

EL ANFITEATRO DE ITALICA (SANTIPONCE, SEVILLA). ANÁLISIS ARQUEOLÓGICO DE LOS ESPACIOS Y CULTOS DOCUMENTADOS EN EL EDIFICIO EN ÉPOCA ROMANA IMPERIAL

JOSÉ BELTRÁN FORTES (Universidad de Sevilla)

El objetivo de la conferencia impartida en la Universidad de Málaga dentro del ciclo organizado por la SEEC de Málaga y el Departamento de Filología Clásica de la Universidad Malacitana ha sido presentar una síntesis de los resultados del estudio histórico-arqueológico de los espacios y los cultos a dioses paganos que se desarrollaron en el Anfiteatro de la ciudad de *Italica* (Santiponce, Sevilla) durante época romana imperial, en concreto entre los siglos II d.C. y, muy posiblemente, IV d.C. Según documenta la epigrafía éstos estuvieron dedicados fundamentalmente a dos divinidades femeninas cuyo culto debió estar relacionado entre sí: la diosa Némesis, que se concentra en diversos espacios del pasillo principal de acceso a la arena desde la parte oriental del edificio (*porta triumphalis*), donde podemos ahora localizar diversos *sacraria* dedicados a *Nemesis*, y, asimismo, a la diosa norteafricana *Caelestis*, para lo que se reaprovecha un espacio de grandes dimensiones que se convierte en un verdadero templo, donde seguramente asimismo se adoró a Némesis.

Este espacio del Anfiteatro italicense fue excavado en los años 20 del siglo XX por el malagueño Andrés Parladé, conde de Aguiar, pero conocíamos sólo los pocos datos contenidos en los escuetos informes publicados en aquellos años en la serie *Informe y Memorias* de la Junta superior de Excavaciones y Antigüedades, pero hemos podido recuperar ahora importantes documentos inéditos para llevar a cabo un estudio más completo de los cultos, con la hipótesis de la existencia de cultos a otras divinidades, como Baco, Esculapio, divinidades egipcias y, quizás, Mitra. Unido al exhaustivo análisis arqueológico del contexto arquitectónico, que faltaba en todas las referencias actuales sobre el llamado *Nemeseion* de *Italica*. Así, en los recientes estudios conjuntos sobre el culto de Némesis en Roma (especialmente los libros de H. B. Hornum [1993] y de F. Fortea [1993]) las referencias a esos cultos de en el Anfiteatro de *Italica* son bastante incompletas, lo que justifica la importancia de los nuevos datos aportados en esta monografía.

Hemos de destacar la singularidad que aporta el culto de *Italica* en el marco de los cultos de los anfiteatros romanos y que son peculiaridades no se constatan nunca fuera de los antiguos territorios de *Hispania*, como esa asimilación de *Nemesis* a *Caelestis* y la existencia de un característico tipo de exvotos en forma de placas con huellas de pies (*uestigia*) que se documentan abundantemente en el marco del Anfiteatro italicense, que deben explicarse como peculiaridades con paralelos en los Anfiteatros de *Tarraco* y *Augusta Emerita*. Precisamente en el Anfiteatro romano de Mérida se localizó un *sacrarium* con una inscripción pintada de carácter votivo y dedicada a la *Dea Inuicta Caelestis Nemesis*, lo que demuestra –a nuestro juicio y frente a otras valoraciones- un fenómeno de sincretismo entre ambas divinidades avalado asimismo por los datos italicenses.

No obstante, el testimonio de la existencia de placas marmóreas con epígrafes votivos y representación de huellas de pies (*uestigia*) procedentes del Anfiteatro de *Italica* era bien conocido en los estudios sobre Anfiteatros en el mundo romano. Tradicionalmente se le ha denominado como el *Nemeseion* italicense -y nosotros seguimos manteniendo esa denominación-, porque en varios de esas inscripciones aparece la dedicación a esta diosa y por la enorme importancia que el culto de *Nemesis* alcanza en los ambientes anfiteatrales romanos desde el siglo II d.C., pero

en realidad debe destacarse que, junto a aquellos exvotos claramente dedicados a *Nemesis*, existen otros más dudosos, en los que la divinidad sólo se denomina mediante epítetos, y, al menos, uno se dedica de forma específica y única a la *Dea Caelestis*. E incluso cabe la posibilidad que otros materiales votivos relacionados con el edificio del Anfiteatro italicense amplíen la nómina de divinidades que fueron adoradas en aquellos espacios.

