

José Carlos López-Gómez

ANEJOS
DE
AESP A XCII



EL OCASO DE LOS DIOSES EN HISPANIA
Transformaciones religiosas en el siglo III

ARCHIVO ESPAÑOL
DE
ARQUEOLOGÍA

ANEJOS DE ARCHIVO ESPAÑOL DE ARQUEOLOGÍA
XCII

EL OCASO DE LOS DIOSES EN HISPANIA

ANEJOS DE AESPA

Dirección

José Miguel Noguera Celdrán, Universidad de Murcia

Secretaría

Inés Sastre Prats, Instituto de Historia, CSIC

Comité Editorial

Andrés María Adroher Auroux, Universidad de Granada

Miguel Cisneros Cunchillos, Universidad de Cantabria

Adolfo Domínguez Monedero, Universidad Autónoma de Madrid

Susana González Reyero, Instituto de Historia, CSIC

María Cruz González Rodríguez, Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibersitatea

Victorino Mayoral Herrera, Instituto de Arqueología de Mérida, CSIC

Carlos Jesús Morán Sánchez, Instituto de Arqueología de Mérida, CSIC

María Ángeles Utrero Agudo, Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma, CSIC

Consejo Asesor

Juan Manuel Abascal Palazón, Universidad de Alicante

Javier Arce Martínez, Université de Lille

Bárbara Böck, Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo y Oriente Próximo, CSIC

Pietro Brogiolo, Università degli Studi di Padova

Luis Caballero Zoreda, Instituto de Historia, CSIC

Monique Clavel-Lévêque, Université Franche-Comté

Filippo Coarelli, Università degli Studi di Perugia

Teresa Chapa Brunet, Universidad Complutense de Madrid

María Paz García-Bellido, Instituto de Historia, CSIC

Carmen García Merino, Universidad de Valladolid

Pilar León-Castro Alonso, Universidad de Sevilla

Almudena Orejas Saco del Valle, Instituto de Historia, CSIC

Francisco Pina Polo, Universidad de Zaragoza

Domingo Plácido Suárez, Universidad Complutense de Madrid

María Ruiz del Árbol Moro, Instituto de Historia, CSIC

Trinidad Tortosa Rocamora, Instituto de Arqueología de Mérida, CSIC

JOSÉ CARLOS LÓPEZ-GÓMEZ

EL OCASO DE LOS DIOSES EN HISPANIA
Transformaciones religiosas en el siglo III

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS

Madrid, 2021

La versión electrónica de este libro está disponible en acceso abierto en editorial.csic.es y se distribuye bajo los términos de la licencia Creative Commons Atribución-Non Comercial-No Derivadas 4.0. La información completa sobre dicha licencia puede ser consultada en <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>. Esta licencia afecta solo al material original del libro. El uso del material proveniente de otras fuentes (indicadas en las referencias), como diagramas, ilustraciones, fotografías o fragmentos de textos, requerirá permiso de los titulares del *copyright*.

Las noticias, los asertos y las opiniones contenidos en esta obra son de la exclusiva responsabilidad del autor o autores. La editorial, por su parte, solo se hace responsable del interés científico de sus publicaciones.

Este trabajo es el resultado de una tesis doctoral realizada en el marco del programa para la formación de profesorado universitario (FPU), financiado por el Ministerio de Educación, Ciencia y Deporte, y dirigida por Jaime Alvar Ezquerro en la Universidad Carlos III de Madrid.

Imagen de cubierta: paisaje con las ruinas de un templo, una estatua de Venus y el monumento a Marco Aurelio. Hubert Robert, 1789. Óleo sobre lienzo.

Imagen de contracubierta: templo del foro colonial de Mérida.
Fotografía modificada digitalmente.

Catálogo de publicaciones de la Administración General del Estado:
<https://cpage.mpr.gob.es>

EDITORIAL CSIC: <http://editorial.csic.es> (correo: editorialcsic@csic.es)



© CSIC
© José Carlos López-Gómez
© De las ilustraciones, las fuentes mencionadas a pie de figura

ISBN: 978-84-00-10880-9
e-ISBN: 978-84-00-10881-6
NIPO: 833-21-152-8
e-NIPO: 833-21-153-3
Depósito Legal: M-27030-2021
Impreso en España. *Printed in Spain*

En esta edición se ha utilizado papel ecológico sometido a un proceso de blanqueado ECF, cuya fibra procede de bosques gestionados de forma sostenible.

Imprenta TARAVILLA S.L. Mesón de Paños, 6. 28013 MADRID

SUMARIO

PRÓLOGO	
<i>Jaime Alvar</i>	15
1. INTRODUCCIÓN	19
1.1. HISTORIOGRAFÍA SOBRE EL PROCESO DE CAMBIO RELIGIOSO EN LA HISPANIA TARDÍA	20
1.2. FUENTES DOCUMENTALES Y SU TRATAMIENTO.....	28
1.3. ORGANIZACIÓN Y EXPOSICIÓN DE LA INFORMACIÓN	30
1.4. CUESTIONES CONCEPTUALES Y FORMALES.....	31
2. EL SISTEMA POLITEÍSTA ROMANO EN LAS CIUDADES HISPANA DURANTE EL ALTO IMPERIO: UNA RELIGIÓN ADMINISTRADA	35
3. UN EJEMPLO ILUSTRATIVO: EL CASO DE <i>CARTHAGO NOVA</i> ..	41
4. TRANSFORMACIONES RELIGIOSAS EN LA <i>PROVINCIA HISPANIA CITERIOR TARRACONENSIS</i>	61
4.1. CIUDADES INCLUIDAS EN LA PRIMERA CATEGORÍA DE FIABILIDAD CRONOLÓGICA	61
4.1.1. <i>Emporiae</i> (Ampurias)	61
4.1.2. <i>Tarraco</i> (Tarragona).....	68
4.1.3. <i>Saguntum</i> (Sagunto).....	86
4.1.4. <i>Lucentum</i> (Alicante)	92
4.1.5. <i>Labitolosa</i> (La Puebla de Castro).....	96
4.1.6. <i>Oscá</i> (Huesca)	97
4.1.7. <i>Bilbilis</i> (Calatayud).....	99
4.1.8. <i>Los Bañales</i> (Uncastillo)	103
4.1.9. <i>Turiaso</i> (Tarazona).....	105
4.1.10. <i>Valeria</i> (Valeria).....	108
4.1.11. <i>Segobriga</i> (Saelices)	111
4.1.12. <i>Clunia</i> (Peñalba de Castro).....	116

4.1.13. <i>Lucus Augusti</i> (Lugo)	123
4.2. CIUDADES INCLUIDAS EN LA SEGUNDA CATEGORÍA DE FIABILIDAD CRONOLÓGICA	129
4.2.1. <i>Mago</i> (Mahón, Menorca).....	129
4.2.2. <i>Pollentia</i> (Alcudia, Mallorca)	131
4.2.3. <i>Iluro</i> (Mataró)	135
4.2.4. <i>Termes</i> (Montejo de Tiermes).....	137
4.2.5. <i>Iuliobriga</i> (Retortillo)	141
4.2.6. <i>Legio</i> (León)	143
4.2.7. <i>Asturica Augusta</i> (Astorga)	145
5. TRANSFORMACIONES RELIGIOSAS EN LA <i>PROVINCIA ULTERIOR BAETICA</i>	149
5.1. <i>ITUCI</i> (TORREPAREDONES).....	149
5.2. <i>CORDUBA</i> (CÓRDOBA).....	153
5.3. <i>ASTIGI</i> (ÉCIJA).....	162
5.4. <i>MUNIGUA</i> (VILLANUEVA DEL RÍO Y MINAS).....	165
5.5. <i>BAELO CLAUDIA</i> (BOLONIA)	169
5.6. <i>ITALICA</i> (SANTIPONCE)	172
5.7. <i>ARUCCI-TUROBRIGA</i> (AROCHE).....	179
6. TRANSFORMACIONES RELIGIOSAS EN LA <i>PROVINCIA LUSITANIA</i>	183
6.1. <i>AUGUSTA EMERITA</i> (MÉRIDA).....	189
7. ELEMENTOS PARA UNA COMPARACIÓN: LA TRANS- FORMACIÓN DEL SISTEMA POLITEÍSTA ROMANO EN LAS PROVINCIAS OCCIDENTALES.....	203
7.1. GALIA	203
7.2. BRITANIA	207
7.3. EL NORTE DE ÁFRICA.....	214
8. EL DESVANECIMIENTO DEL POLITEÍSMO ROMANO EN HISPANIA: TRANSFORMACIONES RELIGIOSAS EN EL SIGLO III... ..	225
8.1. LAS CAUSAS DE LA TRANSFORMACIÓN DEL SISTEMA RELIGIOSO	227
8.2. UNA HIPÓTESIS OBSOLETA: LA PRIVATIZACIÓN Y RURALIZACIÓN DE LOS RITUALES PÚBLICOS	230
8.3. EL DESTINO DE LA RELIGIÓN DOMÉSTICA.....	234

8.4. HACIA LA BÚSQUEDA INFRUCTUOSA DE LA MATERIALIDAD RELIGIOSA EN LA HISPANIA TARDOANTIGUA.....	238
8.5. UN CASO PARADIGMÁTICO: EL MONTE DO FACHO.....	242
8.6. LA CRISTIANIZACIÓN DE HISPANIA.....	243
9. CONCLUSIONES.....	249
10. SIGLAS, ABREVIATURAS Y BIBLIOGRAFÍA	255
10.1. SIGLAS Y ABREVIATURAS.....	255
10.2. BIBLIOGRAFÍA	256

*A Manoli, mi madre.
A la memoria de Paco, mi padre.*

AGRADECIMIENTOS

Esta monografía es fruto de un proyecto de doctorado cuyo desarrollo institucional tuvo lugar en la Universidad Carlos III de Madrid, en su Departamento de Humanidades y en el Instituto de Historiografía Julio Caro Baroja. Su elaboración fue posible gracias a la concesión de un contrato predoctoral FPU (FPU014/04381) financiado por el Ministerio de Educación, Ciencia y Deporte, merced al cual he podido iniciar mi carrera como investigador y como docente. Además, ambas instituciones costearon, respectivamente, una estancia de investigación en el ICS de Londres del 1 de abril al 30 de junio de 2017 y otra en el DAI de Roma del 2 de abril al 1 de julio de 2018, donde obtuve resultados de gran relevancia para mi proyecto.

Debo destacar el apoyo institucional y logístico que me ha prestado a lo largo de estos años la Biblioteca de Humanidades de la Universidad Carlos III de Madrid, la Casa de Velázquez y, sobre todo, el Instituto Arqueológico Alemán de Madrid, cuyos extraordinarios fondos facilitaron el desarrollo de una buena parte de la investigación que se plasma en este libro.

De gran ayuda resultaron, para la mejora del monográfico, los comentarios y las críticas de los evaluadores externos, Thomas Schattner y Françoise Van Haeperen, y de los miembros del tribunal de la tesis, Valentino Gasparini, Clelia Martínez Maza y Sabine Panzram. También fueron fundamentales los comentarios y las sugerencias aportados por algunos miembros del comité científico del Archivo Español de Arqueología y por los pares anónimos, a quienes agradezco su trabajo.

Desde estas líneas también deseo agradecer la ayuda y el afecto brindado por todas las personas que me han acompañado en esta aventura: a mi familia y mis amigos, cuyo apoyo ha sido mi refugio en los momentos más difíciles, y a aquellos profesionales que tanto me han enseñado para formarme como investigador.

Finalmente, especial mención merece el que ha sido el director de mi tesis doctoral, Jaime Alvar, sin cuyo magisterio este libro no habría sido posible.

Almagro, julio de 2020

PRÓLOGO

La tensión entre estabilidad y cambio domina en gran medida nuestra percepción de la Historia. Su construcción está irremediablemente ahormada por el binomio dialéctico representados por los conceptos de continuidad y transformación.

Las circunstancias de producción de la Historia determinan el foco escogido de ese binomio para la formulación del relato. El Egipto faraónico o el Imperio Romano pueden ser narrados como bloques históricos de sustancial estabilidad alterada por desequilibrios estacionales. De igual manera pueden ser historiados desde la consideración de su realidad inestable y cambiante.

La posición elegida primará la homogeneidad o la diversidad interna en cada propósito. No es fácil que el historiador se eleve por encima de los enunciados dominantes en su momento para expresarse de manera antagónica. Ahora asistimos a décadas de predominio de lo singular, de la alteración de la homogeneidad hegemónica, del localismo, de la diversidad, de la importancia de la acción individual frente al protagonismo de lo social, de lo colectivo.

El resultado de esta constatación no debería conducir a la adopción de una posición escéptica ante las «modas» historiográficas. La ignorancia de las tendencias, de sus prolíficos debates y de sus argumentaciones, no hace más consistente a quien se escuda en la precisión de sus datos de análisis, en la alienidad de su episteme; lo convierte en un retrógrado de academicista erudición, si acaso.

En virtud de ese asentamiento en uno de los polos mencionados, puede resultar cómodo pensar que la

llamada «crisis del siglo III» mutó definitivamente las estructuras económicas, sociales, ideológicas y de poder en Hispania, como preludio del fin del Imperio en la Península Ibérica. Desde la posición antagónica se ha supuesto que no hubo tal cosa que pudiera ser definida como crisis del siglo III. Una mirada permitiría concebir la religión romana en Hispania como una realidad estable, homogénea, cuyos testimonios pudieran ser intercambiables de unos lugares a otros precisamente por el hecho de formar parte de una estructura homogénea y estable. La mirada opuesta negaría la posibilidad de transferir esa información, porque cada lugar constituye una unidad irrepetible en el *puzzle* del pasado.

Si nos detenemos en el análisis de la documentación epigráfica observamos un progresivo crecimiento del uso de la escritura a partir del siglo I a.C. hasta su empleo «masivo» entre finales del siglo I d.C. y los primeros decenios del siglo III. La epigrafía es una fuente insustituible de información que puede contribuir tanto a la perspectiva uniformadora como a la antagónica. Esa copiosa información tiende a expandirse más allá de los límites cronológicos del fenómeno epigráfico. Los excesos han sido adecuadamente denunciados para contraer el fenómeno expansivo a sus dimensiones reales. Posiciones hay para todos los gustos.

Sin embargo, el colapso del hábito epigráfico no ha evitado la persistencia de la idea de que el politeísmo es una realidad consustancial a la romanidad hasta la aceptación generalizada del cristianismo. En

consecuencia, la dialéctica basculante no ha afectado a los estudios sobre el politeísmo, en particular, en la Península Ibérica.

Es lógico pensar que, a falta de información, los hábitos religiosos de los hispanorromanos no se hubieran alterado por la ausencia de testimonios epigráficos. El silencio podría ser entendido más como síntoma de continuidad que de cambio. No habría razón para suponer que los habitantes de Hispania hubieran modificado sus usos religiosos. Las fuentes literarias tampoco mencionan nada que pudiera apoyar la idea de un cambio. Ciertamente, de haber existido apoyatura literaria, la tesis defendida en este libro no sería innovadora, pues otros habrían aprovechado el filón.

Sorprende que la investigación no haya percibido la relevancia de la desaparición del soporte de la escritura como síntoma de un cambio mucho más profundo. Como argumenta José Carlos López Gómez, la necesidad de expresar mediante un epígrafe una acción concreta responde a una forma de vivir la religiosidad, pues en la línea del título de John Scheid, *Quand faire c'est croire*, el ejercicio piadoso es la propia religión (al menos desde la perspectiva representada por el sabio francés). Dejar de hacer, por analogía, sería dejar de «creer». La desaparición del soporte epigráfico no es un problema de talleres y lapicidas; es un problema de usos culturales, entre los que se encuentra la praxis cultural.

No parece que se hubiera prestado suficiente atención a este fenómeno. Al combinarlo con la información arqueológica ha surgido una sorprendente coincidencia. En efecto, las excavaciones arqueológicas habían establecido desde hacía tiempo niveles de destrucción de santuarios y edificios públicos desde finales del siglo II d.C. A nadie extrañaba una datación tan precoz para tales amortizaciones, pero hasta el presente no se había intentado dar una visión panorámica de este asunto que ha manifestado una envergadura enorme, prácticamente generalizada pudiéramos decir. Desde luego, el análisis pormenorizado de la casuística permite vislumbrar que no se trata de problemas puntuales en localidades concretas, sino que su frecuencia obliga a plantearse la cuestión desde una dimensión diferente.

Esa nueva dimensión es consecuencia de la combinación de la información epigráfica y la arqueológica. Los testimonios resultan contundentes. A partir del segundo tercio del siglo III las prácticas culturales no parece que se llevaran a cabo de la misma manera que en el siglo II, ni en los mismos lugares, salvo escasas excepciones.

Desde una posición escéptica puede resultar difícil admitir la conexión de los factores mencionados, pues es más confortable acomodarse a la idea de que la falta de información debería invitar al investigador a asumir el mantenimiento del *statu quo*. Sin embargo, la elocuencia del registro arqueológico alimenta la expectativa de que algo de enorme magnitud estaba ocurriendo en Hispania entre finales del siglo II y comienzos del siglo III.

Ese fue el problema que se planteó estudiar el autor de este libro. Con un tesón innegable, con una extraordinaria capacidad de presentar ordenadamente y de forma asequible un material ingente, desperdigado y heterogéneo, el autor ha ido reuniendo toda la información epigráfica capaz de proporcionar información valiosa desde el punto de vista cronológico, así como todos los datos arqueológicos disponibles, para secuenciar el proceso de declive de los usos rituales de los habitantes de la provincia Tarraconense.

Sorprendido y satisfecho por la novedad de sus conclusiones, José Carlos López Gómez decide emprender entonces una indagación adicional: la comparación con territorios colindantes. No sigue una recopilación sistemática como en el caso de la Tarraconense, sino que escoge unas cuantas ciudades relevantes para constatar cómo, tanto en Lusitania como en Bética, se repite el fenómeno. Prácticamente la totalidad de las ciudades hispanorromanas con datos cronológicamente fiables parecen corroborar ese cambio en la praxis religiosa asumible por la destrucción de santuarios y por la desaparición del hábito epigráfico.

Esta constatación conduce al autor a proyectar su pesquisa a otras provincias cercanas. Sin embargo, Britania, Galia y las provincias norteafricanas proporcionan resultados divergentes. En consecuencia, no hay otra alternativa que reconocer que estamos ante un problema más hispano que de todo el occidente del Imperio.

Si en la primera parte del libro (caps. 1-7) se van desvelando las circunstancias locales del desvanecimiento de las prácticas religiosas altoimperiales, el capítulo 8 constituye un lúcido análisis de las variables múltiples que intervienen en lo que el autor denomina metafóricamente «el ocaso de los dioses». Ahí se constata la desconexión del factor hasta ahora tenido, explícitamente o de forma implícita, como explicación de esta transformación. El cristianismo, por motivos cronológicos, no podía ser la causa del ocaso del politeísmo.

En consecuencia, el debatido problema de la crisis del siglo III adquiere una relevancia singular en el

proceso, lo que obliga al autor a enfrentarse con una mirada renovadora a la cuestión desde una perspectiva original al introducir el factor religioso como hilo conductor en ese debate. Lejos de la reproducción mecánica de los argumentos empleados por los defensores y detractores de la crisis, se van analizando las variables tanto estructurales como las circunstancias locales para dar explicación cabal al escalonamiento y progresión del abandono no solo de los santuarios, sino también de la donación de epígrafes.

El libro de José Carlos López Gómez se adentra en numerosas cuestiones particulares y otras de mayor envergadura proporcionando una visión heterogénea y perspicaz. Es esperable que sus razonamientos sean convincentes y que el debate se vea muy enriquecido con su original aproximación a un momento histórico crucial en la Historia Antigua de la Península Ibérica.

Un joven investigador se presenta al ruedo público con sólidas credenciales. Su firme formación,

su habilidad en el manejo de la documentación epigráfica y arqueológica, su inmersión en las nuevas corrientes analíticas del fenómeno religioso, así lo confirman. Lejos queda ya aquel joven manchego que con un excepcional expediente académico vino a mi despacho para pedirme que le dirigiera una tesis doctoral. Su metamorfosis ha discurrido en paralelo a la que él ha insemñado en su objeto de estudio. Estoy persuadido de que su trabajo abre nuevas fronteras en el conocimiento y que este libro se situará en el epicentro del debate sobre el dinamismo de la ritualidad politeísta, cambiante como consecuencia de las condiciones de fragilidad en las que se desenvolvía la vida de los *cultores* hispanos a partir de la etapa final del período altoimperial.

JAIME ALVAR
Catedrático de Historia Antigua
Universidad Carlos III de Madrid

INTRODUCCIÓN

La «crisis del siglo III» en Hispania ha sido, probablemente, uno de los procesos históricos que más atención ha suscitado entre los historiadores dedicados al estudio de la Antigüedad peninsular en los últimos años. En la década de los cincuenta y sesenta del siglo XX, los que se sumergieron en este periodo lo hicieron a través del análisis de las fuentes escritas y de una serie de pruebas arqueológicas, cuya lectura fue supeditada al deseo de localizar materialmente aquello que contaban las crónicas. Autores como Miquel Tarradell (1955, 95-110), José María Blázquez (1968, 5-37) o Juan Francisco Rodríguez Neila (1972, 179-201), creyeron localizar en los estratos de incendio documentados en asentamientos rurales de este periodo el paso de las invasiones de francos y alamanes por la Península Ibérica. Asimismo, los cambios que parecían experimentar las ciudades, y el hallazgo de tesorillos que se remontaban a estas fechas, constituyeron un cóctel lo suficientemente sugestivo como para establecer una visión catastrofista de lo que para ellos era un periodo caracterizado por la ruptura del poder político, la crisis económica y las invasiones germanas.

Esta visión negativa comenzó a ser matizada en los años setenta y ochenta de la mano de figuras como Javier Fernández Ubiña (1979) o Javier Arce (1978, 257-269; 1986), a los que le siguieron obras como la de Adela Cepas (1997) o trabajos como el de M.^a Rosario Pérez Centeno (1998, 343-360), que iniciaron una corriente historiográfica renovadora en la que se matizó la imagen calamitosa establecida por

la generación previa, derivada del uso de términos de decadencia generalizada, ahora sustituidos por «transformación y cambio» e incluso «continuidad» en ciertos sectores.

Con el arranque del nuevo milenio proliferaron los proyectos, los coloquios y los congresos en los que la discusión pivotaba en torno al análisis de los síntomas de cambio y continuidad que se documentaban en la Península en el siglo III a través del estudio de las fuentes arqueológicas, los testimonios literarios y las fuentes epigráficas, numismáticas y artísticas.¹ Sin duda, el análisis de las modificaciones urbanísticas acaecidas entre los siglos II y IV ocupó, hasta la actualidad, un lugar privilegiado en el debate.² Pero también fueron objeto de profundos análisis los cambios económicos en determinadas regiones,³ los movimientos migratorios que acarrearón el despoblado de unas ciudades frente al desarrollo de otras,⁴ los cambios políticos y administrativos que se produjeron en el

¹ Valgan como ejemplo algunos estudios generales: Witschel, 2009: 475-478; Bravo, 2012: 115-140.

² Algunos de los estudios más importantes en este sentido son Gurt, 2001: 443-471; Kulikowski, 2004; Diarte Blasco, 2011; Ramallo y Quevedo, 2014; Brassous y Quevedo, 2015; Andreu Pintado, 2017a; Ruiz Bueno, 2018.

³ Véase, como ejemplo, el ocaso de la minería en *Carthago Nova* (Quevedo y Ramallo, 2015: 167-168) y en *Segobriga* (Cebrián, 2019: 170), o las transformaciones en el *ager* de *Arucci* (Bermejo, 2014: 335-336).

⁴ Véase el caso del despoblado de ciudades como *Lucentum* (Olcina, 2009: 57) o *Bilbilis* (Sáenz y Martín-Bueno, 2019: 38-39).

ámbito local, regional y provincial,⁵ o los cambios de mentalidad que experimentaron las aristocracias hispanas en este periodo,⁶ entre otros muchos asuntos.

Sin embargo, el análisis de las modificaciones estructurales que se dieron en el seno del sistema religioso politeísta fue una temática relegada del debate. Los estudios sobre religión se focalizaron en el fenómeno de la cristianización de las ciudades y no en la desacralización de los espacios de culto politeístas⁷. Como consecuencia, se perpetuó la idea de que el politeísmo apenas experimentó cambios en esta etapa de transformación, y que solo empezaría su declive en la centuria siguiente, cuando el cristianismo irrumpiera en suelo peninsular y cuando los emperadores hicieran suya la fe en Cristo.

Lo cierto es que hace veinte años no era posible abordar un estudio sistemático sobre los procesos de cambio y continuidad en los espacios sacros de la totalidad de la Península Ibérica a lo largo del siglo III. Los datos arqueológicos eran, simplemente, insuficientes y limitados. En la actualidad, la situación es distinta. Los estudios arqueológicos se han multiplicado, la calidad de la información que se extrae de la lectura del registro material es superior, y la imparable renovación historiográfica que se está produciendo en Europa con relación al análisis de las transformaciones que experimenta el politeísmo en época tardoantigua permite afrontar el asunto desde nuevas perspectivas. Estamos en condiciones de comenzar a llenar el vacío historiográfico que existía en torno al fenómeno de cambio religioso en la Hispania del siglo III. Ese es el objetivo de este trabajo.

1.1. HISTORIOGRAFÍA SOBRE EL PROCESO DE CAMBIO RELIGIOSO EN LA HISPANIA TARDÍA

Puesto que se asumía que la desaparición del sistema politeísta del Alto Imperio en Hispania se produjo como consecuencia del triunfo del cristianismo en el siglo IV, el proceso nunca fue asociado a las transformaciones que acaecieron en el seno de las ciudades peninsulares a lo largo del siglo III, salvo excepciones.

En el año 2014, Jaime Alvar publicó un trabajo relacionado con el fin de los llamados «cultos místicos» en Hispania en el que a partir de una serie de

datos arqueológicos de las ciudades de *Italica*, *Baelo Claudia*, *Emerita*, *Emporion* y *Asturica Augusta*, analizaba los últimos vestigios materiales relacionados con la práctica cultural vinculada a la *gens isiaca*, a *Mater Magna* y a Mitra (Alvar, 2014: 361-394). En su estudio, Alvar se mostraba sorprendido ante el abandono precoz que presentaban los mitreos e iseos peninsulares, y llegaba a la conclusión de que, en el siglo IV, probablemente ya no existía ningún santuario activo consagrado a estas divinidades. En el año 2019 este mismo autor publicaba una monografía dedicada al culto de Mitra en Hispania en la que ratificaba la presunción que había dibujado unos años antes:

A mediados del siglo III d.C. no hay ningún dato que permita asegurar que el culto de Mitra siga vivo en Hispania. Los testimonios mitraicos más recientemente producidos no son posteriores a las primeras décadas del siglo III. Si algún mitreo continuaba en uso, se conformaba con el utillaje ritual, altares y estatuaria consagrados muchos años atrás (Alvar, 2019: 51).

Con ello, Jaime Alvar certificaba que la desaparición de las prácticas «místicas» en la Península Ibérica fue más precoz que en otras regiones del Imperio. Sus hipótesis venían a sumarse a una corriente historiográfica que no ha despuntado en Europa hasta fechas relativamente recientes.

Durante buena parte del siglo XX, los estudios sobre la desaparición del politeísmo se habían construido, fundamentalmente, a partir de la exégesis de los textos legados por los concilios episcopales, las leyes imperiales —como el *Codex Theodosianus*—, las *sanctorum vitae* de obispos como San Martín de Tours, o los testimonios de determinados autores politeístas y cristianos,⁸ como Libanio, entre los primeros, o San Agustín de Hipona entre los segundos. La historiografía, heredera de los postulados que Edward Gibbon estableció en su monumental obra *History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, e influida por trabajos como los de Friedrich Deichmann (1939), Arnaldo Momigliano (1963) y Garth Fowden (1978), consideraba que el hundimiento del politeísmo romano estuvo marcado por una brutal violencia que se plasmó en la destrucción de los edificios de culto politeísta o en su conversión en iglesias cristianas. Los pasajes constatados en algunas hagiografías, en

⁵ Por ejemplo, Alföldy, 2000b; Kulikowski, 2004: 65-84; Witschel, 2009: 483-489.

⁶ Para este asunto, Melchor, 2012: 505-515; 2017: 225-226.

⁷ Véase, recientemente, Ruiz Bueno, 2018: 107-140.

⁸ Para evitar la connotación peyorativa que contiene el término «pagano» impuesto por los autores cristianos, utilizaremos, en la mayor parte de las ocasiones, el término politeísta, puesto que se trata de una categoría neutral.

la apologética cristiana y en la legislación vendrían a confirmar ese fenómeno de violencia e imposición.⁹

Sin embargo, Peter Brown (1971), a principios de los setenta, ofreció una versión modernizadora de la Antigüedad Tardía y planteó la cuestión, en estudios posteriores, de manera totalmente diferente. Para él, los casos de violencia que derivaban en la destrucción de santuarios politeístas no solo fueron incidentes aislados, repudiados e incluso legalmente denunciados por la sociedad del momento, sino que, además, fueron controlados y monopolizados por las élites —como aquellos alentados por el prefecto *Maternus Cynegius*—, a quienes no les interesaba la generalización de la violencia incontrolada, sino garantizar la estabilidad económica y el orden social (Brown, 1995: 41-45). El discurso de la intolerancia que asentaron los historiadores cristianos en el siglo V y que ha sido mantenido hasta la actualidad, ofrecería una visión parcial y sesgada de los hechos.¹⁰

Nació una corriente historiográfica revisionista que presentaba el proceso de cristianización como un fenómeno pacífico en sus bases —o, en palabras del propio Peter Brown (1995: xii, 53) *gentle violence*—, donde los casos de violencia tendrían un impacto insignificante. Algunos historiadores representantes de esta nueva escuela, como Claude Lepelley o Helleni Saradi-Mendelovici, ofrecieron la visión de una sociedad romana tardía más interesada en preservar sus tradiciones socioculturales y sus creaciones artísticas y arquitectónicas que en alentar su destrucción. Así, las esculturas y templos que otrora fueron objetos y lugares de culto pasarían a ser concebidos como joyas del pasado, vestigios artísticos de la cultura con las que las propias élites se identificaban (Saradi-Mendelovici, 1990: 47-61; Lepelley, 1994: 5-15).

⁹ La bibliografía al respecto es muy abundante. Véase algunos trabajos recientes en los que se aborda el asunto: Salzman *et al.*, 2015; Athanassiadi, 2015. Para bibliografía anterior, Caeseau, 2014: 23-36.

¹⁰ Los primeros historiadores, hagiógrafos y cronistas cristianos reprodujeron las actitudes iconoclastas de los grandes patriarcas bíblicos del Antiguo Testamento como una forma de reclamar la superioridad natural de la religión cristiana triunfante, cuyo éxito respondía a un esquema teleológico y providencialista por el cual el cristianismo estaba destinado a extenderse como única religión. En palabras de Peter Brown (1995: 49), el fenómeno debe analizarse teniendo en cuenta lo siguiente: «To a very large extent, then, the history of tolerance and intolerance in the Later Roman Empire is not to be sought through the examination of a few proof texts, nor can its quality be assessed through a few well-known incidents, admirable or repugnant though these may be. It belongs to the wider topic of the political and cultural factors that went to make up the basically unheroic, but tenacious, moral fiber of the late Roman local elites».

Pero si estos trabajos previos, orientados en una u otra corriente, se habían construido, fundamentalmente, a partir del estudio de las fuentes escritas, desde la década de los noventa y especialmente a partir del nuevo milenio, empezaron a desarrollarse una serie de trabajos erigidos sobre un armazón de datos arqueológicos que subrayaban la escasez de pruebas que avalaran la constatación del desarrollo de acciones violentas emprendidas contra los antiguos espacios de culto politeístas por parte de cristianos.¹¹ Es más, la proliferación de estudios de carácter regional relacionados con esta materia permitía incluso entrever que el hundimiento del politeísmo altoimperial se habría producido, en numerosos ámbitos, con anterioridad a la emisión de las leyes antipaganas que acreditaban el cierre de templos y la prohibición de sacrificios, con lo cual, el contacto entre estos dos supuestos bloques antagonistas —esto es, un politeísmo administrado y un cristianismo estructurado—, en muchos lugares, no se habría llegado a producir.¹²

Alan Cameron en *The Last Pagans of Rome* analizaba una ingente cantidad de ejemplos en las fuentes literarias que demostraban la persistencia de rituales politeístas hasta el siglo V, si bien cuestionó la continuidad de ciertas prácticas como los sacrificios de animales, incluso antes de que fueran prohibidas por las leyes (Cameron, 2011: 67):

In the complete absence of evidence nothing can be proved, but I suspect that in the West and in the East by 380 (if not earlier) public rituals no longer routinely included animal sacrifices [...]. Laws forbidding sacrifice continued to be issued well down into the 5th century, and have always been assumed to prove that sacrifice continued. No doubt it did, here and there, especially in remote areas. But it would be unwise to infer that every such law was provoked by a documented report of sacrifice, especially in cities... [...] Paganism lasted much longer for Christians than pagans. And for Christians, paganism always implied sacrifice.

Cameron había elaborado un erudito estudio del fin del politeísmo romano a través de la exégesis de

¹¹ *Vid.* p.e. Bayliss, 2004: 16-25, 124-125, 153 fig. 3; Hahn *et al.*, 2008.

¹² Uno de los autores que ya subrayaba esta idea es Bagnall, 1993: 271-273, esp. 267: «It is difficult to avoid the conclusion that the temples of Egypt, along their traditional scripts, personnel influence, festivals, and wealth declined markedly in the third century [...]». También Sauer, 1996, aunque este último atribuye el abandono prematuro de los mitreos a las invasiones germánicas.

las fuentes literarias, que pueden ser particularmente valiosas para ámbitos del Levante Mediterráneo, del Norte de África y de Italia, pero enormemente limitadas para las provincias occidentales. Afortunadamente, el vacío de datos arqueológicos en su obra quedaba suplido por la publicación de artículos, monografías y tesis doctorales relacionadas con el hundimiento del sistema religioso en determinadas regiones del Imperio. Entre ellos se podría citar el estudio de Richard Bayliss (2004) para Cilicia, el de Alexander Smith (2001) para Britania, el trabajo de Jitse Dijkstra (2005) sobre Egipto, los estudios de Christophe Goddard (2006) en Italia, de Laurence Foschia en Acaya (2006) o de Karel J. H. Vriezen (1995) en la región siro-palestina. A estos habría que sumar algunos trabajos de carácter general, como los de Bryan Ward-Perkins (2003) o la obra editada por Johannes Hahn, Stephen Emmel y Ulrich Gotter (2008).

La proliferación de coloquios y congresos en los que el fin de las prácticas politeístas se constituyó como tema de análisis contribuyó a un mejor conocimiento de la materia. Una de las obras paradigmáticas en este sentido surgió como resultado de un congreso celebrado en Lovaina en 2005 titulado *The Archaeology of Late Antique Paganism*, que dio lugar a la publicación de una monografía en el volumen 7 de la revista *Late Antique Archaeology* (2011), en la que fueron puestos sobre la mesa cuantiosos estudios regionales que ratificaban las escasas pruebas sobre la destrucción y reutilización de santuarios politeístas en época tardoantigua. Asimismo, comenzaba a cobrar interés un asunto que no había sido tratado suficientemente por la historiografía: el abandono prematuro de numerosos espacios de culto antes de la emisión misma de las leyes antipaganas. Uno de los editores, Luke Lavan (2011: xxxv-xxxvi), lo destacaba de la siguiente manera:

Perhaps, historians who have sought to trace dramatic events of destruction and desecration have underestimated the significance of simple closure as the key event of the period. Cultic closure amounted to the exclusion of the pagan priesthood from civic leadership, and the removal of public sacrificial rituals, designed to protect political business, which late 4th c. pagans were insistent should not be neglected. Thus, closure was a major change, which deserves to be registered more strongly by historians, as it seems to have been more widespread than any other process.

Dos años después de la publicación de este libro, en 2013 se celebraba en la Universidad de Lille III un coloquio sobre la desaparición del politeísmo romano

en las provincias galas. Las actas fueron publicadas en el volumen 71 de la revista *Gallia* (2014) con título *La fin des Dieux: Les lieux de culte du polythéisme dans la pratique religieuse du III^e au V^e s. apr. J.-C. (Gaules et provinces occidentales)*. En su introducción, William Van Andringa (2014: 6-7) también se mostraba sorprendido ante el abandono precoz que presentaban numerosos santuarios de las provincias galas a lo largo del siglo III y las primeras décadas del siglo IV. Lo expresaba de esta forma:

Établissons alors un premier constat qui modifie l'idée généralement admise pour la Gaule et les autres provinces d'un lent déclin des sanctuaires païens tout au long du IV^e s. sous le coup des lois antipaïennes, en précisant que les exemples archéologiques pris en compte sont issus de fouilles récentes, pour la plupart bien phasées, bien périodisées. Certains au moins des grands sanctuaires civiques s'arrêtent de fonctionner dans la seconde moitié du III^e s., autrement dit bien avant la conversion de Constantin et l'avènement du christianisme comme religion officielle.

En la actualidad, los coloquios y congresos relacionados con el fin de los santuarios politeístas están *à la mode*.¹³ Las tesis doctorales y las monografías mantienen vivo y actualizado el debate.¹⁴ Los viejos paradigmas del conflicto religioso o la convivencia pacífica siguen estando en boga (Brown y Lizzi Testa, 2011), pero ya se abordan desde perspectivas distintas nacidas de una arqueología renovada que está sacando a la luz resultados inesperados, como los que manifestaban, sorprendidos, Luke Lavan en 2011 y William Van Andringa en 2014. En suma, el proceso de desaparición del politeísmo romano se encuentra en plena revisión, y las nuevas corrientes están siendo aplicadas a lo largo y ancho del Imperio. Sin embargo, no existe ningún trabajo en el que se haya recopilado la información arqueológica disponible sobre los santuarios hispanos y analizado en profundidad los datos que arroja el registro material en relación con

¹³ Valga como ejemplo el coloquio celebrado en la Universidad de Ginebra en 2016 titulado *Du «paganisme» au «christianisme»: choc des civilisations ou transition pacifique? Regards croisés entre archéologie et histoire des religions*, o el congreso internacional celebrado en junio de 2017 en Roma con título *Religioni e violenza ideologie, riti, conflitti*.

¹⁴ Entre ellos se podría citar la tesis doctoral de David Walsh dedicada a la desaparición del culto de Mitra en el Imperio, publicada como una monografía (Walsh, 2018); o la de tesis de Alaya Palamidis (2017), titulada *L'abandon de sanctuaires et le transfert de cultes en Grèce Antique*.

el fenómeno de la desaparición del sistema politeísta romano en la Península Ibérica.

Como en el resto de Europa, hasta hace relativamente poco, los trabajos sobre el fin del politeísmo romano en Hispania se habían elaborado a partir del estudio de los textos legados por los concilios episcopales, las actas martiriales, las leyes imperiales —como el *Codex Theodosianus*— o visigodas —la *Lex Visigothorum*— y las obras de los grandes narradores cristianos peninsulares de los siglos iv, v y vi, como San Paciano, Orosio, Hidacio o San Martín de Braga.

Uno de los primeros trabajos al respecto fue publicado a finales de los años treinta del siglo pasado de la mano de Stephen McKenna (1938) con título *Paganism and Pagan Survivals in Spain up to the Fall of the Visigothic Kingdom*. Este autor norteamericano se centró en el análisis de las fuentes escritas más relevantes para el estudio de los primeros siglos del cristianismo en Hispania —citadas en el párrafo anterior— y la forma en la que estas abordaron la cuestión del paganismo.¹⁵ McKenna determinó que el avance del cristianismo y la extinción del politeísmo se vieron afectados por los avatares políticos que se sucedieron en la Península en los siglos v y vi, como la propagación del priscilianismo, la invasión de las tribus de vándalos, suevos y alanos, la posterior entrada de los visigodos arrianos, y el triunfo de la religión católica oficial tras la conversión de Recaredo. De acuerdo con este autor, la inestabilidad y la sucesión de conflictos políticos y religiosos provocó que, en el momento de la llegada del islam, en 711, el politeísmo, transformado en algo que poco tendría ya que ver con la religión romana tradicional, perviviera de forma vigorosa, sobre todo entre las gentes de los *vici*, pero transformado en una serie de prácticas mágicas y supersticiosas (McKenna, 1938: 148-151). Las leyes visigodas, los concilios y los altos cargos cristianos habían intentado detener dichas prácticas de una forma u otra, pero sin el éxito deseado, a juzgar por la reiteración del problema hasta el mismo siglo viii. Además, y esto es importante, McKenna determinó que, en general, las medidas adoptadas no manifestaron una actitud violenta,¹⁶ sino todo lo

contrario —como demuestra, por ejemplo, la disposición del rey Égica de colocar ídolos en las iglesias para favorecer la integración de los *gentiles*— (McKenna, 1938: 133).¹⁷ De la misma forma, este autor norteamericano defendió que en los últimos concilios toledanos hubo una relajación en las disposiciones de la Iglesia contra el «paganismo».

Unos años después, en el volumen 2 de la monumental obra de Menéndez Pidal dedicada a la Historia de España, publicado en su segunda edición en los años cincuenta, tan solo se dedicaron unas líneas a la cuestión del politeísmo hispano en época tardía a la luz de los escasos datos que ofrecían las primeras fuentes escritas cristianas, como el concilio de Elvira, o las noticias de San Martín Dumense en *De Correctione Rusticorum*.¹⁸ También se ofreció una breve aproximación a la cuestión de las persecuciones de la segunda mitad del siglo iii, pero de forma meramente enumerativa (Menéndez Pidal, 1955: 455-458). Por su parte, las diversas historias eclesiásticas que se escribieron en los tres primeros cuartos del siglo xx asumieron este mismo discurso: no interesaba la situación del politeísmo tardío —entre otras cosas, por la escasez de fuentes—, sino el proceso de implantación del cristianismo (García Villalda, 1929; García Villoslada, 1979).

En consecuencia, tras la publicación de la obra de McKenna, hubo un hiato temporal en el desarrollo de estudios monográficos dedicados al análisis del politeísmo tardío en Hispania que se mantuvo hasta los años setenta, cuando Javier Arce reavivó el asunto en un artículo titulado *Conflictos entre paganismo y cristianismo en Hispania durante el siglo iv*. En este breve trabajo, la cuestión fue abordada, como su propio título indica, desde la óptica del conflicto y a partir del testimonio de las fuentes escritas (Arce, 1971: 254-255). Arce, frente a lo que se había argu-

¹⁵ En esta etiqueta, como advierte el propio autor, se incluye toda práctica considerada idólatra por el credo cristiano, entre ellas, la astrología y la magia (McKenna, 1938: 7).

¹⁶ Para la situación del «conflicto» a principios del siglo iv —según reflejan las actas del concilio de Elvira—, el autor señala: «The pagan members of the communities in which the Christians lived were not to be especially antagonized. Violent and imprudent zeal against the objects of pagan cult was

discouraged. A Christian might even allow his slaves to keep pagan images in his home when their removal would give rise to violence and bloodshed» (p. 37). Por otro lado, McKenna se refiere a los años finales del siglo iv en los siguientes términos: «The fourth century, which opened with the persecution of the Christians by Diocletian, ended with Christianity triumphant, at least in the cities of Spain. The extant records of this period indicate that the pagans of Spain did not resist as violently as those of Africa the coming of Christianity» (p. 48). En cuanto a su visión de la actitud evangelizadora de San Martín de Tours y San Isidoro de Sevilla: «Martin's attitude was similar to St. Isidore's that faith should not be extorted by violence, but inculcated by reason and example» (p. 88).

¹⁷ Este tipo de soluciones integradoras ya aparecen en las cartas de San Agustín a Publícola o en las disposiciones que el Papa Gregorio el Grande envió a Melito de Canterbury para la cristianización de los anglosajones.

¹⁸ Véase Menéndez Pidal (dir.), 1955: 452-453.

mentado en la *Historia Eclesiástica* de Luis García Villalda y en la *Historia de España* de Menéndez Pidal, defendió la propagación lenta del cristianismo en suelo peninsular¹⁹ y la manifestación del politeísmo romano en sus formas tradicionales hasta entrado el siglo iv. Por el contrario, la visión pacífica ofrecida por McKenna con relación al proceso de cambio religioso, fue olvidada.

Fue en la década siguiente cuando iniciaría sus investigaciones una de las autoras más importantes en relación con el asunto que nos atañe: Rosa Sanz. Aunque su obra no se vería culminada hasta la publicación, en 2003, del título *Paganos, adivinos y magos: análisis del cambio religioso en la Hispania Tardoantigua*, este trabajo en realidad fue, como indica su autora, «resultado de antiguas inquietudes que me llevaron a elegir el conflicto paganismo-cristianismo como tema de tesis doctoral en la década de los ochenta» (Sanz, 2003: 7).²⁰ En la misma introducción, Rosa Sanz, que se presenta como heredera de la obra de McKenna, pero a la vez distante de la misma en metodología y enfoque, ya advertía que construiría su discurso desde la idea de «la existencia de un profundo desgarramiento social y religioso en la sociedad hispana tardoantigua», para evitar así «enmascarar con justificaciones de corrección académica y objetividad la brutalidad histórica del periodo que es la que, precisamente, más a menudo se contempla en los

textos» (Sanz, 2003: 7). Sanz, desde el análisis de las fuentes escritas, estudió, entre otras cosas, los escasos vestigios que, en la literatura cristiana y en las actas conciliares, se conservan de unos cultos de época romana que aparecen ya totalmente desestructurados, simplificados —hasta tal extremo que es imposible distinguir unos de otros— y ridiculizados,²¹ y relacionó la desaparición de los denominados «cultos orientales» y los cultos cívicos romanos —un hecho que sitúa cronológicamente entre finales del siglo iv y principios del siglo v—, con la desidia hacia las obligaciones para con el Estado desde la cuarta centuria, pero sobre todo, con la presión que ejercieron los obispos y las leyes imperiales (Sanz, 2003: 47-49, 52).²² El politeísmo perseguido habría quedado reducido, a partir del siglo v, a una serie de ritos como los que denunciaba Martín Dumense en su *De correctione rusticorum*, que se desarrollaron en ámbitos privados y en espacios naturales hasta la misma época visigoda. Por lo tanto, Rosa Sanz, con una metodología basada en el análisis textual, se mostraría afín a las tesis de la violencia y la imposición forzosa de una religión intolerante como el cristianismo que, amparada por las instituciones políticas, aplastaría hasta su extinción al resto de sistemas religiosos. El testimonio de los primeros autores cristianos y el peso de las leyes, aplicados, para ella, férreamente a Hispania, ilustrarían este proceso de ruptura (Sanz, 2003: 97-107, 119-129).²³

También en los años ochenta Luis García Iglesias (1981) publicaba en la ya clásica obra *La Religión romana en Hispania: Simposio organizado por el Instituto de Arqueología Rodrigo Caro del C.S.I.C.* un artículo titulado *Paganismo y cristianismo en la España romana*, donde, a partir del estudio de las actas martiriales, analizaría la situación del cristianismo como religión perseguida en el siglo iii y, a partir del concilio de Elvira y de los textos de Prudencio, Orosio o Hidacio, su paulatino desarrollo durante los siglos iv y v hasta convertirse en religión predominante a finales de esta misma centuria. De nuevo, la

¹⁹ Se trata de una hipótesis acertada que la arqueología y la crítica textual han confirmado. Pere de Palol (1967) ya mostró la escasa representatividad material que tienen los testimonios cristianos en la Península Ibérica durante los siglos iii y iv, pues estos se reducen, fundamentalmente, al mundo funerario de las élites. Asimismo, en la edición renovada de la *Historia de España* de Menéndez Pidal, la hipótesis de la expansión generalizada del cristianismo de forma prematura fue corregida por José María Blázquez (1982b: 437). Sin embargo, la cuestión del politeísmo en época tardía tampoco fue abordada.

²⁰ Como resultado de sus investigaciones de doctorado, Rosa Sanz ya en los años ochenta y noventa publicó trabajos relacionados con la materia, entre los que destaca Sanz, 1985: 399-435; 1988: 247-264. En estos trabajos, la autora, a partir de un minucioso análisis de las fuentes escritas, expone cómo el proceso de cambio religioso en el siglo iv y v estuvo marcado por la violencia física y religiosa —que habría sido el motor de la cristianización—, pero también por el trasvase de tradiciones paganas al cristianismo, cuya materialización fue la construcción de lugares de culto cristianos sobre los paganos. Algunos de sus planteamientos fueron superados en *Paganos, adivinos y magos*, como por ejemplo, la hipótesis de que los centros de cultos politeístas habían sido, en su mayoría, sustituidos por otros cristianos, tanto en el medio urbano como en el medio rural. En otra de sus obras, Rosa Sanz (1995: 237-248) subrayaba las enormes limitaciones que existían a la hora de analizar un politeísmo tardío peninsular a través del estudio de unas fuentes escritas totalmente subjetivas, contradictorias y focalizadas, fundamentalmente, en la parte oriental del Imperio.

²¹ Sobre la construcción de la categoría simplificadora de «pagano», véase Sanz, 2003: 18-25.

²² Para Rosa Sanz, el testimonio del *Codex Theodosianus* es fiel reflejo de la realidad histórica, de manera que el rescripto imperial del año 399 emitido por Honorio y Arcadio al *vicarius Hispaniarum*, Macrobio, para que se prohibiesen los sacrificios y los cultos en los templos, pero se mantuviesen los edificios (*C. Th.*, XVI, 10, 15), certificaría la vitalidad de la religión cívica romana en Hispania hasta los albores mismos del siglo v (Sanz, 2003: 104).

²³ La autora ha sostenido recientemente la misma hipótesis en Sanz y Ruiz, 2014: 311-338.

línea de investigación giraba en torno a la evolución del cristianismo y olvidada quedaba la situación del politeísmo romano, del que tan solo se hacía alusión al culto imperial a lo largo del siglo III.²⁴

Por su parte, Manuel Sotomayor (1981) sacaba a la luz un breve trabajo sobre la cuestión en el que, de nuevo, a partir del análisis de algunas fuentes cristianas como las actas de los mártires o el concilio de Elvira, subrayaba la escasez de datos con los que se contaba para determinar tanto el grado de extensión del cristianismo en la Península como del politeísmo en los siglos III y IV. Lo llamativo de su obra es que interpretó el contenido de estos textos como la prueba de que los procesos de convivencia y de conversión pacífica en Hispania proliferaron en comparación con la situación que se dio en otras regiones del Imperio, como Egipto.

El protagonismo que había adquirido el estudio de las fuentes escritas para el análisis del proceso de cambio religioso en la Antigüedad hispana empezaba a resquebrajarse tras la publicación de los primeros estudios de carácter arqueológico relacionados con el asunto que empezaron a matizar las ideas con las que, hasta entonces, la historiografía española había construido, de forma mayoritaria, el proceso que aquí analiza. En la década de los noventa, Luis Caballero y Juan Carlos Sánchez (1990) sacaron a la luz un lúcido trabajo sobre la reutilización de materiales y objetos de culto politeístas en iglesias cristianas en el que los datos arqueológicos adquirieron especial protagonismo. Estos autores observaron que no existían pruebas materiales suficientes que demostraran la readaptación sistemática de templos en iglesias —exceptuando casos muy concretos y de difícil interpretación—, y plantearon la posibilidad de que los procesos de conversión pacífica fueran más comunes de lo que se creía, algo que parecía atisbarse en fenómenos como la conversión de altares, cipos y lápidas funerarias romanas en objetos litúrgicos cristianos. Las divergencias latentes en este proceso histórico quedaban plasmadas en la siguiente frase:

Tanto las fuentes escritas como los datos arqueológicos parecen documentar una actuación de componentes equívocos o ambivalentes, aunque de claros resultados. Una actitud radical de destrucción y otra actitud pragmática de transformación y reutilización que suele darse simultáneamente, en una contradic-

ción más aparente que real (Caballero Zoreda y Sánchez Santos, 1990: 464).

Y son estas ambivalencias las que llevaron a Gualupe López Monteagudo y José María Blázquez a utilizar otras pruebas arqueológicas en la dirección opuesta. En su trabajo sobre las destrucciones detectadas en mosaicos, destacaron el papel protagonista que habrían tenido determinados grupos de cristianos exaltados en la profanación «sistemática» de estas imágenes, sobre todo aquellos de temática báquica, a finales del siglo IV en distintos puntos de la Península Ibérica (López Monteagudo y Blázquez, 1990: 353-365). Además, estos autores afirmaban, de manera infundada, que «la acción devastadora» no quedó restringida a mosaicos, sino también a templos y a estatuas de divinidades (López Monteagudo y Blázquez, 1990: 365).

La renovación historiográfica sobre los estudios dedicados al análisis del politeísmo en época tardoantigua que despuntó en Europa a finales de los noventa y comienzos de los dos mil, así como la proliferación de nuevas excavaciones arqueológicas, despertó de nuevo el interés de la historiografía española, que comenzaría a abordar la temática desde nuevas perspectivas.

Entre los que retomaron el asunto del fin del politeísmo en la Península, hubo quienes todavía se aferraban a las viejas tesis de la violencia y la cristianización forzosa. En este sentido, Juan Antonio Jiménez y Jordina Sales trataron de demostrar, en un trabajo publicado en 2004, que las prácticas politeístas de época tardía habían quedado relegadas de forma insólita a espacios termale tanto públicos como privados, dando lugar a un cripto-paganismo perseguido, que acabó siendo aplastado y cristianizado mediante la construcción de iglesias sobre los restos de estos espacios (Jiménez y Sales, 2004: 185-201).

Por su parte, Santos Crespo Ortiz de Zárate publicaba en este mismo año un estudio local relacionado con el conflicto entre el politeísmo y el cristianismo en la diócesis de Osma (Soria), en el que defendía, con argumentos poco sólidos, que los sistemas religiosos y sacerdocios celtibéricos se habían perpetuado durante todo el periodo de dominación romano casi sin apenas cambios hasta el mismo siglo VII. Para él, la constitución del obispado de Osma, en el 597, desataría un brutal proceso de cristianización que se prolongaría durante cien años y que pondría punto final a aquellas prácticas religiosas celtibéricas milenarias. A su juicio, las actas conciliares, que atajan el problema de la idolatría aludiendo al culto a las piedras, los

²⁴ Similar es su artículo publicado dos años después, en el que se analiza casi en exclusividad la evolución del cristianismo peninsular desde sus orígenes hasta el siglo V: García Iglesias, 1983: 259-270.

árboles o las fuentes, reflejaría esta situación (Crespo Ortiz de Zárate, 2004: 179-196).

Por el contrario, uno de los actores que ya habían entrado en la palestra hacía décadas, Javier Arce, intentaría desbancar definitivamente las viejas tesis, advirtiendo, en 2005, que las pruebas arqueológicas para la constatación de la destrucción de templos romanos en la Hispania tardía, así como su conversión en edificios de culto cristiano, eran inexistentes (Arce, 2005: 248-250). Un año después, Arce publicaría en el volumen 79 del *Archivo Español de Arqueología* un artículo sobre la destrucción de templos romanos en la Península donde analizó aspectos arqueológicos generales de *Emerita*, *Tarraco*, *Corduba* o *Baelo Claudia* para concluir que, en efecto, el registro arqueológico no avalaba ni la destrucción sistemática de los espacios de culto politeístas en época tardía ni su reutilización inmediata como iglesias cristianas (Arce, 2006a: 115-124). En ese mismo volumen, Jorge López Quiroga y Artemio Martínez publicaban un trabajo sobre el fin de los templos politeístas en Hispania durante la Antigüedad Tardía en el que, además de atender a cuestiones metodológicas, como la importancia de establecer una diferenciación entre templos públicos y privados, afirmaban, a partir del análisis de algunos textos y del estudio de casos arqueológicos concretos, que la destrucción y el desmantelamiento de templos romanos en Hispania fue un proceso tardío, como tardía y, sobre todo, anómala, fue la conversión de estos espacios en iglesias cristianas (López Quiroga y Martínez, 2006: 125-153).²⁵

Como muestra del éxito que gozaba esta temática, Julio Miguel Román (2007: 169-195) sacaba a la luz un artículo en el que sintetizaba la información que habían expuesto los autores previos, dando lugar a una amalgama en la que, por un lado, se advertía de las escasas pruebas que existían para certificar la conversión de espacios de culto politeístas en iglesias cristianas, pero como contrapartida, se exponía una serie de ejemplos que podrían constatar este fenómeno. Entre ellos, Román destacaba la conversión de termas supuestamente «paganas» en iglesias, la cristianización de presuntos santuarios de época

romana,²⁶ o la destrucción de determinados espacios de culto politeístas fruto de episodios de iconoclasia cristiana, como habría ocurrido con el templo de la Calle Claudio Marcelo de Córdoba²⁷ (Román, 2007: 183). Con todo, este autor se mostraba reticente a la hora de interpretar el fenómeno del fin del politeísmo en la Península Ibérica como resultado de una cristianización violenta, puesto que las pruebas materiales eran escasas y muy dudosas.

En el mismo año 2007, Josep Amengual y Margarita Orfila publicaban un trabajo sobre las relaciones entre cristianos, judíos y politeístas en las islas Baleares, en el que recopilaban todas las fuentes para el estudio del cristianismo, del judaísmo y del politeísmo en estos ámbitos. Aunque en el artículo se reflexionaba, fundamentalmente, sobre el episodio de intolerancia contra el judaísmo que aparece en la circular del obispo *Severus*, también se mencionaba la situación del politeísmo balear en la Tardoantigüedad. En este sentido, Amengual y Orfila (2007: 197-246) subrayaban la ausencia de fuentes para el estudio politeísmo en el siglo IV y destacaban que la única prueba material relacionada con la presunta continuidad de los cultos tradicionales en esta centuria en Mallorca radicaría en la utilización del capitolio de *Pollentia* con fines religiosos hasta el siglo IV. El dato que permitiría confirmar esta hipótesis residía en la correcta datación de la necrópolis que se construyó en el foro de la ciudad y que parecía respetar el edificio de culto. Sin embargo, los recientes estudios de ¹⁴C sobre los huesos de los inhumados en el antiguo foro han demostrado que los enterramientos no se produjeron hasta el siglo X (Cau Ontiveros *et al.*, 2016: 1529-1538).

En el año 2011, Javier Arce (2011b) publicaría en inglés, en el volumen 7 de *Late Antique Archaeology*, el artículo *Fana, templa, delubra destrui praecipimus...* Su trabajo, aunque muy breve, sería el que mayor visibilidad nacional e internacional proveería al proceso de transformación del politeísmo romano en Hispania. En este, Arce incidía en las escasas pruebas arqueológicas relacionadas con la constatación de la destrucción sistemática de los espacios de culto politeístas en época tardía o su reutilización como iglesias cristianas.

Algo parecido defendía Emmanuelle Boube en un trabajo lanzado en 2012, en el que advertía que tanto la destrucción como la conversión de santua-

²⁵ Los casos de conversión que estos autores exponen, entre los que destaca el templete I de *Ilici*, el santuario de Santa Eulalia de Bóveda en Lugo o las *villae* de Milreu y São Cucufate, son difícilmente interpretables como lugares de culto politeístas. El templo I de *Ilici* ha sido descartado como edificio de culto. Las *villae* de Milreu y São Cucufate pudieron no haber sido nunca santuarios (véase el capítulo 8.2 de este volumen), y Santa Eulalia de Bóveda fue, probablemente, un mausoleo, y no un templo dedicado a las aguas o al culto metróaco.

²⁶ Para estos casos problemáticos, que ya fueron analizados por Quiroga y Martínez, véase la nota anterior.

²⁷ Esta hipótesis se encuentra, en la actualidad, descartada.

rios politeístas en iglesias era un fenómeno marginal en las provincias occidentales, y particularmente en Hispania. Además, y esto es importante, constataba que el abandono de los santuarios de algunas ciudades se había producido de forma prematura (Boube, 2012: 375-377).

A pesar de que el paradigma de la violencia y la conversión de presuntos espacios de culto politeístas romanos en iglesias parecía superado gracias a los trabajos de Arce, López Quiroga y Martínez o Boube, Jerónimo Sánchez Velasco (2013: 45-52) daba a conocer en una serie de datos arqueológicos en *Corduba* y su entorno que interpretó como pruebas que certificarían, primero, la persistencia de prácticas de culto politeístas en espacios termales y rurales hasta el siglo v; segundo, la destrucción de esculturas romanas por fanáticos cristianos con motivos evangelizadores y, tercero, la conversión del espacio donde se encontraban estas esculturas en un edificio de culto cristiano.²⁸

En 2014, Jaime Alvar publicó el trabajo sobre el fin de los «cultos místicos» en Hispania con el que abríamos esta introducción. En este mismo año, Rosa Sanz, junto con Ignacio Ruiz, reafirmaba sus ideas previas. Basándose en el testimonio de los *sanctorum vitae*, extrapolaba, con las debidas cautelas, el fenómeno de la destrucción de santuarios politeístas en las *villae* y en otras zonas rurales de la Galia y de Oriente a la Hispania del siglo iv y, de nuevo, insistía en que solo el desarrollo de estudios arqueológicos en los espacios de culto podría reafirmar o modificar este panorama (Sanz y Ruiz, 2014: 311-338).

Por último, en 2018, una vez más Javier Arce publicaba un artículo en el que ofrecía una serie de claves para entender la transición de la «ciudad pagana» a la «ciudad cristiana». El especialista en la Antigüedad Tardía exponía que, efectivamente, el concilio de Elvira certificaba la existencia de rituales politeístas directamente relacionados con la religión más institucionalizada de la ciudad en muchos núcleos de Hispania a comienzos del siglo iv. Sin embargo, Arce establecía que, puesto que el cristianismo no fue capaz de modificar la topografía de las ciudades

de Hispania hasta un siglo después, que es cuando comienzan a aflorar los primeros conjuntos episcopales fuera de los *suburbia*, el politeísmo se habría mantenido sin cambios sustanciales hasta entonces (Arce, 2018: 23-32).

A lo largo de casi un siglo de producción historiográfica relacionada con la desaparición del politeísmo romano en Hispania, la exégesis de las fuentes literarias ha sido la metodología dominante para la construcción de este proceso histórico, y solo recientemente ha comenzado a ganar protagonismo el análisis de las pruebas materiales derivadas de las excavaciones arqueológicas. Los autores que se han embarcado en esta tarea se han posicionado dentro del paradigma de la violencia o de la cristianización pacífica —ambas con o sin matices— en un proceso que arrancaría a mediados del siglo iv y se extendería hasta la época visigoda. En la exposición de la mayor parte de estos trabajos, que lógicamente asumían el progresivo crecimiento del credo cristiano —puesto que el punto de llegada era el triunfo de la Iglesia—, existe la presunción de que el politeísmo romano tradicional mantendría sus ritos, su parafernalia y sus *ornamenta* de culto típicos de época altoimperial hasta prácticamente finales del siglo iv. Es por eso por lo que muchos especialistas defienden que su erradicación se produciría de forma violenta y en relación con la presión que ejercieron las leyes emitidas desde la corte de Constantinopla.²⁹ Una de las causas que explican la hegemonía de las fuentes escritas para la construcción de este proceso se debe a que, como Javier Arce advirtió hace algo más de una década, «los estudios (arqueológicos) han estado encaminados más al fenómeno de la cristianización de las ciudades que a la despaganización de los edificios públicos o religiosos» (Arce, 2005: 248).

Los resultados que la arqueología está arrojando en los últimos años con relación al proceso de abandono y amortización de numerosos santuarios en Galia, Britania, Italia, Panonia, Grecia, Asia Menor, Siria o Egipto, permiten el desarrollo de estudios de recopilación y análisis que han derivado en una revisión del proceso de cambio religioso durante la

²⁸ Muy crítico con esta interpretación fue José Antonio Garriguet (2018: 305-306). Sus tesis también han sido criticadas por Clelia Martínez Maza en una ponencia titulada «Las supuestas huellas materiales de la violencia religiosa en la Bética», presentada en el Congreso «La percepción de la alteridad religiosa en la Hispania tardaoantigua», celebrado en la Universidad de Barcelona los días 25-26 de abril de 2019. Quiero agradecer a la doctora Martínez Maza que me dejara consultar el texto inédito de la ponencia.

²⁹ En un artículo reciente, Clelia Martínez Maza (2012: 85-95, esp. 93), desde una perspectiva antropológica, criticó la hipótesis tradicionalista que defendía la imposición de una religión cristiana, monolítica e intransigente al politeísmo romano, y explicó el proceso como un fenómeno de adaptación con una multiplicidad de variables en los distintos de contextos locales, en los cuales el individuo o el colectivo «decodifica el mensaje cristiano y lo adapta a sus ideas y prácticas religiosas (por eso no hay un solo cristianismo)».

Antigüedad Tardía a distintos niveles.³⁰ Los sorprendentes resultados de estos trabajos hacían perentorio el desarrollo de un estudio de estas características para Hispania. Lo cierto es que esta labor era impensable hace tan solo veinte años. Como admitió Rosa Sanz en un lejano 1995, «nada sabemos de las actuaciones concretas, de la topografía de las destrucciones, de los personajes implicados o de la problemática de los enfrentamientos y solo nos queda la posibilidad de encontrar su plasmación real en las destrucciones de templos politeístas atestiguadas por la arqueología» (Sanz, 1995: 240). Afortunadamente, la proliferación no solo de excavaciones arqueológicas en suelo peninsular en las últimas dos décadas, sino también la aplicación de metodologías científicas novedosas ha permitido ampliar de forma exponencial el conocimiento arqueológico de numerosas ciudades romanas de Hispania, como *Carthago Nova*, *Tarraco*, *Segobriga*, *Valeria*, *Clunia*, *Augusta Emerita*, *Corduba*, *Italica*, *Baelo Claudia*, o *Lucus Augusti*.

Con todo, la información para la labor que aquí se pretende sigue siendo enormemente limitada. En muchos santuarios, la documentación es antigua y carece de estudios estratigráficos, o la información sobre los niveles tardíos es difusa y a veces contradictoria. Asimismo, la ausencia de seguimientos arqueológicos en el descubrimiento de muchos de los monumentos analizados, la excavación parcial de algunos complejos arquitectónicos debido a las limitaciones de espacio a las que se ve abocada la arqueología urbana, o el hallazgo descontextualizado de la mayor parte de los monumentos epigráficos, deriva en que muchos de los casos analizados no aporten información positiva para nuestro fin. Además, la datación tanto de la epigrafía, que suele basarse en criterios paleográficos a veces nada claros, como de los niveles tardíos de los santuarios, en los que aparecen materiales muy mal definidos, dificulta esta labor. A eso habría que sumar las carencias que presenta el registro arqueológico para dar respuesta a temas con una fuerte carga ideológica. Pero a pesar de todo, en la actualidad, la documentación arqueológica para el análisis de las transformaciones religiosas en Hispania durante los siglos III y IV es lo suficientemente relevante como para ofrecer una explicación alternativa a las teorías que se habían sostenido hasta ahora.

Como consecuencia de ello, y en línea con lo que algunos investigadores están planteando en otras

regiones del occidente romano, estamos en condiciones de comenzar a explorar una nueva hipótesis del proceso de cambio religioso en la Hispania tardía basada en la presunción de que los santuarios politeístas de la mayor parte de las ciudades peninsulares fueron abandonados, amortizados o desmantelados en una cronología que se extiende desde principios del siglo III a comienzos del IV. La causa no habría sido la intervención del cristianismo, sino las profundas transformaciones que experimentaron numerosas regiones del Imperio Romano a lo largo del siglo III. El objetivo de este trabajo es determinar la legitimidad de dichas sospechas.

1.2. FUENTES DOCUMENTALES Y SU TRATAMIENTO

Los testimonios literarios y los vestigios materiales que se han conservado para el estudio de la religión en un ámbito provincial romano apenas constituyen una ínfima parte de lo que fue la totalidad de la experiencia religiosa individual y colectiva.

Como se ha subrayado en el apartado anterior, hasta hace muy pocos años, los especialistas que se habían embarcado en el análisis del proceso de cambio religioso en la Tardoantigüedad hispana se vieron obligados a recurrir, casi de manera exclusiva, al estudio de las fuentes jurídicas o cristianas debido a las carencias que presentaba el registro arqueológico. El problema es que, como advirtió Rosa Sanz (2003: 17-18), las fuentes escritas exteriorizaban una imagen de la religiosidad politeísta simplificada, desestructurada y meramente ritualizada, que los narradores cristianos relegaron a la categoría generalista de «paganismo», en la que es prácticamente imposible distinguir unos cultos de otros. Tampoco estas permiten discernir el grado de implantación que gozaban tanto el cristianismo como el politeísmo romano en Hispania a lo largo de la segunda mitad del siglo III y de todo el siglo IV (Sotomayor, 1981: 173-185). En consecuencia, el avance en el estudio del cambio religioso en la Hispania tardía parecía depender del desarrollo de una arqueología en la que se analizaran los contextos de amortización o de abandono de aquellos elementos materiales propios del sistema religioso romano.

El sistema religioso que se construyó como consecuencia del éxito de la romanización acarrió el desarrollo de un tipo de materialidad que representa, en la actualidad, una de las principales fuentes para el estudio del fenómeno religioso. Nos referimos a la epigrafía religiosa y a los espacios de culto.

³⁰ Véase la publicación de los resultados del estudio del abandono de los santuarios en las provincias galas en Van Andringa (dir.), 2014.

La epigrafía y los soportes en la que esta se manifiesta se convirtieron en uno de los elementos materiales más característicos del ritual de época romana, y su valor intrínseco como objeto de carácter religioso es innegable.³¹ Todos los estratos de la sociedad romana celebraban sus anhelos a través de votos que expresaban en epígrafes, mediante los cuales buscaban dejar testimonio de su integración en el sistema, de su identidad y de sus predilecciones divinas. Las inscripciones se convirtieron en los mejores testimonios de la memoria religiosa y del éxito en la comunicación entre los *cultores* y sus divinidades (Rüpke, 2009: 36).

Por su parte, los espacios de culto eran los lugares en los que se llevaba a cabo la mayor parte de la actividad ritual, pues se suponía que allí habitaban los dioses y, por tanto, eran el lugar idóneo para que el devoto estableciera contacto con el mundo de lo sobrenatural. En el Imperio Romano, la creación de un espacio de culto solía acarrear el levantamiento de un edificio con unas características arquitectónicas genuinas que lo diferenciaban de los lugares profanos,³² pero lo cierto es que la búsqueda de una uniformidad arquitectónica en los templos nunca fue una pretensión. El modelo de santuario en el que la *cella* se alzaba sobre un *podium* al que se accedía por medio de una escalinata central frente a la cual se colocaba el altar de los sacrificios es una imagen recurrente, pero en absoluto exclusiva. Existió una multitud de espacios de culto que se adaptaban a la topografía urbana y que presentaban desde la apariencia de una simple capilla, hasta una morfología exclusiva derivada de la adaptación de las tradiciones religiosas locales a las nuevas tendencias romanizadoras, como

es el caso de los templos romano-célticos localizados en Britania, las provincias galas y Germania.³³ También los edificios de espectáculos se constituían como lugares para la celebración de ritos vinculados a la religión más institucionalizada de la ciudad. En ocasiones, un altar o una estatua podrían erigirse como un hito en un cruce de caminos, entre otros lugares, para resaltar la sacralidad de un lugar y favorecer el desarrollo de ritos en ese espacio, sin necesidad de que existiera un elemento arquitectónico. En contextos rurales, la propia presencia de un espacio «natural» al aire libre, como un abrigo en un roquedo, una gruta o una surgencia de agua, podrían considerarse como lugares sagrados y, en consecuencia, como espacios susceptibles para el desarrollo ritual y la deposición de ofrendas a los dioses (Egelhaaf-Gaiser, 2007: 207).

Otro aspecto problemático es que los santuarios no eran necesariamente espacios dedicados exclusivamente al culto, sino que podían constituir ámbitos polifuncionales en los que se desarrollaran múltiples actividades, como albergar las reuniones de las asambleas decurionales, salvaguardar el *aerarium* o los archivos locales. También servían como centros que atraían la instalación de ferias y mercados, como espacios para recepciones diplomáticas o, en el caso de los santuarios suburbanos, como auténticos centros culturales que contaban con instalaciones lúdicas, bibliotecas y salas de hospedaje para los viajeros (Egelhaaf-Gaiser, 2007: 206-207).

La indefinición de la arquitectura religiosa romana ha generado numerosas controversias entre los investigadores a la hora de reconocer y definir espacios de culto. Incluso cuando la identificación de un santuario es clara, la Arqueología apenas permite aventurar la naturaleza de la divinidad o divinidades que se veneraban en ese espacio en sus distintas etapas de uso. Por otro lado, los cambios que experimenta el ritual a lo largo del tiempo son prácticamente indetectables en el registro material, puesto que existen grandes dificultades a la hora de rastrear los vestigios de la propia actividad ritual. A ello se suma el hecho de que muchos de los espacios de culto conocidos fueron excavados en un momento en el que la metodología arqueológica primaba la recuperación de objetos y no el estudio de su contexto. Otros han quedado arrasados casi en su totalidad como consecuencia de la reutilización de ese mismo lugar a lo largo de los siglos, por lo que ha sido imposible definir sus estratos de abandono. También se debe tener en cuenta que la

³¹ Sobre el valor de este tipo de inscripciones, valgan las reflexiones de Haensch, 2007: 176-187.

³² Se debe ser cauteloso a la hora de aplicar las categorías de «sacro» y «profano» al mundo religioso romano (*vid.* Borgeaud, 1994). Los romanos establecían una distinción jurídica entre los espacios de culto público, calificados de *res sacrae*, esto es, lugares sometidos al rito público de la *consecratio* tras el cual pasaban a formar parte de la propiedad inalienable e inviolable de la divinidad; y los espacios de culto de carácter privado, que quedaban excluidos del derecho divino y, por tanto, podían ser eliminados o alterados sin ningún tipo de traba legal. Estos son definidos por los juristas de época imperial como «no sacros» o incluso como «profanos», pero nunca como «religiosos»: *vid.* Estienne, 2017: 251. Los agentes privados, debido al prestigio de que gozaron los santuarios públicos, intentaron instaurar en sus propios espacios de culto un funcionamiento similar. Es ilustrativa, en este sentido, la información contenida en una inscripción procedente del norte de Italia (*CIL* XI, 944), en la que los miembros de una cofradía devota de la diosa Juno dedicaron un *locus* a esta divinidad y plasmaron su acto en un altar en el que se establecieron unas reglas rituales similares a las que aparecen en el altar al *Numen Augusti* de Narbo.

³³ Sobre las características arquitectónicas de estos espacios de culto véase Wilson, 1980: 5-10; Horne, 1986: 22.

interpretación de los testimonios arqueológicos está completamente condicionada por la pericia del excavador y su lectura subjetiva de los materiales. Ni siquiera en la actualidad existe una metodología que permita conocer, de forma fehaciente, el funcionamiento de un espacio de culto, su actividad ritual, su naturaleza y su evolución. Todo ello acarrea una serie de problemas a la hora de identificar los espacios de culto, que ha llevado a clasificar como sacros espacios que no lo son, y viceversa.

El lector crítico podría argumentar que otros enseres, correctamente contextualizados, también podrían ser tipificados como testimonios de carácter cultural: sería el caso de determinadas piezas escultóricas, lucernas, cerámicas, pinturas o monedas. Podría haber quien pensara que una recopilación sistemática de las condiciones de abandono de la estatuaría ideal —esto es, aquella en la que se representa a una divinidad—, que supera el centenar de piezas solo en el *conventus Carthaginiensis*, podría ser útil para este trabajo. Sin embargo, hay que tener en cuenta que resulta muy difícil dilucidar la verdadera naturaleza religiosa, honorífica o meramente decorativa de estos materiales que, normalmente, aparecen descontextualizados. Los problemas derivados del estudio de los materiales escultóricos son lo suficientemente disuasorios como para descartar esta fuente de la recopilación sistemática por la falta de rigurosidad a la que podría verme abocado. Ahora bien, cuando este tipo de documentación ha sido hallada en contextos claramente religiosos y, además, aporta información relevante al objetivo propuesto, la información ha sido incorporada en los apartados correspondientes.

En este trabajo se va a realizar un estudio sistemático de fuentes epigráficas religiosas y de espacios sacros exclusivamente en la *Hispania citerior*, aunque también se han llevado a cabo sondeos en las otras provincias hispanas con el objetivo de obtener una visión global del proceso de cambio religioso. Para la recopilación de los espacios de culto se ha recurrido a los catálogos topográfico-arqueológicos, como la *Tabula Imperii Romani*, en los que se recogen los yacimientos de época antigua conocidos en el territorio peninsular hasta los años noventa, o los más recientes publicados en plataformas digitales como *Pleiades*. Paralelamente, para mayor exhaustividad, se ha estudiado la literatura científica básica concerniente a cada una de las ciudades romanas de la *citerior* y sus territorios con el objetivo de compendiar toda información sobre los espacios de culto conocidos.

Para la recopilación de la epigrafía religiosa se ha recurrido a la consulta de los catálogos epigráficos on-

line, como *Hispania Epigraphica*, *Ficheiro Epigráfico* o la base de datos *Manfred Clauss-Slaby*. También se han consultado decenas de recopilatorios epigráficos locales, provinciales y autonómicos, como el *Corpus de Inscripciones Latinas de Andalucía*, los volúmenes de las *Inscriptions Romanes Del País Valencià*, o la obra *Aquae Flaviae: I. Fontes epigráficas da Gallaecia meridional interior*, por mencionar algunos ejemplos. Estos *corpora* han sido especialmente útiles no solo para compilar los monumentos epigráficos religiosos, sino también para determinar las características de las piezas y, sobre todo, las circunstancias en las que estas fueron halladas.

En efecto, puesto que el objetivo es el análisis es del fenómeno de cambio religioso en la Hispania de los siglos III y IV, se ha prestado especial atención a las condiciones de hallazgo y a las circunstancias de deposición de todos estos materiales para determinar en qué momento y de qué modo se produjo su abandono o amortización. Para ello se han consultado las primeras publicaciones relacionadas con el descubrimiento de dichos monumentos —incluyendo notas de prensa antigua—, se han estudiado materiales de archivos, fundamentalmente memorias de excavaciones de los siglos XIX y XX, e incluso se ha contactado con diversos equipos arqueológicos —como los de Valeria, *Complutum*, Munigua, Monte do Facho o *Metellinum*—, responsables del hallazgo de algunos de los documentos que se analizan, con el objetivo de intentar recopilar toda la información posible sobre las circunstancias de su hallazgo. A pesar de todo, la mayor parte de los materiales analizados, sobre todo los epigráficos —que superan los 1500 ejemplares—, pero también los arquitectónicos, no han aportado información positiva para nuestro fin. Ello se debe a la ausencia de documentación antigua, a las ambigüedades y a veces contradicciones de los testimonios, a la falta de seguimientos arqueológicos durante el descubrimiento de muchos de estos elementos o, simplemente, a su aparición descontextualizada.

1.3. ORGANIZACIÓN Y EXPOSICIÓN DE LA INFORMACIÓN

Para organizar toda la información recopilada se ha seguido un modelo con el objetivo de optimizar la comprensión y permitir un tratamiento exhaustivo de todos los datos. En primer lugar, se catalogó cada uno de los santuarios y de los epígrafes religiosos en sus respectivas circunscripciones administrativas locales, esto es, las ciudades y sus *agri*. Esta tarea

fue relativamente sencilla para los santuarios, puesto que la mayor parte de ellos se encuentran en el núcleo cívico o en su entorno más inmediato, pero mucho más compleja para algunos de los monumentos epigráficos, que por lo general han aparecido descontextualizados, reutilizados o dispersos en zonas agrestes a decenas de kilómetros de cualquier núcleo urbano. En estos casos he respetado el criterio de aquellos especialistas que elaboraron estudios epigráficos de carácter regional, en los que ya establecieron una clasificación de los epígrafes en sus respectivos territorios administrativos. Cuando no existía un estudio previo, me he basado en criterios de proximidad. Con todo, existen numerosos monumentos inscritos a los que es imposible adscribir a una circunscripción local determinada con cierto grado de verosimilitud, especialmente en el ámbito del noroeste peninsular.

Una vez realizado el inventario de los materiales, se puso en marcha un estudio exhaustivo de cada uno de ellos con el objetivo de determinar cuáles ofrecían información relevante para el análisis de la desaparición del sistema politeísta altoimperial en los territorios de la Hispania Tarraconense. Puesto que la práctica totalidad de los santuarios y de la epigrafía fueron sufragados entre el siglo I y las primeras décadas del siglo III d.C., fue manifiesto que solo aquellos con un contexto arqueológico lo suficientemente claro como para dilucidar las condiciones en las que fueron abandonados o reutilizados en época antigua, se erigirían como elementos susceptibles de analizar para la tarea que nos habíamos propuesto.

Se realizó, de esta forma, una selección de los materiales que contaban con información relevante para la consecución de los objetivos de este trabajo, y se procedió contextualizarlos en las ciudades o en los *territoria* en los que estos fueron depositados. Para que esta obra no se convirtiera en una tediosa enumeración de altares y santuarios, se ha desarrollado un breve análisis del paisaje religioso de cada una de las ciudades en las que aparecieron materiales contextualizados, con el objetivo de brindar al lector una visión panorámica de lo que pudieron ser las prácticas religiosas en estos núcleos, así como las causas y circunstancias que propiciaron su transformación. No se ha hecho lo propio con aquellas ciudades en las que no existen datos suficientes, pero se deja abierta la posibilidad de hacerlo en el futuro.

Puesto que la calidad de la documentación arqueológica para determinar el abandono o amortización de los espacios de culto y sus *ornamenta* difería entre unas ciudades y otras, se decidió establecer una categorización en dos niveles. En el primer nivel de

fiabilidad se incluyeron aquellas en los que los datos arqueológicos son lo suficientemente claros como para establecer una cronología fiable de dicho proceso. En el segundo nivel se incorporaron las ciudades en las que la documentación se puede utilizar para secundar la hipótesis propuesta, pero la cronología no es lo suficientemente sólida para que puedan interpretarse exclusivamente en esa línea.

Para ordenar toda esta información de la forma más clara posible, se ha optado por exponer *in extenso* un caso paradigmático que pueda utilizarse como modelo tipo, que ayudará en la comprensión del fenómeno analizado: *Carthago Nova*. Una vez establecido el ejemplo de referencia, se ha abordado el análisis de las ciudades incluidas en la primera categoría de fiabilidad siguiendo un ordenamiento geográfico-administrativo por regiones geográficas (costa-interior) y de este a oeste, y a continuación, las circunscripciones locales incluidas en la segunda categoría, ordenadas de la misma forma.

Aunque el núcleo de nuestro estudio sistemático ha sido la *Hispania citerior Tarraconensis*, para comprender mejor la evolución local, regional y provincial de la religión en la totalidad de la Península Ibérica, se decidió abordar también un estudio de sondeo en algunas de las ciudades más representativas de las provincias *Baetica* y *Lusitania* con el fin de comprobar si el fenómeno de cambio religioso en estos ámbitos era análogo o divergente al de la *Hispania citerior*. Asimismo, y para superar el marco peninsular y comprobar si las circunstancias y la cronología del abandono del sistema politeísta altoimperial romano pudieran ser extrapolables a otras áreas del Imperio, también se abordaron análisis comparativos con los territorios de las provincias occidentales localizadas en Britania, la Galia y el Norte de África. De este modo, ampliando el espacio de estudio, los resultados que se han obtenido de estos sondeos han permitido construir el aparato teórico de este trabajo con un mayor grado de fiabilidad.

1.4. CUESTIONES CONCEPTUALES Y FORMALES

Quisiera terminar este capítulo introductorio con una serie de aclaraciones. Sin ánimo de ser reiterativo, el objetivo de esta obra es el análisis de las transformaciones religiosas que experimenta el sistema politeísta romano en la Hispania del siglo III y de comienzos del siglo IV, no el proceso de cristianización. La aclaración es necesaria, pues existe una corriente

historiográfica que entiende estos dos fenómenos como uno solo, cuando se trata, como veremos a lo largo de este trabajo, de dos procesos consecutivos.³⁴ El fenómeno de la expansión del cristianismo en el siglo IV será analizado tan solo de forma somera en determinados contextos locales en los que la información relacionada con este proceso sea relevante. Con ello se tratará de demostrar, precisamente, que el hundimiento del politeísmo altoimperial, por lo general, fue un fenómeno previo a la cristianización, con una casuística que no responde al triunfo de la nueva fe.

Adicionalmente, hay que atender a problemas de otra naturaleza, como es el de la terminología empleada. En relación con los espacios sacros, es sabido que los juristas romanos establecieron una taxonomía en virtud de determinadas condiciones rituales, topográficas y conceptuales, de tal manera que estos diferenciaban entre *templum*, *aedes*, *fanum*, *delubrum*, *sacrarium* o *sacellum*.³⁵

El *templum* era un espacio de culto consagrado a una divinidad. Normalmente, en la literatura latina el *templum* es la casa en el que habita la divinidad; pero en el lenguaje adivinatorio, el *templum* también era entendido como un «espacio inaugural» que podía constituir desde una simple sección del cielo elegida por un *augur* para la observación de los auspicios a partir del vuelo de las aves, hasta un lugar de culto en el que pudiera —o no— existir un edificio (Dubordieu y Scheid, 2000: 66-68). En caso de que lo hubiera, el edificio era definido como *aedes*, y si este era sometido al ritual público de la *consecratio*, quedaba integrado en la categoría de *aedes sacra*. *Aedes* es, por tanto, la casa de la divinidad situada en el recinto del que esta es propietaria y dueña legítima (Dubordieu y Scheid, 2000: 68-71). *Templum* y *aedes*, que aparecen a menudo acompañados del nombre de la divinidad en genitivo (*templum Iovis*, *aedes Iovis*), parecen ser conceptos complementarios que se utilizaban para especificar el lugar y el edificio de culto. Un sinónimo de estas dos palabras parece ser el término *fanum* en determinados contextos. Con él se designa de forma genérica a un santuario o espacio de culto, frecuentemente extraurbano, para cuya identificación se agrega como en los casos anteriores el teónimo en genitivo. También es habitual el empleo del término en plural, *fana*, para designar a un conjunto de edificios

sacros que normalmente no están sujetos a normas de dedicación y funcionamiento tradicionales romanos (Dubordieu y Scheid, 2000: 71-74). Similar tuvo que ser el significado de *delubrum*, que en Cicerón (Leg, II, 19) aparece definido como un santuario urbano en el que se localiza un templo. Mientras que *sacrarium* es el lugar destinado a recibir objetos rituales, en relación con el culto privado, aunque ocasionalmente puede aparecer vinculado a espacios de culto público —como el *sacrarium Fidei* de Roma o el *sacrarium Cereris* de Catania—. Por su parte, *sacellum*, que es un diminutivo de la anterior, se utilizaba para designar espacios de culto de pequeño tamaño, dotados de altar sacrificial, independientemente de su naturaleza pública o privada.³⁶

Es fácil imaginar que la aplicación de la nomenclatura jurídica no es inequívoca. De un lado, porque los usos en las fuentes no siempre son homogéneos y suscitan controversia; de otro, porque para el historiador es difícil identificar la condición jurídica de los espacios sacros y, en consecuencia, las etiquetas dejan de ser operativas.³⁷ Como consecuencia, no faltan propuestas taxonómicas modernas, en virtud de la ubicación topográfica del espacio cultual —urbano, periurbano, rural— de sus elementos arquitectónicos —o la ausencia de ellos—, de sus características cualitativas —espacios públicos o domésticos—, etc.³⁸ Todo parece indicar que no cabe un etiquetado exacto, por lo que se impone una cierta flexibilidad que pudiera incurrir en inexactitudes, inconsistencias o contradicciones. No obstante, por lo general, aquí se emplea el término «templo» cuando se refiere a un edificio, y «santuario» se usa como término menos connotado semánticamente para hacer referencia a un espacio sacro sin especificar; como sinónimo de espacio cultual o área sacra, delimitada o no como recinto, con o sin edificio templario en su interior.³⁹ En ocasiones también usaremos, siguiendo la propia terminología romana, los términos *aedes*, para referirnos a un edificio de culto, o *sacellum* para las capillas de pequeño tamaño.

Problemas de la misma naturaleza entraña la epigrafía religiosa. Como indica Pedro López Barja (1993: 141-142), establecer unos límites rígidos a

³⁶ Tal es la definición de Aulo Gelio (NA, 7, 12): *locus parvus deo sacratus cum ara*.

³⁷ Véase las reflexiones de Françoise Van Haepelen (2017: 259-260) sobre las dificultades a la hora de aplicar estas categorías jurídicas a los espacios de culto de la ciudad de Ostia.

³⁸ Véase Dupré *et al.*, 2008: 13-18.

³⁹ Esta definición es aceptada por autores como Glinister, 1997: 61-80 y Vauchez, 2000: 2-7.

³⁴ Sobre la historiografía dedicada al estudio de la desaparición del politeísmo romano, véase el apartado 1.1.

³⁵ Sobre el uso de estos términos, Dubordieu y Scheid, 2000.

este tipo de inscripciones es una labor complicada. Como epigrafía religiosa algunos podrían englobar las inscripciones funerarias en la que se invoca a los dioses manes, pero también las estelas en las que aparecen símbolos astrales. Atendiendo a la clasificación que establece este mismo autor, nosotros hemos considerado inscripciones religiosas todas aquellas que hayan sido dedicadas a una o varias divinidades, y que atestigüen la realización de ritos, incluyendo las *tabellae defixionum* y los monumentos que aludan a la construcción o reparación de un espacio de culto. Adicionalmente, y puesto que nuestro interés radica en el análisis de la cronología del mantenimiento de los santuarios, en este trabajo también han sido analizadas las inscripciones honoríficas o sepulcrales dedicadas a sacerdotios, ya que, en principio, certifican la existencia de un aparato sacerdotal encargado del mantenimiento de un culto determinado.

No he realizado un análisis de la epigrafía funeraria, puesto que como señala Rudolf Haensch (2007: 177), resulta complicado determinar de qué manera las alusiones a las divinidades del inframundo que aparece en este tipo de epígrafes responden a una convicción religiosa y no a un mero formulario enquistado.⁴⁰ Por otro lado, estas inscripciones, en Hispania, se sitúan en un arco cronológico que se prolonga entre el siglo I y la primera mitad del siglo III, y su reutilización en época tardía no aporta información relevante para el estudio de la desaparición de los cultos altoimperiales, puesto que no formaban parte de los bienes litúrgicos de ningún santuario.

La epigrafía, como los espacios de culto, también entraña problemas de naturaleza jurídica. Una inscripción religiosa costeada por las magistraturas públicas de la ciudad en el marco de los rituales cívicos sería considerada como un bien de propiedad divina. Por el contrario, un epígrafe costeado por un particular o por una asociación privada, aunque tuviera una proyección en suelo público o fuera colocado como ofrenda en un santuario cívico, no adquiriría esta categoría y, en consecuencia, no estaba exento de ser removido o reutilizado. Por lo general, la epigrafía solo permite establecer esta distinción jurídica cuando en el epígrafe se indica el motivo de la dedicación y cuando el agente lo hace en representación de las instituciones públicas.

Dicho esto, las cuestiones taxonómicas de la epigrafía no resultan relevantes para el desarrollo de este trabajo, puesto que nuestro principal objetivo es establecer una cronología de la transformación de los cultos que generaron este tipo de materialidad religiosa.

En lo que respecta a cuestiones formales, es necesario aclarar varios aspectos.

A pie de página se reproduce la lectura de la mayor parte de las inscripciones de carácter religioso que se citan en el cuerpo del texto. No se ha hecho lo propio con las inscripciones honoríficas o funerarias dedicadas a sacerdotes, pues habría dado lugar a largas notas con el *cursus honorum* de los individuos que ocuparon estos puestos y que, en realidad, no aportan información relevante para este trabajo. En este sentido, es necesario aclarar que no se ha pretendido realizar una edición de los epígrafes analizados. Para la reproducción de las fuentes epigráficas se ha tomado, generalmente, la edición que aparece en *Hispania Epigraphica online* o en la base de datos *Manfred Clauss-Slaby*. También en determinados epígrafes, a veces por su ausencia en las bases de datos online, se ha optado por reproducir la edición más reciente que se haya llevado a cabo del monumento. En cualquier caso, las conclusiones de este trabajo no se ven afectadas por un problema de edición o por una lectura alternativa a la que aquí se haya reproducido.

Por último, nombres personales latinos han sido transcritos en su lengua original, salvo aquellas figuras históricas —nombres de emperadores o figuras literarias— cuya castellanización está consolidada.

Quisiera acabar este apartado aclarando que en el apartado bibliográfico final no aparecen decenas de obras que se han consultado concernientes a ciudades como *Caesaraugusta*, *Barcino*, *Ilici*, *Dianium*, *Complutum*, *Numancia*, *Toletum* o *Baracara Augusta*, puesto que en ellas la información relacionada con la desaparición del sistema politeísta altoimperial romano es, por el momento, insuficiente o negativa. Con todo, los datos disponibles relacionados con el devenir religioso de estas ciudades también han sido analizados y clasificados con la esperanza de que en un futuro puedan ser incluidos en el mapa de los procesos de cambio religioso en la Hispania de los siglos III y IV.

⁴⁰ Recordemos que estas fórmulas se prolongan, en algunos lugares, hasta el siglo IX, y aparecen en ámbitos plenamente cristianizados.

EL SISTEMA POLITEÍSTA ROMANO EN LAS CIUDADES HISPANAS DURANTE EL ALTO IMPERIO: UNA RELIGIÓN ADMINISTRADA

La religión romana, como señala Jörg Rüpke (2014: 4), es un concepto *that embraces religious signs, practices and ideas in the city of Rome*.¹

En efecto, Roma, si bien utilizó la religión como un medio más para lograr la integración política y cultural de los territorios del Imperio, no tuvo un interés institucional sistemático de instaurar unas pautas religiosas determinadas en las provincias bajo su dominio (Rüpke, 2014: 6, 16). Ni siquiera el culto imperial que, según Dion Casio (*LI*, 20, 7), constituía el nexo entre todas las ciudades del Imperio, contaba con unas pautas rituales homogéneas (Beard *et al.*, 1998: 318, 348-356). Por tanto, Roma nunca desarrolló una política de imposición de sus propias formas culturales, pero tampoco buscó erradicar las tradiciones religiosas locales de manera sistemática. Más bien se produjeron una serie de préstamos y de intercambios en múltiples niveles con los territorios de las provincias que cristalizaron en infinitos cultos y prácticas rituales que, en gran medida, desconocemos,² y que afectaron tanto al conquistador como al conquistado y a sus descendientes; de manera que, como afirmaron Mary Beard, John North y Simon Price (1998: 363), *Roman religion came in many 'foreign' forms*. Pero en realidad, estas *Religions of Rome* formaron parte de un sistema suparestructural único y complejo, com-

puesto por prácticas culturales que se gestaron como consecuencia de la integración de los distintos territorios del Imperio dentro de las estructuras políticas, sociales, económicas y culturales de la *romanitas*.

La adaptación de elementos propios de lo que se conceptualiza como «religión romana» en las distintas comunidades del Imperio respondía a diversos condicionantes, entre los que se debe tener en cuenta el estatuto jurídico de cada ciudad, sus intereses particulares dentro de sus respectivas provincias, sus propios elementos identitarios religiosos locales, o los intereses de las élites autóctonas (Beard *et al.*, 1998: 316). Por ejemplo, buena parte de la vida religiosa comunitaria en los campamentos militares distribuidos a lo largo del Imperio se basaba en las festividades y rituales religiosos propios del calendario de la ciudad de Roma, pero eso no quiere decir que cada legión, cada unidad militar o cada individuo enrolado en el ejército no pudiera desarrollar sus preferencias religiosas en el marco de la vida campamental y fuera de ella.³

En las colonias, que, según Adriano, eran *effigies parvae simulacraque Urbis* (Gell. XVI, 13, 9) —esto es, pequeñas copias de la propia Roma—, ocurría algo similar: en ellas se establecieron dos de los principales cargos sacerdotales de la ciudad de Roma: los *pontifices* y *augures*, con casi las mismas funciones

¹ Esta idea fue expresada por Cicerón (*Pro Flacco*, XXVIII, 69).

² Sobre el fenómeno del préstamo religioso intercultural, véase Alvar, 1993b.

³ El único calendario religioso militar conservado es el de la *cohors XX Palmyrenorum* estacionada en *Dura Europos* en el siglo III. Véase Fink *et al.*, 1940: 30-36; Fishwick, 1990a: 593-608.

que en la capital.⁴ Asimismo, para su fundación, se desarrollaban rituales que imitaban a los de la mítica fundación de la propia Roma, entre los que se incluía la consulta de auspicios o el establecimiento de los límites urbanos a partir de un arado tirado por una yunta de bueyes (Beard *et al.*, 1998: 329; Ando, 2007: 433). Sin embargo, en las colonias, fue constante la reinterpretación de las formas religiosas de la capital del Imperio. En las leyes coloniales conservadas, tan solo se estipula, en materia religiosa, el establecimiento del culto a la *domus imperatoria* y a la Tríada Capitolina (Rüpke, 2006: 34-46). La configuración del resto de las festividades locales, deidades, santuarios y rituales públicos y, en definitiva, el desarrollo del calendario quedó en manos de los magistrados locales.

En los *municipia* se estableció, también por ley, el desarrollo del culto imperial, y se instituyeron los mismos sacerdocios que en las *coloniae*. Sin embargo, también fue responsabilidad de magistrados y de *evergetas* locales la elección de un amplio elenco de deidades, santuarios y rituales para el desarrollo del culto dentro de sus comunidades.⁵

De esta forma, la religión en las provincias se configuraba a partir de unos procesos basados en imitación, pero también en integración y control (Ando, 2016). En el continuo diálogo centro-periferia, la imitación de las formas religiosas de Roma constituía un símbolo de prestigio, de estatus y de adhesión al Imperio (Beard *et al.*, 1998: 338-339), y en este sentido, las élites locales fueron las primeras interesadas en la importación de determinadas prácticas de culto romanas en sus respectivas comunidades (Gordon, 1990: 235-243). Las ciudades, controladas por los *ordines decurionum*, participaron activamente en la configuración del sistema religioso tanto del ámbito urbano como de sus respectivos territorios a través de procesos de interacción y reinterpretación en los que aristocracias, *collegia*, instituciones y agentes individuales desempeñaron un papel activo permanente (Van Andringa, 2012: 446-483).⁶ Fue esta dialéctica

la que generó, en última instancia, un sistema religioso que incluía una infinidad de prácticas diferentes inspiradas en las manifestaciones materiales y las formas rituales romanas.

Para ejemplificar el fenómeno, Martin Henig, a partir de los restos arqueológicos documentados en muchos de los denominados «templos romano-célticos» de Britania, imaginó una festividad religiosa en uno de ellos de la siguiente manera:

A procession now wends its way through the open temenos gates, led by chanting priest accompanied by temple servants with animals to be sacrificed. Behaviour within the temenos is probably regulated by a special *lex sacra* inscribed on a stone at the entrance, informing visitors that certain offerings are required by the deity while others are taboo. [...] The procession has stopped in front of an altar on which a fire burns. The officiating priest pulls his toga more firmly over his head and intones a prayer, which is in latin though not always pronounced as it would have been in Rome. The epithets of the god are also strange and foreign, but the instruments of the musicians -double-pipes, cymbals and little bells- are similar to those that could be heard in Mediterranean lands. The jug and patera are indeed Italian, made at Capua, but the wine for the libation is Spanish [...] The person who has paid for the sacrifice will have remained a little anxious until the haruspices, experts in interpreting the meaning of heart and gut and liver, point out that all is well [...] (Henig, 1984: 39-41).⁷

Aunque es un recurso ficticio, esta descripción pretende ilustrar cuál era la naturaleza cultural y ritual de estos espacios religiosos que, aunque diferían de las formas arquitectónicas típicas de los santuarios mediterráneos,⁸ sus ritos, sus sacerdocios y sus ele-

⁴ Otras, como aquellas relacionadas con la exhumación y traslado de cadáveres, pasaron a ser potestad de los magistrados. Por otro lado, los augures en la *Lex Vrsonensis* carecen de la *obnuntiatio*, la capacidad de vetar actos públicos (Ando, 2007: 435).

⁵ Para los asuntos religiosos en las leyes coloniales hispanas véase Rüpke, 2006: 34-46. Aunque estos no se hayan conservado en la Ley Flavia municipal, las prescripciones señaladas en el desarrollo de los cultos públicos, como el culto imperial, están muy relacionados con las de las colonias (Andreu Pinato, 2004: 40-48).

⁶ Para el desarrollo de este modelo en Hispania véanse las reflexiones de González Rodríguez, 2018: 76-81. Por otro lado, y aunque se trate de un trabajo dedicado al mundo griego, valga como ejemplo el análisis realizado por De

Polignac (2017: 11-18) con relación a la tendencia propia de la *polis religion* a integrar dentro de sus estructuras los cultos originariamente ajenos a la misma.

⁷ Valgan también como ejemplos ilustrativos los contenidos en el ensayo de Keith Hopkins (1999, esp. 7:45) dedicado a recrear las ceremonias cotidianas que tenían lugar diariamente en distintas ciudades del Mediterráneo antiguo.

⁸ Sobre la configuración arquitectónica de estos templos, Wilson, 1980: 5-10; Horne, 1986: 22; Woodward, 1992: 37. Algunos autores como Peter Horne afirmaron que el sistema religioso en la Britania romana apenas habría cambiado con respecto al de época prerromana (Horne, 1986: 20-23). Estas hipótesis fueron ya duramente criticadas por algunos autores en los años ochenta (Henig, 1984: 41-43) y superadas —o al menos, matizadas— en las décadas sucesivas, en el marco de los estudios dedicados a los procesos de romanización. Véase el lúcido análisis de la romanización del sistema religioso en la Galia en Woolf, 1998: cap 8. Más recientemente, Van Andringa, 2012: 446-483.

mentos estructurales imitaban, en buena medida, los del sistema religioso romano. Y es que su desarrollo aconteció durante el periodo de dominación romana como consecuencia de la reestructuración religiosa que se llevó a cabo desde las ciudades, fruto de los procesos de imitación, reinterpretación y control mencionados en la página anterior.⁹

Los santuarios públicos que estructuraron buena parte de la vida religiosa de las comunidades del Imperio se insertaron en el marco de lo que la historiografía moderna ha denominado «religión cívica» o *polis religion*, un concepto que fue acuñado por Christiane Sourvinou-Inwood (1990: 295-322) para categorizar el sistema religioso de las *poleis* griegas, y desarrollado por especialistas como John Scheid para explicar las bases del sistema religioso que se propagó por la totalidad del Imperio Romano.¹⁰

Este concepto, como aclaró el propio Scheid en una de las monografías más recientes en las que abordó el asunto, pretende definir la naturaleza religiosa del sistema politeísta romano, abarcando todas aquellas prácticas de culto que se desarrollaban en el marco de una colectividad, lo que, a su juicio, copaba buena parte de la experiencia religiosa que podía experimentar un individuo a lo largo de su vida, puesto que para Scheid, la religión romana era una religión colectiva y ritualista. Como colectividad, Scheid no entiende exclusivamente los ritos públicos que se desarrollaban en beneficio de la toda la comunidad y dirigidos por las élites que copaban las magistraturas y los sacerdotes. Como colectividad, Scheid también entiende las instituciones privadas como los *collegia*, cuyas prácticas religiosas se hallaban regidas por unas normas determinadas a veces inspiradas en las de la ciudad; pero también los núcleos familiares, que contaban con sus propias leyes y ritos, organizadas por un sacerdote —el *paterfamilias*— y celebradas, asimismo, en un marco colectivo (Scheid, 2016: 48, esp. 105-111).

For roman authors, every relationship with the gods occurs in an institutional framework, whether it is conducted by public framework of the city or is pursued in the context of the family or in other collectivities of individuals (Scheid, 2016: 52).

⁹ A cualquier individuo procedente de otra provincia del Imperio no le habrían resultado ajenos los cultos en Britania, y buena muestra de ello es que aparecen decenas de dedicantes foráneos en la epigrafía insular que ofrecieron sus votos siguiendo las pautas del sistema religioso romano, y en unos espacios en los que se reproducían los aspectos estructurales y rituales mediterráneos.

¹⁰ Sobre la crítica historiográfica a favor y en contra del modelo de la *polis religion* véase Scheid, 2016, 1-21.

Puesto que la religión cívica de época altoimperial se desarrollaba dentro de una colectividad, es lógico que la materialización de sus rituales se llevara a cabo en los espacios públicos. El *ordo* decurional y las oligarquías de la ciudad se encargaban de costear los gastos derivados de la erección de los santuarios, de su ornamentación, de su mantenimiento, y de proveerlos con los medios necesarios para efectuar los rituales. El calendario oficial, fijado por las mismas oligarquías, regulaba la celebración de las festividades locales y sus rituales colectivos. En ellos se incluirían ritos como las oraciones públicas —*precationes*—,¹¹ las procesiones religiosas —*pompae*— (Fless, 2004: 34-58)¹² y, como elemento central del culto, los sacrificios —no necesariamente animales y con una variedad infinita de modalidades según la divinidad, el lugar, el momento, el contexto y la intención (Scheid, 2005: 15)—,¹³

¹¹ Este tipo de plegarias, que en las fuentes reciben distintos términos en función de la modalidad a la que aluden, quedaban integradas dentro de los rituales colectivos. Véase Voutiras, 2005: 153-163.

¹² Las procesiones religiosas en Roma —entre cuyas modalidades se encuentran la *pompa circensis* y la *pompa triumphalis*— están sobradamente atestiguadas. Uno de los ejemplos más paradigmáticos es la descripción de la procesión isíaca de Apuleyo (*Met*, 11, 7-12), o la de los seguidores de *Mater Magna* en Ovidio (*Fasti*, 4, 207-343) y en Lucrecio (*De Rerum Natura* 2, 618 ss.). Para la descripción de la *pompa circensis* véase D. H., *Antiquitates Romanae*, VII, 72, 1-13.

En las provincias encontramos serias dificultades a la hora de identificar procesiones concretas. Un vestigio hispano puede rastrearse en el altar accitano dedicado a Avita (*CIL* II, 3386). Según una interpretación reciente, en su lateral izquierdo aparece un sacerdote de Isis tocado con la máscara de Anubis portando el Osiris-Canopo y participando en el ritual procesional que se habría celebrado con motivo del funeral de Avita —*pompa funebris*— (Alvar, 2016a: 214-217). Elena Muñiz (2020) ha propuesto recientemente un circuito procesional relacionado con el culto imperial y la *gens isiaca* en Itálica. Por otro lado, Duncan Fishwick (1990a: 558) relaciona algunos objetos de Córdoba y Emérita —como, por ejemplo, el busto de oro de Tito citado en *CIL* II, 5264—, con las procesiones de culto imperial en dichas comunidades. Para más información sobre las procesiones religiosas en contextos provinciales, véase Benoist, 2008: 49-62; Chanotiotis, 2013: 21-47; Estienne, 2014: 337-349; 2015: 105-125.

¹³ Debemos insistir en que las variantes serían tan abundantes como los contextos en los que se sacrificaba. Mientras en Roma los sacrificios eran cotidianos por la enorme cantidad de festividades que se celebraban, en la ciudad italiana de *Cuma* solo se inmolaban víctimas durante determinadas fechas, como el día del nacimiento de Augusto o el día de su apoteosis —16 de enero—, entre otras (Fishwick, 1990a: 509). Por otro lado, en *Dura Europos* atestiguamos que los rituales dedicados a las féminas de la casa imperial se resolvían con ofrendas de vino e incienso y no con el sacrificio de vacas, como ocurría en Roma (Beard *et al.*, 1998: 325). Sobre los sacrificios como elemento nuclear del sistema religioso grecorromano al que las élites otorgaron una posición cultural privilegiada, puesto que con ello consolidaban una forma privilegiada y costosa de acceso a lo divino, véase Rives 2018 y 2019.

seguidos de los subsiguientes banquetes.¹⁴ Estas festividades religiosas periódicas en las que participarían, de forma activa o pasiva, buena parte de los individuos de la comunidad, contribuyeron a modelar la experiencia religiosa individual,¹⁵ a través de la creación de un ambiente sensorial en el que la música, los olores de plantas e inciensos, de las libaciones y de los animales, los colores y las marcas corporales de los participantes en el ritual, las formas de sus ropajes y los de las propias estatuas de culto, las calles engalanadas, el desarrollo de actos dramáticos en los *ludi scaenici*, en las *venationes* e incluso los efectos cinestésicos de las procesiones, transportarían al individuo de su experiencia rutinaria a través de la poli-sensorialidad, y lo situarían en contacto con la esfera de lo divino.¹⁶ Toda esta corriente de estímulos hacía de la práctica religiosa una experiencia vívida.

La inmortalización de estos actos evergéticos se realizaba, esencialmente, a través de los monumentos de la memoria que son los edificios, las inscripciones, las señales perennes en el tejido urbano, a las que se suman otros monumentos menos explícitos. La materialización de la expresión religiosa en un epígrafe en el que se conmemoraba desde el sufragio de un banquete o de unos *ludi*¹⁷ hasta el proceso simple de comunicación entre el devoto y la deidad mediante el *votum*, la visión —*ex visu*—, la instrucción —*ex iussu*—, etc., fue un fenómeno universal del sistema politeísta romano (Tantimonaco, 2016: 456-457). Sus implicaciones fueron múltiples: suponía el cumplimiento del pacto que había establecido el devoto con la divinidad —en caso de que lo hubiera habido—, normalmente mediante la donación del objeto en el

que solía plasmarse el texto, acompañado de los rituales pertinentes. Asimismo, presumía la correcta identificación del dedicante por la deidad y por sus propios contemporáneos, con lo que este demostraba su piedad y su adhesión a los cultos comunitarios, y además garantizaba la perpetuación de su memoria en la posteridad. Ello convertía a los santuarios en auténticos lugares de memoria individual y colectiva. Por otro lado, manifestaba el poder y la benevolencia del dios, puesto que, si el devoto costeaba el exvoto, la divinidad habría cumplido su parte. Además, probaba el éxito en la comunicación entre el creyente y la divinidad a través de este método, lo que aseguraba la reproducción del sistema.¹⁸

Se trataba, por tanto, de un acto de carácter religioso y también de una forma de representación social en el que especialmente las élites aprovechaban las ofrendas votivas para dejar constancia de su *cursus honorum* y para exhibir su piedad no solo ante divinidad, sino ante su red social. La élite contribuía de este modo en la construcción de un modelo de comportamiento reproducido por los de su clase y admirado por el resto de la comunidad. Al socaire de la agencia generada por el grupo oligárquico, la población había buscado el beneficio divino y su pertenencia al proyecto político, social e ideológico que denominamos *romanitas*, como indicador de su identidad personal, familiar y social. Como consecuencia de ello, los comunes también celebraban sus anhelos y aspiraciones a través de votos que expresaban en epígrafes mediante los cuales buscaban dejar testimonio de su piedad e integración en el sistema. Asimismo, estos también destinaban sus propios recursos al embellecimiento de los espacios sacros, de las estatuas, a la provisión de bienes culturales en forma de ofrendas y de víctimas propiciatorias. Además, buscaban en los sacerdocios o en la participación —en la medida de lo posible— en los rituales públicos, un instrumento de proyección social, para incrementar su relevancia personal.¹⁹ De esta manera, la totalidad de la población participaba más o menos activamente, según le correspondiera a su estatus social, en las celebraciones religiosas, sometidas a una cadencia establecida en

¹⁴ Para los banquetes relacionados con el culto imperial véase Fishwick, 1990a: 584-587. En Hispania se ha constatado la donación de *epula* públicos por parte de sacerdotes y sacerdotisas dedicadas al culto imperial (*CIL* II, 2074, 1663, 1956, 1979, 5488, 5514).

¹⁵ Aunque es cierto que muchos de los rituales públicos se resolverían con la presencia exclusiva de un oficiante y de sus ayudantes, en ciertas festividades, como los *ludi* o los votos del 3 de enero y las fiestas del *Septimontium* en Roma, se llevaban a cabo importantes sacrificios y, en consecuencia, banquetes rituales masivos (véase Scheid, 2016: 68-72). Por supuesto, era la comunidad en su conjunto la beneficiaria de estos actos públicos (Scheid, 2016: 73-95). Sobre el papel del sacrificio como un elemento universal que ejercía de nexo aglutinante entre todos los grupos culturales del Imperio, véase Rives 2018: 76-77.

¹⁶ Puede verse un caso de estudio relacionado con el impacto de este tipo de experiencias religiosas sobre el individuo en Kemp, 2016: 157-184. Vt. Weddle, 2013: 137-159; Clements, 2014, 46-59; Alvar Nuño *et al.* 2021

¹⁷ Algunos ejemplos hispanos: *CIL* II 478, 1663, 3265; *HE-pOL*, 351.

¹⁸ Sobre el significado de la epigrafía religiosa, véase Beard, 1991: 47; Haensch, 2007: 180; Rüpke, 2009: 35-36; Arnhold, 2013: 154-165.

¹⁹ Para los séviros augustales véase Étienne, 1974: 278-281. Sobre la integración de los libertos en los denominados cultos místicos Alvar, 1994: 275-293. Para la integración de los esclavos en las prácticas religiosas comunitarias, véase Bömer, 1958: 9-30; Garay Toboso, 2002; Amiri, 2016: 65-76. Sobre la participación de esclavos y libertos como músicos en las procesiones religiosas, Vincent, 2008: 427-446.

los calendarios, y a una serie de normas jurídicas que estipulaban las obligaciones de los magistrados en relación con la actividad cultural.²⁰

Pero en el universo religioso del Imperio Romano, no toda actividad de culto estaba circunscrita al ámbito de lo público. Los rituales domésticos —integrados en lo que Festo (CCVL, 28-31) definió como *sacra privata*— y aquellos que se practicaban en el seno de las corporaciones, de los *collegia*, de las *sodalitates* o en los funerales particulares, también ejercieron un papel fundamental en la vida de las personas, como lo hicieron las ceremonias públicas establecidas en el calendario cívico.²¹ En ocasiones, estos rituales también podrían llegar a adquirir una dimensión pública que se proyectaba sobre el conjunto de los ciudadanos. Los rituales públicos estaban, lógicamente, sujetos a una serie de normas religiosas y a unos mecanismos de control, pero el individuo siempre tuvo un margen de innovación religiosa (Rüpke, 2011: 191-204; Raja y Rüpke, 2015: 11-19). En una situación de crisis individual cuya solución recayera en la acción divina, una persona podía encontrar asistencia en las instituciones religiosas propias de la ciudad, o en la búsqueda de procedimientos colaterales, entre los que podía recurrir a la modificación de los rituales preestablecidos, a la introducción de nuevos cultos que eventualmente pudieran ser aceptados por la comunidad, a la asistencia de grupos minoritarios seguidores de un determinado culto, o a la astrología y a la magia.²²

La renovación metodológica derivada de la aplicación del concepto de *agency* para el estudio de las religiones en el Mediterráneo Antiguo, que se ha desarrollado en el marco del proyecto *Lived Ancient Religion: Questioning 'cults' and 'polis religion'* (2012-2017) dirigido por Jörg Rüpke, ha modificado sustancialmente la forma de entender las relaciones

entre individuos, grupos sociales e instituciones públicas. Del seno de este proyecto ha nacido la aplicación del concepto de *lived religion* al fenómeno religioso en la Antigüedad, según el cual, los individuos no actúan como simples actores «normalizados» que siguen los patrones impuestos por una religión cívica institucionalizada, sino que se encuentran sumidos en una búsqueda permanente de nuevas respuestas y estrategias con las que afrontar situaciones de crisis, personal o de otra índole, derivadas de escenarios cambiantes, a través de una serie de prácticas e interacciones mediante las cuales pueden actuar, en última instancia, como agentes modificadores de los patrones religiosos (Raja y Rüpke, 2015: 11-13; Albrecht *et al.*, 2018).²³

El desarrollo de todo este nuevo entramado teórico ha dado lugar a discrepancias entre los investigadores que entienden el fenómeno religioso del mundo romano de tal manera que la acción individual se sustrae, en buena medida, de las pautas religiosas normalizadas establecidas desde las instituciones, y los que creen que la acción personal se encuentra totalmente condicionada por el marco político, social y, sobre todo, institucional en el que el individuo se desarrolla.²⁴ Tales discrepancias han dado lugar al desarrollo de nuevas perspectivas desde las que abordar el asunto. En este sentido, algunos investigadores como Esther Eidinow (2011: 9:38) definieron la *polis religion* como un sistema de redes sociales en el que tanto los individuos integrados en la *polis* como los que son ajenos a ella, interactúan en distintos niveles de experimentación e intercambio religioso que, en última instancia, se circunscriben de una forma u otra al ámbito de la comunidad cívica o de una colectividad. Algo parecido han desarrollado Paulin Ismard (2010) y más recientemente, François de Polignac (2017: 11-18), para el mundo griego, puesto que entienden la religión de una *polis* como una *cit  des reseaux*, un conjunto de redes de interacción religiosa en las que interactúan múltiples individuos, grupos y asociaciones en distintos niveles.²⁵

La aplicación de la teoría de redes al fenómeno religioso en el Imperio Romano permite llegar a la conclusión de que el individuo podría optar por alternativas de culto distintas a las que se practicaban

²⁰ Sobre la caracterización de la «religión romana» como un sistema religioso basado en la ortopraxis, véase, p.e., Rives 2018.

²¹ El conjunto de rituales consagrados a las divinidades encargadas de la protección de los miembros de la familia y de sus actividades cotidianas fue regulado por el *paterfamilias* o por la persona en quien él delegara, y estos se constituyeron como un sistema basado en ritos y tradiciones (Pérez Ruiz, 2014: 34).

²² El estudio de la magia como una estrategia para la resolución de situaciones de crisis ha sido propuesta por Eidinow, 2007. Posteriormente, Richard Gordon (2013: 47-74), aplicó las tesis de Eidinow al análisis de las *defixiones* agonísticas de Cartago. Alvar Nuño (2016/2017, 321-325) ofrece un estado de la cuestión sobre el tema. Por otro lado, y de manera más transversal, también Alvar Nuño (2018: 528-544) ofrece un estudio sobre diferentes formas de religiosidad personal como estrategias de gestión del riesgo en situaciones de incertidumbre.

²³ Sobre el concepto de *agency*, desarrollado por George H. Mead, véase Mead, 1932.

²⁴ En torno a este intenso debate pivota la obra de Scheid (2016), *The Gods, the state and the Individual*.

²⁵ Véase también Dana y Savalli-Lestrade, 2019. Para la teoría de redes y su aplicación a la religión romana véase Collar, 2013: cap. 2, esp. pp. 53-78.

en su red social más inmediata, cuando no encontrara en ella elementos que permitieran satisfacer sus inquietudes religiosas personales.²⁶ Pero por lo general, las actividades culturales se desarrollarían dentro de un marco comunitario que le era familiar y que le garantizaba una seguridad ontológica en la práctica religiosa.²⁷

En el mundo romano, el conjunto de acciones religiosas individuales derivaba de un proceso de socialización resultado de unas relaciones bilaterales que el sujeto establecía con el marco familiar e institucional en el que se encontraba integrado. En este marco, el individuo podía actuar como un agente innovador de culto mediante la apropiación y reinterpretación de ciertos patrones socio-ideológicos establecidos. Dichas innovaciones podían perpetuarse, con el paso de tiempo, como cultos adaptados a esa «normalización» de los patrones religiosos, integrándose en lo que ha sido definido como *polis religion*. En consecuencia, tales actos tenían lugar, en última instancia, en el contexto social, político y cultural en el que se ha socializado como individuo: la *romanitas*. De esta forma, el sistema religioso del mundo romano facilitó infinitas modalidades de interacción e intercambios religiosos locales, regionales e interprovinciales que cristalizaron en un volumen ingente de cultos y prácticas rituales individuales y colectivas.²⁸ Al final,

en la dialéctica centro-periferia, los mecanismos de imitación, pero también de integración, rechazo y control, facilitaron que, en parte, la «religión romana» se asentara en todas las regiones del Imperio y, con ello, sus manifestaciones materiales y sus formas rituales, como pone de manifiesto la universalización de la edificación de *templa* y los usos epigráficos, como paradigma de la globalización de los usos religiosos y las vías de comunicación con lo divino.

En las líneas precedentes se han destacado varios aspectos que consideramos determinantes en el funcionamiento del sistema religioso altoimperial romano. A modo de resumen, se podría decir que a) el sistema politeísta del Imperio Romano se configuró a través de un intercambio permanente entre Roma y las provincias, en el que los procesos de imitación y de (re) interpretación desempeñaron un papel crucial. B) la importación de las estructuras religiosas romanas en los contextos locales fue consecuencia, primero del enorme impacto de los movimientos migratorios de itálicos que se asientan en territorios provinciales; en segundo lugar, de la adopción de las innovaciones por parte de las élites autóctonas, que configurarían las festividades religiosas fijadas en el calendario y los cultos públicos, y tercero, de su aceptación por el resto de los estamentos de la sociedad, una vez que se sienten totalmente integrados en la *romanitas*. C) Aunque en la realidad politeísta del Imperio existían múltiples opciones culturales, el individuo recurría, probablemente con cierta frecuencia, a prácticas colaterales innovadoras para resolver situaciones de crisis personal. Aun así, podía ver limitadas sus posibilidades de acción a la reproducción de los hábitos de la red inmediata en la que se hubiera socializado, es decir, en su ámbito familiar y en el entorno social de su comunidad.

Con todo, parece claro que en la Hispania altoimperial, las variantes culturales locales habrían sido tan numerosas como el número de comunidades, pero todas ellas se habrían enmarcado dentro de un único sistema religioso romano. Para ejemplificarlo, en el siguiente capítulo se analizará, a partir de los materiales conservados, el universo religioso en la antigua ciudad de *Carthago Nova* con el objetivo de utilizar este caso de estudio como un ejemplo paradigmático tanto del funcionamiento como de la desaparición de este sistema religioso en una comunidad privilegiada de Hispania.

²⁶ Collar, 2013: 68-74; Alvar, e.p.a. Recientemente se han publicado algunos estudios relacionados con la introducción de los cultos isíacos en la Península Ibérica en los que se ha demostrado que su aparición y desarrollo estuvo relacionado con la acción individual de unos sujetos determinados que llevaron a cabo esta iniciativa en tiempos dispares y respondiendo a unos intereses particulares. Vid. Alvar y Gasparini, 2020. V. t. Gasparini, 2020. La aplicación de este mismo tipo de análisis sobre la incidencia individual en la introducción de nuevos cultos y sus procesos de recepción puede hallarse en Alvar, 2019.

²⁷ El debate es amplísimo. Véase, recientemente, Davies, 2019: 32-58.

²⁸ Roma también trató de evitar el surgimiento de movimientos centrífugos de índole política que se fundamentaran en una supraestructura ideológica divergente de la del sistema religioso romano, eliminando aquellos cultos que entraban en conflicto con sus intereses y fagocitando, eventualmente, aquellos otros derivados de acciones individuales de *lived religion* que, en numerosas ocasiones, acababan integrados en la religión institucionalizada. Entre los primeros casos destaca la eliminación de los rituales báquicos en el 186 a.C. por parte del Senado romano, la supresión de los sacerdocios druidas galos, o la persecución de los cultos vinculados a la *gens isiaca* en el período tardorrepúblico y en los inicios del Imperio (vid. Beard *et al.*, 1998: 92-96 y 221-222, 341-342). Entre los segundos, los recientes estudios que se han desarrollado en la Península Ibérica desde el paradigma de la *lived religion* se refieren a la introducción de los cultos isíacos en ciudades como *Carthago Nova* o *Emporion* promovidos por individuos como *Numas* en Ampurias y por *Titus Hermes*

en *Carthago Nova*, que acabaron siendo integrados, con el paso del tiempo, en los cultos cívicos de sus respectivas comunidades. Vid. Alvar y Gasparini, 2020.

UN EJEMPLO ILUSTRATIVO: EL CASO DE CARTHAGO NOVA

Carthago Nova, nombre que, en época romana, recibió el enclave de la actual ciudad de Cartagena, fue un puerto litoral refundado por Asdrúbal en el 229 a.C. con el nombre de *Qart Hadašt* sobre una ciudad ibérica anterior de la que apenas quedan vestigios. La ciudad había sido concebida como centro de operaciones desde el que dirigir la conquista de la Península Ibérica (*Plb.* II, 13, 1-2; *D. S.* XXV, 12). Sin embargo, en el 209 a.C., tras años de asedio, *Qart Hadašt* fue tomada por Escipión el Africano e incorporada al territorio romano, quizá como *oppidum stipendiarium* (Abascal y Ramallo, 1997: 157; Noguera y Madrid, 2014: 24-25).

La urbe, rebautizada con su antiguo nombre trasladado al latín como *Carthago Nova*, se convirtió en uno de los principales puertos comerciales de la Península Ibérica como certifica la concentración de materiales cerámicos procedentes del sur de Italia datados en el siglo II a.C. (Ramallo *et al.*, 2008: 580). Sin duda, la ciudad ejerció como uno de los ejes de abastecimiento de las legiones romanas durante las campañas de conquista de las regiones del centro y oeste peninsular, pero también como un centro orientado a satisfacer las necesidades de una población inmigrante cada vez mayor (Ramallo *et al.*, 2008: 580). Por ello, el comercio se erigiría como uno de los pilares de la economía cartaginense, pero también la producción artesanal y la explotación minera argentífera del entorno, atestiguada por Estrabón (III, 2, 9-10), Plinio (XXXIII, 31, 96-97) y Livio (XXVIII, 38) y corroborado por la arqueología.

La boyante situación económica y la explotación de los recursos mineros motivó la instalación de una guarnición militar en la ciudad y la llegada de un notable número de colonos itálicos en busca de fortuna, lo que pondría en marcha el lento proceso de adopción de las formas y costumbres romanas (Díaz Ariño, 2004: 447-448; 2008: 99-136). Fue entonces, a partir de finales del siglo II a.C., cuando la ciudad experimentó un programa de renovación urbana y un intenso desarrollo edilicio promovido por los propios colonos (Noguera y Madrid, 2014: 25-28). El proceso de integración de la ciudad en las redes económicas, sociales y jurídicas romanas culminaría en la segunda mitad del siglo I a.C. con la promoción del enclave que, en torno al año 45 a.C., pasaría a ostentar el título de *Colonia Urbs Iulia Nova Carthago*.¹

De esta forma, en el siglo I a.C., *Carthago Nova* se había convertido en una ciudad cosmopolita con una variada composición demográfica en la que convivían individuos autóctonos, púnicos, itálicos y orientales procedentes de diversos puertos del Mediterráneo. Tan variopinta habría sido su composición étnica como su «panteón», jalonado de divinidades originarias de ámbitos norteafricanos, itálicos y helénicos. Pero como la superestructura ideológica de una población es reflejo de sus intereses materiales, la evolución del fenómeno religioso en *Carthago Nova* fue basculando,

¹ Véase el debate sobre la fecha de su promoción jurídica en Noguera y Madrid, 2014: 32-33.



Fig. 3.1. Mapa con la geolocalización de los lugares más relevantes analizados en este apartado.

como veremos, hacia una mayor integración en las redes culturales e ideológicas de la *romanitas*.

Las primeras manifestaciones religiosas de *Carthago Nova* se remontan a época republicana. Entre ellas destaca, por un lado, un *sacellum* privado de dos cámaras dedicado a *Iuppiter Stator*, que fue construido en un cerro situado a unos dos kilómetros al sureste del núcleo urbano entre finales del siglo II y comienzos del I a.C. por un liberto de la familia de los *Aquinii*, *Marcus Aquinius* (Amante *et al.*, 1995: 533, 550).² Se trata de una dedicatoria única en Hispania, consagrada a una divinidad relacionada con el mundo bélico, pues su epíteto, *Stator* —el que detiene—, alude las cualidades del dios para frenar a los ejércitos enemigos. Aunque *Marcus Aquinius* no especificó los motivos que le llevaron a costear el templete, cabe la posibilidad de que se tratara de un agradecimiento por una victoria que las fuerzas senatoriales, al ser asediadas en *Carthago Nova*, hubieran

alcanzado frente a los sertorianos al resistir el ataque a la ciudad.³ Por otro lado, en época republicana se erigió un conjunto sacro en el área septentrional de la cima del Cerro del Molinete, compuesto por dos templos y una serie de estancias anexas. El más antiguo de ellos era una especie de *sacellum* con lechos en disposición triclinar dedicado a la diosa Atargatis. El otro era un templo de tradición itálica que se construyó con posterioridad, amortizando parte de las estructuras del conjunto inicial.⁴ El éxito del edículo de Júpiter Estator fue relativo, porque el santuario dejó de frecuentarse, aparentemente, en la primera mitad del siglo I a.C. El conjunto del Cerro del Molinete, que fue también construido —o reestructurado— en

³ La hipótesis ha sido planteada, de manera convincente, por García González, 2020.

⁴ Ramallo y Ruiz Valderas (1994: 79-102), proponen la restitución A[T]AR[G]ATE / A[---] / SA[LV]TE ET / EO MELIVS. Pena (2008: 695-697), reconstruye la parte perdida como A[T]AR[G]ATE / A[DAD], tal y como aparece en el paralelo del santuario de Delos. Para la estructura del complejo de culto véase Noguera y Madrid, 2017: 643-654. En este artículo, el templo itálico es interpretado como una nueva fase del conjunto sacro dedicado a Atargatis, que habría estado ubicado en la colonia desde época púnica. V. t. Noguera y Madrid, 2014: 28-29.

² La inscripción religiosa fue elaborada con teselas en el pavimento de una de las dos estancias que configuraban el templete, frente a las tres basas que sustentaban las estatuas de culto: *M(arcus) Aquini(us) M(arci) l(ibertus) Andro / Iovi Statori de sua p(ecunia) qur(avit) / l(ibens) m(erito)*.



Fig. 3.2. Plano arqueológico del *sacellum* de *Iuppiter Stator*. En naranja se ha destacado la zona donde se hallaba la inscripción. Plano tomado de Amante *et al.*, 1995: 546, fig. 3.

distintas fases a lo largo de los siglos II - I a.C., se abandonó en la segunda mitad del siglo I a.C. (Ramallo y Ruiz Valderas, 1994: 80-83, 92-96).

También de época republicana es un monumento epigráfico —posiblemente un dintel— consagrado a Serapis e Isis por *Titus Hermes*, un presunto liberto de origen oriental que financió la construcción de un *magarum*? dedicado a estas divinidades.⁵ La dedicatoria, que fue hallada en el Cerro del Molinete, cerca del templo de Atargatis, presenta una cronología análoga al edificio, por lo que algunos autores han sugerido que el templo a Isis y Serapis fue construido anejo al de Atargatis (Bricault, 2005: 603/0202, 603/0203a-c), o que el propio *magarum* fue una parte de este (Alvar, 2012: 112-115). La aparición de tres grafitos sobre platos cerámicos de barniz negro que

podrían contener el comienzo del teónimo de Serapis (*Σαp*) indicaría que, en efecto, en el Cerro del Molinete existió un espacio dedicado a los cultos isíacos (Ramallo y Ruiz Valderas, 1994: 97; Pena, 2008: 695; Alvar, 2012: 113). Sin embargo, M.^a Paz de Hoz (2014: 298-299) cree que se trata de caracteres latinos *Cap(itonius? -ito?)* y no griegos (V. t. Alvar y Gasparini, 2020: 21, nota 24).

A lo largo del siglo I a.C. se documentan más testimonios epigráficos del culto a la *gens isiaca*. El primero es un pequeño pedestal cilíndrico dedicado a Serapis que fue sufragado por *M(arcus) Brosius* en torno a finales del siglo II-principios del siglo I a.C.;⁶ el segundo, un altar inscrito dedicado a Isis, Serapis

⁵ *T(itus) Hermes [- - - l(ibertus) S]arapi et I Isi in suo ma[gar(um)] d(onavit) l(ibens) m(erito) d(e) s(ua) p(ecunia)*. La lectura de *magarum*, como forma alternativa a *megarum*, ha sido propuesta recientemente por V. Gasparini y J. Alvar en Alvar y Gasparini, 2020: 19-20. Para lecturas anteriores véase Koch, 1982a: 347-352; Abascal y Ramallo, 1997: n.º 38; Díaz Ariño, 2008: 105-106; Pena, 2008: 693-695; Alvar, 2012: n.º 162.

⁶ *M(arcus) Brosius M(arci) f(ilius) / Sa[r]api d(onum?) d(e) dir(?)*. Sobre este epígrafe cf., Koch, 1982a: 348-350, n.º 1; Abascal y Ramallo, 1997: 164-165, n.º 37; Uroz, 2004-2005: 168; Abascal, 2009a: 118-119; Alvar, 2012: 115-116, n.º 163; Alvar y Gasparini, 2020: 21. Abascal y Ramallo han propuesto que este individuo era hijo o nieto del *magister* *M. Prosius M.l.* (CIL II 3434/5927, de finales del siglo I a.C.) y, por tanto, datan la inscripción en la segunda mitad del siglo I a.C., pero Alvar y Gasparini atrasan la cronología a finales del siglo II-principios del siglo I a.C.



Fig. 3.3. Planimetría del área sacra del Cerro del Molinete en época republicana. En azul, el templo de Atargatis. En verde, el santuario de tradición itálica. Imagen cedida por José Miguel Noguera, al que agradezco enormemente su amable gesto.

y Mercurio costeados por *Marcus Bombius* en torno a mediados del siglo I a.C.⁷ Ambos fueron hallados en la parte baja del cerro. El último, concretamente, frente a uno de los accesos del foro altoimperial, en un estrato de abandono del siglo III. Todo parece indicar que los cultos isíacos gozaron de cierta aceptación dentro de la comunidad cartaginense, pues distintos individuos aparecen como devotos de estas divinidades durante la segunda mitad del siglo II y el siglo I a.C.

Además, unas décadas después, en los primeros años de la Era, se produjo un hecho insólito, y es que en la ciudad se emitieron las dos únicas series de semises con tema isíaco acuñadas en Hispania durante todo el periodo romano. En la primera, datada entre el año 3 y 4 d.C., aparece, en el anverso, el nombre y cargos del magistrado *Cn. Atelius. Ponti. II. u. Qu* rodeando a los *sacra pontificales* y, en el reverso, el tocado isíaco compuesto por dos cuernos de vaca y el disco solar rodeado por dos espigas y dos plumas.

Estos símbolos se encuentran flanqueados por una leyenda en la que se hace alusión, a título honorífico, al rey Juba II de Mauritania: *Rex. Iubae. F. II. u. Qu*. En la segunda moneda, datada entre el 13 y el 14 d.C., se representa, en el anverso, la cabeza de Augusto con la leyenda *Augustus. Divi. F.*, y en el reverso, la diadema real con el tocado de Isis en el centro. En el interior de la diadema aparece la leyenda: *Rex Ptol(omeus)* —se trata del hijo de Juba II—, y rodeándola, el nombre y cargo del magistrado que la emite, *C. Laetilius. Apalus. II. u. Qu*.⁸ Estas acuñaciones demuestran, por un lado, que el culto a la *gens isiaca* podría encontrarse ya muy arraigado en la ciudad y, por otro, que existían excelentes relaciones, seguramente de carácter comercial, entre *Carthago Nova* y la ciudad de *Iol* —posterior *Caesarea*—, capital del protectorado regido por Juba (Uroz, 2004-2005: 169; Abascal, 2009a: 118-119; Conesa, 2014: 160; Alvar y Gasparini, 2020: 17).

La prueba definitiva de que el culto a la *gens isiaca* se consolidó en *Carthago Nova* —a diferencia de lo que ocurrió con el de Atargatis y el de Júpiter Estor—, la constituye el reciente hallazgo que se ha producido en la parte baja de la ladera suroccidental del Cerro del Molinete, muy cerca de uno de los accesos

⁷ Abascal et al., 2012: 287-289: *Sera(pidi ?) Is[idi et] / Mer-c[urio] / M(arcus) Bom[bius]*. Alvar y Gasparini (2020) sugieren que este individuo podría ser el padre de *Lucius Bombinus*, hijo de *Marcus* (CIL I 2246), que aparece en Delos como dedicante de una *aedicula* a *Venus Victrix*, conmemorando, quizá, la Victoria de Pompeyo sobre Mitrídates VI en el 62 a.C. De ser así, la cronología del epígrafe cartagenero se atrasaría a los años setenta del siglo I a.C., algo viable desde el punto de vista paleográfico.

⁸ RPC I, 169 y 172.

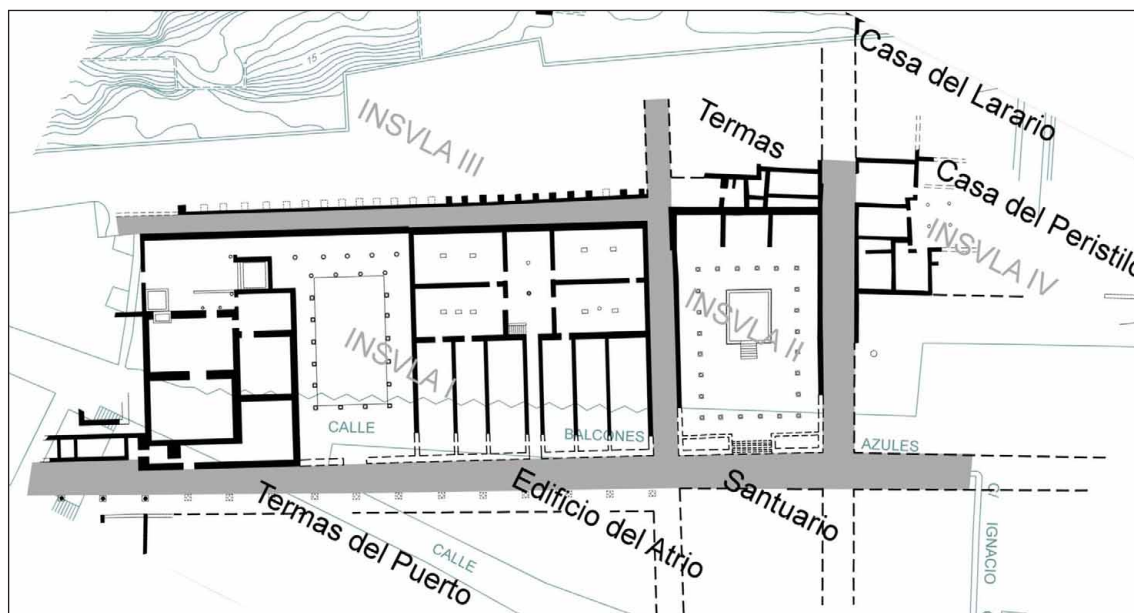


Fig. 3.4. Reconstrucción planimétrica del área de las *insulae* I y II de *Carthago Nova*. Imagen cedida por José Miguel Noguera.

al foro. En esta zona, en la denominada *insula II*, han aparecido los restos de una *area sacra* de época flavia compuesta por un pequeño templo de 7,94 x 6,65 metros —del que solo resta parte del *podium*— flanqueado por un pórtico que lo rodeaba probablemente en su totalidad. Todo ello se disponía en el interior de un patio ligeramente trapezoidal guardado por un muro perimetral en cuya cabecera se edificaron tres estancias de servicio. Anejo al podio, en su ángulo este, aparecieron dos cisternas subterráneas paralelas, y cada una de ellas integrada, a su vez, por sendas criptas abovedadas e intercomunicadas (Noguera *et al.*, 2016: 386-387; Noguera y Madrid, 2019: 46-58). Dichos restos se han asociado al llamado «edificio del atrio» excavado justo al lado, en la denominada *insula I*. Se trata de un complejo estructurado a partir de un patio central en torno al cual se dispusieron cuatro grandes salas hipóstilas ricamente decoradas con representaciones pictóricas. Según los arqueólogos, estas salas pudieron haber estado destinadas a la celebración de banquetes reservados a los miembros de alguna corporación religiosa o mercantil.⁹

El estudio tanto de los materiales que se han podido asociar al edículo como su configuración espacial permiten determinar que este estuvo dedicado, con

toda probabilidad, a la familia isíaca (Noguera, 2017b: 197-201; Noguera y Madrid, 2019: 63-72; Alvar y Gasparini, 2020: 22-24). Por la conexión que existe entre el templo y el edificio del atrio, por su cronología análoga y por sus características, los arqueólogos han propuesto que esta pudo haber sido la sede de los miembros dedicados al desarrollo de los cultos isíacos en la colonia (Noguera *et al.*, 2016: 387). Sin embargo, todavía quedan sin resolver una serie de cuestiones que, como señalan Alvar y Gasparini (2020: 24), no tienen respuesta: ¿se encontraba el templo isíaco, desde un principio, en la cima del cerro del Molinete, o a sus pies, donde ahora ha aparecido? ¿Fue el santuario original, de carácter privado, trasladado en algún momento del siglo I a.C. a la zona cercana al foro, o se abandonó a principios de época imperial y el culto fue reintroducido más tarde, ya en época flavia? ¿Implicó este supuesto traslado un cambio en el estatus del culto a la *gens isiaca*, de privado a público?

El último de los testimonios de carácter religioso de época republicana en *Carthago Nova* lo aporta Polibio (X, 7-11), que visitó la ciudad mediados del siglo II a.C., y mencionó la existencia del culto a *Asklepios*, a Hefesto, a Cronos y a Aletes —este último, según el escritor griego, un héroe local divinizado por haber descubierto una mina de plata—. ¹⁰ Aunque

⁹ Existen paralelos en otras ciudades, como Ostia o Susa. Véase Noguera y Madrid, 2010: 119-123; Noguera *et al.*, 2016: 384-386. Sobre este tipo de estructuras cultuales, Nielsen, 2014.

¹⁰ Michael Koch (1982b: 104-112) defendió que Aletes podría tratarse de una divinidad agraria púnica que Polibio helenizó y denominó de esta forma.

no hay confirmación arqueológica o epigráfica para ninguno de estos cultos,¹¹ el pasaje polibiano, junto al resto de testimonios aludidos, ponen de relieve el cosmopolitismo de la ciudad y su variada composición demográfica, capaz de absorber no solo a gentes procedentes de diversos lugares del Mediterráneo —como demuestra la epigraffa—, sino también sus preferencias religiosas. La introducción del culto a divinidades como Atargatis, Isis y Serapis no se explica de otra forma más que a través de comerciantes procedentes de ámbitos itálicos y del Mediterráneo oriental —como puede ser el caso de *Titus Hermes*—¹² llegados a la ciudad.¹³

Si existió un fenómeno de «sincretismo» o de *interpretatio graeca* entre las divinidades que cita Polibio y las posibles precedentes púnicas, como Michael Koch (1982b: 101, 103) sugirió, es algo imposible de determinar con seguridad. El único testimonio que prueba la presencia de elementos religiosos de origen púnico en *Carthago Nova* durante el periodo de dominio romano es un monumento dedicado a Hércules Gaditano por dos libertos. Desgraciadamente, el monumento se encuentra desaparecido y su datación, propuesta para el siglo I a.C., no es segura.¹⁴

Tanto el culto a la diosa Atargatis como a *Iuppiter Stator* quedaron excluidos de la renovación religiosa promovida por César y Augusto, y quizá es este factor el que explica la decadencia de estos santuarios tardorrepúblicanos, desprovistos del patrocinio de las nuevas élites romanizadas del *ordo decurionum*, que, como contrapartida, promoverán el desarrollo de los cultos públicos más vinculados al nuevo orden ideológico.

En efecto, en los últimos años del siglo I a.C. se constata un proceso de renovación urbanística que se

prolongará durante décadas y del cual la parte alta del Cerro del Molinete parece quedar relegado (Ramallo y Ruiz Valderas, 1994: 82). La ciudad, como consecuencia de su promoción jurídica, fue dotada de un cuerpo de magistrados y de unas estructuras de gobierno colonial vertebradas en torno a la curia y al *ordo*. Dichas instituciones fueron controladas por unas élites culturalmente romanas, aunque de procedencias étnicas dispares —entre la que se encontraban familias como los *Atellii*, los *Planii*, los *Aquinii*, los *Turullii*, los *Numisii*, los *Seii* o los *Virgillii*— que impulsaron el proceso de renovación urbana que haría de *Carthago Nova* una ciudad netamente romana y con una economía pujante durante los dos primeros siglos de la Era (Abascal y Ramallo, 1997: 17). Es en este momento cuando comenzaron las obras para la construcción del teatro, que se inauguró entre los años 5 y 1 a.C. (Ramallo *et al.*, 2013: 32-33), de las termas/palestra de la calle Honda (Murcia Muñoz y Madrid, 2003), o del foro, cuyas primeras fases se remontan a la época augustea (Noguera *et al.*, 2009: 239).

Durante el gobierno de Augusto y de Tiberio, el foro experimentaría una monumentalización cuyos exponentes más claros fueron la erección de una curia con una riqueza marmórea excepcional y de un templo monumental en su lado septentrional (*vid.* fig. 3.5). De este último apenas se conservan los restos de un *podium* de unos treinta metros de longitud y unos tres metros de altura flanqueado por dos escalinatas monumentales, y los preparados de los suelos, compuestos de arenisca disgregada mezclada con cal (Roldán y de Miquel, 1999: 58-60; 2002: 263). Aunque su estado de conservación dificulta cualquier precisión sobre su tipología y su cronología, los estudios más recientes lo han datado en época augustea por las analogías existentes entre las técnicas constructivas del *podium* y las utilizadas en otras zonas, como la hipotética *porticus duplex* de la Calle Caballero, el teatro y la propia curia. También ha ayudado a determinar la datación del templo el hallazgo de materiales arquitectónicos procedentes de la terraza que sugieren una cronología augustea tardía o tiberiana para los edificios de esta zona (Noguera *et al.*, 2009: 234). Desconocemos si pudo tratarse de un templo dedicado a la Tríada Capitolina o, más probablemente, al culto imperial incipiente (Roldán y de Miquel, 2002: 263-267; Noguera *et al.*, 2009: 237; Noguera y Madrid, 2014: 39). En tal caso, este santuario se habría convertido en el espacio de referencia para la celebración del culto dinástico y de otros rituales públicos en la colonia.

¹¹ No obstante, cabe señalar que Héctor Uroz (2003: 11-14) estableció una relación entre la iconografía de dos ases en los que aparecían sendas serpientes y el culto a Asklepios.

¹² Como han señalado numerosos autores, los contactos comerciales cartaginenses eran especialmente intensos con la isla de Delos; véase Abascal, 2009a: 118-119; Pena, 2009: 15-17; Noguera, 2012: 131; Conesa, 2014: 147-162; Alvar y Gasparini, 2020: 28-29.

¹³ Conocemos sus nombres por las cartelas de los lingotes (Domergue, 1985: 197-217). Estos también aparecen en una serie de documentos epigráficos (Díaz Ariño, 2004: 447, 455-456).

¹⁴ *CIL* II 3049 = Abascal y Ramallo, 1997: n.º 54 = *HE-pOL* 9506: [H]ercule[i] / Gadita[no] / L(ucius) Avi(us) L(uci) l(ibertus) Anti[pho] / et A(ulus) Avi(us) Ecl[ectus] / v(otum) s(olverunt) l(ibentes) m(erito). Sobre el santuario de Hércules Gaditano véase García y Bellido, 1964a: 70-153; Blázquez, 1977: 17-28; Mangas, 1989: 44-60; Corzo, 1991b: 37-47; López Castro, 1998: 93-108; Almagro Gorbea, 2014: 159-202; Marín Ceballos, 2016: 299-308.

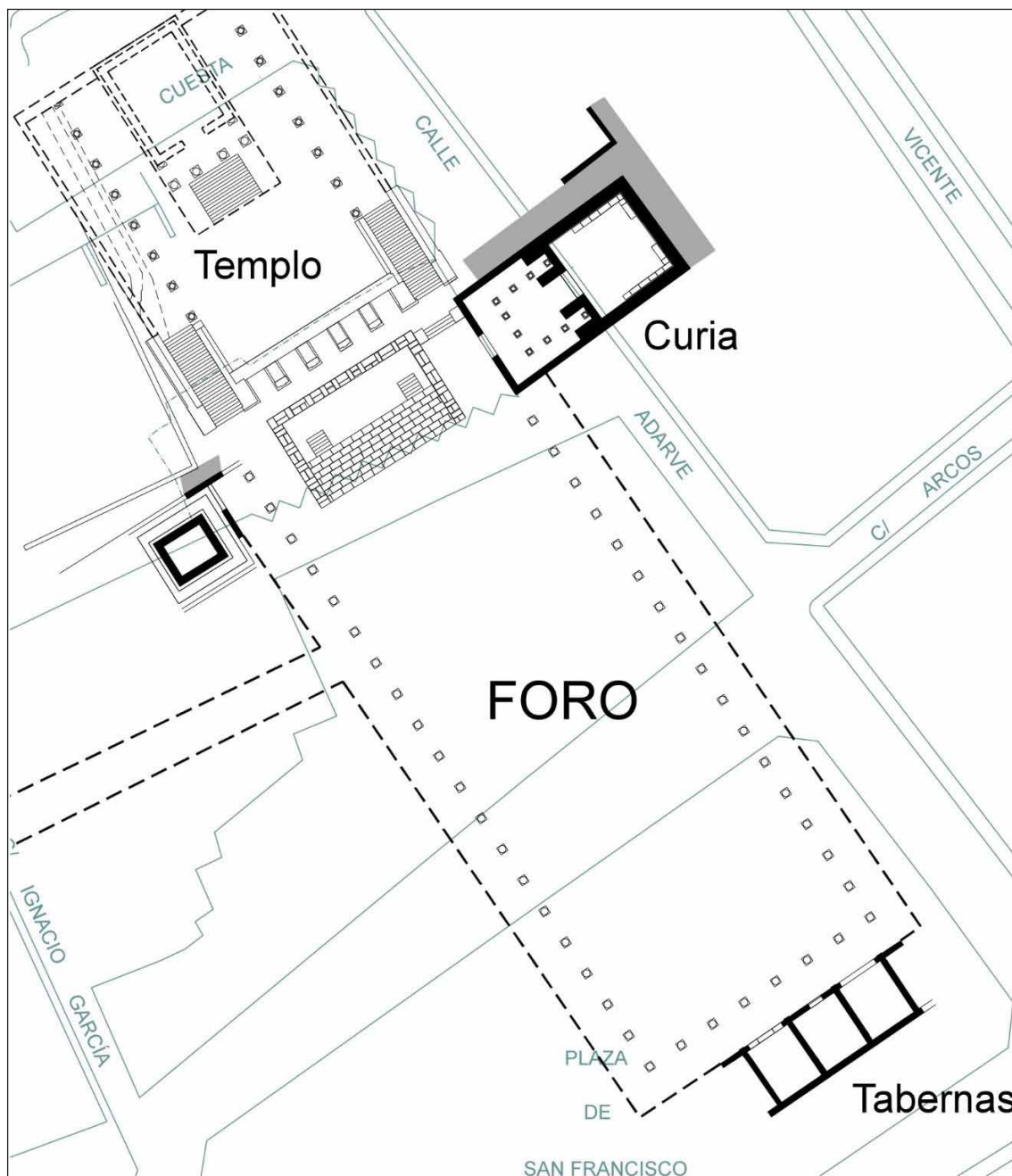


Fig. 3.5. Reconstrucción planimétrica del foro de *Carthago Nova*, bajo el entramado urbano de Cartagena. Imagen cedida por José Miguel Noguera.

Los primeros testimonios fehacientes del culto imperial en *Carthago Nova* se remontan a los últimos años del siglo I a.C. - primeros años del siglo I d.C. y se han documentado en el teatro. El teatro no solo era un espacio de ocio, sino también un lugar en el que se celebraban festividades religiosas, los

ludi scaenici.¹⁵ Los espacios teatrales se erigieron como auténticos focos romanizadores y de control

¹⁵ En Roma, entre los juegos consagrados al emperador destacaban los *ludi Palatini*, que, instituidos por Livia tras la muerte de Augusto, comprendían exclusivamente *ludi scaenici* consagrados a la familia Imperial (Beard *et al.*, 1998, 262).

ideológico gracias a la exhibición del programa dinástico del emperador y el origen divino de su poder. Buena muestra de ello es que en la *frons scaenae* se mostraba, a través de diversos tipos escultóricos, la efigie del propio emperador y de los distintos miembros de su familia junto con sus divinidades tutelares (Rodríguez Gutiérrez, 2004: 356-363). No es de extrañar que en numerosos teatros se construyeran *sacella* en zonas estratégicas, como el pórtico trasero —*vid.* en Hispania el caso de Mérida—, o la parte alta del graderío —*vid.* el caso de *Bilbilis*— donde se desarrollaban las ceremonias del culto dinástico vinculadas a estos *ludi*.

En el caso del teatro cartagenero, el precoz desarrollo del culto imperial se canalizó a través de una serie de honores a Cayo y Lucio César presentes no solo en los altares colocados frente a la *frons pulpiti*, sino también, según Sebastián Ramallo (2007: 673), en todo el programa decorativo del edificio: en los dinteles sobre el *aditus*, bajo el tribunal, en placas marmóreas e incluso en los frisos arquitectónicos. Uno de estos altares fue consagrado entre los años 5 a.C. y 1 d.C. a Cayo César por el aristócrata *L. Iunius Paetus*.¹⁶ El otro fue dedicado a *Fortuna* por el mismo *Iunius Paetus*¹⁷ y seguramente fue costeadado a la vez que el anterior, pues ambos pertenecen a un mismo programa, período y taller (Ramallo, 1992a: 55).

La decoración de la *frons pulpiti* se completó con la colocación de tres altares cilíndricos dedicados a la Tríada Capitolina. En cada uno de ellos aparecen tres jóvenes danzantes —o Ménades— acompañadas, respectivamente, de las figuras de un águila, de un pavo real y de una lechuza (Ramallo, 1999: 51-95). Su situación en uno de los puntos más destacados del edificio, junto a los altares consagrados a Cayo César y a la Victoria, avalaba su valor religioso y permitía establecer una relación entre la casa gobernante y las grandes divinidades tutelares del Estado romano, que se presentaban como protectores de los emperadores y de sus familiares, y los hacían depositarios de las virtudes que emanaban de su gobierno, como la *Pax*, la *Victoria* y la *Felicitas* (Ramallo, 1999: 163-164).

Buena muestra del éxito de que empezó a gozar el culto imperial en la colonia es que el *collegium* de los *piscatores et propolae* consagró un fuste cilíndrico a

los *Lares Augustales* y a Mercurio. La inscripción ha podido ser datada entre los años 13 y 14 d.C. debido a la alusión que en él se hace al *duunviro* que ejercía en ese momento, *C. Laetilius Apalus*.¹⁸ Se trata de un documento excepcional porque certifica la transferencia al ámbito de corporaciones profesionales de prácticas culturales destinadas a la *domus augusta* en fechas llamativamente incipientes: en este momento Augusto seguía con vida, y no sería hasta el año 15 cuando, según Tácito (*Ann.* I, 78), Tiberio autorizaría a una embajada de hispanos la construcción de un templo en *Tarraco* dedicado a su predecesor (Ramallo, 2007: 644-646).

Sin embargo, la organización de los rituales dedicados al culto imperial la asumirán, pronto, los magistrados y sacerdotes. En efecto, en la década de los años veinte aparecen los primeros documentos epigráficos que parecen certificar la presencia de *flamines* en *Carthago Nova*.¹⁹

Unas décadas después, en la segunda mitad del siglo I d.C. se construiría en el ángulo suroccidental del foro un edificio porticado con un patio y un aula de culto elevada sobre *podium*. El santuario se componía de un pronaos tetrástilo con un enlosado marmóreo de placas cuadradas blanquinegras que contendría, en su parte central, un altar o un emblema del cual solo resta una impronta en el pavimento (de Miquel y Subías, 1999: 50). Este pronaos estaba flanqueado por dos presuntos ninfeos rematados en exedras (Noguera *et al.*, 2009: 273), y precedía a una *cella* de gran riqueza ornamental, pavimentada con losas rectangulares de mármol vetado, enmarcadas por placas estrechas de pórfido rojo de gran calidad (de Miquel y Subías, 1999: 50). Por su suntuosidad, sus promotores debieron ser las élites locales (de Miquel y Subías, 1999; Ramallo, 2007: 657; Noguera *et al.*, 2009: 273; Noguera, 2016). Los investigadores lo han identificado como un *augustaeum* o sede de los sacerdotes augustales, es decir, un espacio consagrado no solo a la celebración de los rituales del culto imperial, sino también a albergar las reuniones del

¹⁸ CIL II 5229 = Abascal y Ramallo, 1997: n.º 36 = *HEpOL* 12219: *C(aio) Laetilio M(arci) f(ilio) A(palo?) / Ilvir(o) quinq(uennali) / Lares Augustales et / Mercurium piscatores / et propolae de pecun(ia) sua / f(aciendum) c(uraverunt) id(em)q(ue) p(robaverunt)*.

¹⁹ *HEpOL* 12931. Se trata de un epígrafe muy fragmentado y, por ello, no exento de polémica. La datación se sitúa en los años veinte si aceptamos como válida la lectura [--- / praefecto] *Ti(beri) Caesaris / pontifici auguri / Ilviro] praefecto] quinq(uennali) / Ner]onis et D[rusi / Caes(arum)] flam[ini Romae / et Divi Augusti] / - - - - -*. Véase Abascal y Ramallo, 1997: n.º 53; Perea Yébenes, 2005: 65-85; Ramallo, 2007: 647.

¹⁶ Abascal y Ramallo, 1997: n.º 13 = *HEpOL* 14058: *C(ai) Caesaris Augusti f(ili) / pontificis co(n)s(ulis) desig(nati) / principis iuventutis / [L(ucius) Iu]nius L(uci) f(ilius) T(iti) n(epos) Paetus [s]ac(rum) / [d(e)]d(icavit)*.

¹⁷ Abascal y Ramallo, 1997: n.º 12 = *HEpOL* 14057: *L(ucius) Iunius L(uci) f(ilius) T(iti) n(epos) / Paetus / Fortunae sac(rum) d(e)d(icavit)*.

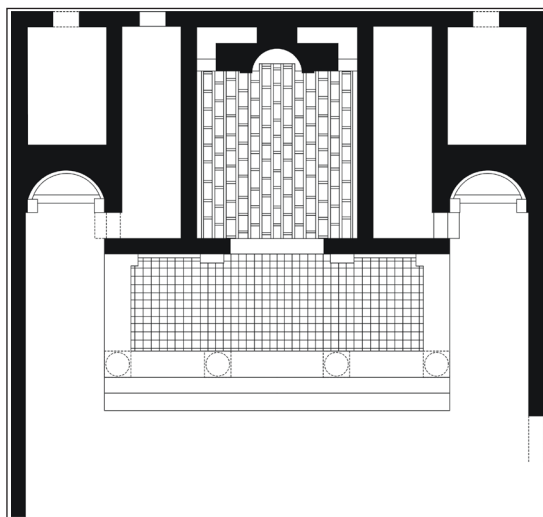


Fig. 3.6. Restitución planimétrica del *augusteum* de *Carthago Nova*. Imagen cedida por José Miguel Noguera.

personal que se dedicaba a la organización de estas ceremonias (de Miquel y Subías, 1999: 50).²⁰

Conocemos a algunos de los individuos que ocuparon el flaminado en la colonia durante los siglos I y II d.C. Entre ellos destaca *Lucius Numisius Laetus*, de la tribu *Sergia*, que ocupó el cargo de *flamen Augustorum*, de *pontifex* y de *flamen* de la *provincia Hispania citerior* en algún momento de la primera mitad del siglo II d.C.²¹; a *Postumius Claranus*, quien se encargó, durante su flaminado, de consagrar un pedestal a Antonino Pío en representación del *conventus Carthaginensis*,²² o a *Marcus Valerius Vindicianus*, *flamen* del *conventus Carthaginensis*, a quien la citada institución honró con una efigie.²³ Los séviros augustales también están documentados. Cabe citar, en este sentido, una placa funeraria dedicada a *Marcus Baebius Corintus*²⁴ y otra en memoria del liberto *Lucius Sulpicius Heliodorus*.²⁵ Asimismo, el pontificado se atestigua no solo en el citado pedestal dedicado a *Numisius Laetus*, sino también en otro, ecuestre, dado

a *Caius Laetilius (Apalus?)*,²⁶ quien ocupó el cargo de *duunviro*, de *duunviro quinquenal* y de *pontífice* local, y a quien los *coloni et incolae* —esto es, la totalidad del cuerpo cívico— le dedicaron el citado monumento, *post mortem* (Abascal, 2009b: 103-113).

Por otro lado, la presencia de un colegio de augures en *Carthago Nova* parece ser una realidad. Lo constatamos en dos documentos epigráficos²⁷ y en dos emisiones monetales. El augurado era una de las magistraturas religiosas romanas ancestrales y su papel consistía en conocer la voluntad de los dioses mediante la observación e interpretación de ciertos fenómenos en la naturaleza, como el vuelo de las aves, los rayos, el comportamiento de ciertos animales, etc. En Roma, además, controlaban la denominada *obnuntiatio*, esto es, la capacidad de ejercer como asesores de los magistrados civiles o militares cuando estos debían consultar los auspicios en determinadas circunstancias: antes de aprobar leyes, de celebrar elecciones, o de investir a un político o a un militar. Esto se traduce en que los augures de Roma tenían la potestad de verificar que los rituales se realizaban siguiendo las pautas establecidas o, en caso contrario, de vetarlos.²⁸ Sin embargo, no parece que esta práctica fuera exportada a Hispania, puesto que en la *Lex Vrsionensis* solo se especifica la labor de este sacerdocio para la consulta de auspicios (Rüpke, 2006: 43-44). Debido a la escasa frecuencia con la que aparecen augures en Hispania y la limitación de sus funciones, se ha propuesto que los casos conocidos no fueran más que un simple vestigio de la tradición.²⁹

En cualquier caso, todo ello evidencia que los sacerdocios tradicionales romanos y el culto imperial —una de las manifestaciones más claras de la religión oficial, regulado por la legislación colonial y administrado por las élites romanizadas o inmigradas con la cultura romana— (Rüpke, 2006: 34-46), se desarrollaron muy prematuramente en la colonia de *Carthago Nova*, siguiendo las formas más institucionalizadas de la religión pública.

²⁰ Para una comparativa de este complejo con otras estructuras interpretadas como *augusteum* en ciudades como *Misenum*, *Herculano*, *Ostia* o *Cumas* véase Ramallo, 2007: 655-665; Noguera, 2016: 393-394.

²¹ Abascal y Ramallo, 1997: n.º 54 = *HEpOL* 14077.

²² *CIL* II 3412 = Abascal y Ramallo, 1997: n.º 43 = *HEpOL* 9509.

²³ *CIL* II 3418 = Abascal y Ramallo, 1997: n.º 57 = *HEpOL* 9515.

²⁴ Abascal y Ramallo, 1997: n.º 109 = *HEpOL* 14101.

²⁵ *CIL* II 3436 = Abascal y Ramallo, 1997: n.º 110 = *HEpOL* 9523.

²⁶ La ausencia de *cognomen* es habitual en las inscripciones de finales del siglo I a.C.-principios del siglo I d.C. El individuo se identifica, probablemente, con el que emite la acuñación monetaria del año 12 d.C., *C. Laetilius Apalus*. Véase todo ello en Abascal, 2009b: 103-113.

²⁷ Abascal y Ramallo, 1997: n.º 107 = *HEpOL* 14099; Abascal y Ramallo, 1997: n.º 5 = *HEpOL* 9177.

²⁸ Véase un estudio reciente sobre el papel del augurado en Driediger-Murphy, 2019: 23-50.

²⁹ En Hispania solo se han documentado los dos casos cartagenos y otro procedente de Itálica posterior a época adrianea. Véase Delgado, 2000: 65-84; Rüpke, 2006: 44.

Aunque en el Occidente romano apenas existe un puñado de datos inconexos que puedan confirmar el desarrollo de rituales y ceremoniales ligados al culto dinástico, su existencia es innegable. Su reconstrucción puede realizarse, de manera más o menos fidedigna, gracias a las similitudes que existirían entre estos y los casos mejor documentados en Roma, en Italia y en la parte oriental del Imperio.

Sabemos, gracias a los calendarios de Roma y, sobre todo, a las actas de los Hermanos Arvales, que algunas de las fiestas religiosas más importantes se celebraban el día 23 de septiembre, con motivo de la conmemoración del nacimiento de Augusto, o entre el 5 y el 12 de octubre, cuando se consagraban unos *ludi* en honor a Augusto y a la *Pax romana*. Con el tiempo, el calendario religioso se fue engrosando con las fechas de los natalicios, apoteosis o triunfos de los emperadores y de otros miembros de su familia (Fishwick, 1990a: 483-485). Algunos epígrafes localizados en distintas provincias del Occidente romano indican que los calendarios religiosos siguieron unas pautas similares a las establecidas en la capital del Imperio. Por ejemplo, en Leiria, Portugal, *Q. Talotius Allius Silonianus* conmemoró, en un pedestal inscrito, una dedicatoria al emperador Antonino Pío el día de su natalicio por decreto de los decuriones.³⁰

Los *commentarii fratrum arvalium* certifican que durante estas celebraciones era habitual la realización de ofrendas de vino e incienso y el sacrificio de víctimas en el Capitolio en honor del *Genius* del emperador, de los *divi* y *divae* y de otras divinidades, como Júpiter Óptimo Máximo y la Tríada Capitolina, la *Pax*, la *Concordia*, Marte, Neptuno o los *dii Penates* (Fishwick, 1990a: 505-507; Delgado, 2016: 983). En el occidente del Imperio las celebraciones del culto dinástico seguirían unos cauces análogos, si bien, a escala local, el ritual más común debió de ser la *supplicatio*, que implicaba tan solo ofrendas de vino e incienso. Uno de los mejores ejemplos se encuentra en el *Ara Numinis Augusti* de Narbo (ca. 6 d.C.).³¹ En una de sus caras se establecieron una serie de normativas relacionadas con el rito en las que se especifica que, durante la celebración del natalicio de Augusto, los días 23 y 24 de septiembre, cada miembro de la corporación de los *tres equites romani a plebe et tres libertini* debía ofrecer una víctima en sacrificio, precedido de ofrendas de vino e incienso. Similares ritos debían llevarse a cabo el 7

de enero y el 31 de mayo. Además, en estas y otras fechas señaladas —incluyendo el 1 de enero—, los miembros de esta corporación debían proveer de vino e incienso a los *coloni* e *incolae* para que pudieran realizar las pertinentes *supplicationes* (Fishwick, 2007a: 247-248).

Otra de las formas rituales más comunes relacionadas con el culto imperial eran las procesiones religiosas. En oriente, el fenómeno está plenamente atestiguado. Uno de los ejemplos más conocidos es la celebración de los *Kaisareia* de época tiberiana en *Gytheum*, Grecia (Fishwick, 2007b: 35).³² Durante esta festividad, que se prolongaba durante cinco días, se exhibían, en procesiones diarias, representaciones pictóricas de Augusto divinizado, de Livia y de Tiberio. Estas procesiones tenían un itinerario determinado que pasaba por los espacios sacros más importantes de la ciudad, como el templo de *Asklepios* e *Hygea*, el área del templo de culto imperial, el ágora y el teatro, en el que culminaban con la celebración de unos *ludi scaenici*. Durante el rito procesional se llevaban a cabo sacrificios en dos puntos concretos: frente al templo de culto dinástico, donde se sacrificaba un toro, y en el ágora. Finalmente, cuando el cortejo llegaba al teatro, las imágenes de Augusto, Livia y Tiberio eran colocadas en tres basas frente a las cuales se situaba un contenedor en los que cada uno de los miembros del *ordo* debía quemar, en su honor, ramas de incienso antes de que comenzara el espectáculo.³³

En las *pompae circenses* de Roma —al igual que ocurría en los *ludi scaenici*—, se sucedían cortejos procesionales similares en los que determinados individuos portaban, en literas, efigies de una serie de divinidades —*ferulae*— junto con sus atributos, desde sus templos hasta el circo y viceversa.³⁴ Con el desarrollo del culto imperial, las imágenes de los distintos miembros de la *domus imperatoria* fueron integradas en estos ceremoniales.³⁵

Aunque estas festividades no han sido documentadas de forma directa en el Occidente romano, la información contenida en algunos epígrafes ha permitido identificar objetos litúrgicos análogos, elaborados muy

³⁰ *CIL* II 5232. Véase este y otros muchos ejemplos en Fishwick, 1990a: 497-500.

³¹ *CIL* I², 4333. Véase Fishwick, 2014: 50.

³² Para el caso de *Gytheum*, Calandra y Gorrini, 2008: 3-22; Véase también el caso de Éfeso (Rogers, 1991a: 80-115) o de Enoanda (Rogers, 1991b, 91-100).

³³ Véase la descripción del ritual en Herz, 1997: 245-250; Fishwick, 2007b: 35-36, 40-42; Calandra y Gorrini, 2008.

³⁴ Los relieves donde aparece este fenómeno son numerosos. Véase Fishwick, 1990a: 554.

³⁵ *Suet.*, *Claud.*, XI, 2. Puede verse un relieve en el que se representa a Augusto y sus sucesores en la *pompa circensis* en Alföldi, 1973: 38, lám. XVII, 1. Véase una amplia lista de casos en Fishwick, 1990a: 555-557.

a menudo en metales preciosos, que se exhibirían en procesión durante la celebración de los ritos del culto imperial. Así interpreta Duncan Fishwick la dedicación de un busto de oro de Tito que el gobernador provincial de Lusitania, *Caius Arruntius Catellius Celer*, y el flamen provincial, *Lucius Iunius Latronus*, sufragaron en representación de toda la provincia.³⁶ Una lectura similar hace del documento tarraconense en el que se manifiesta la creación de una efigie, también en oro, que representaba al divinizado emperador Adriano.³⁷ Lo mismo propone Elena Muñiz (2020) a propósito de la inscripción de Itálica dedicada por la flamínica *Vibia Modesta* a la Victoria Augusta.³⁸

El entramado urbanístico de muchos de los principales centros administrativos de las provincias occidentales —como, *Lugdunum*, *Nemasus*, *Tarraco*, *Augusta Emerita* o *Corduba*— fue concebido para facilitar la conexión directa entre los santuarios de la ciudad y los edificios de espectáculos a través de los principales ejes viarios (Fishwick, 1990a: 558-559). Ello manifiesta hasta qué extremo la religión, entre otros muchos factores, podía determinar las estructuras urbanas de las ciudades romanas.³⁹ Los motivos que impulsaron a los magistrados a configurar el entramado inicial de las ciudades para situar las procesiones religiosas propias de la religión cívica en los escenarios privilegiados urbanos se encuentran no solo en el papel que adquirieron estas ceremonias en la

esfera local, sino también en la función propagandística y de exaltación ciudadana que se ejercía mediante ellas. Se fomentaba, a través de estos instrumentos ideológicos, la construcción de una identidad en la que la religión tenía un papel crucial.

No sería raro que en *Carthago Nova*, una capital conventual en la que se ha documentado la presencia de un colegio de *augustales*, se celebraran procesiones similares a las descritas;⁴⁰ de hecho, el foro imperial tan solo dista unos 500 metros del teatro, y la conexión entre ambos espacios podía realizarse de forma sencilla, sin necesidad de adentrarse en el entramado de calles de la ciudad: bastaría con iniciar la marcha desde el foro por el *decumano II* y, en su cruce con el *cardo I*, descender por él hasta el teatro (vid. fig. 3.7).

La participación del conjunto de la población en este tipo de ceremonias es un enigma, aunque la respuesta parece ser afirmativa. Así lo reflejan algunas representaciones escultóricas⁴¹ o algunos documentos epigráficos, como el altar de Narbo, donde se deduce que el *populus* debía participar en los ritos a título individual, puesto que, como ya se ha dicho anteriormente, la corporación de los *tres equites romani a plebe et tres libertini* debía suministrarle los *suffimenta* de vino e incienso (Fishwick, 2007a: 257-248). En este sentido, es probable que, durante las procesiones, los espectadores se aglutinaran a ambos lados de la vía procesional o en las áreas abiertas frente a los templos, donde se desarrollarían ofrendas y sacrificios (Fishwick, 2007b: 45; Estienne, 2011: 245-248). Y es que el objetivo último de toda esta parafernalia era generar una conciencia colectiva de pertenencia a una identidad local vinculada a otra más extensa representada por el Imperio en su conjunto, y establecer un vínculo entre los ciudadanos y sus gobernantes, cuya presencia en cada una de las comunidades se establecía a partir de la representación de su efigie divina (Van Andringa, 2000: 35; Fishwick, 2007b: 44).

