

LOS ESCIPIONES VISITAN A AFRODITA: LOS SANTUARIOS HISPANOS DE LA DIOSA EN EL CONTEXTO DE LA SEGUNDA GUERRA PÚNICA¹

Jorge GARCÍA CARDIEL
Universidad Complutense de Madrid – Grupo Occidens, España
jgarciacardiel@ucm.es

Eduardo SÁNCHEZ MORENO
Universidad Autónoma de Madrid – Grupo Occidens, España
eduardo.sanchez@uam.es

Pese a lo fragmentario y sesgado de las crónicas de las que disponemos para reconstruir los avatares de la Guerra de Aníbal en lo que se refiere al frente hispano, llama la atención que, al menos en dos ocasiones, los Escipiones, a la sazón generales con *imperium* a cargo de dicho frente, se aposentaron en otros tantos santuarios consagrados a Venus-Afrodita, empleándolos como escenarios propicios para parlamentar con los agentes locales. Esta concurrencia, lejos de ser casual, nos parece de lo más significativa, por mucho que hasta el momento haya pasado prácticamente por alto en la historiografía.² A lo largo de las presentes páginas, por ende, trataremos de entender qué fue lo que llevó a los generales romanos a favorecer este tipo de contextos para llevar a cabo sus actividades diplomáticas, y cómo funcionaron y cuál fue la significación de tales espacios sacros.

I- INTRODUCCIÓN: LOS SANTUARIOS COMO ESCENARIOS DE NEGOCIACIÓN IDENTITARIA

Aunque no exentos de ciertos problemas,³ los trabajos de F. de Polignac sobre los santuarios griegos demostraron sobradamente el papel fundamental que estos enclaves

¹ Este trabajo se enmarca en el proyecto de investigación PGC2018-096415-B-C21, subvencionado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades/FEDER, Gobierno de España.

² García Cardiel 2019, p. 121.

³ *Vid.*, por ejemplo, Malkin 1996.

desempeñaron en la construcción y (re)creación de los diversos niveles identitarios que caracterizaron a las *poleis* helenas. La concurrencia recurrente y ritualizada de toda o parte de una comunidad a estos espacios y las actividades que en su seno se desarrollaban contribuyeron a negociar y consolidar unos discursos ideológicos en el imaginario individual y colectivo de dicha sociedad, pues los ritos y mitos asociados a estos espacios fijaban y delimitaban las fronteras del territorio apropiado, concertaban el estatus y la pertenencia cívica de cada cual y, de alguna manera, explicaban el mundo.⁴ Por ello mismo, eran lugares especialmente apreciados por las elites sociales, que aprovechaban sus connotaciones sagradas y colectivas para convertirlos en escenarios de difusión ideológica y competición social.⁵ Es más, las principales líneas de investigación que los estudios sobre los santuarios antiguos han seguido en los últimos años no han hecho más que incidir en su capital importancia político-social, ya sea concibiéndolos como *lieux de mémoire* (espacios pretendidamente inmutables y connotados con el prestigio del pasado, en torno a los que se construye la memoria colectiva de la sociedad⁶) o como escenarios performativos (en los que tienen lugar toda una serie de rituales “corporales” que implican ciertos movimientos y sensaciones pautados, a través de los que se construye la cosmología de los devotos⁷). Ni siquiera el reverdecimiento de las aproximaciones existencialistas, que insisten en el valor de la experiencia religiosa genuinamente percibida por los devotos que acudían al santuario más allá de toda instrumentalización política o funcionalidad social,⁸ refuta estas últimas, por considerarlas evidentes. Ideas todas ellas, por cierto, cuya aplicación a los santuarios hispanos durante la época de la Segunda Guerra Púnica ha sido discutida críticamente y, en general, aceptada.⁹

⁴ Polignac 1984.

⁵ Cardete 2005; Duplouy 2006.

⁶ *Vid.*, por ejemplo, Alcock 2002; para el ámbito hispano, Marco 2013.

⁷ *Vid.*, por ejemplo, Bell 1992 o, en relación con las prácticas de peregrinaje, Elsner, Rutherford 2015.

⁸ Por ejemplo, Rüpke 2013.

⁹ Ruiz Rodríguez, Rueda, Molinos 2010; Grau, Amorós 2013. Más allá del ámbito peninsular, para el empleo diplomático romano de la religión y los santuarios durante la República Media, *vid.* Masri 2014; 2016, analizando el significativo caso de las dedicaciones de embajadas extranjeras en Roma a Júpiter Capitolino, tras la conclusión de tratados y alianzas con el Senado, así como la operatividad de su templo en la difusión del *imperium* entre estados progresivamente imbricados en la hegemonía de la *Urbs*, con nitidez en el siglo II a. C. en que se multiplican las visitas de delegaciones al templo: “Sacrifice to Jupiter then became a self-imposed act by which would-be allies subjected themselves to Rome” (Masri 2016, p. 10). Cf. Galli 2013; Rosillo-López 2017, sobre el papel diplomático de los santuarios panhelénicos durante la anexión romana de Grecia.

Así pues, no debe sorprendernos que los santuarios hispanos adquirieran una enorme transcendencia en el contexto de la expansión romana y provincialización de Hispania, habida cuenta del proceso multipolar de negociación desatado, en el marco del cual cada comunidad hubo de dotarse de fundamentos desde los que actuar en la nueva red de poder, y cada elite dirigente tuvo que revestirse de argumentos ideológicos desde los que continuar construyendo su *distinción*. No hace mucho, T. S. Stek ha subrayado el importante papel identitario, social y político que los santuarios rurales centroitalicos desempeñaron en la expansión romana por Italia,¹⁰ aunque en lo que se refiere a la Península Ibérica hace ya años que se viene insistiendo en que, lejos de abandonarse o ser desmantelados, la mayoría de los santuarios ibéricos pervivieron e incluso prosperaron bajo la dominación romana, si bien convenientemente resemantizados a través de pequeños (pero significativos) cambios en la escenografía y/o en el ritual.¹¹ Puesto que las identidades locales se articulaban en torno a estos espacios sagrados y colectivos, los mismos resultaban especialmente adecuados para los encuentros intergrupales, que al producirse en estos enclaves quedaban inmediatamente sancionados por el dios, tal y como se ha puesto de relevancia en otro tipo de escenarios coloniales,¹² diplomáticos¹³ y federales.¹⁴ Es más, salvo en ciertos casos puntuales en los que la desactivación de santuarios -su propia destrucción- sirvió para desarticular el paisaje político operativo en torno a ellos, la administración provincial romana no vio inconveniente en que estos espacios sagrados continuaran recibiendo la visita de los devotos, en tanto que las distintas elites locales recurrieron a ellos como escenarios desde los que reconstruir los cimientos ideológicos de su primacía.¹⁵

Para este tipo de encuentros intergrupales y, acaso, interculturales celebrados en los santuarios, especial relevancia cobraban aquellas divinidades “híbridas” y polimorfas que podían ser reconocidas como propias por los distintos actores intervinientes. Tal fue el caso, sin lugar a dudas, de la deidad femenina de la pasión y la fecundidad, la guerra y la navegación, cuya pluralidad de advocaciones locales solemos agrupar bajo

¹⁰ Stek 2013.

¹¹ En último lugar, Tortosa, Ramallo 2017.

¹² Domínguez Monedero 2001.

¹³ Chaniotis 2005, p. 154-157; Gabaldón 2019.

¹⁴ Funke, Haake 2013; Martínez Pinna 2014.

¹⁵ *Vid.*, por ejemplo, Grau, Amorós, Segura 2017.

los teónimos de Astarté, Afrodita y Venus,¹⁶ simplificando, posiblemente, demasiado,¹⁷ pues ni siquiera los antiguos tenían claro si estaban adorando todos a una misma diosa o a divinidades diversas con atributos parecidos.¹⁸ “No sé si hay una sola Afrodita o dos, la celestial y la vulgar”, decía Jenofonte, “pues también Zeus, aunque parece ser el mismo, tiene muchas advocaciones”;¹⁹ y del mismo parecer se mostraba Odiseo: “¿Cómo, diosa, podrá conocerte el mortal que te encuentre, por experto que sea? ¿Te muestras en tantas figuras!”²⁰ Por lo que al ámbito ibérico respecta, desconocemos los nombres que les otorgaban a sus dioses, pero una divinidad (o varias) con estas mismas características parece situarse a la cabeza del panteón de muchas de las comunidades de época iberorromana. Ya los fenicios y cartagineses habían recurrido a este tipo de cultos en torno a Astarté y Tanit para facilitar sus interacciones con las comunidades ibéricas,²¹ dando lugar a fenómenos de hibridación religiosa tan sorprendentes como los que se detectan en el Campo de Elche en el siglo IV a. C.,²² no por casualidad en un ámbito de atención preferente para la actividad colonial cartaginesa. La elección de sendos santuarios de Afrodita por parte de los Escipiones a la hora de interactuar sucesivamente con las distintas comunidades locales, así pues, se nos presenta cada vez más plena de significados. Sin duda distó, como señalábamos al comienzo de estas páginas, de ser casual.

