

ENTRE EL *SELF-WORLD* Y LA RITUALIDAD  
EN ABRIGOS NATURALES. EL CASO DE LA  
“CUEVA NEGRA” DE FORTUNA (MURCIA)  
BETWEEN *SELF-WORLD* AND RITUALITY IN NATURAL  
SHELTERS. THE CASE OF THE “BLACK CAVE”  
OF FORTUNA (MURCIA)

JAIME ALVAR EZQUERRA

Universidad Carlos III de Madrid  
jalvar@hum.uc3m.es

---

RESUMEN

En este trabajo se ofrece una nueva interpretación sobre el extraordinario conjunto de textos de la Cueva Negra, como producto inicial de una agencia individual y su posterior resonancia en una *communitas* casualmente compuesta por los visitantes de la cueva. En ese contexto se debilita la idea de un santuario, pero no que se trata de un espacio recreacional y de devociones personales.

ABSTRACT

This paper offers a new interpretation of the extraordinary set of texts from the Cueva Negra as the initial product of an individual agency and its subsequent resonance in a *communitas* casually composed of visitors to the cave. In this context, the idea of a sanctuary is weakened, but not that it is a space for recreation and personal devotions.

---

**PALABRAS CLAVE**

Cult of the nymphs; Literary transmission; Resonance; Spontaneous writing.

**KEYWORDS**

Culto a las ninfas; Escritura espontánea; Resonancia; Transmisión literaria.

---

Fecha de recepción: 31/12/2022

Fecha de aceptación: 06/07/2023

---

ANTES DE ENTRAR EN MATERIA HE DE JUSTIFICAR la inclusión de este trabajo en un volumen dedicado a la ritualidad en la oscuridad. El abrigo natural en el que están escritos los *tituli picti* que a continuación se analizan no es verdaderamente una cueva y, consecuentemente, no hay un escenario de oscuridad en el que se llevaran a cabo rituales específicos. Podría proponer un uso alegórico de la oscuridad, relacionada más bien con la escasa luminosidad que ofrecen los textos y las sombras que su interpretación generan. Pero creo que no es necesario acudir a esa argucia, puesto que la cueva abarca desde grutas profundas a abrigos rocosos más o menos accesibles.<sup>1</sup> Las cuevas constituyen espacios óptimos para establecer en ellos el tránsito entre realidades dispares, el paso al más allá o la materialización de la liminalidad. El uso ritual de las cuevas con propósitos sagrados, religiosos o culturales es un fenómeno cultural generalizado que atraviesa cualquier límite temporal o espacial. Sin duda, la oscuridad contribuye a crear un ambiente apropiado para experimentar la ruptura con el estadio de normalidad. Aunque el abrigo no genera un grado de oscuridad total, su uso frecuente es prueba de que proporciona ese espacio transicional adecuado para la expresión de lo sacro.

En las cuevas se materializa una práctica ritual variopinta, que remite a concepciones míticas muy diferentes y, sobre todo, contribuye al establecimiento de una determinada visión del mundo, desde el control espacial interno, como forma de percepción del mundo intangible, en el que es muy relevante su creación de un paisaje sonoro, hasta su implantación en un territorio, del que forma parte inte-

---

1. La ontología de la cueva y los problemas conceptuales que suscita se analiza en Casati & Varzi, 1994.

grante de un paisaje religioso. Ello obliga a estudiar su relevancia desde una perspectiva transcultural.<sup>2</sup>

Como ocurre en cualquier espacio cultural que se escogiera, la Península Ibérica posee magníficos ejemplos de ritualidad en cuevas desde el Paleolítico. Por lo que respecta a época romana, los usos rituales en espacios naturales oscuros están muy bien documentados. Las pesquisas podrían habernos conducido por muchos otros arcanos ejemplos en lugar de centrarnos en un caso de estudio discutible por su ambigüedad. Como he adelantado, la oscuridad no es total en el espacio escénico, pero se acentúa con la escasa claridad de los textos y con la opacidad de las interpretaciones hasta el presente propuestas. Encuentro, pues, en la ambigüedad un valor añadido para abrirle hueco a este trabajo en el contexto del volumen.

En el caso de estudio que he escogido me interesa específicamente una aproximación desde el *self-world* para indagar, a partir de la información parietal fragmentaria, la posibilidad de encontrar un entramado coherente en un discurso evocador de una determinada manera de estar en el mundo. Diferentes miradas desde el presente pueden percibir la realidad pasada de formas variadas y contradictorias. Una de ellas, podría ser la formalización de un paisaje religioso a partir de la información disponible, cuya interpretación puede buscar un sentido unitario al conjunto documental o inclinarse por la desagregación. Mayoritariamente, los investigadores han preferido interpretar el uso de la Cueva Negra de Fortuna (Murcia) como un espacio específico para un ritual coherente, según se expone a continuación. Sin embargo, desde una perspectiva analítica diferente pretendo mostrar la arbitrariedad de la interpretación unitaria, sin renunciar a una potencial dimensión de lugar de comunicación con lo divino, no necesariamente integrado en una ortopraxis.

En adición a la propuesta de Lawrence Straus, que defiende el uso oportunista de las cuevas, “*convenient cavities*” en su formulación,<sup>3</sup> podemos asumir el principio de que, una vez integradas en el uso antrópico, las cuevas dejan de ser lugares azarosos para convertirse en espacios ideologizados, cargados de significado, es decir, no son meros accidentes geográficos, sino relevantes construcciones culturales.<sup>4</sup> Las actividades desarrolladas en ellas determinan la reinterpretación cultural del espacio, la ritualización de la socialización como mecanismo identitario y depósito de la memoria a través de la que el grupo se construye e identifica a sí mismo. Algunos llamarían a esto la “*cave’s agency*”, pero no me seduce el uso banal de la terminología,

---

2. Moyes, 2012.

3. Straus, 1997, pp. 1-8.

4. Skeates, 2012, p. 42.

pues la *agency* requiere intencionalidad y consciencia, lo que implica que toda agencia es humana.<sup>5</sup> Aceptada esa premisa, tenemos que ser cautelosos con su aplicación sistemática, pues sería preciso demostrar que cada caso estudiado ha experimentado esa dimensión cultural que supone la apropiación antrópica del espacio. Todo esto constituye mi planteamiento inicial para abordar el caso escogido.

A unos 33 km al norte de la ciudad de Murcia se localiza el balneario de Leana. A unos 3 km de distancia se encuentran los restos romanos del balneario de Fortuna.<sup>6</sup> El conocimiento del entorno en época romana parece indicar que era una zona escasamente poblada,<sup>7</sup> pero en la que la existencia de un manantial de aguas medicinales calientes atrajo usuarios y, consecuentemente, el surgimiento de un establecimiento para su explotación.

Aproximadamente a 2,5 km en línea recta, hacia el oeste del balneario se encuentra la Cueva Negra, una oquedad a 400 m de altitud modelada en calizas arenosas bioclásticas, en una pared abrupta al pie de la Sierra del Baño (alt. máx. 587 m). En el entorno son muy abundantes los abrigos rocosos. La cueva constituye un surgente de agua de lluvia filtrada a través de la roca; al ser temporal es difícil determinar su relevancia.<sup>8</sup>

En la historiografía no hay referencias al balneario romano, ni se registra ninguna información sobre materiales en la Cueva Negra. Hay que esperar a mediados del siglo XX para que se empiece a documentar útiles de ocupación humana. Los materiales más antiguos son eneolíticos, probablemente hay otros anteriores. La cueva presumiblemente fuera frecuentada en época ibérica, aunque la pobreza de la documentación recuperada no permite colegir nada de interés.<sup>9</sup>

Igualmente pobre es el resultado de las excavaciones llevadas a cabo en el interior de la cueva con la intención de obtener materiales de época romana, aunque sí parece haber existido un deseo por canalizar, aunque no se sabe cuándo, el agua infiltrada para conducirla hacia el exterior de forma ordenada.<sup>10</sup> Este afloramiento de agua podría ser relevante para la interpretación del conjunto de la Cueva Negra y su relación con el balneario romano de Fortuna, dada la conexión topográfica entre los dos lugares.<sup>11</sup>

---

5. Barnes, 2000, p. 25. Evidentemente, el asunto dista de quedar resuelto en una sentencia, pero si aceptamos la capacidad de tener agencia a cualquier factor de la realidad, el término pierde su potencial explicativo.