Los objetivos fueron alcanzados porque la superestructura ideológica establecida por Augusto tuvo un éxito rotundo. Esta nueva modalidad de culto caló con

³⁶ CIL II, 5264: *T(ito) Caesari Aug(usti) f(ilio) / Vespasiano pontif(ici) / imp(eratori) XII trib(unicia) pote(state) VII / co(n)s(uli) VI / provincia Lusitania / C(aio) Arruntio Catellio / Celere leg(ato) Aug(usti) pro pr(aetore) / L(ucio) Iunio Latrone / Conimbrige(n)se flamine / provinciae Lusitaniae / ex auri p(ondo) V.*

³⁷ CIL II, 9941: *Cn(aeo) Numisio / Cn(aei) fil(io) Serg(ia) / Modesto / Carthag(iniensi) omnib(us) / honorib(us) in re p(ublica) sua / functo electo a / concilio provinc(iae) / ad statuam aurandas / divi Hadriani / flam(ini) p(rovinciae) H(ispaniae) c(terioris) / p(rovincia) H(ispania) c(terior). Véase Fishwick, 1990a: 558-559.*

³⁸ HEpOL 4743: *Vict(oriae) Aug(ustae) Vib(ia) Modesta G(aii) Vib(ii) Libonis fil(ia) ori[g(ine)] / Mauretania iterato honore bis flaminica sacerdo[s] / statuam argenteam ex arg(enti) p(ondo) CXXXII (librarum) ((unciarum duarum semunciae)) cum inauribus trib(acis) [mar?]/garitis n(umero) X et ge(m)mis n(umero) XXXX et berull(is) n(umero) VIII et corona aur[ea] / cum gem(m)is n(umero) XXV et gem(- - -) areis (!) ((sextantis)) Accept(o) loc(o) ab splendid(issimo) o[r]/dine in templ(o) suo corona(m) aurea(m) flamin(al)em capitul(a) aure[a] / tr?ia Isidis alter(um) Cerer(is) cum m{a}nib(us) arg(enteis) item lunoni r[eginae] d(ono) d(edit).*

³⁹ Por supuesto, cuando los espacios públicos de la ciudad estuvieran ya configurados, los santuarios y los rituales que se introdujeran a posteriori tendrían que adaptarse a la trama urbanística, siguiendo nuevos requerimientos. En consecuencia, la religión puede determinar la estructura urbana, pero al mismo tiempo se tiene que adaptar a ella.

⁴⁰ Fishwick (1990a: 537) propone que estas imágenes podrían guardarse en *collegia* dedicados al culto imperial, como el *collegium magnum Larum et imaginum domini* de Poetovio (Pannonia), o el *collegium Divi Augusti de Lucus Augusti*. Resulta tentador establecer una relación similar para el *augustaeum* de *Carthago Nova*.

⁴¹ Paul Veyne (1961: 264-274, pls. LXXXIX, XC) considera que en el relieve emeritense en el que aparecen dos *togati*, un anciano y un adolescente se pretende recrear la participación de los miembros del *ordo* y del *populus* como espectadores en el ritual.



Fig. 3.7. Topografía georreferenciada de *Carthago Nova* en época altoimperial. Se ha resaltado con una línea negra la hipotética vía procesional que conectaría el foro de la ciudad con el templo de Isis y el teatro.

Imagen cedida por José Miguel Noguera.

fuerza en todo el Imperio, y muestra de ello es que parte de la epigrafía religiosa altoimperial sufragada por particulares, —desde el ciudadano romano de pleno derecho hasta el esclavo de la provincia más remota—, fue destinada al culto imperial en alguna de sus variantes.⁴²

El culto a la *gens isiaca* en *Carthago Nova* también gozó de vitalidad a lo largo de todo el periodo altoimperial. Como prueba de ello, sabemos que el espacio ritual dedicado a la familia de Isis que se construyó en la segunda mitad del siglo I d.C. en las inmediaciones del cerro del Molinete se mantuvo en uso hasta finales del siglo III d.C. (Noguera *et al.*,

2016: 387; Noguera *et al.*, 2018: 71), algo insólito en la vida cultural de estas divinidades a tenor de la información proporcionada por otras ciudades. Sin duda, estos cultos fueron integrados en la religión cívica de la colonia por dos motivos: en primer lugar, porque gozaron del patrocinio de las élites locales desde época de Augusto, —como prueban las acuñaciones monetales con iconografía isíaca que se emitieron entre los años 3 y 14 d.C. (*vid. supra*)— y, en segundo lugar, porque su santuario fue edificado en un lugar privilegiado, muy cerca del foro, en la calle que comunicaba la plaza pública con el puerto, lo que habría facilitado la celebración del *Navigium Isidis* (Noguera *et al.*, 2016: 378-379; Noguera y Madrid, 2019: 63), una procesión que describe Apuleyo en *El Asno de Oro* (XI, 7-12) en la que se sacaba en procesión a la diosa desde su santuario hasta una zona

⁴² En *Carthago Nova*, ya se ha mencionado la dedicatoria que el *collegium* de los *piscatores et propolae* consagró a los Lares Augustales y a Mercurio en el año 13 o 14 d.C.: *CIL* II 5229 = Abascal y Ramallo, 1997: n.º 36 = *HEpOL* 12219.

portuaria, donde era depositada en una barca para celebrar, simbólicamente, el inicio de la temporada de navegación. En ella se exhibía toda una parafernalia de objetos litúrgicos, ropas extravagantes, lámparas, instrumentos musicales, etc., y participaban coristas, músicos, bailarines y hombres y mujeres versados en los misterios de Isis, en compañía de las estatuas divinas y sus sacerdotes. Se trata de un caso más que redundante en la idea ya totalmente aceptada de que el culto a la *gens isiaca* no era exclusivista y cerrado a una minoría versada en sus misterios, sino integrado en la vida religiosa de las comunidades, como se constata en *Baelo Claudia*⁴³ o en *Italica*.⁴⁴

Además, si tenemos en cuenta el estatus público de que gozaron estas divinidades en la colonia de *Carthago Nova*, y la evidente conexión que existía entre el foro, el templo de Isis y el teatro —los tres edificios estaban conectados por el *decumano II* y el *cardo I*—, no es descabellado proponer que en esta ciudad, los dioses de la *gens isiaca* pudieron haber sido integrados en los rituales procesionales relacionados con el culto imperial, junto al resto de divinidades «tradicionales» romanas, como Elena Muñiz (2020) ha sugerido recientemente para el caso de Itálica.⁴⁵

Más allá de todo lo dicho, en *Carthago Nova* se han documentado otros cultos cuyos testimonios apenas se reducen a uno o dos documentos epigráficos. Conocemos, en este sentido, dos monumentos dedicados a distintos *genii*. El primero se trata de una columna sufragada por cuatro individuos —quizá los miembros de un *collegium*—, en el siglo I a.C. y consagrada al *genius oppidi*. La dedicatoria fue acompañada de una procesión y juegos.⁴⁶ El soporte en el que se plasmó esta inscripción se encuentra, en la actualidad, desaparecido, pero es probable que fuera la columna a la que se alude en el texto. La

financiación de unos juegos en fechas tan precoces resulta sorprendente, puesto que no se constata en la ciudad ningún edificio de espectáculos hasta finales del siglo I a.C., con lo cual, estos juegos debieron de celebrarse en alguna explanada o en un espacio habilitado para tales menesteres con arquitectura efímera. El otro monumento es una placa dedicada a un *genius castelli*.⁴⁷ Por la paleografía, la inscripción ha sido datada a comienzos del Principado. Quizá el dedicante, *Caius Voconius Phoebus*, buscara con este *votum* favorecer la prosperidad y el bienestar de algún tipo de enclave rural del entorno de *Carthago Nova* que pudiera concebirse como *castellum* (Abascal y Ramallo, 1997: 151).

También se ha documentado el culto a algunas virtudes divinizadas. Uno de los testimonios es una basa que habría estado acompañada, con toda probabilidad, de una estatua de la Victoria Augusta —perdida— sufragada por *Caius Valerius Felix* a finales del siglo I d.C.⁴⁸ También por estas fechas un individuo, cuyo nombre no ha podido ser restituído con claridad, dedicó un monumento que desconocemos a otra divinidad augustea —quizá, a la *Fides Augusta*—.⁴⁹ Las virtudes augusteas pueden situarse en una frontera imprecisa del culto imperial cuando el exvoto que contiene el epíteto se contextualiza dentro del aparato ritual relacionado con la veneración de la *domus augusta* (Étienne, 1974: 319-320). Pero a mi juicio, el epíteto *Augustus/a* no indica, *per se* que la deidad invocada lo sea en el seno de los rituales establecidos para la veneración del emperador. En realidad, su uso casi sistemático parece indicar que el poder político dio en préstamo una titulación a los dioses mediante la cual se podría ensalzar inicialmente al emperador y a su *domus*, para terminar convirtiéndose en una expresión formularia sin otro valor que la preservación de la exaltación del modelo político.⁵⁰

⁴³ Véase la monografía dedicada al iseo (Dardaine *et al.*, 2008), el cual fue construido en el ángulo noreste del foro, al lado de los templos dedicados a la Tríada Capitolina.

⁴⁴ Véase Muñiz, 2020: 63-65. El santuario fue erigido en el pórtico trasero de uno de los espacios públicos más representativos de la colonia: el teatro.

⁴⁵ Este debate fue objeto de atención en el volumen editado por Laurent Bricault y Miguel John Versluys, *Power, Politics and the Cults of Isis. Proceedings of the Vth International Conference of Isis Studies, Boulogne-sur-Mer, October 13–15, 2011*. Como introducción al asunto, Bricault y Versluys, 2014: 3-35. Para la vinculación que existía entre los cultos isíacos y los rituales en el teatro véase Gasparini, 2018.

⁴⁶ *CIL* II 3408 = Abascal y Ramallo, 1997: n.º 34 = *HEPOL* 9505: *L(ucius) Baebius M(arci) f(ilius) L(ucius) Cati(us) M(arci) f(ilius) / L(ucius) Taurius L(uci) f(ilius) Ser(vius) Aefolan(us) [f(ilius)] / Genio op(p)idi columnam / pompam ludosq(ue) / coiraverunt*.

⁴⁷ Abascal y Ramallo, 1997: n.º 33 = *HEPOL* 14071: *G[e]nio / castelli / C(aius) Voconius / Phoebus / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*.

⁴⁸ *CIL* II 3410 = Abascal y Ramallo, 1997: n.º 39 = *HEPOL* 9507: *Victoriae / Aug(ustae) / C(aius) Valerius / Felix / ex voto / d(e)d(icavit)*.

⁴⁹ *CIL* II 3411 = Abascal y Ramallo, 1997: n.º 40 = *HEPOL* 9508: *[- - - Helvi]us Pollio L(- - -) / [ex le]gato(?) / [s]oror(is) et sobri[ni] / F[il]d(a)e Aug(ustae) da[t]*.

⁵⁰ El uso del epíteto divino *Augustus* está siendo analizado en el marco del proyecto *Epítetos divinos: mortales entre deidades y poderes en Hispania* (HAR2017-84789-C2-2-P). Algunos de los primeros resultados serán publicados en un trabajo que ya se encuentra en prensa: Alvar, e.p.b. Otros saldrán a la luz en 2021 y 2022. Sobre esto, véase el excelente marco teórico desarrollado en Villaret, 2016: 21-191, esp. 93-98 y 102-103.

Finalmente, como muestra de las manifestaciones religiosas más ligadas al ámbito de los cultos domésticos en la ciudad, conocemos, por un lado, el conjunto de tres altares anepigráficos hallados en un espacio vinculado a los restos de una *domus* excavada en la Plaza San Ginés, n.º 1 (Martín Camino y Roldán, 1997: 127-128), por otro, los lararios domésticos tipo *aedicula* localizados en el edificio del atrio del *Arx Asdrubalis*, en uso hasta finales del siglo III/principios del IV (Pérez Ruiz, 2014: n.º 95 y 96) y, finalmente, el altar que apareció en el entorno de la mina de San Ramón en el que se conmemora la donación, por parte de *Sextus Numisius*, de un pequeño larario junto con el *ara* y los *signa* dedicados al culto.⁵¹

En el área del *hinterland* cartaginense también se han documentado algunas manifestaciones religiosas propias del periodo. En la localidad de Mazarrón, a unos treinta kilómetros al oeste de la ciudad, apareció un conjunto escultórico de época flavia compuesto por tres estatuas con sus correspondientes basas inscritas.⁵² Los monumentos fueron consagrados, respectivamente, a *Terra Mater*, al *genius* del *locus ficariensi(s?)* y al *genius* de una posible *s(ocietas) m(ontis) f(icarensis)*, por un *dispensator* llamado *Albanus*.⁵³ El conjunto habría formado parte, probablemente, de un *sacellum* que habría estado situado al pie de las explotaciones mineras cercanas (Noguera y Navarro Suárez, 1995: 370; Noguera, 2001-2002: 396). Con esta muestra de devoción, *Albanus* buscaba el favor de la *Terra Mater* para la prosperidad de las minas, y la protección del Genio de la cantera y del Genio de la sociedad minera en la que trabajaría (Noguera y Navarro Suárez, 1995: 373; Pena, 1996: 46; Noguera, 2001-2002: 398).

Asimismo, en Mazarrón, entre los restos de un establecimiento romano de época republicana compuesto por un área de vivienda y una zona de almacén, apareció, en la cabecera de un espacio de la zona habitacional, los restos de un ara anepigráfica enlucida en la que se habrían celebrado rituales vinculados a los cultos domésticos (Amante *et al.*, 1996: 314).

⁵¹ *HEpOL* 8159 = Abascal y Ramallo, 1997: n.º 222: *Sex(tus) Numisius l(ocum) s(anctum) Larib[us] / et signa et aram faciun[dam] / coiravit et eisdem dedic[avit]*.

⁵² Véase un excelente estudio de las esculturas en Noguera, 2001-2002: 400-411.

⁵³ *CIL* II, 3526 = *HEpOL* 9600: *Genio S(ocitatis) M(ontis) F(icariensi) / sacrum / Albanus disp(ensator)*. *CIL* II, 3525 = *HEpOL* 9599: *Genio loci Ficariensi / sacrum / Albanus disp(ensator)*. *CIL* II, 3527 = *HEpOL* 9601: *Matri Terrae / sacrum / Albanus disp(ensator)*. Cf. Muñoz Amilibia, 1980: 177-183; Noguera y Navarro Suárez, 1995: 358-368, 372-373; Pena, 1996: 43-47.

También en la zona minera de Portmán se recuperó un bloque paralelepípedo de época tardorrepública dedicado a una divinidad cuyo teónimo —*Salaecus*— solo se ha registrado en este monumento. Fue costeadado por un libreto de origen itálico, *Marcus Roscius*, probablemente junto a su conliberto cuyo nombre no se ha conservado.⁵⁴ Estos individuos, documentados en numerosos lingotes del siglo I a.C., se dedicaban al negocio de la explotación minera en *Carthago Nova* (Olivares Pedreño, 2010).

Por otro lado, en la localidad murciana de Cehegín, donde se localizaba la antigua ciudad íbera y romana de *Begastrium*, se encontró, en el siglo XIX, la parte superior de un altar dedicado a Júpiter Óptimo Máximo por la *res publica Begastresium*.⁵⁵ De Cehegín procede también una columna votiva dedicada, por un particular, a Júpiter.⁵⁶ Se desconoce el estatuto jurídico de esta ciudad, pues la denominación de *res publica* es insuficiente para afirmar la existencia de un municipio (Espulga Corbalán *et al.*, 1984: 46). Como el topónimo tampoco aparece en las fuentes literarias, cabe la posibilidad de que se tratara de un núcleo de escasa entidad que hubiera quedado integrado en el territorio administrativo de *Carthago Nova*.

Son dos los santuarios de época romana conocidos en el *ager* cartaginense.⁵⁷

En la ermita de la Encarnación, situada sobre el cerro de los Villares de Caravaca de la Cruz, se construyeron dos templos que amortizaron un espacio de culto íbero anterior.⁵⁸ El primero, denominado «santuario A», era una estructura cuadrada de pequeñas dimensiones, dividida en *pronaos* y *cella*, construida, probablemente, en el siglo II a.C. El segundo, el llamado «templo B», se trataba de un edificio octástilo, pseudodóptero, con un alzado de columnas

⁵⁴ Olivares Pedreño, 2010: 112: [-] *M(arcus) Roscies M(ar-ci) l(iberti) / Salaeco dederu(nt)*.

⁵⁵ *CIL* II 5948 = Espulga Corbalán *et al.*, 1984: n.º 1 = *HEpOL* 12236.: *Iovi Optimo / Maximo r(es) p(ublica) Begastresium restituit*.

⁵⁶ Espulga Corbalán *et al.*, 1984: n.º 3: *Iovi / v(otum) s(olvit) l(ibens) a(nimo) / [-] I(ulius?) O(ptatus?)*.

⁵⁷ En este apartado se han analizado exclusivamente aquellos santuarios cuyas fases de utilización alcanzan la época imperial romana. El Santuario de la Luz, ubicado en la actual localidad de Santo Ángel, Murcia, fue también un lugar de culto iberorromano que se monumentalizó en época republicana mediante la construcción de un templo de tipo itálico. Sin embargo, el santuario fue abandonado de forma abrupta a mediados del siglo II a.C. por razones que desconocemos. Por eso, este lugar de culto ha sido excluido de nuestro estudio (vid. Tortosa y Comino 2013: 128).

⁵⁸ La bibliografía al respecto es amplísima. Puede verse un estado de la cuestión en Ramallo, 1992b, 44-48; Ramallo y Brotóns, 1999: 169-178.

de orden jónico, levantado sobre una plataforma de 27 metros de longitud (Ramallo, 1992b: 50-56). Sus características indican que fue también construido en época tardorrepública, entre los siglos II y I a.C., pero se desconoce si esta era la estructura real del templo, o si fue consecuencia de añadidos posteriores (Ramallo, 1992b: 60). Los santuarios estaban asociados a una población cuya cronología se extiende desde el siglo IV a.C. a la época romana imperial. Se desconoce la relación diacrónica que pudo existir entre estos dos espacios de culto, así como sus fases de uso (Ramallo, 1992b: 62-63). Tan solo se sabe que, frente al templo B, en época altoimperial, se realizó un depósito ritual conformado por múltiples fragmentos escultóricos antropomorfos de tradición ibera (Ramallo y Brotóns, 2014, 33-37), y que uno de los últimos vestigios cronológicos es una mención epigráfica del siglo II d.C. que alude a un individuo llamado *L. Emilius Rectus*.⁵⁹

El otro santuario localizado en el *ager de Carthago Nova* (o quizá de *Ilici*) se halla a casi ochenta kilómetros al norte de la colonia, en la actual localidad murciana de Fortuna, donde se localizaría una *mansio* y un santuario termal homónimo.⁶⁰

El surgimiento acuífero natural de Fortuna, que contaba con una indudable sacralidad posiblemente desde época prerromana, fue monumentalizado en época julio-claudia a partir de una exedra excavada en la roca, justo encima de la grieta natural en la que se hallaba la surgencia termal. Dicha exedra fue cubierta con una semicúpula y articulada en un espacio compuesto por un graderío en el que posiblemente se colocaron diversos objetos de culto, como altares, imágenes u otro tipo de ofrendas (Matilla *et al.*, 2003: 120, 171; Matilla, 2017: 156-158). Flanqueando este espacio se excavaron sendas capillas cuadrangulares recubiertas con sillares de arenisca y techadas con bóvedas de sillar. Sus paredes contaban con seis pilastras afrontadas que, sin función arquitectónica, formaban tres nichos cuyo cometido sería el de albergar algún tipo de imagen (Matilla *et al.*, 2003: 149-150). Frente a esta especie de cabecera tripartita,

compuesta por la exedra central absidial y las dos capillas laterales, había una especie de «plataforma ceremonial», seguida de un pórtico de cinco vanos que separaba toda la zona sacra del segundo espacio (Matilla *et al.*, 2003: 151). Este segundo espacio era el balneario, compuesto por una piscina tallada en la roca, de grandes dimensiones —de unos 15 por 7 metros—, porticada, alrededor de la cual circularían los visitantes. En los laterales de la piscina, en contacto con el agua, se hallaron cinco gradas a modo de escaleras o de asientos (Matilla, 2017: 155-156).

Entre los potenciales depósitos votivos del santuario destaca un conjunto de más de treinta monedas, la mayoría datadas en época antonina, una serie de fragmentos de *terra sigillata* y tres altares: dos anepigráficos y uno inscrito.⁶¹ Las monedas fueron halladas a escasos metros de la canalización de desagüe en una estratigrafía invertida que se habría formado durante las labores de rehabilitación de las termas en el siglo XVII. El mal estado de conservación de las piezas lleva a pensar que estas pudieran haber sido arrojadas al agua termal, a modo de ofrenda (Arias Vilas *et al.*, 2004: 383-393).

Como suele ser habitual, se ha vinculado la presencia de una fuente termal y sus aguas, supuestamente mineromedicinales, con procesos sanadores derivados de la divinidad tutelar del santuario (Matilla *et al.*, 2003: 90, 95-96, 176-177),⁶² algo que parecen reflejar los propios textos aparecidos en la gruta cercana denominada como «la Cueva Negra» (Matilla, 2017: 139-142).

La Cueva Negra de Fortuna es una gruta natural excavada en la roca cuya importancia histórica se debe a la serie de versos virgilianos que individuos de la élite urbana e intelectual de *Carthago Nova*,

⁵⁹ Lo conservado de la inscripción se reduce a tres letras, quizá relacionadas con las iniciales del donante y la fórmula epigráfica (*S.L.A.M.*), véase Matilla y González Fernández, 2003: 567-574.

⁶² Aunque puede que no sea el caso, Antón Alvar Nuño (e.p.b) ha alertado recientemente de los peligros que conlleva establecer una relación sistemática entre espacios termales y procesos salutíferos ligados a fenómenos religiosos. En primer lugar, porque en la epigrafía vinculada a dichos espacios aparecen las típicas formulaciones genéricas como *ex voto* o *votum solvit libens merito*, que pueden estar haciendo referencia a la superación de cualquier tipo de crisis individual y no necesariamente a una sanación, y en segundo lugar, porque en aquellos casos en los que el devoto ofrece más información, nada se menciona sobre procesos curativos relacionados con el agua. Por poner un ejemplo, en el santuario hipotermal de As Burgas, Ourense, en uno de los altares (*CIL* II 2527) se especifica que la dedicante lo sufragó debido a una visión (*ex visu*) pero por lo general, predominan formulaciones genéricas.

⁵⁹ *CIL* II 5941 = *HEpOL* 12229: *L(ucius) Aemil(ius) M(arci) f(ilius) M(arci) nep(os) Quirina Rectus domo Roma qui et Karth(aginiensis) / et Sicellitanus et Assotanus et Lacedaemonius et Bastetanus / et Argius scriba quaestorius scriba aedilicius donatus equo publ(ico) / ab Imp(eratore) Caesare Traiano Hadriano Aug(usto) aedilis coloniae Karthagi(nensis) / patronus rei publicae Assotanor(um) testamento suo / rei publ(icae) Assotanorum fieri iussit epulo annuo adiecto.*

⁶⁰ Para la interpretación del espacio como un conjunto sacro véase Matilla *et al.*, 2002: 179-190; Matilla *et al.*, 2003; Matilla, 2017.

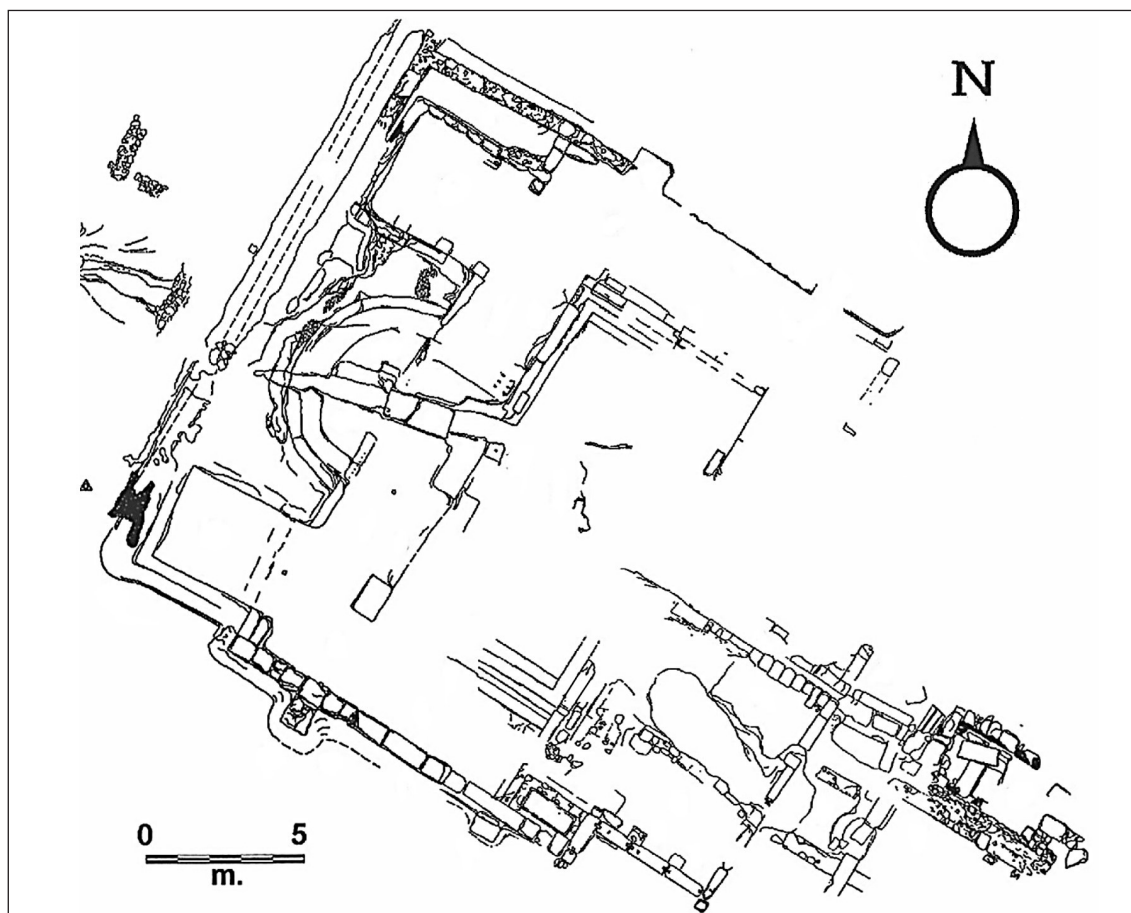


Fig. 3.8. Planimetría del santuario termal de Fortuna. Tomado de Matilla, 2017, fig. 15.

Ilici e incluso otros lugares más alejados como *Ebusus*, pintaron en sus paredes entre los siglos I y III d.C.⁶³ Para algunos autores, la cueva habría sido un espacio sacro desde época prerromana vinculado con el culto a las ninfas o relacionado con el desarrollo de rituales báquicos.⁶⁴ Otros, como Armin Stylow y Marc Mayer (2003: 259-261), no creen que se trate de inscripciones de carácter religioso, sino de «literatura» perpetuada por esta aristocracia que, quizá tras su visita al santuario termal, se dirigiría a la cueva o bien para celebrar algún tipo de festividad religiosa o de ritual, o bien para simplemente plasmar sus descalabros amorosos a través de versos pintados en

las paredes, a la vez que leían las historias que otros immortalizaron de esta forma.⁶⁵

Lo que parece claro es que el santuario de Fortuna fue un espacio sagrado donde tanto individuos procedentes del núcleo de población adyacente como de otras localidades del territorio, acudirían para disfrutar de una jornada de relajación en las cálidas aguas termales, para pedir el auxilio a una divinidad que, con toda probabilidad, estaría vinculada a las aguas y a las fuentes, o simplemente para mostrarle su devoción.

La reconstrucción de la religiosidad en *Carthago Nova* y su entorno que se ha ofrecido en las páginas precedentes se basa en apenas un puñado de datos literarios, epigráficos y arqueológicos, cotejados con analogías y completados con formulaciones hipotéticas, que apenas nos permiten atisbar lo que fue el fenómeno religioso en esta ciudad romana a lo largo de tres siglos.

⁶³ Para los textos, véase Stylow y Mayer, 2003: 225-264.

⁶⁴ Véase González Blanco 1996: 479-518; Uroz, 2003: 27-29; Rodríguez Colmenero, 2003a: 423-435; Fernández Nieto 2003: 437-462. Como crítica a este último cf. Ramírez Sábada, 2003: 317-324. Véase, en última instancia, Matilla, 2017: 137-142.

⁶⁵ En esta misma línea se posicionó Mariner, 1996: 423-440.

El objetivo no ha sido recrear, de forma fidedigna, el universo religioso la colonia —una tarea imposible a la luz de la escasa información que nos ha llegado—, sino ilustrar, con apenas unas pinceladas, la vitalidad y variedad de sus cultos. En ellos se entremezclaban dioses vinculados a las formas de expresión religiosa más oficial y cuyo sacerdocio quedaba reservado a los miembros de los estamentos privilegiados, con divinidades —como las de la *gens isiaca*— totalmente integradas en las ceremonias de los cultos cívicos de la colonia. Junto a ellos, también eran veneradas entidades divinas de menor rango, como los Lares, los *genii* o las divinidades acuáticas, que velaban por el bienestar personal y ayudaban al desarrollo de una vida favorable.

La preeminencia de cultos cívicos en los documentos que se han conservado es lógica, puesto que la oligarquía, identificada con la *romanitas*, no solo dominaba la cultura epigráfica, sino que también imponía sus hábitos. Eran el *ordo* y los pudientes los que destinaban sus recursos a la erección y mantenimiento de santuarios y monumentos religiosos, a la provisión de bienes cultuales y de víctimas propiciatorias, a la financiación de los juegos, o al sufragio de efigies divinas. A ello les empujaba no solo la piedad individual, sino la búsqueda constante de *gloria* y *existimatio*, y el deseo de ascenso político y social dentro del ámbito municipal, comarcal o provincial.⁶⁶ Pero también las clases más desfavorecidas, como consecuencia de su anhelo por integrarse en la *romanitas* —pues la ciudadanía se expresa por medio de la religión pública—, participaron activamente en estas formas de religiosidad administrada, y también ellos destinaron sus recursos para la celebración de rituales, manifestaron sus formas de piedad a través del hábito epigráfico, o buscaron en los sacerdocios que estaban a su alcance una vía de promoción social.⁶⁷

Todo ello formó parte de la rutina de las comunidades del Imperio a lo largo de los siglos I, II y III. Sin embargo, en *Carthago Nova*, a finales del siglo II, se produjo un desequilibrio en las manifestaciones cultuales propias de época altoimperial que se fue acentuando conforme fue avanzando el siglo III, de tal manera que cuando se alcanzaron las postrimerías de esta centuria, la modalidad de la religión cívica

característica de los siglos anteriores se había visto sustancialmente transformada.

El primer síntoma del hundimiento del sistema religioso del Alto Imperio es la práctica desaparición del hábito epigráfico en la ciudad desde mediados del siglo II (Abascal y Ramallo, 1997: 51; Abascal, 2017: 124). Aunque Adela Cepas defendió que el siglo III en Hispania es el periodo en el que se costean más miliarios y epígrafes honoríficos dedicados a miembros de la *domus regia*,⁶⁸ las inscripciones religiosas, funerarias y honoríficas sufragadas por particulares experimentan una caída muy acusada, sobre todo a partir de época de los Severos.⁶⁹ En *Carthago Nova*, las últimas dedicatorias de carácter religioso están datadas en el siglo II, y la última inscripción monumental conocida es un pedestal honorífico dedicado a *Iulia Avita Mammea* (c. 225 d.C.) por el *conventus Carthaginensis*,⁷⁰ cuya erección pudo estar vinculada con los últimos actos evergéticos de embellecimiento del foro, entre los que se incluyó la repavimentación de la zona de la plataforma de arengas que se hallaba frente al templo a partir de piezas de mármol reutilizadas, procedentes de los edificios del entorno (Martínez y de Miquel, 2004: 490-491).

No es imaginable que el universo de la religión siguiera intacto cuando se había producido la desaparición de uno de sus soportes expresivos más comunes. Como se ha expresado en las líneas anteriores, todo el entramado social había conmemorado su piedad personal a través del soporte epigráfico, como parte de un acto ritual en el que el devoto entraba en comunicación con la divinidad para establecer un pacto mediante el que resolver una situación de crisis individual (Haensch, 2007: 180; Rüpke, 2014: 7). Que este sistema prácticamente desaparezca a partir del segundo cuarto del siglo III no quiere decir que nadie pudiera ya pagar a un lapicida por falta de liquidez —puesto que, en los siglos anteriores, incluso los esclavos manifestaban su devoción de esta forma, en la medida de sus posibilidades—, sino que los

⁶⁸ Véase Cepas, 1997: 61-77 para los miliarios, y 109-118 para las inscripciones dedicadas a los emperadores. V. t. Witschel, 2009, 475-478; 2017, 36-44.

⁶⁹ Es cierto que la datación de la mayor parte de los epígrafes religiosos, muchas veces determinada a partir de sus caracteres paleográficos, es deficitaria (Witschel, 2009: 477); pero la inmensa mayoría de los que se han podido datar, se sitúan entre el siglo I y las primeras décadas del siglo III (Rüpke, 2014: 7).

⁷⁰ *CIL* II²/5, 494 = *HEpOL* 2420 = Abascal y Ramallo, 1997: n.º 44: *Iuliae Avitae Mammeae Aug(ustae) matri dolmini n(ostri) Imp(eratoris) Caes(aris) M(arci) Aul(ri) Severi Alex(andr)i - - - / - - - / - - - / - - - / L(uci) Aeli / Optati et L(uci) Clodi Trigei*.

⁶⁶ El asunto de las everguesías y munificencias sufragadas por la élite municipal hispana en materia religiosa puede verse sistematizado en Andreu Pintado, 2000: 111-128. Para otros ámbitos, como el Norte de África, Le Glay, 1990: 77-88.

⁶⁷ Véase Étienne, 1974: 278-281; Alvar, 1994: 275-293; Garay Toboso, 1996; Beard *et al.*, 1998: 261; Vincent, 2008: 427-446.

intereses y las mentalidades habían cambiado.⁷¹ No parece haber ya un interés por dejar constancia ni de la beneficencia individual para con la ciudad, ni de la piedad personal hacia los dioses.⁷²

El segundo síntoma, y posiblemente el más concluyente de todos ellos, es el abandono y desmantelamiento de los espacios sacros de la colonia en unas fechas que se extienden desde mediados del siglo II hasta las últimas décadas del siglo III.

El primero de ellos fue el teatro. Las distintas fases de ocupación del teatro romano fueron estudiadas y publicadas en el transcurso de las campañas arqueológicas que se desarrollaron en Cartagena entre la década de los noventa y principios de los dos mil. Los datos derivados de las investigaciones arqueológicas indican que el edificio sufrió un incendio en la zona del escenario a mediados del siglo II, lo que provocó el hundimiento de la *scaena*, la caída del tornavoz de la cubierta y el derrumbe de todo el frente escénico. Como consecuencia de ello, el teatro fue abandonado. A partir de entonces, el espacio quedó sometido a los efectos de las inclemencias climáticas y al expolio y amortización de sus estructuras para otros menesteres, como demuestra la instalación de una serie de talleres artesanales metalúrgicos en el pórtico trasero del edificio, o la construcción, sobre los restos del *proscenium*, de un complejo de *tabernae* ya a finales del siglo IV-principios del V (Ruiz Valderas y García, 1999: 199-206; Ramallo *et al.*, 2013: 31-35).

En relación con el anfiteatro, aunque sus fases de uso son prácticamente desconocidas, ya que sobre sus ruinas se construyó, en el siglo XIX, la plaza de toros de la ciudad, se ha propuesto que su abandono pudo haberse producido en una fecha similar a la del teatro, a juzgar por el estado de ruina en el que se hallaban

las calzadas adyacentes en la segunda mitad del siglo II d.C.⁷³ (Pérez Ballester *et al.*, 2014: 333-336).

Unas décadas después, en torno al segundo cuarto del siglo III, se produjo el abandono de las construcciones altoimperiales de la zona norte del foro (Rolán y de Miquel, 2002: 284; Noguera *et al.*, 2009: 277-279). Desgraciadamente, la escasa información arqueológica que resta del templo monumental de la colonia no permite asegurar ni la fecha ni las circunstancias en las que se produjo el abandono del edificio, ya que los estratos arqueológicos de época tardorromana se han perdido. A pesar de ello, es probable que este hubiera sido clausurado e incluso desmantelado en estos años, puesto que las áreas contiguas presentaban ya por entonces un notable estado de deterioro. En este sentido, el edificio de la curia, situado en la zona nororiental del foro, junto al templo monumental, fue abandonado a finales del siglo II y sometido, a partir de entonces, a un expolio sistemático del material suntuoso.⁷⁴ Su colapso se produjo en la segunda mitad del siglo III o en los inicios del IV, como demuestra el análisis de los materiales cerámicos hallados en los niveles del derrumbe (Noguera *et al.*, 2009: 239-243, 278; Ruiz Valderas y de Miquel, 2003: 274-275). Parece lógico que, si el entorno del templo se hallaba, a mediados del siglo III, en un estado ruina, el edificio de culto no podría ya seguir funcionando con la normalidad de antaño.

En la parte sur del foro, el *augustaeum* se mantuvo operativo hasta comienzos del segundo cuarto del siglo III d.C. En época adrianea, se habían llevado a cabo algunas reparaciones y añadidos de argamasa enlucida con pinturas en el muro suroeste del patio (Fernández Díaz, 2008: 214-222). Sin embargo, en la década de los años veinte o treinta del siglo III se produjo el desmonte del edificio de forma perentoria (Ramallo, 2007: 658). Está claro que hubo un expolio del mármol y de otros materiales suntuosos antes del colapso de la estructura, puesto que en las excavaciones jamás se encontraron las columnas que sostenían el frontón del cuerpo principal, el enlosado del patio,

⁷¹ Sobre este asunto hay diversas opiniones. Ton Derks (1998: 238) cree que la caída del hábito epigráfico religioso está más relacionada con las transformaciones económicas y sociales del siglo III que con aspectos rituales, aunque, por otro lado, reconoce que si el *votum* es una costumbre que existe desde época prerromana hasta la Edad Moderna, este va experimentando cambios relacionados con las transformaciones religiosas que se suceden a lo largo del tiempo. En la misma línea, para las provincias germanas, se pronuncia Spickermann, 2015: 75-85. Contrario a esta corriente es Rüger, 1991: 232, quien relaciona el abandono del hábito epigráfico con cambios rituales que se podrían calificar de «indigenistas», tendentes a recuperar las formas religiosas anteriores a la conquista romana. La teoría del *revival* de las formas de culto indígenas en la Hispania tardía ha sido puesta en duda por una parte de la investigación, puesto que las formas culturales prerromanas fueron transformadas como consecuencia del proceso de romanización. Véase Marco Simón, 1996a: 225-226; Alvar, 1996: 239-278; Alfayé y Marco Simón, 2008: 281-305.

⁷² Para el cambio de mentalidad ligado a la caída del hábito epigráfico en Hispania véase Witschel, 2009: 475-478.

⁷³ Por otro lado, el hallazgo de una inscripción monumental datada en el siglo II en la que se conmemora la celebración de unos *munera gladiatorum* y, sobre todo, de una inscripción pintada sobre una placa de estuco, datada en el primer cuarto del siglo III, en la que se representan escenas de *venationes*, podrían adelantar medio siglo la cronología del abandono del anfiteatro (Ramallo, 2017: 67).

⁷⁴ Resulta llamativo que, a pesar de ello, la estatua de un emperador *capite velato* que presidía la sala de reuniones desde un nicho, se mantuvo en su posición original hasta el derrumbe del edificio.

la escalinata que precedía al *pronaos*, o la pieza central que se encontraba en el mismo, de la cual solo quedó una impronta en el pavimento. El derrumbe quedó documentado por la presencia de un estrato compuesto por restos de adobes, argamasa, restos de construcción, piedras caídas y restos orgánicos sobre el que se superponen los niveles de abandono hasta época moderna (De Miquel y Subías, 1999: 51). El hallazgo de una bolsa de numerario que contenía 45 monedas bajo el derrumbe de la *porticus duplex* adyacente, entre ellas tres sestercios de Maximino (235-238 d.C.) data, de forma aproximada, el fin del edificio (Noguera *et al.*, 2009: 275).

Finalmente, el espacio de culto localizado en la denominada *insula II*, dedicado a la *gens isiaca*, fue abandonado unas décadas después, en las postrimerías del siglo III, y amortizado al poco tiempo como taller en el que se fabricaban objetos de hierro y vidrio (Noguera *et al.*, 2016: 383; Noguera *et al.*, 2017: 151; Noguera y Madrid, 2019: 62-63).

A ochenta kilómetros de la ciudad, en el santuario termal de Fortuna, se constata un proceso análogo, aunque algunos datos son contradictorios. La estratigrafía del yacimiento es compleja porque parte de la infraestructura romana de los baños se reacondicionó a comienzos del siglo XV, y se mantuvo en uso hasta el siglo XIX, por lo que no existe un estrato de abandono uniforme.⁷⁵ A pesar de ello, por un lado, se determinó que la colmatación de una de las capillas que se hallaban en la cabecera del conjunto se produjo en algún momento del siglo II d.C. (Matilla *et al.*, 2003: 156). Por otro, se llegó a la conclusión de que el derrumbe del muro perimetral del edificio se produjo en algún momento entre el siglo II y el IV, lo que provocó que los individuos que reocuparon el complejo en el siglo IV lo hicieran sobre las ruinas del viejo edificio termal (Matilla, 2017: 160). Finalmente, el estudio de los materiales permite concluir que el complejo tuvo su momento álgido en el siglo II y empezó a decaer a lo largo del siglo III, puesto que el fin del mantenimiento de las instalaciones se produjo a lo largo de esa centuria, coincidiendo con el cese de la llegada de peregrinos de las ciudades, que serían los que lo sustentaban económicamente (Matilla *et al.*, 2003: 174). Lógicamente, este proceso va ligado a la desaparición del personal encargado de la gestión del santuario y de los rituales que en él se llevarían a cabo. La escasez de materiales y el desarrollo de nuevas infraestructuras perecederas parece indicar

que el lugar fue visitado esporádicamente a lo largo de los siglos III y VIII —las cerámicas halladas se prolongan hasta el siglo V y las monedas alcanzan el siglo VIII— (Matilla, 2017: 160). Resulta imposible determinar si los elementos monetales tardíos hallados en el lugar fueron ofrendas de carácter votivo, o si su presencia fue consecuencia de las pérdidas de visitantes esporádicos.

Las pruebas apuntan a que, hacia finales del siglo III, las ceremonias religiosas propias del periodo altoimperial habrían desaparecido en *Carthago Nova*, los *epula* habían dejado de financiarse, los sacerdocios tradicionales, con total seguridad, habrían visto modificadas sus prerrogativas o se habrían extinguido, como también lo habría hecho el *ordo*, que había quedado desprovisto de su espacio de reunión.⁷⁶ El colegio de los augustales se había disuelto y, por supuesto, las manifestaciones de piedad individual en espacios públicos a través de epígrafes que conmemoraban los *vota*, habían desaparecido. Desde mediados del siglo III los habitantes de la ciudad desarrollarían, quizá, unas prácticas religiosas sustancialmente privadas, sin grandes ceremonias públicas ni santuarios en los que se celebraban sacrificios periódicos y, por supuesto, sin los soportes materiales tradicionales de la praxis religiosa. A comienzos del siglo IV el desvanecimiento de la religión administrada en *Carthago Nova* era ya un hecho manifiesto.

El proceso está claramente ligado a la serie de transformaciones estructurales que se producen en la Hispania del siglo III y que provocarán que, en el siglo IV, las ciudades de la península presenten un aspecto muy diferente al que tenían en el siglo II.⁷⁷ Todo ello se produce en un momento en el que el cristianismo es abrumadoramente minoritario y apenas cuenta con un puñado de adeptos en determinadas comunidades. La Arqueología se ha mostrado incapaz de detectar la preeminencia de la nueva religión en la región

⁷⁶ La ciudad continuó regida por un gobierno local y unos magistrados que se encargaban de organizar y gestionar determinados asuntos internos como, por ejemplo, la construcción de la muralla, que se empiezan a realizar presuntamente en la segunda mitad del siglo III (Ramallo y Vizcaíno, 2007). Ahora bien, resulta difícil concebir que estos magistrados, ya totalmente ausentes en las fuentes epigráficas, siguieran ostentando las mismas funciones que sus homólogos del siglo II, vinculadas a la gestión de los cultos públicos o a la organización del calendario, entre otras.

⁷⁷ La bibliografía relacionada con el debate de «la crisis del siglo III» en Hispania es abundante. Valga como ejemplo algunos de los trabajos de mayor impacto publicados en los últimos años: Fernández Ubiña, 1982; Cepas, 1997; Arce, 1998, 353-361; Witschel, 2009, 475-478; Diarte Blasco, 2012; Bravo, 2012: 115-140; Ramallo y Quevedo, 2014; Brassous y Quevedo, 2015; Andreu Pintado, 2017a.

⁷⁵ Véase un estado de la cuestión de la evolución del espacio termal en Matilla, 2017: 133-135, 143.

de Murcia hasta entrado el siglo v (Castillo Maldonado, 2013). Los resultados de las excavaciones en las necrópolis del entorno de *Carthago Spartaria* no son concluyentes. Los monumentos funerarios de tipo *mensae*, datados entre los siglos iv y vi que algunos asocian con el mundo cristiano, son muy escasos (Laíz y Berrocal, 1995: 163-172; Berrocal y Laíz, 1995: 173-182) y no siempre es posible confirmar su adscripción cristiana. Los elementos de ajuar vinculados al cristianismo son casi nulos: entre ellos destaca un anillo con dos cruces flanqueando una inscripción que reza *VIVES*, datado en el siglo v (Madrid y Vizcaíno, 2006: 122; 2007: 49). Finalmente, el desarrollo de edificios de culto paleocristianos en zonas rurales que se datan en la primera mitad del siglo iv, como es el caso del supuesto *martyrium* de La Alberca —que en realidad se trata de un *mausoleum*—, son escasísimos (Hauschild, 1971: 170-194; Molina, 2004). Las únicas pruebas de la «emergencia» del cristianismo en la zona se reducen a una serie de hallazgos puntuales de cerámicas y lucernas con iconografía paleocristiana en distintos puntos de la Región de Murcia (Gómez Villa, 2002: 21-27), y a la presencia del citado mausoleo cristiano construido por el propietario de una villa en su *fundus* para satisfacer las expectativas religiosas de su núcleo familiar y, probablemente, de sus clientelas más cercanas.

Es cierto que las altas esferas cristianas podrían haber ya desarrollado una estructura administrativa y una cierta capacidad de organización regional, cuyo resultado fue la celebración del concilio de Elvira en los primeros años del siglo iv en el que participó un presbítero de *Carthago Nova*,⁷⁸ pero la debilidad del tejido eclesiástico hispano en este momento hacía imposible el desarrollo de una política de cristianización eficaz, y mucho menos, de imposición de la ortodoxia episcopal, tanto en el campo como en la ciudad.⁷⁹

A modo de recapitulación, en este apartado se ha analizado, a través de un puñado de datos, sobre todo de carácter arqueológico, las dinámicas religiosas que, durante el Alto Imperio, se desarrollaron en una ciudad hispana privilegiada como fue *Carthago Nova*. Asimismo, se ha puesto de manifiesto que el hundimiento de este sistema se produjo en el siglo iii como consecuencia de la serie de cambios que operan en el seno de este modelo religioso, y no de la injerencia de uno nuevo y externo.

En las páginas sucesivas se analizará, de la misma forma en la que se ha hecho aquí, la información concerniente a la evolución del sistema religioso en todas aquellas ciudades de la *Hispania citerior* donde la información sea lo suficientemente esclarecedora como para poder llevar a cabo un estudio similar al realizado en *Carthago Nova*.

⁷⁸ Aunque el concilio fue celebrado a comienzos del siglo iv, las Actas que nos han llegado no constituyen, probablemente, el elenco original de cánones que habrían plasmado por escrito los prelados reunidos en *Iliberris*. Josep Vilella, principal defensor de esta hipótesis, ha argumentado que, en realidad, se trata de una obra de recopilación realizada *a posteriori* en la que se mezclan parte de los cánones reales del concilio de Elvira con modificaciones e interpolaciones procedentes de las actas de otros concilios —no necesariamente hispanos—, de *corpora* legales como el *Codex Theodosianus*, y algunos textos de los padres de la Iglesia. Sobre este debate, cf. Meigne, 1975: 375-385; Vilella y Barreda, 2002: 567-568; Vilella, 2005: 97-134; 2012: 145-174. Contrario a esta hipótesis son Sotomayor, 2007: 135-161 y más recientemente, Verdugo, 2019.

⁷⁹ Sobre este asunto véase Martínez Maza, e.p.

TRANSFORMACIONES RELIGIOSAS EN LA *PROVINCIA HISPANIA CITERIOR TARRACONENSIS*

La prematura desaparición de la materialidad propia de la religión romana en *Carthago Nova* no constituye un hecho insólito. Aunque todavía contamos con escasos y fragmentarios datos para analizar el proceso, podemos percibir que numerosas ciudades de la *provincia Tarraconensis* experimentaron una transformación similar al caso cartaginense en una cronología que se extiende, fundamentalmente, entre comienzos del siglo III y finales de esta misma centuria.

En este capítulo se desarrollará el análisis del hundimiento del sistema politeísta altoimperial romano en aquellas ciudades de la *Hispania citerior* que ofrecen información contrastable para respaldar este derrumbe. Eso quiere decir que solo se expondrán aquellos núcleos urbanos en los que se hayan encontrado monumentos religiosos cuyas fases de amortización, reutilización o abandono sean conocidos y aporten información relevante para la tarea que aquí nos compete. Para ello, ha sido obligatorio realizar un estudio exhaustivo de cada uno de los bienes de culto localizados en la totalidad del territorio tarraconense y analizar a fondo sus contextos de hallazgo.

Como se indicaba en el capítulo introductorio, no todas las ciudades presentan una calidad adecuada de la información arqueológica, y por ello he decidido establecer dos categorías que vienen determinadas por la fiabilidad de los datos materiales: en el apartado 4.1 se han incluido los núcleos en los que la información arqueológica es lo suficientemente precisa como para establecer una cronología fiable del hundimiento del sistema politeísta religioso, y en el 4.2, las ciudades

en las que los datos arqueológicos son menos claros, pero cuya interpretación puede situarse en favor de la hipótesis que se pretende desarrollar en este estudio. Quisiera insistir en que una buena parte de la documentación analizada, y vinculada a ciudades como *Ilici*, *Saetabis*, *Numantia*, *Ercávica*, *Valentia*,¹ *Barcino* o *Caesaraugusta*, entre otras muchas, no ha aportado información útil para la labor que aquí se pretende, por lo que no será objeto de atención en el cuerpo del trabajo.

4.1. CIUDADES INCLUIDAS EN LA PRIMERA CATEGORÍA DE FIABILIDAD CRONOLÓGICA

4.1.1. *EMPORIAE* (AMPURIAS)

Según el relato de Livio (XXXIV, 11, 1 y 13, 1-3), la ciudad romana de *Emporiae* fue fundada junto al

¹ En un primer borrador, la información de *Valentia* había sido incluida entre los casos de estudios debido a la existencia de un presunto templo dedicado a Asclepio que luego fue ampliado con la construcción de un ninfeo (véase, p.e., Jiménez y Ribera, 2005: 22; Albiach *et al.*, 2009; Ribera y Jiménez, 2014: 148; Ribera, 2017: 52-55). La lectura de la sacralidad de este espacio se basa en el hallazgo de un depósito votivo en un pozo cercano y en la hipótesis de la existencia de un templo anexo al complejo del cual no se conoce nada. La lectura de este lugar como espacio sacro puede ser aceptada, pero creo que la interpretación no deja de ser problemática. Ante la extensión limitada de que dispongo, he decidido omitir el caso de *Valentia* por las dudas que me genera.

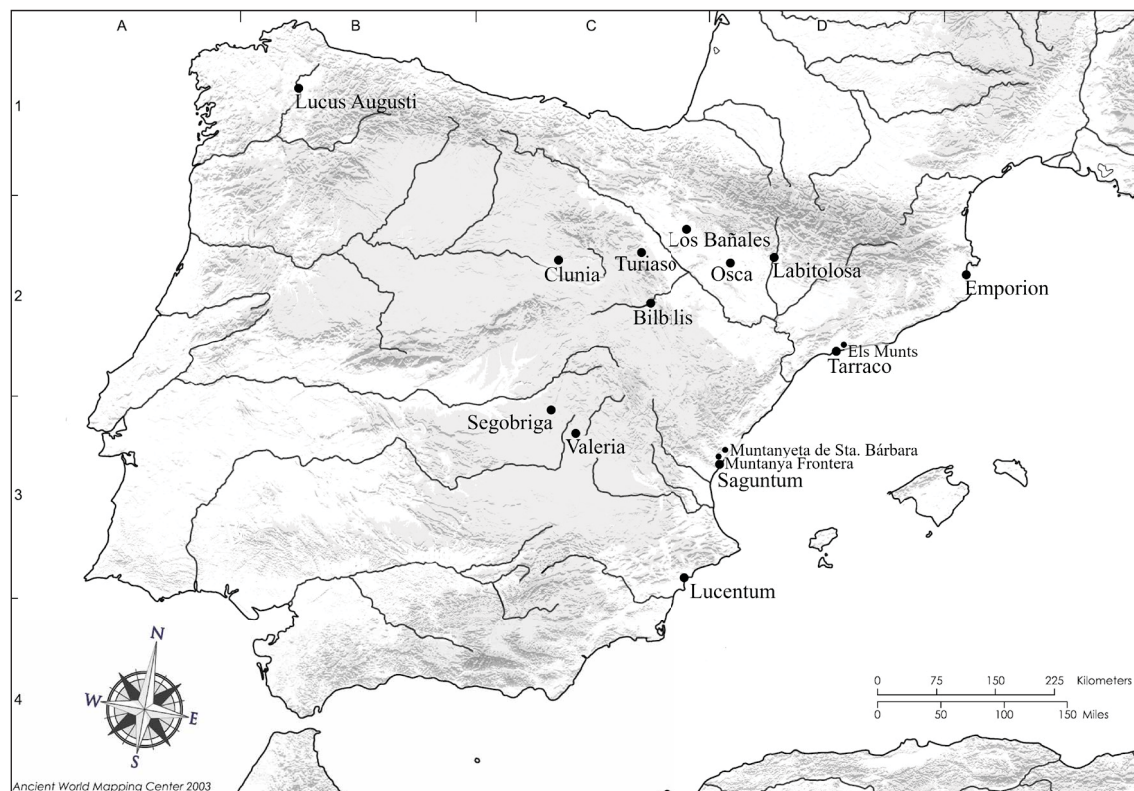


Fig. 4.1.1. Mapa con la geolocalización de las ciudades analizadas en este apartado.

enclave foceo-masaliota de *Emporion* unos años después de que se produjera la rebelión de los *indiketes* en el año 195 a.C. Este primer asentamiento romano era un campamento militar situado en la parte más elevada de la colina de Ampurias desde el que Roma buscaría ejercer el control definitivo sobre estas tierras (Aquilué, 2006: 111-130; Castanyer *et al.*, 2016: 112-125). Sin duda, las excelentes relaciones económicas y diplomáticas que consolidaron romanos y ampuritanos desde el siglo III a.C. facilitó la instalación de esta guarnición aneja a la antigua ciudad griega que, de hecho, había sido el lugar elegido para el primer desembarco de las tropas romanas en el inicio de la Segunda Guerra Púnica en el año 218 a.C. Desde entonces, *Emporion*, quizá con el estatuto de ciudad federada (Mar y Ruiz de Arbulo, 1993: 155-186), se benefició del favor de Roma y experimentó en el siglo II a.C. un apogeo sin precedentes, pues su puerto controlaba y canalizaba el comercio de los productos itálicos en la costa septentrional de la *Hispania citerior* (Aquilué, 2012: 3).

A principios del siglo I a.C., con la zona ya pacificada, César promovió la instalación de un contingente de veteranos licenciados en el lugar, de manera que

el antiguo campamento fue amortizado y se creó una ciudad ortogonal delimitada por una muralla perimetral (Aquilué *et al.*, 2012: 39). La ciudad griega, por su parte, mantuvo su independencia económica y urbanística, de hecho, se construyó una muralla transversal que dividía la ciudad en dos sectores: el griego y el romano. No fue hasta el periodo augusteo, antes del cambio de Era, cuando se produjo la fusión de los dos núcleos en una única realidad política, administrativa y jurídica, con estatuto municipal, que pasó a denominarse *municipium Emporiae* (Liu., XXXIV, 9).

Los principales edificios administrativos y religiosos de la ciudad se encontraban en el foro. La zona donde se construyó la plaza pública era, entre mediados del siglo II a.C. y finales del I a.C., un área de almacén de grano, a juzgar por la enorme cantidad de silos que se han excavado tanto en sus cercanías como debajo de la zona de circulación de lo que sería luego el cripto pórtico, la basílica, la curia y las *tabernae*. Estos silos, que proliferaron sobre todo en el siglo I a.C., fueron abandonados como consecuencia de las modificaciones urbanas que se produjeron en época augustea (Aquilué *et al.*, 2012:

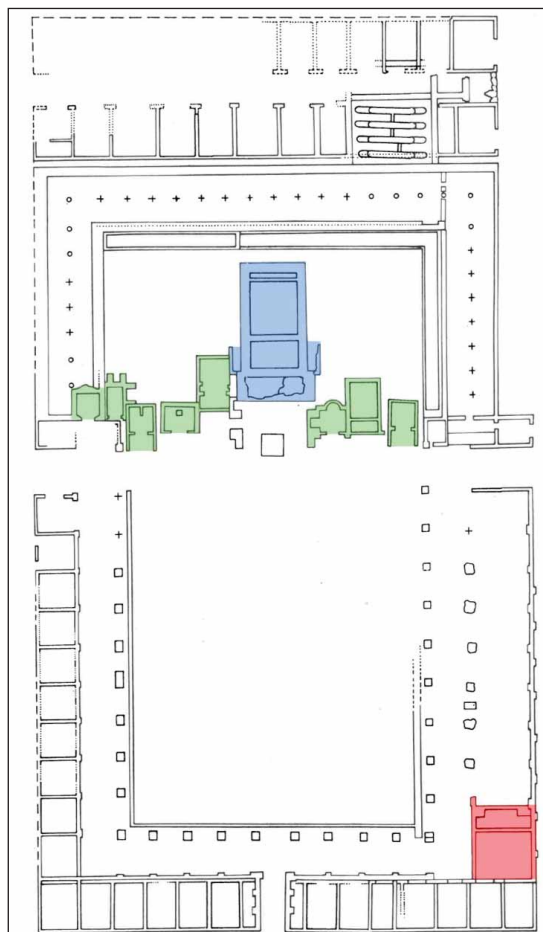


Fig. 4.1.2. Planimetría del foro altoimperial de Ampurias. En azul, el santuario principal. En verde, los templetes. En rojo, el tribunal / *aedes Augusti*. Plano tomado de Aquilué *et al.*, 1984: 146.

44-46).² Fue entonces cuando el foro adoptaría una fisionomía definida por un área sacra en su lado norte, una curia y una basílica al este, unas *tabernae* en los lados restantes y un pórtico perimetral en forma de U que envolvió toda la plaza (Aquilué *et al.*, 2012: 46).

Del edificio de culto tan solo se conserva el podio y algunos elementos arquitectónicos. Se trataba de

un templo próstilo, tetrástilo, pseudoperíptero, con acceso mediante una escalinata frontal, al que posteriormente se le añadieron dos escaleras laterales que habilitaban un acceso posterior. En su frente se hallaron los restos de un ara (Aquilué *et al.*, 1984: 251-252; Mar y Ruiz de Arbulo, 1985: 71-72). Se desconoce la divinidad a la que estuvo consagrado. Se ha propuesto la Tríada Capitolina, Júpiter Óptimo Máximo o César divinizado —y, por extensión, el culto imperial— (Aquilué *et al.*, 1984: 251-252; Mar y Ruiz de Arbulo, 1990: 149-150).

Unos años después, desde época augustea y a lo largo de todo el siglo I d.C., la élite ampuritana financió la edificación de ocho pequeños templetes en el área sacra del foro, a ambos lados del templo republicano (Aquilué *et al.*, 1984: 104-109; Mar y Ruiz de Arbulo, 1990: 151). Se trata de construcciones sencillas, rectangulares, de pequeñas dimensiones, con o sin *pronaos*, tetrástilos o *in antis*, con las fachadas dispuestas en línea de cara al foro. El más tardío de ellos, el n.º 8, fue construido encima de los rellenos de época flavia avanzada sobre la ya abandonada ala oeste del criptopórtico.³ La ausencia de iconografía y epigrafía asociados a estos templetes impide determinar las divinidades a las que estaban consagrados. Es cierto que una inscripción en la que se conmemora la construcción de un pequeño edículo y de una estatua dedicados a Tutela por el edil y duunviro *Caius Aemilius Montanus* apareció cerca de una de estas capillas.⁴ Lamentablemente, no se ha podido asociar con seguridad al edificio 6, 7 u 8 (Aquilué *et al.*, 1984: 132-133). Ricardo Mar y Joaquín Ruiz de Arbulo (1990: 153) relacionaron algunos de estos edículos con el culto imperial, hipótesis que podría ser válida.

En el lado este de la plaza se construyó, como un anexo a la basílica y a modo de cabecera, un edificio de planta casi cuadrada —de 10,6 x 9,1 metros—, situado a una cota más elevada, que ha sido identificada como curia o tribunal / *aedes Augusti* (Mar y Ruiz de Arbulo, 1988: 283). Como en el caso de Clunia, cabe la posibilidad de que en la basílica ampuritana se desarrollaran no solo actividades jurídicas, sino también religiosas, relacionadas con el culto dinástico.

Muy cerca del foro, pero situado fuera del recinto amurallado, junto a la puerta que daba acceso al *cardo maximus*, se construyó una palestra y un anfiteatro a

² Hasta hace unos años se pensaba que el primer foro se había edificado en torno al año 100 a.C., siguiendo un modelo de plaza abierta presidida por un templo, rodeada por un pórtico y un criptopórtico, y con un ala de tabernas, y que luego, con la reforma augustea, se habría construido el resto de los espacios que terminarían de configurar la plaza foral (Aquilué *et al.*, 1984: 48-77; Mar y Ruiz de Arbulo, 1990: 145; Ruiz de Arbulo, 1991: 28-29); pero las investigaciones más recientes han demostrado que el foro y, por tanto, algunos de sus edificios, como el templo o el criptopórtico, no fueron construidos hasta la década del 20-10 a.C. (Aquilué *et al.*, 2012: 46).

³ Véase toda la información relacionada con estos templetes en Aquilué *et al.*, 1984: 104-109.

⁴ *IRC* III, 17 = *HEpOL* 17857: *C(aius) Aemilius C(ai) f(i-lius) / Gal(eria) Montanus aed(ilis) Ilvir / aedem et signum Tutelae / sua pecunia fecit*.

mediados del siglo I d.C. (Tremoleda, 2012: 55, 64, 67). La conexión urbanística entre este edificio de espectáculos y la principal área religiosa de la ciudad romana, situada en el foro, es evidente, de tal forma que los ritos procesionales se habrían celebrado con facilidad entre ambos conjuntos a través de esta avenida.

Los espacios sacros ampuritanos conocidos no se limitan al área del foro de la ciudad romana. En el sector de la ciudad griega, la denominada Neápolis, aparecieron los restos de un santuario que fue clasificado como asclepeo tras el descubrimiento, en 1909, de una estatua algo mayor que el tamaño natural identificada como Asclepios (Gandía 1909; 1910; 1911; Puig y Cadafalch, 1911-1912: 303-322). Se trataba de un complejo compuesto por varios templos en los que se superpusieron distintas fases constructivas que abarcan desde el siglo V a.C. hasta el siglo I a.C.⁵

La primera construcción de carácter religioso se data en un momento avanzado del siglo V a.C. y consistía en un gran podio sobreelevado contenido por muros contruidos con bloques de piedra caliza en cuyo centro se erigieron dos altares geminados sobre un basamento (Sanmartí *et al.*, 1992: 104-107). Según sus excavadores, esta sería, por aquél entonces, un área suburbana, probablemente consagrada a Ártemis, donde se desarrollaban intercambios económicos, culturales y religiosos con las comunidades indígenas del entorno (Sanmartí *et al.*, 1992: 111).⁶

En la primera mitad del siglo IV a.C. se llevaron a cabo importantes reformas en la zona entre las que destaca la construcción de una nueva muralla hacia el sur que permitió integrar el área de culto en el interior del recinto urbano. Como consecuencia, el espacio sacro fue redefinido, y el santuario del siglo V a.C. fue amortizado. Sobre sus restos se construyeron nuevas edificaciones religiosas. La más antigua es el denominado templo M, del cual solo se conserva parte del basamento, elaborado con grandes bloques de piedra caliza. En su frente se situó un enorme altar formado por una plataforma elevada a la cual se accedía por una escalinata. Al norte del altar se construyó otro templo dividido en *cella* y *pronaos* (Sanmartí *et al.*, 1992: 111; Aquilué *et al.*, 2007: 38-39).

Finalmente, a finales del siglo II a.C. se desarrollaron nuevas reformas que volvieron a modificar sustan-

cialmente la disposición del área sacra. La aportación de potentes rellenos de sedimentación provocó la anulación de algunas de las estructuras anteriores, como el altar, y el lugar quedó definido por dos edificios paralelos, de dimensiones similares, estructurados en *pronaos* y *cella* pavimentadas con mosaicos de *opus signinum* (fig. 4.1.3). El templo situado más al norte se superpuso, directamente, sobre el basamento del templo M, y en él se halló un conjunto de restos escultóricos que serán analizados más adelante (Sanmartí *et al.*, 1990: 136-138; Aquilué *et al.*, 2007: 40-41). Frente a estas dos *aedes* se situó una gran cisterna destinada, posiblemente, a los rituales y a las abluciones (Sanmartí *et al.*, 1990: 139). Al mismo tiempo, en la zona norte del área sacra, se edificó un espacio porticado del cual no se conoce prácticamente nada (Sanmartí *et al.*, 1990: 139; Aquilué *et al.*, 2007: 41). Por último, en la parte sur del santuario, se alzan los restos de construcciones mal conocidas que podrían corresponder con un templo y un altar monumental que se habrían erigido con posterioridad, quizá en el siglo I a.C. (Aquilué *et al.* 2007: 41).

Unos metros más abajo, en la terraza inferior de esta zona de la Neápolis, se edificó, en el siglo I a.C., un presunto santuario que la investigación identificó como un serapeo (*vid.* fig. 4.1.3). El edificio fue insertado dentro de una plaza pública porticada contruida en el siglo II a.C. situada entre un tramo amortizado de la muralla del siglo IV a.C. y la muralla del siglo II a.C. (Sanmartí *et al.*, 1990: 119). Teóricamente, se trataba de un templo sobre podio, próstilo y tetrástilo, de 12,5 x 10 metros, dividido en *pronaos* y *cella*, al cual se accedía por dos escaleras laterales. Del edificio solo se han conservado los restos de la parte inferior del *podium* y sus cimentaciones (Sanmartí *et al.*, 1990: 126-133). Según la hipótesis del equipo dirigido por Enric Sanmartí que desarrolló las excavaciones en esta área durante la segunda mitad de los ochenta, este templo habría estado inicialmente ligada al santuario de Asclepios. En su opinión, la zona porticada habría sido un espacio donde se desarrollaban prácticas terapéuticas o de formación médica adjunto al propio santuario que luego pasó a convertirse en la sede del culto a Serapis (Sanmartí *et al.*, 1990: 141-142).

Las últimas investigaciones que se han desarrollado en torno a los cultos ampuritanos han permitido modificar sustancialmente este panorama. La advocación que tradicionalmente se adjudicó a estos dos espacios derivó de los hallazgos epigráficos y, sobre todo, escultóricos, que pudieron asociarse a los santuarios. La parte superior de la escultura del presunto Esculapio se encontró en el interior de la gran cisterna ubicada

⁵ Existen divergencias en los trabajos que, en los años noventa, abordaron las fases de ocupación de este espacio. Cf. Sanmartí, *et al.*, 1990: 136-138; Mar y Ruiz de Arbulo, 1993: 171-179.

⁶ Se trata de una hipótesis muy especulativa, puesto que no hay pruebas sólidas que avalen esta advocación. Véase, en este sentido, la crítica de Pena, 2000: 63.

frente al templo M, mientras que la parte inferior, así como algunos fragmentos de sus brazos y sus manos, una serpiente enroscada y el aparente extremo de un báculo, aparecieron en su *cella*, junto a otros 200 fragmentos de mármol pertenecientes a otras imágenes. Entre ellos destaca los pies de una escultura femenina, una garra, una placa de mármol con una pequeña esfinge en relieve y una cabeza elaborada en este mismo material (Ruiz de Arbulo, 1995: 329; Ruiz de Arbulo y Vivó, 2008: 71-83; Alvar, 2012: n.º 126-132). Algunos autores, como Joaquín Ruiz de Arbulo (1995: 329), sugirieron que las esculturas pudieron haber sido allí amontonadas en época medieval con el objetivo de elaborar cal en un horno que fue localizado cerca. Pero recientes estudios determinaron que los restos escultóricos no presentaban marcas de arrastre. Se trata, por tanto, de un nivel de abandono y destrucción en el que las piezas habrían quedado *in situ* (VV. AA, 2007: 126). La estatua del supuesto Esculapio, realizada en dos piezas distintas, se habría desmembrado al caer de su podio. La parte superior fue ocultada o arrojada a la cisterna, mientras que la parte inferior, junto con los brazos fragmentados, quedaron *in situ*, caídos sobre el pavimento del templo que le había servido de morada (VV. AA, 2007: 127).

Desde que Martín Almagro y Erich Kukhan identificaran esta estatua como un Esculapio, todos los autores posteriores relacionaron los espacios de culto de la terraza superior con un santuario dedicado a esta divinidad.⁷ La estatua fue datada en un primer momento en el siglo IV a.C. (Rodà, 1985: 256-261; 1992: 42-44), pero estudios posteriores determinaron que habría sido elaborada, más bien, en el siglo II a.C. en Delos,⁸ y que su encargo habría estado relacionado con la última gran remodelación del área sacra. Posteriormente, cuando Georges Fabre, Marc Mayer e Isabel Rodà presentaron la lectura de las dos lápidas ampuritanas que formaban parte de una misma pieza bilingüe, grecolatina, en la que se menciona la construcción de un templo a Serapis —e Isis— con una serie de imágenes de culto y un pórtico, se vinculó el edificio situado en la terraza inferior con esta obra.⁹ De hecho, tanto la cronología del epígrafe

y del templo como la descripción que se hacía del mismo encajaban con los restos hallados.

Pero en 1996, Stephan Schröder (1996: 223-237; 2000: 119-129) cuestionó la identidad de la escultura, al relacionarla con un Agatodemo-Serapis. Desde entonces se han desarrollado diversos trabajos que han permitido disociar, definitivamente, la iconografía del dios emporitano de la de Asclepios, y vincularlo a Serapis.¹⁰ La serpiente, que había sido el principal elemento iconográfico que avalaba la identificación de Esculapio, no puede reconstruirse enroscada en torno a un bastón, sino que se trataría de una escultura exenta que ha sido interpretada como el *Agathos Daimon* (Ruiz de Arbulo y Vivó, 2008: 117-120; Alvar, 2012: n.º 129). Asimismo, los pies de mármol hallados en la *cella* podrían haber pertenecido a una estatua de Isis (Ruiz de Arbulo, 2007: 197-229; Alvar, 2012: n.º 127). Además, el resto de los fragmentos escultóricos, como el panel con una esfinge en relieve o los fragmentos de una estatua de *Apolloniskos* / *Harpocrates*, parecen vincularse, directamente, con los cultos isíacos.¹¹ Finalmente, resulta determinante el hecho de que uno de los fragmentos de la bilingüe «lápida de Numas», donde se conmemora la construcción del templo a Serapis, apareció en una cisterna inmediata al área de los templos M y P (Ruiz de Arbulo y Vivó, 2008: 83-85).

En la actualidad no existe consenso en torno al misterio de los santuarios de la Neápolis ampuritana, pero se admite que el templo de la terraza superior, identificado tradicionalmente como un asclepeo, fue en realidad un santuario dedicado a la *gens isiaca* desde el siglo II a.C. (Ruiz de Arbulo y Vivó, 2008: 83-85; Alvar, 2012: n.º 125), y el templo de la terraza inferior, que fue construido en el interior de un patio porticado, quizá un gimnasio (Ruiz de Arbulo, 1996: 19-23), pudo haber sido un espacio de culto al que no se le puede asignar, de momento, ninguna divinidad tutelar.¹²

La introducción de los cultos a Isis y Serapis en una boyante ciudad portuaria como era la Ampurias de época tardorrepública solo se explica mediante la llegada a estos ámbitos de comerciantes procedentes de todo el Mediterráneo en busca de fortuna. Fue uno de ellos, *Numas*, oriundo de Alejandría, el

⁷ Véase la historiografía de la pieza en Mar y Ruiz de Arbulo, 1993: cit. n.º 117, pp. 171 ss.; Almagro y Kukhan, 1958: 1-30; Rodà, 1985: 256-261; 1992: 42-44.

⁸ Véase Schröder, 1996: 223-237; Rodà, 2004: 307-320; Ruiz de Arbulo y Vivó, 2008: 71-140; Alvar, 2012: n.º 126.

⁹ *IRC* III, 15: [*Isidi et Sera*] *pi aedem* / [*simulacr*] *a porticus* / [*Numas N*] *umeni f* (*ilius*) / [*Alexandri*] *nus* / [*pietatis op*] *us faciu* / [*ndum cur* (*avit*)] // [*Εἰσι*] *Σ* [*αράπ*] / [*ναόν*] *ξό* [*ανα*] / [*στο*] *άν* [*Νουμάς*] / [*Νουμ*] *ή* [*νίου*] *Αλε* / [*ξαν*] *δ* [*ρεός*] / [*ένσ*] *έβε* *ς* *έπ* [*όει*].

¹⁰ Véase, sobre todo, el magnífico estudio realizado por Ruiz de Arbulo y Vivó, 2008: 79-130.

¹¹ Alvar, 2012: n.º 128, 130-132.

¹² Ruiz de Arbulo (2002-2003: 197) propone que el templo construido en el espacio del gimnasio pudo estar dedicado a César, una hipótesis, a mi juicio, demasiado especulativa.



Fig. 4.1.3. Planimetría del sector sur de la Neópolis de Ampurias. En azul, la *cella* del serapeo, donde aparecieron los restos escultóricos. En verde, el templo ubicado junto al serapeo. En amarillo, el templo situado en la terraza inferior, de advocación desconocida. Plano tomado de Sanmartí *et al.* 1990: 140.

que decidió instalar en el otro extremo del *Mare Nostrum* un suntuoso santuario —con esculturas incluso traídas de Delos— dedicado a sus divinidades favoritas. *Numas* comerciaba en distintos puertos del Mediterráneo, entre los que se encontrarían los de Delos y Ampurias. En el primero se veneraba a Isis y Serapis, deidades que fueron llevadas allí por los intereses económicos, religiosos y políticos de una compleja red que afecta a la monarquía Lágida, a

los sacerdotes menfitas y a los comerciantes egipcios que, tras haber obtenido el favor de los dioses que hacían prosperar sus negocios, les erigían santuarios en la isla egea (Alvar, 2018: 221-247). Un siglo más tarde, *Numas* repitió el patrón de comportamiento aprendido en Delos y erigió un santuario a Serapis e Isis en el lugar en el que con toda verosimilitud había logrado pingües beneficios. Tan copiosos hubieron de ser que le permitieron erigir un costoso espacio de

culto en el que no se escatimaron recursos, pues la estatua del dios se hizo traer de Delos, por su calidad y por su prestigio. La oligarquía local aceptó gustosa la everguesía del mercader alejandrino, deslumbrada por su riqueza, y le permitió levantar el santuario de los nuevos dioses en un lugar destacado de la ciudad. Las divinidades del mar procedentes de Egipto habían entrado con buen pie en el extremo occidental del *Mare Nostrum*; su recepción no pudo ser mejor, pues el culto se estableció en un sitio privilegiado y perduró, al menos, hasta el siglo II d.C. *Numas*, que mantendría excelentes relaciones con la aristocracia local y que, incluso, pudo haberse afincado en Ampurias, agradeció a sus dioses el éxito que le propiciaron y reprodujo las conductas aprendidas en Delos. Con su gesto, se convirtió en un agente introductor de los cultos isíacos en Ampurias y, posiblemente, en uno de los primeros que lo hicieron en toda Hispania (Alvar y Gasparini, 2020: 26-27).

Aparte del culto a la *gens isiaca*, la epigrafía ha permitido constatar, en la Ampurias de época romana, el culto a Júpiter Óptimo Máximo —muy vinculado a una unidad militar que estuvo acantonada en la ciudad en algún momento entre finales del siglo I y el siglo II—¹³, a Apolo,¹⁴ a Venus¹⁵ o a Diana —que contó con un colegio de sacerdotes en la ciudad y, seguramente, con un espacio de culto—.¹⁶ También se ha podido atestiguar el culto a Tutela gracias a una inscripción hallada cerca de los pequeños templos que se situaban en el área norte del foro, en la que *Caius Emilius Montanus*, de la tribu Galeria, conmemoró la construcción de un templo y de una estatua a esta

divinidad.¹⁷ Por desgracia, como ya se ha comentado, no se ha podido asociar a ninguno de los templos de esa zona del foro (Aquilué *et al.*, 1984: 132-133).

En cuanto a los monumentos epigráficos vinculados con el culto imperial, casi todos son pedestales o placas honoríficas dedicados por y para miembros de la sociedad ampuritana que ostentaron cargos sacerdotales relacionados con el sevirato¹⁸ o el flaminado, en sus múltiples variantes.¹⁹ Interesante es, en este sentido, la lápida que costeó una cofradía dedicada al culto a los lares —*cultores Larum*— para el edil, duunviro y flamen *Manius Cornelius Saturninus*.²⁰ Finalmente, destaca una dedicatoria consagrada a una de las abstracciones divinizadas que se derivaban del gobierno de los césares: la Fortuna Augusta.²¹

Lo cierto es que los datos con los que contamos para el estudio de la desaparición de los cultos de época romana en Ampurias son paupérrimos, pero lo suficientemente clarificadores como para extraer algunas conclusiones.

Las deficientes campañas arqueológicas que se desarrollaron en la zona sacra de la Neápolis a principios del siglo XX provocaron la pérdida de la información de los estratos de abandono de estos espacios, por lo que no ha podido aclarar ni la cronología ni las circunstancias de abandono del templo dedicado a la *gens isiaca*. Tampoco se ha podido determinar ni el momento ni las causas que provocaron la destrucción de las esculturas dísticas. Solo sabemos que estas permanecieron en uso en el interior del santuario hasta, al menos, finales del siglo I d.C., que es la fecha en la que se constata la última reparación que se llevó a cabo en el edificio (VV. AA, 2007: 126, 128). Podemos conjeturar que el espacio de culto comenzaría a experimentar un lento declive a partir de la segunda mitad del siglo II, pues los primeros signos de abandono en el área urbana griega comienzan en época flavia, y la Neápolis, desde entonces, presentaba ya importantes sectores abandonados. Esta continuará habitada de forma intermitente hasta su amortización

¹³ La primera dedicatoria fue costada por una *vexillatio* de la Legión VII Gémina, entre finales del siglo I y el siglo II: *CIL* II 6183 = *IRC* III, 14 = *HEpOL* 12528: *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) / vexillatio / [l]eg(ionis) VII G(eminæ) F(elicis) / [s]ub cura / [l]uni Victo(ris) l(centurionis) leg(ionis) ei[us]dem ob na[ta]lem aquilae*. La segunda, por un soldado llamado *Norbanus*: *[Iovi] O(ptimo) M(aximo) / [- - - N]orbanu[s] / [- - - mi]l(es) l(egionis) VII / - - -*, vid. *CIL* II 6184 = *IRC* III, 148 = *HEpOL* 12530. Ello es síntoma de que un destacamento de la legión estuvo acantonado en Ampurias en el siglo II por cuestiones que desconocemos (Pena, 1982: 176).

¹⁴ *IRC* III, 13 = *HEpOL* 17855: *[Apoll]ini A[ug(usto) / - - -] M(ani) l(ibertus) Crescens / [ob ho]nore[m] / sevirat[us] / - - -*. Véase una aproximación a los testimonios ampuritinos más antiguos dedicados a esta divinidad en Pena, 2000: 65.

¹⁵ *IRC* III, 18 = *HEpOL* 17858: *[Vene]ri A[ugustae] / - - -] ori[us] Sat[urnini] / [l]ib(ertus) Zosim[us] ob honor(em) / [s]eviratu[s] basim cum / [s]i[gn]o [d(e) s(uo) p(osuit)]*.

¹⁶ *IRC* III, 199 = *HEpOL* 18011: *- - - / [- - - iae] T(iti) f(iliae) / [- - -]idae / sac[er]doti D[i]anae / Mini[cia] - - -] / Mum(mia) Q(uinti) f(ilia) - - -] / - - -*. Véase también *IRC* III, 200 = *HEpOL* 12012: *[C]2[C] - - -] sa[ce]rdoti Di[anae] - - - / - - -] e fec[it](?)*.

¹⁷ *IRC* III, 17 = *HEpOL* 17857. Para el texto, véase la nota 4.

¹⁸ La inscripción *IRC* III, 201: *[ob h]onor[em] / sevir[at]us* fue dedicada a un individuo o a una divinidad por el honor que conllevaba este cargo sacerdotal. Además, la placa consagrada a Apolo (*IRC* III, 13), fue sufragada por un liberto por la misma razón.

¹⁹ *IRC* III, 42-45 = *HEpOL* 15788-15791.

²⁰ *IRC* III, 41 = *HEpOL* 15787: *M(anio) Cornelio / M(an)i fil(io) Gal(eria) / Saturnino pat(ri) / aed(ili) Ilvir(o) flam(ini) / cultores Larum*.

²¹ *IRC* III 196 = *HEpOL* 18008: *Fortuna[e] / L(ucius) Val(e-rius) Fla[v(- - -)] / mil(es) leg(ionis) V[III] / Augusta[e] / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*.

como necrópolis a finales del siglo III-principios del IV (Nolla y Sagrera, 1990: 117-123; Nolla y Tremoleda, 2014: 60-70). Las condiciones en las que fueron halladas las estatuas permiten suponer que fueron destruidas de forma intencionada por individuos cuyas motivaciones nos son totalmente desconocidas, si bien es cierto que, en apariencia, los agentes buscaron humillar conscientemente a las divinidades que allí moraban, puesto que arrojaron el torso de Serapis a la cisterna (Alvar, 2014: 377).

Volviendo al área de la ciudad romana, a lo largo del siglo II se produjo el abandono de algunas partes del foro: las alas oeste y norte del criptopórtico se derrumbaron y fueron ocupadas por estructuras de tipo industrial. También por estas fechas se derrumbó el ala este del criptopórtico y, un poco después, el *ambulacrum* fue arrasado por un incendio (Aquilué *et al.*, 2012: 48). Con ello, el foro fue perdiendo, paulatinamente, su funcionalidad original, hasta el extremo de que desde el siglo II apenas se documenta actividad evergética o de carácter propagandístico en la zona, con alguna excepción puntual, como es la dedicatoria a Júpiter Óptimo Máximo, sufragada por un destacamento de la *legio VII* entre el 163 y 191 d.C.²² Desde entonces, el espacio fue reocupado para el desarrollo de distintas actividades hasta su abandono definitivo en el tercer cuarto del siglo III (Castanyer *et al.*, 1993: 191-192). Se deduce que los espacios sacros habían dejado servir para satisfacer las necesidades religiosas de la comunidad en algún momento de esta misma centuria.

A pesar del abandono generalizado que sufre la ciudad en el siglo II, se ha documentado la continuidad de la actividad humana en otros sectores hasta finales del siglo III. Por ejemplo, en una de las tabernas situadas entre el ángulo del cardo B con el *decumanus* han aparecido niveles de ocupación del siglo III (Castanyer *et al.*, 1993: 191-192). Las termas también se mantuvieron parcialmente en uso hasta estas fechas (Aquilué *et al.*, 2012: 54). Se trataría de un poblamiento ya residual que habitaría en una ciudad transformada y que buscaría el amparo divino siguiendo unas pautas rituales muy alejadas de las de sus antepasados.

Sobre las ruinas de la *Neapolis* se desarrollaría una necrópolis junto a la cual se construiría, entre finales del siglo IV y principios del siglo V, un posible edificio de culto cristiano que no se monumentalizaría hasta el siglo VI (Nolla y Tremoleda, 2014: 65-69). La población se fue trasladando a la zona del puerto

y al cercano núcleo de Sant Martí d'Empúries, donde ya no se ha encontrado ningún vestigio de religión romana.

4.1.2. TARRACO (TARRAGONA)

Junto a la desembocadura del río Francolí existía un pequeño poblado ibérico situado sobre una colina conocido como *Cese*. A finales del siglo III a.C., los Escipiones eligieron ese lugar para establecer el principal campamento militar desde el que desarrollarían las luchas contra los cartagineses en suelo ibero durante la II Guerra Púnica.²³ A partir de entonces, el enclave recibió el nombre de *Tarraco*. Su preponderancia se fue consolidando cuando la ciudad ejerció como lugar de acuartelamiento de las legiones y gobernadores de la *Citerior* (198 a.C.) que acometerían la conquista del valle del Ebro y de la Celtiberia. *Tarraco* mantendría, todavía a finales del siglo II a.C., un estatuto jurídico de ciudad federada o libre (Ruiz de Arbulo, 2009: 158-159; Mar *et al.*, 2010a: 39-40).

El gran salto jurídico se produjo tras los acontecimientos del año 49 a.C., cuando *Tarraco* / *Cese* decidió apoyar a César en su guerra contra el bando pompeyano. Como premio, el dictador habría promovido la instalación de una guarnición de licenciados en el núcleo urbano y la concesión del estatuto privilegiado de colonia, como demuestra una inscripción datada en el año 36 a.C. donde la ciudad aparece ya ostentando este título.²⁴

Tras la pacificación de Hispania y Galia, Augusto reorganizaría la administración provincial (13 a.C.) y, en el marco de este proceso, *Tarraco* fue recompensada con la capitalidad de la provincia *Hispania citerior* y del *conventus iuridicus Tarraconensis*. A partir de ese momento, en la ciudad se desarrollaría un urbanismo monumental sin precedentes acorde con su nuevo papel como capital de provincia. Buena parte de esta monumentalización fue promovida por las élites locales que integraban el *ordo decurionum*, por los *flamines* provinciales que conformarían el *concilium provinciae Hispaniae citerioris*, por los gobernadores alojados en la ciudad y, en ocasiones, por los propios miembros de la *domus augusta*.

²³ Sobre la situación del campamento romano en la parte alta de la ciudad, véase Aquilué, *et al.*, 1991: 271-304.

²⁴ CIL II²/14, 977: [Cn(aeo) Domitio M(arci) f(ilio) Calvino] / [pontif(ici) co(n)s(uli) it(eru)m imp(eratori) / [colonia urbs Triu]m[phalis] / [Tarrac(onensium) patro]no.

²² Vid. IRC III, 14.

Como capital provincial, *Tarraco* contó con dos áreas forales. Una, la de la propia colonia, situada en la zona baja de la ciudad, acogió la basílica jurídica, la curia, así como un templo dedicado a la Tríada Capitolina. Sería el espacio de gobierno y representación de la élite local por antonomasia. La otra, situada en la parte alta de la ciudad, compondría lo que hoy la historiografía denomina el «foro provincial». Su construcción se inició en época de Tiberio, pero se monumentalizó, sobre todo, en época flavia. Este foro provincial se habría estructurado en tres terrazas. La primera, rodeada por un pórtico en forma de U, conformaba un enorme espacio sacro presidido, desde su zona central, por un templo de mármol dedicado a Augusto. La segunda, a modo de gran plaza porticada, acogería las reuniones del *concilium provinciae Hispaniae citerioris* y se constituiría como lugar de representación por excelencia de los miembros de esta institución. La tercera albergaría el circo de la colonia (Hauschild, 1983: 87-129; TED'A, 1989: 141-191; Macías *et al.*, 2007: 765-774).

Las primeras manifestaciones religiosas romanas en *Tarraco* se remontan a época republicana y se circunscriben a la zona del foro de la colonia. Las excavaciones que se desarrollaron en el lado oriental de esta plaza permitieron sacar a la luz la parte posterior de un gran *podium* que albergó un templo de triple *cella* —la central más ancha que las laterales— con tres fases constructivas. La primera fase se remonta a finales del siglo II a.C. en la que el templo ya estaba configurado como un edificio con una estructura interna tripartita cuyas cámaras se apoyaban, al fondo, en un muro de sillería con pilastras adosadas. Su tipología confirma la recepción de elementos religiosos arquitectónicos y culturales del mundo romano por parte de la población local muy prematuramente (Mar *et al.*, 2010a: 50; 2014: 39-42). La segunda fase, de finales del siglo I a.C., probablemente de época cesariana, se tradujo en una ampliación y monumentalización del edificio sacro. Como consecuencia de la reforma, se amplió el podio —que alcanzó los casi treinta metros de longitud— y se levantó un templo de sillería, *peripteros sine postico*, sin columnata de fondo, pero flanqueado por dos columnatas laterales (*vid.* fig. 4.1.4). En el interior de las *cellae* se hallaron plataformas rellenas con tierras y piedras que habrían estado destinadas, probablemente, a soportar las grandes estatuas de culto (Mar *et al.*, 2010a: 40-41; 2014: 42-43). Según Ruiz de Arbulo (2009: 166), este debió de ser este el «viejo templo de Júpiter» —*vetere templo Iovis*— al que se refiere Suetonio en su biografía de Galba (XII, 1).

Finalmente, en época adrianea, se produjo la eliminación total del templo republicano y se promovió el levantamiento de un nuevo santuario que respetó, en general, las medidas de la planta anterior, con la excepción de que se eliminaron las columnatas laterales (Ruiz de Arbulo *et al.*, 2006: 404-407; Mar *et al.*, 2014: 38-46). Esta última gran reforma pudo haber sido desarrollada por *L. Aemilius Sempronius Clemens Silvanus*, un individuo recordado en una placa honorífica del siglo II como *curator Capitoli*.²⁵

Junto a la plaza situada frente al capitolio se construyó, en época augustea, otra nueva que casi duplicó el espacio de la anterior. Esta nueva área estaba presidida, en su lado norte, por una basílica. Sus restos salieron a la luz en los años veinte del pasado siglo como consecuencia de las excavaciones que Javier Serra Vilaró llevó a cabo en la zona aneja a la calle del Gasòmetre. Vilaró creyó haber encontrado uno de los lados mayores del pórtico de un foro compartimentado en *tabernae* (Serra, 1930: 49-54, 66-68). Dicha propuesta se mantuvo con algunas variaciones —Puig i Cadafalch, por ejemplo, sostendría que lo hallado eran los restos de un *macellum*— hasta finales de los años ochenta, cuando Ricardo Mar y Joaquín Ruiz de Arbulo descubrieron que se trataba, en realidad, de los cimientos de una basílica jurídica de época augustea organizada en tres naves, con un porticado perimetral de 14 x 4 grandes columnas corintias que formaban una ambulacro, con pequeños locales anexos a ambos lados (Mar y Ruiz de Arbulo, 1987: 31-44; Ruiz de Arbulo, 1990: 128; Mar *et al.*, 2010a: 46-47, 53-55). Además, en el eje de uno de los lados mayores de la basílica se construyó un edificio que ha sido interpretado como tribunal / *aedes Augusti* (Mar y Ruiz de Arbulo, 1987: 40-42). Todo este conjunto fue concebido para satisfacer las necesidades judiciales de *Tarraco* como cabeza de *conventus* y sancionar, desde el punto de vista religioso, los juicios y las asambleas que allí se celebraran (Ruiz de Arbulo, 2009: 176).

Las investigaciones que se han desarrollado en este espacio han determinado que la basílica fue reformada a finales del siglo I, con el refuerzo de sus columnas y muros perimetrales, y que, en época adrianea, se produjeron nuevos añadidos, entre los que destaca una repavimentación y ampliación de la zona del tribunal / *aedes Augusti*. El espacio basilical fue decorado con pedestales y estatuas dedicadas a distintos miembros

²⁵ RIT 922: *L(ucio) Aemilio* [---] / *Pal(atina) Sempro[nio]* / *Clementi* / *Silvanian[o]* / *aed(ili) q(uaestori) Ilvi[r(o) f]la-min[i]* / *curator[i] C[apitol]i iudic(i) de[cu]r(iae) IIII / C(aius) Apu[l]ei[us] / Lupus / Complu[te]nsis / am[i]co*. La hipótesis ha sido propuesta por Mar *et al.*, 2014: 46.

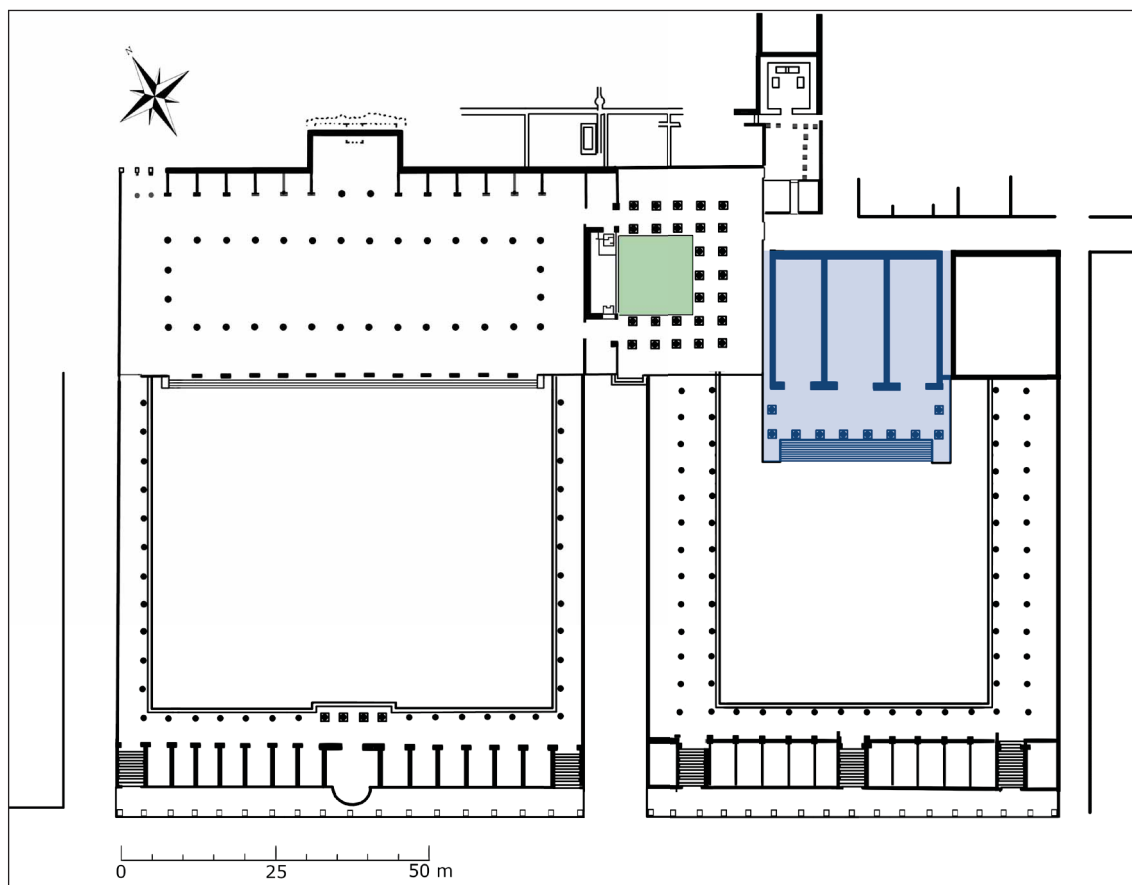


Figura 4.1.4. Recreación planimétrica del área del foro colonial de *Tarraco* a mediados del siglo I d.C. En verde, el *chalcidicum*; en azul, el capitolio. Elaborado a partir del plano de Mar *et al.*, 2012: fig. 160.

de la *domus imperatoria* y a individuos que ostentaron importantes cargos en la administración civil y religiosa local.²⁶

Entre la basílica jurídica y el capitolio se configuró un espacio monumental constituido como una especie de atrio donde, a finales de los años veinte, aparecieron numerosos epígrafes y esculturas relacionadas con la *domus augusta* y, probablemente, el culto imperial (*vid.* fig. 4.1.4).²⁷ La cronología de los monumentos

se extendía desde época augustea —momento en el que se habría creado este espacio— hasta el Bajo Imperio. Junto a toda esta serie epigráfica y escultórica, se recuperó un conjunto de sillares decorados con figuras antropomorfas que Marc Lamuà, David Vivó, Ricardo Mar y Joaquín Ruiz de Arbulo, en un estudio reciente, identificaron como la representación de un armenio y un cántabro (Lamuà *et al.*, 2011: 863-869).²⁸ A raíz del hallazgo, estos autores elaboraron un estudio comparativo entre los relieves de *Tarraco* y los del arco galo de Carpentras y determinaron que los primeros habrían formado parte de un espacio

²⁶ Véase todo ello en Ruiz de Arbulo, 1990: 134, fig. 5; Mar *et al.*, 2010a: 55-59. Para una reconstrucción virtual de la basílica y los elementos que la componían, Mar *et al.*, 2010a: 58-59.

²⁷ Estos son una lápida dedicada a la Victoria Augusta (RIT 58 = CIL II²/14, 864), a Tito César (RIT 72 = CIL II²/14, 897), y a Tiberio (RIT 68 = CIL II²/14, 883); una ácula votiva a Júpiter Óptimo Máximo por un liberto imperial (RIT 31 = CIL II²/14, 832), un pedestal dedicado a un senador del siglo II (RIT 149 = CIL II²/14, 996), varios fragmentos de lápidas dedicados a Cómodo por los séviro (RIT 80), un pedestal en honor de Probo (CIL II²/14, 928) y un monumento dedicado a los emperadores de época tetrárquica (CIL II²/14, 868). Tam-

bién aparecieron fragmentos estatuarios de época de Claudio que incluían una estatua de Augusto *capite velato*, varias esculturas femeninas, varios togados y una Afrodita. Para estos vestigios véase Koppel, 1985: n.ºs 44, 48, 49, 50, 57 y 60. Véase un mapa de distribución de los hallazgos en Ruiz de Arbulo, 1990: 119-138.

²⁸ Sobre los estudios anteriores en torno a estas figuras, Koppel, 1990: 329-330; Dupré, 1994b: 177-187.

conmemorativo en el que se celebraría el dominio de Roma sobre los cuatro ejes cardinales, mediante la representación de los pueblos fronterizos sometidos al poder de la capital del Lacio como metáfora de los límites del Imperio (Lamuà *et al.*, 2011: 867-868). Por las analogías entre ambos monumentos, se llegó a la conclusión de que la composición tarraconense habría estado formada por una serie de esculturas sobre un podio adosadas a la fachada oriental exterior de la basílica en las que se representaría, de un lado, el armenio y el cántabro, y del lado opuesto, un germano y un egipcio helenizado de los cuales no se ha conservado nada (Lamuà *et al.*, 2011: 867-868). Además, estos autores plantean que, en el centro de la composición, flanqueada por las figuras de los pueblos dominados, se habría situado una escultura, exenta o en relieve, de la Victoria (Lamuà *et al.*, 2011: 870). La presencia de esta estatua se sustenta en el hallazgo, en la zona, de una lápida dedicada a la *Victoria Augusta* por la *Colonia Triumphalis Tarraconensium* datada a comienzos del Principado.²⁹ El espacio constituiría una suerte de monumento propagandístico en el que se celebraría el final de las guerras cántabras y el triunfo de la *Pax romana* en todo el Imperio. Una especie de *chalcidicum* de culto imperial, similar al que Vitruvio (V, 1,4) describe en la basílica *Iulia Aquiliana* en Roma (Lamuà *et al.*, 2011: 870-871). La hipótesis viene avalada no solo por los hallazgos epigráficos y escultóricos del entorno, sino también por la conexión que existía entre el foro y el teatro. Este, situado a apenas doscientos metros al sudeste del supuesto *chalcidicum*, permitiría el desarrollo de ceremonias religiosas entre ambos espacios con facilidad (Fishwick, 1992: 558-559).

Lo cierto es que, para el estudio del culto imperial en la ciudad de *Tarraco*, los descubrimientos arqueológicos han sido de gran ayuda, pero buena parte de la información disponible procede, sobre todo, de la literatura antigua, de la epigrafía y de las noticias de hallazgos de restos romanos que se han ido registrando en la ciudad desde el siglo XVI hasta la actualidad.

Gracias a la noticia de Quintiliano (*Inst.* VI, 3, 77), sabemos que los tarraconenses dedicaron un altar a Augusto del cual germinó una palmera.³⁰ Los propios tarraconenses celebrarían el acontecimiento con la acuñación, en época tiberiana, de dupondios y semi-

ses en cuya iconografía aparecía el propio altar con una palmerita brotando de su *focus*.³¹ Aquel acto de fidelidad al *Princeps* fue realizado con posterioridad a la estancia de Augusto en la capital hispana (27-25 a.C.). El altar tuvo que haberse constituido como el centro del culto dinástico en la ciudad hasta que se produjo la erección de un templo dedicado a Augusto ya divinizado (Ruiz de Arbulo, 2009: 178). Tal suceso tuvo lugar con posterioridad al año 14 d.C. cuando, según Tácito (*Ann.* I, 78), el emperador Tiberio autorizó a los tarraconenses la construcción de un espacio de culto dedicado al difunto emperador, «dando ejemplo a todas las provincias». La cita de Tácito ha dado lugar ríos de tinta y las respuestas siguen sin ser del todo satisfactorias. Nada permite conocer cómo se habría construido y financiado el templo, en qué momento habría finalizado la obra, cómo se habría organizado el culto —pues los primeros flámenes no se documentan hasta época flavia— y, sobre todo, qué categoría habría ostentado originariamente el santuario: si un centro de carácter provincial o meramente local (Fishwick, 1999a: 121-138).

Las acuñaciones monetales de época tiberiana en *Tarraco* en las que se representa el edificio muestran un templo octástilo —a veces sobre estilóbato y otras sobre podio— acompañado de las siglas *C(olonia) V(rbs) T(iumphalis) T(arraco)* y la leyenda *AETERNITATIS AVGVSTA*. Si bien estas imágenes pueden ilustrar la fisonomía del edificio, su construcción debió de prolongarse durante años, por lo que la iconografía de las monedas, que se fechan a principios de época tiberiana, mostrarían, en realidad, el proyecto inicial.³²

La ubicación exacta del templo sigue siendo, en parte, un misterio, aunque la historiografía coincide en situarlo bajo la catedral de Tarragona, en la terraza superior del llamado «foro provincial», donde se han encontrado los restos de un gran *podium* que se podría identificar con el del edificio de culto (Macías *et al.*, 2007: 766; 2012: 151-161; Mar *et al.*, 2012: 348). Además, el hallazgo, en el año 2000, de una pieza monumental de mármol de Luni datada en época flavia con un texto que aludiría a un *templum Divi [Augusti]*, confirmaría la existencia de un santuario consagrado al *Princeps* en esta zona (Peña *et al.*, 2015: 183-187). Ahora bien, la variedad de materiales recuperados en las excavaciones antiguas y recientes —entre ellos, fragmentos de columnas, de frisos,

²⁹ *CIL* II²/14, 864: [Vi]ctor[iae] / A[u]gustae / [colonia] triu[m] / [phalis Tarraco].

³⁰ Según Fishwick (1982: 222-223), el altar habría sido una especie de estructura conformada por un relleno de piedras y tierra cubierto con losas de caliza o arenisca en cuyo interior se habría plantado un pequeño palmito.

³¹ *RPC* I n.ºs 218, 221, 251 y 231; Fishwick, 1982: 225. Ruiz de Arbulo, 2009: 169-170.

³² *RPC* I n.ºs 219, 222, 224 y 226; Fishwick, 1999b: 102-112; Ruiz de Arbulo, 2009: 179; 2021: 339.

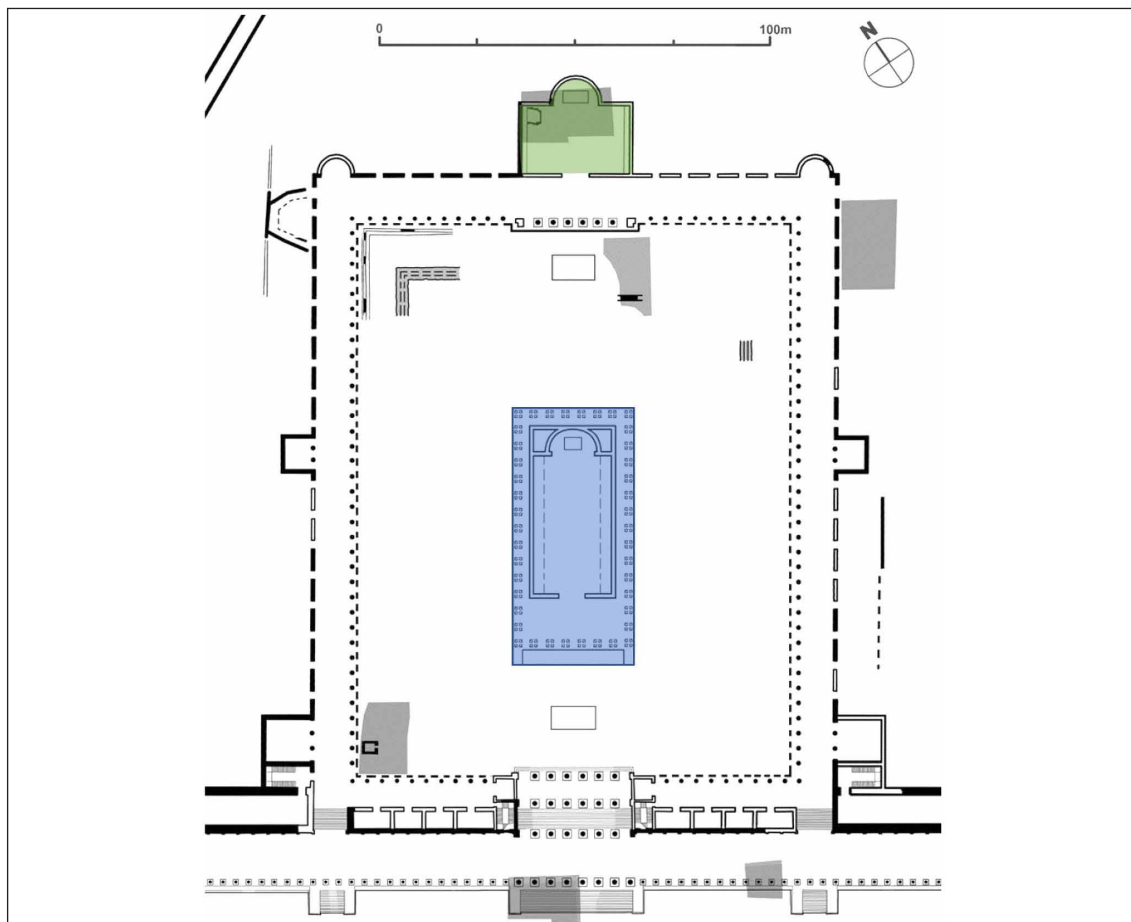


Fig. 4.1.5. Restitución planimétrica de la terraza superior del Foro Provincial de Tarraco. En azul, el templo de Augusto; en verde, el templo de época flavia; en gris oscuro, las principales excavaciones arqueológicas que se han acometido en la zona. Plano tomado de Mar *et al.*, 2015: 94, fig. 61.

de arquitrabes y de esculturas de diversas medidas y materiales—, demuestran que el santuario de Augusto no habría sido el único que se erigió en esta plaza. De hecho, la aparición, en el propio recinto, de una inscripción que Alföldy ha restituido como una dedicatoria a uno de los hijos de Vespasiano [*Divi · Ve]sp[asiani] / [filius?] · --- · aed]em*) vendría a confirmar la existencia, también, de una *aedes* dedicada a los emperadores flavios que la investigación sitúa en el eje del pórtico septentrional, detrás del templo (Hauschild, 2011: 313-344; *vid.* fig. 4.1.5).³³

³³ CIL II²/14, 899: -----? / [---] *Divi Ve]sp[asiani] / [filius] --- aed]em / -----*. Ricardo Mar, Joaquín Ruiz de Arbulo y David Vivó señalan que este edificio podría haberse constituido no solo como aula de culto imperial desde época flavia, sino también como espacio de reunión del *concilium provinciae*. Asimismo, en esta *aedes* sitúan la ubicación original de la serie epigráfica dedicada a los *genii* de los distintos *conventus* de la provincia: Mar *et al.*, 2013: 32-34; Peña *et al.*, 2015: 185.

Con todo, se acepta que el templo de Augusto de Tarraco se habría construido en época julio-claudia en el centro del *temenos* de la terraza superior del foro provincial, y se admite que en época flavia, cuando se constituyó, de forma definitiva, el *concilium provinciae Hispaniae citerioris* y el foro provincial, se habría edificado otro templo en el eje del pórtico posterior dedicado a los emperadores flavios y, quizá, destinado a albergar las reuniones del consejo provincial (Macias *et al.*, 2007: 766-784; Pensabene y Mar, 2010: 248-266; Mar *et al.*, 2012: 348-366).

Las recreaciones del *temenos* del foro provincial y de ambos templos se han llevado a cabo a partir de los datos obtenidos en las campañas arqueológicas y prospecciones geofísicas que se han desarrollado en la zona (Peña *et al.*, 2015: 182; Macias *et al.*, 2014: 1539-1543), así como del estudio del tamaño y la morfología de los restos arquitectónicos que se han

ido recuperando y que pertenecieron a los edificios sacros (Macías *et al.*, 2007: 766-784).³⁴ Sin embargo, el conocimiento arqueológico del complejo sigue siendo muy limitado.

Por otro lado, se desconoce el momento en el que empezaron a desarrollarse los rituales anuales dedicados a la *domus augusta*. La actividad del *concilium provinciae Hispaniae citerioris* no se documenta hasta época flavia, un hecho que coincide con la finalización del proyecto arquitectónico del foro provincial (Alföldy, 1973; Mar *et al.*, 2015: 67, 74-75). Sabemos que, a partir de entonces, el *concilium* se reuniría anualmente para celebrar el nombramiento del flamen provincial y los ritos en favor de la *domus imperatoria*. Entre estos ocuparía un lugar destacado el desarrollo de procesiones religiosas en las que se exhibirían estatuas y bustos de los distintos miembros de la familia imperial y sus divinidades protectoras. La disposición en terrazas de las tres plazas del foro provincial y su conexión a través de unas escaleras que, a modo de vía ceremonial, salvaban los desniveles de las distintas terrazas, hacían de este complejo un espacio ideal para la celebración de este tipo de *pompae*, que se prolongarían desde la terraza superior hasta el circo, donde culminarían con la celebración de *ludi circenses* (Mar *et al.*, 2013: 29. *Vid.* fig. 4.1.6).³⁵ Sin duda, la celebración de estas ceremonias de las que participaba, de forma simbólica, toda la provincia, habría contado con la intervención, activa o pasiva, de los habitantes de *Tarraco*, y se habrían constituido como uno de los referentes de la identidad religiosa local durante todo el periodo altoimperial (Ruiz de Arbulo, 2021: 344).

El circo de *Tarraco* ilustra la perfección de qué manera los edificios de espectáculos se encontraban perfectamente integrados en la topografía religiosa de la ciudad.

También el teatro, que fue construido en la parte baja de *Tarraco* en los últimos años antes del cambio de Era, a apenas doscientos metros al sudeste del foro colonial, mantenía una clara conexión urbanística, por medio de uno de los *cardines* menores, con los

espacios de culto localizados en dicho foro.³⁶ Entre sus ruinas, de hecho, se encontró en 1919 un altar de mármol dedicado al numen de Augusto —o de los Augustos— que ilustra la estrecha relación que existía entre los edificios teatrales y el desarrollo de los rituales del culto imperial.³⁷

Por su parte, el anfiteatro fue construido en una zona extramuros de la parte oriental de la ciudad en la primera mitad del siglo II d.C. (Dupré, 1994a: 81). El edificio fue reformado a comienzos del siglo III d.C. por el emperador Heliogábalo, cuya munificencia fue conmemorada en una inscripción monumental que, según la magistral recreación de Alföldy, circunvalaría todo el *podium* de la *cavea*.³⁸ Fue probablemente durante esta misma reforma cuando se construyó en el anfiteatro un santuario dedicado a Némesis que contaba con dos salas separadas. La primera era un *sacellum* excavado en la roca e integrado en la parte inferior de la *cávea* al cual se accedería desde la propia arena. Se trataba de una cámara rectangular de pequeñas dimensiones —apenas 0,7 metros de profundidad por 2 de anchura—, en cuyo fondo se labró banco corrido y un pequeño nicho.³⁹ Francisco Beltrán y Carmen Guiral (1990: 122-123) plantean que este espacio pudo estar relacionado con el desarrollo de las *pompae* que se celebrarían antes del inicio de los juegos. Ello otorgaría al edículo un carácter público que contrasta con sus reducidas dimensiones y con las particularidades de su epigrafía religiosa, caracterizada por la baja calidad de los soportes y la presencia de vulgarismos en los textos que indican que los principales cultores de este espacio fueron individuos de recursos limitados y no magistrados (Beltrán, 1998: 79). Para solucionar esta contradicción, Beltrán

³⁶ Los restos del teatro romano de *Tarraco* fueron arrasados en su práctica totalidad en la primera mitad del siglo XX como consecuencia de la construcción de una fábrica de aceites en el solar donde este se encuentra. Las intervenciones arqueológicas que, desde su descubrimiento en 1885, se han podido llevar a cabo en la zona, han permitido reconstruir su planta, estudiar parte de su aparato decorativo e incluso analizar algunos de los ciclos escultóricos que se habrían situado en su *frons scaenae*: Mar *et al.*, 2010b, 173-201; 2012: 286-327.

³⁷ *RIT* 48 = *CIL* II²/14, 851: *Numini August(i)*.

³⁸ *CIL* II²/14, 921: [*Imp(erator) Caes(ar) div(i) Mag(ni) An(t)oni(ni) filius divi Seve(r)i n(e)p(os) [M]arcu(s) A(u)reliu(s) Ant(o)ninus Pi(u)s Fe(l)ix A(u)gu(s)t(u)s p(ro)nt(i)fex m(a)x(i)mus*)] *sacerd(o)s a(m)p(lis)simu(s) // D(e)i i(n)victi so(lis) Elag(ba)li (t)r(i)b(u)nic(ia) p(ro)te(s)ta(ate) co(n)s(ul) de(s)ig(natus) Il p(ro)co(n)s(ul) p(ater) p(atr)ia(e) [a]m[phit]h[eatru]m [cum] g[ra]dib[us] [pul]pit[ro] p[ro]d(i)o et p[ro]rt[is] refecit*. Para los estudios estratigráficos que inciden en la magnitud de esta reforma, TED'A, 1990: 198-201.

³⁹ Puede verse la descripción en Beltrán y Guiral, 1990: 122-123; Beltrán, 1998: 77-78.

³⁴ Patrizio Pensabene y Ricardo Mar (2010: 272) restituyeron, a partir de una serie de fragmentos arquitectónicos atribuibles al edificio, un templo de mayores dimensiones que los 28,5 metros de anchura y 48,7 de longitud con columnas de 11,6 metros de altura que había propuesto Joaquín Ruiz de Arbulo en 2007. *Vt.* Mar, R. *et al.*, 2012: 352-362. Críticos con estas propuestas son Peña *et al.*, 2015: 182.

³⁵ Para los datos arquitectónicos del circo, véase Ruiz de Arbulo y Mar, 2001: 141-154 y, especialmente, Mar *et al.*, 2015: 171-174.

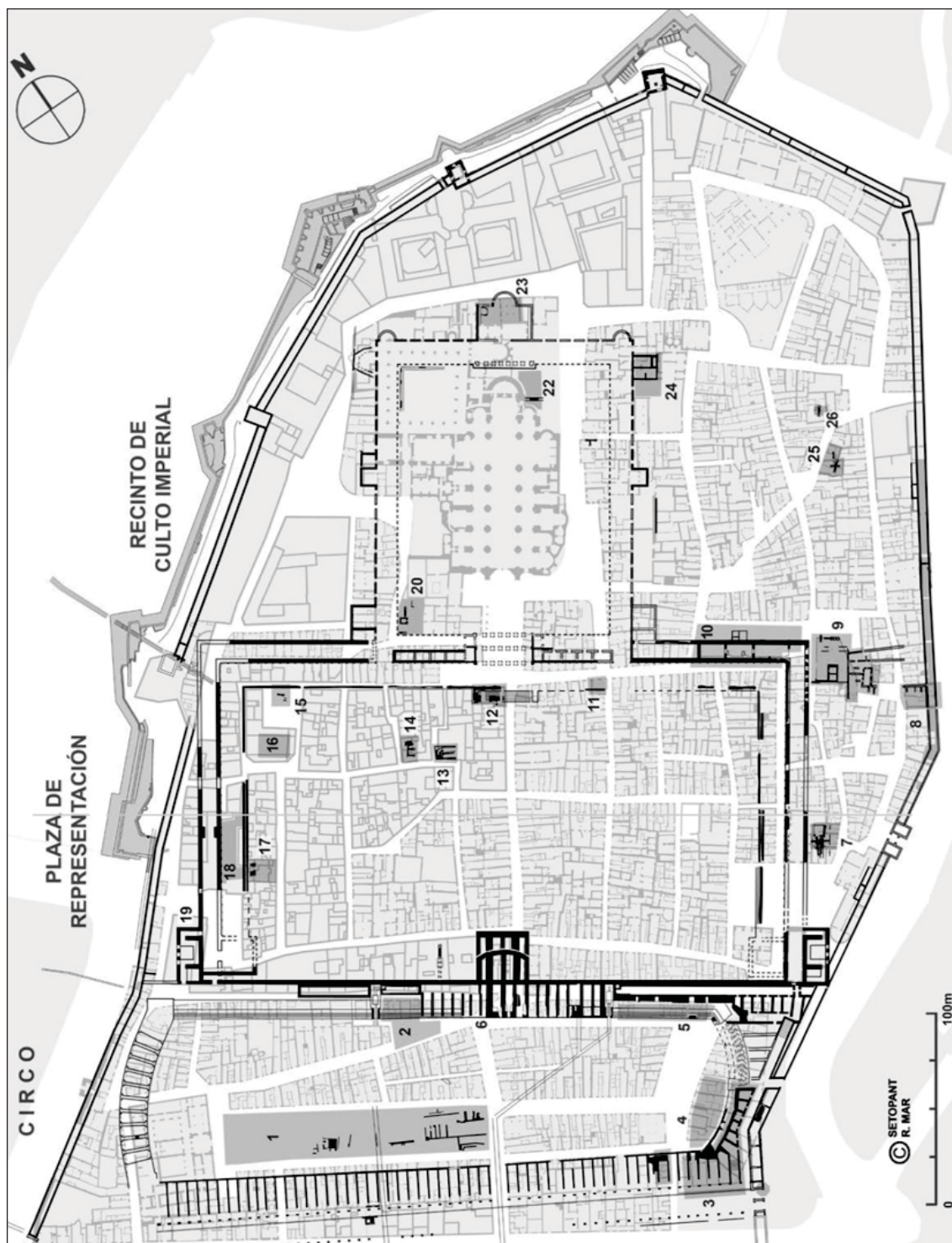


Fig. 4.1.6. Recreación planimétrica del Foro Provincial de *Tarraco* sobre el callejero actual de Tarragona: en la terraza superior el recinto de culto dedicado a Augusto, con el templo de época flavia en su lado septentrional; en el segundo nivel, el lugar de representación del *concilium provinciae*, y en el tercer nivel, el circo de la colonia.

Plano tomado de Mar *et al.*, 2015: fig. 54.

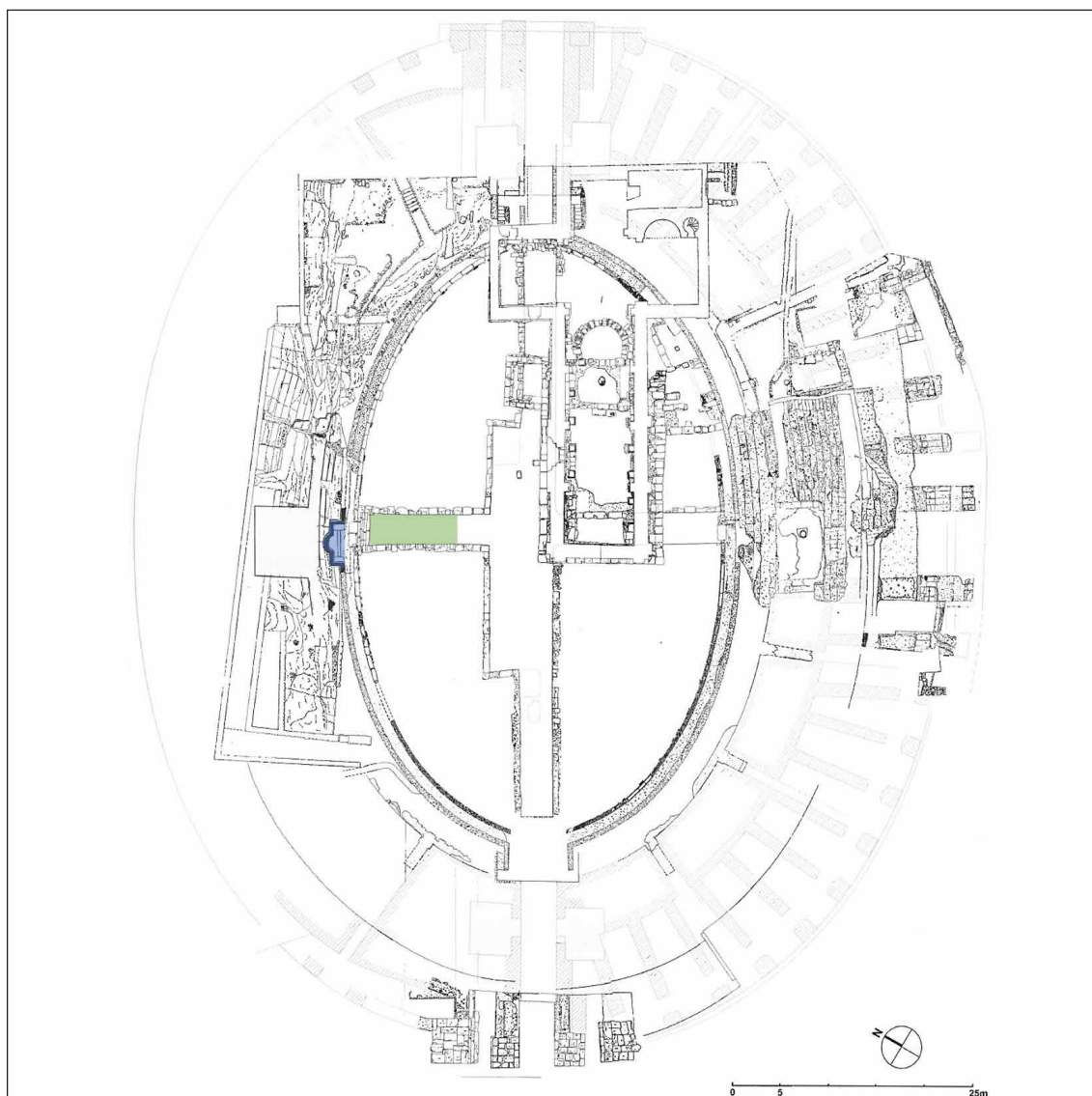


Fig. 4.1.7. Restitución planimétrica del anfiteatro de *Tarraco*, con la recreación de las bóvedas del sector oriental del graderío. En azul, el nemeseo de la *cavea* y en verde, la zona donde estaría el de la fosa. Plano tomado de Mar *et al.*, 2015: fig. 144.

y Guiral proponen que, o bien en la *cavea* se situó otro *sacellum* de mayor entidad en el que los magistrados pudieron expresar su piedad —lo cual no se ha documentado— o bien que en la pequeña capilla de Némesis se celebraran tanto las ceremonias rituales relacionadas con las *pompae*, como aquellas orientadas a satisfacer las necesidades de los individuos más humildes que estaban implicados directamente en el desarrollo de los juegos (Beltrán y Guiral, 1990: 122-123; Beltrán, 1998: 75-85).

El segundo edículo era una cámara subterránea situada en la zona noroccidental del *hypogeum*, justo

enfrente del *sacellum* de la *cavea*. El elemento más significativo de este espacio es una pintura mural hallada *in situ* en la que se representa un edificio en forma de templo, con un tejado a dos aguas, en cuyo interior aparece, en la parte central, la diosa Némesis con una esfera azul en su mano izquierda y una rueda radiada sobre su pierna derecha. La divinidad se encuentra junto a un enemigo desnudo, probablemente una personificación de la *hybris*, al que pisa con su pie izquierdo. A la izquierda de la diosa aparece un *genius*, posiblemente del propio anfiteatro, con una cornucopia. Finalmente, a la derecha de Némesis se

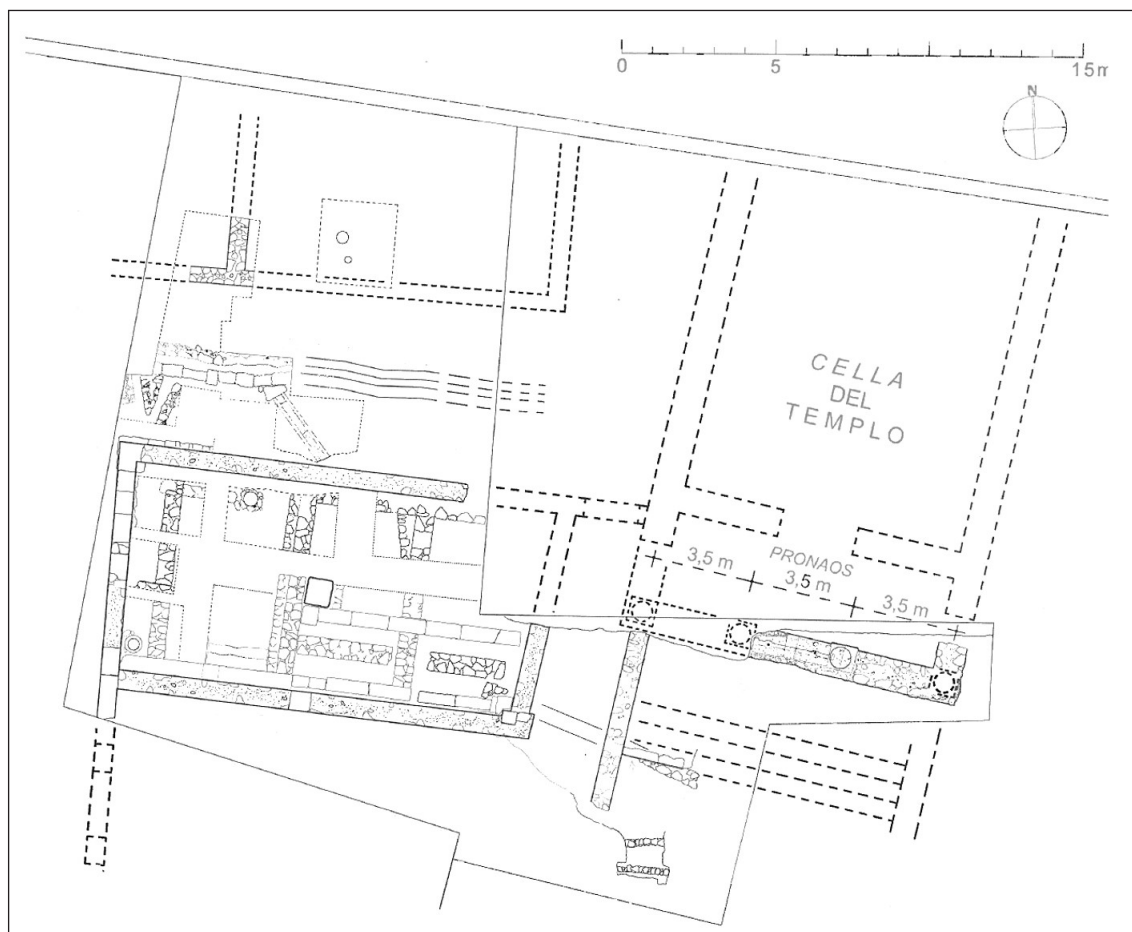


Fig. 4.1.8. Planimetría de los restos conservados del presunto espacio de culto a la Tutela tarraconense. Plano tomado de Mar *et al.*, 2012: 331.

encuentra un hombre junto a un oso que ha sido identificado como un *venator*.⁴⁰ Este segundo espacio de culto pudo haber sido financiado, a modo de capilla privada, por un cazador de los *ludi faunorum*, y con el tiempo se habría convertido en un lugar común de oración para aquellos que iban a combatir en la arena (Beltrán y Guiral, 1990: 123). Tanto la pintura como las inscripciones nemesiacas se han datado en la primera mitad del siglo III, coetáneas a la reforma de Heliogábalo (Beltrán, 1998: 75-85).

En el revuelto de escombros procedentes del derumbe del graderío y del edículo que se había situado en esa zona de la cávea apareció una árula dedicada a Júpiter.⁴¹ En este mismo revuelto aparecieron los

mencionados altares dedicados a Némesis y cuatro aras anepigráficas (*vid. infra*).⁴² Es probable que, como sugiere Joaquín Gómez-Pantoja (2009: 200-201), el altar a Júpiter, de fácil movilidad, hubiera sido allí trasladado en un momento anterior al cierre del depósito, pero tampoco podemos descartar la posibilidad de que hubiera existido una cohabitación entre el padre de los dioses y Némesis en este santuario, como han planteado otros autores (Beltrán, 1998: 84).

El último espacio de culto que se ha localizado en el casco urbano de Tarragona es un templo ubicado en la parte sur de la ciudad, muy cercano a la muralla, en el número 24 de la calle de los Caputxins (fig. 4.1.8). Los restos hallados, de época augustea, fueron una habitación aislada, monumental, de gran anchura, a la cual se accedía a través de una puerta de grandes

⁴⁰ Puede verse un análisis del fresco en Beltrán y Guiral, 1990: 107-115.

⁴¹ CIL II²/14, 829: *Iovi* [---] *L*(---) *S*(---) [---].

⁴² Para el contexto, véase Ventura, 1955: n.º 16.

dimensiones. Dicha puerta se hallaba flanqueada por dos semicolumnas adosadas a los laterales, delante de la cual se localizó la cimentación de las columnas que precedían el edificio sacro (Mar *et al.*, 2012: 328). Frente al templo se extendía una plaza porticada de la que se descubrió una pequeña sección de su lado occidental, donde apareció un epígrafe dedicado a Tutela, y un derrumbe de columnas y capiteles en la zona meridional que, presuntamente, habrían formado parte del pórtico. No se conserva nada de la *cella* (Mar *et al.*, 2012: 328-338).

Para el estudio de la existencia de otros espacios sacros en la ciudad, contamos con el testimonio de Floro, quien a principios del siglo II mencionaba que, entre los viejos templos de *Tarraco*, se incluía uno dedicado «al ladrón encornado que, llevándose a la virgen de Tiro, después de haber recorrido todos los mares, la abandonó aquí».⁴³ Sin duda, el autor norteafricano se refería, con estas palabras, al mito del rapto de Europa por, según su versión, una divinidad «encornada» que se podría identificar con Zeus / Júpiter Amón (Ruiz de Arbulo, 2002: 138).⁴⁴ Aunque Alföldy, en los años setenta, creyó identificar los restos del templo consagrado esta divinidad (Alföldy, 1978: 570-644), su hipótesis fue desechada. Es cierto que en la zona del foro provincial han aparecido fragmentos escultóricos que representan la cabeza de Júpiter Amón, pero se trata de una sucesión de *clipei* que decorarían la parte superior del pórtico del *temenos*, como ocurría en el *forum Augusti* de Roma (Macías *et al.*, 2007: 778). En suma, hasta el presente, nada se conoce del templo «al ladrón encornado» más allá de la breve cita de Floro.

En el *territorium* tarraconense se ha documentado la presencia de un santuario mitraico en la villa de Els Munts, situada a unos 12 kilómetros al norte de Tarragona. Se trata de una villa romana fundada en época augustea que se reestructuró a finales del siglo I-principios del II como una monumental villa señorial a la cual pertenecen la mayor parte de las estructuras conservadas (Tarrats y Remolá, 2007: 99). El complejo se articuló en terrazas ajardinadas dispuestas en la ladera de un altozano. En la parte superior, en torno a un cuerpo central, se construyó un peristilo desde donde se accedía al nivel inferior a través de una escalera conectada a un criptopórtico.

En el nivel inferior se hallaban las salas nobles y de representación de la villa —comedores y espacios de recepción—, así como las estancias privadas y una serie de jardines. Junto al *triclinium*, situado en el otro extremo del criptopórtico, se construyó un corredor porticado en L que, a modo de *ambulatio*, conectaba la *pars urbana* con los baños, ubicados al sur en la zona de la playa (Tarrats *et al.*, 1998: 197-227; 2000: 358-379; Tarrats y Remolá, 2007: 95-105). Sabemos que uno de sus propietarios fue *Gaius Valerius Avitus*, duunviro de *Tarraco* enviado a la ciudad por el emperador Antonino Pío, y sin duda uno de los promotores de las modificaciones que se producirían en la villa a mediados del siglo II.⁴⁵ Precisamente, en una de estas reformas, fue construido un mitreo. Se trata de un corredor de 38 metros de largo y 8,10 de ancho que arrancaba en el ángulo definido por el tramo oriental de la *ambulatio* y la fachada meridional del *triclinium*. El espacio de culto se estructuraba en un *pronaos* irregular —construido en la segunda mitad del siglo II a partir de la reutilización de una parte del corredor que daba acceso al espacio sacro—, al cual le seguía una gruta o *spelaeum* de 30 metros de longitud y, al fondo, un aula de culto tripartita (fig. 4.1.9). En la gruta, a ambos lados, se dispusieron sendos bancos corridos delimitados por muretes de *opus caementicium* que, además de sostener el techo, compartimentaban el *spelaeum* en los siete espacios relacionados, tal vez, con los grados iniciáticos. En la mitad del pasillo, entre las banquetas, se localizaron los restos de una basa de estatua de un grupo escultórico no identificable y de un ara anepigráfica. En los extremos de las banquetas más próximos a la puerta de entrada al espacio apareció, en el lado meridional, otra ara no inscrita y, en el opuesto, la impronta de un altar. Ambos podrían haber estado dedicados a los dadóforos. Hacia la mitad del mitreo se localizaron, en ambos bancos, dos receptáculos que habrían tenido una función ritual vinculada con el agua. Finalmente, al pie del *podium* del aula tripartita, apareció un altar triangular de piedra, hueco, que solo conserva la base y una canalización perpendicular al eje longitudinal del conjunto.⁴⁶

Para el análisis de los cultos en una ciudad resulta primordial no solo el estudio de los espacios sacros, sino también de la epigrafía religiosa hallada en el

⁴³ *Quippe si uetera templa respicias, hic ille colitur corniger praedo, qui Tyriam uirginem portans dum per tota maria lasciuit*. El texto ha sido tomado de Ruiz de Arbulo, 2002: 138.

⁴⁴ Duncan Fishwick (1994: 175) ha visto aquí una reminiscencia de la *africanitas* de Floro, puesto que Júpiter Amón fue una divinidad popular en el África romana.

⁴⁵ La información se conoce gracias al hallazgo de un sello personal y un *titulus pictus* en el que aparece el nombre de este individuo y su esposa: García Noguera *et al.*, 1999: 278-279; Ruiz de Arbulo, 2014: 125-151.

⁴⁶ Toda la descripción está contenida en Remolà, 2009; Alvar, 2019: 163-169.

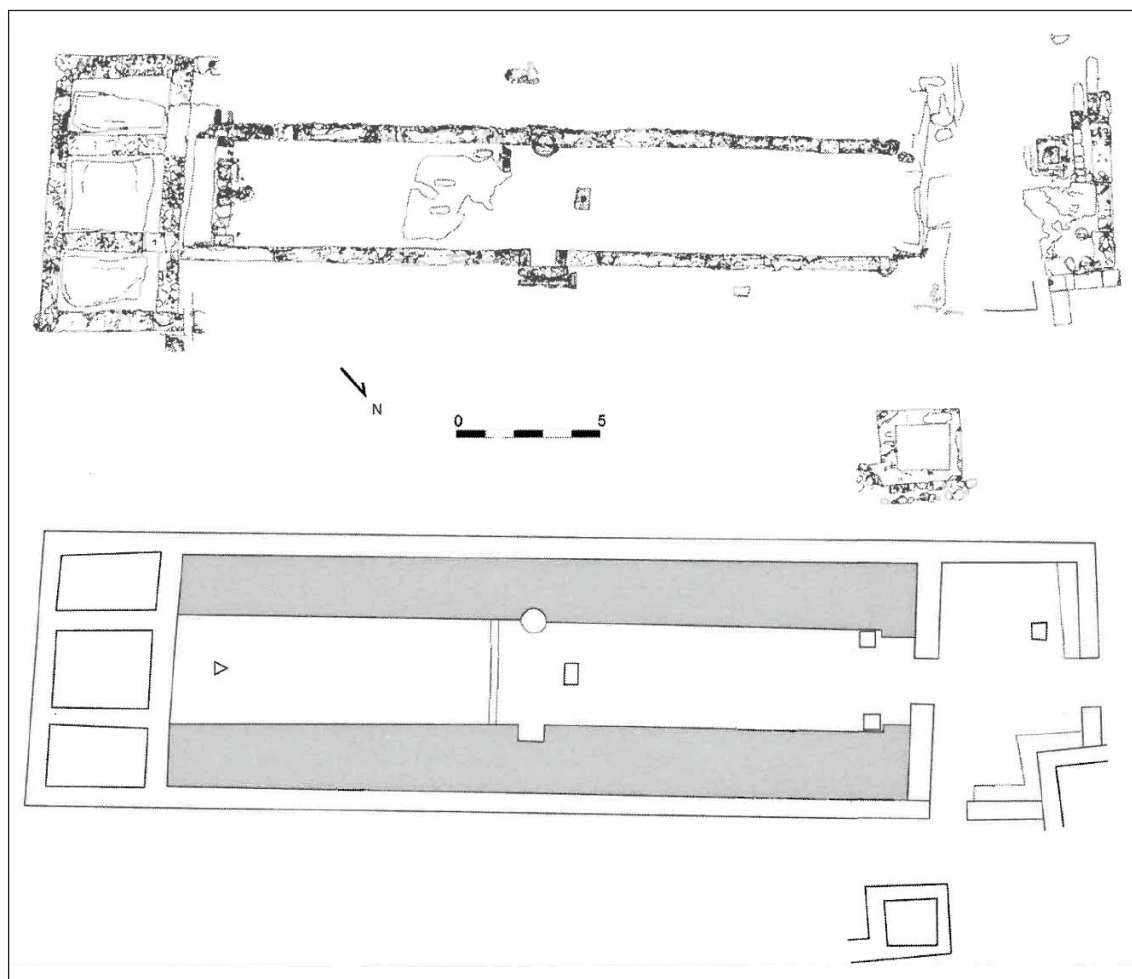


Fig. 4.1.9. Planta y restitución planimétrica del mitreo de la villa de Els Munts.
Plano tomado de Tarrats y Remolà, 2007: 110, fig. 9.

núcleo urbano y en su entorno. Aunque Géza Alföldy (1991: 79) llamaba la atención sobre el escaso porcentaje de este tipo inscripciones localizadas en *Tarraco*, lo cierto es que se conocen decenas de monumentos inscritos ligados a las prácticas religiosas en la ciudad.

Las más abundantes son las inscripciones honoríficas, funerarias o religiosas dedicadas por y para aquellos individuos que ocuparon distintos sacerdocios a lo largo de todo el periodo altoimperial. La mayoría son cargos relacionados con la organización del culto imperial, de las festividades religiosas y del calendario local,⁴⁷ pero también han aparecido dedicatorias a

individuos que ostentaron sacerdocios en cofradías religiosas⁴⁸ o en algunos de los templos distribuidos por las calles de la ciudad.⁴⁹

Entre las divinidades veneradas se encuentran algunos de los *dii selecti* del panteón romano, como

Divi Augusti = CIL II² 14 1007, 1217, *flamen Divi Claudii* = CIL II² 14 1139, *flamen Divi Titi* = CIL II² 14 1132, etc.), flaminicas, también con diversas variantes (*flaminica coloniae Tarraconensium* CIL II² 14 1224, *flaminica perpetua Concordiae Augustae* CIL II² 1221, 1222, etc.), pontífices (CIL II² 14 1211), y numerosos séviros.

⁴⁸ Se trata de *magistri* dedicados al culto de los *Lares* (*Augustales*) y de *decuriones* cuya titulación se vincula a los *Lares coloniae Tarraconensium* (CIL II²/14, 1179).

⁴⁹ En la epigrafía tarraconense se ha conservado un *sacerdos Caelestis* (CIL II²/14, 1286) y una *sacerd[otis] Veneris* (CIL II²/14, 861).

⁴⁷ Los ejemplos son numerosos y variados. Entre estos monumentos han aparecido flámines con distintas titulaturas (*flamen Romae et Augusti* = CIL II² 14 1019, 1021, *flamen*

Júpiter,⁵⁰ Juno,⁵¹ Apolo,⁵² Marte,⁵³ Minerva,⁵⁴ Venus⁵⁵ o Neptuno.⁵⁶ Por desgracia, casi todas estas dedicatorias carecen de contexto arqueológico, por lo que no aportan nada para nuestros objetivos. Para ilustrarlo, valga como ejemplo una exposición de los monumentos inscritos dedicados a Minerva.

Minerva es una de las divinidades que más dedicatorias conserva en *Tarraco* (Pina, 2003: 111-119; Ruiz Rodríguez, 2017: 323-350). Su presencia en la ciudad se documenta desde época republicana.⁵⁷ Entre sus

cultores aparecen libertos,⁵⁸ miembros del *collegium fabrum*,⁵⁹ militares⁶⁰ e incluso personajes enrolados en la administración provincial.⁶¹ Lamentablemente, los contextos en los que fueron hallados cada uno de estos monumentos no esclarecen ni las circunstancias ni la cronología de su abandono o amortización.

Sabemos que la divinidad contó con un santuario puesto que, en uno de los altares, un individuo llamado *Quintus Attius Messor* reparó la *exedra* y la *frons* (la fachada) de su templo.⁶² Según Julio C. Ruiz Rodríguez (2017: 333), por las analogías que presentan las letras y los módulos del altar con el pedestal dedicado a la flamínica *Valeria Frida*, tanto el sufragio del monumento como la reparación del templo se habrían producido entre finales del siglo II y comienzos del siglo III. Por desgracia, nada se conoce del edificio.

Sin duda, de carácter público fue el monumento consagrado a Júpiter Óptimo Máximo, a Minerva, al Genio del pretorio consular y a los *dii tuentes* por el legado *Titus Flavius Titianus* y, probablemente su esposa, *Postumia Varia*.⁶³ *Flavius Titianus* habría ocupado el cargo de gobernador entre el año 199 y 202 (Alföldy, 1969: 45-46), por lo que el monumento fue sufragado a comienzo del siglo III. Desgraciadamente,

⁵⁰ El padre del panteón romano, que fue venerado en *Tarraco* con diversos epítetos, aparece tanto en ámulas domésticas como en altares y placas que habrían sido destinadas a espacios públicos y privados. Véase *CIL* II²/14, 828a (dedicada, a Júpiter, con dudas): [---?] *Io[vi] (?) --- / -----? CIL* II²/14, 829: *Iovi [---] L(---) S(---) [---]. CIL* II²/14, 831: *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) / -----. RIT* 29 = *CIL* II²/14, 830: *Iovi / L(ucius) S(- - -) Agaton / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito). RIT* 31 = *CIL* II²/14, 832: *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) / P(ublius) Ael(ius) Aug(usti) l(ibertus) / Victor a / comm(entariis) XX / h(ereditatum) p(rovinciae) H(ispaniae) C(iterioris) / ex voto. CIL* II²/14, 833: *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) / Afrania / Tertullina v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito). CIL* II²/14, 834: *[(Iovi)] O(ptimo) M(aximo) / [I]ulius / Vegetus / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito). CIL* II²/14, 835: *Iovi Optimo / Maximo / Capitolino sacrum. RIT* 33 = *CIL* II²/14, 836: *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) et / Fortunae Reduci et / Genio leg(ionis) VII G(eminae) P(iae) F(elicis) / Q(uintus) Cael(ius) Felix / aram / quam specula(tor) voverat / accepta / honesta missione / ex comment(ariensi) / praesidis / p(rovinciae) H(ispaniae) c(iterioris) / l(ibens) posuit.*

⁵¹ *CIL* II²/14, 828: *Iunoni Aug(ustae) / sacrum in h(onorem) me(moriam) / Caecil(iae) / Ianuariae Luc(ius) / Caecil(ius) Epi(tychal)mus uxori optima(e) s(ua) p(ecunia) f(ecit)*

⁵² *CIL* II²/14, 815: *A[pollini] (?) / Au[g(usto)] / L(ucius) Corne[li]us / Felix. CIL* II²/14, 816: *M(arcus) Semp[ronius] Do[natus] +[- - -ae] / dil(is) (?) / [- - -] / Apollinis + [- - -] / +++ [- - -]. CIL* II²/14, 817: *L(ucius) Val(erius) Q(---) m(iles) / l(egionis) VII g(eminae) f(elicis) / Apol(lini) v(otum) l(ibens) m(erito).*

⁵³ *CIL* II²/14, 838a: *Mart[i] / sancto / Iun(ius) Scorp[us] / et Geminia / Festiva / ex voto. CIL* II²/14, 839: *Marti campestri sacrum / pro (vac.) sal(ute) / Imp(eratoris) M(arci) Aur(eli) Comodi / Aug(usti) et equit(um) sing(ularium) / T(itus) Aur(elius) Decimus / l(centurio) leg(ionis) VII G(eminae) fel(icis) / praep(ositus) simul et / camp(idoctor) dedic(avit) K(alendis) Mart(ii) / Mamert(ino) et Rufo co(n)s(ulibus).*

⁵⁴ *CIL* II²/14, 840-843 y 845. Para la lectura de estas piezas véase de la nota 57 a 60.

⁵⁵ *CIL* II²/14, 861: *Cincia C[andi]da ex / imperio pro [salute] / Tha[- - -] A[---] / sacer[d(otis) Ve]neri[is et] / Pha[- - -] M[---]Clari libertor(um).*

CIL II²/14, 862: *Ven[er]i / Au[g(ustae)] / L+[- - -] / -----. CIL* II²/14, 863: *Veneri / Latinillae / Spedius Malternianus / phodote / fil(io) et / conliberto / s(ua) p(ecunia) f(ecit). La inscripción n.º 862 apareció, además, un fragmento de la estatua de la divinidad (Hernández, 1884).*

⁵⁶ *CIL* II²/14, 850: *Neptuni(!) / Aug(usto) sacrum / in honorem / et memoriam / Aemil(i) Augustalis / Aemil(ia) Nymphodote / fil(io) et / conliberto / s(ua) p(ecunia) f(ecit). La inscripción apareció fuera de Tarraco, cerca del supuesto edificio dedicado a Isis del que se habla unas líneas más abajo.*

⁵⁷ *CIL* II²/14, 841: *Manios Vibio(s) Men<e>rva.*

⁵⁸ Una de las dedicatorias a Minerva, una placa de pequeñas dimensiones que conocemos por varios dibujos del siglo XVII (*CIL* II²/14, 840), fue costeada por un liberto que estuvo enrolado en la administración provincial: *Tib(erius) Claud[ius] Aug(usti) lib(ertus) - - - / tabulari[us] s(---)*. Su interés radica en que conservaba restos escultóricos de la diosa, junto a la que se habría representado, probablemente, los otros dos miembros de la Tríada Capitolina: Júpiter y Juno. En la actualidad, el monumento se encuentra desaparecido.

⁵⁹ El altar *RIT* 41 = *CIL* II²/14, 845 fue costeada por un *magister: Minervae / sanctae / Marius Gamici / magister <de> suo / d(ono) d(edit)*. El hallazgo de la pieza en las cercanías del edificio identificado como *collegium fabrum* permite suponer que este individuo era el encargado de la administración de dicha corporación (Ruiz Rodríguez, 2017: 333). Además, el hallazgo, en este espacio, de una cabeza de mármol que perteneció a una estatua de la diosa, viene a reforzar la hipótesis (Koppel, 1985: n.º 82).

⁶⁰ *RIT* 43 = *CIL* II²/14, 842: *Miner[vae] / L(ucius) Valerius Flavius / B(- - -) m(iles) l(egionis) VII g(eminae) f(elicis) / pro salut(e) coll(egio!) strato(rum) / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito).*

⁶¹ *RIT* 34 = *CIL* II²/14, 837. Véase la lectura dos notas más abajo.

⁶² *RIT* 39 = *CIL* II²/14, 843: *Q(uintus) Attius Messor / exhedra(m) cum / fronte templi / Minervae Aug(ustae) / vetustate / corrupto(!) per / tector(es) et pictor(es) / de suo refl(ectit) / et c(oloniae?) d(edit).*

⁶³ *RIT* 34 = *CIL* II²/14, 837: *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) / Iunoni / Minervae / Genio praetorii / consularis / Diis Tuentibus / T(itus) Fl(avius) Titianus / leg(atus) Augg(ustorum) pr(o) praetore / Postumia S[i]ria(?) / eius / dicaverunt.*

también se desconocen las circunstancias en las que fue recuperada la pieza.

Entre las divinidades más invocadas también se encuentran algunas abstracciones divinizadas como la Victoria Augusta⁶⁴ o Tutela. Esta última, de hecho, es una de las divinidades con mayor representación numérica en la epigrafía religiosa de *Tarraco*. Buena parte de las inscripciones dedicadas a ella apareció en el entorno de las calles del gobernador González, Fortuny y Rambla Nova.⁶⁵ Otras fueron halladas en zonas un poco más alejadas, pero siempre dentro del antiguo núcleo de la ciudad, y a no más de un kilómetro y medio de distancia de las citadas calles.⁶⁶ Una de estas, consagrada a los Lares y al *Genius Tutelae*⁶⁷ fue localizada, según sus excavadores, en la calle del Gobernador González «entre las ruinas de un grande edificio, probablemente un templo dedicado a estas divinidades populares», encima de un supuesto altar, y junto a una lápida dedicada «al Genio Asturicense» (Hernández y del Arco, 1894: 66).⁶⁸ También otra de las inscripciones apareció en un supuesto templo «consagrados a los dioses Lares y Genios tutelares de Tarragona», en la calle de Méndez Núñez, que se encuentra a apenas unos metros de la anterior.⁶⁹ Si se trata del mismo edículo o de otro distinto no queda claro en las publicaciones antiguas. Como advierte María J. Pena, no se puede determinar, con los datos disponibles, si los restos que se encontraron a finales del siglo XIX en estas calles correspondían, realmente, con los edificios de culto consagrados a estas divinidades o con otro tipo de espacio (Pena, 1981: 77). En cualquier caso, es muy probable que en *Tarraco* hubiera existido, al menos, un templo dedicado a Tutela, tanto por el número de epígrafes dedicados a esta diosa, como por el hecho de que, en una de las inscripciones, Baba, esclavo de *L. Numisius Sticus*, consagró un monumento a esta deidad para conmemorar la construcción de un edificio de dos

oficinas y una *aedes*.⁷⁰ Es probable que el santuario haya sido localizado en el número 24 de la calle de los Caputxins, a apenas 300 metros de las calles del Gobernador González o la Calle Fortuny (*vid. supra*) cerca del cual apareció uno de los epígrafes dedicados a Tutela (Mar *et al.*, 2012: 329). La restitución que se ha llevado a cabo en este espacio resulta muy sugerente, pero como advierten los autores responsables, los datos arqueológicos son excesivamente limitados.

Un papel destacado en el panteón tarraconense lo tuvieron los *genii*. Así lo indica el conjunto de pedestales consagrados a los distintos genios de los *conventus* que componían la totalidad de la provincia y que han ido apareciendo, de forma intermitente, en la zona alta de la ciudad. Hasta ahora, los recuperados son los dedicados a un *conventus* desconocido,⁷¹ al *conventus Asturicensis*,⁷² al *conventus Caesaraugustanus*,⁷³ al *conventus Cluniensis*⁷⁴ y al *conventus Tarraconensis*.⁷⁵ Resulta muy probable que, en su origen, estos monumentos se hubieran situado en una zona de representación pública, como el área sacra del foro del *concilium provinciae Hispaniae citerioris* (López Vilar y Curulla, 2001: 251) o en el interior del templo flavio de la terraza superior (Mar *et al.*, 2013: 32-34). La datación de las piezas se ha circunscrito a la época flavia, puesto que, con anterioridad, el *conventus Asturicensis* estaba dividido en dos organizaciones pre-conventuales correspondientes a los *Asturi Transmontani* y a los *Asturi Augustani* (Alföldy, 2007: 333-335). Sin embargo, nada se sabe ni del contexto de amortización primario de las piezas, ni del espacio sacro en el que estas pudieron haber sido colocadas.⁷⁶ Al margen, se conoce una placa de época adrianea que estuvo consagrada al *Genius*

⁶⁴ RIT 58 = CIL II²/14, 864: [Vi]ctor[iae] / A]ugustae / [colonia] triu[m] / [phalis Tarraco].

⁶⁵ CIL II²/14, 838, 856. CIL II²/14, 858: Tutelae / Tarrac(onsi). CIL II²/14, 859: M(arcus) S(- - -) Hermeros / Tutelae / Tarrac(onsi) / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito). CIL II²/14, 860: Tutelo Sancto Iulia / Vern[---] / -----. Para la lectura de las dos primeras, véase las próximas notas a pie.

⁶⁶ CIL II²/14, 855: Tutelae / v(otum) s(olvit) / P(ublius) Naevius / Adiutor. CIL II²/14, 857: Deo Tutelae Aemilius / Severianus / mimographus / posuit.

⁶⁷ CIL II²/14, 838: Laribus et [Tu]telae Genio L(uci) / n(ostri) Telesphor(us) / et Plate donum / dederunt.

⁶⁸ He sido incapaz de encontrar ediciones modernas de esta lápida dedicada al genio asturicense.

⁶⁹ Se trata de la CIL II²/14, 859.

⁷⁰ CIL II²/14, 856: Baba L(uci) Numisi / Stici Tutelae v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito) / quod aedificium dualrum officinarum / salvos(!) recte peregit / et aedem. Para las circunstancias de aparición de algunas de esta inscripción véase del Arco, 1903: 454-455.

⁷¹ RIT 24 = CIL II²/14, 821: Genio / convent(us) / [- - - - -].

⁷² RIT 25 = CIL II²/14, 822: Genio / convent(us) / Asturicensis.

⁷³ RIT 26 = CIL II²/14, 823: Genio / convent(us) / Caesaraugust(ani).

⁷⁴ RIT 27 = CIL II²/14, 824: Genio / convent(us) / Cluniensis(is).

⁷⁵ CIL II²/14, 825: [[Genio]] / [c]onvent(us) / [T]arracolnens(is). Esta apareció en el año 1999 formando parte de un edificio del siglo XIV que había reutilizado materiales romanos y se había apoyado en el circo para su construcción (Alföldy, 2001: 41).

⁷⁶ Como ya se ha dicho, algunos autores (Mar *et al.*, 2013: 32-34) proponen que este conjunto pudo haberse ubicado en el aula de época flavia del foro provincial.

de la *Colonia Iuliae Urbis Triumphalis Tarraco*,⁷⁷ y otra, muy fragmentada, de época de Cómodo o de comienzos de época de los Severos, consagrada quizá también al Genio de la colonia de *Tarraco*.⁷⁸ Asimismo, se ha conservado el fragmento de un epígrafe dedicado al Genio de la colonia por, según la restitución de Alföldy, un siervo público tracio llamado Burebista, aunque la restitución del epígrafe resulta muy especulativa.⁷⁹

Otras de las divinidades veneradas en la ciudad fue Silvano o las *silvanae*, divinidades protectoras de los bosques. El culto es conocido gracias a un ara y un pedestal que se han datado en época de Adriano.⁸⁰

Tampoco faltan los testimonios del culto a la *gens isiaca* en la capital tarraconense. Destaca, en este sentido, un pedestal dedicado a la diosa Isis por una mujer, Orbiana, en memoria de su difunta hija.⁸¹ Este apareció, según Pons d'Icart (1572), en la zona suburbana de la ciudad, al norte de la muralla romana, donde se hallaron restos de construcciones que este identificó como un templo.⁸² De ser cierto, estas estructuras podrían identificarse como los restos de un iseo o de un serapeo, hipótesis aceptable para Géza Alföldy y Jaime Alvar (2012: n.º 145).

Por otro lado, Alföldy relacionó la inscripción tarraconense consagrada a Neptuno con los cultos isiacos, a modo de sincretismo entre esta divinidad y Serapis. El epigrafista alemán estableció esta relación debido a la proximidad que existía entre el lugar en el que se halló esta inscripción con el supuesto templo de Isis, y a la similitud en el formulario de ambos epígrafes, puesto que esta inscripción también fue consagrada por una madre en memoria de su hijo, *Aemilius Augustalis*.⁸³

También de *Tarraco* procede el fragmento de un pedestal con una inscripción dedicada a Mitra. Según Alföldy, el pedestal podría datarse, por su grafía, a finales del siglo III o comienzos del IV.⁸⁴ Si así fuera, se trataría del testimonio documental mitraico más tardío de Hispania. Sin embargo, Jaime Alvar (2019: n.º 3.04.01) apunta que la forma y el tamaño de la *C* y de la *T* es similar a la de la inscripción del emérito *Hector Corneliorum*, que ha sido datada en el siglo II, por lo que la pieza de *Tarraco* puede ser, también, de época altoimperial.

La diosa Némesis cuenta con varios monumentos inscritos en la ciudad. Del edículo del anfiteatro procede una placa rectangular de mármol decorada, en su cara anterior, con dos pares de *plantae pedum* y un texto dedicado a Némesis, y en su cara posterior, con un solo par de pies.⁸⁵ El exvoto apareció, según una carta de su excavador, Samuel Ventura, «al fondo» del relleno del foso —es decir, los niveles inferiores— junto con un centenar de monedas «de la baja romanidad» (Bryant, 1972: 93-95).⁸⁶ En estos mismos niveles de relleno que se formaron como consecuencia del derrumbe de esa zona de la *cavea* y de los asientos del propio graderío, aparecieron dos inscripciones más dedicadas a Némesis (*Sancta*),⁸⁷ cuatro aras anepigráficas y el mencionado altar consagrado a Júpiter.⁸⁸ También en estos estratos se encontró parte de la inscripción de época de Heliogábalo en la que se conmemoraba la reparación del edificio.⁸⁹ Los altares se habrían situado en el *sacellum* excavado en la roca que se situó en la zona noroccidental del anfiteatro, del cual no ha quedado nada.

Además de todo lo dicho, se han recuperado otros monumentos de carácter religioso que aportan poca información para el propósito que aquí se aborda, puesto que no redundan en el conocimiento del proceso de cambio en el sistema politeísta altoimperial romano en la ciudad. Uno de ellos es una dedicatoria en forma de pedestal consagrada a la *dea Expedi-*

⁷⁷ *RIT* 23 = *CIL* II²/14, 819: *Genio col(oniae) I(uliae) U(rbis) T(riumphalis) Tarrac(onsensium) / L(ucius) Minicius Apronianus / Ilvir q(uin)q(uennalis) testamento / ex arg(enti) libris XV II(uncii) / poni iussit*.

⁷⁸ *CIL* II²/14, 820: ----- *G(enio) ----- c(oloniae) (i) ----- / <<[---]+orum[---]>> / ---?*

⁷⁹ *CIL* II²/14, 820a: *G(enio) [---] c(oloniae) [---?] / [Bure] bista [Tarracolnensi]um (servus) es[sedarius] ----*.

⁸⁰ *CIL* II²/14, 852: *Silvanis / Aemilius / Adelphus / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*. *CIL* II²/14, 853: *Silvano Aug(usto) / sacrum / pro salute Imp(eratoris) / Caesaris Hadriani / Antonini Aug(usti) Pii p(atris) p(atriciae) / et liberorum eius / Atimetus lib(ertus) / tabul(arius) p(rovinciae) H(ispaniae) c(iterioris)*.

⁸¹ *RIT* 35 = *CIL* II²/14, 827 = Alvar 2012: n.º 145: *Isidi Aug(ustae) / sacrum / in honor(em) / et memoriam / Iuliae Sabinae / Clod(ia) Orbiana / mater*.

⁸² Véase García y Bellido, 1967: 111.

⁸³ *CIL* II²/14, 850. Para la lectura de esta pieza, véase la nota 56.

⁸⁴ *CIL* II²/14, 846: [...?] *Invi]cto Mithr(a)e / -----*.

⁸⁵ *CIL* II²/14, 847: *Cum memoritu(rus) Selverus cautius cu[rent no]s scuta, victo(rem) ta(ndem) / Neme(sis) me (fac)!*

⁸⁶ Para el análisis de los hallazgos véase Beltrán y Guiral, 1990: 104-106.

⁸⁷ *CIL* II²/14, 848: *[N]um(ini) s(anctae) / Nemesi / Corneli[us] / Senecia[nus] / et Valeria Polmpeia pro sallute Numm(ii) / Didymi / v(oto) p(osuerunt)*. *CIL* II²/14, 849: *Sanc(tae) / Aug(ustae) (!) Nemesi ex vot(o) / [...]* -----.

⁸⁸ *CIL* II²/14, 829. Véase, para su lectura, la nota 50.

⁸⁹ *CIL* II²/14, 921. Para la lectura, véase nota 38.

tiensis.⁹⁰ De la zona alta de la ciudad proceden una serie de placas en la que aparecen los nombres de varios libertos en nominativo. Sobre una de ellas se superpuso una inscripción en la que, aparentemente, se plasmaron las palabras *aediculam probaverunt*.⁹¹ Nada se sabe ni de la divinidad a la que se consagró este supuesto edículo, ni de la relación que pudo existir entre este y los libertos del epígrafe anterior. Se data, según Alföldy, entre el siglo II a.C. y el siglo I d.C. También a finales del siglo XIX, como consecuencia de unas obras en la ciudad, apareció, «en el desmonte para la prolongación de la nueva calle del Asalto», parte de un pedestal dedicado por un séviro augustal y, probablemente, su mujer, a una divinidad cuyo nombre no se ha conservado.⁹² Finalmente, deben citarse aquellos casos de epigrafía religiosa en la que tan solo se ha conservado parte del formulario o el nombre del dedicante, pero nada del teónimo.⁹³ Uno de ellos fue sufragado por *Ulpus Marcianus*, que ocupó el cargo de *adiutor principis*,⁹⁴ a una divinidad cuyo teónimo no fue immortalizado en el epígrafe.

En suma, la mayor parte de las inscripciones religiosas de *Tarraco* aparecieron descontextualizadas y, por tanto, resulta imposible determinar el momento y las circunstancias en las que estos monumentos dejaron de servir para sus propósitos. Tan solo algunas pueden aportar pistas sobre la desaparición del ritual propio del politeísmo romano de época altoimperial. Resulta de interés el análisis de uno de los altares dedicados a Venus, puesto que constituye uno de los pocos testimonios de epigrafía religiosa que han aparecido en un contexto arqueológico primario. Se trata de un ábula que fue costeadada por *Cincia Candida* para la salud de dos libertos y de un individuo cuyo nombre no se ha conservado, pero que ocupó el cargo de sacerdote de Venus.⁹⁵ El ábula apareció durante las excavaciones de los años setenta en la Calle San Lorenzo formando parte del nivel de relleno de una casa sobre el que se construiría un pavimento de *opus testaceum* (Ferrer Morón, 1985: 280). La formación de este estrato se fecha, por los materiales, en el transcurso de los siglos III y IV d.C.

En este arco cronológico se produjo la sustitución de los edificios monumentales que había en la zona por unidades domésticas (Ferrer Morón, 1985: 230-231, 285). Como consecuencia, este pequeño altar que habría sido depositado, probablemente, en el santuario de la divinidad, tras una demanda de la diosa (*ex imperio*), fue allí arrojado junto con otros materiales para ser reutilizado con fines constructivos. Aunque se trata de un caso aislado, podría considerarse como un síntoma del abandono de algunos soportes de culto tradicionales en una cronología que, para este caso, se debe situar entre finales del siglo III y la primera mitad del siglo IV.

Los datos arqueológicos recopilados con relación a los espacios arquitectónicos permiten llegar a la conclusión de que el politeísmo romano altoimperial en *Tarraco* experimentó cambios entre finales del siglo III y mediados del siglo IV. Es cierto que algunos espacios destinados, entre otras cosas, al desarrollo de ceremonias religiosas se amortizaron muy prematuramente, como el teatro de la ciudad. Este complejo, situado a doscientos metros al sudeste del foro colonial, con el que conectaba de manera directa a través de uno de los *cardines*, fue abandonado a finales del siglo II y desmantelado durante la primera mitad del siglo III (Mar *et al.*, 2015: 316-318). Pero se trata de un caso extraordinario al margen del proceso que concluyó, probablemente, con el paulatino abandono de los templos de *Tarraco* en las fechas previamente señaladas.

Los edificios públicos de la parte septentrional del foro de la colonia, entre los que se incluye la basílica jurídica, con su sala del tribunal / *aedes Augusti*, el *chalcidicum* del culto imperial y el templo dedicado a la Tríada Capitolina, fueron abandonados y desmontados hacia mediados del siglo IV. La fecha del derumbe de la basílica ha podido determinarse gracias al hallazgo de un tesoriillo de época de Constancio II (337-361) que apareció bajo un tambor de columna procedente del colapso del edificio (Mar y Ruiz de Arbulo, 1987: 33; Ruiz de Arbulo, 1990: 132-134). La información epigráfica concuerda con los hechos: la última inscripción que se ha documentado en el foro es un pedestal muy fragmentado datado en época tetrárquica, que había reutilizado, como soporte, un monumento anterior.⁹⁶ Aunque la estratigrafía no ha

⁹⁰ CIL II²/14, 818: *Numitorius L[- -] / Marita et Munnian[- -] / Expediensi deae com[- -] / bene qui ob [- -]*.

⁹¹ CIL II²/14, 865.

⁹² CIL II²/14, 869.

⁹³ CIL II²/14, 870-873.

⁹⁴ CIL II²/14, 872.

⁹⁵ CIL II²/14, 861: *Cincia C[andi]da ex] / imperio pro [salute] / Tha[- -] A[---] / sacer[dotis] Ve]neri[s et] / Pha[- -]M[---]/Clari libertor(um).*

⁹⁶ RIT 93 = CIL II²/14, 868. Otro síntoma de la precariedad epigráfica en *Tarraco* desde mediados del siglo III es el hecho de que el *procurator Marcus Asidonius*, en su dedicatoria a Aureliano y a Ulpia Severina (270-270 d.C.), reutilizara, como soporte para la inscripción, un pedestal de finales del siglo I que había sido dedicado, por aquel entonces, a un particular:

permitido aclarar el momento en que se produjo el abandono del *chalcidicum*, se podría inferir, por el estado de ruina en el que se hallaba la basílica, en la cual este conjunto se apoyaba, que tal hecho se habría producido también a mediados del siglo iv. Lo mismo debió ocurrir con el capitolio, situado unos metros más al este: aunque las excavaciones de Serra en los años veinte obliteraron la estratigrafía superior del templo, se deduce, por el estado en el que se hallaba ya toda la zona norte del foro, que este también pudo haber sido desmontado en las mismas fechas (Ruiz de Arbulo *et al.*, 2006: 408-409). Parte de los materiales arquitectónicos del foro fueron reutilizados en la necrópolis paleocristiana situada en el suburbio occidental de la ciudad (Ruiz de Arbulo, 1990: 128, 133).

Para la datación del fin de las ceremonias litúrgicas del culto imperial celebradas en el foro provincial contamos con la información derivada, fundamentalmente, de las fuentes literarias y epigráficas. Por el momento, la arqueología solo ha podido ofrecer resultados muy limitados basados en la presencia de una serie de basureros dentro del antiguo *temenos* flavio fechados en el segundo cuarto del siglo v, y en la instalación, sobre el núcleo de *opus incertum* del podio del templo, de un muro datado a finales de esta centuria que certifica ya el absoluto desmantelamiento del edificio (Macías *et al.*, 2012: 161-163; 2014: 1539). Algunos autores han sostenido que los basureros constituirían la prueba para datar el momento de la «desacralización del recinto pagano» (Macías *et al.*, 2014: 1539), pero podríamos plantear que tal suceso pudo acontecer con anterioridad, por los motivos que se ofrecen a continuación.

El estudio que realizó Géza Alföldy sobre la epigrafía de *Tarraco* permitió acotar cronológicamente el conjunto de dedicatorias sufragadas por el *concilium provinciae*.⁹⁷ Se trata de una serie de monumentos honoríficos dedicados en nombre de esta institución a las personas que ocuparon el cargo de *flamen* provin-

cial y a sus homónimas, las *flaminicae* provinciales,⁹⁸ así como a algunos de los funcionarios que estuvieron al servicio de la institución,⁹⁹ a senadores¹⁰⁰ y, por supuesto, a los *divi* y sus familiares. Los monumentos dedicados a los *flamines* se datan entre la época flavia y el gobierno de los Severos. El más tardío se fecha en tiempos de Cómodo o de Septimio Severo.¹⁰¹ Por su parte, las últimas inscripciones en las que se cita la existencia de esta institución datan a mediados del siglo iii.¹⁰² Lo cierto es que el mantenimiento del monumental complejo del culto imperial provincial debía acarrear unos gastos ingentes que correrían a cargo de entidades como el *concilium provinciae*, pero también de determinados agentes individuales, como los propios emperadores. Según el testimonio de Suetonio en la biografía de Adriano (XII, 2), el templo de Augusto en *Tarraco* fue restaurado enteramente por este emperador durante su visita a la ciudad en el 122 d.C. debido al deplorable estado en el que se encontraba.¹⁰³ Unos años más tarde, en la biografía de Septimio Severo contenida en la *Historia Augusta* (Sev. III, 4) el emperador habría vuelto a reconstruir el templo de Augusto durante su visita a *Tarraco*, como consecuencia de los presagios que auguraban su ascenso al trono.¹⁰⁴ Las fuentes literarias muestran que el mantenimiento del monumental complejo sacro acarrearía serios problemas y lo cierto es que, con el paso del tiempo, la pertenencia al *concilium provinciae* acabó otorgando menos prestigio y posibilidad de promoción social a sus integrantes. De hecho, el estudio prosopográfico de los individuos que ocuparon el flaminado provincial

⁹⁸ El número de inscripciones es ingente. Para los flamines véase Alföldy, 1973: 61-93. Se conocen doce mujeres que ostentaron este título (pp. 94-97).

⁹⁹ Un ejemplo es RIT 294 = CIL II 4230: *Cn(aeo) Numisio / Cn(aei) fil(io) Serg(ia) / Modesto / Carthag(iniensi) omnib(us) / honorib(us) in re p(ublica) sua / functo electo a / concilio provinc(iae) / ad statuas aurandas / divi Hadriani / flam(ini) p(rovinciae) H(ispaniae) c(iterioris) / p(rovincia) H(ispania) c(iterior)*. Este individuo de *Carthago Nova* fue «elegido por la asamblea provincial para cubrir de oro las estatuas del divino Adriano». Véase otros testimonios en RIT 330-333.

¹⁰⁰ Véase, por ejemplo, RIT 146 = CIL II²/14, 993: *L(ucio) Septimio / Manno / c(larissimo) v(iro) / concilium / p(rovinciae) H(ispaniae) C(iterioris)*.

¹⁰¹ RIT 284; Alföldy, 1991: 60-61.

¹⁰² RIT 146 y 156 = CIL II²/14 993 y 1005. Cf. Witschel, 2009: 487-488.

¹⁰³ *Post haec Hispanias petit et Tarracone hiemavit, ubi sumpta suo aedem Augusti restituit.*

¹⁰⁴ *Tunc ad Hispaniam missus somniavit primo sibi dici, ut templum Tarraconense Augusti, quod iam labebatur, restitueret.* Esta fuente debe ser tomada con cautela, pues su veracidad histórica ha sido cuestionada.

la inscripción original del pedestal es RIT 457 = CIL II²/14, 1329: *C(aio) Clodio / Charitoni / L(ucius) Gavius / Servatus / amic(o) opt(imo)*. La nueva inscripción, grabada en un lateral de la pieza, es RIT 87 = CIL II²/14, 927: *Dominae [[sanct]] issimae / [[Ul]piae Severinae piissim]]ae / Aug(ustae) c[on]iugi d[omi]ni n[ost]ri]] / Imp(eratoris) Caes(aris) [[L(uci) Domiti Aureli]]/[In]v[icti] Aug(usti)] matri cast(rorum) / et senatus et patriae / M(arcus) Asidonius Verus Faven(tinus) v(ir) p(erfectissimus) a studiis Aug(usti) num[er]i maiest[ati]que eorum / dicatissimus. Algo similar ocurrió con los pedestales dedicados a Caro, Licinio y Constantino (CIL II²/14, 929, 939 y 942), cuyas dedicatorias fueron colocadas, todas ellas, sobre un viejo pedestal del siglo I (Ruiz de Arbulo, 2021: 353).*

⁹⁷ Véase una síntesis en Alföldy, 1991: 60.

durante los años de vida de la institución demuestra que, si durante el siglo I y principios del siglo II estos procedían del *ordo equester* de las grandes ciudades de la costa levantina y de las capitales de los *conventus*, durante buena parte de la segunda centuria, el cargo será ocupado por individuos procedentes de pequeños núcleos del interior y del norte peninsular en los que solo habían desarrollado carrera municipal (Alföldy, 1991: 61).