La base principal para afirmar la existencia de este culto en el Anfiteatro italicense ha sido, en efecto, la presencia de ese interesante conjunto de placas votivas decoradas con huellas de pie. Exceptuando referencias aisladas, que hacían cita de las circunstancias de descubrimiento o estudiaban alguna pieza concreta de forma particular –sobre todo, el estudio sobre la placa con epígrafe en griego que realizó Adolf Schulten (1940)-, la serie fue sistematizada de forma conjunta gracias a un catálogo realizado por Concepción Fernández-Chicarro (1950) y, sobre todo, por los estudios de Antonio García y Bellido en la década siguiente de los años sesenta, en que llevó a cabo trabajos correspondientes a los cultos de *Caelestis* (1953) y de *Nemesis* (1960) en *Hispania*. Sin embargo, de mayor repercusión fueron las síntesis respectivas a esas dos divinidades que les dedicó en su trascendental obra sobre *Les Religions Orientales dans l'Espagne Romaine* (1967). No obstante, estos trabajos se centraban casi de forma exclusiva en el estudio de las placas marmóreas con *uestigia* -unas epigráficas, otras no-, pero no a los contextos en que habían aparecido o, cuando menos, de una forma genérica, lo que asimismo venía determinado por las circunstancias de descubrimiento, como se dirá en su lugar correspondiente. Este hecho afecta, por otro lado, a la mayor parte de la bibliografía dedicada a nuestro tema. En la década de los ochenta de esa misma centuria destacará el trabajo de revisión de esas placas con *uestigia* italicenses de Alicia Canto de Gregorio (1984) y que, a pesar de las críticas sobre su interpretación general de las dedicaciones, planteada posiblemente de una forma demasiado unívoca, ha servido como referente para más recientes recopilaciones y análisis que se han hecho sobre el tema. Con un diferente acercamiento, en este caso desde la perspectiva arquitectónica y considerando la identificación del posible santuario de *Nemesis* o *Nemeseion* en el Anfiteatro de *Italica* hay que referir el magnífico trabajo de J. C. Golvin sobre al arquitectura anfiteatral en el mundo romano (1988, págs. 337ss.), pero donde la referencia al caso concreto italicense no es muy afortunada, ya que no recoge de forma adecuada el contexto de los exvotos conocidos, como se dirá luego. Ya en la década siguiente de los noventa podemos mencionar algunos estudios más o menos amplios en los que se vuelve a considerar la serie de exvotos italicenses. Así, con un enfoque más parcial, podemos mencionar su inclusión en el estudio general de K. M. D. Dunbabin sobre los exvotos con *vestigia* en el mundo romano (1990) o el estudio de M. C. Marín Ceballos sobre el culto de *Dea Caelestis* en *Hispania* (1993), donde sólo incluye la ya citada placa con *uestigia* que aparece dedicada a esa divinidad en el Anfiteatro de *Italica*. Más amplio es el espacio dedicado a los materiales italicenses en las monografías de M. B. Hornum sobre el culto de *Nemesis* en relación con los juegos de Anfiteatro y el culto imperial durante el Imperio romano (1993) o en la que ha dedicado Félix Fortea al culto de *Nemesis* en el Occidente romano, que supone el estudio general más completo con el que contamos hasta ahora (1994).

Ese conjunto italicense de placas con *uestigia* o *plantaepedum* -verdaderamente excepcional e inusual dentro de los exvotos a *Nemesis*- lo constituye algo más de una docena de placas marmóreas, para ser empotradas en el suelo, que presentaban la singularidad formal de estar decoradas con pares de huellas de pies humanos, sólo un par, o bien dos (en el mismo o en sentido contrapuesto), o, incluso, tres pares. Presentan, además, la originalidad epigráfica de que –amén de algunos dedicados efectivamente a *Nemesis* y otro a *Caelestis*- esconden la identidad de la divinidad a la que se dirige el exvoto bajo diversos epítetos, en un rasgo bien documentado en contextos votivos, ya que se establecía una relación íntima y secreta

entre dios y devoto –por lo que en ocasiones tampoco se recoge el nombre de éste-, pero que ocasiona diversas interpretaciones de algunas de tales placas. Incluso se ha planteado en algún caso la duda de que todas se dediquen a *Nemesis* y/o *Caelestis* y que deban proceder todas, por tanto, del Anfiteatro y ser todas dedicaciones a *Nemesis*. Por el contrario, la originalidad del conjunto epigráfico italicense ha llevado a casi todos los autores a considerar que proceden todas del Anfiteatro y se vinculan –de una u otra forma- al culto nemesiaco. Sin embargo, ahora existe constancia de que en otros lugares de culto de *Italica* asimismo estaban presentes exvotos realizados a base de placas con *uestigia*, como ocurre en concreto en el *Isaeum* del pórtico posterior del teatro y dedicadas consecuentemente a esa divinidad de origen egipcio (1991). Sin embargo, aunque es algo que no podría rechazarse taxativamente, no nos parece tampoco pertinente relacionar alguna de las placas conocidas desde antiguo con ese santuario de culto isíaco. La zona posterior del teatro sufrió importantes inundaciones y permaneció ya desde el siglo IV d.C. sepultada bajo depósitos de barro producidos por las avenidas del Guadalquivir, según fecha ahora O. Rodríguez (2004). En ese sector se situaron enterramientos tardoantiguos o altomedievales, aunque no en la zona concreta del santuario isíaco. Además, no se han realizado tareas de excavación en ese sector hasta fechas recientes, por lo que es difícil que placas procedentes de este lugar hubieran salido a la luz con anterioridad, como demuestra el hecho de que las aparecidas recientemente lo hacían *in situ*. Aunque hay referencias sobre el teatro (pero en concreto a la parte de la *cauea*) en obras de los siglos XVII y XVIII, con posterioridad la expansión urbana del Santiponce del siglo XIX sepultó sus restos bajo construcciones modernas. De hecho, la excavación arqueológica del teatro ha sido un proceso del siglo XX y así, desde la identificación de nuevo por parte de F. Collantes de Terán del graderío en los años 30, los trabajos sistemáticos no comenzaron hasta 1970, por lo que nos parece improbable que las placas con *vestigia* aparecidas con anterioridad puedan proceder de aquí y no del Anfiteatro. Por otro lado, en las placas con *vestigia* epigráficas del *Isaeum* del teatro sí se identifica siempre la divinidad a la que se dedican, en tres ocasiones a *Isis* y en una ocasión a *Bubastis*.