6. Sobre el balneario: Matilla Seiquer, 2017, pp. 131-170.

7. Matilla Seiquer & Egea, 2014, p. 885; Matilla Seiquer, 2019, pp. 108-111.

8. Fábregas & Senent, 1987, pp. 47-55; López Bermúdez, 1987, pp. 37-45.

9. Matilla Seiquer & Pelegrín, 1987, pp. 109-132.

10. Amante Sánchez, 1987, pp. 133-168.

11. Matilla Seiquer & Egea, 2014, p. 883.

El asunto singular y extraordinario de la Cueva Negra es el descubrimiento de varios paneles con *tituli picti*, que le confieren al lugar una dimensión de enorme interés, por lo que merece la pena prestarles especial atención. La noticia de que la Cueva Negra tenía restos de escritura se divulgó en 1981. Inmediatamente, el Dr. Antonino González Blanco, catedrático de Historia Antigua en la Universidad de Murcia, emprendió las tareas para proceder a la lectura y edición de los textos, lo que se produjo en diversos momentos hasta su *editio princeps* en 1987. Él mismo relata los avatares en el primer artículo del monográfico que le dedicó la revista *Antigüedad y Cristianismo*, como homenaje al Dr. Sebastián Mariner Bigorra, partícipe activo en el establecimiento de las lecturas<sup>12</sup>. Los textos se distribuyen en paneles de orientaciones dispares en el frontal curvo que genera la transición de la pared exterior para formar el techo de la cueva, encima del manantial. En principio, los editores de los *tituli* identificaron tres paneles. En el primero distinguieron dos textos; el segundo constaría de 15 y el tercero de 6.<sup>13</sup> En su edición más reciente de 1996, Marc Mayer i Olivé prefiere no mantener los paneles y opta por una numeración correlativa que suman un total de 41 textos.<sup>14</sup> A esta edición es a la que haremos referencia en las páginas siguientes, con algunas enmiendas realizadas por Paolo Cugusi en 2002. Es significativo señalar que la plataforma *HEPOL* solo recoge 8 *tituli picti* de la cueva.

El trabajo realizado por los investigadores que participaron en el desciframiento de los *tituli*, su restitución, edición y comentarios epigráficos y filológicos estuvo lleno de entusiasmo y sus resultados son verdaderamente encomiables.<sup>15</sup> A partir de la generación de esos textos, de los que al menos una docena son significativos, se ha intentado comprender tanto su contexto, como su significado.

Creo, en consecuencia, que es conveniente en primer lugar presentar esos textos, tal y como aparecen, con su correspondiente traducción.<sup>16</sup> Los números no son correlativos, porque corresponden a la numeración establecida por Mayer i Olivé.<sup>17</sup>

---

12. González Blanco, 1987a, pp. 15-24.

13. Stylow & Mayer i Olivé, 1987, pp. 191-235; sustancialmente se repite, aunque con más textos añadidos en Stylow & Mayer i Olivé, 1996, pp. 367-406 y 2003, pp. 225-264.

14. Mayer i Olivé, 1996, pp. 407-422.

15. Esencialmente los avances se han publicado en las referencias de las tres notas anteriores. En todo caso, a ellas se puede añadir Letzner, 1992, p. 20, n. 38; 120; 175, n. 19; 275, n.º 11; Díez de Velasco, 1998, pp. 99-100 y 110; con modificaciones de lectura, debe consultarse, de modo especial, Cugusi, 2002.

16. Velázquez & Espigares, 1996, pp. 453-475.

17. Mayer i Olivé, 1996.

Nº 1.

VI CALENDAS[S] A++ / HOC SCRIPSERVNT / SPECVLATOR ET [---] / LOCAMVS  
XOANA [---] / [---]IVS NO[-7?-]+[---] / [---]+AD+[---] / [---]+ET O [---] / [---] KAL  
OC[---] / [---]O[-5?-]V. S. +[---]

*El 27 de marzo escribieron esto Speculator y... Colocamos exvotos...*

Aparentemente en las calendas de octubre ocurrió algo relacionado con lo anterior. Las últimas letras del texto podrían encerrar una fórmula del tipo *uotum soluerunt libentes merito*.

Nº 2.

CO (vacat) QVI / [---]GO SERGIAN / (vacat) VS / [---]+D+[---]

*Yo, Sergiano (?)*

¿Podría ser una formulación similar a la de la inscripción nº 6 [---] HIC VER++[---]: *Aquí estuvo Ver*[---].

Nº 4.

[---]TANT ++[.]A[---] / [---] BIBIMVS ET MERV[M ---] / [---]LYAEVM ALIA TES[---]

*Se alegran... Bebemos tanto el vino [de ... como el líquido] lyaeo (de Baco), traídos [de ...]*

*Cugusi prefiere leer en la primera ln. ]eat ant..[.]s[---*

Nº 5.

AT OTIOS ET DELICI[A] S [F]LVONT AM[-4?]+[-3?-]+N[.]LA RELIQVI PAR .  
BENE . COMPOSITVS

*Los ríos... fluyen hacia el descanso y el placer. Yo, compañero bien dispuesto, me he alejado (o bien: Un par [de versos ?] bien compuesto)*

Los ríos serían la interpretación de *am[nes]* propuesta por Mayer i Olivé. Cugusi atribuye cronología flavia a esta versificación dactílica.

Nº 8.

[---]MVSAM[---] / [---]MENALCAM[---] / [---]+[-5?-INOLAT ILLA T[---] / [GA]  
RRVLE QV [IES] C AT

...(a la) Musa ....., ... (a) Menalcas ....., *vuela aquella tórtola, descansará como un pájaro (como un charlatán?)*

De inspiración virgiliana (*Eclog.* III 84-85).

Nº 10 y 13 (presentan el mismo texto, con ligeras variantes en la grafía que hacen deducir que el autor del nº 10 está copiando el texto nº 13).

NVMPHARVM LATICES / ALIOS RESTINGVITIS / IGNIS ME TAMEN AT / FONTES ACRIOR VRIT / [A]MOR

*Aguas de las ninfas otros fuegos apagáis, en cambio a mí un amor más ardiente me quema junto a las fuentes*

Cf. Égloga II 68: *me tamen urit amor: quis enim modus adsit amori?*

Época trajanea. La única diferencia entre ambos textos es la variante *icenes* en la primera palabra de la ln. 3.

Nº 11 (Parece respuesta a las anteriores)  
VOTA REVS VENERI NYMPHIS / CONVICIA DONA / NIL PECCANT LATICES  
PAPHI/EN PLACATO VALEBIS.

