidas, aunque siempre manteniendo ciertos rasgos muy poco convencionales (véase por ejemplo Ovidio *Fastos* 4,179-190 o Lucrecio *Sobre la Naturaleza* 2, 624-632). La ritualidad de Caelestis fue paulatinamente asemejándose en Roma a la mejor establecida de Cibele (sus fiestas se celebraron además probablemente en conjunto –vide García-Bellido 1989 sobre los *ludi megalenses* patrocinados en los años 60 a. C. por M. Pletorio Cestiano, en cuyas acuñaciones aparece Caelestis con los atributos de Cibele), como acabará por ejemplificar para la propia Cartago el conocido pasaje de San Agustín (*La Ciudad de Dios* 2, 26, 2).

La Caelestis sobre el león fue también tocada con corona mural, y parece que en algún caso incluso llegaron a dedicársele *taurobolia* (*CIL X 1596*). Lo cual, por otra parte, no implica que el culto de Caelestis se difundiera a partir del de Cibele en la generalidad del Imperio, en muchas de cuyas áreas Cibele era desconocida cuando Caelestis heredaba diosas de gran tradición –de hecho, el culto a Cibele se expande por el norte de África como culto a una “divinidad oficial” romana a partir del s. II (vide Pavis 1980). El epígrafe de Torreparedones se convierte así, si se acepta la datación propuesta, en uno de los más tempranos testimonios de culto a la Dea Caelestis como tal en suelo peninsular (siendo aproximadamente contemporáneo del epígrafe de Ilici), y, lo que es más, en uno de los datos más antiguos (al menos fuera de África) para todo el mundo romano. La primera inscripción itálica de la que se tiene noticia –una *grande lastra dimezzata, trovata il 6 marzo 1794 fuori di Porta Latina nella vigna Soprani*, que *sembra perduta* (Cordischi 1990, nº6)- se data entre el año 97 y 98 d. C. (si se piensa que el emperador mencionado es Nerva) o bien entre el 116 y el 117 d. C. (si se opta por Trajano).

*Caelestis e Isis*

La asociación de Caelestis con Isis es defendida para Torreparedones a partir de la aparición de una Iulia Pelagia en una inscripción funeraria hallada en los alrededores, concretamente en el Cortijo de Bartolo, en el lugar conocido como Cerro de los Términos (Morena López 1989a; Rodríguez Neila 1983—éste último data el epígrafe en la segunda mitad del s. II d. C.). Desde luego no es descartable que se produjera un sincretismo completo Isis-Caelestis en los últimos momentos del santuario, como estaba ocurriendo en otros lugares contemporáneos. No se trataría, por supuesto, de la Isis *faraónica*, sino de la evolucionada Isis helenístico-romana, la de la miríada de nombres, de carácter henoteísta y salvífico, que —cerrando el círculo en este caso— potencia progresivamente aspectos místéricos a partir de sus similitudes con Demeter —ya para Heródoto (2, 59), *Isis, en lengua griega, es Deméter* (traducción de C. Schrader para Gredos, 1977). Así, aunque no deja de resultar quizá extraño en un lugar de tierra adentro como Torreparedones, puede que el *Pelagia* aluda efectivamente a uno de los rasgos fundamentales de la Isis grecorromana, el de señora del mar y sus navegantes, la que hace navegable el mar embravecido cuando le place, y gobierna tanto los timones reales como los metafóricos del Destino—el mejor ejemplo de esta concepción es probablemente los conocidos versos finales de la Aretalogía de Kyme: 53. *Yo triunfo sobre el Destino / 54. El Destino me obedece*.

Este aspecto de Pelagia no es el más habitual entre los testimonios isíacos hispanos, aunque está presente en el epígrafe de Sagunto (vide por ejemplo Beltrán 1980: n° 5 o Bendala 1986:373) y ha sido defendido para la cabeza de Ilipa Magna—vide Beltrán et al. (1996: nota 16). Más frecuente en la Península es Isis-Fortuna, tal y como aparece en la imagen pintada de Bilbilis, o en los bronceos de Beniparraxet y Soto del Burgo. Hay también Isis hispanas cuya iconografía no remarca una asimilación concreta, como las estatuas de Regina, Clunia o Valladolid. Y, por último, otras Isis aparecen formando parte de grupos divinos: unas veces, con Horus-Harpócrates, como las (perdidas) esculturas de Isis de Sevilla e Itálica, los dos bronceos de Tarragona o el bronceo del museo de Badajoz—posiblemente procedente de Cádiz. En otras ocasiones, Isis está acompañada por Serapis, como en las lucernas de Santa Amalia (Medellín), Mérida, Badajoz o Pradão, o por Anubis y Harpócrates, como en las lucernas de Montemayor (Córdoba) o Itálica; es sólo Anubis, por otra parte, quien aparece en la famosa pieza de Acci hoy en el Museo de Sevilla.

Por otra parte, no hay que olvidar la relación entre Isis y Caelestis que sugiere el hecho de la existencia de un tipo de exvoto asociado en la península tanto a una como a otra (y también a Némesis, con quien, como se vio, aparece conectada Caelestis en el epígrafe emeritense. Para el culto a Némesis en Occidente vide e.g. Fortea 1992), que tal vez se relacione con algunos de los exvotos de Torreparedones. Nos referimos a las plantas de pies de discutido significado, que se dedican tanto a unas como a otras diosas en los epígrafes votivos de Itálica y Baelo, y que aparecen regularmente en las dedicaciones a Caelestis en el mundo romano—así e.g. en varios epígrafes votivos procedentes de la propia capital—vide Cordischi (1990). Pero los exvotos grecorromanos de pies no se reducen exclusivamente a las plantas de pies, especialmente abundantes, sino que incluyen también verdaderos pies—de mayor trabajo y coste—, parece que de idéntico propósito (Guarducci 1974:72-75). Y son precisamente pies los que aparecen en el conjunto votivo de Torreparedones. Ello no quita, claro está, para que los exvotos anatómicos de Torreparedones en general se dedicasen antes o después de tratamientos y/o curaciones por las aguas medicinales del manantial del Pilar, como se verá más abajo. Pero quizá estos exvotos concretos de pies, y no tanto los de piernas, no se dedicaran exclusivamente por esa razón, sino también como ofrenda *pro itu et reditu*—una ida y vuelta normal, a falta aquí de epígrafa complementaria que permita considerar otras opciones. Dicha ofrenda se conjugaría bien con la situación espacial del santuario y con algunos de los rasgos de la diosa del lugar, cuyo sincretismo con Isis y/o Némesis, si no seguro en este caso de Torreparedones, no deja de ser una posibilidad, a la vista de otros testimonios.