II- AFRODITA Y LOS REHENES DE SAGUNTO

Tras los primeros éxitos de las armas romanas en territorio hispano, que pusieron bajo su influencia a las poblaciones litorales del Noreste, y una vez que Publio Cornelio Escipión arribó en 217 a. C. a Hispania para unir fuerzas con su hermano Cneo en la batalla contra el cartaginés, las legiones romanas se aventuraron por primera vez más allá del Ebro y comenzaron a avanzar hacia el sur siguiendo la estrecha franja costera

¹⁶ Pirenne-Delforge 2010.

¹⁷ En el mundo griego, el culto ecléctico a Afrodita armada como diosa de la fertilidad, los ritos iniciáticos y la guerra se constata desde el alto Arcaísmo (Valdés 2005) y adquiere relevancia en Chipre, Esparta y Corinto, extendiéndose a otros ámbitos mediterráneos en época helenística (Budin 2010).

¹⁸ Versnel 2011, p. 71.

¹⁹ Jenofonte, *Banquete*, VIII, 9 (trad. J. Zaragoza, Biblioteca Clásica Gredos, 1993).

²⁰ Homero, *Odisea*, XIII, 312-313 (trad. J. M. Pabón, Biblioteca Clásica Gredos, 1982).

²¹ Ferrer 2002, p. 209-210; Alvar 2014. Para una mayor contextualización del culto de Afrodita en las costas hispanas, cf., en último lugar, Prete 2017.

²² Chapa, Belén 2011.

mediterránea.²³ Su objetivo principal no era tanto la conquista del territorio como cercenar las líneas de aprovisionamiento de Aníbal y socavar la red de alianzas que el Estado cartaginés hubiera podido tejer con las comunidades locales, siguiendo una estrategia similar a la que el propio Aníbal estaba impulsando en la Península Itálica, y acorde con las inercias de la guerra helenística en un mundo multipolar como el Mediterráneo de finales del siglo III a. C.²⁴

En este contexto,²⁵ no sorprende que las legiones romanas convergieran en primer lugar sobre las murallas de Sagunto. El asedio cartaginés y posterior asalto de la ciudad, antigua aliada de Roma según las fuentes prorromanas, había sido, recordemos, el detonante de la guerra.²⁶ Pero es que además Sagunto era el principal puerto comercial de la fachada levantina ibérica, dominaba desde su posición la estrecha franja litoral que discurría paralela al Mediterráneo y, asimismo, y quizás esto fuera lo más importante, entre sus murallas habían sido concentrados como rehenes los hijos de los jerarcas hispanos que estaban apoyando a Cartago pero de cuya fidelidad Aníbal desconfiaba.²⁷

Fue entonces cuando los hermanos Escipión

se llegaron hasta la ciudad de Sagunto y acamparon a unos cuarenta estadios de distancia, junto al templo de Afrodita (περὶ τὸ τῆς Ἀφροδίτης ἱερὸν). Ocuparon un lugar muy estratégico porque les ofrecía seguridad contra el enemigo, y además era apto para que les aprovisionaran desde el mar.²⁸

Allí fue donde recibieron en audiencia a un notable local, Abílix (Abélux o Abeluce en transcripciones alternativas), “no inferior ni en fama ni en situación a cualquier otro ibero” (κατὰ μὲν τὴν δόξαν καὶ τοῦ βίου περίστασιν οὐδενὸς δεύτερος

²³ Polibio, III, 97, 1-5; Livio, XXII, 22, 1-4.

²⁴ Fronda 2010; Fronda, Gauthier 2018.

²⁵ Sobre la deriva de la Segunda Guerra Púnica en el frente hispano, *vid.*, entre la producción historiográfica de las últimas dos décadas, Barceló 2000; Costa, Fernández 2000; Levene 2010; Hoyos 2011; Remedios, Prados, Bermejo 2012; Bendala 2013; 2015a; 2015b; Noguera, Ble, Valdés 2013; Hernández Prieto 2014; Chaves, Pliego 2015; Bellón *et alii* 2015; 2017. Desde el punto de vista de la propaganda ideológico-religiosa, García Cardiel 2019. Las campañas de los Escipiones entre 218-211 a. C., y sus imprecisiones en las fuentes, particularmente en Livio, son diseccionadas en Hoyos 2001.

²⁶ Acerca de la posición de Sagunto en la encrucijada de los intereses romano-cartagineses y, desde esa coyuntura internacional, la consideración del asedio anibálico como *casus belli*, *vid.* Eckstein 1984; Díaz Tejera 1996; Hoyos 1998, p. 174-204; Domínguez Monedero 2011-2012; Hernández Prieto 2012; 2018, p. 142-155.

²⁷ Polibio, III, 97-98; Livio, XIII, 22; Zonaras, IX, 1, 3.

²⁸ Polibio, III, 97, 6-7 (trad. M. Balasch, *Biblioteca Clásica Gredos*, 1981).

Ἰβήρων), quien, traicionando los pactos que hasta entonces le ligaban a los cartagineses por juzgar que le sería más provechosa una alianza con los romanos, se ofreció a gestionar la liberación de los rehenes. Y así lo hizo, valiéndose de diversos subterfugios pero también, sostiene Polibio, de una cierta connivencia del gobernador cartaginés de la plaza, el general Bóstar. Es más, en lo sucesivo, según refiere Polibio, Abílrix recorrió la Península defendiendo la causa romana entre las comunidades locales, ponderando los beneficios que la alianza con los Escipiones podía reportar para quienes por ellos se decantarán.²⁹

Una parte de la historiografía duda de la historicidad de este episodio, habida cuenta de los paralelismos existentes entre el mismo y la liberación de los rehenes retenidos en Carthago Nova ordenada por el futuro Africano (el hijo y sobrino de los protagonistas de nuestra historia) tras la toma de la plaza en 209 a. C.³⁰ A mediados del siglo pasado, F. Rodríguez Adrados abundó en esta idea, señalando el carácter “infantil” de la anécdota y constatando que, al contrario de lo sucedido en 209 a. C., en 217 la balanza no se había decantado todavía del lado romano, por lo que *a priori* las comunidades ibéricas carecerían de incentivos claros que las empujaran a cambiar de bando.³¹ En nuestra opinión, sin embargo, el incidente resulta de todo punto verosímil, no solo por aparecer mencionado ya en Polibio, como señalaba recientemente E. Hernández Prieto,³² sino sobre todo por la concreción de los detalles aportados sobre el mismo, y que lo diferencian del suceso cartagenero: los nombres del comandante cartaginés a cargo de Sagunto y del transfuga ibero, la mención al escenario sagrado en el que transcurren las negociaciones, o la circunstancia de que las mismas tuvieran lugar a iniciativa del potentado ibero, y no de los generales romanos.

Nos gustaría enfatizar, de hecho, este último punto. Fue Abílrix, el jerarca saguntino, quien, al tener noticia de los progresos que los Escipiones estaban haciendo en el noreste peninsular, tomó la decisión de cambiar de bando, y ofreció a los romanos la liberación de los rehenes retenidos como muestra de buena voluntad. Nuestras fuentes de referencia consideraban que la perfidia y la deslealtad eran rasgos consustanciales a

²⁹ Polibio, III, 97, 7; III, 99.

³⁰ Polibio, X, 18; Livio, XXVI, 49-50.

³¹ Rodríguez Adrados 1946, p. 146-147.

³² Hernández Prieto 2019, p. 34, n. 49 (y 38, n. 79), con un balance historiográfico del episodio.

los bárbaros hispanos,³³ por lo que no consideraron que el comportamiento de Abílix mereciera mayor comentario.³⁴ Cinco años después un movimiento parecido, pero de signo contrario, protagonizado entonces por los aliados celtibéricos, desencadenaría la debacle romana en Sierra Morena. En este caso, por el contrario, Abílix fue lo suficientemente sagaz como para concertar un trato a múltiples bandas que teóricamente beneficiara a todas las partes intervinientes: a sí mismo, por descontado (desconocemos quién era Abílix y en calidad de qué se encontraría actuando en Sagunto, aunque su predicamento sobre los rehenes y sobre el comandante cartaginés de la ciudad lo señalan como un personaje de estatus elevado; es muy probable que los progresos romanos por el noreste les situaran en posición de encumbrar a su socio hispano en el gobierno de alguna comunidad local); al comandante Bóstar (que, con los romanos a sus puertas, estimó que la devolución a sus familias de unos rehenes que ya no podía retener le granjearía las simpatías de sus familias); a los romanos (que consiguieron de esta guisa, ellos sí, ganarse la lealtad de las comunidades de los rehenes liberados); y a los familiares de los cautivos.