La tradicional ausencia de claras referencias a las circunstancias de descubrimiento de muchas de las placas con *uestigia* aparecidas con anterioridad y las circunstancias de falta de metodología arqueológica y memorias adecuadas del momento de excavación del pasillo oriental y recinto de culto anexo han determinado un verdadero desconocimiento y, consecuentemente, escaso interés por el tema del contexto arqueológico original. Incluso se constatan errores derivados de esa escasez de datos o, quizás, de cierta prevención sobre informaciones que no se han considerado fiables. Ello incluso cuando en el primero de los estudios citados, el que elaboró A. Schulten (1940), incluía un plano parcial de la zona del Anfiteatro de donde procedían dos de las placas conocidas entonces con su localización exacta, empotradas en el pavimento de los dos espacios diferenciados donde se desarrolló el culto: una, la dedicada a *Caelestis*, en el pavimento del interior del recinto de culto anexo en la parte septentrional al pasillo de la entrada principal oriental (la llamada *porta triumphalis*) y la otra, que presentaba un epígrafe griego dedicado a *Nemesis*, en el pavimento de ese mismo pasillo oriental, aunque la localización exacta es equivocada. El propio García y Bellido en su estudio ya citado sobre el culto de *Nemesis* (1960) reprodujo aquella planta de Schulten, pero no lo hizo así en la síntesis también citada incluida en su *Les Religions Orientales...* (1967), que realmente tuvo mayor difusión que el otro estudio, sobre todo a nivel internacional.

Tampoco eran muy explícitas, ni habían tenido mucha repercusión las memorias que recogieron los trabajos de excavación de aquel sector oriental del Anfiteatro, que fue excavado por Andrés Parladé, conde de Aguiar, entre 1920 y 1925, lo que ha ayudado a mantener un importante grado de desconocimiento del ámbito arquitectónico de las únicas placas para las que contamos con un contexto arqueológico. Efectivamente estos trabajos se conocen sólo a partir de breves

informes de varias páginas y algunas fotografías que vieron la luz en la serie –por otro lado muy meritoria, para el momento y circunstancias en que se produce tras la creación de la Junta Superior de Excavaciones y Antigüedades en 1912- de *Informes y Memorias*, pero a todas luces insuficientes para ofrecer una difusión científica adecuada, ni para poder interpretar la complejidad arqueológica de ese espacio. Incluso en las páginas de los correspondientes informes no se citan todas las placas con *uestigia* que se descubrieron entonces, con las graves consecuencias de interpretación que ya expondremos más adelante. Aunque en la bibliografía española más antigua se hace referencia a ambos espacios (pasillo oriental y recinto anexo) como ámbitos de desarrollo de culto por la presencia en ambos de algunos exvotos *in situ*, ese hecho en general no ha tenido una adecuada repercusión en obras más recientes, más preocupadas por aspectos parciales o específicos de culto, que se concentran en la singularidad de las placas con *uestigia* y en sus epígrafes. Además, en general, se obvian aspectos de interés –que sí quedaban apuntados en las breves memorias citadas de Parladé-, como, por ejemplo, la circunstancia de que la placa dedicada a *Caelestis* localizada *in situ* dentro del recinto de culto estaba situada a los pies del probable pedestal de una estatua de culto de la divinidad o, sobre todo, las propias características arquitectónicas de este recinto, que por sus dimensiones se configura como uno de los templos más importantes en el ámbito de los Anfiteatros romanos conocidos hasta ahora arqueológicamente y ni simplemente supuestos.

En relación al principal espacio de culto, que podemos considerar el *templum* de *Caelestis-Nemesis*, se situó aprovechando la amplia estancia localizada al norte del pasillo oriental antes citado, que fue individualizado con puertas cerrando sus accesos originales, como demuestran los restos de orificios para encaje de los goznes y sistemas de cierre de las puertas. Siguiendo la planta general del anfiteatro, la estancia presenta una planta de diseño trapezoidal, con dos contrafuertes que se adosan –también por el exterior- al pilar central. Los pilares se apoyan sobre recias cimentaciones de sillares de arenisca, demostrando la solidez de la construcción. El espacio central de la estancia no tenía esa cimentación pétreo, lo que ha ocasionado que toda la parte central se encuentre rehundida con respecto a las zonas perimetrales, colocadas sobre los sillares de la cimentación. Fue ese suelo, que conservaba en su parte oriental restos de suelo realizado con placas de mármol de diversas características, tanto en las formas (más rectangulares en la zona del pedestal y menos en las otras zonas) como en los materiales, el que descubrió Parladé al excavar la estancia, describiéndolo como: “...un rico pavimento de mármoles de Italia y pequeños trozos de fino estuco rojo en sus muros.. En el suelo... se observa el principio de un pedestal cuadrado... a sus pies se ven dos lápidas votivas de peregrinos, con el nombre de los donantes grabados... (Parladé, 1926, pág. 3).