De confirmarse la asimilación desde el inicio, este caso de Torreparedones sería el más temprano ejemplo de culto isíaco de época romana en Hispania (En realidad, sería el más temprano ejemplo de *culto* isíaco general en la península, puesto que, como señala Alvar 1981:311, no pueden tomarse los objetos egipcios puntuales de fecha anterior como prueba de la existencia de un verdadero y organizado culto a la diosa), ligeramente anterior a las piezas del s. I d. C, como el retrato emeritense de una sacerdotisa y algunas de las lucernas. Lo cual, teniendo en cuenta el contexto del que se está hablando, llevaría quizá a replantearse el supuesto de que el culto de Isis fue introducido en Hispania desde Roma (*ibid*:312).

### *El betilo y su ritualidad*

Las características tipológicas del betilo excluyen algunos rasgos culturales presentes en otros cultos betílicos, y restringen otros: está claro que este betilo no se sacó en procesión, y que, en general, no se desplazó para determinadas actividades del culto, como fue corriente, sin embargo, para otras tipologías más manejables (como el conocido caso tardorromano de la Salambó hispalense) y para la mayoría de los betilos meteóricos en general.

Fuera o no sincretizada después con Isis, lo que parece claro es que las primitivas características de una diosa local fueron lo bastante cercanas a la concepción púnica de Tanit para que ambas deidades se fusionaran—lo cual no quiere decir que la Tanit de Torreparedones perdiese sus rasgos locales; no hay que olvidar que los procesos sincréticos suponen un *enriquecimiento* de la divinidad, hasta llegar en algunos casos a entroncar con las corrientes henoteístas, como se ha visto que sucede con Isis. Finalmente, la Caelestis romana vino a dar el toque final al proceso asimilatorio, de forma que a veces es difícil saber si detalles concretos son explicables por una, dos, o las tres corrientes principales que confluyeron en Torreparedones.

Así, los manantiales asociados al santuario (existen varias fuentes en las inmediaciones), y muy especialmente el sugestivamente llamado fuente del Pilar, pueden estar respondiendo simplemente a la asociación básica betilo-árbol-fuente presente en tantas ocasiones en el mundo antiguo. Pero también a una característica propiamente ibérica, pues los santuarios ibéricos están por regla general junto a manantiales. Y podrían, además, tener relación con el agua siempre presente en los templos semitas—paradigmático en este sentido es el *Mar de Bronce* de Salomón (I Reyes 7, 23-25). Por otra parte, en la base de este elemento acuático de los santuarios semitas puede estar, a su vez, la conexión de la fuente sagrada con el betilo-árbol. No consta que el betilo de Torreparedones tuviera relación especial con un árbol determinado, como fue corriente en otros casos de veneración betílica (para este caso sería muy adecuada, obviamente, la palmera); sólo se puede citar a este respecto la presencia de *four irregular pits [which] were found to the north of the north wall of the cella [...]* *One possible explanation for them is that they were dug to bed trees or bushes planted around the shrine* (Cunliffe y Fdez. Castro 1999:108).

En cualquier caso, parece que se puede pensar que las libaciones de agua jugaron un importante papel en el culto. Así lo reflejan muchos exvotos portadores de recipientes de libación, y tal vez el famoso relieve también procedente del yacimiento que muestra dos figuras con un vaso sobre el que se volverá más abajo. Y así puede interpretarse el espacio formado por una serie de lajas de piedra que rodean el betilo. Se trata de una especie de “caja” formada por lajas de unos 30-40 mm de grosor, y pavimentada también con piedras, cuyos intersticios fueron cuidadosamente rellenados de mortero (Cunliffe y Fernández Castro 1999: 102). Este espacio puede entenderse a modo de alcorque para un betilo-árbol, casi un *árbol petrificado*, al que se realizan libaciones de agua, probablemente de forma paralela a lo que ocurre en otros lugares hispanos de culto betílico, como por ejemplo La Escuera (San Fulgencio, Alicante).

Esta fuente del Pilar, por otro lado, según muestran los análisis, es de aguas medicinales que pueden aliviar dolencias de carácter reumático, lo cual explicaría los abundantes exvotos anatómicos de extremidades inferiores aparecidos en el santuario, dedicados sin duda por fieles que se acercaron al lugar buscando cura o alivio para su mal. Así, el agua tendría un doble protagonismo: se utilizaría probablemente para realizar libaciones al betilo –sin descartar los otros líquidos usuales (aceite, sangre, etc)– y también como elemento medicinal, que gracias al poder de la diosa sanaba a sus fieles. Es éste además un rasgo importante a la hora de considerar la posible asimilación con Isis de la que se habló más arriba: el carácter específicamente sanador de la Caelestis de Torreparedones la acerca de manera especial a la Isis que cuida personalmente de sus devotos. Y es que el aspecto salvífico de la diosa de origen egipcio no debe ser entendido en el ámbito ultraterreno –que también– sino en la vida concreta y mundana de sus fieles; no es sólo la salvación tras la muerte lo que Isis ofrece, sino la salvación tras la iniciación, la salud, la prolongación de la vida (Apuleyo *Metamorfosis* 21,7) y la bonanza en todo lo material (*ídem* *ibid.* 20,4 ó 30,1), como bien ejemplifican los Himnos de Isidoro. También a este respecto conviene resaltar la conexión de Isis con lugares de aguas medicinales, dentro de su advocación de *restitutrix salutis* (*CIL* XIV, 4290). En este contexto aparece en Hispania en León, Caldes de Montbui y Chaves (Díez de Velasco 1996), y asociada a una fuente se presenta también la Isis *Bulsae* del epígrafe de Alameda (Beltrán et al. 1996). De momento no está comprobada en el Imperio la conexión directa entre (Saturno y) Caelestis y las aguas termales y/o medicinales, aunque existe epigrafía procedente de áreas relacionables con las aguas –vide Díez de Velasco 1998.