La actitud de estos últimos, de hecho, merece una mención aparte. F. Rodríguez Adrados veía inverosímil, como acabamos de señalar, que las comunidades a las que pertenecían estos rehenes se mostraran deseosas de cambiar de bando en un momento tan temprano como el 217 a. C. Pero pensemos, como señalaba D. Hoyos, que posiblemente los rehenes concentrados en Sagunto pertenecían a núcleos del cuadrante nororiental, recientemente sometidos por Aníbal el año anterior.³⁵ Ante el desembarco de los hermanos Escipión y sus fulgurantes progresos por la región entre 218 y 217 a. C., no sería raro que las comunidades afectadas y sus vecinas vieran con buenos ojos una alianza con el flamante poder hegemónico en el noreste peninsular, garantizada por la clemente devolución de los rehenes retenidos por los cartagineses en Sagunto. Recuérdese que en 209 a. C., tras la toma de Carthago Nova, el futuro Africano gozaba ya del suficiente ascendiente como para exigir a las comunidades hispanas la concertación de alianzas a cambio de la devolución de los rehenes que los romanos acababan de capturar en la capital púnica. Nada similar sucedió en 217 a. C., al menos según parece desprenderse de nuestras fuentes (las mismas que narran ambos

³³ Mayorgas Rodríguez 2014; una caracterización, la falta de *fides* hispana, de larga tradición y maniquea instrumentalización: Aguilera 2012; 2018, p. 513-529; Padín 2017; 2019.

³⁴ Polibio, III, 98, 3: συλλογισμὸν Ἰβηρικὸν καὶ βαρβαρικόν; Livio, XXII, 22, 6: *qualia plerumque sunt barbarorum ingenia, cum fortuna mutauerat fidem*.

³⁵ Hoyos 2001, p. 74.

episodios): en este caso, los rehenes de Sagunto fueron devueltos a sus comunidades de manera incondicional. No es de extrañar que estas últimas se mantuvieran fieles a Roma durante toda esta primera fase de la guerra, incluso tras el descalabro militar que puso fin a la vida de ambos Escipiones y que obligó a que las legiones se replegaran, precisamente, a esta zona.

Pero volvamos al escenario en el que tuvieron lugar estas negociaciones, el santuario saguntino de Afrodita. Por el momento, el único espacio sacro extraurbano de Sagunto que sabemos operativo en estas fechas es el de Muntanya Frontera,³⁶ pero se encuentra mucho más próximo del asentamiento de lo que sostiene Polibio, y además todo apunta a que hasta aproximadamente época augustea estuvo consagrado a una divinidad masculina relacionada con el vino, sin que ni los exvotos ni las inscripciones proporcionen la menor alusión a una deidad asimilable a Afrodita. Por ello mismo, la ubicación exacta del célebre santuario de Afrodita mencionado por Polibio viene haciendo correr ríos de tinta desde hace más de un siglo, y por el momento no podemos dar la cuestión por resuelta. Así, en 1799 el hallazgo de ciertos restos marmóreos de época romana en Els Estanys de Almenara (Castellón), a unos 10 km al norte de Sagunto, asociables a una inscripción en la que se mencionaba a la diosa Venus,³⁷ llevó a los eruditos locales a proponer su identificación con el susodicho templo.³⁸ Esta idea fue bien acogida en los medios académicos³⁹ hasta mediados del siglo xx, cuando las primeras excavaciones arqueológicas sistemáticas impulsadas en el lugar demostraron que el supuesto templo era en realidad una necrópolis altoimperial,⁴⁰ en tanto que los estudios epigráficos ponían de manifiesto que la mención epigráfica a Venus era de origen incierto, y no necesariamente se relacionaba con las ruinas de Almenara.⁴¹

Comenzó a privilegiarse entonces el Grau Vell. El afloramiento de toda una serie de estructuras en este sector de la costa saguntina permitió interpretarlo como el hasta entonces desconocido puerto de Sagunto. Pues bien, el hallazgo del fragmento de una posible ara doméstica con una dedicación a Venus, unido a la referencia polibiana a que

³⁶ Aranegui *et alii* 2018.

³⁷ *CIL* II, 3977, *suppl.* 6054.

³⁸ Plá 1821.

³⁹ Lumiares 1852, p. 17-20; Chabret 1888, vol. II, p. 15-25; Schulten 1959, vol. I, p. 400; García y Bellido 1947.

⁴⁰ Alcina 1950, p. 92.

⁴¹ Corell 1986.

los romanos “se aprovisionaban por mar” desde el santuario de Afrodita, llevó a algunos autores a proponer la ubicación del escurridizo santuario en este otro enclave.⁴² Una vez más, sin embargo, el desarrollo de excavaciones sistemáticas, sumado a una reflexión más profunda sobre los datos disponibles, ha llevado en los últimos años a descartar, por falta de argumentos sólidos, esta segunda hipótesis.⁴³

Por nuestra parte, nos gustaría llamar la atención, en primer lugar, sobre los postulados clasicistas a partir de los cuales se ha abordado tradicionalmente la cuestión. Para intentar identificar el santuario del que hablaba Polibio, la mayoría de los autores han buscado templos de mármol, altares e inscripciones, cuando, por lo que sabemos, a finales del siglo III a. C. los santuarios extraurbanos ibéricos solían ser recintos al aire libre, sitios a menudo en alguna elevación, y cuya tenue impronta arqueológica solía limitarse a una acumulación sistemática de ofrendas; los casos del Cerro de los Santos, La Serreta de Alcoi, La Luz o los santuarios dependientes de Cástulo son suficientemente reveladores al respecto.⁴⁴ Un enclave así resultaría coherente con la descripción polibiana (recordemos: un lugar extramuros situado a unas dos horas de marcha, en una elevación resguardada pero fácilmente aprovisionable desde el mar), adecuado para el establecimiento de un ejército en sus inmediaciones, e idóneo para parlamentar con los próceres locales, que podrían acudir a estos auténticos *middle grounds* con la esperanza de que su deidad tutelar, reconocida y respetada por todos los agentes intervinientes, amparara las negociaciones que allí se iban a celebrar.

Ante la imposibilidad por el momento de ubicar y caracterizar el espacio sacro saguntino mencionado por Polibio, así como la comunicación política en él practicada, cabe sin embargo ponderar la verosimilitud de la noticia. Y la existencia de un santuario extraurbano ibérico consagrado a una deidad asimilable a ojos de los romanos a Venus-Afrodita tiene, creemos, muchos visos de ser cierta. No solo se constata en la ciudad la mayor acumulación de dedicatorias epigráficas y representaciones escultóricas alusivas a Venus-Afrodita en todas las provincias hispanas,⁴⁵ dato este que ya de por sí parece sugerente. Mas reparemos en que las emisiones de numerario saguntino datables a finales del siglo III a. C., contemporáneas quizás a la Segunda Guerra Púnica o inmediatamente posteriores, muestran en el anverso un delfín acompañando a la efigie

⁴² Corell 1986, p. 256-257.

⁴³ Aranegui 2004, p. 62-63; 2015, p. 93.

⁴⁴ Rísquez, Rueda 2013; García Cardiel 2015a; Tortosa, Ramallo 2017; Ramallo *et alii* 2020.

⁴⁵ Prete 2017, p. 113.

de Heracles-Melqart;⁴⁶ un delfín que no parece atributo del héroe-dios, pero que cabría relacionar, seguramente, con la deidad local, tan importante para los saguntinos como para incluirla en sus monedas. Una deidad que los romanos asimilarían a su Venus-Afroditá.

A buen seguro, la elección de semejante escenario no fue casual. Aunque Venus no parece situarse entre las divinidades de referencia de la *gens* de los Escipiones, sí que constituía una de las principales divinidades del panteón romano, con especial predicamento en el ámbito castrense a partir de época helenística.⁴⁷ La diosa era además, ya lo hemos señalado al comienzo de estas páginas, un buen puente de comunicación intercultural en todo el Mediterráneo, proporcionando una figura divina con atributos y esferas de actuación hasta cierto punto semejantes y comprensibles para las comunidades de diverso origen. Y repárese, por último, en que una de las advocaciones de Afroditá presentes en el Mediterráneo desde época arcaica era, precisamente, Soteira, “Liberadora”;⁴⁸ advocación esta, de hecho, especialmente frecuente en los ámbitos más mestizos, aquellos en los que la diosa actuaba de intermediaria entre culturas, como se pone de manifiesto por ejemplo en la famosa inscripción de Delos datada en la segunda mitad del siglo II a. C. y dedicada a “Isis Soteira Astarté Afroditá Euploia”.⁴⁹ Frente al Cabo de Palos (Cartagena, Murcia), de hecho, se recuperó del lecho marino un cepo de ancla fundido en plomo fechado entre los siglos III y I a. C., sobre cuya superficie se pudo documentar una dedicatoria en griego a Ἀφροδίτῃ σῶζουσα.⁵⁰ La supervisión de la diosa, por consiguiente, resultaría coherente en la sintaxis romana desde la que se percibió el episodio. Y otro tanto sucedería desde la perspectiva ibérica. Afroditá, o la diosa (o diosas) autóctonas que las comunidades locales identificaran con Afroditá, había sancionado con su presencia aquel primer encuentro diplomático. Las decisiones tomadas a raíz de aquella liberación de rehenes, cuyo alcance político, jurídico o religioso lamentablemente se nos escapa, contarían con el respaldo divino, incluso si entrañaban, como así era el caso, la ruptura de viejos pactos (otrota sagrados) con Cartago.

III- AFRODITA Y LA JUSTICIA DE BARIA

⁴⁶ Ripollés, Llorens 2002, p. 92-93.

⁴⁷ Budin 2010, p. 80-82.