En el centro del espacio situado más al oeste del *templum* y rodeado por el pavimento de mármoles, existía un zócalo cuadrado de un metro de lado, que correspondería al pedestal de una estatua de culto, más que a un altar. De esta pieza - en el momento de la excavación en 1924- se conservaba el zócalo y la molduración inferior, elaborada en calcarenita, aunque actualmente está desaparecida. Estaba empotrada en el suelo la placa con *vestigia* dedicada por *C(aius) Se[n]tius Africanus, cum suis liberis, a(nimo) l(ibens) u(otum) s(oluit)* para la divinidad *Caelestis Pia Aug(usta)*, colocada a los pies del pedestal de la estatua de culto, que debió alzarse – como era la iconografía tradicional- seguramente montada sobre un león. La disposición de la placa parece apuntar a que la estatua estaría dispuesta de frente hacia el este, hacia la amplia estancia que se disponía frente a ella, a la vez que la entrada desde el pasillo central permitiría su visión lateral desde el mismo acceso. Los mármoles parecen corresponder a una reutilización de materiales pétreos de diversa procedencia, algunos de los cuales presentan restos de anteriores molduras y podemos situar su procedencia en otras partes del Anfiteatro, como del recubrimiento marmóreo del podio, o incluso de otros edificios de la ciudad, como de las termas públicas de la “*Nova Urbs*”, las denominadas “Termas Mayores”. No

corresponderían a su pavimento original, sino a una restauración de la estancia, lo que se corrobora por la existencia de un pavimento elaborado con ladrillos, que se conserva en algunas zonas –sobre todo en los lugares perimetrales de la estancia, por encima de los sillares de cimentación en algún caso, lo que demuestra su anterioridad-. Es por ello que hemos llevado a cabo un análisis de las diversas fases constructivas del pavimento de la estancia según las características propias y de relación entre los diversos elementos, a la espera de una futura excavación que pueda incorporar nuevos elementos de juicio. En conclusión, podemos diferenciar diversas fases del pavimento, aunque no pueda establecerse de forma exacta la cronología de cada una de ellas de forma absoluta:

1. La fase más antigua corresponde a ladrillos que se conservan en algunos lugares y que debió corresponder a la de la fase de construcción de esta zona del Anfiteatro, ya que se sitúan sobre todo por encima de los sillares de cimentación. No sabemos si todo el espacio se ocupaba originalmente con este tipo de suelo de ladrillos.

2. Un segundo momento corresponde a la pavimentación mediante losas cuadrangulares de mármol, de diferentes variedades, pero que responde a una especie de *opus sectile* mediante placas cuadrangulares. Actualmente se identifican, sobre todo, en el centro de la estancia, en relación con la erección del pedestal a cuyos pies se colocó la placa de *Caelestis*. Es por ello que podemos suponer que fuera la conmemoración que lleva a cabo *C. Sentius Africanus* la que motivaría la marmolización de la parte central del recinto de culto, en relación con la erección de la estatua de la divinidad norteafricana.

3. En tercer lugar, existe una reconstrucción del pavimento, en que se reutilizan piezas marmóreas de otras partes del Anfiteatro y de otros edificios de la ciudad, como las “termas mayores”, que corresponde, pues, a una reforma del pavimento bien en uso el edificio anfiteatral, bien cuando, abandonado éste, se utilizan sus estancias como lugar de hábitat en fechas posteriores, al igual que se han documentado en otras estancias de la construcción. El abandono de las “termas mayores” se sitúa hacia mediados del siglo III d.C., lo que establece una fecha *post quem* para esta fase, aunque quizás sería mejor pensar en un momento posterior al siglo IV d.C, teniendo en cuenta las reutilizaciones de los propios materiales del edificio.

En segundo lugar, el análisis de los rehundimientos elaborados en el suelo de losas de Tarifa que pavimentaba el pasillo oriental –elaborados todos junto a la pared septentrional que limita con el *templum* de *Caelestis*- y donde originalmente se empotraron parte de las placas con *uestigia*, nos ha permitido aseverar la colocación exacta de tres placas con *plantaepedum*: la ya citada con un epígrafe en griego, dedicada a *Nemesis Augusta*, así como otras dos que se conservan actualmente en el Museo Arqueológico Provincial de Sevilla. Se trata de la que dedica a *Nemesis Praesens* el devoto *Aurelius Polyticus* y, junto a ella –ocupando efectivamente el espacio al que de forma errónea adscribió Schulten la placa grabada en griego- la dedicada por *P. Caesius Romulus*, en la que no se dice el nombre de la divinidad pero que debe corresponder asimismo a *Nemesis*, ya que se coloca junto a la anterior. Mediante esa simple comprobación de las medidas de placas y rebajes localizados también hemos podido comprobar cuál era el rebaje en que se colocó la placa con el epígrafe en griego asimismo dedicada a *Nemesis Augusta*, que corresponde efectivamente a otro de los rebajes y no al indicado por Schulten en su momento, quedando otros tres rebajes más en los que no encaja ninguna de las placas conservadas. De forma sorprendente esa simple tarea no se había hecho hasta ahora. Por otro lado, para el estudio del culto desarrollado en torno al *Nemeseion* del Anfiteatro italicense entendemos que se debe analizar todo el conjunto de placas con *uestigia*, aparecidas entre 1861 (en que surge la primera en las excavaciones de Demetrio de los Ríos) y, especialmente, el período citado de los primeros años de la década de los años veinte del siglo XX (en las excavaciones de Parladé), en la

consideración de que todas ellas se ubicarían originalmente en ese edificio y lugar del Anfiteatro italicense.