Otros elementos presentes en Torreparedones están algo más claros que el origen del empleo del agua. Es difícil pensar que la desnudez de algunos exvotos femeninos provenga de la concepción ibérica de la Diosa. Es más probable suponer que esté influida por la idea de fertilidad así asociada iconográficamente a Tanit, y reforzada por las conexiones de la Dea Caelestis con Cibeles. Y precisamente con Cibeles comparte Tanit-Caelestis como ya se ha dicho un atributo fundamental: el león (paradigmático Apuleyo *Metamorfosis* 6, 4). Entre las muy escasas representaciones antropomorfas hispanas postuladas para la Dea Caelestis (García y Bellido 1957 y 1967) destacan las de los mosaicos de Gerona y Barcelona: en ambos casos, Caelestis, si en verdad es ella, aparece sobre el león. Para la relación con el león de las diosas orientales (Anat, Astarté, Athirat) que convergen en la Gran Diosa cuyos atributos retoma Caelestis (*vide* Hvidberg 1986:174 seqq). Y es un león el que aparece sobre la columna del relieve que se mencionaba un poco más arriba. Se trata de un sillar de esquina, tal vez procedente de un monumento funerario turriforme, en una de cuyas caras se ha tallado una escena compuesta por dos figuras femeninas. Las figuras, vestidas con túnica y manto, portan en conjunto –o bien se pasan la una a la otra– un vaso ritual, que quizá va a ser dedicado como exvoto (Olmos *et al.* 1992), o con el que se va a realizar una libación. Junto a ellas, una columna con basa ática, sin plinto, sirve de soporte a un capitel leontomorfo, sobre el que se ha tallado un friso de roleos y palmetas. Son varios quienes opinan (*ibid.*; Lucas y Ruano 1990; Bendala 1994) que el relieve estaría completado por otro en el lado opuesto, de forma que dos columnas y una suerte de arquitrabe vegetal vendrían a representar un edificio religioso –edificio que, según lo que se ha dicho antes, presentaría a través del león una relación iconográfica evidente con Tanit-Caelestis-Cibeles. Se podría ver también en la columna del relieve directamente un betilo –como parece que implican Ramallo y Brotons 1999:173, y también los propios Cunliffe y Fernández Castro en su última publicación (29)–, lo que es también defendible, aunque morfológicamente no podría tratarse del betilo mismo del santuario.

Teniendo esto en cuenta, y volviendo a la escena, es de destacar que cabe la posibilidad de que las figuras femeninas no sean en realidad tales. No sería imposible que fueran masculinas, teniendo en cuenta la descripción que de los sacerdotes de Caelestis hace Fírmico Materno (*Sobre los errores de la religión pagana* 4). El aspecto femenino de los sacerdotes de la diosa, probablemente tomado de los *galli* y potenciado de forma particular, acabó convirtiéndose en tópico (García y Bellido 1957:13). Pero no sólo los sacerdotes

afeminados participaban en el culto a Caelestis. Papel destacado parece que tenían también las *canistrariae* (de *canistra*, canastillo), portadoras de los objetos sagrados, y existían también *sacrati*, tal vez *una particolare categoria di fedeli, assoggettati ad uno speciale tenore di vita* (Cordischi 1990:168) –aunque no se conoce hasta qué punto el ritual de Caelestis tal y como se desarrolla en momentos posteriores pudo aplicarse o se aplicó en Torreparedones.

En cualquier caso, la escena, tomada por Morena López como argumento en favor de la monumentalidad de Torreparedones, podría tal vez representar efectivamente el santuario. A favor de la idea está la presencia del león y el vaso que indica libaciones, y también el énfasis en las dos columnas –si es que se acepta que fueron dos las presentes en la pieza primitiva–, propio de un edificio de tradición semita, como se verá después que pudo ser aquí el caso. Se trataría de esta manera de la representación de uno de los rituales que se llevarían a cabo en el lugar. Es posible, claro, que el vaso se dedicara como exvoto. Pero viendo el tipo de exvoto de piedra habitual en el santuario, y la gran probabilidad de que se realizaran libaciones al betilo, nos inclinamos a pensar que el relieve ilustra el paso previo a una de estas libaciones; sea lo representado la puerta del templo o una imagen betílica, las figuras, sacerdotisas o sacerdotes, se disponen a verter una libación de agua en honor de Caelestis (por libación de agua se decantan Ramallo y Brotons 1999:173 y Lacont 1997:145, y los propios Cunliffe y Fdez. Castro 1999:29).

Es probable que el cordón sogueado que ciñe la columna por dos partes sea la traslación en piedra de verdaderos cordones que vestirían el betilo, al modo de las bandas y cintas enrolladas alrededor del fuste que vistieron los betilos en Creta (vide por ejemplo Evans 1901:141 o Wesenberg 1971, fig. 22, 44, 54, 57, 59) y las que continuaron vistiéndolos en Grecia (Ejemplo típico es el Apolo de Ambracia, enmarcado por cintas terminadas en borlas (fig.5); para un tipo iconográfico menos conocido en lo que a columnas vestidas respecta (y en el que hay quien ha querido ver una –improbable– aljaba con basa y capitel) vide e.g. las acuñaciones de Panticapea del Quersoneso Táurico, donde la cinta se recoge en grandes lazadas a ambos lados del fuste), e incluso en el mundo romano imperial (Rostowzew 1911). Hay que tener en cuenta, además, que el cordón está tallado solamente en la parte superior del betilo, a una altura que sería incómodo alcanzar a menudo para atar y desatar cordones reales, mientras la parte más accesible del fuste es completamente lisa, y por tanto adecuada para ser vestida. Así, el vestir –y desvestir– el betilo, o al menos su parte inferior (ya que la superior estaría “permanentemente vestida”) sería tal vez otro de los aspectos destacados de la ritualidad llevada a cabo en el santuario.