*Tú, deudor, entrega tu promesa a Venus y tus reproches a las ninfas. Las aguas en nada fallan. Aplaca a la Pafia: sanarás*

Cugusi prefiere la siguiente traducción: *fa' (dona) voti, sentendoti in difetto, a Venere, alle Ninfe invece lancia (dona) maledizioni; le acque salutari non hanno nessuna colpa (nella tua mancata guarigione), devi (solo) placare l'abitatrice di Pafo; a queste condizioni, recupererai la salute.*

Época de Trajano o Adriano.

Nº 12  
FELICES HABEAS / [---] PER ALFIA ME [.]C+[---]

*Que tengas felices... a través de las aguas alfeas me...*

Prefiere Cugusi en la segunda ln. *per Alfiam e[.]c.[*



La N° 17 repite las dos primeras palabras de la 12.

N° 14

MONTIS IN EXCELSOS / PHRVGIA NVMINA / TEMPLIS . SEDIBVS . IN . STRVC/  
TIS ALTIS. / CONSTITVERE DEIS / HOC ETIAM L . OCVLATIVS . RVSTICVS / ET  
. A.NNIVS CRESCENS / SACERDOS . ASCVLEPI / EBVSITANI SCRIPSERVNT / VI  
K APRIL

*En los montes elevados, han colocado divinidades de Febo (o divinidades frigias), en templos, altas sedes dispuestas para los dioses. Además esto lo han dejado escrito L. Oculatio Rústico y Annio Crescente, sacerdote de Asclepio Ebusitano (o ebusitanos ambos) el 27 de marzo*

La decisión entre los *numina* de Frigia o de Febo no es fácil. En beneficio de la primera opción está la fecha del 27 de marzo, en la que se celebraba la *lavatio* de Mater Magna, dando así comienzo a las fiestas megalesias. En el segundo, se referiría, precisamente, a las ninfas, lo que conviene más desde el punto de vista contextual. *Ebusitani* puede ser tanto epíteto de Asclepio, como la procedencia de las personas mencionadas.

Época trajanea.

N° 22

[- - -I]N [OCCA]SSIONE QVI TALI ERIS

*(Tú) Que estarás en tal ocasión ...*

N° 23

QVI ITIS VBI INPROBVS NE MVSA E INVUTILIS

*Quienes vais donde el malvado ni a la musa, el inútil [- - -]*

Podría estar conectado con *En. XII 687-688*.

Sería preferible leer *musae*.

N° 24

[- - -]+S OMNIA SCI[- - -] / [- - -]+NS + NIHIL SCRIBO

*...sabiendo todo, nada escribo*

Si se entiende como un diálogo con los otros *tituli*, podría restituirse: [vo]s *omnia sci[tis] / [lege]ns nihil scribo*

*Vosotros lo sabéis todo, leyéndolo nada escribo*

Nº 25

VBI ANIMVS HO+[- - -]

*Donde el ánimo esto...*

¿Podría estar en conexión con Cicerón, *Pro Archia* 12?

Nº 30

GVTTAE CADVNT DE V.[E]R.T.I.C.[ E] [ET *siue* IN] / CONCAVA RVPE / SEM-  
PERQVE STILLANT NYMPHAE / GAUDENTES IN ANTRO / QVA RVPE SERPENS  
HABITAVIT MEMO/RABILE IN EVM / HOC SANI VENIVNT GAUDENT E.T. /  
SAEPE RECEDVNT / GAVDIAT QVI FECIT GAVDIANT [N]OSTRIQVE SOD(vacat  
1)AL[E]S / HELICONI

*Caen las gotas desde la bóveda en la gruta y las ninfas siempre destilan, felices en su cueva; en esta gruta ha habitado una serpiente, desde que se recuerda. Aquí vienen los que están sanos, disfrutaban y vuelven a menudo. Que sea feliz el que lo ha hecho, que sean felices nuestros compañeros del Helicón*

La traducción prefiere EV<V>M (por *aeuum*), en lugar de EVM en la ln. 6.

Nº 31

Intercalada entre las líneas de la nº 30.

Debajo de *guttae cadunt* y antes de *semper*:

[---IFVIT TI C . QVINTINV. S.

Debajo de *semper stillant*:

VBI>VENIS INFESTVS ET DOCILIS ET MOBILIS

debajo de *qua rupe*:

NYMPHAE QVEM VOS QVOQVE PAVENTES HAEC ME F.E.I.

al lado y encima de *-rabile*:

MARTINA>VOCATVR>HIC ME S+[-2?-]S. T.I.

Entre *Heliconi* y *gaudiat qui fecit*:

VI K.APRIL

*Estuvo T.C. Quintino. Donde vienes contrariado (enfermo), dócil y voluble. Ninfas, vosotras que favorecéis a cualquiera, también a mí me lo habéis hecho. Se llama Martina, aquí me sanaste (?). El 27 de marzo.*

En la ln. 1 podría entenderse [---IFVIT HIC, con lo que se leería *Quintinus estuvo aquí*.

La traducción propone leer FAVENTES en lugar de PAVENTES en la ln. 3, de ahí el favorecéis, en lugar de atemorizáis.

Nº 33 (el texto es similar al 38 y al 41)

EST IN SECESSV MON.T.IS SV.B. RVPE / (vacat) CAVATA (vacat) / INCLV[SV]M  
ARBORIBVS / SCOPVLIS PEN/(vacat)DENTIBVS ANN+++[---] / INTVS++O++N  
+++V+++[..]++[..]+[---] /(vacat)TICE SANAT[-9?-]+ / RORE LEVES++++++STA  
++++++ / (vacat) CA+O+[..]+[.]+E[---] / ESEM[.]++[-7?-]++[---] / +[---] / ++[---]  
]++++++ERARE / +[-----] / -----

*Hay en un recoveco del monte, bajo una peña socavada, un abrigo cercado de árboles entre las rocas colgantes; dentro...*

La inspiración de estos versos en la Eneida ha quedado bien establecida por los editores.<sup>18</sup>

Cugusi propone *antru[m]* como última palabra de la ln. 5; al final de la 6 y ln 7, con dudas: *de ver*/ (vacat) *tice sanat* [.....]

Nº 34

[ - - ]SVDORE NIV[E]IS MONTIVM [ - - ] / [ - - ]AVIMVS +VL+[-3?-]++++ [.] VN  
[ - - ] / [-2?-] + SVDO[.] -----

*... con el agua de la nieve de los montes hemos sanado(?) ...*

Propone Cugusi para la ln 2 *avimus cult[u...]*

La nº 40, ilegible, conserva letras sueltas con las que se restauran algunas palabras, como *nivales, fontem y fuisse sub antro*, en perfecta sintonía con el contexto.

18. Stylow & Mayer i Olivé, 1987, pp. 223-225.

Nº 35, parece un texto métrico, pero no se conservan más que el inicio de cada línea, lo que hace ininteligible el contenido, aunque parece coherente con las descripciones bucólicas.

Nº 37

Las primeras líneas no se han podido recomponer. En la ln. 7 parece leerse --- [D]OMVS AC DEA ---; en la ln. 8 --- FLVIT AMNE ---; en la ln. 9 --- GVTTAE DE VERTICE---; en la 10 --- FLVVIT VNDA SVB ANTRO NIVALI /. A partir de la ln. 12 se hace más inteligible: ++++EPIVS TITVLVM SERPENTI PETIT+++[-] / [.]+[.]JAR++CVI SIGNVS ERAT EX ILICE DICTVS[-] / [-6?-]QVISQVE VENIS ANTRVM COGNOSCES [.]E[-3?-]AT+M / PIERIDES NIVEAS IVNGES CVM BACCHO+[-4?-]++[-] / LAETVS ERIS VERSVSQVE LEGES CVM LIBES +[.]+ES

... (*Ascl*)epio pide una señal a la serpiente ... a quien la señal le era comunicada desde la encina. Quienquiera que vengas a la cueva conocerás ... a las niveas Piérides, te unirás con Baco ... estarás contento y leerás versos mientras bebes ...