Sin contar las cuatro placas isíacas del santuario del Teatro, las placas con *vestigia* aparecidas en *Italica* corresponden en total a dieciséis piezas, de las que sólo once presentaban epígrafes –o al menos se conservan hoy día–, que nos sirven para poder caracterizar en parte las divinidades a las que se dedican y algunas características de éstas. El problema deriva del hecho de que sólo en algunos casos se expresó de forma inequívoca el nombre de la divinidad, mientras que en otras sólo se expresa con algunos epítetos, abreviaturas o, incluso, no se expresa ninguna referencia a la divinidad a la que se dedica. El propio contexto en que se colocaban los exvotos justificaba esa falta de referencia explícita a la divinidad en cuestión, amén de la especial relación establecida entre el devoto y el dios en diversos cultos, lo que llega a ejemplos extremos en las placas anepigráficas, donde no hay incluso ninguna referencia al dedicante. Además, en el caso italicense el problema se agrava porque desconocemos el contexto de procedencia de la mayoría de ellas, con la excepción de las cuatro a las que nos hemos referido, las dedicadas a *Caelestis Pia Aug(usta)*, a *Augusta Nemesis* (en griego) y a *Nemesis Praesens*. Es posible, como se dijo, que asimismo estuviera dedicada a *Nemesis* la colocada junto a la anterior, en la que sólo se recoge el nombre del dedicante y la referencia a los *donum et vestigia*. Entre las restantes es asimismo posible que en otra de ellas –de controvertida lectura y de la que ha llegado a dudarse de su autenticidad– se deba leer *Domina C(aelestis) Vrania*, frente a otras interpretaciones. Quizás a la misma *Caelestis* se dedique la placa de un *sacerdos c(oloniae) A(eliae) A(ugustae) Ital(icensium)* que dedica *Domina Regi(n)a* por su asociación con *Iuno*, si bien esos epítetos también podrían ser aplicables a la propia *Nemesis*. En otro caso el nombre del dios se esconde bajo las siglas *D.I.S.*, que se han interpretado normalmente como una dedicación a *Mitra* o a *Mitra-Sol: D(eo). I(nuicto). S(oli) ó D(eo). I(nuicto). s(acrum)*. Otra posibilidad sería el desarrollo de las abreviaturas en referencia a una de las dos diosas documentadas, *Caelestis* o *Nemesis*, interpretando las siglas como *D(ea) –ó D(omina)– I(nuicta) S(ancta) –o, quizás, s(acrum) –*. A *Caelestis* se le denomina, pues, con los epítetos de *Pia Augusta* y *Domina Vrania*. A *Nemesis* con los de *Augusta* y *Praesens*, ambos posiblemente en dos ocasiones. Mientras que *Domina Regi(n)a* y *D(omina) I(nuicta) ¿S(ancta)?* serían aplicables a ambas. Sin embargo, en el fondo, el sincretismo entre ambas justificaría asimismo esas referencias no explícitas.

Junto al análisis de las dedicaciones y epítetos el otro elemento de singularidad lo supone la tipología de los exvotos, ya que, en efecto, la dedicación de *uestigia* a *Nemesis* no tiene ningún otro paralelo fuera de la Península Ibérica y en el caso de *Caelestis* sólo en un caso. Sólo en un caso de Roma, en el santuario de *Caelestis* en el Capitolio, aparecen dos exvoto con huellas de pies, que se ha explicado en aquel caso como resultado de un cierto sincretismo con *Isis*, ya que sí son frecuentes los *uestigia* en el culto isíaco. Por el contrario otros autores ven en ese tipo inusual de exvotos dedicados a la *Caelestis* capitolina una relación e influencia con el templo de *Fortuna Redux*, en relación con la interpretación de la existencia de un santuario de *Caelestis* en el foro Boario.

Dunbabin (1990) ha estudiado en fecha reciente de forma sistemática las representaciones de huellas de pies en el mundo grecorromano, con la diferencia fundamental entre aquellos que podemos considerar como exvotos, de carácter religioso, y los de carácter secular, frecuentemente como motivos de mosaicos, muchos de ellos de ambientes termales. De aquellos que puede desprenderse un uso original relacionado con una función religiosa o cultural, pueden diferenciarse diversos tipos; así, los exvotos con representaciones de pies que hacen referencia a curaciones de enfermos y que aparecen sobre todo en santuarios de carácter salutífero, los exvotos propiciatorios para los viajes (*itus et reditus*) y, además, los