Se puede hipotetizar que hubo también quizá en Torreparedones otro rasgo muchas veces característico del culto de Juno Caelestis. En otros santuarios de culto betílico mejor representados en las fuentes, y, según parece, en algunos de los templos específicamente dedicados a Caelestis, la dedicación del exvoto o la realización de la ofrenda o sacrificio iba seguida, bien por una *incubatio*, en la que el fiel se echaba a dormir en los ambientes acondicionados para tal propósito, aguardando el sueño inspirado, bien por la recepción de la voluntad de la diosa a través de las *sortes*, es decir, predicciones colocadas en una cista, cuya extracción equivalía a la respuesta divina (como respuesta a un sueño tenido durante la *incubatio* ritual se ha interpretado también el epígrafe de Ilici que se mencionó anteriormente –si bien la identificación del templo de la diosa entre las estructuras sacras del Foro resulta problemática). No parece necesario trazar aquí un panorama de la gran difusión y popularidad de este último tipo de rito oracular en la Antigüedad, que incluyó ejemplos de tan acusado renombre como las *sortes praenestinae*, y que incluso llegó a la Edad Media a través de las *sortes vergilianae*. Ya concretamente en Hispania, la existencia de *sortes* ha sido defendida a partir de la presencia del tipo iconográfico cista junto a altar en algunas de las series “libiofenicias” (García-Bellido 1987). El propio templo de la Caelestis cartaginesa, si bien no era en época romana un lugar de culto betílico (y, aunque muy posible, no es tampoco absolutamente seguro que anteriormente lo hubiera sido), contaba con un oráculo (para la función oracular de este templo y la discutida veracidad

de la predicción sobre los Antoninos vide Zecchini 1983), y son muchos los epígrafes dedicados a *Caelestis* en otros lugares del Imperio que parecen hacer alusión a mandatos divinos recibidos en sueños y/o a través de *sortes* en cista, con expresiones del tipo de *iussu Caelestis* (CIL VI 79), *iussu Deae* (IAL 352), *iussu imperiove Caelestis* (CIL V 5765), *somno monitus* (CIL XIV 4318) o el precioso *numine ipso dictante* (CIL VIII 9796). En alguna ocasión, la dedicación cuenta incluso con un par de orejas grabadas (así por ejemplo CIL VI 77 o la lápida de Cherchel -Benseddik 1984), resaltando, bien la escucha que de la súplica de su fiel ha hecho la diosa, bien la audición del mandato divino por parte del devoto –que sobre esto sigue habiendo discusión, paralela a la que afecta a la interpretación de los frecuentes y conocidos epígrafes votivos púnicos del tipo *porque ha escuchado su voz*.

Especialmente adecuado además resultaría un proceso de *incubatio* en un santuario de tan evidente carácter salutífero como Torreparedones (que se inscribiría así en la línea de los lugares grecorromanos de sanación a través del contacto onírico con la divinidad y el seguimiento de sus prescripciones ejemplificados por los *asklepeia*), si no fuera porque la excavación sacó a la luz precisamente una cista de piedra, de doble compartimentación interna, que los excavadores (p. 337) describen como sigue (desafortunadamente no proporcionan imagen): *Cist. Measures at the top 240 by 170 mm and 170 mm high. Roughly cut with wide uneven toolmarks externally. The inner compartment measures 180 by 120 mm and is 90 mm deep. A small circular hole 8 mm in diameter has been cut through the centre of one side. On the opposite outer face a panel has been roughly outlined. Not weathered. Medium grained limestone. Trench 2 layer 50, sf 67.*

Así, parece que el *Dea Caelestis iussit* del exvoto pudo responder efectivamente al cumplimiento de la orden que la diosa dio a través de su oráculo a uno de sus fieles, y que dicho oráculo se llevó a cabo quizá mediante la cista hallada en la excavación.

### Consideraciones finales

El betilo de Torreparedones se enmarca en un momento en el que las tipologías estiliformes están expandidas ya por el Mediterráneo de modo que no puede aplicársele un modelo más o menos difusionista y puntual, que en cualquier caso no se correspondería tampoco con sus características morfológicas. El betilo hispano se parece a todos y a ninguno de los betilos estiliformes contemporáneos griegos, púnicos o romanos, hablando de una forma propia de entender lo estiliforme. Así, habrá de ser el contexto, más que el propio betilo, el que aporte datos sobre las influencias que conformaron el culto en su forma betílica.

Cronológicamente hablando, el edificio de Torreparedones puede enmarcarse como ejemplo algo tardío en el proceso romano de monumentalización de santuarios ibéricos, visible también en lugares como el Cerro de los Santos o Caravaca de la Cruz. También a nivel de exvotos es posible establecer, si no relaciones directas, sí comparaciones entre Torreparedones y otros santuarios de la zona. Sin embargo, su concepción arquitectónica no encuentra paralelo entre los otros ejemplos ibero-romanos de parecida cronología; en realidad, tanto el Cerro de los Santos como los templos de Caravaca presentan una planta *in antis* propiamente romana, la misma que puede encontrarse, por ejemplo, en Ullastret, Azaila, etc. (Burgholzer 1994). Tampoco los santuarios ibéricos prerromanos conocidos, generalmente imbricados entre las otras construcciones, como por ejemplo San Miguel de Liria (Valencia), ofrecen paralelos claros para la estructura tripartita de Torreparedones.

Teniendo todo esto en cuenta, los propios Cunliffe y Fernández Castro (1999: 448) proponen una relación de la planta del santuario con los modelos tripartitos semitas del tipo *ulam-hekal-debir* tan usuales en el mundo fenicio-púnico (vide por ejemplo Harden 1967:105 seqq. o Lézine 1959:251), cuyo paradigma es, como de costumbre, el Templo de Salomón (I Reyes 6,3; 6,17 y 6, 19-20). Además, de aceptar que

el edificio representado en el relieve de las figuras y el vaso sea efectivamente el santuario, la puerta del mismo estaría precedida por dos columnas –estando esta zona en la actualidad demasiado dañada por el arado como para mostrar rastros de dichas columnas–, rasgo también en la línea de los templos semitas (recuérdense Jakim y Boaz), y muy especialmente de los fenicio-púnicos (una aproximación a los casos más relevantes en Blázquez 1977). El énfasis puesto en estas elaboradas columnas sería pues explicable tanto dentro de la arquitectura religiosa semita en general, como dentro el culto concreto desarrollado en el lugar, claramente aludido con el empleo como capitel del león, animal insignia de la diosa. A éste último elemento, el león, suman Cunliffe y Fernández Castro (1999: 452-53) otras características punicizantes del lugar que posibilitan la veneración de Caelestis: los rasgos formales esquemáticos de tradición púnica del conjunto votivo, la cista hallada en el santuario, los exvotos en forma de piernas y pies, ligados a Caelestis en su condición de protectora de los viajeros (y, como se dijo antes, relacionados también con sus opciones sincréticas Isis y Némesis), y, por supuesto, el empleo de una imagen de culto anicónica. A todo esto se puede añadir el empleo de la modulación púnica en la puerta de la muralla (Moret 1998) y la presencia en el propio betilo de un elemento decorativo generalmente asociado a la arquitectura neopúnica –y también, en el discutido caso de que la ciudad sea Virtus Iulia Itucci, el empleo en sus acuñaciones de alfabeto púnico, y el propio epíteto *Virtus*, asociado comúnmente a Caelestis en época imperial. De este modo, serían las corrientes púnicas las que jugarían el papel más relevante en el santuario de culto betílico de Torreparedones, que, verdaderamente, presenta un aspecto semita bastante destacado. En su fase final, el santuario albergaría así una diosa de raíces locales tempranamente fusionada con Tanit, que ya como Caelestis tendría ocasión (por supuesto no obligación) de acercarse a otra nueva serie de divinidades de parecido carácter.