⁴⁸ Christodoulou 2019, p. 161.

⁴⁹ *I.Delos* 2132. *Vid.* Wallensten 2014.

⁵⁰ Fita 1906, p. 156; de Hoz García-Bellido 2014, p. 299-301 (nº 290). En el lado opuesto del cepo, se documentó una segunda dedicatoria, consagrada en este caso a Ζεὺς Κἀσις Σὸζα[ς].

La liberación de los rehenes hispanos enclaustrados en Sagunto supuso una importante baza para los hermanos Escipión, que no tardaron en hacerse con algunos apoyos locales y, gracias a ellos, llevar las armas romanas hasta el corazón del protectorado cartaginés en la Península Ibérica, si bien, como es sabido, la traición de parte de esos aliados hispanos, concretamente un contingente de mercenarios celtíberos, acarreó su amargo y fulminante final; siendo este un episodio que, por añadidura, ayudó a fundamentar la memoria historiográfica de los Escipiones.⁵¹ Tras unos momentos de *impasse* durante los cuales la presencia romana retrocedió de nuevo hasta la línea del Ebro y estuvo a punto de verse erradicada,⁵² en 210 a. C. desembarcó en Tarraco el joven Publio Cornelio Escipión, hijo y sobrino de los generales finados, comisionado por el Senado para hacerse cargo de lo que quedaba de los ejércitos destacados en Hispania e intentar recomponer las alianzas trabadas por sus predecesores.⁵³ Al año siguiente, la audaz y sorpresiva toma de Carthago Nova hizo trizas el control cartaginés sobre el sureste y levante de la Península Ibérica, en tanto que precipitó que buena parte de las comunidades locales de estos territorios abandonaran la causa cartaginesa en beneficio de la romana, gracias a la gestión diplomática desplegada por Escipión desde su llegada a Tarraco.⁵⁴ Recientemente se ha planteado con criterios numismáticos, y la hipótesis resulta harto sugerente, que en algún momento entre 212 y 209 a. C. el Estado romano, si no el futuro Africano, habría acuñado en suelo hispano una emisión conmemorativa de un pacto con una unidad de poder local; nos referimos a las denominadas “dracmas

⁵¹ Salinas 2011.

⁵² Montero 2020.

⁵³ Junto a los éxitos militares, la habilidad política devino en principal baza de la actuación de Escipión; máxime, dado el cariz dinástico con el que las fuentes entienden su *imperium* en Hispania. “Aunque consideramos escasamente probable que tuvieran carácter hereditario, la llegada a la Península de un descendiente directo de los comandantes fallecidos habría favorecido la continuidad o el restablecimiento de los sistemas diplomáticos previos. En este sentido, en los textos antiguos encontramos frecuentes referencias a la concepción de las guerras en Hispania como una suerte de gesta familiar, estrechamente vinculada a enaltecer la gloria, sacrificios y éxitos de los *Cornelii Scipionies* en ese escenario. A estos efectos, el joven Publio Cornelio Escipión es presentado en sucesivas ocasiones como el vengador de su padre y su tío [...]. Presentar el enfrentamiento contra los cartagineses y sus aliados hispanos como una lucha épica, de carácter dinástico, habría podido operar como un buen acicate moral para las tropas y aliados de Escipión, tanto itálicos como locales. [...] su vínculo familiar directo con los anteriores comandantes, fallecidos en ese escenario, habría reforzado esa concepción en el imaginario colectivo” (Hernández Prieto 2019, p. 33-34; cf. a propósito de la construcción de la tradición escipiónica, Torregaray 1998; 2005a; Salinas 2011).

⁵⁴ Hernández Prieto 2019.

del juramento”, de las que se conocen por el momento dos ejemplares.⁵⁵ En concreto, el reverso de esta serie monetaria representa la escena del juramento de un *foedus* acordado entre Roma y una ciudad aliada, plausiblemente Sagunto,⁵⁶ denotando la imagen un alto valor propagandístico que se haría tácito tras la toma de Carthago Nova y la calculada liberación que Escipión hizo de los rehenes allí retenidos por sus enemigos.⁵⁷

Y es seguramente poco después, acaso en 208 a. C., cuando debemos situar el segundo episodio que aquí interesa. Las por entonces exultantes legiones romanas sometieron a asedio a un puerto del sur hispano, asedio que pasó a la historia ligado a cierta anécdota que tuvo lugar durante el mismo, y que sería rememorada por los historiadores romanos para glosar la determinación del futuro Africano, insistiendo así en los tres ideales que la historiografía de época augustea proyectó sobre los generales republicanos: la *pietas*, la *fides* y la *disciplina militaris*.⁵⁸ Al parecer, habida cuenta de que las defensas de la plaza resistían y el asedio se alargaba, en cierto momento Escipión anunció a sus hombres que al día siguiente impartiría justicia en el templo de Afrodita que dominaba la ciudad (ἥς ὑπερεφάινετο ναὸς Ἀφροδίτης),⁵⁹ dentro de los muros del enemigo (*intra moenia hostium erat*),⁶⁰ sobre un baluarte (*arce eius oppidi*);⁶¹ y, en efecto, el asalto de esa jornada tuvo éxito, la ciudad cayó, y Escipión pudo consagrar la mañana siguiente a impartir justicia aposentado en el santuario de Afrodita de la ciudad conquistada, tal y como había anticipado.

Aunque el nombre de la ciudad expugnada nos ha llegado corrompido en los códices medievales (Βαθειᾶν en Plutarco, *Badia* en Valerio Máximo), la mayor parte de la historiografía actual no duda en identificarla con Baria (Villaricos, Almería), un enclave fenicio del sureste peninsular próximo a Carthago Nova que, pese a su mediana entidad, a buen seguro a los romanos les interesaría neutralizar antes de proseguir su

⁵⁵ García-Bellido, De Hoz 2018, p. 271-273; cf. García-Bellido 2000-2001, p. 567-570.

⁵⁶ García-Bellido, De Hoz 2018, p. 278-279.

⁵⁷ Polibio, X, 18, 3-14; Livio, XXVI, 42, 3; XXVI, 49, 1-17; XXVI, 50, 1-14; Zonaras, IX, 8, 5. *Vid.* García Riaza 1997-1998, p. 29-31; 1998-1999, p. 202-204; Hernández Prieto 2011, p. 107-108; 2019, p. 35-39.

⁵⁸ Torregaray 2005b, p. 92-93.

⁵⁹ Plutarco, *Máximas de Reyes y Generales, Escipión*, III = *Moralia*, 196B.

⁶⁰ Valerio Máximo, III, 7, 1a.

⁶¹ Aulo Gelio, VI, 1, 10-11.

avance por el valle del Guadalquivir.⁶² Es más, J. L. López Castro ha defendido en toda una serie de trabajos que un edificio y una cisterna localizados a finales del siglo XIX en la parte más alta de la ciudad, rodeados por un foso, podrían identificarse con el susodicho santuario de Afrodita. Aunque estas estructuras quedaron abandonadas en torno al cambio de Era, como tantos otros espacios sacros hispanos, la identificación propuesta se ve respaldada por el sugerente hallazgo de un depósito votivo de armas y arreos de caballo en el santuario datable a finales del siglo III a. C.⁶³

En este caso, pues, y a diferencia de lo que ocurría con Sagunto, es muy posible que sí tengamos identificado el santuario de Afrodita mencionado por las fuentes. Su propia ubicación, en la parte superior de la ciudad costera y con una amplia visibilidad sobre el entorno terrestre y sobre (y desde) el mar, resulta prototípica de este tipo de espacios sagrados asociados a las ciudades portuarias, que irían jalonando las costas mediterráneas para facilitar la navegación.⁶⁴ Por otra parte, la mención a Afrodita tampoco debe sorprendernos aquí: creemos, no en vano, que la diosa Astarté, fácilmente asimilable a Venus-Afrodita a ojos romanos, era la diosa tutelar de la ciudad, como parece desprenderse de sus emisiones de moneda, en cuyo anverso aparece representada la efigie de la diosa, tocada con el disco solar y sendos cuernos.⁶⁵

De cualquier manera, y al igual que se observaba en el episodio saguntino, reparemos también aquí en la decisión de Escipión Africano desde el punto de vista de la interacción política con las comunidades locales: antes de iniciar el asalto, el general anunció que al día siguiente impartiría justicia en el santuario local de Afrodita, y exigió a sus hombres que respetaran aquel recinto sacro. Fue, al menos a nuestros ojos, toda una declaración de intenciones. Y es que, tras la toma de una ciudad al asalto, el general romano responsable podía disponer libremente de las vidas y haciendas de los defensores, pero la estrategia romana habitual solía ser transaccional, imponiendo a la comunidad vencida toda una serie de sanciones y de reparos que garantizaran su lealtad

⁶² La identificación con la ciudad fenicia de Baria, aceptada ya por A. Schulten (1935, p. 119), fue desmentida por R. Corzo (1975, p. 232-233), quien en su lugar propuso ubicarla en Basti (Baza). Esta deducción partía básicamente de una forzada homofonía y de la hipótesis de que las legiones romanas hubieron de marchar por el corazón de la Bastetania para alcanzar el campo de batalla de Baecula, que Corzo ubicaba en las cercanías de Porcuna, a unos cien kilómetros del Cerro de las Albahacas (Santo Tomé, Jaén), donde hoy se asume que tuvo lugar el enfrentamiento (Bellón *et alii* 2015).