que comparten la idea de perpetuar la presencia de la divinidad o del dedicante en un lugar concreto de la dedicación. En general se ha propuesto que los que hacen referencia a la epifanía del dios se disponen como un par de huellas de pies orientadas hacia la entrada del santuario en cuestión –como si salieran de éste-, mientras que la colocación contraria representaría el devoto que entra en el templo. De esa forma la posición contrapuesta de dos huellas de pies sería la representación de divinidad y dedicante. En los ejemplos italicenses del Anfiteatro podría pensarse en general una interpretación adecuada a esa regla, con una mayoría de placas en las que aparece –o pudo aparecer en aquellas fragmentadas- un par de huellas contrapuestas, pero otras marcan excepciones. Así, por ejemplo, en una placa se coloca un solo par de huellas femeninas calzadas con sandalias o *soleae* (igual que ocurre con una de las huellas de la placa de *Caelestis*, que debería corresponder a los *uestigia* de la diosa, en dirección contrapuesta al epígrafe), pero en otras están colocadas en el mismo sentido que el epígrafe y, en la placa citada que dedica *Aurelius Polyticus* a *Nemesis*, se contraponen a un par de huellas colocadas en el centro (que deberían corresponder al dedicante, en el mismo sentido del epígrafe) dos pares de huellas desnudas y en sentido contrario a la inscripción. En ese sentido siempre debe tenerse en cuenta la posibilidad de que no siempre el exvoto corresponda al sentido original que debió tener, por desconocimiento o descuido del dedicante o del artesano que lo realiza. Por otro lado, por la distribución que el epígrafe tiene en algunas de las placas –como ocurre precisamente con la dedicación de *Aurelius Polyticus*- puede deducirse que en ciertas ocasiones el exvoto se encontraba ya realizado en el taller. Ello podría dar como consecuencia el error a la hora de colocar la inscripción, con lo que la huellas podían tener una orientación inadecuada, aunque tampoco supone una excusa, ya que cabe pensar por otro lado que se siguiera mínimamente el ritual en el contexto del santuario. También se ha dicho que la representación de los pies desnudos podría significar una referencia al rito de descalzarse por parte del adepto antes de penetrar en el santuario. En aquellos casos en los que aparecen dos pares de pies, en dirección contrapuesta, han sido interpretados asimismo como recordatorios de la visita al santuario y de la esperanza de retornar, aunque otros autores consideran que la mayoría de los exvotos con *vestigia* en general no correspondería a peregrinos sino a los propios sacerdotes del culto o gente del templo, perpetuando su presencia en el santuario, y que –en el caso concreto de la representación de dos parejas de pies- tendría también un valor mágico, de raigambre popular, en el que una acción contraria anula el efecto maléfico o mágico que pudiera existir. La representación de huellas de pies tiene, pues, una compleja y difícil caracterización, que no puede reducirse la mayoría de las veces a una interpretación unívoca. Lo mismo ocurre con las divinidades a las que se coloca como exvoto, aunque desde ese punto de vista la mayoría de las veces aparece asociado a dioses egipcios, especialmente *Isis* y *Sarapis*, debiendo recordarse en este caso la importancia del culto del pie serapeo. Sobresale en ese contexto la referencia que nos proporciona Apuleyo (*Metamorfosis* XI, 23) cuando el protagonista Lucio cuenta que antes de la iniciación en los misterios egipcios pasó al templo para recibir las instrucciones del sacerdote y se colocó “...ante ipsa Deae *vestigia*”. No obstante, no hay constancia de que *Isis* hubiera estado presente en este *templum* del Anfiteatro italicense, a pesar de la presencia de la estatuilla de una divinidad masculina egipcia (ya comentada) y de que existe un santuario de *Isis* en el Teatro de *Italica* del que asimismo proceden exvotos con *uestigia*.

Otro factor de justificación podríamos encontrarlo en la gran profusión que tales exvotos de placas con *uestigia* aparecen en santuarios norteafricanos; sin embargo, no aparecen dedicados al culto de *Caelestis*. Ello es llamativo, porque sí se documentan en estos territorios norteafricanos dedicaciones de exvotos con *vestigia* en otros santuarios; así, se dedican en los santuarios de Saturno en *Thugga*, en *Sitifis* y en *Neferis*, en el templo de *Tellus* de la propia *Thugga*, en el santuario de *Dea Africa* de *Thamugadi* -o de *Sarapis*, ya que también fue encontrado un pie serapeo-, en un santuario de *Liber* y *Libera* de Djemila, en otro de *Bona Dea* en Mactar, en

otro de la *Victoria* de Auzia, en otro dedicado a *Iupiter Dolichenus* en *Lambaesis* y, finalmente, en un santuario de *Bellona* en *Rusicade* (Philippeville). La abundancia de estos ejemplos norteafricanos de exvotos con *vestigia* y la diversidad de divinidades ha hecho pensar que la dedicación a todos ellos respondería a factores de rituales comunes o a tradiciones locales, que quizás llegaron a territorios hispanos y de forma diversa a los lugares de origen se vincularon a otras divinidades como *Caelestis* y *Nemesis* en el marco del anfiteatro.

La especial relación de *Nemesis* con el Anfiteatro se explica en buena parte por su asimilación a Diana, en cuanto protectora de la caza y de los animales, y por ende de las *uenationes*, aunque ello no signifique que la primera esté exclusivamente relacionada con los gladiadores. Asimismo es importante la asimilación que se produce con Fortuna –que ya hemos mencionado en algunos aspectos–, y explicable para el ámbito anfiteatral en cuanto que *Nemesis*-Fortuna concedía la justa victoria a los vencedores. En otros contextos también aparece asimilada a otras divinidades, como Iuno o Isis. Por el contrario la asimilación con *Caelestis* no se documenta fuera de *Hispania*. Si bien podemos traer a colación una cita de Comodiano (*Instr.* XVI, vv. 8-10) donde se relacionan ambas diosas: “*Aut feminas quoque nescio quas Deas oratis, / Bellonam et Nemesim, Deas Furinam, Caelestem, / Virgenes et Venerem, cui coniuges vestrae delumbant.*” Aunque asimismo un comentario de Tertuliano relaciona las bestias de los anfiteatros que devoraban a los cristianos con *Caelestis*: “*...crucibus et stipitibus imponitis cristianos... ad bestias impellimur: certe quas Libero et Cybele et Caelestis applicatis...*”