Este texto sería del siglo II o del III, mientras que los anteriores serían mayoritariamente del II.

El desvelamiento y análisis de los textos ha conducido a una serie de conclusiones que parecen seguras. Hay textos métricos adaptados directamente de la *Eneida* o inspirados en otras obras virgilianas cuya notoria claridad literaria pone de manifiesto el nivel culto de sus autores<sup>19</sup>. La reiteración temática y sus variantes, con descripción de escenarios tópicos, permite afirmar que esos textos han generado en los autores un recuerdo que se aviene a la realidad física de la Cueva Negra, pero no necesariamente corresponde a la descripción fidedigna del abrigo y su entorno.

En este sentido, me atrevería a decir que la cueva se había convertido en una excusa para que los autores de los *tituli* encontraran allí una dimensión física y real de los textos leídos en sus poetas preferidos. Se trataría, por consiguiente, de un entorno en el que se materializa la fantasía literaria. Las descripciones poéticas se han convertido en una realidad física gracias a la conexión que un individuo, o un grupo de individuos, hizo en un momento dado y fue secundado por la *communitas* que frecuentaba aquel espacio.

Los textos conservados no describen ritos específicos vinculados a un culto concreto, asunto al que se presta atención más adelante, pero podemos avanzar

19. Mayer i Olivé, 1992, pp. 347-354, analiza con lucidez un problema elemental, como es el de la intencionalidad de los textos. Cf. Mayer i Olivé, 2022, p. 63.

que, probablemente antes de geolocalizar la ficción literaria, ese lugar tendría ya una dimensión sacra. Podemos, en consecuencia, suponer que en un escenario real al que se ha atribuido una dimensión sacra por sus aguas benefactoras un individuo introduce una innovación consistente en escribir en la superficie de la cueva unos textos que identifican ese espacio con otros espacios imaginados a través de sus lecturas. Esa agencia personal transforma el accidente geográfico en un espacio literario cargado de vibraciones y resonancias.

La transferencia de la experiencia personal del *self-world* a un espacio socialmente compartido mediante la escritura del texto inicial, convierte el escenario en un “oasis de resonancia” en el que las vibraciones son percibidas por las personas que tuvieran acceso a la lectura de ese texto inicial. Ese grupo social, extraído de su cotidianidad y situado en el espacio transicional de la cueva, en un ambiente liminal, sería una *communitas* en el sentido turneriano.<sup>20</sup>

En este sentido, me parece de enorme interés la propuesta de Marc Mayer i Olivé cuando destaca la relevancia del texto 30, con la mención de las ninfas y los *sodales Heliconi*.<sup>21</sup> Pudiera ser que ese fuera el primer texto que reinterpreta culturalmente el espacio de la Cueva Negra. Los *sodales* podrían haber sido quienes inauguraran el hábito de escribir en la cueva al proporcionar un texto poético o himno que inspira el resto de las actuaciones. El texto 31, está íntimamente conectado con el anterior, de modo que el inicio de la práctica respondería a una acción estructurada y organizada en torno a las ninfas, Mater Magna y el resto del contexto sobrenatural presente en la cueva. En ese contexto planea una fuerza erótica, perceptible en la mención de la Pafia (Afrodita) y el Helicón, como escenario de resonancias amoratorias. Las aguas tendrían propiedades sanadoras también en ese ámbito. La propuesta es muy atractiva y coincide con la posibilidad de que a partir de esos textos se vaya alterando el significado y función iniciales y se vaya banalizando la intervención de los autores que participan dejando sus textos más o menos inspirados.

Vibración y recepción se aprecian en el aparente diálogo que se establece entre unos autores y otros, no solo a través de su copia (p.ej. n° 10, inculto que se deja arrastrar por la pronunciación de *ignes*,<sup>22</sup> copia a nn° 13; 12 y 17), adaptación (p.ej. 33, 38 y 41) o referencia (n° 24 parece ironizar o ensalzar la sabiduría contenida en los textos), sino también en la aparente apostilla de algún caso (n° 11 parece responder a 10), el intercalado de textos, como intención de interacción (p. ej. nn° 30 y 31: en el primero

---

20. Turner, 1968.

21. Mayer i Olivé, 2022, p. 62.

22. Cugusi, 2002, p. 72.

se dice que allí acuden los sanos; en el segundo, Quintinus parece corroborar lo que ha leído insertando su propio texto en el anterior).

Esto no debe conducir a la falsa conclusión de que cuanto se escribe en la cueva pertenece al ámbito estricto de la creación literaria, como si la cueva fuera exclusivamente escenario y repositorio de juegos florales.

Hay textos que indican claramente que se depositaban exvotos, como los *xoana* de Speculator (nº 1); más dudoso es que los textos con referencia a dioses o templos (p. ej. nº 14) sean descriptivos de la realidad contingente en la cueva. Si se tomaran en sentido literal, a cualquiera que veía el paisaje real le parecería una hipérbole grotesca decir que se han erigido templos en aquellos excelsos montes (nº 14) y más aún que las aguas de la cueva son de origen nival (nnº 33, 34, 37).<sup>23</sup> Parecen más bien referencias poéticas, pues no se han hallado estructuras de edificación asociadas a la cueva.

Una interpretación similar, de carácter alegórico, se podría defender en relación con el consumo de vino (nnº 4 y seguramente 34) que podría llevarse a cabo en la cueva o sus inmediaciones en ocasión de romerías o procesiones. En favor de la existencia de tales romerías podría aducirse la reiteración de la fecha del 27 de marzo (nnº 1 y 31), vinculada a la *lavatio* de Mater Magna y el inicio de las fiestas megalesias en Roma, como se ha postulado por los editores. Sin embargo, la ausencia de celebraciones de la *lavatio* fuera de Roma, hace quizá más probable que la fecha se refiera a una fiesta más genérica vinculada al comienzo de la primavera.

En cualquier caso, de los textos se desprende que la Cueva Negra era un lugar de culto, en el que se reiteraban visitas en fechas señaladas y se ofrecían exvotos. La mención a las ninfas en cuatro de los textos (nnº 10, 11, 13, 31) podría hacerlas candidatas al culto en la cueva; sin embargo, no hay que olvidar que su mención no aparece en un contexto cultural, sino de creación literaria.<sup>24</sup> No sabemos tampoco, si las ninfas evocadas, a las que se atribuyen poderes curativos, no son las del balneario, lo que las

---

23. Como se ha indicado con anterioridad, la Cueva Negra se encuentra a 400 m de altitud, en una sierra cuyo pico más alto está a 587 m. y que corresponde a las estribaciones de la sierra de la Pila (1264). No conocemos el paleoclima de la zona en época romana. Por lo que sabemos en la actualidad, los datos de la estación meteorológica de Jumilla, situada a 795 m y a seis km de distancia de La Pila, indica que la precipitación media anual es de 313 mm. Se estima para La Pila una temperatura media de las mínimas en el mes más frío, que es enero, de 2,9º, según se indica en la p. 3 del documento: [https://murcianatural.carm.es/c/document\\_library/get\\_file?uuid=a31c55dc-64b4-496f-9af7-59eda47b677b&groupId=14](https://murcianatural.carm.es/c/document_library/get_file?uuid=a31c55dc-64b4-496f-9af7-59eda47b677b&groupId=14)

Por su parte, los días de nieve son 0, como indica la raya negra en la parte baja del gráfico: [https://www.meteoblue.com/es/tiempo/historyclimate/climatemodelled/sierra-de-la-pila\\_espa%C3%B1a\\_2512586](https://www.meteoblue.com/es/tiempo/historyclimate/climatemodelled/sierra-de-la-pila_espa%C3%B1a_2512586).