Los inconexos y limitados datos arqueológicos que se han podido recopilar no marcan un *terminus ante quem* real de la desacralización del espacio sacro. Tampoco lo hace la ausencia de testimonios epigráficos relacionados con el flaminado provincial desde mediados del siglo III. Sin embargo, este dato puede ser relevante si se pone en relación con el resto de la información. A mi juicio, no sería desafortunado pensar que el costoso espacio de representación que se había creado en época flavia en lo alto de la ladera de *Tarraco*, en el que incluso tuvieron que intervenir distintos emperadores para su construcción y mantenimiento, hubiera sufrido un paulatino declive a lo largo del siglo III, cuando la recesión económica comienza a hacer mella en la totalidad del Imperio, y en especial, en muchas regiones de Hispania, incluida la propia capital tarraconense (Ruiz de Arbulo, 2021: 351-353). Lo cierto es que resultaría extraño que en *Tarraco* se mantuvieran las ceremonias religiosas en el foro provincial hasta las avanzadas fechas que han propuesto algunos estudiosos, cuando prácticamente ningún santuario monumental urbano se mantendría ya activo en todo el Occidente romano en el siglo V. La ausencia de documentación relacionada con esta institución y con su sacerdocio a partir de mediados del siglo III, representa, a mi parecer, un indicio de que el sistema organizativo del culto imperial provincial tenía serios problemas de financiación.

Algunos autores han propuesto que, en el siglo III, el foro provincial o parte de este, pudo haberse transformado en el *praetorium consularis* donde se alojaron los *praesides* de la provincia para ejercer sus funciones de gobierno, justicia y administración (Mar *et al.*, 2013: 39; Mar *et al.*, 2015: 311-312). La hipótesis deriva de que casi toda la epigrafía honorífica sufragada por los gobernadores provinciales ha aparecido en la zona alta de la ciudad, en el entorno de la antigua necrópolis cristiana o en la catedral, en una cronología que se extiende, precisamente, entre los siglos III y IV, que es el momento en el que desaparece la epigrafía del *concilium* (Panzram, 2002: 106). Puesto que no se ha encontrado un *palatium* que se pueda asociar al gobernador provincial de época tardía, la

hipótesis resulta sugerente, pero lo cierto es que no hay forma de confirmarla.

Por otro lado, el circo de la colonia, construido en la tercera plaza del complejo ceremonial del foro provincial, pudo haberse mantenido en uso hasta la primera mitad del siglo V. En efecto, el lugar no comenzó a ser invadido por espacios domésticos hasta mediados de esta centuria, según arrojan los datos cerámicos (Macías, 1999: 242). Pero la presencia de estos materiales tampoco indica, necesariamente, que el circo hubiera mantenido sus funciones tradicionales hasta entonces. Cabe la posibilidad de que el edificio hubiera albergado espectáculos circenses hasta fechas tardías, pero que en tales festividades estuvieran ausentes las ceremonias rituales propias del culto dinástico de época altoimperial.

En suma, parece que espacios dedicados al culto imperial en el ámbito colonial fueron desmantelados en torno a mediados del siglo IV y la epigrafía acompaña a los datos arqueológicos: los sévros están documentados hasta mediados del siglo III (Alföldy, 1991: 66). La última dedicatoria fechada con seguridad en la que se alude a esta institución aparece en un pedestal que fue ubicado en la zona del foro de la colonia en el que se homenajea a Alejandro Severo (222 - 235 d.C.).¹⁰⁵ Algo similar ocurre con el flaminado local: ninguna inscripción sufragada por o en honor de esta magistratura y de los individuos que la ocuparon alcanza el siglo III.¹⁰⁶

A pesar de que los individuos enrolados en la administración provincial siguieron invirtiendo en inscripciones honoríficas para la *domus imperatoria* hasta la época de Constantino,¹⁰⁷ parece que desde mediados del siglo III el *ordo* fue perdiendo su papel rector en el mantenimiento del viejo mobiliario urbano y en la organización de la religión cívica.

Podría argumentarse que la aparición, en algunos de estos epígrafes, del formulario *devotus numini maiestatique* constituiría una suerte de práctica ritual hacia los miembros de la familia gobernante cercana al culto imperial.¹⁰⁸ La historiografía ha discutido sobre

¹⁰⁵ CIL II²/14, 922.

¹⁰⁶ CIL II²/14, 1011, 1013, 1015, 1017, 1019, 1021, 1212, 2305.

¹⁰⁷ CIL II²/14, 927, 929, 930-932, 933, 939, 942, 943, 944, 944a, 945, 946.

¹⁰⁸ El primer pedestal tarraconense que aparece con esta fórmula data del reinado de Antonino Pío y, en este caso, el dedicante es la colonia (CIL II²/14, 920). Los siguientes se costean a partir de época de los Severos: CIL II²/14, 924 (pedestal dedicado a Filipo el Árabe por el *ordo decurionum Tarracensium*), CIL II²/14, 925, 927 (inscripción dedicada a Ulpia Severina por Marcus Asidonius Faventinus, *vir perfectissimus*

el significado de este formulario, que se encontraría a medio camino entre la devoción real hacia la figura del emperador dentro de lo que podríamos entender como la religiosidad del culto imperial, y el mero formalismo, abstracto y carente de significado religioso.¹⁰⁹ Pero lo cierto es que no se puede determinar de manera fehaciente si estas alusiones a los *numina* de los emperadores acarreaman una praxis religiosa, o si se trata de una mera fórmula enquistada, carente de funcionalidad y meramente conmemorativa. En caso afirmativo, los más tardíos fueron costeados por individuos enrolados en la administración provincial, que decidieron manifestar su lealtad y, tal vez, su devoción hacia el emperador reinante a través de estas honras.

El abandono del anfiteatro de *Tarraco* se produjo a mediados del siglo v (TED'A, 1990: 233). Más difícil resulta determinar en qué fecha cayeron en desuso los edículos nemesíacos construidos en el interior de este complejo. Samuel Ventura indicó que la placa con *planta pedum* apareció entre los estratos de derrumbe de la parte del graderío donde se encontraba el edículo, junto a un centenar de monedas de la «baja romanidad» —muchas de ellas acuñadas, probablemente, en la segunda mitad del siglo iv—. Ello permite atrasar la cronología de abandono del edificio a los últimos años del siglo iv o a las primeras décadas del siglo v (TED'A, 1990: 203).¹¹⁰ Sin embargo, la epigrafía dedicada a la diosa no supera el siglo iii. Por tanto, si el culto a Némesis se mantuvo hasta el siglo v, se habría valido del material litúrgico costado 150 años antes.

Por otro lado, el abandono del anfiteatro en el siglo v no indica, necesariamente, que las ceremonias religiosas vinculadas a la *domus augusta* se hubieran

celebrado en este espacio hasta entonces. Resulta, de hecho, poco probable, puesto que la topografía religiosa de la ciudad se encontraba ya totalmente desestructurada a mediados del siglo iv, los espacios de culto imperial del foro de la colonia estaban desmantelados y la mayor parte de las élites estarían, ya, cristianizadas.

En el territorio de la ciudad, el mitreo de la villa de Els Munts fue abandonado, probablemente, en torno a mediados del siglo iii, pues entre el material hallado en los niveles de colmatación de los sumideros del santuario apareció una moneda de época de Alejandro Severo. El espacio, sin embargo, no colapsaría definitivamente hasta mediados del siglo iv. Lo cierto es que buena parte de la *pars urbana* de la villa fue arrasada hacia el 275 como consecuencia de un incendio (Tarrats *et al.*, 2000: 376; Tarrats y Remolà, 2007: 104), sin embargo, los escasos elementos de mobiliario hallados entre sus restos indicarían que el complejo había sido previamente abandonado. Tras este suceso, la villa cayó en desuso, aunque no se puede descartar una continuidad en la ocupación de los espacios que quedaron menos afectados por la catástrofe. Finalmente, a mediados del siglo iv, una parte del conjunto fue reocupado, lo que dio lugar a la configuración de nuevos espacios muy alejados de la suntuosidad del periodo anterior. El interés de los nuevos habitantes del lugar sería, exclusivamente, poner en marcha la explotación agrícola del entorno (Tarrats, *et al.*, 2000: 376).

Las primeras pruebas relacionadas con la existencia de una comunidad cristiana en *Tarraco* no aparecen hasta la mitad del siglo iii y proceden de las actas martiriales. Según informan, durante el *imperium* de Valeriano, hacia el año 259, fue ejecutado en el anfiteatro el obispo de *Tarraco*, Fructuoso, junto con sus diáconos, Augurio y Eulogio (Franchi dei Cavalieri, 1959). La autenticidad de las actas, redactadas poco después de los hechos que describe, es indudable (Muñoz Melgar, 2001: 19). El documento confirmaría que, en la segunda mitad del siglo iii, existía en *Tarraco* una comunidad cristiana estructurada y jerarquizada y verificaría que el gobernador provincial cumplía con el edicto imperial de salvaguardar el culto al emperador y a los dioses del Estado. Pero no es a partir del siglo iv cuando empiezan a documentarse restos materiales vinculados a la nueva fe, síntoma de que la comunidad fue adquiriendo una mayor base social. A mediados de esta centuria, un individuo de clase alta erigió, en su villa ubicada en Centcelles, una sala de funcionalidad incierta coronada con una cúpula decorada con mosaicos y pinturas en los que aparecen representadas

a *studiis Augusti*), *CIL* II²/14, 929 y 930 (pedestales dedicados a Caro y Carino por el *praeses* y *legatus* de la provincia); *CIL* II²/14, 931 (placa dedicada a Diocleciano y Maximiano, también por el *praeses* de la *citerior*), *CIL* II²/14, 932 (monumento dedicado a Maximiano por el *praeses* de la provincia), *CIL* II²/14, 939 (pedestal dedicado a Licinio por el *praeses* de la provincia), *CIL* II²/14, 942, 943, 944 y 944a (monumentos dedicados a Constantino por el *praeses* provincial, *Badius Marcrinus*), *CIL* II²/14, 945 (monumento dedicado, posiblemente, al hijo de Constantino, Crispo, por *Septimius Acyndinus*, juez *vice sacra* de las Hispanias y de la Tingitana), y *CIL* II²/14, 946 (monumento de época constantiniana sufragado por un individuo llamado *Valentinus* que ocupó el mismo cargo que el anterior).

¹⁰⁹ Véase Gundel, 1955: 128-150; Claus, 1999: 236 ss. Para Duncan Fishwick (1990b: 91), esta fórmula, que se prolonga hasta el primer cuarto del siglo v, se constituyó como una manera de expresar lealtad hacia el emperador y de exaltar sus aspectos divinos (*numen*) y terrestres (*maiestas*), lo que para el devoto sería un *symptôme du culte intensifié du souverain*. En esta línea, Trombley, 2011: 19-39. Véase, en este volumen, la discusión al respecto en el capítulo 5.2.

¹¹⁰ Véase el estudio numismático de Avellá Delgado, 1991.

distintas escenas bíblicas (Hauschild y Arbeiter, 1993; Arbeiter y Korol, 2015). Por su parte, en la ciudad, comenzó a desarrollarse una necrópolis vinculada a los seguidores del nuevo credo en una área ocupada actualmente por el *Parc de la Ciutat*. De las tumbas que se han podido datar, 24 son del siglo IV, ocho de entre el siglo IV y el V y 44 del siglo V (Casanovas, 1995: 295-301). Algunos de los cristianos que fueron aquí enterrados proceden, incluso, de Cilicia.¹¹¹

La transformación del politeísmo romano característico del Alto Imperio es un fenómeno que, en *Tarraco*, arrancó en la segunda mitad del siglo III y se prolongó hasta la mitad del siglo IV. Los datos para determinar la durabilidad de las ceremonias religiosas del culto imperial provincial son, por el momento, demasiado limitados, pero es probable que estas hubieran comenzado a experimentar un proceso de cambio a partir de la segunda mitad del siglo III, con la desaparición virtual del *concilium provinciae* y la presunta transformación de la parte alta de la ciudad de Táraco en el *praetorium* del gobernador. Por su parte, sí que resulta más claro que las ceremonias religiosas ligadas al culto dinástico colonial no se prolongaron más allá de mediados del siglo IV, pues para entonces los edificios cívico religiosos del foro se hallaban totalmente desmantelados. No parece que ni la cristianización ni la emisión de leyes antipaganas desde Constantinopla desempeñaran un papel relevante en este proceso.

4.1.3. SAGUNTUM (SAGUNTO)

La ciudad de Sagunto, o de *Arse-Saguntum*,¹¹² famosa por su protagonismo en el contexto de los tratados romano-cartaginenses previos a la II Guerra Púnica y por su papel desencadenante de dicho conflicto (*Liu.* XXI, 8-14), fue, en origen, un núcleo ibérico cuyas primeras fases de ocupación se remontan al siglo VI a.C. (Aranegui, 2004: 33).¹¹³

Según el relato de Polibio (III, 98) y de Tito Livio (XXVIII, 39, 1), la ciudad fue parcialmente destruida

y ocupada por los cartagineses en el 219 a.C., y unos años después, en el 212 a.C., conquistada y reconstruida por los romanos (*Liu.* XXIV, 42, 9). Fue entonces cuando se produjo la primera gran transformación urbanística saguntina, que se tradujo en la restitución de la muralla que rodeaba el perímetro cívico, en la reestructuración del puerto y en la construcción de una serie de edificios públicos en el espacio donde luego se edificaría el foro altoimperial (Aranegui, 1990: 243-245; 1991: 67-82; 2004: 81-84, 98-103; 2014: 113).

En un momento indeterminado de mediados del siglo I a.C. la ciudad adquirió el estatuto jurídico de colonia, como prueban los letreros monetales de sus acuñaciones (Ripollès y Llorens, 2002: 293), aunque unas décadas después, en los últimos años antes del cambio de Era, su régimen fue permutado por uno de carácter municipal (Ripollès y Llorens, 2002: 139, 341). A partir de ese momento se abordó un nuevo y ambicioso proyecto de urbanización, cuyo máximo exponente fue la ampliación de la ciudad hacia la zona baja del cerro de Sagunto, cercana al río Palancia, y la construcción del foro municipal, que integró, en una plaza pública porticada, el antiguo templo republicano, además de una curia, una basílica y un conjunto de *tabernae* (Aranegui, 2004: 111-127). También en las primeras décadas del siglo I d.C. comenzaron las obras para la construcción del teatro monumental de la ciudad, que culminarían a finales del periodo julio-claudio (Aranegui, 2004: 39), y las labores relacionadas con la ampliación del puerto (Aranegui, 2004: 84). Buena parte de esta edilicia habría sido promovida por las élites locales. Conocemos el caso del magistrado *Gneus Baebius Gemius*, ciudadano romano de la tribu *Galeria*, que financió la construcción de una parte del foro, y conmemoró su beneficencia con letras de bronce en el enlosado de la plaza.¹¹⁴

La Sagunto de época altoimperial era, por tanto, una ciudad de rango privilegiado, cosmopolita, con una variada composición demográfica entre la que destaca una élite profundamente romanizada, perteneciente, mayoritariamente, a la tribu *Galeria* (Beltrán, 1980: 438; Alföldy, 1984: 212-222; Corell, 2002: 24-25), y con una economía boyante derivada, sobre todo, de la actividad comercial, que no pararía de crecer a lo largo del Alto Imperio.¹¹⁵

¹¹¹ *RIT* 958: *D(is) M(anibus) Aur(elius) Aeli(dorus) (!) natione / Greca (!) civis Tarsus (!) Cilicia / commorans Ispali (!) qui vixit annos LXXX p(lus) m(inus) / rec(essit) fidelis in pace.*

¹¹² Para el debate relacionado con la polémica denominación de esta ciudad, véase Aranegui, 2004: 39-43.

¹¹³ De la ciudad de época prerromana se conoce parte de la muralla del siglo IV a.C., y una necrópolis íbera de incineración de los siglos III-II a.C. También en el Grau Vell, donde se localiza el Puerto de Sagunto, se han localizado numerosos hallazgos cerámicos que demuestran la vitalidad del enclave entre los siglos V-III a.C.

¹¹⁴ *CIL* II²/14, 374: *Cn(aeus) Baebius Cn(aei) f(ilius) G[al(eria) tribu] Ge[mini]u[s] testam[ento] Cn(aei) Baebi Cn(aei) f(ili) G[al(eria) tribu] Gem[ini] fra[tris] foru[m] fec(it).*

¹¹⁵ El principal síntoma de este crecimiento es que, en el siglo II, se iniciaron las labores para la construcción de un circo. Contradictorio resulta el hecho de que, en esta misma centuria, el foro de la ciudad fuera abandonado.

Conocemos determinados aspectos de la religión en la Sagunto de época romana a través de diversas fuentes escritas y arqueológicas. Polibio (III, 97, 6-8) y Plinio (XVI, 216) mencionan la presencia de un templo dedicado a Afrodita/Venus junto al mar y de un espacio de culto consagrado a Ártemis/Diana dentro de la ciudad. Dichos espacios se habrían constituido como los principales centros de culto comunitario del *oppidum* desde época muy antigua, pero ninguno de ellos ha sido, todavía, localizado.¹¹⁶

Sí que se ha sacado a la luz el denominado templo del foro. Se trataba de un edificio sobre podio, tetrástilo, de orden toscano, con tres *cellae* precedidas de un *pronaos in antis*, en frente del cual se excavó una cisterna (fig. 4.1.10). El templo medía 14,28 x 11,90 metros, por lo que, en realidad, era uno de pequeñas dimensiones en comparación con los grandes conjuntos helenísticos o itálicos de la época. Del edificio solo se conserva la cimentación, realizada con bloques de piedra de gran tamaño, dispuestos en hiladas horizontales perfectamente trabados entre sí. La cisterna y los estratos anejos al templo que regularizaban y elevaban el terreno han aportado una serie de materiales que han permitido datar la fundación del espacio entre el 225 y el 175 a.C., sin embargo, la cisterna se anegó y se inutilizó alrededor del 100 a.C. (Aranegui, 1991: 67-82; 2004: 100). El carácter itálico de este edificio es manifiesto tanto en su planta como en su sistema constructivo (Aranegui *et al.*, 1987: 75), con lo que se trata de uno de los espacios culturales de influencia itálica más antiguos de la Península Ibérica (Ruestes i Bitrià, 2001: 29-309).

Aunque no se ha conservado epigrafía o iconografía que permita identificar la divinidad a la que se consagró este espacio, Carmen Aranegui (2004: 104) lo ha relacionado con el culto a Hércules debido a la relación que la historiografía romana del siglo I a.C. estableció entre Sagunto y esta divinidad. También es importante señalar que este personaje heroico apa-

rece representado en la numismática local de entre finales del siglo III y finales del siglo II a.C. y que, en las inmediaciones del edificio, apareció un vaso de barniz negro con una representación de Hércules y una estatuilla de bronce del semidiós (Aranegui, 2004: 104-105).¹¹⁷ Otros autores, atendiendo a la estructura tripartita del templo, defienden que pudo haber estado dedicado a la Tríada Capitolina (Mar y Ruiz de Arbulo, 1990: 160),¹¹⁸ una hipótesis, a mi juicio, muy verosímil.

A partir de época augustea, el templo fue integrado en el foro de la ciudad (Ruestes i Bitrià, 2001: 28-34). Según Carmen Aranegui (2004: 115), la reforma religiosa de Augusto pudo haber motivado un cambio en la advocación de este espacio sacro, pero no existen pruebas que lo indiquen.

Al oeste del templo descrito se conserva la base de una pequeña edificación de 7,5 metros de lado que ha sido interpretada como un espacio sacro.¹¹⁹ Dicha lectura se debe al hallazgo, en el subsuelo de este edificio, de un conjunto de 13 estatuillas de bronce, sin duda exvotos, entre las que destaca una imagen femenina vestida con *peplos*, una representación de Hércules *dexiomenos* con la piel de león sobre el brazo, un cortejo de jóvenes sátiros en actitud oferente y una estatuilla de Baco —o de *Liber Pater*—. ¹²⁰ Por sus características tipológicas, las estatuillas se han fechado entre los siglos II-I a.C. El conjunto, estilísticamente itálico, pudo estar vinculado con la celebración de prácticas religiosas báquicas de tradición romana (Aranegui, 2004: 110-111; 2014: 113). Los arqueólogos han datado el templete en época republicana tanto por los materiales asociados al edificio como por la técnica constructiva y, además, han establecido que su edificación habría sido coetánea a la del denominado «templo del foro». Sin embargo, el edículo fue amortizado en época augustea y quedó bajo el aterrazamiento que se realizó en este sector para la construcción de la plaza pública (Blech, 1989: 47).

¹¹⁶ Diversos autores de los siglos XVIII y XIX, como Vicente Pla Cabrera (1821), creyeron haber hallado el templo de Venus en el «Mont (o Muntanyeta) del Estany». La identificación de este lugar como el templo de Venus se mantuvo hasta mediados del siglo XX. Sin embargo, los hallazgos más recientes apuntan a que se trataba, en realidad, de un espacio funerario (Aranegui, 1991: 556-564).

En cuanto al Artemision citado por Plinio, se han lanzado diversas propuestas para su localización. Ya los tratadistas del siglo XVI lo ubicaron en las inmediaciones de la iglesia de Sta. María, una hipótesis seguida por García y Bellido (1963: 301-305) y Alföldy (2000b: 275-280). Pío Beltrán (1953: 122-130) lo situó en la vertiente sudoriental de la montaña del Castell, y otros como Bonneville (1985: 255-273), en el foro, en el edificio que luego sería identificado como curia.

¹¹⁷ A los datos expuestos en el cuerpo del trabajo se debe añadir que en otras zonas de Sagunto se han descubierto exvotos en los que se representa a esta divinidad, lo que permite reforzar la hipótesis de Aranegui.

¹¹⁸ Carmen Aranegui, que en principio también defendía esta hipótesis (Aranegui, 1987: 159), la rechazó *a posteriori* debido a sus modestas dimensiones (Aranegui, 2014: 113). Para las dimensiones habituales de un capitolio, véase Livadotti y Di Vita, 2005.

¹¹⁹ Los trabajos de excavación fueron desarrollados en los años treinta por M. González Simancas y publicados en González Simancas, 1933: 15-21.

¹²⁰ Véase un estudio completo de las figurillas en Blech 1989: 43-90.

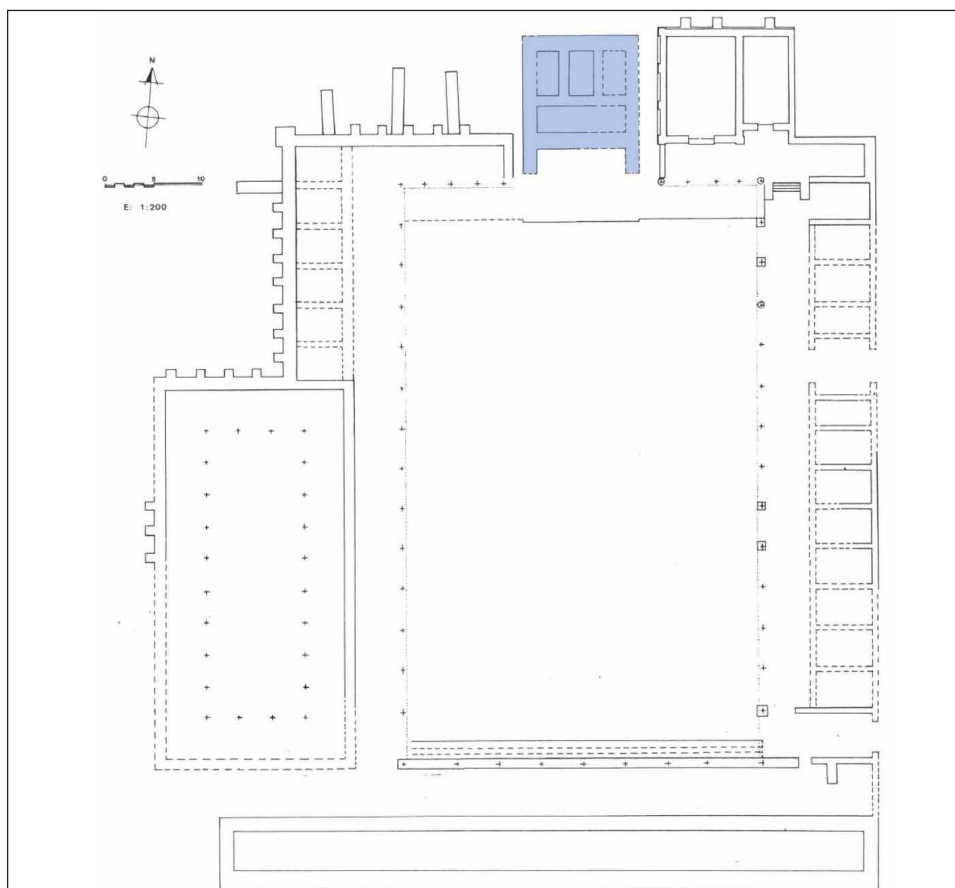


Fig. 4.1.10. Planimetría del foro de Sagunto en torno al cambio de Era. En azul, el templo de triple *cella*. Plano tomado de Aranegui, 1991: 70, fig. 5.

Fuera del espacio foral, en el actual barrio de la Morería, se ha excavado recientemente una zona urbana en la que se ha encontrado una calle porticada donde se construyó, en el siglo I d.C., una necrópolis, y un siglo después, amortizando parte de los enterramientos, un presunto santuario. Se trata de un edificio rectangular sobre podio cuyos muros estaban elaborados con cantos de río de gran tamaño, sillares y piedras. Solo en la esquina noroeste del edificio se documentaron sillares almohadillados. Junto al edículo apareció una serie de cisternas quizá relacionadas con el culto (Melchor y Benedito, 2005: 19-21). La vinculación de este lugar con un santuario dedicado a Mitra se propuso a partir de la lectura de los fragmentos de una inscripción hallada en las inmediaciones que Josep Corell y Juan José Seguí (2008: 73-80) interpretaron como [A]ed[es] [Mi]thrae.¹²¹

¹²¹ V. t. Benedito *et al.*, 2014: 1702; Ferrer Maestro *et al.*, 2017: 364-365.

Sin embargo, Jaime Alvar ha señalado que esta identificación resulta problemática. En primer lugar, por el carácter profundamente hipotético de la restitución. En segundo lugar, porque en las escasas inscripciones en las que se emplea el término *aedes* para referirse a un mitreo, siempre se antepone el teónimo y el dedicante al objeto ofrecido. Finalmente, porque la monumentalidad de las letras y la envergadura del edificio no se corresponde con el carácter privado de este tipo de espacios de culto y, de hecho, tampoco se da la circunstancia de que los mitreos se anunciaran con un letrero en la puerta (Alvar, 2019: n.º 3.05.01). Si se trata de un templo, su advocación es, por ahora, desconocida.

Al margen de los santuarios descritos, la ciudad de Sagunto contó con un teatro y un circo, espacios destinados a la celebración de los *ludi*, pero también, como ya se ha reiterado, a la realización de ceremonias religiosas propias de la religión cívica y del culto imperial.

El teatro romano de Sagunto fue construido a mediados del siglo I d.C. en el marco del programa de remodelación del *municipium* que se desarrolló en época julio-claudia.¹²² El conjunto, edificado en la segunda terraza artificial de la ciudad, estaba físicamente conectado con el foro (Hernández Hervás *et al.*, 1993: 26), lo que habría facilitado el desarrollo de ceremonias religiosas entre ambos espacios. El teatro, que aparece documentado ya en las crónicas del siglo X, ha sido objeto de estudio por parte de eruditos, cronistas e historiadores desde la Edad Media hasta el presente.¹²³ Sin embargo, fueron las campañas arqueológicas que se desarrollaron en el edificio a principios de los años noventa las que permitieron determinar, con mayor acierto, sus dimensiones, sus fases constructivas y algunos de sus elementos decorativos —que en realidad se reducen a fragmentos de frisos y columnas— (Hernández Hervás, 1988: 11-51; Ortega Salvador, 1991; Aranegui, 1993: 13-24; Hernández Hervás *et al.*, 1993: 34; Ferrer Maestro *et al.*, 2017: 363). Se sabe que el teatro fue sometido a una profunda remodelación a principios del siglo III como consecuencia de la cual se añadió un segundo anillo a la *cavea* y se construyeron nuevos accesos. Quizá fue también en este momento cuando se edificaron dos estancias rectangulares en los extremos este y oeste del cuerpo escénico que han sido denominadas «basílicas». Una de estas, impermeabilizada con un revestimiento de *opus signinum*, pudo haber sido una especie de depósito de agua que se usara para inundar la *orchestra* y habilitarla para el desarrollo de algún tipo de espectáculo teatral (Hernández Hervás *et al.*, 1993: 25-42; Aranegui, 2004: 142-143; Ferrer Maestro *et al.*, 2017: 363).

En cuanto al circo de Sagunto, sabemos que fue construido en la tercera terraza artificial del cerro, pero el complejo se halla, en la actualidad, desaparecido. El edificio fue documentado gracias a las noticias que transmitieron varios eruditos en los siglos XVIII y XIX, a los estudios realizados por Santiago Brú y Vidal (1962: 375-380; 1963: 207-226) en los años sesenta, y a las excavaciones de Ignacio Pascual (2001: 155-174) en los años noventa. El análisis de los materiales extraídos confirmó que la construcción del circo se produjo a mediados del siglo II, amortizando una zona viaria y suburbana de época julio-claudia (Hernández

Hervás *et al.*, 1995: 224-227), pero se desconoce hasta cuándo se mantuvo operativo.

Finalmente, en las inmediaciones de Sagunto se han localizado dos santuarios rurales que habrían estado integrados en la vida religiosa del *municipium*.

Uno de ellos se localiza en la *Muntanya Frontera*, una cima situada en las estribaciones de la Sierra de Espadán. En este lugar se halló un espacio de culto con niveles de ocupación que se prolongaron desde el siglo IV a.C. al siglo III d.C. (Civera i Gómez, 2014-2015: 153). Las primeras noticias del yacimiento se remontan a principios del siglo XIX, cuando Bartolomé Ribelles detectó una serie de sillares con molduras que debieron pertenecer a los muros de un templo. Ya entonces nada se conservaba ni de las paredes ni de los cimientos del edificio (Ribelles, 1820: 253-256). Las prospecciones que se desarrollaron con posterioridad permitieron recuperar restos de cerámicas, fragmentos de grafitos ibéricos, fragmentos de más de una treintena de altares romanos —algunos inscritos—, restos de estuco, fragmentos de columnas, fragmentos escultóricos, etc.¹²⁴ Los vestigios más tardíos son un fragmento de *T.S.H.* y un altar datado en el siglo III d.C. (Corell, 1993: 140-141). Las inscripciones de los altares encontrados han permitido determinar que el santuario estuvo consagrado, en época romana, a *Liber Pater*.¹²⁵ Se desconoce la advocación que tuvo en época prerromana.¹²⁶ Algunos autores han propuesto que el culto de época altoimperial se constituyó como consecuencia de un proceso de sincretismo entre la citada divinidad romana y una divinidad íbera anterior (Tarradell, 1979: 45; Corell, 1993: 141), pero no hay nada que avale la hipótesis. En cualquier caso, la relación entre el santuario y el municipio de Sagunto parece clara, pues la onomástica de los cultores es análoga a la que se ha documentado en la ciudad (Corell, 1996: 126). También parece claro el carácter público del santuario, pues uno de los monumentos inscritos fue sufragado por los duunviros de la ciudad con dinero público y por decreto de los decuriones.¹²⁷

El otro santuario rural se encuentra en las estribaciones de la Sierra de Espadán, al norte de Sagunto, en

¹²⁴ Véase Beltrán, 1951: 247; Oliver, 1986: 119; Corell, 1993: 140-141; Nicolau, 1998: 35.

¹²⁵ Solo seis de ellos son lo suficientemente legibles como para determinar esta advocación. Véase la autopsia de los altares en Corell, 1993: 126-138; *IRPV* I, n.ºs 365-404; Civera i Gómez, 2014-2015: 156-158.

¹²⁶ Algunos han restituido el nombre de la divinidad íbera como *Ildubocón*: Silgo y Fletcher, 1987: 671-676.

¹²⁷ *CIL* II²/14, 656: [*Lib*]ero Patri / [- *F*]abius Felix / [*et* - *F*]abius Fabianu[s] / [*I*]viri ex d[ecreto] d[ecurionum] / [*p*]e-cun[ia] publi[ca] / [*f*]aciend[um] cu[ra]/[v]erun[t].

¹²² Véase algunas precisiones cronológicas en Hernández Hervás *et al.*, 1993: 34.

¹²³ Véase una excelente historia de la investigación del teatro de Sagunto en Hernández Hervás, 1988: 11-51.

la denominada *Muntanyeta* de Santa Bárbara (Vilave-lla). Se trataba de un espacio de culto cuya actividad se prolongó, con altibajos, desde el siglo I a.C. hasta finales del siglo IV. Las excavaciones que se desarrollaron, sobre todo, en el año 1979, permitieron sacar a la luz los restos arquitectónicos del edificio —del cual apenas se conservan los cimientos de uno de los muros—, y recuperar una serie de objetos muebles, entre los que destacan más de ochenta monedas, restos óseos de animales —algunos de ellos calcinados—, cerámica de diversas épocas, así como fragmentos de altares y de estatuas que reafirman el carácter sagrado del lugar (Vicent i Caballer, 1979: 185-199).¹²⁸ Por el fragmentario estado en el que se encuentran las inscripciones, no se ha podido identificar el nombre de la divinidad allí venerada. Josep Corell, a partir de la restitución, ciertamente compleja, de tres de los epígrafes inscritos conservados, propuso que el lugar pudo estar dedicado a Apolo,¹²⁹ pero la sugerencia no deja de ser una hipótesis.

Para el estudio de los cultos de época romana en Sagunto resultan más enriquecedores los datos derivados de la treintena de monumentos epigráficos de carácter religioso que se conocen en el núcleo urbano y en su *hinterland*. Entre las divinidades veneradas por los saguntinos se encuentran algunos de los *dii selecti* del panteón romano, como Júpiter Óptimo Máximo,¹³⁰ Marte,¹³¹ Mercurio,¹³² Venus¹³³ o Diana,

que llegó a contar con un *collegium* de *cultores*.¹³⁴ También se conocen dedicatorias que podrían guardar alguna relación con la *domus imperatoria*, como es el altar consagrado a los Lares augusteos.¹³⁵ A ello se deben añadir algunas expresiones de piedad hacia divinidades salutíferas, como Asclepio Augusto,¹³⁶ o hacia divinidades «orientales», como Isis Pelagia.¹³⁷ En conjunto, las dedicatorias de Sagunto denotan el carácter cosmopolita y de vocación marítima de una ciudad a la que arribarían comerciantes procedentes de distintos puntos del Mediterráneo, que, junto con los autóctonos, acudirían a los distintos espacios de culto en busca del beneficio divino. La dimensión comercial de algunos *cultores* se manifiesta en el epíteto que recibe Isis, cuyo significado alude, literalmente «al mar».

Como ciudad de rango municipal, en la Sagunto de época altoimperial se erigieron diversos monumentos honoríficos en honor de algunos notables que ejercieron cargos sacerdotales. En este sentido, se documenta la presencia de flámines,¹³⁸ pontífices¹³⁹ y augures¹⁴⁰ que se habrían encargado de la organización de los rituales públicos en el municipio, entre los que ocuparían especial relevancia aquellos vinculados al culto imperial. En relación con ello, resulta de especial interés la serie de altares honoríficos que fueron dedicados a los magistrados que ocuparon el cargo de *salii*.¹⁴¹ Se trata de un sacerdocio vinculado tradicionalmente con el culto de Marte en Roma que no fue exportado a ninguna comunidad del Imperio fuera de Italia, con la excepción de Sagunto. Géza Alföldy propuso que las élites saguntinas adoptaron este cargo para imitar la organización cultural itálica y así rememorar su papel heroico en la guerra contra

¹²⁸ Debido al mal estado de conservación, es posible que se tratara de un santuario a cielo abierto o de una estructura endeble (Corell, 1996: 123).

¹²⁹ HEpOL 13668: *Ap(ollini) P(ublius) A[- - -] / Pietas / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*. HEpOL 13673: *Ap(ollini?) / Aef(- - -) Rodol[pe] / ex vo[ro]*. HEpOL 13676: *[Ap(ollini?) sanct]o(?) / [---]*. Como se aprecia, la lectura de los epígrafes es muy complicada. El primer caso, por ejemplo, presenta la siguiente inscripción: *APPA[] / PIETAS / V S []*. Según CIL II² 14/716 *Appa* haría alusión al *nomen Appa[lia]*?, mientras que su excavador, Joan Vicent i Caballer (1979: 197), alega que *Appaedia* o *Appalia* sería un antropónimo extremadamente raro y no documentado en Hispania; por eso propone lecturas como *Ap(ollini) P(ublius) A[- - -] / Pietas / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*; o *App(ollini) A(ugusto)*. Véase asimismo Corell, 1994: 155-180.

¹³⁰ CIL II²/14, 597: *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) / s(acrum) L(ucius) E(---) P(---) / f(ecit)*. En la otra cara de esta misma columna votiva hay una inscripción a *Liber Pater*: CIL II²/14, 598: *Libero / s(acrum) L(ucius) E(- - -) P(- - -)*.

¹³¹ IRPV I, 7 = CIL II²/14, 297: *Marti / Aug(usto)*.

¹³² IRPV I, 8 = CIL II²/14, 298: *Merc[urio] Aug(usto) / L(ucius) Baeb[us] Eunomus / [-----]*.

¹³³ Se trata de un grafito sobre plato, probablemente de carácter ofrendístico, aunque la lectura resulta problemática. Según Corell, en IRPV I, 300: *Ven(eri) Aug(ustae) Yacin[thus] et H[eli]us in h(onorem) A(---) P(---) s(uo) s(umptu) d(edicaverunt)*. En CIL II²/14, 579 se ofrece esta otra interpretación: *ASCVLACIV[---]VTILIVSINIPM(?)OPSSD(?) [---]QVIIN*.

¹³⁴ IRPV I, 2 = CIL II²/14, 292: *Dianae Maximae / vaccam ovem albam porc[m] / [---]ONS[---] / [-----]*. IRPV I, 3 = CIL II²/14, 293: *Cultores Dia[nae]---*. CIL II²/14, 294: *[---]O+A[- 4? -] NAR[---] / (vac. 2 v.2) / cultorum*. Véase otras lecturas de CIL II²/14, 294 en IRPV I, 4: *[Ex vot]o fa[brum] ti[gnar](i-orum) et / cultorum*; Bonneville, 1985: 255-275: *[C]ol(legium) A[pol]l[is] / inar[e] / cultorum*; Alföldy, 2000b: 279: *[V]ota [et do]nar[ia] / cultorum*.

¹³⁵ IRPV I, 6 = CIL II²/14, 296: *[L]aribus Aug(ustis) / ex voto / [-] Fabius*.

¹³⁶ IRPV I, 1 = CIL II²/14, 291: *[A]sclepio / Aug(usto) / [ex t]estamen[to -] Asi[ni] / [H]eli[o]dori / [in h]onorem / [-] Asi[ni] / [-----] / [-----]*.

¹³⁷ IRPV I, 5 = Alvar, 2012: n.º 150: *L(ucius) Val(erius) Fi[- dus]? / Isid[i] / Pelag[iae] / v(otum) s(olvit) l(ibens) [m(erito)]*.

¹³⁸ CIL II²/14, 350, 354, 356, 362, 690, 731.

¹³⁹ CIL II²/14, 355, 357, 360.

¹⁴⁰ CIL II²/14, 731.

¹⁴¹ Son un total de siete inscripciones: CIL II²/14, 349, 351, 352, 359, 364, 365, 690.

Aníbal, a la vez que estrechaban lazos con Roma (Alföldy, 1984: 224-228). Más recientemente José Ángel Delgado ha sugerido que Sagunto, al igual que el resto de las ciudades itálicas donde se ha documentado este sacerdocio, pudo haber participado en el desarrollo de las *feriae Latinae* promocionadas por Augusto. En este sentido, la presencia de los *salii* pudo constituir un reclamo de la herencia latina de la ciudad por parte de las oligarquías saguntinas, y un acercamiento a las viejas comunidades del Lacio.¹⁴²

Finalmente, como manifestaciones religiosas ligadas al ámbito más personal, destaca el conjunto de doce *defixiones* hallado en la ladera del castillo en los años ochenta. Solo seis de ellas han sido publicadas,¹⁴³ pues las otras seis se encuentran en paradero desconocido. Josep Corell identificó, en dos, el teónimo de la divinidad invocada, *Iao*, que este autor identificó con Jahvé.¹⁴⁴ Más recientemente, Roger Tomlin (2010: 266-267) rechazó esta identificación y propuso, como alternativa, la sustitución de *a(d) Iau dat* por *mandat*.¹⁴⁵ En cualquier caso, en tres de las *defixiones* se invoca el poder de la divinidad para que imponga un castigo físico a determinadas personas como venganza por los robos sufridos,¹⁴⁶ y en una cuarta se pide por el fracaso amoroso entre *Quintula* y *Fortunalis*.¹⁴⁷ El contexto arqueológico original de los plomos se ha perdido, pero a partir de la autopsia de los textos, se ha podido determinar que todas ellas fueron realizadas entre los siglos I y II d.C.¹⁴⁸

El primer síntoma relacionado con la transformación de las prácticas religiosas tradicionales romanas en Sagunto es la práctica desaparición del hábito epigráfico religioso desde comienzos del siglo III. El único monumento de época tardía que pudiera haber

tenido un carácter religioso es la columna en la que se grabó, de forma aparentemente precipitada, un texto sin cartela y de escasa calidad que reza: *Deo / Aureliano*.¹⁴⁹ Sin embargo, la ausencia de formulario y de dedicante permite sostener que su relación con el culto imperial es más que dudosa. Más bien pudo tratarse de una mención honorífica a este emperador que se hizo llamar a sí mismo con el calificativo de *deus*. En la misma línea podríamos situar la serie de inscripciones dedicadas a emperadores de la segunda mitad del siglo III, como Valeriano,¹⁵⁰ Claudio II¹⁵¹ o Carino,¹⁵² que no presentan ni dedicante ni formulario que aluda a una acción de carácter religioso.

El segundo síntoma de la transformación de los cultos tradicionales es el abandono y desmantelamiento de los espacios sacros conocidos en el municipio en unas fechas que se extienden desde mediados del siglo II hasta finales del siglo III.

El denominado «templo del foro», construido en época republicana e integrado, posteriormente, en el foro augusteo, entró en recesión a mediados del siglo II. Su decadencia es coetánea al abandono del resto de los espacios públicos de esta zona que, hipotéticamente, se desplazaron a la parte baja de la ciudad, junto al río Palancia y a las principales vías de acceso (Aranegui, 2004: 127; Benedito *et al.*, 2014: 1701-1704; Ferrer Maestro *et al.*, 2017: 361). De hecho, la última inscripción imperial hallada en el foro augusteo es una mención a Adriano (117-138 d.C.).¹⁵³ Si realmente se construyó, en la parte baja de la ciudad, otro espacio foral con un templo, una curia y una basílica, es algo que, hasta ahora, no se ha podido demostrar.

En el barrio de la Morería se localizó el otro santuario urbano documentado, hasta ahora, en Sagunto. El área en el que se hallaba fue empleada inicialmente como necrópolis entre finales del siglo I a.C. y mediados de la centuria siguiente, y luego, en el siglo II d.C., como lugar que daría cobijo a un área sacra presidida por un templo (Melchor y Benedito, 2005: 18-21; Benedito *et al.*, 2014: 1702-1703). Un siglo más tarde, ya en el III, el espacio fue renovado mediante la construcción de varias *domus* que amortizaron toda esta zona, lo que conllevaría la privatización

¹⁴² Tanto para esta propuesta como para el estudio epigráfico de los monumentos, véase Delgado, 2014: 143-162.

¹⁴³ Corell, 2000: 241; IRPV I, n.º 13-18.

¹⁴⁴ IRPV I, n.º 13: *Cr[y]se(?) l<e>I>go(?) auri po[ndo - -]II / rogat et a(d) Iau dat pequnia(!) quae a / me accepit Heracla conservus meus / ut inst{t}etur (h)uius s<i>E>nus o[c]<u>E>lus et / [v]ires q(u)icumqui s<i>V>nt aride / [- - -] m do pequniam(!) (h)onori sacri/cola. IRPV I, n.º 14: *Iao // rogat uti man{u}datum / q(ua)e[que m]enra a tibi commendo / an[ma] vul[tus] venter Eterionis Aullia[ni?] fili(i) in omni ira da dis infe[ris] rog[at ora?]t et querit ut pecus / [- - -] qures qu[o]d [- - -] ita [- - -] // Fulvilla rogat quod / os manu digitus aures vox / [6 / 6 / 6 / - - -]iteus [-----].**

¹⁴⁵ Sigue esta misma interpretación Versnel, 2010: 292-294.

¹⁴⁶ IRPV I, n.º 13-15. Para la lectura de la número 13 y 14 véase la nota 144. Para la n.º 15: *Quisquis tunica tolit de Lidia obi eum / vel iam ite is quis questo {h}habeat / trata.*

¹⁴⁷ IRPV I, n.º 16: *Quintula cum Fortunali sit semel et numi quam.*

¹⁴⁸ IRPV I, n.º 13-18.

¹⁴⁹ *CIL* II²/14, 317; Roca Ribelles y Veira Aleixandre, 2003: 127-128.

¹⁵⁰ *CIL* II²/14, 314.

¹⁵¹ *CIL* II²/14, 315 y 316.

¹⁵² *CIL* II²/14, 318.

¹⁵³ *CIL* II²/14, 312.

del espacio y, muy probablemente, la desacralización del santuario.¹⁵⁴

Más tardío pudo haber sido el abandono del teatro de la ciudad. Sabemos que el edificio fue ampliado a comienzos del siglo III (*vid. supra*), pero lamentablemente, las fechas de su abandono no han podido ser precisadas, por lo que resulta imposible determinar hasta cuándo se celebraron espectáculos teatrales en este espacio (Hernández Hervás *et al.*, 1993: 34-36; Aranegui, 2004: 142-143; Ferrer Maestro *et al.*, 2017: 363).

Fuera de la ciudad, el uso del santuario de *Muntanya Frontera*, que contó con el patrocinio del *ordo decurional*, no se prolongó más allá del siglo III d.C.

Por su parte, el santuario de la *Muntanyeta* de Santa Bárbara presenta serios problemas estratigráficos debido a que los materiales aparecieron revueltos en niveles de destrucción e incendio. Su cronología indica que el espacio estuvo en uso hasta finales del siglo IV, sin embargo, la ausencia de numismática entre principios del siglo I a.C. y la primera mitad del siglo I d.C., y entre mediados del siglo II y el 260, lleva a pensar que el santuario tuvo dos periodos de escasa frecuentación o de total abandono (Vicent i Caballer, 1979: 200-201; Ripollès, 1979: 241-243).¹⁵⁵ Este hecho despierta una serie de incógnitas que no tienen fácil respuesta: si los altares localizados entre los restos del santuario se han datado en el siglo II, y hubo un hiato de frecuentación entre mediados de este siglo y mediados del III, ¿fueron desacralizados, o utilizados con fines rituales hasta el siglo IV, a pesar de la aparente interrupción en el uso del espacio? Por otro lado, ¿el hecho de que no se sufragan nuevos altares, pero que aparezcan monedas en época tardía, implica un cambio en el ritual? ¿Conlleva, la ausencia de monedas durante un periodo de más de cien años, un abandono del santuario en ese espacio de tiempo? Y ¿tienen realmente las monedas un valor votivo-religioso? Lo cierto es que el número de monedas datadas entre mediados del siglo III y finales del IV asciende tan solo a 28 ejemplares (Ripollès, 1979: 242). Se trata de un número demasiado exiguo como para considerarlo una prueba fiable de la continuidad

de la práctica de la *stips* en el santuario a lo largo de 150 años. Por otro lado, para algunos autores, el estado fragmentario en el que se encontraron los altares fue consecuencia de una *damnatio* religiosa por parte de grupos cristianos (Vicent i Caballer, 1979: 184-201; Corell, 1994: 176), pero si tenemos en cuenta el intenso expolio que sufrió el lugar, es posible que esta destrucción se deba más a razones económicas relacionadas con la reutilización del material, que a motivaciones de otra naturaleza.

A modo de conclusión, parece que los santuarios públicos y privados, administrados por los poderes oficiales o por *collegia* religiosos, localizados tanto en la ciudad como en su *ager*, dejaron de frecuentarse en un periodo que se prolonga entre los siglos II y III d.C. El único espacio que presenta, con seguridad, signos de continuidad durante el siglo III, es el teatro. Aun así, desconocemos el momento en el que se produjo la clausura de este espacio. Tampoco se han documentado manifestaciones religiosas individuales o de *sacra privata* posteriores al siglo III. Paradójicamente, la situación de la ciudad en época tardía no parece ser regresiva. Las relaciones comerciales con diversos puertos de Hispania, Galia, Italia y el Norte de África se mantienen de forma regular (Ferrer Maestro *et al.*, 2017: 362). Asimismo, se detectan reparaciones en varias *villae* en torno al puerto, así como la construcción de nuevas *domus* con ricas pavimentaciones de mosaico, especialmente en la zona de la Morería (Ferrer Maestro *et al.*, 2017: 363-365). Los primeros —y escasos— vestigios materiales del cristianismo no aparecen hasta el siglo VI (Ferrer Maestro *et al.*, 2017: 373-374). Aparentemente, nada tiene que ver la afluencia del nuevo credo con la desaparición del sistema religioso del Alto Imperio en Sagunto.

4.1.4. *LUCENTUM* (ALICANTE)

Los primeros vestigios relacionados con la existencia de un núcleo habitacional en el territorio de Alicante se remontan al siglo IV a.C., pero estos se reducen a un conjunto de materiales cerámicos y a la existencia de una necrópolis ibérica en la Albufereta datada en este momento (Olcina y Pérez, 2003: 91-92). En realidad, no fue hasta finales del siglo III a.C. cuando, durante el periodo de dominio cartaginés, el Tossal de Manises se erigió como un verdadero ente urbano con un poderoso sistema defensivo de muros y torres (Olcina y Pérez, 2003: 92). Pero la ocupación bárquida de la ciudad no se dilató mucho

¹⁵⁴ Véase Melchor y Benedito, 2005: 21-25; Benedito, *et al.*, 2014: 1704; Ferrer Maestro *et al.*, 2017: 365.

¹⁵⁵ La ausencia de monedas no implica, necesariamente, un hiato en la frecuentación de un espacio. En este caso, la interrupción del flujo monetario puede ser consecuencia de una modificación del ritual, o incluso un indicio de que el santuario cuenta con un personal de culto que se encarga de capitalizar las donaciones para la financiación de sacrificios o para el mantenimiento del santuario. Véase Aubin *et al.*, 2014, 224-225.

en el tiempo, puesto que pocos años después, la ciudad fue destruida, como demuestran los niveles de incendio y de colmatación que se detectaron en la muralla, u otros hechos colaterales, como el abandono de la necrópolis ibérica (Sala, 1998: 38-45; Olcina y Pérez, 2003: 94).

El lugar, sin embargo, no sería totalmente abandonado, sino que mantendría una ocupación residual hasta el siglo I a.C. Fue entonces cuando los romanos, interesados en el control de las costas del sudeste peninsular, construyeron una nueva muralla amortizando los restos de la anterior (Olcina *et al.*, 2014b: 205). Pocas décadas después, en torno a mediados del siglo I a.C., la ciudad experimentaría un desarrollo edilicio sin precedentes que se prolongará durante un siglo y que terminará de configurar el trazado de las calles y los espacios públicos y privados, todo ello con una arquitectura de corte itálico (Olcina y Pérez, 2003: 96). El proceso de integración de la ciudad en las redes económicas, sociales y jurídicas de la *romanitas* culminaría con la concesión del estatuto municipal que, por el testimonio de Plinio (III, 20), se habría materializado a comienzos de época augustea (27-19 a.C.). Fue en este momento cuando se construyó el primer foro de la ciudad romana de *Lucentum*, ubicado en el centro de la trama urbana, en el cruce del cardo con el decumano (Olcina *et al.*, 2014b: 206).

En época de Tiberio, la ciudad desarrollaría una segunda etapa de urbanización que derivaría en la ampliación y monumentalización del foro (Olcina 2009b: 95; Olcina *et al.*, 2014b: 206). Quedó entonces configurado como una plaza rectangular porticada en tres de sus lados a la que se accedía por dos puertas enfrentadas al noreste y al suroeste. En el cuarto de sus lados, el noroccidental, se hallaba el *area sacra*, compuesta por un templo sobre podio flanqueado por dos edificios gemelos cuya función se desconoce (Olcina, 2009b: 95-100). Según los arqueólogos, existía una cierta separación física entre el «área sacra», y el «área civil», puesto que la denominada «calle del foro» dividía ambos sectores. Además, entre el límite de esta vía y el «área civil» se erigió, a modo de entrada, un arco monumental y varios pedestales. Según los arqueólogos, la curia, que no ha sido identificada, pudo haberse situado en algunas de las construcciones del área sacra o incluso en la propia *cella* del templo (Olcina *et al.*, 2013: 181-187). En cuanto a la basílica, es probable que se hallara en el pórtico este y que se tratara de un modelo de basílica abierta a la plaza (Olcina *et al.*, 2014a: 828).

El *podium* del templo de *Lucentum* medía 1,5 metros de altura y contaba con una escalinata central

desde la que se accedía al espacio de culto. Se trataba de una construcción privilegiada dentro del espacio foral tanto por su alineación con el eje central de la plaza, como por su preeminencia en altura. Los restos de las cimentaciones de dicho *podium* sugieren que se trataba de un templo *in antis*, próstilo, tetrástilo y posiblemente de orden corintio (Olcina *et al.*, 2013: 171). En su interior se conserva parte de un pavimento marmóreo de excelente fractura, acompañado de un zócalo del mismo material. Su planta era cuadrangular (6,3 x 4,8 metros) y su área útil era de 26,8 m², pues la cabecera estaba ocupada por un banco corrido de setenta centímetros de anchura que fue totalmente expoliado (Olcina *et al.*, 2014a: 826).

Como ya se ha indicado, los investigadores interpretan que el edificio pudo haber hecho las veces de curia municipal, al ser la única construcción del foro que pudo cumplir tal función, ya que, en la basílica, presuntamente ubicada en el lado opuesto, no se han encontrado estructuras interpretables como curia, tribunal o *aedes Augusti* (Olcina *et al.*, 2013: 186-187; 2014a: 826).

En el lado noreste de la *cella* se abría una puerta que comunicaba con una pequeña estancia casi cuadrada, situada a una cota más baja. Los arqueólogos la han interpretado como un *aerarium*, lugar donde se depositaría el tesoro de la ciudad (Olcina, 2009b: 97; Olcina *et al.*, 2014a: 826).

El templo quedaba enmarcado por dos edificios gemelos que, a modo de contrafuertes, contenían los rellenos del *podium*. Uno de ellos, denominado «edificio 2», ubicado al sudoeste, era una sala rectangular que se elevaba 45 cm sobre la calle. Contaba con una superficie útil de 26,5 m² y tenía en la cabecera un banco corrido en forma de π , hoy totalmente expoliado (Olcina *et al.*, 2013: 171). Su función es incierta, aunque dada su buena factura constructiva, probablemente se trataba de un *sacellum* en cuyo banco corrido podrían haberse colocado los bienes de culto (Olcina *et al.*, 2014a: 827). El otro, denominado «edificio 3», se hallaba en el lado opuesto del *podium*. Aunque se encuentra parcialmente excavado, sus fosas de expolio indican que sus dimensiones eran similares a las del edificio 2. Al parecer, el espacio estaba dividido en dos salas, la primera de mayor tamaño. Se trataba, probablemente del *tabularium*, o sala destinada al almacenamiento de documentos oficiales (Olcina *et al.*, 2014a: 827).

Se desconoce la divinidad o divinidades a las que estaba consagrada el área sacra del *municipium*, puesto que no existe ningún documento epigráfico o iconográfico que haya permitido resolver el enigma.

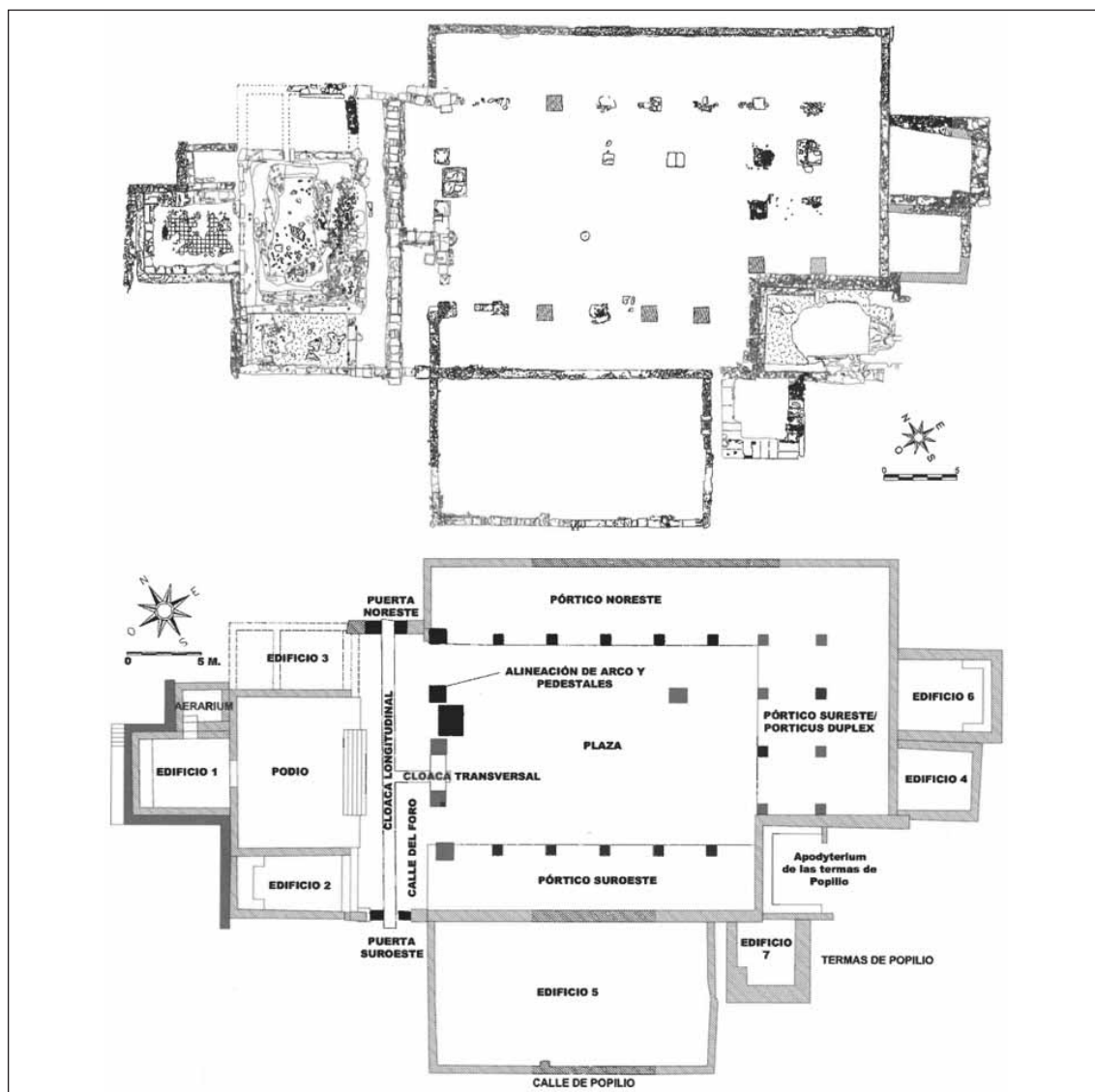


Fig 4.1.11. Plano arqueológico y recreación planimétrica del foro altoimperial de *Lucentum*. Imagen tomada de Olcina *et al.*, 2014: figs. 2 y 3.

La epigrafía no aporta mucha más información relacionada con los cultos de época romana en *Lucentum*, pues solo se conservan tres monumentos epigráficos. Gracias a uno de ellos, sabemos que en la ciudad existía un templo dedicado a Juno, restaurado por la *res publica* por un *decretum ordinis*.¹⁵⁶ Por otro lado, se conoce la placa funeraria de un joven séviro augustiniano llamado *Publius Astranius Venustus*, cuya actividad

habría estado vinculada a la organización de los ritos del culto imperial.¹⁵⁷ Finalmente, en un bloque de piedra caliza, otro miembro del colegio de séviro, *Marcus Popilius Onyx*, immortalizó la restauración de un templo —cuya advocación desconocemos— a sus expensas.¹⁵⁸ Todos estos monumentos se datan entre los siglos I y II d.C., y desafortunadamente, se

¹⁵⁷ HEPOL 6930 = IRILADT, 68.

¹⁵⁶ CIL II 3037 = IRILADT, 63 = HEPOL 9631: *P(ublio) Fabricio Iusto / P(ublio) Fabricio Respect(o) / Ilvir(is) temp(lum) Iunonis / ex decreto ordin(is) / d(e) s(ua) p(ecunia) r(es) p(ublica) restituit*.

¹⁵⁸ CIL II 3563 = IRILADT, 66 = HEPOL 9636: *M(arco) Valerio Solamialno Severo Murelnae f(ilio) mag(istro) / M(arcus) Popillius Onyx(!) / IIIII(vir) Aug(ustalis) templum d(e) s(ua) / p(ecunia) r(estituit) i(dem)q(ue) p(robavit)*.

desconocen sus contextos originales, así como sus condiciones de abandono o amortización, por lo que no ha sido posible vincular a ninguno con el templo del foro.

No se han recogido vestigios de religiosidad de época romana en el *ager* lucentino, ni siquiera en la villa denominada Casa Ferrer I, un complejo dedicado a la explotación y producción de aceite que contaba con una pequeña área residencial con un *atrium*, unas termas, un patio-peristilo, etc. (Ortega y Esquembre, 2003: 193-203).¹⁵⁹

La vitalidad de la ciudad no se prolongó demasiado en el tiempo, pero mucho menos lo hicieron sus manifestaciones religiosas. El foro empezó a experimentar algunas reformas a principios del siglo II. En estas fechas se desmontó el enlosado de la plaza, se retiró el arco que separaba el «área sacra» del «área civil», que fue sustituido por dos pedestales, y en la parte sur, en el «área civil», se excavaron las primeras fosas de expolio (Olcina *et al.*, 2013: 177-178). Desde mediados de esta centuria hasta el primer cuarto del siglo III, el desmantelamiento se aceleró: el pórtico noreste se derrumbó, el denominado edificio 6 se expolió; en el edificio 5 se construyó un horno, y se acumularon diversos vertederos en toda esta zona. Finalmente, durante los últimos años del siglo II y los primeros del III, se extrajeron los sillares de la plataforma y del templo, así como de sus edificios laterales; de hecho, en este momento, se realizó una repavimentación en la calle del foro a partir de gravas y arenas procedentes del podio y de la escalinata (Olcina *et al.*, 2013: 178). Solo quedaron en pie los muros perimetrales de la cabecera del foro (Guilabert *et al.*, 2007: 37). Sorprendentemente, una parte del pavimento de mármol de la *cella* del templo no fue expoliado, y allí se ha mantenido hasta la actualidad. A finales del siglo III, se produjo la colmatación de las fosas de expolio. Para entonces, el «*area sacra*» y el foro se hallaban ya totalmente desmantelados y desprovistos de su función original (Guilabert *et al.*, 2007: 33). El expolio llegó a ser tan completo que no quedaron restos de la cubierta del pórtico. Tampoco fustes ni capiteles —exceptuando algunos fragmentos—, y solo una basa de columna. Ello indica que el desmantelamiento se produjo de forma

ordenada y controlada por algún tipo de autoridad para el reaprovechamiento del material.

Manuel Olcina interpreta que el fin del municipio fue resultado de un deterioro prolongado de la economía local frente a la solvencia que experimentarán algunas ciudades del entorno tras la crisis del siglo III (Olcina, 2009a: 57). En este caso, habría sido el desarrollo de *Ilici* y su *Portus Ilicitanus* lo que pudo provocar la decadencia de *Lucentum*, así como la creación, en época augustea, de otro *municipium* en la actual Villajoyosa denominado *Allon*.¹⁶⁰ Todos estos datos coinciden con la remisión de las importaciones cerámicas y la ausencia de numismática en la ciudad desde el 200 d.C., lo que contrasta con lo que ocurre en la vecina *Ilici*; de hecho, las últimas emisiones halladas en *Lucentum* se datan en época de Trajano y Adriano (Olcina *et al.*, 2014b: 212).

La decadencia urbanística de *Lucentum* es coetánea a la transformación radical que sufre *Carthago Nova*: los foros de ambas ciudades parecen perder su función originaria entre finales del siglo II y principios del III, y con ello sus edificios administrativos y religiosos, lo que derivó en la desaparición de los rituales dedicados hasta entonces a los dioses. Desmantelados los templos, desaparecida su imagerie, su personal y las manifestaciones materiales de las expresiones religiosas, no queda más remedio que suponer un colapso sobrecogedor, dada la celeridad del proceso. La diferencia es que *Lucentum* mantendrá un poblamiento residual tan solo unas décadas más, hasta finales del siglo III, y *Carthago Nova* lo hará durante siglos (Olcina *et al.*, 2014b: 213-214). En ese periodo, los habitantes de *Lucentum* habrían practicado una religiosidad lejana de los viejos usos del politeísmo altoimperial, probablemente sin procesiones ni sacrificios públicos, sin legislación aplicada al mantenimiento del sistema religioso, sin santuarios y sin los soportes tradicionales de la praxis religiosa.

Materialmente, no se detectan signos de cristianización en la zona hasta finales del siglo V (Rosser y Soler, 2015: 160),¹⁶¹ y proceden de la necrópolis excavada en el *Tossal de les Basses*. Dicha necrópolis fue utilizada desde mediados del siglo IV hasta

¹⁵⁹ No han sido más fructíferos los hallazgos en la conocida villa Campo de las Naciones, donde tan solo aparecieron los restos de una gran almazara y unas pinturas parietales con motivos geométricos (Rosser, 1993: 9-74). Tampoco se han hallado vestigios de religiosidad en la villa de la Calle Rómulo, en la villa de la calle Olimpo o en la villa «Castillo Ansaldo».

¹⁶⁰ Sabemos que, en el lugar donde se encuentra la localidad alicantina de Villajoyosa, existió un núcleo urbano de época romana que pudo haber disfrutado del estatuto jurídico municipal. Sin embargo, es poco lo que podemos determinar de su desarrollo histórico, ya que solo sabemos que contó con un *macellum* que se restauró en el siglo II, y con unas termas monumentales cuyo uso se prolongó hasta inicios del siglo IV.

¹⁶¹ Estos primeros vestigios son una escultura interpretada, con dudas, como un moscóforo, y una inscripción funeraria cristiana.

el siglo VIII por los distintos grupos humanos que habitaron ya en los asentamientos rurales dispersos en este territorio.

4.1.5. LABITOLOSA (LA PUEBLA DE CASTRO)

La ciudad romana de *Labitolosa* fue un enclave situado en la vertiente meridional de los Pirineos, en el denominado Cerro del Calvario. Su nombre latino es conocido gracias a la epigrafía, ya que esta ciudad no aparece mencionada en ninguna fuente literaria (Asensio *et al.*, 2016: 31).¹⁶² Los vestigios de poblamiento más antiguos que se han localizado en la cumbre y en las laderas del cerro Calvario son, sobre todo, de carácter cerámico, y se remontan al siglo II a.C., lo que parece indicar que allí se situó un pequeño *oppidum* ibérico en la etapa previa a la conquista romana (Asensio *et al.*, 2016: 33). A partir de finales del siglo I a.C., este núcleo experimentó un proceso de monumentalización, primero en época augustea, cuando se erigió un primer conjunto forense en la ladera meridional del cerro, y posteriormente entre los años cincuenta y sesenta de la Era y la época flavia, cuando se construyeron los grandes conjuntos públicos excavados en las sucesivas campañas arqueológicas, como las Termas I o el foro. Es en este momento cuando la ciudad alcanzaría el estatuto jurídico privilegiado de *municipium* (Asensio *et al.*, 2016: 59-60).

El foro de *Labitolosa* fue identificado en 1991, y en él se han desarrollado diversas intervenciones arqueológicas que han desenterrado una parte de sus estructuras; sin embargo, el único edificio cuya función ha sido precisada con seguridad es la curia (Fincker *et al.*, 2013: 69-96; Asensio *et al.*, 2016: 64-68).¹⁶³ Esta, situada en un lugar prominente de la plaza pública, presentaba una estructura arquitectónica similar a la de los templos, con una fachada abierta precedida de una escalinata entre *antae*, y una gran sala o aula cuadrangular donde se reuniría el *ordo decurionum* (fig. 4.1.12). Por su fisonomía, los arqueólogos determinaron que su función no solo era de carácter político-administrativa, sino también

religiosa (Asensio *et al.*, 2016: 72, esp. 87-89), un fenómeno extensible a otras de las curias expuestas en este mismo trabajo. Fue, de hecho, el hallazgo *in situ* de un pedestal dedicado al Genio del municipio presidiendo dicha estancia, lo que confirmaría el valor sacro de este espacio.¹⁶⁴

La curia medía 19,67 x 11,10 metros y ocupaba una superficie útil de 150 m². Contaba, además, con dos salas anexas al este y al oeste. Fue construida a finales del siglo I d.C., quizá en época de Domiciano, como consecuencia de la necesidad de dotar a la ciudad de un edificio que acogiera al senado local, y durante el siglo II se fue nutriendo de más de una veintena de esculturas sobre basas que albergarían, seguramente, estatuas de notables de la comunidad y de miembros de la *domus imperatoria*. La ausencia de restos de bancos o gradas que sirvieran de asiento a los decuriones se explica porque estos elementos fueran móviles y elaborados en madera (Fincker *et al.*, 2013: 79-82; Asensio *et al.*, 2016: 72, 85 ss.).

Aparte del citado pedestal consagrado al *Genius* del municipio labitulosano, erigido entre el 105 y el 138 d.C. por *Marcus Clodius Flaccus*, se han hallado tres inscripciones honoríficas dedicadas a este individuo: una de ellas sufragada por los ciudadanos de Labitolosa,¹⁶⁵ otra por el *ordo decurionum*,¹⁶⁶ y la tercera por una mujer llamada Cornelia Neila —quizá su esposa—.¹⁶⁷ En todas ellas, *Clodius Flaccus* aparece ostentando el título de *flamen* como parte de su *cursus honorum*. También se conoce una inscripción dedicada a un *flamen* cuyo nombre desconocemos.¹⁶⁸ Todas se datan en el siglo II d.C.

El edificio de la curia / *aedes* se mantuvo en uso hasta finales del siglo II, cuando se produjo el abandono de casi la totalidad del núcleo urbano (Magallón *et al.*, 1994: 252; Asensio *et al.*, 2016: 73). Tal

¹⁶⁴ Pierre Sillières, Ángeles Magallón y Milagros Navarro (1995: 107-130) definieron el espacio como *templum ordinis et templum Genii municipii Labitulosani*. V.t. Fincker *et al.*, 2013: 79-82.

¹⁶⁵ CIL II 3008 = Asensio *et al.*, 2016: apéndice, n.º 2 = HEpOL 8841. Véase la lectura en la nota 162.

¹⁶⁶ Asensio *et al.*, 2016: apéndice, n.º 3 = HEpOL 16019: *M(arco) Clodio / M(arci) filio Gal(eria) Flacco / Ilviro bis / flaminii tribuno militum / leg(ionis) IIII Flaviae / viro praestantissimo et civi / optimo ob plurima erga rem p(ublicam) / suam merita / d(ecreto) d(ecurionum)*.

¹⁶⁷ Asensio *et al.*, 2016: apéndice, n.º 4; HEpOL 16178: *M(arco) Clodio / M(arci) filio Gal(eria) Flacco / Ilviro bis flam(ini) / adlecto in quinq(ue) decurias ab imp(eratore) / Hadriano Caes(are) / Aug(usto) trib(uno) militum / leg(ionis) IIII Flaviae in / Moesia Superior(e) / ex test(amento) / Corneliae Neillae / heredes eius*.

¹⁶⁸ Asensio *et al.*, 2016: apéndice, n.º 5.

¹⁶² CIL II 3008 = HEpOL 8841: *M(arco) Clodio / M(arci) filio Gal(eria) Flacco / Ilviro bis flaminii tribuno / militum leg(ionis) IIII / Flaviae viro praestantissimo civi / optimo ob plurima / erga rem p(ublicam) suam / merita cives Labitulosani et incolae*. HEpOL 16179: *Genio / municipi(i) / Labitulosani / M(arcus) Clodius / Flaccus*.

¹⁶³ Las campañas desarrolladas en los años dos mil sacaron a la luz los restos de otros dos grandes edificios públicos: el denominado Gran Edificio y el Edificio Este, pero su función sigue siendo un misterio.

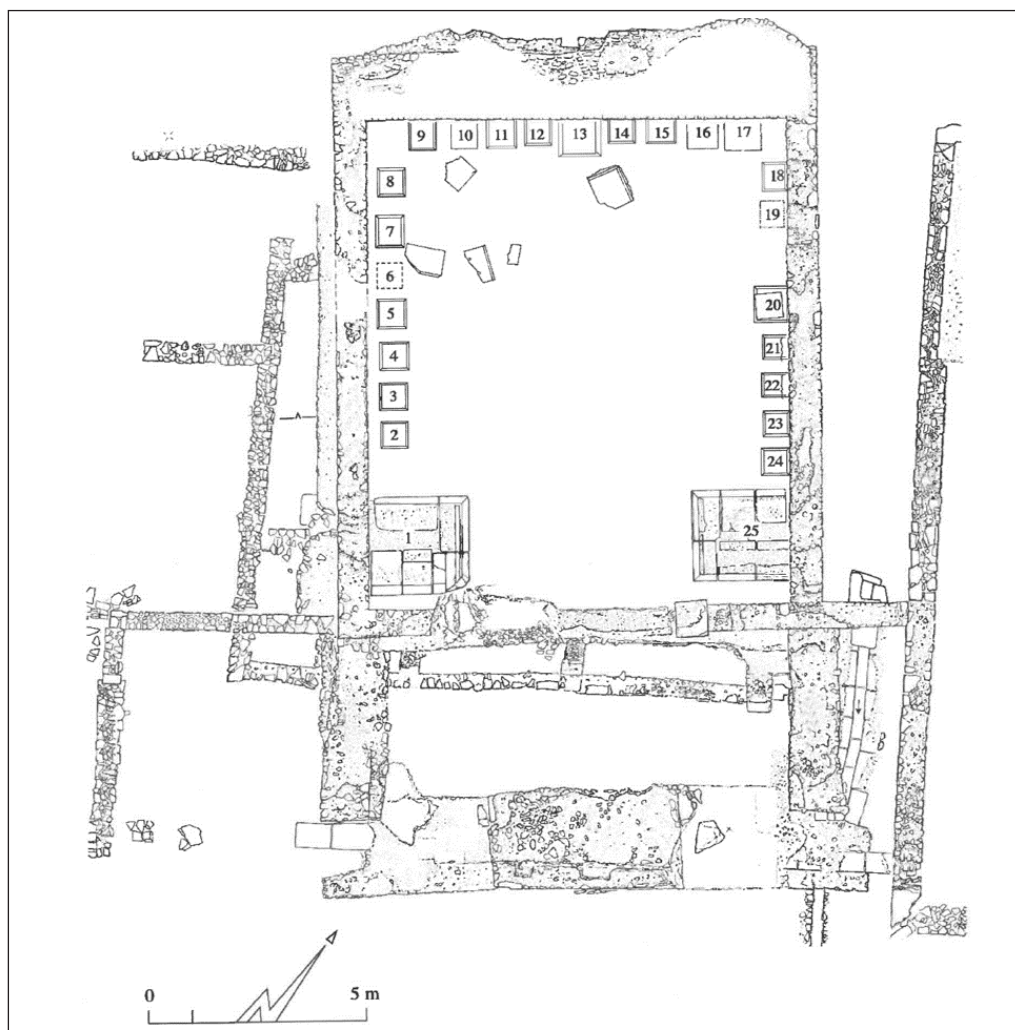


Fig. 4.1.12. Planimetría de la curia de la ciudad de *Labitolosa*. Plano tomado de Fincker *et al.*, 2013: 80, fig. 12.

suceso se produjo de forma repentina y sin síntomas de violencia. Se desconocen las causas que explican este súbito abandono, así como el destino de sus habitantes. En cualquier caso, el despoblado de la ciudad conllevó un expolio generalizado de todos sus bienes muebles e inmuebles, y en los siglos sucesivos el enclave serviría de cantera de material constructivo. No se descarta que persistiera un poblamiento residual entre sus ruinas, en especial por el hecho de que su territorio administrativo sigue en funcionamiento, al menos, hasta el siglo VI, según documenta una carta de donación de un diácono al territorio de Asán (Magallón y Sillières, 2013: 453). Sin embargo, esta continuidad habitacional, hasta ahora, no ha podido detectarse desde el punto de vista arqueológico (Asensio *et al.*, 2016: 203).

4.1.6. *OSCA* (HUESCA)

Según Plinio (III, 24), la *Urbs Victrix Osca* fue una de las comunidades de la *citerior* que, ya en época augustea, disfrutaba del estatuto jurídico privilegiado de *municipium*. Anteriormente, la ciudad había tenido un papel importante en las guerras sertorianas, pues, de acuerdo con el testimonio de Plutarco (*Sert.*, XIV, 3-4 y XXV, 6), el general rebelde situó aquí un senado romano paralelo y una especie de escuela para los hijos de las aristocracias locales. Posteriormente, durante las guerras civiles, *Osca* habría apoyado al bando de César quien, tras sus victorias, pudo haber promovido la concesión del estatuto municipal a la ciudad. La investigación, sin embargo, no ha sido capaz de determinar la fecha exacta en la que se



Fig. 4.1.13. Área donde se produjo el hallazgo del *sacellum*. En verde, el espacio de culto. Plano tomado de Juste, 1994: 137, fig. 2.

produjo tal concesión, que se sitúa entre el 39 a.C. y los inicios del Principado (Barrandon, 2014: 33-52).¹⁶⁹

Los restos conocidos de la antigua ciudad, situada bajo el solar de la actual Huesca, se reducen a una serie de elementos arquitectónicos monumentales —como basas y capiteles— reutilizados en los edificios del casco antiguo, y a un conjunto de hallazgos inconexos sacados a la luz como consecuencia de las excavaciones de urgencia que se han desarrollado desde los años setenta en distintos puntos de la ciudad.

El único dato de interés para el estudio religioso que aquí se propone es el descubrimiento de los restos del *podium* de un pequeño *sacellum in antis*, de

7,80 metros de longitud y 5,20 metros de anchura, que se hallaba situado en un cruce viario, inserto en una *insula* de la ciudad. Su construcción se fecha, con probabilidad, en el tercer cuarto del siglo I a.C. (Asensio, 2003; 2016: 294-295). La divinidad tutelar del santuario es un misterio, puesto que no se ha identificado ningún elemento escultórico o epigráfico entre sus restos.

La epigrafía ha permitido constatar el desarrollo del culto a la Victoria Augusta en el municipio gracias al hallazgo de un pedestal dedicado a la diosa sufragado por dos sévros augustales.¹⁷⁰ Por la paleo-

¹⁶⁹ Véase también un breve estado de la cuestión en Asensio, 2003: 115-118.

¹⁷⁰ CIL II 8835: *Victoriae Aug(ustae) / L(ucius) Cornelius Phoebus / L(ucius) Sergius Quintillus / seviri Aug(ustalis) / d(e) s(ua) p(ecunia) f(aciendum) c(uravit)*.

grafía, el monumento se ha datado en época altoimperial. Desgraciadamente, se desconoce su contexto de amortización. También de Huesca procede una losa de caliza con una inscripción dedicada a un flamen llamado *M. Marius Nepos* que se encuentra encastrada en una pared en el claustro de San Pedro el Viejo.¹⁷¹

El templo, según los datos publicados, habría sido abandonado en época altoimperial avanzada, entre finales del siglo II e inicios del siglo III d.C., a juzgar por los resultados que arrojó el análisis de los estratos de amortización que descansaban directamente sobre la primera hilada del podio (Juste, 1994: 151; Asensio, 2003: 94).

No contamos con más datos para determinar la evolución de los cultos romanos en este municipio hispano, pero la amortización, a comienzos del siglo III, del único espacio de culto localizado hasta ahora, constituye un testimonio más de los procesos de cambio religioso que se produjeron en el territorio peninsular en este momento.

4.1.7. *BILBILIS* (CALATAYUD)

La ciudad de *Bilbilis*, situada en las alturas del cerro de Bámbola y en parte del de San Paterno y el de Santa Bárbara, fue un asentamiento celtibero reacondicionado en el siglo I a.C. como consecuencia de la reordenación del territorio celtibérico tras las guerras sertorianas.¹⁷² Se cree que la ciudad se nutrió de la llegada de inmigrantes de origen itálico.¹⁷³

La ciudad aparece citada por Estrabón (III, 3, 13) en su mención de los pueblos celtiberos. Plinio, por su parte, indica que es poseedora del «derecho romano» entre el listado de ciudades de «derecho latino» existentes en el *conventus Caesaraugustanus* (III, 24 y XXXIV, 144), y Ptolomeo la sitúa en la Celtiberia (II, 6, 58.). Pero sin duda, es Marcial, oriundo de *Bilbilis*, el que aportará la mayor parte de la información literaria conocida sobre la ciudad.¹⁷⁴

En época augustea, *Bilbilis* fue reconocida con el estatuto jurídico privilegiado municipal (la ciudad

pasó a denominarse *Municipium Augusta Bilbilis*), y ello derivó en una total replanificación de su entramado urbano. Fue a partir de entonces cuando se monumentalizó su área foral, compuesta por un conjunto de foro-teatro construido sobre el denominado montículo de Santa Bárbara,¹⁷⁵ y cuando se desarrolló un urbanismo de corte romano que incluyó la construcción de termas, de fuentes y de suntuosas *domus* (Martín-Bueno y Sáenz, 2006: 343-348; 2015: 49-56; García Villalba y Sáenz, 2015: 221-222).

El principal edificio de culto localizado es el templo del foro que dominaba toda la plaza pública (*vid. fig. 4.1.14*). El edificio, hexástilo y períptero, estaba realizado en caliza local y había sido revestido de mármol, pero no se ha conservado casi nada de su estructura porque fue totalmente desmantelado en época antigua. Las excavaciones solo permitieron recuperar parte de los cimientos y algunos fragmentos de columnas, cornisas, *tegulae* e *imbrices* (Martín-Bueno y Sáenz, 2004: 259-260). Los arqueólogos han determinado que el templo tuvo dos fases constructivas: una en época augustea-tiberiana y otra en época de Trajano (Martín Bueno y Sáenz, 2004: 260).¹⁷⁶

Junto al foro se construyó el teatro de la ciudad. Se trataba de un espacio dedicado a la celebración de *ludi scaenici* y al desarrollo de ceremonias religiosas. Este último aspecto se vería favorecido no solo por la conexión urbanística que existía entre el foro y el teatro a través de una serie de pórticos y pasillos que enlazaban, de forma directa, un complejo con el otro, sino también por la presencia de un *sacellum* en la propia *cavea* del teatro del que tan solo se ha conservado el *podium* (Martín-Bueno y Sáenz, 2004: 264). Se trataba de un templo pseudoperíptero y dístilo cuyas dimensiones rondaban los 11,5 x 7,5 metros (Martín Bueno *et al.*, 2006: 237). Entre sus restos se hallaron dos fragmentos de una escultura femenina de mármol, a la que le fue posteriormente asociado un tercer fragmento hallado en la *orchestra*. Aunque no se puede asegurar la identidad de la divinidad, los arqueólogos creen que podría tratarse de la esposa del emperador Augusto, Livia. Esta hipótesis se basa en el hecho de que el *sacellum* del teatro de Herculano estaba dedicado a Livia y porque el culto dinástico es propio de los espacios teatrales (Martín-Bueno y

¹⁷¹ *HEp* 7, 1997, 357 = *HEpOL* 6464: *M(arco) Mario / M(arci) f(ilio) Gal(eria) Nepoti / Ilvir(o) flam(ini) / Maria Malterna patri*.

¹⁷² Sobre las pruebas que pudieron determinar que bajo la ciudad de época romana existía un asentamiento anterior, véase Martín-Bueno, 2014: 240-250.

¹⁷³ La presencia de individuos procedentes Italia es manifiesta en las acuñaciones monetales de la ciudad en el siglo I a.C., pues en ellas aparecen los letreros *BILBILIS-ITALICA*.

¹⁷⁴ *Epigr.*, I, 49 y 61; IV, 55; X, 20, 96, 103, 104; XII, 18, 21, 60.

¹⁷⁵ Parte de la construcción del foro fue sufragado *ex testamento* por un evergeta de la élite local llamado *Aemilius*, hijo de *Caius* (Martín-Bueno y Navarro, 1997: 205-239, n.º 1).

¹⁷⁶ En la segunda reforma del templo, se reutilizó como material constructivo un retrato de Tiberio niño, puesto que apareció embutido en la cimentación del muro del *posticum* del edificio de culto.



Fig. 4.1.14. Planimetría del foro de Bilbilis. En verde, el templo. Tomado de Martín-Bueno y Saenz, 2016: 271, Fig. 13.

Sáenz, 2004: 264-265; Martín-Bueno *et al.*, 2006: 238-239), pero ninguno de estos datos resulta determinante para desvelar la identidad de la estatua.

De acuerdo con los materiales hallados en la cimentación del *postcaenium* y en la *crypta* de la *summa cavea*, las obras de construcción del teatro se iniciaron en época augustea y principios de época tiberiana, por lo que fueron coetáneas al inicio de los trabajos en el foro. El teatro quedaría prácticamente terminado durante el gobierno de Claudio y experimentaría algunas reformas entre finales del siglo I y el primer cuarto del siglo II (Martín-Bueno, 2017: 245-253).

En algunas zonas de *Bilbilis* se han localizado una serie de templos menores. Uno de ellos se ubicaba en la parte posterior del pórtico norte del foro, próximo a su vía de acceso por el lateral este. El pequeño *sacellum*, elaborado en piedra caliza blanca y construido, probablemente, en época augustea, presenta una escalinata de acceso a un *podium* moldurado con columnillas adosadas. Fue amortizado al poco de su construcción por la ampliación del pórtico oriental del foro (Martín-Bueno y Sáenz, 2004: 268). En realidad, la desacralización de determinados monumentos o espacios no es algo exclusivo de la época romana tardía, sino que es un hecho ya habitual en los siglos I y II d.C. La correspondencia de Plinio con Trajano (*Ep.*, X, 49, 50 y 94) demuestra que la sacralidad de los templos no los eximía de ser movidos o alterados

con el objetivo de mejorar o desarrollar las infraestructuras urbanas, y parece que la reutilización de este templete responde a uno de estos casos.

Otro templo de orden jónico sobre *podium* fue hallado en la calle que subía desde la puerta meridional hacia la parte central de la ciudad. Los fustes de las columnas indican que se trataría de un edificio de grandes proporciones (Martín-Bueno y Sáenz, 2004: 268).

Finalmente, un tercer templo pudo alzarse sobre el espolón que dominaba el río Jalón, pero de él tan solo han quedado restos de las cimentaciones, lo que imposibilita determinar su advocación y su cronología (Martín-Bueno y Sáenz, 2004: 270).

El expolio de la ciudad ha sido tan acusado que no se ha encontrado ningún epígrafe de carácter religioso en el municipio. Sin embargo, es posible relacionar con *Bilbilis* un monumento epigráfico y escultórico procedente del mercado de antigüedades localizado en una colección particular de Barcelona. Se trata de una basa circular inscrita consagrada por un liberto al *genius campi Karduarum*.¹⁷⁷ La basa va acompañada de la estatua de la divinidad.¹⁷⁸ Según Mayer, se tra-

¹⁷⁷ Mayer, 2000: 529-534 = HEpOL 17526: *Genio campi Karduar(um) / huius loci C(aius) Iulius / C(ai) Iuli Evodi alumnus / Hermetio po(suit)*.

¹⁷⁸ Véase el estudio de Rodà, 2002: 224.

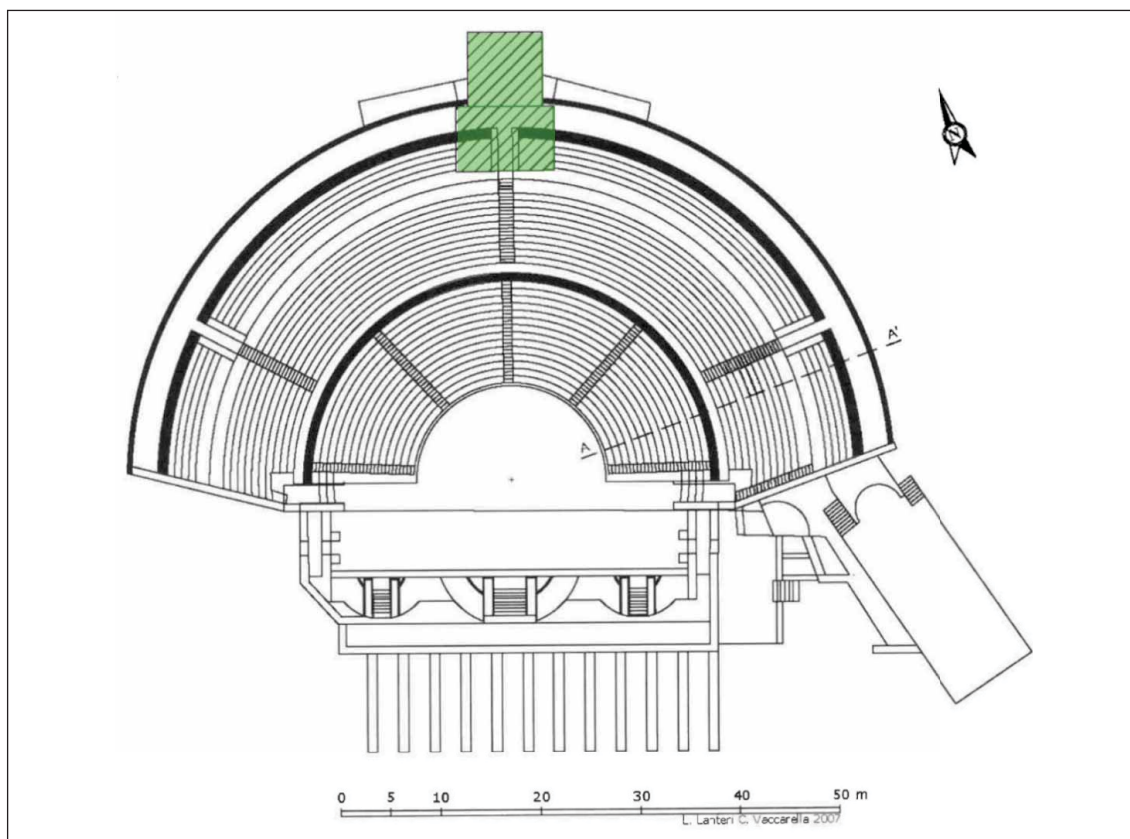


Fig. 4.1.15. Recreación planimétrica del teatro de Bilbilis. En verde, el edículo de la cavea.
Plano tomado de Martín-Bueno, 2017: 259.

taría del mismo topónimo mencionado por Marcial (*Epigr.* IV, 55) cuando se refiere a una *fésta Carduarum* que ubica cerca de Bilbilis. Por su localización en un *campus*, la consagración se habría ubicado fuera de los muros de una ciudad; quizá, como propone Mayer, en un espacio dedicado al ejercicio —como una palestra—, a actividades lúdicas o, incluso, a operaciones militares —un campamento— (Mayer, 2000: 532).

Asimismo, en el *ager* de la ciudad, que se extendería en torno a la confluencia de los ríos Jalón-Jiloca-Ribota, no lejos de su desembocadura en el Ebro (Martín-Bueno, 2014: 241-242), existía, según el Itinerario de Antonino, una *mansio* denominada *Aquae Bilbilitanorum* que la investigación ha situado tradicionalmente en la localidad actual de Alhama de Aragón (Lostal, 1980: 189), aunque no de forma unánime.¹⁷⁹ No se conocen restos arqueológicos relacionados con este enclave. Tan solo unas noticias de

Ceán-Bermúdez (1832: 134) en las que cuenta que vio, a principios del siglo XIX, los restos de unas antiguas termas que habrían sido destruidas por el complejo termal actual. El interés de Alhama de Aragón para este trabajo radica en que de aquí procede una inscripción hallada en circunstancias desconocidas dedicada a la Tutela y al Genio del lugar. Lamentablemente, se encuentra desaparecida.¹⁸⁰

A todas estas manifestaciones religiosas podríamos añadir el hallazgo de una serie de estructuras sacras de carácter privado en algunas casas de la ciudad. En la zona meridional apareció una vivienda en la que se localizó, en el pasillo de ingreso a la casa, una repisa que enmarcaba la pintura de una divinidad identificada con Fortuna. En la repisa, además, se encontró un altarcillo anepigráfico (Martín-Bueno, 1991: 172-173). Por otro lado, en la *domus* denominada «Casa del Larario» se exhumó una habitación a modo de *sacrarium*, de apenas 1,92 x 1,16 metros,

¹⁷⁹ Cf. Montero, 2009: 143-148.

¹⁸⁰ CIL II 3021 = HEpOL 8854: *Deo Tutel(ae) / Genio Loci*.

que contaba con un altar y con una serie de paneles pintados en las paredes.¹⁸¹ El altar, situado al fondo, se estructuraba en tres repisas en las cuales descansarían dos columnitas que sustentarían un frontón, de manera que se trataría de un larario tipo *aedicula* (Pérez Ruiz, 2007-2008: 215-219; Íñiguez, 2016: 99). La decoración de la estancia estaba compuesta, fundamentalmente, por paneles horizontales de color rosa, rojo y blanco, enmarcados por bandas de distintos colores. El altar, en forma de edículo, también estaba pintado.¹⁸² El uso de la *domus* se prolongó desde el siglo I a.C. hasta finales del siglo II, pero el larario, por la tipología de las pinturas, no se construyó hasta la segunda mitad del siglo I d.C. (Íñiguez, 2016: 112-113). Su abandono se produjo en la misma fecha que el resto de la casa: finales del siglo II d.C.

Las últimas hipótesis señalan que, desde mediados del siglo II, la ciudad de *Bilbilis* sufrirá un deterioro progresivo. Hay varios hechos que lo confirman: en primer lugar, la aparición de una calera en la zona de la denominada «Casa del Ninfeo» muy cerca de la cual se han hallado fragmentos de esculturas mármoreas y de epígrafes procedentes de los programas decorativos de los edificios públicos. Dicha calera se usó entre finales del siglo II y parte del siglo III. En segundo lugar, la colmatación de la *Cloaca Maxima* de la ciudad, lo cual se produjo, también, en este momento (García Villalba y Sáenz, 2015: 225-235). En tercer lugar, la amortización de las termas públicas y su reutilización como almacén, un hecho que aconteció en algún momento del siglo II (Martín Bueno y Sáenz, 2004: 268). Finalmente, la ausencia de nuevas inversiones urbanas o el despoblamiento de algunas áreas de la ciudad. La población, desde entonces, pasó a concentrarse en la parte central del municipio, en torno a los edificios públicos. El resto pudo trasladarse o a las villas del entorno o a grandes ciudades como *Caesaraugusta* (García Villalba y Sáenz, 2015: 224).

Desde el siglo III la ciudad fue sometida a un intenso expolio y los materiales de los antiguos edificios públicos fueron reutilizados en construcciones situadas en lugares próximos, como la emergente Calatayud. Como consecuencia, las excavaciones que se han desarrollado en los espacios públicos de *Bilbilis* apenas han permitido recuperar escasos materiales constructivos y decorativos, muchos de los cuales,

además, aparecieron acumulados para ser convertidos en cal (García Villalba y Sáenz, 2015: 225). En este sentido, los estratos de la zona de la *crypta* del teatro presentaban elevadas cantidades de cal o de yeso, lo que indica que los materiales decorativos del edificio escénico habrían sufrido el mismo destino (García Villalba y Sáenz, 2015: 226).

Se desconoce el momento en el que se produjo el abandono del templo del foro, sin embargo, es altamente probable que el desarme del edificio hubiera tenido lugar en las primeras décadas del siglo III, en coincidencia con el desmantelamiento del resto de espacios públicos.

Por su parte, el abandono del teatro se produjo en el siglo III en virtud de la carencia de materiales cerámicos tardíos y de las reutilizaciones parciales documentadas tanto en la *crypta* bajo el *sacellum* como en la *orchestra* y en otros puntos de los pórticos superiores.¹⁸³

La ciudad mantendrá un poblamiento residual hasta, al menos, el siglo V. Así parece demostrarlo la correspondencia entre Ausonio (*Ep.*, XXVI, 50-59) y Paulino de Nola (*Carm.*, X, 221-227, 231-236) a finales del siglo IV, en la que *Bilbilis* todavía aparece citada, y también la presencia de enterramientos y de elementos cerámicos datados en este momento, procedentes de las actividades cotidianas de las personas que vivirían en construcciones endebletes realizadas con el material procedentes de los edificios del antiguo *municipium* (García Villalba y Sáenz, 2015: 242-243; Martín-Bueno, 2017: 250; Sáenz y Martín-Bueno, 2019: 39-54).

Tras su abandono, la ciudad seguirá siendo utilizada como cantera desde el siglo IX hasta el siglo XVII para la construcción de iglesias y palacios de Calatayud —como el Seminario de los Nobles, el Colegio de los Jesuitas o San Juan el Real—, y de otras estructuras del entorno, como el Castillo de Doña Martina o las casas y la iglesia de la localidad de Huérmeda (Sáenz y Martín-Bueno, 2019: 205-209). Todavía en el siglo XIX se extrajeron algunos sillares para la construcción de la plaza de toros de Calatayud (García Villalba y Sáenz, 2015: nota 11).

En *Bilbilis*, la desaparición de las estructuras políticas, sociales, económicas y religiosas de época altoimperial se produjo tras el hundimiento del sistema municipal romano entre finales del siglo II y el siglo III. El fin de la religión cívica precede al abandono del hábitat. Las personas que continuaron viviendo

¹⁸¹ Para ver la descripción general de la *domus* véase Íñiguez, 2016: 97-98.

¹⁸² Véase todo el aparato decorativo en Íñiguez, 2016: 101 ss.

¹⁸³ Véase toda la información cronológica en Martín-Bueno y Sáenz, 2004: 266-267; Martín-Bueno, 2006: 242-243.

entre lo que eran ya las ruinas del viejo *municipium* practicarían una religiosidad alejada de la ceremoniosidad de la religión del Alto Imperio. El destino del resto de la población es un enigma. Una parte se habría diseminado en las villas del entorno. Otra se habría mudado a la vecina Calatayud, que empieza a emerger a partir del siglo III (Sáenz y Martín-Bueno, 2019: 38-39). En cualquier caso, no se ha documentado la creación de nuevos santuarios que reemplazaran el erial religioso generado tras el hundimiento de la praxis religiosa del Alto Imperio.

4.1.8. *LOS BAÑALES* (UNCASTILLO)

La ciudad romana ubicada en el yacimiento arqueológico de Los Bañales, en la localidad zaragozana de Uncastillo, fue un antiguo enclave situado en el territorio de los vascones cuyas primeras fases de ocupación, de época prerromana, son prácticamente desconocidas (Andreu Pintado, 2011: 22-26). Por su situación geográfica, parte de la historiografía ha identificado este yacimiento con la antigua ciudad de *Tarraca* que aparece citada en Plinio (III, 23), pero la ausencia de testimonios epigráficos impide contrastarlo.¹⁸⁴

Con posterioridad a las guerras cántabras, la ciudad habría iniciado un proceso de romanización y, en consecuencia, de monumentalización, en gran medida gracias a las obras desarrolladas por los contingentes militares licenciados por Augusto en suelo peninsular (Andreu Pintado, 2011: 34-36). Como prueba de ello, un estudio reciente dio a conocer la existencia de una serie de gfitos en los sillares del célebre acueducto romano de Uncastillo en los que se aprecian unas marcas que podrían aludir a la *Legio III Macedonica*, cuyos soldados habrían participado en la construcción de esta obra (Jordán, 2011: 326-332). Asimismo, el hallazgo de unos miliarios en esta región datados en época augustea en los cuales aparecen referencias a las legiones *III Macedonica*, *X Gemina* y *VI Victrix* demuestra que fueron estas las encargadas de construir las vías de comunicación que comunicaban *Caesaraugusta* con *Pompaelo*, lo que facilitó la integración de esos territorios en las redes del Imperio (Andreu Pintado *et al.*, 2014-2015: 50-53).

Las excavaciones arqueológicas que se llevan a cabo en el yacimiento desde 2008 han sacado a la luz un foro que se empezó a construir en época augustea,

a juzgar por el hallazgo de restos estatuarios que los investigadores han relacionado con Germánico, y, posiblemente, Druso y Tiberio (Andreu Pintado *et al.*, 2014-2015: 55; Romero y Andreu Pintado, 2018: 368-371). Parecen formar un conjunto honorífico y quizá religioso datado en época tardoaugustea o tiberiana inicial (Andreu Pintado *et al.*, 2014-2015: 61-63; 2015: 41-47). Además, en las excavaciones de 2015 salió a la luz un pedestal dedicado a Tiberio que fue sufragado por un oficial de caballería, *Quintus Sempronius Vitulus*, entre el año 31 y 32 d.C. (Andreu Pintado, 2015: 296-302), y un pedestal dedicado a Lucio César que fue erigido en el 5 a.C. (Andreu Pintado, 2016: 510-515).

El proceso de romanización de la ciudad de Los Bañales culminaría en época flavia cuando le fue concedido, con toda probabilidad, el estatuto jurídico municipal, como demuestra la adscripción a la tribu Quirina de algunos individuos documentados en la región (Andreu Pintado, 2011: 38-40).

Ya entonces, el foro se había configurado como una plaza porticada en tres de sus lados con una posible basílica en su parte oriental (Romero, 2017: 123-124), un criptopórtico de funcionalidad incierta en su lado meridional, y un conjunto de cuatro estancias de carácter sacro y de representación de la élite local en su zona occidental interpretadas como *scholae*, de las cuales una fue construida con cabecera curva, a modo de exedra (Andreu Pintado *et al.*, 2014: 1673-1677; Jordán y Andreu Pintado, 2014: 243-255. *Vid.* fig. 4.1.16).

En el recinto de planta rectangular situado a la derecha del edificio de la exedra se dispusieron cinco pedestales en el muro del fondo formando una especie de podio corrido sobre los que se habría colocado una serie de estatuas, hoy perdidas (Jordán y Andreu Pintado, 2014: 249-250). Los textos, todos ellos inscritos en el interior de un campo epigráfico en forma de *tabula ansata*, se componen de dos inscripciones auto-conmemorativas en honor de *Marcus Fabius Novus* y *Porcia Faventina*; una dedicatoria sufragada por ellos mismos a la *Victoria Augusta* que ocupaba un lugar central, y dos *podia* que contenían sendos homenajes a *Porcia Germulla* y a *Lucius Fabius Placidus*.¹⁸⁵ Con esta estancia se ha relacionado un altar que reutilizó, como soporte, un capitel toscano unido a un fuste, en el cual se esculpió otra dedicatoria a

¹⁸⁴ Sobre esta discusión, Canto, 1997: 52-53; Ramírez Sábada, 2006: 187; Andreu Pintado, 2011: 30-34.

¹⁸⁵ Para la autopsia de los textos véase Jordán y Andreu Pintado, 2014: 249-252. El pedestal dedicado a la Victoria dice: *Victoriae / Aug(ustae) M(arcus) Fabius / Novus et Por(cia) Faventina / s(ua) p(ecunia) f(ecerunt)*.



Fig. 4.1.16. Planimetría del foro de Los Bañales en época flavia. En verde, los espacios sacros y de representación de la élite local localizados en el área occidental del foro. Plano tomado de Andreu Pintado, 2017b: 55, fig. 10.

la *Victoria Augusta*. En la parte superior del capitel se rebajó parte del ábaco para situar el *foculus*. El monumento apareció en el nivel de amortización en el que se localizó la estatuaria que, presuntamente, habría decorado este *sacellum*.¹⁸⁶ La datación de todo el conjunto se estima en el siglo I d.C., quizá en época julio-claudia. Como exponen Ángel Jordán y Javier Andreu (2014: 252), se trata de «un claro ejemplo que muestra cómo las *tabernae* y los *sacella* de los pórticos forenses fueron empleados como espacios de naturaleza a medio camino entre la religión (en el caso del recinto que nos ocupa, seguramente, el culto imperial) y la auto-representación pública de sus promotores». De hecho, en el foro de Clunia, en el sector de las *tabernae*, se documentó un espacio compartimentado en tres estancias que pudo haber funcionado como *sacellum* dedicado a algún tipo de tríada divina (Palol, 1989-1990: 54), similar al que

existió en Los Bañales. Algo parecido se ha documentado en el foro de *Pollentia* —vid. el apartado correspondiente en el capítulo 4.2.—.

Otra estancia del foro que, con seguridad, tuvo una función religiosa, es el edificio de la exedra. Se trata de un espacio de 16 m² —4,08 x 4,8 metros— que se construyó amortizando una estancia cuadrangular previa. En el muro semicircular del fondo se situaron, apoyados, cuatro pedestales que fueron costeados por una aristócrata local, *Pompeia Paulla*.¹⁸⁷ El alto grado de degradación de los textos dificulta enormemente su lectura, pero Ángel Jordán ha propuesto que contienen dedicatorias consagradas a Apolo, a unas Ninfas con un epíteto ilegible, a unas *Matres* también con una epiclesis que no se ha podido identificar, y a Júpiter.¹⁸⁸

¹⁸⁷ Toda la información concerniente a este espacio puede consultarse en Jordán, 2012, 75-92.

¹⁸⁸ Jordán, 2012: n.º 1: A[p]ol[i]ni (?) s(acrum) / Pom(peia ?) Pulla/[ti]s f(ilia) Paulla h(eredes) e(x) t(estamento). Id., n.º 2: M(—) (?) [N]imp[hi]s (?) / Pom(peia ?) Pul(l)as/tis f(ilia) Paulla h(eredes) e(x) t(estamento). Id., n.º 3: Ma[t]ri[b]us /

¹⁸⁶ Vid. Andreu Pintado y Romero, 2018: 118-123: *Victoriae* +.

Por la tipografía, el conjunto puede datarse entre finales del siglo I y la primera mitad del siglo II d.C.

Aparte de los altares citados, se ha relacionado con este yacimiento un posible altar —o basa— anepigráfico que apareció en superficie en el extremo occidental del área de Golifán, en lo que sería el *ager* de la ciudad,¹⁸⁹ y un fragmento de altar —quizá de carácter funerario— hallado también en superficie, en la ladera meridional de El Pueyo, lugar donde se cree que se situó la necrópolis romana (Andreu Pintado y Jordán, 2003-2004: n.º 3).

Los conjuntos sacros del foro fueron abandonados, junto con el resto del espacio foral, en un arco cronológico que se sitúa entre finales del siglo II y comienzos del siglo III d.C. Las pruebas que lo demuestran son múltiples. Por un lado, la estatuaria que decoró la plaza del foro y otros edificios públicos ha aparecido fragmentada y revuelta al sur del foro, en unos niveles que, de ninguna forma, superan el siglo III (Andreu Pintado y Delage González, 2017: 359-361). En ese mismo contexto apareció el altar tallado sobre un capitel y fuste dedicado a la *Victoria Augusta* (Andreu Pintado y Romero, 2018: 121). Además, diversas estructuras de la plaza pública presentan signos de desmonte, expolio y reestructuración de su plano arquitectónico original antes de la década del 250 d.C. En este sentido, es muy ilustrativa la construcción de un horno de pan en uno de los locales del criptopórtico, lo que demuestra la pérdida original del uso de ese espacio (Andreu Pintado y Delage González, 2017: 351-352, 361). Asimismo, el colapso de la basílica jurídica se ha fechado en torno a finales del siglo II-comienzos del siglo III (Andreu Pintado y Delage González, 2017: 353-358).

Otros espacios de la ciudad también fueron afectados por las profundas transformaciones acaecidas en esas fechas. Los estudios de radiocarbono que se realizaron sobre la presa que abastecía al núcleo determinaron que esta empezó a colmatarse a partir del 250-260 d.C. (Andreu Pintado y Delage González, 2017: 350), lo que denota una incapacidad por parte de los ediles y magistrados para mantener el sistema de suministro de agua. Asimismo, los estudios que Antonio Beltrán desarrolló en los años sesenta sobre las termas de la ciudad revelaron que fueron abandonadas, también, durante la primera mitad del siglo III (Beltrán Martínez, 1977: 129).

Sin duda, en una cronología que se extiende desde finales del siglo II a mediados del III, la ciudad romana de Los Bañales sufrió un proceso de transformación que acarreó, entre otras muchas cosas, el fin del sistema religioso que se había desarrollado en la ciudad durante dos siglos. El núcleo, sin embargo, no fue abandonado, sino que se mantuvo ocupado hasta el siglo IX (Andreu Pintado y Delage González, 2017: 348). Ahora bien, sus características urbanas, sociales, económicas, jurídicas y religiosas se convirtieron en algo ya muy distinto de lo que habían sido en el siglo I d.C.¹⁹⁰ Cuando la ciudad comenzó su drástica transformación, el culto cristiano aún no había germinado en la zona.

4.1.9. *TURIASO* (TARAZONA)

La ciudad celtibérica de Turiaso, cuya existencia se remonta, al menos, a finales del siglo II a.C. como prueba la acuñación de moneda con la leyenda *Turiasu*, fue obsequiada con el estatuto jurídico de municipio en época augustea. Plinio (III, 34) recogió la fama del hierro del *Turiasu*, así como su titulación oficial: *Turiasonenses Latinorum veterum* (III, 24).

La información arqueológica de la Turiaso romana es muy parca debido a su situación bajo la localidad zaragozana de Tarazona. Sin embargo, uno de los hallazgos más destacados hasta el momento es un conjunto sacro-termal del que se ha conservado una piscina, así como los restos del *hypocaustum* de una estancia cálida del que se conserva una serie de ladrillos cilíndricos de *suspensura* (Beltrán Lloris y Paz Peralta, 2004a: 69).

La piscina es de planta cruciforme, de 8,92 x 7,41 metros, rematada en una cabecera recta en los lados largos y en ábside en los cortos (fig. 4.1.17). La profundidad oscilaba entre 0,8 y 1 metro y el revestimiento era de *opus caementicium*. En la fachada oeste de la piscina se situaban las tuberías de entrada de agua, y en la este, el desagüe hacia el río Queiles. Como no se documentó ningún elemento de cierre en dicho desagüe, se cree que existía una circulación ininterrumpida (Beltrán Lloris y Paz Peralta, 2004a: 44-45). Está claro que la piscina se hallaba contenida en una estancia cuya planta se desconoce, pero de la cual se han conservado fragmentos de mármol que habrían revestido el suelo y las paredes, así como un capitel

Tris(— ?) Pom(peia) / [Pullatis (?)] f(ilia) Paulla h(eredes) e(x) t(estamento). *Id.*, n.º 4: [Sacru]m (?) [I]ovi / [—] [P]aulla (?) / h(eredes) e(x) (?) t(estamento).

¹⁸⁹ *HEpOL* 27263; Andreu Pintado *et al.*, 2010: 123-124.

¹⁹⁰ Sobre el devenir de la ciudad a partir del siglo III, véase Andreu Pintado y Delage González, 2017: 361 ss. Más recientemente Romero Novella, 2020: 68-71.

toscano, un fuste y los restos de la techumbre, pues la piscina presentaba un nivel estratigráfico sellado de tejas e *imbrices* procedentes de su derrumbe.¹⁹¹ Según el estudio de los materiales, el conjunto fue construido en las últimas décadas del siglo I d.C., en época de Domiciano (Beltrán Lloris y Paz Peralta, 2004a: 80).

El complejo estaba, indudablemente, consagrado a una divinidad de carácter salutífero. En la piscina aparecieron múltiples exvotos, entre ellos, catorce estatuillas antropomorfas de terracota, seis masculinas togadas y seis femeninas muy estilizadas, con manto y túnica, todas de época altoimperial (Beltrán Lloris y Paz Peralta, 2004a: 94-102). También apareció un exvoto anatómico de bronce en forma de pie; una serie de ofrendas monetales, la más moderna de época de Gordiano III (238-244 d.C.); vasos de variada tipología que quizá fueron allí arrojados tras algún tipo de libación; lucernas, diversos objetos de hueso, una serie de elementos de instrumental médico, y restos de varias cornamentas de ciervo, un animal que se consideraba resistente a las enfermedades febriles, y cuyos cuernos se usaron, hasta el siglo XIX, como pseudofármacos (Beltrán Lloris y Paz Peralta, 2004a: 102-103).

Entre los hallazgos más destacados se encuentra una cabeza de mármol de Carrara de una divinidad femenina identificada con Minerva que podría haber pertenecido a la estatua de culto que, presumiblemente, presidiría el espacio (Beltrán Lloris y Paz Peralta, 2014: 189). Esta mide 22,5 cm de ancho, 28 profundidad y 23 de alto. Se conserva desde el arranque inferior del cuello hasta la parte superior de la cabeza, aunque le falta casi toda la nariz y parte del labio inferior. La parte superior está sin finalizar y presenta una superficie tosca, lo que indica que la cabeza estaba cubierta por algún atributo que se hallaba acoplado al rebaje que tiene encima de la frente, seguramente, un casco. Por ello, y por las propiedades salutíferas-termales de la divinidad, la diosa ha sido identificarla con Minerva, cuyo paralelo más recurrente se encuentra en el santuario de *Sulis Minerva* en Bath (Beltrán Lloris y Paz Peralta, 2004a: 81-86).

En la piscina también apareció un retrato de Augusto realizado en carneola, un mineral procedente de la India o de Egipto que aparentemente fue reelaborado en época de Trajano sobre un retrato de Domiciano. Según Miguel Beltrán Lloris, el retrato podría conmemorar la milagrosa curación del *Princeps* tras la grave enfermedad que, de acuerdo con

Suetonio (*Aug.* 59, 81) y Dión Casio (LIII, 30, 3), sufrió en el transcurso de las guerras cántabras. Beltrán Lloris (2004: 261-262) incluso plantea que Augusto pudo haber sido tratado en este santuario hipotermal, aunque la hipótesis debe ser tomada con cautela.¹⁹²

Finalmente, entre los objetos más llamativos destaca un arcón con forma prismática de armazón de madera, cubierto de placas de hierro y cobre, que medía 0,95 x 0,79 x 0,45 metros. Apareció caído sobre su cara frontal en la mitad norte de la piscina. La tapa del arcón no se ha recuperado, y la parte posterior se encontraba incompleta, con señales de haber sido reventado con el objeto de saquear lo que contenía en su interior. Después, aparentemente, fue arrojado a la piscina en el momento en el que se produciría el abandono o destrucción del conjunto, ya que bajo el mismo se encontró la moneda de Gordiano III y un cuenco del siglo III d.C., y en su interior, una moneda de Maximino I (Beltrán Lloris y Paz Peralta, 2004a: 143, 185). El arcón no fue aplastado por la caída de la techumbre, lo que indica que la piscina estaba llena cuando este hecho se produjo. Solo se conserva la cara principal y las laterales. La cara frontal presentaba una serie de relieves decorativos, entre los que se han conservado rostros de amores, placas con representaciones de Apolo, de Abundancia y de Mercurio, así como bustos de dos silenos y un sátiro (Beltrán Lloris y Paz Peralta, 2004a: 143 ss.). Es posible que el arca sirviera para guardar el tesoro del santuario.

La principal hipótesis que se ha barajado en torno a la advocación de este espacio es que, en época tardorrepública, estaba consagrado a una divinidad denominada *Silbis*, pues las emisiones de la ciudad de los años 29-28 a.C. presentan en el anverso una cabeza femenina, laureada, con el letrero *SILBIS*, cuyos paralelos iconográficos más claros conducen a identificarla con la figura de *Salus* (Beltrán Lloris, 2004: 271-273). Según Miguel Beltrán (2004: 277), en la numismática se plasmaría el sincretismo de la divinidad local, *Silbis*, con la iconografía de la diosa romana *Salus*. Dicho culto habría derivado en la identificación de esta divinidad con Minerva en algún momento entre finales del siglo I y el siglo II (Beltrán Lloris y Paz Peralta, 2004a: 189).

Al margen de este santuario, el único documento de carácter religioso en *Turiaso* que se ha conservado es una placa de bronce en forma de *tabula ansata* que

¹⁹¹ A pesar de ello, se han elaborado recreaciones del edificio que albergaba la piscina: Beltrán Lloris y Paz Peralta, 2004a: 45-64; Beltrán Lloris *et al.*, 2004: 306-314.

¹⁹² Véase una crítica a la hipótesis de Miguel Beltrán Lloris y Juan Ángel Paz Peralta en García Serrano, 2014-2015: 119-135.

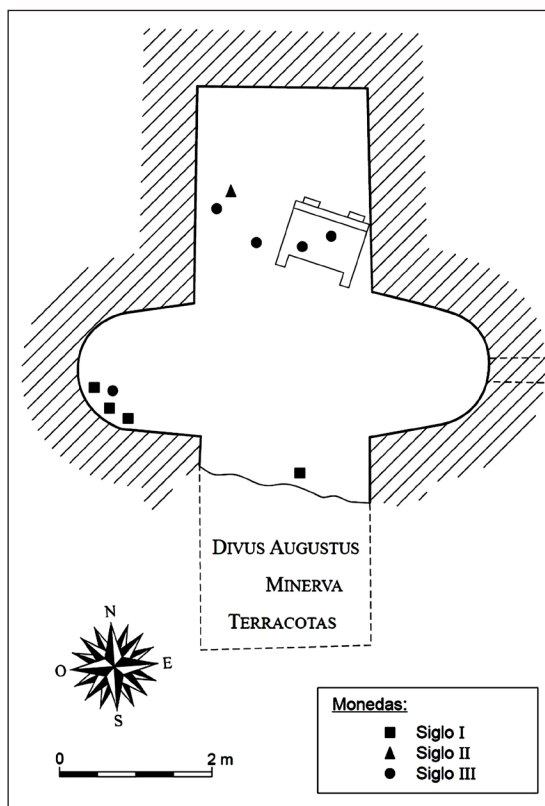


Fig. 4.1.17. Plano de la piscina del santuario con la dispersión de hallazgos de las monedas y el arcón. Plano tomado de Beltrán Lloris y Paz Peralta, 2004a: 43, fig. 12.

fue dedicada al Genio de *Marcus Carisius Blandus* por sus dos libertos.¹⁹³ El objeto, datado en época altoimperial, apareció junto a un tesoro de 150 monedas emitidas entre el último tercio del siglo III y finales del IV, en una villa periurbana cuyo uso se prolongó entre el siglo II y finales del IV d.C. La plaquita habría estado fijada a un herma, a una edícula o al soporte de la estatuilla en el que se habría representado al *genius* de este individuo (Beltrán, 2002: 269). Lamentablemente, el descubrimiento tanto de la placa como del tesoro se produjo durante unas obras de construcción, al margen de excavaciones arqueológicas y, por tanto, carecen de contexto estratigráfico (García Serrano, 1998: 12-13).

Quizá también con Turiaso pueda relacionarse el altar dedicado a Marte Invicto hallado en Monteagudo, una localidad a tan solo 9 kilómetros al norte

de Tarazona.¹⁹⁴ Fue encontrado a mediados del siglo XIX, y lo tuvo en propiedad el Marqués de S. Adrián, que lo donó a la Diputación Provincial. De ahí pasó, finalmente, al Museo de Navarra (Castillo *et al.*, 1981: n.º 27).

Según los estudios estratigráficos, el santuario fue destruido en torno al 280 d.C., pues ni las cerámicas ni las monedas superan este límite cronológico (Beltrán Lloris y Paz Peralta, 2004a: 190-191).¹⁹⁵ La piscina quedó colmatada por una capa de cenizas de un grosor uniforme de 10 cm que indica que un incendio acabó con el complejo (Beltrán Lloris y Paz Peralta, 2004a: 39). Los autores que han tratado el asunto consideraron que la destrucción fue protagonizada por gentes llegadas de regiones ultrapirenaicas en la segunda mitad del siglo III (Beltrán Lloris y Paz Peralta, 2004b: 329-339), pero lo cierto es que no se puede determinar si las causas de la ruina del edificio fueron provocadas o accidentales. La cuestión es que, tras la destrucción del complejo —o al menos de su espacio sagrado—, el culto no se recuperó, pero la ciudad de *Turiaso* continuó activa. Sabemos que hubo una serie de *domus* que se ampliaron a lo largo del siglo III, cuyas estancias fueron decoradas con ricos pavimentos de mosaico, lo que demuestra una cierta solvencia económica de las aristocracias locales en esta centuria (Diarste-Blasco, 2010-2011: 102).¹⁹⁶ Por otro lado, el florecimiento y desarrollo de las *villae* en el valle del Queiles, o de otras viviendas extraurbanas, indica que la ciudad mantuvo su papel como capital regional (Espinosa, 2006: 47-48). De hecho, en época tetrárquica, algún aristócrata importó un sarcófago de mármol elaborado en Asia Menor para su descanso eterno. En el año 449 Turiaso fue elevada a sede episcopal y como consecuencia se inició la construcción de la catedral, que se encuentra bajo el conjunto eclesiástico actual (Diarste-Blasco, 2010-2011: 105).

En suma, en la ciudad de *Turiaso*, el único edificio de culto documentado fue destruido a finales del siglo III junto a una parte de su material litúrgico. Su abandono, unido a la ausencia de nuevos monumentos

¹⁹⁴ CIL II 2990 = HEpOL 8824: *Marti Invicto Statuius Arquilio l v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*.

¹⁹⁵ La colmatación de la piscina se produjo a finales del siglo III, aunque las cerámicas halladas en el desagüe y en la sala del *hypocaustum* indican que estos no se anegaron hasta un siglo después, si bien estos materiales arqueológicos parecen proceder de remociones del terreno que se produjeron a lo largo del siglo IV (Beltrán Lloris y Paz Peralta, 2004a: 42, 252-258).

¹⁹⁶ Contraria es la opinión de Beltrán Lloris y Paz Peralta, 2014b: 339.

¹⁹³ Beltrán, 2002: 628-629 = HEpOL 7516: *Genio M(arci) Carisi / Blandi / Carisius Callistus / et Carisius Philotimus / lib(erti)*.

de carácter religioso, es síntoma de que los cultos de época altoimperial estaban experimentando profundas transformaciones que acabarían por desfigurarlos completamente.

4.1.10. VALERIA (VALERIA)

La ciudad romana de Valeria, situada en el cerro de Santa Catalina, junto al actual pueblo de Valeria, es una fundación *ex novo* creada, según algunos autores, por el procónsul Valerio Flaco a finales del s. I a.C. a partir de la reubicación de las poblaciones de la zona que se concentraban, sobre todo, en una cima cercana donde se localizaba una ciudad conocida con el nombre de *Althea* (Fuentes, 1993: 173; Fuentes, 2006a: 113).¹⁹⁷

Valeria aparece citada por Plinio (III, 25) como una ciudad integrada dentro del *conventus Carthaginensis* que lograría la promoción municipal, posiblemente, en época augustea, pues este mismo autor la califica como *oppidum de latini veteres* (Fuentes, 1993: 175).

Las primeras exploraciones en el yacimiento se llevaron a cabo ya por el siglo XVII (Gozalbes, 2012: 172), pero no fue hasta 1974 cuando se iniciaron los trabajos arqueológicos sistemáticos que, dirigidos por Manuel Osuna, permitieron sacar a la luz una parte de la plaza foral. A mediados de los años ochenta el testigo fue retomado por Ángel Fuentes Domínguez, quien ha dirigido las excavaciones hasta la actualidad. Sus campañas han permitido documentar el foro en su práctica totalidad y una parte del urbanismo; sin embargo, las incógnitas que quedan por resolver siguen siendo notables, ya que los resultados de los trabajos arqueológicos no han sido publicados en ninguna obra que analice en profundidad la evolución de la ciudad. Lo que se ha podido saber, hasta ahora, de la religiosidad en Valeria, es lo siguiente:

Al este del foro, pero de espaldas al mismo, se excavó un ninfeo monumental que, según los arqueólogos, contaría con un indudable valor sacro. Este se halla coronando toda la ladera del Hoyo de Afuera sobre la que se erige la ciudad romana, y desde el punto de vista funcional no era otra cosa que un enorme muro de contención de la tierra del propio foro, situado en la parte superior del cerro (Gozalbes, 2012: 194). Esta estructura, construida en el siglo I d.C., conformaba una plaza aterrazada que medía 95

metros de longitud por 12 de anchura estructurada en tres niveles: el primero era un corredor dividido en doce tabernas cuyo techo formaba una plataforma que regularizaba el terreno y que servía como suelo del ninfeo. El segundo nivel, de 55 metros de longitud, constituía el ninfeo propiamente dicho. Su muro de fondo estaba decorado con doce nichos, seis semicirculares y seis rectangulares, entre los cuales emergían once bocas que expulsaban agua procedente del acueducto. Este espacio estaba porticado y cubierto por una techumbre a una sola vertiente, creando una especie de gruta artificial en la que se reproduciría el sonido evocador de las catorce fuentes manando agua (Fuentes, 1997: 124; Montoro, 2007: 340-343, 359). Finalmente, el tercer nivel se alzaba sobre el techo del ninfeo y estaba formado por un lienzo simple cuya función era servir de muro de fondo del pórtico columnado del foro, ubicado justo detrás (Montoro, 2007: 343; Fuentes y Montoro, 2011: 258). El edificio, además, se prolongaba 31 metros en uno de sus lados formando una estructura, hoy desaparecida, de nichos y tabernas, cuya función era albergar el sistema de almacenamiento y distribución del agua (Montoro, 2007: 344).

El valor religioso del ninfeo de Valeria ha sido construido por la historiografía reciente a partir de un complejo cóctel de sincretismo en el que se mezcla una divinidad local prerromana vinculada a los manantiales, Airón, con el culto a las ninfas —o a otras deidades acuáticas— y el culto imperial (Montoro, 2007: 364-367; Fuentes y Montoro, 2011: 256-258). Se trata de una propuesta sugerente, pero un tanto especulativa. La vinculación de Airón con Valeria se ha establecido a través de un topónimo vinculado a un pozo situado bajo la iglesia de Nuestra Señora de la Sey, en la Valeria moderna, al que se le denomina «Pozo Airón», pero no existe ningún dato que indique que este culto perviviera en la ciudad de época romana —si nos basamos en la lógica de la conservación del topónimo, podríamos pensar que el culto se ha perpetuado hasta la actualidad—. De igual manera, parece difícil establecer alguna relación entre esta divinidad y el ninfeo. En cuanto al culto imperial, desconozco la existencia de otros edificios de esta naturaleza en los que se haya demostrado la celebración de ritos y festividades vinculadas a la casa dinástica, no al menos sin que existiera un edículo, un altar o una estatua.¹⁹⁸ Por ello, consideramos prudente vincular la sacralidad de este edificio con divinidades

¹⁹⁷ A pesar de la política de repoblación romana, el asentamiento de *Althea* no fue abandonado definitivamente hasta época altoimperial.

¹⁹⁸ Para los espacios dedicados al culto imperial, véase Fishwick, 1990a: 518-525.

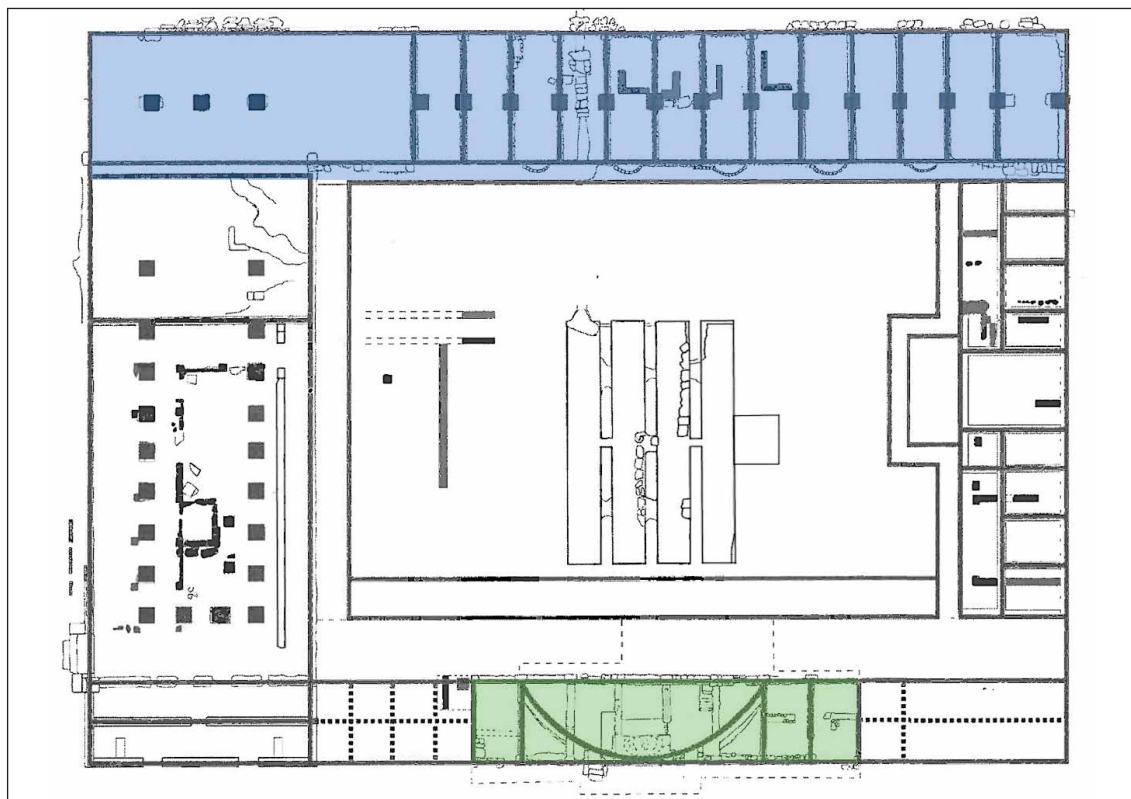


Fig. 4.1.18. Planimetría del foro altoimperial de Valeria. En azul, el ninfteo; en verde, el edificio de la exedra. Plano tomado de Fuentes, *et al.*, 2007: 467, fig. 9.

de carácter acuático —como advierte Mónica Montoro (2007: 60-63), no necesariamente a las ninfas—¹⁹⁹ cuya identidad no se ha podido determinar.

El otro edificio de la ciudad de Valeria al que se le ha atribuido un valor religioso es el denominado «edificio de la exedra» localizado en la plaza del foro, en su lado occidental, el cual ha sido interpretado como aula de culto imperial. Este fue construido entre época de Tiberio y Claudio con motivo de la profunda reestructuración del foro que se llevó a cabo en estos años (Fuentes, 1997: 115-116; Fuentes *et al.*, 2007: 466-468). Se trata de una construcción alargada compartimentada en varias *tabernae* que ocupaba todo el costado occidental del espacio foral. En el centro de

esta estructura quedaba inserto un edificio circular o exedra de 21 metros de longitud y 3,6 metros de anchura, que se prolongaba otros tres metros hacia la plaza, hasta abarcar el espacio bajo el cual se hallaban unas cisternas (Fuentes, 1997: 116-118). Los arqueólogos creen que se trata de un aula o edículo dedicado al culto dinástico debido a que, entre los estratos de relleno del criptopórtico frente a la exedra, se recuperaron abundantes fragmentos escultóricos en mármol y bronce que en su mayoría habrían pertenecido a estatuas de emperadores ubicadas en el piso superior (Fuentes, 1997: 116-118).

En el foro Valeria, al igual que en el de Segóbriga y Ercávica, no se construyó ningún templo de tipo itálico como los que presidían las plazas de *Carthago Nova* o Clunia. En consecuencia, las ceremonias dedicadas al culto imperial, perfectamente atestiguadas en la epigrafía, debieron resolverse, en pequeñas ciudades como esta, siguiendo unas formas menos canónicas, como la que se plantea en Segóbriga (*vid. infra*).

Tan solo conocemos ocho monumentos epigráficos relacionados con los cultos romanos en Valeria y su territorio: dos altares dedicados Júpiter Óptimo Máximo

¹⁹⁹ El valor religioso de los ninfteos en época romana no está exento de polémica, pues las fuentes literarias no son lo suficientemente claras al respecto, e incluso en ocasiones utilizan vocablos distintos para referirse a este tipo de espacios. Puede verse un estado de la cuestión en Montoro, 2007: 26-29. Sin embargo, los diversos autores que se han centrado en el estudio de este tipo de edificios parecen estar de acuerdo en aceptar su valor religioso como recuerdo de las originarias grutas naturales griegas consagradas a las ninfas que dieron nombre a este tipo de estructuras (Montoro, 2007: 37-40, 52-64).

—ambos fueron hallados en el *ager* de la ciudad—,²⁰⁰ un altar dedicado a Minerva,²⁰¹ un altar consagrado a *Mars Dominus*²⁰² y cuatro inscripciones relacionadas con el culto dinástico. El primero es una dedicatoria a *Drusilla* divinizada;²⁰³ los tres restantes son posibles pedestales honoríficos que fueron erigidos en honor a distintos individuos que ocuparon la magistratura del flaminado en el primer siglo de la Era.²⁰⁴

El estudio del hundimiento de la religión cívica en la ciudad solo puede rastrearse a partir del análisis de los niveles de abandono de los espacios de culto localizados en Valeria. El ninfeo fue construido en el siglo I d.C. y se mantuvo más o menos estable hasta época trajanea, cuando se produjo un transitorio proceso de crisis que se tradujo en el colapso de parte del sistema de distribución hidráulica, tras lo cual se excavaron varios aljibes en distintas zonas de la ciudad para prevenir futuros problemas de abastecimiento. Ello provocaría la reestructuración de algunas partes tanto del foro como del ninfeo (Montoro, 2007: 347; Fuentes y Montoro, 2011: 256). El colapso definitivo del edificio se produjo en la segunda mitad del siglo III, como consecuencia de un incendio.²⁰⁵ En estas mismas fechas, todo aquello que se encontraba en la parte sur del foro se vino abajo.

La basílica jurídica fue desmontada a finales del siglo III, y sus materiales empezaron a utilizarse en distintas partes de la ciudad (Fuentes, 1988: 219). Igualmente, el edificio situado al oeste de la basílica, interpretado como curia, fue abandonado entre finales del siglo III - principios del IV y sometido a un

intenso expolio (Fuentes y Escobar, 2013: 222). Por su parte, la amortización del edificio de la exedra no ha sido precisada por las publicaciones disponibles, aunque se puede deducir que tuvo lugar en una cronología análoga a la del abandono del ninfeo, quizá como consecuencia del incendio que sufrió parte del foro en algún momento de la segunda mitad del siglo III d.C. Posteriormente, ya avanzado el siglo IV, en algunas zonas de la plaza foral se levantaron casas realizadas a partir de adobes y de materiales reutilizados (Gozalbes, 2012: 197-199). En relación con esto, es interesante destacar que el pedestal dedicado a la divina *Drusilla* fue reutilizado probablemente en algún momento del siglo IV para tapar un vano del antiguo edificio de la exedra, que en este momento se encontraría ya rehabilitado para otros menesteres.²⁰⁶

Es sorprendente que, a finales del siglo III, y teniendo en cuenta el estado en el que se encontraba el foro, se costeara en Valeria una placa honorífica dedicada a Diocleciano (Rodríguez Colmenero, 1982: 229, n.º 75). Es cierto que no sabemos si dicha placa fue sufragada por alguna institución pública o por un simple particular, ni tampoco cuál habría sido su ubicación, pues solo se conserva la titulación y el nombre del emperador. Es posible que el monumento se hubiera erigido en un espacio público distinto al foro, o que las carencias estratigráficas derivadas de las excavaciones llevadas a cabo por Manuel Osuna hayan provocado la pérdida de una gran cantidad de información, lo que dificulta, en la actualidad, la interpretación de los niveles de uso de época tardía en los espacios públicos.

Con todo, Valeria parece experimentar una serie de transformaciones en la segunda mitad del siglo III similares a las que se producen en otras muchas ciudades hispanas.²⁰⁷ No se ha encontrado manifestación alguna de religiosidad pública o privada que se pueda datar en el siglo IV. Tampoco hay rastro del cristianismo, y la primera noticia que se refiere a una comunidad cristiana en Valeria procede de la participación

²⁰⁰ CIL II 3215: [L(ucius) Valerius L(ucii) V(alerii)] / Festi f(ilius) Lutatianus et her(es) / I(ovi) O(ptimo) M(aximo) v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito). Se encontró a 50 km al sur de la ciudad, en la localidad de Alarcón, pero Helena Gimeno lo incluye en el *ager* de Valeria (Gimeno, 2009: 166, nota 59). Para el segundo, HEpOL 17165: I(ovi) O(ptimo) [M(aximo)?] / L(ucius) Semp(er) onius [- - -] / l(ibens) a(nimo) <v(otum)> s(olvit).

²⁰¹ HEpOL 6859: Valenti(nus) Miner(vae) v(otum) s(olvit). El altar fue editado primeramente por Rodríguez Colmenero, 1983: 319, n.º 1, quien lo situó, por error, en Ercávica. Desde entonces, todos los editores posteriores de la pieza han mantenido el fallo. Sin embargo, gracias a la información que me proporcionó Ángel Fuentes en una reunión que mantuvimos en la UAM el 05 de mayo de 2016, pude saber que el altar fue encontrado en Valeria, en la denominada «casa de Valentinus».

²⁰² Cebrán, 2018: 301-305: Domino / Marti / Crispin[a] / [---].

²⁰³ HEpOL 26493 = Gozalbes, 2012: 195-196: Divae / Drusillae.

²⁰⁴ El primero, HEpOL 9313. El segundo, HEpOL 15080. El tercero, HEpOL 7007.

²⁰⁵ El incendio es citado por Osuna, 1978: 52-53; Fuentes, 1988: 211-223; 1993: 187; Montoro, 2007: 231.

²⁰⁶ El pedestal apareció en las campañas dirigidas por Manuel Osuna en 1985 y su primer editor, Enrique Gozalbes (2012: 195-196, fig. 1), apenas da detalles de su contexto arqueológico: «El bloque pétreo procede de la zona del foro de la ciudad». He podido saber el contexto de hallazgo gracias a los datos que me aportó Ángel Fuentes Domínguez en la citada reunión que tuvimos el 05 de mayo de 2016 en el laboratorio de Arqueología de la UAM, al que agradezco enormemente su amabilidad.

²⁰⁷ Sobre el abandono de la mayor parte de las estructuras del foro a finales del siglo III, véase Fuentes, 1988: 219; 1993: 187; Fuentes y Escobar, 2013: 222.

de sus obispos en el IV concilio de Toledo (633).²⁰⁸ El foro será reocupado por viviendas a lo largo de los siglos IV y V y la ciudad se irá desplazando, paulatinamente, al llano, al lugar que ocupa la localidad de Valera de Abajo, cuyo hábitat se prolonga hasta nuestros días (Fuentes, 2006b: 205-206; Gozalbes, 2012: 199-200; Fuentes y Escobar, 2013: 222). Para entonces, el sistema religioso del Alto Imperio se hallaba ya desestructurado.

4.1.11. *SEGOBRIGA* (SAELICES)

La ciudad hispanorromana de Segóbriga aparece primeramente citada por Estrabón (III, 4, 13) en el marco de las guerras sertorianas y poco después por Plinio (III, 25), quien la situó en el *conventus Carthaginiensis* y la calificó de *caput Celtiberiae*, un adjetivo —«cabeza»— que podría referirse al papel capital de la ciudad como núcleo más importante de la zona, o simplemente como el «comienzo» geográfico de la Celtiberia (Curchin, 2012: 19).

En tiempos de Augusto, alrededor del año 12 a. C., Segóbriga fue premiada con el estatuto jurídico de *municipium*, y a partir de ese momento, la ciudad desarrollaría un urbanismo espectacular que culminaría en época flavia, cuando se ampliaría el foro y se construiría un teatro, un anfiteatro, unas termas, un complejo sistema de abastecimiento de aguas, y posteriormente, ya en época antonina, un circo (Abascal y Almagro Gorbea, 2012: 320-324).

Su desarrollo económico se basó, en gran medida, en la explotación de las minas de *lapis specularis* del territorio, un yeso traslúcido que se utilizaba para cerrar los vanos de las ventanas, dejando pasar la luz, o como elemento arquitectónico de carácter decorativo. El propio Plinio (XXXVI, 160) destacó en sus escritos la riqueza y calidad de las minas segobrigenses, y las investigaciones arqueológicas han permitido documentar algunas de estas explotaciones mineras en las localidades conquenses de Osa de la Vega y Torrejuncillo del Rey (Abascal *et al.*, 2002: 123). La ubicación de la ciudad, situada entre las vías que comunicaban *Carthago Nova* con *Complutum*, el Valle del Ebro con la Bética, y *Toletum* con el Levante, habría facilitado la salida y entrada de productos desde el Mediterráneo.

Segóbriga ha sido objeto de estudio desde el Renacimiento y las primeras excavaciones arqueológicas en la ciudad se desarrollaron ya por los años finales del

siglo XVIII, sin embargo, las campañas modernas, que se han sucedido de forma casi ininterrumpida desde 1986, han sido las que han sacado a la luz una parte considerable de su urbanismo y las que han permitido documentar su evolución histórica.

El espacio de culto más antiguo de la ciudad, construido en la segunda mitad del siglo I a.C., ha sido localizado en una plaza situada entre el teatro y la calle que en época tiberiana se dispuso al norte del foro. Se trata de un edificio rectangular, alargado —de 32,90 metros de largo y 8 de ancho—, en cuyo extremo oriental se situó un aula de culto de 6,73 x 5,77 metros dividida en tres *cellae*. Lo cierto es que el estado de arrasamiento en el que se encuentra es tan acusado, que apenas se puede apreciar la triple compartimentación del espacio (Abascal *et al.*, 2010: 39-41). La zona fue monumentalizada en época tiberiana, cuando se construyó un triple pórtico que pasó a flanquear el aula por tres de sus lados (Cebrián, 2017: 482). La interpretación de este edificio como espacio religioso fue planteada, con cautela, en la primera publicación que la dio a conocer. La idea se sustentaba, fundamentalmente, en el hallazgo, en su interior, de un depósito de época visigoda en el que apareció una árula dedicada a Minerva, un exvoto de terracota de esta misma diosa, un exvoto que representa a una mujer velada, un altar anepigráfico, la parte superior del coronamiento de un *ara* que conserva parte del texto en la primera línea, y un fragmento de *pulvinus* (Abascal *et al.*, 2010: 39-41). Pero en una publicación reciente, Rosario Cebrián (2017: 480-482) reafirmó la interpretación de este espacio como santuario.

El foro se ha excavado en su práctica totalidad, lo que permite conocer bien su planimetría. Podemos estar seguros de que no responde a los modelos canónicos vitrubianos. Jamás se construyó un templo de tipología itálica en su lado septentrional, una tendencia que, por otro lado, parece ser común al resto de los foros mesteños conocidos, como el de Valeria, Ercávica o Libisosa. Por ello, uno de los mayores retos a los que se enfrentan los estudiosos de esta ciudad romana es identificar un espacio destinado a albergar las ceremonias y los rituales del culto dinástico en el que sería uno de sus principales escenarios: la plaza foral (Abascal *et al.*, 2007: 699). Para responder a esta cuestión, Géza Alföldy, Juan Manuel Abascal y Rosario Cebrián, basándose en el testimonio de Tácito (*Ann.* IV, 2, 4), han propuesto que el propio foro pudo haberse constituido como un gran escenario destinado a acoger el desarrollo de toda la parafernalia religiosa ligada al culto imperial en las fechas que fueran pre-

²⁰⁸ Vid. Gozalbes, 2012: 169.

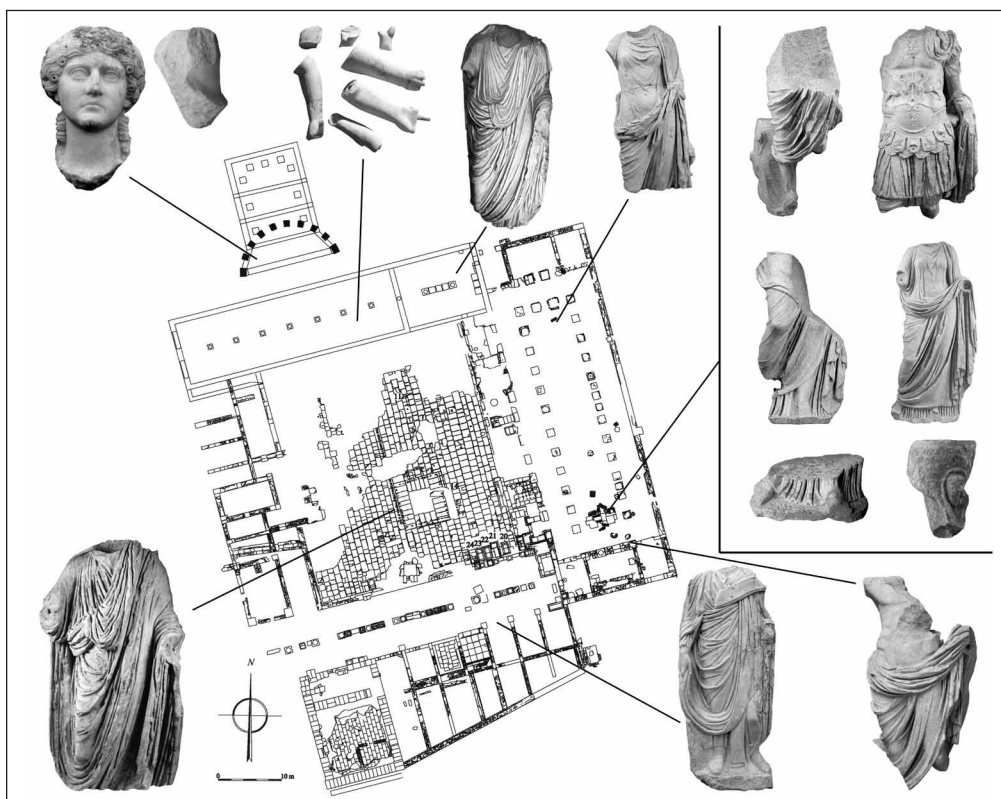


Fig. 4.1.19. Área de dispersión de los hallazgos relacionados con el culto imperial en el foro.
Imagen cedida por José Miguel Noguera.

vistas por el calendario local. Según esta hipótesis, los distintos altares y elementos estatuarios hallados en la plaza habrían servido de marcadores de un ciclo procesional, y el culto se habría desarrollado a partir de la realización de ofrendas y la veneración de las estatuas que representan a distintos miembros de la dinastía julio-claudia que se han encontrado dispersas por el foro, en las galerías de los pórticos, en la propia basílica o en algunas de las aulas halladas en la plaza o en su entorno más inmediato (Alföldy *et al.*, 2001-2002: 414-416; Abascal *et al.*, 2007: 687-700; Abascal y Almagro Gorbea, 2012: 334-340; Noguera, 2014: 1579-1585. *Vid.* fig. 4.1.19).

Fuera del espacio forense, al oeste de la plaza y frente a las termas, se encontró un edificio con cabecera semicircular que ha sido identificado como un espacio de culto (fig. 4.1.20). Aunque también se ha asociado con el culto dinástico, su advocación es desconocida (Abascal *et al.*, 2002: 146-153; Abascal *et al.*, 2007: 688). El espacio, de 35,81 metros de longitud y 19,53 de anchura, se construyó en época flavia, a juzgar por los materiales hallados en los estratos de nivelación del terreno para su edificación (Abascal *et*

al., 2002: 149). Al interior, el edificio estaba dividido en tres naves separadas por dos columnatas que en la cabecera se convierten en muros y que cerraban el ábside de la nave central. Dicho ábside pudo haber sido un añadido posterior, así como también lo fue el pavimento de mosaico blanquinegro que lo cubre. Las naves laterales, por su parte, presentan una cabecera rectangular. El acceso al edificio estaría precedido de una escalera hoy desaparecida, pero necesaria para salvar el desnivel existente entre la plaza exterior y el templo, pues, aunque no tiene podio, la topografía del terreno permitió elevarlo como si se alzara sobre uno (Abascal *et al.*, 2002: 147-148).

El edificio sufrió diversas remodelaciones. En la primera, en época de los Severos, se renovó el mosaico de la cabecera central. En la segunda, ya entre los siglos IV y V, se produjo una nueva estructuración del espacio, lo que dio lugar a la creación de un paquete de relleno en el que se hallaron cerámicas y monedas tardías, así como un retrato de Vespasiano de mármol blanco y un altar inscrito dedicado a Fortuna. Finalmente, en una tercera reforma, ya de época visigoda y altomedieval, el espacio quedó salpimentado de

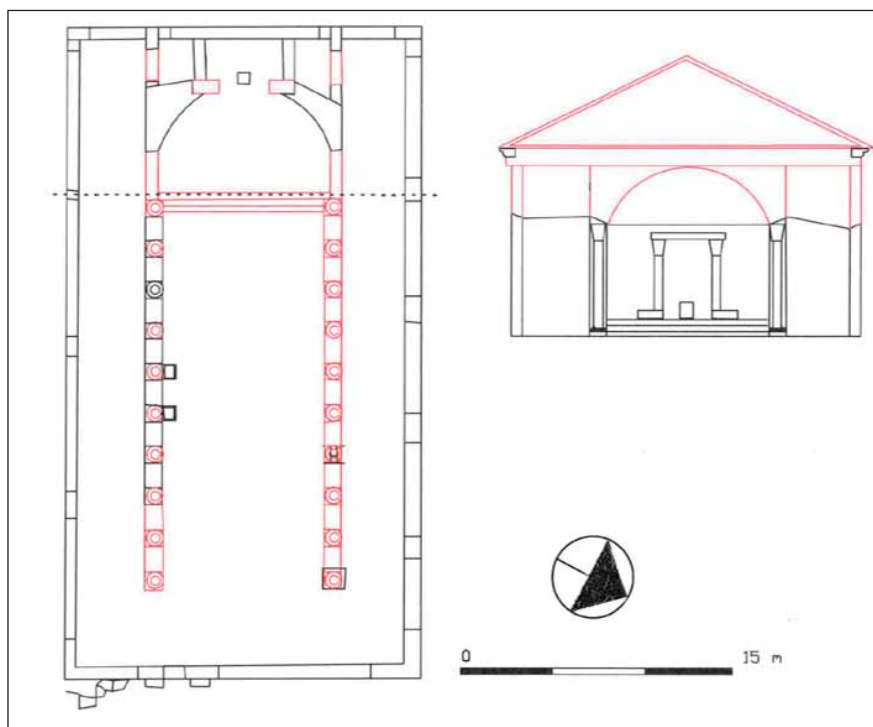


Fig. 4.1.20. Planta y sección trasversal del santuario tripartito. En rojo, las partes recreadas. Imagen tomada de Abascal *et al.*, 2002: 148, Fig. 9.

basureros y abundante cerámica de cocina, lo que indica que este pasó a tener un uso privado, posiblemente para la estabulación del ganado.²⁰⁹

Otro de los espacios destinados al desarrollo del culto imperial en Segóbriga es el teatro. Construido entre los años 60 y el 79 d.C. (Abascal *et al.*, 2006: 323-324), en él se ha documentado otro ciclo estatuario de época julio-claudia y principios de época flavia (Noguera, 2014: 1585-1587). Además, al norte de la escena, en su eje perpendicular, apareció lo que podría ser un espacio de culto rectangular que sobresalía de la fachada del edificio y, cerca de este, pero fuera del perímetro, el basamento de un altar de grandes proporciones (Abascal *et al.*, 2006: 312). Como ya se ha dicho en el capítulo dedicado a *Carthago Nova*, el teatro no solo era un complejo destinado a la representación de obras dramáticas, sino un espacio en el que se exhibía, de forma continua, el programa dinástico del emperador, y un escenario privilegiado para la celebración de rituales vinculados al culto de la *domus augusta* (Le Glay, 1992: 215-218; Martín-Bueno, 1992: 233-240).

Como el teatro, el anfiteatro y el circo de la ciudad, construidos en época flavia y antonina respectivamente, también habrían formado parte de la topografía religiosa segobrigense. En ellos culminarían algunos de los rituales procesionales que se celebraban periódicamente en favor de la casa imperial pertinentes en una ciudad romana privilegiada del Alto Imperio.

Finalmente, en una cueva rupestre de origen antrópico situada a 1,5 kilómetros del núcleo urbano —probablemente una antigua cantera romana— se esculpieron, en la pared del fondo, cinco paneles verticales divididos en dos frisos y coronados por frontones triangulares o semicirculares. En el friso superior fueron tallados relieves antropomorfos y zoomorfos —aparentemente, imágenes de Diana acompañada de su jauría de perros—, y en el inferior, inscripciones votivas en las que los *cultores*, mayoritariamente mujeres de origen humilde, dejaron constancia de su devoción a la diosa.²¹⁰ El abrigo, documentado por primera vez en XVI por Ambrosio de Morales y reseñado con posterioridad por múltiples

²⁰⁹ Véase las fases cronológicas de este edificio en Abascal *et al.*, 2002: 147-149.

²¹⁰ Sobre el santuario, véase Almagro, 1984: 37-43; Vázquez Hoys, 1999: 181-215; Alfayé, 2009: 124-136.

autores, se encuentra, en la actualidad, enormemente deteriorado.²¹¹ Por la naturaleza de las inscripciones y la iconografía de los relieves, se trataba, sin duda, de un santuario rupestre al aire libre consagrado a Diana, datado entre el siglo I y II d.C.

La epigrafía ha aportado decenas de inscripciones de carácter religioso asociadas a este *municipium*. Entre ellas se pueden enumerar los altares consagrados a Mercurio,²¹² a Diana,²¹³ a Minerva,²¹⁴ a los Lares Viales,²¹⁵ a Hércules,²¹⁶ a Silvano²¹⁷ o a Zeus

Theos Megistos.²¹⁸ Las manifestaciones epigráficas del culto imperial, por su parte, están representadas en el enorme altar hallado en el foro del que solo se conserva un pequeño fragmento y que, probablemente, estuvo dedicado al emperador Augusto.²¹⁹ También se ha documentado el culto a algunas abstracciones divinizadas, como la Concordia Augusta,²²⁰ Fortuna²²¹ o *Bonus Eventus*.²²² Asimismo, en la epigrafía religiosa segobrigense aparecen venerados algunos dioses indígenas que fueron integrados en el nuevo sistema religioso de la ciudad, como las Lumias,²²³ *Leiosa*,²²⁴ *Dialcus*,²²⁵ *Drusuna*,²²⁶ Airón,²²⁷ *Elmanius*²²⁸ o *Amma*.²²⁹

En cuanto a los sacerdocios, contamos con un fragmento de lápida dedicado a *Sempronius Sotericus* por un colegio dedicado al culto a Júpiter en la ciudad —*sodales Iovis cultores*—,²³⁰ y con una serie de dedicatorias erigidas a distintos personajes

²¹¹ Véase un estado de la cuestión en Vázquez Hoys, 1999: 167-180.

²¹² Se han hallado tres altares consagrados a esta divinidad. En uno de ellos, Mercurio se presenta con el epíteto *Augustus*. Para el primero, *HEp* 8, 1998, 273 = *HEpOL* 7545: *Mer[cu]r[u]l[r]i*. Procede de una villa romana de la zona de los Quintanares (Osa de la Vega). Por su tamaño, quizá formó parte de un larario doméstico. Para el segundo, *CIL* II 3099 = *Segóbriga* II, n.º 3 = *HEpOL* 8919: *Mercur(io) / Tib(erius) Claudi(us) / Prosodus / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*. Para el último, Almagro, 1975: 123-124 = *HEpOL* 15533: *Mer[ur]io / [Aug(usto)] / M(arcus) [- - -]s / B[- - -] / M(arcus) Val[er]ius / Lu[- - -]us / Vlvi[r]i Au[g(ustales) / d(e) s(ua) p(ecunia) - - -]*.

²¹³ Contamos con un total de seis dedicatorias consagradas a esta divinidad. Cinco de ellas estaban esculpidas en la roca del santuario rupestre. La sexta fue hallada en sus cercanías.

En el panel 1: *Dianae / Cassia / Ma[r]ga[r]it[e] / v(otum) s(olvit) l(ibens) [l(aeta) / m(erito)]*.

En el panel 2: *[Dian]ae sacrum lib(ens) Tiltur[nia] Arte[mo]nis Tit[ul]rni Postumi [li]b(erta) v(otum) s(olvit)*.

En el panel 3: *Dianae / Quintia / M(ani) [- - -] / Valeriani(?) / serva / ex voto*.

En el panel 4: *D[i]anae / Frugifer[ae] / P(ublius) Tul[li]us [Par]is / lib(ertus) v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*.

En el panel 5: *[Dian]ae / Nice[phoris?] / Semp[ron]iorum) Me[r]ulae A[- - -] / Cat[i] l(ib(erta) v(otum) s(olvit))*.

Para la transcripción de los paneles he tomado la lectura de Alföldy, 1985: 139-159.

Para el altarcillo hallado cerca del santuario, *CIL* II 6338 = *HEpOL* 12657: *Dian(a)e / domi[n]a(e) Col[n]el[is] Iul[i]al[is] n[us] e(x) [v(oto)] F(aciendum) [C(uravit)]*.

²¹⁴ *Segóbriga* V, n.º 127: *[Mi]nerv<a>e / ++TO / ex voto*.

²¹⁵ Se conocen dos altares consagrados a los Lares Viales. Para el primero, *Segóbriga* II, n.º 9 = *HEpOL* 2897: *L(ari-bus) Via(libus) Mauca pro Elv[i]a Marce[ll]a v(otum) s(olvit)*. Para el segundo, *Segóbriga* V, n.º 402: *[Laribus] [Via]lubu[s] / [Vale]riu[s] / ----*.

²¹⁶ Se han encontrado un total de cuatro altares dedicados a Hércules. Véase *Segóbriga* II, n.º 4 = *HEpOL* 8916: *Hercu[li] / Semp[ronius] / p[ro]s[ut]it[us] / - - -*; *Segóbriga* II, n.º 5 = *HEpOL* 6730: *Herculi / Virria s(e)r(va?) / v(otum) l(ibens) m(erito) s(olvit)*; *Segóbriga* II, n.º 6 = *HEpOL* 6731: *Herculi / Martialis / ex voto*. El cuarto apareció en Montalbo, una localidad a 10 kilómetros de Segóbriga: *HEp* 5, 1995, 331: *Valer(ia) / Afra / Herculi / [e]x voto*.

²¹⁷ Conocemos dos altares dedicados a Silvano. En el primero se lee *Silvan(o) / [d]eo* (*Segóbriga* II, n.º 21 = *HEpOL* 14862). El segundo fue hallado fuera del *municipium*, en el término de la actual Osa de la Vega. Para este véase Rodríguez Colmenero, 1982: n.º 86 = *HEpOL* 7546: *Silvano / G(aius) An(nius) Iuve[nalis]*.

²¹⁸ Abascal y Alföldy, 1998: 157-168 = *HEpOL* 29715: *[Δ]ι / Θεῷ Μεγίστῳ / Γ(άιος) Ἰούλιος / Σιλουανὸς κατ' εὐχὴν / ἱερὸν εἰδρόσατο*.

²¹⁹ Alföldy et al., 2003, 258-260: *[Imp(eratori) Caesari Divi f(ilio) Augusto / pontifici maximo / imp(eratori) X--- co(n)s(ul) XIII tribunicia] / pote[st]ate XX--- patri patriae] / sacr(um) d[ec]reto decurionum ?]. Contraria a esta opinión es Elena Castillo (2008: 726-729), quien duda de que la funcionalidad de esta estructura sea la de un altar, pues la reconstrucción del texto, para ella, es muy forzada.*

²²⁰ *CIL* II 3090 = *Segóbriga* II, n.º 11 = *HEpOL* 8907: *[Conc]ordia[e] Au[g(ustae) / L(ucius) Caec]ilius Aestivus*.

²²¹ Son un total de tres altares. El primero, *Segóbriga* V, n.º 148 = *HEpOL* 17344: *[Fo]rtunae / [p]ro salute / Man(ius) Cassius / Caecilianus / v(otum) s(olvit) l(ibens)*. El segundo, *HEpOL* 24137: *Ca[l]purnia? / Ver[ana?] / Fortu[nae] / V(otum) S(olvit) L(ibens) / M(erito)*. El tercero, *Segóbriga* V, n.º 149: *F[or]tunae / [N]a[t]alis / L(uci) [+...]a[...] / [+ca. 5-] / V(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*.

²²² *Segóbriga* II, n.º 13 = *HEpOL* 8915: *Bono / Eventui / sacrum*.

²²³ *CIL* II 3098 = *Segóbriga* II, n.º 12 = *HEpOL* 8918: *Lumiis / exs voto / Primi[us]genius / Lito*.

²²⁴ *CIL* II 3097 = *Segóbriga* II, n.º 17 = *HEpOL* 8917: *Leiose / C(- - -) Bessuca / pro filio / v(otum) l(ibens) r(eddidit) m(erito)*.

²²⁵ *CIL* II 4977 = *Segóbriga* II, n.º 20 = *HEpOL* 11794: *Valerius Tirlo Dialco votu[m] libe(n)s m[e]rito M[- - -]*.

²²⁶ *HEpOL* 17307 = Abascal y Cebrián, 2000: n.º 1: *D[ui] sunae / [- - -] / L(ucius) V[- - -] / H[- - -]A / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*.

²²⁷ *CIL* II 5088 = *Segóbriga* II, n.º 15 = *HEpOL* 12179: *Deo Aironi / fecit falmilia Oclules(is?) VSE / C(aius) Titiniu[s] / Crispinu[s]*.

²²⁸ *Segóbriga* II, n.º 18 = *HEpOL* 8920: *[- - -]A[banus] / [- - -]M[elmanig(um)] / [- - -]us v(otum) l(ibens) m(erito) s(olvit)?]*.

²²⁹ *Segóbriga* II, n.º 19 = *HEpOL* 18089: *Ammæ / sacr(um) / Amata / ex voto*.

²³⁰ *Segóbriga* II, n.º 63 = *HEpOL* 15073: *Sempronio / Sotérico / sodales / Io[vis] / cult[or]es / CO[- - -]*.

que ocuparon cargos públicos relacionados con el culto imperial,²³¹ o algún puesto relevante en alguna cofradía religiosa vinculada al mismo. Es el caso de la placa dedicada a un individuo cuyo nombre no se ha conservado y que ocupó el cargo de *magister Larum Augustorum segobrigensium*.²³²

A todas esas manifestaciones religiosas habría que sumar la serie de altares y ámulas anepigráficas o aquellas que solo han conservado el formulario final.²³³ Muchas de ellas aparecieron amontonadas en el *frigidarium* de las termas, donde fueron arrojadas quizá en el trascurso de algún expolio histórico en los siglos XVIII o XIX,²³⁴ o formando parte de sus niveles de relleno.²³⁵

Se trata de unas expresiones de devoción de lo que debió ser una población eminentemente rural, dedicada a la explotación agrícola o minera, que invoca a divinidades de carácter agrario, cinegético, telúrico o salutarífico para la prosperidad y fecundidad del campo, pero también a otras divinidades que velarían por el bienestar de familiares y amigos y que ayudaban al desarrollo de una vida más llevadera. Junto a esto aparecen, como no podía ser de otro modo, el culto a las demás divinidades oficiales, cuya veneración se deriva, obligatoriamente, del estatuto jurídico privilegiado de la ciudad. Tan solo un monumento constituye la excepción a la norma. Se trata de una lápida inscrita en griego en la que se conmemora la construcción de un santuario a *Zeus Theos Megistos*. El edificio fue sufragado por *Gaius Iulius Silvanus* probablemente a comienzos de época de los Severos. Se trataría, seguramente, de un santuario privado que este individuo, identificado como *procurator metallorum* de la *Hispania citerior*, construyó en la ciudad. Desconocemos si *Silvanus* llegó a crear en Segóbriga una comunidad de *cultores* consagrada a la veneración de esta divinidad de nuevo cuño, pero es probable que sus vecinos hubieran percibido este culto como exótico y atractivo.²³⁶

A mediados del siglo II, la ciudad empezó a experimentar una serie de dificultades económicas derivadas, probablemente, de la caída en las exportaciones de *lapis specularis* (Cebrián, 2019: 170). Desde ese momento se detecta un proceso de regresión en las manifestaciones culturales típicas de época altoimperial. La epigrafía religiosa no supera la mitad del siglo III. Conocemos las circunstancias de amortización o abandono de algunos de los monumentos epigráficos citados, pero en realidad poca información aportan para determinar el fin de los cultos cívicos en este municipio. Algunas de las aras dedicadas a Hércules, por ejemplo, aparecieron en la fachada del anfiteatro en las campañas anteriores a 1980, pero su contexto arqueológico no fue definido. Uno de los pedestales consagrados a Mercurio fue partido y reaprovechado en la tumba n.º 189 de época hispano-visigoda.²³⁷ Interesante es el altar dedicado a Minerva. Apareció el 27 de julio de 2009 en el interior del silo UE 13134, situado en el santuario construido en época republicana al sur del conjunto del teatro.²³⁸ El silo fue excavado en época visigoda en los rellenos que amortizaban el espacio (Abascal *et al.*, 2010: 58), y el altar fue allí arrojado quizá como consecuencia de las remociones que se realizaron en el terreno. Este apareció junto a otros objetos de carácter religioso, a saber: un exvoto de terracota de Minerva, un exvoto que representa a una mujer velada, un altar anepigráfico, la parte superior del coronamiento de un *ara* que conserva parte del texto en la primera línea, y un fragmento de *pulvinus* (Abascal *et al.*, 2010: 41). Aparentemente, todo el conjunto habría pertenecido a este espacio de culto, pero por algún motivo, sus bienes litúrgicos, quizá redescubiertos durante las remociones que se produjeron entre los escombros del lugar durante el siglo V, fueron arrojados en este silo utilizado como basurero. Por el arrasamiento al que fue sometido el edificio, no se ha podido fijar su fecha de abandono.

El foro, donde se desarrollarían los rituales vinculados al culto imperial a través de la veneración de un conjunto de estatuas y altares, habría perdido su funcionalidad entre finales del siglo III y las primeras décadas del IV. Los datos son inconexos, pero suficientemente esclarecedores. Por un lado, los últimos vestigios relacionados con la continuidad de las actividades conmemorativas se fechan en la primera mitad del siglo III: se trataría de la dedicatoria de un pedestal a un emperador posterior a época de los Severos cuyo nombre no se ha conservado (Alföldy

²³¹ *Segobriga* V, n.ºs 22, 23, 24. Los cargos sacerdotales identificados están relacionados con el flaminado: *flamen Augusti* y *flamen divi Augusti*.

²³² *Segobriga* V, n.º 1 = *HEpOL* 17420: [---]/ *La*[- - - / *mag(ister)] Larum Augu[storum / Segobrigensium* [- - -] / *ide[m]q(ue) dedicavit*.

²³³ Véase, por ejemplo, *Segobriga* II, n.ºs 7, 22 y 22 bis; *Segobriga* V, n.º 4.

²³⁴ Abascal y Cebrián, 2000: n.ºs 1, 2, 6, 8, 32.

²³⁵ Abascal y Cebrián, 2000: n.ºs 4, 5, 10, etc.

²³⁶ Véase el excelente estudio de Abascal y Alföldy (1998: 157-168) relacionado con la inscripción y el individuo que la sufragó, que se manifestó también como devoto de otras muchas divinidades en varios altares hallados en *Asturica Augusta*.

²³⁷ Véase *Segobriga* II, n.º 118.

²³⁸ Véase *Segobriga* V, n.º 148.

et al., 2003: 260-261), y la talla de un togado con umbo *contabulato* que se pudo datar, por los análisis estilísticos, en el siglo III (Noguera *et al.*, 2008: 294-298). Por otro lado, el edificio que se construyó detrás del pórtico septentrional del foro, probablemente como aula dedicada al culto dinástico, en el que se encontró un retrato de *Agrippina Maior* y varios bloques epigráficos, fue amortizado en el siglo III y compartimentado en varias *tabernae*, en cuyos muros se utilizaron los materiales suntuosos del viejo edificio (Cebrián, 2019: 174). Asimismo, en la taberna n.º 1 se instaló un horno para la fundición de metales también en el siglo III (Cebrián, 2019: 177). Por su parte, la privatización de la basílica, con la construcción de espacios domésticos en su interior, se produciría en torno a finales de esta misma centuria (Cebrián, 2019: 177). Unas décadas después tuvo lugar el expolio del edificio, y su derrumbe definitivo se produjo en la segunda mitad del siglo IV (Noguera *et al.*, 2005: 54-61). Finalmente, desde finales del siglo IV y principios del V, los espacios públicos fueron invadidos por una serie de construcciones irregulares elaboradas a partir de materiales reutilizados que terminarán de desfigurar totalmente la trama urbana iniciada en época augustea (Abascal y Almagro Gorbea, 2011: 215-217). En resumen, los primeros vestigios de abandono y expolio del foro se detectan a mediados del siglo III, y la reocupación de algunos de sus espacios para otros menesteres, unos años después.

El edificio dividido en tres naves cuya sala central quedaba rematada en un ábside semicircular fue recondicionado entre los siglos IV y V. En esta reforma, cuya datación no se ha podido precisar, se realizó el suelo a partir de la creación de un paquete de relleno en el que aparecieron cerámicas y monedas tardías, así como un retrato de Vespasiano de mármol blanco y un altar con inscripción dedicada a Fortuna. Sin duda, en esta etapa, el carácter cultural del edificio había cesado, debido a que algunos objetos de carácter religioso fueron reutilizados como material de desecho.

El teatro, por su parte, no superaría las últimas décadas del siglo III d.C., pues a comienzos del IV, una parte de la *orchestra* y la *scaena* se convirtieron en zonas destinadas a actividades artesanales, y unas décadas después se edificaron viviendas en el *parascenium*, en el *parodos* y en la parte del *proscenium* oriental, a partir de fragmentos de inscripciones, trozos de capiteles, fustes y otras piezas pertenecientes a la obra original (Abascal *et al.*, 2006: 319-329; Abascal y Almagro Gorbea, 2012: 348). Por tanto, los *ludi* y las ceremonias religiosas vinculadas a los espectáculos teatrales no se prolongarían en

este espacio más allá de finales del siglo III. En lo concerniente al resto de edificios de espectáculos, el anfiteatro fue abandonado a finales del siglo III d.C. como consecuencia de un incendio (Almagro, 1986: 74), y la cronología de uso del circo se desconoce; de hecho, los arqueólogos plantean la posibilidad de que este nunca llegara a terminarse (Ruiz de Arbulo *et al.*, 2009: 69-70).

A tenor de los datos conservados, a veces escasos, fragmentarios y de difícil interpretación, los distintos espacios segobrigenses a los que se les ha asignado un valor cultural y que han sido datados con cierta precisión, fueron abandonados entre mediados del siglo III y las primeras décadas del siglo IV.

La primera constatación material que confirma la existencia de una comunidad cristiana en Segóbriga es la basílica hallada fuera del recinto amurallado, en el entorno de la necrópolis tardorromana. Su construcción corresponde a la primera mitad del siglo V a partir de la reutilización de los materiales extraídos de los mausoleos romanos cercanos y de otros edificios de la ciudad (Cebrián y Hortelano, 2015: 410-415). En consecuencia, también en Segóbriga la desaparición del sistema religioso altoimperial romano parece estar más relacionada con un proceso de cambio interno que con la injerencia de agentes externos. Posteriormente, la ciudad fue convertida en cabeza de un obispado visigodo, pero irá perdiendo densidad demográfica hasta alcanzar un poblamiento ya residual en época islámica (Abascal *et al.*, 2011: 225).

4.1.12. CLUNIA (PEÑALBA DE CASTRO)

La ciudad de Clunia aparece por primera vez en la obra de Livio (*Per.*, 92), donde se la menciona con motivo de las guerras sertorianas. En ese contexto, los clunienses apoyaron la causa de Sertorio, por lo que Pompeyo asedió la ciudad en el 75 a.C. Según Salustio (*Hist.*, II, 93) y Plutarco (*Sert.*, IX), los asediados llegaron a algún tipo de pacto con su atacante, de manera que se abandonó la empresa. Posteriormente tras la muerte de Sertorio, Exuperantio (VIII, 25) y Floro (*Epit.*, II, 10, 9) narran que Pompeyo ocupó Clunia junto a otras ciudades de la zona. Este asentamiento celtíbero del que hablan las fuentes no se emplazaba en la meseta del Alto del Castro, donde se ubicaría la ciudad romana, sino en un cerro cercano conocido como «Alto del Cuerno», del que apenas se conocen datos (Sacristán, 1993: 142-144).

Veinte años más tarde, de acuerdo con Dion Casio (XXXIX, 54, 2), Clunia se alió con los vacceos frente

a Roma y logró repeler el ataque del cónsul Metelo en el 56 a.C.; sin embargo, al año siguiente, Afranio, legado de Pompeyo, sometería definitivamente a los vacceos, a los arévacos y a la misma Clunia.