El culto a *Dea Caelestis* en el mundo romano se remonta al siglo II a.C., cuando se destruye Cartago y Escipión Emiliano lleva la estatua de culto existente en el santuario de Byrsa a Roma. Allí será colocada ya en un templo en el Capitolio, según unos, o bien en un *sacellum* en el ámbito del santuario de Juno *Moneta* (con la que se identificaba), según otros, considerando que el templo no se construirá hasta la época de los Severos. Esa diosa *Caelestis* habría que identificarla originalmente con la *Tinnit* o *Tanit* feniciopúnica. En el mundo romano será sincretizada especialmente con Juno y con Venus y, al menos para los territorios itálicos y Roma, los testimonios epigráficos documentan sobre todo las dedicaciones a Venus *Caelestis*. Además, está constatada mediante testimonios epigráficos su asimilación con *Bona Dea*, *Magna Mater*, *Isis* y *Diana*. Este último caso debió favorecer también en los casos hispanos su vinculación a *Nemesis*, tan vinculada a la diosa de la caza en el marco anfiteatral. El culto de *Caelestis* se desarrolla especialmente desde época de la dinastía de los Severos, cuyo origen africano llevó ya al apoyo de su culto, en relación además con el paralelo ascenso de los cultos orientales. De todas formas fue en el reinado de Heliogábalo cuando se plasmó de forma evidente ese hecho con la *hierogamia* de *Caelestis* con el dios principal, *Deus Sol Invictus*. La imagen de la diosa fue llevada al templo romano del *Deus Sol* sobre el Palatino y se realizaron ceremonias y juegos, organizándose un *collegium* sacerdotal, con un *princeps sacerdotium Deae Caelestis*. En toda la *Hispania* romana sólo un epígrafe documenta, en *Tarraco*, la existencia de un *sacerdos Caelestis*, llamado *Gavidius Primulus*, a fines del s. II d.C. o comienzos del s. III d.C. Además del citado santuario romano del Capitolio (o del Foro Boario), el resto de templos documentados lo están sobre todo en el Norte de África, especialmente en la *Mauretania*; así, un templo con estatuas de *Thorax Caelestis Augusta* y de *Pudicitia Augusta* en *Carpis* (Túnez), y otros templos en *Abitina*, *Tuccabor*, *Mustis*, *Negachia* y *Simithius*, en *Thuburbo Maius*, *Thala*, *Theveste*, en *Cirta*, etc., lo que nos indica que nos encontramos con una de las divinidades más importantes de época romana en esta zona. El gran templo de *Thugga* se convierte en uno de los principales centros del culto de *Caelestis* en el siglo III d.C. en el norte africano, construyéndose en el reinado de Severo Alejandro, y se dice que existían *deas Caelestes argenteas*, es decir, estatuas de la diosa elaboradas en plata. No obstante, el templo de Cartago fue siempre el lugar de culto más importante, cuyas riquezas en el siglo III d.C. explican

asimismo la *hierogamia* con *Sol Invictus* en época de Heliogábalo, y donde todavía San Agustín (*Ciuitas Dei* II, 4 y 26) refiere que el culto se mantenía vivo en su tiempo, o era descrito por el obispo Quodvultdeus, siendo destruido definitivamente a mediados del siglo V d.C. por los vándalos. El templo italicense del Anfiteatro se constituye, así, como el más importante conocido fuera de Roma y del ámbito norteafricano.

Como elementos destacados de estos cultos italicenses de *Caelestis-Nemesis* podemos sintetizar, pues, los siguientes:

*El sincretismo entre los cultos de *Caelestis* y *Nemesis* en el marco del Anfiteatro de *Italica*, como refuerza el propio texto del *titulus pictus* del Anfiteatro de *Augusta Emerita*, que se dedica a *Dea Inuicta Caelestis Nemesis*.

*La singularidad de la presencia del culto de *Caelestis* en el anfiteatro, extremo que no se constata en otro lugar, y que se justifica en nuestro caso (y el emeritense) por ese sincretismo con *Nemesis*.

*Asimismo la peculiaridad de los exvotos dedicados en forma de *plantae pedum* y que de forma habitual no aparecen vinculados a los cultos de ambas divinidades femeninas.

De forma paralela, hemos desarrollado una revisión historiográfica de los datos sobre la excavación del Anfiteatro de *Italica* de los documentos inéditos conservados en los fondos de la Comisión Provincial de Monumentos Histórico-Artísticos de Sevilla –que tutelaba las excavaciones de los años veinte a partir de la figura de su vicepresidente, que era el propio Andrés Parladé– y del Museo Arqueológico de Sevilla, y hemos podido individualizar otra serie de materiales muebles de significado votivo que proceden del Anfiteatro italicense y que fueron ingresados en el Museo de Sevilla por Parladé en fechas próximas a sus excavaciones del recinto de culto: especialmente varias *arulae* (una dedicada al culto de esculapio y otra a Mitra-Baco) y algunas esculturillas, entre las que sobresale un fragmento de una estatuilla de una divinidad egipcia de época saíta y otra báquica del siglo II d.C. (pero que pudieron tener un uso cultural en un momento de reutilización en momentos tardoantiguos, como es habitual). Es por ello posible que formaran parte de éste o de otros espacios de culto existentes en el Anfiteatro, ampliando y haciendo más complejo el fenómeno del culto religioso en el marco italicense. En efecto, si esos cultos correspondientes tuvieron cabida en el *templum* de *Caelestis-Nemesis* que arqueológicamente ahora conocemos (dentro de los procesos sincréticos característicos de la religión romana especialmente desde el siglo III d.C., y ya desde la centuria siguiente aglutinantes frente al peligro del cristianismo) u ocuparon otros espacios del Anfiteatro de *Italica*, es algo que no puede dictaminarse en el estado actual de conocimientos, pero suponen una nueva línea de análisis en este renovado camino del estudio de los cultos paganos en el Anfiteatro de *Italica*.