Aunque se desconocen una parte de los elementos que constituirían el ritual establecido en el santuario alrededor del betilo, se puede ver que la dedicación y almacenamiento de exvotos tuvo gran importancia, y que, como se ha dicho más arriba, el agua tendría dentro del rito una función principal. Se realizarían además ofrendas de otro tipo en los dos altares del recinto (uno de ellos presenta evidentes signos de combustión en la parte superior), y muy posiblemente el betilo se vestiría y desvestiría según ciertas pautas temporales. Un rasgo de gran importancia lo constituiría además la función oracular del santuario, directamente conectada también a la dedicación de exvotos. Sólo la morfología de los altares (que tampoco su presencia y uso) puede calificarse de estrictamente romana; se trata, en conjunto, de un culto compuesto por ciertos rasgos de considerable acento púnico, y por otros enmarcables dentro de la veneración betílica general del Mediterráneo antiguo. Dicha veneración estuvo presente probablemente también en la Península Ibérica, incluso con anterioridad a la llegada de influencias semitas, y (no conviene olvidarlo) incluyó el betilismo romano, cuyos betilos se visten y desvisten, se ungen y se sacan en procesión como cualquier otro; de hecho, desde el punto de vista betílico, el mundo púnico y el romano están mucho más cerca de lo que en principio se pudiera imaginar (y esto no se refiere sólo a los casos de betilos de raíz semita englobados con posterioridad en el entramado de cultos del Imperio).

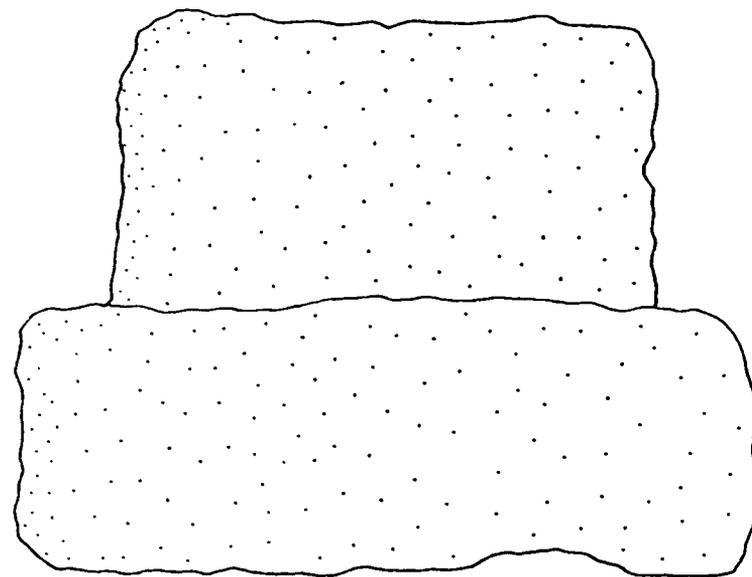
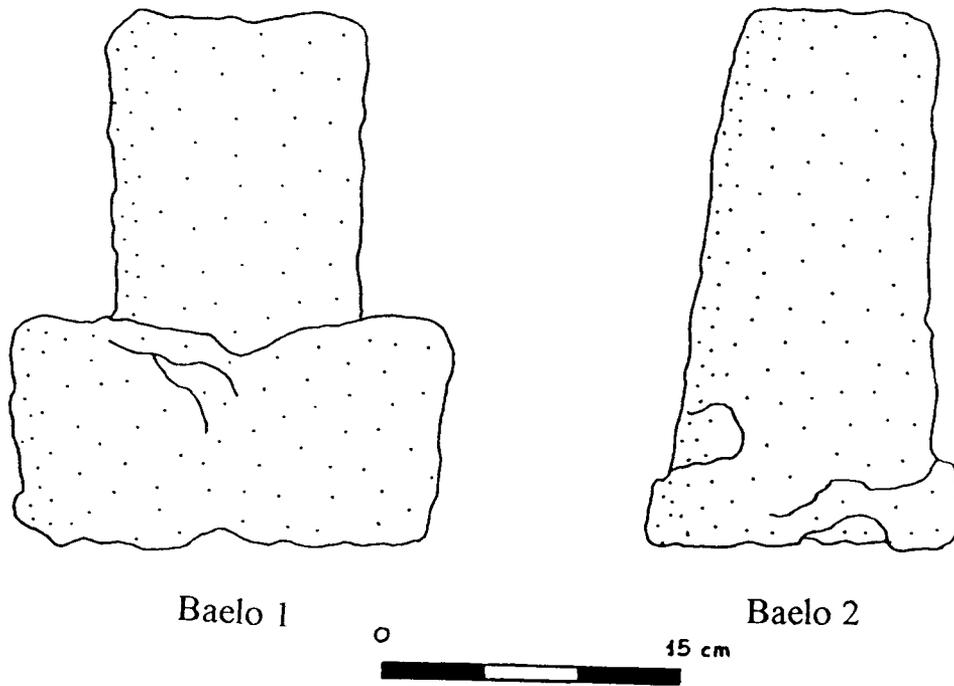
Nos encontraríamos así en Torreparedones con un interesantísimo ejemplo de santuario de culto betílico asociado a función oracular, que cuenta además con la imagen divina *in situ*, y cuya excavación ha proporcionado, si no respuestas a todas las preguntas que se podrían formular, sí un importante conjunto de datos a partir de los cuales desarrollar una interpretación plausible del funcionamiento cultural del lugar y de las características de la divinidad que en él se veneró.