Tras las guerras cántabras la ciudad fue reubicada en el cerro Alto del Castro como parte del programa de organización territorial de la Meseta septentrional. Fue entonces, con motivo de esta refundación, cuando la ciudad obtuvo el estatuto jurídico municipal, aunque las primeras acuñaciones emitidas por magistrados no aparecen hasta época tiberiana (De la Iglesia y Tuset, 2013: 98). Al poco, Clunia será nombrada capital del *conventus iuridicus* homónimo (*Plin. H.N.* III, 18).

Según Suetonio (*Galba.*, IX, 2.), en el año 68, la ciudad adquirió su protagonismo en los avatares políticos del Imperio debido a que Servio Sulpicio Galba se autoproclamó aquí *imperator*. El futuro emperador recordaría estos hechos con una emisión de sextantes en Roma con su efigie en el anverso y una figura femenina en el reverso con leyenda *HISPANIA CLUNIA SULPICIA*, un epíteto que acompañaría, a partir de entonces, a la ciudad (Sacristán, 1993: 136).

Finalmente, en época flavia, Clunia adquirió la condición jurídica de colonia, un título con el que ya aparece en la *Geografía* de Ptolomeo (II, 6, 55).

El urbanismo público de la ciudad es uno de los mejor conocidos de la Hispania romana. Por un lado, el yacimiento ha sido objeto de excavaciones arqueológicas desde finales de los años cincuenta. Por otro, el abandono precoz de las zonas públicas permitió conservar una trama urbana sin excesivas transformaciones. Sin embargo, el deplorable estado de conservación de los edificios y el expolio al que estos han sido sometidos a lo largo de los siglos imposibilita determinar con claridad las circunstancias de amortización o abandono de muchos de sus elementos. Aun así, se pueden extraer algunos datos interesantes relacionados con el fin del sistema religioso altoimperial en este enclave.

Para el conocimiento los cultos de época romana en *Clunia* contamos, en primer lugar, con un interesante testimonio literario. Suetonio, en su biografía sobre Galba, cuenta que durante la presencia en la ciudad del que sería futuro emperador, existía un santuario dedicado a Júpiter con sus respectivos sacerdotes.

[...] Animado tanto por los excelentes augurios y vaticinios de una virgen de honrada condición como por un sacerdote de Júpiter de Clunia que, advertido por un sueño, había sacado del santuario los mismos vaticinios que habían sido revelados, doscientos años antes, en la misma forma, por una niña que poseía

el don de la profecía. El contenido del vaticinio era: «un día surgirá de Hispania el príncipe y señor de todo».²³⁹

Dicha referencia animó a los primeros exploradores de Clunia a buscar el famoso templo. Fue el caso de Ignacio Calvo (1916: 13-16), quien en sus excavaciones de 1915 creyó identificar, con resultados decepcionantes para él, los restos del santuario de Júpiter que la investigación posterior ubicaría en el extremo sur del eje mayor del foro.

Pero fueron las excavaciones llevadas a cabo por Pere de Palol entre los años 1958 y 1995 las que sacaron a la luz la práctica totalidad del espacio foral. Del templo que lo preside solo se ha conservado el *podium*, aunque a partir de los restos de paramento del muro que lo delimitaba y de algún bloque de friso de la hilada inferior se pudo restituir su planta, sus dimensiones y sus accesos (Palol, 1989-1990: 45. Véase la fig. 4.1.21). Más compleja fue la reconstrucción de su alzado, para el cual Palol propuso, con todas las reservas, un edificio hexástilo (Palol, 1989-1990: 48). Estudios más recientes en los que se tuvo en cuenta la relación entre el diámetro de las columnas de la fachada, la anchura del *podium* y las dimensiones de los restos arquitectónicos conservados, determinaron una fachada tetrástila para el templo, y no hexástila (Gutiérrez Behemerid y Subías, 2000: 156). El edificio presenta ciertos arcaísmos, como el doble acceso desde la parte posterior a través de dos escaleras laterales —un elemento anómalo que se da en templos de tradición helenística—, o el remate absidiado de la *cella* marcado en la fachada —recurso que, al parecer, se desarrolla a partir de la reforma religiosa de Augusto— (Gutiérrez Behemerid y Subías, 2000: 156). En suma, el análisis de la planta y de los diferentes elementos arquitectónicos que lo conforman permitieron datarlo en los primeros momentos de la época tiberiana.

Las excavaciones posteriores demostraron que el templo formaba parte de un espacio religioso más amplio. En este sentido, el santuario estaba flanqueado por un muro curvo en su lado este —y posiblemente también en el lado oeste—, que se extendía desde la línea exterior de los pórticos laterales del foro hasta casi el mismo templo, de modo que separaba la plaza del espacio posterior del edificio. Dichos muros servían como telón de fondo a sendos pedestales que albergarían una gran estatua o un altar respectivamente (Palol y Guitart, 2000: 159-163). Tras el

²³⁹ *Suet., Galba.*, IX, 2. Trad. de Palol, 1989-1990: 38.

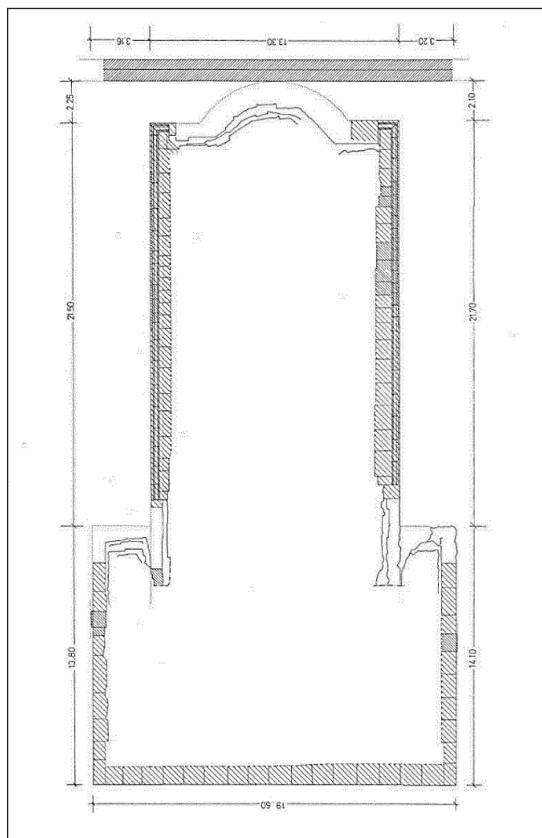


Fig. 4.1.21. Planimetría arqueológica del templo del foro de Clunia. Plano tomado de Palol y Guitart, 2000: 145, fig. 42.

muro, a 7 metros al este del espacio posterior del templo, se documentó una gran cisterna absidiada —denominada ninfeo por sus excavadores—, a la cual se accedía mediante una gran escalera de grandes dimensiones. Esta cisterna o ninfeo debió de estar relacionada con las prácticas rituales del complejo sacro (Palol y Guitart, 2000: 169-163; de la Iglesia y Tuset, 2013: 100-101).²⁴⁰ El recinto religioso se encontraba flanqueado por los dos pórticos simples del foro que se extendían a ambos lados del templo y que dejaban un espacio abierto detrás del edificio (De la Iglesia y Tuset, 2013: 101. *Vid.* fig. 4.1.22).

El santuario pudo haber sido consagrado a la Tríada Capitolina o al culto imperial. La primera hipótesis vendría avalada por el testimonio de Suetonio y por el hallazgo de una inscripción dedicada a Minerva Augusta en la cisterna del complejo sacro. La segunda se apoyaría en el hecho de que la ciudad, que

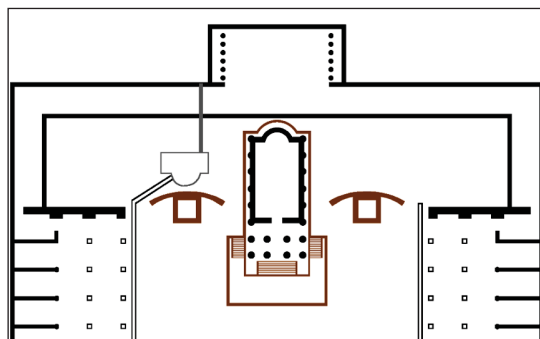


Fig. 4.1.22. Recreación planimétrica de la cabecera del foro de Clunia. Elaborado a partir del plano que se reproduce en De la Iglesia y Tuset, 2012: 43.

fue refundada en época augustea tardía o tiberiana, hubiera promovido el culto imperial en el foro con la construcción de este templo, como han sugerido Pere de Palol y Josep Guitart (2000: 229-230).

Otro edificio de culto se encontraba en el extremo opuesto del foro. Sus excavadores lo identificaron como sede de la curia / *aedes Augusti*. Se trataba de un espacio de dimensiones considerables —27,50 x 11,50 metros— ubicado en el eje de uno de los lados mayores de la basílica que constaba de dos partes: la primera sala, interpretada como espacio donde se reunirían los primeros decuriones de la ciudad, estaba formada por una estructura semicilíndrica con una exedra rectangular al fondo y un ensanchamiento en su parte anterior que permitiría su ingreso desde la basílica a través de una escalera. La segunda estructura era la supuesta *aedes Augusti*, con un pronaos de entrada y dos *cellae* (Fig. 4.1.23). El pronaos, construido con posterioridad al primer cuerpo, se alzaba sobre un *podium* a dos metros sobre el nivel del suelo de la curia (Palol y Guitart, 2000: 31-32). Miguel Ángel de la Iglesia y Francesc Tuset (2013: 103) determinaron que primero se construyó la edificación semicircular para alojar a la curia y, probablemente, a la estatua imperial, a la que posteriormente se le adosaron las dos aulas traseras, de dimensiones y proporciones más adecuadas para la reunión de la curia y para la celebración del culto dinástico. Tal ampliación habría obedecido al incremento de los miembros pertenecientes a la familia imperial sacralizados y a la necesidad de crear una sala que pudiera dar cabida a las reuniones del gobierno de la ciudad y del *concilium conventus*. La identificación de este espacio como lugar destinado a las reuniones decurionales y a la celebración del culto dinástico parece acertada. Palol y Guitart (2000: 217) ven paralelos entre la descripción vitruviana de la *aedes Augusti* de

²⁴⁰ La estructura guarda ciertos paralelismos con los estanques vinculados a los templos forales de Mérida, Évora y Écija.

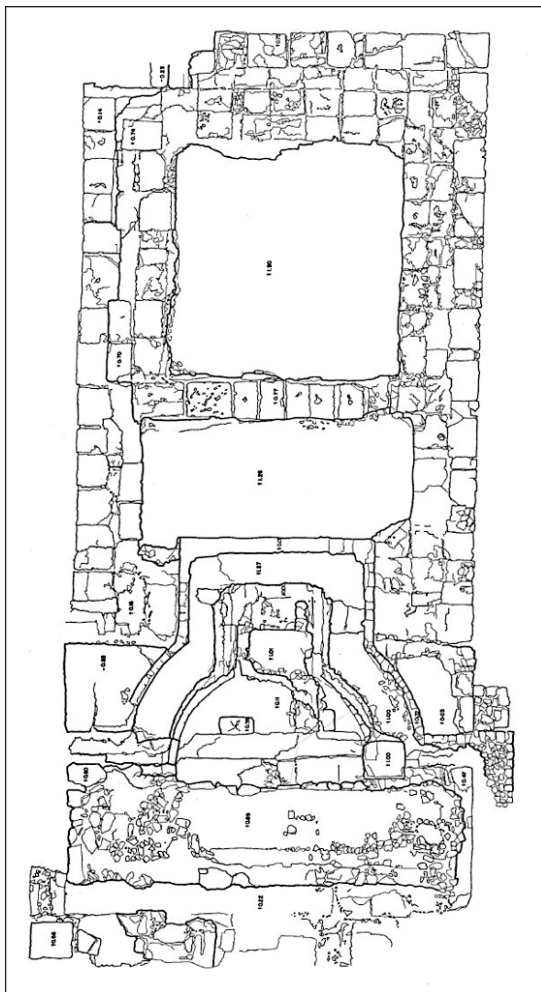


Fig. 4.1.23. Planimetría arqueológica de la *aedes Augusti* de Clunia. Plano tomado de Palol y Guitart, 2000: 212. Fig. 72.

la basílica de Fano y el caso de Clunia.²⁴¹ Lo cierto es que el modelo de basílica con *aedes Augusti* ha sido atribuido a otros casos hispanos, algunos de los cuales se han analizado a lo largo de este trabajo.²⁴²

Otro espacio de culto localizado en el foro es el conjunto de tres *tabernae* excavadas al este de la plaza: las numeradas como siete, ocho y nueve. La siete y la nueve presentaban las mismas dimensiones que las demás tabernas del foro, mientras que la central, la número ocho, era el doble de ancha (fig. 4.1.24). Según los arqueólogos, estas *tabernae* constituyeron, con toda seguridad, un edificio de culto tripartito, pues en los tres ámbitos apareció una decoración que dista

mucho de la documentada en el resto de los espacios comerciales de este lado del foro. Los tres espacios contaban con un pavimento de *opus signinum* elaborado a partir de fragmentos irregulares de mármoles oscuros, tenían muros pintados y zócalos de mármol, y estaban decoradas con elementos suntuosos, entre los que destaca un conjunto de pilastras corintias. Además, en ellas aparecieron restos de apoyos para estatuaria (Palol, 1989-1990: 54; Palol y Guitart, 2000: 70). La estancia número ocho, de hecho, presentaba el frente organizado de tal manera que su apariencia sería la de un auténtico altar, pues el muro de fondo se amplió de forma saliente para crear un poyete forrado de mármol en cuyos extremos se establecieron dos basamentos que, a modo de pedestales, pudieron albergar sendas estatuas (Palol y Guitart, 2000: 76).

Es posible que se tratara de un espacio de culto dedicado a la familia imperial o a una tríada divina; de hecho, el hallazgo, en la cercana taberna número diez, de fragmentos de varias estatuas de mármol, entre ellos, unos bustos que parecen representar a un joven Augusto o Lucio César, y a Nerón, también joven, vendría a sustentar esta hipótesis. También en el interior del ámbito ocho aparecieron restos, en mármol, de dos manos, de unos pies calzados y del pecho de una figura femenina, entre otros (Palol, 1989-1990: 54).

Las excavaciones arqueológicas permitieron identificar dos fases de uso de este conjunto: uno inicial, coetáneo a la construcción del foro —primera mitad del siglo I d.C.—, y uno posterior en el que se aplicaron importantes reformas, como la incrustación de zócalos de mármol en las basas de arenisca, el pintado del muro por encima del zócalo con estuco rojo o la reducción del tamaño del vano de ingreso (Palol, 1989-1990: 54; Palol y Guitart, 2000: 71). Todas estas reformas pudieron estar motivadas por el desarrollo del culto imperial en época flavia, con el que se podrían relacionar los restos de estatuas aparecidos en el ámbito número diez (Palol, 1989-1990: 54).

El último espacio de culto localizado en Clunia es el santuario rupestre situado en las capas freáticas naturales que se encuentran bajo la ciudad. El santuario —o lo que se conoce hasta ahora— se compone de varias galerías y dos salas principales, las denominadas «sala 1» y «sala 2». En esta última se concentra una gran cantidad de epígrafes rupestres incisos en el barro, de falos elaborados en el mismo material, así como de cabezas y bustos, también modelados en barro (Alfayé, 2016: 367-368).

Las primeras publicaciones lo identificaban como un santuario dedicado a la fertilidad y relacionado

²⁴¹ V. t. Balty, 1991: 311-314.

²⁴² Véase Mar y Ruiz de Arbulo, 1988: 284.

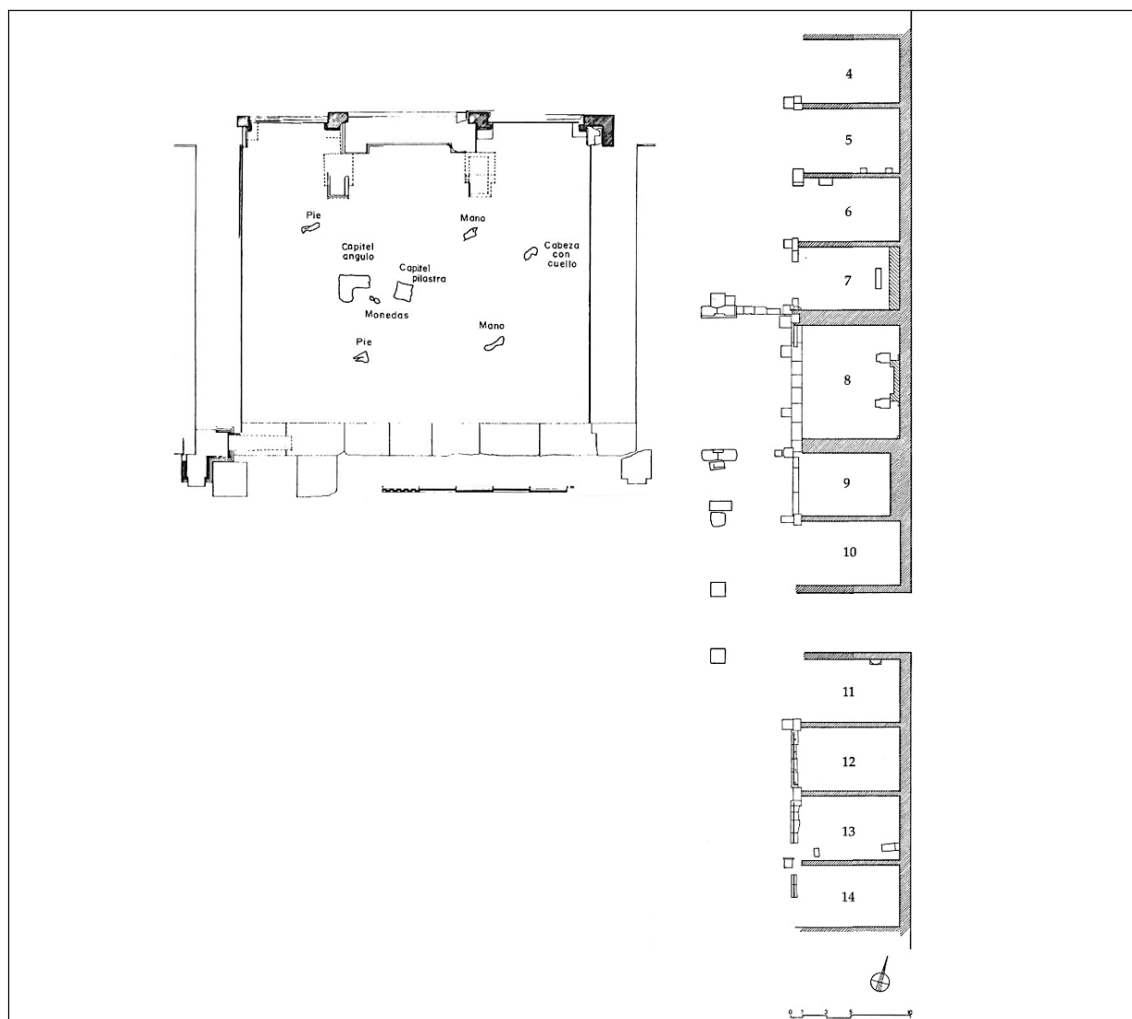


Fig. 4.1.24. A la derecha, planimetría de las *tabernae* de la zona occidental del foro de Clunia. Arriba, una ampliación de la taberna n.º 8, en cuyo interior aparece la distribución de hallazgo de las principales piezas escultóricas.
Planos tomados de Palol y Guitart, 2000: 66 y 72. Figs. 20 y 22.

con el culto a Príapo o a *Liber Pater* (Palol y Vilella, 1987: 132-135). Sin embargo, investigaciones posteriores propusieron que se trataría más bien de un lugar con cualidades medicinales en donde se desarrollaría una especie de fangoterapia, pues en uno de los epígrafes de las paredes se identificaron las palabras *oblitus argila*, que se interpretó como una alusión a la práctica rebozarse en el barro (Gasperini, 1998: 163), y en otro, el dedicante se presenta como *lutor*, lo que podría aludir a esta misma práctica, o quizá al especialista que aplicaba la terapia (Gasperini, 1998: 163-164). Joaquín Gómez-Pantoja planteó que los pacientes rendirían culto, como agradecimiento por su curación, a las *Matres*, una divinidad vinculada a las aguas que se ha documentado en Clunia hasta en siete

monumentos epigráficos diferentes, aunque todos ellos fueron hallados fuera del santuario subterráneo. Para él, los devotos descenderían al «santuario» o «zona medicinal» a tratarse, y luego dejarían el voto en un lugar más visible, y no en la oscura cueva (Gómez Pantoja, 1997: 428). Sin embargo, puesto que no hay ningún elemento que permita confirmar tal presunción, la relación entre las *Matres* y el santuario subterráneo de Clunia debe ser tomada con mucha cautela, como subraya Silvia Alfayé (2016: 371-372).

Sea como fuere, parece que el culto del santuario subterráneo estaba plenamente integrado en los rituales públicos de la ciudad, ya que en la cueva se localizaron los nombres de dos magistrados clunien- ses —*aediles* y *quattuorviri*— entre los grafitis de las

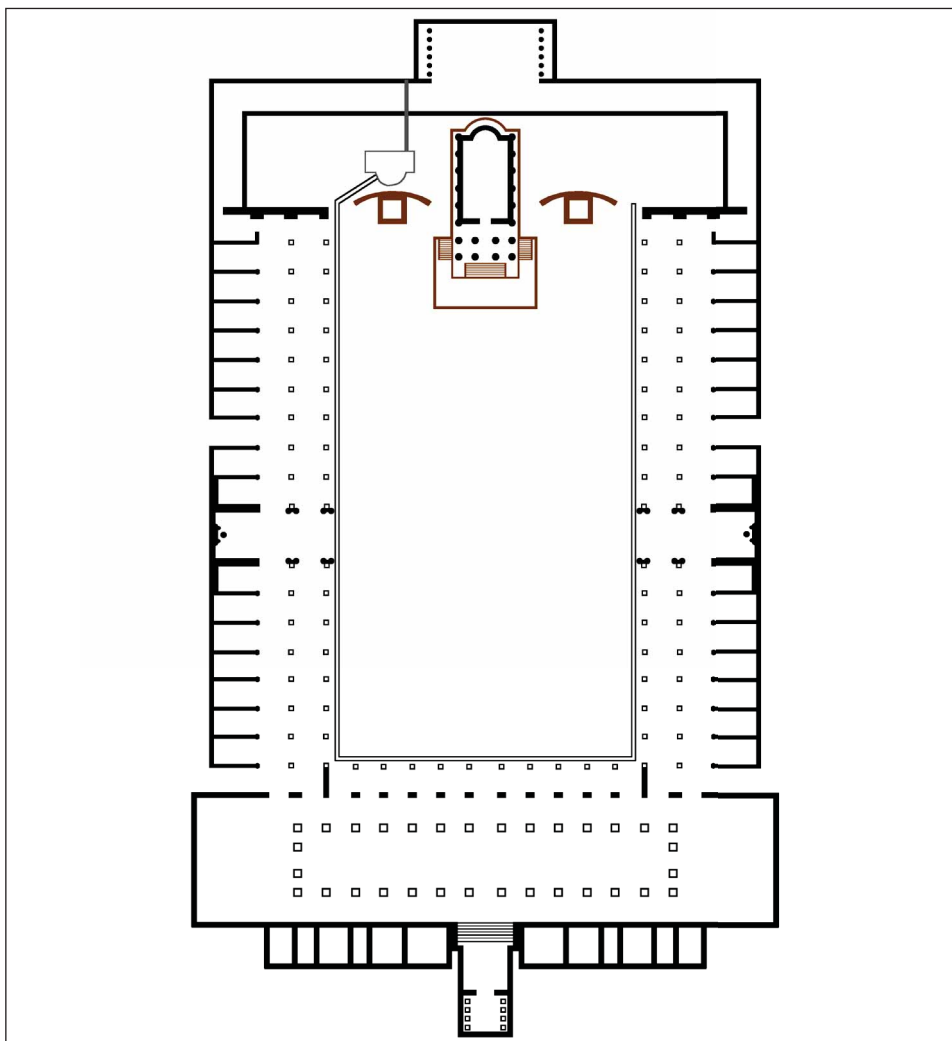


Fig. 4.1.25. Recreación planimétrica del foro de Clunia. Elaborado a partir del plano que se reproduce en De la Iglesia y Tuset, 2012: 43.

paredes. Es probable que hubieran dejado su firma como consecuencia de las labores de inauguración o de inspección que llevarían a cabo en el santuario (Gómez Pantoja, 1997: 429; Gasperini, 1998: 167).

Está claro que la cueva situada en el subsuelo de Clunia fue un espacio de culto ligado a la existencia de una reserva hídrica y a su sacralización,²⁴³ sin embargo, son muchos los interrogantes que quedan por responder en torno a este espacio, entre ellos, la identidad de la deidad venerada —ya que no aparece especificada en ningún epígrafe—, la naturaleza de los rituales presuntamente curativos que allí se llevarían a cabo, o la cronología de uso. En relación con

este último aspecto, parece haber consenso en datar el momento inicial y álgido de la frecuentación del hipogeo en época tiberiana (Gasperini, 1998: 169; Alfayé, 2016: 372), pero se desconoce cuándo pudieron haber concluido los rituales. Los materiales y las inscripciones más tardías se fechan a finales del siglo I o a comienzos del siglo II d.C., aunque no sabemos si la ausencia de documentación a partir de entonces se debe a un abandono definitivo del culto o a una variación en el desarrollo del rito.

Finalmente, el último de los edificios de Clunia al que se podría atribuir un valor religioso es el teatro. Fue edificado bajo el mandato del emperador Tiberio en el marco del programa de monumentalización de la ciudad de la primera mitad del siglo I d. C., y remode-

²⁴³ Véase el lúcido estudio de Alfayé, 2016: 371-378.

lado en la segunda mitad del siglo II, para adecuarlo a un uso de carácter anfiteatral. Para ello, se desmontó parte de la *cavea* inferior, la orquesta y el podio de la escena, y se creó un único espacio, más grande y continuo de tierra batida (Gutiérrez Behemerid, 2006: 303; De la Iglesia y Tuset, 2012: 62-63).

En Clunia y su *ager* se ha recuperado más de una veintena de monumentos epigráficos de carácter religioso. La mayoría se datan en los siglos I y II d.C., pero como casi todos carecen de un contexto arqueológico, no son pocos los problemas que surgen a la hora de determinar su cronología y su correcta contextualización.

Entre estos se encuentra un altar a Diana,²⁴⁴ cinco altares dedicados a Júpiter, cuatro de ellos como *Optimus Maximus* y uno como *Augustus Ultor*.²⁴⁵ También de Clunia proceden dos altares consagrados a Minerva, uno de ellos con el epíteto *Augusta*,²⁴⁶ dos altares a Neptuno,²⁴⁷ uno a los Lares Viales,²⁴⁸ uno a Fortuna *Redux*²⁴⁹ y otro al numen del teatro.²⁵⁰ Asimismo, se conocen cuatro monumentos ligados al culto imperial, a saber, una dedicatoria al divino Augusto,²⁵¹ una placa dedicada a Adriano y a la Tutela Cluniense,²⁵²

y dos pedestales de carácter honorífico dedicados a un flamen y a un séviro, respectivamente.²⁵³

Además, se relaciona con Clunia un conjunto de siete altares dedicados a las Matres,²⁵⁴ un altar dedicado a una divinidad llamada Obiona,²⁵⁵ y un altar consagrado a una divinidad solo aquí documentada, *Aiiorgatus*.²⁵⁶ A ello habría que añadir el ara dedicada a los dioses,²⁵⁷ o aquellos altares hallados en contextos domésticos en los que el teónimo o no aparece o se ha perdido.²⁵⁸

Los escasos datos estratigráficos que restan para analizar la evolución del sistema religioso en la ciudad parecen indicar que este se encontraba sustancialmente transmutado a finales del siglo III.

Lo cierto es que no existen datos que permitan determinar ni la cronología ni las causas que provocaron la ruina del templo del foro. Sí sabemos que la curia / *aedes Augusti* fue reutilizada desde el siglo IV para otros menesteres, pues las excavaciones arqueológicas documentaron la presencia de abundante cerámica datada en los siglos IV y V sobre el pavimento del edificio (De la Iglesia y Tuset, 2013: 102), algo impropio del que era un espacio dedicado a las reuniones solemnes del *ordo decurionum* y a la celebración de ceremonias religiosas.

Más información conservamos sobre las fases tardías del edificio de culto tripartito localizado en una de las alas del foro de la colonia. En él se registraron tres grandes niveles estratigráficos, de los cuales, el más antiguo pertenecía a las fases de uso del espacio, y el segundo, a la destrucción del edificio. Aquí aparecieron mezclados materiales procedentes del derrumbe con tierras de color gris ceniciento (Palol y Guitart, 2000: 70-78). Según los arqueólogos, los

²⁴⁴ Clunia II, n.º 4 = HEpOL 14144: [Dia]nae / [Cor]ne(lius?) / [P]ompeian(us) / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito).

²⁴⁵ Clunia II, n.ºs 7, 9, 10, 210 y 8, respectivamente. El primero (HEpOL 8600): I(ovi) O(ptimo) M(aximo) / T(itus) Valer(ius) Fla(vus) pro sal(ute) / T(iti) Valer(i) Flavi(ni) fili(i) sui / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito) / Aligenus. El segundo (HEpOL 14147): I(ovi) O(ptimo) / M(aximo). El tercero (HEpOL 14148): [I(ovi)] O(ptimo) M(aximo) / [pr]o s[a]l[ut]e G(ai!) [Pom]p[er]i [- - -] i [- - -] i / [P]om[er]p[er]ius / Anus / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito). El cuarto (HEpOL 8601): I(ovi) O(ptimo) M(aximo) / L(ucius) T(- - -) R(- - -) / Exp Auguri(ni) [- - -]. El último (HEpOL 14146): I(ovi) Aug(usto) / Ultor sacrum / L(ucius) Valer(ius) Pater[nus] / mil(es) leg(ionis) X Gem(inae) / optio / (centuria) Censoris exs(!) / voto.

²⁴⁶ Clunia II, n.ºs 18 y 24. El primero (HEpOL 14155): Min[ervae] / Aug(ustae) / [Val]erius Veget[ianus?] / flam(en) Romae et Aug[usti]. El segundo (HEp 10, 2000, 97): Minerva(e) / VERN / s(olvit) v(otum) l(ibens) m(erito).

²⁴⁷ Clunia II, n.ºs 19 y 20. El primero (HEpOL 8603): Neptuno deo / [- - -] o / [- - -] e / [+]. El segundo (HEpOL 7047): Ne[ptun]o / [p]ro sal(ute) C(ai?) D[- - -] / [- - -] O[- - -] / [- - -].

²⁴⁸ Clunia II, n.º 11 = HEpOL 14149: V(alerius) Rebul[r]us ex vilu Laribus Vialibus salcrum / r(eddidit?) l(ibens) m(erito).

²⁴⁹ Clunia II, n.º 6 = HEpOL 8599: Fortunae / Reduci / G(aius!) Tautius / Semni lib(ertus) / Moschas / ex voto.

²⁵⁰ Clunia II, n.º 21 = HEpOL 14157: Festus / rei publicae / Cluniensium servus / Numini the[atri].

²⁵¹ Clunia II, n.º 212 = HEpOL 8604: Divo Aug(usto) / [- - -] arr[- - -] / Aug(ustal)is? ---.

²⁵² Clunia II, n.º 22 = HEpOL 8606: Pro salute / [Imp(er)atoris] C[la]es(aris) Hadriani Aug[usti] T[utela]e co[lon]on(iae) Clu[ni]ensium / [P]ublius? Aeliu[s] Au[g(usti)] li[b(ertus)] / - - - - -?

²⁵³ Para el flamen *Romae et divi Augusti*, vid. Clunia II, n.º 28. Para el séviro, Clunia II, n.º 214.

²⁵⁴ Clunia II, n.º 12 = HEpOL 12654: Matrib[us] / Brigeacis / L(ucius) Aelius / Phainus / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito). Clunia II, n.º 13 = HEpOL 14150: Matribus / Endeiteris / T(itus) Arrius / Natalis. Clunia II, n.º 14 = HEpOL 14151: Matribus / Endeiteris / Felix / Prisca / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito). Clunia II, n.º 15 = HEpOL 14152: Matribus / Abascantus Marcellae / ex voto. Clunia II, n.º 16 = HEpOL 7045: Arria Notthis Matribus / pro Secundo / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito). Clunia II, n.º 17 = HEpOL 14154: Matribus / T(itus) Racililus Valerianus ex vot(o). Clunia II, n.º 211 = HEpOL 8675: Matrubos / [F]ronto / [-]S[-]S[-]O / [-] I[- - -] i fili(us) / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito).

²⁵⁵ CIL II 5808 = HEpOL 12107: Segontius / Obion(a)e s(olvit) a(nimo) l(ibens) m(erito).

²⁵⁶ Clunia II, n.º 209 = HEpOL 8598: Aiioragato L(ucius) / Aemilius / Quartio / lapidarius / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito).

²⁵⁷ Clunia II, n.º 5: Iulia / Divis / pro Fo[r]tuna / ex v(oto)

²⁵⁸ Clunia II, n.ºs 23-25.

materiales muebles hallados en este nivel presentaban muestras de destrucción intencionada. Entre ellos se encontraban los restos de por lo menos dos grandes estatuas, algunas tejas, fragmentos de mármol, cerámica y restos de pilastras. No existen señales de expolio de sillares, como ocurre en otras tabernas (Palol y Guitart, 2000: 71). La ausencia de cerámicas posteriores al siglo III en la zona de las tabernas (Palol y Guitart, 2000: 63-85) y la presencia de un antoniniano de época de Galieno (267-268) entre los restos del derrumbe del espacio número nueve permite concluir que el uso de este complejo no se prolongó más allá de finales del siglo III (Gurt, 1985: n.º 718, 73.13). No debe descartarse la destrucción intencionada del espacio de culto. Si así fuera, sería complicado atribuir tal acto de vandalismo a seguidores del culto cristiano, pues estos serían abrumadoramente minoritarios en Clunia a finales de esta centuria. A mi juicio, el estado en el que fueron hallados los restos escultóricos no requiere una destrucción con intencionalidad religiosa; podría interpretarse como resultado del deseo de reutilización para la elaboración de cal o para la construcción de nuevas estructuras, aunque las publicaciones disponibles no señalan la presencia de caleras cercanas.

A pesar de que los datos son limitados, se detecta un cambio generalizado en la funcionalidad de los antiguos espacios públicos de la ciudad, por lo menos desde el siglo II, pero sobre todo a lo largo del siglo III: el teatro fue transformado en anfiteatro en la segunda mitad del siglo II. Se desconoce hasta cuándo se mantuvo en uso el nuevo complejo lúdico, pero se sabe que este fue sometido a un proceso de expolio —quizá a lo largo del siglo IV— hasta que, en el siglo V, fue amortizado como necrópolis de inhumación (De la Iglesia y Tuset, 2012: 100). Por su parte, las llamadas termas de «Los Arcos I» fueron reestructuradas y abandonadas en el siglo III (Palol, 1987: 160; De la Iglesia y Tuset, 2007: 83). En las denominadas termas de «Los Arcos II» aparecieron niveles de saqueo y derrumbe a lo largo de esta misma centuria (Palol, 1994: 93-99); y el foro también sufrió importantes transformaciones a lo largo de los siglos II y III d.C., como se deduce de la ausencia de monedas y cerámicas posteriores a finales del siglo III en el área de las tabernas, o de la utilización, desde finales del siglo II, de todo el espacio situado al sureste de la plaza como escombrera, por lo menos, hasta el siglo IV (De la Iglesia y Tuset, 2013: 107-109). Finalmente, en algún momento de la segunda mitad del siglo III, se produjo la reutilización de los bienes de culto que,

hipotéticamente, albergaba el edificio tripartito del foro, quizá para su reutilización como cal o para su empleo como material constructivo.

Todo parece indicar que los espacios de culto público clunienses analizados se encontraban sumidos en un proceso de cambio durante la segunda mitad del siglo III. Como algunos autores han señalado, su papel como capital de *conventus iuridicus* obligó a esta pequeña ciudad de la Meseta Septentrional a desarrollar una serie de infraestructuras públicas de una envergadura desproporcionada para un núcleo con una potencia económica y demográfica limitada. En el siglo III, la ciudad tuvo que adaptarse a una nueva realidad derivada de su incapacidad para mantener los niveles edilicios de época altoimperial. Ello provocaría un éxodo parcial de la aristocracia, sobre la cual recaía, en buena medida, el mantenimiento del sistema municipal (Camacho, 2020). Poco tiempo después se produciría el abandono de las infraestructuras públicas debido a la falta de financiación con la que mantener sus elevados gastos (De la Iglesia y Tuset, 2013: 106-109), y con ello, el paulatino desvanecimiento de los rituales públicos, de las procesiones suntuosas y de los *epula*, al menos, a la manera en la que se celebraban antes.

Por supuesto, nada tiene que ver la injerencia del cristianismo con la desaparición del sistema religioso del Alto Imperio en Clunia, de hecho, los vestigios de cristianismo en la ciudad son muy escasos. Se reducen a un objeto de vidrio, a un anillo con crismón, a una venera en piedra y a la aparición de una necrópolis de época visigoda excavada entre las ruinas del foro, en uso entre finales del siglo IV y el siglo VII, que apenas cuenta con una veintena de enterramientos (Palol, 1994: 140).

4.1.13. *LUCUS AUGUSTI* (LUGO)

La ciudad romana de *Lucus Augusti* fue fundada en torno al 15 a.C. sobre un campamento militar en el que se había asentado una unidad de la *Legio VI* una década antes (Rodríguez Colmenero, 1996: 284-289; Ferrer Sierra, 1996: 425-443; Carreño y Rodríguez Colmenero, 2012: 295-299).²⁵⁹ Tras el fin de las guerras cántabras, la ciudad se consolidó como una de las tres capitales conventuales que vertebraron los

²⁵⁹ Distinta es la opinión de Manuel Villanueva (2016: 281), quien piensa que el campamento no se funda hasta los años 15/10 a.C.

territorios del noroeste peninsular.²⁶⁰ Como consecuencia de ello, *Lucus Augusti* experimentó un *boom* urbanístico que dio lugar a la aparición de edificios privados y públicos, de entre los que se han podido identificar parte del foro y de las termas monumentales (Carreño y Rodríguez Colmenero, 2012: 295-318; Dopico, 2013: 89-90). Su proyección urbana y su integración en las redes culturales e ideológicas de la *romanitas* le permitió obtener, probablemente en época flavia, la categoría jurídica municipal, aunque no existe consenso al respecto (Rodríguez Colmenero, 2011: 61-62).²⁶¹

El estudio de las manifestaciones religiosas de época romana en la ciudad deriva del análisis de la epigrafía religiosa y de algunos de los espacios de culto que han salido a la luz durante las excavaciones arqueológicas de urgencia que se han desarrollado en Lugo en las últimas décadas.

Uno de estos espacios fue descubierto en la Rúa de Montevideo a finales de los años noventa. En esta calle se desenterraron los restos de una estancia cuadrangular exenta que fue interpretada como un edículo. Tal conclusión derivó del hallazgo de materiales presuntamente votivos en su interior —entre ellos, cerámica de tipo *kernos*— y de la aparición, entre los escombros del edificio, de dos altares de granito y de una árula de terracota pintada. Los altares fueron consagrados, respectivamente, a los dioses *Lucobus Arousaegus* y *Lucovis Guadarovis*.²⁶² El edículo se encontraba en una zona suburbana cerca de una de las puertas de la ciudad, junto a la vía que conducía de *Lucus* a *Brigantium*. En torno al edificio se excavó un pavimento empedrado perteneciente, quizá, a un patio relacionado con el templete que, a juzgar por las monedas halladas en sus niveles de preparación, fue realizado en el siglo II d.C. y repavimentado en la segunda mitad del III.²⁶³ Por su ubicación, y por otras cuestiones, como la presencia de tres *foculi* en la cabecera de las aras, González Fernández y Rodríguez Colmenero (2002: 243-244) propusieron, a modo de hipótesis, que estas divinidades podrían estar rela-

cionadas con la protección de los caminos, con una funcionalidad análoga a los *Lares Viales* romanos.²⁶⁴

Otro espacio de culto lucense habría estado integrado en las termas públicas de la ciudad. Estas formaban un enorme complejo de unos 2.500 m² compuesto por numerosas salas dedicadas a la higiene y al ocio. Fueron construidas en el siglo I d.C., pero experimentaron una serie de ampliaciones en las décadas posteriores (Meijide y Hervés, 2000: 216). En el sector sudoriental del complejo se excavó una estancia que los investigadores identificaron como posible *basilica thermarum*. En la zona posterior a esta se localizó un espacio de difícil interpretación en cuyo centro se situó una gran piscina que, en época tardía, quedó colmatada por un estrato de tierra de color negruzco en el que aparecieron numerosas piezas de granito, restos óseos y catorce altares de época altoimperial, algunos de ellos consagrados a las ninfas (Meijide y Hervés, 2000: 217-218; Hervés y Meijide, 2000: 189-191). El hallazgo constituiría una prueba de que, en algún punto de este complejo, pudo haber existido un espacio religioso en el que se rendiría culto a las divinidades protectoras de las fuentes y los manantiales.²⁶⁵

Un tercer espacio de culto salió a la luz durante las obras de rehabilitación que se llevaron a cabo en la Plaza de Pío XII para la construcción de la sede del Vicerrectorado de la Universidad de Santiago en el campus lucense. Se trataban de los restos de un mitreo que formaban parte de una *domus* (Alvar *et al.*, 2006: 267). El espacio se estructuraba en torno a un pasillo central con cinco pilares equidistantes en cada uno de sus lados. No se conservan ni los bancos corridos que flanqueaban el pasillo ni el ábside de la tauroctonía; sin embargo, en el centro del pasaje, entre el cuarto y el quinto pilar, se hallaron los restos de una basa de ladrillos donde se situaría el altar (fig. 4.1.26). También quedan restos de la antesala o pórtico que precedería al espacio de culto. En el mitreo se halló un ara consagrada a Mitra, así como una serie de lucernas, un conjunto de pequeños fragmentos de bronce y los restos de un segundo altar en el que solo se lee, con seguridad, la alusión a un *sacerdos* (Alvar *et al.*, 2006: 268-275; Rodríguez Cao y Cordeiro, 2014: 1126-1127; Alvar, 2019: 184-185). El mitreo fue construido a comienzos del siglo III, como demuestran los estudios estratigráficos y la cronología de la inscripción hallada en el edificio (Rodríguez Cao, 2011: 22-26; Rodríguez Cao y Cordeiro, 2014: 1126-1127).

²⁶⁰ También Villanueva (2016: 281) atrasa la fundación de la ciudad como capital conventual a la época tiberiana.

²⁶¹ Dolores Dopico (2013: 95-96) defiende que no existen pruebas para afirmar la municipalidad de *Lucus* en ningún momento de su historia.

²⁶² HEpOL 24548: *Lucobo / Arousa(ego) / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito) / Rutil[ia] / Antiania*. HEpOL 24549: *Luc(ovis) Gudlarovis / Vale[r(ius)] / Cle[m(ens)] / v(otum) l(ibens) s(olvit)*.

²⁶³ Véase toda la información en González Fernández y Rodríguez Colmenero, 2002: 243-244.

²⁶⁴ V. t. Rodríguez Colmenero, 2011: 106-108.

²⁶⁵ Así lo han propuesto Meijide y Hervés, 2000: 215-216.



Fig. 4.1.26. Plano de la zona donde apareció el mitreo de *Lucus* (resaltado en verde). Imagen cedida por Celso Rodríguez Cao, al que agradezco su amable gesto.

El altar está dedicado al Dios Invicto Mitra por el centurión de la Legión VII Gémina Antoniniana Pía Félix, *Gaius Victorius Victorinus* en honor de dos de sus libertos y de su destacamento. Por los epítetos que recibe la legión, el epígrafe se fecha entre el 212 y el 218 d.C.²⁶⁶ Como ha señalado recientemente Jaime Alvar (2019: 187-188), la construcción de este edículo mitraico en *Lucus* podría contextualizarse en el marco de una política de revitalización de los cultos vinculados a los emperadores de la dinastía de los Severos. Tal iniciativa habría sido puesta en marcha por los representantes del poder de Roma en el noroeste peninsular, cuya labor era garantizar la lealtad de las guarniciones militares establecidas en la zona, encargadas de la recaudación tributaria y la explotación de las minas de oro. En este marco se explicaría el auge de dedicatorias a divinidades como Júpiter, Sol Invicto, Serapis o Isis sufragadas

por senadores, *legati* o *procuratores* en las primeras décadas del siglo III en los núcleos de *Asturica*, *Legio* o en el santuario de Panóias.

Durante las excavaciones arqueológicas que se llevaron a cabo en el patio posterior del Círculo de Bellas Artes se localizaron los restos de un edificio absidiado datado entre finales del siglo III y principios del IV que Antonio Rodríguez Colmenero interpretó como un espacio de culto. Este autor sugería, asimismo, que las dos aras dedicadas al dios *Lahus Paraliomegus* que aparecieron en la primera mitad del siglo XX en la cercana Calle Obispo Aguirre podrían haber estado relacionadas con este espacio (Rodríguez Colmenero, 2011: 105).²⁶⁷ Pero como señalan Silvia Alfayé, M^a Cruz González y Manuel Ramírez-Sánchez (2014: 1727-1728), la hipótesis es demasiado especulativa, pues no se ha encontrado ningún material arqueológico que permita ratificar la naturaleza religiosa del edificio, y por otro lado, su forma absidiada no

²⁶⁶ *HEpOL* 24230 = Alvar, 2019: n.º 3.09.01.01: *Deo / Invic(to) Mithrae / G(aius) Victorius Victorinus (centurio) L(egionis) VII G(emina) / Antoniniae P(iae) F(elicis) / in honorem staltionis lucensis / et Victoriorum / Secundi et Victoris lib(ertorum) suor(um) aram posuit libenti animo.*

²⁶⁷ Para el primero, *IRG* II, 12 = *HEpOL* 19079: *Laho Paraliomego / Caelius Rulfinus ex / voto.* Para el segundo, *IRG* II, 25 = *HEpOL* 18646: *Cornelia / Rufina / ex visu / libens / merito.* Sobre la datación, González Fernández, 2015: 164.

habilita necesariamente una identificación como espacio de culto.

También Rodríguez Colmenero quiso identificar, en la zona de la necrópolis de San Roque, situada en un área suburbana de *Lucus*, un lugar de culto dedicado a la *gens isiaca*. Se trataba de un estanque rectangular, presuntamente de carácter ritual, alimentado por un orificio tallado en un bloque en el que se esculpió un rostro que este autor identificó como la cara de una esfinge o de una medusa. Ello le llevó a plantear que el estanque pudo haber formado parte de un iseo o un serapeo (Rodríguez Colmenero, 1992: 309-336). Sin embargo, más recientemente Jaime Alvar (*GIH* FC018) concluyó que esa decoración no guarda relación con los cultos de la *gens isiaca* y que, en consecuencia, el espacio no puede considerarse como lugar de culto.

El último de los espacios sacros identificados en *Lucus Augusti* se encuentra bajo la iglesia de Santa Eulalia de Bóveda, donde se descubrió una sala de planta cuadrangular, absidiada, precedida por un nártex, en cuyo centro había una piscina perteneciente a la primera fase constructiva del complejo. El muro perimetral estaba realizado de mampostería irregular con piezas reutilizadas en el paramento. Una de ellas era el fragmento de un altar en el se podía leer la fórmula *pro sa(lute)*. Los muros de la fachada y del nártex estaban elaborados a partir de sillares de granito de gran tamaño. El espacio se encontraba cubierto por una bóveda de cañón. En una segunda fase, las paredes del aula fueron decoradas, al interior, con ricas pinturas parietales que incluía motivos geométricos, vegetales, animales y antropomorfos.²⁶⁸ Se desconoce la cronología de las primeras fases del edificio. Tanto la tipología de la decoración pictórica como los elementos arquitectónicos relacionados con el espacio pueden situarse entre el siglo IV y el siglo XI (Blanco-Rotea *et al.*, 2009). El estudio de esta aula ha dado lugar a diversas hipótesis. Algunos autores lo identificaron como un monumento funerario;²⁶⁹ otros lo vincularon con un lugar de culto metróaco (Cabrera, 1983; Román, 2007: 181) o con un iseo/serapeo (Rodríguez Colmenero, 1992: 319-334), pero la opinión mayoritaria es que se trataría de un santuario dedicado al culto a las aguas sobre el cual se construyó un lugar de culto cristiano (Chamoso, 1952:

331 ss.; Rodríguez Colmenero, 1992: 324-334; Rabanal *et al.*, 1996: 46). La construcción de la iglesia de Santa Eulalia de Bóveda sobre el edificio primigenio se interpretó como un ejemplo paradigmático de la cristianización de un espacio sacro politeísta.²⁷⁰ Esta hipótesis se sustenta, en buena medida, en la presencia de una piscina de supuesto carácter ritual en el centro del edificio y en el hallazgo de una inscripción con la fórmula *pro salute* relacionada con este espacio (Rodríguez Colmenero, 1992: 325-326). El formulario, en efecto, es propio de la epigrafía religiosa, por lo que la existencia de un espacio de culto en este lugar podría ser plausible.²⁷¹ Sin embargo, si la inscripción fue reutilizada en el paramento de la primera fase de la sala absidiada, quedaría anulada la hipótesis del uso cultural de este lugar, pues el monumento, que podría proceder de cualquier otro lugar de la ciudad, habría sido desprovisto de su valor sacro desde el momento en el que fue utilizado como material constructivo en un muro. La ausencia de estratigrafías y de otros elementos estilísticos que permitan establecer una datación y una interpretación clara del espacio nos lleva a descartar, provisionalmente, la interpretación de Santa Eulalia de Bóveda como lugar de culto politeísta.²⁷²

La epigrafía ha contribuido enormemente en el conocimiento de los cultos de época romana en *Lucus Augusti*. Además de los altares que se han ido citando en las líneas previas por su relación con los espacios de culto, se han localizado numerosas inscripciones de carácter religioso en la ciudad y en su territorio.

En el año 1777, como consecuencia del desarrollo de unas obras de reparación de las calles, aparecieron cuatro altares consagrados a una divinidad denominada *Verore*.²⁷³ El hallazgo sugiere que en *Lucus* pudo haber existido un edículo consagrado a esta divinidad prerromana cerca del lugar donde aparecieron los

²⁶⁸ Véase un magnífico estudio de las fases constructivas del edificio en Blanco-Rotea *et al.*, 2009, 149-198.

²⁶⁹ El primero que lanzó la hipótesis fue Schlunk, 1935. Esta idea ha sido recuperada recientemente por Montenegro Rúa, 2015.

²⁷⁰ La bibliografía al respecto es amplia. Véase Blázquez, 1957: 209-233; Velázquez y Ripoll, 1992: 566; Armada Pita, 2003: 372-375; López de Guereño, 2013: 104-122; Díez de Velasco, 2016: 60 —aunque este no reconoce la existencia de un culto termal precristiano claro—.

²⁷¹ Otra cuestión es que su identificación como ninfeo sea correcta, y que el desarrollo de supuestas prácticas minero-medicinales en el lugar resulte una hipótesis verosímil, como ha criticado recientemente Antón Alvar Nuño (2020a).

²⁷² Montenegro Rúa (2015), plantea que, en su origen, Santa Eulalia fue un monumento de carácter sepulcral. Véase también la reciente crítica de Alvar Nuño (2020a).

²⁷³ *CIL* II 2575 = *HEpOL* 8385: *Virrore / Viliaego / Aitianus / Paternus / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*. *CIL* II 2576 = *HEpOL* 8386: *Verore / Rufus / me ex / visu*. *CIL* II 2577 = *HEpOL* 8387: *Veroce / Pa(ternus) Primi / ex voto*. *CIL* II 2578 = *HEpOL* 8388: *Ver(ore) / CER / [+]*.

altares, que hasta el momento no se ha localizado (Rodríguez Colmenero, 2011: 103-104). También se conoce el culto a otras divinidades indígenas, como *Rea*,²⁷⁴ cuyo paredro podría ser *Reus*,²⁷⁵ o la divinidad que aparece en un altar hallado en el año 1802 denominada *Rego*.²⁷⁶ Los últimos monumentos con teonimia indígena aparecieron en las excavaciones de la calle Ribadeo, donde salieron a la luz dos aras en un edificio cuya cronología de uso no se prolonga más allá del siglo III.²⁷⁷ Una de ellas fue dedicada a *Lugubus Arovieis* y la otra, que solo conserva la parte inferior, alude a un *collegium* y al dedicante, *Avilius Reburus*.²⁷⁸

También se documentan en *Lucus* divinidades del panteón romano. En el año 1986 apareció la parte superior de un altar consagrado a Júpiter Óptimo Máximo *Conservator* en un terreno de la calle de Armañá, reutilizado en las paredes de un horno perteneciente a un «estrato tardío».²⁷⁹ El monumento se data a principios del siglo III, pero las publicaciones no indican la cronología de ese estrato. En la excavación de la Rúa dos Cregos apareció la parte superior de un altar consagrado a *Liber Pater*, pero tampoco se ha dado a conocer su contexto arqueológico.²⁸⁰ Asimismo, se conoce un fragmento de altar consagrado a Júpiter que salió a la luz en las excavaciones arqueológicas del año 1992 en el área del patio del Museo Provincial de Lugo. Su contexto tampoco ha sido precisado por las publicaciones.²⁸¹ Por otro lado, el culto a Tutela está documentado en un fragmento de una inscripción que apareció en 1958 fuera de la ciudad.²⁸²

Para el análisis de la desaparición del sistema politeísta altoimperial romano en *Lucus* resulta de gran interés el estudio de aquellas inscripciones re-

ligiosas que se hallaron reutilizadas en el muro defensivo lucense, formando parte de sus estratos de relleno (Alcorta, 2007: 295). Es el caso de tres de los cinco altares consagrados a Júpiter que se han localizado en *Lucus Augusti*. Uno de ellos se encontró en 1887 empotrado en una zona del muro entre la puerta Miña y la de Santiago.²⁸³ Otro, costado por *Sulpicius Clemens*, apareció en 1837 en una de las torres de la puerta de San Pedro.²⁸⁴ Un tercero, dedicado a Júpiter Óptimo Máximo *Conservator* y datado en la primera mitad del siglo III, salió a la luz en 1948 como consecuencia del derrumbe de un tramo de muralla en la zona situada entre la calle de los Clérigos, cerca de la puerta de Santiago.²⁸⁵ También en la muralla, entre la zona de la puerta de San Pedro y la Puerta Falsa, apareció reutilizado un altar dedicado a una divinidad indígena llamada *Poemana* por un *collegium divi Augusti*.²⁸⁶ Asimismo, en 1973, se encontró un monumento consagrado a varias divinidades —Júpiter Óptimo Máximo *Conservator*, los *numina* de los Augustos, Juno Regina, Venus *Victrix*, África *Caelestis*, Frugífero, Augusta Emérta y los Lares de *Gallaecia*— en los rellenos de la torre derecha que flanqueaba la Puerta de San Pedro.²⁸⁷ Es probable que el monumento hallado en el siglo XVII consagrado a la diosa *Caelestis Augusta* procediera, también, de la muralla.²⁸⁸ Además, en el paramento defensivo han ido apareciendo fragmentos de otras inscripciones de carácter religioso en las que no se ha conservado el teónimo.²⁸⁹

La construcción de la muralla de *Lucus* se llevó a cabo en la segunda mitad del siglo III (Rodríguez Colmenero, 2007: 217-253; Vilela, 2011: 34). Los

²⁷⁴ *IRPLug* 7 = *HEPOL* 19080: *Reae / Val(erius) / Optalnus / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*.

²⁷⁵ *IRPLug* 9 = *HEPOL* 19081: *Reo / Paralmaeco / Aidi Polthinus / et Prud(ens) / f(ilius) v(otum) s(olverunt) l(ibentes) m(erito)*.

²⁷⁶ *IRG* II, 17 = *HEPOL* 8384: *Regolni / M(anibus) s(acrum)*.

²⁷⁷ Los datos de excavación no han sido publicados. La cronología genérica del edificio fue aportada en una noticia de prensa del diario de Lugo: Souto, 4-X-2004.

²⁷⁸ Véase Hervés y Rodríguez Colmenero, 2006: 223-224. El primero dice: *Lugubus / Arovieis / Primus / [...]*. El segundo: *----- / Colleg(i)i / Avilius / Reburus*.

²⁷⁹ Rodríguez Colmenero, 2003b: 117 = *HEPOL* 25182: *Iovi Op(timo) M(aximo) / Conser(vatori) / Gallio / Senior / [ex] vol[to]*.

²⁸⁰ Rodríguez Colmenero, 2003b: 118 = *HEPOL* 28868: *Lib(ero) / [Patri] / - - - - -*.

²⁸¹ Carnero Vázquez, 2010: 169 = *HEPOL* 27110: *Iovi / - - -*.

²⁸² *IRPLug* 10 = *HEPOL* 19082: *Tutel[ae] / S(ilonius) / [---] / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*.

²⁸³ *CIL* II 5644 = *IRPLug* 2 = *HEPOL* 11973: *Iovi / Op(timo) Mal(ximo) Fla(vius) / Flavus / [e]x volto*.

²⁸⁴ *CIL* II 2571 = *IRPLug* 3 = *HEPOL* 8381: *Sulp(icius) / Clemens iu(ssu) e(ius) / Iovi Op(timo) M(aximo) / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*.

²⁸⁵ *IRPLug* 4 = *HEPOL* 19078: *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) / Conservatori / M(arcus) Aur(elius) / Severus / votum / s(olvit) l(ibens) m(erito)*.

²⁸⁶ *CIL* II 2573 = *IRPLug* 6 = *HEPOL* 8383: *Sacrum Pol eman[ae] coll[e]gium d[ivi] Aug[ust]i - - -*.

²⁸⁷ *IRPLug* 23 = *HEPOL* 19086: *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) Cons(ervatori) et / numinibus Augustor(um) / Iunoni Reginae / Veneri Victrici / Africae Caelesti / Frugifero / Augustae Emeritae / et Larib(us) Callaeciar(um) / Saturninus Aug(usti) lib(ertus) / [i]an(imo) libens[?] solvit v(otum)*. Véase Arias Vilas, 1973: 235-236.

²⁸⁸ *CIL* II 2570 = *IRPLug* 1 = *HEPOL* 8380: *Caelesti / Aug(ustae) / Paterni / qui et / Constantii / v(ota) ss(olverunt)*. Véase Rodríguez Colmenero, 2011: 114.

²⁸⁹ *CIL* II 2579 = *IRPLug* 16 = *HEPOL* 8389: *---- / Fl(avi) f(ilius) / exs(!) / v(oto) f(ecit) V[+]*; *CIL* II 2580 = *IRPLug* 17 = *HEPOL* 8390: *v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*.

numerosos elementos epigráficos, escultóricos y constructivos que fueron utilizados en la fábrica ponen de manifiesto que las autoridades locales aprobaron el desmantelamiento de algunas infraestructuras públicas y privadas de la ciudad para llevar a cabo la edificación.²⁹⁰ Lo cierto es que, frente a las siete inscripciones religiosas localizadas en el paramento defensivo lucense, se han hallado decenas de monumentos epigráficos de carácter funerario (Arias Vilas, 1972: 69-78). Sin duda, como ocurrió en *Barcino*, las necrópolis, por cuestiones quizá de proximidad, aportaron la mayor parte del material epigráfico reutilizado en el muro. Sin embargo, la presencia de epigrafía religiosa en la muralla constituye un hecho lo suficientemente sugestivo como para pensar que determinados espacios de culto fueron desprovistos de su material inmueble y, probablemente, también de su estructura mueble, para ser embutidos en el muro defensivo.

Por otro lado, existen datos que sugieren que algunos de los edículos urbanos fueron amortizados precisamente como consecuencia de la construcción del muro. La zona en la que apareció el templete dedicado a *Lucobus* fue amortizada por este motivo en las últimas décadas del siglo III (González Fernández y Rodríguez Colmenero, 2002: 244). Los altares dedicados a esta divinidad no fueron trasladados a otro santuario que pudiera haberse erigido en otra zona de la ciudad para satisfacer las necesidades religiosas de los *cultores* que frecuentaban el viejo edículo, sino que fueron olvidados, para siempre, entre sus ruinas.

La *domus* en la que se insertó el mitreo también fue amortizada casi en su totalidad por la construcción de la muralla y de la calle del *intervallum* a finales del siglo III d.C., sin embargo, el espacio de culto no quedó sustancialmente afectado por la monumental obra. Al parecer, se mantuvo en uso hasta mediados del siglo IV, a juzgar por los hallazgos numismáticos localizados en el espacio (Alvar *et al.*, 2006: 267; Alvar, 2019: 185; Rodríguez Cao, 2020: 160-166). Pero como advierte Alvar, resulta complicado determinar si el culto a Mitra se perpetuó hasta entonces, puesto que no hay ningún elemento material de carácter ritual que se haya podido fechar a mediados del siglo IV.

La piscina de las termas en la que fueron hallados los altares dedicados a las ninfas sufrió importantes remodelaciones en los siglos I y II y los materiales cerámicos apuntan a que algunas de las estancias se abandonaron, como buena parte del resto del conjunto termal, en el siglo III (Mejjide y Hervés, 2000: 216, 218). Sin embargo, la piscina no fue rellenada hasta el siglo V, pues en los estratos de colmatación se recuperaron cerámicas datadas en esta centuria. Las aras aparecieron fragmentadas y amontonadas en un lugar concreto de la piscina. Según Gonzalo Mejjide y Francisco Hervés, su destrucción y deposición tuvo que ser deliberada, quizá como consecuencia de una reacción religiosa (Mejjide y Hervés, 2000: 218; Hervés y Mejjide, 2000: 188). Lo cierto es que la deposición extremadamente tardía de los altares, ya en el siglo V, podría hacer plausible la hipótesis. Sin embargo, ello implicaría que estos monumentos se hubiesen utilizado como objetos de culto hasta el mismo siglo V, cosa que me parece improbable. Lo cierto es que hasta ahora no se ha hallado ningún edículo en las termas, ni tampoco se ha identificado el lugar donde pudiera haberse colocado, originariamente, el conjunto de altares. Con los datos actuales es imposible determinar si el templete del que estos procedían se había mantenido en uso hasta el siglo V y si su destrucción se produjo como consecuencia de un conflicto religioso.

El conjunto de pruebas que se ha recopilado permite plantear que la religión administrada en *Lucus Augusti* sufrió profundos cambios en las últimas décadas siglo III: algunos altares —tanto públicos como privados— fueron sacados de sus espacios sacros para utilizarlos, como material constructivo, en la muralla de la ciudad. Asimismo, uno de los pocos edículos identificados en *Lucus* fue amortizado en esta misma fecha y su material litúrgico fue abandonado entre sus escombros. El mitreo, por su parte, pudo haber perdido todo valor religioso tras el abandono de la *domus* en la que se hallaba inserto, aunque la presencia de monedas del siglo IV en el lugar avala la hipótesis de que el espacio, no necesariamente destinado ya a funciones religiosas, pudo haber sido frecuentado hasta entonces. Finalmente, no hubo una renovación del sistema religioso altoimperial en la ciudad, puesto que no se ha documentado ni un solo monumento de carácter religioso que se haya podido datar en la segunda mitad del siglo III o en la primera mitad del siglo IV. Resulta verosímil incluir también la ciudad de *Lucus Augusti* en el proceso de cambio que se estaba produciendo en el seno del sistema politeísta en buena parte de la Península Ibérica a lo largo del siglo III.

²⁹⁰ Algunos autores del siglo XX defendieron que no fue necesario la amortización de grandes edificios públicos para esta labor: Richmond, 1931: 91; Arias Vilas, 1972: 66. Considero esta idea ya superada.

4.2. CIUDADES INCLUIDAS EN LA SEGUNDA CATEGORÍA DE FIABILIDAD CRONOLÓGICA

4.2.1. *MAGO* (MAHÓN, MENORCA)

El debate sobre el origen de la ciudad de *Mago*, situada bajo la localidad menorquina de Mahón, ha sido motivo de discusión historiográfica hasta el presente. Para algunos autores, el núcleo habría sido fundado entre los siglos IV-III a.C. como resultado del contacto entre la cultura talayótica y los comerciantes púnicos que habrían establecido en esa zona costera un punto de encuentro para intercambios comerciales (Plantamor y Pons, 1996: 1010).²⁹¹ Para otros, la toma de *Mago* por parte del general púnico Magón Barca, según Tito Livio (XXVIII, 37, 3-9), sería el hito que determinaría la fundación de la ciudad. Por tanto, el germen de esta población se encontraría o bien en la zona del puerto —donde se desarrollaría en los siglos venideros— como resultado de una mezcla étnica púnica y local, o bien en el poblado talayótico de Trepuyó, cuya población habría sido trasladado al puerto tras las levass forzosas consumadas por Magón Barca (Sánchez León, 2003: 99-105). Sea como fuere, *Mago* fue conquistada en el año 123 a.C. por Quinto Cecilio Metelo, y a partir de entonces se pondría en marcha un lento proceso de integración de la vieja ciudad en los engranajes de la *romanitas*, que acarrearía el desarrollo de un urbanismo de tipo itálico y la obtención, en la década de los años setenta del siglo I d.C., del estatuto jurídico municipal.²⁹²

Por desgracia, no se conoce nada del entramado urbano de la *Mago* romana. Sabemos, gracias a la epigrafía, que en la ciudad existió un santuario metróaco. Así lo indica un monumento en el que *Marcus Badius Honoratus* y *Cornelius Silvanus* conmemoraron la construcción de un templo a *Mater Magna* y a su paredro, Atis.²⁹³ Puesto que el edificio no ha sido recuperado, no podemos determinar si se trataba de un santuario público o privado. Sí que se puede conjeturar que estos individuos habrían actuado como agentes introductores del culto a la diosa frigia en el *municipium* (Pañeda y Alvar, 2018: 116).

Al margen de este documento, tan solo se han recuperado cuatro monumentos epigráficos de carácter religioso hallados en el núcleo urbano y en su entorno. El primero es una dedicatoria a los Lares Augustales. Fue hallada sin contexto a principios del s. XX «en las cercanías de la *taula* de Trapucó de Mahón».²⁹⁴ Los tres restantes componen una serie de monumentos dedicados a individuos que ocuparon cargos sacerdotales relacionados con el culto imperial. Se trata de *Lucius Fabius Fabullus*, flamen *divorum augustorum*,²⁹⁵ *M. Maecius Maecianus*, flamen de la *provincia Hispania citerior*²⁹⁶ y *Q. Cornelius Secundus*, que culminó su carrera municipal alcanzando el título de flamen *divorum et Augustorum*.²⁹⁷

A priori, la ciudad de *Mago* no aporta información para el estudio del hundimiento de los cultos de época altoimperial en este ámbito balear. Sin embargo, en su *territorium*, en la accidentada ensenada de *Calescoves*, formada por la unión de tres barrancos en la costa sur de la isla, se localizó un espacio de culto encajado en una gruta natural conocida como *Cova dels Jurats* en la que se han identificado dos fases de ocupación claramente diferenciadas. La primera, de época prerromana, se desarrolló en el interior de la cueva con una cronología que se extiende entre el siglo III a.C. y el siglo I d.C. A esta fase se asocian materiales cerámicos, restos faunísticos con signos de descuartizamiento y numerosos hogares, síntoma de que en el interior de la cueva se habrían desarrollado ritos de comensalidad vinculados, probablemente, a cultos de tradición local (Orfila *et al.*, 2010: 415-416; Sánchez López *et al.*, 2016: 189-193). La segunda fase, correspondiente a un periodo ya plenamente romano, se desarrolló en el exterior de la cueva, y su única manifestación material conservada es un conjunto de casi una treintena de grafitos hallados en la entrada de la gruta datados entre el 125 y el 230 d.C. (Sánchez López *et al.*, 2016: 195).

La serie de paneles epigráficos componen un total de 29 inscripciones que, a la vista de la ordenación y yuxtaposición de algunas letras, fueron sometidos a una continua reutilización debido al limitado espacio que pudo reservarse para esta actividad (Orfila *et al.*, 2010: 418).²⁹⁸ La estructura de los textos responde a

²⁹¹ Según estos autores, los vestigios arqueológicos localizados bajo las calles de la ciudad moderna arrojan cronologías que se remontan al siglo IV-III a.C.

²⁹² *CIL* II 3708 y 3709.

²⁹³ *CIL* II 3706 = Veny, 1965: n.º 119 = García y Bellido, 1967: n.º 13 = Vermaseren, 1986: n.º 215: *M(arcus) Badius Honor[atus] / et Cornelius Silv[anus] / templum Matri Ma[gnae] / Atthin(i) de s(ua) p(ecunia) [f(ecerunt)]*.

²⁹⁴ Veny, 1965: 151: *Scribonius* / [- - -] *L pax* / [- - -] *G Lar(es?) Aug(ustales?)* / [- - -] *ti pec(unia?)* [---].

²⁹⁵ *CIL* II 3710.

²⁹⁶ *CIL* II 3711.

²⁹⁷ *CIL* II 3709.

²⁹⁸ No todos son caracteres grabados. Algunos también son pitados.



Fig. 4.2.1. Mapa con la geolocalización de las ciudades analizadas en este apartado.

una datación consular seguida de la indicación de una fecha, que en la mayor parte de los casos es el 21 de abril —el *XI Kal(endas) Maias*—, a la que sucede el formulario *hoc venimus*. Aunque en los textos no aparece teónimo alguno, esta fecha coincide con la celebración de la *Parilia* o fiesta del *dies natalicius Vrbis*, es decir, la fiesta en la que se conmemoraba el nacimiento de Roma. Según Margarita Orfila, Giulia Baratta y Marc Mayer, es probable que las actividades de culto que se celebraban en la Cueva dels Jurats estén relacionadas con el impulso que el emperador Adriano otorgó a la celebración del *natalis Vrbis*, puesto que ninguno de los documentos que se han podido datar resulta anterior a su gobierno (Orfila *et al.*, 2010: 420; 2015: 77-88).

Cerca de la entrada de la cueva se halla una especie de repisa tallada en la pared de la roca con tres encajes donde verosíblemente podrían haberse colocado tres estatuillas, aunque por el momento no se han recuperado restos de material escultórico (Orfila *et al.*, 2010: 422-423). Asimismo, a unos metros de la cueva, se han documentado trazas de regularización de la pared del acantilado para crear una plataforma en la que se pudieron colocar altarcillos u otro tipo

de elementos destinados al culto (Orfila *et al.*, 2010: 422-423; 2015: 73).

Es probable que, en época romana, el interior de la gruta hubiera dejado de utilizarse con fines cultuales, ya que no se han encontrado materiales de los siglos II y III (Sánchez López *et al.*, 2016: 195). Se desconoce el motivo por el cual las autoridades del *municipium* de Mago decidieron instalar en este espacio un santuario dedicado a la celebración del *Natalis Vrbis*. Tampoco puede determinarse cuál sería la naturaleza exacta de los rituales: ¿una tradición pastoril vinculada a la *Parilia* más arcaica? ¿O una ritualidad relacionada con el culto a Roma y a la *domus augusta*?²⁹⁹ Sí parece claro que este santuario fue integrado en el marco de la religión cívica del *municipium* de Mago. También es probable, por la datación consular de los epígrafes, que las actividades de culto no se prolongaron más allá de la década del 230 d.C. La fecha concuerda con el declive de la religión administrada en numerosas ciudades de Hispania a lo largo del siglo III.

²⁹⁹ Véanse las reflexiones sobre la naturaleza del ritual en Orfila *et al.*, 2015: 87-88.

4.2.2. *POLLENTIA* (ALCUDIA, MALLORCA)

La ciudad romana de *Pollentia* (Alcudia, Mallorca) fue fundada, probablemente, a principios del siglo I a.C., tras la conquista (123 a.C.) y consolidación del poder romano sobre las Islas Baleares. Según Pomponio Mela (II, 124), la ciudad contaba con el estatuto jurídico de colonia, aunque Plinio (III, 77) la califica de *oppidum*. La historiografía no ha sido capaz de dilucidar el momento en el que se produjo su promoción jurídica. Sí sabemos que no experimentó un desarrollo urbanístico notable hasta la década de los años setenta del siglo I a.C., tras el fin de las guerras sertorianas y la reorganización de Hispania por parte de Metelo y Pompeyo. A partir de época augustea, su crecimiento urbano se acentuaría aún más (Orfila *et al.*, 1999: 99-101; 2006a: 111). En este sentido, la promoción política, económica y probablemente jurídica de *Pollentia* se materializó en la construcción, en el segundo cuarto del siglo I a.C., de un foro, con el cual se ha asociado una *insula* de *tabernae*, dos pórticos y un templo que presidiría la plaza.

El templo, por su tipología y por la cerámica hallada en sus estratos de cimentación, fue construido en el segundo cuarto del siglo I a.C., dentro de los trabajos de nivelación que se llevaron a cabo en el terreno para la creación de la plaza del foro (Orfila *et al.*, 1999: 103; Vallori *et al.*, 2015: 300). El deterioro y el expolio que ha sufrido es tal que su recorrido perimetral tuvo que documentarse a partir de los negativos que las trincheras de fundación de los muros dejaron en el *podium*. La mayor parte del alzado visible corresponde al podio, de 23 metros de largo y 18 de ancho, y a los restos de un muro situado en la parte norte del edificio. Al interior, el templo estaba estructurado en un pronaos de 14 x 8,80 metros sostenido por dos hileras de columnas, y una *cella* tripartita de 5 x 9 metros la central y 4 x 9 las laterales (Equip, 1994b: 217; Orfila *et al.*, 1999: 108; Vallori *et al.*, 2015: 294. *Vid.* fig. 4.2.2). No se han recuperado ni basas ni capiteles, de modo que no es posible determinar cuál era su orden arquitectónico, sin embargo, el análisis de sus medidas ha permitido confirmar que respondería a un modelo de templo toscano, quizá próstilo y tetrástilo, acorde con los modelos vitruvianos (Equip, 1994b: 217; Vallori *et al.*, 2015: 269-299).

El templo ha sido identificado como *capitolium* tanto por su *cella* tripartita como por su posición privilegiada en el foro. Asimismo, su datación tardorrepublicana podría hacer aún más verosímil la hipótesis.

Delante del templo, pero no en su eje, sino orientado a los puntos cardinales reales, se encuentra una estructura cuadrangular de 5 x 3 metros cuya función es un enigma. Debido a su pequeño tamaño, insuficiente para albergar una estatua, se ha considerado que sería el propio altar de sacrificios del capitolio o incluso un posible *mundus* vinculado con algún tipo de ritual fundacional de la ciudad (Orfila *et al.*, 1999: 109).

En la parte trasera del capitolio se construyó, anexo al muro norte del *podium*, un depósito o piscina de *opus signinum* de 1,22 metros de ancho y 2,26 de largo destinado, probablemente, a cubrir las necesidades del culto (Orfila *et al.*, 1999: 110).³⁰⁰

En algún momento del siglo II d.C. se produjo una reforma que afectó directamente a la zona de acceso al templo. Al parecer, la escalinata frontal original fue, en buena medida, desmantelada —lo que permitió alargar el *podium* a sus expensas—, y en su lugar se erigió otra más pequeña flanqueada por dos pedestales que podrían haber sustentado sendas estatuas (Vallori *et al.*, 2015: 308). La fecha de la reforma se ha establecido gracias a la decoración de las molduras que contiene el pedestal situado al este de la escalinata, cuya tipología se documenta en *Tarraco* entre los siglos II y III d.C.

En el lado nororiental del capitolio, donde se ubicaba una calle de acceso al foro por una zona que los arqueólogos han denominado «área transicional», se construyeron dos templete designados como «templete I» y «templete II».

Del llamado «Templete I» solo se ha conservado parte del basamento compuesto por sillares almohadillados de gran calidad. El edificio fue construido entre finales del siglo I a.C. y las primeras décadas del siglo I d.C. Así parecen determinarlo las ánforas localizadas en una de sus trincheras de fundación y, sobre todo, la datación del pavimento de la calle construida al sur del edificio, que fue contemporánea a su construcción (Vallori *et al.*, 2016: 191).

El *podium* carecía de escaleras fijas, pues su fachada quedaba definida en todo su perímetro por una moldura del tipo *cyma reversa*, elemento incompatible con la existencia de peldaños (fig. 4.2.3). Aunque este hecho no es muy común, existen diversos paralelos,

³⁰⁰ La vinculación que se establece entre un *templum* y un estanque en la plaza del foro de *Pollentia* guarda ciertas concomitancias con lo que se ha documentado en otros complejos sacros de ciudades romanas hispanas, como el del foro de *Astigi* y, salvando la distancias, el de Mérida, Évora o Clunia, donde los estanques se sitúan paralelos a los lados mayores de los templos.

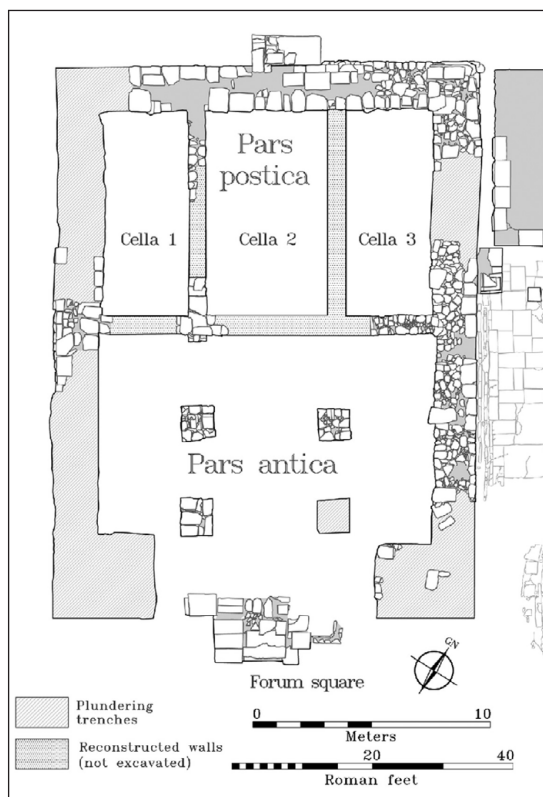


Fig. 4.2.2 Planta del templo que preside el foro de Pollentia. Tomado de Vallori *et al.*, 2015: 292.

como el santuario de San Giovanni in Galdo (Samnio), construido entre el 104 y el 91 a.C. (Vallori *et al.*, 2016: 192). Al interior, las excavaciones no han sido capaces de localizar los muros divisorios que indicaran la compartimentación del espacio en *pronaos* y *cella*, aunque los paralelos hacen suponer que el espacio se configuraría de tal manera.

Al pie de la fachada aparecieron dos fragmentos de una inscripción que podría estar relacionada con la dedicatoria del templo. Uno de ellos se encontró reutilizado en una sepultura de época tardía. El texto reza: (A)UG LEG PRO PR F C / (P)RO LEG DEDICAVIT.³⁰¹ La inscripción, por su paleografía, su decoración e incluso la presencia de la fórmula *dedicavit* ha sido datada entre la época flavia y los primeros años del siglo II d.C. (Mayer, 2013: 160-161). Según Bartomeu Vallori, Miguel Ángel Cau y Margarita Orfila (2016: 197-198), la dedicatoria habría sido colocada en el entablamento del templete tras la

serie de obras que se llevaron a cabo en el edificio a finales del siglo I d.C. y que responderían a una remodelación del espacio.

Asimismo, frente al edificio se localizó la parte baja de tres basamentos totalmente arrasados que han sido identificados como los restos de dos pedestales y un altar. El último se encontraba justo en línea con el templete (Vallori *et al.*, 2016: 194-195).

Para algunos autores como Todd Partment (1995: 33-34), la ausencia de escaleras de acceso al edificio o de muros divisorios en su interior indicaría que, más que un templo, esta estructura podría haber sido el pedestal de la escultura ecuestre en bronce de tamaño natural cuyos fragmentos fueron hallados en las excavaciones de los años veinte. Sin embargo, los elementos arquitectónicos conservados, análogos con los de otros templos hispanos e itálicos, equilibran la balanza en favor de la hipótesis que interpreta a esta estructura como un edificio de culto (Vallori *et al.*, 2016: 190-197).

Si la inscripción citada formó realmente parte de esta pequeña capilla, no ayuda a desvelar el misterio de la advocación del edificio. En el texto tan solo aparecen dos cargos imperiales y la fórmula *dedicavit*. Según Vallori, Cau y Orfila (2016: 197), los *legati Augusti* solían dirigir sus everguesías religiosas a la promoción del culto Imperial, pero lo cierto es que contamos con numerosas inscripciones en el occidente del Imperio sufragadas por individuos enrolados en la administración provincial dirigidas a divinidades muy variadas que no tienen por qué tener vínculo alguno con el culto dinástico. Si pudiera establecerse una relación entre este edículo y el culto imperial, sería consecuencia del momento en el que el edificio se construye —esto es, la época flavia, cuando la estructura administrativa, ritual y sacerdotal relacionada con el culto a la *domus imperatoria* experimenta un notable desarrollo en Hispania— y de su posición privilegiada en el entramado urbano: el edificio se encontraba en una posición secundaria dentro del foro, aunque muy cerca del templo principal. La aparición de capillas y templete vinculados con el culto dinástico cercanos a los santuarios republicanos es un hecho relativamente común a lo largo del siglo I d.C. (Vallori *et al.*, 2016: 197-198). En Ampurias, por ejemplo, se erigieron dos templos gemelos a los flancos del *temenos* del templo principal y, a lo largo del siglo I d.C., hasta seis pequeñas capillas en su frente, una de las cuales estaba consagrada a la Victoria Augusta.

El llamado «Templete II» se construyó en la misma calle norte de acceso al foro, al sur del «templete

³⁰¹ HEpOL 15013: Aug(usti) leg(atus) pro pr(aetore) f(aciendum) c(uravit) / [- -]ro leg[- -] dedicavit. Vid. Arribas y Tarradell, 1987: 127.

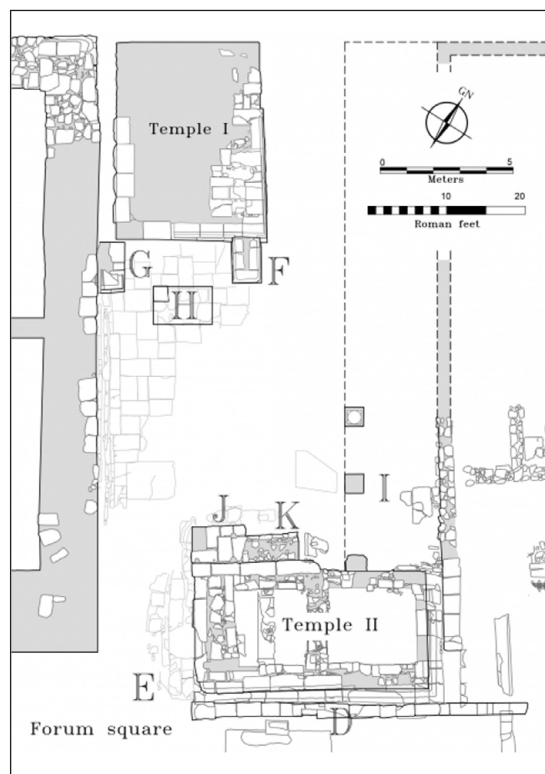


Figura 4.2.3. Planta del área de los temples situados junto al capitolio de *Pollentia*. Tomado de Vallori *et al.*, 2016: fig. 3.

I», pero siguiendo una orientación este-oeste. Del edificio solo se conserva un basamento de 8.80 x 4.90 metros, pero la restitución planteada es la de un templo tetrástilo dividido en *pronaos* y *cella* (Equip, 1994a: 142; 1994b: 217; Orfila *et al.*, 1999: 111). La datación resulta controvertida. El podio presenta molduras de *cyma reversa* en tres de sus lados, cuyo uso se generaliza desde época augustea; sin embargo, es posible que tanto las molduras como otros elementos del edificio —tambores de columnas, arquitrabes y cornisas— hubieran sido reaprovechadas de otras construcciones anteriores (Vallori *et al.*, 2016: 195). Por otro lado, el edificio fue bordeado en sus lados este y sur por una canalización que se colocó sobre una estructura del siglo I d.C. Por ello, en un primer momento, Margarita Orfila, Miguel Ángel Cau y M.^a Esther Chávez (2006a: 98-99) vincularon este templete con la serie de reformas que se produjeron en la parte oriental del foro entre finales del siglo II y principios del III. Sin embargo, estos mismos autores, junto con Bartomeu Vallori, han defendido recientemente que, por los paralelismos que presenta el edificio con otros espacios de la misma naturaleza,

debió de ser construido a mediados del siglo I d.C. (Vallori *et al.*, 2016: 195).³⁰²

Con relación a su advocación, y en consonancia con la hipótesis propuesta para el caso anterior, podría defenderse, sin pruebas directas, que el templete pudo haber estado dedicado al culto dinástico.

El último de los espacios de culto localizados en *Pollentia* se encuentra en la zona del barrio de *tabernae* situadas al oeste del foro. Esta área fue urbanizada en la segunda mitad del siglo I a.C. y sufrió diversas remodelaciones a lo largo de los siglos I, II y III (Orfila *et al.*, 1999: 100-103). Una de estas *tabernae*, conocida como la «habitación C», ubicada muy cerca del «capitolio» destaca tanto por su tamaño de 7 x 8 metros, superior al resto de habitáculos de esa zona del foro, como por la riqueza de su pavimento: un *opus signinum* elaborado con pequeñas placas de mármol a modo de incipiente *opus sectile*. Además, en la zona central de su pared oeste se encontró la impronta del basamento de lo que podría haber sido un pedestal o un altar. La estancia ha sido interpretada como curia o, con mayor probabilidad, como edículo (Equip, 1994a: 142; Orfila *et al.*, 1999: 100-112).

Finalmente, el teatro de *Pollentia*, conocido desde antiguo, fue sometido a excavaciones arqueológicas en los años cincuenta y a principios de los dos mil, y en su conjunto estas permitieron sacar a la luz parte de su planta, conocer sus características estilísticas y arquitectónicas y establecer su cronología de fundación en el siglo I d.C. (Amorós *et al.*, 1954: 281-300; Almagro, 1982: 99-110; Orfila *et al.*, 2006b: 339-360). Por desgracia, nada ha podido saberse de sus estratos de amortización y abandono.

La epigrafía religiosa de *Pollentia* es muy escasa. Tan solo se ha podido relacionar con la ciudad una placa de bronce en la que un esclavo, *Optatus*, conmemoró, en honor de su patrono, el sufragio de una serie de ofrendas a los *Lares*: cuatro bases —posiblemente pedestales— de mármol, cuatro pinturas esmaltadas, una lámpara de bronce y unas estatuas.³⁰³ A ello se suman los tres monumentos honoríficos dedicados a distintos individuos que ocuparon el flaminado local,

³⁰² A pesar de esta propuesta, los autores no descartan la hipótesis de que el templete sea más tardío.

³⁰³ Veny 1965: n.º 20 = HEpOL 7916: *Pro salute p(rincipis) n(ostr)i / Laribus basis / marmoreas III / tur(ibulum) tumulum / haeneam(!) lucerna(m) / biluci mon(eta) aerea / tabulas encausto / picta<s> IIII clypeum / et velum / Optatus se<r>V<s>(rus) d(e) s(ua) p(ecunia)*.

pero también el provincial, así como el flaminado de *Romae et Augustorum*.³⁰⁴

Para el propósito de nuestro trabajo, solo los datos arqueológicos relacionados con la amortización de los espacios de culto en la ciudad han aportado información relevante.

Por un lado, se desconoce el momento exacto en el que se produjo el abandono del presunto capitolio, puesto que los estratos de amortización se han perdido. Sí que sabemos que en algún momento del siglo v d.C., en la zona norte del foro, se construyó una fortificación que amortizó el muro septentrional de cierre del templo, lo que conllevó la destrucción de todas las estructuras previas que se hallaban en el área (Vallori *et al.* 2015: 309). Por otro lado, los trabajos arqueológicos que se desarrollaron a partir del año 2001 permitieron documentar que el expolio del muro oeste y sureste del templo no se produjo hasta la época islámica (Orfila *et al.* 2006a: 97-98). Se desconoce cuál sería el estado del antiguo templo de la ciudad en el momento en el que se tuvo lugar la construcción del recinto fortificado, aunque este habría sido despojado de todo valor religioso mucho tiempo atrás.

Entre los años 270-280 d.C. se desató en *Pollentia* un incendio que afectó a una buena parte de lo que se conoce hasta ahora de la plaza foral (Orfila *et al.*, 1999: 111). Es probable que el fuego nunca llegara a afectar al capitolio, aunque la reocupación y el expolio que ha sufrido ese espacio tampoco permite confirmarlo. La arqueología documenta que el incendio se propagó, sobre todo, por la zona de *tabernae* ubicadas en el lado occidental del foro. Precisamente como consecuencia de este suceso, la llamada «habitación C», interpretada como un espacio de culto, fue totalmente destruida y jamás fue reparada (Equip, 1994b: 219). Asimismo, en la llamada «habitación V» —una *taberna*— se produjo el hallazgo de una estatuilla de bronce del dios Mercurio tras el umbral de entrada y cerca de los restos de una estructura identificada como la plataforma del mostrador. Por sus características técnicas y su vinculación con los establecimientos comerciales, este Mercurio podría haber formado parte de un larario doméstico (Moreno y Orfila, 2014: 210).³⁰⁵ También en otra *taberna*, la llamada «habitación T», apareció una estatuilla de

Baco sobre el pavimento de lo que sería una trastienda o zona de trabajo, entre los niveles de derrumbe de finales del siglo III d.C. (Moreno y Orfila, 2014: 209).

A pesar de que la Arqueología no ha podido confirmar el momento en el que se produjo el abandono del templo que presidía el foro, es probable que la antigua plaza pública perdiera su función político-administrativa y religiosa tras el incendio de finales del siglo III (Riera Rullan *et al.*, 1999: 335-346; Orfila *et al.*, 1999: 111).

Tras el abandono del foro, sus edificios comenzarían a ser desmantelados y utilizados para otros menesteres; por desgracia, se desconoce la función que se le pudo otorgar a partir de entonces a esta zona. Tan solo sabemos que sobre los estratos de incendio se construyeron algunos pavimentos de *opus signinum* de funcionalidad incierta (Orfila *et al.*, 1999: 102, 112-113; Mas y Cau Ontiveros, 2019: 3-4), que en el siglo v se construyó la muralla que amortizó los restos del capitolio en su lado septentrional, y que ya en época medieval se erigió una necrópolis de inhumación directamente sobre las ruinas que restaban del antiguo foro.³⁰⁶

El «área transicional» al foro donde se hallaban los templeteos estuvo en uso durante el siglo IV, aunque aparentemente se encontraba ya habilitada para otras funciones. Según los arqueólogos, en algún momento del siglo IV, las losas del pavimento de esa zona fueron reparadas como consecuencia de la introducción de tráfico pesado en el foro, destinado, seguramente al desmantelamiento y reutilización de los elementos marmóreos de la plaza. El desgaste que los pesados carros provocaron sobre el enlosado de época altoimperial, que había sido concebido para el exclusivo uso peatonal, obligó a los pollentinos a realzar el nivel de uso de la calle y repavimentarla en su totalidad (Vallori *et al.*, 2016: 198). La estratigrafía demuestra que estas reparaciones se apoyaron en la zona baja de las estructuras identificadas como templeteos I y II (Vallori *et al.*, 2016: 195). Los arqueólogos dedujeron de ello que los edificios de culto se encontrarían aún en uso cuando se produjeron dichas reparaciones.

³⁰⁴ CIL II 3696 = HEPOL 9754; Sánchez León y García 2004: 334-335 = HEPOL 26912; CIL II 3697 = HEPOL 9755.

³⁰⁵ Otras dos estatuillas del dios fueron recuperadas en las excavaciones de los años veinte en el área del foro, pero se desconoce el contexto en el que aparecieron.

³⁰⁶ Tradicionalmente, la necrópolis del foro de *Pollentia* había sido datada en entre los siglos IV y V mediante el estudio de las monedas que, teóricamente, habían aparecido en contextos ligados a los enterramientos (Arribas y Tarradell, 1987: 136; Doengues, 2005: 21-22). Algunos autores ya habían propuesto una datación altomedieval para estas tumbas, puesto que alguna apreciación amortizando la muralla bizantina que se construyó en el siglo V (Vallori *et al.*, 2015: 310). Sin embargo, los estudios de ¹⁴C aplicados a una serie de huesos humanos hallados en la necrópolis han permitido fechar estas inhumaciones entre comienzos del siglo X y mediados del XII (Cau Ontiveros *et al.*, 2016: 1529-1538).

Si verdaderamente las ceremonias religiosas seguían desarrollándose con normalidad a comienzos del siglo IV, cabe la posibilidad de que esta obra marcara el fin del uso de los temples como edificios de culto, puesto que el evidente cambio de funcionalidad que se produjo en el lugar a partir del siglo IV parece situarse lejos de la celebración de ceremonias solemnes de carácter religioso.

En *Pollentia*, los cambios que se advierten en las distintas partes del foro desde la década de los setenta del siglo III sugieren que los antiguos espacios de culto y de representación habían perdido, para entonces, su esencia original, y como consecuencia, fueron, con toda probabilidad, amortizados. Igualmente, ni la epigrafía honorífica ni la religiosa vuelve a manifestarse y, sin embargo, como ocurre en otras ciudades del occidente romano, las actividades edilicias en el ámbito profano continúan. En este sentido, entre finales del siglo III y principios del IV, en una fecha muy cercana al abandono del foro y de los santuarios públicos de la colonia, se produjo la construcción de una muralla de la cual se han localizado restos sobre una de las casas del barrio residencial de *Sa Portella* (Orfila *et al.*, 1999: 112; Orfila, 2004: 179). La ciudad permanecerá habitada durante todo el periodo tardoantiguo y medieval. A pesar de ello, la religión administrada no sobrevivió, probablemente, a los albores del siglo IV. Sus espacios de culto fueron transformados, sus sacerdocios abandonados o transmutados y sus vestigios, a partir de entonces, son inexistentes.

4.2.3. *ILURO* (MATARÓ)

La ciudad romana de *Iluro*, que se encuentra bajo la localidad barcelonesa de Mataró, fue fundada a principios del siglo I a.C. como consecuencia de la reorganización territorial impulsada por Roma en el ámbito costero catalán. La ciudad fue calificada por Plinio (III, 4, 22) como *oppidum civium romanorum*, pero ni las fuentes ni la epigrafía han permitido determinar ni el momento de su promoción jurídica —que posiblemente se dio en época augustea—, ni si su condición privilegiada fue municipal o colonial (Revilla y Cela, 2006: 89).

Aunque las distintas excavaciones que se han desarrollado en el casco urbano de Mataró durante las últimas décadas han permitido acrecentar el conocimiento que se tiene de la trama urbana de la ciudad antigua, los datos siguen siendo parciales y limitados. Sabemos que algunos edificios públicos, como la muralla, fueron construidos quizá con motivo de

la fundación de la ciudad, en el siglo I a.C., (Cela *et al.*, 2003: 24-25) y otros, como el foro o un *balneum publicum*, posiblemente en época augustea (Revilla y Cela, 2006: 93). Nada se conoce, sin embargo, de los edificios religiosos y administrativos *Iluro*. Se cree que la zona del foro se hallaba en torno a la basílica de Santa María, puesto que aquí aparecieron, durante las campañas de excavación de los años cincuenta y sesenta, varios pedestales inscritos,³⁰⁷ fragmentos de columnas y los restos de un basamento que los excavadores identificaron como el *podium* de un templo, sobre el cual no existen más datos (Clariana, 1990: 26-27; 1996: 20-22; Revilla y Cela, 2006: 93).

En consecuencia, el conocimiento de los cultos de época romana en la ciudad se deriva, exclusivamente, de la información epigráfica. De *Iluro* proceden cuatro pedestales dedicados, respectivamente, a *Bonus Eventus*,³⁰⁸ a Juno Augusta,³⁰⁹ a Mercurio Augusto³¹⁰ y a Silvano Augusto.³¹¹ Todos fueron sufragados por libertos que ocuparon el cargo de séviro augustal en algún momento entre finales del siglo I y el siglo II d.C. Además, todos aparecieron en las cercanías de la basílica de Santa María, pero sin contexto arqueológico.³¹² Los pedestales, que habrían albergado estatuas de las respectivas divinidades, pudieron haberse ubicado en el foro, en un templo o en algún espacio de auto-representación de la élite local en el que estos libertos enriquecidos habrían mostrado su piedad hacia los dioses y su beneficencia para con la ciudad.³¹³ La importancia de esta «semi-magistratura» —por parafrasear a Robert Étienne (1974: 279)—, dentro de la sociedad iluronense, ya ha sido subrayada por algunos autores (Revilla y Cela, 2006: 95), y ello se debe no solo a su labor sacerdotal dentro de los ritos del culto imperial, sino también a su responsabilidad evergética, pues varios epígrafes los relacionan con la

³⁰⁷ IRC I, 97-100.

³⁰⁸ CIL II 4612 = IRC I, 97 = HEpOL 10258: *Bono / Event(ui) Aug(usto) / sacr(um) / P(ublius) Aemilius / Gemel[lu]s / VVir Aug(ustalis)*.

³⁰⁹ CIL II 4613 = IRC I, 98 = HEpOL 10259: *Iunoni / Aug(ustae) sacr(um) / C(aius) Quintius / Q(uintinae) Severae / libertus) Myronus / IIIIVir Aug(ustalis)*.

³¹⁰ CIL II 4614 = IRC I, 99 = HEpOL 10260: *Mercur[io] Aug(usto) / sacr(um) / C(aius) Baebius Corinthus / VVir Aug(ustalis)*.

³¹¹ CIL II 4615 = IRC I, 100 = HEpOL 10261: *Silvano / Aug(usto) sacr(um) / P(ublius) Cornelius Florus / VVir Aug(ustalis)*.

³¹² Véase, también para el contexto, IRC I, 97-100.

³¹³ Véase un caso similar en el yacimiento de Los Bañales (Jordán y Andreu Pintado 2014: 243-255).

financiación de infraestructuras públicas en espacios como el foro.³¹⁴

Finalmente, también en relación con el desarrollo del culto imperial, se ha localizado en *Iluro* una inscripción dedicada a un individuo que ostentó el título de flamen de Roma y Augusto en torno a mediados del siglo I d.C.³¹⁵

En las cercanías de la ciudad, en la localidad de Cabrera de Mar, se produjeron unos hallazgos de gran relevancia para el asunto que aquí nos ocupa. En el yacimiento de Can Modolell salieron a la luz los restos de un ambiente parcialmente subterráneo que primeramente fue identificado como un mitreo (Bonamusa *et al.*, 1985). Formaba parte de un complejo que incluía diferentes edificios que, en conjunto, fue interpretado como una villa romana de explotación agraria con una especie de santuario en el que se rendía culto a varias divinidades (Pla y Revilla, 2002: 211-239; Sinner y Revilla, 2017: 270-276). Los materiales romanos más antiguos que han aparecido en la zona son de época augustea, pero las primeras edificaciones no se erigieron hasta el período de Tiberio y Claudio, probablemente como consecuencia de la propia remodelación de *Iluro* y de la proliferación de asentamientos rurales en su territorio (Bonamusa *et al.*, 1998: 126; Busquets *et al.*, 2013: 239-249).

La documentación epigráfica procedente del enclave reveló que, durante el siglo I d.C., en este espacio se rindió culto a Neptuno y a una divinidad femenina no identificada.³¹⁶ Además, entre sus restos aparecieron otras inscripciones entre la que destaca una lápida de época augustea en la que se conmemora una colecta —*ex stipe*— realizada por duunviros quizá de la vecina *Iluro*,³¹⁷ y una *tabula ansata* dedicada por *Aphnus*, liberto imperial de un *procurator* de Vespasiano.³¹⁸

³¹⁴ IRC I 214 = HEpOL 12994: [- - - fo]rum / [sevir]i augus-
t(ales) / - - -; IRC I 216 = HEpOL 12996: [- - - pro se]viratu
gratuito D[- - -].

³¹⁵ IRC I, 102 = HEpOL 17676.

³¹⁶ La dedicatoria a Neptuno era una pequeña placa de bronce con forma de *tabula ansata* que habría ido acompañada de una ofrenda, IRC I 207 = HEpOL 17761: *M(arcus) Flavius Moschus / Nep[er]is v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*. Para la ara dedicada a una divinidad femenina, IRC I, 87: [---]ia[e] / [---]us / *Licin[i]us*. Puede verse una magnífica síntesis de su significado en Sinner y Revilla, 2017: 274-275 y en Alvar, 2019, 147-151.

³¹⁷ Sobre la interpretación más reciente de este epígrafe, véase Alvar 2019: 159: *M(arcus) M[---]us M(arci?) f(ilius) -- us et --- us?] f(ilius) Celer II vir(i) e[x] / stipe*.

³¹⁸ IRC I 89: *Aphni Pacci / Saturnini / Proc(uratoris) Vespa[si] / siani Aug(usti) L(iberti)*. No tenemos certeza de que estos últimos dos documentos sean ofrendas. Pueden no tener nada que ver con prácticas culturales.

Quizá también de este lugar procede el altar de época flavia hallado en una posición secundaria a unos 200 metros del yacimiento en el que un individuo llamado *Gaius Atilius Cupitus* celebraba el cumplimiento de un voto.³¹⁹ Todos estos hallazgos parecen corroborar la existencia de un espacio cultural en la segunda mitad del siglo I d.C., en el seno de una propiedad imperial (Mayer, 2010: 91-99), que estuvo controlado, financiado o, simplemente, visitado por individuos que ocuparon cargos en las instituciones locales, puesto que algunos *cultores* que se manifiestan en la epigrafía pertenecieron a las élites urbanas.

Hacia mediados del siglo II, el conjunto fue dotado de una entrada monumental con un largo corredor abovedado que formaba un criptopórtico y cuyo objetivo sería reestructurar la circulación, definiendo un eje norte-sur que pasaba por este corredor (Pla y Revilla, 2002: 234). También durante las profundas renovaciones que se produjeron en este momento se habría introducido el culto de Mitra, pues la mayor parte de los hallazgos relacionados el dios —altares, mármoles de importación, bronce, etc.— corresponden a este período cronológico. No sabemos si, desde entonces, esta fue la única deidad venerada en el lugar o si compartió el espacio sacro previo con otras deidades. Quizá, para este asunto, es relevante el hecho de que uno de los altares del período anterior (IRC I, 87) apareció reutilizado en un muro de las reformas llevadas a cabo en el siglo II (Pla y Revilla, 2002: 211; Sinner y Revilla, 2017: 275), lo que podría indicar una obliteración de los cultos prístinos.

Los monumentos consagrados a Mitra son, al menos, tres altares inscritos dedicados a *Cautes* cuyo nombre queda reducido a la grafía *K-*, y en uno de los cuales se alude, también, a Mitra³²⁰. Asimismo, se ha documentado el coronamiento de un ara en la que se aprecian dos cabecitas esculpidas que podrían interpretarse como los dadóforos sin el gorro frigio (Bonamusa, 1985: 248-253) y en sus laterales, una serie de elementos iconográficos animales y vegetales que encajan perfectamente en el culto mitraico.³²¹ El resto de los hallazgos se reducen a fragmentos de

³¹⁹ Rodà y Martín, 2020, 253-258: *l(ibens) ex voto G(aius) Atilius Cupitus*.

³²⁰ IRC, I, 85 = HEpOL 6813 = Alvar, 2019: n.º 3.01.01.01: *K(auti) d(eo) / L(ucius) Petre[us] Victor alilarius / d(eo) K(auti) M(ithrae) / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*.

IRC, I, 86 = HEpOL 17663 = Alvar, 2019: n.º 3.01.01.02: *K(auti) v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*.

IRC, I, 206 = HEpOL 17760 = Alvar, 2019: n.º 3.01.01.03: *K(auti) v(otum) s(olverunt) / Succensus / Elaine / Caesaris*.

³²¹ Vid. Alvar, 2019: n.º 3.01.01.04.

altares, frisos y esculturas difícilmente identificables, que podrían haber pertenecido a un espacio de culto.³²²

Algunos autores (Bonamusa *et al.*, 1985: 22 ss.) propusieron que el criptopórtico era el lugar más adecuado para reproducir la caverna en la que se reunían los seguidores de Mitra. Sin embargo, como en esta estancia no ha aparecido ni la doble bancada ni el ábside típico de los mitreos, ni tampoco grandes altares monumentales, ni apenas estatuaría, cabe la posibilidad de que en el complejo de Can Modolell no hubiera un mitreo propiamente, sino una serie de manifestaciones de devoción personal hacia la divinidad en un entorno sacro compatible con la ritualidad mitraica, en el que pudieran llevarse a cabo también ritos relacionados con otros cultos, como si se tratara de una especie de lugar de peregrinación, o quizá una villa cuyo propietario fuera simpatizante del culto a Mitra y favoreciera la colocación de exvotos de particulares en su santuario personal (Alvar, 2019: 150). En cualquier caso, las últimas reparaciones que se llevaron a cabo en el complejo rural se produjeron en el siglo II y, en algún momento del siglo III, este cayó en desuso. Como consecuencia, las estructuras se vinieron abajo y quedaron cubiertas por estratos de derrumbe. Un tiempo después, en la segunda mitad del siglo V, se construyeron nuevos edificios sobre sus restos (Sinner y Revilla, 2017: 273).

En la ciudad de *Iluro*, a lo largo del siglo II se produjo el abandono progresivo de las grandes *domus* aristocráticas, que fueron transformadas y reutilizadas como áreas de producción artesanal (Cela *et al.*, 2003: 34; Revilla y Cela, 2006: 94). Asimismo, en un momento indeterminado entre los siglos II y III, se levantó, en la parte alta de la ciudad, un pórtico en el que se reutilizaron fragmentos de inscripciones pertenecientes a los edificios del foro (Revilla y Cela, 2006: 93-94).³²³ Los indicios son paupérrimos, pero apuntan a que, durante el siglo III, las grandes construcciones públicas de época flavia comenzaron a ser reaprovechadas, y las antiguas familias aristocráticas perdieron el interés en financiar infraestructuras que les permitiera aumentar su prestigio. Es probable que ello los llevara a abandonar sus mansiones urbanas y a centrar sus esfuerzos económicos en el embellecimiento de sus feudos rurales. Uno de estos pudo haberse desarrollado en Torre Lader, donde a finales del siglo II principios del III se reconstruyó una

gran villa con un rico programa musivario (Prevosti y Clariana, 1993: 15).

La religión romana administrada, durante el siglo II, fue mantenida en gran medida gracias a los séviros augustales, individuos de procedencia servil enriquecidos que, quizá en un intento de ocupar el lugar que habían dejado las antiguas aristocracias romanas, pudieron haber costado el mantenimiento de algunos espacios de culto —como podría indicar el sufragio de los exvotos dedicados a *Bonus Eventus*, a Juno Augusta, a Mercurio Augusto y a Silvano Augusto, anteriormente citados— durante unos años más. Sus munificencias, en cualquier caso, no parecen superar las primeras décadas del siglo III.

Iluro ha sido incluido en el cuerpo de este trabajo por los datos recogidos en el santuario de Can Modolell. La interpretación de este espacio resulta compleja por varios motivos. En primer lugar, se debate sobre si se trata de una villa de explotación agrícola o de un espacio dedicado exclusivamente al culto. En segundo lugar, en él se entremezcla la devoción privada de una serie de *cultores* de Mitra con la presencia de magistrados y altos funcionarios que podrían estar implicados en la construcción de identidades religiosas tanto en la ciudad como en su *territorium*. Si el lugar hubiera ejercido realmente como un espacio de integración religiosa promovido por los agentes imperiales y las oligarquías locales,³²⁴ se enmarcaría en el fenómeno de la religión administrada. A tenor de los datos epigráficos y de los resultados arqueológicos en el único espacio de culto conocido en la zona, podría plantearse la hipótesis de que la transformación de este modelo religioso en *Iluro* habría tenido lugar durante la primera mitad del siglo III.

4.2.4. *TERMES* (MONTEJO DE TIERMES)

Termes fue una de las plazas fuertes más importantes durante el desarrollo de las guerras celtibéricas. Según Apiano (*Iber.*, 76-77), la ciudad repelería un ataque de Quinto Pompeyo en el 141 a.C., tras fracasar en el intento de la toma de Numancia; sin embargo, Livio (*Per.*, 54, 1) y Diodoro Sículo (*Biblioth.*, 33, 17) afirman que ambas ciudades firmaron una *deditio* al año siguiente. La ciudad no sería conquistada definitivamente hasta el 97 a.C., como consecuencia de la reactivación de las guerras celtibéricas. Apiano (*Iber.*, 100) afirma que *T. Didius* mató a 20 000 arévacos

³²² Véase todo ello en Clariana *et al.*, 2000: 174-176; Pla y Revilla, 2002: 221-222; Romero Mayorga, 2016: 180-181, fig. 82; Alvar, 2019: n.º 3.01.02.

³²³ Los epígrafes son *IRC* I, 214, 216-217.

³²⁴ Pla y Revilla, 2002: 236; Alvar, 2019: 151.

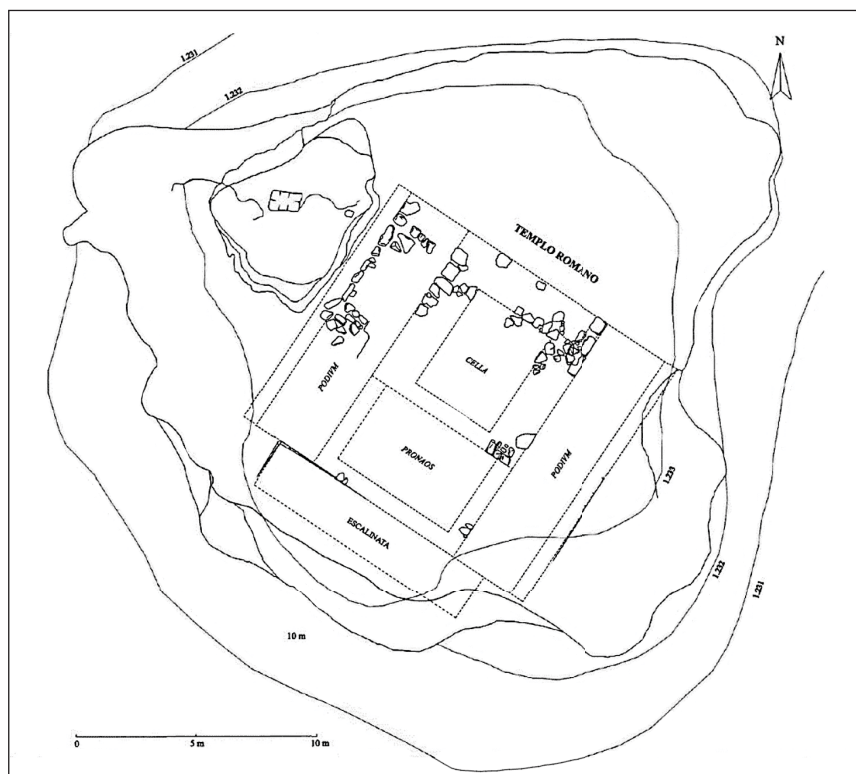


Fig. 4.2.4. Planimetría del templo republicano. Tomado de Martínez Caballero, 2018: 115.

antes de llegar a *Termes*, donde rindió a la ciudad por *deditio* y obligó a sus habitantes a trasladar la población al llano³²⁵. *Termes* se convirtió entonces en una *civitas stipendiaria* sometida al control de Roma. Sin embargo, durante las guerras sertorianas, la ciudad, según Floro (*Epit.*, II, 10, 9) peleó de nuevo por su autonomía apoyando al bando del general rebelde, pero fue derrotada por Pompeyo en el 72 a.C., después de la muerte de Sertorio.

Fue entonces cuando *Termes* se dispuso, de nuevo, en el mismo solar en el que se había situado el *oppidum* prerromano, en una plataforma rocosa donde se encuentra la ermita medieval de Nuestra Señora de *Termes* (Martínez Caballero, 2005: 17). A partir de ese momento, se iniciaría un proceso de romanización de sus gentes, acompañado de un desarrollo urbanístico de corte romano cuya manifestación más clara fue la construcción de un templo de estilo clásico en el lugar donde se ubicaría posteriormente el foro, así como la reestructuración de la ciudad en *insulae* (Martínez Caballero, 2016: 281-285). Todo

ello culminaría en época de Tiberio con la obtención del estatuto jurídico municipal, como demuestra la *Tabula Aenea* de Peralejo de los Escuderos, donde aparecen *quattuorviri* firmando un decreto del *Senatus Populusque Terrestinus*, y la epigrafía, que testimonia la presencia de ciudadanos romanos en *Termes* adscritos a la tribu Galeria.³²⁶ El nuevo estatuto iría acompañado de la construcción de un foro augustotiberiano que se ampliaría en época flavia, y que junto a la edilicia privada, terminarían de configurar la nueva trama urbana y social de la antigua ciudad celtibérica adaptada a los nuevos tiempos.

El estudio de los restos arqueológicos de la ciudad de *Termes* ha dado a conocer una serie de datos relacionados con el desarrollo de los cultos de época altoimperial en la ciudad y los espacios que los albergaron.

El primero de estos espacios fue construido en época republicana en la zona de la antigua acrópolis de la ciudad. Se trataba de un edificio de culto que

³²⁵ Sobre la posible constatación arqueológica del testimonio de Apiano, *vid.* Martínez Caballero, 2018: 113.

³²⁶ Para la *Tabula* véase D'Ors, 1951: 576-578. Un buen estado de la cuestión puede consultarse en Martínez Caballero, 2016: 298-301. Para la cronología de la concesión del rango privilegiado, *id.* 2016: 304-305.

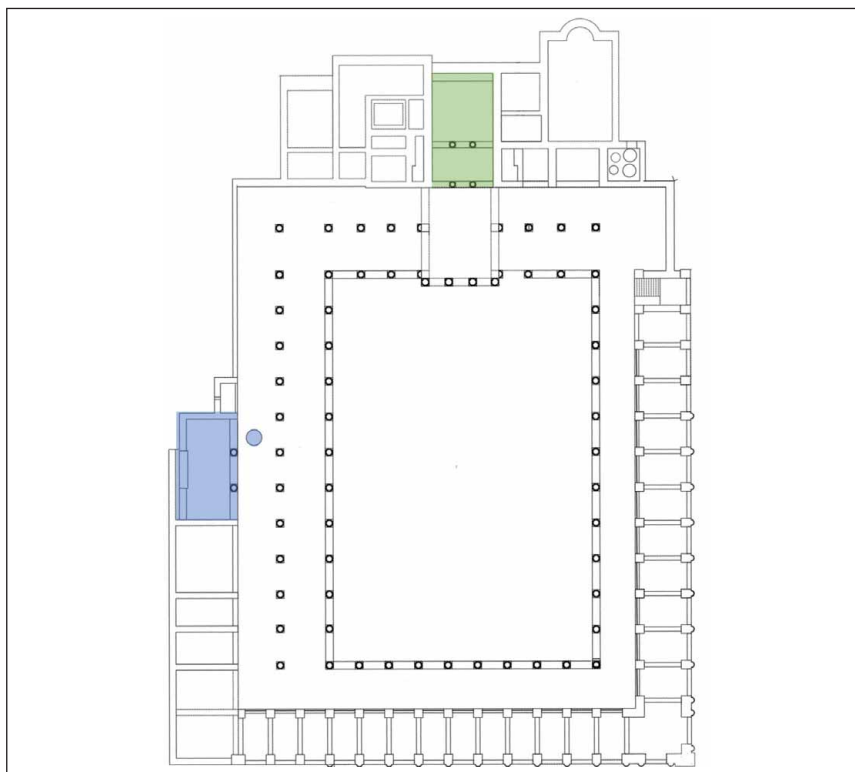


Fig. 4.2.5. Reconstrucción planimétrica del foro de Termes en época flavia. En verde, el templo de la zona septentrional de la plaza. En azul, la sede del tribunal / *aedes Augusti*, con el *mundus*, integrados en la basílica. Plano tomado de Martínez Caballero, 2016: fig. 103.

amortizó un supuesto santuario celtibérico anterior (Almagro Gorbea y Lorrio, 2011: 124-206; Martínez Caballero, 2016: 203-229). El santuario constaba de una estructura cuadrada sobre *podium* de la que solo quedan tramos de la *cella* y del *pronaos* y parte de la escalinata de acceso (fig. 4.2.4). El edificio ha sido datado en el siglo I a.C. (Martínez Caballero, 2016: 406-407), pero no existen datos estratigráficos que lo confirmen. Santiago Martínez Caballero (2016: 545, 553-555; 2018: 116) propone que en este espacio se habría producido un proceso de asimilación entre el Apolo romano y una divinidad celtíbera análoga, y que unas décadas después, en época de Nerón, el santuario de la vieja acrópolis habría sido trasladado a la parte nororiental del foro, donde se construyó un nuevo templo a un Apolo ya plenamente romanizado e integrado en los cultos cívicos del *municipium* (vid. *infra*). La hipótesis resulta atractiva, pero hasta ahora nada permite conocer, de forma segura, la advocación del santuario situado en la acrópolis de Tiermes.

El primero de los espacios de culto del foro fue erigido en el área occidental de la plaza donde en época tardorrepública se construyó, sobre una

plataforma elevada, un área sacra —según Martínez Caballero, una «sede augural»— compuesta por un *sacellum* frente al cual se excavaron los restos de un altar y, junto a este, un pozo que se ha interpretado como *mundus*, esto es, una suerte de cisterna ritual fundacional (Martínez Caballero, 2010: 230-231; 2018: 116).

En época augustea la ciudad sufrió grandes transformaciones, y el área sacra republicana fue adaptada, junto al resto del foro, a los modelos itálicos. Como consecuencia de ello, se construyó un foro rectangular y un nuevo templo que destruyó parte de la plataforma de la «sede augural» y amortizó el viejo *sacellum* y su altar, pero conservó el pozo ritual. El nuevo edificio, dividido en *pronaos* y *cella*, era próstilo tetrástilo, aunque desconocemos los elementos de su alzado y, por tanto, su orden.³²⁷ Tampoco se conoce la divinidad a la que estuvo consagrado. Martínez Caballero (2010: 234) plantea que, por su ubicación y por su cronología inicial tardorrepública, pudiera tratarse

³²⁷ Véanse los detalles técnicos en Martínez Caballero, 2010: 231.

de un capitolio, pero lo cierto es que el edificio carece de triple *cella* y sus dimensiones son modestas. Su emplazamiento demuestra que hubo un interés por el mantenimiento de la zona *inaugurata* original, por lo que, en la actuación de época augustea, se buscó renovar la sacralidad de este espacio (Martínez Caballero, 2010: 250).

El foro se reestructuró de nuevo en época flavia y el pórtico occidental donde se encontraba el templo augusteo fue transformado en una basílica de dos naves abierta a la plaza (fig. 4.2.5). En el eje de sus lados mayores, justo sobre el mismo emplazamiento en el que se encontraba la *cella* del precedente templo augusteo, se construyó una sala abierta en el fondo del pórtico a modo de *aedes Agusti* / tribunal, elevado sobre *podium* (Martínez Caballero, 2010: 250). Todo parece indicar que la antigua zona sacra no perdió su papel cultural, puesto que incluso el *mundus* se mantuvo visible a la entrada del nuevo complejo. Es posible que esta *aedes*, ahora integrada en la basílica, albergara un grupo escultórico de la familia augustea; de hecho, algunos de los fragmentos de la estatuaría —tanto en mármol como en bronce— aparecieron en el pozo interpretado como *mundus* anexo al espacio de culto (Martínez Caballero, 2010: 250; 2014: 1552).

Como consecuencia de la pérdida de protagonismo del templo augusteo tras su integración en la basílica, al fondo del pórtico septentrional del foro se construyó, también en época flavia, un templo que presidiría la plaza desde entonces. El santuario estaba dotado de un acceso monumental conformado por una antesala —*pronaos*— y dos pequeños espacios laterales que posiblemente formaban parte del mismo *pronaos*. A continuación, se erigía la *cella* de 7,2 metros de anchura y 6,6 metros de profundidad, a cuyos lados se construyeron diferentes espacios. En uno de ellos se excavó un estanque que en el siglo II d.C. se integraría dentro de una sala más amplia (Martínez Caballero, 2010: 248. *Vid.* fig. 4.2.5).

Al noreste del foro, en el espacio abierto donde se cruzaban las vías VI y I-VII de la ciudad, se edificó un área sacra presidida por un templo monumental que se ha podido datar en época neroniana —59-68 d.C.— (fig. 4.2.6). Del edificio solo se conservan las cimentaciones, el *podium* y una parte de su programa decorativo (Martínez Caballero, 2010: 238-241; 2014: 1549). Sabemos que se trataba de un templo próstilo y tetrástilo, de orden corintio, cuya *cella* se encontraba decorada, al interior, con pilastras adosadas a los muros (Martínez Caballero, 2018: 122). Algunos autores han propuesto que el edificio pudo haber sido consagrado a Apolo por el hallazgo, en las inmediaciones, de di-

versos objetos que podrían haber estado relacionados con el culto a esta divinidad. Se trata de una estatua en bronce que representa a Apolo a la cual se denomina, coloquialmente, como «el Apolo de Tiermes»; la cabeza de una estatua de un sacerdote del dios tocada con una corona de laurel y un medallón con símbolo solar o estelar que apareció en un área imprecisa de la zona de contacto entre el foro flavio y el templo; y una inscripción grabada en un fragmento de mármol, desaparecida, en la que, según Ignacio Calvo, se leía *APO[...]*, lo que se podría relacionar con el teónimo *Apollo* (Martínez Caballero, 2010: 238-241).³²⁸

Frente al presunto templo de Apolo se documentó una estructura organizada en una única sala absidiada que fue construida en época de Claudio —entre el 50 d.C. y 60 d.C.— y que Martínez Caballero (2010: 242-243) ha interpretado como *sacellum*. La interpretación resulta verosímil y deriva del hallazgo de una serie de fragmentos de varios altares, uno de ellos dedicado a las Parcas, en los estratos de colmatación del edificio.

El último de los espacios de culto hallados en Tiermes pertenece a los restos de un teatro. De este complejo, que fue excavado en una ladera del extremo occidental del recinto urbano, solo se conocen los elementos visibles de la parte superior de la *cavea*. La ausencia de excavaciones arqueológicas en este espacio impide de momento conocer datos sobre su cronología, su tipología y sus elementos decorativos (Martínez Caballero, 2016: 409).

La epigrafía ha permitido complementar de manera muy limitada lo que sabemos sobre los cultos de época romana en la ciudad. En el núcleo urbano aparecieron los fragmentos del altar mencionado dedicado a Apolo³²⁹ y de la citada ara a las Parcas.³³⁰ Por su parte, en el *territorium* de la ciudad apareció un altar dedicado a Marte por un soldado de la *Legio VII Gemina Pia Fidelis* que se ha podido datar en el siglo III d.C. por los *cognomena* de la legión;³³¹ una inscripción rupestre dedicada a *Pan* en una zona funeraria, lo que constituye *unicum* en la epigrafía hispana,³³² y dos altares descontextualizados que apa-

³²⁸ La cuestión está desarrollada de forma más extensa en Martínez Caballero, 2016: 402-405.

³²⁹ Pérez González *et al.*, 2014: 128-130, n.º 30: *APO[...]*.

³³⁰ Mangas *et al.*, 2013: 332-333 = Pérez González *et al.*, 2014: n.ºs 1-2: *Val[e]r(i) / [- - -] / [- - -] / Parc[s] / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*.

³³¹ Gómez Pantoja y García Palomar, 1998: 264 = *HEpOL* 24212: *L(ucius) Val(erius) Falernu[s] / C]otoninu(s) / mile[s] leg(ionis) / VII G(eminae) P(iae) F(elicis) v(otum) [s(olvit)] / Marti*.

³³² Martínez Caballero, 2016: 559-563: *DEO / PAN I?*

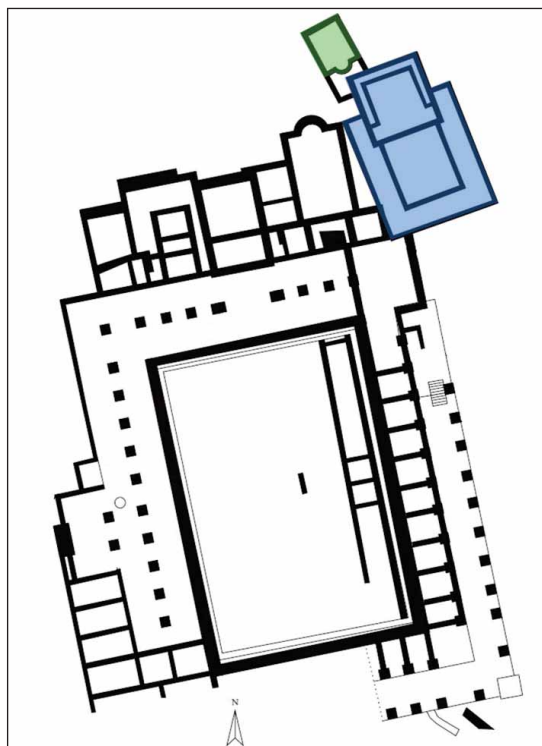


Fig. 4.2.6. Planimetría del área del foro de Tiermes y de la plaza del santuario de Apolo. En azul, el templo del dios. En verde, el *sacellum* donde apareció el altar dedicado a las Parcas. Plano tomado de Martínez Caballero, 2016: fig. 102.

recieron en Saldaña de Ayllón, en lo que sería la zona de la frontera oriental del *ager* termestino.³³³

Las estructuras de Tiermes han sido bien estudiadas y no cabe duda de que también lo ha sido la estratigrafía. Por desgracia, el análisis de los niveles arqueológicos relacionados con la amortización o el abandono de las distintas partes del *municipium* ha resultado prácticamente infructuoso, y apenas contamos con una serie de datos inconexos para analizar el declive del sistema religioso.

Según Martínez Caballero, los materiales recuperados tanto en los estratos de amortización del templo monumental del foro como del aula absidiada y del pórtico suroeste de la plaza, muestran unas fechas de abandono que se extienden durante todo el siglo III d.C. y parte del IV d.C. El director de las excavaciones arqueológicas, en una publicación del año 2010, afirmaba que la mayor parte de los espacios públicos habían dejado de funcionar como tal a finales del siglo III (Martínez Caballero, 2010: 259). Por otro lado, algunos restos de la estatuaria que habría formado parte

de los bienes litúrgicos del templo integrado en la basílica tras las reformas de época flavia aparecieron en el pozo ritual asociados a materiales cerámicos del siglo II (Martínez Caballero, 2010: 251; 2014: 1552; 2016: 391-392), lo que indicaría que el santuario fue desprovisto de sus *ornamenta* en una cronología muy prematura —si es que tales estatuas pueden relacionarse, realmente, con el espacio sacro—.

Sabemos que a finales del siglo III se construyó una muralla que redefinió el perímetro urbano de la ciudad y amortizó parte de las estructuras altoimperiales, entre ellas, el ramal norte del acueducto o algunas viviendas del barrio septentrional. No obstante, como afirma Santiago Martínez Caballero (2018: 134), no existe documentación suficiente para determinar de qué manera la construcción del recinto murario afectó a las restantes zonas de la ciudad. Tampoco se ha podido estudiar cómo fue el desarrollo de la ciudad en los siglos IV y V d.C.

Los datos son muy limitados, pero hay una serie de pistas, como la amortización de la estatuaria sacra de la *aedes Augusti* a finales del siglo II o las transformaciones que se advierten en los espacios públicos a lo largo de los siglos III y IV, que apuntan a que, en Tiermes, los rituales propios de la religión administrada se encontrarían en un proceso de cambio ya en el siglo III. La ciudad no fue abandonada, sino que continuó habitada hasta época islámica; de hecho, entre las ruinas del foro, se instaló en el siglo VI d.C. una necrópolis de inhumación que quizá podría asociarse con un supuesto edificio de culto cristiano (Dohijo, 2007: 156-159).

4.2.5. IULIOBRIGA (RETORTILLO)

La ciudad romana de *Iuliobriga*, situada en el término municipal de Retortillo (Cantabria), es una fundación *ex novo* de época augustea ubicada en el área septentrional del territorio cántabro, en una zona desde la que dominaba el altiplano de Campoo y controlaba las vías de comunicación entre el Cantábrico y la Meseta (Iglesias-Gil, 2002: 41-42).

Plinio (III, 27) indica que el único núcleo urbano cántabro que merece la pena mencionar es *Iuliobriga*, con lo que le atribuye un rango superior frente al resto de ciudades del entorno. Este mismo autor (III, 2 y IV, 111) alude a la situación de la ciudad junto al río Ebro, y a su puerto marítimo, el *Portus Victoriae Iuliobrigensium*. Ptolomeo (II, 6, 50) sitúa a *Iuliobriga* entre las ciudades del interior de Cantabria. Finalmente, la *Notitia Dignitatum* (XLII, 30) proporciona

³³³ Martínez Caballero, 2016: 700.

datos del traslado de tropas desde *Brigantium* hasta *Iuliobriga* en el siglo IV. El campamento se instalaría en el territorio de la ciudad, pues las excavaciones arqueológicas han establecido que, ya entonces, la población habría prácticamente desaparecido (Teja e Iglesias-Gil, 1992: 314; Iglesias-Gil, 2002: 42-43).

Es posible que *Iuliobriga* naciera con el estatuto jurídico de ciudad estipendiaria y que adquiriera el rango de *municipium* en época de los Flavios (Teja e Iglesias-Gil, 1992: 316-317). Así lo certifican dos testimonios epigráficos del siglo II hallados en *Tarraco*: el primero es un pedestal dedicado a *Q. Porcius Vestustinus*, un ciudadano romano de la tribu Quirina, de origen juliobriguense, que ejerció el cargo de flamen provincial de la *Provincia Hispania citerior*,³³⁴ y el segundo es un monumento dedicado a *Caius Annius Flavus*, de la tribu Quirina, también de *Iuliobriga*.³³⁵ Asimismo, la construcción del foro en la segunda mitad del siglo I d.C. pudo ser el reflejo material del nuevo estatuto jurídico adquirido.

Aunque desde la segunda mitad del siglo XIX hubo ciertas exploraciones puntuales en el yacimiento que a veces derivaron en excavaciones, como las que desarrolló Adolf Schulten en 1906, las campañas arqueológicas se desarrollaron entre 1940 y 1945, bajo la dirección de Jesús Carballo; entre 1952 y 1961, bajo la dirección de Antonio García y Bellido, y desde 1980 hasta la actualidad, con interrupciones, bajo la dirección del Área de Historia Antigua de la Universidad de Cantabria.

Las prospecciones y excavaciones en el yacimiento denotan que *Iuliobriga* fue un núcleo extenso, de poca densidad urbana y pobre desde el punto de vista monumental, aunque con una fisonomía típicamente romana (Cepeda *et al.*, 2009a: 99).

El conocimiento del foro es paupérrimo debido a la deficiente metodología arqueológica de las intervenciones que lo sacaron a la luz en los años cuarenta y cincuenta del siglo XX, y a su situación debajo de una iglesia románica del siglo XII.³³⁶ Sabemos que fue construido en época flavia amortizando una serie de construcciones de las primeras décadas del siglo I d.C. (Cepeda *et al.*, 2009a: 104-107; 2009b: 631-634). La

plaza estaba presidida, desde su lado septentrional, por un templo de planta cuadrada enmarcado por un pórtico en forma de U, del cual solo se conserva la cimentación del *podium*, que fue interpretada como «torre» por Ángel Hernández Morales (1946: 32).³³⁷ Desconocemos tanto su fecha de construcción como de abandono, aunque los sondeos modernos que se han practicado en otras zonas de la plaza pública han podido determinar que la cronología de uso del foro se extiende hasta mediados del siglo III d.C. (Cepeda *et al.*, 2009a: 102, 108-110). En consecuencia, solo podemos conjeturar que el templo habría sido también amortizado en este momento.

Por otro lado, en el yacimiento se han podido excavar dos sectores de viviendas. En el denominado «Sector de La Llanuca» y «Sector Norte de la carretera» salió a la luz una serie *domus* cuya cronología se prolonga entre el siglo I a.C. y el siglo III. En otro sector, el denominado «Sector sur de la carretera», han aparecido pequeñas viviendas rectangulares separadas por patios o corrales abiertos que cuentan con pozos artesanos. Su cronología se extiende desde la época flavia hasta el siglo III d.C. (Teja e Iglesias-Gil, 1992: 316).

Los únicos monumentos epigráficos de carácter religioso relacionados con *Iuliobriga* son un fragmento de un altar dedicado a Júpiter Óptimo Máximo³³⁸ descubierto en el curso de las excavaciones de 1983 en el área del foro, en las proximidades de la pared frontal del cementerio moderno adyacente a la iglesia románica, y un altar anepigráfico de arenisca de pequeñas dimensiones. El primero apareció por debajo del nivel de tumbas, en un conjunto de tierras revueltas. Por su estado de fragmentación, el monumento tuvo que haber sido reutilizado como material constructivo en la iglesia o en la necrópolis medieval. Por su tamaño —solo este fragmento, que es la parte superior derecha del altar, mide 61 cm de alto— habría sido un altar de carácter público ubicado en el foro o, quizá, frente al templo que lo presidía. La cronología del epígrafe se ha situado entre finales del siglo I y finales del siglo II d.C.³³⁹ El otro monumento religioso se trataría de un altar doméstico que, según el inventario del museo del año 1966, apareció en *Iuliobriga*. No se precisan más datos

³³⁴ CIL II 4240.

³³⁵ CIL II 4192.

³³⁶ Los primeros excavadores interpretaron que, debido a su pequeño tamaño para ser un foro, se trataba de un gran edificio circundado por un muro y una columnata interior en cuyo lado norte se hallaron los cimientos de una especie de «torre» de 4,50 x 4,50 metros (Hernández Morales, 1946: 32). En realidad, sus dimensiones externas son 7,7 x 6,4 m, y las internas 5,4 x 5,4 m (Fernández Vega, 1993: 161).

³³⁷ Para la nueva interpretación de estos vestigios véase Fernández Vega, 1993: 161-173; Cepeda *et al.*, 2009a: 110-111.

³³⁸ HEpOL 14528: [I(ovi)] O(ptimo) M(aximo) / [...].

³³⁹ Véase toda la información sobre la pieza en Iglesias-Gil, 1986: n.º 86; Iglesias-Gil y Ruiz, 1998: n.º 1.

sobre las circunstancias ni la fecha de su hallazgo (Iglesias-Gil y Ruiz, 1998: n.º 110).

Los datos, ciertamente dispersos y escasos, apuntan a que la ciudad experimentó un proceso de transformación a lo largo del siglo III d.C. que modificaría sustancialmente las estructuras administrativas, económicas y religiosas de la antigua urbe altoimperial; sin embargo, esta no fue abandonada en su totalidad, no al menos hasta unas décadas después. Así lo demuestran los vestigios de época visigoda hallados en el sector de la iglesia románica y el miliario dedicado a Constantino aparecido en las inmediaciones de la ciudad (Iglesias-Gil, 2002: 47).

4.2.6. *LEGIO* (LEÓN)

El antiguo campamento romano de *Legio* fue uno de los tres enclaves militares permanentes que se establecieron en suelo peninsular tras el fin de las guerras cántabras. El castro, fundado por la *Legio VI Victrix* y ocupado por ella hasta finales del periodo julio-claudio, fue refundado a mediados de la década de los 70 del siglo I d.C. por la recientemente creada *Legio VII Gemina*.³⁴⁰ Sin embargo, a diferencia de lo que ocurrió con Astorga, *Legio* nunca asimiló a la población civil del entorno y mantuvo su carácter castrense hasta finales del Imperio (Morillo, 2003: 86).

Las excavaciones arqueológicas han sacado a la luz parte del entramado viario del campamento, así como de su infraestructura sanitaria. También se han estudiado las características de la muralla y se han desenterrado los restos de algunos edificios, como las termas, halladas bajo la actual catedral, o los barracones de la zona de los *latera praetorii* y de la *retentura* (Morillo, 2003: 101-102; García Marcos, 2004: 177-179; García Marcos y Morillo, 2018: 306-309). Asimismo, se están descubriendo algunos vestigios de los *vici* —núcleos de población civil— que rodeaban el castro militar (García Marcos, 2004: 189-190; García Marcos y Morillo, 2018: 103-104). Sin embargo, el conocimiento de la urbanística de la antigua *Legio* sigue siendo extremadamente parco debido a la superposición de niveles habitacionales sobre la ciudad romana hasta la actualidad (Morillo, 2003: 103-104). Hasta este momento no se ha podido identificar ningún edificio de culto en el campamento.

En estas condiciones, la epigrafía constituye la principal fuente documental para el estudio de los cultos en *Legio* y su entorno. Se conocen 19 monumentos inscritos de carácter religioso relacionados con este núcleo. Muchas de las divinidades veneradas pertenecen a la alta alcornia del panteón romano, con teónimos como Juno Regina,³⁴¹ Minerva,³⁴² Marte,³⁴³ Mercurio³⁴⁴ o Diana.³⁴⁵ También se han documentado dedicatorias al Genio de la Legión VII,³⁴⁶ a *Liber Pater*³⁴⁷ o a las ninfas, que en *Legio* aparecen, en algunas inscripciones, como divinidades protectoras de la *Fons Amevus*.³⁴⁸ Finalmente, de León procede una lápida dedicada a Esculapio, *Salus*, Serapis e Isis por el senador *L. Cassius Paulinus Augustianus*

³⁴¹ *CIL* II 2661 = *ERPLEo*, 73 = *HEPOL* 8477: *Iunoni Re[ginae] / pro salute et im[peri] / diuturnita[te] [Imp(eratoris)] / M(arci) Aurelli(!) Anto[nini] / Pii Fel[icis] Aug[usti] et Iu[liae] / Pia[e] Fel[icis] Aug[ustae] ma[tris] / Antonini Aug[usti] [cas] / trorum senat[us] / ac patriae / C(aius) Iul(ius) Cerealis co(n)s(ul) [leg(atus)] / Aug(usti) pr(o) pr(aetore) pr(ovincia) H(ispaniae) n(ovae) C(iterioris) An[toni]niana post div[isam] / provinc(iam) primus ab eo [missus].*

³⁴² *ERPLEo*, 76 = *HEPOL* 18439: *Minervae et [Iunoni] Victrici ac] / patriae Conserv(atrici) [pro sal(ute)] [Iuliae Aug(ustae)] matris / Imp(eratoris) Caes(aris) M(arci) Au(r[eli] Antonini et] P(ubli) Septimi / Severi [Getae - - -] / Pi(a)e Fel[icis] A[ug(ustae)] et matris senat[us] et cast[ri] / rum et patriae --- s[acrum] // dedic(atum) IIII Id(us) Iun(ias) / [Albi]no et / [Maxi]mo co(n)s(ulibus).*

³⁴³ Morillo, 2008: 384, 391, 401 = *HEPOL* 28608: ---M] ar[ti] / Cemenia / lo / sacrum.

³⁴⁴ *ERPLEo*, 50 = *HEPOL* 12000: *Mercurio / [sac]rum / [- - -] Flaccu[s] / [Ae]lianu[s] / proc(urator) Augusto(rum) / v(otum) s(olvit) [l(ibens)] m(erito)*. *ERPLEo*, 51: [M]ercurio / [sac]rum / Fl(accum?) ex v(oto) p(osuit).

³⁴⁵ *CIL* II 2660a-d. Se trata de un largo carmen epigráfico que *Quintus Tullius Maximus* dedicó a Diana para que la diosa le fuera propicia en su actividad cinegética. El *legatus* indica, además, que le construyó un templo a la divinidad, donde depositó algunas de las piezas que había obtenido durante su cacería. Véase, para la lectura de las piezas, *ERPLEo*, 32 y 33, con bibliografía anterior.

³⁴⁶ *ERPLEo*, 37 = *HEPOL* 11842: *Genio / leg(ionis) VII [G(eminae) - - -] / L(ucius) Attius / Macro / leg(atus) Aug(usti)*. *ERPLEo*, 38 = *HEPOL* 18437: *Genio l(egionis) / VII G(eminae) F(elicis) Ti(berius) / Cl(audius) Pom(peianus) t(ribunus?) / ex iu(ssu) G(enii) v(ovit) // ex / volto*.

³⁴⁷ *ERPLEo*, 48 = *HEPOL* 18438: *Libero Patr[i] / Co]nserval[tori - - -] ius / [---]*.

³⁴⁸ *ERPLEo*, 54 = *HEPOL* 6414: *Nimp{p}his(!) / sacr(um) / Q(uintus) Cornelius / Anteros im[agin]if[er] le(gionis) / VII G(eminae) F(elicis) / cum vexillat[ione] v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*. *ERPLEo*, 55 = *HEPOL* 12001: *Nymphis / T(itus) Pomponius / Proculus / Vitrasius / Pollio co(n)s(ul) / pontif[ex] proco(n)s(ul) / Asiae leg(atus) Aug(usti) pr(o) / pr(aetore) provinciar(um) / Moesia[e] inf(erioris) et / Hisp(aniae) ceterioris] / et Faustina eius*.

ERPLEo, 25 (se trata de tres monumentos con idéntica inscripción): *Nymphis / fontis Amevi / Cn(aeus) L(ucius) Terentius / L(uci) f(ilius) Homullus / iunior leg(atus) / leg(ionis) VII G(eminae) F(elicis)*.

³⁴⁰ Sobre la historia de *Legio* véase García y Bellido, 1970a: 569-699; 1970b: 303-329; Le Roux, 1982: 151-153; Morillo, 2003: 90-96; García Marcos, 2004: 169-172; García Marcos y Morillo, 2018: 299-303.

Alpinus Bellicius Sollers, que habría ocupado el cargo de *legatus Augusti*, donde aparece junto con su hijo o su hermano.³⁴⁹ Los dedicantes son, mayoritariamente, militares, altos funcionarios —*procuratores*— implicados en la administración del territorio minero, o *legati Augusti* a cargo de la legión. Se trata de manifestaciones religiosas que se enmarcan en el contexto de los cultos oficiales del cuerpo militar, pero también expresiones individuales de devoción hacia determinadas divinidades, como son las dedicatorias de los *legati Tullius Maximus* y *Bellicius Sollers*.

Aunque la mayor parte de las piezas aparecieron descontextualizadas, resulta significativo el hecho de que muchas se encontraron embutidas en el paramento de la muralla construida en época tardía.³⁵⁰ *Quintus Tullius Maximus*, *legatus* de la *Legio VII*, mandó esculpir un largo *carmen* epigráfico en un altar de mármol dedicado a Diana en el que se indica que le consagraba un templo para depositar las ofrendas obtenidas en su actividad cinegética. El ara apareció en 1863 «empotrada en la banda septentrional de la muralla, calle de la Carrera, a unos cien pasos distante de la puerta del Castillo» (Fita, 1866: 41). Según Fita (1866: 254), unos años después, en 1866, apareció, «en el derribo de la muralla [...] practicado en su parte meridional inmediata al antiguo palacio de los Condes de Luna», tres inscripciones gemelas dedicadas a las Ninfas de la fuente *Amevus* por *Cneus Lucius Terencius Homullus*, *legatus* de la Legión VII,³⁵¹ y un altar dedicado al Genio de la *Legio VII* por *Lucius Attius Macrus*, otro *legatus Augusti* de la legión.³⁵² En 1882 se encontró «formando parte del cubo de la muralla y dentro de una torre del colegio de las Religiosas Carmelitas en la C/ Guzmán el Bueno» un altar consagrado a Mercurio por un *procurator Augustorum*³⁵³ (Díaz-Jiménez y Molleda, 1920: 25-26). También se ha determinado, por las referencias conservadas en manuscritos antiguos, que dos altares dedicados a las ninfas fueron extraídos de la muralla (Mundó, 1952: 73). El primero fue costado por un

imaginifer de la Legión VII³⁵⁴ y el segundo, que apareció en la zona sur del recinto defensivo, por *Titus Pomponius Proculus Vitrasius Pollio*, *legatus Augusti* de las provincias Moesia Inferior e Hispania Citerior, y su mujer.³⁵⁵ Asimismo, el monumento consagrado a Juno Regina en el que *Caius Iulius Cerealis*, legado propretor de la efímera provincia *Hispania citerior Antoniniana*, pide por la salud del emperador Marco Aurelio y su esposa, se encontró en la muralla próxima a la basílica de San Isidoro de León.³⁵⁶ Finalmente, el altar dedicado a Esculapio, *Salus*, Isis y Serapis por los dos miembros de la *gens Casia*, apareció en noviembre de 1963 tras la realización de unas obras en la muralla en la C/Carreras, a unos cinco metros de altura.³⁵⁷

En la actualidad, la historiografía acepta que el campamento de la *Legio VII* se amuralló en dos momentos distintos: primero en el último cuarto del siglo I d.C. como consecuencia de la llegada de la legión a su emplazamiento definitivo, y segundo, entre finales del siglo III y principios del IV, cuando se adosó, a este primer paramento defensivo, un segundo muro jalonado por una serie de cubos de torre (García Marcos *et al.*, 2007: 386). Ya en la década de los años treinta del siglo pasado, Ian Richmond (1931: 93-94, 98) planteó que, al igual que ocurre con las murallas de Lugo y Astorga, la presencia de materiales altoimperiales reutilizados en la muralla de León podría avalar su datación a finales del siglo III.³⁵⁸ Posteriormente, los análisis arqueológicos y estratigráficos realizados por José Avelino Gutiérrez González (1995: 236-249) demostraron que, en efecto, la construcción de la muralla se había llevado a cabo en ese siglo. En un estudio reciente, Victorino García Marcos, Ángel Morillo Cerdán y Rosalía Durán Cabello (2007: 392-395) confirmaron que la segunda muralla se construyó en época tetrárquica a partir de la reutilización de sillería procedente de las construcciones altoimperiales, así como de monumentos epigráficos que, en los siglos XIX y XX, aparecieron tras del derribo de diversos tramos de muralla.

La amortización de los objetos culturales de la religión de época altoimperial pone de manifiesto que,

³⁴⁹ *ERPL*eo, 57 = Alvar, 2012: n.º 182: [A]esculapio / Saluti / Serapi (sic) Isidi / L(ucius) Cassius Paullus / Augustianus Alpinus / Bellicius Sollers / et M(arcus) Cassius Agrippa / Sanctius Paullinus / Augustianus Alp(i)nu[s].

³⁵⁰ *ERPL*eo, 25, 32, 37, 48, 50, 54, 55, 57, 73.

³⁵¹ *CIL* II 5084 = *ERPL*eo, 25. Véase, para la lectura, la nota 348.

³⁵² *CIL* II 5083 = *ERPL*eo, 37. Véase, para la lectura, la nota 346.

³⁵³ *CIL* II 5678 = *ERPL*eo, 50. Véase, para la lectura, la nota 344.

³⁵⁴ *ERPL*eo, 54. Véase, para la lectura, la nota 348.

³⁵⁵ *CIL* II 5679 = *ERPL*eo, 55. Véase, para la lectura, la nota 348.

³⁵⁶ *CIL* II 2661 = *ERPL*eo, 73. Véase, para la lectura, la nota 341.

³⁵⁷ García y Bellido, 1964: 179-183 = *ERPL*eo, 57. Véase, para la lectura, la nota 349.

³⁵⁸ Ian Richmond relacionó la reutilización de material con las invasiones de francos del siglo III.

también en ámbitos castrenses, los bienes muebles de los espacios de culto fueron reutilizados para otros menesteres en época tardía. Si el altar monumental en el que se conmemoró la fundación del templo de Diana, y donde probablemente se celebrarían los sacrificios a la diosa, fue reemplazado como material constructivo en la muralla, es muy probable que su espacio de culto hubiera caído, para entonces, en desuso. Quizá lo mismo ocurrió con el santuario isiaco donde se habría depositado la placa ofrendada por *Bellicius Solers* y *Augustanius Alpinus*. Al mismo tiempo, como ocurre en la práctica totalidad del territorio peninsular, no se registra en la ciudad la creación de nuevas inscripciones de carácter religioso a partir de la segunda mitad del siglo III, con lo cual, parece que los viejos soportes de la religión habían dejado de ser operativos. Con esto no se pretende afirmar que la celebración periódica o episódica de rituales para conmemorar eventos como el natalicio de las distintas unidades que componían la *Legio VII* o para celebrar las honras a la casa imperial, desaparecieran de forma súbita, pero sí que la ritualidad propia del Alto Imperio estaba experimentando una serie de cambios que terminarán por desestructurarla completamente.³⁵⁹

³⁵⁹ Sobre la conmemoración en piedra de los actos religiosos que se celebraban periódicamente en ámbitos marciales, es paradigmático el conjunto epigráfico procedente de Villamontán de Valduerna. En esta localidad, situada a 50 kilómetros al sudoeste de la ciudad de León se produjo el hallazgo de siete lápidas inscritas empotradas en las paredes de la iglesia. Formaban parte de un conjunto epigráfico unitario al que se asociaría tres piezas más, una aparecida en la propia Villamontán, en una casa particular, y las dos restantes en Luyego de Somoza. En ellas, distintos cargos y unidades militares enrolados en la legión VII *Gemina* celebraron, en honor de Júpiter Óptimo Máximo y para la salud de diversos emperadores de la dinastía antonina, el natalicio de las *vexillationes* y *cohortes* de esta unidad militar, o el aniversario de la fundación de la propia legión —*dies natalis aquilae*—. El conjunto epigráfico se habría situado en un espacio de culto para uso exclusivo de los militares, que estarían asentados en la zona para la gestión de las explotaciones mineras. La totalidad de las inscripciones se data entre el gobierno de Antonino Pío y el de Cómodo, entre los años 163 y 191 d.C. Lamentablemente, su hallazgo fuera de contexto arqueológico impide saber dónde habían sido originalmente instalados (*vid.* Moreno Pablos, 2001: 70 y 81). El auge de la minería aurífera en la zona de León se prolongó desde época flavia hasta mediados del siglo II (Sánchez-Palencia, 2015: 147-159), pero su explotación experimentó una brusca caída a finales del siglo II y a largo del siglo III debido a diversos factores, entre los que pudo ocupar especial relevancia los cambios que suceden en los sistemas de acuñación, en los que el oro dejó de ser utilizado como soporte del valor monetario (Sánchez-Palencia *et al.*, 1996: 120; Zubiaurre, 2017). Quizá este fue uno de los factores decisivos que explican el abandono de determinados espacios de culto sostenidos por militares en la zona de León. Sobre la crisis de poblamiento de la zona de Huerfía a partir del siglo III, Domergue y Martín, 1977: 141-146; Domergue, 1990: 217, n.º 6. Sobre el papel de los militares en la minería del oro Noroeste,

4.2.7. *ASTURICA AUGUSTA* (ASTORGA)

La ciudad romana de *Asturica Augusta*, situada bajo la localidad leonesa de Astorga, fue fundada en el siglo I d.C. sobre un campamento romano de la década de los años veinte del siglo I a.C. que, con el paso del tiempo, se convertiría en la «urbe magnífica» de la que habla Plinio (III, 28).³⁶⁰ Fueron los ricos yacimientos auríferos del entorno y su favorable posición estratégica en el entramado viario que conectaba la Meseta con el Noroeste los que motivaron la instalación definitiva de población civil en el enclave (Sevillano, 2004: 197; Vidal y González Fernández, 2018: 273-274). El momento en el que se produjo la fundación de la *civitas* no está claro, pero la Arqueología parece detectar la superposición de las construcciones civiles a los edificios campamentales entre finales del gobierno de Tiberio y comienzos del principado de Claudio (Sevillano, 2004: 198; 2013: 118; Vidal y González Fernández, 2018: 286).

A partir de este momento, *Asturica Augusta* se convertiría en la capital del *conventus Asturum* e, indudablemente, en el centro desde el que se gestionaría la explotación de las minas de oro del entorno (Orejas y Morillo, 2013: 96-97). A pesar de que un buen número de autores determinaron que la ciudad habría adquirido el estatuto municipal en época flavia, no contamos con ningún dato documental o epigráfico que lo confirme (Orejas y Morillo, 2013: 93-110). Lo cierto es que a partir de mediados del siglo I se produjeron en *Asturica* importantes remodelaciones urbanísticas y notables obras de monumentalización, sobre todo en ámbitos privados, que podrían constituir un indicio de la promoción estatutaria de la ciudad (Sevillano, 2004: 203 ss.; Burón, 2006: 300 ss.). Tales avances pudieron también estar vinculados al papel gestor que Astúrica ejercía sobre su rico entorno minero y a la presencia en la ciudad de *legati iuridici*, de *procuratores* y de toda una serie de altos cargos relacionados con el ejército que habrían desarrollado una intensa labor munificente.

El foro de *Asturica Augusta*, que se monumentalizó entre época de Tiberio y el último cuarto del siglo I, estaba situado en uno de los lugares más elevados del núcleo urbano (Sevillano, 2005: 15-16). Se sabe que su extensión ocuparía una superficie de unos 30.000

Sastre *et al.*, 2010: 117-134.

³⁶⁰ Sobre los orígenes de Astúrica, Roldán Hervás, 1971: 107; González Fernández, 1999: 95-115; Morillo y García Marcos, 2000: 589-608; Sevillano, 2004: 197; González Fernández y Vidal, 2004: 207-218; Vidal y González Fernández, 2018: 273-277.

m² y que estaba rodeado por un doble pórtico jalonado en tres de sus flancos por exedras semicirculares y cuadrangulares (Sevillano, 2004: 200). Una de estas aulas destaca por su posición central, su monumentalidad, su entrada *in antis*, su cabecera rematada en un ábside semicircular y su pavimento de *opus sectile*. Debido a estas características, algunos la identificaron como una curia o como un espacio de culto consagrado, hipotéticamente, a la *domus imperatoria* (García Marcos y Vidal, 1996: 137);³⁶¹ sin embargo, no hay ningún documento escultórico o epigráfico que lo avale. Por otro lado, en la parte central del foro se conserva una galería abovedada subterránea conocida como la «Ergástula» que, presuntamente, habría formado parte de la subestructura de un edificio monumental exento, tal vez un templo, que se habría situado en el centro del espacio forense.³⁶² Lamentablemente, no existen todavía evidencias excavadas al respecto. En consecuencia, no se han identificado, hasta el momento, edificios de culto en Astúrica.

La riqueza epigráfica de Astorga es notable, y buena muestra de ello es que se han recuperado más de una veintena de monumentos inscritos de carácter religioso. No se pretende abordar aquí ni el análisis concienzudo del panteón local ni el significado de cada uno de los teónimos.³⁶³ Sin embargo, queremos subrayar que un alto índice de las manifestaciones religiosas de *Asturica* son propias de unas prácticas muy romanizadas, con la presencia de divinidades globalizadas en el contexto imperial romano, como la Tríada Capitolina, Mitra, Isis y Serapis o Fortuna, a las que se dedicó una serie de monumentos que fueron costeados por individuos enrolados en la administración, como los *procuratores Augusti* o los *praesides* de época tardía. Este hecho revela que un porcentaje notable de la epigrafía local puede no estar vinculada de forma directa con las prácticas religiosas locales, sino que son ofrendas de estos altos funcionarios, que dejarían así constancia de su *pietas* en la ciudad.

También se ha documentado el culto a divinidades indígenas por individuos de clase humilde.³⁶⁴ Uno

de los teónimos locales registrados es el de *Vacus Onnaegus*,³⁶⁵ que recibió honores en nombre de la *res publica* de Astúrica Augusta, síntoma de que los viejos dioses autóctonos también se encontraban perfectamente integrados en los *sacra publica* de esta ciudad provincial romana.

Los testimonios de culto más tardíos corresponden a un monumento inscrito en griego de principios del siglo III consagrado a Fortuna y a las Némesis de Esmirna por el *procurator Iulius Silvanus Melanius*;³⁶⁶ un altar datado entre 211 y 212 d.C. consagrado a *Mars Gradivus* por *Lucius Didius Marinus, procurator Augusti*;³⁶⁷ una lápida datada entre el 211 y el 222 d.C. dedicada al *Deus Invictus*, a Serapis y a Isis por el *procurator Claudius Zenobius*³⁶⁸ y, finalmente, un monumento consagrado a Júpiter Óptimo Máximo por *Fabius Aconius Catullinus, praeses* de la provincia *Gallaecia*, cuya cronología se ha situado entre los años 315 y 349 d.C.³⁶⁹ Este último epígrafe fue dado a conocer por el Padre Flórez, y constituye uno de los monumentos religiosos más tardíos documentados en toda la Península. Su paradero es desconocido.

Una parte de la epigrafía de Astorga apareció reutilizada como material constructivo en la muralla o relacionada, de alguna forma, con su edificación. Según García y Bellido (1968: 191-206), el conjunto de los ocho monumentos hallados entre los meses de julio y agosto de 1967 a una profundidad de 5 metros en la zona oriental de la muralla y, probablemente, amontonados allí para ser empleados como material para su construcción, revelan que el lugar —o los lugares— de culto donde todos estos altares se hallaran habían sido totalmente desmantelados o desprovistos de su material litúrgico.³⁷⁰ Para García y Bellido (1968: 192-193), el hecho de que cinco de los ocho altares

// - - -]veni / [- - -]alit / - - -.

³⁶⁵ CIL II 2636 = ERPL^{eo}, 29 = HEpOL 8477: *Deo / Vago Donnaego / sacrum res p(ublica) / Ast(urica) Aug(usta) per / mag(istros) G(aium!) Pacatum / et Fl(avium) Proculum / ex donis // durante Iulio N[e]pote.*

³⁶⁶ ERPL^{eo}, 61 = HEpOL 14403: *Αγαθῇ Τύχῃ / θεαῖς Νεμέσεσιν / Σμυρναίαις / σεβασμιόταταις / Τοῦλ(ιος) Σιλωνός / Μελανίων / ἐπίτρο(πος) σεβ(αστῶν) εὐχὴν.*

³⁶⁷ ERPL^{eo}, 49 = HEpOL 18433: *Marti / Gradivo / L(ucius) Didius Ma(rinus) proc(urator) / Augg(ustorum) ex voto / fecit.*

³⁶⁸ ERPL^{eo}, 59 = HEpOL 18434; Alvar 2012: n.º 183: *Invicto Deo / Serapidi et / Isidi / Cl(audius) Zenobius / Proc(urator) Aug(usti).*

³⁶⁹ CIL II 2635 = ERPL^{eo}, 43 = HEpOL 8446: *I(ovi) O(p-timo) M(aximo) / [Fab(ius)] Aco(nius) Catullinus vir consul-laris praeses / prov(inciae) Gallaeciae / pro salute sua / suorumque / omnium posuit.*

³⁷⁰ Véase los monumentos en ERPL^{eo} 35, 36, 39, 40, 59, 60, 61, 81.

³⁶¹ Otros autores no están de acuerdo, y alegan, de acuerdo con los cánones vitruvianos, que este tipo de aulas se integran de manera habitual en el edificio basilical, el cual no se ha documentado (Sevillano, 2005: 28; Vidal y González Fernández, 2018: 284-286).

³⁶² Sobre esta hipótesis, véase Sevillano, 2005: 31. Más recientemente, Vidal y González Fernández, 2018: 286.

³⁶³ Para ello puede consultarse el trabajo de Mangas, 1986: 55-74 y el de García Martínez, 1999: 171-180.

³⁶⁴ CIL II 5663 = ERPL^{eo}, 3 = HEpOL 11989: *Caraedudi / Fronto Relburri f(ilius) / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito).* CIL II 5666 = ERPL^{eo}, 28 = HEpOL 11992: *De(o) Vaclo Cabulrio*

hubieran sido costeados por *Iulius Silvanus Melanius* (tres) y por *Publius Aelius Hilarianus* (dos) podría considerarse como un indicio de que todas las piezas procederían de un mismo lugar de culto. Distinta es la opinión de Jaime Alvar (2014: 374), para quien las piezas podrían haberse ubicado perfectamente en un templo dedicado a la *gens isiaca*, en un capitolio y en un santuario a Fortuna, respectivamente. La lectura de las piezas informa de las preferencias religiosas y, en ocasiones, de la trayectoria profesional de sus dedicantes, por el origen de las divinidades a las que estos se dirigen. El *procurator Silvanus Melanius*, quizá originario de Esmirna, dedicó un monumento inscrito en griego a *Tyche* y a las Némesis de Esmirna, y otros, en latín, a una serie de divinidades isíacas, junto a *Core Invicta*, *Apollo Grannus* y *Mars Sagatus*.³⁷¹ *Claudius Zenobius*, por su parte, se decantó por honrar a Serapis e Isis. *Publius Ulpus Maximus* y *Gaius Otacilius Saturninus* consagraron respectivamente un monumento a la Fortuna,³⁷² y *Publius Aelius Hilarianus* a la Tríada Capitolina.³⁷³

Al margen de este espectacular conjunto, también se ha documentado, en la muralla, un altar dedicado a *Mars Gradivus* que apareció como consecuencia del desmonte de los cubos de la parte sur de la muralla en el año 1910 (Macías, 1911: 88-89).³⁷⁴

El estudio del material recuperado en las fosas de cimentación del recinto defensivo de Astorga demuestra que su construcción se produjo entre finales del siglo III y los primeros años del siglo IV (Sevillano, 2004: 199; 2007: 349, 353). En los paramentos se utilizaron materiales procedentes de edificios altoimperiales, fundamentalmente sillería monumental, pero también material epigráfico: lápidas funerarias e inscripciones honoríficas, monumentales y religiosas

(Sevillano, 2007: 347-348). En esta línea, es probable que parte del mobiliario de los templos hubieran sido utilizados como material constructivo en la muralla. La misma suerte debieron de correr los materiales de los edificios del foro, puesto que los datos estratigráficos señalan que el desmantelamiento del conjunto foral se produjo, de forma ordenada, entre finales del siglo III y principios del siglo IV (Sevillano, 2005: 19), fecha que coincide con la de la construcción del muro.

Por otro lado, desde mediados del siglo III, en algunos sectores urbanos empezaron a acumularse basureros. Como consecuencia, el nivel de suelo de la ciudad en sus lados meridional y septentrional fue elevándose paulatinamente. Asimismo, algunas *domus* fueron semiabandonadas, y las denominadas «Termas Menores», amortizadas (García Marcos y Vidal, 1996: 139-140; Burón y García Marcos, 2000: 207-214; Sevillano, 2004: 202). En cambio, otros espacios domésticos fueron reparados con nuevos pavimentos de mosaico (Burón, 2006: 308), y algunos complejos públicos, como las llamadas «Termas Mayores», que ocuparon una posición central en la ciudad, fueron remodeladas y su uso se prolongó hasta el siglo V d.C. (Sevillano y Vidal, 2000: 199-205).

El desmantelamiento de los edificios públicos y la alteración radical de los lugares sacros, que habrían sido desprovistos no solo de sus objetos litúrgicos, sino probablemente también de su propio esqueleto arquitectónico, solo se explica o bien porque la oligarquía autorizara su desamortización, o bien porque el espacio sacro dejara de contar con una autoridad que pudiera impedir el expolio.³⁷⁵ El sistema religioso altoimperial habría quedado desestructurado y no volverá a manifestarse de la forma en la que lo había hecho con anterioridad. Tan solo un caso, tan aislado como extraordinario, constituye la excepción. En la primera mitad del siglo IV, el *praeses* de la provincia *Gallaecia*, *Fabius Aconius Catullinus*, dedicó un altar a Júpiter Óptimo Máximo por su salud y la de todos los suyos —*suorumque omnium*—.³⁷⁶ No se conoce ni el lugar ni el contexto de hallazgo del monumento, de hecho, en la actualidad, se encuentra desaparecido. El monumento podría interpretarse como un testimonio que certificara la continuidad y la revitalización de las antiguas prácticas religiosas en *Asturica* a través de los viejos soportes tradicionales de la praxis religiosa. Sin embargo, si se tiene en cuenta que el

³⁷¹ Para la lectura del primero, *ERPLEo*, 61 (véase nota 366); para los otros, *ERPLEo*, 40: *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) / Custodi / Iunoni Reginae / Minervae Sanctae / ceterisque dis / deabusque / i<m=N>mortalibus / Iulius Silvanus / Melanio procurator / Augg(ustorum) / provinc(iae) Hisp(aniae) citer(ioris) / dicavit*. *ERPLEo*, 60 = Alvar, 2012: n.º 184: *Serapidi / sancto / Isidi mironymo / Core invictae / Apollini / Granno / Marti Sagato / Iul(ius) Melanio / procurator / Aug(ustorum duorum) / v(otum) s(olvit)*.

³⁷² Para el primero, *ERPLEo*, 35: *Fortunae / Bonae Reduci / P(ublius) Ulpius Maximus / procurator Aug(usti) cum uxore / et filio*. Para el segundo, *ERPLEo*, 36: *Fortunae Reduci Sanctae / G(aius!) Otacilius Octavius / Saturninus v(ir) e(gregius) procurator / Aug(usti) / dicavit cum filia et / nepote*.

³⁷³ *ERPLEo*, 39: *Iovi Optimo Maximo / Iunoni Reginae / Minervae Victrici / P(ublius) Ael(ius) P(ubli) f(ilius) Hilarianus / procurator Aug(usti) cum liberis / pro salute [[[Commo-di(?)]]] Aug(usti) / Pii Fel[[icis]]]*.

³⁷⁴ *ERPLEo*, 49 (véase la nota 367).

³⁷⁵ Sobre el expolio de los santuarios por orden imperial, véase Martínez Maza, 2018: 147-161.

³⁷⁶ *CIL* II 2635 = *ERPLEo*, 43 = *HEpOL* 8446. Para la lectura de la pieza, véase la nota 369.

dedicante fue un gobernador provincial foráneo que habría costado este exvoto por motivos personales y, probablemente, al margen de cualquier ceremonia pública, la continuidad del sistema politeísta altoimperial en *Asturica* hasta el mismo siglo IV parece menos verosímil.

Nada tuvo que ver el desarrollo del cristianismo con la decadencia de las prácticas religiosas propias del Alto Imperio. La religión cristiana no se manifiesta en *Asturica* en la documentación de que disponemos hasta mediados del siglo III. El primer documento que hace alusión a la existencia de una comunidad cristiana en León y Astorga es una carta de San Cipriano de Cartago en la que se alude a una prelatura compartida entre las dos ciudades (Teja, 1990: 115-124) pero el número de cristianos en la ciudad sería todavía insignificante. Por su parte, los primeros obispos afincados ya propiamente en *Asturi-*

ca no se documentan, con seguridad, hasta mediados del IV, cuando aparecen en las actas del concilio de Sárdica y en las del concilio de Zaragoza, celebrado unas décadas después (Sevillano y Vidal, 2001: 28; González Alonso, 2002: 51-86). Por otro lado, los vestigios arqueológicos relacionados con el cristianismo en la ciudad se reducen a unas marcas en forma de crismón en una vasija y un anillo datados en el siglo V, y la cronología del primer edificio de culto cristiano documentado en el interior del perímetro urbano, la iglesia de Santa Marta, no es anterior al siglo VII (Sevillano y Vidal, 2001: 39-42).

El sistema politeísta altoimperial experimentó profundos cambios, probablemente, como consecuencia de una serie de transformaciones internas que se desarrollaron con especial incidencia durante las últimas décadas del siglo III.

TRANSFORMACIONES RELIGIOSAS EN LA *PROVINCIA ULTERIOR BAETICA*

Los resultados obtenidos en la *provincia Hispania citerior Tarraconensis* apuntan en una dirección clara: la desaparición de las manifestaciones religiosas del sistema politeísta romano administrado se produjo, en buena parte de este territorio, a lo largo del siglo III. En el presente capítulo me he propuesto comparar la situación de la provincia estudiada con otra de las provincias hispanas. El objetivo es tratar de determinar si se trata de un fenómeno regional o de una realidad generalizada. Con tal propósito he seleccionado diez de las ciudades mejor documentadas desde el punto de vista arqueológico en la Bética —*Acinipo*, *Arucci-Turobriga*, *Astigi*, *Baelo Claudia*, *Carmo*, *Cor-duba*, *Igabrum*, *Italica*, *Munigua* e *Ituci*—, aunque solo en siete de ellas se extrajeron datos positivos. Se presenta a continuación la información sobre las manifestaciones religiosas halladas en estas, con especial atención en el fenómeno de la amortización de los santuarios y de los objetos de culto propios del sistema religioso del Alto Imperio. Puedo anticipar que el resultado es extraordinariamente concomitante con el de la *Hispania citerior*.

5.1. *ITUCI* (TORREPAREDONES)

El yacimiento arqueológico de Torreparedones es un antiguo enclave cuyas primeras fases de ocupación se remontan al siglo VII a.C. Ya desde entonces, el lugar se constituyó como una ciudad amurallada que se perpetuaría hasta finales del periodo ibérico

tardío (Morena, 2014: 23-27). A partir del año 197 a.C. el *oppidum* y su territorio fueron integrados en la *Hispania ulterior*, futura provincia *Baetica*. Parte de la investigación ha identificado el yacimiento con la ciudad turdetana de *Ituci* que menciona Plinio (III, 12), aunque no se ha encontrado ningún documento arqueológico o epigráfico que lo avale.¹ Las últimas excavaciones y los hallazgos epigráficos han puesto de manifiesto que este *oppidum* fue elevado a la categoría de ciudad de rango municipal o colonial en torno al cambio de Era. Si se tratara realmente de *Ituci*, según el testimonio de Plinio (III, 12) la ciudad habría pasado a conocerse, a partir de entonces, como *Colonia Virtus Iulia*.

A comienzos de los años ochenta se produjo el hallazgo, en la parte oriental de la ciudad, de un santuario que se encontraba fuera del perímetro urbano, junto a la muralla. Su identificación como espacio de culto se debe al descubrimiento de cerca de 350 exvotos realizados en caliza, fundamentalmente antropomorfos y anatómicos, junto a otra serie de elementos de indudable naturaleza votiva (Serrano y Morena, 1984: 59-74; Cunliffe y Fernández, 1999; Morena, 2014: 53-54).² Se trataba de un complejo compuesto por dos templos consecutivos en el tiempo que la

¹ Sobre este debate véase Cunliffe y Fernández, 1999; Morena, 2011: 12-21; Saquete, 2011b: 167-182; Ventura, 2014a: 31-36.

² Junto a los exvotos aparecieron cerámicas, altares, huesos de animales e incluso braserillos para la quema de inciensos o plantas aromáticas.



Fig. 5.1. Mapa con la geolocalización de las ciudades analizadas en este capítulo.

investigación ha dado en denominar A y B (Morena, 2015-2016: 58-68). El templo A fue construido entre los siglos III y II a.C. y presenta niveles de ocupación hasta mediados del siglo I d.C., cuando el edificio fue demolido probablemente como consecuencia de un incendio. Síntoma de esta adversidad es la presencia de huellas de cremación en muchos de los exvotos hallados. Tras el desastre, el terreno fue reacondicionado y sobre los escombros del templo A se construyó el llamado templo B.³

El edificio se componía de tres partes: una especie de vestíbulo rectangular que precedía a un gran patio a cielo abierto de 9,4 x 7,2 metros y, al fondo, una estancia cuadrangular de 4,9 x 3,9 metros que tuvo que constituirse como *cella* (Morena, 2015-2016: 63-65. *Vid.* fig. 5.2). En su interior aparecieron varios altares y braseros con huellas de cremación que, sin duda, estuvieron destinados a la quema de inciensos y plantas aromáticas (Morena, 2015-2016: 163-177; Morena y Ventura, 2017: 189). En el fondo, junto a la pared norte, se recuperó el tambor de una

columna que estaba en el interior de una estructura rectangular elaborada con losas trabadas con mortero. Este elemento ha sido interpretado como un betilo, o piedra sagrada, concebida como la personificación de la divinidad (Morena, 2015-2016: 65).⁴ Decenas de los exvotos aparecieron en el patio, enterrados junto a un contrafuerte. Es posible que fueran allí amontonados y ocultados como parte de un ritual de clausura del templo anterior, o como *inauguratio* del nuevo (Ramallo y Brotóns, 2014: 29; Morena y Ventura, 2017: 184-185).⁵ También en el patio apareció un banco al oeste de la puerta y, frente a la entrada a la *cella*, los restos de una estructura que pudo haber servido de altar (Morena, 2015-2016: 64). La identificación de la divinidad a la que se consagró el santuario pudo dilucidarse por el hallazgo de un exvoto en forma de cabeza femenina con una inscripción en su frente, en

³ Para las cronologías del santuario véase Morena, 2015-2016: 61-62 y 66; Morena y Ventura 2017: 182-183.

⁴ Sobre los cultos betílicos en otros santuarios de Hispania véase Deamos *et al.*, 2001: 141-164; Seco, 2010: 169-176. El último, vinculado también a Tanit.

⁵ Véase un estudio exhaustivo de las piezas en Morena, 2015-2016: 101-132.