⁶³ López Castro 2000, p. 56-57; 2005; López Castro, Martínez Hahn Müller 2012, p. 331-332.

⁶⁴ Ramallo 2000, p. 187; García Cardiel 2015b.

⁶⁵ López Castro, Martínez Hahn Müller 2012, p. 331.

futura, pero permitiendo su subsistencia demográfica, económica y social.⁶⁶ Así había obrado el propio Escipión unos meses antes, durante la caída de Carthago Nova,⁶⁷ y, a tenor de sus palabras,⁶⁸ cabía suponer que con Baria tuviera pensado hacer otro tanto. La expugnación de Baria se produjo, y de hecho las últimas campañas arqueológicas han documentado un potente estrato de destrucción que aparece en distintas áreas del enclave y que se asocia a materiales de finales del siglo III a. C., generado, posiblemente, por este asalto romano;⁶⁹ no obstante, la ciudad pervivió y la mayoría de sus áreas sacras, actividades económicas y núcleos secundarios periféricos continuaron en funcionamiento hasta varios siglos después. Ítem más, puede que no sea casualidad que durante la revuelta hispana de 197 a. C. se sumaran a la misma las cercanas ciudades fenicias de Sexi y Malaca,⁷⁰ mientras que Baria permaneció fiel a la soberanía romana. Creemos muy posible, por ende, que las disposiciones que Escipión tomó tras la conquista de la ciudad permitieran la pervivencia de esta en unas condiciones relativamente benignas para sus habitantes. Unas disposiciones que, no por casualidad, se tomaron en el templo de Afrodita, poniendo por testigo de las mismas a la divinidad respetada por conquistadores y conquistados.

IV- ENTRE LA COHESIÓN Y EL CONFLICTO, APELANDO A AFRODITAS IBERORROMANAS

Los santuarios son nichos preferentes en la comunicación entre individuos y colectivos, situándose estos al amparo de divinidades que vehiculan, legitiman o protegen múltiples fórmulas de interacción, entre ellas negociaciones políticas y encuentros diplomáticos. Redil de diálogos acogidos a sagrado, el santuario epitomiza ritualidad y pragmatismo sujetos a coyunturas precisas. Es desde esta óptica, creemos, desde la que cabe entender las visitas que los *imperatores* romanos hicieron a los santuarios de diversas comunidades hispanas en la pugna que les enfrenta al poder cartaginés desde que Aníbal asediara Sagunto.

En los dos episodios que acaban de tratarse, tanto en el caso de los primeros Escipiones haciendo uso del santuario saguntino de Afrodita, como en el de Escipión Africano impartiendo justicia desde el *Afrodision* de Baria, nos hallamos ante mandos

⁶⁶ Hernández Prieto 2011; García Riaza 1998-1999, p. 210-214; 2012; García Riaza, Sanz 2019.

⁶⁷ Hernández Prieto 2019, p. 34-39.

⁶⁸ Polibio, X, 17, 6-X, 20.

⁶⁹ López Castro, Martínez Hahn Müller, Pardo 2010, p. 125-126.

⁷⁰ Livio, XXXIII, 21, 8.

militares que acuden a los santuarios con intenciones muy alejadas de la simple peregrinación devocional. Se debe ello, ya se ha dicho, a que estos enclaves funcionan como nodos fuertemente semantizados en las mecánicas ideológicas y en las redes materiales de las poblaciones que los sostienen. La sociedad se construye y expresa en la comunicación privilegiada que tiene lugar en torno a los santuarios y al amparo de los dioses, de por medio de celebraciones rituales participadas por miembros de la propia comunidad o entre estos y otras ciudades representadas sus interlocutores. De ello es testigo y respaldo la divinidad tutelar, cuyo patrocinio ideológico, tácitamente aceptado por todos los actores intervinientes en el encuentro, aporta un capital adicional. De este modo, al menos en los casos de Sagunto y Baria, la *communitas*, bajo la protección de Afrodita, o más exactamente de las diversas advocaciones locales que nuestras fuentes grecolatinas codifican como Afrodita/Venus (y Astarté en el caso de Baria), se reúne en su santuario para reivindicarse como entidad, para tomar las decisiones que entiende esenciales para su cohesión, reafirmación o supervivencia en el contexto de la intervención de cartagineses y romanos sobre su espacio. La representación se hace a través de delegados aristocráticos las más de las veces, por iniciativa local o ante la presión ejercida por las fuerzas romanas, como ocurre en los episodios escipiónicos que nos han ocupado. Ha de tenerse en cuenta, sin embargo, la ductilidad de nuestras fuentes, en particular Polibio y Livio, a los *topoi* de alteridad, así como su mirada estrábica al rol de los bárbaros hispanos en la contienda anibálica,⁷¹ limitando estos condicionantes sobremanera el conocimiento del ritual político y los protocolos diplomáticos desplegados entre hispanos y romanos.

⁷¹ “El conjunto de relaciones, además, posee un profundo carácter moralizante, donde la perfidia y la soberbia cartaginesa en el trato con los ingenuos indígenas se opone a la bondad romana. En este sentido, lo ibérico aparece simplificado y condicionado por la omnipotente figura de Escipión, que dulcifica el estereotipo de bárbaro al uso para encontrarle un rival a su altura. No hay nada más que ver que, tras la expulsión de los púnicos, los iberos (y refiriéndose particularmente a los ilergetes) – tachados anteriormente de valientes y honorables, aunque simples – son ahora genuinamente bárbaros: volubles, caprichosos, impulsivos y poco respetuosos con la palabra dada” (Cruz Andreotti 2005, p. 206); “[...] la idílica imagen que Polibio y los restantes autores antiguos transmiten en la descripción de las relaciones entre los hispanos y Escipión es resultado en gran medida de los programas historiográficos de enaltecimiento de este último. Los episodios de subordinación espontánea ante él se habrían convertido en propicias ocasiones para exaltar, con ciertos resabios homéricos, las tradicionales virtudes bárbaras de fiereza, valor y adhesión hacia sus caudillos carismáticos, encauzados a la figura del conquistador romano” (Hernández Prieto 2019, p. 48). *Vid.* también Moret 2002-2003; Cruz Andreotti 2005, p. 193-207; Levene 2010, p. 164-180; Martínez López 2010, p. 91-93 y 109-111; 2014-2015, p. 262-263; Ruiz López 2013; Mayorgas 2014; Bernard 2015.

Si la filiación de la comunidad con el santuario es mecánica natural, no menos relevante es la utilización que los generales romanos hacen de estos recintos sacros y consiguientemente de las divinidades que los tutelan. Para un romano, evidentemente, la elección de un santuario como lugar de interlocución y discusión política no resultaría aberrante: la celebración relativamente frecuente de las sesiones del Senado en templos y santuarios así lo demuestra, resultando esencial la proyección diplomática del templo de Júpiter Óptimo Máximo en el Capitolio, como espacio para la recepción de embajadas, exposición pública de tratados y dedicación de ofrendas por parte de *legationes* visitantes.⁷² Contamos con más ejemplos al respecto durante el proceso expansionista romano, algunos protagonizados incluso por otros miembros de la *gens* escipiónica, como cuando, durante la guerra contra Antíoco, Lucio Cornelio Escipión (el futuro Asiático) desembarcó junto con sus tropas en Ilion para celebrar un sacrificio en la ciudadela consagrada a Minerva, sacrificio que propició las primeras negociaciones con las comunidades locales.⁷³ En los casos aquí analizados, la elección y el cumplimiento de votos a Afrodita(s ibéricas) – convocando a los notables de la ciudad en su santuario a fin de proceder solemnemente a la liberación de los rehenes retenidos por el enemigo, como urden Publio y Cneo en Sagunto; administrando justicia desde una nueva posición de dominio, según prescribe el Africano en Baria – connotan una apropiación simbólica que resulta poderosamente eficaz; eficaz, en primer término, para facilitar la necesaria reunión y comunicación con los locales, y a posteriori, para garantizar su adhesión, control o sumisión a través de la negociación y el ritual que la envuelve. La visita al santuario, la connivencia con dioses y devotos, se convierte de este modo en recurso de legitimación política. Nada sabemos acerca del ceremonial practicado entre los pactantes, pero cabe imaginar, hipotéticamente, que la promulgación de juramentos solemnes, el intercambio de dones y, culmen del ritual, la realización de sacrificios y ofrendas a la divinidad funcionarían como garantía y sanción de los compromisos alcanzados entre los generales romanos y las autoridades locales.

Qué duda cabe que Afrodita no fue la única divinidad patrocinadora de encuentros y negociaciones. Sin embargo, su relativa recurrencia posiblemente haya que ponerla en relación con el carácter sincrético de la diosa en el *middle ground* ibérico-púnico-italico que representa la expansión cartaginesa y romana en Hispania.⁷⁴ Por lo

⁷² Weigel 1986; Torregaray 2006, p. 246-250; Masri 2016.