BIBLIOGRAFIA RECOMENDADA

- AA.VV., *Spectacula I. Gladiateurs et amphithéâtres. Actes du Colloque (Toulouse-Lattes 1987)* (Ch. Landes, C. Domergue, J.M. Paillier, eds.), Lattes, 1990.
- AA.VV., *El anfiteatro en la Hispania Romana*, Badajoz, 1994.
- J. BELTRÁN FORTES, “Descubrimientos arqueológicos en el Anfiteatro de Itálica en 1914”, *Spal*, vol. 11, 2002 (= *Homenaje al prof. Manuel Pellicer*), pags. 129-148.

- J. BELTRÁN FORTES, “Los devotos de Némesis en el ámbito del anfiteatro hispanorromano. Algunas notas”, *Arys*, vol. V, 2003 (= *Actas del Congreso “Divinas Dependencias. Individuos, Santuarios y Comunidades”*, XXV Congreso Internacional de GIREA / VII de ARYS (Huelva, 1998)).
- J. BELTRÁN FORTES y J. M. RODRÍGUEZ HIDALGO, *Itálica. Espacios de culto en el Anfiteatro*, Sevilla, 2004.
- F. BELTRÁN LLORÍS, “Santuarios en anfiteatros. El caso de Tarraco”, en *Homenaje a J. M^a. Blázquez. IV. Hispania Romana, I* (J. Alvar, ed.), Madrid, 2000, págs. 71-87.
- A. CABALLOS RUFINO, J. MARÍN FATUARTE, J.M. RODRÍGUEZ HIDALGO, *Itálica Arqueológica*, Sevilla, 1999.
- A. CANTO DE GREGORIO, “Les plaques votives avec vestigia d’Itálica: un essai d’interpretation”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, vol. 54, 1984, págs. 183-194.
- R. CORZO SÁNCHEZ, “Isis en el teatro de Itálica”, *Boletín de Bellas Artes de Sevilla*, vol. 19, 1991, págs. 125-148
- K. M. D. DUNBABIN, “*Ipsa Deae Vestigia... Footprints Divine and Human on Graeco-Roman Monuments*”, *Journal of Roman Archaeology*, vol. 3, 1990, págs. 85-109.
- C. FERNÁNDEZ-CHICARRO, “Lápidas votivas con huellas de pies y exvotos reproduciendo parejas de pies del Museo Arqueológico de Sevilla”, *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, vol. 56, 1950, págs. 617-635.
- F. FORTEA LÓPEZ, *Némesis en el Occidente Romano*, Zaragoza, 1994.
- A. GARCÍA Y BELLIDO, “El culto a *Dea Caelestis* en la Península Ibérica”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, vol. 140, 1953, págs. 7-41.
- A. GARCÍA Y BELLIDO, “*Némesis* y su culto en España”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, vol. 147, 1960, págs. 119-147.
- A. GARCÍA Y BELLIDO, *Les Religions Orientales dans l’Espagne Romaine*, Leiden, 1967.
- J.-C. GOLVIN, *L’amphithéâtre romain. Essai sur la théorisation de sa forme et de ses fonctions*, Paris, 1988.
- G. H. Halsberghe, “Der Kult der *Dea Caelestis*”, *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, vol. II, 17, 4, 1984, págs. 2203-2223.
- M. B. HORNUM, *Nemesis, the Roman State and the Games*, Leiden, 1993.
- J. M. LUZÓN NOGUÉ, *Sevilla la Vieja. Un paseo histórico por las ruinas de Itálica*, Sevilla, 1999.
- M. C. MARÍN CEBALLOS, “*Dea Caelestis* en la epigrafía hispana”, *II Congreso Peninsular do Historia Antiga*, Coimbra, 1993, págs. 825-845.
- A. PARLADÉ, CONDE DE AGUIAR, *Excavaciones en el Anfiteatro de Itálica. Memoria de los trabajos realizados en 1920-21* (Informes y Memorias 37),

Madrid, 1921; 1921-22 (Informes y Memorias 51), Madrid, 1923; 1922-24 (Informes y Memorias 70), Madrid, 1925; 1924-25 (Informes y Memorias 81), Madrid, 1926; y 1925-32 (Informes y Memorias 127), Madrid, 1934.

- O. RODRÍGUEZ GUTIÉRREZ, *El Teatro romano de Itálica. Estudio arqueoarquitectónico*, Madrid, 2004.
- J. M. RODRÍGUEZ HIDALGO, “La nueva imagen de la Itálica de Adriano”, *Italica MMCC*, Sevilla, 1997, págs. 87-113.
- J. M. RODRÍGUEZ HIDALGO, S. KEAY, D. JORDAN y J. CREIGHTON, “La Itálica de Adriano”, *Archivo Español de Arqueología*, vol. 72, 1999, págs. 73-98.
- P. RODRÍGUEZ OLIVA, “Representaciones de pies en el arte antiguo de los territorios malacitanos”, *Baetica*, vol. 10, 1987, págs. 189-209.
- A. SCHULTEN, “Los Tirsenos en España”, *Ampurias*, vol. 2, 1940, págs. 5-53 (= versión alemana: *Klio*, vol. 33, págs. 73-102).
- TED’A, *L’amfiteatre romà de Tarragona*, Tarragona, 1990.
- G. VILLE, *La gladiature en Occident des origines à la mort de Domitien*, Roma, 1981.