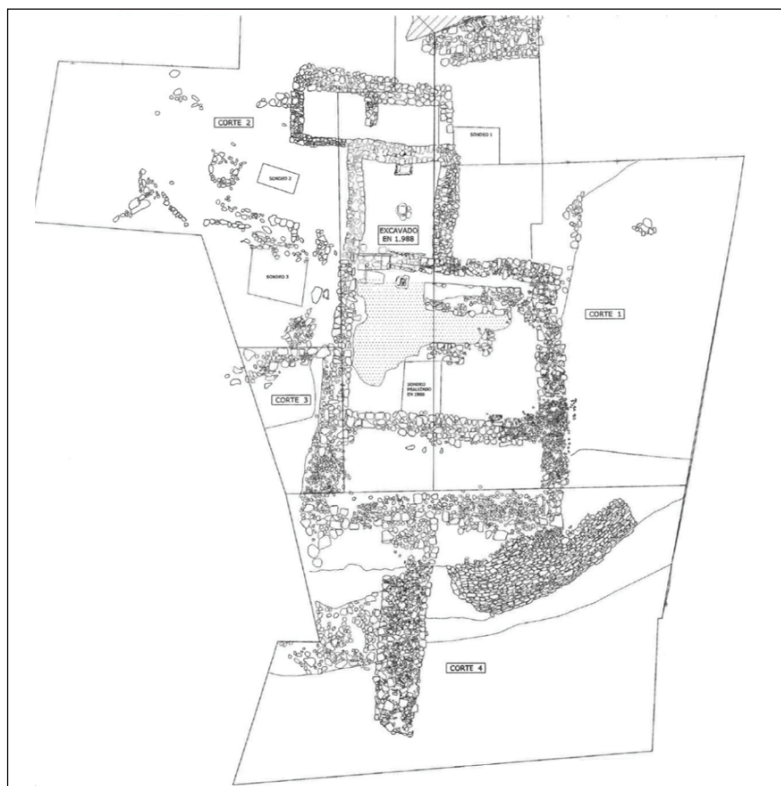


Fig. 5.2. Planta del templo B de Torreparedones con la indicación de los distintos cortes desarrollados por los equipos de excavación. Tomado de Morena, 2015-2016: 485.

latín, dedicada a la *Dea Caelestis*.⁶ La cabeza ha sido datada a mediados del siglo I a.C. La presencia de un betilo, que es un elemento recurrente en el mundo religioso púnico, la habitual asimilación entre la *Dea Caelestis* romana y la *Tanit* semita y la presencia de otros elementos iconográficos procedentes del yacimiento y quizá relacionados con el santuario, como una columna en la que se representa, en un relieve, a dos figuras femeninas realizando libaciones frente a una columna coronada con un capitel leontomorfo —iconografía propia del culto a *Tanit-Caelestis*—, permite suponer que el templo pudo haber estado dedicado a esta divinidad de origen púnico (*Tanit*) y que en época romana fue adaptado para acoger a la diosa *Caelestis*, cuyo culto acabó siendo integrado en las estructuras religiosas de la *colonia* surgidas como consecuencia del proceso de romanización.⁷

En el centro de la ciudad se situó el foro. Se trataba de una pequeña plaza porticada de apenas 22 x 24

metros que fue construida en el último cuarto del siglo I a.C. En torno a la misma se han localizado algunos de los típicos edificios administrativos y religiosos de época altoimperial romana, como la basílica, en su lado oriental, o la curia, en su parte occidental. Junto a la curia se excavaron los restos de una estructura que ha sido interpretada como templo.⁸ Su estado de arrasamiento es tal que solo se conserva el fondo de las cimentaciones. La reconstrucción propuesta por Ángel Ventura y Antonia Merino lo identifica como un edificio sobre *podium* con una tribuna delantera frontal al cual se accedería mediante dos escalerillas laterales. El templo sería *peripteros sine postico*, tetrástilo y dividido en *pronaos* y *cella*.

En el lado norte del foro, en su zona más occidental, junto a la puerta de acceso, se localizó una pequeña aula de 4 x 5 metros. La estancia, cuyo umbral estaba flanqueado por pilastras, fue construida en época de Augusto, pero sus paredes fueron revestidas con mármoles de diversos colores a principios del

⁶ CIL II²/14, 406 = HEpOL 2307: *Dea Cael(estis) ius(sit)*. Para la cronología de este exvoto, Stylow, 1995: 220.

⁷ Sobre la identidad de la divinidad, Seco, 1999: 146-147; Morena, 2015-2016: 83-93.

⁸ Véase la interpretación del foro en Ventura *et al.*, 2013: 236; Ventura, 2014b: 69-85.

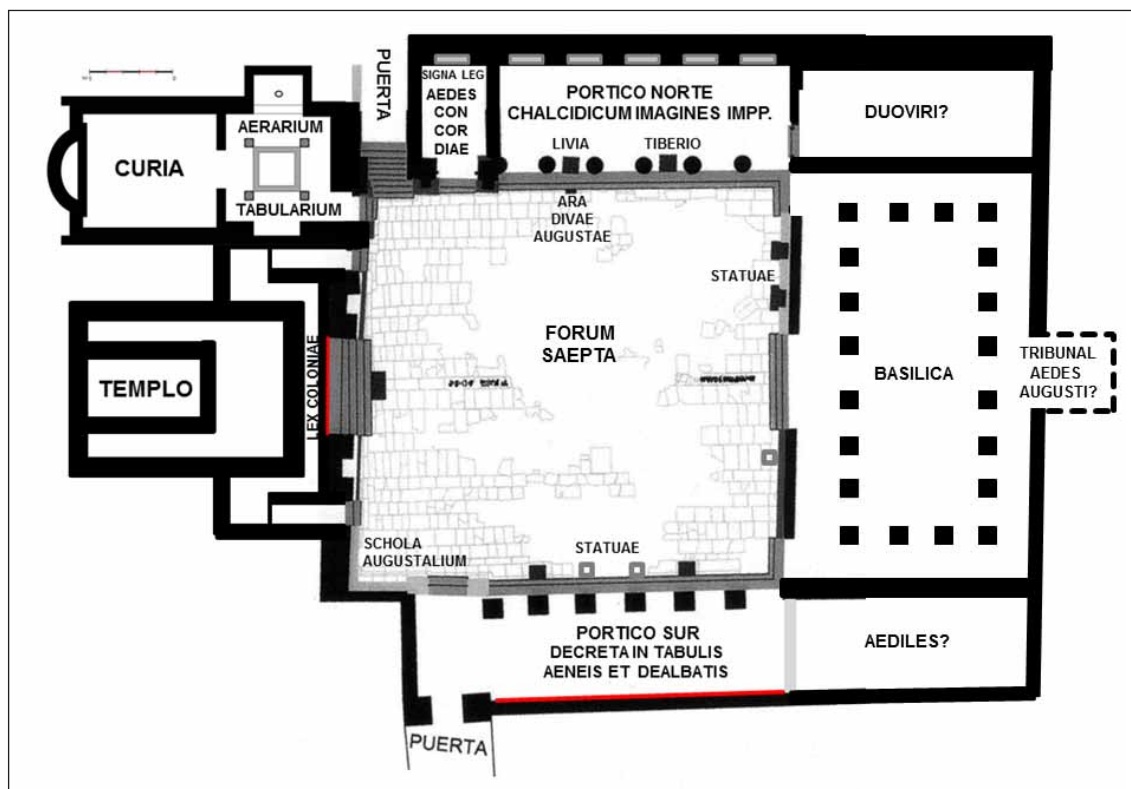


Fig. 5.3. Planimetría del foro de *Ituci* elaborada por J. A. Morena, A. Merino y A. Ventura sobre topografía de D. Gaspar. Imagen cedida por Ángel Ventura, al que agradezco su amable gesto.

siglo II. La pared del fondo presenta un nicho que habría estado destinado, quizá, a albergar una estatua de culto. Cerca del edificio se encontró un fragmento de una placa de mármol en la que se aprecian las letras *GV*. Los arqueólogos lo han restituido como una dedicatoria a la *Concordia Augusta*, aunque considero que la lectura resulta muy especulativa por el estado en el que se encuentra el epígrafe.⁹ En el interior del supuesto edículo también fue hallada una piña en altorrelieve de 25 cm de altura y la base de una especie de soporte que, de acuerdo con Ángel Ventura (2014b: 80), podría haber servido para sostener la asta de un estandarte.

La epigrafía del yacimiento no ha aportado demasiada información relacionada con los cultos en la ciudad romana de *Ituci*. Los únicos testimonios epigráficos dedicados a alguna divinidad son la citada inscripción esculpida en un exvoto en forma de cabeza femenina dedicado a *Caelestis*, y un altar a *Salus* hallado en las denominadas «termas de la

salud».¹⁰ Con respecto a los sacerdocios, conocemos una placa dedicada a una mujer llamada *Iulia Laeta*, que ocupó el cargo de *sacerdos divae Augustae*, relacionado, sin duda, con el culto imperial;¹¹ y una inscripción aparecida en la curia que habría sido allí almacenada probablemente antes de época flavia, en la que se menciona a un hombre llamado *Lucius Cornelius Campanus* que ocupó el sacerdocio dedicado a *Salus* por segunda vez —*iterum*— (Morena y Ventura, 2017: 196).

Precisamente en las denominadas «termas de la salud» se halló, al sur de la edificación, una zona porticada donde apareció el altar de *Salus* así como los cimientos de un pedestal de obra junto a un banco corrido que podría haber albergado la estatua de la divinidad. La hipótesis de la consagración de este espacio a *Salus* se sustenta, además, en el hallazgo, dentro del pozo que abastecía al complejo termal, de varias arulas anepigráficas y de un *urceus* de bronce

¹⁰ Ventura *et al.*, 2020, nota 2: *Fons / Dominae / Salutis / Salutaris*.

¹¹ CIL II²/5, 421 = H²EpOL 2322.

⁹ Ventura 2014b: 80: [*Concordiae Au*][*gu*][*stae sacrum*].

en forma de cabeza que representa a la propia diosa, y que habría estado destinado a albergar el líquido sagrado para la realización de libaciones vinculadas a su culto (Ventura *et al.*, 2020: 718-719).

Los estudios arqueológicos que se han llevado a cabo en los últimos años han permitido conocer de forma indiscutible las fases de abandono de los edificios religiosos identificados en *Ituci*.

El templo B se mantuvo en uso hasta finales del siglo II o comienzos del III. La cronología de su dismantelamiento ha podido ser precisada por el hallazgo de una moneda de época de Cómodo en los niveles de colmatación de la *cella* (Fernández y Cunliffe, 2002: 62; Morena, 2015-2016: 67; Ventura, 2017: 450). Unos años después, a principios del siglo III, la curia, ya desprovista de su funcionalidad original, se utilizó para almacenar una serie de estatuas de mármol sedentes que aparecieron entre los estratos de derrumbe del edificio. Se trataba de dos estatuas masculinas togadas —posiblemente de *divus Augustus* y *divus Claudius*—, una estatua femenina —¿*diva Iulia*?—, una cabeza de Augusto y un brazo de grandes dimensiones.¹² Los arqueólogos del yacimiento sugieren que habrían estado situadas, originariamente, en la plaza o, probablemente, en el templo, pero por alguna razón, fueron extraídas de sus lugares originales y depositadas en la curia. El edificio de reuniones del senado local se vino abajo unos decenios después y en su interior quedaron sepultados, además de los restos estatuarios mencionados, sillares cornisas, arquitrabes, molduras, etc. (Ventura, 2017: 456-459). Por supuesto, ya entonces, el templo del foro se encontraba totalmente arruinado. Asimismo, las «termas de la salud» fueron abandonadas a comienzos del siglo III, cuando el edificio fue sometido a un intenso expolio. Como consecuencia, el espacio de culto dedicado a *Salus*, despojado ya de todo sentido, tuvo que ser dismantelado, y sus *ornamenta* fueron arrojados al pozo.

Los datos estratigráficos son cristalinos: los habitantes de *Ituci* dismantelaron sus edificios públicos y religiosos en las primeras décadas del siglo III. Como consecuencia, el senado local se disolvió, los edificios en los que se custodiaban los archivos públicos y el tesoro de la ciudad fueron amortizados, el foro, como espacio de representación de la élite local, dejó de servir para esos menesteres y, por supuesto, la religión pública, con toda su parafernalia ritual, se desvaneció (Ventura, 2017: 468).

Los hallazgos cerámicos manifiestan que la ciudad se mantuvo ocupada hasta el siglo VII. En la *basílica* y en el *macellum* se han detectado estructuras domésticas de los siglos III y IV, y las excavaciones llevadas a cabo en la necrópolis de la zona oriental de la ciudad demuestran que hubo enterramientos durante los siglos III y V (Tristell y López, 2014: 111-115). Sin embargo, el sistema socioeconómico de época altoimperial desapareció en los inicios del siglo III. La explicación dada por Ángel Ventura (2017: 473-476) es que la ciudad tuvo que sufrir una degradación del estatus ciudadano por orden imperial, y que tal hecho se habría producido tras el apoyo de élites locales a Clodio Albino en su guerra contra Septimio Severo. En favor de esta hipótesis, contrasta la decadencia de Torreparedones con la continuidad documentada en la vecina *Augusta Gemella Tucci* que a lo largo del siglo III costeó estatuas a Septimio Severo, Caracalla, Geta, Julia Domna, Claudio II y Probo. Se trata de una idea muy sugestiva que no se debe descartar; pero también se debe tener en cuenta que el desvanecimiento de las estructuras políticas y religiosas de este enclave podría enmarcarse en el proceso de cambio que afectó a numerosas comunidades privilegiadas hispanas entre finales del siglo II —véanse casos precoces similares en *Lucentum*, *Bilbilis* o Los Bañales— y finales del siglo III, y que dio al traste con el modo de vida urbana del Alto Imperio.¹³

5.2. CORDUBA (CÓRDOBA)

La ciudad romana de *Corduba* fue una colonia fundada por el cónsul Claudio Marcelo a mediados del siglo II a.C. Durante las guerras civiles entre cesarianos y pompeyanos, *Corduba* fue destruida y buena parte de su población masacrada; sin embargo, en las últimas décadas del siglo I a.C. la ciudad fue repoblada a través, fundamentalmente, de dos *deductiones* militares que darían lugar a las dos tribus documentadas en la epigrafía cordubense. Como consecuencia de ello, la ciudad fue rebautizada con el nombre de *Colonia Patricia*. Unos años después, Augusto la convirtió en la capital de la recién fundada *Hispania ulterior Baetica* y del *conventus Cordubensis* homónimo. Su preponderancia administrativa, económica, judicial y religiosa dentro de los ámbitos

¹² Véase una ficha de las piezas en Márquez, 2014: n.ºs 1, 2, 7, 8 y 9.

¹³ Véase un excelente análisis de las posibles causas de las transformaciones urbanas de comienzos del siglo III en Andreu Pintado y Delage González, 2017: 359-361. V.t. Romero Vera, 2020.

meridionales peninsulares fomentó el desarrollo de un urbanismo sin precedentes que motivó, incluso, la ampliación del antiguo perímetro urbano hasta la orilla misma del Guadalquivir.¹⁴

Como capital provincial, en la *Colonia Patricia* se construyeron, al menos, dos foros: el *forum* colonial, fundado en época republicana y reconstruido en época augustea, y el *forum novum* o *adiectum*, edificado en época tiberiana.

Del primero, ubicado bajo la intersección de las actuales calles Cruz Conde, Góngora y sus alrededores, no se conoce prácticamente nada. Tan solo se han recuperado algunos tramos de su pórtico perimetral, que rondarían los 130 x 65 metros, varias parcelas de su pavimento —con diferentes muescas para cancelas, altares, inscripciones, pedestales, etc.— y un conjunto de basas que fueron recuperadas en el tramo occidental de su perímetro.¹⁵

El segundo foro comenzó a construirse a partir de época tiberiana al sur del foro colonial, amortizando numerosas *domus* de época republicana y parte del *decumanus maximus*. Se trata de un espacio de dimensiones colosales realizado, en su totalidad, en mármol de *Luni* que, según algunos investigadores, podría haber estado destinado al desarrollo del culto imperial (Garriguet, 2002: 160-167; Márquez, 2009: 113-114; Portillo, 2018: 103-104). Las excavaciones arqueológicas desarrolladas en distintos puntos de este espacio invitan a pensar que este nuevo complejo se habría inspirado, desde el punto de vista fisionómico, en el modelo del foro de Augusto de Roma (Márquez, 2004: 109-110; 2009: 118).¹⁶ El conjunto habría estado presidido por un templo monumental cuyo *podium* apareció en las excavaciones de la calle Morería (Márquez, 1998b: 72-73. *Vid.* fig. 5.4). Sus dimensiones han sido reconstruidas a través del análisis de algunos fragmentos de mármol —entre ellos, basas, capiteles, frisos y dos placas con mortajas para la inserción de una inscripción de *litterae auae*— que han sido adscritos al edificio (Márquez, 2004: 110-114; Ventura, 2007: 215-238; Portillo, 2018: 46-48). También se han vinculado con el templo y la plaza

que lo albergaba algunas piezas de estatuaria y un fragmento de friso que podría haber pertenecido a su altar frontal (Márquez, 1998a: 124; López y Garriguet, 2000: 47-48; Portillo, 2019: 216-218). Con todo, los datos para el conocimiento de este complejo siguen siendo muy escasos.

Para algunos especialistas, este foro pudo haberse constituido como el espacio en el que se desarrollaría un incipiente culto imperial a nivel provincial, hipótesis que ha ganado fuerza en los últimos años.¹⁷ Por el contrario, otros han defendido que el culto imperial no quedó definido en la Bética hasta época flavia. Sus argumentos se basan en la ausencia de pedestales de época julio-claudia dedicados a flámines provinciales, y en el testimonio de Tácito (*Ann.* IV, 37, 1) quien cuenta que Tiberio rechazó la petición emanada de una comisión procedente de la Bética para la construcción de un templo consagrado a su persona y a su madre en el 25 d.C.¹⁸ Para solventar la problemática que entraña esta fuente, Ángel Ventura (2007: 215-237) propuso que, tras la negativa del emperador, la *provincia Baetica* habría consagrado, en el *forum adiectum*, un templo dedicado a *Divus Augustus* y no a Tiberio. Por el momento, la documentación disponible solo permite especular sobre la naturaleza real de este complejo de época julio-claudia.

Al margen de estos dos foros, hace ya medio siglo se descubrió, en la zona de los Altos de Santa Ana, un nuevo espacio que, en un primer momento, fue identificado como sede del «foro provincial» de la Bética (Stylov, 1990: 274-279; Garriguet, 1999: 87-113). Tal identificación se produjo como consecuencia del hallazgo, en la zona, de numerosos restos epigráficos, arquitectónicos y escultóricos —estatuas y retratos— acordes con este tipo de plazas públicas. Los restos escultóricos se datan, en su mayoría, en época julio-claudia, y entre ellos destacan tres estatuas femeninas casi completas, un retrato de Livia y otro de Tiberio (León, 1999: 47; Garriguet, 1999: 93-98). Los epigráficos son un conjunto de pedestales datados, mayoritariamente, entre finales del siglo II y principios del III. El más antiguo fue dedicado al cuestor *L. Axius Nasus* —siglo I d.C.— y el resto a una flamínica y a distintos flámines provinciales.¹⁹

¹⁴ Véase una visión global del urbanismo cordubense en Vaquerizo *et al.*, 2011: 9-46.

¹⁵ Para todo esto, véase Márquez, 2009: 106-111; Vaquerizo *et al.*, 2011: 13-15; Monterroso, 2011: 154-155; Almoguera, 2011: 41-48. Las hipótesis relacionadas con la ubicación del templo de este foro son completamente especulativas (véase, p. ej., Ventura, 1996: nota 333; Garriguet, 1997: 73-80; 2017: 282-283).

¹⁶ Ana Portillo (2018: 60) señala que, más que una reproducción exacta, se trataría de una variación del foro augusteo.

¹⁷ Así lo propuso Márquez, 1998a: 178. En esta misma línea Garriguet, 2002: 120-122, 160-167; Peña *et al.*, 2011: 59-67; Garriguet, 2017: 286-286; Portillo, 2018: 107-109.

¹⁸ Los seguidores de esta línea interpretativa son Fishwick, 1987: 237-239; Stylov, 1990: 277-278; Delgado, 1998: 44; Panzram, 2003: 122; González Fernández, 2007: 175; Garriguet, 2017: 286-288.

¹⁹ *CIL* II²/7 273 y 291, 292, 295 y 297.

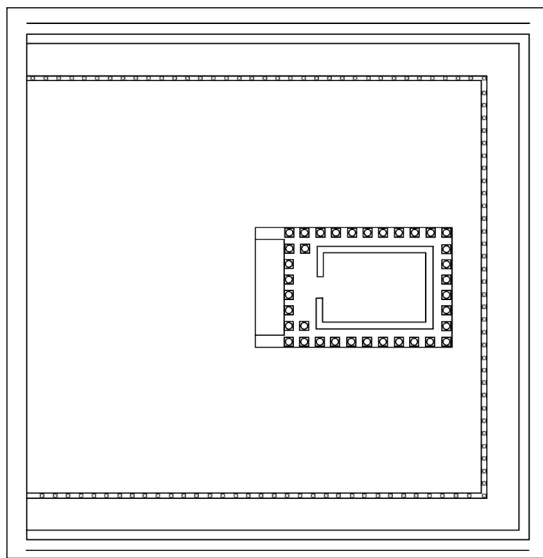


Fig 5.4. Recreación planimétrica ideal del *forum adiectum* de Córdoba elaborada a partir de la imagen que ofrece Portillo, 2018: plano n.º 6.

A pesar de esos indicios, las dudas relativas a este supuesto foro son mayores que las certezas, pues no se conocen datos ni de su planta ni de su delimitación exacta —de hecho, algunos autores han propuesto que este lugar es, en realidad, una parte del cardo máximo— (Murillo, 2004: 39-54). El único edificio del que se tiene conocimiento es un supuesto recinto sacro dedicado a Diana y quizás, a Apolo, que habría sido construido en el siglo I y remodelado en el III.²⁰ El edificio fue identificado como un espacio de culto por el hallazgo, en la cercana calle Ángel de Saavedra, de un altar costeadado por el procónsul de la Bética, *Arrianus*, a la diosa Artemis, a comienzos del siglo III (Ventura, 1991: 263).²¹ A mi juicio, se trata de una prueba tan insuficiente, que la identificación de esta estructura como templo dedicado a Diana debe ser tomada con mucha cautela. Solo queda plantear que la zona de los Altos de Santa Ana pudo haberse constituido como un espacio vinculado con el cul-

to dinástico hasta, al menos, principios del siglo III, debido al hallazgo, en ese lugar, de varios pedestales dedicados a distintos individuos que ocuparon el flaminado provincial (León, 1999: 47; Garriguet, 2002: 128). Con todo, la idea no deja de ser una hipótesis.

Finalmente, las campañas arqueológicas desarrolladas en la zona de la calle Claudio Marcelo pusieron al descubierto otro supuesto espacio foral que habría estado presidido por el emblemático templo conservado de manera excepcional en la citada calle. Tras las excavaciones arqueológicas desarrolladas a partir de 1985, el templo fue definido como un edificio sacro que medía 32 metros de longitud y 16 de anchura. Era hexástilo y pseudoperíptero y se levantaba sobre un *podium* de 3,5 metros de altura, de manera que su altura total alcanzó unos 18 metros. Su interior estaba dividido en *pronaos* y *cella*. En su frente todavía se aprecian las huellas de la escalinata de acceso y del altar en el que se realizarían los sacrificios. La plaza que lo acogía medía unos 77 x 60 metros y se encontraba porticada en tres de sus lados (Jiménez, 1991: 124-127; Garriguet, 2002: 135-136). La fundación del templo se habría producido, por la cerámica hallada en los niveles de cimentación de la *cella*, en época de Claudio (Jiménez, 1994: 245; Jiménez y Ruiz, 1999: 91-92).

Además, muy cerca de esta plaza se descubrió, a finales de los años noventa, los restos de un edificio que ha sido identificado como el circo de la colonia.²² Los análisis estratigráficos realizados sobre el edificio de espectáculos permiten afirmar que fue construido en una fecha similar al templo de la calle Claudio Marcelo, esto es, mediados del siglo I d.C. Según algunos autores, la relación espacial que parece existir entre el templo y el circo, y la existencia de una terraza intermedia entre ambos complejos, lo convierten en un conjunto unitario de carácter ceremonial que guarda ciertas concomitancias con el foro provincial de *Tarraco*. Sin embargo, no existe consenso a la hora de interpretar este santuario como el destinado a acoger las ceremonias relacionadas con el culto imperial de la provincia Bética, al menos a partir de época de Claudio.²³ Como ya se ha señalado, autores como Duncan Fishwick defienden que la cronología de introducción del culto imperial a nivel provincial en la Bética no se habría producido hasta época flavia,

²⁰ Su primer excavador, A. Ventura (1991: 262-263) planteó que el supuesto templo fue construido en el siglo III por la presencia de materiales altoimperiales reutilizados en su estructura. No obstante, C. Márquez (1998a: 181-182; 1998c: 123-124) ha planteado que el edificio pudo haberse erigido a comienzos del siglo I d.C. y haber sido reparado dos siglos después.

²¹ Para el epígrafe, *vid.* de Hoz, 1997: 75-76 = *HEpOL* 27676: *Κρέσσωνα σοι χρυσοῖο καὶ ἀργύρου ἄμβροτα δῶρα / Ἀρτεμι καὶ Θηρῆς πολλὸν ἀρειότ[ε]ρα / Μουσάων Ἐ[χ]θροῖο δὲ κρήατι / δῶρα κομ[ί]ζεν. / εἰς θεὸν οὐχ ὁσὶν δαΐσπορας / ἄλλοτρίων. / Ἀρριανὸς ἀνθύπατος.*

²² Véase la información del complejo circense en León, 1999: 48-50; Murillo *et al.*, 2001: 155-174; Garriguet, 2002: 168-169; Murillo *et al.*, 2003: 53-58; Murillo, 2010: 89.-

²³ Véase Murillo *et al.*, 2003: 75-86; Ventura, 2007: 232-233; Garriguet, 2010: 473-474; Murillo, 2010: 84-88; Vaquez *et al.*, 2011: 24-25; Garriguet, 2017: 291-292.

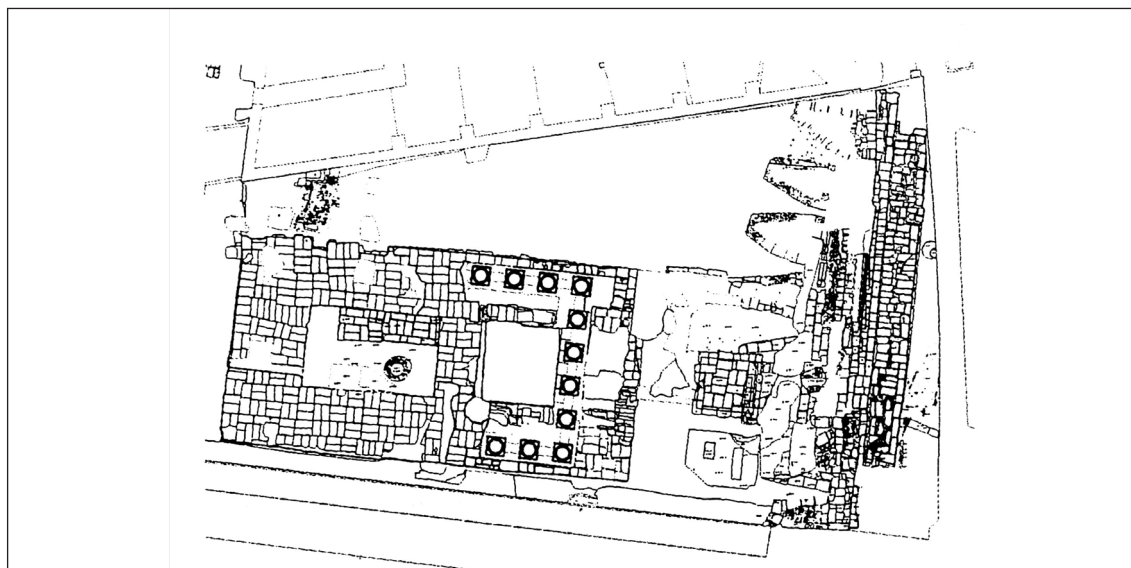


Fig. 5.5. Planimetría de la plaza presidida por el templo de la Calle Claudio Marcelo. Tomado de Murillo *et al.*, 2003: 61.

sin embargo, este complejo se construyó unas décadas antes. Para resolver el asunto, Fishwick (2000: 96-104) propone que todo este espacio ceremonial sería de carácter local y no provincial. Otros autores esgrimen que no pudo ser la sede del culto imperial provincial de la Bética por su posición excéntrica y su orientación hacia el territorio.²⁴

Sea como fuere, el complejo sacro de la calle Claudio Marcelo fue uno de los espacios más emblemáticos de *Corduba* que, además, aporta información relevante para el objetivo de este trabajo, como veremos más adelante.

A modo de resumen, en la antigua *Colonia Patricia* se han localizado, aparentemente, cuatro espacios «forales» que son conocidos de forma limitada debido a su situación bajo el entramado urbano de la Córdoba actual. Del foro de la colonia, constituido, claramente, como el primer foro de época republicana y reconstruido en época augustea, no se conoce prácticamente nada. El *forum adiectum*, erigido ya en época tiberiana junto al primero y siguiendo los modelos del foro de Augusto en Roma, podría haberse establecido como un centro de culto imperial a nivel colonial o incluso a nivel provincial. El espacio habría estado presidido por un templo del cual se ha conservado el *podium* y un puñado de fragmentos marmóreos.

El supuesto foro situado en la zona de los Altos de Santa Ana se habría configurado como un espacio público relacionado, también de alguna forma, con el culto imperial, a juzgar por el alto índice de epigrafía honorífica a los flámines hallada en la zona. Además, allí se identificó, con muchísimas dudas, un espacio de culto consagrado a Diana debido a la aparición, en un lugar cercano, de un altar consagrado a Ártemis. Finalmente, en la calle Claudio Marcelo se localiza un templo que presidía una plaza pública y que ha sido puesto en relación con el cercano circo hallado en el área suburbana oriental de la ciudad. Su advocación no ha podido determinarse, aunque diversos investigadores plantean que podría haber sido un centro de culto imperial colonial o provincial.²⁵

Junto a los foros y al ya mencionado circo, la ciudad contó con otros edificios relacionados con el culto imperial: el teatro y el anfiteatro.

El anfiteatro romano de *Corduba*, construido época de Claudio-Nerón en la zona suburbana occidental de la ciudad fue, con casi 180 metros de longitud, uno de los más monumentales de todo el Imperio (Murillo *et al.*, 2010: 273-274). El edificio, además de constituirse como el espacio de celebración de los *munera*, también habría servido como lugar para el

²⁴ Vid. Monterroso, 2011: 163-164. Tampoco Ana Portillo (2018: 109) está de acuerdo en la interpretación que se le da al espacio de la C/ Claudio Marcelo como centro de culto imperial a nivel provincial, pues lo sitúa en el *forum adiectum* de época tiberiana.

²⁵ Como señala Sabine Panzram (2002: 206; 2003: 129), quizá resulta infructuoso establecer en *Corduba* una categorización estanca de foros provinciales y coloniales, puesto que cabe la posibilidad de que el culto dinástico tanto local como provincial se hubiera desarrollado indistintamente en todos estos espacios.



Fig. 5.6. Plano de la ciudad romana de Córdoba en la que se aprecia el eje viario que conectaba el *forum novum* con el circo y el anfiteatro. Imagen cedida por José Antonio Garriguet, al que agradezco su amable gesto. ©GMU-UCO.

desarrollo de ceremonias religiosas. En este sentido, autores como Juan Francisco Murillo y José Antonio Garriguet han observado que, en la capital de la Bética, existió una conexión urbanística evidente entre el anfiteatro de la colonia y el *forum novum* o *adiectum* a través del *decumanus maximus*. Dicha conexión podría haber estado motivada no solo por cuestiones de ordenamiento urbanístico, sino también para la celebración de rituales y procesiones que se habrían desarrollado entre estos complejos (Garriguet, 2010: 470:474). Por otro lado, el conjunto sacro del templo de la calle Claudio Marcelo y del circo, situados en la zona oriental de la ciudad, conectaba, también a través del *decumanus maximus*, con el *forum novum* y, por extensión, con el propio anfiteatro, ubicado en la parte occidental de Córdoba (fig. 5.6). Resulta muy coherente la propuesta defendida por estos autores de que toda esta infraestructura urbana, que fue puesta en marcha en época julio-claudia, habría formado parte de un programa urbanístico cuyo objetivo fue conectar, mediante un «eje viario monumental este-oeste», los tres espacios relacionados con el culto imperial para la celebración de los rituales propios de las ceremonias consagradas a la *domus augusta* (Murillo, 2010: 89; Garriguet, 2010: 474-477).

El último de los espacios localizados en la *Colonia Patricia* que puede relacionarse con la liturgia del culto imperial es el teatro romano. Se erigió en torno al cambio de Era, al sudeste de la ciudad, en el entorno de la actual Plaza de Jerónimo Páez, aprovechando el desnivel de la ladera que baja al río Guadalquivir (Ventura, 2002: 107-109). Las excavaciones desarrolladas entre los años 1998 y 2002 pusieron al descubierto una zona de la *cavea* equivalente al treinta por ciento de la superficie total del edificio. Entre los materiales escultóricos que se han podido asociar al teatro destaca un retrato de Antonino Pío y una serie de relieves en mármol entre los que se representa una Victoria (Ventura, 2002: 121-122). Por su parte, los monumentos epigráficos con carácter religioso hallados en el entorno son un pedestal consagrado a Augusto²⁶ y una placa dedicada a Fortuna.²⁷

Recientemente se dio a conocer un nuevo espacio de culto cordubense hallado en la calle Tejón y Marín. Se trata de un templo construido a finales

²⁶ CIL II²/ 7, 253: *Augusto / sacrum*.

²⁷ CIL II²/ 7, 225: *Fortunae [- - -] / L(ucius) Postumius Bla[- - -] p[ro]ni iussit q[- - -] e]ducandor[um]? - - - / Kal(endis) O]ctobr(ibus) Pos[tumo] Capit[is]? co(n)s(ulibus)*.

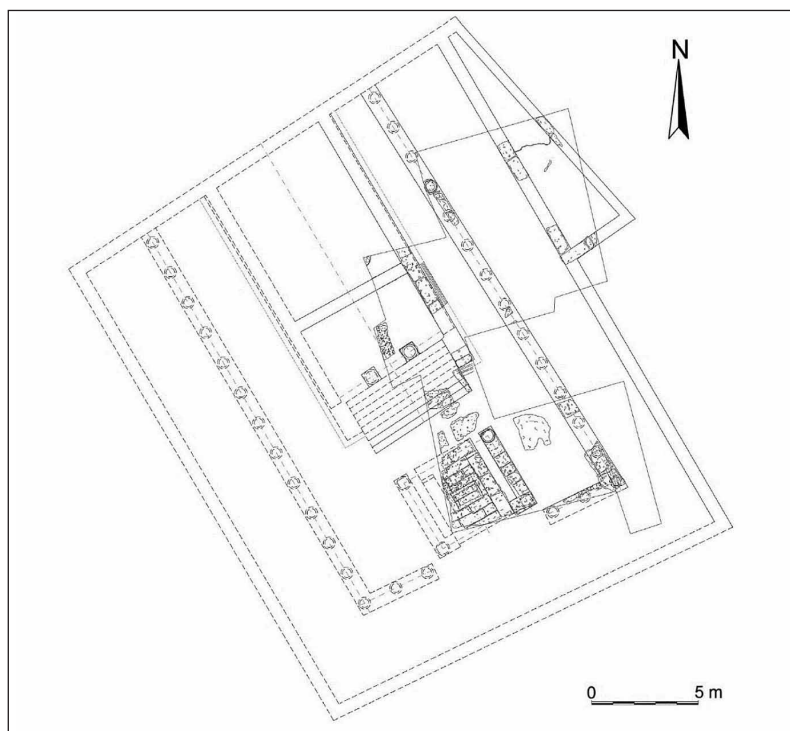


Fig. 5.7. Planimetría del santuario hallado en la calle Tejón y Marín.
Tomado de Portillo y Ruiz Bueno, 2017: fig. 8.

del siglo I a.C. cerca de la muralla occidental que cercaba la ampliación urbana proyectada hacia el río Guadalquivir, denominada por la investigación como *nova urbs*. El edificio era dístico, próstilo e *in antis*, alzado sobre un podio y dividido en *pronaos* y *cella*, al cual se accedía por una escalinata central (Portillo y Ruiz Bueno, 2017: 244). El templo estaba rodeado por un *temenos* porticado que configuraba un patio en cuyo centro se situó una plataforma que albergaría el altar de los sacrificios. En el pórtico oriental del *temenos* se localizaron estancias que habrían estado destinadas a satisfacer las necesidades materiales del culto (Portillo y Ruiz Bueno, 2017: 245-246). Se desconoce la advocación del santuario, ya que no se ha encontrado ningún elemento epigráfico o iconográfico que permitan plantear cualquier hipótesis.

Además de los espacios de culto, el otro tipo de documentación que aporta información relevante para el análisis de la religión en la antigua *Colonia Patricia* es la epigrafía. Se conoce cerca de una veintena de monumentos de carácter religioso ligados a distintas divinidades del panteón romano, como Diana o Júpiter;²⁸ a abstracciones divinizadas como

la Fortuna o la Tutela, a la cual le fue dedicado un templo cuyos vestigios no han aparecido;²⁹ a divinidades menores, como los genios —con diversos epítetos—,³⁰ las fuentes³¹ o Silvano;³² a algunas de las llamadas «divinidades orientales», como *Mater*

ornam[ent(is)] / Sulpici[a - filia] / Proc[ula] / -----.

CIL II²/7, 232: [- - - - -] / I(ovi) O(ptimo) M(aximo) / [v(otum)] s(olvit) l(ibens) m(erito).

²⁹ Para Fortuna, CIL II²/7, 225 (véase la lectura en la nota 27). Para la inscripción en la que se menciona un *templum Tutelae* véase la lectura de la nota siguiente, en CIL II²/7, 228.

³⁰ CIL II²/7, 226: *Genio*. CIL II²/7 227: *Gen[io - - - / -] Cornelius L(uci) f(ilius) C(ai) n(epos) [- - -] / ex arg(enti) p(ondo) I[- - -]*. CIL II²/7, 228: *Genio c(oloniae) C(laritatis) I(uliae) et coloniae Patriciae C(aius) Vale[r]ius - - -] / ex arg(enti) mille libris fieri ponti(ue) in templo Tu[telae] --- iussit ---] / [---] RES eius implorato ab indulgentia SA[- - -] / item P[---]DV[-] sacra ref[er]i ne Minervae Patr[ic]i - - -] / [---]E Geni corona aurea pontificali) faciend[um] S[---]. CIL II²/7, 230: *Genio oppidi / Sabetani / C(aius) Fabius Nigellio / d(onum) d(edit)*. CIL II²/7, 231: *Genio pagi / Aug(usti) / C(aius) Fabius Nigellio / d(onum) d(edit)*.*

³¹ CIL II²/7 224: *Fonti / sacro / [v(otum)] s(olvit) l(ibens) m(erito) / C(aius) Aemilius / Oculatus*.

³² CIL II²/7, 239: *Q(uintus) M(- - -) Theselus d(eo) Silvano a(nimo) l(ibens) p(osuit?) s(olvit?)* CIL II²/7 240: [- - - Hono] rem / [- - - de]i Silvani vetusta[te - - - / - - -] Aug(usti?) a solo r[- - -].

²⁸ CIL II²/7, 222: *Dianae A[ug(ustae)] / sacrum c[um] / suis*

Magna,³³ a Némesis,³⁴ o incluso a divinidades raras en el ámbito peninsular, como es el caso del altar dedicado a las *Fatae Augustae* y a *Nutrix Augusta*, una diosa púnica.³⁵ También en los alrededores de Córdoba, supuestamente en una zona de necrópolis, se hallaron varias tablillas de maldición de plomo, una de las cuales fue dirigida a los *dii inferi*.³⁶ Precisamente con el mundo de ultratumba se relaciona la dedicación de un altar a las puertas gemelas (*Portae Geminae*) que guardaban a las almas en los campos Elíseos.³⁷ La práctica totalidad de estos monumentos han sido datados entre finales del siglo I a.C. y el siglo II d.C. Solo el altar dedicado a *Mater Magna*, en el que se conmemora un *taurobolium*, se ha fechado, por datación interna, en el 25 de marzo del 238 d.C. Por desgracia, no ha sido posible determinar las circunstancias de abandono de ninguno de estos monumentos, por lo que la epigrafía no aporta información para el estudio del desvanecimiento del sistema religioso romano en *Corduba*.

Por otro lado, los monumentos dedicados a séviros, *magistri Larum Augustorum*, flamínicas y flámines tanto coloniales como provinciales, han sido datados entre el siglo I y la época de los Severos. Ninguno supera el último cuarto del siglo III.³⁸ El monumento más tardío en el que se hace alusión a la existencia del *concilium provinciae* de la Bética es una basa de estatua dedicada al emperador Filipo el Árabe en el año 245 d.C.³⁹ En consecuencia, y como señala

José Antonio Garriguet (2002: 72), el hecho de que no vuelva a aparecer esta institución en la epigrafía puede ser síntoma de que, a comienzos del siglo IV, se encontrara ya totalmente inoperante.

Es cierto que hay una serie de inscripciones dedicadas a distintos individuos de la casa imperial con fórmulas de devoción hacia sus *numina* que se fechan en la segunda mitad del siglo III o en el siglo IV. Por ejemplo, una columna-pedestal dedicada a Aureliano (270-275 d.C.),⁴⁰ dos monumentos dedicados a Constancio Cloro (305-306 d.C.),⁴¹ un pedestal dedicado a Constantino (312-337 d.C.)⁴² un pedestal sufragado en honor de Constantino II (ca. 337 d.C.)⁴³ y un monumento dedicado al emperador Constancio II (353-360 d.C.).⁴⁴ Sin embargo, como ya se expresó en el apartado dedicado a *Tarraco*, tengo serias dudas de que estos monumentos puedan ser incluidos dentro de la epigrafía religiosa, ya que pudieron no haber sido sufragados en el contexto de las prácticas rituales ligadas al culto imperial. A mi juicio, el formulario *devotus numini maiestatique* podría expresar una lealtad incondicional por parte de la élite imperial y de determinados *ordines decurionum* hacia los miembros de la *domus augusta*, y no la materialización de una praxis de carácter religioso. La contextualización de estos pedestales en la *Corduba* del siglo IV puede ayudar en la comprensión de su significado. Las pruebas arqueológicas que se han podido extraer en distintos puntos de la ciudad parecen indicar que el culto dinástico se encontraría, para el siglo IV, totalmente transmutado (*vid. infra*). Durante el Alto Imperio, el culto a los emperadores precisaba de una infraestructura arquitectónica —espacios de culto monumentales—, de un cuerpo sacerdotal, así como de una enorme inyección de capital para el sufragio de los rituales, los sacrificios, los *ludi* y las procesiones. Todo ello parece estar ausente en la ciudad del siglo IV. Si estos pedestales constituyen realmente una prueba del mantenimiento del culto dinástico en alguna de sus variantes, se trataría de uno ya muy distinto al de época pretéritas, circunscrito a expresiones de devoción individual desarrolladas por

³³ CIL II²/7, 234: *Ex iussu Matris Deum / pro salute imperii / tauribolium fecit Publicius / Valerius Fortunatus thalamas / suscepit crionis Porcia Bassemia / sacerdote Aurelio Stephano / dedicata VIII Kal(endas) April(es) / Pio Proculo co(n)s(ulibus)*. A ello habría que sumar las tres aras taurobólicas halladas en la calle Sevilla (CIL II²/7, 233 y 235), y en la calle Málaga (CIL II²/7, 236).

³⁴ CIL II²/7, 237: *Nemesi / Cornelii Res[ti]tutus et African[us] / exacto flamonio / votum reddiderun[t]*.

³⁵ CIL II²/7, 223: *Fatis Aug(ustis) / et Nutrici / Aug(ustae) Tib(erius) Claudi(us) / Dion a(ram) d(ono) d(edit) d(edicavit)*.

³⁶ CIL II²/7, 250-252. Véase el contexto de hallazgo en Navascués 1934: 51-60. La más relevante es CIL II²/7, 250: *Dionisia(!) Denatiai(!) / ancilla rogat deibus(!) ego / rogo bono bono / deibus(!) rogo oro bono / einfereis(!) bono Salpina / rogo oro et bonis inferis / ut dioso(!) quod fit deibus(!) / inferabus(!) ut hoc quo(d) sit / causa et equod votum / feci ut solva(t) rogo / ut illam ducas(!) rogo / oro*. Las otras dos solo contienen antropónimos.

³⁷ CIL II²/7, 475: *Aram / portis geminis / L(ucius) Iunius Platon / et Iunia Lycias filia / ob Servilios Patricium / et Patriciensem et / Nepontinam(!) parentes / vot(um) lib(entes) sol(verunt)*.

³⁸ Todos ellos están recopilados y analizados en Garriguet, 2002: 76-101; 2017: 273-278.

³⁹ CIL II²/7, 255 = Garriguet, 2002: n.º 3b: *[Im]p(eratori) Caes(ari) / [M(arco) Iu]lio Philippo / Pio Felic(i) inv(icto) Aug(usto) / pontif(ici) max(imo) trib(unicia) / pot(estate)*

II co(n)s(uli) p(atriae) proco(n)s(uli) / prov(incia) Baet(ica) ex decret(o) con(cili)i devot(a) numini maiestatiq(ue) / eius dedic(avit) / flamonio L(uci) Valeri Fuscini Cordubensis.

⁴⁰ CIL II²/7 260 = Garriguet, 2002: n.º 9b.

⁴¹ CIL II²/7 262 = Garriguet, 2002: n.º 10b; CIL II²/7 261 = Garriguet 2002: n.º 11b.

⁴² CIL II²/7, 263 = Garriguet, 2002: n.º 12b.

⁴³ CIL II²/7, 264 = Garriguet, 2002: n.º 13b.

⁴⁴ CIL II²/7, 265 = Garriguet, 2002: n.º 14b.

estos individuos que ocupan cargos relevantes en la administración imperial.

Los estudios arqueológicos en los antiguos espacios de culto cordubenses han arrojado datos de enorme relevancia para el análisis del abandono de las prácticas politeístas de época altoimperial en la ciudad.

Por un lado, la cronología de amortización del foro colonial de Córdoba viene determinada tanto por los datos estratigráficos que arrojaron las excavaciones de la calle Góngora, como por los pedestales inscritos hallados en las inmediaciones de la plaza y dedicados a Constancio Cloro y a Constantino II mencionados dos párrafos más arriba.⁴⁵ Los sondeos efectuados en la calle Góngora en los años noventa demostraron que, en algún momento del siglo IV, en el espacio del foro se construyó un edificio cuyos paramentos fueron realizados a partir de materiales arquitectónicos procedentes de los monumentos de esta plaza: cornisas, bloques marmóreos e incluso las losas de caliza micrítica gris que habían constituido el pavimento del foro. Además, en la base de uno de esos muros, se encontró, reutilizado, un pedestal que había sido dedicado a un flamen provincial procedente de *Malaca* entre finales del siglo II y principios del III (Aparicio y Ventura, 1996: 253-255). Sin embargo, el hallazgo de los monumentos dedicados a Constancio Cloro y Constantino II podría indicar que todavía el foro colonial era un lugar de representación pública hasta el tercer cuarto de esta centuria.⁴⁶

El *forum novum* o *adiectum* sufrirá notables transformaciones entre finales del siglo III y los primeros años del IV. Tales sucesos se observan en la colmatación de algunas zonas de la plaza, en la aparición de vertederos o en la construcción de muros sobre las losas del pavimento a partir de piezas originales procedentes de los edificios públicos (Carrasco, 2001: 207; García Benavente y Carrasco, 2004: 148, 169; Portillo, 2018: 23-24). Por otro lado, el desmonte tanto del *podium* del templo como del pavimento de la plaza tuvo lugar, también, entre finales del siglo III y principios del IV (García Benavente y Carrasco, 2004: 169). Los estudios realizados sobre la ornamentación escultórica y epigráfica del foro parecen confirmar esta cronología, dado que las estatuas y pedestales

vinculadas a esta zona se datan, como muy tarde, a mediados del siglo III.⁴⁷

El supuesto espacio de culto dedicado a Diana localizado en la zona de los Altos de Santa Ana fue amortizado a finales del siglo III o principios del siglo IV por una construcción de carácter doméstico (Ventura, 1991: 263).

Por lo que respecta al complejo de culto imperial —colonial o provincial— situado en la parte oriental de la ciudad que englobaba el circo y el templo de la calle Claudio Marcelo, sufrió distintas fases de abandono entre mediados del siglo II y finales del siglo III. Según los datos estratigráficos, tanto el circo como la «terrazza intermedia» fueron amortizados a lo largo del último cuarto del siglo II d.C., puesto que parte de los muros del primero fueron utilizados como cantera y el pavimento de la plaza fue desmontado (Murillo *et al.*, 2001: 72-73; Vaquerizo y Murillo, 2010: 487).

Existe un dato contradictorio: la epigraffa certifica que en *Corduba* tuvo que existir un espacio similar a un circo a principios del siglo III. El monumento que lo indica es un pedestal de mármol datado, por su paleografía, en época de los Severos, que fue dedicada a la *Colonia Patricia* por *Lucius Iunius Paulinus*, un individuo que ocupó el cargo de *pontifex*, *flamen perpetuus*, *duunvir* y *flamen* provincial de la Bética. En este monumento, *Iulius Paulinus* conmemoró, entre otras cosas, la celebración de juegos gladiatorios y circenses.⁴⁸ Para explicar esta incompatibilidad, algunos autores, como Desiderio Vaquerizo o Juan Francisco Murillo (2010: 472), propusieron que, tras el desmonte del circo, se pudo haber habilitado un espacio similar, pero menos monumental y tal vez de carácter perecedero, en el que se desarrollaran este tipo de espectáculos.

A comienzos del siglo III, en el espacio sacro de la calle Claudio Marcelo se erigieron dos altares más frente al templo, lo que certifica que el santuario permanecía en uso (Jiménez y Ruiz, 1999: 87-96; Vaquerizo y Murillo, 2010: 487; Garriguet, 2017: 293). Unas décadas después, en la segunda mitad del siglo III, se produjo el desmantelamiento del pórtico occidental del *temenos*, que fue ocupado por espacios

⁴⁵ Garriguet 2002: n.ºs 11b y 13b. Ciertamente, estos fueron hallados en el entorno del foro colonial. El problema es que no puede aseverarse que se hubieran situado en este espacio, puesto que ninguno salió a la luz en un contexto arqueológico definido.

⁴⁶ *CIL* II³/7, 262 y 264; Hidalgo 2005: 403.

⁴⁷ El pedestal más tardío vinculado a este espacio es uno dedicado a Filipo el Árabe, datado a mediados del siglo III (López y Garriguet, 2000: 67; Márquez, 2009: 119).

⁴⁸ *CIL* II³/7, 221 = *HEpOL* 3796. El primer editor de la pieza, Fidel Fita (1875: 636-637), la dató en la primera mitad del siglo III a partir de las analogías que presentan sus letras con las del altar taurobólico cordubense datado con precisión en el año 238. Desde entonces la datación ha sido mantenida por numerosos autores: *CIL* II 5523, Étienne, 1974: 130; Baena, 2002: 223-224; Gómez Pantoja, 2009: n.º 11.

domésticos, y poco después, se hizo lo propio con el templo, que fue ocupado, también, por dependencias domésticas (Jiménez y Ruiz, 1999: 87-96; Murillo *et al.*, 2001: 73; Garriguet, 2002: 139; Vaquerizo *et al.*, 2011: 31). Síntoma de la desacralización a la que fue sometida este espacio fue el hallazgo de un fragmento de una escultura togada, de tamaño colosal —que, por sus dimensiones, podría haber pertenecido al complejo sacro—, reutilizada en un muro perteneciente a una construcción de funcionalidad imprecisa edificada en la zona del antiguo pórtico occidental del templo que, a partir del material cerámico asociado, pudo fecharse en la segunda mitad del siglo iv (Jiménez, 1996: 49-57; Garriguet, 2002: 138; 2014: 91-92).

El teatro fue definitivamente abandonado en el tercer cuarto del siglo iii. Según sus excavadores, la causa principal fueron los desperfectos causados por un terremoto que sacudió violentamente la zona en estas fechas. La evidencia de este fenómeno quedó reflejada en el desplome de uno de los muros de contención de la zona de la terraza media oriental que salvaba el desnivel entre la ciudad vieja y la nueva, y en la aparición de una grieta de unos ocho metros de longitud que atravesó el terreno geológico situado bajo la *ima cavea* y el vomitorio central del teatro (Monterroso, 2002a: 141-153). El edificio jamás fue reconstruido, lo que indica que, a mediados del siglo iii, su uso debía de ser ya esporádico o nulo. A partir de entonces, el teatro comenzó a ser saqueado, de forma intermitente, hasta finales del siglo v (Monterroso, 2002b: 147-160).

Por su parte, el abandono del anfiteatro se produjo a finales del siglo iii. A partir de entonces, el edificio se convertirá en una cantera de materiales, de tal manera que, en la primera década del siglo iv, algunas partes del edificio se encontraban ya desmanteladas hasta los cimientos (Murillo *et al.*, 2010: 278).

Finalmente, el abandono del espacio de culto localizado en la calle Tejón y Marín se ha fechado en un momento indeterminado del siglo iv, cuando se produjo el desmantelamiento del edificio. Como consecuencia, los cimientos del templo quedaron ocultos bajo varias capas de niveles arcillosos. Tiempo después, entre los siglos iv y v, se instaló en el lugar una tumba de inhumación y varias estructuras de funcionalidad incierta (Portillo y Ruiz Bueno, 2017: 248-250).

Parece evidente que, a finales del siglo iii o principios del iv, la práctica totalidad de los espacios sacros que se han localizado en Córdoba habían sido abandonados, reutilizados o desmantelados. En estas circunstancias, las procesiones dedicadas al culto

imperial se habrían transformado de forma notoria, o simplemente, habrían dejado de celebrarse, los sacrificios a los dioses en los altares situados frente a los grandes templos habrían cesado, como también lo habrían hecho la celebración de *epula* públicas. Así subrayaba José Antiguo Garriguet, hace unos años, la delicada situación de la religión cívica en algunas provincias del Imperio desde mediados del siglo iii: «Ignoramos si la manifiesta debilidad que afectó al culto imperial en Córdoba —y en general, en todo el Imperio— a partir de los años centrales del siglo iii pudo tener alguna relación con este proceso generalizado de transformación urbana, aunque no descartamos del todo dicha posibilidad» (Garriguet, 2002: 139). Lo que está claro es que, entonces, en la capital de la Bética, el sistema religioso del Alto Imperio había desaparecido.

Nada tuvo ver el cristianismo en este proceso. Las fuentes escritas certifican la existencia de una comunidad cristiana en la ciudad regida por un obispado desde finales del siglo iii. Su primer representante conocido fue el emblemático obispo Osio, cuya prelatura podía remontarse a una fecha cercana al 295 d.C., pues Atanasio de Alejandría, en su *Historia de los arrianos*, cita que Osio, a mediados del siglo iv, llevaba ya ocupando el cargo de su episcopado más de sesenta años (Fernández Ubiña, 2000: 441; Cerrato, 2014: 106). Las otras fuentes que se refieren a la comunidad paleocristiana cordobesa son el *Peristephanon* de Prudencio y el *Pasionario Hispánico*, documentos de dudosa veracidad en los que se habla de una serie de mártires —Acisclo, Zoilo, Fausto, Genaro y Marcial— que habrían sufrido la pena capital en época de Diocleciano (Riesco, 1995: 193-202, 245-252).

Sea como fuere, a principios del siglo iv, la comunidad cristiana en *Corduba* se encontraba ya estructurada en torno a un obispado dirigido por Osio, que contaba con la suficiente proyección exterior como para constituirse como sede episcopal firmante en el concilio de *Iliberris* (Sotomayor y Fernández Ubiña, 2005: 20). Unos años después, el mismo obispo logró ocupar un lugar en la corte de Constantino, donde destacaría como consejero relacionado con asuntos religiosos, hasta el extremo de que el emperador delegó en su persona la responsabilidad de presidir el concilio de Nicea del año 325 d.C. (de Clerq, 1954: 228-238; Fernández Ubiña, 2000: 462). Sin embargo, la influencia del cristianismo en Córdoba, a principios del siglo iv, sería todavía exigua. Las pruebas materiales relacionadas con el desarrollo de esta religión en la ciudad son paupérrimas.

Los escasos datos aportados por las necrópolis no son concluyentes (Sánchez Ramos, 2002: 325-338). Existen algunos sarcófagos paleocristianos datados en este siglo —como el hallado en la Huerta de San Rafael— que indican que en *Corduba* ya había ciertos sectores de la élite local practicantes de la nueva fe, pero los primeros epígrafes funerarios cristianos no se empiezan a documentar hasta finales del siglo v (Muñoz, 1994: 584). Por su parte, las excavaciones realizadas en los primeros edificios identificados, de forma dudosa, con el culto cristiano, no han arrojado cronologías anteriores al siglo v.⁴⁹

La génesis de un obispado en la ciudad a finales del siglo III y la conversión de ciertos sectores de las élites al cristianismo no puede explicar la desaparición de los espacios de culto cívico cordubenses. El desvanecimiento de la religión administrada se produjo por la transformación del sistema romano altoimperial y no por las injerencias de un nuevo credo.

Es interesante, en este sentido, traer a colación el hallazgo arqueológico de un posible caso de violencia religiosa antipagana que se habría producido en la ciudad a mediados del siglo v. En las excavaciones que se llevaron a cabo en la calle Duque Hornachuelos aparecieron, en el fondo de una piscina, una serie de estatuas de divinidades fragmentadas que seguramente habían formado parte del aparato ornamental de un edificio termal. Jerónimo Sánchez Velasco interpretó el descubrimiento como la constatación de un episodio de violencia religiosa perpetuada por rigoristas cristianos (Sánchez Velasco, 2013: 46-47). En su opinión, además, sobre esas termas se construyó, tras el acto de profanación, una iglesia, hecho al que autores como J. A. Garriget (2014: 94-101) no dan crédito, pues no existe ninguna constatación material de ello.⁵⁰ En caso de que hubiera existido, realmente, un acto de profanación, se habría producido ya en el siglo v, cuando el cristianismo hubiera tenido el suficiente apoyo tanto desde las instancias oficiales como desde la propia población local para llevar a cabo una acción de esa envergadura. Aun así, no creo que en este espacio termal se desarrollaran prácticas cripto-paganas en torno a la veneración de estas estatuas hasta el siglo v, pues ni estas termas

eran un espacio de culto, ni las estatuas elementos de carácter religioso, sino decorativo.⁵¹

5.3. ASTIGI (ÉCIJA)

La ciudad romana de *Astigi*, situada en la cuenca del río Genil, a apenas diez kilómetros de la Vía Augusta, fue fundada por Augusto a partir de una *deductio* de militares procedentes de las legiones II *Pansiana* y VI *Victrix* que se asentaron sobre un antiguo enclave turdetano ocupado desde el siglo ix a.C. En el momento de su fundación, la ciudad no solo obtuvo el estatuto jurídico de colonia —*Colonia Augusta Firma*—, sino que también fue designada capital del *conventus Astigitanus* (vid. García-Dils, 2015: 93-100).

El foro de la colonia fue ubicado en la zona sudo-oriental de la ciudad. Se trata de una enorme explanada de 212 x 85 metros creada a partir del arrasamiento de los espacios domésticos turdetanos sobre los cuales se alzó y niveló un potente relleno que llegó a alcanzar los 1,5 metros de altura en algunos sectores (García-Dils, 2015: 197-202).

En su área septentrional, donde se encuentra la actual Plaza de España, se construyó una plaza abierta, a modo de *temenos* sacro, que se configuró a partir de un templo sobre *podium* rodeado, en tres de sus lados, por un peristilo de doble columnata (fig. 5.8). Aunque el templo fue saqueado hasta los cimientos en los siglos xiv y xv, los análisis estratigráficos tanto en el peristilo como en el propio templo han podido confirmar que el conjunto fue construido en época augustea. A ambos lados del templo podrían haberse situado sendos templetes, también sobre *podium*, de los cuales solo se ha conservado una parte de la cimentación del que se ubicaba en el lado occidental (García-Dils *et al.*, 2007: 75-114; García-Dils, 2015: 217-223; v.t. Buzón, 2011: 93-100).

Justo detrás del templo se construyó un estanque que constituye, sin duda, el mejor elemento conservado de todo el *temenos*. Se trata de una piscina rectangular con unas dimensiones de 23,8 x 6,32 metros y una profundidad que no supera los 1,4 metros. En sus lados menores se conservan sendas escalinatas

⁴⁹ Puede verse un estado de la cuestión en Sánchez Velasco, 2018: 88-126. La lectura que hace este autor del palacio de Cercadilla como *episcopum* no converge con la de otros autores: cf. Hidalgo, 2017: 429-464; Brühlmann, 2017: 465-491.

⁵⁰ Como indica Garriguet, el director de las excavaciones (Ruiz Nieto, 2003: 81) se limitó a señalar que, sobre las termas, se superpusieron una serie de estructuras de gran pobreza constructiva, realizadas a partir de materiales reaprovechados.

⁵¹ Queremos agradecer a Clelia Martínez Maza que nos dejara consultar su comunicación titulada «Las (supuestas) huellas materiales de la violencia religiosa en la Bética» que presentó en el Congreso *La percepció de l'alteritat religiosa en la Hispània tardoantiga* celebrado en la Universitat de Barcelona los días 25-26 de abril de 2019. Sus argumentos concuerdan plenamente con lo que aquí se defiende.

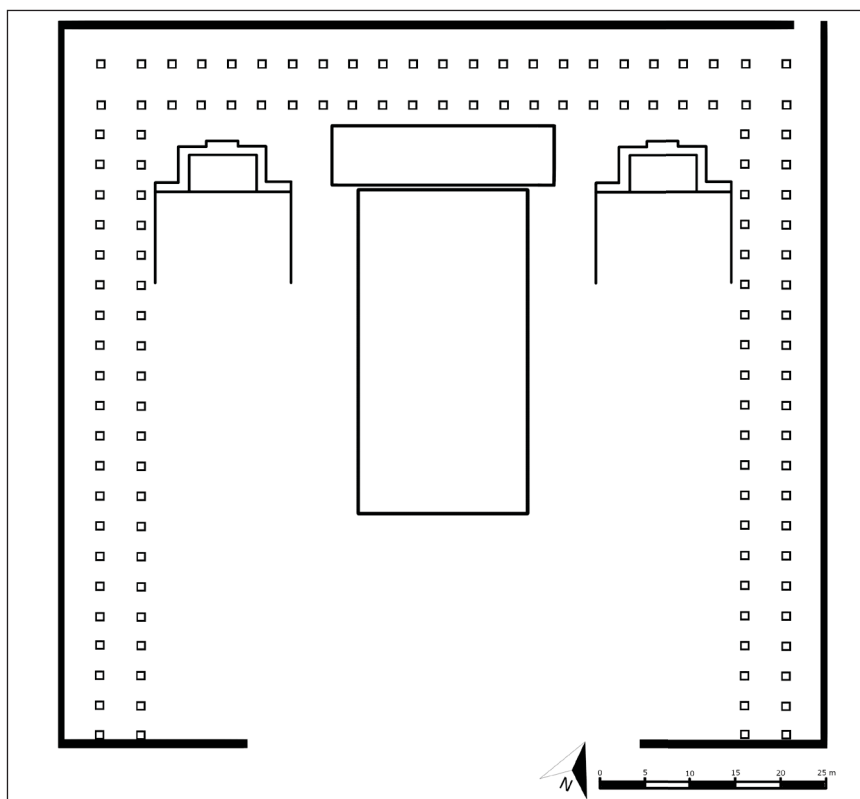


Fig. 5.8. Recreación del *temenos* septentrional del foro de Astigi elaborada a partir del plano de García-Dils, 2015: 209, fig. 126.

que permitían acceder al fondo del estanque. Según el exhaustivo estudio llevado a cabo por Sergio García-Dils (2015: 211-212), esta piscina guardaría una estrecha relación con los rituales, posiblemente asociados al culto imperial, que se llevarían a cabo en el lugar. La presencia de este tipo de estructuras junto a edificios de culto era algo habitual, como se constata en el *temenos* del llamado templo de Diana de Mérida, en el área sacra del foro de *Pollentia*, de Clunia y de Évora, o en santuarios dedicados a la *gens isiaca* en Itálica, Ampurias y *Baelo Claudia*.

En el interior del estanque y sus alrededores se encontró un rico repertorio escultórico de época adrianea cuyos elementos más destacados son una estatua de una amazona conservada prácticamente en su totalidad, un torso de atleta, una cabeza también de atleta y una cabeza de un joven tocado con casco corinto que podría identificarse con Marte o Ares.⁵² Aunque el conjunto parece más propio de ámbitos termales, es posible que formara parte de la decoración del propio

temenos (García-Dils y Ordóñez, 2006: 20-26; León, 2008: 252). En la piscina también se hallaron sillares, fragmentos de cornisas e incluso fragmentos de unos *cancelli* metálicos que procedían del derrumbe de la fachada posterior del templo (Romo, 2002: 158; García-Dils, 2015: 224-226).

En la zona occidental del foro se ha localizado lo que pudo ser un segundo espacio foral presidido por un templo monumental del cual solo se ha conservado la parte frontal del *podium*. Esta se configuraba a través de cuatro hileras de sillares de calcarenita apoyadas sobre un potente basamento de *opus caementicium* sobre los cuales se identificó otra capa del mismo material, en buzamiento, que habría conformado la rampa —escalonada— de acceso al edificio. En las cercanías del templo se hallaron dos fragmentos de moldura en *cyma reversa* y dos fragmentos de cornisas que habrían pertenecido al podio y al edificio de culto, respectivamente. Por el tipo de moldura, el templo se dataría en época augustea (Buzón, 2009: 65-123; 2011: 130-131).

En la colonia de Astigi también se han localizado los restos de algunos de sus edificios de espectáculos.

⁵² Véase Romo, 2004: 149-155; León, 2008: 243-253; Merchán, 2015: 30-35, 89-99, n.ºs 2, 4 y 6.

El anfiteatro quedó enormemente desfigurado por la construcción, sobre sus ruinas, de la plaza de toros de la ciudad a mediados del siglo XIX. Tan solo uno de sus sectores ha sido sometido a intervenciones arqueológicas, pero estas solo han permitido establecer sus dimensiones y su fecha de construcción en época adrianea (Carrasco y Jiménez, 2008: 43-45).⁵³ Por su parte, la ubicación exacta del circo de la colonia, documentado en varias inscripciones que conmemoran la celebración de juegos circenses, es una incógnita.⁵⁴ Algunas de sus partes podrían haber sido identificadas, con dudas, en una serie de intervenciones arqueológicas desarrolladas en distintos puntos de la ciudad (García-Dils, 2015: 274-279),⁵⁵ pero lo cierto es que la información arqueológica relacionada con este edificio sigue siendo prácticamente nula.

La epigrafía religiosa es escasa, pues apenas se han recuperado ocho monumentos epigráficos de estas características en la *Colonia Augusta Firma*. Entre ellos se encuentran un altar dedicado a Marte,⁵⁶ una placa dedicada al Genio de la colonia,⁵⁷ un monumento con la donación de una estatua al *Bonus Eventus* por una sacerdotisa de las *divae Augustae*,⁵⁸ una dedicatoria a *Pietas* que incluyó el sufragio de una imagen de la diosa en plata,⁵⁹ así como un pedestal dedicado a *Pantheus* que también incluía una donación de una estatua de plata de la divinidad por el séviro augustal *Publius Numerius Martialis*.⁶⁰ A este mismo individuo se le dedicó, por parte de uno de sus libertos, una

estatua.⁶¹ También se han localizado los fragmentos de una placa moldurada con un texto ritual formulario que recoge una *votorum nuncupatio* relacionada con el culto imperial, probablemente de época de Cómodo.⁶² Finalmente, en la zona occidental del foro se halló un monumento en honor, probablemente, al emperador Volusiano (251-253), en la que la *provincia immunis* se declaraba devota de su *numen* y *maiestas*.⁶³

El único monumento cuyo contexto arqueológico ha podido determinarse es la placa dedicada al Genio de la colonia y la placa con la *votorum nuncupatio*. Ambas aparecieron en los estratos de derrumbe del estanque situado en la parte trasera del templo. Precisamente, el único espacio de culto cuyas fases de abandono son relativamente conocidas es este *temenos* sacro situado en el ala septentrional del foro.

Las primeras excavaciones que se desarrollaron en el estanque del *temenos*, dirigidas por Ana Romo, determinaron el contexto de colmatación de la piscina. Según su informe «en un siglo IV muy inicial» se formó un primer estrato de derrumbe compuesto por estucos rojos, blancos y amarillos, paralelos a los paramentos del estanque, que seguramente habrían formado parte de su recubrimiento (Romo 2002: 158). Esta colmatación sugiere que, para entonces, dicha estructura hidráulica se encontraba ya inutilizada. Asimismo, Romo (2002: 164-168) señala que la mayor parte de las piezas escultóricas, incluyendo el fantástico ejemplar de amazona o el torso masculino, aparecieron también sepultadas en los primeros estratos de abandono, que se datan a principios del siglo IV d.C. La amazona se encontró cubierta por un conjunto de sillares, aparentemente de un derrumbe, cuya procedencia es difícil de determinar. En principio, podría pensarse que procederían de la caída del alzado del templo, pero existirían contradicciones en la hipótesis, pues en torno a mediados del siglo IV, la piscina volvió a colmatarse por un nuevo estrato de restos marmóreos de cornisas monumentales,

⁵³ No está de acuerdo con esta datación García-Dils (2015: 273), quien lo sitúa antes de época flavia.

⁵⁴ Para las inscripciones véase *CILA* II (3), 687 = *CIL* II²/5, 1162; *CILA* II (3), 700 = *CIL* II²/5, 1179; García-Dils y de la Hoz, 2013: 243-256.

⁵⁵ Véase una reconstrucción en Carrasco y Jiménez, 2008: 19-26.

⁵⁶ *CILA* II (3), 688 = *CIL* II²/5, 1163 = *HEpOL* 3405: *Aram / Deo / Marti / Septimilinus r(ei) p(ublicae) / ex voto / posuit*.

⁵⁷ García-Dils, 2015: 232: *Gen[i]o col[oniae] / [---]ris [---] S[---]*.

⁵⁸ *CILA* II (3), 687 = *CIL* II²/5, 1162 = *HEpOL* 3404: *Boni eventus / Aponia Montana sacerdos divar(um) Augustar(um) col[oniae] Aug(ustae) Fir(mae) / editis ob honorem sacerdos(o) circiensibus et / ob dedicationem aliis ex arg(enti) libris CL d(e) s(ua) p(ecunia) d(edit) d(edicavit)*.

⁵⁹ *CILA* II (3), 690 = *CIL* II²/5, 1165 = *HEpOL* 3407: *Caecilia Trophime statuam Pietatis ex testament(o) suo ex arg(enti) / p(ondo) C suo et Caecili Silonis mariti sui nomine poni iussit / D(ecimus) Caecilius Hospitalis et Caecilia D(ecimi) f(ilia) Materna et Caecilia / Philete heredes sine ulla deductione XX(milia) posuer(unt)*.

⁶⁰ *CILA* II (3), 689 = *CIL* II²/5, 1164 = *HEpOL* 24360: *P(ublius) Numerius Martialis Astigitanus / seviralis signum Panthei testamento / fieri ponique ex argenti libris C / sine ulla deductione iussit*.

⁶¹ *CILA* II (3), 700 = *CIL* II²/5, 1179 = *HEpOL* 3421.

⁶² Saquete et al., 2011: 281-290: - - - - - / [-c. 30-34- fi] *ius tuus? quem me / [sentio dicere vivet diem natale]m eius qui proxume p(opulo) R(omano) Qui / [rit(ibus) rei publicae populi Rom]ani Quiritium erit et eum diem / [natalem incolumis?] erit eumque saluum servaveris ex peri / [culis si qua sunt er]untue ante eum diem eventumque bonum [ita uti me sentio dice]re dederis eumque in eo sta[t]u qui nu[nc] / [est aut meliore serv]averis ast tu ea ita faxi[s] tum tibi] / [-c. 18-]ris ubicumque ero[-c. 12-16-] / [--- nuncupavit in eade]m verba (vacat) / [--- Cons?]tans Zilitan[us ---] / [---]us colonis[---] / ---.*

⁶³ Sobre la problemática de esta fórmula, véase la discusión que se ha desarrollado con anterioridad, en el apartado dedicado a la ciudad de Corduba.

capiteles, fustes de pilastras en diversos formatos, basas, arquitrabes, epígrafes y otros elementos que, sin duda, formaron parte del templo (Romo, 2002: 159; García-Dils, 2015: 224).⁶⁴

Con los datos expuestos, podríamos pensar que el desamparo del área sacra del foro se habría producido en torno a finales del siglo III-principios del IV debido a la aparición de los primeros síntomas de abandono tanto en la piscina como en sus zonas adyacentes. Asimismo, el derrumbe definitivo del templo, unas décadas después, certificaría la ausencia de labores de mantenimiento en el edificio durante un tiempo prolongado. Sin embargo, el hallazgo bajo los bloques del derrumbe del *podium* de los restos de una reja metálica de bronce sobredorado que habría estado colocada sobre el podio del templo, conduce a García-Dils a proponer que el edificio de culto tuvo que mantenerse en uso hasta el momento de su colapso, ya que no cabría esperar que fuera abandonado y que no se expoliaran los valiosos elementos metálicos de la verja (García-Dils, 2015: 230). Este mismo autor señala que la fecha definitiva del abandono del templo también viene dada por el hallazgo de una serie de basas de columnas que se han vinculado con el edificio sacro y que aparecieron reutilizadas en unas viviendas documentadas en la zona occidental de la plaza de España que se edificaron en la segunda mitad del siglo IV-comienzos del V (Romo, 2002: 239; García-Dils, 2015: 224-226).

A mi juicio, resultaría extraño que el edificio se hubiera mantenido en uso hasta el momento mismo de su derrumbe ya que, en ese caso, se habrían desarrollado labores de mantenimiento que habrían evitado su ruina. Quizá el cese de la financiación del culto por parte de las aristocracias locales se produjo décadas antes de su hundimiento, pero las autoridades de la colonia habrían prohibido el saqueo del edificio, en consonancia con las legislaciones imperiales que años después fallarían en favor del sustento de los espacios de culto, puesto que estos formaban parte del mobiliario urbano de las ciudades (*C. Th.* XVI. 10. 2-4).

Lo cierto es que, en la segunda mitad del siglo III, las instituciones coloniales siguen funcionando, y así lo demuestra el pedestal dedicado por parte de la *provincia immunis* a Volusiano hallado en el propio foro occidental de la colonia (Buzón, 2009: 117-121; Sáez Fernández *et al.*, 2005: 299-309), o la erección de sendos monumentos honoríficos costeados

por la *res publica Astigitana* a Aureliano, que fueron colocados en *Corduba* y en la propia Roma.⁶⁵ Pero a partir de los últimos años del siglo III, las fuentes epigráficas desaparecen.

Con todo, y teniendo en cuenta que los datos cronológicos no son del todo claros, podríamos establecer el abandono del espacio de culto mejor documentado en la ciudad en el primer cuarto del siglo IV.

Aunque las actas de *Iliberris* certifican la existencia de una comunidad cristiana en *Astigi* desde finales del siglo III, la aparición de los primeros vestigios arqueológicos relacionados con el culto cristiano no se produce hasta mediados del siglo V. Se trata de un recinto de carácter funerario localizado junto al *temenos* de época imperial romana, en la zona de cruce de *cardo maximus* con el llamado *decumanus* ocho (García-Dils, 2015: 475-484). La desaparición del sistema religioso en *Astigi* está vinculada con un proceso de transformación intrínseco, y no con la intolerancia de un cristianismo que no es significativo hasta un siglo después.

5.4. MUNIGUA (VILLANUEVA DEL RÍO Y MINAS)

La ciudad romana de *Munigua*, situada a 9 km del actual pueblo de Villanueva del Río y Minas (Sevilla), es una refundación de época neroniana sobre un antiguo poblado ibérico e ibero-romano del cual apenas quedan vestigios (Schattner, 2003: 213-214; 2014: 296-297). *Munigua* fue monumentalizada durante las últimas tres décadas del siglo I d.C. como consecuencia de la concesión del estatuto jurídico municipal por el emperador Tito en el año 80, cuando le otorgó el título de *municipium Flavium Muniguensis*, y de la buena situación económica derivada de la explotación agraria y de las ricas minas de hierro y cobre del entorno (Schattner, 2003: 216-217).

En la parte alta de la colina sobre la que se ubica el emplazamiento se construyó, alrededor del 70 d.C., el llamado Santuario de Terrazas (fig. 5.9). Se trata de un espacio de culto estructurado en tres niveles superpuestos. Al primero de ellos se accedía mediante dos rampas laterales que desembocaban en el eje central de una explanada en la que no se dispuso ninguna construcción. Al frente, dos escaleras laterales adosadas al cuerpo de la segunda terraza permitían el ascenso al segundo nivel en el que se ubicaron dos patios simétricos que flanqueaban la última de las terrazas, donde se hallaba el edículo. Los patios

⁶⁴ La fecha de esta nueva colmatación ha sido establecida por García-Dils *et al.*, 2007: 98.

⁶⁵ *CIL* II²/7, 260; *CIL* VI 1113.

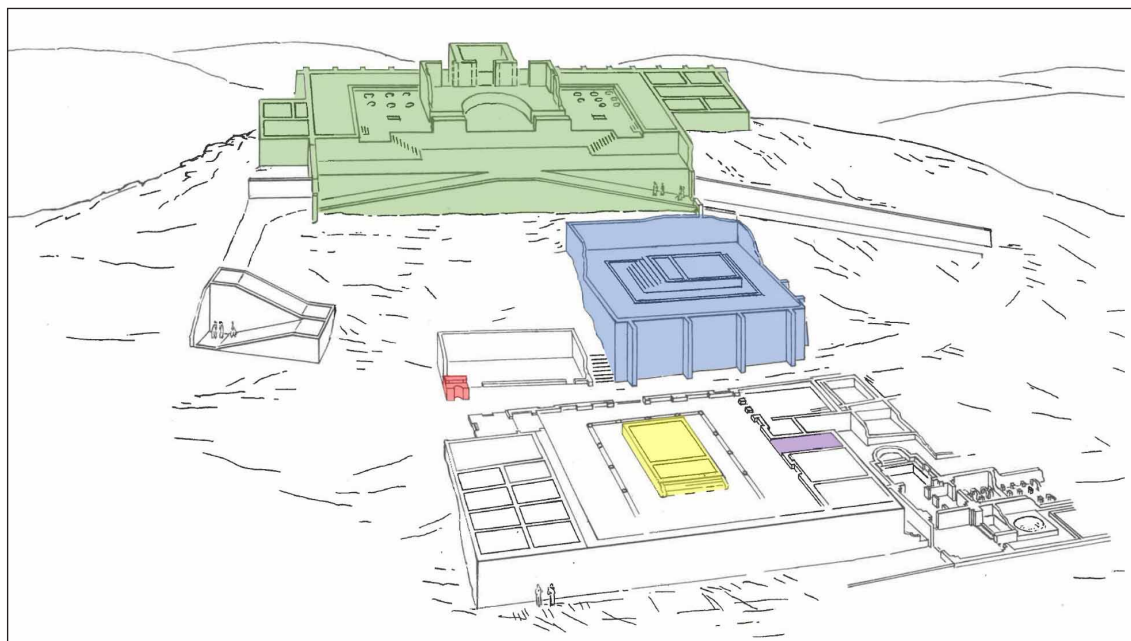


Fig. 5.9. Dibujo axonométrico de Munigua. En verde, el santuario de Terrazas; en azul, el templo sobre podio; en rojo el edículo de Mercurio; en amarillo el templo del foro; en morado el templete de *Dis Pater*. Dibujo tomado de Schattner, 2017a: 102, fig. 4.

se encontraban circundados, en dos de sus lados, por estructuras porticadas sustentadas con columnas de ladrillo. Además, en los patios se excavaron una serie de piletas rectangulares cuya finalidad no ha podido determinarse. Al fondo de los pórticos se dispusieron, en el lado septentrional y meridional, estancias de funcionalidad desconocida. Finalmente, unas escaleras daban acceso a la parte superior del santuario, por su parte posterior, paralelas a la *cella*. Este tercer nivel se componía de una exedra semicircular techada por una bóveda de cañón en su frente y, al fondo, la sala de culto. La *cella* era un habitáculo cuadrangular en cuyos laterales se instalaron tres nichos en arco y, al fondo, un nicho similar que albergaría la estatua de la divinidad (Hauschild, 1991: 135-138; Schattner, 2003: 27-33). La advocación de este espacio de culto es una incógnita, aunque el hallazgo, en la zona, de dos pedestales dedicados, respectivamente, a *Fortuna Crescentis Augusta* y a Hércules Augusto podrían aclarar el asunto.⁶⁶ Algunos autores también han vinculado este

santuario con el culto imperial debido a tres razones: su monumentalidad y posición preeminente, la fecha en la que se erigió y el epíteto *Augustus* otorgado a las mencionadas divinidades (Grünhagen, 1959: 340; Coarelli, 1987: 96-100; Schattner, 2003: 35-36).

En la zona central de la ciudad, entre el cruce de la calle del Foro y la llamada calle Sur 1, se construyó, entre la época flavia y los primeros años del siglo II, un pequeño edículo consagrado a Mercurio.⁶⁷ El templete, aunque se encontraba unido a un pórtico de dos pisos, era una construcción independiente. Se trataba de una especie de nicho de apenas 0,52 metros de profundidad formado por dos elementos: en la base, un podio de 2,25 x 2,07 metros en forma de exedra y, arriba, una *aedicula* con dos columnas que sustentaban los arcos y el frontón (Schattner, 2003: 42; 2017a: 99). Frente al podio se halló *in situ* un ara dedicada por un liberto a una divinidad cuyo nombre no se ha conservado.⁶⁸ En el derrumbe del edificio también apareció un altar consagrado a Mercurio por un sacerdote —posiblemente un sé-

⁶⁶ CILA II (4), 1057 = HEpOL 5001: *Fortunae Crescentis August[ae] / ex testamento Fabiae Ursinae ex argen[ti] p[on]do --- / Fabi l[iberti] Mam[er]ci Marius Salvius Tertius Psyche fac[i]end[um] c[on]sueverunt*. CILA II (4), 1060 = HEpOL 5004: *Herculi Aug[ust]o / sacrum / Lucius Quintius L[uci] f[ilius] / Quir[ina] Rufus / sua pecunia / d[on]um d[edit]*. Sobre la relación entre estas inscripciones y el santuario vid. Schattner, 2019: 131-132.

⁶⁷ Para la datación véase Hauschild, 1968: 277; Ahrens, 2004: 384.

⁶⁸ CILA II (4), 1063 = HEpOL 5007: ----- / *Feroni / liber[tus] / ex voto / posuit*.

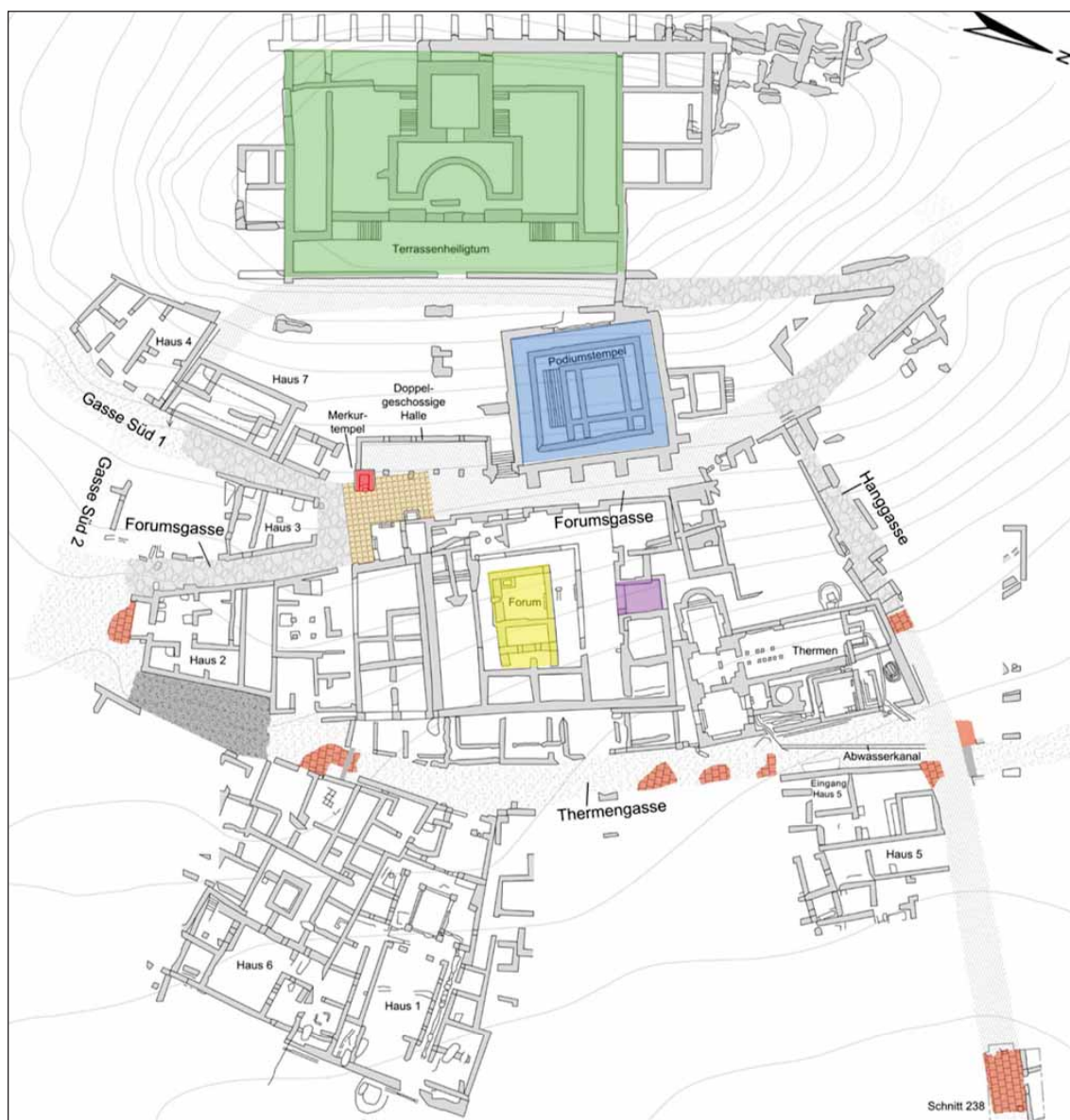


Fig. 5.10. Planimetría de la ciudad de Munigua; en verde, el santuario de Terrazas; en azul, el santuario en podio; en rojo, el edículo de Mercurio; en amarillo, el santuario del foro; en morado, el edículo de *Dis Pater*. Plano tomado de Schattner *et al.*, 2019: fig. 11.

viro— augustin llamado *Lucius Fulvius Genialis*.⁶⁹ Nada se sabe de la estatua de culto.

Al norte del pórtico de dos pisos, frente al Santuario de Terrazas y a media altura de la colina, se construyó, a principios del siglo II, un enorme podio de seis metros de altura que sirvió de base para la

edificación de un segundo podio más pequeño en cuya cima se situó un templo rodeado por un pórtico. El acceso al templo se realizaba a través de una escalinata localizada en su frente. Este se estructuraba en *pronaos* y *cella*, pero su advocación no ha podido determinarse (Schattner, 2003: 39-42).

En el foro de la ciudad, construido en época flavia, se ubicó, en el centro de la plaza y rodeado por un pórtico, otro espacio de culto. Se alzaba sobre un pequeño podio al que daban acceso tres peldaños

⁶⁹ *CILA* II (4), 1061 = *HEpOL* 5005: *Mercurio* [*Aug(usto) sacrum*] / *L(ucius) Fulvius Ge[mellus(?) V]ir*] / *Augus[talis d(onum) d(edit)]*.

dispuestos en su frente. El templo tenía una *cella* cuadrangular precedida de un *pronaos* con cuatro columnas en la fachada. La situación de las columnas se ha podido deducir por el hallazgo de cuatro huecos rectangulares hallados en el suelo del podio. Nada más se sabe de este edificio ni de su advocación (Schattner, 2003: 47-48).

Finalmente, en el ala septentrional del foro, posiblemente en época de Domiciano, se construyó un pequeño recinto de 3,95 metros de profundidad y 2,75 de anchura en cuyo alrededor se encontraron los fragmentos de un pedestal con una inscripción dedicada al numen de *Dis Pater*,⁷⁰ lo que ha permitido establecer la funcionalidad del espacio (Grünhagen, 1976: 226). No cabe duda de que el pedestal, por su tamaño, habría albergado una estatua ecuestre colosal cercana a los cuatro metros (Schattner, 2017a: 102).

Las inscripciones religiosas halladas en la ciudad no son numerosas y la mayoría carecen de contexto arqueológico. Por fortuna, como se ha indicado en las líneas anteriores, algunas de ellas han ayudado a determinar la deidad venerada en algunos de los espacios de culto localizados. Aparte de las ya citadas —dedicadas a Hércules, a Fortuna, a Mercurio y al numen de *Dis Pater*—, se conocen pedestales que fueron acompañados de sus respectivas estatuas a *Bonus Eventus* y al *Genius municipi Flavi Muniguensis*.⁷¹ El primero apareció en la parte septentrional del foro, asociado a un nicho situado en la pared externa del *tabularium*, cerca del edículo de *Dis Pater*. El segundo también apareció en este sector y podría haber estado vinculado a la curia (Schattner, 2017a: 106-108). Las estatuas no se han conservado. También se conoce un pedestal dedicado a *Pantheus Augustus* y otro a Ceres Augusta en honor y memoria de la flaminica provincial *Quinta Flaccina*.⁷² A pesar de

que, en un trabajo reciente, Thomas Schattner los ha relacionado, respectivamente, con el templo sobre el gran podio ubicado frente al Santuario de Terrazas y con el templo del foro, no hay datos fehacientes que permitan confirmar esta hipótesis, como él mismo reconoce (Schattner, 2017a: 108). La totalidad de las inscripciones se ha datado, por criterios paleográficos, en el siglo II o en la primera mitad del siglo III.⁷³

A modo de resumen, en *Munigua* se han localizado doce monumentos epigráficos de carácter religioso —algunos de los cuales se han podido contextualizar en sus espacios de culto—, y un total de cinco templos. Este último dato es realmente extraordinario, teniendo en consideración las modestas dimensiones de la ciudad que apenas habría llegado a albergar una docena de unidades familiares (Schattner *et al.*, 2012: 207-209).

A finales del siglo III, *Munigua* fue devastada por un terremoto (Giner-Robles *et al.*, 2016: 605-608). Una imagen vibrante de la violencia del seísmo fue el hallazgo de un esqueleto en el sótano de la casa dos aplastado por los sillares del derrumbe (Eger, 2008: 587). Como consecuencia del desastre, el pórtico de dos pisos en el cual se encontraba el edículo dedicado a Mercurio fue sepultado. Los elementos constructivos y decorativos del templete se acumularon en la zona, pero el edificio jamás fue reconstruido (Schattner, 2014: 302; 2019: 104).

Aunque en los otros espacios de culto no se han identificado signos tan sintomáticos de esta catástrofe, es sabido que, a partir de los primeros años del siglo IV, algunos espacios públicos como el foro y las termas fueron ocupados por nuevas estructuras de carácter doméstico (Meyer *et al.*, 2001: 268-269, 343-344),⁷⁴ y lo mismo ocurrió con el santuario en terrazas. Según Schattner (2003: 218; 2019: 26), a finales del siglo III o principios del IV, la población se había refugiado en las instalaciones del Santuario de Terrazas, por lo que el santuario ya habría sido desacralizado.

Tras el terremoto, la ciudad inició su recuperación y su hábitat se prolongó hasta bien entrado el siglo V. La extracción de mineral de hierro y las actividades industriales en la ciudad no cesaron, como tampoco lo

⁷⁰ CILA II (4), 1056 = HEpOL 5000: *Num[ini] / Ditis Patris] / L(ucius) Aelius Q[uir(ina)] / Front[o] / equum ex pl(umbo?) [et(?)] / equile m(armoreum) dedit*. Para la cronología, Schattner, 2003: 49.

⁷¹ Para el primero, CILA II (4), 1054 = HEpOL 4998: *Bono eventui Aug(usto) / L(ucius) Valerius Aelius Sevelrus L(uci) Valeri Celerini et / Aeliae Thallusae lib(ertus) / ob honorem sevir(atu)s ex / decreto ordinis accep(ito) loco d(e) s(ua) p(ecunia) / d(onum) d(edit)*. Para el segundo, CILA II (4), 1058 = HEpOL 5002: *[Genio M]unicipi(i) Flavi [M]uniguensis / Quint[i]a M(arci) f(ilia) Fl[accina] ex argenti p(ondo) [- - - / cum] exe[d]ra et aede de sua p(ecunia) [d(edit) - - - / et] epu[l]i o dato dedicavit*.

⁷² Para el primero, CILA II (4), 1062 = HEpOL 5006: *[P]antheo Aug(usto) sacrum / T(itus) Flavius Baeticus lib(ertus) rei p(ublicae) / Muniguensium accepto loco / ex decreto ordinis d(onum) [d(edit)]*. Para el segundo, CILA II (4), 1055 = HEpOL 4999: *Cereri Aug(ustae) / in honorem et memoriam Quintiae M(arci) f(iliae) Flaccinae / Munig(uensis) flaminic(ae) di-*

var(um) Aug(ustarum) splend(issimae) provinc(iae) Baetic(ae) / Q(uintus) Ael[ius] Vernac(u)lus Muniguensis amicus et heres ac(cepto) loco ab ordine splend(idissimo) m(unicipii) F(lavi) M(uniguensis) epulo divisio utriq(ue) sexui d(onum) d(edit).

⁷³ Véase CILA II (4), 1054-1063; Schattner, 2017a: 116, tabla 2.

⁷⁴ En la basílica forense sí que se han localizado signos de destrucción datados a finales del siglo III (Schattner, 2003: 60-65).

hicieron las importaciones de vajillas norteafricanas, que están presentes en el yacimiento hasta finales del siglo V (Eger, 2008: 588). Sin embargo, la imagen urbana debió de ser ya muy distinta de lo que había sido dos siglos antes: las *domus* con peristilo de los siglos II y III fueron compartimentadas y transformadas en edificios rectangulares con una sola estancia. Algunas de las antiguas casas —como la 1, la 2 o la 6— fueron reconstruidas sobre sus escombros a partir de materiales más pobres, y el foro y las termas fueron ocupados por nuevas estructuras domésticas (Meyer *et al.*, 2001: 268-269, 343-344).

No hay ni un solo síntoma de cristianización en la ciudad, por lo que no se puede buscar en esa dirección la causa del declive del sistema religioso del Alto Imperio en Munigua.

5.5. *BAELO CLAUDIA* (BOLONIA)

La ciudad romana de *Baelo Claudia* fue fundada a finales del siglo II a.C. en la actual bahía de Bolonia, Cádiz. En época augustea, experimentó un verdadero desarrollo urbanístico, con la dotación de una muralla que la rodeaba perimetralmente, la construcción, en su zona septentrional, de un foro con sus edificios administrativos y religiosos, y la reestructuración de su entramado viario en torno a dos ejes N-S y E-O. También en este momento se habría producido su promoción jurídica a *oppidum* de derecho latino (*vid.* Sillières, 1995: 54-56). Unos años después, entre mediados del siglo I d.C. y principios del siglo II, *Baelo* volvió a experimentar un desarrollo económico y edilicio notables, con la reparación de antiguos edificios, como el capitolio o la basílica, y la construcción de otros nuevos, como el iseo o el teatro (Sillières, 1995: 93-102, 143-144). Quizá fue en este momento cuando se le concedió el estatuto jurídico probablemente municipal, como consecuencia del cual la ciudad obtuvo su *cognomen*, el de *Claudia*.

Es probable que el Capitolio de *Baelo Claudia* hubiera sido construido en época augustea en la zona nororiental del foro de la ciudad; sin embargo, un cataclismo que se habría producido en algún momento de la primera mitad del siglo I d.C. pudo haber provocado la destrucción de los edificios. Unos años después, entre el 50 y el 65 d.C., fueron reconstruidos en su totalidad, reutilizando basas y capiteles de los edificios anteriores (Bonneville *et al.*, 2000: 37-42).⁷⁵

⁷⁵ La hipótesis de la reconstrucción del capitolio sobre los restos de un santuario anterior ha sido planteada por Sillières,

Se trataba de un área sacra compuesta por tres templos de dimensiones casi idénticas, pseudoperípteros y tetrástilos, que se alzaban sobre *podia*, y se dividían en *pronaos* y *cella* (fig. 5.11). Al fondo de cada una de las *cellae* se hallaron los restos de los pedestales que habrían sustentado las imágenes de las divinidades (Bonneville *et al.*, 2000: 109-112). Frente al templo central se encontró la base de una estructura cuadrangular de 3,5 metros de largo y 1,50 de ancho que habría formado parte del altar de los sacrificios (Bonneville *et al.*, 2000: 63). La identificación de estos templos como Capitolio se debe no solo a la disposición de los edificios en una tríada —como ocurre en la ciudad norteafricana de *Sufetula*— y a su posición preeminente dentro del espacio del foro, sino también al hallazgo, en el templo situado a la derecha —el C—, de los fragmentos de la estatua de una diosa que ha sido identificada con Juno, y en el templo A, los fragmentos de una efígie femenina que podría tratarse de Minerva (Paris *et al.*, 1923: 87-89; Bonneville *et al.*, 2000: 87-89; Beltrán Fortes y Loza, 2020).

Paralelo al santuario capitolino, tan solo unos metros al este, se construyó, en torno al 65 d.C., un templo dedicado a la diosa Isis. Se trataba de un recinto sacro flanqueado por un muro cuyo único vano de entrada se hallaba en el centro de la fachada meridional, de cara al foro. En su interior había un pequeño patio porticado que albergaba el edificio de culto. El templo, situado en el centro del patio y rompiendo el estilóbato del pórtico por su lado norte, medía 8 x 4,6 metros, se alzaba sobre *podium* y se encontraba compartimentado en *pronaos* y *cella*. A ambos lados del edificio, junto a la escalera de entrada, se hallaron dos basamentos que habrían servido de apoyo a dos esculturas. Una de ellas podría haber sido la esfinge que se localizó en la zona meridional del patio. Frente al templo se situaba el altar central y, en el mismo eje, algo más al sur, un estanque rectangular (fig. 5.12). Dentro de la galería occidental del pórtico se localizó un pozo de donde se extraería agua para los rituales. En él se encontró, en 1970, una *defixio* inscrita en una placa de plomo en el que un devoto de la diosa Isis *Myrionyma* pedía a la divinidad un castigo para aquél que le había robado una serie de bienes personales.⁷⁶

1995: 92-93. Este autor (1995: 95-96) tampoco descarta la vinculación entre estos edificios y el culto dinástico

⁷⁶ Belo V, n.º 1 = Alvar, 2012: n.º 101 = *HEpOL* 6007: *Isis Muromem / tibi conmento / furtu(m) meu(m) mi fac / tuto numini maes/tati exemplaria / ut tu evides(s) immedio qui fecit autulit / aut (h)eres opertoru(m) / albu(m) nov(um) estragulu(m) / nov(um) lodices duas [me](o)? / uso rogo Domina / per maiestate(m) tua(m) / ut (h)oc furtu(m) reprindas.*

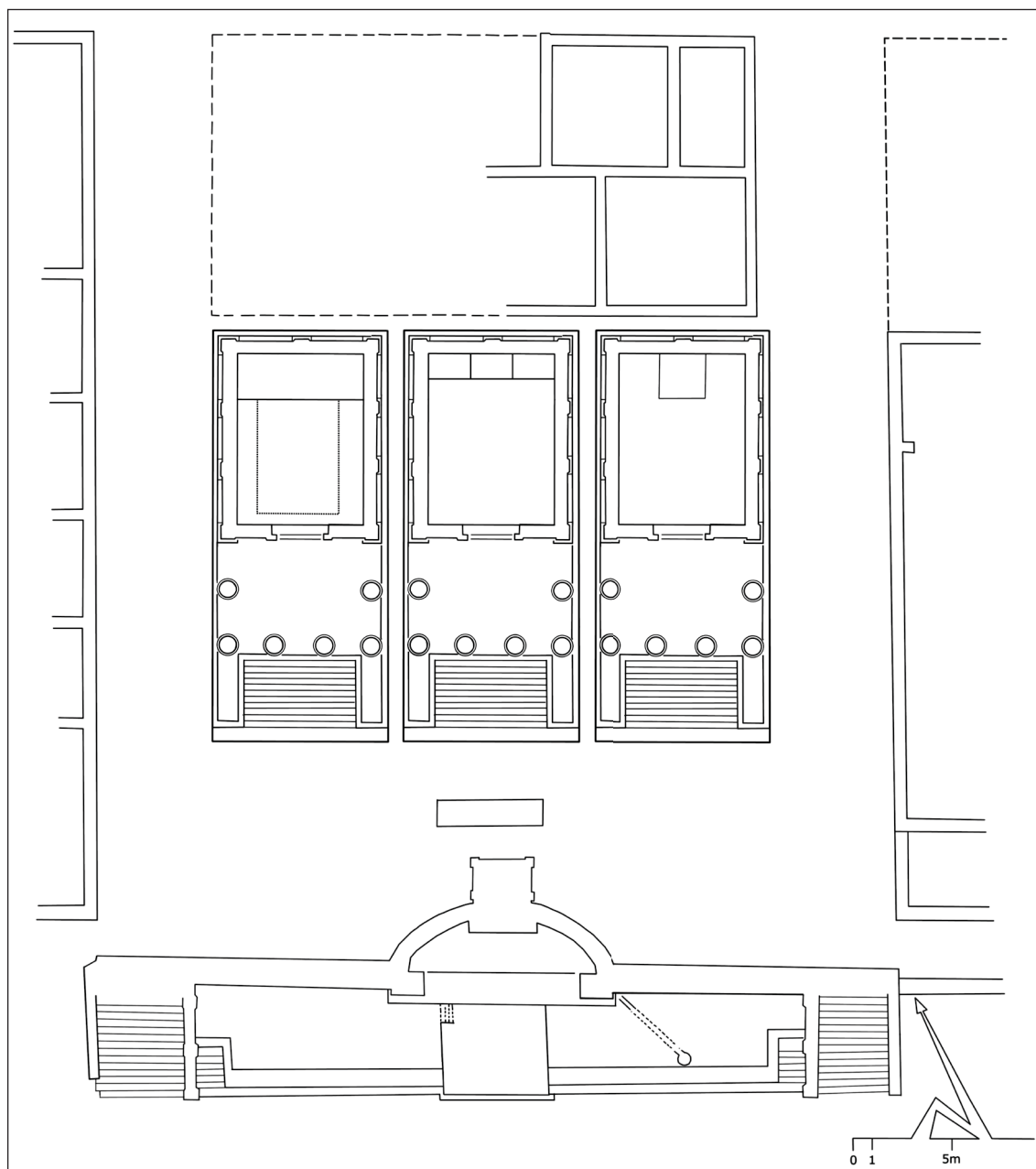


Fig. 5.11. Reconstrucción planimétrica de la zona del Capitolio de *Baelo Claudia* elaborada a partir del plano de Bonneville *et al.*, 2000: 70, fig. 22.2.

Finalmente, en la esquina sudoriental del patio, se encontraron los restos de una estructura de 2,40 x 2,58 metros que funcionaría como hogar donde se quemaban las ofrendas.⁷⁷

⁷⁷ Véanse las características del santuario en Fincker, 2008: 67-126; Alvar, 2012: n.º 100.

En la parte posterior del patio se erigieron tres estancias. La situada al oeste sería una especie de una cocina en cuyo ángulo sudoeste se encontraron los restos del hogar. La central pudo haber sido una sala de banquetes o reuniones, aunque no se ha encontrado ningún elemento en ella que permita asegurar tal identificación. Finalmente, la estancia situada al

este contaba con una especie de atrio a cielo abierto delimitado por cuatro columnas en cuyo centro se situó una estructura cuadrada y un altar. Al fondo de la sala se halló una especie de cripta de 1,5 metros de longitud x 1,6 de anchura y 0,90 de profundidad con respecto al suelo de la estancia. Los arqueólogos le atribuyen una función relacionada con la iniciación en los misterios isíacos, una hipótesis que se debe tomar con cautela por las reducidas dimensiones del espacio.⁷⁸

No se conserva prácticamente nada de la decoración del conjunto, a excepción de la citada esfinge y de los restos de una escultura de mármol —el antebrazo derecho y parte de la mano—, que podrían haber pertenecido a la estatua de la diosa (Fincker, 2008: 104). La identificación de este santuario como iseo se produce por el hallazgo de dos placas inscritas con relieves en forma de *plantae pedis* dedicadas a *Isis Domina* que se encontraron bajo el primer peldaño de acceso al templo (Dardaine y Lancha, 2008: 155-157).⁷⁹ Las placas fueron donadas, por el tipo de letra, entre finales del siglo I y principios del siglo II. Puesto que estas no presentan signos de desgaste, hubieron de situarse bajo el pavimento de *signinum* en el mismo momento en el que fueron costeadas. Su rotura se habría producido, probablemente, tras el terremoto que provocó la destrucción del edificio. Se desconoce el motivo por el que las placas fueron colocadas bajo los peldaños del santuario (Alvar, 2012: 102).

El último edificio de *Baelo Claudia* destinado a la celebración de rituales vinculados con el culto imperial es el teatro. El edificio fue construido en una zona cercana a la muralla occidental de la ciudad en época augustea, y reestructurado en su totalidad entre los años sesenta y setenta del siglo I d.C. (Fincker y Moretti, 2009: 168-170). Su conexión con el área posterior del conjunto sacro del foro se establecía a través del *decumanus*.⁸⁰ Fincker y Moretti (2009: 166-168) han propuesto, con las debidas cautelas, que la estructura tripartita hallada tras la puerta de la *valva regia* del teatro pudo haber sido un espacio de culto. Su hipótesis se basa en el hallazgo de un conjunto de restos decorativos que habrían formado

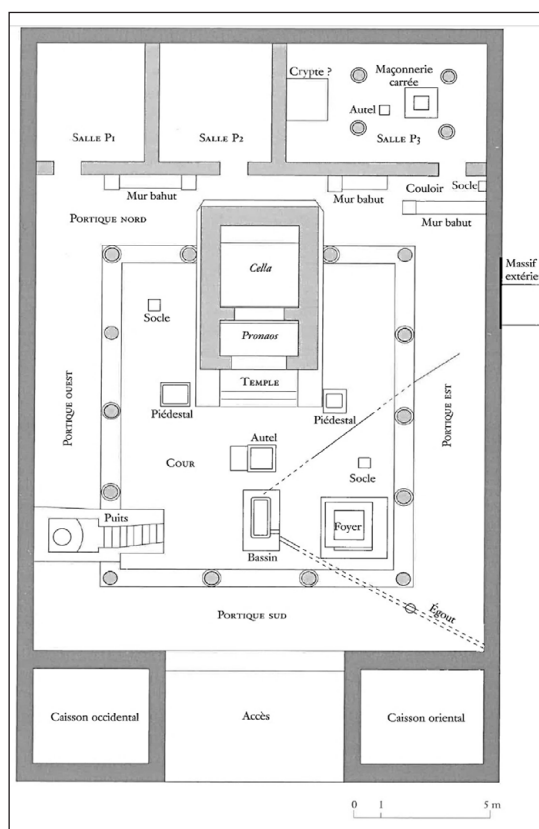


Fig. 5.12. Recreación planimétrica del iseo de *Baelo Claudia*. Plano tomado de Fincker, 2008: 69, fig. 29.

parte de una estructura semicircular que, a modo de nicho, hubiera albergado la estatua de una divinidad.

La epigrafía religiosa de *Baelo Claudia* es extremadamente pobre. Los testimonios recuperados hasta ahora se reducen a las dos inscripciones dedicadas a Isis comentadas en los párrafos anteriores, a la placa de plomo con una *defixio*⁸¹ y a los restos de una placa votiva dedicada por un hombre llamado *Lucius Iulius* a una divinidad cuyo teónimo no se ha conservado.⁸² Afortunadamente, las excavaciones en el yacimiento de *Baelo Claudia* han aportado una ingente cantidad de información relacionada con las distintas fases de hábitat y de abandono que sufrió la ciudad a lo largo de su historia.

Baelo, a mediados del siglo III, fue devastada por un nuevo terremoto que provocó numerosas destrucciones en la ciudad. Como consecuencia del seísmo,

⁷⁸ Cf. Fincker, 2008: 128-138; Alvar 2012: n.º 100.

⁷⁹ Para la lectura de la pieza *Belo V*, n.º 2 = Alvar 2012: 102: [Isidi D]ominae / M(arcus) [Semp]ronius / Maxumus v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito). *Belo V*, n.º 3 = Alvar 2012: 103: Isidi Do[minae] / L(ucius) Vecili(us) --- / l(ibens) a(nimo) v(otum) [s(olvit)].

⁸⁰ Vid. Fincker y Moretti, 2009: fig. 1.

⁸¹ *Belo V*, n.º 1 = Alvar 2012: n.º 101 = *HEPOL* 6007. Para la lectura de la pieza, véase la nota 76.

⁸² *Belo V*, n.º 4 = *HEPOL* 6010: - - - - - / L(ucius) Iuli[us] - - -] / ex vo[lo].

una parte del iseo colapsó. Tras el desastre, buena parte de los escombros fueron evacuados —pues apenas se han hallado tejas— y en torno al *podium* se apilaron algunos elementos arquitectónicos del conjunto, como los bloques de la cornisa y del frontón del templo o los tambores de las columnas del pórtico. Ese material parece haber sido ahí apilado con la idea de reparar el santuario; sin embargo, la tarea nunca se llegó a emprender (Sillières, 2008: 54-58). Sobre el espacio que ocupaba el templo se instaló, ya en la segunda mitad del siglo IV, una vivienda (Sillières, 2008: 60-65).

El Capitolio que presidía la plaza del foro corrió la misma suerte: tras el terremoto, los muros de los tres templos se vinieron abajo: el templo C quedó totalmente colapsado mientras que el templo A conservó exclusivamente su muro occidental. Ninguno de ellos fue reconstruido. Como ocurrió con el templo de Isis, sobre las ruinas de estos edificios se superpondrán estructuras domésticas en el siglo IV (Bonneville *et al.*, 2000: 81-82).

Con relación al teatro de la ciudad, aunque no existen datos que hayan permitido fechar, con seguridad, el momento de su abandono, el hallazgo de un enterramiento en la zona de la escena datado en el siglo IV constituye un *terminus ante quem* para la amortización del edificio. Lo más probable es que hubiera sido abandonado también en el siglo III y reocupado como necrópolis a partir de finales del siglo IV (Sillières, 1995: 144).

La ciudad, sin embargo, no fue despoblada tras el desastre. Los habitantes de *Baelo Claudia* siguieron viviendo durante varios siglos entre las ruinas de lo que había sido un proyecto urbanístico, político, social y religioso que no se mantuvo vivo más allá de mediados del siglo III.

Willian van Andringa, en la introducción de las actas del congreso publicado en el número 71.1. de la revista *Gallia* (2014: 4) titulado *La fin des dieux*, en el que numerosos investigadores pusieron sobre la mesa la situación de los santuarios de las provincias galas a lo largo de los siglos III y IV, ilustró el estado de los cultos cívicos en *Baelo Claudia* a partir de la mitad del siglo III de la siguiente manera:

Un point important est en effet que la ville n'est pas pour autant abandonnée, les traces d'activités observées confirment que les habitants ont continué à vivre au milieu des ruines. [...] La vie a continué dans les ruines jusqu'au milieu du IV^e s.; à cette date, une agglomération nouvelle fut construite, remplaçant évidemment les blocs d'architecture des anciens

monuments. Que penser d'une telle situation? Le plus surprenant est sans doute, répétons-le, non pas l'abandon ou le délabrement des monuments publics et des sanctuaires dès le III^e s., mais que les temples et les monuments qui définissaient la ville chef-lieu ne furent pas reconstruits, un comportement, une conduite qui contreviennent à la pitié la plus élémentaire, que la restauration soit à la charge des élites, de la caisse publique ou effectuée ex stipibus, à partir des richesses du sanctuaire. Concernant les cultes publics de Baelo Claudia qui nous intéressent plus particulièrement, on est forcé d'admettre que les grands sacrifices officiels, inscrits normalement par les autorités locales dans le calendrier de la cité, ne sont plus donnés à partir du III^e s.: si l'on tient compte de l'état des temples, les deux grandes fêtes publiques organisées autour des cultes de la triade capitoline et d'Isis, également sans doute des fêtes célébrées en l'honneur de la domus divina, ne sont plus alors financées par les élites locales ou par la caisse publique. On peut penser que les spectacles scéniques (*ludi scaenici*), qui sont les compléments inévitables de ces fêtes, ne sont alors plus donnés et que la viande des sacrifices n'est plus distribuée dans le *macellum* de l'agglomération, ce dernier étant en ruine.

Van Andringa advertía así del hundimiento del politeísmo administrado altoimperial en *Baelo Claudia* en una fecha extremadamente precoz: la segunda mitad del siglo III.

5.6. ITALICA (SANTIPONCE)

La ciudad romana de Itálica fue un asentamiento turdetano cuyas primeras fases de ocupación se remontan al siglo V a.C. Su integración en el mundo romano mediterráneo se iniciaría en el 206 a.C. cuando, según una noticia de Apiano (*Iber.*, 38), Escipión «estableció a soldados heridos en una ciudad que llamó Itálica». Su promoción jurídica municipal, sin embargo, no tendría lugar hasta la época de Augusto. A partir de entonces, la ciudad experimentó un desarrollo urbanístico e institucional favorecido por algunas de las familias aristocráticas italicenses más preeminentes como los *Aelii*, los *Herii*, los *Pontii* o los *Traii*, que controlarían el comercio del aceite de la zona y la explotación de algunas de las minas de hierro y plata de Sierra Morena. De estas familias nacerían los emperadores Marco Ulpio Trajano y Publio Elio Adriano, que regirían el destino de Roma entre los años 98 y 138 d.C. La oportunidad que les brindaba el destino fue aprovechada por las élites itali-

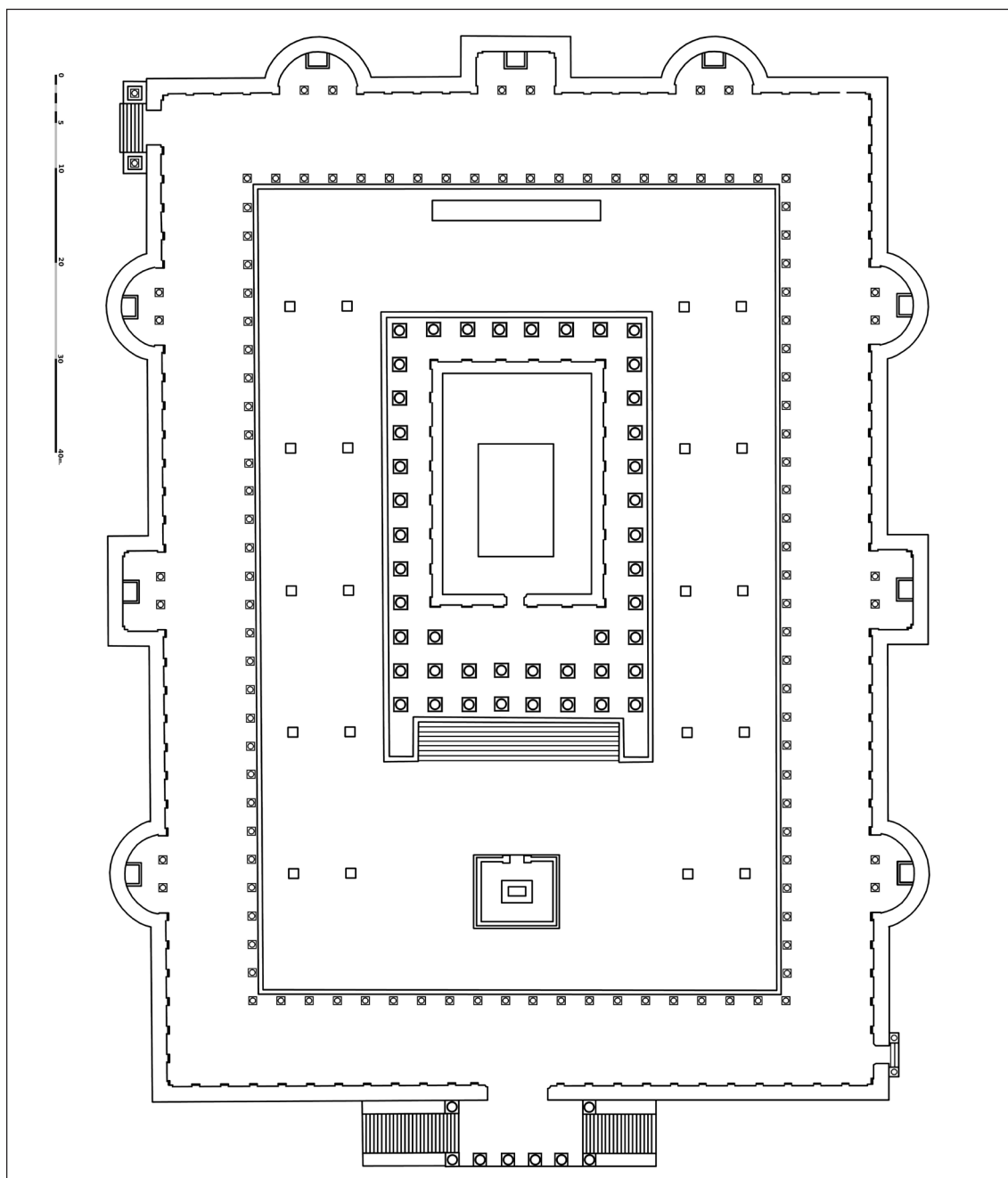


Fig. 5.13. Recreación planimétrica *Traianeum* de Itálica elaborada a partir del plano de F.J. Montero publicado en León, 1988: plano 8.

censes, que buscarían captar la atención del emperador Adriano para la obtención de una serie de beneficios de carácter jurídico, político y económico. El éxito de la empresa fue manifiesto, pues Adriano concedió a Itálica el estatuto jurídico de colonia, con lo que la ciudad pasó a denominarse *Colonia Aelia Augusta Ita-*

licensium, y además promovió una enorme inyección de capital en la ciudad que propició un desmesurado crecimiento urbanístico. Con ello, Itálica amplió su perímetro urbano en más de 38 hectáreas, creando un nuevo espacio denominado por la historiografía como *urbs nova* en el que se erigieron numerosas

mansiones privadas y nuevos edificios públicos de una envergadura colosal, financiados por el propio emperador.⁸³ El mejor ejemplo de ello fue la construcción de un monumental templo de culto imperial que ha sido denominado por la investigación como *Traianeum*.⁸⁴

El *Traianeum* de Itálica es uno de los espacios de culto identificados en la ciudad, aunque su conocimiento resulta limitado debido al deficiente estado de conservación en el que se encuentra.⁸⁵ Se trataba un conjunto monumental compuesto por una plaza porticada en cuyo centro se erigió un templo sobre un podio de unos seis metros al cual se accedía por una escalera monumental, probablemente octástilo, con *pronaos* y *cella*, cuyas dimensiones se aproximarían a los 30 metros de ancho, 47 metros de largo y 6 de alto (fig. 5.13). La restitución de su planta y alzado se ha podido realizar a partir del análisis de la cimentación del podio y de los restos arquitectónicos que se hallaron, durante las excavaciones, en el entorno del edificio (León, 1988: 22-44). Su monumentalidad fue de tal magnitud, que el templo sería visible por los barcos que entraban desde en el puerto fluvial de Híspalis. Frente al *Traianeum* se localizó el basamento de lo que sería una enorme ara de 6,10 x 3,40 metros donde se realizarían los sacrificios. En el muro del pórtico se alternaban, en tres de sus lados, exedras cuadrangulares y circulares que, a modo de capillas, albergarían estatuas de divinidades. Finalmente, en el suelo de la plaza, a ambos lados del templo, se dispusieron pedestales en dos hileras que probablemente soportarían estatuas de divinidades y personajes relevantes tanto de la familia imperial como de la aristocracia italicense (León, 1988: 82-84). La variedad de mármoles y de técnicas empleadas en la construcción del conjunto, que presenta similitudes con otras obras adrianeas como la villa de Tívoli o la biblioteca de Atenas, es síntoma de que la obra fue financiada por el propio emperador (Rodero, 2002: 72-106). Su identificación como espacio de culto deriva de la serie de hallazgos escultóricos colosales encontrados durante las excavaciones arqueológicas,

que con toda probabilidad habrían pertenecido a la(s) estatua(s) que albergaba la *cella*, pero también del conjunto de hallazgos epigráficos de naturaleza religiosa que se habrían situado en distintos lugares del complejo (León, 1988: 82-85).⁸⁶

En la zona antigua de la ciudad, y cerca del foro republicano, se localizaron los restos de un posible templo dedicado a Apolo. El edificio solo conserva un pavimento de mosaico de *opus signinum* con una inscripción que indica que el este espacio fue sufragado por *Marcus Trahius* probablemente en honor de esta divinidad.⁸⁷ El mosaico ha sido fechado a mediados del siglo I a.C. y es altamente probable que el templo hubiera sido fundado en este mismo momento (Caballos, 2012: 32). El uso de un mosaico para la plasmación de la dedicatoria de un espacio sacro es un hecho anómalo, aunque se ha documentado en otros santuarios tardorrepublicanos de Hispania, como el de *Atargatis* y el de *Iuppiter Stator* en *Carthago Nova*.

El anfiteatro de la ciudad romana de Itálica fue construido en el exterior del recinto amurallado de época adrianea, junto a la puerta norte que daba acceso a la ciudad. En su interior, en una estancia de planta trapezoidal localizada al norte del acceso oriental, salió a la luz un espacio de culto que, por la información epigráfica, fue dedicado a la diosa Némesis/*Caelestis* (Beltrán Fortes y Rodríguez Hidalgo, 2004: 71). Su identificación viene determinada por el hallazgo *in situ* de una serie de placas votivas con *plantae pedum* embutidas en el pavimento tanto del interior de la estancia como del pasillo oriental que conectaba con la sala de culto (fig. 5.14).⁸⁸ En el centro de la

⁸³ Para la información histórica de la ciudad véase Caballos, 2010: 1-17. Para el desarrollo urbanístico, Keay y Rodríguez Hidalgo, 2010: 43-56.

⁸⁴ Juan Manuel Cortés (2010: 583-596) discrepa del uso del término de *Traianeum* para referirse a este santuario, y propone vincularlo al culto al propio Adriano.

⁸⁵ El grado de expolio que sufrió el *Traianeum* fue tan acusado que solo se ha conservado la huella que dejaron los sillares del arranque del podio en la losa de cimentación: León, 1988: 37-39.

⁸⁶ Para los hallazgos epigráficos, véase Blanco Freijeiro 1988: 103-117. Entre las dedicatorias aparecen divinidades como el genio de la colonia, Júpiter, Apolo, la Victoria Augusta o Isis. Además, algunas de estas donaciones, como el epígrafe dedicado a la Victoria Augusta por la flamínica *Vibia Modesta* (HEPOL 4743), fueron acompañadas de ricas ofrendas entre las que se incluía una estatua de plata de la divinidad, una serie de joyas preciosas y tres bustos de oro de las diosas Isis *Domina*, Ceres y Juno *Regina*. La transcripción de estas piezas aparece en las próximas páginas.

⁸⁷ AE 1987, 494 = HEPOL 4874: *M(arcus) Trahius C(ai) f(ilius) pr(aetor?) Ap[ollinis] aedem(?) / de stipe idemq(ue) caul[as] d(e) s(ua) p(ecunia) f(aciendum) c(uravit?)*. Sobre la inscripción, véase Amores y Rodríguez Hidalgo, 1986: 557; Caballos, 2012: 28, nota 114.

⁸⁸ Véase la autopsia de las piezas en Beltrán Fortes y Rodríguez Hidalgo, 2004: 87-96, n.º 1: *Caelesti Piae Aug(ustae) / G(aius) Se[n]tius Africanus cum liberis / a(nimo) l(ibens) v(otum) s(olvit)*. N.º 2: *Αὐγούσται Νέμεσι Ζώσιμος / π(- -) Ταλικήσιοθμ Αἰκίος*. N.º 3: *Aurelius Polycticus / Nemesi Praesenti*. N.º 4: *P(ublius) Caesius Romulus / ex voto donum et / vestigia*. Para las otras nueve piezas procedentes del anfiteatro sin localización exacta —algunas de ellas solo con los *plantae pedis*, sin texto—, Beltrán Fortes y Rodríguez Hidal-

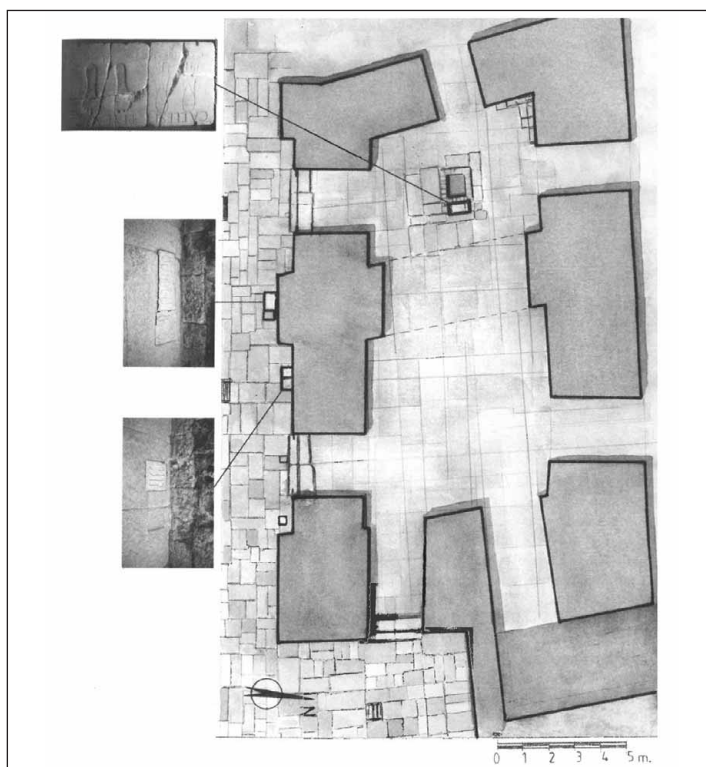


Fig. 5.14. Planta del santuario dedicado a *Caelestis* en el anfiteatro de Itálica, en el que se destacan las placas votivas dedicadas a la divinidad. Plano tomado de Beltrán Fortes y Rodríguez Hidalgo, 2004: fig. 35.

zona oeste de la *cella* se halló un zócalo cuadrado que habría formado parte del pedestal que albergó la estatua de la divinidad. Frente a ella se colocó la placa con *platae pedum* dedicada por *C. Sentius Africanus* a la diosa *Caelestis Pia Augusta*.⁸⁹ La pérdida del pavimento en el resto de la *cella* impide saber si en su interior se erigieron más estatuas de culto o más exvotos de esta naturaleza.

Como señalan José Beltrán Fortes y José Manuel Rodríguez Hidalgo (2004: 79), no puede descartarse la presencia de otros espacios de culto en el anfiteatro de Itálica. Uno de estos podría estar relacionado con la noticia del hallazgo de una pintura mural ubicada en la pared del pasillo anular situado bajo el podio. Aunque no se ha conservado, su dibujo fue transmitido por Demetrio de los Ríos en 1861. En él se aprecia una representación de la diosa Hécate junto a una hornacina que podría haber contenido la estatua

de la divinidad. Beltrán Fortes y Rodríguez Hidalgo (2004: 136-139) postulan que la pintura podría datarse en el siglo IV debido a que, en estas fechas, se detecta un repunte del culto a Hécate en Oriente. No obstante, los datos tanto para establecer la cronología de esta pintura como para afirmar la existencia de este culto en el anfiteatro deben situarse en un plano hipotético. También estos autores han vinculado la existencia de una árula anepigráfica de mármol blanco procedente del anfiteatro, de carácter supuestamente mitraico-dionisiaco, con un posible culto a este dios en el edificio, pero como señala Jaime Alvar (2019: 134-135, n.º 2.02.02), la iconografía de este altar no es necesariamente mitraica. En definitiva, los testimonios de la existencia de otros espacios de culto en el anfiteatro, más allá del identificado con Némesis/*Caelestis*, son meramente hipotéticos.

El último de los espacios de culto conocidos en la ciudad se encuentra en el complejo monumental del teatro. Este edificio de espectáculos fue levantado en el área de la *vetus urbs* durante la época de Augusto, pero en las décadas posteriores fue sometido a una serie de reformas que afectaron, sobre todo, a las

go, 2004: n.ºs 5-13.

⁸⁹ Beltrán Fortes y Rodríguez Hidalgo, 2004: 87-89 = *HEPOL* 4734: *Caelesti Piae Aug(ustae) / G(aius) Se[n]tius Africanus cum liberis / a(nimo) l(ibens) v(otum) s(olvit)*.

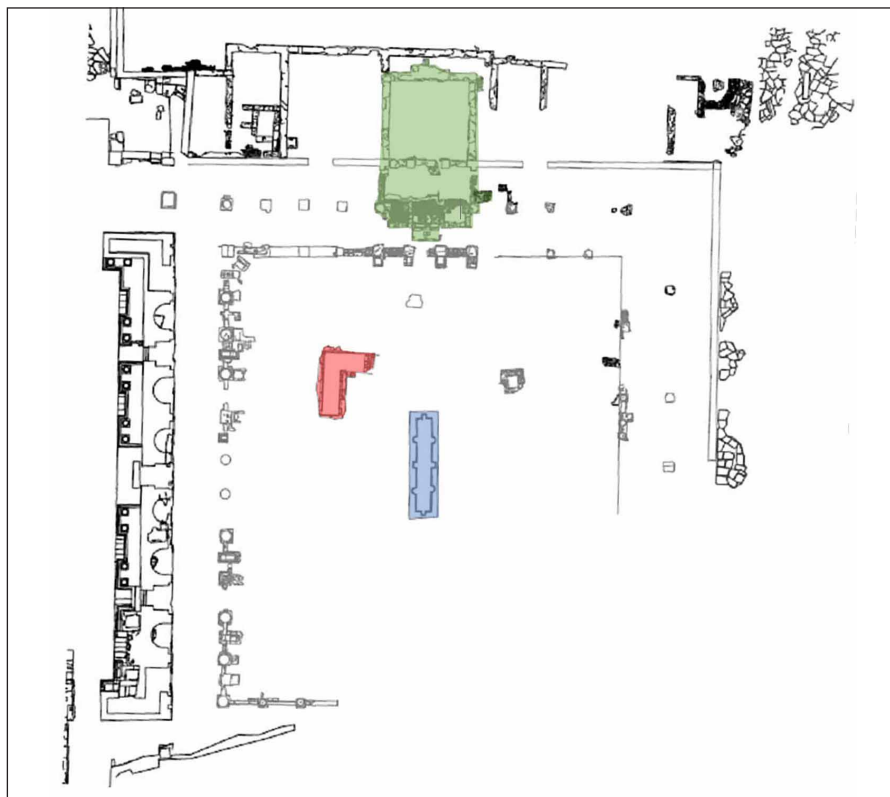


Fig. 5.15. Planimetría de la *porticus post scaenam* del teatro de Itálica. En verde, el iseo; en azul, el estanque; en rojo, la cripta. Plano tomado de Jiménez *et al.*, 2013: fig. 8.

zonas adyacentes al edificio (Corzo y Toscano, 2003a: 81-88; Rodríguez Gutiérrez, 2004: 279-294). Una de ellas se produjo ya en época adrianea en el área de la *porticus post scaenam*.⁹⁰ En este patio situado tras el teatro se construyó un templo dedicado a Isis (fig. 5.15). Su identificación se debe al hallazgo de cuatro placas inscritas consagradas a la diosa que aparecieron embutidas en el pavimento del umbral que daba acceso al templo.⁹¹ El edificio fue levantado sobre un *podium* y estaba estructurado en *pronaos* y *cella*. La primera sala fue construida en la zona central de la galería norte del pórtico, lo que probablemente provocó su demolición y posterior reconstrucción. La *cella*, sin embargo, se proyectó hacia el exterior del muro del pórtico. El acceso al podio se realizaba a través de una escalinata de mármol que se halló embutida en el propio podio. En el centro del patio, en línea con la fachada del templo, se localizó un estanque de 10,90 x 3,60 metros en cuyo interior se alternaban nichos circulares y cuadrangulares. Algo más al norte,

frente al edificio de culto, se hallaron los cimientos del altar cuyo *focus* fue localizado al noroeste del estanque. Cerca del altar se excavó una cripta en forma de L a la cual se accedía por una escalinata. La cripta tenía más de dos metros de altura y estaba cubierta por una bóveda de cañón rebajada. Su suelo no fue pavimentado y en él se hallaron materiales incrustados de los siglos II-III d.C. Su funcionalidad no queda clara, aunque pudo haberse tratado de un nilómetro. Finalmente, en la propia galería del pórtico se han identificado otras construcciones relacionadas con el templo que podrían haber estado destinadas a fines culturales o de servicio (Rodríguez Gutiérrez, 2004: 387-389; Alvar, 2012: n.º 69; Jiménez, 2020).

Como ya ha sido reseñado en anteriores apartados de este trabajo, los teatros no solo eran edificios destinados a las representaciones dramáticas, sino que también estaban relacionados con la celebración de rituales vinculados, sobre todo, al culto imperial, y en este sentido, el teatro de Itálica no pudo ser una excepción (Rodríguez Gutiérrez, 2004: 353-363). Sin embargo, hasta hace poco, nadie advirtió que aquellas festividades religiosas, en Itálica, pudieron

⁹⁰ Para las reformas en el edificio, Jiménez *et al.*, 2013: 288.

⁹¹ Véase GIH C070-073.

haber estado íntimamente ligadas con el iseo de la parte trasera del teatro. Es más, la mayor parte de los autores sostuvo que en el momento en el que se construyó este espacio de culto, el área de la *porticus post scaenam* tuvo que ser privatizada y cedida a un *collegium* que se dedicara al mantenimiento del culto. Pero lo cierto es que, como ya indicamos en este mismo trabajo en el apartado de *Carthago Nova*, la integración de los rituales isíacos en los cultos públicos de una ciudad del siglo II pudo ser un hecho perfectamente viable. Así lo ha defendido recientemente Elena Muñiz en un magnífico estudio sobre el caso concreto de Itálica. Esta autora sostiene que la construcción de este iseo no supuso la privatización del pórtico, sino la integración de los dioses isíacos —que, no olvidemos, fueron promovidos por el mismo emperador Adriano— dentro de las festividades religiosas públicas de la ciudad. La dedicatoria que la flaminica *Vibia Modesta* costeó a la Victoria Augusta en la zona del *Traianaeum* y que incluía la donación de tres bustos dorados de las diosas Isis, Ceres y Juno Regina, constituiría una de las pruebas más contundentes con relación a la inclusión de la diosa en los rituales cívicos (Muñiz, 2020: 62-63).⁹²

Durante el siglo II y buena parte del III, Itálica fue una ciudad floreciente en la que, intuimos, las festividades religiosas comunitarias con sus sacrificios, sus procesiones, sus ofrendas y sus banquetes, formaban parte de la cotidianeidad. La epigrafía italicense de estas centurias constituye el mejor testimonio de esta realidad. Se han localizado cerca de una treintena de dedicatorias en favor de diversas divinidades del panteón romano, como Júpiter,⁹³ Mercurio,⁹⁴ *Liber Pater*⁹⁵

o Apolo;⁹⁶ de divinidades menores, como Silvano⁹⁷ o las Fuentes;⁹⁸ de abstracciones divinizadas, como la Victoria Augusta,⁹⁹ o de dioses originarios de ámbitos orientales y norteafricanos, como Isis,¹⁰⁰ Némesis,¹⁰¹ *Domina Regina* (¿Isis/Némesis?)¹⁰² o la *Dea Caelstis*.¹⁰³ Algunos de estos monumentos epigráficos dan cuenta de los elevados costes que acarrearían determinadas everguesías religiosas que fueron financiadas por los notables locales en el marco de un sistema en el que los valores aristocráticos de *gloria* y *existimatio* eran fundamentales.¹⁰⁴ En este sentido, en un trabajo

/ *d(onum) d(edit)*. CILA II (2), 346 = HEpOL 514: *Libero Patr[i] / Aug(usto) sacr(um) / A(ulus) Cum(elius) [Augu]stalis / aug[ur] - - - / M / D C [- - -] NI / - - - - -*.

⁹⁶ CILA II (2), 342 = HEpOL 621: *Apollini Aug(usto) sacr(um) / M(arcus) Sentius M(arci) filius Serg(ia) Maurianus / Italic(ensis) aedil(is) Ilvir augur perpetuus / colon(iae) Ael(iae) Aug(ustae) Ital(icae) ex arg(enti) p(ondo) C d(onum) d(edit)*. HEpOL 16362: *Apolo / [A]vili*.

⁹⁷ CILA II (2), 369 = HEpOL 543: *Pro salute Hadriani Aug(usti) / et Sabinae Augustae n(ostrae) / Silvano Pantheo Autarces / Sabinae Aug(ustae) n(ostrae) lib(ertus) / ex voto*.

⁹⁸ Se trata de una *defixio*. CILA II (2), 362 = HEpOL 4746: *Dom<ina> Fons Fove[ns?] / ut tu persequeris tuas / res demando quiscun[que] caligas meas tolluit et solias tibi / dea demando ut tu / illas adce<p>tor si quis / puel(l)a si mulier sive / [ho]mo involavit // [in] illos persequaris*.

⁹⁹ CILA II (2), 359 = HEpOL 1792: *Victoriae*. CILA II (2), 358 = HEpOL 4743. Para la lectura de esta inscripción véase la nota 92.

¹⁰⁰ HEpOL 5504: *Isidi Dominae / Marcia Voluptas ex voto / et iussu libens animo sol(vit)*. HEpOL 5505: *Isidi / Regin(ae) / Soter / votum / s(olvit) l(ibens) a(nimo)*. HEpOL 5506: *Domulae Bubasti / Iunia Cerasa / v(otum) s(olvit) l(ibens) a(nimo)*. HEpOL 5507: *[Isi]di Vi(ctris) / Privata imperio lunonis / d(edit) d(edificavit)*.

¹⁰¹ CILA II (2), 349 = HEpOL 553: *Aurelius Polyticus / Nemesi Praesenti*. HEpOL 4736: *[- - - - -] / [Nemesi] p[raesenti]*. CILA II (2), 356 = HEpOL 4741: *Vict[or]ia votum demisit / Augustae / Nemesi*. HEpOL 25771: *Νέμεσι Ζώσιμος / π(- - -) / Ταλκήσιοθμ Λύκιος*. HEpOL 4742: *[- - - - -] / [- - -] S[- - -] / Nem[- - -] / Vlpi CA[- - -] Italic[ens]is[- - -]*. HEpOL 629: *Q(uintus) C(- - -) C(- - -) / d(eae) l(invictae) s(acrum)*. HEpOL 4728: *Lucanus Fidelis / Domin(a)e cur(atrici) anilmae*. HEpOL 4738: *P(ublius) Caesius Romulus / ex voto donum et / vestigia*.

¹⁰² CILA II (2), 35 = HEpOL 540: *Dominae Regiae / P(ublius) B(- - -) Fortunat[us] / sac(erdos) c(oloniae) A(eliae) Aug(ustae) Ital(icensium)*.

¹⁰³ CILA II (2), 348 = HEpOL 4734. Para la lectura, véase nota 89.

¹⁰⁴ Véase el caso de la dedicatoria a Apolo Augusto por el duoviro y augur *Marcus Sentius Mauritanus*, que incluyó la donación de una estatua de plata de la divinidad a la ciudad (HEpOL 621), o la extraordinaria everguesía que *Vibia Modesta* hizo con motivo de su segundo nombramiento como flaminica, de una estatua de más de tres kilos y medio de plata engalanada con joyas, que depositó en el templo de la Victoria Augusta, donde además hizo entrega de su propia corona flaminial de oro y de tres bustos de las diosas Isis Domina, Ceres y Juno Regina (HEpOL 4743).

⁹² Para la inscripción, cf. CILA II (2), 358 = HEpOL 4743: *Vict(oriae) Aug(ustae) Vib(ia) Modesta G(aii) Vib(ii) Libonis fil(ia) ori[g(ine)] / Mauretania iterato honore bis flaminica sacerdos / statuam argenteam ex arg(enti) p(ondo) CXXXII (librarum) ((unciarum duarum semunciae)) cum inauribus trib(acis) [mar?]/garitis n(umero) X et ge(m)mis n(umero) XXXX et berull(is) n(umero) VIII et corona aur[ea] / cum gem(m)is n(umero) XXV et gem(- - -) areis (!) ((sextantis)) Accept(o) loc(o) ab splendid(issimo) o[r]/dine in templ(o) suo corona(m) aurea(m) flaminial(em) capitul(a) aure(a) / tr?ia Isidis alter(um) Cerer(is) cum m{a}anib(us) arg(enteis) item lunoni r[eginae] d(ono) d(edit)*.

⁹³ Júpiter, que aparece asociado al Genio de la Colonia, CILA II (2), 344 = HEpOL 639: *Iovi [- - -] / M(arcus) Antistius [- - -] / ex prov(incia) Baet(ica) E[- - -] ob / honor(em) Gen(io) col(loniae) - - - / cum M(arco) Antist(io) Luca[no] - - - / fil(io?) - - -*.

⁹⁴ CILA II (2), 347 = HEpOL 5250: *Mercu[ri]o / Aug(usto) / L(ucius) Brut[us] L(ucii) l(ibertus) / Barga[thes] / Firmus F[lam(en)] / Augusta[lis] / d(ecreto) d(ecurionum)*.

⁹⁵ CILA II (2), 345 = HEpOL 513: *Libero Patri sacr(um) / L(ucius) Caelius Saturninus / L(uci) Caeli Parthenopaei / lib(ertus) ob honorem IIIII(viratus) / editis ludis scaenicis*

reciente, Jaime Alvar ha analizado el significado de la epigrafía religiosa de Itálica, con sus teónimos, sus epítetos y sus dedicantes, y ha subrayado que todos ellos deben contextualizarse dentro de este fenómeno de la religión administrada. Por un lado, casi todas las manifestaciones epigráficas de carácter religioso se datan, de forma generalizada, en el siglo II y los primeros años del siglo III. Por otro, no hay ni un solo esclavo implicado en la epigrafía religiosa ni tampoco individuos que hagan una ofrenda al margen de los epítetos de poder, entre los cuales, el de *Augustus* domina la práctica totalidad de los testimonios. Lo que conservamos, por tanto, es la acción de los que ocupaban posiciones privilegiadas en las estructuras políticas y religiosas de la colonia (Alvar e.p.b).

La situación de la ciudad comenzó a cambiar a partir de mediados del siglo III. El síntoma más claro fue la construcción de una nueva muralla a finales de esta centuria que dejó fuera del perímetro urbano toda el área septentrional de la ampliación adrianea. Para la construcción de esta muralla se habría aprovechado el propio muro norte del complejo del *Traianeum* (Rodríguez Hidalgo *et al.*, 1999: 93-95). Unas décadas después, el pórtico del templo empezó a ser reutilizado como espacio de construcción de viviendas, en las que se utilizaron materiales decorativos y constructivos procedentes del propio edificio de culto (León, 1988: 45). La fecha de estas construcciones se ha datado, a partir de los hallazgos numismáticos y de forma genérica, hacia la segunda mitad del siglo IV (Chaves, 1988: 121).

El abandono de toda la zona septentrional de la *urbs nova* no propició, sin embargo, la caída en desuso del anfiteatro, que continuó ocupado, aparentemente, hasta bien entrado el siglo IV. Lo cierto es que las pruebas estratigráficas para establecer la cronología del abandono de este edificio son inexistentes. Tan solo se sabe que, en el espacio de culto dedicado a *Caelestis/Nemesis*, se llevó a cabo una reconstrucción del pavimento en la que se reutilizaron placas marmóreas procedentes de las denominadas «Termas Mayores», que fueron amortizadas a mediados del siglo III, y del propio anfiteatro. Este hecho puede constituir una prueba de que la sala de culto fue remodelada en este momento y que, por tanto, seguía en uso a mediados del siglo III. Sin embargo, como señalan José Beltrán Fortes y José Manuel Rodríguez Hidalgo, no es posible determinar si esta reforma se produjo cuando la estancia se utilizaba todavía con fines religiosos, o ya como lugar de hábitat en época tardía (Beltrán Fortes y Rodríguez Hidalgo, 2004: 74). La prueba que parece indicar que el anfiteatro

se mantuvo en uso durante el siglo IV es una serie de grafitos leídos por Hübner a finales del siglo XIX entre los fragmentos pétreos que conformaban la cornisa del *podium*. En estos aparecen, supuestamente, los nombres de algunos individuos de las élites italicenses a quienes les estarían reservados estos asientos. Hübner fechó una de esas inscripciones, por su paleografía, en el siglo IV.¹⁰⁵ Lamentablemente, los epígrafes se han perdido y no es posible realizar una autopsia que permita confirmar la hipótesis de Hübner. El único que se ha conservado ha sido datado en el siglo III.¹⁰⁶

El teatro romano se mantuvo en uso hasta un momento relativamente tardío. Las excavaciones arqueológicas documentaron reparaciones en la *orchestra* en la segunda mitad del siglo III. También por estas fechas se produjo la colocación de dos pedestales gemelos en el *hyposcaenium* destinados, quizá, al soporte de algún tipo de mecanismo giratorio (Rodríguez Gutiérrez 2006: 164). No es hasta mediados del siglo IV cuando se constata la colmatación de los sistemas de drenaje del edificio, así como la aparición de los primeros signos de expolio y el desmonte de la mayor parte del pórtico trasero, momento en el que este además empezó a utilizarse como lugar de enterramiento (Corzo y Toscano, 2003b: 107).

No se ha podido determinar en qué momento se produjo el abandono del santuario isíaco ubicado en el pórtico trasero del teatro. Por un lado, la colmatación de la cripta tuvo lugar en los siglos V-VI cuando esta fue utilizada como vertedero tras el expolio de sus bóvedas. Sin embargo, la cronología de los materiales hallados en sus niveles de uso no se prolonga más allá del siglo III. Por otro lado, en la segunda mitad del siglo III, en la zona del pórtico trasero, se erigieron nuevas estructuras de carácter privado, entre ellas un taller de hueso, que indican que la zona ya no parecía estar ligada a los usos religiosos, sino a otros menesteres (Corzo y Toscano, 2003c: 153; Rodríguez Gutiérrez, 2004: 395-396). Un siglo después, ya a finales del siglo IV, la *porticus* trasera del teatro fue utilizado como necrópolis, pero los enterramientos no afectaron al templo. De ello podría derivarse que el espacio de culto seguiría en uso por entonces, pero parece complicado concebir que las ceremonias isíacas continuaran con total normalidad junto a una zona de enterramiento que además había sido invadida por construcciones privadas un siglo antes. Como señala

¹⁰⁵ CIL II 5108 = CILA II (2), 512. Véase las restantes en CILA II (2), 506-520.

¹⁰⁶ CILA II (2), 515.

Oliva Gutiérrez (2006: 164), en el momento en el que se produjo la transformación del pórtico trasero del teatro, las actividades que se desarrollaran en el teatro «estarían ya alejadas de las solemnidades y ceremonias asociadas al culto imperial y de la representación local que habían motivado su construcción a comienzos de la era». Las excavaciones arqueológicas que se desarrollaron en el *pronaos* del iseo sacaron a la luz una capa de hasta 20 cm de restos de estuco y fragmentos muy pequeños de estatuas. José Ramón Corzo, que dirigió las excavaciones, dató en el siglo v este estrato, e interpretó que tanto el templo como su ornamentación habrían sido respetados hasta la llegada de los visigodos, presuntos responsables del expolio (Corzo, 1991a: 137). Sin embargo, según el estudio reciente llevado a cabo por Álvaro Jiménez Sancho, los restos del iseo en el siglo v no respondían ya a lo que fue la configuración original del edificio, por lo que el santuario tuvo que ser desprovisto de todo valor religioso mucho antes (Jiménez, 2020). Teniendo en cuenta los cambios que experimenta la *porticus post scaenam* del teatro desde mediados del siglo iii, las causas que explican la introducción y desarrollo de los cultos isíacos en la Península, y la durabilidad que presentan en los otros enclaves hispanos en los que se han detectado, no es disparatado datar su desaparición en Itálica en la segunda mitad del siglo iii (Alvar, 2014; Alvar y Gasparini, 2020: 44).

Finalmente, se desconoce la fecha en la que se produjo el abandono del edículo consagrado a Apolo sufragado a mediados del siglo i a.C. por *Marcus Trahius*. Los arqueólogos localizaron sobre el pavimento de mosaico un muro «de grandes piedras mal trabadas» que lo atravesaba y se incrustaba en él, pero no pudieron precisar la cronología en la que el muro amortizó la estancia (Amores y Rodríguez Hidalgo, 1986: 550-552).

Resulta complicado establecer una cronología para la desaparición del sistema religioso romano en Itálica. Por un lado, los edificios de espectáculos presentan síntomas de utilización tardía que alcanzan el siglo iv. En el anfiteatro, el nemeseo, que sería un espacio de culto privado destinado al personal que trabajara en este complejo, pudo mantenerse activo, al menos, hasta mediados del siglo iii, que es cuando se documenta una reforma de su pavimento. Por otro lado, la fecha de la desaparición de los cultos isíacos en la colonia no puede ser más que hipotética. Finalmente, para el otro espacio de culto público del se tienen datos, el *Traianeum*, existen síntomas de transformación de este espacio a finales del siglo iii, con la utilización del muro norte como parte del

recinto defensivo de la ciudad, pero no es hasta mediados del siglo iv cuando el conjunto se desmonta y se amortiza para otros menesteres. En suma, con los datos de que disponemos, debemos fijar, por el momento, la transformación del sistema religioso en la colonia entre finales del siglo iii y mediados del iv.

5.7. ARUCCI-TUROBRIGA (AROCHE)

La ciudad de *Arucci-Turobriga* es una fundación romana de finales del siglo i a.C. en la zona occidental de la Sierra onubense, donde se encuentra, en la actualidad, el término municipal de Aroche. Su doble toponimia se debe al proceso de aglutinación de los distintos grupos humanos que vivían en el entorno en una ciudad creada por Roma, posiblemente con estatuto jurídico municipal, que administraría, jurídica, económica y fiscalmente el territorio circundante (Bermejo, 2010: 999-1010; 2014a: 116-122).¹⁰⁷

Como consecuencia de su promoción jurídica, durante el principado de Calígula o Claudio se iniciaron en *Arucci-Turobriga* los trabajos para la construcción de un espacio foral con los clásicos edificios administrativos y religiosos de los que se compone una plaza de estas características. En este sentido, al sur del foro se construyó una basílica a modo de *porticus duplex* en la cual se abría, al sudoeste, una exedra cuadrangular que ha sido interpretada como sede del tribunal / *aedes Augusti* (Bermejo, 2010: 1002-1003). La curia se situó al noroeste de la plaza. Se trataba de una sala rectangular con un banco corrido en tres de sus lados que acogía las reuniones de un *ordo decurionum* no superior a los 70 miembros. En el muro sur de esta estancia se abría un vano que permitía el acceso a una sala que los arqueólogos han interpretado como *aerarium* (Bermejo, 2014a: 172-173).

Junto a estos edificios se localizó, en la zona norte del conjunto, tres estancias de dimensiones exactas que han sido interpretadas como templete. Así parece confirmarlo el hallazgo, en su interior, de un conjunto de pedestales que servirían para el apoyo de estatuas, la aparición de más de medio centenar de terracotas femeninas interpretadas como exvotos —algunas de ellas con la iconografía de Minerva y de Venus—, y la recuperación, en la sala más occidental, de una banqueta sobre la cual, posiblemente, se habría situado la estatua de la divinidad o divinidades que presidirían dicha sala. Adicionalmente, el hallazgo

¹⁰⁷ Véase una discusión sobre esta doble toponimia y la problemática que entraña en Campos y Bermejo, 2013: 113-130.

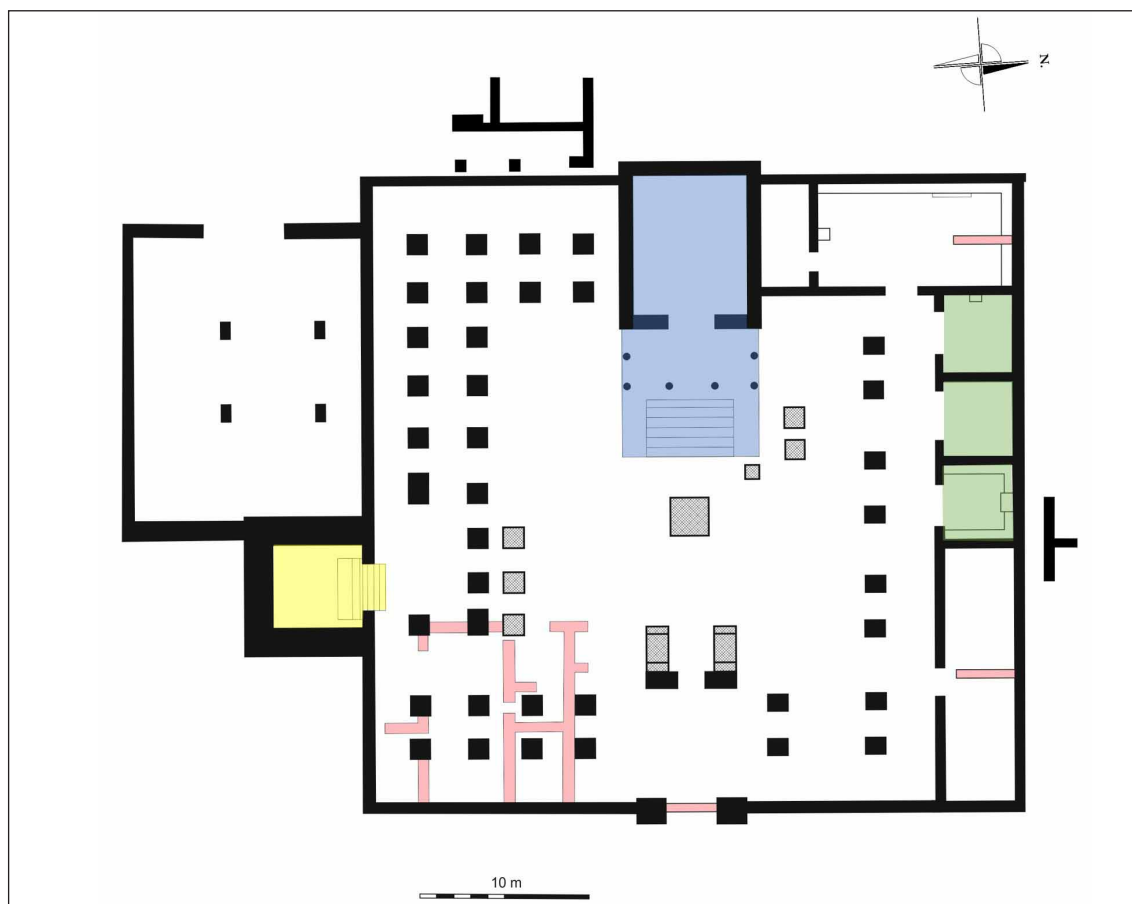


Fig. 5.16. Recreación planimétrica del foro de *Arucci*. En azul, el templo principal del foro; en verde, los templetos localizados en una de las alas del foro; en amarillo, la sala del tribunal / *aedes Augusti*. Plano cedido por Javier Bermejo, al que agradezco enormemente su amabilidad.

de una *tabula ansata* de bronce dedicada a las diosas Rixamas encontrada en los niveles de amortización de la curia, y probablemente originaria de estos *sacella*, ha permitido concluir que los espacios del norte del foro habrían estado destinados al culto a unas *Matres* célticas (apodadas con el epíteto de *Rixamae*) y a otras divinidades femeninas romanas, que gracias a la iconografía de las terracotas han sido identificadas con Minerva y Venus.¹⁰⁸

El templo principal del foro, situado en el lado oeste, se elevaba sobre un podio de ladrillos que albergó un edificio tetrástilo, próstilo, *sine posticum*, de orden corintio y estructurado en *pronaos* y *cella*. Se desconoce su advocación. Tanto en la *cella* como en

su entorno se han hallado restos escultóricos —el más llamativo es una pierna de una estatua de mármol— de imposible identificación (Bermejo, 2014a: 185-187).

Al norte de la ciudad, fuera de la zona amurallada, se excavó un amplio recinto rodeado por un muro perimetral que los arqueólogos han identificado como un *campus* en el que un *collegium iuvenum* pudo haber establecido su sede (Bermejo et al., 2015). En su centro se desenterraron los restos de un pequeño *sacellum* dividido en *pronaos* y *cella*, del cual solo restan los niveles del relleno del podio y de una parte de la escalinata. Se desconoce la divinidad a la que estuvo consagrado (Bermejo et al., 2015: 667-669).

La epigrafía religiosa de la ciudad es extremadamente escasa. Además de la *tabula ansata* dedicada a las diosas *Rixamae*, en el *Corpus de Inscriptiones Latinas de Andalucía (CILA)* tan solo se recoge un

¹⁰⁸ Véase la nueva interpretación de estos templetos en Bermejo, 2014b. Para las interpretaciones anteriores al hallazgo de la *tabula ansata*, Bermejo, 2010-2011: 127-172; 2014a: 178-181. Para la lectura de la *tabula*, Bermejo, 2014b: 110: *Iunia Avita / Rixamis / a(nimo) l(ibens) d(edit)*.

altar consagrado a Marte¹⁰⁹ y un pedestal dedicado a la sacerdotisa *Baebia Crintia*, quien costeó la construcción de un templo a Apolo y a Diana por 200.000 sesteracios y financió un *epulum* público.¹¹⁰ La localización de este edículo no ha podido ser precisada, a pesar de que Javier Bermejo (2014a: 184-185) ha propuesto, con reservas, que pudiera tratarse del templo que presidía la plaza del foro.

El sistema cívico surgido en época augustea experimentó considerables transformaciones en el siglo III. Hasta ese momento, los signos de continuidad en la funcionalidad que se la había otorgado inicialmente a los distintos espacios del foro son ligeramente perceptibles. Muestra de ello podrían ser los restos de estatuillas de terracota depositados, a modo de exvotos, en las *aedes* del lado norte del foro que, por la tipología de sus peinados, podrían datarse en época de los Severos, o la constatación de una reparación en una de las columnas de la plaza foral en la que se sustituyó el viejo capitel por uno nuevo que se ha podido datar a principios del siglo III (Bermejo, 2011: 57). Sin embargo, a partir del segundo cuarto del siglo III, se produjo una transformación radical del foro, hasta el extremo de que las antiguas estructuras perdieron, necesariamente, su funcionalidad. En este sentido, la basílica fue compartimentada en habitaciones de carácter doméstico y artesanal y la curia fue dividida en dos (Bermejo, 2014a: 326-327). Asimismo, el *sacellum* que presidía el *campus* fue desmantelado, junto con el resto de las estructuras que albergaba este espacio, a finales del siglo II (Bermejo *et al.*, 2015: 669).

La totalidad de los edificios vinculados a la administración pública y al sistema religioso del Alto Imperio fueron amortizados para otros menesteres,¹¹¹ pero la actividad humana en el foro se prolongó hasta principios del siglo V, como confirman los datos cerámicos hallados en las excavaciones arqueológicas.

Sin embargo, la naturaleza de esta ocupación nada tenía que ver con la vida municipal que se había desarrollado allí durante dos siglos (Bermejo, 2014a: 329-331).

Las excavaciones que se han llevado a cabo en otras zonas del yacimiento demuestran que, en la segunda mitad del siglo II, las *domus* urbanas también experimentaron importantes transformaciones en su fisionomía. En la llamada Casa Norte se localizó, en el atrio, un larario tipo *aedicula* del cual solo se ha conservado el basamento, en forma de podio (Corrales *et al.*, 2016: 65-74). Los análisis estratigráficos realizados sobre las dos casas excavadas arrojan que estas fueron abandonadas a lo largo del siglo III, de manera que en el siglo IV serían edificios en ruinas (Bermejo, 2011: 59-60).

Según estudios palinológicos, a partir de mediados del siglo III, la masa arbórea del *ager aruccitano* alcanzará porcentajes del sesenta por ciento frente a un dos por ciento de especies relacionadas con los cultivos de cereal. Paralelamente, se documenta el desarrollo de un poblamiento rural y disperso en el que la explotación extensiva parece desaparecer en favor de un cultivo cerealístico y oleícola reducido y marginal, acorde con un sistema económico orientado al autoabastecimiento (Bermejo, 2014a: 335-336). Asimismo, el comercio de larga distancia en la zona prácticamente desaparece, pues no se documentan envases de transporte de salazones de los siglos III y IV (Bermejo, 2011: 62). Los medios de producción parecen concentrarse en los *vici* y en las grandes *villae* que se monumentalizan a partir del siglo III, como la que se encuentra a 12 kilómetros de la ciudad en el yacimiento de Fuenteseca o en La Mazmorra (Bermejo, 2011: 61-63). En este nuevo modelo socioeconómico, la religión cívica de época altoimperial se encuentra ya totalmente extinta.

¹⁰⁹ CILA I, 1 = HEpOL 21834: *Marti / Aug(usto) / sacrum*.

¹¹⁰ CILA I, 5 = HEpOL 21836: *Baebiae C(ai) filiae) / Crinitae / Turobrigen/si sacerdoti / quae templum / Apollinis et Dianae dedit ex / HS CC(milibus) ex qua sum/ma X[X] populi / Romani deducta est et epulo / dato it(!) templum fiei/sibi/que / hanc statuam / poni iussit*.

¹¹¹ En dos tramos de la muralla localizados al oeste y al noreste de la ciudad se hallaron numerosos restos marmóreos reutilizados como material constructivo que podrían haber formado parte de los edificios del foro. Por otro lado, en uno de los sondeos realizados en el foro se localizó abundante material escultórico machacado que habría sido destinado a la elaboración de cal (Bermejo, 2011: 58, 60-61).

TRANSFORMACIONES RELIGIOSAS EN LA *PROVINCIA LUSITANIA*

El conocimiento del desarrollo urbanístico tardío en las ciudades romanas de Lusitania es, por lo general, limitado.¹ Como consecuencia, la información disponible para el análisis del devenir del sistema politeísta romano en esta provincia es francamente paupérrima.

Si bien es cierto que en Lusitania se localizan algunos de los templos romanos mejor conservados de todo el panorama peninsular, se desconoce el momento y las circunstancias en las que muchos fueron abandonados. Es el caso del templo de Évora. En la excelente monografía dedicada al santuario eborense que se publicó en el volumen 35 de los *Madri-der Beiträge* (Hauschild y Teichner, 2017), se pudo concretar su tipología, su sistema constructivo, sus dimensiones, los distintos elementos decorativos que lo conformaban, su relación con el pórtico en «U» que lo enmarcaba o su cronología de construcción, pero no la fecha en la que se produjo su abandono o su desacralización.

En este trabajo hemos analizado la información disponible de un total de ocho ciudades lusitanas —*Ammaia*, *Conimbriga*, *Myrtilis*, *Augusta Emerita*, *Metellinum*, *Olisipo*, *Mirobriga* y *Pax Iulia*—, aunque solo en *Augusta Emerita* se han individualizado resultados lo suficientemente relevantes como para tratarlos de forma extensa. Aun así, también expon-dremos algunos de los datos recopilados en las ciu-

dades citadas con el objetivo de ofrecer una síntesis del escaso conocimiento que se puede extraer para el estudio de la desaparición de los cultos de época altoimperial en dichas localidades.

En *Myrtilis*, una ciudad romana situada bajo la actual villa portuguesa de Mértola, se han hallado diversos complejos religiosos cristianos de los siglos v y vi, pero prácticamente nada de la ciudad altoimperial romana. Tan solo se conocen dos epígrafes de carácter religioso vinculados a este enclave. Uno de ellos, dedicado a la *Dea Sancta*, apareció reutilizado en la llamada «Torre del Río» perteneciente al recinto murario tardoantiguo.² Algunos autores señalan que dicha torre presenta técnicas constructivas análogas a las utilizadas en las murallas y puertas de Lugo, de finales del siglo iii o inicios del iv, por lo que podría deducirse que el recinto murario tardío de *Myrtilis* se habría construido en este momento a partir de la reutilización de elementos constructivos procedentes de edificios públicos de época altoimperial (Macías, 2006: 193; Lopes, 2015: 109). Pero lo cierto es que, hasta la fecha, no ha sido posible datar el origen de esta torre. En la zona alta de la ciudad se edificó un complejo cristiano en el que destacan dos suntuosos baptisterios construidos en el siglo v. Los investigadores creen que en esa zona se habría localizado el

¹ Puede verse un excelente estado de la cuestión en Diarte-Blasco, 2017: 513-538.

² Valente *et al.*, 1982: 3-5 = *HEpOL* 22782: *Deae / sancti / ae votum animo libelns solvilt C(aius) Val(erius) / Rufus / Caepio*.



Fig. 6.1. Mapa con la geolocalización de las ciudades analizadas en este capítulo.

foro de la ciudad, pero las pruebas para confirmar esta hipótesis siguen siendo prácticamente nulas, puesto que tan solo se han localizado los restos de un edificio que, con dudas, se han identificado con los de una basílica (Lopes, 2015: 109-113).

La ciudad romana de *Metellinum*, origen de la localidad extremeña de Medellín, alberga uno de los teatros romanos mejor conservados de la Península Ibérica. El complejo fue construido en época augustea y se mantuvo en uso durante todo el periodo altoimperial. Las campañas arqueológicas desarrolladas a partir del año 2007 documentaron que, tras el abandono del edificio, se produjo la acumulación de potentes estratos compuestos de arcillas, limos y arenas derivados de la acción de los agentes naturales. En estas unidades estratigráficas aparecieron abundantes elementos constructivos y escultóricos procedentes de las remociones que se llevaron cabo con posterioridad al abandono del complejo para la extracción de material constructivo (Mateos y Picado, 2011: 378). Por desgracia, no se ha podido determinar la fecha en la que se produjeron dichas

acumulaciones ni tampoco la cronología del abandono del teatro.³

Frente al edificio teatral, bajo el suelo de la iglesia de Santiago, aparecieron una serie de muros que podrían haber formado parte de un templo romano. Los trabajos de excavación documentaron el muro de cierre de la fachada septentrional del edificio y parte de los muros oriental y occidental (Bejarano, 2007: 535-544). El supuesto templo se habría situado en el lado septentrional del foro de la ciudad, aunque solo se han recuperado unos restos inconexos que habrían pertenecido al santuario. Con todo, las excavaciones desarrolladas en el interior de la iglesia ni han aclarado las características constructivas del edificio, ni han permitido establecer relaciones físicas entre los

³ Quiero agradecer la información que me ha proporcionado Santiago Guerra Millán, uno de los directores de las excavaciones en el teatro de Medellín, con relación al abandono del edificio: al parecer, durante los trabajos arqueológicos se tomaron muestras de carbón procedentes de los estratos de derrumbe del complejo con el objetivo de someterlas a pruebas de ¹⁴C, pero la falta de financiación mantiene paralizado el proyecto.

muros propios del templo, o entre este y el pórtico que definiría el foro en su lado septentrional (Mateos y Picado, 2011: 405-407).

En *Olisipo*, la ciudad que ha dado lugar a la actual Lisboa, los restos de época romana son escasos.⁴ Los estudios arqueológicos que se desarrollaron, de manera intermitente, entre los años sesenta y principios de los dos mil en el área arqueológica del teatro, han sacado a la luz una parte del edificio y gracias a ellos se ha podido conocer su planta, su cronología de construcción y parte de su programa decorativo.⁵ Los investigadores, de hecho, han subrayado que la influencia ejercida por Mérida sobre la *Colonia Liberalitas Iulia Olisipo* fue notable, puesto que las concomitancias que presentan los complejos arquitectónicos teatrales de ambas ciudades son considerables (Fernandes y Nogales, 2013: 503-510). Por desgracia, no se ha podido determinar ni la cronología ni las circunstancias del abandono del teatro olisiponense. La única pista al respecto deriva del hallazgo, en la zona del graderío, de una estructura datada, de forma genérica, en los siglos V y VI que indicaría que entonces el teatro estaba ya destinado a otros menesteres (Diogo, 1993: 222, 224).

Con relación a la epigrafía religiosa, se conoce cerca de una treintena de testimonios procedentes tanto de la ciudad como de su *ager* que ofrecen una serie de pistas sobre el desarrollo de los cultos en la antigua *Olisipo* romana. De entre todos ellos quiero solo destacar la presencia de un santuario astral localizado en la zona de Alto da Vigia (Colares, Sintra), de donde proceden varias dedicatorias a Sol y a Luna que fueron sufragadas por gobernadores provinciales a lo largo del siglo II d.C., síntoma de la oficialidad de este culto.⁶ Por desgracia, ninguno de estos monumentos apareció en un contexto arqueológico que permita esclarecer en qué circunstancias fueron amortizados.

La ciudad romana de *Ammaia*, situada en el término municipal de Marvão, junto a la localidad de São Salvador de Aramenha (Alto Alentejo, Portugal), era un enclave localizado en las vías que comunicaban

Augusta Emerita con algunas de las ciudades de la costa atlántica, como *Olisipo* o *Ebora Iulia* (Corsi, 2014a: 3-4). *Ammaia*, que aparece identificada en un monumento dedicado al emperador Claudio como *civitas Amaiensis*, fue fundada *ex nihilo* en época augustea como ciudad peregrina, aunque no experimentaría un verdadero *boom* urbanístico hasta mediados del siglo I d.C. (D'Encarnação, 1984: 615; Mantas, 2000: 393-393, 412). Tal desarrollo habría derivado de la promoción jurídica municipal recibida en algún momento de la segunda mitad del siglo I d.C. —probablemente en época de Claudio—, como certifica la presencia de magistrados, como el duunviro *P. Cornelius Macer* (Mantas, 2010a: 172).⁷

El yacimiento ha sido objeto de intervenciones arqueológicas sistemáticas, aunque no consecutivas, desde mediados de los años noventa del siglo pasado. Dichas intervenciones han sacado a la luz una parte del foro, unos baños públicos y algunos tramos de muralla, entre los que destaca el hallazgo de una de las puertas de acceso a la ciudad. Por otro lado, las prospecciones geofísicas que se han llevado a cabo en los últimos años, sobre todo mediante el uso del GPR, han permitido conocer una parte de su trama urbana —especialmente en la zona del foro— sin necesidad de recurrir a la excavación de las estructuras que se hallan bajo tierra (Vermeulen *et al.* 2012: 123-139).

Las excavaciones en el foro permitieron documentar las estructuras del templo que presidía la plaza, así como una parte de la cimentación del pórtico que lo rodeaba. Del templo solo resta el podio, cuyos restos se hallaban visibles ya antes de que se desarrollaran las excavaciones. Con unas dimensiones de 17,50 x 8,90 metros, el podio solo conserva los materiales de relleno, compuestos de *opus incertum* y *opus caementicium*, y los negativos de los sillares de granito que lo envolvían. En las excavaciones se pudo constatar la existencia de un muro que dividía el espacio en dos, lo que daría lugar a la compartimentación del templo en *pronaos* y *cella*. También se localizó un muro exterior que configuraría el perímetro de la sala de culto. El acceso al edificio se realizaba por una escalera central situada en el lado sudeste del podio, de la cual se han hallado algunos restos (Corsi, 2014b: 19-20). Las campañas arqueológicas desarrolladas entre 2010 y 2011 tanto en el entorno del podio como en el pórtico pudieron determinar la cronología de la fundación del foro, que se produjo en época julio-claudia (Corsi *et al.*, 2014: 32). Se

⁴ Puede verse un reciente estado de la cuestión de los vestigios arqueológicos de Lisboa en Fernandes *et al.*, 2015: 203-224. A mi juicio, la vinculación que establecen estos investigadores de los restos de un edificio paralelo al teatro con los vestigios de un templo resulta demasiado arriesgada (pp. 218-219), por lo que no la tendré en cuenta.

⁵ Puede verse un estudio general en Fernandes, 2007: 28-39.

⁶ RAP 430a, 431 y 432 = *HEpOL* 16771, 21311 y 21312. Para el santuario véase Riberio, 2011: 595-624.

⁷ Véase la problemática de la promoción jurídica de la ciudad en Mantas, 2010b, 15-39.

trata de una fecha ya propuesta con anterioridad, en consonancia con la promoción jurídica municipal que, se cree, habría recibido la ciudad en este momento (Mantas, 2010a: 175).

La epigrafía de carácter religioso que se puede relacionar con la ciudad comprende un total de doce monumentos. Se trata de cinco altares dedicados a Júpiter —cuatro de ellos con los epítetos de Óptimo Máximo—⁸, un pedestal a Mercurio Augusto⁹ y tres monumentos a distintos genios¹⁰. Asimismo, se han relacionado con la ciudad tres altares consagrados a divinidades locales como *Ocrimira*,¹¹ *Toga*¹² y un teónimo cuya lectura resulta complicada.¹³ Por otro lado, el desarrollo del culto imperial en la ciudad queda documentado no solo por el estatuto jurídico municipal de que gozaba el núcleo, sino también por el hallazgo de un monumento dedicado a *G. Iulius Vegetus*, ciudadano romano oriundo de *Ammaia*, que ocupó el cargo de flamen provincial en Lusitania (Mantas, 2004: 100-104). La mayor parte de estos monumentos apareció en distintos puntos de la localidad actual de São Salvador de Aramenha o en sus alrededores, sin contexto arqueológico. Solo hay una excepción: el pedestal dedicado a Mercurio Augusto apareció en las excavaciones de 2014 junto al podio del templo (Mantas, 2018: 58).