24. Stylow & Mayer i Olivé, 1987, pp. 227-228. González Blanco, 1987b, pp. 271-317, no duda en calificar la cueva de templo. Cf. González Blanco, 2003, pp. 17-43.

desvincularía del culto que se practicara en la cueva. El elenco de divinidades mencionadas puede hacer pensar que la cueva albergaba otros entes divinos en cohabitación.

La presencia, atestiguada en el nº 14, de un sacerdote ebusitano de Asclepio (o de un sacerdote del Asclepio ebusitano) no implica, como se ha sugerido, ni que Asclepio residiera en el antro, ni que se le profesara culto en él. Ahora bien, dadas las evocaciones salutíferas en la cueva (nº 11, 31, 34), como la mención de Asclepio, permiten suponer que se suscitaban, en paralelo a la supuesta advocación central del lugar, adicionales devociones personales, como pudiera derivarse del texto nº 37, si no es estrictamente literario. En este caso, la presencia de Asclepio, incluso admitiendo que ebusitano fuera un atributo toponímico del dios, no conlleva necesariamente una adaptación del hipotético culto original de la cueva a las formas culturales púnicas a través del culto a Eshmún.<sup>25</sup> Los argumentos para defender que el Asclepio de *Crescens* es una divinidad púnica transferida por su sacerdote a la Cueva Negra son completamente gratuitos, ya que requieren la pervivencia inmutada de la deidad en la isla de Ibiza, donde se documenta el culto a Eshmún, y el traslado de la divinidad con motivo del viaje de Crescente, quien lo único que dice es que es sacerdote de Asclepio y que ha depositado a los dioses (de Frigia o de Febo) en la cueva, quizá imágenes. No parece, pues, en ese contexto que la función del sacerdote haya sido la instalación de su dios para que reciba culto en la cueva.

Cuestión distinta es que la mención realizada por Annius *Crescens* guardara relación con otras posibles devociones al dios, teniendo en cuenta el contexto medicinal del balneario de Fortuna y, por extensión, de la cueva.

En otro orden de cosas, la identificación de los *numina* depositados como Cibeles y Atis no parece ajustada a lo que sabemos sobre el culto metróaco, tanto en Hispania como en la parte occidental del Imperio, pues ni las cuevas, ni los contextos medicinales les son especialmente propicios;<sup>26</sup> es decir, me inclinaría más bien a asumir la lectura alternativa PHEBEIA, de modo que los *numina* de Febo serían una referencia adicional a las ninfas. Y ello, a pesar de la mención del 27 de marzo, fiesta señalada en el calendario metróaco, pero no implica necesariamente que esa fecha esté festejando exactamente el inicio de las fiestas megalias, ya que no hay testimonio de la *lavatio* de la estatua fuera de Roma. Como el propio Stylow indica: “Puede parecer que esta reconstrucción del fondo púnico del santuario de la Cueva Negra es

---

25. Stylow & Mayer i Olivé, 1987, p. 201; Stylow, 1992, pp. 449-460; no parece justificado suponer que el compañero de *Crescens* sea a su vez sacerdote de Venus/Tanit y, a partir de esa suposición, andamiar una conexión no legitimada por los textos de la cueva, en los que aparece Venus (nº 11), pero en un contexto que no guarda en absoluto relación con el nº 14 que aquí estamos comentando.

26. Sobre el culto de Mater Magna y Atis en Hispania, cf. Alvar Ezquerro, 2022.

desmedida, ya que buena parte de ella es hipotética, un castillo de naipes<sup>27</sup>. Por otra parte, la mención en plural de los *Phrygia numina*? se referiría a Cibeles y Atis, lo cual es sorprendente, porque no es una denominación atestiguada epigráficamente y porque ambas divinidades aparecen generalmente dissociadas en su culto en Hispania, a excepción de un interesante epigrafe de Mahón sobre una placa, hoy desaparecida, en la que se leería: *M(arcus) Badius Honor[atus] / et [---] Cornelius Silv[anus] / templum Matri Ma[gnae et] / Atthin(i) de s(ua) p(ecunia) [f(ecerunt)]*.<sup>28</sup>

Recientemente Mayer i Olivé<sup>29</sup> ha insistido en la coherencia de la lectura *Phrygia numina* para el texto nº 14 y supone que el paisaje de la Cueva Negra se ha transformado en un nuevo Monte Ida. De ser correcta la lectura, la ausencia de celebraciones de la *lavatio* fuera de Roma hace difícil concebir la existencia de esa práctica en la Cueva Negra. En consecuencia, si la lectura *Phrygia numina* fuera correcta, vendría a corroborar la hipótesis de que no se trata de una mención a las prácticas religiosas locales, sino que son productos literarios.

En cualquier caso, lo que propuso Stylow era la identificación de dos entramados religiosos, como mínimo, pues aún cabría hipotetizar sobre un tercero, el original de raíz autóctona, representados por la trama púnica y la metróaca, que se funden con un culto a las aguas propio del lugar.

La misma reluctancia para aceptar el carácter metróaco del devocionario de la cueva manifestó hace años José Luis Ramírez Sádaba<sup>30</sup> a propósito del carácter báquico del lugar. En efecto, la epigrafía cultural en Hispania es constante al denominar Liber a Baco, que no aparece ni una sola mencionado con ese teónimo que, en cambio, sí aparece en los textos de la cueva, abundando en su carácter sustancialmente literario. Por tanto, la asignación de santuario cibélico o báquico no resulta consistente por cuanto sabemos de los contextos de ambos cultos en las provincias hispanas.

Teniendo en cuenta la dificultad de lectura de muchos textos y la enorme cantidad que ha quedado sin descifrar, resulta aventurado proponer hipótesis interpretativas medianamente sólidas. Ya he indicado que no se puede dudar de que la cueva fue un espacio de carácter devocional, pues allí se depositaron ofrendas y se invocó a las divinidades. También he indicado la dificultad de considerar ese espacio como un lugar destinado a un culto específico. En tal sentido, no me parece que se pueda asumir que sea un santuario púnico; tampoco un lugar de culto metróaco. Solo el con-

---

27. Stylow, 1992, p. 459.

28. *HEpOL* 9764; EDCS-05503084.

29. Mayer i Olivé, 2022, p. 62.

30. Ramírez Sádaba, 2002, pp. 317-323.



texto y su mención explícita podrían inducirnos a pensar en un culto a las ninfas y a las aguas. El resto de las menciones, incluidos Asclepio, la serpiente, Baco, la musa o Venus (invocada como “la Pafia”, de modo que incrementa la alusión metafórica, más que devocional), no implican necesariamente un culto profesado a través de rituales concretos en la cueva. Es más, todos los autores reconocen la estrecha conexión entre el balneario de Fortuna y la cueva en la que están los *tituli picti*. No creo que los paseos a la cueva estén disociados de las actividades practicadas en el balneario y por ello me parece difícil no asumir que los acontecimientos sanatorios pueden referirse indistintamente a episodios ocurridos en el balneario o en la cueva. Lo que con seguridad indican los textos es que a la cueva acuden con frecuencia los que están sanos (nº 30), que en ocasiones se depositan exvotos (nnº 1 y 14), que el lugar es apacible y se busca el beneficio de las ninfas sanadoras (nnº 5, 10, 11, 13, 30, 31), mientras se bebe el vino de Baco y se leen versos (nnº 4 y 37).