⁷³ Livio, XXXVII, 9, 7; XXXVII, 37, 2.

⁷⁴ Tal hibridismo es patente en otros escenarios cultural y políticamente disputados, caso de Sicilia, donde el culto multivalente a la Venus de Erice es manejado propagandísticamente por cartagineses y

demás, esta topografía frecuentada de santuarios de Afrodita no es exclusiva del tiempo de la Segunda Guerra Púnica. Décadas después, también el líder lusitano Viriato, por ejemplo, se sirve en varias ocasiones de un *Afrodision óros* rodeado de olivos en el que se protege y reactiva frente a las legiones romanas.⁷⁵ Se trata de un santuario natural y extraurbano – uno ¿o acaso varios? – emplazado en los confines territoriales de túrdulos, vetones y carpetanos, que resulta ser una suerte de sustento ideológico y logístico para Viriato y sus aliados.⁷⁶ No ha de sorprendernos esta conducta ni creemos que deba leerse en la clave primitivista con la que tradicionalmente se ha atendido la actuación y el *background* del jefe lusitano:⁷⁷ obsérvese que en el ínterin de las visitas de Viriato a “su Afrodita”, el cónsul Q. Fabio Máximo Emiliano, hermano biológico de Publio Cornelio Escipión Emiliano, ofrece sacrificios a Hércules/Melqart en Gades, antes de dirigir una ofensiva contra Viriato en 145 a. C.⁷⁸ Y es que el uso hegemónico de santuarios, la apropiación divina, en este caso, de Heracles y de Afrodita por rivales enfrentados, conforman un lenguaje koinístico de poder que rebasa el Poniente púnico-lusitano.

Al igual que hicieran los Escipiones visitando a Afrodita en Sagunto y Baria, también el *hegemon* lusitano recurre a un lugar sagrado y estratégico de tal advocación, a la intermediación de una deidad ctónica y aglutinante que identifica – y con la que se identifican – diversos actores movidos entre la cohesión y el conflicto. Tal es el escenario elegido por Viriato para reafirmar su autoridad y resiliencia, para reforzar adhesiones y negociar apoyos: aquel *dialogado* por la divinidad desde su santuario.

romanos (Miles 2011, p. 276). El ejemplo conspicuo es sin duda el de Hércules/Melqart, cuya prerrogativa es la herramienta ideológica más expresiva y eficaz del imperialismo bárquida (Barceló 2001-2002, p. 72; 2013; García Cardiel 2019).

⁷⁵ Al menos en dos ocasiones, entre 147-146 a. C. cuando triunfa sobre las tropas de C. Plaucio Hypaseo, y entre 143-142 a. C. cuando Viriato se repliega al interior ante la ofensiva de Q. Pompeyo Aulo: Apiano, *Iberiké*, 64 y 66 respectivamente.

⁷⁶ Salinas 2013; Sánchez Moreno 2019a, p. 48-54; cf. Gómez Fraile 2005, cuestionando la tradicional localización del “monte de Afrodita” en la Sierra de San Vicente (Toledo).

⁷⁷ Para una visión renovada sobre la jefatura de Viriato y el alcance de su agenda política, bélica y diplomática en el contexto de las Guerras Lusitanas: Salinas 2008; Sánchez Moreno, García Ríaza, 2012; Sánchez Moreno 2018a; 2018b; 2019a; 2019b.

⁷⁸ Apiano, *Iberiké*, 65.

Bibliografía

- Aguilera Durán T. (2018), *Barbaros y héroes. Recepción de la Iberia prerromana en la España moderna*, tesis doctoral, Madrid [en línea: <https://repositorio.uam.es/handle/10486/684254>].
- Aguilera Durán T. (2012), “Héroes huidizos y traicioneros. Los hispanos de la Segunda Guerra Púnica en el imaginario nacionalista”, en J. M. Aldea Celada *et alii* (coords), *Historia, Identidad y Alteridad. Actas del III Congreso Interdisciplinar de Jóvenes Investigadores*, Salamanca, p. 437-461.
- Alcock S. E. (2002), *Archaeologies of the Greek Past. Landscape, Monuments, and Memories*, Cambridge.
- Alcina J. (1950), “Las ruinas romanas de Almenara”, *Boletín de la Sociedad Cultural Castellonense*, 26, p. 92-128.
- Alvar Ezquerro J. (2014), “Dioses fenicios del mar en Occidente, mediadores en el contacto intercultural”, en C. Fernández, B. Costa (eds), *In Amicitia. Miscel·lania d'estudis en homenatge a Jordi H. Fernández*, Ibiza, p. 53-67.
- Aranegui Gascó C. (2015), “Sagunto en la encrucijada. Topografía de las fortificaciones del *oppidum*”, en J. P. Bellón *et alii* (eds), *La Segunda Guerra Púnica en la Península Ibérica. Baecula, arqueología de una batalla*, Jaén, p. 91-106.
- Aranegui Gascó C. (2004), *Sagunto: oppidum, emporio y municipio romano*, Barcelona.
- Aranegui Gascó C. *et alii* (2018), “La romanización de los bronce ibéricos: el conjunto de Muntanya Frontera de Sagunto (Valencia)”, en L. Prados, C. Rueda, A. Ruiz Rodríguez (eds), *Bronces ibéricos. Una historia por contar. Libro homenaje al prof. Gérard Nicolini*, Madrid, p. 455-490.
- Barceló Batiste P. (2013), “Sobre la utilización de la religión en la II Guerra Púnica”, en *Dioses y guerras: conflictos religiosos y violencia en el mundo antiguo*, Madrid, *Arys: Antigüedad, Religiones y Sociedades*, 11, p. 163-172.
- Barceló Batiste P. (2001-2002), “Los Dioses de Aníbal”, *Estudios Orientales*, 5-6, p. 69-75.
- Barceló Batiste P. (2000), *Aníbal de Cartago: un proyecto alternativo a la formación del Imperio Romano*, Madrid.
- Bell C. (1992), *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford.
- Bellón Ruiz J. P., Molinos Molinos M., Rueda Galán C., Lechuga Chica M. A., Ruiz Rodríguez A. (2017), “Rome versus Carthage: the Second Punic War Battlefield of *Baecula* and the Siege of Iliturgi”, en N. Roymans, M. Fernández Götz (eds), *Conflict Archaeology: Materialities of Collective Violence from Prehistory to Late Antiquity*, London-New York, p. 105-113.
- Bellón Ruiz J. P., Ruiz Rodríguez A., Molinos Molinos M., Rueda Galán C., Gómez Cabeza F. (eds) (2015), *La Segunda Guerra Púnica en la península ibérica. Baecula: arqueología de una batalla*, Jaén.
- Bendala Galán M. (2015a), *Hijos del Rayo. Los Barca y el dominio cartaginés en Hispania*, Madrid.
- Bendala Galán M. (ed.) (2015b), *Los Escipiones. Roma conquista Hispania*, Madrid.

- Bendala Galán M. (ed.) (2013), *Fragor Hannibalis. Aníbal en Hispania*, Madrid.
- Bernard J.-E. (2015), "Portraits of Peoples", en B. Mineo, *A companion to Livy*, Chichester-Oxford, p. 39-51.
- Budin S. L. (2010), "Aphrodite *Enoplion*", en A. C. Smith, S. Pickup (eds), *Brill's companion to Aphrodite*, Leiden-Boston, p. 79-111.
- Cardete del Olmo M. C. (2005), *Paisajes mentales y religiosos. La frontera suroeste arcadia en épocas arcaica y clásica*, Oxford.
- Chabret A. (1888), *Sagunto: su historia y sus monumentos*, Barcelona.
- Chanotis A. (2005), *War in the Hellenistic World. A Social and Cultural History*, Oxford.
- Chapa Brunet T., Belén Deamos A. M. (2011), "Viaje a la eternidad. El grupo escultórico del Parque Infantil de Tráfico (Elche, Alicante)", *Spal*, 20, p. 151-174.
- Chaves Tristán F., Pliego Vázquez R. (2015), *Bellvm et argentvm. La Segunda Guerra Púnica en Iberia y el conjunto de monedas y plata de Villarrubia de los Ojos (Ciudad Real)*, Sevilla.
- Christodoulou P. (2019), "Aphrodite and Imperialistic Politics in Classical Years: from Cimon to Evagoras", en E. Koulakiotis, Ch. Dunn (eds), *Political Religions in the Greco-Roman World: Discourses, Practices and Images*, Cambridge, p. 150-179.
- Corell J. (1986), "La dedicatoria a Venus procedente de la Muntanyeta dels Estanys (Almenara, Castellón) y Polibio 3.6-8", *Boletín de la Sociedad Cultural Castellonense*, 62, p. 247-260.
- Corzo Sánchez R. (1975), "La Segunda Guerra Púnica en la Bética", *Habis*, 6, p. 213-240.
- Costa Riba B., Fernández Gómez J. H. (eds) (2000), *La Segunda Guerra Púnica en Iberia*, Ibiza.
- Cruz Andreotti G. (2005), "Polibio y la geografía de la Península Ibérica: la construcción de un espacio político", en J. Santos Yanguas, E. Torregaray Pagola (eds), *Polibio y la Península Ibérica. Revisiones de Historia Antigua, IV*, Vitoria-Gasteiz, p. 185-227.
- Díaz Tejera A. (1996), *El Tratado del Ebro y el origen de la Segunda Guerra Púnica*, Sevilla.
- Dominguez Monedero A. J. (2011-2012), "Sagunto, el *emporion* de *Arse*, punto de fricción entre las políticas de Roma y Cartago en la Península Ibérica", *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad Autónoma de Madrid*, 37-38/2, p. 395-417.
- Domínguez Monedero A. J. (2001), "La religión en el emporion", *Gerión*, 19, p. 221-257.
- Duploux A. (2006), *Le prestige des élites. Recherches sur les modes de reconnaissance sociale en Grèce entre les x^e et v^e siècles avant J.-C.*, Paris.
- Eckstein A. M. (1984), "Rome, Saguntum and the Ebro Treaty", *Emerita*, 52, p. 51-68.
- Elsner J., Rutherford I. (eds) (2015), *Pilgrimage in Graeco-Roman & early Christian Antiquity. Seeing the Gods*, Oxford.