Las excavaciones de 2010 y 2011 desarrolladas en el entorno del templo documentaron fases de reparación que se habrían producido entre época flavia y principios del siglo II d.C. En la trinchera que se excavó en la esquina sudoeste del podio se detectó un nivel de abandono compuesto por tierra limosa, fragmentos de sillares, de granito y de ladrillos, sobre el cual se acumularon estratos formados por elementos

procedentes del colapso del edificio (Corsi *et al.*, 2014: 32). Lamentablemente, no se ha podido determinar la cronología de este nivel, pues las acciones de saqueo en la zona se han prolongado hasta el mismo siglo XX. Los autores tan solo señalan que el expolio de la piedra, que se corresponde con la fase VI, habría comenzado muy prematuramente (Corsi *et al.*, 2014: 32).

Hasta el momento, solo se ha podido afirmar que el declive de los escasos sectores excavados en el foro se produce a partir del siglo IV, cuando se intuye un progresivo abandono de las infraestructuras públicas, cuya amortización da paso a la aparición de una serie de edificaciones de carácter privado, previas al abandono total de la ciudad (Vermeulen *et al.*, 2012: 137; Mantas, 2010a: 181).

La ciudad romana de *Conimbriga*, situada entre los municipios portugueses de Condeixa-a-Velha y Condeixa-a-Nova, es una fundación romana sobre un *oppidum* indígena que recibió el estatuto jurídico municipal en época flavia, como certifica la inscripción sobre un altar dedicada a la ciudad *Flaviae Conimbricae* y a sus dioses Lares.¹⁴

Las excavaciones arqueológicas desarrolladas en el centro monumental de la ciudad romana permitieron documentar las estructuras de un foro de época augustea. Aunque no hay consenso, la plaza pública se habría organizado a partir de un templo en su lado septentrional —algunos interpretaron estos vestigios como parte de una basílica con *aedes* (Gros, 1979: 347-350; Congès, 1987: 711-751; Pfanner, 1989: 184-203)—, un pórtico en su lado oriental y un conjunto de *tabernae* en su parte occidental. El foro fue remodelado durante el principado de Claudio-Nerón con una serie de reformas que afectaron, principalmente, al flanco oriental, donde se amplió el pórtico dando lugar a una estructura que haría las funciones de basílica con una curia anexa (Alarcão *et al.*, 1997: 59-68).¹⁵

Finalmente, en época flavia, el foro fue demolido para la construcción de un complejo sacro monumental presidido por un templo sobre un enorme *podium* de 2 metros de altura, 19 metros de largo y 11,8 de ancho. El templo era pseudoperíptero, tetrástilo y se encontraba compartimentado en *pronaos* y *cella*. Al mismo se accedía por una escalera situada en su parte frontal, que comunicaba el edificio sacro con una pequeña terraza sobreelevada con respecto al suelo del

⁸ IRCP 605: *I(ovi) O(ptimo) Max(imo) / Aelia / Maximla titulli (filia) a(nimo) l(ibens) / s(votum) s(olvit)*. IRCP 606: *I(ovi) O(ptimo) Max(imo) T(itus) Canteius / Quietus*. IRCP 607: *I(ovi) / Sacrum / Faustus / Bassi lib(ertus) / a(nimo) l(ibens) v(otum) s(olvit)*. IRCP 608: *I(ovi) O(ptimo) / M(aximo) Fusca / Vituli Lib(erta) / a(nimo) l(ibens) s(olvit)*; Oliveira *et al.*, 2007: 230: *[Io]vi Opti[mo] Max(imo) / [Sacrum?] / [---] / [---] / a(nimo) l(ibens) v(otum) s(olvit)*. Véase, en general, Mantas, 2018: 53-57.

⁹ Mantas, 2018: 57-58: *Mercurio / Aug(usto) / sacrum*.

¹⁰ IRCP 604: *Genio Oppid[i] / Constitut[i] / Sacrum // C(aius) Annius / Valens / a(nimo) l(ibens) d(edit)*. Mantas, 2018: 60-61: *Aleinius / Tongi f(ilius) / Genio Am(m)ai(en)ci(s) ara(m) / possit [sic]*. Mantas, 2018: 64-65: *Camala Ar[anti] liber[ta] Genio [...]a[...] v(otum) l(ibens) s(olvit)*.

¹¹ IRCP 610: *Ocrimir[ae] sac(rum) Iulia Salturisca / a(nimo) l(ibens) v(otum) s(olvit)*.

¹² IRCP 611: *Togae Al(en)es No(vela) An(n)iae lib(erta) / v(otum) a(nimo) l(ibens) s(olvit)*.

¹³ Mantas, 2000: 406: *[I(ovi) O(ptimo) M(aximo)] / [sacrum] / Iulia / Lubaec(i) filia / a(nimo) l(ibens) p(osuit)*.

¹⁴ HEpOL 22168: *Fl(aviae) Conimbrica[e] / et Larib(us) eiu[s] / - - -]us Faustul[s] - - -]*.

¹⁵ Puede verse un reciente estado de la cuestión en Alarcão, *et al.*, 2017: 132-138.

foro. La escalera estaba flanqueada por dos estructuras cuadrangulares que se apoyaban en los laterales del podio y que podrían haberse constituido como pedestales de sendas estatuas monumentales. El templo se hallaba frente a una gran plaza pública, rodeado en tres de sus lados por un doble pórtico elevado sobre un criptopórtico. En el suelo de la plaza, en los lados occidental, meridional y oriental, se hallaron los restos de un conjunto de basas de estatuaria que habrían sustentado imágenes de distintos miembros de la *domus augusta* y de notables locales (Alarcão y Étienne, 1977: 100-102). Finalmente, el acceso a la plaza se realizaría por un arco junto al cual han localizado dos estructuras que han sido interpretadas como posibles templete. La advocación de este conjunto sacro fue, sin duda, el culto imperial.¹⁶ Dicho complejo amortizó el foro de época preflavia y habría obligado a los habitantes de *Conimbriga* a trasladar el foro a algún otro lugar cuya ubicación constituye una incógnita.

El otro edificio localizado en la ciudad de carácter religioso es el anfiteatro. Con unas dimensiones de 98 x 86 metros, fue construido en época julio-claudia y remodelado en época flavia (Correia 1994: 337; De Man 2006-2007: 59-62). Aunque hasta el momento no se ha localizado ningún espacio de culto entre sus restos, en él se llevarían a cabo los consabidos rituales vinculados con el culto imperial.

La epigrafía religiosa de la ciudad es relativamente variada. Se han encontrado monumentos dedicados a las grandes divinidades del panteón romano, como Júpiter Óptimo Máximo,¹⁷ Juno,¹⁸ Minerva,¹⁹ Marte,²⁰

Apolo²¹ o *Liber Pater*.²² También han aparecido dedicatorias a divinidades menores, algunas de carácter local, como los genios,²³ las aguas,²⁴ la Fortuna,²⁵ la *Pietas*²⁶ o los lares, con diversos epítetos.²⁷ No falta el culto a divinidades locales como Neto, un teónimo localizado en un monumento hallado en 1815 y, actualmente, desaparecido²⁸ o los *Remetes*, divinidades quizá relacionadas con el culto a las aguas.²⁹ Finalmente, el culto imperial se ha documentado en la constatación de sus sacerdocios.³⁰

Algunos de estos monumentos aparecieron durante las excavaciones arqueológicas dirigidas por Robert Étienne y Jorge de Alarcão en los años sesenta y setenta. Si bien la publicación de los resultados permite

²¹ *Fouilles de Conimbriga*. II, n.º 2 = HEpOL 22161: *Apollini / Aug(usto) / Caecilia / Avita / v(otum) s(olvit)*. Apareció en la zona del criptopórtico del complejo de culto.

²² *Fouilles de Conimbriga*. II, n.º 13 = HEpOL 22171: *Liberio / Patri / Valerius / Daphilnus / a(nimo) l(ibens) p(osuit)*.

²³ HEpOL 24717: *Geni[o] / - - - - -*. *Fouilles de Conimbriga*. II, n.º 6 = HEpOL 22164: *Genio / Conimbrigae / - - - -*. Este último apareció en la zona sur del foro, junto a la puerta de entrada, quizá en relación con uno de los espacios identificados, por algunos, como templete (Correia, 2010: 98).

²⁴ HEpOL 22950: *Aquiae / sacrum / Q(uintus) I(ulius) Cii[- -]n[---]lus a(nimo) l(ibens) v(otum) p(osuit)?*.

²⁵ *Fouilles de Conimbriga*. II, n.º 4: *Fortuinae Vitalilo [v(otum) s(olvit)?]*. *Fouilles de Conimbriga*. II, n.º 5 = HEpOL 22163: *F[or]tun[ae]*. Este último altar, dedicado a la Fortuna, apareció en la zona del pórtico que rodea al templo, concretamente en la zona suroccidental.

²⁶ *Fouilles de Conimbriga*. II, n.º 17 = HEpOL 22174: *Pietat[ti] / Aug(ustae) / [- - -] Lu[- - -] / Max[imus] / po[suit]*.

²⁷ *Fouilles de Conimbriga*. II, n.º 9 = HEpOL 22948: *L(aribus) Aquitibu[s] / G(aius) C(aecilius?) Ruf[u]s / a(nimo) l(ibens) v(otum) s(olvit)*. *Fouilles de Conimbriga*. II, n.º 12 = HEpOL 22170: *Laribu[s] / V(alib[us]) / - - - - -*. *Fouilles de Conimbriga*. II, n.º 10 = HEpOL 22168: *F(aviae) Conimbrica[e] / et Larib(us) eiu[s] / - - -]us Faustu[s] / - - -]*. *Fouilles de Conimbriga*. II, n.º 11 = HEpOL 22169: *Lares Lubanc(os) / Dovilonicor(um) / horum Albuu(s) / Camal(i) f(ilius) sacrum*. Dos de ellas (números 10 y 12) aparecieron en la zona del pórtico occidental del foro. Las otras dos en la llamada «Maison aux Jets d'eau».

²⁸ *Fouilles de Conimbriga*. II, n.º 15 = HEpOL 21418: *[Deo Marti?] Neto[ni]? / Valerius Avit[us] / M(arcus) Turranius Sulpici[anus] f(ilius) de vico Baedoro / gentis Pinton(um)?*.

²⁹ *Fouilles de Conimbriga*. II, n.º 18 = HEpOL 22175: *Remetibus / Aug(ustis) / [- - -]*.

³⁰ Véase la dedicatoria al *divus Augustus* por un flamen provincial (*Fouilles de Conimbriga*. II, n.º 25 = HEpOL 22182): *Divo Augusto / L(ucius) Papirius L(uci) f(ilius) flamen / Augustalis pro[v]inc(iae) Lu[s]ita[n]i[ae]*, así como la ofrenda de 1,6 kilogramos de oro al emperador Tito en nombre de la Provincia Lusitania: *Fouilles de Conimbriga*. II, n.º 24: *T(ito) Caesari Aug(usti) f(ilio) / Vespasiano pontif(ici) / imp(eratori) XII trib(unicia) pote(state) VII / co(n)s(uli) VI / provincia Lusitania / C(aio) Arruntio Catellio / Celere leg(ato) Aug(usti) pro pr(aetore) / L(ucio) Iunio Latrone / Conimbrige(n)se flamine / provinciae Lusitaniae / ex auri p(ondo) V*.

¹⁶ Véase todo en Alarcão y Étienne, 1977: 87-99; Correia, 2010: 92-96.

¹⁷ RAP ad. 24 = HEpOL 18916: *[I(ovi)] O(ptimo) M(aximo) Piclus Lupuls*. Étienne, 1991: 121-128 = HEpOL 24840: *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) C(onservatori?) / Tanginus Tonl ginae f(ilius) / votum / p(iissime) f(actum) s(olvit)*. Este último apareció reutilizado en el muro de la llamada «basílica paleocristiana», que se construyó sobre la llamada *domus* de *Tancinus* o *Tanginus*, concretamente, en el área del *impluvium*. Por desgracia, la información estratigráfica de este edificio es problemática y no se han podido determinar cronologías seguras.

¹⁸ *Fouilles de Conimbriga*. II, n.º 8 = HEpOL 20260: *Iunon[i] / Ma[- - -] / - - - - -*.

¹⁹ HEpOL 22949: *Minerva[e] / Sanctrae (sic) / [co]llegiat[i] / arcariis / donum / de(derunt) i(titulum) M(inervae)*.

²⁰ *Fouilles de Conimbriga*. II, n.º 19 = HEpOL 22176: *Etia[m] / quoti[s] r(ogatu) meo / atnueris [propitius] / aram dic[abo] cum hostiis / auratis et [- - -] / taurum m[actabo] in / ariis Ma[r]tis Aug(usti)*. *Fouilles de Conimbriga*. II, n.º 14: *Malrti / Au[g(usto)] / sacrum G(aius) / Vale[r]ius / Pa[eti] / nius Hel[i]odo[r]us /]. HEpOL 25596: Marti / Aug(usto) / sacrum / ex mandatu / G(ai) Calpurni / Flacci / G(aius) Calpurnius / Fronto et / Orbia Flaccilla / parentes / faciendum c(uraverunt)*. Las dos primeras aparecieron en la zona del criptopórtico del foro.

ubicar las zonas del yacimiento donde habían sido hallados —véase las notas a pie de página que cada uno de los epígrafes—, no ocurre lo mismo con su contexto arqueológico, por lo que las circunstancias de abandono o amortización de las piezas son desconocidas.

En el siglo IV hubo una serie de cambios en la ciudad de *Conimbriga*. Como consecuencia, la mayor parte del pórtico oriental del complejo sacro fue transformado en una enorme cisterna que, se calcula, tendría una capacidad de más de 600 metros cúbicos de agua. Para la construcción de esta cisterna se reutilizaron sillares, basas y cornisas de antiguos edificios públicos (Alarcão y Étienne, 1977: 145-146; Correia, 2010: 98). Por desgracia, no sabemos de qué manera esta obra pudo afectar al funcionamiento normal del culto.

Las excavaciones luso-francesas que pusieron al descubierto la totalidad del foro en los años sesenta y setenta no desarrollaron un estudio estratigráfico que permitiera analizar el proceso de transformación del complejo sacro en época tardía. Sabemos que, sobre la escalinata del templo y en la zona norte del foro, se dispusieron diez enterramientos cuya cronología no se ha podido determinar (López Quiroga, 2013: 323).³¹ También que en aquellas campañas de excavación salieron a la luz fíbulas y materiales descontextualizados de los siglos V y VI que evidencian una ocupación tardía del foro (López Quiroga, 2013: 322-324). Pero los datos no son claros.³² Según Étienne y Alarcão, es difícil conocer la cronología de los eventos que se produjeron entre el siglo II y el V d.C., desde la compartimentación de las alas este y oeste del criptopórtico, hasta la transformación del ala oriental en cisterna a comienzos del IV o la implantación de letrinas al este del sector monumental. Los arqueólogos resolvieron el asunto alegando, de forma genérica, que este espacio público hubo de mantenerse en pie hasta su destrucción por las invasiones suevas que las fuentes escritas sitúan entre los años 465 y 468, y que a partir de entonces se desarrollaría lo que ellos denominan el «horizonte de ocupación bárbaro» (Alarcão *et al.*, 1979: 254-255; 1997: 58); pero incluso la cronología de este «horizonte» ha sido rebatida, puesto que, según estudios más recientes, habría que vincularla con una fase correspondiente al siglo V

y no al VI (López Quiroga, 2013: nota 244). Ante esta situación, nada podemos aseverar con relación al abandono de estos espacios.

Sí que se ha podido determinar que el anfiteatro fue amortizado entre finales del siglo III y los primeros años del siglo IV para la construcción de la muralla tardía, en la que se aprovechó parte de la estructura del edificio (De Man, 2006-2007: 59-60).

La ciudad romana de Miróbriga, situada junto a la localidad portuguesa de Santiago do Cacém, en el litoral del Alentejo, es uno de los yacimientos mejor conocidos de Lusitania. El núcleo romano se habría instalado sobre un asentamiento anterior del que la ciudad tomaría el nombre, pero del cual apenas quedan vestigios.

La ciudad aparece en la obra de Plinio (IV, 118) con la categoría de *oppidum stipendiarium*, aunque se desarrollará plenamente como un asentamiento urbanísticamente romano a partir de la segunda mitad del siglo I d.C. Es probable que Miróbriga obtuviera el estatuto jurídico municipal en época flavia, aunque no se ha encontrado documentación epigráfica que lo confirme (Encarnação, 1996: 136; Barata, 2010: 203).

Entre los espacios conocidos de la ciudad destaca el foro, una parte de la zona residencial, así como del entramado de calles, el complejo termal, los sistemas hidráulicos y el circo.

El foro, construido en la segunda mitad del siglo I d.C., se constituyó como una plaza porticada en tres de sus lados en torno a la cual se dispuso un templo en su área septentrional, una basílica con una curia anexa en su lado occidental, una serie de *tabernae* abiertas al decumano en su lado meridional, y un edificio que ha sido identificado como *tabularium/aerarium* en la parte oriental (Barata, 2010: 206-211; Teichner, 2018: 159).

A pesar de los problemas derivados de las excavaciones y de las reconstrucciones arquitectónicas que llevó a cabo Fernando Almeida sobre el templo en los años sesenta, se ha podido determinar que se trataba de un edificio sobre *podium*, *in antis* compartimentado en *pronaos* y *cella*, al cual se accedía por medio de dos escaleras laterales. La *cella* se encontraba flanqueada por un pórtico en tres de sus lados, que, a modo de *alae*, albergaría dos estancias cuya funcionalidad no se ha podido determinar (Barata, 2010: 214-218). Los investigadores han especulado sobre la advocación del santuario, pero ninguna de las teorías puede considerarse definitiva. Algunos autores lo vincularon a Esculapio, por la existencia de un epígrafe procedente de Miróbriga —descontextualizado— consagrado a

³¹ Algunos autores (De Man, 2005: 43-46) han planteado que, aunque la plaza no hubiera sido destruida, teóricamente, hasta el siglo VI, el templo pudo haber sido amortizado en el siglo IV y convertido en una iglesia cristiana en torno a la cual se habrían dispuesto los citados enterramientos. La hipótesis me parece indemostrable.

³² Véase Alarcão *et al.*, 1979: 254-255.

esta divinidad.³³ Otros, por su fecha de construcción y su posición preeminente en el foro, lo relacionaron directamente con el culto imperial (Barata, 2010: 219). Recientemente Felix Teichner (2018: 157) ha defendido que podría tratarse de un capitolio cuyas alas, paralelas a la *cella* central, habrían albergado las estancias de culto dedicadas a Juno y Minerva.

Unos metros al oeste, paralelo al foro y ya en la zona del decumano menor I, se erigió un edificio rectangular, de tres naves, de las cuales la cabecera de la central está rematada en ábside. Por sus características arquitectónicas y, sobre todo, por el hallazgo del basamento de un pedestal o un altar en el suelo del ábside, la investigación lo ha identificado como lugar de culto (Barata, 2010: 210-229). Fernando de Almeida (1964: 26, 71) lo vinculó con el culto a Venus y a la casa imperial por los paralelismos que el edificio presenta con el templo de *Venus Genetrix* en el foro de César.³⁴ En la actualidad, Teichner (2018: 160) acepta la hipótesis de que se trate de un edificio ligado al culto imperial, con las debidas reservas.

La epigrafía religiosa de la ciudad es paupérrima. Tan solo conocemos cinco inscripciones dedicadas a tres divinidades distintas: Esculapio,³⁵ Marte³⁶ y Venus.³⁷ No ha sido posible aclarar ni los contextos primarios ni las circunstancias de amortización de ninguna de ellas (Teichner, 2018: 160).

También resulta imposible analizar los estratos de abandono de los espacios de culto. Las campañas arqueológicas y las posteriores restauraciones que se llevaron a cabo en los años sesenta y setenta acarrearón la pérdida de una enorme cantidad de información estratigráfica, de manera que en la actualidad resulta muy complicado analizar el desarrollo histórico de la ciudad en época tardoantigua.

Ante la carencia de datos, algunos autores como José Carlos Quaresma recurrieron al análisis de la ce-

rámica del yacimiento para indagar sobre las postrimerías de la ciudad romana. Quaresma (2013: 385-408) llegó a la conclusión de que entre la segunda mitad del siglo III y mediados del IV, las importaciones de *sigillata* africana se mantuvieron en niveles estables, por lo que, a su juicio, la ciudad mantuvo su vigor. Sin embargo, los recientes estudios arqueológicos llevados a cabo en las áreas residenciales y en las termas públicas arrojan datos muy distintos a los que ofrecía el exclusivo estudio de la cerámica. Por un lado, ya el equipo norteamericano que excavó en el yacimiento a finales del siglo XX detectó síntomas de abandono en el ala oriental de las termas en el siglo III d.C. (Biers, 1988: 112). Por otro, las excavaciones desarrolladas en las casas 1-3 y 5-8 permitieron aislar profundos cambios que tuvieron su origen a mediados de esta centuria: las casas 5-8 fueron abandonadas de forma repentina, la casa 2 redujo su área notablemente y la casa 1 fue totalmente reestructurada (Teichner, 2018: 246; V.t. Quaresma *et al.* 2020).

Los estudios de importaciones cerámicas demuestran que, en efecto, la vida en Miróbriga continuó hasta la primera mitad del siglo V. Sin embargo, dicha cerámica solo se ha localizado en algunas zonas puntuales del yacimiento, con lo cual, según Teichner (2018: 247), en la segunda mitad del siglo III se habría producido una reducción de la superficie poblada.

Las causas que explican las transformaciones que sufre *Mirobriga* en la segunda mitad del siglo III no son claras. Teichner (2018: 246), con las debidas cautelas, las vincula con la serie de destrucciones y reestructuraciones que se documentan en numerosas ciudades del sur peninsular en estas fechas —véase *Munigua*, *Corduba* o *Baelo Claudia*—, y que los investigadores achacan a un hecho puntual, probablemente un terremoto. En *Mirobriga* no hay pruebas que permitan confirmar esta hipótesis. Ya en el siglo IV se documentan obras de reparación a partir de materiales reutilizados procedentes de los edificios del Alto Imperio tanto en las casas 1, 3 y 10 como en las *tabernae* del foro, las cuales redujeron notablemente su espacio (Teichner, 2018: 247). Desgraciadamente, no existen datos que permitan establecer conclusión alguna con relación a la transformación de los espacios de culto de la ciudad.

6.1. AUGUSTA EMERITA (MÉRIDA)

La mayor parte de la historiografía acepta que la *Colonia Iulia Augusta Emerita* fue fundada el año 25 a.C. por Augusto a partir de una *deductio* de militares

³³ Sobre la inscripción a esta divinidad: Alarcão, 1990: 465; Encarnação, 1996: 138 = *IRCP* 144: *Aesculapio / deo / C(aius) Attius Ianuarius / medicus Pacensis / testamento legavit / ob merita splendilissimi ordinis / [qu]od ei quinquatril[du]m praestiterit / Fabius Isas heres / fac(iendum) cur(avit)*. Sobre esta hipótesis, Barata, 2010: nota 67.

³⁴ Sobre las inscripciones dedicadas a esta divinidad, *vid.* *IRCP* 146 = Alarcão, 1985: 110; *IRCP* 224.

³⁵ Véase la nota 33.

³⁶ *IRCP* 145: *Marti / sacrum / in honorem G(ai!) Pag() / Marini / Pag() Marilane(!) fratri / pientissimo. HEp* 1996, 1075: *Signum / Marti Aug(usto) / Cicerius / Iuvenallis Augustalis / ex test(amento) po[li]ni iussit / Ma[---]lion(us?) / sive Raicirri[---] p(onendum?) c(uravit)*.

³⁷ *IRCP* 146: *Veneri / C(aius) Iulius Rufinus mag(ister). IRCP* 147: *Veneri Victrici Aug(ustae) sacr(um) / in honorem Lulciliae Lepidinae / Flavia Titia filiae / pientissimae*.

procedentes de las legiones V *Alaudae* y X *Gemina* que habrían participado en las guerras cántabras.³⁸ Así lo indica Dion Casio (LIII, 6, 1) en su *Historia romana*, y así parecen certificarlo los testimonios arqueológicos, numismáticos y prosopográficos (Álvarez 1983; Saquete 1997: 24-39; Salinas de Frías 2016: 141-144). Tras la reestructuración administrativa llevada a cabo por el *Princeps* en los territorios hispanos, *Augusta Emerita* fue elevada al rango de capital de la *Provincia Lusitania* y, probablemente, del *conventus iuridicus* homónimo.³⁹ Poco después de su fundación, la ciudad, que buscaría convertirse en una imagen proyectada de Roma en estos territorios, experimentó un desarrollo edilicio espectacular que se plasmaría en la construcción de grandes conjuntos públicos como el teatro, el foro colonial o el anfiteatro.

El teatro fue inaugurado en el año 16 a.C., como indican las dedicatorias a Marco Vipsanio Agripa dispuestas en los dinteles de las portadas de los *parodoi* que daban acceso a la *orchestra* (Nogales, 2000a: 25-26; Ramírez Sádaba 2002: 25-37, n.ºs 2-7). Se trataba inicialmente de un edificio de granito estucado, con un frente escénico probablemente de madera, que se iría ampliando y marmorizando en las décadas posteriores, en especial a partir de época de Claudio. Su aparato decorativo se fue asimismo completando mediante la colocación, en la *frons scaenae*, de una serie de estatuas monumentales en mármol que reproducían imágenes de divinidades y miembros de la familia imperial.⁴⁰

En algún momento de la segunda mitad del siglo I d.C. se produjo la construcción del pórtico trasero, donde en época flavia o trajanea, en la parte central del lado norte y en línea con el frente escénico, se construyó una sala que ha sido interpretada como edículo dedicado al culto imperial.⁴¹ Se trataba de un espacio cuadrangular en cuyas paredes se dispusieron una serie de hornacinas que habrían alber-

gado el conjunto de estatuas que las excavaciones arqueológicas recuperaron en su interior: un grupo escultórico compuesto de cinco togados y tres retratos que representaban a Augusto *capite velato*, Tiberio y Druso el Joven (Fuchs, 1987: 167-168; Boschung, 1990: 391-396; Trillmich, 1993b: 391-396; Nogales, 2007b: 106-112).⁴² La cronología de las estatuas es anterior a la fundación del espacio, por lo que estas debieron de ser allí recolocadas de algún lugar que no se ha podido identificar. Se ha planteado que podrían haberse localizado, inicialmente, en la *frons scaenae* del teatro, cuyo aparato decorativo pudo haber sido renovado en época flavia (*vid.* Trillmich, 2007: 421-422). Sin embargo, Trinidad Nogales (2007a: 463) rechaza esta hipótesis, pues la escala de las esculturas halladas en el edículo es menor a la de las piezas que habrían ocupado el frente escénico. Las estatuas aparecieron caídas, de modo que habrían permanecido en el edículo hasta el momento mismo de su abandono.

En época de Trajano se produjo una nueva reforma en el teatro. Como consecuencia, una parte de la *cavea* fue cortada y desmontada, y en ese lugar se instaló un espacio abierto y pavimentado, rectangular, de unos siete metros de anchura, con el que se ha relacionado una inscripción que alude a la existencia de un *sacrarium larum et imaginum (Augustorum?)* construido en el año CXXX de la fundación de la colonia. En este se habrían colocado un conjunto de seis basas inscritas con el texto *Aug(usto) sacr(um)* y un altar anepigráfico que apareció caído en las excavaciones de la *orchestra*.⁴³

Con ello, el teatro de Mérida se consolidó como un complejo dedicado no solo al desarrollo de los *ludi scaenici*, sino también a la celebración de las festividades religiosas vinculadas, fundamentalmente, al culto dinástico, cuya materialización quedó plasmada en la construcción de esta serie de infraestructuras destinadas a acoger las imágenes sacras exhibidas durante las procesiones religiosas, así como los rituales vinculados a dichas festividades (Fishwick, 2007b: 40-43).

El anfiteatro fue inaugurado unos años después que el teatro, concretamente entre el 8 y el 7 a.C., duran-

³⁸ La bibliografía relacionada con la fundación de Mérida es ingente. Por citar algunos de los trabajos más relevantes: García y Bellido, 1958: 15-20; Álvarez Sáenz de Buruaga, 1976: 19-32; Saquete, 2011a: 111-124. En contra de la cronología augustea, Alicia Canto (1989: 149-205; 1990: 289-296) adelanta la fundación emeritense a época cesariana.

³⁹ Sobre los problemas de los *conventus iuridicus* en Bética y Lusitania, Salinas de Frías, 2016: 147-149.

⁴⁰ Para las fases del teatro, Durán, 2004: 118-123. Para el programa decorativo, Nogales, 2007a: 466; 2007b: 104-115.

⁴¹ Tradicionalmente se pensaba que el edificio habría sido construido en la época de la fundación del teatro; sin embargo, Pedro Mateos y Blanca Soler (2015: 117) lo han fechado en época flavia o trajanea, en coincidencia con la edificación de todo el pórtico trasero del teatro: Para la cronología del pórtico *post scaenam*, Ayerbe y Peña, 2018: 265-272, 285-287.

⁴² Algunos dudan del carácter cultual de esta estancia y sus imágenes (Trillmich, 2004: 280; 2007: 420). Por su parte, Arce (2002a: 237-239), lo interpreta como un *lararium*.

⁴³ Trillmich, 1989-1990: 87-102 = *HEpOL* 23024: [Anno] coloniae CXXX[- - - / - - - C]aes(ar) Aug(ustus) Ger(manicus) Dacic(us) [- - - provi]nciae Lusit[aniae] - - - / - - -]ari Larum et imaginum [- - -]d dat [- - -]A D[- - -].

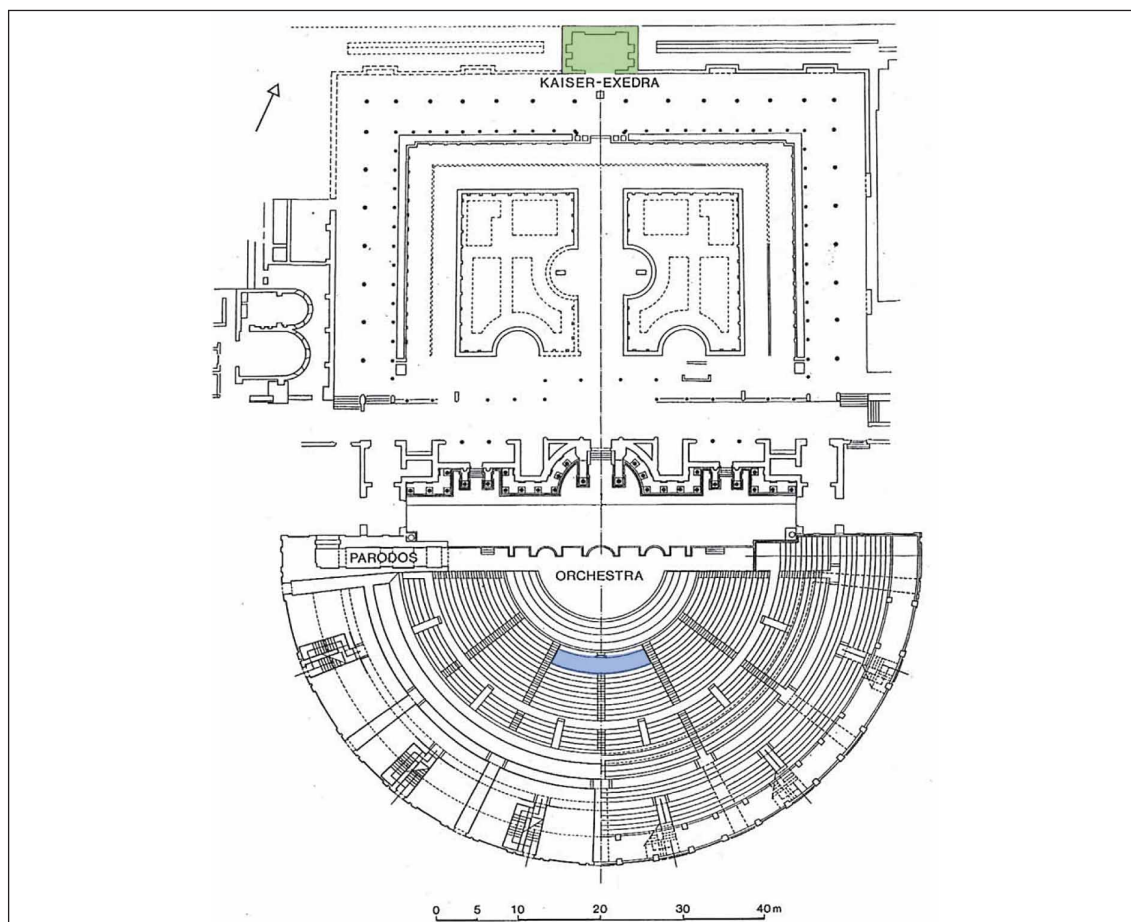


Fig. 6.2. Recreación planimétrica del teatro romano de Mérida. En verde, la *aedes* de la *porticus post scaenam*; en azul, el espacio de culto en la *cavea*. Plano tomado de Nogales, 2007b: fig. 1. ©DAI.

te la decimosexta *tribunica potestas* de Augusto.⁴⁴ El estudio de materiales y técnicas constructivas del edificio demostró que la construcción del complejo en piedra no se produjo hasta la época flavia, y que por tanto la primera *arena* pudo haber estado rodeada, probablemente, de una estructura perecedera, quizá de madera.⁴⁵

A diferencia de lo que ocurre con el teatro, en el anfiteatro no se ha hallado ningún espacio que se haya podido relacionar con las ceremonias ligadas al

culto imperial. Sin embargo, es coherente que este complejo también hubiera formado parte de la topografía religiosa emeritense, como uno de los edificios integrados en las liturgias procesionales de la ciudad (Fishwick, 2007b: 40-44).

Algunos investigadores han querido identificar con un *nemeseion* la sala que se construyó bajo la *tribuna editoris* entre finales del siglo II y principios del III (Durán, 2004: 214-216). La hipótesis no está exenta de problemas, puesto que en este espacio no se ha localizado ningún elemento que avale tal presunción. En apoyo de esta idea se alude a la aparición, en la pared de la entrada norte a la arena del anfiteatro, lejos de la tribuna, de una pintura mural en forma de *tabula ansata* que contenía un epígrafe votivo dedicado a la diosa *Invicta Caelestis Nemesis*.⁴⁶ La

⁴⁴ Así lo indica la inscripción que se habría colocado en las tribunas occidental, oriental y septentrional del anfiteatro (Menéndez Pidal, 1957-58: 205-217; Ramírez Sádaba, 1994: 285-290).

⁴⁵ En efecto, la construcción de la *cavea* tuvo como consecuencia la amortización de algún enterramiento de época de Claudio-Nerón y el arrasamiento de una parte de la muralla. Véase los recientes estratigráficos del anfiteatro de Mérida en Durán, 2004: 211-215 y en Mateos y Pizzo, 2018.

⁴⁶ Véase la lectura y el contexto de la pieza en García y Bellido, 1967: 90-91; García Iglesias, 1973: n.º 18; Ramírez

dedicatoria ha sido datada a principios del siglo III, en concordancia con la construcción de la estancia reconocida por algunos como *nemeseion*. El epígrafe permite avalar la hipótesis del desarrollo del culto a Némesis en el anfiteatro, pero como la inscripción se encuentra fuera del supuesto *sacellum*, no parece posible atribuir a ningún espacio del anfiteatro tal prerrogativa.

En una fecha cercana al cambio de Era comenzaron las obras para la construcción del tercer edificio de espectáculos conocido en Mérida: el circo. Situado en la periferia urbana suroriental de la ciudad, se trata de uno de los complejos circenses del siglo I mejor conservados en la totalidad del Imperio. Las excavaciones arqueológicas llevadas a cabo en distintos sectores del edificio han podido determinar que las obras de construcción se prolongaron hasta los años setenta del siglo I d.C., aunque el circo estuviera ya en funcionamiento desde mediados de esta centuria (Gijón y Montalvo, 2011: 199). De la misma manera que ocurre con los otros edificios lúdicos, resulta coherente afirmar que este complejo tuvo que ser también integrado dentro de la topografía religiosa cívica emeritense.

Al margen de los edificios de espectáculo, los principales lugares de culto público de la ciudad han sido localizados en los espacios forales. En los primeros años del siglo I se fundó, en el foro colonial, el denominado «Templo de Diana» (Álvarez y Nogales, 2003: 290). Se trata de un edificio períptero y hexástilo, de planta rectangular, con unas dimensiones de 40,8 x 21,9 metros. Las excavaciones arqueológicas permitieron documentar algunos vestigios del muro divisorio que separaba el *pronaos* de la *cella*. Lamentablemente, nada se ha podido identificar de la propia sala de culto, que se encuentra totalmente arrasada debido a la reutilización del espacio a lo largo de los siglos. El edificio se levantó sobre un *podium* de 3,25 metros de altura cuyo estado de conservación es excelente. Al mismo se accedía por una escalinata central de la cual se han conservado algunos vestigios (fig. 6.3).⁴⁷

El templo se encontraba en el centro de una plaza que haría la función de *temenos* sacro. Se trataba de un recinto cerrado por un muro del que solo se han

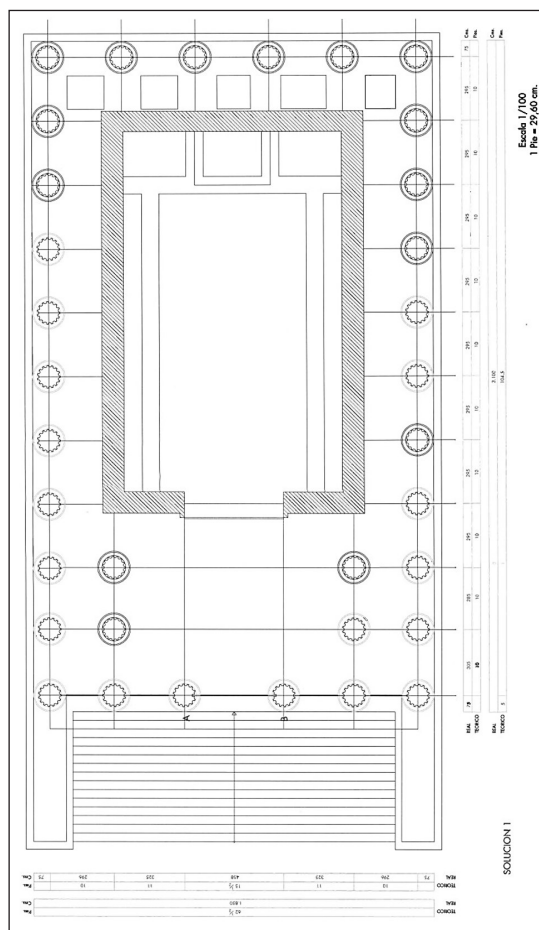


Fig. 6.3. Una de las dos reconstrucciones planimétricas propuestas del «Templo de Diana» de Augusta Emerita. Plano elaborado por J. M. Álvarez, J. Martínez y R. Mesa, tomado de Álvarez y Nogales, 2003: fig. 27.

localizado algunos sectores. No se han encontrado restos de basas que señalen la disposición de pilastras o columnas frente al muro, lo que impide confirmar la presencia de un *peristilo*. En la plaza, junto a los lados occidental y oriental del templo, se construyeron, en paralelo, sendos estanques. El que mejor se conoce es el del lado occidental. Tiene unas dimensiones de 12,20 metros de longitud, 3,75 de anchura y 1,82 de profundidad. En su frente norte se conservan las huellas de una estructura de ladrillo que ha sido interpretada como los vestigios de un pedestal.⁴⁸

A pesar de su denominación popular como «templo de Diana» acuñada por Moreno de Vargas en el siglo XVII, el santuario estuvo, casi con total seguridad,

Sádaba, 1994: 291: *Deae Invictae / Caelesti Nemesei / M(arcus) Aurelius Philo (!) / Roma v(otum) s(olvit) a(nimo) l(ibens) / sacra v(ota) s(olvit) m(erito)*.

⁴⁷ El estudio más exhaustivo del templo que se ha llevado a cabo es Álvarez y Nogales, 2003. Para el estudio de sus características arquitectónicas y tipológicas véase Álvarez y Nogales, 2003, 77-117.

⁴⁸ Sobre el *temenos* del templo y los estanques, Álvarez y Nogales, 2003: 173-186.

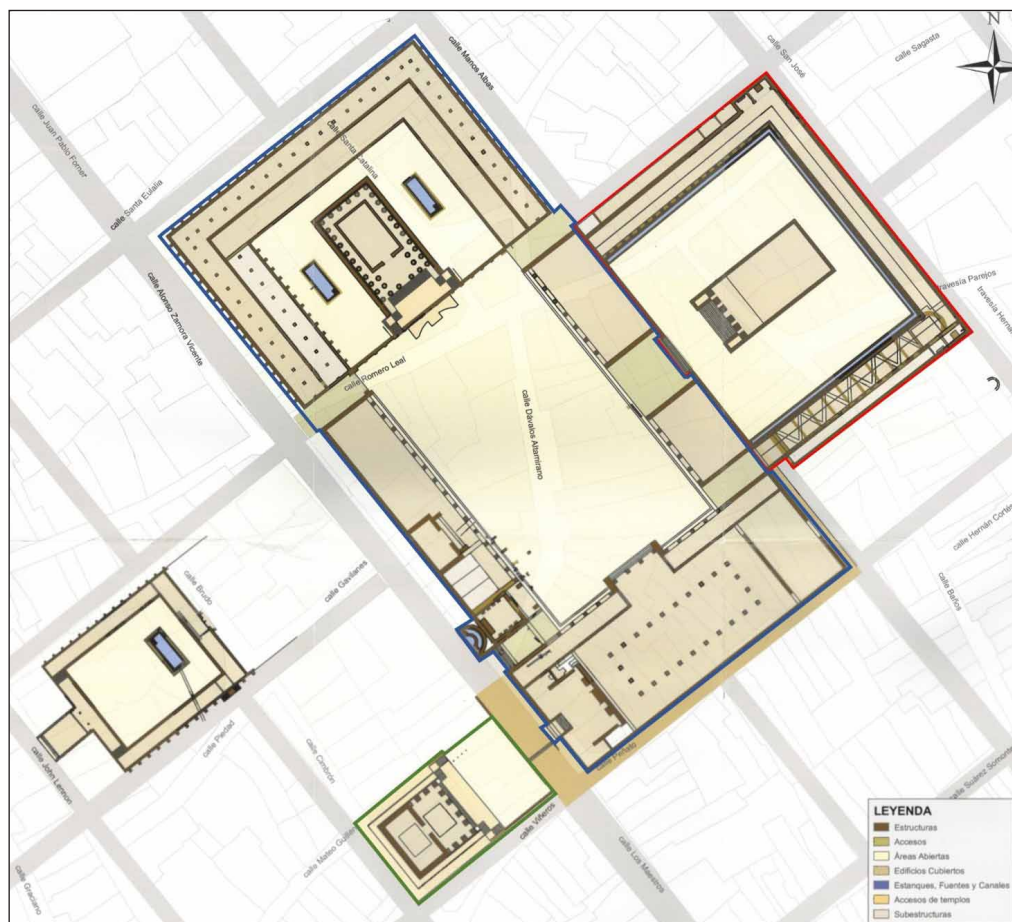


Fig. 6.4. Recreación planimétrica de los foros de *Augusta Emerita* en época flavia. Enmarcado en azul, el foro colonial; en rojo, el *forum adiectum*; en verde, el templo de la calle Viñeros. Plano tomado de Ayerbe *et al.*, 2009: fig. 7.

dedicado al culto imperial, como han ido demostrando los diversos hallazgos arqueológicos y escultóricos realizados en el entorno de este espacio a lo largo del tiempo.⁴⁹ Entre estos destacan dos estatuas colosales sedentes que representarían a dos miembros de la casa imperial (Álvarez y Nogales, 2003: 196-204) y una estatua femenina con túnica y *stola*, conservada casi en su totalidad, que representaría a una emperatriz (Álvarez y Nogales, 2003: 211-215). A ello habría que añadir una serie de fragmentos escultóricos de otras estatuas colosales, varios togados, numerosos fragmentos de ropajes y de cabezas difíciles de identificar y una escultura de bronce dedicada al *genius senatus* que fue hallada en el estanque (Álvarez y Nogales, 2003: 254-257, 278-280). La pieza ha sido relacionada con otra serie de elementos de estatuaria

en bronce sacados a la luz tanto en este foro como en otros puntos de la ciudad, que habrían formado parte de un mismo programa decorativo desplegado en el foro de la colonia en algún momento del siglo II (Álvarez y Nogales, 2003: 484-490).

Finalmente, la epigrafía hallada en el entorno del templo ha aparecido totalmente descontextualizada, por lo que los investigadores desaconsejan relacionarla con el espacio de culto. Dos de ellos son monumentos de carácter religioso: uno dedicado a Cautes⁵⁰ y otro a las Ninfas.⁵¹

Junto a la plaza del templo de Diana se construyó, probablemente tras la muerte de Augusto, una segunda plaza porticada que ha sido calificada como *forum*

⁴⁹ Puede verse un excelente estado de la cuestión en Álvarez y Nogales, 2003: 283-286.

⁵⁰ Álvarez y Nogales, 2003: n.º 1 = HEpOL 21483: *Caute / Tib(erius) Cl(audius) / Artemidoru[s] / pat[er] - - -*.

⁵¹ Álvarez y Nogales, 2003: n.º 2: *Nymphis / I(ulius) Saturninu(s) / [-----] / ex[---]to*.

adiectum o *augustaeum* (Álvarez y Nogales, 2003: 290-294; Álvarez, 2004a: 142-167; Nogales y Álvarez, 2006: 429). Se trataría de un espacio de culto dedicado a la dinastía julio-claudia en cuyo centro se habría situado, probablemente, el altar a la *Providentia* que aparece representado en las acuñaciones emeritenses de época tiberiana,⁵² y del cual se habrían hallado algunos fragmentos en esta zona (Nogales, 2000b: 391-423; Álvarez y Nogales, 2003: 290-294; Nogales, 2007a: 495-496; Nogales y Álvarez, 2006: 432-435).

De este nuevo foro tan solo se conserva la esquina noreste de un amplio pórtico que lo circundaría. En el muro del pórtico se localizó una exedra donde se habría ubicado el ciclo de Eneas que copia el modelo del grupo estatuario de Eneas y Anquises del foro de Augusto en Roma.⁵³ El muro, además, se encontraba salpicado de hornacinas que habrían albergado estatuas vinculadas al pasado mítico de Roma —entre ellas, el propio Rómulo—, así como esculturas de miembros destacados de la *gens Iulia* y personajes relevantes de la historia de la República, como el propio Agripa (De la Barrera y Trillmich, 1996: 119-138; Nogales, 2004: 121; Nogales y Álvarez, 2006: 430; Nogales, 2007a: 490-494). Es también de esta zona de donde procede la serie de placas con clipeos y cariátides conservados en el Museo Nacional de Arte Romano en Mérida que rematarían el entablamento del pórtico, así como el *elogium* epigráfico que habría acompañado al grupo escultórico, en el que se relataba los orígenes mitológicos del *Princeps* (De la Barrera y Trillmich, 1996: 128-136).⁵⁴ Todo ello redundaría en el mensaje propagandístico, religioso y de exaltación a la casa dinástica para el que se concibió este espacio.

En la zona de la calle Cimbrón y Viñeros también se documentó un espacio de culto del que solo se han conservado los restos de un enorme *podium* pertenecientes a un templo que presidía una plaza pública (*vid.* fig. 6.4). Al edificio se accedía por una plataforma que comunicaba el espacio sacro con la plaza adyacente. El templo medía 22,60 metros de longitud y 20,70 metros de anchura y se presume que estaba estructurado en *pronaos* y *cella*. Por el material cerámico, el conjunto fue fundado en época augustea (Ayerbe *et al.*, 2009: 779-796). Se desconoce la divinidad a la que estuvo consagrado.

Finalmente, la tercera de las plazas públicas halladas en la colonia es la que la investigación ha identificado como la sede del foro provincial. Se trata de un conjunto de restos arqueológicos localizados en el entorno de la calle Holguín entre los que destacan los cimientos de una estructura monumental reconocidos como el podio de un templo.⁵⁵

El podio, del cual solo se ha podido excavar parte de su lado oriental, servía de asiento a un enorme edificio de culto dividido en *pronaos* y *cella* de tipo «barlonga» en el que la *cella* estaba dispuesta de forma transversal respecto al *pronaos* (fig. 6.5).⁵⁶ Al templo se accedía por una escalinata monumental frontal de la que se han localizado parte de sus peldaños. La monumentalidad de la estructura viene determinada no solo por sus dimensiones —se calcula que la *cella* mediría 22 x 32 metros y el *pronaos* 18 x 22—, sino también por el diámetro de sus columnas: mientras que las del templo de Diana tienen unas medidas de 0,90 metros de diámetro, las del templo aquí identificado alcanzan el metro y medio (Mateos, 2006a: 255-256). Pedro Mateos (2006a: 261) ha propuesto que el *templum* fuera un edificio hexástilo en el que el *pronaos* estaría rodeado por columnas y la *cella* cerrada por un muro. Algunos se han opuesto a esta reconstrucción, pues han relacionado este edificio con el que aparece en las acuñaciones monetales emeritenses de época tiberiana, donde se reproduce un templo tetrástilo —y no hexástilo— con la leyenda *Aeternitatis Augustae*.⁵⁷ Otros piensan que podría tratarse del mismo templo, solo que, en las imágenes de las acuñaciones, se encontraría simplificado (Saquete y Álvarez, 2007: 406).

Los análisis materiales desarrollados en el pórtico del foro concluyen que el conjunto habría sido construido en torno al año 30 del siglo I d.C. (Mateos, 2006a: 270), aunque el estudio desarrollado por José Luis de la Barrera sobre la decoración arquitectónica proporcionó una datación de finales de época de Augusto o comienzos del reinado de Tiberio (de la Barrera, 2000: 174). Las fechas no son del todo discordantes y coincidirían, *grosso modo*, con la de las acuñaciones monetales.

La plaza que cobijaba el espacio de culto habría estado circundada por un pórtico, al menos, en tres

⁵² *RPC*, n.ºs 28-29, 34-36, 45-48.

⁵³ Para la identificación del ciclo emeritense, Trillmich, 1986: 279-304; De la Barrera y Trillmich, 1996: 119-138.

⁵⁴ Sobre la iconografía de este modelo foral véase Marco Simón, 1990: 157-158.

⁵⁵ Véase la monografía dedicada a este espacio: Mateos, 2006.

⁵⁶ Las características estructurales de la *cella* fueron confirmadas tras la intervención en la C/Travesía de Almendralejo n.º 7 (Mateos 2016/2017: 263).

⁵⁷ *RPC* 29, 47 y 48. Véase Nogales y Álvarez, 2006: 439.

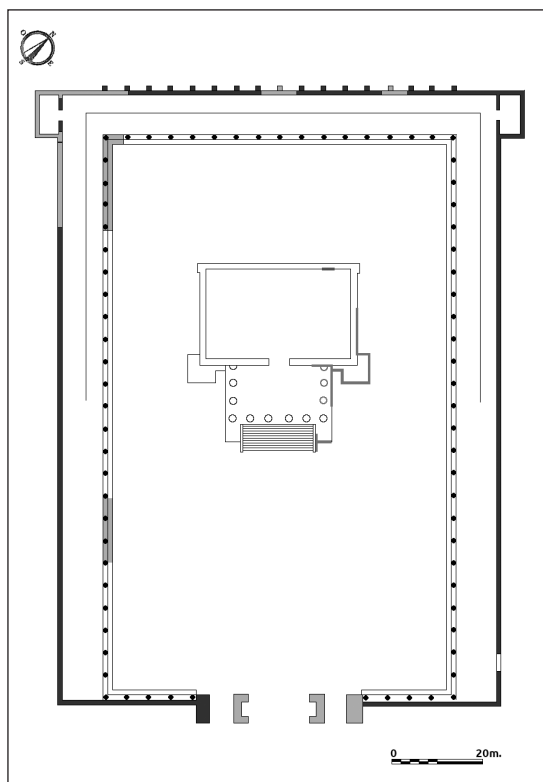


Fig. 6.5. Recreación planimétrica del Foro provincial de Augusta Emerita a partir del que se reproduce en Mateos, 2006b: fig. 310, y teniendo en consideración los nuevos datos publicados en Mateos, 2016/2017.

de sus lados. A esta se accedería tanto por el lado sur a través de un arco monumental de triple acceso cuyo óculo central se encuentra perfectamente conservado en la actualidad —se trata del conocido como «Arco de Trajano» (Pizzo, 2006: 236-249; Mateos, 2006b: 329-330)—, como por el lado norte, donde en línea con el citado arco, aparecieron cinco peldaños monumentales que habrían formado parte de una escalera que daría acceso al complejo (Mateos, 2016/2017: 260).

Las noticias de hallazgos arqueológicos de carácter escultórico y epigráfico en toda esa zona, entre los que destaca un pedestal consagrado a la Concordia Augusta y varios monumentos dedicados a distintos emperadores, podrían reafirmar el carácter de este espacio como lugar de culto consagrado a la *domus Augusta* (Saquete, 2005: 278-289; Mateos, 2006a: 273-274; Stylow, 2006: 299-303). Ello, unido a la monumentalidad del templo, que además presenta ciertas concomitancias con la *aedes Concordiae* de Roma reconstruida en época de Tiberio, y a la enorme extensión del complejo, que para su construcción

tuvieron que amortizar cuatro *insulae* y una parte del cardo máximo, constituyen pruebas suficientes para suponer que podría tratarse de la sede del foro provincial de la capital de Lusitania (Mateos, 2006b: 321-323; Nogales 2007a: 497-513). A pesar de todo, las incógnitas que sigue entrañando este conjunto superan a lo que hasta ahora se conoce, y no son pocos los escépticos con esta interpretación (Trillmich, 1993a: 117; Panzram, 2002: 253; Saquete, 2005: 289-297).

Uno de los espacios religiosos de época romana más emblemáticos de la antigua *Colonia Iulia Augusta Emerita* es el templo de Marte. El edificio, del cual solo se conserva parte del entablamento en cuyo dintel se encuentra la dedicatoria al dios, fue reubicado a principios del siglo XVII, junto a una serie de pilastras, capiteles y columnas, en la basílica de Santa Eulalia para albergar el denominado «Hornito de Santa Eulalia», un oratorio situado en el exterior del templo cristiano (Álvarez, 2014: 379-386).⁵⁸ Los intentos por identificar en qué área de la ciudad hubo de haberse situado, originariamente, el templo de Marte, han sido infructuosos. Las crónicas del siglo XVII transmiten que los materiales fueron obtenidos en la «Huerta de Gabriel Morales», pero tal lugar era la sede de un almacén de antigüedades (Álvarez, 2004b: 19; Edmonson, 2007: 536-569; Álvarez, 2014: 386-392).

Como ya se ha mencionado, del templo solo se conserva parte del entablamento en cuyo dintel se esculpió una inscripción en *litterae aureae* en la que se conmemora la consagración del edificio a Marte por *Vettilla Paculi*.⁵⁹ En el mismo arquitrabe se han conservado unos sofitos con decoración en relieve en la que se representa una rica panoplia de armas, insignias militares y trofeos (León, 2015: 499-507). El estudio prosopográfico de la dedicante del templo, *Vettilla*, mujer de *Paculus*, ha permitido datar la construcción del edículo a mediados del siglo II.⁶⁰ Las *litterae aureae* que ostentaba la fachada se sitúan en el mismo arco cronológico (Stylow y Ventura, 2015: 320-339). Lo mismo ocurre con los relieves, cuyas características técnicas y estilísticas son propios de la época antonina (León, 2015: 499-507).

⁵⁸ Sobre el estudio de los elementos del templete que se reconstruye en el «Hornito de Santa Eulalia», León, 1970: 182-185.

⁵⁹ CIL II 468 = HEpOL 21487: *Marti sacrum / Vettilla Paculi*.

⁶⁰ La dedicante ha sido identificada con *Domitia Vettilla*, originaria de Brescia (Italia), quien en esta inscripción emeritense decidió sustituir la filiación paterna por el genitivo del *cognomen* de su esposo, el cónsul *Lucius Roscius Paculus*, probablemente oriundo de Mérida (Le Roux, 2006: 90; González Herrero, 2007: 625).

Independientemente del área de la ciudad donde se hubiera ubicado este santuario, sabemos que el espacio, desde su misma fundación o con posterioridad, habría quedado integrado en los cultos cívicos de la colonia emeritense hasta, al menos, finales del siglo III. El documento que nos permite afirmar que el templo se mantuvo para usos litúrgicos hasta fechas tan tardías es el pedestal que el gobernador provincial de Lusitania, *Iulius Maximinus*, dedicó a Marte Augusto en algún momento entre el 260 y el 280, en el que conmemoró la erección del monumento —que, sin duda, iría acompañado de algún tipo de *signum* vinculado al dios— y la reparación y embellecimiento de su templo *pro incolumnitate temporum* —por el bienestar de los tiempos— (Edmonson, 2007: 541-575).

El último de los espacios de culto emeritenses descubiertos hasta la fecha es un mitreo. El espacio apareció en el año 2000 en la excavación de urgencia llevada a cabo en el n.º 22 de la calle Espronceda. Lamentablemente, solo se ha podido recuperar un tercio de la estructura del edificio, que en total abarcaría unos 18 metros de largo y 5,5 de ancho. El elemento más identificativo son los dos bancos corridos cubiertos con mortero y pintados de blanco situados a ambos lados de un pasillo con suelo de tierra batida en el que se encontró lo que parece ser la parte baja de un altar y, a su izquierda, un receptáculo (Barrientos, 2001: 357-381; Alvar, 2019: 73). A pesar de la ausencia de epigrafía o estatuaria, así como de la pérdida de la zona del ábside de la cabecera, se acepta su identificación como un espacio de culto dedicado al dios Mitra. La hipótesis viene avalada no solo por la estructura del edificio, sino también por la presencia, en el extremo del banco conservado, de una hornacina que podría interpretarse como el lugar indicado por Cautópates y Cautes para el descenso y ascenso de las almas (Alvar, 2019: 75). Según Teresa Barrientos, la arqueóloga que dirigió la excavación, el mitreo fue construido en la primera mitad del siglo I d.C. sobre unas estructuras arquitectónicas previas, quizá una vivienda particular, y abandonado en torno al año 100 d.C. (Barrientos, 2001: 368). Si así fuera, se trataría del mitreo más antiguo del Imperio. Es cierto que su construcción podría relacionarse con la presencia de contingentes militares en *Augusta Emerita* en el año 69-70 d.C. pero no hay forma de comprobar la veracidad de los datos cronológicos porque las excavaciones no se han publicado (Alvar, 2019: 76-76).

En este apartado cabe finalmente dedicar unas líneas a los hallazgos mitraicos procedentes del Cerro

de San Albín. A principios del siglo XX, durante las obras de la construcción de la plaza de toros, se exhumaron en el citado cerro, en distintos momentos, varias estatuas, numerosos fragmentos escultóricos y algunos epígrafes. García y Bellido analizó el conjunto de materiales como una colección de objetos procedentes de un espacio de culto mitraico (García y Bellido, 1967: 226-33). La monumentalidad y el número de los hallazgos fue de tal envergadura que, como indicó Blázquez, tuvo que tratarse de uno de los mayores mitreos del Imperio (Blázquez, 1982a: 102-103). Entre las numerosas estatuas de mármol encontradas destaca la representación de un Mercurio sedente, un Océano, un Cronos leontocéfalo, un Cronos joven, una estatua de Venus y los fragmentos de un relieve en el que se representa a la tauroctonía.⁶¹

La epigrafía asociada al conjunto ha permitido datar la fundación del desaparecido mitreo en el año 155 d.C., pues uno de los altares fue costado, en este momento, como «el ara del nacimiento del Invicto Mitra» (*aram genesis Invicti Mithrae*), que Jaime Alvar identifica con el monumento fundacional del gran mitreo emeritense.⁶²

La historiografía vinculó en un primer momento los excepcionales hallazgos con la *domus* periurbana hallada en las inmediaciones de la plaza de toros y denominada precisamente como «Casa del Mitreo». Sin embargo, las excavaciones sistemáticas llevadas a cabo en esta *domus* no localizaron ningún espacio de culto de estas características, lo que ha llevado a descartar esta relación.

Entre los años 1926 y 1927, José Ramón Mélida y Maximiliano Macías llevaron a cabo una serie de intervenciones arqueológicas en la Calle Constantino de Mérida —una zona que se encuentra a unos 200 metros del Cerro de San Albín—, donde aparecieron restos escultóricos de época romana, entre ellos, un león, una estatuilla de Océano, la pierna izquierda de un Mercurio y la estatua de una divinidad identificada supuestamente con Proserpina, que desde el punto de vista iconográfico podría también vincularse con un espacio de culto mitraico. Según Alvar (2019: 56), los materiales hallados en la calle Constantino son lo suficientemente representativos como para plantear que el gran mitreo de Mérida pudo haberse localizado en este lugar. Es importante tener en cuenta que la

⁶¹ Puede verse un análisis concienzudo de todos los hallazgos del Cerro de San Albín en Alvar, 2019: 81-118.

⁶² Alvar, 2019: n.º 1.01.02.01: *Ann(o) Col(oniae) CLXXX / aram genesis / Invicti Mithrae / M(arcus) Val(erius) Secundus / fr(umentarius) Leg(ionis) VII Gem(inae) dono / ponendam merito curavit / G(aio) Accio Hedychro patre.*

mayor parte de las estatuas del Cerro de San Albín presentan un excelente estado de conservación, y tan solo dos de los monumentos fueron dañados aparentemente de manera intencionada: el leontocéfalo y la tauroctonía. Esto, junto con la variada procedencia de las piezas halladas, algunas originarias de otros espacios de culto, manifiesta que los materiales del cerro corresponden a una deposición secundaria, a un ocultamiento. Según la hipótesis de Alvar, es probable el mitreo hubiera sido profanado y que, tras ello, alguien hubiera recuperado las imágenes sagradas y los altares que deseaba preservar y las hubiera depositado en la zona del cerro de San Albín, adonde llegarían también imágenes de otros cultos.⁶³ Un elemento escultórico se quedó, sin embargo, en su lugar original de la Calle Constantino: el león de la tauroctonía, que había recibido un martillazo (Alvar, 2019: 115).

Analizados todos los espacios de culto emeritenses, es necesario examinar las condiciones de hallazgo de la epigrafía religiosa de la ciudad para determinar si esta fuente de información resulta de utilidad en el estudio de la transformación del sistema religioso romano.

Se conoce cerca de medio centenar de inscripciones de carácter religioso en Mérida y todas ellas se datan entre los siglos I y III d.C. Las inscripciones más tardías se fechan en la segunda mitad de esta centuria y son un fragmento de placa de mármol dedicado a un *genius* y a una divinidad cuyo teónimo se ha perdido —pero no así su epíteto, *Dea*—,⁶⁴ y el pedestal sufragado por el gobernador provincial *Iulius Maximinus* en el que conmemoró la reparación del templo de Marte, del que hemos hablado antes (Edmonson, 2007: 541-575).

Entre las devociones de los emeritenses se encuentran las grandes divinidades del panteón romano, como Júpiter,⁶⁵ Juno,⁶⁶ Marte⁶⁷ o Venus,⁶⁸ pero también

divinidades menores, como las fuentes,⁶⁹ Fortuna⁷⁰ o las ninfas.⁷¹ Se documenta, asimismo, el culto a determinadas deidades locales, como *Edigenius*,⁷² *Sigerius Stilliferus*⁷³ o la diosa Ataecina, recurrente en la epigrafía religiosa de la ciudad.⁷⁴ También se ha documentado el culto a determinados entes protectores de la comunidad ciudadana, como es el Genio de la colonia.⁷⁵

Por supuesto, el culto imperial está atestiguado no solo en los espacios de culto descritos anteriormente, sino también en la documentación epigráfica. Así lo certifica el altar dedicado a la Concordia Augusta,⁷⁶ la dedicatoria monumental a los *Lares Augustorum* que se instaló en el edículo de la *cavea* del teatro,⁷⁷ o las numerosas inscripciones honoríficas dedicadas a los sacerdotes y sacerdotisas que velaban por el funcionamiento del culto en sus variantes locales, conventuales y provinciales.⁷⁸

Por otro lado, como se ha reseñado antes, son abundantes las inscripciones relacionadas con el culto mitraico. Existen varios altares procedentes del Cerro

⁶⁹ HEpOL 21485: *Fontibus / sacrum / Iul(ia) Lupa / a(nimo) l(ibens) v(otum) s(olvit)*. HEpOL 2894: *Pro sal(ute) / Q(uin)ti C(ornelii) P(lacidi?) / Font(i)*. HEpOL 23366: *Seranus ara(m) / Fontalno / d(e) s(ua) p(ecunia) d(edit)*.

⁷⁰ CIL II 467 = HEpOL 21486: *L(ur)atius / [D]emetrius / Fortunae / sac(rum) / a(nimo) l(ibens)*.

⁷¹ CIL II 469 = HEpOL 21488: *Nymphis / Isauraninu[- - -] / ex [vo]to*.

⁷² HEpOL 24222: *Edigenio / Domen[i?]co / Trophimus / v(otum) s(olvit)*.

⁷³ HEpOL 20050: *Val(erius) Festianus / divo Sigerio / Stillifero / a(nimo) l(ibens) v(otum) s(olvit)*.

⁷⁴ HEpOL 21481: *Dea Ataecina Turilbrig(ensis) Proserpina / per tuam maiestatem / te rogo oro obsecro / uti vindices quot mihi / furti factum est quisquis / mihi i(n)mu(n)davit involavit / minusve fecit eas [res] q(uae) i(n)fra s(cripta) s(unt) / tunicas VII[- - -] p(aenula) / lineae II in[dus]ium culius [- - -] IOM[- - -] M ignoro / IA[- - -] ius / VI. HEpOL 1861: *Deae Ataecil nae Turobriga(e) / [sa]nctae Arte[m]as Claudi / [M]artilini ser(vus) / ex voto / posui(t)*. HEpOL 24219: *Deae Sanctae / Turib(rgensi) / L(ucius) Iuvenitius Iulianus a(nimo) l(ibens) v(otum) s(olvit)*. HEpOL 21480: *D(eae) S(anctae) A(taecinae) / T(uribrigensi) P(roserpinae) / Puitia / - - - - -*. HEpOL 16835: *Deae sanctae / sac(rum) L(ucius) Caelius / Philinus a(nimo) l(ibens) p(osuit)*. HEpOL 22877: *Deae / Sanctae / Sentius / Marsus / votum*. Ramírez Sádaba y Jiménez Losa, 2011: 447-449: *[Ataec]inae / [Sanct]ae / [---] m(erito) // L(ucius) Corneli[us] / Herclan[us] / Sa[ce]rd[os] / d(ono) d(edit)*.*

⁷⁵ HEpOL 20489: *G(enio) c(oloniae) I(uliae) A(ugustae) E(meritae) / C(aius) Antistius / C(ai) lib(ertus) / Iucundus / palm(am) ex p(ondo) II(unciarum) / v(otum) s(olvit) l(ibens) a(nimo)*.

⁷⁶ CIL II 465 = HEpOL 21484: *Concordiae / Augusti*.

⁷⁷ HEpOL 23024. Para la lectura, véase la nota 43.

⁷⁸ No entraré en este asunto, pues resulta infructuoso para este trabajo. Sobre los flámines y fláminicas documentados en Mérida, véase Delgado, 2011: 231-244.

⁶³ Para las esculturas ajenas al mitreo, *vid.* Alvar, 2019: n^{os} 1.01.02.17-1.01.02.22.

⁶⁴ HEpOL 19218: *- - - - - ? / [.] + [- - -] / Dea[e?] - - - / Genio [- - -] / M(arcus) · Aur(elius) [- - -] / [c.0-1]VO + [- - -] / - - - - -*.

⁶⁵ HEpOL 20663: *Deo Iovi / Aemilius Aemilianus / v(ir) p(erfectissimus) p(raeses) p(rovinciae) u(lterioris) L(usitaniae) pro sua ac suorum / incolumitate / posuit*.

⁶⁶ HEpOL 19984: *Iunoni sac(rum) / Claudius Dapynus / a(nimo) l(ibens) v(otum) s(olvit)*.

⁶⁷ CIL II 468 = HEpOL 21487 (véase la nota 59). HEpOL 23941: *Marti / L(ucius) Cocceius / VI[- - -] / - - -*.

⁶⁸ CIL II 470 = HEpOL 21489: *Veneri Victrici / L(ucius) Cordius Symphorus medicus / sac(rum) ex voto*.

de San Albín que se pueden vincular con la comunidad de cultores del «Gran Mitreo» de la ciudad. Estos son el altar de Mitra sufragado con motivo de la fundación de la comunidad (*vid. supra*),⁷⁹ los altares dedicados a *Deus Invictus* por *Gaius Camilus Superatus*, *Gaius Iulius* y *Quintius Flavi Baetici servus*, respectivamente.⁸⁰ Se relacionan también con este espacio de culto las esculturas acompañadas de una dedicatoria epigráfica que fueron costeadas por *Gaius Accius Hedychrus* y que representaban a un Mercurio sentado,⁸¹ a un varón con túnica y clámide⁸² y a una figura oceánica.⁸³ Existen otros materiales mitraicos emeritenses de distinta procedencia, como el altar de *Hector Corneliorum*⁸⁴ o la basa de estatua dedicada a *Cautes*.⁸⁵

También se ha atestiguado en Mérida el culto a *Mater Magna*. Por un lado, sabemos que en la ciudad existía una comunidad metróaca gracias al hallazgo de un altar taurobólico dedicado a *Mater Magna* por *Valeria Avita*.⁸⁶ Por otro, se constata la existencia de un grupo de seguidores de la *gens isiaca* en la inscripción a Serapis aparecida en el cerro de San Albín.⁸⁷ Asimismo, se ha documentado el culto a Némesis en el *titulus pictus* del anfiteatro.⁸⁸

Finalmente, entre las devociones de los emeritenses se han constatado dedicatorias a entidades divinas

genéricas, como la de *Rufus* a todos los dioses —*Dii omnes*—. ⁸⁹

Lo cierto es que el estudio de las circunstancias de hallazgo de la epigrafía religiosa de Mérida no ha aportado información relevante para nuestro estudio. Tan solo es digno de reseñar las condiciones en las que apareció una de las piezas. Se trata de un pedestal dedicado a una divinidad cuyo teónimo no se ha conservado por haber sido piqueteado como consecuencia de una *damnatio memoriae*. El monumento fue costeado por *Marcus Arrius Laurus* y *Paccia Flaccilla* en honor de *Marcus Arrius Reburus*, oriundo de la ciudad de los *Lancienses Transcudani*.⁹⁰ El pedestal fue transformado en un capitel en algún momento del siglo IV. Se podría alegar que, entonces, el espacio de culto o el lugar público donde se habría situado este pedestal, acompañado de la estatua de la divinidad, se encontraría desmantelado y por supuesto, carente ya de todo valor religioso.⁹¹

Adicionalmente, se podrían destacar las circunstancias en las que aparecieron las piezas halladas en el Cerro de San Albín procedentes de distintos espacios de culto. Se trata de un ocultamiento que se produjo como consecuencia de unas circunstancias que desconocemos y en una cronología que no ha podido ser definida —*vid. supra*—, pero que, sin duda, tuvieron que ser traumáticas para los santuarios de la ciudad.

Por todo lo dicho, los datos para el análisis del fin de los cultos cívicos proceden del estudio arqueológico de los santuarios.

El proceso de desaparición del sistema religioso de época altoimperial en Mérida constituye, por su cronología, un caso extraordinario en el panorama hispano, y es que, en las primeras décadas del siglo IV, la ciudad experimentaría un *boom* urbanístico que se plasmaría en la reparación de sus edificios de espectáculo. Tal actividad edilicia fue financiada en época de Constantino, como atestigua la epigrafía (Chastagnol, 1976: 259-267). De la misma manera, algunas de las *domus*, como la situada en Morerías o la ubicada en la Alcazaba, desarrollarían una monumentalización sin precedentes.

Unos años antes, en algún momento entre el 260 y el 280 d.C., el pórtico del templo dedicado a Marte

⁷⁹ HEPOL 19990 = Alvar, 2019: 82-85, n.º 1.01.02.01. Para la lectura de la pieza véase la nota 62.

⁸⁰ HEPOL 24223, 24228 y 19989 = Alvar, 2019: n.ºs 1.01.02.02: *Deo / Invicto / G(aius) Camilius / Superat(us) / a(nimo) l(ibens) p(osuit)*; 1.01.02.03: *Deo / Invicto / pro salute / Gai Iuli / [---]* y 1.01.02.04: *Invicto Deo / Quintio Flavi / Baetici Conimlbrig(ensis) ser(vus) / pro sa(lute) Coutii Lupi*.

⁸¹ HEPOL 20018 = Alvar, 2019: n.º 1.01.02.06: *Ann(o) Col(oniae) CLXXX / invicto deo Mithrae / sacr(um) / G(aius) Accius Hedychrus / Pater / a(nimo) l(ibente) p(osuit)*.

⁸² HEPOL 20012 = Alvar, 2019: n.º 1.01.02.07: *Invicto sacrum G(aius) Curius Avitus Acci(o) Hedychro pa(tre) / Δημήτριος ἐποίησεν*.

⁸³ HEPOL 19991 = Alvar, 2019: n.º 1.01.02.08: *G(aius) Acc(icius) Hedychrus / P(ater) Patrum*.

⁸⁴ Alvar, 2019: n.º 1.01.04.02: *[---] Invict[o] Mithrae / Hector Cornelior[um] / ex visu*.

⁸⁵ HEPOL 21483 = Alvar, 2019: n.ºs 1.01.04.02: *Caute / Tib(erius) Cl(audius) / Artemidoru[s] / pat[er] - - -*.

⁸⁶ CIL II 5260 = HEPOL 22051: *M(atri) D(eum) s(acrum) / Val(eria) Avita / aram tauriboli / sui natalici red[di]ti d(onum) d(edit) sacerdot[is] Docyrico Vale[ri]ano arc(h)igallo / Publicio Mystico*. No compartimos la interpretación que Francisco Javier Heras (2011) elabora en torno a la casa de las aves y las flores, que considera como el espacio de culto metróaco donde se refugiaba la comunidad emeritense devota de la *Mater Magna* hasta finales del siglo IV. No existen elementos en dicha casa que avalen tal identificación.

⁸⁷ HEPOL 23932 = Alvar, 2012, n.º 18: *[---] S[arapi]di[di?]*.

⁸⁸ HEPOL 16834. Para la lectura véase la nota 46.

⁸⁹ HEPOL 24982: *Rufus Deis / omnibus v(otum) / a(nimo) l(ibens) [s(olvit)?]*.

⁹⁰ CIL II 5261 = HEPOL 22052: *[[Iovi Aug(usto)] / [sacrum]] / in honorem / M(arci) Arri Reburri / Lanc(iensis) Transc(udani) / filii optimi / M(arcus) Arrius Laurus et / Paccia Flaccilla / posuerunt*.

⁹¹ Sobre el monumento original, véanse las reflexiones de Saquete, 2005: 284-286.

fue reparado y embellecido por el gobernador provincial de Lusitania, *Iulius Maximinus* (*vid. supra*). Se trata del documento epigráfico relacionado con la reparación de un templo más moderno documentado en toda la Península Ibérica.⁹² Como señala Edmonson (2007: 553-556), el motivo de la dedicatoria resulta llamativo, pero perfectamente encuadrable dentro del panorama de inestabilidad política que vive el Imperio segunda mitad del siglo III. Fórmulas similares se han documentado en estas fechas en otros documentos epigráficos y numismáticos a lo largo del orbe romano.

Tanto la acción de los gobernadores emeritenses como los impulsos renovadores promovidos desde el palacio del *vicarius Hispaniarum*, permitieron, sin duda, mantener el funcionamiento del viejo sistema religioso unas décadas más. Tuvo que ser clave en este proceso la designación de Mérida, en época de Diocleciano, como capital de la *Diocesis Hispaniarum*, lo que acarreó la llegada a la ciudad no solo del *vicarius*, sino también de un número considerable de funcionarios, que se verían motivados en financiar nuevas everguesías con el fin de posicionarse en una situación ventajosa dentro del marco competitivo por la obtención de mayores cotas de visibilidad y prestigio (Arce, 2002b: 501-506; 2011a: 491-492).

En esta situación, no resulta sorprendente la cronología que se ha establecido para el abandono de algunos de los edificios religiosos más representativos de Mérida. Las excavaciones arqueológicas que se desarrollaron recientemente en la zona del foro de la colonia permitieron determinar que el lugar se encontraba desprovisto de buena parte de sus materiales suntuosos en las primeras décadas del siglo V. Se afirma que tanto los pavimentos del suelo del foro en la zona cercana al estanque oriental, como la parte del *peribolos* adyacente al mismo, fueron desmontados en algún momento entre finales del siglo IV y comienzos del V. Poco después, ya en época visigoda, se construirá sobre esta zona un edificio que amortizará definitivamente el estanque, que todavía a principios del siglo V se encontraría visible (Palma, 2003: 431-432; Ayerbe *et al.*, 2009: 830). Sin embargo, el «templo de Diana» no fue desmantelado debido a que su estructura estaba compuesta de un material menos suntuoso que el mármol: el granito. Ello permitió su conversión en casa palaciega en época medieval y moderna, y condicionó su excelente

estado de conservación actual. A pesar de todo, el templo habría dejado de ser utilizado como uno de los espacios de culto referentes de la capital lusitana hacia mediados del siglo IV. Así parece confirmarlo los datos estratigráficos obtenidos de las excavaciones que se desarrollaron en la zona de encuentro entre las fachadas septentrional y occidental del edificio. En los niveles inferiores de la excavación se localizó un conjunto de elementos de derrumbe procedentes del alzado del templo entre los que destacan tambores de columnas, capiteles y una basa. Bajo ellos apareció una serie de materiales del siglo IV, como lucernas y monedas datadas, aproximadamente, entre los años 340 y 380 d.C. Ese nivel marcaría el inicio del proceso de ruina del edificio, cuyo entorno se convirtió, hasta su aprovechamiento como vivienda, en un basurero (Álvarez y Nogales, 2003: 64-66).⁹³ De esta forma, el foro colonial habría dejado de servir tanto de zona de representación de la élite local como de espacio de recepción de las ceremonias religiosas públicas en una cronología que debemos fijar en torno a la mitad del siglo IV.

El abandono del espacio sacro del *forum adiectum* se habría producido en una fecha cercana al abandono del foro colonial. Aunque en este caso ha sido imposible determinar la cronología del suceso, las excavaciones arqueológicas documentaron el expolio selectivo de las grandes planchas de mármol que conformaban el muro septentrional del pórtico de la plaza, que fueron arrancadas cuidadosamente para su reaprovechamiento, sin duda, en otras construcciones. No ocurrió lo mismo con las placas marmóreas más estrechas o con los pies moldurados que, por su inutilidad para estos menesteres, fueron respetadas y dejadas *in situ* (Alba, 2004: 215). Ya en época visigoda, en algún momento del siglo V, el espacio fue transformado en una vivienda, lo que favoreció la conservación de las estatuas que fueron halladas durante las excavaciones arqueológicas en la zona (Alba, 2004: 215).

No existen datos estratigráficos para fechar el abandono del santuario localizado en el entorno de la calle Viñeros (Ayerbe *et al.*, 2009: 831).

En cuanto al abandono del templo del foro provincial, las pruebas para su interpretación no son nada sencillas. Según Pedro Mateos (2006a: 270), «las evidencias cronológicas proporcionadas por los fragmentos cerámicos recuperados en los niveles de amortización del templo permiten afirmar que su

⁹² Para subrayar la importancia de este documento hay que señalar que casi la totalidad de la epigrafía hispana en la que se conmemora la construcción o reparación de edificios sacros se data entre los siglos I a.C. y II d.C.

⁹³ Para el conjunto de monedas, Velázquez Jiménez, 2003: 414-421.

abandono se produjo en un momento indeterminado de la primera mitad del siglo v d.C.». Sin embargo, este mismo autor, junto a Miguel Alba, defienden que, aunque la estructura del edificio se hubiera mantenido en pie hasta principios del siglo v, su material litúrgico habría sido eliminado, probablemente, en la segunda mitad del siglo iv (Alba y Mateos, 2006: 355). El argumento es rebatible, puesto que se basa en la ausencia de esculturas, altares y otros materiales litúrgicos en el transcurso de las excavaciones. Sí que se han documentado grafitos y pintadas —entre ellas, un crismón— en algunas de las molduras pertenecientes, originariamente, al podio, pero que aparecieron reutilizadas en construcciones adyacentes. Las pinturas se habrían realizado cuando las molduras todavía se encontraban formando parte de la estructura del edificio sacro. Según Alba y Mateos (2006: 355), ello indica que el templo se hallaba ya «abierto al público» antes de su desmonte, en algún momento de la segunda mitad del siglo iv, aunque el hecho podría también interpretarse como una afrenta por parte de algún cristiano a un templo politeísta todavía en uso. El foro provincial fue ocupado por viviendas a lo largo del siglo v, cuando todavía algunas estructuras de la plaza, como los muros del pórtico o parte del podio del templo, se encontraban en pie. Fue precisamente en el podio donde se apoyaron algunas de las estructuras domésticas del siglo v, lo que favoreció, entre otras cosas, la perpetuación de una parte de los sillares de la base del templo en su lado oriental o del enlosado marmóreo en determinadas zonas (Alba y Mateos, 2006: 360-369).

También los edificios de espectáculo se mantuvieron en uso hasta una fecha considerablemente tardía. Ya se ha hecho alusión a la serie de reparaciones que se llevaron a cabo en el circo de la colonia en los años treinta del siglo iv (Chastagnol, 1976: 259-276), testimonio de que los juegos circenses se celebraron al menos hasta entonces. Para algunos, estos incluso se prolongarían hasta el siglo v. La hipótesis se basa en el hallazgo de un fragmento de lápida con iconografía cristiana datada en la segunda mitad del siglo iv o en la primera del v en la que se menciona a un auriga (Caballero Zoreda *et al.*, 1976: 220-221; Ramírez Sádaba y Mateos, 2000: 97-99, n.º 51).⁹⁴ Lo cierto es que

nada más puede afirmarse con relación al abandono del circo, ya que las intervenciones arqueológicas han localizado estratos de expolio y amortización, pero no han podido precisar su cronología (Gijón, 2004: 77-78; Gijón y Montalvo, 2011: 195-208).

El anfiteatro, por su parte, habría mantenido su funcionalidad original hasta finales del siglo iv. A partir de comienzos del v, su estructura comenzó a ser amortizada mediante la construcción de viviendas —como la localizada en uno de los accesos—, la erección de talleres artesanales —como la factoría de fundición hallada en la palestra—, o la reutilización del material constructivo del edificio para otros menesteres (Alba, 2004: 218-220, 238).

Finalmente, el teatro también se mantuvo en uso hasta entrado el siglo iv. Sabemos por la epigrafía que, en época de Constantino, entre los años 333 y 337, el edificio fue reparado y las calles que lo circundaban fueron repavimentadas, lo que obligó a construir más escalones para facilitar el acceso a los vomitorios.⁹⁵ Lo mismo ocurrió con el suelo de la *orchestra* o el chapado del *podium*, que fueron reelaborados con mármoles de tonos blancos y azulados procedentes de otros edificios (Durán, 2004: 124). Asimismo, parte del aparato decorativo del edificio fue renovado.⁹⁶ Es posible que los restos de la estatua colosal —de la cual apenas se conserva una mano, una bota militar y una extremidad—, que aparecieron en una cloaca del teatro durante las excavaciones de Mérida y Macías en 1912 fueran coetáneos a esta reforma. La estatua podría haberse ubicado entre el anfiteatro y el teatro en un espacio en el que se han encontrado restos latericios que habrían pertenecido a la base sobre la que se habría alzado este coloso (Nogales, 2007a: 471-479; 2007b: 118-122).

Todavía en algún momento avanzado del siglo iv se llevó a cabo una última reforma en el edificio que se tradujo en la construcción de un acceso al *proscenium* en su lado oriental, lo que obliteró parte de la inscripción dedicada a Agripa ubicada en esa zona, y en la reconducción de la circulación del edificio, para lo cual se abrió un nuevo acceso en el núcleo de *opus caementicium* de la parte este del hemiciclo (Durán, 2004: 124, 127). El fin de la funcionalidad escénica del edificio se produjo a principios del siglo v, cuando tuvo lugar el colapso del *hyposcaenium* y

⁹⁴ Javier Arce (2002c: 141-145) matiza la interpretación que aquí se le da a la palabra *auriga* por las contrariedades que conllevaban ser corredor en los juegos circenses y cristiano. Para este, la palabra *auriga* se referiría no al «cochero de las carreras» del circo, sino a la idea de *auriga Christi* que aparece en algunos textos cristianos y que aluden al triunfo de haber alcanzado la victoria y el premio del paraíso.

⁹⁵ Para la inscripción, véase *HEp* 13, 2003/2004, 111; Stylow y Ventura, 2018: 179-181. Para los datos arqueológicos de las calles, Durán, 2004: 124.

⁹⁶ Véase el estudio de los sofitos del teatro de época tardoantigua realizado por Blanco Freijeiro, 1982: 27-28. El estudio más reciente al respecto es el de la Barrera, 2018: 149-153.

el inicio del desmantelamiento del complejo (Ayerbe, 2018: 99).

La cronología del abandono del aula de culto imperial situada en el pórtico del teatro no se ha podido determinar, pero la investigación señala que tal acontecimiento se habría producido de forma coetánea al abandono del resto de la *porticus*. En este sentido, los primeros contextos de amortización en esta zona comenzaron a aparecer en el siglo iv, cuando se produjo el expolio de una parte del pavimento del área septentrional y la acumulación de estratos derivados del abandono del lugar que se fechan en esta centuria. Un siglo después se produciría la reutilización del pórtico para la construcción de estructuras de carácter doméstico a partir de materiales reutilizados —sillares, fustes de granito, piezas de mármol, etc.— que lo amortizarían de forma definitiva (Mateos y Soler, 2015: 117; Ayerbe y Peña, 2018: 288). Todo ello resulta significativo, pues si bien las funciones teatrales parecen prolongarse hasta finales del siglo iv o comienzos del v, resulta difícil concebir el normal desarrollo de las ceremonias culto imperial cuando uno de sus principales escenarios, como era el espacio del pórtico trasero, se hallaría amortizado desde hacía décadas. La cadena de acontecimientos coincide con lo que se observa en otros escenarios en los que el volumen de documentación es mucho más rico: en algunas regiones del Norte de África, en efecto, las fuentes epigráficas, arqueológicas y literarias corroboran la vitalidad de los juegos en los edificios de espectáculo hasta entrado en siglo v, pero la decadencia de las ceremonias religiosas se produce antes (véase el apartado 7.3 del monográfico). En este sentido, si los autores cristianos de los siglos ii y iii, como Taciano (120-180 d.C.), Tertuliano (160-220 d.C.) o Lactancio (¿254-325 d.C.?) profirieron incendiarias críticas contra el sustrato pagano de los espectáculos, no lo hizo San Agustín (*Salm.* XXX, 2, 2), quien atacaba en sus discursos a las multitudes porque preferían asistir al clamor de los juegos en lugar de acudir a los oficios dominicales.⁹⁷

La situación de la capital de la provincia Lusitania es un caso excepcional dentro del panorama hispano. El sistema religioso altoimperial parece activo en la ciudad hasta la segunda mitad del siglo iv: los templos se abandonan entre mediados y finales de esta misma centuria y los edificios de espectáculo continúan activos hasta comienzos del siglo v (Alba, 2004: 209).

¿En qué medida la irrupción del cristianismo estuvo implicada en la desaparición de la religión administrada en Mérida? La formación de la iglesia emeritense es prematura, pero eso no quiere decir que la comunidad fuera numéricamente importante. En el año 254, Cipriano de Cartago, en su epístola 67, habla ya de la existencia de una comunidad cristiana liderada por un obispo en Mérida. Medio siglo después, la comunidad se vería fortalecida por la persecución (303-304) que convirtió a Eulalia en una figura martirial referente. Por otro lado, los prelados emeritenses darán cuenta de su actividad participando en los concilios de Elvira (308-313), Arlés (314) y Sárdica (347). A pesar de ello, los testimonios relacionados con la comunidad primitiva cristiana son paupérrimos. Apenas contamos con un puñado de datos epigráficos: tres inscripciones funerarias de finales del siglo iv⁹⁸ y el epitafio del supuesto auriga cristiano, de principios del siglo v (Ramírez Sádaba y Mateos, 2000: n.º 51). También podrían interpretarse como signos de la cristianización de la ciudad las marcas en forma de crismón aparecidas en algunos de los sillares del templo del foro provincial, si bien no consideramos que tal acto conlleve un deseo de cristianización del antiguo templo politeísta (Alba y Mateos, 2006: 357). Asimismo, el número de sarcófagos con temática cristiana —como los que contienen pasajes bíblicos alusivos a Noé—, es reducido (Arce, 2002c: 159-160; Mateos, 2002: 447, n.º 5). Por otro lado, Prudencio, en su *Peristephanon*, ya describe el túmulo de Santa Eulalia que la Arqueología ha identificado bajo la actual basílica, interpretado como una simple memoria en recuerdo de la mártir o quizá una suerte de *martyrium*.⁹⁹ Precisamente del suburbio donde se localizó la memoria del martirio de Eulalia procede un conjunto de platos y bandejas de mármol con iconografía cristiana datados en el siglo iv (Sastre de Diego, 2011: 569). A ello se uniría la documentación de una cisterna localizada en una *domus* romana que fue reconvertida, presuntamente, en un lugar de culto cristiano, a juzgar por el crismón pintado en una de sus paredes.¹⁰⁰ Pero la Arqueología no ha podido determinar en qué momento se produjo la construcción de esta presunta *domus ecclesiae*.

⁹⁸ Vid. Vives, 1969: n.ºs 18 y 19; Mateos, 1999: 181-184; Ramírez Sádaba y Mateos, 2000: n.º 20.

⁹⁹ Sobre el escepticismo que hay en torno al testimonio de Prudencio, Arce, 1992: 9-14. Para el estudio arqueológico del primitivo lugar de enterramiento de la mártir, vid. Mateos, 1999: 183.

¹⁰⁰ Sobre las dudas que genera la interpretación de este espacio como *domus ecclesiae*, vid. Sastre de Diego, 2011: 568-569.

⁹⁷ Véase el apartado dedicado al Norte de África en el capítulo siguiente.

Teniendo en cuenta los datos expuestos, el desarrollo de la topografía religiosa cristiana de la ciudad no desbunda hasta la segunda mitad del siglo v. Es entonces cuando las laudas cristianas en la epigrafía comienzan a ser más numerosas (Mateos, 2008: 106-119), cuando se construye una basílica en la zona del *martyrium* de la Santa y cuando empiezan a aparecer otros edificios de culto, como la basílica de casa Herrera —ca. 500 d.C.— (Mateos, 1999: 185, 200; Mateos y Caballero Zoreda, 2003: 67-72, 77-82). Es entonces cuando la primacía del cristianismo en la ciudad es ya manifiesta.

De esta forma, en Mérida, la tardía cronología de la amortización de los espacios de culto politeístas y los edificios de espectáculo puede constituir un indicio de que la legislación imperial y la conversión paulatina de las élites al cristianismo tuvieron un papel importante en la desaparición del sistema de la religión administrada en la ciudad. La vitalidad de las prácticas politeístas tradicionales a lo largo del siglo iv pudo incluso haberse materializado en el desarrollo de acciones violentas por parte de individuos practicantes de la nueva fe, que viéndose ya en una situación predominante frente a aquellos que se aferraban a las viejas prácticas religiosas, habrían profanado el gran mitreo. En este sentido,

no parece casual que de todo el aparato iconográfico mitraico hallado en el Cerro de San Albín, los elementos escultóricos que presentan mayores daños sean el monumento de la tauroctonía, icono central del culto mitraico, y el leontocéfalo, escultura que, por su carácter híbrido, podría haber constituido, a ojos cristianos, la representación más demoníaca de todas las que albergaba el espacio. Ante este acto, los cultores de Mitra, indefensos y desamparados por la ley, pudieron haberse visto obligados a ocultar sus materiales litúrgicos en el cerro de San Albín, de donde jamás fueron recuperados.¹⁰¹

Es indudable que la amortización de la mayor parte de los edificios de poder de la antigua *Colonia Augusta Emerita* no se produjo como consecuencia de oleadas de invasiones, sino por la iniciativa de los propios emeritenses, que desmantelaron sus templos, plazas, foros y edificios de espectáculo por motivos eminentemente prácticos (Alba, 2004: 222). Es probable que la legislación antipagana y el progresivo incremento del número de cristianos, sobre todo entre los miembros de la oligarquía, guardara alguna relación con la desacralización de los espacios cívicos religiosos;¹⁰² pero sin duda el desmantelamiento de dichos espacios tuvo lugar de forma ordenada y orquestado por las aristocracias urbanas emeritenses.

¹⁰¹ Sobre la responsabilidad de la destrucción de los objetos de culto mitraicos de Mérida, véase Alvar, 2014: 377-382.

¹⁰² Sobre las dificultades que entraña este asunto, Mateos y Caballero Zoreda, 2011: 512.

ELEMENTOS PARA UNA COMPARACIÓN: LA TRANSFORMACIÓN DEL SISTEMA POLITEÍSTA ROMANO EN LAS PROVINCIAS OCCIDENTALES

En este apartado se analiza, de manera general, la cronología y las circunstancias en las que se produjo el abandono de los santuarios propios del sistema religioso de época altoimperial en tres contextos geográficos del occidente romano: Galia, Britania y el Norte de África. A partir de los resultados obtenidos, que se expondrán de manera individualizada para cada uno de estos territorios, se explorará si las circunstancias que explican el hundimiento de este sistema religioso fueron similares o divergentes a las que se dieron en la mayor parte de las ciudades de Hispania a lo largo del siglo III.

7.1. GALIA

En Francia, los estudios arqueológicos relacionados con el abandono y amortización de los santuarios de época romana han sido más fructíferos que en España. Uno de los más recientes y exhaustivos trabajos al respecto fue publicado en 2014 en el número 71.1 de la revista *Gallia* con el título *La fin des dieux*. En este estudio se actualizaron los datos arqueológicos que se conocían para el análisis del abandono de los santuarios romanos en las antiguas provincias galas, y se subrayaba que en numerosas ciudades y en sus respectivos *pagi* hubo cuantiosos templos comunitarios que se abandonaron a lo largo del siglo III, mientras que otros muchos se mantuvieron en uso durante toda la cuarta centuria.

En el sudeste de la Galia —la zona que, a grandes rasgos, habría quedado dividida, tras la reforma de

Diocleciano, en las provincias Vienense, Narbonense Superior, Alpes Marítimos y parte de los Alpes Gayos y Peninos— se han excavado cerca de una treintena de santuarios cuyos datos arqueológicos son lo suficientemente fiables como para establecer una datación aproximada de sus distintas fases de ocupación (Golosetti, 2014: 165-186). Muchos de estos espacios de culto se amortizaron en el siglo III como consecuencia de la despoblación generalizada de determinadas ciudades, pero también por la incapacidad de las aristocracias urbanas para financiar el mantenimiento de las infraestructuras públicas como tradicionalmente se les había encomendado.¹ Con todo, según Raphaël Golosetti, la mitad de los santuarios de la zona permanecieron en uso hasta principios del siglo IV, y ocho de ellos incluso un siglo después.

En el santuario cívico periurbano de En Zibre (Martigny, Suiza), se construyó una nueva *cella* a finales del siglo II y, entre los siglos III y IV, los devotos continuaron depositando ofrendas monetales que se acumularon en el área norte del *podium* (Golosetti, 2014: 170). En el espacio de culto localizado en Roc de Viuz, cerca de Ginebra, se llevaron a cabo obras de ampliación entre el siglo I y finales del siglo IV. Algunas de estas obras fueron acompañadas de depósitos votivos, de los cuales el más tardío se ha datado a finales del siglo IV (Golosetti, 2014: 173-175). Asimismo, en el complejo religioso de Lioux

¹ Un buen ejemplo es el cese de las actividades rituales en el santuario de *Glanum* (Saint-Rémy-de-Provence) como resultado del abandono de la ciudad a principios del siglo III.

(Vaucluse), localizado en el territorio de la *Colonia Iulia Apta*, se construyó, tras el abandono de cuatro edículos que se habían mantenido en uso entre los siglos I y III, un nuevo templo consagrado, posiblemente, a Marte, cuyo uso se prolongó durante toda la cuarta centuria (Golosetti, 2014: 175).

En los ámbitos noroccidentales de la actual Francia, en la zona oeste de la provincia *Lugdunensis* y parte de las antiguas provincias de Aquitania y Bélgica, se han localizado cerca de 120 santuarios, de los cuales 29 han ofrecido datos positivos relacionados con sus fases de abandono. Para el resto, la documentación es insuficiente, incompleta, o tan solo conocida por prospecciones (Aubin *et al.*, 2014: 222-223).

Como en el resto de las provincias galas, en el norte, numerosos santuarios cívicos ya fueron desmantelados, sobre todo, a partir de la segunda mitad del siglo III, como es el caso de Vieil-Évreux —que se amortizó para la construcción de un *castellum*— (Guyard *et al.*, 2014: 39-50),² del complejo cultural localizado en el territorio periurbano de la ciudad de Vannes (*Darioritum*)³ o del complejo de culto situado en el yacimiento de *Briga*, en Bois l'Abbé (Aubin *et al.*, 2014: 246-247). Asimismo, se ha documentado que a finales del siglo III hubo una tendencia a la reutilización de materiales procedentes del desmantelamiento de edificios públicos y de espacios de culto,⁴ algo que Gérard Aubin, Martial Monteil, Laurence Eloy-Epailly y Ludovic Le Gaillard (2014: 232) atribuyen a la reorganización administrativa, fiscal y monetaria llevada a cabo por Diocleciano, al impacto —difícil de calibrar— de la piratería de francos, sajones y frisonas en el 260, a las primeras incursiones ger-

mánicas y al desarrollo de las bagaudas a partir del 280. No obstante, la arqueología ha documentado en algunos santuarios públicos el mantenimiento de las actividades culturales hasta fechas tardías. El santuario de *Mars Mullo* en Allones no fue desmantelado hasta el segundo cuarto del siglo IV, y las ofrendas monetales no cesaron hasta ese momento (Brouquier-Reddé y Gruel, 2004: 351-354; Aubin *et al.*, 2014: 238-239; Pichon, 2018: 337). En los santuarios cívicos de Jublains (Mayenne) y de Mauves-sur-Loire (Loire-Atlantique) se atestiguan actividades de carácter ritual también hasta mediados del siglo IV (Aubin *et al.*, 2014: 230, tabla XV). En algunos espacios sacros, las frecuentaciones incluso se prolongan con posterioridad al desmantelamiento del templo: es el caso santuario consagrado al culto a las aguas localizado en Genaiville. El edificio religioso se habría clausurado, probablemente, a finales del siglo III, pues los niveles de destrucción se han podido datar por la presencia de monedas de Claudio II y Tétrico (Vermeersch, 2012: 238), sin embargo, los estanques ligados al santuario siguieron recibiendo ofrendas monetales hasta la segunda mitad del siglo V (Pichon, 2018: 339-340).

La situación de los espacios de culto privados es distinta. Varios de ellos presentan niveles de ocupación hasta las últimas décadas del siglo IV. Un buen ejemplo es el mitreo de *Iuliomagus* (Angers), que fue ampliado a mediados del siglo III y utilizado como un edificio religioso hasta los últimos años del siglo IV. Su destrucción se habría producido, aparentemente, de manera violenta (Aubin *et al.*, 2014: 239-240). Parecido es el caso del santuario metróaco en Arras, que se mantuvo en uso hasta el 375 (Pichon, 2018: 341). Más ejemplos se han localizado en Carnac (Morbihan), La Londe (Seine-Maritime), Oissel (Seine-Maritime) Criquebeuf-sur-Seine (Eure), o Saint-Aubin-sur-Gail-lon (Eure).⁵

En la región del centro-este de la Galia —provincias de *Lugdunensis I* y *Maxima Sequanorum*—, se conocen un total de 226 templos. 76 de ellos cuentan con materiales suficientes como para precisar sus fases de ocupación y, en algunos casos, incluso las prácticas rituales que en ellos se llevaban a cabo. Ahora bien, solamente en veinte la información es lo suficientemente relevante como para establecer conclusiones nítidas (Hostein *et al.*, 2014: 188).

Los datos arrojan que, en esta región, muy rica desde el punto de vista documental, no hay indicios que permitan confirmar la construcción de nuevos edificios de culto —salvo casos excepcionales— du-

² En este caso, la clausura del santuario fue acompañada de la deposición de depósitos de carácter votivo: Guyard *et al.* 2012: 182-183.

³ Vid. Aubin *et al.* 2014: 242.

⁴ En la ciudad de *Condate* (actual Rennes) se construyó, entre el 271 y el 274, un recinto amurallado en el que se reutilizaron algunas de las inscripciones vinculadas al templo de *Mars Mullo*, entre las que destacan las basas de las estatuas de los *numina pagorum* que ornamentaban el santuario. Este no solo acogía ceremonias relacionadas con el culto imperial, sino que además integraba a las divinidades de los *pagi* del territorio de la ciudad. La presencia de los ornamentos del templo en la muralla de finales del siglo III implicó, sin duda, la transformación, si no la desaparición, de uno de los principales centros de culto cívico y regional de los riedones (Van Andringa, 2014: 4-5; Aubin *et al.*, 2014: 232). Situaciones similares se han localizado en otras ciudades como Alesia, donde los altares procedentes del santuario de *Apollo Moritasgus* fueron reutilizados en el recinto defensivo (CIL XIII, 11239a), o en la actual ciudad de Bavai, en cuyos muros de finales del siglo III - principios del IV se reutilizó una inscripción pública dedicada al *Genius Civitatis Nerviorum* (AE 1969-1970, 410), vid. Pichon, 2018: 334-336.

⁵ Para todos estos casos véase Aubin *et al.*, 2014: 233.

rante la Antigüedad Tardía. Asimismo, se ha podido determinar que, como ocurre en las otras regiones de la Galia, algunos espacios de culto, sobre todo de carácter urbano, fueron abandonados a lo largo del siglo III. Sin embargo, según Antony Hostein, Martine Joly, Michel Kasprzyk y Pierre Nouvel, el ochenta por ciento de los 76 santuarios con vestigios materiales suficientes como para datar sus fases de uso, fueron abandonados durante el siglo IV —37 de ellos entre los años 360 y 400—, y trece habrían mantenido algún tipo de actividad incierta hasta principios del V (Hostein *et al.*, 2014: 208).

En los santuarios de Donzy-le-Perthuis, Équevillon o Villiers-le-Duc, la aparición de un número considerable monedas del siglo IV esparcidas por el eje central de las *cellae* permite sugerir que los templos fueron frecuentados con fines culturales hasta estas fechas (Hostein *et al.*, 2014: 193-195). En el santuario rural de Nitry no solo se documenta el fenómeno de la ofrenda monetar en fechas tardías, sino que también se halló la estatua de culto en el interior de la *cella*, donde permaneció hasta la destrucción del templo en el último cuarto del siglo IV, aparentemente de forma violenta (Hostein *et al.*, 2014: 196). Asimismo, en el mitreo de *aux Bolards*, los fragmentos de las esculturas descubiertas en el *spelaeum* demuestran que las estatuas de culto permanecieron *in situ* hasta el abandono del edificio a comienzos del siglo V (Hostein *et al.*, 2014: 195). Por poner un ejemplo más, en el santuario rural de Crain, se localizó un nivel de incendio datado en la década del 370 d.C. El hallazgo de los restos de un pedestal y de una estatua de Minerva machacados, calcinados y esparcidos por el lugar de culto parecen guardar relación con una serie de esculturas descubiertas a 2500 metros de distancia, en el fondo de un pozo, entre las cuales se encontraba el torso de una estatua de Minerva, exvotos en piedra y tres inscripciones, una de ellas dedicada a esta misma divinidad. Los indicios son lo suficientemente persuasivos como para plantear que el santuario pudo haber sufrido una destrucción violenta que marcó el fin del uso de este espacio con fines rituales (Hostein *et al.*, 2014: 216).

Los datos extraídos del estudio de los templos en la zona central y oriental de la Galia ofrecen una información similar a los del área noroccidental: los espacios de culto localizados en los entornos rurales, en torno a fuentes naturales o en la periferia de las ciudades, fueron más duraderos que los santuarios urbanos.

A grandes rasgos, la metodología que han empleado los investigadores franceses para datar los momentos de ocupación y de abandono de los santuarios ga-

lorromanos ha sido, en primer lugar, el estudio de los depósitos votivos, fundamentalmente de tipo monetar, hallados en las *cellae* de los templos y en sus aledaños, interpretados como vestigios de la persistencia de la actividad cultural. En segundo lugar, la datación o bien del desarrollo de obras de mantenimiento en los edificios de culto, o bien de su desmantelamiento definitivo. Finalmente, la localización de elementos con valor religioso procedentes de ámbitos culturales reutilizados como material de construcción en otras infraestructuras tardías. Ahora bien, la interpretación de los vestigios arqueológicos no está exenta de problemas. Algunos autores, como Luc Burgeois o Willian van Andringa creen que estas frecuentaciones tardías estarían más vinculadas a acciones puntuales llevadas a cabo por agentes individuales que a rituales colectivos de carácter público (Burgeois, 1999: 187; Van Andringa, 2014: 8). Otros reflexionan sobre el significado real de estas acumulaciones dinerarias ¿se trataba de ofrendas con valor ritual, a modo de *iactatio stipis*; de ofrendas para el pago de sacrificios, o de ofrendas con las que comprar el derecho a utilizar el propio espacio de culto? (Doyen, 2014: 161). Antony Hostein, Martine Joly, Pierre Nouvel y Michel Kasprzyk (2014: 201) plantean que el aumento exponencial de los depósitos monetar que se produce desde finales del siglo III pudo deberse a un cambio en las costumbres rituales o incluso a una crisis en la gestión de los santuarios, cuyo personal no se encargara ya de recoger las ofrendas.⁶ Por otro lado, aunque estos depósitos se aceptan como una realidad vinculada al desarrollo de una determinada ritualidad, no son pocos los escépticos que lo niegan, de modo especial en aquellos lugares en los que los depósitos son tan reducidos que resulta complicado asociarlos a prácticas religiosas (Aubin *et al.*, 2014: 224-225).

Al margen de la lectura que se le quiera dar a la presencia de depósitos monetar tardíos en muchos de los espacios de culto de las provincias galas, es indudable que, en estos ámbitos, la transformación del sistema religioso se acentúa desde mediados del siglo III.

Las causas fueron múltiples y exclusivas en cada uno de los casos, sin embargo, la historiografía estable-

⁶La misma idea es desarrollada por Aubin *et al.*, 2014: 224-225. Según estos, el aumento de los depósitos numismáticos en algunos santuarios de la Galia a lo largo del siglo IV puede ser un indicio de que el personal del templo no capitalizaba las donaciones para la realización de sacrificios, para la financiación de ofrendas o para el mantenimiento del templo, lo que podría significar una ralentización o interrupción en la gestión del espacio sacro.

ce una serie de diagnósticos para explicar el proceso. La recesión económica que afectó a la totalidad del Imperio desde finales del siglo II fue un hecho crucial. El mayor control del tesoro de las ciudades por parte del poder imperial derivó en que, en época constantiniana, estas ya solo percibieran una parte de los impuestos. La reforma administrativa de Diocleciano y la reestructuración provincial del 297 conllevó la creación de nuevas capitales y la transformación de la jerarquización del territorio, lo que afectó negativamente a algunos viejos centros rectores, que vieron perder su papel gestor en la administración territorial. Asimismo, la construcción de nuevas infraestructuras defensivas a finales del siglo III o principios del IV conllevó, ante la falta de liquidez, el desmantelamiento de algunos de los viejos espacios comunitarios y la reutilización de su material constructivo para estos menesteres. Por otro lado, las invasiones de francos y alamanes y el movimiento de las bagaudas pudieron tener un peso más o menos relevante en el fenómeno del abandono de los viejos espacios de culto. Finalmente, las medidas religiosas de Constantino y sus sucesores, orientadas en buena medida no solo a la expropiación, con fines fiscales, de los bienes muebles e inmuebles de numerosos santuarios, sino también a la marginación de unos cultos tradicionales cuyo mantenimiento recayó sobre unas élites urbanas cada vez menos numerosas y más interesadas en la conversión al cristianismo por las exenciones que ello implicaba, constituiría el golpe de gracia a un politeísmo desestructurado ante la pérdida de la condición administrada que lo había hecho prosperar en los siglos precedentes.⁷

Todo este complejo proceso, con sus múltiples causas y sus infinitas coyunturas, puede comprenderse a partir del análisis de algunos casos particulares —aunque también excepcionales— como el de *Augustodunum* (Autun). La crisis del siglo III y el asedio de la ciudad por parte de las tropas del emperador Victorino en el año 269 habían provocado el abandono o la amortización de numerosas infraestructuras públicas urbanas (Kasprzyk, 2015: 136-137). Sin embargo, de acuerdo con algunos panegíricos (*Pan. Lat.*, V (9), 4, 2; 9, 4; 10, 2; 16, 5), entre los años 295 y 300 el *capitolium* de la ciudad fue reconstruido, el culto imperial revitalizado y diversos templos reparados gracias a la inyección de liquidez de los tetrarcas (Hostein, 2012: 161-163).⁸ Unos años después, con

motivo de la visita de Constantino a la ciudad, se organizaron procesiones religiosas en las que se exhibieron efigies divinas y se realizaron *vota* en los templos.⁹ Sin embargo, la estabilidad de los cultos tradicionales no se prolongaría mucho en el tiempo, pues la política de Constantino y sus sucesores en favor de la expropiación de los bienes de los santuarios, la priorización de la construcción de otras infraestructuras públicas, así como la conversión de las élites al cristianismo, acarrearía enormes dificultades en el mantenimiento de los santuarios y sus rituales. De esta manera, tan solo unas décadas después, en la segunda mitad del siglo IV, el politeísmo cívico característico de la religión administrada en *Augustodunum* se encontraría totalmente desestructurado y sus templos abandonados (Hostein *et al.*, 2014: 206).¹⁰ Según el testimonio de Gregorio de Tours, en el territorio de la ciudad, a finales del siglo IV, todavía se llevaban a cabo ceremonias religiosas dedicadas a un ídolo que él denomina Berecintia. Según este, la divinidad era sacada en procesión por los campos de *Augustodunum* para garantizar la prosperidad de la siembra y de las viñas (Thevenot, 1932: 119; Martínez Maza, 2002: 186). Por la descripción que ofrece el prelado de Tours, se trataba, sin duda, de una adaptación del culto a *Mater Magna* a la nueva situación religiosa: la diosa ya no era venerada públicamente, siguiendo el recorrido urbano característico y acompañada de bailarines, músicos y pantomimos, sino que era llevada por los campos para que extendiera su bendición sobre ellos. Se trataba de una reinterpretación y adaptación de un ritual ancestral cívico a los nuevos tiempos (Martínez Maza, 2002: 186-190; 2012: 85). El relato es relevante porque, además, confirma el éxodo que sufren los cultos tradicionales de los espacios públicos de la ciudad a zonas rurales periféricas. El conocimiento de esta realidad histórica parece sustentarse no solo gracias a la Arqueología —ya se ha indicado antes cómo los espacios de culto localizados en los entornos rurales o en la periferia de las ciudades son los que presentan fases de ocupación más tardías—, sino gracias, también, a otras fuentes literarias. Pensemos, por ejemplo, en el testimonio de Sulpicio Severo cuando relata los hechos de San Martín de Tours (XIII, 1; XIV, 1, 3 y 6; XV,

⁹ *Pan. Lat.*, VII (6), 8, 2 y 4; 14, 3.

¹⁰ En la ciudad de *Augustodunum*, la arqueología demuestra que algunas de las infraestructuras públicas —entre ellas, el templo de Bribracte— que se vieron beneficiados de la política imperial a finales del siglo III, fueron desmantelados entre el segundo y el tercer cuarto del siglo IV (Kasprzyk, 2015: 140-144).

⁷ Véase L'Huillier y Bertrand, 2006: 318-320; Le Roux, 2006: 87-95; Goodman, 2011: 170-171.

⁸ En Trèves los panegíricos arrojan una información análoga: *Pan. Lat.*, VII (6), 21, 1, 3 y 7; 22, 1-2.

1). El biógrafo de Aquitania sitúa las campañas de cristianización de San Martín no en grandes centros cívicos, sino en espacios rurales de *vici* y *pagi* donde las viejas prácticas parecen haber sido reinterpretadas por agentes individuales que contarían con mayor o menor éxito entre la población local (Hostein *et al.*, 2014: 206-207). En este sentido, quizá el auge de los depósitos monetales que se detectan en numerosos espacios sacros a lo largo del siglo IV estén relacionados con las profundas transformaciones que sufre el viejo sistema religioso en estas fechas (Van Andringa, 2014: 7).

Tras la crisis de mediados del siglo III, la restauración del Estado romano motivó el desarrollo de una política de regeneración religiosa que solo afectó a determinadas ciudades. En la mayor parte de las comunidades privilegiadas de la Galia se produjo la inexorable transformación de la religión que había prosperado en época altoimperial, lo que derivó en el abandono de numerosos santuarios cívicos, y con ello, en el paulatino desvanecimiento de los sacrificios públicos frente a los grandes templos comunitarios, de los dispendios con fines religiosos, de los *vota* inmortalizados en los monumentos epigráficos, de las procesiones suntuosas y de la celebración de *ludi* consagrados a los dioses.¹¹

Es cierto que la Arqueología y las fuentes literarias permiten documentar el desarrollo de prácticas rituales —sobre todo a modo de *iactatio stipis*— en numerosos espacios sacros a lo largo del siglo IV; sin embargo, estas prácticas quedarían enmarcadas, salvo excepciones, en un politeísmo reinventado, con una liturgia transformada o simplificada, que poco tendría que ver con las festividades públicas tradicionales de la *civitas* altoimperial, organizadas por y en nombre de la ciudad (Van Andringa, 2014: 8). Este es el cambio fundamental.

7.2. BRITANIA

La cuestión del fin del politeísmo romano en Britania no se ha enfocado desde el prisma de la lucha existencial entre la población local y las invasiones bárbaras o las misiones evangelizadoras de

obispos cristianos en los siglos IV, V y VI, sino como un proceso de transición pacífica cuyo devenir se ha relacionado más con dinámicas internas que externas (Smith, 2008: 171-172; Esmonde, 2014: 263). Posiblemente, este panorama optimista no se hubiera visto tan ampliamente extendido si no fuera por las peculiaridades que caracterizan al desarrollo político, social y económico en la Britania tardoantigua.

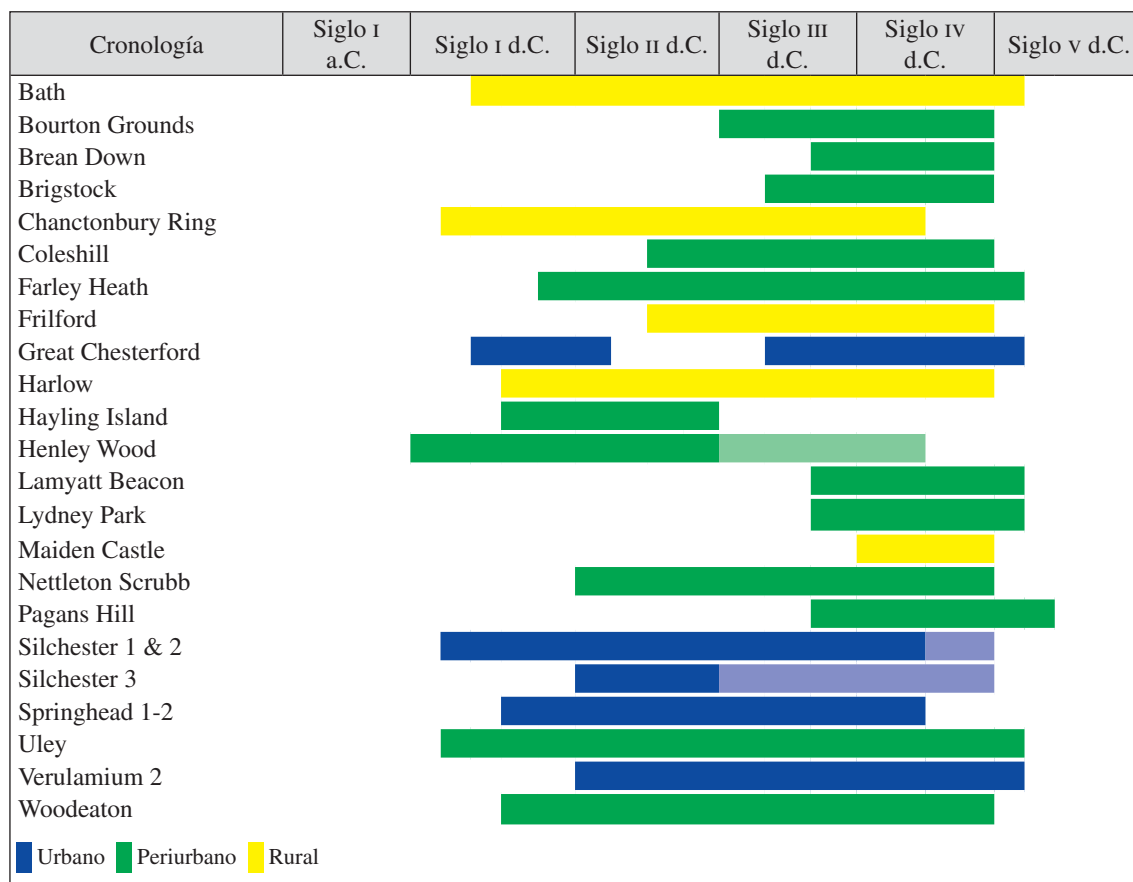
En el plano económico, el siglo III en la isla no fue una etapa de profundas transformaciones como las que se dieron en el continente, sino más bien un periodo de estabilidad que permitió alcanzar altas cotas de prosperidad a finales de dicha centuria y durante la primera mitad de la siguiente, hasta el extremo de que algunos especialistas la denominan *The Golden Age of Roman Britain* (Esmonde, 1990: 41 ss.; Watts, 1998: 96-97).¹² En el plano militar, Britania no sufre las contiendas que se dan en el *limes* renano y danubiano. Las reestructuraciones o el abandono de espacios militares que se detectan a lo largo de este siglo parecen confirmar una reducción en los efectivos (Esmonde, 1990: 57-64) y, de hecho, algunas unidades insulares fueron disgregadas y enviadas como apoyo a la frontera danubiana.¹³ En el plano político, Britania se vio envuelta en algunas de las guerras civiles del siglo III, y muestra de ello fue su integración en el Imperio Galo o su constitución como base de operaciones para Carausio y Allecto entre los años 286 y 296; sin embargo, las fuentes escritas no registran represalias contra la población provincial tras la recuperación del poder por parte de las autoridades centrales (Esmonde, 1990: 43). Finalmente, en el plano religioso, la estructura eclesiástica parece bastante precaria, y los escasos datos arqueológicos sobre la presencia de lugares de culto cristiano en esta fecha confirman su escasa implantación (Petts, 2003). Por todo ello, el siglo III en Britania no se concibe como punto de partida para el cambio religioso, sino más bien como una etapa de continuidad de la prosperidad altoimperial que parece verse avalada por las escasas fuentes literarias y, sobre todo, por las fuentes arqueológicas.

Para el análisis de la desaparición del sistema politeísta romano en Britania he recurrido fundamentalmente al estudio de la documentación arqueológica de los santuarios para determinar el momento y las condiciones en las que estos lugares fueron abandonados. De los cerca de ochenta templos de época romana documentados en la parte sur y sudoriental

¹¹ Según los datos de Pichon (2018: 340) para las provincias de *Belgica* y *Lugdunensis*, el cierre de los grandes santuarios cívicos se produce, por lo general, entre mediados del siglo III y mediados del IV. En cuanto los santuarios que han proporcionado una datación relativamente fiable, casi la mitad de ellos se encontraban ya clausurados antes de finalizar la tercera centuria.

¹² Véanse más datos en Faulkner, 2001: 63-74.

¹³ *CIL* III 3228.

Fig. 7.1. Cronología de algunos de los principales templos excavados en Britania.¹⁷

de la isla,¹⁴ más de cincuenta presentan datos de ocupación hasta finales del siglo IV o principios del V.¹⁵ Algunos, como los templos de Lydney o Pagans Hill, fueron construidos a finales del siglo III, o, como en el caso de Chelmsford —ubicado en la ciudad de *Caesaromagus*—, a principios del IV. Otros, como los de Frilford, Henley Wood o Nettleton Scrubb fueron ampliados en estos momentos, y en un buen número de ellos se alcanzaron las mayores cotas tanto en la calidad como en la cantidad de depósitos monetales o votivos precisamente a lo largo del siglo IV (Watts, 1998: 30-38; Smith, 2001: 144-145).¹⁶ Pero antes de entrar en estas cuestiones, es necesario abordar las

características de los templos britanos y los problemas conceptuales que suscitan para obtener un panorama más completo de la situación del politeísmo romano en esta provincia del Imperio.

La mayor parte de los templos documentados en Britania se engloban dentro del denominado tipo «romano-céltico», y tan solo el templo monumental dedicado al emperador Claudio, en Colchester, y el templo de Sulis-Minerva, en Bath, pueden ser considerados de estilo o tipo puramente clásico. También existen otros templos que no pueden catalogarse dentro de estas dos grandes ramas con los que se configura un cajón de sastre de una categoría indeterminada (Lewis, 1966: 57-70; Woodward 1992: 33-46).

¹⁴ Se trata de la región con mayor densidad de hábitat, mayor urbanización y, por tanto, mayor cantidad de datos arqueológicos de la Britania romana, y será la base de nuestro estudio.

¹⁵ Véase Smith, 2001: anexos 3 y 4. Aunque es cierto que la cronología de algunos templos es controvertida, el número de espacios sagrados cuyas fases de uso se prolongan, con seguridad, hasta finales del siglo IV, sigue siendo considerable.

¹⁶ Véase fig. 7.1.

¹⁷ Los datos para la elaboración de esta tabla han sido seleccionados de la obra de A. Smith (2001), y comprenden aquellos templos que el autor califica como *primary sites* y *secondary sites*. Los argumentos que A. Smith esgrime para esta selección se basan en la mayor abundancia de vestigios materiales y datos estratigráficos para el estudio de estos espacios, y, en consecuencia, su más fiable cronología. En realidad, a estos podríamos añadir otros cuyas fases son bien conoci-

La tipología de templo «romano-céltico», documentada en la parte céltica del Imperio, se caracteriza por su constitución a partir de un plano concéntrico, en el que una estructura interior, la *cella* —que en general, suele ser rectangular, aunque también las hay circulares y poligonales—, se sitúa dentro de una estructura exterior denominada ambulacro que hace de galería o pasaje (Wilson, 1980: 5-10; Horne, 1986: 22; Woodward, 1992: 37). A este, en ocasiones, se le añaden estructuras anexas. La entrada se organizaba, normalmente, a partir de uno o varios pórticos columnados que podían estar precedidos de un tramo de escalones. En cuanto al alzado, la imagen habitual que se ha transmitido es que la *cella*, más elevada que las galerías circundantes, se desarrollaba verticalmente a modo de torre, aunque se han planteado otros modelos (Lewis, 1966: 12-45; Wilson, 1980: 5-10; Horne, 1986: 22). En realidad, las múltiples variaciones estructurales de estos edificios atenderían a tendencias locales o a particularidades culturales que no podemos determinar.

La escasez de templos de estilo puramente clásico en Britania fue uno de los elementos esgrimidos por la historiografía postcolonialista y seguidora del paradigma autoctonista para defender una escasa romanización del universo religioso o incluso una resistencia a la misma,¹⁸ sin embargo, tales hipótesis, ya duramente criticadas por algunos autores desde los años ochenta,¹⁹ fueron superadas —o al menos, matizadas— a lo largo de la década de los noventa y los primeros años del siglo XXI en el marco de los estudios dedicados a los procesos de romanización.²⁰ Estos debates fomentaron la acuñación de nuevos

das, como el templo recientemente excavado de Tabard Square (Southwark, Londres), algunos templos en Colchester o el templo de Verulamium I; sin embargo, considero que los que aparecen en esta tabla son ya suficientemente representativos para el estudio que aquí se pretende realizar.

¹⁸ Véase Horne, 1986: 20-23, quien afirma: «Whilst the cult may have accepted a roman epithet for its deity and utilized the full benefits of Roman material culture, the method of worship of Roman period may have been little different from that of pre-conquest era». V. t. Aldhouse-Green, 2005: 201. Aunque la autora introduce su trabajo planteando el desarrollo de un sistema religioso renovado como consecuencia de la ocupación romana, aplica criterios de resistencia a la romanización en aspectos como la existencia de epítetos locales o de iconografía mixta. *Id.*, 2003: 39-48.

¹⁹ Véase Henig, 1984: 41-43. En palabras de este autor: «A common fallacy is that the Romanisation of the gods was simply a matter of dressing Celtic deities in togue».

²⁰ Véase el lúcido análisis de la romanización del fenómeno religioso en la Galia en Woolf, 1998: cap 8. Más recientemente Van Andringa, 2012: 446-483. De capital importancia han sido, asimismo, los resultados de la *International Network «Impact of Empire»*.

términos que permiten explicar la complejidad de los procesos de transformación de los universos religiosos provinciales, como «sincretismo», «aculturación religiosa» o «hibridación», y el fenómeno de la resistencia quedó relegado a hechos puntuales que se reducirían, normalmente, a los años inmediatamente posteriores a la conquista del territorio, como el caso de la revuelta de Boudica.

El sistema de templos que florece en Britania durante el periodo de dominio romano está íntimamente relacionado con la reestructuración religiosa que se lleva a cabo desde las ciudades romanas y que dirigen las oligarquías romanizadas. De hecho, algunos investigadores incluso han puesto en duda la ecuación que relaciona el «templo romano-céltico» con un modelo genuinamente celta, puesto que tales estructuras parecen desarrollarse a partir del periodo de dominio romano y como consecuencia de la reorganización de los cultos (Derks, 1998: 145-168, 187-189; Van Andringa, 2007: 87). Como prueba de ello, en la mayor parte de los espacios de culto en las zonas del sur de Inglaterra, encontramos elementos suficientes para afirmar que la influencia del sistema religioso romano era sustancial, como son la inclusión de elementos clásicos arquitectónicos o estructurales —la mayoría de los templos se configuran a partir de un *temenos* con un eje que comunica la entrada al recinto sagrado con una *cella* precedida de *pronaos*²¹—, las representaciones de los dioses —antropomorfos y, en muchas ocasiones, con una iconografía puramente clásica—, su nomenclatura —con nombres latinos, muchas veces combinados con los de deidades locales—, o la utilización del sistema del *votum*, del *epigraphic habit* y del latín como parte del culto. Así, a cualquier individuo procedente de otra provincia del Imperio no le habrían resultado ajenos los cultos en Britania, y buena muestra de ello es que aparecen decenas de dedicantes foráneos en la epigrafía insular que ofrecen sus votos siguiendo las pautas del sistema religioso romano, y en unos espacios en los que se reproducían los aspectos estructurales y rituales mediterráneos.²²

²¹ En algunos casos, como Frilford, se ha asociado incluso la estructura de un anfiteatro al propio templo (Hingley, 1985: 201-211).

²² Los análisis carpológicos realizados en determinados espacios de culto han concluido que allí se quemaban ofrendas vegetales procedentes de áreas del Mediterráneo y de Próximo Oriente, como el pino piñonero o los dátiles, lo que sugiere una intención de recrear el universo sensorial religioso mediterráneo. Los yacimientos en los que se han encontrado estas especies son el *temple* de Orton's Pasture (Rocester), uno de los templos de Verulamium y el templo de Mitra en

Con esto no se pretende rechazar la existencia de elementos autóctonos en el sistema religioso de la Britania romana, que serían tan diversos como los múltiples contextos locales en los que estos se manifiestan,²³ sino explicar que cuando se produce la *interpretatio romana* de los cultos locales, se reestructuran e integran en el sistema religioso de una *civitas* y su *territorium*, y pasan a ocupar un lugar en su calendario, con unas festividades asociadas y con un personal a su cargo (Van Andringa, 2007: 452-454), con lo que se erigen ya como un sistema cultural renovado. Si se perpetuaron elementos anteriores no fue como forma de enfrentamiento al orden establecido, sino como consecuencia de su aceptación por las élites locales en los procesos de negociación tanto del comportamiento como del canon religioso.²⁴ Eso explica la diversidad de los panteones que florecen en las diversas regiones del Imperio. La población, que indudablemente participaba en las fiestas religiosas comunitarias vivía, literalmente, estas nuevas formas de culto. En estas condiciones, es difícil hablar de una resistencia o del desarrollo de movimientos alternativos a la romanización a partir de la detección de elementos culturales propios, cuando es precisamente el proceso de municipalización el catalizador del nuevo sistema que los constituye y los avala (Van Andringa, 2007: 86). Es, en palabras de Woolf (1992: 349-352), «the paradox pair of diversity and unity in Romanisation».

A partir de una breve exposición de cinco de los complejos religiosos más representativos en Britania —aunque se podrían añadir otros tantos—, en este apartado se pretende ilustrar su dilatada cronología y la metodología que se ha empleado para determinar sus distintas fases de uso y amortización. También se desarrollarán algunos aspectos relacionados con los vestigios culturales conservados y se mencionarán algunos datos que permiten establecer una vinculación entre estos espacios religiosos y las élites locales.

Londres (Monckton, 2000: 67-69). Véase un marco teórico del sacrificio vegetal en Alvar Nuño, 2011: 191-203. Para la reconstrucción de un ritual en uno de estos espacios, véase Henig, 1984: 39-41.

²³ Véase algunos ejemplos en Woolf, 1998: 206-207. Más hincapié hace A. Smith (2008) en la hipótesis de la perpetuación de una geografía del culto.

²⁴ Aunque pertenezcan a un ámbito distinto, pueden extrapolarse los excelentes planteamientos de la perpetuación de elementos religiosos paganos en la Iglesia tardoantigua de Clelia Martínez Maza (2014: 9-24). Asimismo, para la crítica a las hipótesis de la *longue durée* en las prácticas mágicas véase Alvar Nuño, 2018a: 119-138.

El complejo religioso rural de Lydney Park, situado en el distrito del Bosque de Dean, Gloucestershire y dedicado, probablemente, a *Mars Nodens*,²⁵ se ubicaba sobre un promontorio, cerca de la vía que comunicaba Gloucester con Caerwent, en un rico valle agrícola cuyos recursos eran explotados por numerosas villas romanas (Smith, 2001: 134). Según la interpretación de los vestigios materiales, este complejo estaba integrado por un templo, un ábaton, unos baños y un albergue.²⁶ Fue construido en la segunda mitad del siglo III (Cassey *et al.*, 1999: 81-124), y experimentó algunas modificaciones en la segunda mitad del IV, como demuestra la reparación del derrumbe de uno de los muros de la *cella* o la incorporación de un suelo de mosaico en el denominado ábaton, cuya cronología se ha podido determinar gracias a la moneda de Graciano hallada bajo los niveles de preparación (Wheeler y Wheeler 1932: 31). Los hallazgos monetales parecen indicar que su uso se prolongó hasta, al menos, principios del siglo V. Es muy probable que el templo dependiera del patronazgo de los señores de las villas circundantes, pues su decadencia coincide precisamente con el abandono parcial o total de muchas de estas propiedades rurales (Smith, 2001: 134). Las precoces excavaciones del siglo XIX y principios del XX permitieron documentar centenares de monedas y otros objetos que habrían formado parte de los depósitos votivos almacenados en el recinto sagrado, entre los que destacan elementos de adorno personal —joyería, fíbulas, brazaletes—, pequeñas figuras de perros en bronce o algunos exvotos anatómicos (Smith, 2001: 135). Lamentablemente, la precariedad de los trabajos arqueológicos impide determinar aspectos de estratigrafía y de distribución de los hallazgos.

El complejo sacro-termal de Sulis Minerva en Bath fue construido a mediados del siglo I d.C. en torno a una fuente manantial natural, y a lo largo de los dos siglos siguientes experimentó una serie de reformas que lo convirtieron en un conjunto monumental que integraba un templo de estilo clásico, un enorme complejo thermal y un pequeño núcleo de población que, con toda seguridad, nació a raíz de la vitalidad de los

²⁵ Así parece sugerirlo el descubrimiento de algunas tablas epigráficas elaboradas en bronce o en plata en las que se invoca a esta divinidad y la presencia de un mosaico inscrito en el suelo de la *cella* en el que aparece el mismo teónimo: *RIB* 305-307. Para la inscripción del mosaico, véase Wright, 1985: 248-249.

²⁶ El ábaton es definido como el lugar donde los cultores llevaban a cabo la *incubatio* (Esmonde, 2014: 271; Renberg 2017: 15).

dos anteriores (Cunliffe, 1995: 30-84). Las últimas grandes modificaciones estructurales que se llevaron a cabo en el templo se produjeron a comienzos del siglo IV y diversas pruebas arqueológicas ponen de manifiesto que su uso se prolongó durante toda la centuria, como son las labores de mantenimiento detectadas en determinadas zonas del recinto interior y, sobre todo, el hallazgo de depósitos votivos monetales, cerámicos y de *defixiones* —entre otros— en la fuente termal, datados en este momento (Walker, 1988: 305 y ss.; Tomlin, 1988: 73 y 87-88; Cunliffe y Davenport, 1985: 68-72). El culto, sin embargo, parece entrar en recesión a partir de mediados del siglo IV: el altar que se hallaba frente al templo, en su eje, y que constituía, sin duda, el foco principal de los rituales, fue desmontado; los depósitos monetales cesaron abruptamente desde el 365 d.C., y en distintas zonas del santuario se empezaron a producir acumulaciones de tierra y de escombros, así como ciertos desperfectos y signos de derrumbe que apenas podían ser contrarrestados con materiales pobres o reutilizados (Cunliffe y Davenport, 1985: 68-72, 184-185). Todo ello indica que, entre finales del siglo IV y comienzos del V, el uso del santuario con fines religiosos sería un fenómeno ya residual (Gerrard, 2007: 159). No se ha podido datar con seguridad el momento en el que se produjo el colapso definitivo del edificio (Cunliffe y Davenport, 1985: 75), aunque los recientes análisis de ¹⁴C realizados sobre huesos de animales hallados en las secuencias estratigráficas más modernas arrojaron fechas que se prolongan hasta mediados del siglo V d.C. (Gerrard, 2007: 148-164).

El complejo religioso de Uley fue construido a principios del siglo II d.C. amortizando un espacio religioso anterior (Woodward y Leach, 1993: 303-309). Se trata de un templo definido como una variante del romano-céltico —ya que la *cella* rectangular queda rodeada por un ambulacro en solo tres de sus lados—, consagrado a Mercurio. Su advocación nos es conocida gracias a la recuperación de diversas representaciones de la divinidad en exvotos metálicos, de decenas de *defixiones* en las que se le invoca, e incluso de una serie fragmentos de lo que debió de ser la estatua de culto, entre los que se incluye la cabeza del dios (Woodward y Leach, 1993: 89-112). En torno al templo surgió un asentamiento en el que se han identificado, a lo largo de las diversas etapas, estructuras de vivienda o albergue, talleres, tiendas y edificios de función desconocida. En algunos de estos edificios se hallaron, bajo sus escombros, múltiples objetos de carácter votivo, entre los que destacan *defixiones* —halladas por decenas en el edi-

ficio I—, así como altares de piedra, monedas, joyería o exvotos en miniatura (Woodward y Leach, 1993: 115). También son reseñables los datos que Uley ha aportado en relación con los ritos sacrificiales. En este sentido, en el yacimiento se hallaron cerca de 50.000 huesos de animales pertenecientes, en el noventa por ciento de los casos, a ovicápridos (Smith, 2001: 115-116). Volviendo al edificio de culto, la estratigrafía de la *cella* es mal conocida debido a las grandes reestructuraciones que se llevaron a cabo en las últimas fases de ocupación. Del suelo original tan solo se ha conservado una fosa que se hallaba situada en su centro, a modo de poceta —los autores lo interpretan como un remanente de la actividad ritual de la Edad del Hierro—, y la impronta de una base de mortero en el ambulacro trasero donde se podría haber situado el plinto sobre el que se apoyaba la estatua de culto (Copeland, 2011: 152). Sabemos que en torno a mediados del siglo IV se produjeron importantes obras de renovación en el edificio. Como consecuencia de ellas, la entrada del templo fue reestructurada a modo de pórtico monumental de aspecto clásico que superaba los límites previos y se extendía unos metros hacia el frente (Woodward y Leach, 1993: 35-39). Poco tiempo después, a finales de dicho siglo, el frente monumental fue demolido y tanto el brazo sudeste del ambulacro como la *cella* colapsaron; sin embargo, los otros dos brazos restantes fueron restaurados y conservados, lo que dio lugar a un edificio en forma de L que se compartimentó en cuatro estancias (Woodward y Leach, 1993: 316). Al parecer, el valor religioso del lugar no se desvaneció, y las actividades culturales se prolongaron durante parte del siglo V. Las pruebas esgrimidas para apoyar esta afirmación son el hallazgo de decenas de monedas de finales del siglo IV, algunas asociadas a objetos de indudable naturaleza votiva —*defixiones*, un caduceo, vasos cerámicos intactos, etc.—, y la presencia de depósitos de animales inmolados datados en estas fechas (Levitan, 1993: 257-301).²⁷

En Brigstock (Northamptonshire) se excavaron los restos de dos edificios, uno de planta circular y el otro de planta poligonal, asociados a un buen número de hallazgos de un indudable carácter religioso. Las estructuras, a juzgar por la cronología de los objetos encontrados, fueron construidas a mediados del siglo III d.C. y se abandonaron a finales del IV (Greenfield, 1963: 239). La mayor parte de los objetos

²⁷ Para los depósitos de animales más tardíos, véase Levitan, 1993: 292-297. Para los objetos votivos, Woodward y Leach, 1993: 63-65.

votivos aparecieron en el interior del edificio circular, y en su mayoría eran monedas que habrían sido allí depositadas a modo de ofrenda. Se encontraron amontonadas en dos sectores: uno al sur del edificio, sobre los estratos de suelo, y otro en el centro, entre los estratos de derrumbe y sobre ellos (Smith, 2001: 78). Entre el resto de las ofrendas destacan objetos de adorno personal —anillos, brazaletes—, algunos objetos marciales a tamaño natural —como puntas de flecha— o en miniatura —un hacha—, dos estatuillas de bronce en las que se reproduce un caballo con su jinete, así como un pequeño busto de bronce (Greenfield, 1963: 243-247). También han aparecido depósitos óseos de animales. Estos últimos eran, sobre todo, cuartos traseros de ganado vacuno claramente seleccionados, colocados en niveles de suelo o depositados en pequeñas fosas, en algunas de las cuales se incluyeron monedas. En uno de los casos, la moneda fue introducida en la boca de un ovicáprido (Greenfield, 1963: 234), lo que parece avalar la intencionalidad ritual.

Por poner un ejemplo más, en Henley Wood (Yatton, North Somerset) se halló un complejo religioso cuya cronología se dilata desde finales de la Edad del Hierro hasta comienzos de la Edad Media. El complejo, que se encontraba situado en un valle salpicado de villas romanas —se han detectado 11 en 8 kilómetros— (Smith, 2001: 92), estaba presidido por un templo romano-céltico en el que se sucedieron diversas fases de ocupación. La primera de ellas nos es casi desconocida, y tan solo queda definida como una estructura cuadrangular con basamento de piedra que quizá podría remontarse a comienzos de época romana (Watts y Leach, 1996: 16, 144). En la fase 2, el templo fue estructurado a partir de una doble *cella* cuadrangular rodeada de un ambulacro en una fecha indeterminada que podría situarse a finales del siglo II d.C. Esta fase finalizó con la demolición parcial del templo en la segunda mitad del siglo III d.C. (Watts y Leach, 1996: 17-20). Posteriormente, quizá sin solución de continuidad, el templo fue reconstruido en una sola *cella* y, a mediados del siglo IV d.C., el suelo del ambulacro fue restaurado y elevado. La actividad cultural no parece prolongarse mucho más, a juzgar por la escasez de materiales cerámicos y numéricos datados en la segunda mitad del siglo IV (Watts y Leach, 1996: 25-26) y por la reutilización del espacio, a finales de este siglo, con otros fines. En efecto, una necrópolis de inhumación se instaló primero en una zona del ambulacro, cuando este todavía se hallaba en pie, y luego en un espacio situado al sudeste del templo (Watts y Leach, 1996: 146-147). La cronología

del cementerio se extiende durante los siglos V y VI y su construcción marcó un cambio de funcionalidad en el antiguo espacio sacro.

El estudio de los templos romanos en Britania ha permitido confirmar la utilización de gran parte de estos lugares con fines culturales hasta finales del siglo IV. Aunque en las líneas anteriores solo se han expuesto, de forma extensa, cinco santuarios, la fig. 7.1 muestra que otros muchos se mantuvieron en uso, con fines rituales, hasta fechas considerablemente tardías.

Para determinar la cronología de abandono de los santuarios en Britania se han tenido en cuenta dos elementos: en primer lugar, la datación de los materiales hallados en las obras de reparación y construcción de muros, suelos y nuevos espacios, o en los estratos de derrumbe del edificio. En segundo lugar, el estudio de los depósitos u objetos votivos hallados en el interior de los recintos sagrados, ciertamente notables en época tardía. Entre estos se incluyen monedas y cerámicas —ambos la principal fuente de datación—, huesos de animales —que en muchos casos habrían formado parte de rituales sacrificiales—, objetos de adorno personal como brazaletes, anillos o fíbulas, y otros menos comunes como placas inscritas, *defixiones* o figurillas en forma de exvotos anatómicos, zoomorfos, antropomorfos —entre los que se incluyen divinidades— o utensilios (Lewis, 1966: 49-55; Watts, 1998: 30-37; Smith, 2001: 145-158). Debido a que son los vestigios monetales la principal fuente para determinar la cronología de los templos, existen algunos problemas a la hora de precisar sus postreros años de ocupación, y es que las últimas acuñaciones que llegan a Britania de forma regular no superan el 402 d.C. (Gerrard, 2013: 90-81) y, además, las monedas pueden continuar en circulación durante décadas después de su emisión. En este sentido, aunque se ha sugerido la continuidad de las actividades culturales en algunos templos como Uley, Pagans Hill o Maiden Castle durante parte del siglo V, su plasmación material es muy difusa y prácticamente indetectable.

La mayor parte de los autores coincide en que los templos que florecieron a finales del siglo III y a lo largo de la primera mitad del IV fueron, sobre todo, de carácter rural, mientras que la decadencia de los templos urbanos pareció agudizarse en este periodo. Lo cierto es que se han detectado santuarios urbanos con cronologías similares a las de los ámbitos rurales, aunque numéricamente son muy escasos.²⁸ Además,

²⁸ Algunos de los templos urbanos con cronologías de ocupación tardía son los de Great Chesterford, Silchester, Colchester 1 y 2 o Verulamium 1 (Véase las cronologías en el

se ha podido demostrar que muchos de estos templos rurales estaban íntimamente relacionados, desde el punto de vista geográfico y viario, con algunas de las *villae* —u otros tipos de asentamientos rurales— que salpicaban el territorio del sur y el este de Inglaterra. Por otro lado, los momentos de auge y decadencia de los templos parecen coincidir, según las distintas regiones y los distintos momentos del periodo romano, con los de las respectivas villas.²⁹ Así, son varios los autores que proponen que ambos elementos —templo y villa—, constituyen símbolos de prestigio y de autoridad cuyo devenir estará íntimamente ligado a la capacidad económica y evergética de las élites locales.³⁰

Hay que tener en cuenta diversos factores que pueden matizar el aparente ruralismo de los templos en Britania. Para empezar, estos se ubicaban en lugares prominentes —algunos visibles desde kilómetros de distancia— y cerca de las arterias de comunicación, o insertos en las áreas pobladas y romanizadas del sudeste.³¹ Además, muchos se situaban relativamente cerca de algunas ciudades —como se ubicaban las propias *villae*—³², o de otros asentamientos menores, como algunos *hillforts* (Smith, 2001: 150-151) reocupados en época romana. Asimismo, y volviendo a la relación existente entre las *villae* y los templos rurales, surge la cuestión de si aquellos individuos que controlaban tales posesiones agrarias no serían los mismos que los que componían la élite urbana.

anexo 3 y 4 de Smith, 2001). Por otro lado, algunos templos, aunque no se hallen integrados físicamente en una ciudad, pueden formar parte de sus circuitos económicos, sociales y religiosos. Smith los califica de periurbanos, y entre estos encuentran el complejo de Bath, Henley Wood y Frilford. Además, otros como el de Harlow se encuentran a solo 400 metros de un núcleo de pequeña entidad, por lo que su ruralismo puede ser también relativo. Para la distribución geográfica de los templos romanos en Britania durante la Antigüedad tardía, véase Smith, 2008: 173, fig. 9.2.

²⁹ El periodo comprendido entre el 275 y el 350 d.C. ha sido denominado por algunos historiadores como *The Golden Age of villa culture in Roman Britain* (vid. Faulkner, 2001: 71-72, esp. gráficos 34 y 35)

³⁰ Sobre este asunto cf. Potter y Johns, 1992: 204; Woodward, 1992: 20; Smith, 2001: 144-150; 2008: 175; Adams, 2009: cap. 5.

³¹ La zona más poblada, más urbanizada y explotada se puede circunscribir al territorio que se extiende desde Exeter hasta York, que es precisamente donde se sitúan casi todos los templos conocidos. Vid. *The Rural Settlement of Roman Britain: an online resource*. Disponible en <http://archaeologydataservice.ac.uk/archives/view/romangl/map.html> [Consulta: 24/05/2017]

³² Véase Esmonde, 1990: 106: «The pattern of villa distribution showed a close relation with the presence of towns, suggesting that the two were two sides of the coin of the romanisation of the economy».

En este sentido, las fuentes literarias citan que los curiales galos del siglo IV —entre ellos Ausonio, Sulpicio Severo o Paulino de Nola— preferían las comodidades de las grandes villas rurales a las residencias en las ciudades, a las cuales solo acudían para determinados menesteres (Esmonde, 1990: 30, 110). No sería disparatado pensar que algunas de las suntuosas *villae* que se han podido asociar a los santuarios britanos tardíos a finales del siglo III y durante parte del siglo IV³³ pertenecieran a miembros de las élites urbanas que desarrollaran una vida entre la ciudad y el campo (como algunos autores ya han sugerido), lo que explica la suntuosidad de estos complejos rurales tardíos (Esmonde, 1990: 80).

De hecho, las *defixiones* de Uley o Bath —sobre todo las primeras— reflejan que el modelo de explotación agraria altoimperial desapareció en favor de un sistema basado en minifundios o en grandes *latifundia* que se encuentran ya bajo el control directo del propietario. En estas tablillas podemos observar cómo los individuos que recurrieron a la magia lo hicieron para resolver conflictos derivados, por lo general, de hurtos, que muestran la prosperidad de estas gentes, pues aparecen como poseedores de arados, de ganado y, a veces, de considerables sumas de dinero.³⁴ Es probable que alguno de ellos fuera uno de los *possessores* rurales, dueños de los feudos. La situación difiere con la que se daba en época tardo-republicana y altoimperial, cuando las explotaciones agrarias estaban, según la obra de Columela (*RR.*, I., 8, 5-6 y XI., 1, 32), a cargo no de los *domini*, sino de los *vilici*, esclavos de confianza del patrón (Alvar Nuño, 2020b).

Debemos tener en cuenta que, en el sistema religioso romano, las prácticas rituales se desarrollaban, en gran medida, en un marco comunitario, y la divinidad local se erigía como ente protector de dicha comunidad y de todos sus integrantes. Los agentes encargados de crear ese universo religioso común, a partir de la reestructuración de los panteones locales,

³³ Véase, por ejemplo, la villa rica de Woodchester, con su espectacular mosaico Órfico, relacionada con el templo de Ulley (McWhirr, 1981: 94); la monumental villa de Wemberham, relacionada con Henley Wood (Scarth, 1885: 1-9; Reade, 1886: 64-73), con el plano de la villa y los mosaicos; o la suntuosa villa de Chedworth, relacionada con el templo homónimo (Mc Whirr, 1981: 90-91).

³⁴ Véase Tomlin, 1988: 148-149, n.º 31; *AE* 1979, 383a; *AE* 1989, 487 o *AE* 1992, 1127, todo sistematizado en Alvar Nuño, 2020b. En Pagans Hill, una *defixio* fue dirigida contra un ladrón que robó 3.000 denarios. Véanse Hassall y Tomlin, 1984: 336. También abundan los pequeños hurtos, quizá entre individuos de clases sociales humildes, que indudablemente participaban del sistema religioso.

fueron, como ya se ha argumentado anteriormente, los integrantes de la comunidad ciudadana (Van Andringa, 2007). Buena parte del sistema político, económico, social y religioso gravitó en torno a la *civitas*, y para llevar a cabo este proceso, la ciudad contaba con un alto grado de autonomía —lo que explica, en el caso religioso, la infinita variedad de panteones regionales—, aunque siempre sujeta a una serie de normas no necesariamente explícitas capaces de modular la acción ritual acometida. En consecuencia, los templos rurales no deben considerarse elementos aislados, como si el campo fuera un elemento autónomo al margen de las corrientes romanizadoras, sino que estos deben entenderse como focos religiosos centrípetos y comunitarios, integrados en los *pagi* que controlaban las distintas ciudades de la Britania romana (Van Andringa, 2007: 86). Con ello, se cerraría el círculo que conecta los cultos públicos —independientemente de su situación geográfica—, con las ciudades y la aristocracia como agentes estructuradores y sustentadores de dicho sistema religioso.

El destino de los templos rurales en Britania y su aparente relación con el patronazgo de las élites del entorno no dista de lo que ocurre en ámbitos urbanos. Por poner un ejemplo, en Great Chesterford se localizó un templo romano-céltico con un extenso *temenos* a tan solo un kilómetro al este de una ciudad. Los momentos de mayor actividad, por los materiales asociados, se datan de finales del siglo I a mediados del siglo II, y de finales del siglo III a finales del IV. En esta última fase el templo fue reconstruido y ampliado con una estructura auxiliar, y se reactivaron las actividades rituales, quizá de una naturaleza ya diferente.³⁵ Esta everguesía coincide cronológicamente con el desarrollo de un notable programa urbanístico en la ciudad, sin duda impulsado por las élites, que incluyó la construcción de dos edificios elaborados en mampostería y el establecimiento de un muro en torno al centro urbano (Smith, 2008: 176).

La romanización subordinó el sistema religioso al orden político en todo el Imperio, de manera que dicho orden se sustentó sobre unos pilares que unían compromiso cívico, sacerdocio, sacrificios públicos, everguesías y dominación (Gordon, 1990: 235).³⁶ En efecto, la aristocracia, a cambio del control de la

vida política de sus comunidades, de la ocupación de magistraturas y sacerdocios, y de la obtención de los honores que todo ello conlleva, tuvo que hacerse cargo de la administración municipal, que en el mundo romano se traduce en la inversión de parte de su riqueza para financiar los gastos necesarios para el mantenimiento de la urbe —programas de monumentalización y de construcción o mantenimiento de infraestructuras públicas, pago de deudas públicas, financiación de espectáculos o de festividades religiosas, etc.—. En consecuencia, podemos vincular la vitalidad de los templos en Britania con el interés por parte de la oligarquía en el mantenimiento del sistema religioso como una forma de auto-representación y de ostentación del poder. Tal interés parece prolongarse en esta región hasta la desaparición —o transformación— definitiva del sistema socioeconómico romano, que en la isla parece culminar a principios del siglo V (Gerrard, 2013: cap. 4 y 5). Ello derivará en el desvanecimiento de los cultos tradicionales «romano-célticos», al menos en su vertiente pública, colectiva, administrada.³⁷

7.3. EL NORTE DE ÁFRICA

La transformación del sistema religioso politeísta romano en las provincias occidentales del Norte de África —esto es, las Mauritánias, Numidia, y el África Proconsular (dividida, a su vez, en varias provincias tras la reforma de Diocleciano)—, difiere en gran medida del proceso analizado en Hispania.

Las excavaciones arqueológicas que se desarrollaron en ámbitos norteafricanos entre finales del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX sacaron a la luz buena parte del entramado urbano de varias ciudades romanas y con ello, decenas de santuarios; sin embargo, la ausencia de análisis estratigráficos, propio de la arqueología de la época, derivó en la pérdida de una inmensa cantidad de información histórica (Sears, 2011: 230). Por ello, para el estudio de la evolución del sistema religioso romano a partir de la segunda mitad del siglo III en el Norte de África, la

³⁵ Para los cambios estructurales y culturales que se pueden producir en los templos a lo largo de su historia, y la vinculación de estos cambios con los deseos de las élites, véase Van Andringa, 2015: 33-34.

³⁶ Es básico el libro colectivo en el que se analiza la influencia del poder político en la religión romana editado por De Blois *et al.*, 2006. Véase también Scheid, 2013.

³⁷ Las actividades culturales detectadas entrado el siglo V parecen responder más a actividades marginales y formalmente alejadas del ritual de época romana, como ocurre en el caso paradigmático de Uley (*vid.* Smith, 2001: 150), o actividades de una naturaleza profana. Por ejemplo, una de las estancias anexas meridionales del complejo religioso de Nettleton Scrubb fue reutilizada como taller metalúrgico a finales del IV y principios del V. Por otro lado, el recinto sagrado del templo de Henley Wood fue reutilizado como necrópolis en los siglos V y VI d.C.

epigrafía, de una riqueza informativa extraordinaria, sigue siendo nuestra mejor aliada.

Los datos de Hélène Jouffroy recogen un total de 93 inscripciones relacionadas con la construcción o reparación de templos en las provincias norteafricanas occidentales —con especial relevancia en el África Proconsular—, desde finales del siglo II hasta principios del IV (Jouffroy, 1986: 249). Si además tenemos en cuenta los datos arqueológicos, el número de espacios de culto en los que se intervino durante estas fechas asciende a 112 (Jouffroy, 1986: 400). De hecho, durante esta centuria, el cuarenta por ciento de los edificios públicos en los que se llevaron a cabo trabajos de construcción o mantenimiento fueron santuarios (Jouffroy, 1986: 405-406, fig. 6). El setenta y tres por ciento de las inscripciones se data en época de los Severos. El resto se concentra, sobre todo, en los veinte primeros años de la Primera Tetrarquía (284-304 d. C.), pues en esta época se generaron más monumentos epigráficos relacionadas con trabajos de reparación y mantenimiento de templos que en los cuarenta años previos (Sears, 2011: 232).

Por poner algunos ejemplos: en *Cincaris* (Henchir-Sinngaris, Túnez) los sacerdotes dedicados al culto a Mercurio reconstruyeron el templo de esta divinidad a principios del siglo III.³⁸ En *Thugga* (Béja, Túnez) se han documentado varios edificios religiosos de nueva creación a lo largo de este periodo: un templo a *Caelestis* entre el 222 y el 235,³⁹ un templo a *Tellus* en el año 261⁴⁰ y un *templum Geni Patriae* a finales de siglo.⁴¹ Asimismo, en *Calama* (Guelma,

Argelia), se levantó un templo a Apolo a finales del siglo III,⁴² y entre los años 286-293 d. C. en la ciudad de *Thubursicu Numidarum* (Souk Ahras, Argelia), se construyó un *templum* a *V[enus] / -irtus] A[ugusta]* financiado por los *sacerdotes Modestius Castinianus* y sus hijos *Festucius* y *Purpurius*.⁴³

La situación descrita se repite en un total de 65 ciudades, buena parte de ellas del África Proconsular, como *Leptis Magna* (Trípoli, Libia), *Madaura* (Mdaouroch, Argelia), *Mustis* (Mest Henshir, Túnez), *Thuburnica* (Jendouba, Túnez) o *Lambaesis* (Tazoult, Argelia),⁴⁴ que manifiestan una vitalidad extraordinaria y, en general, una continuidad en las acciones edilicias en edificios religiosos casi al mismo nivel que en el siglo II.⁴⁵

Llegado el siglo IV, las labores edilicias financiadas por las aristocracias locales y provinciales norteafricanas seguirán siendo notables. Por su parte, las obras de reparación de edificios sacros continúan y son, desde mediados del siglo III, más comunes que la construcción de edificios de nueva planta; sin em-

ti et Galeri Valeri Maximiani / nobiliss(imorum) Caess(arum) [---] CO[---]as c(larissimus) v(ir) templum Geni(i) patriae ad pulchriorem faci[e]m cum M[---]m ceter[oque] cultu adornavi[t] ad quod etiam Papirius Balbius Hono[r]atus ---] LXI intulit datis etiam sport[ulis] condec(urionibus) s[u]lis et hh(eredes) Sergi Firmi Iuniani ob summ[am] --- o[mn]i [pecunia] eadem res p[ublicam] cu[r]ante Octa[vio] Stratoniano c(larissimo) v(iro) cur(atore) rei p[ublicae] dedicavit.

³⁸ *ILAFr* 484 = *AE* 2008, 115: *[Mercurio] Sobrio Aug(usto) [sacrum] / [pro salute] Imp(eratoris) Caes(aris) L(uci) Septimi Fel(ici)s Aug(usti) Pont(ificis) max(imi) Germanici [maximi tribunicia po]test(ate) X co(n)s(ulis) IIII p(atris) p(atriciae) proco(n)s(ulis) et Corneliae Salo[ninae] Aug(ustae) totiusque divinae domus eorum Botria Fortunata Victoris filia flam[inica] perpetua templum Tellu[ris] ob summam honoris flaminatus sua pecunia a s[ol]o extruxit excoluit et [d]edicavit sport[ulis] d[at]is decurionibus et epul[is] universo populo.*

³⁹ *CIL* VIII 26457 = *AE* 2005, 1686: *Caelesti Aug(ustae) sacr(um) / pro salute Imp(eratoris) Caes(aris) M(arci) Aurellii(l) / Severi [Alexandri] Pii Fel(ici)s Aug(usti)] / [et] [Iuliae] Mam[ae] Aug(ustae)] matris Aug(usti) / [et] castroru[m] et se[n]atus et patriae.*

⁴⁰ *ILAFr* 530 = *AE* 2013, 107: *Pro salute Imp(eratoris) Caes(aris) P(ubli) Licini Egnati Gallieni Germanici Pii Fel(ici)s Aug(usti) Pont(ificis) max(imi) Germanici [maximi tribunicia po]test(ate) X co(n)s(ulis) IIII p(atris) p(atriciae) proco(n)s(ulis) et Corneliae Salo[ninae] Aug(ustae) totiusque divinae domus eorum Botria Fortunata Victoris filia flam[inica] perpetua templum Tellu[ris] ob summam honoris flaminatus sua pecunia a s[ol]o extruxit excoluit et [d]edicavit sport[ulis] d[at]is decurionibus et epul[is] universo populo.*

⁴¹ *CIL* VIII 26472 = *AE* 1904, 121: *[Pro salute Imp(eratorum) Caess(arum) C(ai) Aureli Vale]ri Dioc[le]t[i]an[i] Pii Fel(ici)s Invicti Aug(usti) et M(arci) Aureli Vale[ri] Maximiani Pii Fel(ici)s Invicti Aug(usti) et Fl[avi] Valeri Constan-*

⁴² *ILAlg* I, 520: *Saeculo b[a]eatissimo dd(ominorum) nn(ostrorum) C(ai) Aureli [Valeri] Diocletiani Pii Fel(ici)s Invicti Aug(usti) et M(arci) Aureli Valeri Maximiani Pii Fel(ici)s Invicti Aug(usti) templum Ap[ollinis] ---] / [---] ab Arminia Fadilla HS CL milib(us) n(ummum) et [---] HS CC mil(ibus) n(ummum) per[fectum] --- de]dicatum C[on]s[ul]i O resultantem VE[re] ---] / [---] S a fundamen[tis] restituit(?) ---] // [---] LATERE-PAR moeni[a] ---] / [restitu]it perfecit exco[luit].*

⁴³ *ILAlg* I, 1241 = Lepelley, 1981, II: 211: *Virtuti A(ugustae) s(acrum) / pro salute Impp(eratorum) / dd(ominorum) nn(ostrorum) Diocletiani / et [Maximiani]] / Modestii sacerdot[is] Castinianus palter et Festucius / et Purpurius fili(i) templum a solo cum san[cto] suo quod est / a tergo instituerunt et ded[ic]averunt ad qu[od] suam ded[ic]atione[m] m de vicin[i]s c[on]tribut[i]bus us et / univ[er]sis pa[tri]cis n[on] minima universa cum cultoribus suis convenerunt.*

⁴⁴ Véase las más de 90 inscripciones en Jouffroy, 1986: 249-258.

⁴⁵ Para las estadísticas de la edilicia norteafricana en el siglo II, *vid.* Jouffroy, 1986: 400-406. La solvencia económica de las ciudades, sin embargo, no es constante, sino que se detectan, a lo largo del siglo III, algunos altibajos: Sears, 2011: 231-233. También se observan grandes diferencias regionales. Mientras que el África Proconsular y Numidia mantienen una gran actividad a lo largo de todo el siglo III y parte del IV, en las Mauritánias, en especial en la Tingitana, las actividades edilicias presentan unos niveles muy bajos. En este sentido, solo un epígrafe de época de los Severos procedente de Volubilis informa de la reparación del capitolio de la ciudad en el año 217 d.C. (*AE*, 2013, 110).

bargo, los testimonios ya no son tan numerosos y, de hecho, manifiestan también una caída porcentual en comparación con los trabajos de mantenimiento que se realizan sobre otros edificios públicos: si durante el siglo III (235-305 d.C.), a los templos se destinaban, de media, un cuarenta por ciento de la edificación, en el siglo IV, según los datos de Ari Saastamoinen (2010: 396) y Gerald Sears (2011: 232), ya solo un siete por ciento.

A pesar de ello, Hélène Jouffroy (1986: 294-297) recoge 25 testimonios procedentes de 19 ciudades ubicadas en el África Proconsular —quince testimonios—, en Numidia —ocho—, en Bizacena —uno— y en Tripolitania —uno—. Las Mauritánias, a partir del siglo IV, presentan un silencio documental epigráfico de edificación sacra similar al que se detecta en otras regiones del occidente romano, como Hispania o la Galia.

Por citar algunos ejemplos: entre el 303 y el 305 se restauró un templo a la *Dea Maura* en *Albulae* (Ain Téouchent, Argelia)⁴⁶ y un templo a Júpiter en *Thabraca* (Argoub el-Bania, Túnez).⁴⁷ Unas décadas después, entre el 331 y el 333, en *Carthago* (Túnez), se restauraba el templo de *Mater Magna* y *Atis* por orden de *L. Aradius Valerius Proculus*.⁴⁸ En *Avitta Bibba* (Henchir-Bour-Aouitta, Túnez) se restauró un *fanum* a Mercurio entre los años 337/338,⁴⁹ y entre el

337 y el 350 tenemos constancia de la restauración de un templo a *Liber Pater* en *Sabratha* (Az Zawiyah, Libia).⁵⁰ Entre los años 364 y 367 d. C., el gobernador de Numidia, *Publilius Caecionius Caecina Albinus*, ordenaba la construcción o restauración de un mitreo y de un templo en *Cirta* (Constantina, Argelia),⁵¹ así como de dos templos en *Lambaesis*⁵² y de un capitolio de *Thamugadi* (Timgad, Argelia).⁵³ En *Mustis*, en esas mismas fechas, se sufragaba la restauración de otro edificio de culto (Lepellety, 1981, I: 345-347). Todavía entre el 383 y el 395, en *Djebel Moraba* (Túnez), constatamos, en un epígrafe, la conmemoración de la restauración de un templo y de su pórtico.⁵⁴

--- in administra]tione sua restauravit [--- curante ac dedicante] / Imbrius Geminio Faustino(?) curatore rei publicae).

⁵⁰ Véase Kenrick, 1986: 67, 114-117; IRT, n.º 55: A[ede]m Liberi Patris quam antiqua ruina cum lab[e] ---] p[er] cu]ius ins[ta]urationem EA[---]RISO[---] / dd[ominorum] nn[ostorum] [Fl(avi) Iul(i) Constantii M[aximi(?) et Fl(avi) Iul(i) Co]nstant(n)is Max[imi triumphato]rum se[mper] Aug[ustorum] [---] am[---]rimum praesidicium v[ir]i p[er]fectissimi Fl(avi) Victoris Calpurn[i] ---] serlvavit hanc L[ucius] Aemilius Caecilius duovir [quinquenn]alis fl[amen] / perp[etuis] amor patriae studiose respond[e]ns [---]ma v[ir]o p[er]fectissimo) / [p]atrono prov[inciae] dedican[te] --- p[er]fecit / ex [decreto ordinis(?)].

⁵¹ CIL VIII 6975: Spel(a)eum cum [sig]nis et ornamen[tis] / Publilius Ceion[ius] / Caecina Albinu[s] ---. CIL VIII 19502: ---]omania / [---]templum / [---]OREMISI / [---]M / [---] Ceionius / [Cae]cin[a] Al[bi]nus / [v]ir c[larissimus] co[n]sula[ris] / sex[al]scal[i]s p[ro]vinciae N[umidiae].

⁵² CIL VIII 2656: [Pro splendore felicitum saeculorum(?)] fortissimorum et gloriosissimorum principum] / [dominorum nostrorum Valentiniani et Val]entis semper Aug[ustorum] aedem fontis cum portu[re] et antis et propylis(?) / [longa vetustatis serie absumptam et(?)] r[estaurat]is [obratum(?)] ad faciem pristinam orn[atam] etiam novo opere(?) / [Publilius Ceionius Caecina Albinu[s] v[ir] c[larissimus] consul[aris] V[er]r[us] ---] / [---]RAN duovir X[---]. CIL VIII 2735: [Restauravit(?)] o[pus] (?) / [Publiliu[s] Caecionius / [Caecina] Albinus v[ir] c[larissimus] / [cons]ularis sex[al]f[ascalis] p[ro]vinciae N[umidiae] / [cur]ante ---] Variano fl[amine] p[er]petuo curatore rei publicae] [L[ambaesis]anae].

⁵³ CIL VIII 2388: Pro magnificentia saeculi dd[ominorum] nn[ostorum] Valentiniani et Valentis semper Augustorum [quatuor] porticus Capitolii seri[a] et vetustatis absumptas et usque ad ima fundamenta c[on]lapsas] / novo opere perfectas exornatasque dedicavit Publilius C[ae]cionius Caecina Albi[nus] vir clarissimus consularis curantibus Aelio Iuliano iterum rei publicae [curatore] / Fl[avio] Aquilino fl[amine] p[er]petuo Antonio Ianu[ri]o ariano fl[amine] p[er]petuo [---] / [---]V[er]r[us] ---]tionum Noci[---] curatore rei publicae]]. Un buen porcentaje de las restauraciones de templos que se desarrollan en estos años se deben a este gobernador de Numidia durante la época de Valentiniano que, según Macrobio (*Sat.* 1.2.15) era amigo de Símaco y como él, un defensor de los cultos tradicionales (Jer. Ep. 107.1).

⁵⁴ CIL VIII 23968 + 23969: Ad indictum b[eatissimorum] temporum dd[ominorum] Aug[ustorum] q[ue] nost[ro]rum Valentin[iani] The[odosii] Arcadij et Maximi ---] / quibus Romanum [nomen] confirmatur et] moenia r[estituta] concursum porticum cum aed[e] vetus]tate conlapsam Co[n]sul[is] / restituit dedicante V[er]r[us] ---]adio pro[consule] Africae et sa[cr]i

⁴⁶ CIL VIII, 21665: Imp[er]atoribus Diocletiano et Maximiano Aug[ustis] et Constantio I et Maximiano nobilissim[is] Caess[aribus] C[ae]sius Iul[ius] Fortunatus cur[ator] / ac disp[on]tor rei p[ub]licae Albul[ensium] temp[or]um [d]eae Maurae ad pristinum / statum reformavit [duu]m[m]vira [t]u C[ae]i Iul[ius] Gaitatis Iun[ius] I et L[ucius] Sei Felicis aedilici[us] L[ucius] Arri Privati et C[ae]i Muci Mulciani Iun[ius] I et Aur[elii] Dom[us] Str[utius] et Aur[elii] Quintum et Aem[ilius] a sua / ex[h]iberunt T[itus] Fl[avius] Fortunatus scripsit / anno p[ro]vinciae CCLX.

⁴⁷ CIL VIII, 17329: I[ulius] O[ptimo] M[aximo] / quod M[arcus] Iunius [---] a splendi[dissimo] ordin[e] --- creatus est aedem Iovis(?) vetustate] / dilapsam p[ro]prio sumptu restituit(?) --- procon[sulatu] L[ucius] Cassi [Dionis] --- idem[que] dedecavit(?).

⁴⁸ CIL VIII 24521: [Matri deum Magnae Idaeae et] Atti / [L[ucius] Aradius Valerius Proculus v[ir] c[larissimus] augur] pont[ifex] mai[or] XV[ir] s[acris] f[aciundis] / [pontifex Flavius praetor tutelaris legatus] pro praet[ore] prov[inciae] Numid[iae] / [peraequator census] p[ro]vinciae <C[on]s[ul]ar[is]>allae[ciae] p[ro]vinciae prov[inciae] B[ea]tae I[ul]iac[ae] consular[is] / [prov[inciae] Europae consula[ris] prov[inciae] Thrac[iae] consular[is] prov[inciae] Sicil[iae] com[es] / [ordinis primi] m[agistr]o procons[ul] prov[inciae] Afr[icae] agens iudicio sacro / [pe]r provincias Africana[s] / [porticum templi] ab ut[ro]q[ue] latere [re]stituit D[ionis] / [curante] ---] C[ae]i filio [Karth]aginien[sis].

⁴⁹ CIL VIII 12272: Fanum dei Mercurii ruina mi[n]us M[aximo] [ante] --- beatissimo saeculo] / dd[ominorum] Aug[ustorum] nn[ostorum] Constantini et]] Cons[ul]anti et Constantis Augustorum Invictorum] / proconsulatu Aurelii Celsini [v[ir]i] c[larissimi]

Los escasos datos arqueológicos con los que contamos para establecer el abandono o amortización de los templos parecen acompañar a la realidad que muestra la epigrafía, pero, aun así, estos deben tomarse con cautela.

En la ciudad de *Gerisa* (*Ghirza*), en la denominada estructura 52, se excavó un pórtico en cuyo lado oriental se había construido un *sacellum* a mediados del siglo IV. A este se le añadió, unas décadas después, una serie de estancias auxiliares. La identificación de este conjunto como un espacio sacro se ha determinado no solo por su estructura, sino también por el hallazgo, entre una serie de objetos votivos, de una veintena de altares, dos de los cuales fueron reutilizados como material constructivo, ya en época medieval —siglos X-XI—, sobre la misma estructura. La datación del uso edificio es controvertida, como reconocen los propios arqueólogos, porque de acuerdo con los materiales localizados en los estratos de incendio, el conjunto habría sido frecuentado hasta finales del siglo VI o principios del VII. Según ellos, los materiales hallados podrían estar relacionados con los rituales que se llevaban a cabo en este espacio (Brogan y Smith, 1984: 82-87).⁵⁵

En *Sabratha*, el terremoto del año 365 d. C. que narran algunos autores como Amiano Marcelino (XXVI, 10, 12-19), pudo causar la destrucción de varios templos, como el Capitolio, el serapeo, el templo del sur del foro o el templo de *Liber Pater* (Kenrick, 1986: 114-117; Brouquier-Reddé, 1992: 31-50).⁵⁶ Tras ello, los *aedicula* fueron definitivamente abandonados y sus despojos reutilizados en la reconstrucción de otros edificios, entre ellos, la basílica (Kenrick, 1986: 68, 80-83). Paradójicamente, unos años antes, a mediados del siglo IV, se llevaron a cabo reparaciones precisamente en el templo dedicado a *Liber Pater*, lo que indica que todavía en estas fechas existía un interés por el mantenimiento del edificio.⁵⁷

audito[ri] cognitore] insist(ente) [---]. Se ha ofrecido solo la lectura del primero, porque el segundo es similar.

⁵⁵ Brouquier-Reddé (1992: 308) acepta este caso como una muestra de la pervivencia de cultos tradicionales politeístas en el interior de la zona tripolitana hasta bien entrada la época cristiana, lo que, según ella, confirmaría lo que cuentan algunas fuentes de la época, como los textos de Procopio de Cesárea.

⁵⁶ No todos aceptan esta interpretación. Autores como Di Vita (1982: 595) creen que la serie de destrucciones documentadas en la segunda mitad del siglo IV se debieron al terremoto. Otros (Bartoccini, 1950: 29-58; Lepelley, 1984: 463-490), proponen que fueron consecuencia de la oleada de saqueos causados por pueblos del Sáhara denominados *Austoriani*, un hecho que narra el propio Amiano Marcelino (XXVI, 6, 2-4 y 10).