A pesar de que esto es lo que se lee en los textos, ha habido una propuesta aún más intrépida sobre la función de la cueva, en la que todas las piezas se han amoldado a una interpretación tan erudita e ingeniosa, como forzada.

Francisco Javier Fernández Nieto<sup>31</sup> sostiene sin titubeos que la Cueva Negra es un antro “báquico-sabazio”, que previamente había sido lugar de culto fenicio-púnico y previamente habría servido para cultos locales ancestrales basados en una pareja divina, vinculada a la serpiente, el agua y los árboles. La argumentación se basa en inquietantes conexiones que recorren el Mediterráneo con desparpajo, para asumir que un culto original prerromano vinculado a una divinidad curótrofa, fue sometido a sincretismo por los fenicios, finalmente romanizado bajo la forma de Baco imbuido por una corriente vinculada al dios Sabazio. Su recorrido parte de los textos de la Cueva y remonta en el tiempo para ir explicando lo que no le cabe duda de que ocurrió. Según el autor, los textos expresan con claridad que el culto del estrato más reciente corresponde a una *interpretatio* romana de un culto anterior, el de la fase “colonial”, que a su vez es una adaptación del estrato más antiguo. La presencia del agua y la vegetación convierten a la cueva en un antro báquico arquetípico. Sería un lugar de tránsito, un pasadizo ctónico, en el que es muy relevante la presencia de una compañera femenina, Afrodita. Baco y Afrodita se asocian en la teología de las cavernas como símbolo de la fertilidad y del triunfo sobre la muerte. Como ambas divinidades aparecen alegóricamente documentadas en los textos, considera Fernández Nieto que es la prueba inequívoca de que

---

31. Fernández Nieto, 2003, pp. 437-462.

la cueva es un antro místico.<sup>32</sup> Por otra parte, los textos mencionan a las ninfas, encargadas, en el mito, de la custodia de Dióniso niño en las grutas de Nisa. Incluso la mención de los *sodales Heliconi*<sup>33</sup> le resulta la prueba de la existencia de asociaciones báquicas y, en consecuencia, la posibilidad de transferir a la Cueva Negra los rituales conocidos en Oriente. Las antesterias le iluminan para comprender que la presencia de agua en la cueva se aviene a la resurrección de Dióniso en conexión con las ninfas de las fuentes. Y como eso ocurre en Grecia, lo propio habría ocurrido con el culto originario en la Cueva Negra. La locución *locamus xoana*<sup>34</sup> también encaja en su puzle, pues de entre todos los posibles son los de Afrodita y Dióniso a los que se refiere el texto. Así pues, los visitantes de la cueva realizarían procesiones periódicas para depositar los *xoana* de Baco y Venus con el objetivo de potenciar de ese modo la teofanía divina. Omito las analogías adicionales que solo distraerían nuestra atención actual. Las menciones a árboles<sup>35</sup> también son aprovechadas para identificar la cueva como antro báquico. Pero el Baco aquí venerado se asocia a Sabazio, puesto que en algunas manos sabácicas aparece la representación de una cueva en la que una mujer da a luz o amamanta, sea a Dióniso, sea a Sabazio. La relación de todo esto con la Cueva Negra se establece mediante un testimonio etnográfico, según el cual, las mujeres iban a dar a luz a la cueva y se alumbraban con hogueras que causaban el ennegrecimiento del techo, de donde procedería el nombre de la cueva. Dar credibilidad a este relato constituye un acto de buena voluntad, pues podría tratarse no de un legado verosímil, sino de una invención en torno al nombre de la cueva. Para Fernández Nieto los *Phrygia numina*<sup>36</sup> podrían no ser Cibeles y Atis, sino Sabazio y el propio Dióniso.<sup>37</sup> La serpiente mencionada también en los textos<sup>38</sup> es el símbolo de Sabazio-Dióniso. Para rizar el rizo, a continuación se rechaza la causa etnográfica de la negritud de la cueva para aventurar que el topónimo procedería de un supuesto epíteto Niger de Dióniso/Sabazio y Nigra de Afrodita para referirse al antro del Baco Nocturno y la cueva sería el antro de los “partos negros” en relación con el epíteto *Melainis* de Afrodita.<sup>39</sup> No me voy a detener en el resto del análisis. Supone Fernández Nieto que la fase romana de la

---

32. Fernández Nieto, 2003, p. 440.

33. Mayer i Olivé, 1987, pp. 10-11, n° 30.

34. Mayer i Olivé, 1987, n° 1, línea 4.

35. Mayer i Olivé, 1987, pp. 33, 38 y 41.

36. Mayer i Olivé 1987, p. 14, n° 2.

37. Fernández Nieto, 2003, p. 451.

38. Mayer i Olivé 1987, p. 37, n° 12; p. 38, n° 6.

39. Paus., VIII, 6, 5.

cueva es un sincretismo con formas culturales coloniales, vinculadas a los Cabiros y los misterios de Samotracia, cuyas cualidades sanadoras son compartidas por Asclepio Ebusitano mencionado en el texto y que también tiene como emblema la serpiente. Esa serpiente estaría desde los inicios precoloniales del culto, vinculada a la deidad femenina que procura la fecundidad y ayuda en el parto, y para sustentar su hipótesis trae a colación la Juno Sópita de Lanuvio. En definitiva, sostiene que la evolución habría sido la siguiente: una primera fase con culto a un dios niño acompañado por una diosa; una segunda fase, un dios niño importado por los fenicios quizá acompañado por una diosa; en la tercera, un dios niño (Dióniso/Baco) acompañado por una diosa (Afrodita/Venus).

La tenacidad de la argumentación es portentosa, pero desde el punto de vista metodológico, el rancio comparativismo da prueba de erudición, pero no explica nada, por sus continuos saltos en el vacío. No se atiende a las geografías y cronologías, como si todo se dispusiera en un tiempo y en un espacio común, la llamada *koine* mediterránea, que permite sacar y meter en el argumentario los elementos del rompecabezas, como si fuera un truco de magia. Suponen las hipótesis de este autor que los textos son coherentes y homogéneos, que se refieren a la realidad inmediata y contingente de la cueva, no que son creaciones literarias de carácter simbólico. Se supone una intensidad de frecuentación que la arqueología no corrobora. No solo por la ausencia de materiales en la cueva, sino por el despoblamiento de la zona, según se ha indicado más arriba. Además, esa construcción tan acabada ignora las peculiaridades del culto metróaco en Hispania, la ausencia de Sabazio entre las divinidades bien atestiguadas entre las poblaciones de la zona o que la serpiente de la gruta de Lanuvio no tiene por qué guardar relación con la Cueva Negra.

En contrapartida, es importante tener presente muchos de los aspectos brillantemente establecidos por los editores de los textos. En primer lugar, que no todos los textos son contemporáneos, parece que hay superposiciones e incluso que en determinadas circunstancias las superficies eran pintadas para permitir la escritura de nuevos *tituli*.<sup>40</sup> Al parecer, los textos dan comienzo a finales del siglo I d.C. y se prolongan hasta finales del II o comienzos del III. En segundo lugar, que los textos están escritos en lugares accesibles únicamente con escaleras o andamios, de manera que no son tan espontáneos como pudiera parecer en una mirada superficial. En tercer lugar, que hay textos métricos, prosa no versificada y textos de escasa o nula elaboración literaria; es decir, que la intencionalidad de sus responsables no es unitaria.