## BIBLIOGRAFÍA

- ALVAR, J. (1981): "El culto a Isis en Hispania", *La religión romana en Hispania*, Simposio organizado por el Instituto de Arqueología "Rodrigo Caro" del CSIC del 17 al 19 de diciembre de 1979, Madrid.
- BARRECA, F. (1977): "A proposito di una scultura aniconica rinvenuta nel Sinis di Cabras", *Rivista di Studi Fenici* V.2.
- BELTRÁN LLORIS, F. (1980): *Epigrafía latina de Saguntum y su territorio*. Valencia.
- BELTRÁN, A. (1994): *Elche y su bimilenario a través de las monedas*. Elche.
- BELTRÁN FORTES, J. y ATENCIA PÁEZ, R. (1996): "Nuevos aspectos del culto isíaco en la *Baetica*", *Spal* 5: 171-196.
- BENDALA GALÁN, M. (1994): *La ciudad hispanorromana. la exposición y el catálogo*. Madrid.
- BENSEDDIK, N. (1984): "Un nouveau témoignage du culte du Tanit-Caelestis à Cherchel?", *Antiquités Africaines* XX: 175-181.
- BLÁZQUEZ, J.M. (1977): *Imagen y mito. Estudios sobre religiones mediterráneas e ibéricas*. Madrid.
- BLOCH, R. (1975): "Processus d'assimilation divines dans l'Italie des premiers siècles", Dunand, F. y Lévêque, P. (eds.): *Les syncrétismes dans les religions de l'Antiquité*, Colloque de Besançon: 112-122. Leiden.
- BURGHOLZER, B. (1994): "Templos *in antis* de la Península Ibérica", *XIV Congreso Internacional de Arqueología Clásica, Tarragona (1993)*.
- CORDISCHI, L. (1990): "La Dea Caelestis ed il suo culto attraverso le iscrizioni", *Archeologia Classica* XLII: 161-200.
- CUNLIFFE, B. y FERNÁNDEZ CASTRO, M.C. (1990): "Torreparedones 1990", *AAA* 1990: 234 -239.
- (1991): "Torreparedones 1991. Campaña de estudio de material. Informe sobre los materiales cerámicos ibéricos del corte 3. (Campaña de 1990)", *AAA* 1991: 150-155.
- (1999): *The Guadajoz Project. Andalucía in the first millenium B. C. Volume I: Torreparedones and its hinterland*, Oxford University Committee for Archaeology, Monograph No. 47. Oxford.
- DÍEZ DE VELASCO, F. (1996): "Invocaciones a Isis en ciudades de aguas (*aquae*) del Occidente romano", Rubio, R. (ed.): *Isis. Nuevas perspectivas*: 143-153. Madrid.
- (1998): "Termalismo y religión. La sacralización del agua termal en la Península Ibérica y el norte de África en el mundo antiguo", *Ilu, revista de ciencias de las religiones*, Monografías, nº 1, Universidad Complutense.
- DUSSAUD, F. (1949): *Introduction a l'histoire des religions*, París.
- EBELING, E. y MEISSNER, B. (1932): *Reallexikon der Assyriologie*, Leipzig.
- ECKHEL, J. (1779): *Catalogus Musei Caesarei Vindobonensis*, Viena.
- EVANS, A. (1901): "Mycenaean Tree and Pillar Cult and its Mediterranean Relations", *JHS* XXI: 99-237.
- FAUTH, W. (1964): "Baitylia", Ziegler, K. y Sontheimer, W. (ed): *Der Kleine Pauly*: 806-810. Stuttgart.
- FERCHIOU, N. (1989): *Décor architectonique d'Afrique Proconsulaire*. Túnez.
- FERNÁNDEZ CASTRO, M.C. (1995): "The shrines of the Iberians", *Iberia in Prehistory*: 251-311. Oxford-USA.
- FERNÁNDEZ CASTRO, M.C. y CUNLIFFE, B. (1997): "Le sanctuaire de Torreparedones", *Les Ibères*, (Galeries Nationales du Grand Palais 15 octobre 1997-5 janvier 1998): 148-149. París.
- FILIPPO BALESTRAZZI, E. di (1984): "Apollo Agyieus", *LIMC* II.1: 327-332.
- FORTEA LÓPEZ, J. (1992): "El culto a Némesis: estado de la cuestión y particularidades en la parte occidental del Imperio romano", *Caesaraugusta* 69: 45-62.

- GARCÍA Y BELLIDO, A. (1957): "El culto a Dea Caelestis en la Península Ibérica", *BRAH* 140: 451-85.
- (1962): "Dioses syrios en el Pantheon hispano", *Zephyrus* XIII.
- (1967): *Les religions orientales dans l'Espagne romaine*. Leiden.
- GARCÍA-BELLIDO, M. P. (1987): "Altars and oracles of Semites in the West: Melkart and Tanit", *Rivista di Studi Fenici* XV.2: 135-158.
- Ead. (1989): "Punic iconography on the Roman denarii of M. Plaetorius Cestianus", *AJN* I: 37-49.
- GUARDUCCI, M. (1974): *Epigrafia Greca* III, Roma.
- HALSBERGHE, G. H. (1984): "Le culte de Dea Caelestis", *ANRW* II.17.4. Berlín-Nueva York.
- HARDEN, D. (1967): *Los Fenicios*. Barcelona.
- HVIDBERG-HANSEN, F. O. (1986): "Uni-Astarte and Tanit-Iuno Caelestis. Two Phoenician goddesses of fertility reconsidered from recent archaeological discoveries", Bonanno, A. (ed.): *Archaeology and Fertility in the Ancient Mediterranean. Papers presented at the First International Conference on Archaeology of the Ancient Mediterranean*: 170-196, Malta.
- KUKAHN, E. (1962): "Los símbolos de la Gran Diosa en la pintura de los vasos ibéricos levantinos", *Caesaraugusta* 19-20: 79-85.
- LABARBE, J. (1985): "Baitulos", Poupard, P. (dir.) *Grande Dictionnaire delle Religioni*. París.
- LACONT NAVARRO, P. J. (1997): "Documentos arqueológicos y epigráficos relativos a cultos de agua de época romana en la provincia de Córdoba", Pérex Agorreta, M. J. (ed.): *Termalismo Antiguo. I Congreso Peninsular (Arnedillo, la Rioja, 3-5 de octubre de 1996)*. Madrid.
- LENORMANT, F. (1877): "Baetylia", Daremberg-Saglio (ed): *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*: 642-647. Graz.
- LÉZINE, A. (1962): *Architecture punique. Recueil de documents*. París.
- LILLIU, G. (1959): "Betilo", *Enciclopedia dell'Arte Antica*.
- LUCAS, M.R. (1979): "Santuarios y dioses en la Baja Época Ibérica", *La Baja Época de la Cultura Ibérica. Actas de la mesa redonda celebrada en conmemoración del décimo aniversario de la Asociación Española de Amigos de la Arqueología*: 233-293. Madrid.
- MARÍN CEBALLOS, M. C. (1987): "¿Tanit en España?", *Lucentum* VI: 43-79.
- (1990): "Dea Caelestis en un santuario ibérico", González Blanco et al. (ed.) (1994): *El mundo púnico. Historia, sociedad y cultura*: 217-225. Murcia.
- (1993): "Dea Caelestis en la epigrafía hispana", *II Congreso Peninsular de Historia Antiga, 1990*: 825-845. Coimbra.
- MÁRQUEZ, C. (1993): *Capiteles romanos de Corduba Colonia Patricia*. Córdoba.
- MAYER, M. (1890): "Kronos", Roscher, W.H. (ed): *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*: 1452-1573. Hildesheim.
- MIÉDAN, M.H. (1950): "Les représentations figurées sur les stèles de Carthage", *Cahiers de Byrsa* I.
- MORENA LÓPEZ, J.A. (1989a): *El santuario ibérico de Torreparedones* (Estudios Cordobeses, Publicaciones de la Excelentísima Diputación Provincial 46). Córdoba.
- (1989b): "El relieve ibérico de Torreparedones (Córdoba)", *Estudios sobre Urso*: 335-343.
- (1997): "Los santuarios ibéricos de la provincia de Córdoba", *Cuad. Preh. Arq. Cast.* 18: 269-295.
- MORET, P. (1998): "Rostros de piedra. Sobre la racionalidad del proyecto arquitectónico de las fortificaciones urbanas ibéricas", *Actas del Congreso Internacional Los Iberos, Príncipes de Occidente*. Barcelona.
- NILSSON, M.P. (1968): *Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion*. Londres.
- OLMOS, R., TORTOSA, T. e IGUÁCEL, P. (1992): "Catálogo. Aproximaciones a unas imágenes desconocidas", *La sociedad ibérica a través de la imagen*: 34-182. Madrid.
- PAVIS D'ESCURAC, H. (1980): "La Magna Mater en Afrique", *BFLM* XI: 55-71.