⁵⁷ Véase Kenrick, 1986: 67; Brouquier-Reddé, 1992: 37-44. Para la lectura, véase la nota 50.

En *Leptis Magna* el denominado «templo de los Flavios» construido en el año 93/94 y consagrado a Vespasiano, Tito y Domiciano, quedó destruido como consecuencia del terremoto del año 306, y fue entonces amortizado como un espacio de vivienda, que sería a su vez destruido en el terremoto del año 365 (Di Vita, 1990: 441, 461; Brouquier-Reddé, 1992: 92; Sears, 2011: 240). También el templo de Serapis quedó dañado como consecuencia del temblor de tierra de principios del siglo IV, pero este habría sido reparado y utilizado hasta el 365 d. C., cuando se produjo su colapso definitivo (Di Vita, 1990: 441-442, 461; Brouquier-Reddé, 1992: 105).

En el santuario a cielo abierto dedicado a Saturno en Djebel Boukournine, situado en el *ager* de *Carthago*, se desarrollaron excavaciones a finales del siglo XIX sin seguimiento estratigráfico alguno: sin embargo, los materiales hallados en las exhumaciones podrían ofrecer una cronología de uso del santuario. En este sentido, el hallazgo de un total de sesenta lucernas que Marcel Le Glay (1961: 32-35) interpretó como objetos litúrgicos y ofrendas dedicadas a Saturno, permite datar la frecuentación de este espacio entre los siglos I y IV d. C.

En *Thugga*, al norte del teatro, sobre una plataforma situada en un acantilado rocoso, se construyó un templo dedicado a Saturno que se estructuraba en torno a un patio porticado en cuyo lado occidental se erigió una triple *cella*. Las primeras excavaciones, en 1893, recuperaron una inscripción de época de Septimio Severo en la que se conmemoraba la construcción del edificio.⁵⁸ Entre las campañas arqueológicas que se desarrollaron en 1893, 1927 y 1954-56 se recuperaron más de quinientas estelas votivas —que prueban que el santuario fue construido sobre un espacio de culto precedente, fundado en el siglo II a.C.— (Le Glay, 1961: 210), y centenares de ungüentarios, vasos y lucernas. La cronología del abandono del templo no se ha podido datar con seguridad. La ofrenda más moderna es la donación de una estatua de mediados del siglo III que apareció en la *cella* meridional. Los movimientos sísmicos habituales en la zona obligaron

⁵⁸ CIL VIII 26498: *Pro salute Imp(eratoris) Caesaris L(uci) Septimi Severi Pertinacis Aug(usti) Parthici Arabic[i] Parthici Adiaben[ici] pont(ificis) max(im)i] tri[b(unicia) pote]st(ate) III co(n)s(ulis) II p(atris) p(atriciae) [[et D(ecimi) Clodii Septimi Albini Caes(aris)]] et Iuliae [Domnae Aug(ustae) matris cast]rorum opus templi Saturni quod L(ucius) O(ctavius) Victor Roscianus [---] ex summa honoris [---] taxatis HS quinquaginta milib(us) n(ummum) mu[---] Julis suis ad perficiendum id opus HS centum mil(ia) n(ummum) legavit qua summa ab heredibus [sol]uta et publice inlata pagus et civitas Thuggensis d(ecreto) d(ecurionum) dedicavit.*

a realizar continuas reparaciones en los muros del templo hasta que un terremoto de mayor magnitud, cuya fecha no se ha podido precisar, causó la aparición de una falla que provocó el hundimiento del edificio en su totalidad. Por las continuas reparaciones, se podría sostener la hipótesis de que su uso podría haberse prolongado hasta el iv. Ya a finales de esta centuria, con el santuario en ruinas, sus restos fueron amortizados para la construcción de una iglesia cercana (Le Glay, 1961: 212).

En *Cuicul*, Djémila (Numidia), el templo de Neptuno y el templo de Venus *Genetrix* pudieron haberse mantenido en uso —aunque probablemente ya en un estado de semi-abandono— hasta mediados del siglo iv, cuando fueron definitivamente desacralizados y amortizados: sobre los restos del primero se edificó, entre el 364 y el 367 d. C., una basílica y parte de la denominada *maison d'Hylas*,⁵⁹ y sobre los restos del segundo se construyó la denominada *maison de l'âne*, también en la segunda mitad del siglo iv.⁶⁰

Como se ha podido apreciar, las deficientes excavaciones han impedido conocer las fases de ocupación de la mayor parte de los espacios de culto —sobre todo los de época tardía—, y los datos con los que contamos para fechar el abandono o la reutilización de un edificio derivan de la información que aportan la epigrafía o los materiales asociados a los edificios, con frecuencia, descontextualizados. En muy pocos casos la estratigrafía ha ayudado a precisar las dataciones. A pesar de todas estas dificultades, parece confirmarse una tendencia generalizada de abandono y reutilización de los templos a lo largo de la segunda mitad del siglo iv. Por un lado, las construcciones *ex novo* desaparecen ya a principios de esta centuria y las reparaciones en los santuarios son cada vez menos frecuentes. El hecho mismo de que algunos se reparen certifica, en efecto, que existe un interés en mantenerlos, pero su situación parece ser cada vez más delicada. Además, la amortización de un número considerable de santuarios se produce en estas fechas —véase los casos expuestos en *Cuicul*, *Sabratha*, *Thugga* o *Lepcis Magna*—. No se trata ya de casos aislados, como los documentados en los siglos ii y iii, fruto de coyunturas de carácter local,⁶¹ sino de un

proceso generalizado. Su destino será el abandono, el desmantelamiento⁶² o, con mayor frecuencia, la transformación del edificio para otros menesteres.⁶³

La información que ofrece la epigrafía religiosa concuerda, en buena medida, con los datos extraídos del análisis arqueológico de los espacios de culto. En el ya clásico estudio de Marcel Le Glay sobre Saturno en el Norte de África, se puso de manifiesto que las dedicatorias epigráficas en altares o estelas consagradas a esta divinidad se realizaron, fundamentalmente, entre los siglos ii y iii d. C. (Le Glay, 1966: 495-498).⁶⁴ A partir de entonces, los testimonios son tan esporádicos que, según Le Glay (1966, 105), la devoción hacia Saturno —o al menos sus manifestaciones rituales tradicionales— habría entrado en declive a partir del gobierno de Constantino. Por su parte, el número de epígrafes que Claude Lepelley data entre el 293 y el 395 relacionadas con la reparación de templos, sufragio de altares o donación de estatuas, asciende solo a 28 ejemplares. En realidad, si comparamos la actividad epigráfica religiosa con periodos anteriores, el número es tan exiguo, que también este autor habla de *le déclin du paganisme de Constantin a Théodose* (Lepelley, 1981, I: 343-347). Quizá, más que como un declive del «paganismo», habría que entenderlo como un síntoma del abandono de las manifestaciones religiosas propias del Alto Imperio fruto de vicisitudes internas que tienen lugar en el seno del propio sistema religioso, tal y como ocurrió en Hispania a lo largo del siglo iii.

siglo iii cuando la unidad del ejército que estaba allí acantonada fue trasladada a otro lugar. Los templos, que habían sido erigidos por los propios militares, fueron desatendidos, e incluso destruidos por la población local, a excepción de uno de ellos, el santuario de Júpiter Amón, que presenta síntomas de ocupación hasta los siglos iv-v (Brouquier-Reddé, 1992: 29, 151-159; Sears, 2011: 237-239). Para la hipótesis de la destrucción ritual, Leone, 2013: 31.

⁶² Es el caso del *Capitolium* de *Thuburbo Maius*, cuyos sillares de mármol fueron reutilizados para la construcción de la denominada *maison de Cratère*.

⁶³ Los edificios podían ser adquiridos por particulares para uso privados —*vid supra* los casos de *Cuicul*, donde determinados templos fueron integrados en respectivas *domus*—, o por el *ordo*, para uso públicos —recordemos el caso del templo a Fortuna en *Madaura*, reutilizado como mercado en el siglo iv—. Cabe añadir que algunos de estos edificios —junto a otros, como basílicas y baños— serán reutilizados como iglesias cristianas, pero casi todos los casos se producen ya en época bizantina: Leone, 2013: 65-79. Véase también la discusión de Sears, 2007: 93-98.

⁶⁴ Hay centenares de monumentos votivos consagrados a Saturno que se datan en el siglo iii. Véase las más de 200 estelas y altares votivos datados en este siglo hallados en Ain-Tounga: Le Glay, 1966: 154-202, n.^{os} 116-339.

⁵⁹ La fecha se ha podido determinar por una inscripción en la que *Publius Caecionius Caecina Albinus*, el mismo gobernador que reparó templos en *Cirta*, *Lambaesis* y *Thamugadi*, aparece como benefactor (*ILAlg* II, 7876).

⁶⁰ Para el primero, véase Blanchard-Lemée, 1975: 172; para el segundo, *id.*: 46-60. Véase también Sears, 2011: 240-241.

⁶¹ Es, por ejemplo, el caso de Bu Njem, donde la mayor parte de los santuarios fueron abandonados a mediados del

Se ha constatado la existencia de sacerdocios de los cultos tradicionales romanos hasta el final mismo de la Antigüedad. Claude Lepelley (1981, I: 165) registró un total de diecisiete pontífices, doce augures y 148 flámines perpetuos en las provincias africanas del Occidente Latino en época bajoimperial.⁶⁵ A estos habría que añadir todos aquellos individuos que ocupan el cargo de *sacerdos* a lo largo del siglo iv cuya función no ha sido resuelta satisfactoriamente por la historiografía.⁶⁶ También se han documentado sacerdocios dedicados al culto a otras divinidades, pero los casos son escasos.⁶⁷ Ahora bien, si los sacerdotes del culto imperial pudieron haber mantenido sus funciones tradicionales durante la primera mitad del siglo iv —por ejemplo, en *Bisica Lucana* (Siliiana, Túnez), un flamen perpetuo llamado *Geminus Aurelius Victor*, pudo haber restaurado un templo dedicado a Venus—,⁶⁸ sus roles, a partir de entonces empiezan a estar menos claros, ya que el título del flaminado se prolonga incluso hasta la época vándala y es ocupado, en ocasiones, por individuos de confesión ya claramente cristiana.⁶⁹ Según autores como

Noël Duval, André Chastagnol o Claude Lepelley, la ausencia de menciones a augures y pontífices —que habrían mantenido sus funciones prístinas todavía en época bajoimperial— con posterioridad al reinado de Valentiniano (364-375),⁷⁰ implica que el apoyo imperial hacia el nuevo credo hizo desaparecer esos cargos, mientras que los flámines municipales y provinciales pervivieron como títulos honoríficos vinculados a la organización de juegos o la provisión de bienes públicos, pero ya desprovistos de todo valor religioso (Duval y Chastagnol, 1974: 109-110; Lepelley, 1981, I: 167; Conti, 2006: 887).⁷¹ De hecho, como subraya Lepelley (1981, I: 365), ni los concilios ni San Agustín, que muestran un rigorismo extraordinario hacia todo aquello que atenta contra la ética cristiana, hacen una sola mención al flaminado. La única explicación es que el cargo había perdido, probablemente, toda significación religiosa a finales del siglo iv.

En esta línea interpretativa podríamos también enmarcar el significado de los *ludi* de época tardía o las alusiones a los *numina* de los distintos miembros de la *domus imperatoria* documentados a lo largo del siglo iv que, como ya hemos expresado en otros lugares de este trabajo —véase *Tarraco* y *Corduba*—, se trata de una fórmula que se hallaría a medio camino entre una expresión de devoción hacia la *domus augusta* y un mero formulario carente de significado religioso alguno (Duval y Chastagnol, 1974: 115).⁷²

Christophe Hugoniot, en su magnífico estudio sobre los espectáculos en África durante la época romana, señaló que la construcción de edificios lúdicos se ralentiza considerablemente a partir de mediados del siglo iii (Hugoniot, 2003: 70). Muy pocos anfiteatros, teatros y circos monumentales se erigieron *ex novo* con posterioridad al año 235, salvo algunos casos como el anfiteatro de Tipasa (Argelia), construido posiblemente en la segunda mitad del siglo iii, o el circo y el anfiteatro de *Sitifis* (Sétif, Argelia), construidos entre finales del siglo iii y principios del iv.⁷³ Sin embargo,

⁶⁵ Puede verse una lista de los *flamines* y *sacerdotes* norteafricanos del siglo iv en Leone, 2013: appendix 1.

⁶⁶ Duncan Fishwick (2004: 190-193) los relaciona con el culto imperial. En la misma línea, Leone, 2013: 87. Diferente era la opinión de María Silvia Bassignano (1974: 9-1, 17), para quien estos *sacerdotes*, si bien pueden estar asociados al culto imperial, designaría al personal dedicado al culto a los dioses tradicionales.

⁶⁷ Por ejemplo, en el siglo iv, un dignatario de *Sabratha* ocupaba el cargo de *flamen perpetuus* y de *sacerdos dei Herculis* (IRT 104); También un individuo llamado *T. Flavius Frontinus Heraclius*, en algún momento de este siglo, ocupó el cargo de augur y de *sacerdos* de los *Laurentes de Lavinium* —una corporación religiosa—, y la ciudad lo recordó por la organización de unos *ludi admirabiles* (IRT, 564). El ordo de esta misma ciudad honró con dos monumentos a *Titus Flavius Vibianus*, que ocupó los cargos de pontífice, de flamen perpetuo, de sacerdote de los *Laurentes Lavinates* y de sacerdote de *Mater Deum* (IRT 567 y 568).

⁶⁸ *CIL* VIII, 12285 = Jouffroy, 1986: 295: [*Aedem Veneris vetustate et incuria foedatam? et signi deae vultum superiorem quem veterosa caries squalorque taeterrimus ita possede[rat] / [ut --- et Ven]eris vertex inventum fugaret aspectum porticu iactis fundamentib[us] / [--- pristino splendori magnifice]ntiaque(?) restituit Geminus Aurelius Auctor fl(amen) p(er)p(etuus) cur(ator) r(ei) p(ublicae) et amorem / [... totumque templum adhibito adiutorio sple]didissimi ordinis totiusque populi labore perfecit excoluit et dedicavit.*

⁶⁹ En la ciudad de *Ammaedara* se han documentado dos flámines perpetuos cristianos. El primero, *Astius Vindicianus*, v(ir) c(larissimus) et fl(amen) p(er)p(etuus), lo conocemos por su epitafio, en el que se incluyó el signo del crismón y las letras alfa y omega (*CIL* VIII 450). El segundo murió en el año 526 de la era cristiana y aparece como *fl(amen) p(er)p(etuus) cristianus* (*CIL* VIII 10516); Duval y Chastagnol, 1974: 94-100; Lepelley, 1981, II: 66-68. Otro flamen cristiano, de finales del siglo iv, ha sido documentado en *Furnos Minus*: *CIL*

VIII, 25810. Sobre los flámines en el periodo vándalo, véase Leone, 2013: 91-98.

⁷⁰ Las últimas referencias a cargos pontificales en África son *CIL* VIII 1636 y 2403. Los últimos augures *CIL* VIII 5335 y 5337. Véase Lepelley, 2011: 280.

⁷¹ De hecho, el cargo es ostentado por miembros de la élite urbana que sigue manifestando sus actividades edilicias y su *cursus honorum* en el soporte epigráfico tradicional.

⁷² Para las inscripciones tardías norteafricanas con el formulario *devotus numini maiestatique* véase Saastamoinen, 2010: appendix. Sobre esta discusión, véanse las páginas 85 y 159 de este trabajo.

⁷³ *CIL* VIII, 8507; Lepelley, 1981, II: 498-501; Hugoniot, 2003: 68-69.

las noticias epigráficas, literarias y arqueológicas relacionadas con la reparación de este tipo de edificios son más abundantes: contamos con cerca de una veintena de epígrafes de entre finales del siglo III y todo el siglo IV que lo certifican. Además, se han hallado en ciudades como Cartago o *Thysdrus* (El Djem, Túnez) mosaicos e inscripciones con temática circense datados en el siglo IV (Leone, 2007: 66-73). Por otro lado, las fuentes literarias certifican la celebración de juegos en los teatros de ciudades como *Bulla Regia* e *Hippo Regius* en torno al año 400 porque San Agustín (*Serm. Denis*, XVII, 7) arremete contra ellos —al segundo, de hecho, acudían actores desde *Bulla* periódicamente para trabajar en las representaciones escénicas— (Lepelley, 1981, I: 378; Hugoniot, 2003: 273).

¿Qué quedaba, desde mediados del siglo IV, de los rituales ligados al culto imperial celebrados tradicionalmente en los edificios lúdicos? Según Hugoniot (2003: 756-758), los *sacella* integrados en los edificios de espectáculos habrían caído en desuso a lo largo del siglo IV, y los rituales se habrían extinguido definitivamente como consecuencia de las leyes de Teodosio del año 399. Ahora bien, si los *sacella* habían sido clausurados y los sacrificios y *pompae* prohibidos, determinar si los propios *ludi* se utilizaban para la celebración de ceremonias religiosas es más difícil de precisar. Ya hemos señalado en otros apartados de este trabajo cómo Taciano (120-180 d.C.), Tertuliano (160-220 d.C.) o Lactancio (¿254-325 d.C.?) profirieron incendiarias críticas contra el sustrato pagano de los espectáculos, puesto que para ellos eran fiestas inmorales y violentas amparadas por demonios (*vid.* Hugoniot, 2003: 748-755). Sin embargo, entrado el siglo IV, la crítica de los autores cristianos parece ir ya dirigida hacia unos espectáculos desprovistos de toda sacralidad (Hugoniot, 2003: 769). San Agustín (*Salm.*, XXX, 2, 2) atacó en sus discursos a las multitudes que asistían a los juegos —muchos de ellos cristianos—, pero en especial a aquellos que no acudían a los oficios dominicales por acudir al teatro,⁷⁴ un asunto sobre el que incluso se llegó a intervenir en el concilio de Cartago.⁷⁵ En su *De doctrina christiana* (II, 38), el obispo de Hipona se refería a los espectáculos como actos vanidosos y triviales, pero no como *institutiones hominum superstitiosae*. Si bien el propio Agustín (*Serm. Denis*, XXIV, 13),

en uno de sus sermones, criticaba el hecho de que algunos notables, vinculados ideológicamente a la antigua *romanitas*, entendían sus actividades relacionadas con la reparación de edificios de espectáculo como actos de *pietas*, es decir, relacionados con el cumplimiento de los cultos cívicos ancestrales,⁷⁶ su retórica, distinta a la que esgrimían sus antecesores cristianos, conduce a pensar que, en efecto, en las postrimerías del siglo IV, la ritualidad de los *ludi* podría ser algo ya meramente anecdótico.⁷⁷

No obstante, no podemos dilucidar el valor que cada individuo otorgaría a las ceremonias honoríficas que se seguían desarrollando en favor de la casa imperial. En el calendario romano de *Filocalus*, muchas de estas festividades politeístas se perpetuaron hasta finales del siglo IV, y eran probablemente los *flamines* los que se encargaban de organizarlas (Leone, 2013: 99-101),⁷⁸ mientras que, en Oriente, ya en el siglo V, Juan Crisóstomo todavía clamaba contra la sacralidad manifiesta en algunas de estas celebraciones dedicadas a los emperadores (Lepelley, 1981, I: 366-367).

Unas líneas más arriba hemos señalado que las pruebas materiales y epigráficas parecen indicar que, en el norte de África, los cultos tradicionales romanos, contenidos en el sistema de la religión cívica, se encontraban en decadencia desde el segundo cuarto del siglo IV. En efecto, durante el siglo III, los agentes que habían financiado la construcción de nuevos espacios de culto o el mantenimiento de los antiguos fueron, fundamentalmente, individuos pertenecientes a las élites locales —el 54 por ciento de estas obras fueron sufragadas por aristócratas y magistrados—, pero también las *res publicae* urbanas —con un veintidós por ciento del total de intervenciones—, determinados cargos sacerdotales al margen de los *flamines* cuyas everguesías estaban relacionadas directamente con su cargo —un trece por ciento— y, finalmente, individuos que ocupaban puestos relacionados con la administración imperial a nivel civil y militar —un once por ciento—.⁷⁹ En el siglo IV, el número de de-

⁷⁴ Es la interpretación que hace del texto Hugoniot, 2003: 257.

⁷⁵ En otras regiones, la sacralidad inherente a los espectáculos y a otro tipo de festividades religiosas continúa, de hecho, hasta bien entrado el siglo VI. Las leyes imperiales no tuvieron necesariamente la efectividad deseada. Véase Belayche, 2004: 5-22.

⁷⁶ Sobre el calendario de *Filocalus* y su relación con el culto imperial, Salzman, 1990; Hugoniot, 2003: 561-566.

⁷⁷ Los datos han sido extraídos de la obra de Ari Saastamoinen. Es probable que el número de obras financiadas por las *res publicae* sea superior, puesto que, en algunas inscripciones, determinados particulares aparecen ostentando un cargo

⁷⁴ Véase esta misma idea en Hugoniot, 2003: 273-287.

⁷⁵ En el canon 88 del concilio de *Carthago* del año 399 se dispone que aquellos neófitos que, por asistir al teatro, dejen de acudir a misa en domingo o en día festivo, serán excomulgados.

dicatorias es muy exiguo y resulta arriesgado atribuir porcentajes a determinados grupos sociales. Lo que sí se observa en las estadísticas es que, en esta centuria, el número total de everguesías religiosas se desploma, puesto que, de abarcar un cuarenta por ciento de la edilicia en el siglo III, pasa a solo un siete por ciento en el IV (Sears, 2011: 232-233). En este sentido, si entre el 363 y el 378 d. C. se documentan 61 epígrafes relacionados con la construcción de edificios públicos, solo seis están dedicados a templos, de los cuales cinco fueron las reparaciones efectuadas por *Caecina Albinus*. La conclusión inmediata es que, en el siglo IV ni las élites locales están ya interesadas en la financiación de obras de construcción, reparación o ampliación de espacios de culto, ni tampoco los otros grupos mayoritarios del siglo III: las everguesías por parte de sacerdotes son inexistentes y las *res publicae* centran sus intereses en el mantenimiento de otras infraestructuras.⁸⁰

Está claro que, a partir del siglo IV, las aristocracias urbanas y las *res publicae* dedicarán sus excedentes económicos a la construcción y reparación de otros edificios públicos, entre los que se encuentran basílicas, curias y otros elementos típicos de los espacios forales, como los pórticos.⁸¹ En *Sabratha*, por ejemplo, la basílica y la curia fueron restauradas tras el terremoto del 365, pero no así los templos, y en Mustis, a mediados del siglo IV incluso se construyó un nuevo foro.⁸² Asimismo, se ha documentado que en muchas ciudades romanas norteafricanas proliferan los baños en época tardía, que disminuyen notablemente en tamaño y se privatizan para dar acogida, probablemente, a particulares o a pequeñas asociaciones, muchas de las cuales estarían vinculadas a los juegos en el anfiteatro y en el circo (Leone, 2007: 66-82).

Otro de los principales focos inversión por parte de las aristocracias norteafricanas de época tardía serán los espectáculos circenses. La documentación

epigráfica, arqueológica y literaria relacionada con estos espectáculos (*vid. supra*) lleva a autoras como Anna Leone (2007: 67) a afirmar que las oligarquías urbanas de clase media y alta de las más prósperas regiones norteafricanas desviaron parte de sus recursos a la financiación de espectáculos en un nuevo marco de competitividad aristocrática por el control de las redes clientelares locales, alejado, en parte, de la financiación de nuevos edificios públicos, y más orientado a la organización de este tipo de espectáculos.

El lugar en el que, a partir de entonces, las élites invertirán mayoritariamente sus excedentes, será allí donde residen sus ilusiones: las grandes *domus* que, en este momento, aflorarán en muchas de las ciudades del Norte de África. Para ello se reestructuraron *insulae* enteras, que fueron convertidas en una sola mansión, o se embellecieron y monumentalizaron antiguas casas solariegas mediante la construcción de nuevos espacios como salas de recepción, *triclinia* o las llamadas salas absidiadas decoradas con ricos mosaicos.⁸³ Según Anna Leone (2007: 66, nota 76) «the increase of wealthy houses in urban areas probably reflected a rise in the presence of landowners and merchants living in town».

No parece que se produjera un traslado de la ritualidad propia de los espacios públicos al ámbito privado; de hecho, la Arqueología apenas detecta, en el siglo V, continuidad en las formas tradicionales del culto doméstico, ni tampoco la construcción de capillas privadas politeístas en estos ámbitos (Leone, 2011: 46-55, tabla 2.2). La propia identificación de espacios de culto en contextos privados resulta problemática. En algunas *domus* urbanas de ciudades norteafricanas como *Carthago*, *Thysdrus* o *Sabratha* se han querido identificar espacios de culto tardíos a partir de la localización de una estructura absidiada, o de la presencia de nichos o restos de altares. Sin embargo, su interpretación resulta incierta como también su cronología, y muchos de ellos parecen preceder al proceso de abandono de los espacios de culto urbanos a mediados del siglo IV (Leone, 2011: 46-55).

Las élites continuarían desarrollando everguesías y obras de beneficencia, compitiendo en el tejido de redes clientelares locales para la obtención de una mayor representatividad pública que les permitieran mantener su *dignitas*. Sin embargo, sus recursos ya

municipal o colonial, en nominativo —como constructores o, en el siglo IV, como *curatores rei publicae*—, pero sin especificar de dónde procede la financiación. Es probable que, en esos casos, esos individuos hubieran actuado simplemente como supervisores de una obra que hubiera sido financiada con dinero público. *Vid.* Saastamoinen, 2010: 51-53.

⁸⁰ Es probable que algunas de las inscripciones tardías en las que determinados individuos aparecen como *curatores* hubieran sido financiadas por las *res publicae* (véase la nota anterior).

⁸¹ Leone, 2007: 82-93, especialmente tabla 5.

⁸² *ILTun* 1557. A pesar de esta aparente continuidad edilicia, cabe mencionar que en otras ciudades —como *Uchi Maius* o *Bulla Regia*—, se documenta el abandono de este tipo de espacios públicos a partir de finales del siglo IV-principios del V: Leone, 2007: 89.

⁸³ Es un proceso documentado en ciudades tunecinas como *Bulla Regia* —Maison de la Chasse o Casas n.ºs 1 y 7—, Pupput, Útica o *Thuburbo Maius* —Maison des Protomés y Maison du Char—. En algunas regiones como Tripolitania el fenómeno se documenta peor. Véase Leone, 2007: 45-66.

no se destinarán a la construcción o reparación de templos o a la financiación de inscripciones religiosas en las que conmemoraban sus *vota*. Con todo, la crisis de este sistema religioso no acarrió el «fin» del politeísmo administrado. En el privilegiado laboratorio norteafricano, las fuentes literarias muestran que la lucha de la Iglesia triunfante contra el politeísmo se prolongará hasta el periodo bizantino.⁸⁴

San Agustín (*Ep.* XVII, 4), en una de sus cartas dirigidas a Máximo de Madaura en el año 390/391, ridiculizaba el desarrollo de procesiones religiosas en esta ciudad, dedicadas a la *dea Virtus* (o *Bellona*), presididas por los *primates* y decuriones locales (Lepelley, 1981, I: 450; Conti, 2006: 891). También el de Hipona (*Civ.* II, 4 y 26, 2) describía una pompa a la diosa *Caelestis* durante el proconsulado de Símaco en Cartago (370-383), cuya estatua era lavada y sacada en procesión sobre una litera, y expuesta, para su veneración, delante de su templo (Lepelley, 1981, I: 350, nota 78; Conti, 2006: 889). Incluso relataba el desarrollo de una serie de ritos al Genio de Cartago frente a un altar y una estatua en el año 399 (*Serm.*, LXII, 10). Por otro lado, en las consultas epistolares que Publícola (*Epist.*, XLVI, 14, 17-18) dirigió a San Agustín (398 d.C.) aparecen las preocupaciones del terrateniente cristiano por el consumo de carne y frutas procedentes de ritos paganos que se vendían todavía en el mercado, o la bebida de una fuente en la que se hubieran realizado libaciones (Sears, 2007: 8-16).⁸⁵ El mismo San Agustín (*Civ.*, XVIII, 54, 1) documenta la serie de destrucciones que se llevaron a cabo contra espacios de culto politeístas en *Carthago* en el año 399 por los *comites* del emperador Honorio, Gaudencio y Jovio (Conti, 2006: 894-895). También el obispo de Hipona (*Ep.*, XC, 8) registra los sucesos de Calama en junio del 408, cuando se produjeron disturbios como consecuencia de las discrepancias entre cristianos y politeístas por la celebración de

las calendas de junio, lo que se saldó con la destrucción de la basílica y la muerte de un cristiano. A ello podría añadirse los hechos que acontecieron en *Sufes* (*Byzacena*), donde un grupo de cristianos atacó un centro de culto politeísta y destruyó una estatua de plata consagrada a Hércules. En respuesta, los cultores de la divinidad, amparados incluso por los decuriones locales, asesinaron, presuntamente, a 60 cristianos (*Ep.*, L).

Es probable que la literatura cristiana enfatizara la lucha entre el cristianismo y el politeísmo con el objetivo de captar la atención de las élites para crear una legislación que les favoreciera, y legitimarse como garantes victoriosos del nuevo orden político, religioso, social y cultural. Pero ello no la desautoriza como fuente documental fidedigna para documentar la existencia de prácticas politeístas hasta la Edad Media. Hubo una infinidad de cultos que seguirían activos en múltiples niveles hasta fechas muy tardías. Algunos, sobre todo en el siglo IV, estarían todavía vinculados a los ritos propios del sistema religioso del Alto Imperio, pues observamos cómo todavía en algunas ciudades del Norte de África se celebraban ritos procesionales urbanos en los que incluso participaban los decuriones locales. Otros se habrían transformado y sus ritos constituirían algo distinto a lo que habían sido durante los siglos precedentes: el desmantelamiento de un santuario no evitaría el desarrollo de libaciones y ofrendas espontáneas, como las que se desarrollaban en honor del Genio de Cartago frente a su estatua en el año 399. Aunque la Arqueología y la información epigráfica indican que los espacios de culto tradicionales comenzaron a abandonarse y a desmantelarse desde el segundo cuarto del siglo IV, las fuentes literarias cristianas denuncian cómo en determinadas regiones, los *cultores* politeístas apegados a la tradición seguirían venerando a los antiguos dioses tanto en ámbitos públicos como privados, aunque fuera de una forma ya distinta a la de sus antepasados.

El politeísmo y sus instituciones estaban inmersas en un proceso de transformación lento, pero durante la segunda mitad del siglo IV, la ambigüedad con la que nosotros percibimos la situación a través del testimonio de las fuentes literarias, de los formularios en los que se alude a los *numina* de los emperadores, del significado real de los *ludi* o incluso del papel del flaminado, dificulta la tarea de dilucidar su verdadero significado.

En las áreas más prósperas del Norte de África, el hundimiento del modelo religioso administrado se produjo un siglo después que en Hispania. Es probable

⁸⁴ En los cánones 58 y 84 del concilio de *Carthago* dirigidos al emperador Honorio y Teodosio II se cuestionaban los procedimientos para la eliminación de los ídolos y los templos que todavía persistían en muchos lugares: *vid.* Sears, 2007: 96, 120. Uno de los testimonios más tardíos relacionado con el desarrollo de misiones evangelizadoras lo aporta Procopio (*De Aedificiis*, VI, 3, 9-10 y 4, 12), que registra campañas en Gadamés contra los gadabitanos en época de Justiniano (Brouquier-Reddé, 1992: 307-308). Sin embargo, hay que tener en cuenta que el discurso violento y antagonista que esgrimió la patristica contra otros grupos tenía como objetivo fundamental lograr la cohesión identitaria de este grupo frente al resto y, a la larga, su triunfo (Lander, 2016: 237-240).

⁸⁵ Los enfrentamientos entre cristianos en el Norte de África también era un fenómeno habitual. Para su constatación tanto en la literatura como en el registro material, véase Lander, 2016: 119-175.

que, en este escenario, donde se empieza a atisbar desde comienzos del siglo IV un desinterés por parte de las élites en la financiación del mantenimiento de espacios sacros, comenzara a ser también relevante la falta de apoyo por parte del poder imperial hacia el mantenimiento de los cultos tradicionales y la emisión de leyes contra el politeísmo desde la Corte de Constantinopla. La conversión paulatina de las élites urbanas al cristianismo, entre otras razones por los beneficios fiscales que acarreaba, es otra de las claves que pueden explicar el hundimiento definitivo del sistema religioso en las provincias del Norte de

África. Pero la situación es compleja, y solo podemos guiarnos por impresiones: de un lado, las fuentes cristianas registran una notable vitalidad del politeísmo a finales del siglo IV. De otro, la Arqueología y la epigrafía constatan que los santuarios parecen sufrir un deterioro desde el segundo cuarto de esta centuria. En estas circunstancias, solo nuevos hallazgos y el desarrollo de estudios pormenorizados de cada caso permitirán analizar la realidad material para cotejarla con las fuentes escritas. Esta vía permitirá ahondar más en las circunstancias que explican la transformación del politeísmo romano en el Norte de África.

EL DESVANECIMIENTO DEL POLITEÍSMO ROMANO EN HISPANIA: TRANSFORMACIONES RELIGIOSAS EN EL SIGLO III

En la mayor parte de las ciudades de Hispania en las que la documentación arqueológica ha proporcionado datos relevantes para el estudio de la evolución de los cultos de época romana, se ha comprobado que el sistema religioso del Alto Imperio se desmoronó a lo largo del siglo III.

El primer síntoma es la desaparición de la producción epigráfica votiva. La expresión religiosa por medio del soporte epigráfico fue una innovación cultural derivada del proceso de romanización mediante la cual el devoto establecía contacto con la divinidad a través de la palabra escrita (Rüpke, 2009: 35-36). Se trataba, habitualmente, de actos de devoción individual en los que el teónimo al que se consagraba el monumento aparecía seguido del nombre del devoto que había realizado la dedicatoria. Mediante este sistema, el dedicante materializaba su compromiso con la sociedad y con los cultos comunitarios.¹ La manifestación epigráfica de la piedad individual, por

tanto, fue un fenómeno religioso, pero también un acto social que se consolidó, en Hispania, en el siglo I d.C. Sin embargo, como ocurrió en buena parte del Imperio, la epigrafía religiosa experimentó una caída brutal a partir de mediados del siglo III, hasta el extremo de que el único monumento de estas características documentado en la Hispania del siglo IV fue consagrado en *Asturica Augusta* a Júpiter Óptimo Máximo por *Fabius Aconius Catullinus, praeses* de la provincia *Gallaecia*.² Las causas del decaimiento del uso epigráfico no pudieron ser ajenas a la religiosidad, puesto que formaban parte de ella. Si los epígrafes de carácter religioso dejaron de fabricarse es porque ya no eran eficaces en el modelo religioso de la comunidad que había dejado de producirlos. El hundimiento de esta praxis a partir de la segunda mitad del siglo III certifica un cambio en el ritual cuya naturaleza se intentará dilucidar en las páginas siguientes.

Aún más relevante es el hecho de que la mayor parte de los santuarios que se consolidaron a lo largo del Alto Imperio como espacios en los que habitaban las divinidades, en los que se ofrecían víctimas en sacrificio y se depositaban los regalos que los devotos ofrendaban a sus protectores divinos, fueron abandonados, dismantelados y amortizados a lo largo del siglo III. Muchos de ellos fueron templos públicos

¹ «The practice of erecting permanent monuments, either themselves inscribed, or serving as supports for inscribed tablets, began in religions outside the Greek cultural sphere during the first century CE, and did not reach its high point until the second half of the second century, before collapsing dramatically in the post-Severan Period, after the mid-third century. The practice is not merely an indicator of Romanization and literacy, but represents in itself a change in religious practice with far-reaching consequences, providing a new communicative dimension that went far beyond for the individual performing the particular ritual of petition or thanks. Its effect was to give religious practice a substantial degree of individualization, and permanent documentation» (Rüpke, 2014: 6-7).

² CIL II 2635 = ERPL 43 = HEpOL 8446: *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) / [Fab(ius)] Aco(nius) Catulli(nus) vir consularis praeses / prov(inciae) Gallaeciae / pro salute sua / suorumque / omnium posuit*.

cuyo mantenimiento recaía en aquellas personas que copaban las magistraturas y los sacerdocios públicos de las ciudades. Otros habrían sido santuarios de naturaleza privada dependientes de *collegia*, cofradías o familias pudientes. La sensación es que, en Hispania, el fenómeno afectó por igual a los santuarios públicos y privados, urbanos y rurales, ligados al fenómeno de la religión cívica.

Como hemos tenido ocasión de comprobar en los capítulos precedentes, en *Carthago Nova* (Cartagena), el *augustaeum* y el capitolio fueron derribados en la primera mitad del siglo III y el iseo en la segunda. El santuario termal de Fortuna, localizado a setenta kilómetros de la ciudad, corrió la misma suerte. En *Pollentia* (Pollença, Mallorca), los cambios que se localizan en el foro a partir de la década de los setenta del siglo III sugieren que la totalidad de los espacios forenses, incluyendo los templos, dejaron de servir para sus propósitos iniciales. En *Lucentum* (Alicante), los espacios del foro fueron desmantelados entre finales del siglo II y la primera mitad del siglo III. El expolio al que fue sometido el templo foral fue tan acusado, que solo quedaron los cimientos del podio. Algo parecido ocurrió en ciudades como *Bilbilis* (Calatayud, Zaragoza), Ampurias (L'Escal, Gerona) o *Labitolosa* (La Puebla de Castro, Huesca). En *Valeria* (Valeria, Cuenca), el ninfeo colapsó en la segunda mitad del siglo III como consecuencia de un incendio, y los edificios del foro, como la basílica, la curia o el santuario de culto imperial en exedra, fueron desmantelados o amortizados a finales de este mismo siglo. En la vecina *Segobriga* (Saelices, Cuenca), el foro, dedicado a las celebraciones del culto imperial, sufrió profundas transformaciones a partir de mediados del siglo III. Unas décadas después, el teatro y el anfiteatro, que habrían acogido los ceremoniales vinculados a la *domus augusta*, fueron abandonados y, en el primer caso, reutilizado para otros fines. En *Saguntum* (Sagunto, Valencia), el foro presidió por un templo que se había constituido como el espacio político, administrativo y religioso de la ciudad desde el siglo II a.C., fue abandonado en la segunda centuria de la Era. Asimismo, el templo que se construyó en la zona de la Morería entre finales del siglo I a.C. y principios del I d.C. fue amortizado en el siglo III por la construcción de una serie de *domus*. Por su parte, el santuario saguntino suburbano de *Muntaya Frontera* también fue abandonado en el siglo III. En *Osca* (Huesca), el único espacio de culto localizado fue amortizado en el siglo III. Algo similar ocurrió en el santuario termal localizado en la ciudad de *Turiaso* (Tarazona,

Zaragoza), cuyos niveles de colmatación han sido fechados en la década del 280 d.C. El santuario de Can Modollet, localizado en las cercanías de *Iluro* (Mataró, Barcelona) y vinculado, aparentemente, a una comunidad mitraica, pero también relacionado con el culto a otras divinidades, fue abandonado a comienzos del siglo III. En la ciudad romana de Los Bañales (Uncastillo, La Rioja), las *cellae* localizadas en el foro fueron desmanteladas entre finales del siglo II y comienzos del III. En *Clunia* (Peñalba de Castro, Burgos) el foro sufrió importantes transformaciones a lo largo de los siglos II y III d.C., y como consecuencia de ello, las estatuas de culto que albergaría el edificio cultural tripartito localizado en un lateral del foro fueron amortizadas en algún momento de la segunda mitad de esta centuria. Por su parte, en *Lucus Augusti* (Lugo), el pequeño templete dedicado a los dioses *Lucoves* fue obliterado por la construcción de la muralla en las últimas décadas del siglo III. Para la construcción de esta obra se utilizaron numerosos altares —tanto públicos como privados— que fueron extraídos de sus espacios sacros y reutilizados como material constructivo. Algo similar se documenta en la muralla de *Asturica Augusta* (Astorga, León), donde aparecieron diversos altares reutilizados y desprovistos de todo su valor sacro.

Las conclusiones derivadas del sondeo llevado a cabo en las ciudades de la *Provincia Baetica* son similares. En *Ituci* (Torreparedones, Córdoba), el denominado «templo B», dedicado a la *Dea Caelestis*, fue abandonado entre finales del siglo II y comienzos del III. Pocos años después, tanto los edificios administrativos y religiosos del foro, como el espacio de culto dedicado a *Salus*, corrieron la misma suerte. También todos los edificios del foro de *Arucci-Turobriga* (Aroche, Huelva) fueron abandonados y desmantelados a partir del segundo cuarto del siglo III. En la *Colonia Patricia* (Córdoba), casi todos los espacios de culto que se han localizado, incluyendo los del *forum adiectum*, el templo de la calle Claudio Marcelo, el anfiteatro y el teatro, fueron abandonados, desmontados o amortizados en distintas fases a lo largo del siglo III y los primeros años del IV. El circo había sufrido la misma suerte ya a finales del siglo II. Solo el abandono del espacio de culto localizado en la calle Tejón y Marín se ha fechado en un momento indeterminado del siglo IV. En *Munigua* (Villanueva de Río y Minas, Sevilla), el edículo dedicado a Mercurio, que constituye el único espacio de culto con cronología segura, quedó derruido como consecuencia del terremoto que devastó la ciudad a finales del siglo III. Tras el colapso, el edificio jamás fue reconstruido.

Es muy probable que el templo que presidía la ciudad desde las terrazas artificiales que lo albergaban hubiera sido ya ocupado por construcciones domésticas a comienzos del siglo IV. Algo parecido ocurrió en la ciudad de *Baelo Claudia* (Bolonía, Cádiz), donde el terremoto de mediados del siglo III provocó la destrucción del capitolio y del iseo del foro, que jamás fueron reconstruidos. En *Italica* (Santiponce, Sevilla), el abandono de los espacios de culto pudo haber sido algo más tardío, pues el teatro y el anfiteatro se mantienen activos todavía en las primeras décadas del siglo IV. En el *Traianeum* existen síntomas de cambio a finales del siglo III, patentes en la utilización de su muro norte como parte del nuevo recinto defensivo de la ciudad, pero no es hasta mediados del siglo IV cuando el conjunto se desmonta y se amortiza para otros menesteres. También una cronología ligeramente más tardía se establece para el abandono del templo del foro de la ciudad de *Astigi* (Écija, Sevilla), cuya ruina viene determinada por los síntomas de desatención tanto en la piscina como en sus zonas adyacentes en el primer cuarto del siglo IV.

Son pocas las ciudades hispanas en las que se han documentado espacios de culto activos hasta el siglo IV. Además de los casos de *Astigi* y, probablemente de *Italica*, se podría mencionar el mitreo de *Lucus*, cuya amortización se ha establecido, con dudas, en este siglo. Tan solo en las capitales provinciales de *Tarraco* (Tarragona) y *Augusta Emerita* (Mérida) el sistema religioso del Alto Imperio se mantuvo con cierto vigor hasta mediados del siglo IV. En el primer caso, los espacios de culto localizados en el foro colonial fueron abandonados a mediados de esta centuria. Los del foro provincial no se ha podido resolver de forma satisfactoria. Por su parte, en Mérida, el denominado templo de Diana y el espacio del foro provincial se mantuvieron activos hasta mediados del siglo IV y los edificios de espectáculo unas décadas más.

8.1. LAS CAUSAS DE LA TRANSFORMACIÓN DEL SISTEMA RELIGIOSO

La explicación más sencilla se encuentra dentro de lo que la historiografía ha denominado «Crisis del siglo III».

El debate sobre este proceso histórico es amplísimo, y las causas que explican las transformaciones que acaecen en el Imperio Romano ya desde el siglo II son diversas y con unos condicionantes que varían en función de la provincia, la región e incluso

la ciudad.³ Los especialistas han tenido en cuenta múltiples factores, entre los que se halla una serie de elementos coyunturales documentados en las fuentes escritas, como la peste de época antonina de mediados del siglo II, la presión militar en las fronteras, las consecuencias de la guerra civil que entronó a la dinastía de los Severos o el periodo de «anarquía militar» que transcurrió entre el 236 y el 268 d.C. Más determinante habría sido la crisis económica, atestiguada en el descenso generalizado de los flujos comerciales, el agotamiento del suelo, el cambio de estatus de la mano de obra agrícola, la crisis de la minería, el aumento de la presión fiscal derivada de los gastos militares, o la devaluación monetaria, que empieza a darse ya desde época de Marco Aurelio y Cómodo.⁴

Lo cierto es que, en la actualidad, nadie concibe ya «las crisis del siglo III», por parafrasear a Gonzalo Bravo (2012: 134), como un fenómeno global, sino como un proceso complejo y variable según las distintas dinámicas económicas regionales y locales que son las que explican en última instancia el declive y abandono de determinados núcleos o, por el contrario, el mayor desahogo económico de otros. En Hispania, el despoblado de ciudades como *Lucentum* se debe a unas coyunturas particulares relacionadas con el abandono de su puerto ante el auge del vecino *portus Illicitanus* y el desarrollo de la cercana ciudad de *Allon* (Olcina, 2009a: 57). Algo similar se ha esgrimido para el caso *Emporiae*, cuya población se fue trasladando paulatinamente al puerto de *Sant Martí d'Empuries* (Nolla, 1993: 207-223). Asimismo, la crisis en núcleos como *Carthago Nova* o *Sego-briga* tuvieron como principal causa el agotamiento

³ La historiografía que ha analizado la llamada «Crisis del siglo III» en la Península Ibérica es amplísima. Sobre este asunto véase el capítulo introductorio, págs. 19-20. Entre las obras que asentaron y consolidaron una nueva visión del periodo en la que se matizó la imagen catastrofista derivada del uso de términos de decadencia generalizada, ahora sustituidos por «transformación y cambio» e incluso «continuidad» en ciertos sectores, destacan los trabajos de Javier Arce (1986) y de Adela Cepas (1997). A ella le seguirían numerosos trabajos en los que se han sopesado los síntomas de continuidad y cambio derivados del estudio de los datos arqueológicos, contrastados con los testimonios literarios y las fuentes epigráficas, numismáticas y artísticas. Entre ellos destaca Kulikowski (2004); Witschel (2009) o Diarte Blasco (2012). Entre los trabajos recientes dedicados a la transformación del urbanismo hispano entre los siglos II y IV véase, con carácter general, Ramallo y Quevedo (2014); Brassous y Quevedo (2015); Andreu Pintado (2017a) o Panzram (2017).

⁴ Véase un análisis de las causas de la crisis urbana hispana del siglo III en Andreu Pintado y Delage González, 2017: 359-361 y, más recientemente, en Romero Vera, 2020.

de la minería, principal recurso económico de estas ciudades.⁵

Estas alteraciones económicas que afectaron, con grandes matices, a las distintas regiones y ciudades del Imperio, incidió en la transformación de un sistema cívico que ya arrastraba problemas desde el siglo II. Las causas subyacen, en buena medida, en el modelo de financiación municipal que Roma estableció en los territorios occidentales durante el periodo del Alto Imperio. Las comunidades privilegiadas romanas se sustentaban, a grandes rasgos, a través del arrendamiento o la venta de tierras y bienes del patrimonio municipal, el cobro de multas, la realización de préstamos, la percepción de gravámenes como la *summa honoraria*, que se aplicaban a los individuos que asumían un cargo público, o el cobro de tasas a aquellos con licencia para el desarrollo de actividades comerciales y artesanales en la ciudad. Pero una de sus principales fuentes de financiación recaía en el sistema de everguesías y munificencias —*munera*— sufragadas por las aristocracias locales para sus intereses particulares.⁶

Las motivaciones que impulsaban a los sectores oligárquicos a realizar importantes desembolsos en beneficio de la comunidad radicaban en la mejora de la gloria personal. Las ciudades, en agradecimiento al evergeta por sus donaciones, le erigía monumentos en su honor que aseguraban la perpetuación de su memoria, y además le garantizaba la obtención de réditos políticos que les permitían obtener un cargo sacerdotal o un puesto entre las élites curiales que controlaban el gobierno municipal. El aumento del *honor* y la *existimatio* de un individuo, ligado al desarrollo de una carrera municipal, constituía la principal vía por la que este podía optar a un cargo militar relevante o a un puesto civil de carácter regional, provincial o, incluso, imperial.⁷ Ello conllevaba la mejora del estatus jurídico de los oligarcas, que eventualmente podrían ser incluidos entre los miembros de rango ecuestre o llegar a formar parte del *ordo senatorius* (Melchor, 1999: 21-27; Andreu Pintado, 2000: 113-114).

En Hispania, fueron las élites locales las que costearon buena parte de la infraestructura pública de las ciudades que salpicaron la totalidad de la Península a lo largo del siglo I y parte del siglo II (Melchor, 1999: 101). Pero a finales de esta centuria, y ante la incidencia de los problemas financieros, parece claro que, por un lado, los patrimonios de algunas familias que habían sustentado parte del sistema municipal se encontraban exhaustos⁸ y, por otro, que la obtención de réditos políticos, sociales y económicos que los llevó a financiar el desarrollo y mantenimiento de la infraestructura cívica y los servicios públicos, habían cambiado (Andreu Pintado y Delage González, 2017: 368).

Las causas que explican el cambio no son sencillas, pues no se trata de coyunturas documentadas en las fuentes escritas o petrificadas en el registro arqueológico. Más bien fueron procesos paulatinos que se agravaron con el paso del tiempo. La recesión de determinados sectores económicos en ciertos municipios, en especial de la agricultura, la minería y el comercio, acarrió la ruina de algunas familias sobre cuyos patrimonios recaía el mantenimiento de buena parte de la infraestructura cívica, por lo que estas acabaron eludiendo sus responsabilidades públicas (Andreu Pintado, 2019: 30-31). En otros casos, las grandes aristocracias urbanas, tras haber alcanzado el rango ecuestre o el *ordo senatorius*, se habrían mudado a las capitales provinciales o incluso a la propia Roma en busca de nuevas oportunidades de promoción política y social, por lo que las ciudades de donde eran originarias se vieron despojadas de las principales fuentes de financiación que habían provocado el crecimiento y mantenimiento de su infraestructura urbana (Melchor, 2018: 416-440; Romero Vera, 2020: 207-208). Muchas de las ciudades que se arruinaron en apenas unas generaciones después de su promoción, como fue el caso de *Irni*, *Lucentum*, *Bilbilis* o *Labitolosa*, fueron, precisamente, pequeños núcleos impulsados por una fiebre urbanística derivada de la legislación flavia que se mostraron incapaces de mantener, a la larga, un sistema municipal regido por este tipo de ordenamiento (Alföldy, 1998: 26-27; Romero Vera, 2020: 208-210).

Por otro lado, algunos investigadores han señalado que la concesión de inmunidades fiscales por parte de distintos emperadores de la dinastía antonina a los miembros de los *ordines senatorius* y *equester*, a los veteranos del ejército o a los *navicularii* y *negotiatio-*

⁵ Para el primer caso, Abascal, 2003: 150-155; Quevedo y Ramallo, 2015: 167-168. Para el segundo, Cebrián, 2019: 170.

⁶ Sobre la financiación de las comunidades privilegiadas romanas véase Melchor 1999; Rodríguez Neila, 2003a: 161-197; 2003b: 111-198; de Morentín, 2017: 182-193.

⁷ Véase, por ejemplo, los datos que ofrece Sabine Panzram (2002: 68-73, 76-81, 86-87) sobre la movilidad de los flámines provinciales oriundos de pequeñas ciudades del interior peninsular que marcharon a vivir a la capital Tarraconense en busca de promoción social.

⁸ Las fuentes escritas hablan de *decuriones tenues et exhausti* (Dig. L, 4, 6).

res implicados en el sistema de la *annona*, pudo causar un desequilibrio en el sistema de impuestos, que recaerían desde entonces en familias con insuficientes recursos para mantener los niveles de gasto previos.⁹ Otros han destacado que las compras estatales de bienes alimenticios fueron convirtiéndose en una especie de tributo que perjudicaría seriamente la economía de los grandes productores de aceite de la Bética (Chic García, 2011-2012: 344). De hecho, este producto experimentó, desde inicios del siglo III, una caída en las exportaciones a Roma ante la mayor competencia del aceite africano.¹⁰ La crisis en Hispania pudo verse agravada por coyunturas como la expropiación de las tierras de algunos terratenientes hispanos tras haber prestado apoyo a Clodio Albino en la guerra contra Septimio Severo (*SHA.*, *Sev.*, 12, 1-4), lo que habría causado la ruina aquellos que sustentaban el aparato cívico de determinadas ciudades del sur peninsular.

Los Severos no solo se mostraron continuistas de la política fiscal del siglo II, sino que además introdujeron importantes cambios en la administración civil y militar, entre los cuales destaca la promulgación de la *Constitutio Antoniniana*. Para algunos, la concesión de la ciudadanía universal empeoró la situación, ya que las élites dejaron de percibir la estructura social romana en términos de aristocracia-plebe —cuya diferencia venía marcada por el *honos* que reportaban las everguesías y el sentimiento de pertenencia a una clase social superior—, y pasaron a concebirla como una sociedad dividida en *honestiones* y *humiliores*, en la que las diferencias radican, sobre todo, en la fortuna (Meseguer Gil, 2018: 182-188).

Si los honores adquiridos a través del desempeño de magistraturas urbanas se alcanzaban ahora prestando servicio al Estado, ya fuera de carácter militar o de abastecimiento, y además facilitaba la promoción social y reportaba exenciones fiscales, las aristocracias urbanas comenzarían a percibir sus labores evergéticas en la ciudad más como una carga que como un *honos* y, en consecuencia, tratarán de evadir sus antiguas responsabilidades con mayor frecuencia (Brown, 1989: 81-82; Boube, 2012: 390-391; Melchor, 2018: nota 38; Romero Vera, 2020: 215).

⁹ Así lo señaló Libanio (*Or.* XVIII, 146-147) en las oraciones fúnebres a Juliano. *Vid.* Millar, 1983: 76-96; Escribano, 2013: 442-443; Melchor, 2017: 225-226; 2018: 430; Romero Vera, 2020: 204-205. Sobre la legislación de época de los Severos en la que se refleja la desidia por parte de aristocracias a la hora de asumir sus papeles decurionales, *Dig. L.*, 1, 18-21; 2, 6; 4.

¹⁰ Aunque este se seguirá exportando al *limes* germano, los niveles de producción no volverán a alcanzar los del siglo II. *Vid.* Remesal, 1983.

A partir del siglo IV las aristocracias comenzaron a invertir buena parte de su capital en sus propiedades urbanas y rurales, lo que explica el auge de las grandes villas señoriales que comienzan a salpicar el territorio peninsular desde entonces.¹¹ El concepto de ciudad surgido de la concesión del *ius latii* a las ciudades de Hispania se había transformado radicalmente, hasta el extremo de que, como señalan Javier Andreu Pintado e Inmaculada Delage (2017: 347), los núcleos urbanos pasaron «de ser *civitates* o *municipia* en el sentido jurídico del término a ser simples urbes en la unívoca connotación demográfica de esa realidad».¹²

Las causas que explican la transformación del sistema religioso del Alto Imperio en Hispania a lo largo del siglo III están relacionadas con los profundos cambios que sufre la *agency* de las oligarquías locales a lo largo de este periodo. Sin duda, el paulatino cese de la financiación y del mantenimiento de toda la infraestructura pública urbana y la interrupción del sistema de redistribución económica del evergetismo oligárquico afectó a un sistema religioso administrado que, en buena medida, dependía de estas acciones munificentes. En el momento en el que los oligarcas comenzaron a reorientar sus intereses hacia sus propiedades privadas y sus feudos rurales donde, como señala Arce (2006b: 12), rivalizaban entre sí con la construcción de suntuosas mansiones que impresionaban a sus colegas, visitantes, huéspedes y a la población local en general, las poblaciones urbanas tuvieron que verse abocadas a limitar sus prácticas religiosas a la esfera privada o a adaptar las viejas festividades públicas a una nueva realidad alejada ya de toda la parafernalia del periodo anterior. Si las aristocracias dejaron de invertir su riqueza en la construcción o reparación de templos monumentales, en la consagración de inscripciones religiosas

¹¹ Aunque el abandono de los cargos municipales —fundamentalmente los curiales— por parte de la élite urbana es un fenómeno indiscutible, ello no implicó su huida de las ciudades. Alexandra Chavarría (2007: 113) reconoce que existe el fenómeno de la inversión masiva de capital por parte de los aristócratas en sus *fundi*, pero no los desvincula de la ciudad. Autores como Símaco o Sidonio Apolinario documentan cómo individuos de alta alcurnia decidían pasar temporadas más largas en sus propiedades para dedicarse a la salvaguarda de sus bienes privados. Se ha planteado que su progresiva exclusión de los puestos de poder los llevó a buscar nuevas formas para ejercer su influencia en el ámbito privado, lo que tuvo su reflejo en las residencias de estos individuos, en las que proliferan los espacios de prestigio y de representación. Ello no significó la defección generalizada de las aristocracias de las ciudades, pues algunos de los núcleos más importantes, como Mérida, siguieron manteniendo su prestigio económico, político y social (Chavarría, 2006b: 24; 2007: 113).

¹² Véase también Andreu Pintado, 2019: 25-36.

en soportes perennes, en la financiación de onerosos sacrificios,¹³ en la subvención de *ludi* precedidos de procesiones religiosas, en la donación de *epula* públicas e incluso en la ocupación de sacerdocios por las cargas fiscales que ello conllevaba,¹⁴ la ruptura del modelo administrado fue inevitable. El desinterés oligárquico ante el prestigio que otrora se obtenía a través de la cohesión religiosa se tradujo en una desafección por parte del común que también era incapaz de mantener las prácticas ancestrales ante el deterioro de los espacios sacros. En esta situación, ni las aristocracias ni los menesterosos precisaban ya el uso de los servicios de los lapicidas para la financiación de altares inscritos, por lo que la epigrafía dejó de ser utilizada como medio con el que establecer contacto con las divinidades e inmortalizar los actos religiosos.

Como señala Marie-Therese Raepsaet-Charlier (2015: 119-129), la desaparición de la epigrafía religiosa a mediados del siglo III no implicó el fin de los cultos, al igual que la desaparición de la epigrafía funeraria no conllevó «la fin des nécropoles et du culte des morts». En efecto, este fenómeno, por sí solo, no acarrea necesariamente una transformación del sistema religioso, por muy impactante que pueda resultar el hecho de que uno de los principales medios utilizados para manifestar la *pietas* hacia los dioses se desvanezca. Lo realmente chocante es que los espacios en los que se había desarrollado el núcleo de la ritualidad a lo largo del Alto Imperio dejaron de servir para tales propósitos. Todo ello tuvo que derivar en una transformación no solo de los rituales, sino también de las mentalidades, que provocará el desarrollo de nuevas estrategias de acceso a lo divino cuyas características trataré de explorar en las próximas páginas.

¹³ Sobre el papel del sacrificio animal como elemento nuclear del sistema religioso romano, y su empleo por la aristocracia como símbolo de estatus, véase Rives, 2018: 75-76. Sobre la crisis del sacrificio animal a partir de mediados del siglo III como consecuencia de las dificultades económicas y del cambio de mentalidad que experimentan las aristocracias de todo el Imperio, *vid.* Bremmer, 2021: 244-26 y 251-252.

¹⁴ La ley gladiatoria de *Italica* del 177-178 muestra la euforia manifestada por los sacerdotes dedicados al culto imperial en *Italica* ante el abaratamiento del coste de los combates de gladiadores que ellos debían financiar. En esta misma ley se detalla que, con anterioridad a su aprobación, algunos ciudadanos no podían asumir estos cargos religiosos debido a los fuertes desembolsos que conllevaban (Melchor, 2017: 223). Unas décadas antes, ya el emperador Adriano tuvo que eximir a los flámines de Afrodiasias de la financiación de los *munera gladiatoria*, pues tampoco podían hacer frente a los gastos requeridos para su celebración. Sobre este asunto véase Gómez Pantoja, 2009: 54-55. Para la lectura del texto de la *lex* de *Italica*, *CILA* II, 339; Gómez Pantoja, 2009: 46-48.

8.2. UNA HIPÓTESIS OBSOLETA: LA PRIVATIZACIÓN Y RURALIZACIÓN DE LOS RITUALES PÚBLICOS

Una de las hipótesis para explicar la desaparición del politeísmo altoimperial romano sugería que el abandono de los espacios de culto colectivos urbanos fue seguido de una privatización de los rituales públicos. Tal iniciativa habría sido promovida, en un primer momento, por unas aristocracias interesadas en mantener en sus feudos los ritos ancestrales de sus antepasados y continuada, posteriormente, por campesinos apegados a las tradiciones en las que se mezclaba folklore y religión. La hipótesis parecía confirmada por los textos de los padres de la Iglesia y por el contenido de algunas actas conciliares, en las cuales se perseguía y condenaba al politeísmo que se practicaba a escondidas en las ciudades, pero sobre todo en los *vici*, los *pagi* y las *villae*.¹⁵

Por otro lado, el desarrollo de la arquitectura rural que proliferó en Hispania a lo largo del siglo IV, que se tradujo en la construcción de grandes complejos residenciales, sobre todo en Lusitania y en las zonas del interior,¹⁶ así como en la transformación de las viejas *villae* de las áreas del Levante y del sur peninsular,¹⁷ avivó la hipótesis del trasvase de los rituales propios de la religión cívica al ámbito privado. En este sentido, elementos aislados que en otras

¹⁵ Ausonio (*Ep.*, XXXI, 203-215) condenaba la idolatría de las gentes del noroeste. En el siglo IV, Paciano de Barcelona (*Parae.*, I, 2-3) constataban la existencia de festividades paganas en las que la gente danzaba disfrazada de ciervos. Desde el concilio de Cartago del 401 (c. 16) se empezó a condenar a los adoradores de piedras, árboles, fuentes y el fuego, un tópico que se repetiría en el concilio de Tours del año 461 (c. 2), y en el de Arlés del año 533 (c. 20), así como en los textos de otros autores cristianos, como Máximo de Turín (*Ep.*, XVIII). Ya en el siglo VI Martín Dumiense incidiría en estos mismos *topoi* literarios que formaban parte más de una esquematización etnológica del mundo rural que de una constatación real de prácticas politeístas organizadas. El dumiense (*De Correct.*, 6-8) también cita el culto a divinidades como Mercurio, Marte, Júpiter, Saturno, Venus, Neptuno, las Lamias, las Ninfas y Diana por los *ignorantes rustici*, y subraya la invocación que hacían las mujeres a Minerva en sus tejidos y a Venus para sus nupcias. Los concilios hispanos, como el II de Braga (c. 72) o el XVI Concilio de Toledo (c. 2) repetirán estos tópicos en los que se mezcla la alusión a teónimos del panteón romano con el culto a elementos de la naturaleza como los truenos, los relámpagos, las tempestades, la luna o las estrellas. Véase un magnífico estado de la cuestión en Sanz, 2003: 54-55.

¹⁶ Valgan como ejemplo los casos de Cercadilla, La Olmeda, Carranque, El Ruedo, Los Quintanares, Aguila fuente, la Cocosca, Noheda, etc.

¹⁷ Valgan como ejemplo los complejos de Font del Vilar, Vilauba, Can Sans o Can Terrés, en los que algunas habitaciones perdieron su función residencial para albergar actividades de carácter productivo. Para todo ello, Chavarría, 2007: 53-54.

épocas no se habrían vinculado con el desarrollo de prácticas culturales, como la imaginería mitológica de los mosaicos, fueron interpretados, por parte de algunos autores, como elementos vinculados a algún tipo de ritualidad cripto-pagana.¹⁸ También muchas de las esculturas localizadas en algunas de estas *villae* tardías, procedentes a veces de los antiguos espacios públicos de las ciudades ya amortizados, fueron interpretadas como objetos de carácter cultural.¹⁹

¹⁸ Véase, p. ej., López Monteagudo y Blázquez, 1990: 353-365.

¹⁹ En el siglo iv, la villa de Valdetorres del Jarama fue decorada con diversas piezas escultóricas de distinta procedencia, entre las cuales se encontraba una serie estatuaría en la que se representaba escenas de titanomaquia y gigantomaquia protagonizadas por Apolo. Junto a ello, apareció una estatua de Esculapio, un altorrelieve de marfil de una ninfa y otra serie de fragmentos que formarían parte de otras divinidades imposibles de identificar. Al dueño de la villa ni siquiera le preocupó carecer de agua corriente para colocar una antigua fuente decorativa de un sátiro con un odre entre las piezas de su colección (*vid.*, Puerta *et al.*, 1994: 179-200). Las esculturas habían sido elaboradas en el siglo ii —algunas de ellas, posiblemente, en la región de Afrodísias—, pero el propietario las ubicó en Valdetorres doscientos años más tarde, y allí se mantuvieron hasta su abandono definitivo, a mediados del siglo v. Por entonces, estas eran ya verdaderas antigüedades artísticas que sumaban prestigio cultural al dueño del complejo rural. Marta Carrasco y Miguel Ángel Elvira (1994: 202-206) interpretaron este como un caso de la materialización del afán coleccionista del *possessor* de una villa tardía, aunque sugieren que una de las esculturas, un altorrelieve en marfil que representaba a una ninfa, pudo tener un «carácter casi cultural».

En el territorio de Córdoba, Jerónimo Sánchez Velasco (2013: 43-51) también quiso atribuirle un valor religioso a una serie de esculturas halladas en las villas de Cabra y El Ruedo.

Otros autores han interpretado casos similares en la dirección contraria. En la villa de Los Quintanares de Rioseco se localizó, caída en el *impluvium* del peristilo, una estatua de mármol del dios Saturno que habría formado parte de la decoración del atrio. En la villa también apareció una serie de placas de mármol que habrían decorado distintos objetos del mobiliario de la finca. M.^a Ángeles Gutiérrez Behemerid (1995: 76) planteó que todos estos objetos fueron allí llevados con fines decorativos y de coleccionismo, y no por su presunto valor religioso.

Igualmente: en la villa romana del Camino Viejo de las Sepulturas (Balazote), que fue ampliada a lo largo del siglo iii con un espacio termal dotado de un suntuoso programa decorativo, una zona residencial y una amplia área de explotación agraria, apareció, en el denominado «espacio XVIII», varios restos escultóricos, entre los que se encontraban los fragmentos de una estatuilla de Esculapio y otra de Hígea, ambas elaboradas en mármol y datadas en el siglo ii —sobre las esculturas, véase en última instancia Noguera 2017a: 166-190—. Estas aparecieron bajo una capa de tierra y ceniza en una estancia de servicio exterior (Sanz Gamó y Gamó Parras, 2006: 157-158). La deposición de las estatuas en ese espacio se produjo tras el abandono de algunas habitaciones del recinto termal en una fecha próxima a finales del siglo iv. Rubí Sanz y Blanca Gamó sugirieron que las esculturas pudieron haber sido elementos decorativos arrojados a la zona de servicios exteriores «para destruir de manera voluntaria los símbolos paganos» (Sanz Gamó y Gamó Parras, 2006: 167). José Miguel Noguera (2017a: 179) también identifica este tipo

Un caso paradigmático se encuentra en la villa romana de Cabra. Durante las obras de reestructuración que se llevaron a cabo en este complejo rural en la segunda mitad del siglo iii, el *dominus* de la finca decidió reutilizar dos imágenes divinas para decorar el estanque del patio: una de ellas era un Dioniso, la otra, un Mitra tauróctono (Jiménez y Martín Bueno, 1992: 77). Puesto que en la casa jamás se descubrió ningún mitreo, es muy probable que estas esculturas, ya desacralizadas, hubiesen sido adquiridas en la ciudad por parte del *possessor* para la decoración de su estanque (Alvar, 2019: 47, 137-139). Ante la ausencia de un mitreo, de objetos culturales, de altares, de inscripciones con sacerdocios o *collegia*, no es legítimo pensar que el Mitra de la villa de Cabra fuera una estatua de culto.²⁰ Lo mismo ocurre con los otros casos citados en la nota 19. Salvo que las pruebas demuestren lo contrario, las esculturas reutilizadas en las *villae* tardías fueron objetos decorativos adquiridos por terratenientes apegados a la cultura y tradición clásica, y no objetos de culto (Koppel, 1995: 42-47).²¹

Tampoco se puede asumir una correlación automática entre el objeto representado en un espacio decorado con un mosaico y las prácticas religiosas del propietario. Este tipo de imágenes se encuentran relacionadas con el gusto por la cultura y la mitología clásica de los aristócratas, y no con la existencia de individuos o comunidades cripto-paganas.²² Para confirmar una supuesta devoción del *possessor* de una villa hacia aquello que se representa en el mosaico tendrían que existir otros elementos que condujeran a determinar que la reproducción de la temática mitológica no responde solo a fines culturales y decorativos.

Finalmente, algunas estructuras de los complejos señoriales rurales tardíos fueron identificadas, quizá de forma precipitada, como templos politeístas. Entre los casos peninsulares más paradigmáticos podría citarse el supuesto santuario de la villa de Materno, en Ca-

de imaginería como estatuas decorativas propias de complejos termal e instalaciones balnearias. Similares son las conclusiones de Sfameni, 2019.

²⁰ Sánchez Velasco (2013: 49), defiende que el Mitra de Cabra fue colocado en esa villa para la práctica religiosa. También este autor alega que la presencia de estatuaría machacada en la villa de El Ruedo avalaría la existencia de un posible espacio de culto tardío en este complejo rural.

²¹ Sobre la historiografía del fenómeno del expolio y del coleccionismo de esculturas clásicas por parte de ricos terratenientes en la Antigüedad Tardía, *vid.* Caseau, 2014: 33-35.

²² Puede verse una férrea defensa al supuesto cripto politeísmo que encierra este tipo de obras de arte en Fernández-Galiano, 2011: 187-206.

rranque, el santuario metróaco de la villa de Arellano, o los espacios de culto dedicados presuntamente a las aguas en las villas de Milreu, São Cucufate o Quinta do Marim, a los que la historiografía acudió de manera recurrente para sostener, precisamente, las hipótesis del trasvase de la praxis religiosa tradicional romana de la ciudad al campo.

En la villa de Materno se localizó, a unos setenta metros al norte de la *pars urbana*, una estructura independiente. Se trataba de un edificio de planta cuadrangular sobre podio, con una *cella* rematada en una cabecera semicircular, que habría estado decorada con estucos en el interior y un revestimiento de mármol en el exterior (Fernández-Galiano y Gálvez, 2001: 95-99). Por las analogías que presentaba con el presunto ninfeo de Milreu, el edificio fue identificado por Dimas Fernández-Galiano y David Gálvez (2001: 95) como un templete dedicado al culto a las aguas.²³ Sin embargo, estudios más recientes han determinado que el edificio es, en realidad, un mausoleo (García-Entero y Castelo Ruano, 2008: 351, nota 13; Fernández Ochoa *et al.*, 2014: 477-478, nota 6).

La villa de Arellano, situada en la localidad homónima de Navarra, fue, inicialmente, un asentamiento rural orientado a la explotación vinícola del entorno. Fue construida hacia mediados del siglo I d.C. y se mantuvo sin cambios sustanciales hasta que un incendio la destruyó en el último tercio del siglo III d.C. Unas décadas después, en época constantiniana, el lugar fue rehabilitado para la construcción de otra villa, esta vez monumental, que contaba con un conjunto de estancias decoradas con ricos pavimentos de mosaico en los cuales aparecían, presuntamente, escenas del mito de Atis. Al este de la *pars urbana* se encontró un edificio rectangular de 26,2 x 16,5 metros, porticado en tres lados, que daba cobijo a una especie de patio en cuyo centro aparecieron dos sillares de sesenta centímetros de altura, hincados, con sendas cabezas de toros grabadas, respectivamente, en uno de sus lados. Estos sillares constituían el arranque de una estructura en forma de U conformada por un conjunto de gruesas losas. En el interior de la estructura aparecieron unas lajas de piedra hincadas que, según Mezquíríz, constituirían una «bandeja ritual». De acuerdo con la arqueóloga, el espacio habría al-

bergado los ritos de una comunidad metróaca, entre los que se desarrollaría la práctica del *taurobolium*.²⁴

La hipótesis puede resultar sugerente, pero no está exenta de problemas. En primer lugar, no se puede establecer ninguna relación entre las figuras de Atis de los mosaicos y las pretendidas «aras taurobólicas» con cabeza de toro, pues la vinculación de Atis con el taurobolio no forma parte del ritual metróaco. En segundo lugar, los altares con cabeza de toro tampoco forman parte de la iconografía del culto metróaco. Por último, la base de la argumentación de Mezquíríz estriba en que presume haber detectado una *fossa sanguinis* donde se derramaría la sangre del toro sacrificado, según la descripción de Prudencio (Prud., *Perist.*, X, 1007). Sería la primera *fossa* arqueológicamente documentada, a lo que se añade el hecho de que los estudiosos de los cultos metróacos han descartado que el testimonio de Prudencio tenga un valor real.²⁵ En consecuencia, no hay en este espacio ningún elemento que permita sostener la hipótesis de que este lugar se trata de un espacio de culto dedicado a *Mater Magna*.²⁶

Cabe la posibilidad de que se tratara de un espacio de culto de otra naturaleza. Sería una solución alternativa pero, a mi juicio, nada segura. Las cabezas de los toros esculpidas en los sillares no fueron dispuestas de cara al espectador, como cabría esperar, sino giradas, encarando los muros que constituían la pileta. No sería incoherente pensar que estos sillares pudieron haber sido tomados de otro lugar para reutilizarlos en la villa con un fin meramente utilitario que, en este caso, fue la construcción de esta especie de pileta en forma de U. Recordemos que en la zona de Navarra y del ámbito oriental de la provincia de Zaragoza han aparecido, descontextualizados en zonas agrícolas, varios «altares taurobólicos» con análogas cabezas de toro esculpidas.²⁷ Lo cierto es que, aparte de estos dos sillares que parecen haber sido colocados en un contexto secundario, no existe ningún documento que avale la función ritual del espacio: no hay ningún templete, no hay estatuaría y, por supuesto, tampoco hay epigrafía religiosa. Asimismo, no queda claro cuál era la función de los pórticos. A falta de pruebas más sólidas, es preferible ser cautelosos con la interpretación de este lugar como espacio de culto.

²³ El propio Fernández-Galiano defendió, en varios trabajos, que algunas de las *villae* tardías eran, en realidad, una especie de cenobios en los que se refugiaban comunidades de politeístas que huían de un cristianismo mayoritario y opresor. Véase, en última instancia, Fernández-Galiano, 2011: 172-176, 197-206, 294-296, con bibliografía anterior.

²⁴ Para todo ello véase Mezquíríz, 1998: 233-244; 2003.

²⁵ Sobre este asunto véase Alvar, 2008: 261-282.

²⁶ *Vid.*, Alvar, 2016b: 385-403, esp. 395.

²⁷ Tampoco estos tienen relación con el culto de *Mater Magna*. Véase Alvar, 1993a: 40-41.

Los presuntos templos politeístas de las villas monumentales de Milreu, São Cucufate y Quinta do Marim eran estructuras análogas construidas entre mediados del siglo III y mediados del IV. Se trataba de edificios independientes, sobre podio, con una *cella* cuadrangular rematada en un ábside o cabecera semicircular y rodeada de un peristilo que formaba una galería en torno al espacio central. Los edificios presentaban una decoración suntuosa, con pavimentos de mosaico, paredes revestidas de planchas de mármol al interior y pintadas de estuco al exterior. La ausencia de epigrafía o de estatuaria impidió determinar la advocación de estos presuntos templos. Con todo, Thomas Hauschild propuso que el edificio de Milreu podría ser un ninfeo consagrado al culto a las aguas, pues en el podio se conservan una serie de mosaicos en los que aparecen peces y otros animales marinos. Además, en el estudio de los planos que se elaboraron del edificio a finales del siglo XIX se puede apreciar que en el centro de la *cella* había una pileta y una cañería, lo que redundaría en lectura de este espacio como ninfeo. Lo cierto es que la planta de estos complejos recuerda a la de los santuarios «romano-célticos» que proliferaron en la zona de la Galia, Germania y Britania durante el Alto Imperio. Los edificios de Milreu y São Cucufate fueron supuestamente cristianizados ya en el siglo V, pues sus restos fueron reutilizados para la construcción de una iglesia y de una necrópolis, en cuyas tumbas se amortizaron parte de los elementos constructivos y decorativos de los edificios. Las hipótesis de Hauschild (1964; 1997: 407-414; 2002: 241-244) resultaban verosímiles y fueron aceptadas por la historiografía, que tomó estos ejemplos para sostener la hipótesis del trasvase de la praxis religiosa tradicional romana de la ciudad al campo, y de la posterior cristianización de estos espacios paganos.²⁸

Sin embargo, hace unos años Dennis Graen propuso, a partir de una serie de datos sólidos, que estos edificios fueron, en realidad, mausoleos desde su misma fundación. Según este autor, el argumento de las concomitancias que guardan los supuestos templos lusitanos con los templos romano-célticos puede no ser válida, ya que esta tipología de santuario prolifera fuera de Hispania entre los siglos I y III;²⁹ en consecuencia, los edificios de Milreu, São Cucufate y Quinta do Marim se hallan fuera del marco cronológico-espacial

de esta tipología de espacios de culto. Por otro lado, Graen argumenta que los edificios presentan múltiples paralelos con otros mausoleos que comienzan a aparecer en el siglo IV en Italia. En Hispania, el edificio de Carranque, reinterpretado recientemente como mausoleo, también guarda grandes analogías con estos espacios. Por si no fuera suficiente, la iconografía marítima que aparece en el podio del edificio de Milreu es propia de ámbitos funerarios, y en el entorno se han recuperado fragmentos escultóricos que encajan, perfectamente, con el tipo de iconografía característica de los sarcófagos del siglo IV (Graen, 2005a: 367-415; 2005b: 73-84). A todo ello se añade el hecho de que la cristianización de los santuarios politeístas suele producirse, normalmente, tras más de un siglo de abandono del lugar de culto.³⁰ No habría sido ese el caso de los templos lusitanos, cuya cristianización habría sido, teóricamente, inmediata al abandono de los viejos santuarios.

En suma, no es posible vincular el desarrollo de las *villae* con el trasvase de los cultos propios de la religión cívica a ámbitos rurales. En primer lugar, porque el hundimiento del sistema religioso se produjo, en numerosos lugares, con anterioridad a la proliferación de estos grandes complejos agrestes, por lo que el trasvase no pudo ser inmediato. En segundo lugar, porque en casi ninguna villa tardía se promovió la construcción de templos privados que pudieran haber suplido el erial religioso derivado de la transformación del sistema, ni se produjo un incremento en el número de lararios, de estatuillas de culto o de altares domésticos, como veremos a continuación. Y en los pocos casos en los que sí se ha documentado la persistencia de materiales de carácter cultural hasta el siglo IV, responden, por lo general, a una mayor perdurabilidad del culto doméstico tradicional, cuyo origen se retrotrae al Alto Imperio —como ocurre en la villa de Cornelius, en Xàtiva—. En consecuencia, la explicación tiene que ser más compleja.³¹

³⁰ Sobre este asunto, Caseau, 2001: 87-88.

³¹ Esta ausencia es particularmente intensa en Hispania, pero en otros ámbitos del Imperio, la perdurabilidad de los santuarios en ámbito privado es un hecho bien documentado tanto desde el punto de vista arqueológico —especialmente en lugares como Egipto—, como literario. En este sentido, son paradigmáticas las misivas de San Agustín (*Ep.*, 46), en las que el de Hipona arremetía contra los cultos que se practicaban en las posesiones rurales de los aristócratas. En la misma línea se encuentra el aparato legislativo emanado del concilio de Cartago del año 419 (c. 58), en el que se decidía apelar al emperador para solicitar la destrucción de los templos que se hallaran en uso en zonas agrestes, o los textos de Libanio relacionados con la destrucción de templos paganos rurales en Siria. Para todo ello véase Caseau, 2004: 103-144.

²⁸ Sobre el caso de São Cucufate, Alarcão, *et al.*, 1990: 127-130; Alarcão, 2002: 245-246; Lancha, 2004: 213-234.

²⁹ Véase una posible excepción, no poco problemática, en Guerra y Schattner, 2010: 333-342.

8.3. EL DESTINO DE LA RELIGIÓN DOMÉSTICA

Religious practices formed part of the cultural practices of nearly every realm of daily life. Banqueting usually followed sacrifice and building a house or starting a journey implied small sacrifices and prayers, as did meetings of the senate, parades, or warfare. Religion, hence, was not confined to temples and festivals; it permeated, to repeat this point, all areas of society (Rüpke, 2007: 5).

El hundimiento del sistema religioso del Alto Imperio no significó el fin del politeísmo. Conllevó, en buena medida, la privatización de las prácticas religiosas, pero también la adaptación de los rituales colectivos a la nueva realidad. El principal síntoma es que, como se señalaba en el apartado anterior, los viejos soportes para el culto dejaron de ser operativos tanto en zonas urbanas y rurales, como en ámbitos públicos y privados. La ciudad de Clunia es un laboratorio interesante para explorar este fenómeno.

En la llamada «casa n.º 1», excavada por Blas Taracena en los años treinta, aparecieron numerosos altares domésticos reutilizados como material constructivo en las paredes del edificio. En una de las habitaciones, cuya localización exacta no queda especificada en las publicaciones, se encontraron, el 1 de septiembre de 1932, tres aras adosadas a la pared: una dedicada a las *Matres*, otra consagrada a Neptuno, y una tercera cuyo campo epigráfico está tan deteriorado que resulta ilegible.³² También en una habitación no determinada apareció una pequeña ara votiva en la que se plasmó una dedicatoria a Minerva.³³ Asimismo, un ácula, de lectura conflictiva (*¿Divis?*), fue hallada en los años sesenta como parte del muro de la cloaca de la casa.³⁴ Según Taracena (1946: 29-69), la casa fue construida en época tiberiana y reformada en el siglo III, cuando se le añadió un *balneum* construido parcialmente sobre la vía pública. El edificio sufrió nuevas remodelaciones en los siglos III y IV d.C. (Palol, 1994: 46-48; García-Entero, 2005: 216-218). Establecer las fases de esta *domus* es una tarea compleja debido al defi-

ciente método arqueológico de las excavaciones de los años treinta. Asimismo, los datos publicados son parciales y contradictorios, por lo que resulta imposible determinar los contextos de uso y depósito de estas inscripciones religiosas.³⁵ Con todo, es probable que los viejos altares domésticos fueran reutilizados durante algunas de las reformas que se produjeron en la casa en los siglos III y IV d.C.

Durante las excavaciones de 1959 en la estancia tres de la «casa n.º 2» de Clunia, se encontró un ara a las *Matres* abandonada en un contexto fechado en el siglo II d.C.³⁶ Asimismo, en la estancia seis de la denominada «casa n.º 3» o «casa triangular», se identificó un larario de podio adosado a la pared y rodeado por un pavimento de mosaico con motivos animales y vegetales cuya cronología de uso no supera el siglo III d.C. (Palol, 1994: 76-81; Pérez Ruiz, 2014: 252-256; Alfayé, 2016: 361).

En algunos contextos rurales se han documentado casos similares en cronologías que no superan, tampoco, este siglo. En una villa romana cercana al antiguo *municipum* de *Dianium* (Denia) se recuperó un altar dedicado a los *Lares Viales*. Se trata de un ácula de barro cocido de 15 x 14,50 x 14 cm que habría formado parte, seguramente, de un larario doméstico. Fue costeada por un tal *Festivos* —posiblemente un esclavo—. Por la paleografía, podría datarse en los años centrales del siglo II d.C.³⁷ Apareció en la campaña de excavación que dirigió José Antonio Gisbert en 1986 en el yacimiento de La Almadrava. Se trata de un complejo rural de producción alfarera que contaba con una zona industrial dividida en cuatro talleres y una zona residencial con un complejo termal. También se documentó una necrópolis cuyo uso se extendió entre los siglos II y III d.C. y que pudo corresponder con el cementerio de este establecimiento rural (Abascal y Gisbert, 1991: 134). El alfar se inauguró en el segundo tercio del siglo I, y mantuvo su actividad hasta finales del siglo III —con un posible hiato entre el tercer cuarto del siglo II y el 220-230 d.C., momento en el que se produjo el derrumbe de las cubiertas y la posterior restauración total del complejo, que incluyó importantes cambios en las técnicas constructivas y en la distribución de los espacios— (Abascal y Gisbert, 1991: 136-136). El *ara* apareció en los niveles superiores del relleno de un

³² *Clunia II*, n.º 16, 20 y 25. El primero: *Ne[ptun]o / [p]r[o salute] C(ai?) D[- - - / - - - - - / - - -] O[- - - / - - -]*. El segundo, *Arria Not[us] Matribus / pro Secundo / v[otum] s[olvi]t / l[ibens] m[erito]*.

³³ Solana y Hernández Guerra, 2000: 247, n.º 63: *Minerva(e) / VERN / s[olvi]t v[otum] / l[ibens] m[erito]*. Para lecturas anteriores, *Clunia II*, n.º 24: *[- - -] AE[- - -] / [- - -] A[- - -] / [- - -] IO / MV[- - -]*.

³⁴ *Clunia II*, n.º 5: *Iulia / Divis / pro Fortuna / ex v[oto]*. *HEp* 13(2010), n.º 52: *Iulia (et) / Dives / pro eolru(m) au(n-culo) / ex v[oto]*.

³⁵ *Vid.* Alfayé, 2016: 359.

³⁶ *Clunia II*, n.º 17: *Matrib(us) / T(itus) Racililus Valerilanus ex vot(o)*.

³⁷ Abascal y Gisbert, 1992: 69-70: *Festivos / Laribus / Vialibus / ex somnio / votum solvit*.

pozo situado en uno de los talleres que conformaban el complejo alfarero. El material cerámico asociado a este nivel permiten datarlo en el tercer cuarto del siglo III, una fecha que coincide con los últimos años de uso del taller (Abascal y Gisbert, 1992: 69-70). El abandono del altar parece estar ligado al cese del uso del complejo alfarero. A pesar de que su pequeño tamaño lo convertía en una pieza ligera y fácil de transportar, fue arrojado a un pozo, junto con otros objetos de desecho.

En los casos expuestos se ejemplifica cómo en contextos domésticos los materiales propios de la vieja religiosidad romana también se abandonaron o reutilizaron con fines prácticos a lo largo del siglo III. En otros, la desacralización fue precedida de un suceso traumático que causó la destrucción del edificio, como un terremoto o un incendio. Tras la catástrofe, la casa, en ocasiones, se recuperó de forma total o parcial, sin embargo, la vieja materialidad ritual desaparece y ya no se vuelve a documentar.

En el *ager* de la ciudad de *Gerunda* (Girona), al sur del municipio de Banyoles, se localiza la villa romana de Vilauba. Se trata de un complejo rural con distintas fases de ocupación que se extienden desde los siglos II-I a.C. hasta el siglo VII d.C. La fase mejor conocida de la villa se sitúa en época altoimperial. Ello se debe a que una parte del complejo, en especial su zona norte, fue destruido por un incendio a finales del siglo III, lo que facilitó la preservación de buena parte de los materiales (Castanyer y Tremoleda, 2001-2002: 160).³⁸ En este área, en el costado de una galería, se recuperaron cinco habitáculos que fueron identificados como un posible dormitorio, una despensa, un pequeño *triclinium* y un larario en el que aparecieron diversas estatuillas de bronce (Tremoleda *et al.*, 1989: 49-69; Castanyer y Tremoleda, 1997: 163-175). Fueron encontradas en el lado noroeste de la habitación, caídas en el suelo y cubiertas por el derrumbe de tejas y tapial procedente de los muros adyacentes (Castanyer y Tremoleda, 1997: 168). Se trata de un conjunto de cuatro pedestales y tres estatuas que representan, respectivamente, a Fortuna, a Mercurio y al dios Lar. A ello habría que sumarle una cuarta estatuilla, vinculada, seguramente, con el último de los pedestales, de la que solo se ha conservado el casco de una pata y parte de la cola de un caballo (Castanyer y Tremoleda, 1997: 168-171). Cuando se produjo el incendio a finales del siglo III, el larario estaba todavía en uso. La villa fue reconstruida unos

años después y en ella se instaló, posiblemente, una almazara, puesto que se han desenterrado estructuras relacionadas con el prensado de bienes agrícolas (Castanyer y Tremoleda, 1997: 161-165). La ocupación de algunos espacios continuó a lo largo de todo el siglo VI, sin duda vinculados a la explotación agrícola del entorno. El lugar se abandonó, definitivamente, en el siglo VII. No se ha encontrado ningún vestigio de religiosidad desde la reforma del siglo IV hasta su abandono.

En *Complutum* (Alcalá de Henares), en la estancia B de la casa de los Grifos, se localizaron, *in situ*, los restos de un larario cuyo material votivo se componía de un árula, un pebetero, algunos ladrillos de pequeño tamaño y una terracota en la que se representaba el busto de un personaje tapado con un manto. La Casa de los Grifos fue destruida por un incendio a comienzos del siglo III y el larario quedó sepultado por el derrumbe del techo y las paredes de la casa. No se ha documentado un *sacrarium* de estas características en el yacimiento con posterioridad al siglo III (Sánchez Montes, 2017: 503-504).³⁹

En las *tabernae* orientales del foro de *Pollentia* (Pollença) se hallaron varias estatuillas de bronce del dios Mercurio que habrían formado parte de los lararios domésticos de las respectivas estancias comerciales. Las *tabernae* fueron destruidas por un incendio entre los años 270-280 d.C., pero los presuntos objetos de culto ni fueron recuperados ni se volvieron a reproducir en otras zonas del yacimiento en los años ulteriores (Moreno Pérez y Orfila, 2014: 203-215).

Los gráficos que María Pérez Ruiz ofrece en su obra dedicada al culto doméstico en Hispania muestran cómo el número de materiales asociados a esta forma específica de religiosidad, esencialmente altares e *instrumenta domestica*, experimentaron una caída brutal a comienzos del siglo IV hasta el extremo de que, en esa centuria, apenas se documentan ya objetos o espacios de culto de estas características.

Con todo, en determinados lugares se ha constatado la perdurabilidad de las prácticas cultuales tradicionales domésticas en fechas que alcanzaron el siglo IV avanzado.

El caso más significativo se encuentra en la denominada villa de *Cornelius*, situada en el término municipal de la localidad de L'Ènova (Xàtiva), en lo que sería el *ager* de *Saetabis*. En este complejo rural aparecieron varios altares y una especie de templete

³⁸ Para los materiales hallados en el derrumbe del edificio, Roure *et al.*, 1993: 268-282.

³⁹ Quiero agradecer a la doctora Sánchez Montes su amabilidad por haberme facilitado la consulta de su tesis doctoral inédita.

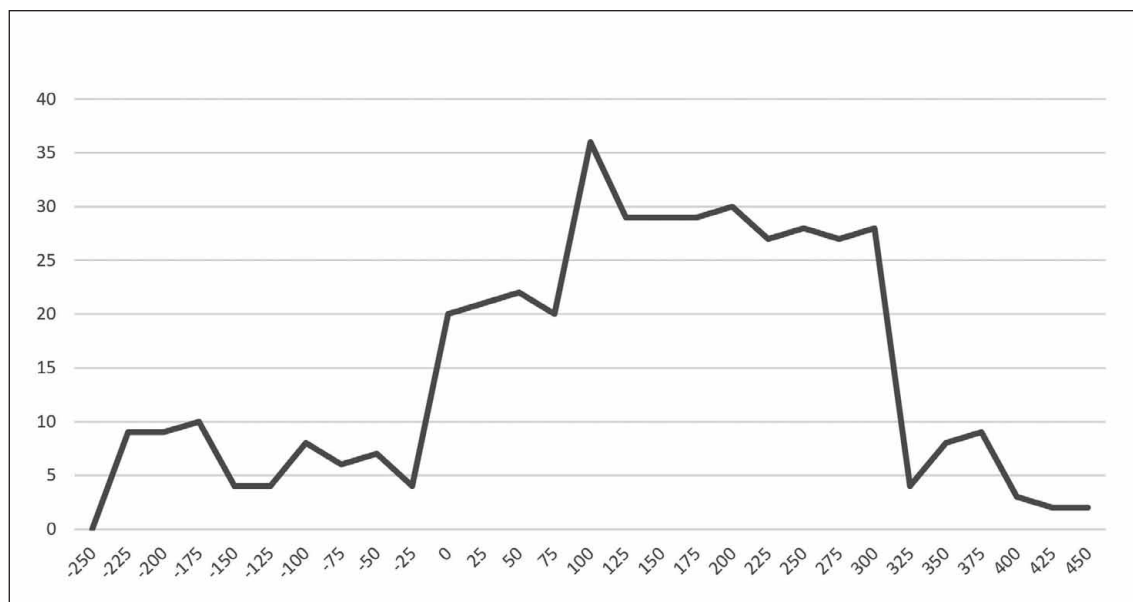


Fig. 8.1. Materiales de culto doméstico en uso, por años. Tomado de Pérez Ruiz, 2014: 282, fig. 130.

que albergó a algunos de ellos. Uno era un altar dedicado a Júpiter Óptimo Máximo que fue sufragado, por sus rasgos morfológicos y paleográficos, a finales del siglo II d.C. por *Vibius Eutychus*, un liberto que costeó este ara *pro salute* de *Cornelius Iunianus*,⁴⁰ seguramente el patrón de la villa, y quizá el mismo *P. Cornelius Iunianus* que aparece mencionado en una inscripción honorífica de Játiva y en tres epígrafes funerarios de l'Ènova.⁴¹ El ara se encontró en la estancia H-15, un habitáculo situado en la *pars urbana* de la zona meridional de la villa que, según los arqueólogos, serviría como sala de recepción u *oecus*. El altar no estaba tallado en su parte anterior, por lo que se cree que estaría adosado a la pared, en un nicho (Albiach y de Madaira, 2006: 45-46). La habitación H-15 se mantuvo en uso durante toda la segunda etapa de la villa, que comenzó con una serie de reformas a principios del siglo III y que finalizó con las últimas grandes modificaciones de mediados del IV. A partir de entonces, las diferentes habitaciones de la *pars urbana* experimentaron una serie de cambios estructurales y reparaciones a partir del material reaprovechado de antiguos elementos constructivos (Albiach y de Madaira, 2006: 101). Es en esta fase cuando el pavimento de la H-15 fue expoliado y cuando se construyó, en uno de

sus laterales, una pequeña canalización que desaguaba hacia el patio (Albiach y de Madaira, 2006: 104). El abandono definitivo de la villa se produjo durante el último tercio del siglo V d.C., lo que supuso el desplome definitivo de las techumbres y los muros. El ara dedicada a Júpiter fue hallada bajo el derrumbe del techo. Es razonable pensar que se hubiera mantenido como objeto de culto hasta la última fase de uso del complejo, pues de otro modo, probablemente habría sido amortizada o desechada.

Menos dudas ofrece el altar que apareció en la villa dedicado a Hércules Invicto.⁴² Se encontró dentro de la denominada H-1. Se trataba de un templete cuadrangular situado en el exterior del complejo, en un espacio habilitado, posiblemente, como jardín. El pequeño edículo tenía unas medidas de 1,20 x 1,48 metros y conservaba un alzado de 49 centímetros. Su construcción se fecha en la primera mitad del siglo III y fue confeccionado a partir de fragmentos de tejas, ladrillos y *lateres* trabados con mortero. Tanto el interior como el exterior estaba revestido con estuco pintado. En el interior del templete se hallaron dos pequeñas fosas hechas con mortero de cal, probablemente ligadas a las libaciones que se llevarían a cabo en este espacio. La situada más al sur estaba completa, pero la otra estaba rota por una fosa de expolio del siglo V. Los objetos de culto fueron hallados en su interior, cubiertos por el derrumbe de

⁴⁰ Corell, 2006: 137-138 = HEpOL 27726: *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) / pro salute Corneli / Iuniani / Vib(ius) Eutychus*.

⁴¹ Véase, para el primero, CIL II 3624 (HEpOL 9695), y para los restantes, HEp 15, 2009, n.º 348.

⁴² HEpOL 27725: *Herculi / invicto / - - - - - ?*

las paredes del edificio. Se trataba de un busto de mármol blanco —fragmentado en tres trozos— correspondiente a un joven Hércules con la leontés sobre su cabeza, un ara de piedra arenisca local —también fragmentada— dedicada a Hércules Invicto, una serie de pequeños fragmentos escultóricos de mármol, tres lucernas y cinco monedas de bronce. Además, junto al acceso, se halló un ara anepigráfica y un sillar.⁴³ El ara inscrita, cuyo *focus* estaba ennegrecido por las cremaciones, ha sido datada entre finales del siglo II e inicios del III d.C. Los arqueólogos creen que, en este pequeño templete consagrado, indudablemente, a un Hércules venerado a través de su estatua, se desarrollaban rituales en los que se incluía la quema de plantas y frutos y la ofrenda de libaciones (Albiach y de Madaira, 2006: 74).

Las modificaciones estructurales que se produjeron en la villa a mediados del siglo IV conllevaron la demolición del templete y sus bienes de culto quedaron sepultados en su interior. Las cinco monedas halladas entre los escombros permitieron datar la fecha de su destrucción, pues todas se acuñaron durante el gobierno de Constancio II y Constante (348-361).⁴⁴ No se puede determinar si su demolición se produjo de forma violenta u orquestada por los habitantes del complejo, quizá a modo de clausura del culto.⁴⁵ Pero hay una serie de datos que se deben tener en cuenta. Dentro del templete se encontraron doce fragmentos escultóricos. Los más llamativos son las dos piezas pertenecientes a la cabeza del Hércules, que sería de un tamaño algo menor al natural. Casi todas las piezas restantes fueron talladas en el mismo mármol y, por tanto, podrían formar parte de la citada escultura. Sin embargo, dos de los fragmentos pertenecían a tallas distintas. El primero tenía un pulido diferente y, según Ferran Arasa (2010: 320-324), podía haber formado parte de la basa de un posible Dioniso. El segundo era un brazo de mármol de grano fino, con la superficie bien pulida, que, por su composición, formaba parte de una escultura distinta a las otras dos. Todo ello indica que, en el momento previo a la destrucción del templete, se arrojaron en su interior no solo los fragmentos del Hércules que lo presidiría, sino de otras esculturas procedentes, quizá, del pe-

ristilo o del jardín. El templete, en última instancia, fue usado como un basurero.

Otro caso se encuentra en los alledaños de la población de Valdanzo (Soria), donde se excavó una villa romana en la cual se localizó un altar dedicado a Marte que habría formado parte de un *sacrarium* doméstico.⁴⁶ Fue descubierto durante el curso de las excavaciones arqueológicas llevadas a cabo en el año 1976 por Alfredo Jimeno, José Luis Argente Oliver y Julio Gómez Santacruz. La publicación que lo dio a conocer no aclaró el contexto arqueológico de la pieza, pues tan solo se indicaba que el altar fue recuperado en el tramo de corredor B, junto al muro de separación de este con la habitación C (Jimeno *et al.*, 1989: 441). Los arqueólogos determinaron que la villa se mantuvo a lo largo del siglo IV y parte del V, pues los mosaicos y la cerámica se data en estas fechas. El complejo rural fue abandonado con anterioridad al incendio que terminó por destruirlo, pues apenas se recuperaron 300 fragmentos cerámicos, algunos útiles de metal o el ara votiva, entre otras cosas (Jimeno *et al.*, 1989: 428). Con ello se deduce que, cuando la villa fue abandonada, el altar habría perdido ya su utilidad, puesto que fue olivado por sus moradores. Es imposible determinar cuándo se produjo este suceso, pero según las publicaciones disponibles, habría sido en un momento impreciso entre el siglo IV y el V.

El hundimiento del sistema religioso conllevó la desaparición del material asociado a este, tanto en ámbitos públicos como en contextos privados.⁴⁷ En algunos casos minoritarios como Carranque, todavía a comienzos del siglo IV se construyó un pequeño larario tipo *aedicula*.⁴⁸ También en la villa de Puente de la Olmilla se pudo haber construido, en este siglo, un *sacrarium* doméstico.⁴⁹ En otros, como L'Enova, el ritual se perpetuó hasta fechas tardías, pero no como un trasvase de los cultos públicos a la esfera privada, sino como consecuencia de una mayor perdurabilidad de unas prácticas que se gestaron a finales del siglo II o comienzos del III, cuando el sistema religioso todavía se encontraba vigente. En esta situación de

⁴⁶ *HEpOL* 15607: - - - - - ? / [Mar]ti / C(aius) Camilius / [F]irmus ex / voto.

⁴⁷ Sobre el hundimiento del número de lararios domésticos a lo largo del siglo III, Pérez Ruiz, 2014: 275 y fig. 8.2.

⁴⁸ Del larario, localizado en la esquina noreste del peristilo de la villa de Carranque, apenas se conserva la huella del basamento y el arranque de los muros del *podium*. En la misma villa se localizó, descontextualizada, una pequeña *arula* anepigráfica. Véase Pérez Ruiz, 2014: catálogo, n.º 133.

⁴⁹ Sobre la difícil interpretación de este espacio, véase García Bueno, 2015: 212.

⁴³ Véase toda la descripción del edículo en Albiach y de Madaira, 2006: 72-74.

⁴⁴ Para la cronología de las monedas, Albiach y de Madaira, 2006: 103.

⁴⁵ Los arqueólogos proponen que la destrucción del templete pudo deberse a que sus ocupantes pudieron profesar otro tipo de devoción para la que no se precisaba este tipo de edificios (Albiach y de Madaira, 2006: 103).

desconcierto, la población tuvo que ampararse en una religiosidad circunscrita a una actividad particular, de ámbito privado, articulada en torno al espacio doméstico o a los espacios de culto colectivos todavía en uso, pero al margen del sistema religioso propio de la época altoimperial y sin el uso de los viejos soportes materiales, que aparentemente, habían dejado de ser operativos.

8.4. HACIA LA BÚSQUEDA INFRUCTUOSA DE LA MATERIALIDAD RELIGIOSA EN LA HISPANIA TARDOANTIGUA

Las prácticas de culto politeístas durante la Antigüedad Tardía en Hispania son prácticamente indetectables. A diferencia de lo que ocurrió en la Galia, donde en numerosos santuarios se perpetuó, incluso tras el abandono de algunos edificios sacros, la práctica de la *iactatio stipis* durante décadas, en Hispania, el abandono de los santuarios no acarrió un uso improvisado de los viejos espacios de culto con fines religiosos. Si así fue, no quedó ningún registro material de ello.⁵⁰

Sí que se ha documentado la continuidad de una serie prácticas rituales de carácter doméstico, al margen del sistema de la religión cívica, en determinados núcleos urbanos o en algunas zonas rurales.

En *Complutum*, en una publicación reciente se dieron a conocer los resultados de la excavación de un edificio situado en el decumano III, cercano al foro, que contaba con un patio y varias estancias en las que aparecieron depósitos rituales. Los arqueólogos lo han interpretado como un *auguraculum*, o sede del colegio de augures, donde se llevarían a cabo rituales adivinatorios y expiatorios (Sánchez Montes y Rascón, 2016: 402-409).⁵¹ En una de las habitacio-

nes del edificio, en la denominada «estancia 4», se documentaron dos pozos excavados en la tierra —en uno desembocaban dos canales para verter algún tipo de líquido en su interior— y seis pequeñas fosas dispuestas alrededor de los pozos. En cinco de ellas se depositaron, respectivamente, una jarra de cerámica común junto al esqueleto completo o parcial de una gallina y a restos óseos de otros animales, entre los que se incluyen conejos, cerdos, oviscapridos y, en uno de ellos, ictiofauna (Sánchez Montes y Rascón, 2016: 406). En otra estancia, la número uno, se documentaron dos fosas más: una fue excavada para albergar el enterramiento de un niño menor de seis años en cuya tumba se colocó una urna de cerámica común; la otra contenía una cerámica y el esqueleto de una gallina acompañado de restos de conejo y de oviscaprido. En esta misma estancia, aunque no dentro de una fosa, se recuperó una estatuilla a Mercurio (Sánchez Montes y Rascón, 2016: 406).⁵² El conjunto se construyó en torno a mediados del siglo I d.C. y se reformó a finales del siglo III o principios del IV. Finalmente, fue expoliado en el siglo V (Sánchez Montes y Rascón, 2016: 407). La datación de estos depósitos votivos no ha sido precisada en las publicaciones disponibles, sin embargo, la información que nos facilitó Sebastián Rascón en una reunión que mantuvimos en el centro de interpretación de *Complutum* el día 17 de julio de 2019, indicaba que algunas de las cerámicas documentadas en los agujeros eran jarras de pico trilobuladas y cerámicas pintadas de tradición indígena en su variante bajoimperial, cuya cronología abarca la segunda mitad del siglo III, todo el siglo IV y comienzos del siglo V. Según Rascón, los depósitos votivos de este edificio tuvieron que haberse producido no mucho antes de su abandono, por lo que habría que fecharlos en un momento avanzado del siglo IV.

La práctica religiosa basada en la colocación de una jarra en una fosa acompañada de restos óseos

⁵⁰ El santuario periurbano de Vilavella (Sagunto) podría constituir una excepción. Entre sus restos apareció un conjunto de veintiocho monedas en un arco cronológico que se extiende desde mediados del siglo III a finales del IV. También en el santuario de Endovellicus (São Miguel da Mota) se han recuperado monedas del siglo IV, aunque las publicaciones no han especificado la cantidad. A mi juicio, el número de monedas halladas en el primero de los casos es tan bajo que la finalidad votiva de estos objetos debe ponerse en duda. En los santuarios galos donde se acepta la presencia de depósitos monetales se han hallado centenares para cronologías que se extienden tan solo unas décadas.

⁵¹ Los motivos para la identificación del edificio como *auguraculum* se basan en la presencia de diversos depósitos votivos en una de las estancias que habría estado destinada a acoger, exclusivamente, este tipo de rituales. También es relevante el hallazgo, en la pared de entrada al edificio, de los restos de una pintura parietal en la que parece apreciarse una cabeza

turri-forme identificada como la diosa *Tyche*, personificación del destino (Sánchez Montes y Rascón, 2016: 406-408, fig. 5). Como estos autores advierten, la interpretación de este edificio resulta compleja, puesto que el conjunto no ha sido excavado en su totalidad, lo que impide obtener una visión global del edificio. Por otro lado, la categoría arquitectónica de *auguraculum* no es un concepto que haya podido ser bien definido por la historiografía, y no existen paralelos en otras ciudades de Hispania que permitan cotejar lo hallado en *Complutum* —el supuesto *auguraculum* de *Tarraco* es una estructura muy distinta—. Aquí prefiero mantener esta interpretación como hipótesis, a falta de nuevos trabajos arqueológicos que permitan definir mejor la configuración global de este espacio.

⁵² En esta misma estancia aparecieron abundantes restos de ceniza, así como fragmentos de metales y escoria de hierro. Podría ser indicio de que el espacio fue utilizado con fines industriales.

de animales, generalmente gallinas, pero también ovicápridos, suidos o cunículos, se ha documentado no solo en el presunto *auguraculum*, sino también en la mayor parte de las casas que se han excavado en los últimos años en *Complutum* siguiendo una metodología arqueológica moderna (Sánchez Montes y Rascón, 2016: nota 14; Rascón y Sánchez Montes, 2017: 136). Ana Lucía Sánchez Montes y Sebastián Rascón (2016: 407) defienden que se trata de una práctica religiosa doméstica de carácter lustral o purificadorio orientada a aplacar a las divinidades del inframundo. En efecto, algunos autores como Festo (XXVII, 1-3) o Lactancio (*Ad Stat., Theb.*, IV, 459) denominan estas fosas como *foci* en los que se llevan a cabo sacrificios en honor a las divinidades infernales *in effossa terra* o *scrobiculo facto*.

En la habitación 32a de la Casa del Atrio de *Complutum*, interpretada como un dormitorio, se halló un depósito de estas características, en el cual se enterró, en el interior de una fosa ovalada, una jarra de cerámica (Sánchez Montes, 2017: 333-334). En la Casa de Marte, también en uno de los *cubicula*, se localizaron dos fosas rituales. En una de ellas fue depositado un neonato; en la otra una jarra de cerámica común romana junto a los restos de un *gallus* (Sánchez Montes, 2017: 347-348). En la Casa de los Grifos, bajo el pavimento de la estancia B, en una esquina, se halló el enterramiento de otro neonato (Sánchez Montes, 2017: 502). En la estancia 29 de la casa de la Lucerna de la Máscara Teatral se encontró, bajo el suelo de mortero, una fosa que habría sido destinada a acoger algún tipo de depósito ritual, pero en ella no se encontró material alguno (Sánchez Montes, 2017: 376). En esta misma casa, en la estancia 33-34, se hallaron tres fosas de características similares. En dos de ellas se depositó una jarra de cerámica común junto a los restos de un ave. En la tercera, una jarra de cerámica común cuya boca se hallaba tapada por un tapón de barro (Sánchez Montes, 2017: 390-391). También en la estancia 53 de esta casa se localizaron dos fosas votivas, una con una cerámica, la otra vacía (Sánchez Montes, 2017: 393).

No se ha podido precisar la cronología de la mayor parte de estas ofrendas. Las tipologías cerámicas no son determinantes, pues se fechan desde el Alto Imperio hasta el siglo V, que es cuando se amortizan la mayor parte de estas viviendas. Los únicos depósitos que cuentan con una cronología aproximada son los de la estancia 33-34 de la *domus* de la Lucerna de la Máscara Teatral, que se realizaron en la segunda etapa del uso de esta vivienda, entre los siglos III y IV (Sánchez Montes, 2017: 397-401).

En *Barcino*, el único vestigio de religiosidad tardía documentado en la ciudad procede del depósito de salazón y fabricación de *garum* hallado bajo la actual Plaça del Rei, en un sector marginal del noreste de la ciudad. El complejo fue fundado en el siglo III y se mantuvo en uso hasta la segunda mitad del siglo V. Allí se encontró un depósito votivo que consistía en una jarra con huesecillos de pájaro y una «sustancia amarilla» en la boca (Beltrán de Heredia, 2001: 58-60).

Depósitos votivos similares se han encontrado en algunas villas rústicas del noreste, pero no superan el siglo III. En el territorio de Ampurias, junto al muro perimetral que delimitaba el recinto de la villa de Tolegassos por su fachada oeste, se localizó un conjunto de quince jarras de cerámica común depositadas en el interior de pequeñas fosas que fueron excavadas o en el suelo geológico o en un estrato tardío de escombros procedentes de la propia villa. Las jarras contenían uno o dos huevos en su interior, o un huevo y la cabeza de un *gallus*. Además, en casi todas las fosas se hallaron huesos de aves, aunque en dos ocasiones estos huesos pertenecían ovicápridos (Casas y Ruiz de Arbulo, 1997: 211-212). Una serie de depósitos rituales de idénticas características fueron hallados en la cercana villa de Mas Gusó (Casas y Ruiz de Arbulo, 1997: 212). La cronología de los depósitos de la villa de Tolegassos se ha datado, por la tipología de cerámica africana y por la cronología de uso de la villa, en la primera mitad del siglo III. A los depósitos de Mas Gusó se le ha atribuido la misma cronología. Según Josep Casas y Joaquín Ruiz de Arbulo (1997: 225-226), la ofrenda de huevos es propio de ámbitos funerarios y relacionados con el mundo de ultratumba, aunque también se encuentran íntimamente ligados a ritos de connotaciones ctónicas y lustrales. Para ellos, estaríamos ante una suerte de ofrenda a los dioses Manes familiares.

Estos mismos autores hacen eco de una serie de noticias, algunas no publicadas, en las que se daba cuenta del hallazgo de depósitos similares en la villa de Vilauba, en la villa de Corbins (Lleida), en la propia ciudad de Ampurias o en *Ilerda* (Casas y Ruiz de Arbulo, 1997: 217-218).

Según María Pérez Ruiz, este tipo de religiosidad doméstica estaría vinculada a rituales fundacionales o a ceremonias lustrales y propiciatorias cuyas características variaban en función de las tradiciones regionales. A veces, también desde las instituciones cívicas se organizaban ceremonias religiosas de esta naturaleza. En esta dirección deben interpretarse los depósitos votivos hallados en algunos sectores pú-

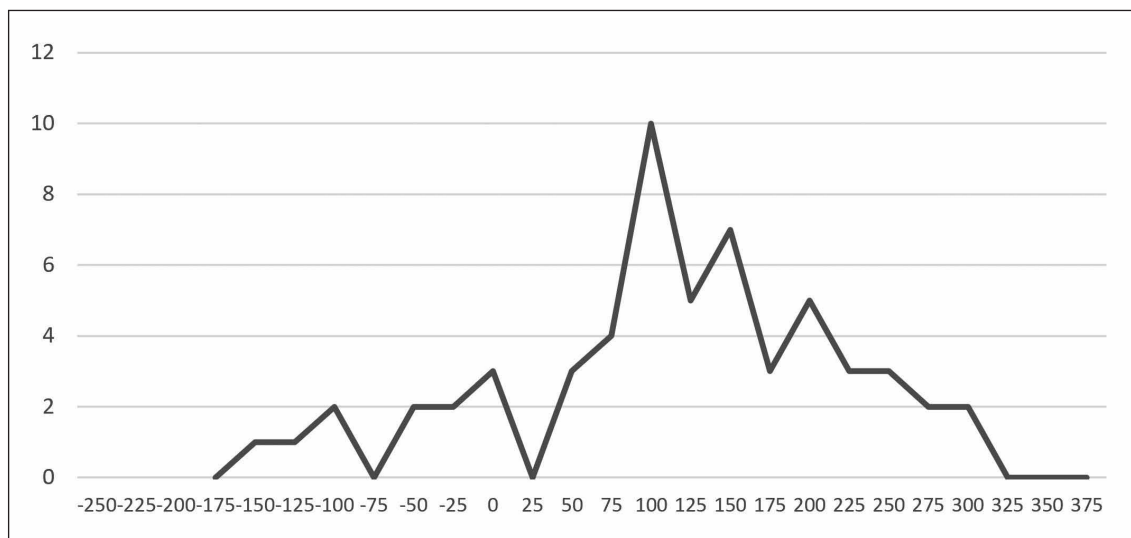


Fig. 8.2. Número de depósitos votivos por años. Tomado de Pérez Ruiz, 2014: fig. 233.

blicos de la ciudad de *Valentia* (Ribera, 1995: 194; Álvarez *et al.*, 2003: 369-395; Jiménez y Ribera, 2005: 24-25). Otros, como los enterramientos infantiles en contextos domésticos, vinculados, en ocasiones, a depósitos que contienen cerámicas y restos de *gallus*, parecen tener un carácter purificadorio, cuyo objetivo sería aplacar a las divinidades de la muerte tras una desgracia familiar.⁵³

Pero lo cierto es que, la mayor parte de estos depósitos, que en la Tarraconense asciende a más de una veintena, se han datado entre principios del siglo I d.C. y finales del siglo III d.C. (Pérez Ruiz, 2014: 349, 376). En consecuencia, aunque en algunos lugares, como en *Complutum*, se documenta una mayor perdurabilidad de este tipo de prácticas, la documentación arqueológica positiva muestra que estas experimentaron también una caída a partir de mediados del siglo III (fig. 8.2), lo que podría ir en consonancia con las profundas transformaciones que se producen en el sistema politeísta tras la transformación del sistema religioso del Alto Imperio.

La pobreza documental de la religión doméstica no permite intuir mucho más sobre las prácticas cul-

tuales privadas en época tardía. Los lararios prácticamente desaparecen y apenas se advierten los retazos de determinados rituales que se llevaron a cabo de manera puntual para solventar una situación de crisis individual o familiar. Su presencia tan solo indica que este tipo de prácticas se mantienen en algunas zonas como *Complutum* o *Barcino* hasta fechas que alcanzan el siglo IV.

¿Qué ocurrió con los espacios de culto comunitarios? ¿Hubo nuevas alternativas ante la clausura de la mayor parte de los santuarios urbanos y rurales hispanos?

En algunos espacios de culto rústicos en los que los rituales diferían notablemente de aquellos que habían sido instaurados por las instituciones públicas o por individuos romanizados en las ciudades y en su entorno, las prácticas rituales se prolongaron hasta entrado el siglo IV, pero los casos documentados son escasos.

En una zona rural del interior de la provincia de Alicante, en un punto intermedio entre las ciudades de *Ilici*, *Lucentum*, *Alon* y *Saetabis*, se edificó, junto a una ciudad ibérica abandonada en el siglo III a.C., un santuario. El espacio de culto se encontraba en lo alto de una montaña conocida como La Serreta, junto a la localidad alicantina de Alcoy. Contaba con dos espacios diferenciados: en uno de ellos se encontró un conjunto de más de cuatrocientas terracotas ibéricas votivas junto a otros materiales, como *tegulae*, vasijas de *terra sigillata*, monedas y lucernas, todo ello al margen de estructuras arquitectónicas (Grau, *et al.*, 2017: 33). En el otro se excavó un edificio rectangular

⁵³ Un ejemplo fue hallado en la Casa de los Plintos de Uxama Argaela. En uno de los cubículos meridionales se localizó el enterramiento de un niño que no superaba los 6 meses de edad. La fosa contenía dos piezas de ajuar: una copita de *terra sigillata* y un vaso de vidrio. Bajo el pavimento de una habitación contigua se encontró, en una pequeña fosa, una urna de cerámica pintada en cuyo interior se hallaron los restos de un *gallus*. Tanto el enterramiento infantil como el depósito de la urna se datan en época julio-claudia (García Merino y Sánchez Simón, 1996: 203-210).

dividido en cuatro estancias, construido a comienzos del siglo I d.C., que formaría parte de lo que sería el conjunto sacro (Grau *et al.*, 2017: 35-43). Como ocurre con otros santuarios iberorromanos del sureste peninsular, el espacio fue monumentalizado mediante la construcción de un edificio en época republicana o comienzos de época imperial, pero sus niveles de ocupación no se prolongaron más allá del siglo I d.C. Tras el abandono del edificio, el espacio de culto de La Serreta no fue abandonado, sino que mantuvo su actividad hasta el Bajo Imperio.

Las prácticas de culto que se documentan a partir del siglo I d.C. se encuentran fuera del marco de la religión cívica, puesto que el ritual no se manifiesta con la materialidad propia de esta. No hay epigrafía, no hay iconografía ni tampoco edificios de culto. Tan solo hay ofrendas cerámicas, luminarias y monetales que quizá responden a manifestaciones de devoción personal. Los tipos cerámicos se concentran entre el 25 a.C. y el 150 d.C. Las lucernas y las monedas predominan desde mediados del siglo II. Es cierto que, con el paso del tiempo, se detecta una paulatina disminución en el número de exvotos, que alcanzan el mínimo estadístico en el tercer cuarto del siglo IV, cuando se documentan solamente 15 monedas,⁵⁴ pero la frecuentación del espacio con fines religiosos hasta ese momento parece indudable. Los objetos más tardíos son dos lucernas datadas a finales del siglo V o inicios del VI (Grau *et al.*, 2017: 187). En aquellas fechas, el espacio ya no recibiría más que visitas esporádicas y quizá al margen de práctica religiosa alguna.

Como explican Ignasi Grau, Iván Amorós y Josep María Segura (2017: 183-211, 219), el proceso de municipalización de la zona de Alcoy conllevó el abandono de los últimos *oppida* en el siglo I a.C. y el desarrollo de numerosos asentamientos rurales de pequeño tamaño como *villae*, núcleos de explotación agraria o simples granjas. En la zona donde se encuentra el santuario de La Serreta no existió ningún asentamiento urbano que actuara como centro rector del territorio, sino que se trataba de una zona eminentemente rural. El santuario sería un espacio sacro vigente en la memoria colectiva que continuó siendo frecuentado por las poblaciones rurales del entorno fuera del marco de la religión cívica. No se trata de una pervivencia de lo indígena. Nada tiene que ver la materialidad del santuario con la del mundo ibérico previo. Es una religiosidad surgida del proceso de romanización, inserta en un espacio rural, en el que los patrones culturales romanos se mezclaron con los

indígenas para satisfacer las necesidades religiosas de una población eminentemente rústica. Las ofrendas en este santuario se prolongan hasta el siglo V, lo que excede cronológicamente el uso de los espacios de culto que se hallan en el marco de la religión cívica. No se trata de una adaptación ritual tras la quiebra del sistema religioso altoimperial, sino de un fenómeno de perdurabilidad en las que se observan cambios que operan en virtud de vicisitudes diferentes a las de la religión propia de las ciudades del Alto Imperio. Dichos cambios están relacionados con las circunstancias de la vida de las poblaciones que lo frecuentaban y el acceso a ofrendas que adquieren un valor simbólico diferente en cada momento de la vida del santuario.

La Serreta es un caso especial, pues en otros santuarios rurales análogos, las prácticas religiosas se desvanecen mucho antes.⁵⁵ Por poner un ejemplo, en la *Cova de les Meravelles* (Gandía), un espacio de culto situado entre el territorio de *Dianium* y *Saetabis*, se documentaron abundantes exvotos de cerámicas, monedas y lucernas con una cronología que se extiende desde el siglo II a.C. hasta finales del siglo III d.C. (González Alcalde, 2002-2003: 233; Grau *et al.*, 2017: 212-213).

Otros santuarios rurales en los que sí se introdujeron elementos materiales propios del mundo religioso romano, como la epigrafía o el uso de estatuaría, también fueron abandonados en el siglo III. Es el caso del santuario de *Muntanya Frontera*, situado a unos nueve kilómetros al norte de Sagunto; el santuario de la *Cova dels Jurats* (Alaior, Menorca), el santuario de la Cueva de la Griega (Pedraza, Segovia), en el entorno de *Confloenta*, o el santuario termal de Fortuna, localizado a setenta kilómetros al norte de *Carthago Nova*.

En consecuencia, en Hispania tampoco ocurrió lo que en Britania. El sistema de grandes santuarios rurales regionales que se consolidó en la zona de Inglaterra durante el Alto Imperio logró sobrevivir hasta finales del siglo IV o comienzos del V. Las élites que controlaban los gobiernos municipales y que poseían la propiedad de las *villae* localizadas en las inmediaciones de estos santuarios continuaron subvencionando los costes derivados de su mantenimiento como una forma de ostentación del poder y como un sistema de control. Por el contrario, en buena parte de Hispania, el mantenimiento del sistema religioso dejó de ser prioritario para las aristocracias.

⁵⁴ Sobre las cifras, Grau *et al.*, 2017: 187-190.

⁵⁵ Sobre las cronologías de numerosas cuevas-santuario del levante véase González Alcalde, 2002-2003: 187-240

Tan solo hemos documentado un caso en el que una comunidad del noroeste que habitaba en una zona de la actual provincia de Pontevedra, probablemente ante las profundas transformaciones que se estaban produciendo en el entorno, decidió solventar sus necesidades religiosas a través de una acción innovadora que, a mi juicio, constituye un ejemplo fundamental para comprender el nuevo elenco de infinitas estrategias a los que tuvieron que recurrir los habitantes de Hispania para satisfacer sus necesidades culturales. Se trata del Monte do Facho.

8.5. UN CASO PARADIGMÁTICO: EL MONTE DO FACHO

El castro de Monte do Facho era un asentamiento de la Segunda Edad del Hierro situado en una colina a orillas del Atlántico, cerca de Cangas, Galicia. El poblado galaico fue ocupado entre el siglo VI a.C. y los primeros años del siglo I d.C. Pero tras más de un siglo de abandono, el lugar fue rehabilitado a mediados del siglo III como un santuario (Schattner *et al.*, 2005: 139; 2014: 251). Para ello, en una parte del antiguo castro se construyó una explanada en la cual se dispusieron, hincados, más de un centenar de altares de granito.⁵⁶ Algunos se encontraban distribuidos de forma irregular sobre el terreno, de tal manera que, según los arqueólogos que dirigieron las excavaciones, daría la impresión de que se trataba «de una selva de estelas, vistas desde la zona central del santuario» (Koch, 2005: 826). Otros aparecieron en el interior de estructuras circulares o rectangulares de baja altura y a cielo abierto hechas con piedras que se dispusieron por todo el espacio de culto (Schattner, 2017b: 357, 367).

Los altares en los que fue inscrito el nombre de la divinidad fueron dedicados a un dios que se manifiesta con lo que parece ser un mismo teónimo, *deus Lar Berobreus*, que a veces aparece con variantes, como *deus Berobriecocus* o *deus Lar Berobore*.⁵⁷ Muchos de ellos aparecieron *in situ*, y su sufragio habría coincidido con el momento de uso del santuario que, por el material hallado en los estratos de frecuentación del espacio, se prolongó durante los siglos III y IV d.C. (Schattner *et al.*, 2005: 163-170; Koch, 2005: 824; 2019: 2-69). Cerca de dos tercios de los altares contienen inscripción, y únicamente en dos se indica

la persona que costeó la dedicatoria.⁵⁸ En muchos de ellos, el formulario votivo contenía la expresión *aram posuit* seguido de la motivación de la dedicatoria, *pro salute*.⁵⁹

La explicación a la ausencia de dedicantes radica, según Thomas Schattner, en que el culto tuvo que haber estado relacionado con una *gens* o con algún tipo de asociación o cofradía religiosa en la que todos los miembros eran conocidos, por lo que la identificación individual no era necesaria. Este mismo autor plantea que los altares que aparecieron en el interior de los círculos de piedra podrían haber pertenecido a un grupo social de carácter familiar (Schattner, 2017b: 357). Para Michael Koch (2019: 102), la ausencia de onomástica se debe a que el dedicante que costeaba un altar no lo hacía atendiendo a motivos políticos o sociales, sino exclusivamente religiosos, de tal manera que la simple consagración de una estela por parte de un donante le situaría en una posición de gracia para con la divinidad.

Los altares, en general, son estrechos y altos. Schattner (2017b: 365-366) ha identificado tres tipos: un grupo presenta el pie marcado, el cuerpo prismático y la cabecera más ancha, con molduras simples y coronada, a veces, por *pulvini* y *focus*. Otro presenta pie, cuerpo y cabecera fusionados. Esta última culmina en un *focus* asentado sobre una base piramidal o prismática con cilindros laterales en la base en forma de *pulvini*. El tercer grupo lo componen altares de apariencia rudimentaria en forma de cuerpo prismático con curvaturas y protuberancias que pueden adoptar una forma diferente en cada lado. Muchas de las aras contienen decoración en la cabecera consistentes en símbolos rituales astrales o representaciones de elementos arquitectónicos. Por el contrario, otras están labradas muy toscamente. Se desconoce hasta qué extremo las diferencias tipológicas en los altares venían determinadas por aspectos rituales o meramente estilísticos.

Algunos de los altares, sobre todo de los dos primeros tipos, aparecieron reutilizados como material constructivo en los círculos de piedra o como soporte para la colocación de otros altares. Por su tipología y por su mayor grado de fragmentación y erosión, estos parecen ser los más antiguos. Su amortización pudo ser consecuencia de la reorganización del espacio en algún momento de su historia (Schattner, 2017b: 359-370).

⁵⁶ Véase el catálogo de las piezas en Koch, 2019: 2-69.

⁵⁷ Sobre el sustrato céltico del teónimo, Schattner *et al.*, 2005: 172-173; Búa, 2009: 105, nota 24.

⁵⁸ Los dos altares con dedicante fueron costeados por mujeres, *Aeburina* y *Coemia*, cf. Schattner *et al.*, 2005: nota 84.

⁵⁹ Sobre el formulario y sus variantes, Koch, 2019: 100.

Los materiales recuperados en los estratos más modernos del santuario son monedas —la mayor parte de ellas de la primera mitad del siglo IV—, así como cerámicas, fragmentos de ánforas, numerosos fragmentos de vidrio y restos metálicos de escasa entidad (Schattner *et al.*, 2005: 166-167).⁶⁰ Todos ellos podrían estar relacionados con los rituales que allí se llevaban a cabo, en los que se podían mezclar acciones individuales con ceremonias colectivas.

Se desconoce si, de forma paralela al espacio de culto, se desarrolló algún tipo de hábitat en otra parte de la colina. Hasta el momento, no hay nada que lo indique.

La interpretación del fenómeno religioso en el Monte do Facho es tan compleja como controvertida. Según Michael Koch (2019: 104), el *Deus Lar Berobreus* sería una antigua deidad local a la que, a partir del siglo III, se le empezó a rendir culto bajo unos parámetros romanizados que se manifiestan, fundamentalmente, en el uso de la epigrafía religiosa en latín. A su juicio, la romanización no se habría consolidado en estos ámbitos hasta este momento. Koch no explica, sin embargo, qué políticas, instituciones o personas habrían decidido romanizar esta región del noroeste en la mitad del siglo III o, en todo caso, por qué la adopción de los elementos culturales romanos no fue lo suficientemente sólida hasta comienzos del Bajo Imperio.

Este autor sostiene que el Monte do Facho debería interpretarse como un caso paradigmático del fenómeno del «renacimiento celta» de época tardía (Koch, 2019: 112-113). Esta teoría, que nació en los sesenta y fue ganando adeptos en los años posteriores,⁶¹ fue contrastada por los especialistas dedicados al estudio de la religiosidad céltica peninsular como Juan Carlos Rivas, Francisco Marco Simón, María Cruz González Rodríguez o Silvia Alfayé. El principal alegato es que no pudo recuperarse el universo religioso de época prerromana ya que este fue transformado como consecuencia del proceso de romanización.⁶² Asimismo, Koch defendió que la presencia de una cruz en dos de los altares constituiría un síntoma de que el espacio de culto fue cristianizado por grupos priscilianistas (Koch, 2019: 114), pero la razón por la que aparecen signos supuestamente cristianos no

tiene por qué conducir al movimiento priscilianista ni corresponder a una secuencia correlativa que suponga un proceso de cristianización inmediata del espacio sacro. Incluso, cabría la posibilidad de desvincular esos signos cruciformes con ornamentos florales de cualquier creencia religiosa cristiana.

A mi juicio, el Monte do Facho no es un ejemplo paradigmático de un pretendido renacimiento céltico tardío. Más bien constituye una constatación de que, en algunos lugares, especialmente del mundo rural, se desarrollaron este tipo de estrategias novedosas para satisfacer las carencias religiosas de una comunidad tras la quiebra del sistema religioso administrado. También ejemplifica cómo los lapicidas dejaron de producir no porque nadie pudiera pagar por su trabajo, sino porque, ante el colapso del viejo sistema, pocos demandaban ya este tipo de monumentos. Allí donde las comunidades requirieran sus servicios, como ocurrió en Monte do Facho, los lapicidas siguieron produciendo epigrafía religiosa.

La ausencia de dedicante en las inscripciones manifiesta hasta qué extremo habían cambiado los usos religiosos. En el sistema administrado el dedicante buscaba demostrar, con su piedad, no solo su pertenencia a la comunidad y al culto que se profesaba en un determinado lugar, sino que además quería asegurar la perduración de su memoria en la posteridad mediante la plasmación de su onomástica en la ofrenda (Haensch, 2007: 180; Rüpke, 2009: 35-36). Ese deseo está totalmente ausente en el Monte do Facho.

De hecho, si lo ocurrido en do Facho hubiera sido un proceso de romanización reciente, los cultores del lugar se hubieran comportado como hacían los seguidores del sistema religioso del Alto Imperio, indicando la teonimia con sus correspondientes epítetos, la onomástica del dedicante y, adicionalmente, los restantes elementos normalizados del hecho epigráfico religioso. Se trata más bien de un proceso de construcción local de una nueva forma de expresión religiosa que se adapta a una nueva realidad generadora de usos rituales innovadores y creativos, consecuencia de una *agency*⁶³ adecuada a las prácticas de esta comunidad.

8.6. LA CRISTIANIZACIÓN DE HISPANIA

El progreso del cristianismo es lento en las ciudades de *Hispania* y arqueológicamente no se constata la existencia de iglesias en ámbitos urbanos hasta, al menos, bien avanzado el siglo V, salvo contadas ex-

⁶⁰ Entre estos elementos destaca un cuchillo destinado, según los arqueólogos, a los sacrificios rituales (Schattner *et al.*, 2014: 265).

⁶¹ Véase MacMullen, 1965: 93-104.

⁶² Véase Rivas, 1993: 64-66; Marco Simón, 1996a: 217-238; 1996b: 81-100; 2005: 287-346, esp. 287-290; González Rodríguez, 2005: 775-792; Alfayé, 2009: 6.

⁶³ En la vía propuesta por Alvar, 2018: 221-247.

cepciones. Las comunidades cristianas existían, pero donde se manifiestan claramente es en el *suburbium*, el cinturón funerario de la ciudad con sus necrópolis y basílicas alrededor de las sepulturas martiriales, aunque también en menor medida, en ámbitos rurales, evitando la ciudad con sus edificios tradicionales y sin alterar, todavía, el paisaje urbano (Ripoll y Arce, 2015: 343).⁶⁴

Con este párrafo, Gisela Ripoll y Javier Arce resumían el panorama del cristianismo en Hispania en sus primeras décadas de existencia. Estos mismos autores señalaban además que el triunfo absoluto del cristianismo en Hispania no se produjo hasta mediados del siglo vi gracias a las políticas desarrolladas por los emperadores cristianos y por la Iglesia (Ripoll y Arce, 2015: 344).⁶⁵ En efecto, y como hemos ido señalando a lo largo del trabajo, las manifestaciones materiales del cristianismo en las distintas regiones de la Hispania de comienzos del siglo iv son paupérrimas.

En la zona de Murcia, los principales vestigios materiales paleocristianos se reducen al *mausoleum* que un aristócrata mandó construir en su villa situada en la actual localidad murciana de la Alberca.

En ciudades del interior, como Segóbriga, la primera constatación material que confirma la existencia de una comunidad cristiana es la basílica construida en la primera mitad del siglo v fuera del recinto amurallado, en el entorno de la necrópolis tardorromana (Cebrián y Hortelano, 2015: 410-415). En Toledo, la presencia de un obispado desde comienzos del iv es un hecho, pues uno de sus prelados, *Melancius*, acudió al concilio de *Iliberris*; sin embargo, las manifestaciones materiales cristianas en ese siglo son casi inexistentes y se reducen a un conjunto de sarcófagos paleocristianos de principios del siglo iv hallados en la propia ciudad de Toledo y en localidades cercanas como Layos (Sotomayor, 1971).⁶⁶ En el área de Talavera de la Reina, antigua *Caesarobriga*, también han aparecido sarcófagos similares tanto en zonas suburbanas —véase los hallados en la iglesia y el baptisterio de la villa de El Saucedo, contruidos a finales del siglo V-principios del vi (Castelo Ruano *et*

al., 2000: 95-101; Ramos Sainz, 1992: 105-110)—, ⁶⁷ como en zonas rurales. Entre los últimos destacan los féretros localizados en el mausoleo de Las Vegas, cerca La Pueblanueva, que se erigió en la segunda mitad del siglo iv y fue convertido, un siglo después, en un pequeño lugar de culto cristiano (Schlunk, 1971: 332-352; Hauschild, 1978: 307-339). Interesante es el caso de la villa de *Fortunatus* (Fraga, Huesca), donde a finales del siglo iv o comienzos del v se edificó un espacio de culto —quizá una especie de oratorio privado— pavimentado con un mosaico en el que dibujó un crismón (Puertas, 1972: 69-81; Bowes, 2006: 93-94; Martínez Maza, e.p.). En *Caesaraugusta* existía una comunidad cristiana desde mediados del siglo iii; con el paso de las décadas la organización crecería y se estructuraría de tal forma que adquiriría la autoridad suficiente como para enviar delegados a algunos de los principales concilios convocados durante el siglo iv tanto dentro como fuera del territorio peninsular. Pero desde el punto de vista material, los primeros restos cristianos del siglo iv se concentran en las áreas cementeriales de la antigua Huerta de Santa Engracia, donde han aparecido cerámicas con iconografía cristiana y sarcófagos con relieves de la misma temática pertenecientes a individuos de la élite local (Mostalac y Escribano, 2009: 76-80, 102-132). También en esta zona se halló un mosaico del siglo iv con iconografía cristiana que podría haber pertenecido al *martyrium* de Santa Engracia. Allí, en esta misma centuria, se construiría una basílica cristiana (Mostalac y Escribano, 2009: 85-96).

En la costa, en *Tarraco*, el edificio paleocristiano más destacado es el edificio de Centelles de mediados del siglo iv, coronado con una cúpula decorada con mosaicos y pinturas en los que aparecen representadas distintas escenas bíblicas. Unas décadas después se desarrollaría en la ciudad la necrópolis cristiana de Francolí, cuyo crecimiento daría lugar a la construcción de dos basílicas.⁶⁸ En *Barcino*, la presencia de un obispado está constatada desde la década del 340, pero los primeros vestigios materiales relacionados con el desarrollo de la comunidad cristiana no aparecen hasta finales del siglo iv, cuando se constata la aparición, sobre el espacio de la *domus* de Sant Iu y de otras *insulae* urbanas, de un complejo episcopal en cuyas primeras fases

⁶⁴ Véase bibliografía adicional en Ripoll y Velázquez, 1999: 101-165; Ripoll *et al.*, 2012: 45-73.

⁶⁵ Otros trabajos relacionados con la cristianización lenta de Hispania son Chavarría, 2006b: 201-230; Martínez Tejera, 2006: 109-187, 2006; Ruiz Bueno, 2018: 112-125; Martínez Maza, e.p.

⁶⁶ Ángel Fuentes (2006c: 247) ha considerado que estos sarcófagos pudieron haber sido trasladados a Toledo y su entorno ya en época visigoda para ser reutilizados.

⁶⁷ Pero incluso la interpretación de estos espacios como iglesias cristianas está siendo cuestionada por la investigación reciente: véase, en este sentido, la crítica de Caballero Zoreda, 2011: 261-262.

⁶⁸ López Vilar y Puche, 2013: 150-156.

se habría erigido una primera basílica —totalmente desconocida— y un baptisterio (Gurt y Godoy, 2000: 431-432; Bonnet y Beltrán de Heredia, 2000: 469; 2001: 74; Beltrán de Heredia, 2010: 39-41). El complejo se ampliaría en el siglo v con la construcción del palacio episcopal. En *Valentia*, igualmente, el desarrollo de un conjunto episcopal en la ciudad no se produjo, que sepamos, hasta finales del siglo v o principios del vi (Ribera y Roselló, 2000: 174-182; Ribera, 2005: 42-47). En Ampurias, sobre las ruinas de la *Neapolis* se desarrollaría una necrópolis junto a la cual se construiría, entre finales del siglo iv y principios del siglo v, un posible edificio de culto cristiano que no se monumentalizaría hasta el siglo vi (Nolla y Tremoleda, 2014: 65-69).

En el noroeste, las pruebas son, si cabe, aún más pobres. La epístola 67 de San Cipriano de Cartago demuestra que, a mediados del siglo iii, ya existía una comunidad cristiana regida por un prelado con sede en León-Astorga (Teja, 1990: 115-124). Se trata de una carta sinodal dirigida a esta comunidad en la que Cipriano y otros obispos africanos persisten en la petición de deponer a los prelados de León-Astorga y de Mérida perdonados por el Papa, denunciando que estos no solo habían firmado un *libellus*, es decir, un documento que certificaba su participación en sacrificios y en otras ceremonias con el fin de librarse de las penas impuestas desde los poderes civiles, sino que además, el primero había acudido a los banquetes de una cofradía funeraria pagana y había enterrado a sus hijos en el marco de esta asociación (Teja, 2005: 198). La carta permite deducir que el obispo de León-Astorga cometía actos impíos para los cristianos, pero también que se trataba de un individuo de clase humilde que tuvo que inscribirse en un *collegium* funerario para garantizar la adquisición y el mantenimiento de una sepultura y disfrutar de las honras fúnebres tras la muerte (Teja, 2005: 198). Los fondos que gestionaría el prelado en su comunidad serían tan escasos, que ni siquiera podía costear los ritos funerarios a la manera cristiana. Los vestigios arqueológicos relacionados con el cristianismo en la ciudad de *Asturica* se reducen a unas marcas en forma de crismón en una vasija y un anillo datados en el siglo v, y la cronología del primer edificio de culto cristiano documentado en el interior del perímetro urbano, la iglesia de Santa Marta, no es anterior al siglo vii (Sevillano y Vidal, 2001: 39-42).

En suma, la pobreza de las fuentes materiales con las que se manifiesta el cristianismo en la Hispania de los siglos iii y iv es síntoma de que las comunidades no solo eran de reducido tamaño, sino que además

tenían importantes problemas de financiación.⁶⁹ Es más, los principales complejos cristianos de la época aparecen en contextos privados, como el edificio de Centcelles, los mausoleos de La Alberca o de El Saucedo, así como en la capilla de la villa de *Fortunatus* o en la presunta *domus ecclesia* localizada en una cisterna de una casa de Mérida. Ello indica que la retracción del evergetismo oligárquico que provocó el hundimiento del sistema religioso del Alto Imperio también provocó una desaceleración en el desarrollo de los espacios de culto públicos cristianos, por lo que la iniciativa fue redirigida a la construcción de espacios de uso privado.⁷⁰ Por otro lado, la escasez de sedes episcopales del siglo iv —se documentan treinta para las cerca de cuatrocientas ciudades que salpicaban el territorio peninsular—, permite plantear que, en efecto, la evangelización efectiva de Hispania no pudo desarrollarse hasta, al menos, la segunda mitad del siglo v o incluso los inicios del siglo vi (Martínez Maza, e.p.).⁷¹

Las fuentes escritas, por su parte, no resultan concluyentes a la hora de determinar el grado de implantación del cristianismo en suelo hispano a comienzos del siglo iv. Es cierto que los relatos hagiográficos, los recopilatorios martiriales y las actas conciliares documentan conflictos religiosos locales que, en principio, atestiguarían un desarrollo normalizado del sistema religioso politeísta romano a finales del siglo iii y comienzos del iv, y un paulatino desarrollo del cristianismo en estas fechas.⁷² ¿Cómo, entonces, se

⁶⁹ Para más datos arqueológicos, Ruiz Bueno, 2018: 118-125.

⁷⁰ Es cierto que una de las claves que explican el éxito del cristianismo fue su elevada capacidad de transmisión tanto de manera escrita como de forma oral (Bremmer 2021: 240-244), y su escasa necesidad de generar infraestructuras materiales para el desarrollo del culto —completamente ausentes en los dos primeros siglos de la Era—, pero ello es también síntoma de que la mayor parte de los obispados eran pobres por la carencia de donantes y por la escasez de miembros adscritos a la comunidad cristiana (Bowes, 2008: 588). No es hasta finales del siglo iv cuando los complejos episcopales comienzan a manifestarse en el registro arqueológico y, por tanto, cuando la aceptación del nuevo sistema religioso es un fenómeno mucho más extendido.

⁷¹ Cf. Ruiz Bueno, 2018: 115-116.

⁷² A pesar de la dudosa autenticidad histórica de los relatos martiriales recogidos en determinados recopilatorios como el *Peristephanon* o en el Pasionario Hispánico, es indudable que el desarrollo de medidas persecutorias hacia los cristianos que rechazaban participar en los rituales cívicos fue una realidad vigente en la Península Ibérica durante la segunda mitad del siglo iii y en los primeros años del siglo iv. Sobre la dudosa autenticidad histórica de estos relatos, Bravo, 1990: 153-154; Ronchey, 1993. *Vid.* algunos de los trabajos en los que se han analizado casos concretos de forma crítica. Por ejemplo, y con relación a la *passio* de los santos Justo y Pastor en *Complu-*

puede aceptar que los santuarios, los *sacra*, los *epula* o los sacrificios colectivos de numerosas ciudades del occidente romano se encontraran inmersos en un proceso de decadencia? Para intentar dar respuesta a esta problemática he decidido traer a colación y de forma somera un estudio de caso que afecta directamente al territorio peninsular, y cuya información puede considerarse de mayor veracidad histórica que la ofrecida por los relatos martiriales. Me refiero a las actas concilio de Elvira.

Las actas de *Iliberris* constituyen una fuente importante para el análisis de la convivencia entre las comunidades cristianas y los practicantes del politeísmo en Hispania a comienzos del siglo iv.⁷³ En esta reunión, los dirigentes de un puñado de comunidades cristianas —sobre todo de la zona de las serranías béticas y del valle del Guadalquivir— trataron de construir su propia identidad en lo que era un mundo mayoritariamente «pagano», estableciendo una serie de normas de conducta que debían regir sus relaciones con los «gentiles» y los judíos (Teja, 2005: 199-200). Aunque se tratara de un documento sin valor legal alguno y, probablemente, de escasa aplicación, dieron cuenta de algunas de las prácticas politeístas que todavía se hallaban vigentes en la Hispania del momento.⁷⁴

De la lectura de los cánones 1 y 59 se deduce que en la Península existían santuarios politeístas a los que la gente acudía para rendir culto a los dioses y

participar en las ceremonias religiosas.⁷⁵ El canon 1 condena a los cristianos que acudían a dichos templos para «idolstrar» —*ad templum idoli idolaturus accesserit et fecerit*—. En la categoría de «idolstrar» podrían aglutinarse multitud de prácticas, como la participación en oraciones colectivas —*precationes*—, la donación de exvotos a la divinidad o el ofrecimiento de víctimas en sacrificio. Quizá en este caso se estuviera haciendo hincapié en este último aspecto, ya que a continuación, se calificaba esta práctica como *crimen principale, quia est summus sceleris*. Ahora bien, el canon no aclara la tipología de santuarios a los que los cristianos acudían para apostatar. Es imposible saber si se trataba de santuarios rurales, urbanos, públicos, privados, o si con la palabra *templum* se pretendía abarcar a la totalidad de ellos. Para este último aspecto, menos dudas ofrece el canon 59, en el que se utiliza el término *capitolium* para denunciar la misma práctica. Coincido con la opinión de Manuel Sotomayor, para quien este término no aludiría necesariamente al culto capitolino, sino a cualquier santuario cívico de carácter urbano (Sotomayor, 2007: 139-140).⁷⁶ En consecuencia, se deduce que los cultos en el *capitolium* sí serían de naturaleza pública y que en ellos participaba la población, aunque fuera como meros espectadores, pues se condena que el creyente ascendiera allí y/o «viera» —*ad idolum capitolii causa sacrificandi ascendat et uideat*—. ⁷⁷

Los cánones 2, 3 y 4 certifican que los antiguos *flamines* todavía cumplían con sus funciones tradicionales. De la lectura del canon 2 deducimos que algunos de ellos, atendiendo a las labores propias del sacerdocio, realizaban sacrificios en beneficio del colectivo. Asimismo, del canon 3 inferimos que también realizarían ofrendas —*munus*— como parte de las labores inmanentes a la ocupación de este cargo.⁷⁸

tum, Vallejo 1999: 207-214. Sobre la escasa verosimilitud de los relatos conservados sobre el martirio de las santas Justa y Rufina, Alvar *et al.*, 2019.

⁷³ Para la datación del concilio, valga como ejemplo Sotomayor, 2005: 137-155.

⁷⁴ Las actas del concilio de Elvira presentan una serie de problemas que obligan a abordar a esta fuente con cautela. Aunque el concilio se celebró, indudablemente, a comienzos del siglo iv, las actas que nos han llegado pueden no constituir el elenco original de cánones que habrían plasmado por escrito los prelados reunidos en *Iliberris*, hasta el extremo de que algunos autores los califican como cánones «pseudoiliberritanos». Josep Vilella ha defendido con sólidas pruebas de carácter léxico, sintáctico e histórico cómo resulta cuestionable que un grupo de obispos hispanos de comienzos del iv aplicaran determinadas normas dogmáticas relacionadas con la excomunión que no se discutieron hasta el Concilio de Nicea. Algunos de los cánones, como el 1 y el 59, pudieron tratarse de añadidos *a posteriori* procedentes de las actas de otros concilios —no necesariamente hispanos—, de *corpora* legales como el *Codex Theodosianus*, y algunos textos de los padres de la Iglesia (Vilella y Barreda, 2002: 567-568; Vilella, 2005: 97-134; 2012: 145-174). El debate, en realidad, es antiguo, pues ya algunos autores llamaron la atención sobre las incongruencias que existían en la composición interna de los cánones y en el significado de determinados giros semánticos, anacrónicos con relación al momento en el que, supuestamente, fueron redactados. Cf. Meigne, 1975: 375-385. Contrarios a estas hipótesis son Sotomayor, 2007: 135-161 y más recientemente, Verdugo, 2019.

⁷⁵ Para una lectura de los cánones, con su transcripción y traducción, véase la edición de Sotomayor y Fernández Ubiña, 2005. Es probable que los cánones 1 y 59 no sean válidos para el estudio de la situación del politeísmo en la Península Ibérica a comienzos del siglo iv, puesto que, como ha argumentado Vilella, puede tratarse de añadidos posteriores a la compilación iliberritana cuyo origen, probablemente, no se encuentre ni siquiera en suelo hispano. Según Vilella, su fecha de redacción no puede ser anterior al final del reinado de Constancio I (Vilella, 2005; 2012).

⁷⁶ Para Vilella (2005: 101, nota 9), *capitolium* tampoco debe entenderse estrictamente como «capitolio», sino como «ídolo del templo».

⁷⁷ Sobre el debate de la traducción «y viera» / «o viera», véase Vilella, 2005: 101.

⁷⁸ Según Manuel Sotomayor y José Fernández Ubiña (2005: 39, nota 14), *dare munus* sería una expresión utilizada para referirse a la obligación de sacerdotes y magistrados de ofrecer espectáculos al pueblo. Para Josep Vilella y Juan Antonio Ji-

Sin embargo, de la lectura del canon 4 observamos cómo estos, por decisión personal, podrían buscar otras prácticas sustitutorias, ya que se aceptaba bautizar a aquellos que se abstuvieran de ejecutar tales actos, lo que puede ser síntoma de la debilidad en la que se hallaban unas prácticas ancestrales cuya preservación, durante el Alto Imperio, había sido asignada, por ley, a los magistrados y sacerdotes. De hecho, algunos cargos sacerdotales estaban exentos de realizar prácticas sacrificiales, pues en el canon 55 se habla de *sacerdotes* —no de *flamines*— que se limitaban a portar símbolos propios de su *dignitas*, como es la corona —*qui tantum coronas portant*—, pero que ni sacrificaban ni costeaban ceremonias politeístas —*nec sacrificant nec de suis sumptibus aliquid ad idola praestant*—. Según Louis Duchesne (1887), las actas se referirían al mismo cargo sacerdotal del flaminado, y la corona podría tratarse de su tocado característico. Ramón Teja (2005: 208), sin embargo, sostiene que debe ser una categoría sacerdotal distinta porque se emplea un vocablo diferente para referirse a ella. Es probable que se tratara de sacerdocios pertenecientes a cofradías privadas o asociaciones *collegia*, pero resulta confuso la destacada relación que se establece entre estos y la corona. Independientemente de cuál fuera su naturaleza, para ellos no era obligatorio la realización de ofrendas sacrificiales y, por tanto, es probable que se tratara de un cargo honorífico. Al margen de todo esto, huelga decir que las mujeres cristianas fueron vetadas de contraer matrimonio con individuos que ocuparan sacerdocios paganos, tal y como se establece en el canon 17. De hecho, el canon 15 prohibía el matrimonio entre jóvenes cristianas y «gentiles» de cualquier índole.

Los magistrados también participarían de las obligaciones rituales propias de su cargo, puesto que el canon 56 se establece que, los que ocuparan magistraturas, se abstuvieran de entrar a la iglesia durante su mandato. Tal prohibición derivaría de la obligatoriedad implícita a estos individuos de oficiar y financiar determinadas ceremonias religiosas politeístas.

El canon 40 negaba el bautismo a aquellos «propietarios» que recibieran los bienes ofrecidos a las divinidades —*idolotita*—, esto es, la carne de los animales inmolados. Se deduce que la prohibición iría dirigida a los propietarios porque estos serían los jefes de las comunidades que estaban bajo su tutela.

Si ellos practicaban el politeísmo, sus dependientes también lo harían. Por otro lado, demostraría que la élite de comienzos del siglo IV seguía apegada a las viejas prácticas religiosas. Asimismo, en el canon 41 se incentivó a los señores cristianos a que intentaran impedir que sus siervos rindieran culto a los ídolos en sus feudos privados, lo que prueba que en el ámbito privado el culto a los dioses tradicionales sería un fenómeno habitual, un hecho totalmente lógico para una sociedad que era, todavía, mayoritariamente afín a estas prácticas.

Sobre otras prácticas idolátricas, se denunció, en el canon 6, el empleo de la magia para acabar con la vida de otras personas, y se prohibió, en los cánones 34, 35 y 57, una serie de costumbres inmorales para los cristianos, como la quema de cirios en los cementerios, los velatorios nocturnos en estos espacios por parte de mujeres, o la cesión de ropajes para adornar «a la manera profana» las procesiones. Se trata de costumbres populares, algunas de las cuales acabarían siendo absorbidas por el propio culto cristiano y contra las que los concilios se pronunciarán de manera reiterada.⁷⁹

Por último, en el canon 60 se dictaminó que, si algún cristiano era ejecutado por atacar bienes de culto pagano, no fuera incluido entre los santos mártires, lo que demuestra que en el momento en el que se redactaron las actas, existían conflictos religiosos que alterarían la estabilidad de las comunidades peninsulares.

A mi juicio, las actas del concilio de Elvira no reproducen una imagen completa y totalizadora de la realidad politeísta de la Hispania del siglo IV, lo que no lo inhabilita como fuente histórica para la comprensión del panorama religioso en la Península Ibérica en este momento. Gracias a ella, es posible afirmar que en algunas ciudades hispanas existían templos en activo a comienzos del siglo IV. La Arqueología, de hecho, lo ha documentado en ciudades como Mérida, Tarragona, Écija y probablemente *Italica*. En otras, como *Acci*, cuyo prelado está presente en el concilio, constatamos que las instituciones cívicas mantenían cierto dinamismo a finales del siglo III, pues de Guadix procede un pedestal sufragado por la colonia dedicado al numen de Carino y de su esposa, *Magnia Urbica*, entre los años 283-285 d.C.⁸⁰ Tales honras pudieron

⁷⁹ Véase el canon 69 del III concilio de Braga o el canon 22 del III concilio de Toledo (Cf. Sanz, 2003: 69-70).

⁸⁰ *CIL* II 3394 = *CILA* IV 126 = *HEpOL* 9497. Sobre el soporte de este epígrafe se inscribiría, en otra cara, un texto cristiano conmemorando la consagración de la Iglesia de Santa María de la Santa Cruz en el año 652 (vid. *CILA* IV, 137).

ménez, *munus* debe interpretarse como «ofrenda», y no como espectáculos o combates gladiatorios —*munera*—, una opción por la que aquí me decanto (Vilella, 2007: 13; Jiménez, 2009-2010: 277).

haber acarreado algún tipo de ceremonia religiosa. Por desgracia, no existen datos arqueológicos sobre ningún espacio de culto en la ciudad.

Las actas también nos permiten observar que en algunas ciudades, probablemente aquellas con mayor liquidez, los *flamines* seguirían cumpliendo sus funciones tradicionales, como bien documentan los prelados reunidos en *Iliberris*. En otras, el cargo podría seguir vigente, pero es probable que las ceremonias religiosas o ya no se llevaran a cabo o lo hicieran de manera distinta a como se desarrollaban con anterioridad. En estas, el flaminado se trataría ya de un cargo honorífico carente de función religiosa alguna, y son probablemente estos flámines los que, según el canon 4, pueden entrar en la comunidad cristiana.⁸¹ Los magistrados también cumplirían con sus obligaciones culturales tradicionales, y en algunas ciudades, la carne de los animales sacrificados se vendería en los *macella*, para ser luego adquirida por las aristocracias urbanas y rurales y redistribuida entre sus clientelas. Por el contrario, en otros núcleos de población, en los que las características cívicas y administrativas se habrían visto totalmente transmutadas, esta práctica habría desaparecido por completo.⁸²

Las actas certifican, en fin, que la mayor parte de la población de la Península Ibérica era politeísta a comienzos del siglo iv. Y, sin embargo, este panorama, que dibujaría un funcionamiento aparentemente nor-

malizado de la religión cívica, no puede extrapolarse a todas las comunidades hispanas, y ni tan siquiera a todas aquellas que aparecen representadas en el concilio de *Iliberris*. Para la mayor parte de ellas no tenemos datos arqueológicos, por lo que la información del concilio no puede ser contrastada. Para otras que sí aparecen en las actas, como *Carthago Nova*, la información material demuestra que tanto los santuarios cívicos como los edificios de espectáculo fueron abandonados, desmantelados o amortizados entre finales del siglo ii y finales del siglo iii. En decenas de ciudades que no aparecen representadas en el concilio, la situación era análoga. En estas circunstancias, resulta difícil imaginar que el universo religioso se mantuviera sin sustanciales cambios en todo el territorio peninsular a comienzos del siglo iv.

Conviene recordar cuál fue la esencia del concilio. Los obispos y diáconos fueron convocados en *Iliberris* para discutir sobre la conducta que debían seguir sus correligionarios con los practicantes de otros cultos. Los acuerdos a los que llegaron fueron establecidos en virtud de las experiencias vivenciales y los problemas morales que estaban experimentando en sus respectivas comunidades. Sin embargo, no todos los líderes religiosos allí reunidos lidiarían con las mismas situaciones en cada una de sus ciudades. Los cánones pudieron haber atendido a circunstancias particulares que hubiesen sido suscitadas por algún representante. Tales circunstancias podrían haber guardado ciertas concomitancias con lo que estaba sucediendo en otros obispados, pero no necesariamente en todos ellos.

De todo este apartado se desprende una conclusión: en numerosas regiones de Hispania, el hundimiento del politeísmo altoimperial se produjo por una transformación acaecida en el seno del propio sistema religioso. No hubo injerencia externa. No hubo un cristianismo fuerte, consolidado y estructurado que acabara con él. En palabras de Richard Gordon, la romanización subordinó el sistema religioso al orden político, de tal manera que el compromiso cívico que las élites municipales adquirieron a lo largo y ancho del Imperio estaba sustentado sobre unos pilares que unían política, sacerdocio, sacrificios públicos, everguesías y dominación (Gordon, 1990: 235). Esta estructura fue un modelo religioso eficaz cuando el sistema político del Imperio era lo suficientemente estable como para permitir la constante acumulación de «capital simbólico» por parte de la élite, pero con las transformaciones del siglo iii, el sistema sufrió tal revés que modificó para siempre la historia de la religión romana.⁸³

⁸¹ En realidad, la Arqueología ha documentado que, en numerosas ciudades hispanas, los edificios de espectáculos que daban cabida a estas ceremonias habían desaparecido antes del siglo iv. Los complejos lúdicos de ciudades como *Carthago Nova*, *Segobriga*, *Emporion*, *Corduba*, *Baelo Claudia* o *Clunia* habían sido clausurados durante los siglos ii y iii d.C. (vid. Diarte-Blasco, 2014: 25-38). En otras, como *Italica*, el teatro todavía albergaba espectáculos en las primeras décadas de la cuarta centuria, aunque desconocemos la naturaleza de los eventos que se celebraban allí, y el único teatro hispano del que tenemos la absoluta seguridad de que se mantuvo en uso durante todo este siglo, es el de Mérida. Si el abandono de los teatros hispanos fue un fenómeno precoz, también lo fue el cese de los juegos gladiatorios. Juan Antonio Jiménez (2009-2010) reveló con sólidos argumentos que la gladiatura en Hispania desapareció a lo largo del siglo iii. Los gladiadores, de hecho, ni siquiera aparecen en el canon 62 del concilio, en los que sí se cita a aurigas y pantomimos, a los que se les prohíbe entrar en la comunidad cristiana por ejercer una profesión inmoral e infame (Teja, 2005: 213-215). Su omisión puede ser indicio de que estos, en efecto, habían desaparecido (Ville, 1960: 313-314). Otros sostienen que el argumento *ex silentio* del concilio no es concluyente (Teja, 1994: 74). Recordemos, sin embargo, cómo la ley gladiatoria de *Italica* del 177-178 d.C. ya mostraba los problemas económicos de los *flamines* a la hora de hacer frente a las obligaciones propias de su cargo relacionadas con la financiación de espectáculos (véase nota 14).

⁸² Sobre la decadencia del sacrificio cruento a partir del siglo iii, véase Elsner 2012: 126 y 133-138; Bremmer 2021.

⁸³ Véase Gordon, 1990: 235, 240-245

CONCLUSIONES

El éxito de la romanización acarrió el desarrollo de un sistema religioso que se consolidó durante el Alto Imperio en todos los territorios de Hispania, aunque de maneras distintas y con consecuencias dispares, en virtud de factores como la realidad cultural precedente en cada área, la intensidad de la inmigración de itálicos o las respuestas de las poblaciones locales ante los estímulos foráneos, entre otros.

En el sistema resultante los santuarios colectivos (públicos o privados) estructuraban buena parte de la vida religiosa de las personas. El *ordo* decurional y las oligarquías de cada ciudad se encargaban de costear los gastos derivados de la erección y el mantenimiento de los santuarios, así como de regular el calendario oficial, en el que se determinaba la celebración de las festividades locales y sus rituales colectivos. Los sacerdocios, por su parte, asegurarían el correcto desarrollo de las ceremonias religiosas y, por tanto, garantizaban el éxito en el proceso de comunicación con las divinidades. Y los menesterosos, emulando a la élite, también participaban de dicho sistema, destinando parte de sus recursos al embellecimiento de los espacios sacros, a la entrega de dones a las divinidades o participando en las ceremonias colectivas que se desarrollaban de forma periódica según habían sido establecidas en los calendarios de la ciudad.

Sin embargo, la crisis municipal derivada de las dificultades económicas y de las transformaciones estructurales que acaecieron en numerosas regiones de Hispania desde finales del siglo II conllevó el hundimiento del sistema religioso en buena parte de los

territorios de la Península. Los principales síntomas son la brusca desaparición de la práctica epigráfica, que había sido uno de los elementos característicos de la cultura material de la religión del Alto Imperio, pero sobre todo, el abandono o amortización de la mayor parte de los santuarios.

En el estudio que aquí se ha realizado se ha podido observar que más de una veintena de ciudades contienen información lo suficientemente sólida como para establecer cronologías seguras del proceso de abandono de sus santuarios. En la mayor parte de ellas, los antiguos espacios de culto comunitarios fueron abandonados entre finales del siglo II y finales del III.

En otras regiones del Occidente del Imperio, este proceso histórico guarda ciertas concomitancias con Hispania. En las provincias galas también se ha detectado el abandono de numerosos santuarios cívicos a lo largo del siglo III. Sin embargo, en algunos templos como el de En Zibre (Martigny) o el de *Mars Mullo* en Allones, los devotos continuaron realizando ofrendas monetales en la zona donde otrora se erigía el santuario, ya desmantelado. Otras *aedes* se mantendrán activas hasta un siglo después, e incluso en algunas regiones se realizarán nuevas construcciones sacras en el siglo IV d.C., como el templete dedicado a Marte en el complejo religioso de Lioux (Vaucluse). Nada de esto está documentado en Hispania.

Por el contrario, en el Norte de África, y particularmente en la zona del África Pronconsular y de Numidia, el hábito epigráfico religioso se mantuvo plenamente activo durante todo el siglo III, y los san-

tuarios no comenzaron a ser abandonados de manera generalizada hasta entrado el siglo iv.

Por su parte, en Britania, las élites continuaron subvencionando los costes derivados del mantenimiento de los grandes santuarios regionales situados en zonas rurales hasta la segunda mitad del siglo iv, o incluso inicios del v, en algunos casos.

Las causas que explican la decadencia de un modelo religioso que se había asentado en el territorio de la Península Ibérica durante dos siglos subyacen en la recesión de determinados sectores económicos en ciertas regiones, en el empobrecimiento de unas aristocracias cada vez menos numerosas sobre cuyos patrimonios recaía una buena parte del mantenimiento de este sistema, y en el cambio de mentalidad que estas experimentan en la nueva realidad política y social del siglo iii. La interrupción del evergetismo oligárquico derivó en el cese de la construcción y de la reparación de templos monumentales, de la consagración de inscripciones votivas en soportes perennes, de la financiación de costosos sacrificios, de la subvención de *ludi* precedidos de procesiones religiosas, de la donación de *epula* públicos e incluso de la ostentación de sacerdocios por las cargas fiscales que ello conllevaba. El fin de la acción aristocrática derivó asimismo en una falta de interés por parte de las clases humildes, incapaces de mantener las prácticas ancestrales ante el deterioro de los espacios sacros.

La transformación del sistema religioso provocó el abandono de los espacios de culto que otrora fueron el orgullo de las ciudades que los habían visto erigirse. Los cargos sacerdotales de determinados núcleos quedaron vacantes o vieron modificadas sus prerrogativas, pues pocos podían costear los gastos que acarrearba el cargo.¹ Numerosas asociaciones y *collegia* en las que se desarrollaban ceremonias religiosas dejaron de tener financiación suficiente como para conservar los rituales a la manera que lo habían hecho sus antepasados. Los isíacos de *Baelo Claudia*, de *Carthago Nova* o de *Emporiae* jamás pudieron volver a levantar sus templos, como tampoco lo hicieron los mitraicos de Els Munts. Ni siquiera en el ámbito privado, donde los costes para el mantenimiento de los lararios y edículos serían anecdóticos, se produjo la salvaguarda de estas estructuras, sino todo lo contrario. Es como si la vieja materialidad religiosa hubiera dejado de ser operativa, y el hundimiento de la praxis litúrgica altoimperial hubiera estimulado

un cambio de mentalidad que modificó, en adelante, la forma en la que se rendía culto a los dioses. Y a pesar de todo ello, los habitantes de la Península no abandonaron su *pietas*. El fin de la religión cívica no acarrió el fin del politeísmo. No se trata de *The Last Pagans* o de *La fin des Dieux*, por parafrasear los títulos de obras sobradamente conocidas. Se trata de un cambio en las mentalidades que tuvo como correlato el cese del uso de la materialidad propia del politeísmo tradicional y, en consecuencia, la transformación de los rituales.²

En algunas ciudades, como *Augusta Emerita*, los sacrificios cruentos en los templos principales de la ciudad estarían, hasta mediados del siglo iv, *à la mode*. También es probable que en la capital de la *Diocesis Hispaniarum* y en otros núcleos, se siguieran celebrando *ludi circensis* y *scaenici* a la antigua usanza,³ que allí los flámines aún financiaran procesiones, y que la carne de las víctimas se vendiera en los mercados, contra lo cual los preladados de Elvira arremetieron probablemente sin el éxito deseado. Por el contrario, en otras ciudades, aparentemente mayoritarias en número, los templos se habían clausurado desde hacía décadas y los *cultores* politeístas buscarían formas alternativas con las que seguir adorando a las viejas divinidades.

En ocasiones, determinados grupos, tras la clausura de un santuario, habrían decidido salvaguardar las estatuas de culto y trasladarlas a otro lugar para garantizar la continuidad del rito, aunque fuera ya con unos patrones distintos. El ocultamiento del material escultórico en el cerro de San Albín de Mérida, donde se acumularon piezas procedentes de distintos santuarios de la ciudad, pudo haber respondido a este deseo que nunca se llegó a realizar. En esta línea, el testimonio de Gregorio de Tours sobre la procesión de *Berecintia* en *Augustodunum* puede ser útil para comprender las nuevas estrategias. Como ya indicamos en el apartado correspondiente, *Berecintia* era

² De la misma forma que la religión judía se transformó de forma radical tras la destrucción del templo de Jerusalén y la diáspora, mediante la sustitución del sacrificio por la oración, entre otras muchos ritos. Véase Stroumsa, 2009: 62-70. Sobre la adaptación de ritos ancestrales a la nueva realidad del siglo v, Lavan, 2011: xlix-liii. Véase una reflexión sobre las posibilidades religiosas derivadas del fin de los santuarios, pero la continuidad de los cultos, en Van Haepelen, 2018: 233-253.

³ Las fuentes cristianas posteriores al siglo iv que aluden a la celebración de juegos circenses, como ocurre en la *Chronica CaesarAugustana* del siglo v d.C., están documentando una realidad ya muy alejada de lo que fueron las celebraciones lúdicas altoimperiales. En este caso, Miguel Beltrán Lloris (1993: 106) propuso que pudieran tratarse de meras representaciones acrobáticas y juegos de pugilismo.

¹ Recordemos cómo en Itálica, ya a finales del siglo ii, las aristocracias urbanas tenían serias dificultades a la hora de ejercer el flaminado por los costes asociados a este cargo.

sacada en procesión por los campos de la ciudad para garantizar la prosperidad de la siembra y de las viñas. La descripción que se hace del rito ha permitido a los especialistas identificar a esta diosa con *Mater Magna* que, a finales del siglo IV, ya no era venerada públicamente, siguiendo un recorrido urbano característico y acompañada de músicos y bailarines, sino que era llevada por los campos para que extendiera su bendición sobre ellos. Se trataba de una reinterpretación y adaptación de un ritual ancestral a los nuevos tiempos (Martínez Maza, 2002: 186-190; 2012: 85).

La celebración de rituales propiciatorios en fechas establecidas en los calendarios agrícolas también continuó vigente. El obispo Paciano de Barcelona denunciaba en la segunda mitad del siglo IV que, en la ciudad, durante las calendas de enero, se realizaban procesiones en la que determinados individuos se disfrazaban con máscaras de ciervo y realizaban danzas frenéticas.⁴ Las fuentes conciliares incidirán, hasta el mismo siglo VII d.C., en el problema de la celebración de festividades paganas con motivo de las calendas de enero.

Determinadas situaciones extraordinarias también generarían ritualidades espontáneas. En la zona de Alcalá de Henares se desató, en torno al 350 d.C., un terremoto que provocó graves daños en la ciudad de *Complutum* y su entorno. En el yacimiento de La Magdalena, un centro de producción metalúrgico situado a seis kilómetros al norte de *Complutum*, las consecuencias del terremoto fueron tan graves, que en el suelo se formaron fallas de las que estuvo mandando arena licuefactada durante días. Los habitantes de La Magdalena, probablemente con el objetivo de aplacar la ira de los dioses, arrojaron en estas grietas centenares de piezas metálicas, desde meros elementos de recorte de hierro, a piezas trabajadas como picos, azadas, mazas, podones, punzones y otros elementos menores (Salido y Heras, 2017: 298).

Mientras tanto, en el noroeste, una comunidad ubicada en el entorno de Cangas (Pontevedra), decidió levantar un santuario como no se había visto nunca en todo el Alto Imperio peninsular. En él se mezclaba la presencia de elementos típicos del ritual tradicional romano, como los altares votivos inscritos, con elementos innovadores, como la configuración del espacio de culto mediante la creación de un conjunto de círculos de piedra. En el Monte do Facho no hay

un templo, no hay estatuaría en la que se representara la imagen de la divinidad; tampoco está ya presente el deseo de dejar constancia del voto individual a través de un epígrafe. Es otra realidad que surge en el marco de un nuevo contexto religioso alejado ya del modelo de la religión cívica, cuya organización y cuyo ritual son totalmente desconocidos.

Las posibilidades fueron infinitas y prácticamente indetectables para la investigación moderna, pues se trata ya de una religiosidad de perfil bajo, con escasa capacidad de generar restos materiales, articulada en torno al espacio doméstico o a nuevos espacios de culto colectivos, pero al margen de la parafernalia propia de los santuarios de la época altoimperial. En este nuevo panorama, probablemente las libaciones, las ofrendas vegetales y las oraciones comenzaran a constituirse como los principales medios para comunicarse con los dioses.

Lógicamente, las prácticas politeístas persistieron durante siglos. De ello dan cuenta las fuentes cristianas. A finales del siglo IV, Prisciliano se defendía de las acusaciones de apostasía y demonolatría que lanzaban contra él por haber rendido culto a «Saturno, Venus, Mercurio, Júpiter, Marte —nótese, dioses planetarios— y demás dioses paganos»⁵, y renegaba tanto de ellos como del culto al Sol y a la Luna.⁶ También en la segunda mitad de este siglo, Paciano

⁵ «[...] Respecto a eso de que «dieron a conocer imágenes de ídolos», como Saturno, Venus, Mercurio, Júpiter, Marte y demás dioses de los paganos: incluso en el caso de que hubiéramos vivido tan indiferentes a Dios, y sin instruimos en la fe por medio de las Escrituras —cuando, por aquel entonces, disfrutábamos con la forma de vida de la estupidez mundana—, aunque en aquel tiempo, por culpa de la sabiduría del mundo, éramos poco provechosos para nosotros mismos, pese a todo conocimos realmente estas cosas, contrarias a nuestra fe, y al poner en evidencia a los dioses de los paganos, cuyos hechos leíamos como para instruir nuestra mente, hicimos burla de las tonterías del mundo y de sus depravaciones». (*Tract. I*, 14). Texto y traducción en Crespo, 2008: 60-61.

Sobre la vinculación que la literatura cristiana establece entre paganismo y demonolatría, cf. Caseau, 2001: 44-53.

⁶ «[...] Digan que Marte es su dios quienes se han gozado con el adúltero Marte y, entregados a la concupiscencia de la carne, son empujados a la fornicación y, convertidos como en bronce que suena o címbalo que retíne, piensen que Júpiter es su dios, prestos a perecer con su padre, igual que aquél con su creador [...] Reverencien como dios a Mercurio quienes, acaparando apolilladas bolsas de tesoros terrenales, veneran su caduceo o su bolsa [...] Y a Venus venérenla como un dios quienes se dedican a cosas vergonzosas y esperan recompensa a cambio de su error, según lo debido [...]». (*Tract. I*, 16-17). Texto y traducción en Crespo, 2008: 64-67.

Para la exégesis de estos párrafos como una mera acumulación de conocimientos mitológicos extraídos de las fuentes clásicas y de otros autores cristianos, y no como la ratificación de la existencia de un sistema religioso organizado en la Hispania de mediados del siglo IV, vid. Crespo, 2001: 329-367.