---

40. Gasca, Solís & Viana, 2003, pp. 387-402.

Estos datos han hecho pensar que la ejecución de los *tituli* requería una organización administrativa, coherente con el planteamiento de que en la cueva había un santuario debidamente estructurado. Quienes desearan escribir tendrían que recabar el permiso correspondiente de las autoridades religiosas que custodiaran el lugar sagrado. Estaríamos plenamente de acuerdo con esa argumentación si no fuera porque hay letreros menos espectaculares que aquellos de los que se extrae la información más rica. Ya me he referido a algún texto irónico (nº 11), como respuesta a otro (nnº 10 y 13) que lamenta un mal de amor.<sup>41</sup> Otros aparentan preocupaciones aún más mundanas, pues parecen ser el testimonio de la presencia de algún visitante sin clara vinculación religiosa (p.ej. nº 2). A ello hay que añadir el volumen de letras y sintagmas incompletos que podrían sugerir una complejidad grande en la escritura de la cueva, no reducida a textos de carácter mítico-religioso. Y por si eso no bastara, la hipótesis de una autoridad encargada de la custodia se basa únicamente en que de pie no se alcanza el techo de los *tituli*, pero no se toma en consideración la posibilidad de alteración del suelo desde que fueron pintados. Los paralelos de autoridades encargadas de cuevas sagradas impide rechazar su existencia en nuestro caso, pero no parece que a lo largo del siglo y medio en el que se confirma el hábito de escribir en la cueva, hubiera un santuario gobernado por una autoridad religiosa encargada de su custodia y mantenimiento. La espontaneidad de algunos textos parece desmentir esa hipótesis; en consecuencia, pudo haber situaciones diferentes, con mayor o menor articulación religiosa a lo largo del tiempo, pero no, en mi opinión, un santuario a la manera de un templo urbano.

Por lo demás, el recurso a la información etnográfica resulta preocupante, pues a falta de información precisa en el estadio de partida, es decir, la época romana, retrotraer prácticas transmitidas oralmente sobre usos de generaciones previas, parece un ejercicio escasamente valioso desde el punto de vista científico.<sup>42</sup> En efecto, el registro etnográfico se construye con informaciones que no supera los límites del siglo XIX, sin posibilidad de contrastar su verosimilitud y sin conexión fehaciente con lo que pudieron haber sido los hábitos locales en época romana.

Los textos de la Cueva Negra son un vehículo de comunicación con intencionalidades dispares. Consecuencia de ello, no se puede dar una explicación unitaria. Hay estímulos distintos en la acción de cada uno de los autores que participaron en los *tituli*

---

41. En su deseo por otorgarle una dimensión grandiosa al conjunto, los excesos del Dr. Antonino González son notorios. Entre ellos, puedo aducir las páginas en las que intenta dirimir si las referencias amorosas han de ser entendidas en conexión con el Amor, con mayúscula, o si se trata de “esa afección desesperante y grata” que es el amor mundano: González Blanco, 1987b, pp. 275-278.

42. Jordán Montés & Molina Gómez, 2003, pp. 183-195.

*picti* y, por lo que se atisba de los textos, no parece que haya una autoridad permanente que controle y apruebe cada una de esas acciones. Como se ha indicado, hay textos que albergan un deseo de comunicación con lo sobrenatural, comunicación vertical, aunque al mismo tiempo pretenden una comunicación horizontal, con otros visitantes de la cueva. Hay textos que solo tienen como objetivo la comunicación horizontal, por lo que no se les puede atribuir una intencionalidad religiosa. Sin embargo, unos textos y otros están interrelacionados, aunque el vínculo que los une no es ni ritual, ni cultural, ni necesariamente devocional; por tanto, no es de carácter religioso.

El mecanismo que permite una interpretación alternativa y enriquecedora es la “resonancia”, una forma específica de relación que hace hincapié en la reciprocidad del hecho comunicativo y la respuesta generada, que provoca una transformación mutua.<sup>43</sup> En nuestro caso, el agente, o el colectivo, que inicia el hábito de la escritura en la cueva presumiblemente lo hace con la intención, como señalé al inicio, de transferir su inquietud personal, desde su *self-world*, por incorporar el paisaje percibido en las estructuras de conocimiento de las que dispone. De esta manera, adopta una posición ante el mundo que modifica el microespacio y convierte en pura cultura su rusticidad. Y lo hace mediante un mensaje de comunicación con su mundo espiritual ahormado a las circunstancias locales y con el proyecto de generar una reacción vibrante en sus lectores. Así se intercomunican un escenario rural integrado en un espacio conceptual urbano, un “oasis de resonancia” que inmediatamente se reinterpreta por los visitantes, generando una nueva relación con el mundo, integradora en la doble dialéctica rural-urbano y cultural-rústico.<sup>44</sup>

Me parece difícil aceptar que esta acción innovadora, la *individual agency*, hubiera pretendido establecer una ritualidad específica, esa que buscan los estudiosos a través de los retazos informativos proporcionados por estos textos fragmentarios. La transferencia a la *communitas* se percibe en la reiteración de textos métricos similares: una elite intelectual que acepta el reto inicial y se lo apropia para crearse un mundo autorreferencial en la intersección del escenario físico y el literario. No se ancla ahí la creatividad, más allá del operativo culto, otras gentes capaces de escribir proyectan su propio sentir ante lo que se encuentran y su respuesta a tales vibraciones abandona el registro culto -adecuado para generar la imagen de unicidad buscada por los estudiosos al explicar lo que ocurría en la cueva- para emitir mensajes de otra naturaleza, como el mal de amor, las réplicas irónicas o el mero testimonio de su presencia. ¿Significa eso que se había desacralizado la cueva? En absoluto. Cada cual

---

43. Rosa, 2019, p. 227.

44. Menos drástica de lo que aparenta en general: Gasparini & Alvar, 2021, pp. 13-18.

proyectaba en ese microcosmos fascinante aquello que le suscitaba en esa transferencia del automundo a la *communitas*, donde está presente la experiencia balnearia, el paseo hasta la cueva, la visión de exvotos, la lectura de los textos, el trago de vino, el placer de estar en un lugar privilegiado rodeado de ninfas y de dioses por otros invocados, a los que incluso, se podían dedicar ofrendas, con la esperanza de que aquel insólito lugar les procurara una experiencia tan satisfactoria como la de los demás, cada una en su propia dimensión. En definitiva, un momento mágico generado por la resonancia, es decir, “cuando la vibración de un cuerpo estimula la vibración del otro en su propia frecuencia”,<sup>45</sup> para lo que se requiere un “espacio amable de resonancia”,<sup>46</sup> que en nuestro caso es la cueva, generando una convergencia que supera la mera emoción, porque es relacional.

En sus estudios los expertos han pretendido restaurar una ortopraxis a la que pudieran vincularse esos textos, en lo que Rosa, si se me permite la adaptación, denomina como “actitud reificadora dominante”.<sup>47</sup>

Alertado por esta perspectiva, me parecía ineludible el replanteamiento de la Cueva Negra de Fortuna y este foro el lugar más apropiado para presentar el resultado.