- PELLERIN (1762): *Recueil de médailles de rois qui n'ont point encore été publiées ou qui sont peu connues*. París.
- POVEDA NAVARRO, A.M. (1995): "IVNO CAELESTIS en la colonia hispanorromana de ILICI", *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie II, Historia Antigua, 8: 357-369.
- RACHET, G. (1983): "Bétyle", id: *Dictionnaire de l'Archéologie*, París.
- RAMALLO ASENSIO, S.F. y BROTONS YAGÜE, F. (1991): "El templo romano de la ermita de la Encarnación (Caravaca de la Cruz, Murcia). Informe preliminar de la primera campaña de excavaciones arqueológicas ordinarias (julio de 1990)", *Memorias de Arqueología. Segundas Jornadas de Arqueología Regional. 4-7 junio 1991*: 159-169. Murcia.
- (1999): "EL santuario ibérico del Cerro de los Santos", Blánquez, J. y Roldán, L. (eds): *La Cultura Ibérica a través de la fotografía de principios de siglo. Un homenaje a la memoria*. Madrid.
- RAMOS, R. (1994): *El Elche de hace 2000 años*.
- RODRÍGUEZ NEILA, J. F. (1983): "Aportaciones epigráficas I", *Habis* 14: 153-194.
- ROSTOWZEW, M. (1911): "Die hellenistisch-römische Architekturlandschaft", *Röm. Mitt.* XXVI: 1-183.
- SERRANO CARRILLO, J. y MORENA LÓPEZ, J.A. (1984): *Arqueología inédita de Córdoba y Jaén*: 124-127. Córdoba.
- SVORONOS, N.G. (1888): *Zeitschrift für Numismatik*. Berlín.
- VIVES Y ESCUDERO, A. (1917): *Estudio de Arqueología Cartaginesa. La necrópoli de Ibiza*. Madrid.
- WESENBERG, B. (1971): *Kapitelle und Basen. Beobachtungen zur Entstehung der Griechischen Säulenformen*. Düsseldorf.
- ZECCHINI, G. (1983): "Il santuario della dea Caelestis e l'Historia Augusta", Sordi, M. (ed.): *Santuari e politica nel mondo antico, Contributi dell'Istituto di Storia Antica IX*: 150-167. Milán.



MAN 26 / 15 / 992

Figura 1: Estelas funerarias betiliformes de Baelo Claudia (Cádiz): tres ejemplos de tipología cónica sobre basa rectangular.