- Ferrer Albelda E. (2002), "Topografía sagrada del Extremo Occidente: santuarios, templos y lugares de culto de la Iberia púnica", en E. Ferrer Albelda (ed.), *Ex Oriente lux: las religiones orientales antiguas en la Península Ibérica*, Sevilla, p. 185-218.
- Fita F. (1906), "Inscripciones griegas, latinas y hebreas", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 48, p. 155-168.
- Fronza M. P. (2010), *Between Rome and Carthage. Southern Italy during the Second Punic War*, Cambridge.
- Fronza P., Gauthier F. (2018), "Italy and Sicily in the Second Punic War: Multipolarity, Minor Powers, and Local Military Entrepreneurialism", en T. Naco del Hoyo, F. López Sánchez (eds), *Warlords. War and Interstate Relations in the Ancient Mediterranean 404 BC-AD 14*, Leiden-Boston, p. 308-324.
- Funke P., Haake M. (eds) (2013), *Greek Federal States and Their Sanctuaries. Identity and Integration*, Stuttgart.
- Gabaldón Martínez M. M. (2019), "Alianzas *in luci et fana*. Lugares sagrados y coaliciones en el mundo itálico y etrusco", en E. Sánchez Moreno, E. García Riaza (eds), *Unidos en armas. Coaliciones militares en el Occidente antiguo*, Palma de Mallorca, p. 17-40.
- Galli M. (ed.) (2013), *Roman Power and Greek Sanctuaries. Forms of Interaction and Communication*, Athens.
- García Cardiel J. (2019), "*Animos barbarorum*. Religión y comunidades locales en el frente hispano de la Segunda Guerra Púnica", en E. Sánchez Moreno, E. García Riaza (eds), *Unidos en armas. Coaliciones militares en el Occidente antiguo*, Palma de Mallorca, p. 105-132.
- García Cardiel J. (2015a), "El Cerro de los Santos: paisaje, negociación social y ritualidad entre el mundo ibérico y el hispano", *Archivo Español de Arqueología*, 88, p. 85-104.
- García Cardiel J. (2015b), "Pebeteros en la costa. Santuarios, peregrinaciones y rituales en la Contestania Ibérica (ss. III-II a. C.)", *Zephyrus*, 76, p. 77-98.
- García Riaza E. (2012), "Sobre los mecanismos de integración de los vencidos en el Occidente romano-republicano. Algunas observaciones", en F. Marco, F. Pina, J. Remesal (eds), *Vae Victis! Perdedores en el mundo antiguo*, Barcelona, p. 161-176.
- García Riaza E. (1998-1999), "Derecho de guerra romano en Hispania (218-205 a. C.)", *Memorias de Historia Antigua*, 19-20, p. 199-224.
- García Riaza E. (1997-1998), "La presencia cartaginesa en Hispania (237-206 a. C.): aspectos diplomático-militares", *Mayurqa*, 24, p. 17-31.
- García Riaza E., Sanz A.-M. (2019), "Estudio introductorio. Entre la adhesión y la sumisión: los pueblos de Occidente ante el pragmatismo romano", en E. García Riaza, A.-M. Sanz (eds), *In fidem venerunt. Expresiones de sometimiento a la República romana en Occidente*, Madrid, p. 9-26.
- García y Bellido A. (1947), "¿Un templo romano arcaico en Valencia?", *Archivo Español de Arqueología*, 20, p. 149-151.

- García-Bellido García de Diego M. P. (2000-2001), “Roma y los sistemas monetarios provinciales. Monedas romanas acuñadas en Hispania en la Segunda Guerra Púnica”, *Zephyrus*, 53-54, p. 551-577.
- García-Bellido García de Diego M. P., de Hoz Bravo J. (2018), “¿Un *foedus* entre Roma y Sagunto? La dracma hispana del juramento”, *Madrider Mitteilungen*, 59, p. 265-283.
- Gómez Fraile J. M. (2005), “Precisiones sobre el escenario geográfico de las guerras lusitanas (155-136 a. C.). A propósito de la presencia de Viriato en Carpetania”, *Habis*, 36, p. 125-144.
- Grau Mira I., Amorós I. (2013), “La delimitación simbólica de los espacios territoriales ibéricos: el culto en el confín y las cuevas-santuario”, en C. Rísquez, C. Rueda (eds), *Santuarios iberos: territorio, ritualidad y memoria*, Jaén, p. 183-211.
- Grau Mira I., Amorós I., Segura J. M. (2017), *El santuario ibérico y romano de La Serreta (Alcoi, Cocentaina, Penàguila). Prácticas rituales y paisaje en el área central de la Contestania*, Alcoi.
- Hernández Prieto E. (2019), “Las adhesiones hispanas a Escipión del 210-208 a. C. (Carthago Nova y Baecula)”, en E. García Riaza, A.-M. Sanz (eds), *In fidem venerunt. Expresiones de sometimiento a la República romana en Occidente*, Madrid, p. 27-57.
- Hernández Prieto E. (2018), *Hispania y los tratados romano-púnicos*, Vitoria-Gasteiz.
- Hernández Prieto E. (2014), *Roma y la Segunda Guerra Púnica en Hispania*, tesis doctoral inédita, Salamanca.
- Hernández Prieto E. (2012), “La crisis diplomática romano-cartaginesa y el estallido de la Segunda Guerra Púnica”, *Studia Historica. Historia Antigua*, 30, p. 23-50.
- Hernández Prieto E. (2011), “Mecanismos de adhesión y control de los pueblos hispanos durante la Segunda Guerra Púnica”, *Habis*, 42, p. 103-117.
- Hoyos B. D. (ed.) (2011), *A Companion to the Punic Wars*, Oxford.
- Hoyos B. D. (2001), “Generals and Annalists: Geographic and Chronological Obscurities in the Scipio’s Campaigns in Spain 218-211 B.C.”, *Klio*, 83, p. 68-92.
- Hoyos B. D. (1998), *Unplanned Wars. The Origins of the First and Second Punic Wars*, Berlin-New York.
- Hoz García-Bellido M. P. de (2014), *Inscripciones griegas de España y Portugal (IGEP)*, Madrid.
- Levene D. S. (2010), *Livy on the Hannibalic War*, Oxford.
- López Castro J. L. (2000), “Las ciudades fenicias occidentales durante la Segunda Guerra Romano-Cartaginesa”, en B. Costa, J. H. Fernández (eds), *La Segunda Guerra Púnica en Iberia*, Ibiza, p. 51-61.
- López Castro J. L. (2005), “Astarté en Baria. Templo y producción entre los fenicios occidentales”, *Archivo Español de Arqueología*, 78, p. 5-21.
- López Castro J. L., Martínez Hahn Müller V. (2012), “Baria en la Segunda Guerra Romano-Cartaginesa: su papel histórico a través de la documentación literaria y arqueológica”, en S. Remedios, F. Prados, J. Bermejo (eds), *Aníbal de Cartago. Historia y mito*, Madrid, p. 329-344.