---

45. Rosa, 2019, p. 215.

46. Rosa, 2019, p. 216.

47. Rosa, 2019, p. 575.

## BIBLIOGRAFÍA

- Alvar Ezquerro, Jaime (2022). *El culto de Mater Magna y Atis en Hispania*. Madrid y Besançon: Dykinson y Presses universitaires de Franche-Comté.
- Álvarez, José María, Nogales, Trinidad & Rodà, Isabel (eds.) (2014). *XVIII Congreso Internacional de Arqueología Clásica (Mérida, 2014)*. Mérida: Museo Nacional de Arte Romano.
- Amante Sánchez, Manuel (1987). La Cueva Negra. Excavación de tanteo, diciembre de 1985. En González Blanco, Mayer i Olivé & Stylow, 1987, pp. 133-168.
- Barnes, Barry (2000). *Understanding Agency. Social Theory and Responsible Action*. London: SAGE Publications Ltd.
- Bonsall, Clive & Tolan-Smith, Christopher (eds.) (1997). *The Human Use of Caves*, BAR Int. Series, 667. Oxford: Archaeopress.
- Casati, Roberto & Varzi, Achille C. (1994). *Holes and Other Superficialities*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Cugusi, Paolo (2002). Culto e letteratura nei testi della Cueva Negra de Fortuna (Murcia). *Invigilata Lucernis*, 24, pp. 61-81.
- Diez de Velasco, Francisco (1998). *Termalismo y religión. La sacralización del agua termal en la Península Ibérica y el norte de África en el mundo antiguo*. Monografías Ilu, 1. Madrid: Servicio de Publicaciones de la Universidad Complutense.
- Fábregas, Javier & Senent, Melchor (1987). Marco geológico e hidrogeológico de la Cueva Negra. En González Blanco, Mayer i Olivé & Stylow, 1987, pp. 47-55.
- Fernández Nieto, Francisco J. (2003). La función de la Cueva de Fortuna: el antro báquico-sabazio y sus antecedentes. *Antigüedad y Cristianismo*, 20, pp. 437-462.
- Gasca, Judit, Solís, Ángela & Viana, Silvia (2003). Preinforme del estado de conservación de las inscripciones de la Cueva Negra. *Antigüedad y Cristianismo*, 20, pp. 387-402.
- Gasparini, Valentino & Alvar Ezquerro, Jaime (2021). Introduction. Ancient Religion in Rural Settlements, *ARYS*, 19, pp. 13-18.
- González Blanco, Antonino (1987a). Las inscripciones de la Cueva Negra. Del descubrimiento a su lectura y estudio. En González Blanco, Mayer i Olivé & Stylow, 1987, pp. 15-24.
- González Blanco, Antonino (1987b). Las inscripciones de Fortuna en la Historia de la Religión Romana. Perspectivas histórico-religiosas. En González Blanco, Mayer i Olivé & Stylow, 1987, pp. 271-317.
- González Blanco, Antonino (2003). La Cueva Negra, “lugar sagrado”. En torno al concepto de “lugar sagrado” y a su papel en la religión clásica y en la conciencia europea. Consideraciones actuales. *Antigüedad y Cristianismo*, 20, pp. 17-43.
- González Blanco, Antonino, Mayer i Olivé, Marc & Stylow, Armin U. (eds.) (1987). *La Cueva Negra de Fortuna (Murcia) y sus tituli picti. Un santuario de época romana. Antigüedad y Cristianismo*, 4. Murcia: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia.
- González Blanco, Antonino, Mayer i Olivé, Marc, Stylow, Armin U. & González Fernández, Rafael (eds.) (1996). *El balneario romano y la Cueva Negra de Fortuna (Murcia)*. Anti-



- güedad y Cristianismo*, 13. Murcia: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia.
- Jordán Montés, Juan Francisco & Molina Gómez, José Antonio (2003). Partos milagrosos en la Cueva Negra de Fortuna. La nostalgia de un recuerdo histórico. Análisis etnográfico y mitológico. *Antigüedad y Cristianismo*, 20, pp. 183-195.
- Letzner, Wolfram (1992). *Römische Brunnen und Nymphaea in der westlichen Reichshälfte*. Carybdis 2. Münster: Lit.
- López Bermúdez, Francisco (1987). Geomorfología de la Cueva Negra de Fortuna: génesis y evolución. En González Blanco, Mayer i Olivé & Stylow, 1987, pp. 37-45.
- Matilla Seiquer, Gonzalo (2017). El balneario romano de Fortuna. Visión de conjunto tras la última campaña de excavaciones. En *Termalismo antiguo en Hispania*. Anejos AEspA, 78. Madrid: CSIC, pp. 131-170.
- Matilla Seiquer, Gonzalo (2019). Balneario romano. Fortuna. En Noguera Celdrán, 2019, pp. 108-111.
- Matilla Seiquer, Gonzalo & Egea, Alejandro (2014). El balneario suburbano romano de Fortuna: impacto, tipificación y problemas. En Álvarez, Nogales y Rodà, 2014, pp. 883-886.
- Matilla Seiquer, Gonzalo & Pelegrín, Isabel (1987). Contexto arqueológico de la Cueva Negra de Fortuna. En González Blanco, Mayer i Olivé & Stylow, 1987, pp. 109-132.
- Mayer i Olivé, Marc (1992). ¿Rito o literatura en la Cueva Negra. En Mayer i Olivé & Gómez Pallarés, 1992, pp. 347-354.
- Mayer i Olivé, Marc (1996). La Cueva Negra de Fortuna (Murcia). TITVLI PICTI. En González Blanco, Mayer i Olivé, Stylow & González Fernández, pp. 407-422.
- Mayer i Olivé, Marc (2022). Rock Sanctuaries and Roman Epigraphy. En Sinner & Revilla Calvo, 2022, pp. 53-64.
- Mayer i Olivé, Marc & Gómez Pallarés, Juan (eds.) (1992). Religio deorum. *Actas del Coloquio Internacional de Epigrafía, Culto y Sociedad en Occidente*. Sabadell: AUSA.
- Moyes, Holley (ed.) (2012). *Sacred Darkness. A Global Perspective on the Ritual Use of the Caves*. Colorado: Colorado University Press.
- Noguera Celdrán, José Miguel (ed.) (2019). *Villae. Vida y producción rural en el sureste de Hispania*. Murcia: Región de Murcia.
- Ramírez Sádaba, José Luis (2003). El culto a Baco en la religión romana y los textos de Fortuna. *Antigüedad y Cristianismo*, 20, pp. 317-323.
- Rosa, Harmut (2019, 1ª ed. Alemana 2016). *Resonancia. Una sociología de la relación con el mundo*. Buenos Aires: Katz.
- Sinner, Alejandro G. & Revilla Calvo, Víctor (eds.) (2022). *Religious Dynamics in a Micro-continent. Cult Places, Identities and Cultural Change in Hispania*. Turnhout: Brepols.
- Skeates, Robin (2012). Constructed Caves. Transformations of the Underworld in Prehistoric Southeast Italy. En Moyes, 2012, pp. 27-44.
- Straus, Lawrence G. (1997). Convenient Cavities. Some Human Uses of Caves and Rockshelters. En Bonsall & Tolan-Smith, 1997, pp. 1-8.



- Stylow, Armin U. (1992). La Cueva Negra de Fortuna (Murcia). ¿Un santuario púnico? En Mayer i Olivé & Gómez Pallarés, 1992, pp. 449-460.
- Stylow, Armin U. & Mayer i Olivé, Marc (1987). Los *tituli* de la Cueva Negra. Lectura y comentarios literario y paleográfico. En González Blanco, Mayer i Olivé & Stylow, 1987, pp. 191-235.
- Stylow, Armin U. & Mayer i Olivé, Marc (1996). Los *tituli* de la Cueva Negra. Lectura y comentarios literario y paleográfico. *Antigüedad y Cristianismo*, 13, 367-406.
- Stylow, Armin U. & Mayer i Olivé, Marc (2003). Los 'Tituli' de la Cueva Negra. Lectura y comentarios literario y paleográfico. *Antigüedad y Cristianismo*, 20, pp. 225-264.
- Velázquez, Isabel & Espigares, Antonio (1996). Traducción al castellano de los textos de la Cueva Negra. En González Blanco *et al.*, 1996, pp. 453-475.