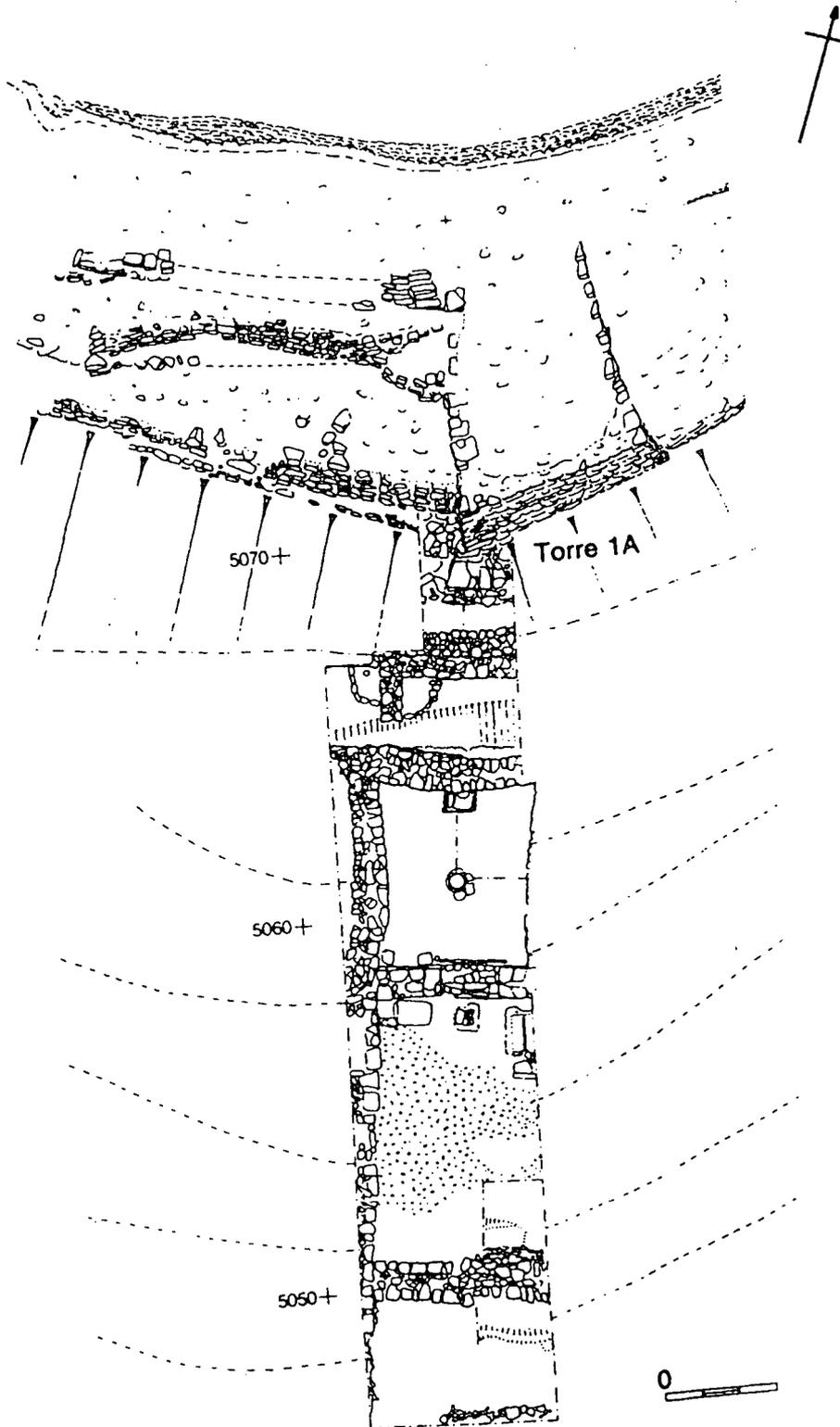


Figura 2: Planta del santuario de Torreparedones (según Fernández Castro y Cunliffe 1997).

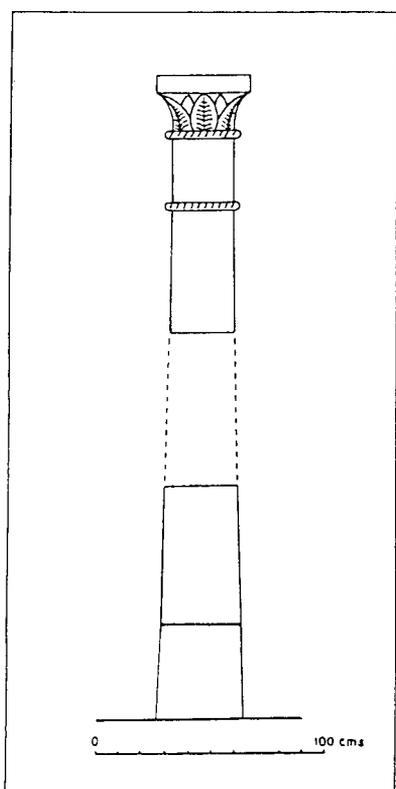


Figura 3: Betilo estiliforme de Torreparedones (según Fernández Castro y Cunliffe 1997).

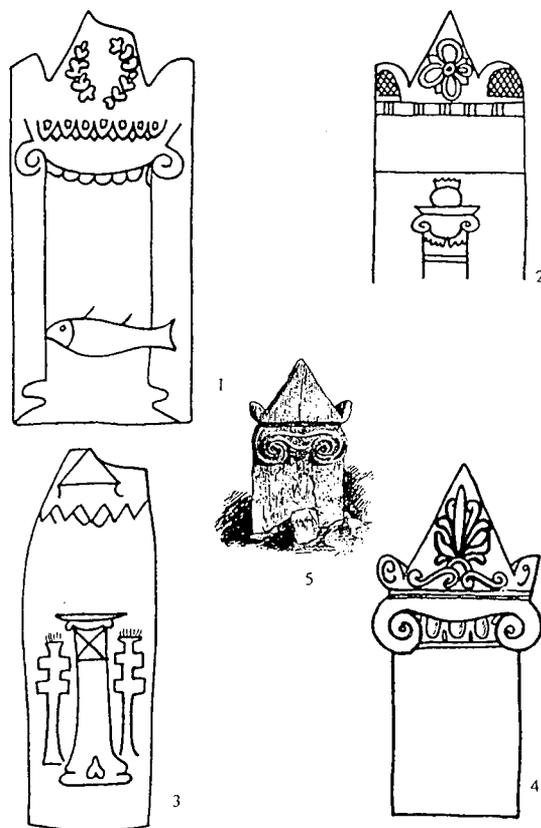


Figura 4: Representaciones de betilos estiliformes de fuste liso sobre estelas púnicas (1-4 según Miédan 1950, planche 23b, 20d, 29a y 15a; 5 según Vives 1917:30).

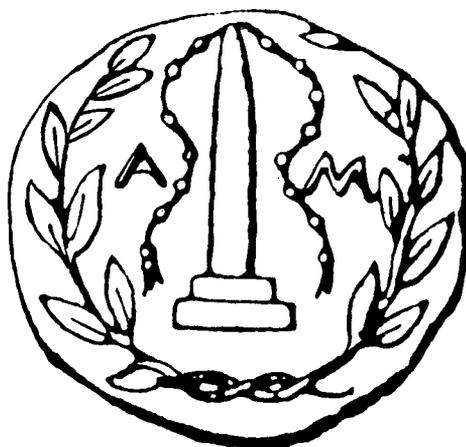


Figura 5: Apolo Agyieo de las acuñaciones de la ciudad de Ambracia (según Daremberg-Saglio 1877, fig. 500)



Lámina I: Santuario de Torreparedones: detalle del *opus* de la *cella* (foto: F. Prados).



Lámina II: *Cella* del santuario de Torreparedones: estado actual (foto: F. Prados).



*Paredes del santuario  
de Torreparedones.*

Lámina III: Excavación de B. Cunliffe y M. C. Fernández Castro en Torreparedones: la columna central y el betilo vistos desde la puerta de la *cella* (foto: Fernández Castro 1995).