- López Castro J. L., Martínez Hahn Müller V., Pardo C. A. (2010), “La ciudad de *Baria* y su territorio”, *Mainake*, 32/1, p. 109-132.
- Lumiares A. Valcárcel, conde de (1852), *Inscripciones y antigüedades del Reino de Valencia*, Madrid.
- Malkin I. (1996), “Territorial domination and the Greek sanctuary”, en P. Hellström, B. Alroth (eds), *Religion and Power in the Greek World*, Uppsala, p. 75-82.
- Marco Simón F. (2013), “Ritual y espacios de memoria en la Hispania antigua”, *Palaeohispanica*, 13, p. 137-165.
- Martínez López E. J. (2014-2015), “La etnografía polibiana: caracterización nacional al servicio de su relato histórico”, *Arse*, 48-49, p. 219-267.
- Martínez López E. J. (2010), “Descifrando el código polibiano en lo relativo a los bárbaros”, *Arse*, 44, p. 85-127.
- Martínez Pinna J. (2014), “Los santuarios federales latinos”, *Revue belge de philologie et d'histoire*, 92/1, p. 41-56.
- Masri L. (2016), “Rome, Diplomacy, and the Rituals of Empire. Foreign Sacrifice to Jupiter Capitolinus”, *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 65/3, p. 325-347.
- Masri L. (2014), *The Rituals of Empire: Religion and Diplomacy in Republican Rome*, Chicago.
- Mayorgas Rodríguez A. (2014), “Los bárbaros hispanos de Livio en la Segunda Guerra Púnica”, en G. Bravo Castañeda, R. González Salinero (eds), *Conquistadores y conquistados: relaciones de dominio en el mundo romano*, Madrid, p. 255-270.
- Miles R. (2011), “Hannibal and Propaganda”, en B. D. Hoyos (ed.), *A Companion to the Punic Wars*, Oxford, p. 260-279.
- Montero Herrero S. (2020), “Lucio Marcio, *dux tumultuarius* y el prodigio de 211 a. C. en Hispania”, en V. Revilla et alii (eds), *Ex Baetica Romam. Homenaje a José Remesal Rodríguez*, Barcelona, p. 259-285.
- Moret P. (2002-2003), “Los monarcas ibéricos en Polibio y Tito Livio”, *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad Autónoma de Madrid*, 28-29, p. 23-34.
- Noguera Guillén J., Ble Gimeno E., Valdés Matías E. (eds) (2013), *La Segona Guerra Púnica al nord-est de Ibèria: una revisió necessària*, Barcelona.
- Padín Portela B. (2019), *La traición en la historia de España*, Madrid.
- Padín Portela B. (2017), “Héroes y traidores de la Antigüedad: dos arquetipos narrativos en la historiografía nacionalista española”, *Hispania Antiqua*, 41, p. 389-428.
- Pirenne-Delforge V. (2010), “Flourishing Aphrodite: An Overview”, en A. C. Smith, S. Pickup (eds), *Brill's Companion to Aphrodite*, Leiden-Boston, p. 3-16.
- Plá y Cabrera V. (1821), *Disertación histórico-artística de las antigüedades de la villa de Almenara y descubrimiento de su famoso templo de Venus*, Valencia.

- Polignac F. de (1984), *La naissance de la cité grecque*, Paris.
- Prete V. del (2017), *El culto de Venus en Hispania. Estudio y análisis de las fuentes documentales y arqueológicas en la Península Ibérica*, tesis doctoral, Madrid [en línea: <https://eprints.ucm.es/44255>].
- Ramallo Asensio S. F. (2000), “La realidad arqueológica de la influencia púnica en el desarrollo de los santuarios ibéricos del sureste de la Península Ibérica”, en B. Costa, J. H. Fernández (eds), *Santuarios fenicio-púnicos en Iberia y su influencia en los cultos indígenas*, Ibiza, p. 185-217.
- Ramallo Asensio S. F., Brotons Yagüe F., Sanz Gamo R., Chapa Brunet T., García Cardiel J., Roderio Ríaza A. (2020), *Catálogo de esculturas del Cerro de los Santos, Montealegre del Castillo, Albacete*, Murcia.
- Remedios Sánchez S., Prados Martínez F., Bermejo Tirado J. (eds) (2012), *Aníbal de Cartago. Historia y Mito*, Madrid.
- Ripollés Alegre P. P., Llorens Porcada M. M. (2002), *Arse-Saguntum. Historia monetaria de la ciudad y su territorio*, Sagunto.
- Rísquez Cuenca C., Rueda Galán C. (eds) (2013), *Santuarios iberos: territorio, ritualidad y memoria*, Jaén.
- Rodríguez Adrados F. (1946), “La *fides* ibérica”, *Emerita*, 14, p. 128-209.
- Rosillo-López C. (2017), “Communication between Sanctuaries and Rulers: an Analysis of Religious Resistance to Roman Abuses in the Greek East during the Roman Republic”, en E. Muñiz, J. M. Copete, F. Lozano (eds), *Empire and Religion*, Leiden, p. 67-83.
- Ruiz López I. D. (2013), “Protagonismo de la Península Ibérica en la Segunda Guerra Púnica según las *Historias* de Polibio”, en A. Pociña Pérez, J. M. García González (eds), *En Grecia y Roma, IV. La paz y la guerra*, Granada, p. 385-402.
- Ruiz Rodríguez A., Rueda Galán C., Molinos Molinos M. (2010), “Santuarios y territorios iberos en el Alto Guadalquivir”, en T. Tortosa, S. Celestino (eds), *Debate en torno a la religiosidad protohistórica*, Madrid, p. 65-81.
- Rüpke J. (2013), “On Religious Experiences that Should not Happen in Sanctuaries”, en N. Cusumano *et alii* (eds), *Memory and Religious Experience in the Greco-Roman World*, Stuttgart, p. 137-143.
- Salinas de Frías M. (2013), “El *Afrodision* óros de Viriato”, *Palaeohispanica*, 13, p. 675-697.
- Salinas de Frías M. (2011), “Sobre la memoria histórica en Roma: los Escipiones y la traición de los celtíberos”, *Studia Historica. Historia Antigua*, 29, p. 97-118.
- Salinas de Frías M. (2008), “La jefatura de Viriato y las sociedades del occidente de la Península Ibérica”, *Paleohispanica*, 8, p. 89-120.
- Sánchez Moreno E. (2019a), “Viriato entre dos traiciones (150-139 a. C.). O cuando Roma construye héroes ¿y no paga traidores?”, en B. González Saavedra, P. Guijarro Ruano, (eds), *La delgada línea roja. Héroes o traidores del Mundo Antiguo*, Madrid, p. 41-70.

- Sánchez Moreno E. (2019b), "Imperialismo romano y resistencia hispana. Viriato como paradigma", en E. Sánchez Moreno (coord.), *Veinticinco estampas de la España antigua cincuenta años después (1967-2017). En torno a la obra de Antonio García y Bellido y su actualización científica*, Sevilla, p. 197-221.
- Sánchez Moreno E. (2018a), "Imperialism and Multipolarity in the *Far West*: beyond the Lusitanians (237-146 BC)", en T. Naco del Hoyo, F. López Sánchez (eds), *Warlords. War and Interstate Relations in the Ancient Mediterranean 404 BC-AD 14*, Leiden-Boston, p. 326-350.
- Sánchez Moreno E. (2018b), "139 a. C. Viriato y el Lejano Oeste romano: de la colisión a la integración", en X. M. Núñez Seixas (dir.), *Historia mundial de España*, Barcelona, p. 63-69.
- Sánchez Moreno E., García Riaza E. (2012), "La interacción púnica en Iberia como precedente de la expansión romana: el caso de Lusitania", en M. B. Cocco, A. Gavini, A. Ibba (eds), *L'Africa romana. Trasformazione dei paesaggi del potere nell'Africa settentrionale fino alla fine del mondo antico*, Roma, vol. II, p. 1249-1259.
- Schulten A. (1959), *Geografía y etnografía antiguas de la Península Ibérica*, Madrid.
- Schulten A. (ed.) (1935), *Las guerras de 135-154 a. de J.-C. Fontes Hispania Antiquae*, III, Barcelona.
- Stek T. S. (2013), "Questions of Cult and Continuity in Late Republican Roman Italy: 'Italic' or 'Roman' Sanctuaries and the So-Called *pagus-vicus* System", en M. Jehne, B. Linke, J. Rüpke (eds), *Religiöse Vielfalt und soziale Integration. Die Bedeutung der Religion für die kulturelle Identität und politische Stabilität im republikanischen Italien*, Heidelberg, p. 137-162.
- Torregaray Pagola E. (2006), "Los espacios de la diplomacia en la Roma republicana", *Caesarodunum*, 40, p. 223-258.
- Torregaray Pagola E. (2005a), "Estrategias gentilicias y simbolismo geopolítico en la narración polibiana de la conquista de la Península Ibérica", en J. Santos Yanguas, E. Torregaray Pagola (eds), *Polibio y la Península Ibérica*, Vitoria-Gasteiz, p. 245-278.
- Torregaray Pagola E. (2005b), "Realidad histórica y elaboración retórica en los *exempla* hispanos de Valerio Máximo", en L. Troiani, G. Zecchini (eds), *La Cultura Storica dei primi due secoli dell'Impero Romano*, Roma, p. 77-98.
- Torregaray Pagola E. (1998), *La elaboración de la tradición sobre los Cornelii Scipiones: pasado histórico y conformación simbólica*, Zaragoza.
- Tortosa Rocamora T., Ramallo Asensio S. F. (eds) (2017), *El tiempo final de los santuarios ibéricos en los procesos de impacto y consolidación del mundo romano*, Madrid.
- Valdés Guía M. (2005), *El papel de Afrodita en el alto arcaísmo griego. Política, guerra, matrimonio e iniciación*, Messina.
- Versnel H. S. (2011), *Coping with the Gods. Wayward Readings in Greek Theology*, Leiden.
- Wallensten J. (2014), "Dedication to Double Deities. Syncretism or Simply Syntax?", *Kernos*, 27, p. 159-176.
- Weigel R. D. (1986), "Meetings of the Roman Senate on the Capitoline", *L'Antiquité Classique*, 55, p. 333-340.