⁴ A estas prácticas habría consagrado su desaparecido tratado *Cervus* o *Cervulus* cuyo nombre conocemos gracias a la referencia que hacía San Jerónimo (*Viris Illustr.*, CVI), o el propio Paciano en su obra *Paraenesis*, I, 3-4.

de Barcelona arremetía contra las fiestas inmorales que se celebraban en su ciudad durante las calendas de enero.

Durante el siglo V apenas hay fuentes cristianas relacionadas con la práctica de la idolatría, de hecho, el problema del paganismo está ausente en la *Chronica* de Hidacio, a pesar de que este obispo vivía en una *Gallaecia* que, se supone, era mayoritariamente politeísta. Pero el asunto sería retomado de nuevo en algunos concilios episcopales de los siglos VI y VII, como el segundo de Braga —celebrado en 572 d.C.—,⁷ o el tercero y el duodécimo de Toledo —celebrados en 589 y 681, respectivamente—.⁸ En estos, los obispos persiguieron la erradicación de las prácticas idolátricas, calificadas de *pagani*, entre las que se incluía el uso de la magia, la observación de los astros o el culto a elementos naturales como las piedras, las fuentes o los árboles. El culmen de toda esta literatura cristiana se encuentra en la obra *De correctione rusticorum* que Martín de Braga escribió para dar cuenta de la situación que existía en el campo a los sacerdotes que realizaban visitas pastorales en las zonas rurales del noroeste. En los capítulos 7 y 8 recogía las prácticas idolátricas extendidas entre los *rustici*, que rendían culto a una serie de divinidades politeístas como Mercurio, Marte, Júpiter, Saturno, Venus, Neptuno, las Lamias, las Ninfas y Diana, que

calificaba de demonios expulsados del cielo que habitaban los mares, las fuentes, los ríos y las selvas, a los que ofrendaban pan y vino, les encendían cirios en las encrucijadas o incluso les consagraban los días de la semana (*De Correct.*, 7-8). Martín de Braga también citaba la persistencia de una serie de prácticas rituales que consistían en ofrecer alimentos al fuego del hogar o decorar las casas con laurel durante las vulcanales y las calendas. Además, hablaba de las invocaciones que las mujeres hacían a Minerva cuando tejían sus telas y a Venus para sus nupcias (*De Correct.*, 11-16). Pero más que una realidad, el *dumense* probablemente incurría en una serie de *topoi* literarios que se llevaban repitiendo en las actas conciliares y en las obras de la patrística desde el siglo IV, y que, lógicamente, se encontraban alejados de las prácticas reales que estos mismos autores cristianos pretendían denunciar.⁹

El politeísmo que aparece en las fuentes cristianas es ya irreconocible, desestructurado y muy distinto a lo que habían sido las estructuras religiosas romanas en el Alto Imperio. Estas no permiten diferenciar cultos organizados en torno a un calendario festivo, con un aparato sacerdotal y con una serie de rituales periódicos, de tradiciones vinculadas a ciclos vitales agrarios, o de prácticas instrumentales de carácter mágico a las que se recurre de manera coyuntural. Todo ello se encuentra reducido a la categoría de «paganismo» o «idolatría».

Rosa Sanz (2003: 52) argumentaba que esta indefinición fue consecuencia de la represión material y legal llevada a cabo por aquellos que marcaron las líneas de la literatura cristiana, cuyo objetivo era borrar de la memoria todo rastro de aquellas prácticas que ellos consideraban inmorales e impías. Sin que niegue la intencionalidad que, en este sentido, pudieron tener los autores cristianos, el problema también responde a casuísticas de distinta naturaleza. A mi juicio, cuando los concilios hispanos discuten este asunto, que es en los siglos VI y VII, el cristianismo se encuentra en una posición tan ventajosa, que la cuestión de la idolatría no preocupa en exceso, por lo que los obispos no muestran sino un total desconocimiento de la situación, y tampoco les importa. Asimismo, en las causas de esta indefinición subyace en el hecho de que, desde finales del siglo IV, el politeísmo en

⁷ En el canon 71, 72 y 73 del II concilio de Braga se prohibían algunas actitudes sacrílegas, como el uso de maleficios —*maleficia*— o de *lustrationes paganorum* para expulsar a los malos espíritus del hogar. También se perseguía la observación de los elementos astrales —la luna, las estrellas y el sol— para tomar decisiones a la hora de construir una casa, de realizar la siembra o de celebrar un matrimonio. Asimismo, en el canon 73 se vetaban las celebraciones perversas —*iniquas*— de las calendas, o la práctica de cubrir las casas con laurel o con las ramas de los árboles, pues se trataban de tradiciones *paganisimi*. En el canon 75 se prohibía a las mujeres cristianas que usaran fórmulas supersticiosas a la hora de tejer la lana. *Vid.* Vives, 1963: 129-130.

⁸ En el canon 16 del III concilio de Toledo, se establecía «Que los obispos en unión de los jueces destruyan los ídolos, y que los señores prohíban a sus siervos la idolatría. Por estar muy arraigado en casi toda España y la Galia el sacrilegio de la idolatría, con el consentimiento del gloriosísimo rey, ordenó el santo concilio lo siguiente: Que cada obispo en su diócesis, en unión del juez de distrito, investiguen minuciosamente acerca del dicho sacrilegio, y no retrase el exterminar los que encuentre, y a aquellos que frecuentan tal error, salva siempre la vida, castíguenlos con las penas que pudieren [...]». *Trad.* de Vives, 1963: 129-130.

En el canon 11 del XII concilio de Toledo se perseguía a los adoradores de los ídolos —*cultoribus idolorum*— que veneran a las piedras, que encendían antorchas, y adoraban a las fuentes y a los árboles —*veneratores lapidum, accensores facularum et excolentes [sacra] fontium vel arborum admonemus [...]*—, unas prácticas que los prelados reunidos en Toledo vinculaban directamente con el culto al diablo.

⁹ Fuera de la Península, la denuncia de las prácticas idolátricas vinculadas con el culto a las fuentes, las piedras y los árboles ya se manifestó el concilio de Cartago del 401 (c. 16), y se repetiría en el concilio de Tours del año 461 (c. 2), en el de Arlés del año 533 (c. 20), así como en los textos de otros autores cristianos, como Máximo de Turín (*Ep.*, XVIII).

Hispania es irreconocible, y se halla fragmentado en una infinita variedad de prácticas imposibles de abarcar y clasificar. Las fuentes cristianas recurren, por ello, a una serie de tópicos que resultan sencillos de transmitir entre los ministros de Dios, con el objetivo de combatir cualquier práctica idolátrica que se hallara al margen de la doctrina establecida por la Iglesia.

En estas circunstancias, algunas de las leyes teodosianas contra el politeísmo, que han sido recurrentes para analizar la situación religiosa en la Hispania del siglo IV, no pudieron aplicarse, en numerosos núcleos, sobre las estructuras de la religión administrada.¹⁰ Cuando Constancio II emitió el primer edicto para la clausura de los templos en el año 356 d.C.,¹¹ la mayor parte de los santuarios cívicos se hallaban ya desmantelados desde hacía tiempo. La Arqueología solo ha podido documentar, con datos más o menos sólidos, que los espacios religiosos de los foros de Mérida pudieron haber estado todavía activos en esa fecha. Otra cuestión es que los rescriptos teodosianos tuvieran efecto sobre aquellos espacios de culto peninsulares que estaban surgiendo como consecuencia del desarrollo de nuevas estrategias religiosas.

A la luz de los datos ofrecidos, estamos en condiciones de sostener que no hubo, en la Hispania del siglo IV, una lucha generalizada entre un politeísmo estructurado y un cristianismo emergente. Javier Arce (2006: 121-124) ya determinó hace más de una década que no existía ni un solo ejemplo en Hispania en el que se hubiera producido la conversión de un espacio de culto politeísta en una iglesia cristiana. Yo tampoco he encontrado ningún ejemplo. La talla de símbolos cruciformes sobre viejos soportes vinculados a espacios de culto politeístas, como se ha documentado en los sillares del templo del foro provincial de Mérida, podría responder a acciones individuales, y no a una política sistemática de «purificación» de los antiguos espacios sacros, si es que con ese acto se pretendía hacer tal cosa. Por su parte, los síntomas arqueológicos de cristianización violenta materializados en la destrucción de estatuaria o imagerie musivaria «pagana», de los cuales ya se ha

hablado, son escasos y controvertidos y nada certifica que fueran consecuencia de episodios de violencia religiosa. En tal caso, estos episodios raramente se producen antes del siglo V.

Debo insistir en el hecho de que no es posible hablar de «fin del paganismo» o de «los últimos paganos», como si hubiera existido un momento a partir del cual el politeísmo se esfumara definitivamente. En realidad, se trata de un proceso de transformación, no uniforme en todos los lugares de la Península, en el que cabe distinguir dos fases cronológicamente diferenciadas y motivadas por distintas causas. La primera fase fue el hundimiento y la transformación del sistema politeísta altoimperial como consecuencia de los profundos cambios que sacudieron al sistema municipal romano a lo largo del siglo III. La segunda fase está marcada por la intervención del cristianismo, que no parece ser determinante hasta el siglo V. La ausencia de fuentes dificulta analizar las formas de interacción entre el politeísmo transformado y el cristianismo creciente. Es probable que, el estado en el que se encontraba el politeísmo en numerosas regiones hispanas en el siglo IV, con la disolución de las redes de distribución e integración que le eran propias, hubiera podido favorecer el auge de un cristianismo que facilitaba una experiencia religiosa cercana entre el devoto y la divinidad y que contaba con una estructura orgánica bien configurada (Bremmer 2021: 246-253), lo que le permitió generar nuevas redes en el ámbito urbano y rural con las que dar sostén a las preocupaciones de una población desconcertada por la carencia de instrumentos eficaces para garantizar la cohesión social que proporcionaba la religión.

La reconstrucción del politeísmo tras la transformación del sistema religioso resulta una tarea difícil. Algunos autores, como Marie Therese Raepsaet-Charlier, críticos con este nuevo paradigma, han elaborado preguntas muy pertinentes, algunas de las cuales no tienen, todavía, respuesta:

Quelle serait la caractéristique de cet «autre» polythéisme qui remplacerait le polis model? Faut-il accepter de le réduire à une addition minimale et appauvrie de pratiques privées? Peut-on réellement et sans enquête complémentaire imaginer que le culte impérial a été abandonné dans les cités? (Raepsaet-Charlier, 2015: 129)

Sin embargo, ante el abandono de buena parte de la infraestructura que había caracterizado al sistema religioso del Alto Imperio, y ante desvanecimiento de unos vestigios arqueológicos que se habían per-

¹⁰ Sobre esto véase Boube, 2012: 375. En otras provincias del Imperio, la situación es distinta. En la zona del África Proconsular, se ha documentado labores de mantenimiento en los espacios de culto urbanos durante todo el siglo IV. En Oriente, en las provincias de Asia, Siria o Jordania, también se registra el uso de espacios de culto hasta finales de esa centuria. En estos casos, la emisión de las leyes antipaganas sí pudo haber tenido un impacto directo. Para esto, véase, además del apartado dedicado al Norte de África, Caseau, 2001: 75-86; Belayche, 2004: 5-22.

¹¹ C. Th., XVI, 10, 4 y 10, 6.

petuado como resultado de una actividad cultural que previamente era constatable, resulta difícil sostener que nada ha cambiado. En un modelo religioso basado en la ortopraxia en el que «*quand faire c'était*

croire» (Scheid, 2005: 282), es lógico pensar que tuvieron que empezar a explorar nuevas formas de culto cuando comenzaron a hacer las cosas de una manera completamente distinta.

SIGLAS, ABREVIATURAS Y BIBLIOGRAFÍA

10.1. SIGLAS Y ABREVIATURAS

AE: L'Annee Epigraphique. Revue des Publications Épigraphiques relatives a l'Antiquité Romaine, Paris.

Belo V: BONNEVILLE, J. N. *et al. Belo V. L'Épigraphie. Les inscriptions romaines de Baelo Claudia*, Madrid, Casa de Velázquez, 1988 (Collection de la Casa de Velázquez, 20).

CIL I: Corpus Inscriptionum Latinarum, vol. I/2, IV: *Inscriptiones Latinae antiquissimae ad C. Caesaris mortem*, Krummrey, H. (ed.), Berlin, De Gruyter, 1986

CIL II: Corpus Inscriptionum Latinarum, vol. II, *Inscriptiones Hispaniae Latinae*, Berlin, 1869; vol. II *supplementum*, Hübner, E. (ed.), Berlin, De Gruyter, 1892.

CIL III: Corpus Inscriptionum Latinarum, vol. III. *Inscriptiones Asiae, provinciarum Europae Graecarum, Illyrici Latinae*. Mommsen, T. (ed.), Berlin, De Gruyter, 1873.

CIL II²/5: Corpus Inscriptionum Latinarum II: Inscriptiones Hispaniae Latinae, editio altera, pars V. Conventus Astigitanus, Stylow, A. U. *et al.* (eds.), Berlin, De Gruyter, 1998.

CIL II²/7: Corpus Inscriptionum Latinarum II: Inscriptiones Hispaniae Latinae, editio altera, pars VII. Conventus Cordubensis, Stylow, A. U. (ed.), Berlin, De Gruyter, 1995.

CIL II²/14: Corpus Inscriptionum Latinarum II: Inscriptiones Hispaniae Latinae, editio altera, pars

XIV, fasciculus I-IV. Alföldy, G. *et al.* (eds.), Berlin-New York, De Gruyter, 1995-2016.

CIL VIII: Corpus Inscriptionum Latinarum, vol. VIII: *Inscriptiones Africae Latinae*, Mommsen, T. (ed.), Berlin, De Gruyter, 1881-1959.

CIL XIII: Corpus Inscriptionum Latinarum, vol. XIII: *Inscriptiones trium Galliarum et Germaniarum Latinae*, Hirschfeld, O. y Zangmeister, C. (eds.), Berlin, De Gruyter, 1899-1943.

CILA I: GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, J., Corpus de Inscripciones latinas de Andalucía (CILA) I, Provincia de Huelva, Sevilla, Consejería de Cultura y Medio Ambiente de la Junta de Andalucía, 1989.

CILA II: GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, J., Corpus de Inscripciones latinas de Andalucía (CILA) II, Provincia de Sevilla. 4 vols. Sevilla, Consejería de Cultura y Medio Ambiente de la Junta de Andalucía, 1996.

CILA III: GONZÁLEZ ROMÁN, C., y MANGAS, J., Corpus de Inscripciones latinas de Andalucía (CILA) III, Provincia de Jaén. Tomo 1-2, Sevilla, Consejería de Cultura y Medio Ambiente de la Junta de Andalucía, 1991.

CILA IV: PASTOR, M., Corpus de Inscripciones latinas de Andalucía (CILA) IV, Provincia de Granada., Sevilla, Consejería de Cultura y Medio Ambiente de la Junta de Andalucía, 2002.

Clunia II: PALOL, P. y VILELLA, J., Clunia II: La epigrafía de Clunia, Madrid, Ministerio de Cultura, 1987 (Excavaciones Arqueológicas en España, 150).

- ERPLeo: RABANAL, E. y GARCÍA MARTÍNEZ, S. M., *Epigrafía romana de la provincia de León: revisión y actualización*, León, Universidad de León, 2001.
- ERSeg: SANTOS YANGUAS, J. et al. *Epigrafía romana de Segovia y su provincia*, Segovia, Caja Segovia, 2005.
- Fouilles de Conimbriga. II: ÉTIENNE, R. et al. *Fouilles de Conimbriga. II. Epigraphie et sculpture*, Paris, de Boccard, 1976.
- GIH: *La gens isiaca en Hispania*. <https://www.uc3m.es/biblioteca/colecciones/gens-isiaca-hispania>
- Hep: *Hispania Epigraphica*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid (1989 -)
- HEPOL: *Hispania Epigraphica On Line* <http://eda-bea.es/>
- IL Afr: CAGNAT, R. et al. (eds.), *Inscriptions latines d'Afrique (Tripolitaine, Tunisie, Maroc)*, Paris, Leroux, 1923.
- IL Alg I: GSELL, St. (ed.), *Inscriptions latines de l'Algérie, I, Proconsulaire*, Paris, 1922.
- IL Alg II: PFLAUM, H.G. *Inscriptions latines de l'Algérie. 2. Inscriptions de la Confédération Cirtéenne, de Cuicul et de la Tribu des Suburbures*, Alger, Société Nationale d'Édition et de Diffusion, 1976.
- IRPV I: CORELL, J. *Inscripciones romanas del País Valencià. I. Saguntum i el seu territori*, 2 vols., Valencia, Universidad de Valencia, 2002.
- IRC I: FABRE, G. et al. *Inscriptions romaines de Catalogne I. Barcelona*, Paris, de Boccard, 1984.
- IRC III: FABRE, G. et al. *Inscriptions romaines de Catalogne. III. Gérone*, Paris, de Boccard, 1991.
- IRCP: D'ENCARNAÇÃO, J. *Inscrições romanas do conventus Pacensis*, Coimbra, Instituto de Arqueologia da Faculdade de Letras, 1984.
- IRG II: VÁZQUEZ SACO, F. y VÁZQUEZ SEIJAS, M., *Inscripciones romanas de Galicia II. Provincia de Lugo*, Santiago, CSIC, 1954.
- IRILADT: CORELL, J. *Inscripciones romanes d'Ilici, Lucentum, Allon, Dianium, i els seus respectius territoris*, Valencia, Nau llibres, 1999.
- IRPLug: ARIAS VILAS, F. et al. *Inscriptions romaines de la province de Lugo*, Paris, Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología, 1979.
- IRT: REYNOLDS, J.M. y WARD-PERKINS, J.B. *The Inscriptions of Roman Tripolitania*, Roma, British School at Rome, 1952.
- RAP: GARCIA, J. M. *Religiões antigas de Portugal. Aditamentos e observações as «Religiões da Lusitânia» de J. Leite de Vasconcelos. Fontes epigráficas*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1991.
- RIB: *Roman Inscriptions of Britain* <<https://romaninscriptionsofbritain.org/about/about-rib-online>>
- RIT: ALFÖLDY, G. *Die römischen Inschriften von Tarraco* (2 vols.), *Madrider Forschungen*, 10, Berlin, De Gruyter, 1975.
- RPC: BURNETT, A. et al. *Roman provincial Coinage, vol. 1. From the death of Caesar to the death of Vitellius (44 BC-AD 69)*, Paris-London, 1992.
- Segobriga II: ALMAGRO, M. *Segobriga II. Inscripciones ibéricas, latinas paganas y latinas cristianas*, Madrid, Ministerio de Cultura, 1984.
- Segobriga V: ABASCAL, J. M. et al. *Segobriga V. Inscripciones Romanas (1986-2010)*, Madrid, Real Academia de la Historia, 2011.

10.2. BIBLIOGRAFÍA

- ABASCAL, J. M. «Elites y sociedad romana de la Meseta Sur», en S. Armani, B. Hurlet-Martineau y A.U. Stylow (eds.), *Epigrafía y sociedad en Hispania durante el Alto Imperio: estructuras y relaciones sociales*, Madrid, Universidad de Alcalá, 2003, pp. 141-158.
- ABASCAL, J. M. «El cerro del Molinete y los cultos orientales en Carthago Nova», en J. M. Noguera y M.J. Madrid (coords.), *Arx Hasdrubalis. La Ciudad Reencontrada. Arqueología en el Cerro Del Molinete, Cartagena*, Cartagena, Tres Fronteras, 2009a, pp. 118-119.
- ABASCAL, J. M. «Pedestal Ecuestre para C. Laetilius M. F. en Carthago Nova (Hispania Citerior)», *Mastia*, 8 (2009b), pp. 103-113.
- ABASCAL, J. M. «Epigrafía y numismática de Carthago Nova» en E. Ruiz Valderas (ed.), *Cartagena: Colonia Urbs Julia Nova Carthago*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 2017, pp. 127-128 (Ciudades romanas de Hispania, 5).
- ABASCAL, J. M. y ALFÖLDY, G. «Zeus Theos Megistos en Segobriga», *AEspA*, 71 (1998), pp. 157-168.
- ABASCAL, J. M. y ALMAGRO GORBEA, M. «Modificaciones urbanas de Segóbriga durante los ss. v-vii. Algunos ejemplos», en *711. Arqueología e historia entre dos mundos*, Alcalá de Henares. Museo Arqueológico Regional, 2011, pp. 213-226 (Zona Arqueológica, 15).
- ABASCAL, J. M. y ALMAGRO GORBEA, M. «Segobriga, la ciudad hispano-romana del sur de la Celtiberia», en G. Carrasco (coord.), *La Ciudad romana en Castilla-La Mancha*, Cuenca, UCLM, 2012, pp. 287-370.
- ABASCAL, J. M. y CEBRIÁN, R. «Inscripciones romanas de Segóbriga (1995-1998)», *Saguntum*, 32 (2000), pp. 199-214.

- ABASCAL, J. M. y GISBERT, J. A. «Numismática y evidencia arqueológica en el alfar romano de la Almadrava (Setla - Mirarosa - Miraflor)», *Lucentum*, IX-X (1991), pp. 133-160.
- ABASCAL, J. M. y GISBERT, J. A. «Epigrafía romana de la villa de L'Almadrava (Setla-Mirarosa-Miraflor). Apéndice: nuevas aportaciones a la epigrafía de Dianium (Denia, Alacant)», en *III Congreso de Estudios de la Marina Alta*, (Denia, noviembre 1990), Alicante, Instituto de Cultura «Juan Gil-Albert», 1992, pp. 69-78.
- ABASCAL, J. M. y RAMALLO, S. F. *La ciudad de Carthago Nova: la documentación epigráfica*, Murcia, Universidad de Murcia, 1997.
- ABASCAL, J. M. et al. «Segobriga 1989-2000. Topografía de la ciudad y trabajos en el foro», *Madrider Mitteilungen*, 43 (2002), pp. 123-161.
- ABASCAL, J. M. et al. «Cronología y entorno urbano del teatro romano de Segóbriga», en C. Márquez y A. Ventura (coords.), *Jornadas sobre teatros romanos de Hispania: Córdoba 2002*, Córdoba, Universidad de Córdoba, 2006, pp. 311-337.
- ABASCAL, J. M. et al. «Segobriga. Culto imperial en una ciudad romana de la Celtiberia», en T. Nogales y J. González Fernández (eds.), *Culto imperial: política y poder*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 2007, pp. 687-704.
- ABASCAL, J. M. et al. *Segobriga 2009. Resumen de las intervenciones arqueológicas*, Cuenca, Consorcio del Parque Arqueológico de Segóbriga, 2010.
- ABASCAL, J. M. et al. *Segobriga V. Inscripciones Romanas (1986-2010)*, Madrid, Real Academia de la Historia, 2011.
- ABASCAL, J. M. et al. «Nuevas inscripciones romanas de Cartagena (Cartagena, Hispania Citerior)», *ZPE*, 182 (2012), pp. 287-289.
- ADAMS, G. *Power and Religious Acculturation in Romano-Celtic Society: An Examination of Archaeological sites in Gloucestershire*, Oxford, Hadrian Books, 2009 (British Archaeological Reports, 477).
- AHRENS, S. «Der Baudekor von Munigua», *Madrider Mitteilungen*, 45, (2004), pp. 371-448.
- ALARCÃO, J. «Sobre a Romanização do Alentejo e Algarve. A Propósito de uma Obra de José d'Encarnação», *Arqueologia*, 11, (1985), pp. 99-111.
- ALARCÃO, J. «O Domínio Romano», en *Nova História de Portugal*, Lisboa, 1990, pp. 345-482.
- ALARCÃO, J. «O templo da villa romana de São Cucufate», en J.C. Ribeiro (coord.), *Religiões da Lusitânia: Loquuntur Saxa*, Lisboa, IPM, 2002, pp. 245-246.
- ALARCÃO, J. y ÉTIENNE, R. *Fouilles de Conimbriga I. L'architecture*, Paris, de Boccard, 1977.
- ALARCÃO, J. et al. *Fouilles de Conimbriga VII. Trouvailles diverses. Conclusions générales*, Paris, de Boccard, 1979.
- ALARCÃO, J. et al. *Les villes romaines de São Cucufate (Portugal)*, 2 vols., Paris, de Boccard, 1990.
- ALARCÃO, J. et al. «Le centre monumental du forum de Conimbriga», en R. Étienne y F. Mayet (eds.), *Itineraries Lusitaines. Trente années de collaboration archéologique luso-française*, Paris, de Boccard, 1997, pp. 49-68.
- ALARCÃO, J. et al. «The Forums of Conimbriga and Aeminium: Comparison and Summary of the State of Art», *Zephyrus*, LXXX (2017), pp. 131-146.
- ALBA, M. «Evolución y final de los espacios romanos emeritenses a la luz de los datos arqueológicos (pautas de transformación de la ciudad tardoantigua y altomedieval)», en T. Nogales (ed.), *Augusta Emerita. Territorio, espacios, imágenes y gentes de Lusitania Romana*, Mérida, Museo Nacional de Arte Romano, 2004, pp. 207-255 (Monografías Emeritenses, 8).
- ALBA, M. y MATEOS, P. «Epílogo: transformación y ocupación tardoantigua y altomedieval del llamado 'Foro Provincial'», en P. Mateos, (ed.), *El «Foro provincial» de «Augusta Emerita»: un conjunto monumental de culto imperial*, Madrid, CSIC, 2006, pp. 355-397 (Anejos de AEspA, XLII).
- ALBIACH, R. y DE MADARIA, J. L. (coords.), *La villa de Cornelius (L'Énova, Valencia)*, Valencia, Ministerio de Fomento, 2006.
- ALBIACH, R. et al. «El agua sacra y su vinculación con el origen y el desarrollo urbano de una fundación romana. El santuario (¿Aklepeion?) de Valentia (Hispania)», en P. Mateos et al. (coords.), *Santuarios, oppida y ciudades: arquitectura sacra en el origen y desarrollo urbano del Mediterráneo occidental*, Madrid, CSIC, 2009, pp. 417-448 (Anejos de AEspA, XLV).
- ALBRECHT, J. et al. «Religion in the making: the Lived Ancient Religion approach», *Religion*, 48/4 (2018), pp. 568-593.
- ALCORTA, E. «Muros, torres y escaleras. Aproximación al modelo constructivo de la muralla romana de Lugo», en A. Rodríguez Colmenero e I. Rodà. (eds.), *Murallas de ciudades romanas en el occidente del Imperio: Lucus Augusti como paradigma*, Lugo, Diputación de Lugo, 2007, pp. 283-311.
- ALDHOUSE-GREEN, M. «Gallo-British Deities and their Shrines», en M. Todd (ed.), *A Companion to Roman Britain*, Oxford, Blackwell, 2005, pp. 193-219.

- ALFAYÉ, S. *Santuarios y rituales en la Hispania Céltica*, Oxford, British Archaeological Reports, 2009 (BAR International Series, 1963).
- ALFAYÉ, S. «Expresiones religiosas en las ciudades del poder de la Hispania Céltica: el caso de *Clunia*», *Revista de Historiografía*, 25 (2016), pp. 355-383.
- ALFAYÉ, S. y MARCO SIMÓN, F. «Religion, Language and Identity in Hispania: Celtiberian and Lusitanian Rock Inscriptions», en R. Häussler, (ed.), *Romanisation et épigraphie. Études interdisciplinaires sur l'acculturation et l'identité dans l'Empire Romain*, Montagnac, M. Mergoïl, 2008, pp. 281-305.
- ALFAYÉ, S. *et al.* «La arqueología del culto a las divinidades locales en el noroeste hispano», en J.M. Álvarez *et al.* (eds.), *Actas XVIII Congreso Internacional de Arqueología Clásica. Centro y periferia en el mundo clásico*, 2 vols., Mérida, Museo Nacional de Arte Romano, 2014, pp. 1727-1730.
- ALFÖLDI, A. *Die zwei Lorbeerbäume des Augustus*, Bonn, R. Habelt, 1973.
- ALFÖLDY, G. *Fasti Hispanienses. Senatorische Reichsbeamte und Offiziere in den spanischen Provinzen des römischen Reiches von Augustus bis Diokletian*, Wiesbaden, Franz Steiner, 1969.
- ALFÖLDY, G. *Flamines Provinciae Hispania Citerioris*, Madrid, CSIC, 1973 (Anejos de AEspA, VI).
- ALFÖLDY, G. «Tarraco», *RE. Supplementband. XV, Acilius bis Zoilos*, München, 1978, pp. 570-644.
- ALFÖLDY, G. «Drei städtische Elite im römischen Hispanien», *Geriön*, 2 (1984), pp. 193-238.
- ALFÖLDY, G. «Epigraphica Hispanica VI. Das Diana-Heiligtum von Segobriga», *ZPE*, 58 (1985), pp. 139-159.
- ALFÖLDY, G. *Tarraco*, Tarragona, MNAT, 1991 (Fòrum: temes d'història i d'arqueologia tarraconines, 8).
- ALFÖLDY, G. «Hispania bajo los Flavios y los Antoninos: consideraciones históricas sobre una época», en M. Mayer, J. M. Nolla y J. Pardo, (eds.), *De les estructures indígenes a l'organització provincial romana de la Hispània Citerior*, Girona, Institut d'Estudis Catalans, 1998, pp. 11-32.
- ALFÖLDY, G. «Zur Lage und zu den Inschriften des Diana-Heiligtums von Saguntum», *ZPE*, 129 (2000a), pp. 275-280.
- ALFÖLDY, G. *Provincia Hispania Superior*, Heidelberg, Winter, 2000b.
- ALFÖLDY, G. «Ein Statuenprogramm in Tarraco: die Schutzgottheiten der Verwaltungsbezirke der Hispania citerior», en G. Brands, (ed.), *Rom und die Provinzen. Gedenkschrift für Hanns Gablemann*, Mainz, P. von Zabern, 2001, pp. 139-149.
- ALFÖLDY, G. «Fasti und Verwaltung der hispanischen Provinzen: zum heutigen Stand der Forschung», en R. Haensch y J. Heinrichs (eds.), *Herrschen und Verwalten. Der Alltag der römischen Administration in der Hohen Kaiserzeit*, Köln-Weimar-Viena, Böhlau, 2007, pp. 325-356.
- ALFÖLDY, G. *et al.* «Cinco inscripciones singulares del foro de Segóbriga», *Anales de Prehistoria y Arqueología*, 16-17 (2001-2002), pp. 413-425.
- ALFÖLDY, G. *et al.* «Nuevos monumentos epigráficos del foro de Segóbriga. Parte primera: inscripciones votivas, imperiales y de empleados del Estado romano», *ZPE*, 143 (2003), pp. 255-274.
- ALMAGRO, M. *La necrópolis hispano-visigoda de Segóbriga*, Madrid, Ministerio de Educación y Ciencia, 1975 (Excavaciones Arqueológicas en España, 84).
- ALMAGRO, M. «El teatro romano de Pollentia, Alcudia (Balears)», en *El teatro en la Hispania romana. Actas del simposio (Mérida 13-15 de noviembre de 1980)*, Badajoz, Institución Cultural Pedro de Valencia, 1982, pp. 99-110.
- ALMAGRO, M. *Segobriga II. Inscripciones ibéricas, latinas paganas y latinas cristianas*, Madrid, Ministerio de Cultura, 1984.
- ALMAGRO, M. *Segobriga. Ciudad celtibérica y romana. Guía de las Excavaciones y Museo*, Madrid, Dirección General de Bellas Artes y Archivos, 1986.
- ALMAGRO, M. y KUKHAN, E. «El Asklepios de Ampurias», *Ampurias*, 19-20 (1958), pp. 1-30.
- ALMAGRO GORBEA, M. «La 'tumba de Melqart' del Herakleion de Gadir», *Madriditer Mitteilungen*, 54 (2014), pp. 159-202.
- ALMAGRO GORBEA, M. y LORRIO, A. *Teutates. El Héroe fundador y el culto heroico al antepasado en Hispania y en la Keltiké*, Madrid, Real Academia de la Historia, 2011 (Bibliotheca Archaeologica Hispana, 36).
- ALMEIDA, F. *Ruínas de Miróbriga dos célticos (Santiago do Cacém)*, Setúbal, Junta distrital de Setúbal, 1964.
- ALMOGUERA, J. M. «El foro colonial», en VV. AA., *Córdoba, reflejo de Roma*, Córdoba, Ayuntamiento de Córdoba, 2011, pp. 41-48.
- ALVAR, J. «Los cultos místéricos en la Tarraconense», en M. Mayer y J. Gómez Pallarés, J. *Religio deorum: actas del coloquio internacional de epigrafía «Culto y sociedad en Occidente»*, Sabadell, AUSA, 1993a, pp. 27-46.
- ALVAR, J. «Problemas metodológicos sobre el préstamo religioso», en C. Blázquez *et al.* (coords.), *II Encuentro-coloquio de ARYS: Formas de difusión*

- de las religiones antiguas. (*Jarandilla de la Vera 18-20 dic. 1990*). Madrid, Ediciones Clásicas, 1993b, pp. 1-33.
- ALVAR, J. «Integración social de esclavos y dependientes en la Península Ibérica a través de los cultos místicos», en J. Annequin y M. Garrido-Hory (eds.), *Religion et anthropologie de l'esclavage et des formes de dépendence*, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, 1994, pp. 275-293.
- ALVAR, J. «Religiosidad y religiones en Hispania», en J. M. Blázquez y J. Alvar (eds.), *La Romanización en Occidente*, Madrid, Actas, 1996, pp. 239-278.
- ALVAR, J. *Romanising oriental Gods. Myths, Salvation and Ethics in the Cults of Cybele, Isis and Mithras*, Leiden-Boston, Brill, 2008 (RGRW, 165).
- ALVAR, J. *Los cultos egipcios en Hispania*, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2012.
- ALVAR, J. «Les chrétiens et les cultes à mystères dans les provinces hispaniques. Question de responsabilité et apport de l'archéologie», en M. F. Baslez (dir.) *Chrétiens persécuteurs : destructions, exclusions, violences religieuses au IV^e siècle*, Paris, Albin Michel, 2014, pp. 361-394.
- ALVAR, J. «Agua fresca para Avita y joyas de inmortalidad para Isis (*CIL* II, 3386)», *Dialogues d'Histoire ancienne*, 42/1 (2016a), pp. 201-218.
- ALVAR, J. «Las ciudades del poder en la innovación religiosa: introducción y difusión de los cultos iniciáticos en Hispania», *Revista de Historiografía*, 25 (2016b), pp. 385-403.
- ALVAR, J. «Social Agentivity in the Eastern Mediterranean Cult of Isis», en V. Gasparini y R. Veymiers, (eds.), *Individuals and Materials in the Greco-Roman Cults of Isis. Agents, Images and Practices. Proceedings of the VIth International Conference of Isis Studies (Erfurt, May 6-8 — Liège, September 23-24 2013)*, vol. 1, Leiden-Boston, Brill, 2018, pp. 221-247 (RGRW, 187).
- ALVAR, J. *El culto de Mitra en Hispania*, Madrid-Besançon, Dykinson, 2019.
- ALVAR, J. «Individual Religious Choice in Hispania», en R. Häussler et al. (eds.), *The Dynamics of Religious Individualisation in the Roman Empire (2nd c. B.C. - 3rd c. A.D.)*. Oxford, Oxbow Books, e.p. a
- ALVAR, J. «El panteón de Itálica y sus epítetos», e.p. b
- ALVAR, J. y GASPARINI, V. «The 'gens isiaca' in Hispania. Contextualising the *iseum* at Itálica», *Bibliotheca Isiaca*, IV (2020), pp. 15-43.
- ALVAR, J. et al. «The Mithraeum at Lugo (*Lucus Augusti*) and its Connection with *Legio VII Gemina*», *Journal of Roman Archaeology*, 19 (2006), pp. 266-278.
- ALVAR, J. et al. «La *passio* de las Santas Justa y Rufina en Hispalis», en A. Gonzales (ed.), *Praxis e Ideologías de la Violencia. Para una anatomía de las sociedades patriarcales esclavistas desde la Antigüedad. XXXVIII Coloquio del GIREA. Homenaje Amparo Pedregal*, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2019, pp. 569-596.
- ALVAR NUÑO, A. «Ofrendas vegetales exóticas en el sacrificio romano», *ARYS*, 9 (2011), pp. 191-203.
- ALVAR NUÑO, A. «Morality, Emotions, and Reason: New Perspectives in the Study of Roman Magic», *Archiv für Religionsgeschichte*, 18/19 (2016/2017), pp. 307-326.
- ALVAR NUÑO, A. «Los estudios sobre magia en Hispania desde el cambio de era (2000-2016)», *Revista de Historiografía*, 28 (2018a), pp. 119-138.
- ALVAR NUÑO, A. «Riesgo marítimo, astrología y devoción en Roma», *Klio*, 99.2 (2018b), pp. 528-544.
- ALVAR NUÑO, A. «Manantiales, termas naturales, Ninfas y Santas. La religión rural en *Gallaecia* durante la Antigüedad Tardía», en C. Cremonesi (ed.), *Le metamorfosi dell'acqua. Itinerari, spazi e pratiche tra antico e contemporaneo*, Padova, 2020a, pp. 79-106.
- ALVAR NUÑO, A. «Ritual Power, Routine and Attributed Responsibility: Magic in Roman households, Workshops and Farmstead», en F. Marco Simón et al. (eds.), *Choosing Magic*, Roma, De Lucca, 2020b, pp. 77-92.
- ALVAR, NUÑO, A. et al. (eds.) *Sensorium. The Senses in Roman Polytheism*, Leiden-Boston, Brill, 2021 (RGRW, 195).
- ÁLVAREZ SÁENZ DE BURUAGA, J. «La fundación de Mérida», en A. Blanco Freijeiro (ed.), *Augusta Emerita. Actas del Simposio Internacional conmemorativo del Bimilenario de Mérida*, Madrid, Dirección General de Patrimonio, 1976, pp. 19-32.
- ÁLVAREZ, J. M. *El Puente romano de Mérida*, Mérida, Museo Nacional de Arte Romano, 1983.
- ÁLVAREZ, J. M. «Aspectos del urbanismo de *Augusta Emerita*», en T. Nogales (ed.), *Augusta Emerita: Territorios, espacios, imágenes y gentes en Lusitania Romana*, Mérida, Secretaría General Técnica, 2004a, pp. 129-167 (Monografías emeritenses, 8)
- ÁLVAREZ, J. M. «Mérida y Santa Eulalia» en J. M. Álvarez (ed.), *Eulalia de Mérida y su proyección en la historia (Catálogo de la exposición, MNAR, Mérida, noviembre 2004-enero 2005)*, Mérida, Museo Nacional de Arte Romano, 2004b, pp. 19-24.
- ÁLVAREZ, J. M. «En el IV Centenario de la remodelación del 'Hornito' de Santa Eulalia», *Pax et Emerita*, 8 (2014), pp. 379-399.

- ÁLVAREZ, J. M. y NOGALES, T. (eds.), *Forum Coloniae Augustae Emeritae*. «Templo de Diana», Mérida, Asamblea de Extremadura, 2003.
- ÁLVAREZ, N. *et al.* «Las cerámicas de tres nuevos depósitos votivos de fundación de las excavaciones de l'Almoína (Valencia)», en *Actes du congrès de Saint-Romain-en-Gal de la Société Française d'Etude de la Ceramique Antique en Gaule*, Marsella, S.F.E.C.A.G., 2003, pp. 369-395.
- AMANTE, M. *et al.* «El *sacellum* dedicado a *Iuppiter Stator* en Cartagena», en A. González Blanco y A. Yelo Templado (eds.), *Lengua e Historia: homenaje al profesor Dr. D. Antonio Yelo Templado al cumplir 65 años*, Murcia, Universidad de Murcia, 1995, pp. 533-562 (Antigüedad y Cristianismo, XII).
- AMANTE, M. *et al.* «El complejo romano del Alamillo (Puerto de Mazarrón. Murcia)», *Memorias de Arqueología. Excavaciones y Prospecciones arqueológicas en la Región de Murcia*, 5 (1996), pp. 315-343.
- AMENGUAL, J. y ORFILA, M. «Paganos, judíos y cristianos en Baleares: documentos literarios y arqueológicos», *Ilu, Revista de Ciencias de las Religiones*, 18 (2007), pp. 197-246.
- AMIRI, B. «La religion des esclaves: entre visibilité et invisibilité», en A. Bassiri, (ed.), *Religion sous contrôle. Pratiques et expériences religieuses de la marge?*, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2016, pp. 65-76.
- AMORES F. y RODRÍGUEZ HIDALGO, J. M. «Pavimentos de *opus signinum* en Itálica», *Habis*, 17 (1986), pp. 549-564.
- ÁMORÓS, L. *et al.* «El teatro romano de Pollentia (Mallorca)», *AEspA*, 27 (1954), pp. 281-300.
- ANDO, C. «Exporting Roman Religion», en J. Rüpke (ed.), *A Companion to Roman Religion*, Oxford, Blackwell Publishing, 2007, pp. 429-445.
- ANDO, C. «Making Romans: Citizens, Subjects and Subjectivity in Republican Empire», en M. Lavan *et al.* (eds.), *Cosmopolitanism and Empire. Universal Rulers, Local Elites and Cultural Integration in the Ancient Near East and Mediterranean*, Oxford, 2016, pp. 169-185.
- ANDREU PINTADO, J. «El comportamiento munificente de las elites hispano-romanas en materia religiosa: la construcción de templos por iniciativa privada en Hispania», *Iberia. Revista de la Antigüedad*, 3 (2000), pp. 111-128.
- ANDREU PINTADO, J. *Edictum, Municipium y Lex: Hispania en época Flavia (69-96 d. C.)*, Oxford, British Archaeological Reports, 2004 (BAR International Series, 1293).
- ANDREU PINTADO, J. «La ciudad romana de Los Bañales (Uncastillo, Zaragoza) en las fuentes históricas», *Caesaraugusta*, 82, (2011), pp. 19-100.
- ANDREU PINTADO, J. «Un homenaje a Tiberio y un *subpraefectus cohortis* al Norte de la Tarraconense (Los Bañales de Uncastillo, Zaragoza)», *ZPE*, 196 (2015), pp. 296-302.
- ANDREU PINTADO, J. «Un pedestal a Lucio César en la ciudad romana de Los Bañales (Uncastillo, Zaragoza)», *Epigraphica*, LXXVIII (2016), pp. 510-515.
- ANDREU PINTADO, J. (ed.), *Oppida Labentia. Transformaciones, cambios y alteración en las ciudades hispanas ente el siglo II y la Tardoantigüedad*, Uncastillo, Fundación Uncastillo, 2017a.
- ANDREU PINTADO, J. «Entre el Ebro y el Pirineo: las tierras de Tauste en época romana en el contexto de la romanización de las Cinco Villas de Aragón» en *Tauste en su Historia (Actas de las XVII Jornadas sobre la historia de Tauste)*, vol. 1. Tauste, Asociación Cultural El Patiaz, 2017b, pp. 159-204.
- ANDREU PINTADO, J. «Challenges and Threats Faced by Municipal Administration in the Roman West during the High Empire: the Hispanic case», en J. Andreu Pintado y A. Blanco Pérez (eds.), *Signs of Weakness and Crisis in the Western Cities of the Roman Empire (c. II-III AD)*, Stuttgart, Franz Steiner, 2019, pp. 25-35 (Postdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge, 68).
- ANDREU PINTADO, J. y DELAGE GONZÁLEZ, I. ¿«*Diu-urna atque aeterna ciuitas*?»: sobre la sostenibilidad de los *municipia Latina* hispanorromanos a partir de una caso paradigmático: Los Bañales de Uncastillo», en J. Andreu Pintado (ed.), *Oppida Labentia. Transformaciones, cambios y alteración en las ciudades hispanas ente el siglo II y la Tardoantigüedad*, Uncastillo, Fundación Uncastillo, 2017, pp. 345-373.
- ANDREU PINTADO, J. y JORDÁN, Á. «Epigrafía, organización del territorio y poblamiento en territorio de Vascones: Los Bañales (Uncastillo, Zaragoza)», *Espacio, Tiempo y Forma. Serie I, Prehistoria y Arqueología*, 16-17 (2003-04), pp. 419-461.
- ANDREU PINTADO, J. y ROMERO, L. «Un altar cilíndrico a la Victoria en el foro de Los Bañales de Uncastillo (Zaragoza, España)», *Studia Historica. Historia Antigua*, 36 (2018), pp. 118-123.
- ANDREU PINTADO, J. *et al.* «Poblamiento rural y organización territorial en torno a la *civitas* de Los Bañales (Uncastillo, Zaragoza)», *Trabajos de Arqueología Navarra*, 22 (2010), pp. 115-162.

- ANDREU PINTADO, J. *et al.* «El foro de la ciudad romana de Los Bañales (Uncastillo, Zaragoza): aspectos estructurales y cronológicos preliminares», en J. M. Álvarez *et al.* (eds.), *Actas XVIII Congreso Internacional de Arqueología Clásica. Centro y periferia en el mundo clásico*, 2 vols., Mérida, Museo Nacional de Arte Romano, 2014, pp. 1673-1677.
- ANDREU PINTADO, J. *et al.* «Los Bañales (Uncastillo, Zaragoza), *civitas* augústea», *Anales de Arqueología Cordobesa*, 25-26 (2014-2015), pp. 49-70.
- ANDREU PINTADO, J. *et al.* «Avance a los tres retratos julio-claudios del foro de la ciudad romana de Los Bañales (Uncastillo, Zaragoza)», en J. López Vilar (ed.), *Tarraco Biennal. Actes 2on Congrès Internacional d'Arqueologia i Món Antic. August i les províncies occidentals. 2000 aniversari de la mort d'August (Tarragona, del 26 al 29 de novembre de 2014)*, 2 vols., Tarragona, Fundació Privada Mútua Catalana, 2015, pp. 41-48.
- APARICIO, L. y VENTURA, A. «Flamen provincial documentado en Córdoba y nuevos datos sobre el Foro de la Colonia Patricia», *Anales de Arqueología Cordobesa*, 7 (1996), pp. 251-264.
- AQUILUÉ, X. «Puertas de la ciudad griega de Emporion y de la ciudad romana de Emporiae», en T. Schattner (ed.), *Stadtfore. Bautyp und Kunstform. Puertas de ciudades. Tipo arquitectónico y forma artística*, Mainz, Diputación Provincial de Toledo, 2006, 111-130 (*Iberia Archaeologica*, 8).
- AQUILUÉ, X. «Introducción histórica», en X. Aquilué (ed.), *Empùries, Municipium Emporiae*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 2012, pp. 1-7 (*Ciudades romanas de Hispania*, 6).
- AQUILUÉ, X. *et al.* *El Fòrum romà d'Empúries (Excavacions de l'any 1982). Una aproximació arqueològica al procés històric de la romanització al nord-est de la Península Ibèrica*, Barcelona, Diputació de Barcelona, 1984 (*Monografies Emporitanes*, VI).
- AQUILUÉ, X. *et al.* «La cronología de les muralles de Tàrraco», *Revista d'Arqueologia de Ponent*, 1 (1991), pp. 271-301.
- AQUILUÉ, X. *et al.* «Les troballes escultòriques del 1909 al sector meridional de la Neàpolis emporitana», en VV. AA., *l'Esculapi: el retorn del déu*, Barcelona, Museu d'Arqueologia de Catalunya, 2007, pp. 29-43.
- AQUILUÉ, X. *et al.* «Arquitectura oficial», en X. Aquilué (ed.), *Empùries, Municipium Emporiae*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 2012, pp. 39-54 (*Ciudades romanas de Hispania*, 6).
- ARANEGUI, C. «Algunas construcciones preaugusteanas de Sagunto», en VV. AA., *Los asentamientos ibéricos ante la romanización*, Madrid, Ministerio de Cultura, 1987, pp. 155-162.
- ARANEGUI, C. «Sagunto», en W. Trillmich y P. Zanker, (eds.) *Stadtbild und Ideologie. Die monumentalisierung hispanischer Städte zwischen Republik und Kaiserzeit*, München, Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1990, pp. 241-250.
- ARANEGUI, C. «Un templo republicano en el centro cívico de Sagunto», *Templos romanos de Hispania*, 1991, pp. 67-82 (*Cuadernos de Arquitectura romana*, 1).
- ARANEGUI, C. «El teatro romano de Sagunto en la Antigüedad», *Braçal*, 8 (1993), pp. 13-24.
- ARANEGUI, C. *Sagunto. Oppidum, emporio y municipio romano*, Barcelona, Bellaterra, 2004.
- ARANEGUI, C. «Saguntum» en M. Olcina, (ed.), *Ciudades romanas valencianas*, Alicante, MARQ, 2014, pp. 107-122.
- ARANEGUI, C. *et al.* «El Foro de Saguntum: la planta arquitectónica», en VV. AA., *Los foros romanos de las provincias occidentales*, Madrid, Ministerio de Cultura, 1987, pp. 73-98.
- ARASA, F. «Novedades en la escultura del País Valenciano», en J. M. Abascal y R. Cebrián (eds.), *Escultura romana en Hispania VI. Homenaje a Eva Koppel*. Murcia, Tabularium, 2010, pp. 315-337.
- ARBEITER, A. y KOROL, D. (eds.), *Der Kuppelbau von Centcelles. Neue Forschungen zu einem enigmatischen Denkmal von Weltrang*, Wasmuth, Berlin, 2015 (*Iberia Archaeologica*, 21).
- ARCE, J. «Conflictos entre paganismo y cristianismo en Hispania durante el s. IV», *Príncipe de Viana*, 32, 124-125 (1971), pp. 245-255.
- ARCE, J. «La crisis del siglo III en Hispania y las invasiones bárbaras», *Hispania Antiqua*, 8 (1978), pp. 257-269.
- ARCE, J. *El último siglo de la España romana: 284-409*, Madrid, Alianza Editorial, 1986.
- ARCE, J. «Prudencio y Eulalia», *Extremadura Arqueológica*, 3 (1992), pp. 9-14.
- ARCE, J. «El siglo III d.C.: los preludios de la transformación de Hispania», en M. Almagro Gorbea y J.M. Álvarez (eds.), *Hispania: el legado de Roma*, Zaragoza, MECD, 1998, pp. 353-361.
- ARCE, J. «Estatuas y retratos imperiales en Hispania romana», *AEspA*, 75 (2002a), pp. 235-250.
- ARCE, J. «¿Hispalis o Emerita? A propósito de la capital de la *diocesis hispaniarum* en el siglo IV d.C.», *Habis*, 33 (2002b), pp. 501-506.

- ARCE, J. *Mérida tardorromana (330-580 d.C.)*, Mérida, Museo Nacional de Arte Romano, 2002c (Cuadernos Emeritenses, 22).
- ARCE, J. *Bárbaros y romanos en Hispania (400-507 a.d.)*, Madrid, Marcial Pons, 2005.
- ARCE, J. «Fana, templa, delubra destrui praecipimus: el final de los templos de la Hispania romana», *AEspA*, 79 (2006a), pp. 115-124.
- ARCE, J. «Villa en el paisaje rural de Hispania durante la Antigüedad Tardía», en A. Chavarría: *et al.* (eds.), *Villas Tardoantiguas en el Mediterráneo Occidental*, Madrid, CSIC, 2006b (Anejos de AEspA, XXXIX).
- ARCE, J. «Augusta Emerita: continuidad y transformación (s. IV-VI)», en J.M. Álvarez y P. Mateos (eds.), *Actas Congreso Internacional 1910-2010. El yacimiento emeritense*, Mérida, Ayuntamiento de Mérida, 2011a, pp. 491-503.
- ARCE, J. «Fana, templa, delubra destrui praecipimus: The End of the Temples in Roman Spain», en L. Lavan y M. Mulryan (eds.), *The Archaeology of Late Antique Paganism*, Leiden-Boston, Brill, 2011b, pp. 195-208 (Late Antique Archaeology, 7).
- ARCE, J. «De la ciudad pagana a la ciudad cristiana: el caso de Hispania (siglos IV-VI)», en S. Panzram y L. Callegarin (eds.), *Entre Civitas y Madina. El mundo de las ciudades en la Península Ibérica y el Norte de África (siglos IV-IX)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2018, pp. 23-32 (Collection de la Casa de Velázquez, 167).
- ARIAS VILAS, F. *Las murallas romanas de Lugo*, Santiago, Universidad de Santiago de Compostela, 1972.
- ARIAS VILAS, F. «Novo achádego epigráfico nas murallas romanas de Lugo», *Cuadernos de Estudios Gallegos*, XXVIII (1973), pp. 235-243.
- ARIAS VILAS, F. *et al.* «Stipes iacere. Ofrendas monetales en el santuario romano de las aguas de Fortuna (Murcia)», en F. Chaves y F.J. García (coords.), *Moneta qua scripta. La moneda como soporte de escritura*, Madrid, CSIC, 2004, pp. 383-393 (Anejos de AEspA, XXXIII).
- ARMADA PITA, X. L. «El culto a santa Eulalia y la cristianización de Gallaecia: algunos testimonios arqueológicos», *Habis*, 34 (2003), pp. 365-388.
- ARNHOLD, M. «Group Settings and Religious Experiences», en N. Cusumano *et al.* (eds.), *Memory and Religious Experience in the Graeco-Roman World*, Stuttgart, Franz Steiner, 2013, pp. 154-165 (Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge, 45).
- ARRIBAS, A. y TARRADELL, M. «El Foro de Pollentia. Noticias de las primeras investigaciones», en VV. AA., *Los foros romanos de las provincias occidentales*, Madrid, Ministerio de Cultura, 1987, pp. 121-136.
- ASENSIO, J. A. «El sacellum in antis del «círculo católico» de Huesca (Osca, Hispania Citerior), un ejemplo precoz de arquitectura templaria romana en el Valle del Ebro», *Saldvie*, 3, 2003, pp. 93-127.
- ASENSIO, J. A. «El taller de escultura arquitectónica del municipium Osca (Hueca), (finales del siglo I a.e.-comienzos del siglo I)», *Arqueología clásica*, 2 (2016), pp. 293-302.
- ASENSIO, J. A. *et al.* *La ciudad romana de Labitolsa: el conjunto arqueológico del Cerro Calvario (la Puebla de Castro, Huesca) en la Antigüedad y la Edad Media*, Huesca, Instituto de Estudios Altoaragoneses, 2016.
- ATHANASSIADI, P. *Mutations of Hellenism in Late Antiquity*, Burlington (VT), Ashgate, 2015 (Variorum Collected Studies Series, CS 1052).
- AUBIN, G. *et al.* «Sanctuaires et pratiques religieuses du III^e au V^e s. apr. J.-C. dans l'ouest de la province Lyonnaise et de ses marges», en W. Van Andringa, (dir.), *La fin des dieux. Les lieux de culte du polythéisme dans la pratique religieuse du III^e au V^e s. J.-C. (Gaules et provinces occidentales)*, Paris, CNRS, 2014, pp. 219-248 (Gallia 71.1).
- AVELLA DELGADO, L. C. *El anfiteatro de Tárraco. Estudio de los hallazgos numismáticos*, South Woodstock, William L. Bryant Foundation, 1991.
- AYERBE, R. «Excavaciones arqueológicas realizadas en la escena del teatro. N^o de intervención 8193 (corte oriental) y 12008», en P. Mateos (ed.), *La scaenae frons del teatro de Mérida*, Madrid, CSIC, 2018, pp. 75-99 (Anejos de AEspA LXXXVI).
- AYERBE, R. y PEÑA, A. «La porticus post scaenam del teatro romano de Augusta Emerita», P. Mateos (ed.), *La scaenae frons del teatro de Mérida*, Madrid, CSIC, 2018, pp. 259-289 (Anejos de AEspA LXXXVI).
- AYERBE, R. *et al.* «Los complejos forenses de Augusta Emerita», en R. Ayerbe *et al.* (eds.), *El foro de Augusta Emerita. Génesis y evolución de sus recintos monumentales*, Mérida, Instituto de Arqueología de Mérida-CSIC, 2009, pp. 667-832 (Anejos de AEspA, LIII).
- BAENA, M. D. «Inscripción de Lucio Iunio Paulino», en A. Ventura y C. Márquez (eds.), *El teatro romano de Córdoba*, Córdoba, Universidad de Córdoba, 2002, pp. 223-224.
- BAGNALL, R. *Egypt Change in Late Antiquity*, Princeton, Princeton University Press, 1993.

- BALTY, J. C. *Curia ordinis. Recherches d'architecture et d'urbanisme antiques sur les curies provinciales du monde romain*, Bruselas, Académie Royal de Belgique, 1991.
- BARATA, F. «Caracterização Geral de Miróbriga», en T. Nogales (coord.), *Ciudad y foro en Lusitania Romana*, Mérida, Museo Nacional de Arte Romano, 2010, pp. 201-229 (*Studia Lusitania*, 4).
- BARRANDON, N. «Les oubliées des promotions de la fin de la République en Hispanie Citerieure: Les cités de droit pérégrin (état de la question)», *Veleia*, 31 (2014), pp. 33-52.
- BARRIENTOS, T. «Nuevos datos para el estudio de las religiones orientales en Occidente: un espacio de culto mitraico en la zona sur de Mérida», en Mérida. *Excavaciones Arqueológicas en Mérida*. 1999, Mérida, 2001, pp. 357-381 (*Memoria*, 5).
- BARTOCCINI, R. «La curia di Sabratha», *Quaderni di Archeologia della Libia*, 1 (1950), pp. 29-58.
- BASSIGNANO, M. S. *Il flaminato nelle province romane dell'Africa*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 1974.
- BAYLISS, R. *Provincial Cilicia and the Archaeology of Temple Conversion*, Oxford, Archaeopress, 2004 (*BAR International Series*, 1281).
- BEARD, M. «Writing and religion. Ancient literacy and the Function of the Written Word in Roman Religion», en J. H. Humphrey (ed.), *Literacy in the Roman World*, Ann Arbor, 1991, pp. 35-58 (*Journal of Roman Archaeology. Supplementary Series*, 3).
- BEARD, M. et al. *Religions of Rome, Vol. I. A History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- BEJARANO, A. M. «Proyecto de rehabilitación de la iglesia de Santiago de Medellín: el edificio de época romana y su pórtico», en *XXVI Congreso nacional de arqueología (Zaragoza 18-21 abril 2001)*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2007, pp. 535-544 (*Caesaraugusta*, 78).
- BELAYCHE, N. «Pagan Festivals in 4th Century Gaza», en B. Bitton-Ashkelony y A. KOFKY (eds.), *Christian Gaza in Late Antiquity*, Leiden, Brill, 2004, pp. 5-22.
- BELTRÁN DE HEREDIA, J. «Una factoría de *garum* y salazón de pescado en *Barcino*», en J. Beltrán de Heredia (dir.), *De Barcino a Barcinona (siglos I-vii). Les restes arqueològiques de la plaça del Rei de Barcelona*, Barcelona, Ajuntament de Barcelona, 2001, pp. 58-62.
- BELTRÁN DE HEREDIA, J. «Barcino, de colonia augustea a sede regia en época visigoda. Las transformaciones urbanas a la luz de nuevas aportaciones de la arqueología», en *Arqueología patrimonio y desarrollo urbano. Problemática y soluciones*, Girona, Ajuntament de Girona, 2010, pp. 31-49.
- BELTRÁN FORTES, J. y RODRÍGUEZ HIDALGO, J. M., *Espacios de culto en el anfiteatro de Italica*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2004.
- BELTRÁN FORTES, J. y LOZA, M. L. «The Capitolum at Baelo Claudia (Bolonía): new data from the sculptures», *Journal of Roman Archaeology*, 33 (2020), pp. 383-400.
- BELTRÁN LLORIS, M. «El teatro de Caesaraugusta. Estado actual de conocimiento», en *Teatros romanos de Hispania*, 1993, pp. 93-118 (*Cuadernos de Arquitectura romana*, 2).
- BELTRÁN LLORIS, M. «Augusto y Turiaso», en M. Beltrán Lloris y J. A. Paz Peralta (coords.), *Las aguas sagradas del Municipium Turiaso*, 2004, pp. 259-296 (*Caesaraugusta*, 76).
- BELTRÁN LLORIS, M. y PAZ PERALTA, J. A. «Las excavaciones arqueológicas», en M. Beltrán Lloris y J. A. Paz Peralta (coords.), *Las aguas sagradas del Municipium Turiaso*, 2004a, pp. 33-256 (*Caesaraugusta*, 76).
- BELTRÁN LLORIS, M. y PAZ PERALTA, J. A. «Desarrollo histórico del culto a las aguas en Turiaso», en M. Beltrán Lloris y J. A. Paz Peralta (coords.), *Las aguas sagradas del Municipium Turiaso*, 2004b, pp. 323-344 (*Caesaraugusta*, 76).
- BELTRÁN LLORIS, M. y PAZ PERALTA, J. A. «*Municipium Turiaso*», en *Colonia Caesar Augusta. La ciudad de Augusto*, Zaragoza, Prensa Diaria Aragonesa, 2014, 187-191.
- BELTRÁN LLORIS, M. et al. «Las aguas sagradas», en M. Beltrán y J. A. Paz Peralta (coords.), *Las aguas sagradas del Municipium Turiaso*, 2004, pp. 297-322 (*Caesaraugusta*, 76).
- BELTRÁN MARTÍNEZ, A. «Las obras hidráulicas de Los Bañales (Uncastillo, Zaragoza)», en *Segovia: Symposium de arqueología romana*, Barcelona, Universidad de Barcelona, 1977, pp. 91-129.
- BELTRÁN, F. *Epigrafía latina de Saguntum y su territorium (cronología, territorium, notas prosopográficas, cuestiones municipales)*, Valencia, Diputación de Valencia, 1980 (*Serie de Trabajos varios*, 67).
- BELTRÁN, F. «Santuarios en anfiteatros. El caso de Tarraco», en J. Mangas y J. Alvar (eds.), *Homenaje a José María Blázquez 4. Hispania Romana I*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1998, pp. 71-87.
- BELTRÁN, F. «Epigrafía latina en Aragón (II) (con un apéndice sobre la epigrafía paleohispánica)», *Caesaraugusta*, 75 (2002), pp. 593-656.
- BELTRÁN, F. y GUIRAL, C. «Llocs de culte a l'amfiteatre de Tàrraco», en TED'A, *L'amfiteatre Romà de*

- Tarragona, *La Basílica Visigòtica de l'Eglésia romànica*, Tarragona, Ajuntament de Tarragona, 1990, pp. 104-124 (Memòries d'excavació, 3).
- BELTRÁN, P. «Hallazgos en Sagunto», *AEspA*, 24 (1951), pp. 246-247.
- BELTRÁN, P. «Museo del teatro romano. Sagunto (Valencia)», *MMAP*, XI-XII (1953), pp. 122-130.
- BENEDITO, J. *et al.* «Espacios públicos y sacros en el solar de la morería de Sagunto», en J.M. Álvarez *et al.* (eds.), *Actas XVIII Congreso Internacional de Arqueología Clásica. Centro y periferia en el mundo clásico*, 2 vols., Mérida, Museo Nacional de Arte Romano, 2014, pp. 1701-1704.
- BENOIST, S. «Les processions dans la cité: de la mise en scène de l'espace urbain» en P. Fleury y O. Desbordes (eds.), *Roma illustrata: représentations de la ville. Actes du colloque international de Caen (6-8 octobre 2005)*, Caen, Presses Universitaires, 2008, pp. 49-62.
- BERMEJO, J. «La curia de la ciudad hispanorromana de Arucci Turobriga», en J. A. Pérez Macías y E. Romero (eds.), *Actas del IV Encuentro de Arqueología del Suroeste Peninsular (Aracena, Huelva)*, Huelva, Universidad de Huelva, 2010, pp. 999-1010.
- BERMEJO, J. «Las terracotas femeninas del foro de Arucci/Turobriga. ¿Testimonio de culto a las Augustae et Divae?», *Anales de Arqueología Cordobesa*, 21-22 (2010-2011), pp. 127-172.
- BERMEJO, J. «El fin del modelo urbano y municipal en Arucci/Turobriga. La transformación hacia la antigüedad tardía (ss. III-VII d.C.)», *Arqueología y territorio medieval*, 18 (2011), pp. 55-70.
- BERMEJO, J. *Arucci y Turobriga, civitas et territorium: un modelo de implantación territorial y municipal en la «Baeturia Celtica»*, Huelva, Universidad de Huelva, 2014a (Series Arias Montano, 114).
- BERMEJO, J. «Un santuario a las Matres en el foro de Arucci: la constatación de las Rixamae en la Baeturia Celtica», *Onoba: revista de arqueología y antigüedad*, 2 (2014b), pp. 107-125.
- BERMEJO, J. *et al.* «Novedades en la configuración del campus aruccitanus», en N. Medina (coord.), *VII Encuentro de Arqueología del Suroeste Peninsular. Aroche-Serpa*, 29, 30 de noviembre, y de diciembre de 2013, Aroche, Ayuntamiento de Aroche, 2015, pp. 661-672.
- BERROCAL, M.^a C. y Laíza, M.^a D. «Tipología de enterramientos en la necrópolis de San Antón en Cartagena», en VV. AA., *IV Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica (Lisboa, 28-30 de setembre)*, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 1995, pp. 173-182.
- BIERS, W. R. *Miróbriga. Investigations at an Iron Age and Roman Site in southern Portugal by the University of Missouri-Columbia (1981-1986)*, Oxford, Archaeopress, 1988 (BAR International Series, 541).
- BLANCHARD-LEMÉE, M. *Maisons à mosaïques du quartier central de Djemila (Cuicul)*, Paris, Ophrys, 1975.
- BLANCO FREJEIRO, A. «Miscelánea arqueológica emeritense», en J. Arce (ed.), *Homenaje a Sáenz de Buruaga*, Badajoz, Instituto Cultural «Pedro de Valencia», 1982, pp. 23-32.
- BLANCO FREJEIRO, A. «Hallazgos epigráficos», en P. León, *Traianeum de Italica*, Sevilla, Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Sevilla, 1988, pp. 103-117.
- BLANCO-ROTEA, R. *et al.* «Evolución constructiva de Santa Eulalia de Bóveda (Lugo, Galicia)», *Arqueología de la arquitectura*, 6 (2009), pp. 149-198.
- BLÁZQUEZ, J. M. «Le culte des eaux dans la Péninsule Ibérique», *Ogam. Tradition celtique*, 9 (1957), pp. 209-233.
- BLÁZQUEZ, J. M. «Las crisis del siglo III en Hispania y Mauritania Tingitana», *Hispania*, 108 (1968), 5-37.
- BLÁZQUEZ, J. M. «El Herakleion gaditano, un templo semita en Occidente», en J.M. Blázquez (ed.), *Imagen y mito. Estudios sobre religiones mediterráneas e ibéricas*, Madrid, Cristiandad, 1977, pp. 17-28.
- BLÁZQUEZ, J. M. «Religión y Urbanismo en Emerita Augusta», *AEspA*, 55 (1982a), pp. 89-106.
- BLÁZQUEZ, J. M. «Origen del cristianismo Hispano», en J. M. Jover (dir.), *Historia de España Menéndez Pidal. Tomo 2, España romana: (218 a. de J.C.- 414 de J.C.)*. Madrid, Espasa Calpe, 1982b, 415-447.
- BLECH M. «Republikanische Bronzestatuetten aus Sagunt», en VV. AA., *Homenatge A. Chabret 1888-1988*, Valencia, Generalitat Valenciana, 1989, pp. 43-90.
- BÖMER, F. *Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom. Erster Teil: Die wichtigsten Kulte und Religionen in Rom und im lateinischen Westen*, Mainz, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, 1957.
- BONAMUSA, J. «Els testimonis mitraics iluronencs dins el context de la Tarraconense», *Laietània*, 2-3 (1985), pp. 248-253.
- BONAMUSA, J. *et al.* *El jaciment romano-medieval de Can Modolell. Dos mil anys d'història. Deu anys d'excavacions*, Cabrera de Mar, El Mares-

- me (1975-1984), Mataró, Museu Comarcal del Maresme-Mataró, 1985.
- BONAMUSA, J. *et al.* «El jaciment de Can Modollet (Cabrera de Mar. El Maresme) com a nucli de romanització», en M. Mayer *et al.* (eds.), *De les estructures indígenes a l'organització provincial romana de la Hispània Citerior*, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 1998, pp. 125-136.
- BONNEVILLE, J. N. «Cultores Dianae et Apollinis (Saguntini)», *Saguntum*, 19 (1985), pp. 255-278.
- BONNEVILLE, J. N. *et al.* *Belo VII: Le Capitole*, Madrid, Casa de Velázquez, 2000 (Collection de la Casa de Velázquez, 67).
- BONNET, C. y BELTRÁN DE HEREDIA, J. «El primer grupo episcopal de Barcelona», en G. Ripoll y J. M. Gurt (eds.), *Sedes regiae (ann. 400-800)*, Barcelona, Reial Acadèmia de Bones Lletres, 2000, pp. 467-490.
- BONNET, C. y BELTRÁN DE HEREDIA, J. «Origen y evolución del conjunto episcopal de Barcino: de los primeros tiempos cristianos a la época visigótica», en J. Beltrán de Heredia (dir.), *De Barcino a Barcinona (segles I-VII). Les restes arqueològiques de la plaça del Rei de Barcelona*, Barcelona, Ajuntament de Barcelona, 2001, 74-93.
- BORGEAUD, P. «Le couple sacré/profane. Genèse et fortune d'un concept «opérateur» en histoire des religions», *Revue de l'histoire des religions*, 211/4 (1994), pp. 387-418.
- BOSCHUNG, D. «Die Präsenz des Kaiserhauses im öffentlichen Bereich», en W. Trillmich y P. Zanker (eds.), *Stadt und Ideologie. Die monumentalisierung hispanischer Städte zwischen Republik und Kaiserzeit*, München, Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1990, pp. 391-400.
- BOUBE, E. «La mort lente du forum dans les villes des provinces hispaniques à la fin de l'Antiquité ou le symbole d'une société en cours de profonde mutation», en A. Bouet (dir.), *Le forum en Gaule et dans les régions voisines*, Bordeaux, Ausonius, 2012, pp. 389-392.
- BOWES, K. «Building Sacred Landscapes: Villas and Cult», en A. Chavarría, J. Arceh y G.P. Brogiolo (eds.), *Villas Tardoantiquas en el Mediterráneo Occidental*, Madrid, CSIC, 2006, pp. 73-95 (Anejos de AEspA, XXXIX).
- BOWES, K. «Early Christian Archaeology: a State of the Field», *Religion Compass*, 2/4 (2008), pp. 575-619.
- BRASSOUS, L. y QUEVEDO, A. (eds.) *Urbanisme civique en temps de «crise». Les espaces publics d'Hispanie et de l'Occident romain entre le II et le IV siècle*, Madrid, Casa de Velázquez, 2015.
- BRAVO, G. «Hagiografía y método prosopográfico. A propósito de los *Acta Martyrum*», en A. González Blanco y J.M. Blázquez (eds.), *Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano*, Murcia, Universidad de Murcia, 1990, pp. 151-157 (Antigüedad y Cristianismo, VII).
- BRAVO, G. «¿Otro mito historiográfico? La crisis del siglo III y sus términos en el nuevo debate», *Studia Historica. Historia Antigua*, 30 (2012), pp. 115-140.
- BREMMER, J. N. «How Do We Explain the Quiet Demise of Graeco-Roman Religion? An Essay», *Numen*, 68 (2021), pp. 230-271.
- BRICAULT, L. *Receuil des inscriptions concernant les cultes isiaques (RICIS)*, Paris, De Boccard, 2005 (Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres 31).
- BRICAULT, L. y VERSLUYS, M. J. (eds.) *Power, Politics and the Cults of Isis. Proceedings of the Vth International Conference of Isis Studies, Boulogne-sur-Mer, October 13-15, 2011*, Leiden-Boston, Brill, 2014 (RGRW, 180).
- BRICAULT, L. y VERSLUYS, M. J. «Isis and Empires», en L. Bricault y M. J. Versluys (eds.) *Power, Politics and the Cults of Isis. Proceedings of the Vth International Conference of Isis Studies, Boulogne-sur-Mer, October 13-15, 2011*, Leiden-Boston, Brill, 2014, pp. 3-35 (RGRW, 180).
- BROGAN, O. y SMITH, D. J. *Ghirza: A Libyan Settlement in the Roman Period*, (Libyan Antiquities Series I), Tripoli, Department of Antiquities, 1984.
- BROUQUIER-REDDÉ, V. *Temples et cultes de Tripolitaine*, Paris, CNRS, 1992.
- BROUQUIER-REDDÉ, V. y GRUEL, K. «Le sanctuaire de Mars Mullo chez les Aulerques Cénomans (Allonnes, Sarthe) v^e s. av. J.-C. -IV^e s. apr. J.-C. Etat des recherches actuelles», en *L'écriture dans la société gallo-romaine. Éléments d'une réflexion collective*, Paris, CNRS, 2004, pp. 291-396 (Gallia, 61).
- BROWN, P. *The World of Late Antiquity: AD 150-750*, London, Thames and Hudson, 1971 (trad. esp. *El mundo en la Antigüedad tardía. De Marco Aurelio a Mahoma*, pról. y rev. de A. Piñero, Madrid, Taurus, 1989).
- BROWN, P. *Authority and the Sacred. Aspects of the Christianization of the Roman World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- BROWN, P. y LIZZI TESTA, R. (eds.) *Pagans and Christians in the Roman Empire: The Breaking of a Dialogue (IVth-VIth Century A.D.)*, Zurich-Berlin, LIT, 2011.

- BRÚ Y VIDAL, S. «Breve noticia del circo romano de Sagunto», en *VII Congreso nacional de arqueología (Barcelona, 1961)*, Zaragoza, 1962, pp. 375-380.
- BRÚ Y VIDAL, S. «Datos para el estudio del circo romano de Sagunto», *Archivo de Prehistoria levantina*, 10 (1963), pp. 207-226.
- BRÜHLMANN, B. «Die feinen Unterschiede: zur sub-urbanen Anlage von Cercadilla und ihrer Stellung innerhalb der späantiken Villen- und Palastarchitektur», en S. Panzram (ed.), *Oppidum-Civitas-Urbs. Städteforschung auf der Iberisch Halbinsel zwischen Rom und al-Andalus*, Münster, LIT, 2017, pp. 465-491 (Geschichte und Kultur der Iberischen Welt, 13).
- BRYANT, W. J. (ed.) *Cartas sobre el anfiteatro Tarraconense*, Springfield, Meetingwaters Publications, 1972.
- BUA, C. «Hidronimia y Teonimia», en D. Kremer (ed.), *Onomástica Galega II. Onimia e Onomástica Prerromana e a Situación Lingüística Do Noroeste Peninsular*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 2009 (Verba, Anexo 64).
- BURGEAIS, L. (dir.) *Le Sanctuaire rural de Bennecourt (Yvelines) : du temple celtique au temple gallo-romain*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 1999 (Document d'Archéologie Française, 77).
- BURÓN, M. «El trazado urbano de Asturica Augusta: Génesis y evolución», en M. Burón (ed.), *Nuevos elementos de ingeniería romana. III Congreso de las obras públicas romanas*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 2006, pp. 289-312.
- BURÓN, M. y GARCÍA MARCOS, V. «Las Termas Menores de Astúrica Augusta», en C. Fernández-Ochoa y V. García-Entero (eds.) *Coloquio Internacional: Termas Romanas en el Occidente del Imperio*, Gijón, VTP, 2000, pp. 207-214.
- BUSQUETS, F. et al. «Hábitat, sistemas agrarios y organización del territorio en el litoral central de la Laietania», en J. L. Fiches et al. (eds.), *Paysages ruraux et territoires dans les cités de l'Occident romain. Gallia et Hispania*, Montpellier, Presses Universitaires de la Méditerranée, 2013, pp. 239-249.
- BUZÓN, M. «El templo Astigitano de la Calle Galindo: análisis e interpretación de un puzle arqueológico», *Romula*, 8 (2009), pp. 65-123.
- BUZÓN, M. «Los espacios forenses de la Colonia Augusta Firma Astigi (Écija, Sevilla)», *Romula*, 10 (2011), pp. 71-104.
- CABALLERO ZOREDA, L. «Acerca del paisaje arquitectónico hispánico inmediato al año 711 (entre Toledo y el territorio astur y vasco)», en *711 Arqueología e historia entre dos mundos*, vol. I, Alcalá de Henares, 2011, pp. 257-271 (Zona Arqueológica, 15).
- CABALLERO ZOREDA, L. y SÁNCHEZ SANTOS, J. C. «Reutilizaciones de material romano en edificios de culto cristiano», en A. González Blanco y J.M. Blázquez (eds.), *Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano*, Murcia, Universidad de Murcia, 1990, pp. 431-485 (Antigüedad y Cristianismo, VII).
- CABALLERO ZOREDA, L. et al. *La basílica paleocristiana de Casa Herrera en las cercanías de Mérida (Badajoz)*, Madrid, MEC, 1976.
- CABALLOS, A. «Hitos de la historia de Itálica», en A. Caballos y P. León (eds.) *Itálica-Santiponce: Municipium y Colonia Aelia Augusta Italicensium*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 2010, pp. 1-16 (Ciudades romanas de Hispania, 7).
- CABALLOS, A. «Colonización, integración y vertebración: El caso de Itálica», en D. Ségolène y J. Scheid (eds.), *Colons et colonies dans le monde romain*, Roma, École Française de Rome, 2012, pp. 7-39 (Collection de l'École française de Rome, 456).
- CABRERA, J. *Estudio sobre el priscilianismo en la Galicia antigua*, Granada, Universidad de Granada, 1983.
- CAGNAT, R. et al. (eds.) *Inscriptions latines d'Afrique (Tripolitaine, Tunisie, Maroc)*, Paris, Leroux, 1923.
- CALANDRA, E. y GORRINI, M. E. «Cult Practice of a Pompé in the Imperial Age: S.E.G. IX. 923», *Sparta*, 4.2 (2008), pp. 3-22.
- CALVO, I. *Excavaciones en Clunia. Memoria de los trabajos realizados en 1915*. Madrid, Junta Superior de Excavaciones y Antigüedades, 1916.
- CAMACHO, G. «Transformaciones urbanas de Clunia desde un análisis diacrónico del territorio», en P. Mateos y C. J. Morán (eds.), *Exemplum et Spolia: la reutilización arquitectónica en la transformación del paisaje urbano de las ciudades históricas*, Mérida, Instituto de Arqueología de Mérida, 2020, pp. 359-368 (MYTRA, 7).
- CAMERON, A. *The Last Pagans of Rome*, Oxford, Oxford University Press, 2011.
- CAMPOS, J. M. y BERMEJO, J. «Arucci y Turobriga: Su problemática y reducción», *AEspA*, 86 (2013), pp. 113-130.
- CANTO, A. «Colonia Iulia Augusta Emerita: Consideraciones en torno a su fundación y territorio», *Gerión*, 7 (1989), pp. 149-205.
- CANTO, A. «Las tres fundaciones de Augusta Emerita», en W. Trillmich y P. Zanker (eds.), *Stadtbild*

- und Ideologie. Die monumentalisierung hispanischer Städte zwischen Republik und Kaiserzeit*, München, Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1990, pp. 289-296.
- CANTO, A. «La tierra del toro: ensayo de identificación de ciudades vasconas», *AEspA*, 70 (1997), pp. 31-70.
- CARNERO VÁZQUEZ, M. O. «281. Ara (fragmento)», en E. Alcorta y M. O. Carnero Vázquez (eds.), *Arqueologia: 1990-2005*, Lugo, Diputación Provincial de Lugo, 2010, p. 169.
- CARRASCO, I. «Intervención arqueológica de urgencia en un solar sito en calle Góngora número 13 esquina a calle Teniente Braulio Laportilla (Córdoba)», *Anuario Arqueológico de Andalucía 1997, vol 3: Actividades de urgencia* (2001), pp. 199-208.
- CARRASCO, I. y JIMÉNEZ, A. «Acerca de los edificios de espectáculos en colonia Augusta Firma Astigi (Écija, Sevilla)», *Romula*, 7 (2008), pp. 7-52.
- CARRASCO, M. y ELVIRA, M. A. «Marfiles coptos en Valdetorres del Jarama», *AEspA*, 64 (1994), pp. 201-208.
- CARREÑO, M. C. y RODRÍGUEZ COLMENERO, A. «La trama urbanística de *Lucus Augusti*: génesis y evolución», en J. Beltrán Fortes y O. Rodríguez Gutiérrez (eds.) *Hispaniae Vrbes: investigaciones arqueológicas en ciudades históricas*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2012, pp. 295-318.
- CASANOVAS, J. «Epigrafia funerària», *Del Romà al Romànic. Història, art i cultura de la Tarraconense mediterrània entre els segles IV i X*, Barcelona, Fundació Enciclopèdia Catalana, 1999, pp. 295-301.
- CASAS, J. y RUIZ DE ARBULO, J. «Ritos domésticos y cultos funerarios. Ofrendas de huevos y gallináceas en las villas romanas del territorio emporitano (s. III d.C.)», *Pyrenae*, 28 (1997), pp. 211-227.
- CASEAU, B. «Πολεμειν λιθοις. La désacralisation des espaces et des objets religieux païens durant l'Antiquité tardive», en M. Kaplan (ed.), *Le sacré et son inscriptions dans l'espace à Byzacene et en occident*, Paris, Sorbonne, 2001, pp. 61-123.
- CASEAU, B. «The Fate of Rural Temples in Late Antiquity and the Christianisation of the Countryside», en W. Bwoden et al. (eds.), *Recent Research on the Late Antique Countryside*, Leiden, Brill, 2004, pp. 105-144 (Late Antique Archaeology, 2.1).
- CASEAU, B. «Christianisation et violence religieuse. Le débat historiographique», en M.F. Baslez (dir.) *Chrétiens persécuteurs: destructions, exclusions, violences religieuses au IV^e siècle*, Paris, Albin Michel, 2014, pp. 11-36.
- CASSEY, P. J. et al. «Excavations at the Roman Temple at Lydney Park, Gloucestershire in 1980 and 1981», *Antiquaries Journal*, 79 (1999), pp. 81-124.
- CASTANYER, P. y TREMOLEDA, J. «La villa romana de Vilauba, Banyoles (Provincia de Girona). Excavación de un ámbito de culto doméstico», *Madriider Mitteilungen*, 38 (1997), pp. 163-175.
- CASTANYER, P. y TREMOLEDA, J. «La villa romana de Vilauba (Girona) durante la Antigüedad Tardía: continuidad o ruptura», *Salduie*, 2 (2001-2002), pp. 159-176.
- CASTANYER, P. et al. «L'excavació del kardo B. Noves aportacions sobre l'abandonament de la ciutat romana d'Empúries», *Cypsela*, 10 (1993), pp. 159-194.
- CASTANYER, P. et al. «Una nueva fortificación de época republicana en Empúries. Una base militar para la conquista de Hispania», en M. Bendala (ed.) *Los Escipiones. Roma conquista Hispania*, Alcalá de Henares, Museo Arqueológico Regional, 2016, pp. 106-127.
- CASTELO RUANO, R. et al. «La villa de El Saucedo y su conversión en basílica de culto cristiano. Algunas notas sobre el mosaico de iconografía pagana en su cabecera», en VV. AA., *V Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica*, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 2000, pp. 87-101.
- CASTILLO MALDONADO, P. «El cristianismo y las iglesias del sur peninsular en la Antigüedad tardía: balance histórico», *Habis*, 44 (2013), pp. 281-303.
- CASTILLO, C. et al. *Inscripciones romanas del Museo de Navarra*, Pamplona, Diputación Foral de Navarra, 1981.
- CASTILLO, E. «Propaganda política y culto imperial en Hispania (de Augusto a Antonino Pío): reflejos urbanísticos», Tesis doctoral dirigida por el Dr. Luzón, J. M. Universidad Complutense de Madrid, 2008.
- CAU ONTIVEROS, M. A. et al. «Christians in a Muslim World? Radiocarbon Dating of the Cemetery over the forum of Pollentia (Mallorca, Balearic Islands)», *Archaeological and Anthropological Sciences*, 9/7 (2016), pp. 1529-1538.
- CEÁN BERMÚDEZ, A. *Sumario de las antigüedades romanas que hay en España*, Madrid, 1832.
- CEBRIÁN, R. «Segobriga, civitas stipendiaria (Plin. HN 3.25). Nuevos datos arqueológicos sobre el urbanismo inicial de la ciudad», *Gerión*, 35/2 (2017), pp. 471-489.
- CEBRIÁN, R. «Un altar dedicado al dios Marte procedente de Cañada del Hoyo, Cuenca (Territorio de Valeria, *Conventus Carthaginiensis*, Hispania

- Citerior*», *Archivo de Prehistoria Levantina*, 32 (2018), pp. 301-305.
- CEBRIÁN, R. «Las últimas decisiones del *ordo decurionum* de Segobriga. Evidencias arqueológicas del funcionamiento de la vida pública municipal a partir del siglo II d.C.», en J. Andreu Pintado y A. Blanco Pérez (eds.), *Signs of Weakness and Crisis in the Western Cities of the Roman Empire (c. II-III AD)*, Stuttgart, Franz Steiner, 2019, pp. 163-178 (Postdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge, 68).
- CEBRIÁN, R. y HORTELANO, I. «La reexcavación de la basílica visigoda de Segóbriga (Cabeza de Griego, Saelices). Análisis arqueológico, fases constructivas y cronología», *Madrider Mitteilungen*, 56 (2015), pp. 402-447.
- CELA, X. et al. *Fem Arqueologia descobrim la Ciutat*, Mataró, Museu Municipal de Mataró, 2003.
- CEPAS, A. *Crisis y continuidad en la Hispania del siglo III*, Madrid, CSIC, 1997 (Anejos de AEspA, XVII).
- CEPEDA, J. J. et al. «El foro romano de Iuliobriga: nuevas investigaciones arqueológicas», *AEspA*, 82 (2009a), pp. 97-114.
- CEPEDA, J. J. et al. «La ciudad romana de Iuliobriga y los campamentos romanos de la Poza (Cantabria)», en E. Manso et al. (eds.), *Limes XX. 20th International congress of Roman Frontier Studies*, vol 2, Madrid, Polifemo, 2009b, pp. 631-638.
- CERRATO, E. «El epígrafe funerario de *Cermatius*: ¿Un testimonio arqueológico del primer cristianismo cordobés?», en D. Vaquerizo, J. A. Garriguet y A. León (eds.), *Ciudad y territorio. Transformaciones materiales e ideológicas entre la época clásica y el Alto Medioevo*, Córdoba, Universidad de Córdoba, 2014, pp. 105-120 (Monografías de Arqueología Cordobesa, 20).
- CHAMOSO, M. «Sobre el origen del monumento soterrado de Santa Eulalia de Bóveda», *Cuadernos de Estudios Gallegos*, XXII (1952), pp. 231-251.
- CHANOTIS, A. «Processions in Hellenistic Cities: Contemporary Discourses and Ritual Dynamics», en R. Alston, O. M. Van Nijf y C. G. Williamson (eds.) *Creeds and Identities in the Greek City after the Classical Age*, Leuven-Paris-Walpole, Peeters, 2013, pp. 21-47.
- CHASTAGNOL, A. «Les inscriptions constatinienues du cirque de Mérida», *Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité*, 88 (1976), pp. 259-276.
- CHAVARRÍA, A. «Aristocracias tardoantiguas y cristianización del territorio (siglos IV-V): ¿otro mito historiográfico?», *Rivista di Archeologia Cristiana*, 82 (2006a), pp. 201-230.
- CHAVARRÍA, A. «Villas en Hispania durante la Antigüedad Tardía», en A. Chavarría, J. Arce y G.P. Brogiolo (eds.), *Villas Tardoantiguas en el Mediterráneo Occidental*, Madrid, CSIC, 2006b, pp. 17-35 (Anejos de AEspA, XXXIX).
- CHAVARRÍA, A. *El final de las villae en Hispania (siglos IV-VII d.C.)*, Turnhout, Brepols, 2007 (Bibliothèque de l'Antiquité Tardive 7).
- CHAVES, F. «Hallazgos numismáticos», en P. León, *Traianeum de Italica*, Sevilla, Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Sevilla, 1988, pp. 119-137.
- CHIC GARCÍA, G. «El aceite y el vino de la Bética. Entre el prestigio y el mercado», *Anales de Prehistoria y Arqueología*, 27-28 (2011-2012), pp. 331-347.
- CIVERA I GÓMEZ, M. «El santuari de la Muntanya Frontera de Sagunt (de *Tu* a *Liber Pater*)», *Arse*, 48-49 (2014-2015), pp. 151-172.
- CLARIANA, J. F. «L'urbanisme i evolució d'Iluro. Noves aportacions», *Sessió d'Estudis Mataronins*, 7, (1990), pp. 21-47.
- CLARIANA, J. F. *Iluro, ciutat romana*, Mataró, Grup d'Historia del Casal, 1996.
- CLARIANA, J. F. et al. «Aportacions a l'estudi del criptopòrtic de can Modolell (Cabrera de Mar)», *Sessió d'Estudis Mataronins*, 17 (2000), pp. 165-200.
- CLAUSS, M. *Kaiser und Gott. Herrscherkult im römischen Reich*, Stuttgart-Leipzig, Teubner, 1999.
- CLEMENTS, A. «Divine scents and presence», en M. Bradley (ed.), *Smell and the Ancient Senses*, London-New York, Routledge, 2014, pp. 58-71.
- COARELLI, F. «Munigua, Praeneste e Tibur. I modelli laziali di municipio della Baetica», *Lucentum*, 6 (1987), pp. 91-100.
- COLLAR, A. *Religious Networks in the Roman Empire. The Spread of New Ideas*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.
- CONESA, P. D. «Tráfico de hombres, tráfico de dioses: intercambios comerciales entre el Mediterráneo oriental y el puerto de *Carthago Nova*», en C. del Cerro et al. (eds.), *Economía y relaciones internacionales en el Mundo Antiguo*, Barcelona, Fullcolor printcolor, 2014, pp. 147-165.
- CONGÈS, A. R. «L'hypothèse d'une basilique à deux nefs à Conimbriga et les transformations du forum», *Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité*, 99 (1987), pp. 711-741.
- CONTI, S. «Scambi culturali e persistenze: il paganesimo nell'Africa Proconsolare cristiana», en A. Akerraz (ed.), *L'Africa romana. Mobilità delle persone e dei popoli, dinamiche migratoria, emigrazioni ed immigrazioni nelle province occiden-*

- tali dell'Impero romano, Atti del XVI convegno di studio (Rabat, 15-19 dicembre)*, Roma, Carocci, 2006, pp. 883-897.
- COPELAND, T. *Roman Gloucestershire*, Gloucester, History Press, 2011.
- CORELL, J. «El culto a Liber Pater en el sur del Conventus Tarraconensis según la epigrafía», en M. Mayer y J. Gómez Pallarès (eds.), *Religio deorum: actas del coloquio internacional de epigrafía «Culto y sociedad en Occidente»*, Sabadell, Ausa, 1993, pp. 125-143.
- CORELL, J. «La Muntanyeta de Santa Bàrbara (La Vilavella, Castellón): ¿Un santuario a Apolo?», *Anuari de Filologia*, XVII (1994), pp. 155-187.
- CORELL, J. «Tres santuaris de l'antic territori de Sagunt», *Fonaments*, 6 (1996), pp. 121-142.
- CORELL, J. «Invocada la intervenció de Iau en una defixio de Sagunto (Valencia)», *ZPE*, 130 (2000), pp. 241-247.
- CORELL, J. *Inscripcions romanes del País Valencià. I. Saguntum i el seu territori*, 2 vols., Valencia, Universitat de València, 2002.
- CORELL, J. *Inscripcions romanes del País Valencià. III. Saetabis i el seu territori*, Valencia, Universitat de València, 2006.
- CORELL, J. y SEGUÍ, J. J. «Fragmentos de inscripciones monumentales romanas de Sagunto», *Sylloge Epigraphica Barcinonensis*, 6 (2008), pp. 73-80.
- CORRALES, A. et al. «El lararium de la casa Norte de Arucci: un nuevo testimonio de culto doméstico en la Provincia Baetica», *Antiquitas*, 28 (2016), pp. 65-74.
- CORREIA, V. H. «O anfiteatro de Conimbriga. Notícia Preliminar», en J. M. Álvarez y J. J. Navascués (eds.), *El anfiteatro en la Hispania Romana*, Mérida, Junta de Extremadura, 1994, pp. 327-343.
- CORREIA, V. H. «O forum de Conimbriga e a evolução do centro urbano», en T. Nogales (coord.), *Ciudad y foro en Lusitania Romana*, Mérida, Museo Nacional de Arte Romano, 2010, pp. 89-105 (Studia Lusitania, 4).
- CORSI, C. «Understanding Ammaia: A History of Research and of Researchers», en C. Corsi, *Ammaia II: The Excavation Contexts 1994-2011*, Ghent, Academic Press, 2014a, pp. 3-15.
- CORSI, C. «The Old Excavations (1994-2000)», en C. Corsi, *Ammaia II: The Excavation Contexts 1994-2011*, Ghent, Academic Press, 2014b, pp. 17-24.
- CORSI, C. et al. «The New Excavations (2010-2011)», en C. Corsi, *Ammaia II: The Excavation Contexts 1994-2011*, Ghent, Academic Press, 2014, pp. 21-42.
- CORTÉS, J. M. «¿Un Traianeum en Itálica?», en C. Fornis, J. Gállego y P. López Barja (eds.), *Dialéctica histórica y compromiso social: homenaje a Domingo Plácido*, Zaragoza, Libros Pórtico, 2010, pp. 583-596.
- CORZO, J. R. «Isis en el teatro de Itálica», *Boletín de Bellas Artes*, 19 (1991a), pp. 125-148.
- CORZO, J. R. «El templo de Hércules gaditano en época romana», *Boletín del Museo de Cádiz*, V (1991b), 37-47.
- CORZO, J. R. y TOSCANO, M. *Excavaciones en el teatro de Itálica*. vol. I. 1989-1990, Sevilla, Junta de Andalucía, 2003a.
- CORZO, J. R. y TOSCANO, M. *Excavaciones en el teatro de Itálica*. Vol. II. 1989. Sevilla, Junta de Andalucía, 2003b.
- CORZO, J. R. y TOSCANO, M. *Excavaciones en el teatro de Itálica*. Vol. III. 1990. Sevilla, Junta de Andalucía, 2003c.
- CRESPO ORTIZ DE ZÁRATE, S., «Conflicto religioso entre paganismo y cristianismo en la diócesis de Osma durante la Antigüedad Tardía hispana», *Hispania Antiqua* 28 (2004), pp. 179-196.
- CRESPO, J. M. «Traducción y comentario filológico del Tractatus primus de Prisciliano de Ávila, intitulado Liber Apologeticus», Tesis doctoral dirigida por los doctores J. J. Caerol Pérez y J. J. Ayán Calvo, Universidad Complutense de Madrid, 2008.
- CUNLIFFE, B. W. *The Book of Roman Bath*, London, Batsford, 1995.
- CUNLIFFE, B. W. y DAVENPORT, P. *The Temple of Sulis Minerva at Bath I: The site*, Oxford, Oxford University Committee for Archaeology, 1985.
- CUNLIFFE, B. W. y FERNÁNDEZ, M. C. *The Gaudajoz Project. Andalucía in the first millennium BC. Volume I. Torreparedones and its Hinterland*, Oxford, Institute of Archaeology, 1999.
- CURCHIN, L. «The Urban Experience in Castilla-La Mancha in the Roman Period», en G. Carrasco (coord.), *La Ciudad romana en Castilla-La Mancha*, Cuenca, UCLM, 2012, pp. 15-28.
- DANA, M. y SAVALLI-LESTRADE, I. *La cité interconnectée dans le monde gréco-romain (IVe siècle a.C.-IVe siècle p.C.): Transferts et réseaux institutionnels, religieux et culturels aux époques hellénistique et impériale*, Bourdeaux, Ausonius, 2019 (Scripta antiqua, 118).
- DARDAINE, S. y LANCHAS, J. «Architecture et liturgie dans l'Iseum de Belo», en S. Dardaine et al. (eds.), *Belo VIII: Le sanctuaire d'Isis*, 2 vols., Madrid, Casa de Velázquez, 2008, pp. 155-157 (Collection de la Casa de Velázquez, 107).

- DARDAINE, S. *et al.* (eds.) *Belo VIII: Le sancuatiue d'Isis*, 2 vols., Madrid, Casa de Velázquez, 2008 (Collection de la Casa de Velázquez, 107).
- DAVIES, J. P. «The Value(s) of Belief: Ancient Religion, Cognitive Science, and Interdisciplinarity», en N.P. Roubekas (ed.), *Theorizing «Religion» in Antiquity*, Sheffield-Bristol, University College London, 2019, pp. 32-58.
- DEAMOS, M. *et al.* «Cultos betflicos en Carmona romana», *ARYS*, 4 (2001), pp. 141-164.
- DE BLOIS, L. *et al.* (eds.), *The Impact of Imperial Rome on Religions, Ritual and Religious Life in the Roman Empire: Proceedings of the Fifth Workshop of the International Network Impact of Empire (Roman Empire, 200 B.C.-A.D. 476)*, Leiden, Brill, 2006.
- DE CLERQ, V. C. *Ossius of Cordova. A Contribution to the History of the Constantinian Period*, Washington, The Catholic University of American Press, 1954.
- DE HOZ, M. P. «Epigrafía griega en Hispania», *Epigraphica*, 59 (1997), pp. 29-96.
- DE HOZ, M. P. *Inscripciones griegas de España y Portugal*, Madrid, Real Academia de la Historia, 2014.
- DEICHMANN, F. W. «Frühchristliche Kirchen in antiken Heiligtümern», *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts*, 54 (1939), pp. 105-136.
- DE LA BARRERA, J. L. *La decoración arquitectónica de los foros de Augusta Emerita*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 2000.
- DE LA BARRERA, J. L. «La decoración arquitectónica del frente escénico: avance a su estudio», en P. Mateos (ed.), *La scaenae frons del teatro de Mérida*, Madrid, CSIC, 2018, pp. 125-153 (Anejos de AEspA LXXXVI).
- DE LA BARRERA, J.L. y TRILLMICH, W. «Ein Wiederholung der Aeneas-Gruppe vom Forum Augustum samt ihrer Inschrift in Mérida (Spanien)», *Mitteilungen des Deutschen Archaeologischen Instituts. Römische Abteilung*, 103 (1996), pp. 119-138.
- DE LA IGLESIA, M. A. y TUSET, F. «Clunia centro de poder territorial», en M. Burón (ed.), *Patrimonio cultural y territorio en el Valle del Duero*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 2007, pp. 75-86.
- DE LA IGLESIA, M. A. y TUSET, F. *Colonia Clunia Sulpicia. Ciudad romana*, Burgos, Diputación Provincial de Burgos, 2012.
- DE LA IGLESIA, M. A. y TUSET, F. «El proyecto del foro de Clunia. Espacio y función», en B. Soler *et al.* (eds.), *Las sedes de los ordines decurionum en Hispania. Análisis arquitectónico y modelo tipológico*, Mérida, CSIC, 2013, pp. 97-110 (Anejos de AEspA, LXVII).
- DEL ARCO, A. «Nuevas lápidas romanas de Tarragona», *BRAH*, 43 (1903), pp. 453-455.
- DELGADO, J. A. *Élites y organización de la religión en las provincias romanas de la Béticas y las Mauritánias: sacerdotes y sacerdocios*, Oxford, BAR, 1998.
- DELGADO, J. A. «Los augures y el augurado en la Hispania romana: estudio sobre un sacerdocio en tradición romana en un ámbito provincial», *Hispania Antiqua*, 24 (2000), pp. 65-83.
- DELGADO, J. A. «El flaminado local y provincial en Lusitania: contribución a la historia política, social y religiosa de una provincia hispana», en J. L. Cardoso y M. Almagro Gorbea (eds.), *Lucius Cornelius Bocchus. Escritor Lusitano da Idade de Prata da Literatura Latina*, Lisboa-Madrid, Academia Portuguesa da Historia-Real Academia de la Historia, 2011, pp. 231-244.
- DELGADO, J. A. «El sacerdocio salio de Sagunto. La recepción del programa religioso de Augusto en un municipio de Hispania Citerior», *Veleia*, 31 (2014), pp. 143-162.
- DELGADO, J. A. «Animales de sacrificio en el culto público romano. La evidencia de los *comentarii fratrurn arvalium*», *Studi e materiali di Storia delle religion*, 82/2 (2016), pp. 976-991.
- DE MAN, A. «Sobre a cristianização de un *forum*», *Al-Madan*, 13 (2005), pp. 43-46.
- DE MAN, A. «Novos elementos pós-clássicos do anfiteatro de Conimbriga», *Portugalia*, XXVII-XXVIII (2006-2007), pp. 59-67.
- DE MIQUEL, L. y SUBÍAS, E. «Un edificio de culto en la Calle Caballero (Cartagena)», en *XXIV Congreso Nacional de Arqueología*, vol. 4, Murcia, Gobierno de la Región de Murcia, 1999, pp. 49-56.
- DE MORENTÍN, M. L. «Bases pecuniarias y económicas del municipio flavio de derecho Latino en la legislación municipal de época flavia», en J. Andreu Pintado (ed.), *Oppida Labentia. Transformaciones, cambios y alteración en las ciudades hispanas ente el siglo II y la Tardoantigüedad*, Uncastillo, Fundación Uncastillo, 2017, pp. 177-216.
- D'ENCARNAÇÃO, J. *Inscrições romanas do conventus Pacensis*, Coimbra, Instituto de Arqueologia da Faculdade de Letras, 1984.
- D'ENCARNAÇÃO, J. «Problemas em aberto na Epigrafia Mirobrigense», *Conimbriga*, 35 (1996), pp. 129-146.
- DE POLIGNAC, F. «Cités et sanctuaires dans le monde grec: de l'intérêt des décalages», en S. Augusta-

- Boularot *et al.* (eds.), *Quand naissent les dieux: Fondations des sanctuaires antiques: motivations, agents, lieux*, Roma, École Française, 2017, pp. 11-18 (Collection de l'École Française de Rome, 534).
- DERKS, T. *Gods, Temples and Ritual Practices. The Transformation of Religious Ideas and Values in Roman Gaul*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 1998 (Amsterdam Archaeological Studies, 2).
- DIARTE BLASCO, P. «La tardoantigüedad urbana de Turiaso y la posible ubicación de la primera sede episcopal», *Turiaso*, 20 (2010-2011), pp. 97-108.
- DIARTE BLASCO, P. «Morfología del cambio urbano en Hispania: la adaptación de los espacios públicos romanos a la nueva realidad tardoantigua», Tesis doctoral dirigida por el Dr. Martín Bueno, M., Universidad de Zaragoza, 2011.
- DIARTE BLASCO, P. *La configuración urbana de la Hispania tardoantigua: Transformaciones y pervivencias de los espacios públicos romanos (s. III-VI d. C.)*, Oxford, British Archaeological Reports, 2012 (BAR International Series, 2429).
- DIARTE BLASCO, P. «Redefining the Urban Landscape in Hispania: Entertainment Buildings and their Transformations in Late Antiquity», *Hortus Artium Medievalium*, 20 (2014), pp. 25-38.
- DIARTE BLASCO, P. «Continuidad y transformación en los edificios públicos de la Lusitania tardoantigua: un estado de la cuestión», en J. Andreu Pintado (ed.), *Oppida Labentia. Transformaciones, cambios y alteración en las ciudades hispanas entre el siglo II y la Tardoantigüedad*, Uncastillo, Fundación Uncastillo, 2017, pp. 513-538.
- DÍAZ ARIÑO, B. «Heicse magistreis. Aproximación a los collegia de la Hispania Republicana a través de sus paralelos itálicos y delios», *Gerión*, 22/2 (2004), pp. 447-478.
- DÍAZ ARIÑO, B. *Epigrafía latina republicana de Hispania*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 2008.
- DÍAZ-JIMÉNEZ, E. y MOLLEDA, E. *Historia del Museo Arqueológico de San Marcos de León. Apuntes para un catálogo*, Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, 1920.
- DÍEZ DE VELASCO, F. «Los lugares de culto pagano de las aguas y su pervivencia en el cristianismo: el caso del termalismo en la Península Ibérica», en J. A. García de Cortázar y R. Teja (eds.), *Los monasterios medievales en sus emplazamientos: lugares de memoria de lo sagrado*, Aguilar de Campoo, Fundación Santa María La Real, 2016, pp. 39-64.
- DIJKSTRA, J. H. F. «Religious Encounters on the Southern Egyptian Frontier in Late Antiquity (AD 298-642)», Tesis doctoral dirigida por los doctores Bremmer, J. N. y Van Minnen, P., University of Groningen, 2005.
- DIOGO, A. «O Teatro Romano de Lisboa. Notícia sobre as actuais escavações», en *Teatros romanos de Hispania*, 1993, pp. 217-224 (Cuadernos de Arquitectura romana, 2).
- DI VITA, A. «Gli 'Emporia' di Tripolitania dall'età di Massinissa a Diocleziano: un profilo storico-istituzionale», *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, II.10.2. Principat*, Berlín-Nueva York, De Gruyter, 1982, pp. 515-595.
- DI VITA, A. «Sismi, urbanistica cronologia assoluta. Terremoti e urbanistica nella città di Tripolitania fra il I secolo a.C. ed il IV d.C.», en *L'Afrique dans l'Occident romain I^{er} siècle av. J.-C. - IV^{ème} siècle ap. J.-C.*, Roma, École Française, 1990, pp. 425-494 (Collection de l'École française de Rome, 134).
- DOENGUES, N. *Pollentia. A Roman Colony on the Island of Mallorca*, Oxford, British Archaeological Reports, 2005 (BAR International Series, 1404).
- DOHIJO, E. «La necrópolis hispanovisigoda del área foral de Tiermes», *Pyrenae*, 38/1 (2007), pp. 129-162.
- DOMERGUE, C. «L'exploitation des mines d'argent de Carthago Nova. Son impact sur la structure sociale de la cité et sur les dépenses locales à la fin de la République et au début du Haut-Empire», en P. Leveau (ed.), *L'origine des richesses dépensées dans le ville antique*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université, 1985, pp. 197-217.
- DOMERGUE, C. *Les mines de la Péninsule Ibérique dans l'antiquité romaine*, Roma, École Française de Rome, 1990.
- DOMERGUE, C. y MARTÍN, T. *Minas de oro romanas de la Provincia de León*, vol. 2, Madrid, 1977 (Excavaciones Arqueológicas de España, 94).
- DOPICO, D. «Nuevas formas de administración, nuevas formas de control. La fundación de *Lucus Augusti* y sus conventus», *Portvgalia, Nova Serie*, 34 (2013), pp. 83-100.
- D'ORS, A. «Un nuevo dato para la Historia de la llamada Termancia», en *Estudios dedicados a Menéndez Pidal*, Tomo II, Madrid, CSIC, 1951, pp. 576-578.
- DOYEN, J. M. «Quelques sanctuaires entre Seine et Meuse sous les Valentinien et les Théodosien (364 - 455 apr. J.-C.). Les apports de la numismatique quantitative», en W. Van Andringa (dir.), *La fin des dieux. Les lieux de culte du polythéisme dans la pratique religieuse du III^e au V^e s. J.-C.*

- (*Gaules et provinces occidentales*), Paris, CNRS, 2014, pp. 143-162 (Gallia 71.1).
- DRIEDIGER-MURPHY, L. G. *Roman Republican Augury. Freedom and Control*, Oxford, Oxford Classical Monographs, 2019.
- DUBOURDIEU, A. y SCHEID, J. «Lieux de culte, lieux sacrés : les usages de la langue. L'Italie romaine», en A. Vauchez, (ed.), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires: approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, Roma, École Française, 2000, pp. 59-80 (Collection de l'École française de Rome, 273).
- DUCHESNE, L. «Le concile de Elvire et les flâmines chrétiens», *Melanges Renier*, Paris, 1887, pp. 159-174 (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, 73).
- DUPRÉ, X. «El anfiteatro de Tarraco», en J. M. Álvarez y J. J. Enríquez Navascués (eds.), *El anfiteatro en la Hispania Romana*, Mérida, Junta de Extremadura, 1994a, pp. 79-89.
- DUPRÉ, X. «Los arcos honoríficos de Tarraco», en X. Dupré (coord.), *La ciudad en el mundo romano. Actas del XIV Congreso Internacional de Arqueología Clásica.*, 2 vols., Tarragona, CSIC, 1994b, pp. 177-188.
- DUPRÉ, X. et al. (eds.), *Saturnia Tellus. Defizioni dello spazio consacrato in ambiente etrusco, itálico, fenicio-púnico, ibérico y céltico*, Roma, Consiglio Nazionale delle ricerche, 2008.
- DURÁN, R. M. *El teatro y el anfiteatro de Augusta Emerita. Contribución al conocimiento histórico de la capital de Lusitania*, Oxford, Archaeopress, 2004 (BAR International Series, 1207).
- DUVAL, N. y CHASTAGNOL, A. «Les survivances du culte impérial dans Afrique du Nord à l'époque vandale», en *Mélanges d'histoire ancienne offerts à William Seston*, Paris, de Boccard, 1974, pp. 87-118.
- EDMONSON, J. «The Cult of *Mars Augustus* and Roman Imperial Power at *Augusta Emerita* (Lusitania) in the Third Century A.D.: a New Votive Dedication», en T. Nogales y J. González Fernández (eds.), *Culto imperial: política y poder*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 2007, pp. 544-573.
- EGELHAAF-GAISER, U. «Roman Cult Sites: A pragmatic Approach», en J. Rüpke (ed.), *A Companion to Roman Religion*, Oxford, Blackwell Publishing, 2007, pp. 205-221.
- EGER, C. «Munigua», en E. Sánchez Medina y M. Contreras (coords.), *El tiempo de los «Bárbaros». Pervivencia y transformación en Galia e Hispania (ss. V-VI d.C.)*, Alcalá de Henares, Museo Arqueológico Regional, 2008, pp. 587-589 (Zona Arqueológica, 11).
- EIDINOW, E. *Oracles, Curses, and Risk among the Ancient Greeks*, Oxford, Oxford University Press, 2007.
- EIDINOW, E. «Networks and Narrative: a Model for Ancient Greek Religion», *Kernos*, 24 (2011), pp. 9-38.
- ELSNER, J. «Sacrifice in late Roman Art», en C. Faraone y F. S. Naiden (eds.), *Greek and Roman Animal Sacrifice: Ancient Victims, Modern Observers*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, pp. 120-163.
- EQUIP D'EXCAVACIONS DE POLLENTIA. «Avanç dels resultats dels treballs d'excavació a l'àrea central de la ciutat romana de Pollentia», en X. Dupré (coord.), *La ciudad en el mundo romano. Actas del XIV Congreso Internacional de Arqueología Clásica.*, vol. 2, Tarragona, CSIC, 1994a, pp. 140-142.
- EQUIP D'EXCAVACIONS DE POLLENTIA. «Resultats dels treballs d'excavado a l'àrea central de la ciutat romana de Pollentia (Alcudia, Mallorca): avanç preliminar», *Pyrenae*, 25 (1994b), pp. 215-224.
- ESCRIBANO, M. V. «Curias y curiales en el siglo IV d.C.: *Opulenti* a la curia, *pauperes* a la iglesia», en E. Melchor et al. (eds.), *Senados municipales y decuriones en el Occidente Romano*, Sevilla-Córdoba, 2013, pp. 437-459.
- ESMONDE, S. *The Ending of Roman Britain*, Savage, Barnes & Noble Books, 1990.
- ESMONDE, S. «The 'End of the Gods' in late Roman Britain», en W. Van Andringa (dir.), *La fin des dieux. Les lieux de culte du polythéisme dans la pratique religieuse du III^e au V^e s. J.-C. (Gaules et provinces occidentales)*, Paris, CNRS, 2014, pp. 263-276 (Gallia 71.1).
- ESPINOSA, U. «*Civitates* y territoria en el Ebro Medio: continuidad y cambio durante la Antigüedad Tardía», en U. Espinosa y S. Castellanos (eds.), *Comunidades locales y dinámicas de poder en el norte de la Península Ibérica durante la Antigüedad Tardía*, Logroño, Universidad de La Rioja, 2006, pp. 41-99.
- ESPULGA CORBALÁN, F. X. et al. «Epigrafía de Begas-tri», en *Begastri*, Murcia, Universidad de Murcia, 1984, pp. 45-88 (Antigüedad y Cristianismo, I).
- ESTIENNE, S. «Acteurs et spectateurs», en *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum (ThesCRA) VII*, Los Ángeles, J. Paul Getty Museum, 2011, pp. 245-248.
- ESTIENNE, S. «*Aurea pompa venit*. Présences divines dans les processions romaines», en S. Estienne et

- al. (eds.), *Figures de dieux. Construire le divin en images*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2014, pp. 337-349.
- ESTIENNE, S. «La construction du divin au prisme des processions à Rome», en N. Belayche y V. Pirenne Delforge (eds.), *Fabriquer du divin. Constructions et ajustements de la représentation des dieux dans l'Antiquité*, Liège, Presses Universitaires de Liège, 2015, pp. 105-125.
- ESTIENNE, S. «Fonder un sanctuaire romain: droit et pratiques», en Augusta-Boularot et al. (eds.), *Quand naissent les dieux: Fondations des sanctuaires antiques: motivations, agents, lieux*, Roma, École Française, 2017, pp. 247-257 (Collection de l'École Française de Rome, 534).
- ÉTIENNE, R. *Le Culte impérial dans la Péninsule Ibérique. D'Auguste à Dioclétien*. 2ª edición, Paris, de Boccard, 1974.
- ÉTIENNE, R. «Un nouvel autel découvert à Conímbriga», *Conimbriga*, 30 (1991), pp. 123-128.
- FAULKNER, N. *The Decline and Fall of Roman Britain*, Stroud, Tempus, 2001.
- FERNANDES, L. «Teatro romano de Lisboa», *Al-Madan*, 15 (2007), pp. 28-39.
- FERNANDES, L. y NOGALES, T. «Teatro romano de Olisipo: Programas decorativos teatrales de Lusitania», en F. Acuña et al. (eds.), *Escultura romana en Hispania VII: Homenaje al Prof. Dr. Alberto Balil*, La Coruña, Andavira, 2013, pp. 431-455.
- FERNANDES, L. et al. «Paisagem urbana de Olisipo: fatias da história de uma cidade», *Revista portuguesa de Arqueologia*, 18 (2015), pp. 203-224.
- FERNÁNDEZ, M. C. y CUNLIFFE, B. W. *El Yacimiento y el Santuario de Torreparedones. Un Lugar arqueológico preferente en la Campiña de Córdoba*, Oxford, Archaeopress, 2002 (BAR International Series, 1030).
- FERNÁNDEZ DÍAZ, A. *La pintura mural romana en Carthago Nova. Evolución del programa pictórico a través de los estilos, talleres y otras técnicas decorativas I-II*, Murcia, Museo Arqueológico de Murcia, 2008.
- FERNÁNDEZ NIETO, F. J. «La función de la Cueva de Fortuna: el antro báquico-sabazio y sus antecedentes», en A. González Blanco y G. Matilla (eds.), *La cultura latina en la Cueva Negra*, Murcia, Universidad de Murcia, 2003, pp. 437-462 (Antigüedad y Cristianismo, XX).
- FERNÁNDEZ OCHOA, C. et al. «La evolución arquitectónica del edificio palacial de Carranque (Toledo, España). Primeros avances» en C. Sfameni y P. Pensabene (eds.), *La villa restaurata e i nuovi studi sull'edilizia residenziale tardoantica*, Bari, Edipuglia, 2014, pp. 477-486.
- FERNÁNDEZ UBIÑA, J. «La crisis del siglo III en la Bética», tesis doctoral dirigida por el Dr. Roldán Hervás, J. M., Universidad de Granada, 1979.
- FERNÁNDEZ UBIÑA, J. *La crisis del siglo III y el fin del mundo antiguo*, Madrid, Akal, 1982.
- FERNÁNDEZ UBIÑA, J. «Osio de Córdoba, el Imperio y la Iglesia del siglo IV», *Gerión*, 18 (2000), pp. 439-473.
- FERNÁNDEZ VEGA, P. *Arquitectura y urbanística en la ciudad romana de Julióbriga*, Santander, Universidad de Cantabria, 1993.
- FERNÁNDEZ-GALIANO, D. *Los monasterios paganos. La huida de la ciudad en el Mundo Antiguo*, Córdoba, Ediciones El Almendro, 2011.
- FERNÁNDEZ-GALIANO, D. y GÁLVEZ, D. «El ninfeo o templete de Carranque», en VV. AA., *Carranque. Centro de Hispania romana*, Guadalajara, AACHE, 2001, pp. 93-100.
- FERRER MAESTRO, J. J. et al. «La ciudad de Sagunto entre el Bajo Imperio y la Antigüedad Tardía», en D. Hernández de la Fuente et al. (eds.), *Entre los mundos: homenaje a Pedro Barceló*, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2017, pp. 359-378.
- FERRER MORÓN, M. «Tarragona. Excavaciones en la Calle de San Lorenzo, 1977. Los materiales y las etapas de la ciudad de la terraza alta de la ciudad (siglo II a.C. - siglo XIV d.C.)», *Noticiario Arqueológico Hispánico*, 21 (1985), pp. 221-284.
- FERRER SIERRA, S. «El posible origen campamental de *Lucus Augusti* a la luz de las monedas de la Caetra y su problemática», en A. Rodríguez Colmenero (ed.), *Lucus Augusti. I: El amanecer de una ciudad*, La Coruña, Fundación Pedro Barrié de la Maza, 1996, pp. 425-446.
- FINCKER, M. «Étude architecturale du sanctuaire. Analyse structurelle et stylistique et organisation des espaces», en S. Dardaine et al. (eds.), *Belo VIII: Le sanctuaire d'Isis*, 2 vols., Madrid, Casa de Velázquez, 2008, pp. 67-126 (Collection de la Casa de Velázquez, 107).
- FINCKER, M. y MORETTI, J. C. «Au théâtre de *Baelo Claudia* front de scène et lieux de culte», en J.C. Moretti (ed.), *Fronts de scène et lieux de culte dans le théâtre antique*, Lyon, Maisson de l'Orient et de la Méditerranée, 2009, pp. 157-173 (Travaux de la Maison de l'Orient, 52).
- FINCKER, M. et al. «La curia del *Municipium Labitolosanum* (La Puebla de Castro, Huesca)», en B. Soler et al. (eds.), *Las sedes de los ordines*

- decurionum en Hispania. Análisis arquitectónico y modelo tipológico*, Mérida, CSIC, 2013, pp. 69-96 (Anejos de AEspA, LXVII).
- FINK, R. O. et al. *The Feriale Duranum*, New Haven, Yale University Press, 1940 (Yale Classical Studies, 7).
- FISHWICK, D. «The Altar of Augustus and the Municipal Cult of Tarraco», *Madriider Mitteilungen*, 23 (1982), pp. 222-233.
- FISHWICK, D. *The Imperial Cult in the Latin West: Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire*, 1.2, Leiden, Brill, 1987 (RGRW, 108/1.1).
- FISHWICK, D. *The Imperial Cult in the Latin West: Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire*, 2.1, Leiden, Brill, 1990a (RGRW, 108/2.1).
- FISHWICK, D. «Le numen imperial en Afrique Romaine», en *Histoire et archéologie de l'Afrique du Nord. Spectacles, vie portuaire, religions. (Actes du Ve Colloque international réuni dans le cadre du 115e Congrès national des Sociétés savantes)*. Avignon, CTHS, 1990b, pp. 83-94.
- FISHWICK, D. *The Imperial Cult in the Latin West: Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire*, 2.1, Leiden, Brill, 1992 (RGRW, 108/2.2).
- FISHWICK, D. «Four Temples at Tarraco», en A. Small (ed.), *Subject and ruler: the Cult of the Ruling Power in Classical Antiquity*, Ann Arbor, 1994, pp. 165-184 (Journal of Roman Archaeology Suppl., 17).
- FISHWICK, D. «The 'Temple of Augustus' at Tarraco», *Latomus*, 58 (1999a), pp. 121-138.
- FISHWICK, D. «Coinage and Cult: the Provincial Monuments at Lugdunum, Tarraco and Emerita», en G.M. Paul y M. Ierardi (eds.), *Roman Coins and Public Life under the Empire*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1999b, pp. 95-121 (E. Togo Salmon Papers II).
- FISHWICK, D. «A New Forum at Cordoba», *Latomus*, 59 (2000), pp. 96-104.
- FISHWICK, D. *The Imperial Cult in the Latin West: Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire*, 3: *Provincial Cult*, Leiden-Boston, Brill, 2004 (RGRW, 145).
- FISHWICK, D. «Numen Augustum», *ZPE*, 160 (2007a), pp. 247-255.
- FISHWICK, D. «Imperial Processions at Augusta Emerita», en T. Nogales y J. González Fernández (eds.), *Culto imperial: política y poder*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 2007b, pp. 40-43.
- FISHWICK, D. «Augustus and the Cult of the Emperor», *Studia Historica. Historia Antigua*, 32 (2014), pp. 47-60.
- FITA, F. *Epigrafía romana de la ciudad de León, con un prólogo y una noticia sobre las antigüedades de La Milla del Río por D. Eduardo Saavedra*, León, Imprenta y Litografía de Manuel G. Redondo, 1866.
- FITA, F. «Lápidas inéditas», *Museo Español de Antigüedades*, 4 (1875), pp. 627-638.
- FLESS, F. «Römische Prozessionen», en *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum (ThesCRA) I*, Los Ángeles, J. Paul Getty Museum, 2004, pp. 34-58.
- FOSCHIA, L. «Le polythéisme grec dans l'Antiquité tardive: étude des cultes et sanctuaires de Grèce continentale (fin du IIIe-VIIe siècle)», Tesis doctoral dirigida por el Dr. Follet, S. Université Paris-Sorbonne, 2006.
- FOWDEN, G. «Bishops and Temples in the Eastern Roman Empire», *Journal of Theological Studies*, 29 (1978), pp. 53-78.
- FRANCHI DEI CAVALIERI, R. «Las Actas de San Fructuoso de Tarragona», *Boletín Arqueológico*, 65-68 (1959), pp. 1-70.
- FUCHS, M., *Untersuchungen zur Ausstattung römischer Theater in Italien und den Westprovinzen des Imperium Romanum*, Mainz, P. von Zabern, 1987.
- FUENTES, A. «La cronología del yacimiento hispano-romano de Valeria y su relación con otros análogos de la Meseta», en *I Congreso de Historia de Castilla-La Mancha*, vol. 4: *Romanos y visigodos: Hegemonía cultural y cambios sociales*, Toledo, Junta de Comindades de Castilla-La Mancha, 1988, pp. 211-223.
- FUENTES, A. «Las ciudades romanas de la Meseta Sur», en M. Bendala (ed.), *La ciudad hispano-romana. Catálogo de la exposición*, Barcelona, Ministerio de Cultura, 1993, pp. 159-189.
- FUENTES, A. «Valeria: Historia del yacimiento y resultado de las últimas investigaciones», en M. Almagro Gorbea, (ed.), *Ciudades romanas en la provincia de Cuenca: homenaje a Francisco Suay Martínez*, Cuenca, Diputación de Cuenca, 1997, pp. 103-131.
- FUENTES, A. «Escenarios de la plena romanización en Castilla-La Mancha», en A. Fuentes (coord.), *Castilla-La Mancha en época romana y Antigüedad Tardía*, Ciudad Real, Almud, 2006a, pp. 97-132.
- FUENTES, A. «Castilla-La Mancha en los siglos IV y V», en A. Fuentes (coord.), *Castilla-La Mancha en época romana y Antigüedad Tardía*, Ciudad Real, Almud, 2006b, pp. 187-213.

- FUENTES, A. «El paisaje del Toledo visigodo», en A. Fuentes (coord.), *Castilla-La Mancha en época romana y Antigüedad Tardía*, Ciudad Real, Almad, 2006c, pp. 237-250.
- FUENTES, A. y ESCOBAR, R. «El edificio de la curia en el foro de Valeria», en B. Soler *et al.* (eds.), *Las sedes de los ordines decurionum en Hispania. Análisis arquitectónico y modelo tipológico*, Mérida, CSIC, 2013, pp. 215-230 (Anejos de AEspA, LXVII).
- FUENTES, A. y MONTORO, M. «Valeria: El foro como ninfeo, el ninfeo como templo, ¿Qué es qué?», en L.G. Lagóstena *et al.* (coords.), *Aquam-perducendam-curavit: captación, uso y administración del agua en las ciudades de la Bética y el occidente romano*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 2011, pp. 245-260.
- FUENTES, A. *et al.* «Precisiones cronológicas sobre el origen del foro de Valeria (resumen de los trabajos llevados a cabo durante las campañas del 2003-2005)», en J. M. Millán y C. Rodríguez (eds.), *Arqueología de Castilla-La Mancha I Jornadas*, Cuenca, UCLM, 2007, pp. 445-468.
- GANDÍA, E. *Diario de Excavación*, 1909, 1910 y 1911.
- GARAY TOBOSO, J. I. «La participación de los esclavos en las fiestas del calendario romano», Tesis doctoral dirigida por el Dr. Montero, S. Universidad Complutense de Madrid, 2002.
- GARCÍA BENAVENTE, R. y CARRASCO, I. «Hallazgos en el número 5 de la calle Morería y nuevo espacio público en Colonia Patricia», *Anales de Arqueología Cordobesa*, 15 (2004), pp. 145-172.
- GARCÍA BUENO, C. «Aspectos constructivos y decorativos de la villa romana de Puente de la Olmilla (Albadalejo, Ciudad Real)», *Lucentum*, XXIV (2015), pp. 207-230.
- GARCÍA-DILS, S. *Colonia Augusta Firma Astigi. Evolución urbana de Écija desde la Protohistoria hasta la Antigüedad Tardía*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2015 (Serie Historia y Geografía, 308).
- GARCÍA-DILS, S. y DE LA HOZ, J. «Dos nuevas inscripciones de colonia Augusta Firma Astigi (Écija-Sevilla): Una *tabella defixionis* y un pavimento musivo de temática circense», *ZPE*, 184 (2013), pp. 243-256.
- GARCÍA-DILS, S. y ORDÓÑEZ, S. «Colonia Augusta Firma: viario y espacios forenses. Anexo: Actualización de la Carta Arqueológica Municipal de Écija (C.A.M.E.)», *Astigi Vetus*, 2 (2006), pp. 7-50.
- GARCÍA-DILS, S. *et al.* «Nuevo templo augusto en la Colonia Augusta Firma (Écija-Sevilla)», *Romula*, 6 (2007), pp. 75-114.
- GARCÍA-ENTERO, V. *Los balnea domésticos —ámbito rural y urbano— en la Hispania Romana*, Madrid, CSIC, 2005 (Anejos de AEspA, XXXVII).
- GARCÍA-ENTERO, V. y CASTELO RUANO, R. «Carranque, El Saucedo y las villae tardorromanas de la cuenca media del Tajo», en C. Fernández Ochoa *et al.* (eds.), *Las «villae» tardorromanas en el Occidente del Imperio: Arquitectura y función: iv Congreso Internacional de Arqueología en Gijón*, Gijón, Ediciones Trea, 2008, pp. 346-368.
- GARCÍA GONZÁLEZ, J. «The Temple of Jupiter Stator in Carthago Nova and the Sertorian War. Religious Worship and Civil War». *MEFRA*, 132/2 (2020), pp. 449-462.
- GARCÍA IGLESIAS, L. *Epigrafía romana de Augusta Emerita*, tesis doctoral dirigida por el Dr. Blázquez, J. M. Universidad Complutense de Madrid, 1973.
- GARCÍA IGLESIAS, L. «Paganismo y cristianismo en la España romana», en *La Religión romana en Hispania: Simposio organizado por el Instituto de Arqueología Rodrigo Caro del C.S.I.C.*, Madrid: Ministerio de Cultura, 1981, pp. 363-379.
- GARCÍA IGLESIAS, L. «Cristianismo frente a Paganismo en la España de los primeros siglos de nuestra Era», en M.C. Carlé *et al.* *Estudios en homenaje a Don Claudio Sánchez Albornoz en sus 90 años*, vol 1, Buenos Aires, Instituto de España Buenos Aires- Fundación Claudio Sánchez Albornoz, 1983, pp. 259-270.
- GARCÍA MARCOS, V. «Los campamentos de las legiones VI Victrix y VII Gemina en León», en E. Illaguerri y C. Pérez-González (eds.), *Arqueología militar romana en Europa*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 2004, pp. 167-196.
- GARCÍA MARCOS, V. y MORILLO, A. «Castrum Legionis y sus vici militares», en S. Martínez Caballero y J. Santos (eds.), *El urbanismo de las ciudades romanas en el valle del Duero*, Segovia, Junta de Castilla y León, 2018, pp. 299-318 (Anejos de Segovia histórica, 2).
- GARCÍA MARCOS, V. y VIDAL, J. M. «Astúrica Augusta: recientes investigaciones sobre su implantación y desarrollo urbano», en M. Fernández-Miranda y C. Fernández-Ochoa (ed.), *Actas del Coloquio Internacional: Los Finisterres Atlánticos en la Antigüedad. Época prerromana y romana*, Gijón, Ayuntamiento de Gijón, 1996, pp. 135-145.
- GARCÍA MARCOS, V. *et al.* «La muralla tetrárquica de Legio: aproximación al conocimiento de su sistema constructivo», en A. Rodríguez Colmenero

- e I. Rodà (eds.), *Murallas de ciudades romanas en el occidente del Imperio: Lucus Augusti como paradigma*, Lugo, Diputación de Lugo, 2007, pp. 381-399.
- GARCÍA MARTÍNEZ, S. M. «El panteón indígena-latino en las tres capitales conventuales del Noroeste Hispanorromano (Asturica Augusta, Bracara Augusta y Locus Augusti): un estudio comparativo», en *XI Congreso Internacional de Epigrafía Griega y Latina (Roma 18-24 settembre 1997)*, Roma, Quasar, 1999, pp. 165-180.
- GARCÍA MERINO, C. y SÁNCHEZ SIMÓN, M. «Enterramiento infantil bajo un pavimento de la Casa de los Plintos de Uxama», *Celtiberia*, 90 (1996), pp. 203-214.
- GARCÍA NOGUERA, M. et al. «Necropoli de la vil·la dels Munts», en *Del romà al Romànic. Història, art i cultura de la Tarraconense mediterrània entre els segles IV i X*, Barcelona, Enciclopèdia Catalana, 1999, pp. 278-279.
- GARCÍA SERRANO, J. A. «El yacimiento tardorromano del polígono industrial de Tarazona: avance de la excavación», *Turiaso*, 14 (1998), pp. 9-55.
- GARCÍA SERRANO, J. A. «Algunos puntos débiles de la teoría referente a la curación de Augusto en Turiaso», *Turiaso*, 22 (2014-2015), pp. 119-135.
- GARCÍA VILLALBA, C. y SÁENZ, J. C. «*Municipium Augusta Bilbilis* ¿Paradigma de la crisis de la ciudad Julio-Claudia?», en L. Brassous y A. Quevedo (Ed.), *Urbanisme civique en temps de «crise». Les espaces publics d'Hispanie et de l'Occident romain entre le II et le IV siècle*, Madrid, Casa de Velázquez, 2015, pp. 221-235.
- GARCÍA VILLALDA, Z. (dir.), *Historia eclesiástica de España*, vol I., Madrid, Compañía Ibero-Americana de Publicaciones, 1929.
- GARCÍA VILLOSLADA, R. (dir.) *Historia de la Iglesia en España I. La España romana y visigoda*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1979.
- GARCÍA Y BELLIDO, A. «Las colonias romanas de la provincia Lusitania», *Arqueología e Historia*, 8 (1958), pp. 13-23.
- GARCÍA Y BELLIDO, A. «El lienzo megalítico del Artemision de Sagunto», *BRAH*, 153 (1963), pp. 301-305.
- GARCÍA Y BELLIDO, A. «Hercules Gaditanus», *AEspA*, 36 (1964a), pp. 70-153.
- GARCÍA Y BELLIDO, A. «Nueva lápida romana», *Archivos leoneses*, 18 (1964b), pp. 179-183.
- GARCÍA Y BELLIDO, A. *Les religions orientales dans l'Espagne Romaine*, Leiden, Brill, 1967 (EPROER, 5).
- GARCÍA Y BELLIDO, A. «Lápidas votivas a deidades exóticas halladas recientemente en Astorga y León», *BRAH*, 163 (1968), pp. 191-206.
- GARCÍA Y BELLIDO, A. «Estudios sobre la *Legio VII Gemina* y su campamento en León», en J. Caro (ed.), *Legio VII Gemina*, León, Diputación de León, 1970a, pp. 569-599.
- GARCÍA Y BELLIDO, A. «Nacimiento de la *Legio VII Gemina*», en *Legio VII Gemina*, León, Diputación de León, 1970b, pp. 303-329.
- GARRIGUET, J. A. «Un posible edificio de culto imperial en la esquina sureste del foro colonial de Córdoba», *Antiquitas*, 8 (1997), pp. 73-80.
- GARRIGUET, J. A. «Reflexiones en torno al denominado «foro de Altos de Santa Ana» y a los comienzos del culto dinástico en *Colonia Patricia Corduba*», *Anales de Arqueología Cordobesa*, 10 (1999), pp. 87-113.
- GARRIGUET, J. A. *El culto imperial en la Córdoba romana: una aproximación arqueológica*, Córdoba, Diputación de Córdoba, 2002.
- GARRIGUET, J. A. «El anfiteatro de *Colonia Patricia Corduba* en el marco de la ideología imperial», en D. Vaquerizo y J. F. Murillo (eds.), *El Anfiteatro Romano de Córdoba y su entorno urbano. Análisis Arqueológico (ss. I-XIII d.C.)*, Córdoba, Universidad de Córdoba, 2010, pp. 473-474 (Monografías de Arqueología Cordobesa, 19).
- GARRIGUET, J. A. «Imágenes sin poder. Destrucción, reutilización y abandono de estatuas romanas en la *Corduba* tardoantigua», en D. Vaquerizo et al. (eds.), *Ciudad y territorio. Transformaciones materiales e ideológicas entre la época clásica y el Alto Medievo*, Córdoba, Universidad de Córdoba, 2014, pp. 85-104 (Monografías de Arqueología Cordobesa, 20).
- GARRIGUET, J. A. «Religión y culto imperial», en J. F. Rodríguez Neila (Coord.), *La ciudad y sus legados históricos. Córdoba romana*, Córdoba, Real Academia de Ciencias y Bellas Letras y Nobles Artes de Córdoba, 2017, 249-312.
- GASPARINI, V. «Les acteurs sur scène. Théâtre et théâtralisation dans les cultes isiaques», en V. Gasparini y R. Veymiers (eds.), *Individuals and Materials in the Greco-Roman Cults of Isis. Agents, Images, and Practices*, Leiden-Boston, Brill, 2018, pp. 714-746 (RGRW, 187).
- GASPARINI, V. «Renewing the Past. Rufinus' Appropriation of the Sacred Site of Panóias (Vila Real, Portugal)», en V. Gasparini et al. (eds.) *Lived Religion in the Ancient Mediterranean World. Approaching Religious Transformations from Ar-*

- chaeology, History and Classics*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2020, pp. 319-349.
- GASPERINI, L. «Sobre el hipogeo cluniense de la Cueva de Román y sus inscripciones», en J. Mangas y J. Alvar (eds.), *Homenaje a José María Blázquez* 5, Madrid, Ediciones Clásicas, 1998, pp. 161-182.
- GEENFIELD, E. «The Romano-British Shrines at Brigstock, Northants», *The Antiquaries Journal*, 43 (1963), pp. 228-263.
- GERRARD, J. «The Temple of Sulis Minerva at Bath and the End of the Roman Britain», *The Antiquaries Journal*, 87 (2007), pp. 148-164.
- GERRARD, J. *The Ruin of Roman Britain: an Archaeological Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.
- GIJÓN, E. «El Circo Romano de Mérida. Nueva intervención arqueológica desarrollada dentro del Proyecto Vía de la Plata-Extremadura», *Memoria*, 7 (2004), pp. 73-126.
- GIJÓN, E. y MONTALVO, A. M. «El circo romano de Mérida», en J. M. Álvarez y P. Mateos (eds.), *Actas Congreso Internacional 1910-2010. El yacimiento emeritense*, Mérida, Ayuntamiento de Mérida, 2011, pp. 195-208.
- GIMENO, H. «Epigrafía y *Epigraphic Habit* en Valeria, una ciudad en la zona nororiental del *Conventus Carthaginensis*», en E. Gozalbes (coord.), *La Ciudad Romana de Valeria (Cuenca)*, Cuenca, Ediciones de la UCLM, 2009, pp. 157-184.
- GINER-ROBLES, J. L. *et al.* «Análisis arqueosísmico del conjunto arqueológico romano de Mulva-Munigua (Sevilla, España). Resultados preliminares», *Geo-Temas*, 16/1 (2016), pp. 605-608.
- GLINISTER, F. «What is a Sanctuary?», *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, 8 (1997), pp. 61-80.
- GODDARD, C. J. «The Evolution of Pagan Sanctuaries in Late Antique Italy (Fourth to Sixth century A.D.): a New Administrative and Legal Framework. A Paradox», en M. Ghilardi *et al.* (eds.), *Les Cités de l'Italie tardo-antique (IV^e-VI^e siècle). Institutions, économie, société, culture et religion*, Roma, École Française de Rome, 2006, pp. 281-308 (Collection de l'École Française de Rome, 369).
- GOLOSETTI, R. «Sanctuaires et pratiques religieuses du III^e au IV^e s. apr. J.-C. dans le Sud-Est de la Gaule», en W. Van Andringa (dir.), *La fin des dieux. Les lieux de culte du polythéisme dans la pratique religieuse du III^e au V^e s. J.-C. (Gaules et provinces occidentales)*, Paris, CNRS, 2014, pp. 165-186 (Gallia 71.1).
- GÓMEZ PANTOJA, J. L. «Las madres de Clunia», en F. Beltrán y F. Villar Liébana (eds.), *Pueblos, lenguas y escrituras en la Hispania prerromana. Actas del VII Coloquio sobre lenguas y Culturas Paleohispánicas*, (Zaragoza 1997), Salamanca, Universidad de Salamanca, 1997, pp. 421-432.
- GÓMEZ PANTOJA, J. L. *Epigrafia anfiteatrale dell'Occidente romano VII. Baetica, Tarraconensis, Lusitania*, Roma, Quasar, 2009.
- GÓMEZ PANTOJA, J. L. y GARCÍA PALOMAR, F. «Epígrafes latinos inéditos de la provincia de Soria». *Ficheiro Epigráfico*, 57 (1998), pp. 264-265.
- GÓMEZ VILLA, A. *Presencia arqueológica del cristianismo en Murcia*, Murcia, Publicaciones del Instituto Teológico Franciscano, 2002.
- GONZÁLEZ ALCALDE, J. «Cuevas refugio y Cuevas santuario en Castellón y Valencia: espacios de resguardo y entornos iniciáticos en el mundo ibérico», *Quaderns de Prehistòria i arqueologia de Castelló*, 23 (2002-2003), pp. 187-240.
- GONZÁLEZ ALONSO, E. «Documenta ad Asturicae Augustae Historiam Illustrandam», en M. T. Amaré, (ed.), *Astorga I: contexto geográfico e histórico*, León, Universidad de León, 2002, pp. 51-86 (Colecciones de Arqueología Leonesa, I. Serie Astorga).
- GONZÁLEZ BLANCO, A. «Los textos de la Cueva Negra y sus perspectivas histórico-religiosas», en A. González Blanco (ed.), *El Balneario romano y la Cueva Negra de Fortuna (Murcia)*, Murcia, Universidad de Murcia, 1996, pp. 479-518 (Antigüedad y Cristianismo, XIII).
- GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, E. «Conservación e posta en valor do patrimonio arqueolóxico da cidade de Lugo (anos 2010-2014)», *Larouco*, 6 (2015), pp. 163-166.
- GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, E. y RODRÍGUEZ COLMENERO, A. «Dos hallazgos singulares en las recientes excavaciones de Lugo: un edículo sacro y un alfabeto latino de época romana», *Larouco*, 3 (2002), pp. 243-251.
- GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, J. «El origen del culto imperial en la Bética según la documentación epigráfica», en T. Nogales y J. González Fernández (eds.), *Culto imperial: política y poder*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 2007, pp. 175-189.
- GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, M. L. «De campamento a civitas. La primera fortificación urbana de Asturica Augusta (Astorga-León)», *Nymantia. Arqueología en Castilla y León*, 7 (1999), pp. 95-115.
- GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, M. L. y VIDAL, J. «La Legio X Gemina y Asturica Augusta (Astorga-León)», en

- E. Illaguerri y C. Pérez-González (eds.), *Arqueología militar romana en Europa*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 2004, pp. 207-218.
- GONZÁLEZ HERRERO, M. «Origen familiar y procedencia: el ejemplo de la «rama A» de la familia Roscia», en G. Baratta y A. Guzmán (eds.), *Provinciae Imperii Romani inscriptionibus descriptae*, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 2007, pp. 621-627.
- GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, M. C. «Sobre la religio de los pueblos del NW durante el alto imperio: algunas observaciones», *Acta Palaeohispanica*, IX (2005), pp. 775-792.
- GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, M. C. «Para una historiografía de la religión hispanorromana en el marco de la civitas: el paradigma de los cultos locales del noroeste», *Revista de Historiografía*, 28 (2018), pp. 73-94.
- GONZÁLEZ SIMANCAS, M. *Excavaciones de Sagunto*, Madrid, 1933 (Memorias de la Junta Superior de Excavaciones y Antigüedades, 124).
- GOODMAN, P. J. «Temples in Late Antique Gaul», en L. Lavan y M. Mulryan (eds.), *The Archaeology of Late Antique Paganism*, Leiden-Boston, Brill, 2011, pp. 165-193 (Late Antique Archaeology, 7).
- GORDON, R. «Religion in the Roman Empire: The Civic Compromise and its Limits», en M. Beard y J. North (eds.), *Pagan priests. Religion and Power in the Ancient World*, Nueva York, Cornell University Press, 1990, pp. 235-255.
- GORDON, R. «Fixing the Race: Managing Risks in the North African Circus», en F. Marco Simón y M. Piranomonte (eds.), *Contesti Magici. Contextos mágicos*, Roma, de Luca Editori di Arte, 2013, pp. 47-74.
- GOZALBES, E. «La ciudad hispano-romana de Valeria. Estado actual de los conocimientos», en G. Carrasco (coord.), *La Ciudad romana en Castilla-La Mancha*, Cuenca, UCLM, 2012, pp. 161-200.
- GRAEN, D. «Os mosaicos do «santuário» de Milreu, Estói (Algarve), no contexto de uma nova interpretação», *O Arqueólogo Português, Série IV*, 23 (2005a), pp. 367-415.
- GRAEN, D. «The So-called «Temples» at Milreu (Estói/Algarve), São Cucufate (Vila de Frades/Alentejo) and Quinta de Marim (Olhão/Algarve). A New Interpretation of their Function Based on Actual Excavation and Iconographic Studies», *XELB: revista de arqueologia, arte, etnologia e história*, 5 (2005b), pp. 73-84.
- GRAU, I. et al. *El santuario ibérico y romano de La Serreta (Alcoi, Cocentania, Penàguila). Prácticas rituales y paisaje en el área central de la Contestania*, Alcoy, Ayuntamiento de Alcoy, 2017.
- GROS, P. «Recensão bibliográfica a Alarcão, J. and Étienne, R.: *Fouilles de Conimbriga*, I», *Revue Archéologique, Nova Série*, 2 (1979), pp. 347-350.
- GRÜNHAGEN, W. «Das Terrassenheiligtum von Munigua», en B. Erich (ed.), *Neue deutsche Ausgrabungen im Mittelmeergebiet und im Vorderen Orient*, Berlín, Gebr. Mann, 1959, pp. 329-343.
- GRÜNHAGEN, W. «Eine Weihung für Dis Pater in Munigua», *Madrid Mitteilungen*, 17 (1976), pp. 226-237.
- GUERRA, A. y SCHATTNER, T. «El foro y el templo de Lancia Oppidana: Nueva interpretación de Centum Celas (Belmonte)», en T. Nogales (coord.), *Ciudad y foro en Lusitania Romana*, Mérida, Museo Nacional de Arte Romano, 2010, pp. 333-342 (Studia Lusitania, 4).
- GUILABERT, A. et al. «El hallazgo. El contexto estratigráfico de la pieza», en M. Olcina (coord.), *El báculo y la espada. Sobre un fragmento de escultura monumental romana de bronce de Lucentum*, Alicante, MARQ, 2007, pp. 33-44.
- GUNDEL, H. G. «Devotus numini maiestatique eius. Zur Devotionsformel in Weinhinschriften der römischer Kaiserzeit», *Epigraphica*, XV (1955), pp. 128-150.
- GURT, J. M. *Clunia III. Hallazgos monetarios. La romanización de la meseta norte a través de la circulación monetaria en la ciudad de Clunia*, Madrid, Ministerio de Cultura, 1985 (Excavaciones Arqueológicas en España, 145).
- GURT, J. M. «Transformaciones en el tejido de las ciudades hispanas durante la Antigüedad Tardía: dinámicas urbanas», *Zephyrus*, 53-54 (2001), pp. 443-471.
- GURT, J. M. y GODOY, C. «Barcino, de sede imperial a urbs regia en época visigoda», en J.M. Gurt y G. Ripoll (eds.), *Sedes Regiae (400-800 d.C.)*, Barcelona, Real Acadèmia de Bones Lletres, 2000, pp. 426-466 (Memorias de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona, 25).
- GUTIÉRREZ BEHEMERID, M. A. «Placas de mármol procedentes de la Villa de Los Quintanares», en *Estudios de Arte. Homenaje al profesor Martín González*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1995, pp. 73-76.
- GUTIÉRREZ BEHEMERID, M. A. «El teatro de Clunia: Nuevas aportaciones», en C. Márquez y A. Ventura (coords.), *Jornadas sobre teatros romanos de Hispania: Córdoba 2002*, Córdoba, Universidad de Córdoba, 2006, pp. 291-310.

- GUTIÉRREZ BEHEMERID, M. A. y SUBÍAS, E. «El llamado templo de Júpiter de Clunia: una propuesta de restitución», *AEspA*, 73 (2000), pp. 147-160.
- GUTIÉRREZ GONZÁLEZ, J. A. *Fortificaciones y feudalismo en el origen y formación del reino leonés (siglos IX-XIII)*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1995.
- GUYARD, L. *et al.* «Relecture du depot de bronze de l'époque romaine du Vieil-Evreux (Eure) : des depots rituels lies a la fermeture du temple», *Gallia*, 69.2 (2012), pp. 151-194.
- GUYARD, L. *et al.* «Démantèlement d'un grand sanctuaire civique de la cité des Aulerques Éburovices au IIIe s. apr. J.-C.: le site du Vieil-Évreux entre 250 et 350 apr. J.-C.», en W. Van Andringa (dir.), *La fin des dieux. Les lieux de culte du polythéisme dans la pratique religieuse du III^e au V^e s. J.-C. (Gaules et provinces occidentales)*, Paris, CNRS, 2014, pp. 39-50 (*Gallia* 71.1).
- HAENSCH, R. «Inscriptions as Sources of Knowledge for Religions and Cults in the Roman World of Imperial Time», en J. Rüpke (ed.), *A Companion to Roman Religion*, Oxford, Blackwell Publishing, 2007, pp. 176-187.
- HAHN, J. *et al.* (eds.), *From Temple to Church. Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*, Leiden-Boston, Brill, 2008 (RGRW, 163).
- HASSALL, M. y TOMLIN, R. «Roman Britain in 1983», *Britannia*, 15 (1984), pp. 265-356.
- HAUSCHILD, T. *Der Kultbau neben dem römischen Ruinenkomplex bei Estói in der Provinz Lusitania*, Berlín, Universität Berlin, 1964.
- HAUSCHILD, T. «Munigua. Die doppelgeschossige Halle und die Ädikula im Forumgebiet», *Madrid-Mitteilungen*, 9 (1968), pp. 263-288.
- HAUSCHILD, T. «Das Martyrium von La Alberca (prov. Murcia). Plan-aufnahme 1970 und Rekonstruktionsversuch», *Madrid-Mitteilungen*, 12 (1971), pp. 170-194.
- HAUSCHILD, T. «Mausoleum von Las Vegas de Pueblanueva (Prov. Toledo). Grabungen in den Jahren 1971/1974», *Madrid-Mitteilungen*, 19 (1978), pp. 307-339.
- HAUSCHILD, T. *Arquitectura romana de Tarragona*, Tarragona, Publicacions de l'Excm. Ajuntament de Tarragona, 1983.
- HAUSCHILD, T. «Los templos romanos en Munigua (Sevilla)», en *Templos romanos de Hispania*, 1991, pp. 133-143 (*Cuadernos de Arquitectura romana*, 1).
- HAUSCHILD, T. «Milreu, Estói. Villa romana e santuário», en M. F. Barata (coord.), *Noventa séculos entre a serra e o mar*, Lisboa, IPPAR, 1997, pp. 407-414.
- HAUSCHILD, T. «O «Ninfeu» do Milreu» en J.C. Ribeiro (coord.), *Religiões da Lusitânia: Loquuntur Saxa*, Lisboa, IPM, 2002, pp. 241-244.
- HAUSCHILD, T. «Algunas observaciones sobre la construcción de la sala-aula situada detrás de la Catedral de Tarragona», en J. López Vilar y O. Martín Vielba (eds.), *Tarraco: construcción i arquitectura d'una capital provincial romana, Actes Congrès Internacional en Homenatge a Theodor Hauschild*, Tarragona, Reial Societat Arqueològica Tarraconense, 2011, pp. 313-344 (*Butlletí Arqueològic*, 32).
- HAUSCHILD, T. y ARBEITER, A. *La villa romana de Centcelles*, Barcelona, PMCID, 1993.
- HAUSCHILD, T. y TEICHNER, F. *Der römische Tempel in Évora (Portugal): Bauaufnahme, Ausgrabung, Wertung*, Wiesbaden, Reichert, 2017 (*Madrid-Mitteilungen*, 35).
- HENIG, M. *Religion in Roman Britain*, London, Butler & Tanner Ltd., 1984.
- HERAS, F. J. «Un nuevo documento arqueológico sobre el origen del cristianismo emeritense. La domus de la Puerta de la Villa de Mérida», *Mérida, excavaciones arqueológicas 2004*, 11 (2005), pp. 507-533.
- HERAS, F. J. *Un edificio singular de la Mérida tardorromana: un posible edificio de culto metróaco y rituales taurobólicos*, Mérida, Asamblea de Extremadura, 2011 (*Ataecina, Colección de Estudios Histórico de la Lusitania*, 8).
- HERNÁNDEZ HERVÁS, E., *El teatro romano de Sagunto*, Valencia, Generalitat Valenciana, 1988.
- HERNÁNDEZ HERVÁS, E. *et al.* «El teatro romano de Sagunto», en *Teatros romanos de Hispania*, 1993, pp. 25-42 (*Cuadernos de Arquitectura romana*, 2).
- HERNÁNDEZ HERVÁS, E. *et al.* «La implantación del circo en el área suburbana de Saguntum», *Saguntum*, 29 (1995), pp. 221-230.
- HERNÁNDEZ MORALES, A. *Julióbriga. Ciudad romana en Cantabria*, Santander, Centro de Estudios Montañeses, 1946.
- HERNÁNDEZ, B. y DEL ARCO, A. *Catálogo del Museo Arqueológico de Tarragona con la clasificación hecha en 1878*, Tarragona, 1894.
- HERVÉS, F. M. y MEJIDE, G. «O culto ás ninfas nas terras de Lugo», *Gallaecia*, 19 (2000), pp. 187-196.
- HERVÉS, F. M. y RODRÍGUEZ COLMENERO, A. «Dos Nuevos Altares, uno de ellos a los *Lugubi*, de un *lararium* de *Lucus Augusti*», *Larouco*, 4 (2006), pp. 223-224.

- HERZ, P. «Herrscherverehrung und lokale Festkultur im Osten des römischen Reiches (Kaiser/Agone)», en H. Cancik y J. Rüpke (eds.), *Römische Reichsreligion und Provinzial religion*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1997, pp. 239-264.
- HIDALGO, R. «Algunas cuestiones sobre la Córdoba de la Antigüedad Tardía», en *VI REUNIÓ d'Arqueologia Cristiana Hispànica: les ciutats tardoantigues d'Hispania: cristianització i topografia*, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 2005, pp. 401-414 (Monografies de la Secció Històrico-Arqueològica, 9).
- HIDALGO, R. «Der Palastkomplex Cercadilla in Córdoba und seine Umnutzung als christliche Kultstätte», en S. Panzram (ed.), *Oppidum-Civitas-Urbs. Städtetforschung auf der Iberischel Halbinsel zwischen Rom und al-Andalus*, Münster, LIT, 2017, pp. 429-464 (Geschichte und Kultur der Iberischen Welt, 13).
- HINGLEY, R. «Location, Function and Status: A Roman-British 'Religious Complex' at the Noah's Ark Inn, Flirford (Oxfordshire)», *Oxford Journal of Archaeology*, 4 (1985), pp. 201-211.
- HOPKINS, K. *A World Full of Gods: Pagans, Jews and Christians in the Roman Empire*, London, Phoenix, 1999.
- HORNE, P. «Romano or Celtic temples. A case of Study», en M. Henig y A. King (eds.), *Pagan Gods and Shrines in the Roman Empire*, Oxford, Oxford University Committee for Archaeology, 1986, pp. 15-24.
- HOSTEIN, A. *La Cité et l'empereur : la cité des Éduens dans l'Empire romain d'après les Panégryriques latins*, Paris, Sorbonne, 2012 (Collection Histoire Ancienne et médiévale, 117).
- HOSTEIN, A. et al. «Sanctuaires et pratiques religieuses du III^e au V^e apr. J.-C. dans le Centre-Est de la Gaule (*Lugdunensis* I et *Maxima Sequanorum*)», en W. Van Andringa (dir.), *La fin des dieux. Les lieux de culte du polythéisme dans la pratique religieuse du III^e au V^e s. J.-C. (Gaules et provinces occidentales)*, (Gallia 71.1), Paris, CNRS, 2014, pp. 187-218.
- HUGONOT, C. *Les spectacles de l'Afrique romaine. Une culture officielle municipale sous l'Empire Romain*, 3 vols., Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2003.
- IGLESIAS-GIL, J. M. «Fragmento de Ara a Júpiter de Iulobriga (Conventus Cluniensis)», *Ficheiro Epigráfico*, 19 (1986), p. 86.
- IGLESIAS-GIL, J. M. *Arqueología en Iuliobriga (Retortillo, Campoo de En medio, Cantabria)*, Santander, Universidad de Cantabria, 2002.
- IGLESIAS-GIL, J. M. y RUIZ, A. *Epigrafía romana de Cantabria*, Burdeos-Santander, Ausonius, 1998.
- ÍÑIGUEZ, L. «Análisis del aparato decorativo del *sacrum* hallado en la Casa del Larario de Bilbilis (Calatayud, Zaragoza)», *AEspA*, 89 (2016), pp. 95-116.
- ISMARD, P. *La cité des réseaux. Athènes et ses associations, IV^e-I^{er} siècles av. J.-C.*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2010.
- JIMÉNEZ, A. «The Iseum of Italica. A Sanctuary in the Theater's Porticus», *Bibliotheca Isiaca*, IV (2020), pp. 45-52.
- JIMÉNEZ, A. et al. «Novedades arqueológicas adrianeas en el teatro de Itálica y su entorno», en R. Hidalgo y P. León (eds.), *Roma, Tibur, Baetica: investigaciones adrianeas*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2013, pp. 271-291 (Serie Historia y Geografía, 245).
- JIMÉNEZ, J. A. «La desaparición de los gladiadores en Hispania», *Hispania Antiqua*, 33-34 (2009-2010), pp. 273-293.
- JIMÉNEZ, J. A. y SALES, J. «Termas e iglesias durante la Antigüedad Tardía: ¿reutilización arquitectónica o conflicto religioso? Algunos ejemplos hispanos», en J. M. Blázquez y A. González Blanco (eds.), *Sacralidad y Arqueología*, Murcia: Universidad de Murcia 2004, pp. 185-201 (Antigüedad y Cristianismo, XXI).
- JIMÉNEZ, J. L. «El templo romano de la calle Claudio Marcelo en Córdoba», en *Templos romanos de Hispania*, 1991, pp. 119-132 (Cuadernos de Arquitectura romana, 1).
- JIMÉNEZ, J. L. «El templo romano de la calle Claudio Marcelo en Córdoba y su importancia dentro del programa monumental de *Colonia Patricia* durante el alto imperio», en X. Dupré (coord.), *La ciudad en el mundo romano. Actas del XIV Congreso Internacional de Arqueología Clásica.*, vol. 1, Tarragona, CSIC, 1994, pp. 245-251.
- JIMÉNEZ, J. L. «Notas sobre un fragmento escultórico procedente del recinto presidido por el templo romano de la calle Claudio Marcelo en Córdoba», en J. Massó y P. Sada Castillo (eds.), *Actas de la II Reunión sobre escultura romana de Hispania (Tarragona 1995)*, Tarragona, Museu Nacional Arqueològic de Tarragona, 1996, pp. 49-57.
- JIMÉNEZ, J. L. y MARTÍN-BUENO, M. *La casa del Mitra. Cabra (Córdoba)*, Cabra, Ayuntamiento de Cabra, 1992.
- JIMÉNEZ, J. L. y RIBERA, A. «La topografía religiosa de Valentia romana», en VV. AA. *Historia de la*

- ciudad. IV: *Memoria urbana*. Valencia, ICARO CTAV, 2005, pp. 17-34.
- JIMÉNEZ, J. L. y RUIZ, D. «La contribución del templo de la Calle Claudio Marcelo al conocimiento de la fisonomía urbana de *Colonia Patricia Corduba*», en F. García y F. Acosta (eds.), *Córdoba en la Historia. La construcción de la Urbe, Córdoba, Ayuntamiento de Córdoba*, 1999, pp. 87-96.
- JIMENO, A. et al. «La «villa» de San Pedro de Valdanzo (Soria)», *Zephyrus*, 41-42 (1989), pp. 419-454.
- JORDÁN, Á. «Inscripciones, monumentos anepígrafos, dudosos, sellos y grafitos procedentes del «municipium ignotum» de Los Bañales de Uncastillo», *Caesaraugusta*, 82 (2011), pp. 289-336.
- JORDÁN, Á. «Una donación *ex testamento* procedente del foro de Los Bañales (Uncastillo, Zaragoza)», *Espacio, Tiempo y Forma. Serie II, Historia Antigua*, 25 (2012), pp. 75-92.
- JORDÁN, Á. y ANDREU PINTADO, J. «Un nuevo conjunto epigráfico en el foro romano de Los Bañales (Uncastillo, Zaragoza)», *AEspA*, 87 (2014), pp. 243-255.
- JOUFFROY, H. *La construction publique en Italie et dans l'Afrique romaine*, Estrasburgo, AEGR, 1986.
- JUSTE, M. N. «Excavaciones en el solar del Círculo Católico (Huesca): un fragmento de la ciudad sertoriana», *Bolskan*, 11 (1994), pp. 133-171.
- KASPRZYK, M. «Les espaces civiques d'*Augustodunum* (Autun, S.-et-L.) du milieu du II^e à la fin du IV^e siècle», en L. Brassous y A. Quevedo (eds.), *Urbanisme civique en temps de crise. Les espaces publics d'Hispanie et de l'occident romain entre le II^e et le IV^e siècle*, Madrid, Casa de Velázquez, 2015, pp. 127-144.
- KEAY, S. J. y RODRÍGUEZ HIDALGO, J. M. «Topografía y evolución urbana», en A. Caballos y P. León (eds.), *Itálica-Santiponce: Municipium y Colonia Aelia Augusta Italicensium*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 2010, pp. 43-56 (Ciudades romanas de Hispania, 7).
- KEMP, J. «Movement, the Senses and Representations of the Roman World: Experiencing the Sebasteion of Aphrodisias», *Exchanges: The Warwick Research Journal*, 3/2 (2016), pp. 157-184.
- KENRICK, P. *Excavations at Sabratha, 1948-1951. A Report on the Excavations Conducted by Dame Kathleen Kenyon and John Ward-Perkins*, London, Society for the Promotion of Roman Studies, 1986 (Journal of Roman Studies Monograph, 2).
- KOCH, M. «Isis und Sarapis in Carthago Nova», *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts*, 23 (1982a), pp. 347-352.
- KOCH, M. «Αλητης, Mercurius und das phönikisch-punische Pantheon in Neukarthago», *Madriider Mitteilungen*, 23 (1982b), pp. 101-113.
- KOCH, M. «El santuario dedicado a Berobreo en el Monte do Facho (Cangas, Galicia)», *Acta Palaeohispanica*, IX (2005), pp. 823-835.
- KOCH, M. *Monte do Facho I, Die epigraphischen Hinterlassenschaften des römisch-keltischen Heiligtums auf dem Monte do Facho (Ohío / Cangas - Galicien)*, Wiesbaden, Reichert, 2019 (Madriider Beiträge, 38).
- KOPPEL, E. M. *Die römischen skulpturen von Tarraco*, Berlín, De Gruyter, 1985 (Madriider Forschungen, 15).
- KOPPEL, E. M. «Relieves arquitectónicos de Tarragona», en W. Trillmich y P. Zanker (eds.), *Stadt und Ideologie. Die monumentalisierung hispanischer Städte zwischen Republik und Kaiserzeit*, München, Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1990, pp. 327-339.
- KOPPEL, E. M. «La decoración escultórica de las villae romanas en Hispania», en J. M. Noguera (ed.), *Poblamiento rural romano en el SE de Hispania (actas de las Jornadas celebradas en Jumilla del 8 al 11 de noviembre de 1993)*, Murcia, Universidad de Murcia, 1995, pp. 27-48.
- KULIKOWSKI, M. *Late Roman Spain and its Cities*, Baltimore-London, John Hopkins University Press, 2004.
- LAIZ, M. D. y BERROCAL, M. C. «Elementos para la datación cronológica de la necrópolis paleocristiana de San Antón de Cartagena», en VV. AA., *IV Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispánica (Lisboa, 28-30 de setembre)*, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 1995, pp. 163-172.
- LAMUÀ, M. et al. «La fachada oriental de la basílica forense de Tarraco. El monumento de los cautivos y el *chalcidicum* de culto imperial», en T. Nogales e I. Rodà (eds.), *Roma y las provincias. Modelo y difusión. (XI Coloquio Internacional de Arte Romano Provincial)*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 2011, pp. 863-872.
- LANCHA, J. «Vivre avec les dieux dans les villas tardives de la Péninsule Ibérique» en G. Labarre (ed.), *Les cultes locaux dans les mondes Grec et Romain (Actes du colloque de Lyon 7-8 juin 2001)*, Paris, De Boccard, 2004, pp. 213-234.
- LANDER, S. *Ritual Sites and Religious Rivalries in Late Roman North Africa*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016.
- LAVAN, L. «The End of the Temples: Towards a New Narrative?», en L. Lavan y M. Mulryan (eds.), *The Archaeology of Late Antique Paganism*,

- Leiden-Boston, Brill, 2011, pp. xv-lxv (Late Antique Archaeology, 7).
- LE GLAY, M. *Saturne africain. Monuments, vol. 1. Afrique Proconsulaire*, Paris, Arts et métiers graphiques, 1961.
- LE GLAY, M. *Saturne Africain. Histoire*, Paris, de Boccard, 1966.
- LE GLAY, M. «Évergétisme et vie religieuse dans l'Afrique romaine», en *L'Afrique dans l'Occident romain (Ier siècle av. J.-C. - IVe siècle ap. J.-C.)*, Actes du colloque de Rome (3-5 Décembre 1987), Roma, École Française, 1990, pp. 77-88 (Collection de l'École Française de Rome, 134).
- LE GLAY, M. «Epigraphie et théâtres», en C. Landes (ed.), *Spectacula II. Le théâtre Antique et ses spectacles*, Lattes, La Musée, 1992, pp. 209-221.
- LEÓN, P. «Los relieves del templo de Marte en Mérida», *Habis*, 1 (1970), pp. 181-197.
- LEÓN, P. *Traianeum de Italica*, Sevilla, Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Sevilla, 1988.
- LEÓN, P. «Itinerario de monumentalización y cambio de imagen en Colonia Patricia (Córdoba)», *AEspA*, 72 (1999), pp. 39-56.
- LEÓN, P. «Nueva Réplica de la Amazona Sciarra», en E. La Rocca et al. (eds.), *Le due patrie acquisite. Studi di archeologia dedicati a Walter Trillmich*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 2008, pp. 243-253 (Bullettino della Commissione Archeologica Comunale di Roma, Supplementi, 18).
- LEÓN, P. «Nueva consideración sobre los relieves del templo de Marte», en J. García et al. (eds.), *Navigare necesse est. Estudios en homenaje a José María Luzón Nogué*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2015, pp. 499-507.
- LEONE, A. *Changing Townscapes in North Africa from Late Antiquity to the Arab Conquest*, Bari, Edipuglia, 2007.
- LEONE, A. *The End of the Pagan City. Religion, Economy and Urbanism in Late Antique North Africa*, Oxford, Oxford University Press, 2013.
- LEPELLEY, C. *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire*, 2 vols., Paris, Études Augustiniennes, 1981.
- LEPELLEY, C. «L'Afrique du Nord et le prétendu séisme universel du 21 juillet 365», *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Antiquité*, 96.1 (1984), pp. 463-490.
- LEPELLEY, C. «La volonté de sauvegarder le patrimoine artistique païen à l'époque théodosienne», *Cahiers archéologiques*, 42 (1994), pp. 5-15.
- LEPELLEY, C. «De la réaction païenne à la sécularisation: le témoignage d'inscriptions municipales romano-africaines tardives», en P. Brown y R. Lizzi (eds.), *Pagans and Christians in the Roman empire. The breaking of a dialogue (IVth-VIth century A.D.)*, Münster, LIT, 2011, pp. 273-290 (Christianity and History, 9).
- LE ROUX, P. *L'Armée romaine et l'organisation des provinces ibériques d'Auguste à l'invasion de 409*, Paris, Maison des Pays Ibériques, 1982.
- LE ROUX, P. «Mars dans la Péninsule ibérique au haut-empire romain», en V. Brouquier-Reddé (ed.), *Mars en Occident, Actes du Colloque international «Autour d'Allonnes (Sarthe). Les sanctuaires de Mars en Occident»*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2006, pp. 87-95.
- LEVITAN, B. «Vertebrate Remains», en A. Woodward y P. Leach, *The Uley Shrines: Excavation of a Ritual Complex on West Hill, Uley, Gloucestershire, 1977-1979*, London, English Heritage, 1993.
- LEWIS, M. J. T. *Temples in Roman Britain*, Cambridge, Cambridge University Press, 1966.
- L'HUILLIER, M. C. y BERTRAND, E. «La fin des sanctuaires païens dans l'ouest des Gaules: réflexions autour d'une histoire à écrire», en V. Brouquier-Reddé et al. (eds.), *Mars en Occident, Actes du Colloque international «Autour d'Allonnes (Sarthe). Les sanctuaires de Mars en Occident»*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2006, pp. 313-323.
- LIVADOTTI, M. y DI VITA, A. *I tre templi del lato nord-ouest del foro Vecchio a Leptis Magna*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 2005 (Monografia di Archeologia Libica, XII).
- LOPES, V. «La Antigüedad Tardía en Mértola (Portugal)», *Revista Onoba*, 3 (2015), pp. 105-128.
- LÓPEZ BARJA, P. *Epigrafía latina. Inscripciones romanas desde los orígenes hasta el siglo III d.C.*, Santiago de Compostela, Tórculo, 1993.
- LÓPEZ CASTRO, J. L. «Familia, poder y culto a Melqart Gaditano», *ARYS*, 1 (1998), pp. 93-108.
- LÓPEZ DE GUEREÑO, M. T. «La cristianización del agua. Presencia y simbolismo en la arquitectura templaria de la Alta Edad Media Hispana», en E. Fernández González (ed.), *El mundo antiguo visto por el hombre medieval: II Jornadas de Estudios Medievales*, León, Universidad de León, 2013, pp. 93-129.
- LÓPEZ MONTEAGUDO, G. y BLÁZQUEZ, J. M. «Destrucción de mosaicos mitológicos por los cristianos», en A. González Blanco y J.M. Blázquez Martínez (eds.), *Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano*, Murcia, Universidad de Murcia, 1990, pp. 353-365 (Antigüedad y Cristianismo, VII).

- LÓPEZ QUIROGA, J. «De Conimbriga a Condeixa. Evolución y transformación de una *civitas* romana en una ‘aldea’ medieval», en J. López Quiroga, J. Conimbriga tardo-antigua y medieval *Excavaciones arqueológicas en la domus tancinus* (2004-2008) (*Condeixa-a-Velha, Portugal*), Oxford, Archaeopress, 2013, pp. 319-341 (BAR International Series 2466).
- LÓPEZ QUIROGA, J. y MARTÍNEZ, A. «El destino de los templos paganos en Hispania durante la Antigüedad Tardía», *AEspA*, 79 (2006), pp. 125-153.
- LÓPEZ VILAR, J. y CURULLA, O. «Nous elements religiosos a Tàrraco: inscripció al geni del *Conventus Tarraconensis*, ares i restes bucranis», *Butlletí arqueològic*, 23 (2001), pp. 249-258.
- LÓPEZ VILAR, J. y PUCHE, J. M. «Arquitectura paleocristiana de Tarragona (segles IV-V)», en J. M. Macías y A. Muñoz Melgar (eds.), *Tarraco christiana ciuitas*, Tarragona, Institut Català d'Arqueologia Clàssica, 2013, pp. 149-162 (Documenta, 24).
- LÓPEZ, I. y GARRIGUET, J. A. «La decoración escultórica del foro colonial de Córdoba», en T. Nogales y P. León (eds.), *Actas de la III Reunión sobre escultura romana en Hispania (Córdoba, 1997)*, Madrid, Ministerio de Educación y Cultura, 2000, pp. 47-80.
- LOSTAL, J. *Arqueología del Aragón romano*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1980.
- MACIAS, J. M. *La ceràmica comuna tardoantiga a Tàrraco. Anàlisi tipològica i històrica (segles v-viii)*, Tarragona, Museu Nacional Arqueològic de Tarragona, 1999 (Tulcis. Monografies Tarraconenses, 1).
- MACIAS, J. M. «Excavaciones en la catedral de Tarragona y su entorno: avances y retrocesos en la investigación sobre el culto imperial», en T. Nogales y J. González Fernández (eds.), *Culto imperial: política y poder*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 2007, pp. 765-787.
- MACIAS, J. M. *et al.* «Arqueologia a la nau central de la Catedral de Tarragona», *Tribuna d'Arqueologia 2010-2011*, Barcelona, Generalitat de Catalunya, 2012, pp. 151-173.
- MACIAS, J. M. *et al.* «El templo de Augusto en Tarraco: últimas excavaciones y hallazgos», en J. M. Álvarez *et al.* (eds.), *Actas XVIII Congreso Internacional de Arqueología Clásica. Centro y periferia en el mundo clásico*, 2 vols., Mérida, Museo Nacional de Arte Romano, 2014, pp. 1539-1543.
- MACÍAS, M. «Aras votivas de Lucio Didio Marino», *BRAH*, 58 (1911), pp. 88-92.
- MACIAS, S. *Mértola: le dernier port de la Méditerranée; catalogue de l'exposition: Mértola - histoire et patrimoine (Ve-XIIIe siècles)*, vol 1, Mértola, Camp Arqueológico de Mértola, 2006.
- MACMULLEN, R. «The Celtic Renaissance», *Historia*, 14 (1965), pp. 93-104.
- MADRID, M. J. y VIZCAÍNO, J. «Nuevos elementos de ajuar de la necrópolis oriental de Carthago Spartaria I», *Mastia*, 5 (2006), pp. 83-130.
- MADRID, M. J. y VIZCAÍNO, J. «Nuevos elementos de ajuar de la necrópolis oriental de Carthago Spartaria II», *Mastia*, 6 (2007), pp. 37-90.
- MAGALLÓN, M. A. y SILLIÈRES, P. (eds.), *Labitolosa, una cité hispano-romaine*, Burdeos, Ausonius, 2013.
- MAGALLÓN, M. A. *et al.* «Labitolosa: un municipio romano en el prepirineo oscense (España)», en X. Dupré (coord.), *La ciudad en el mundo romano. Actas del XIV Congreso Internacional de Arqueología Clásica*, 2 vols., Tarragona, CSIC, 1994, pp. 251-252.
- MANGAS, J. «Dioses y cultos en Asturica Augusta antes de su cristianización», en J. Mangas (ed.), *Actas del bimilenario de Astorga Romana*, Astorga, Ayuntamiento de Astorga, 1986, pp. 55-74.
- MANGAS, J. «El «Hércules Gaditanus», dios heredero», en M. J. Hidalgo de la Vega (ed.), *Homenaje a Marcelo Vigil Pascual: la historia en el contexto de las ciencias humanas y sociales*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1989, pp. 44-60.
- MANGAS, J. *et al.* «El ara de las Parcae de Termes (Tiemres, Soria): nuevo documento y análisis sobre un probable sincretismo», *Gerión*, 31 (2013), pp. 331-361.
- MANTAS, V. «A sociedade do município luso-romano de Ammaia», en J. G. Gorges y T. Nogales (coords.), *Sociedad y Cultura en Lusitania Romana*, Mérida, Junta de Extremadura, 2000, pp. 391-420.
- MANTAS, V. «Novidades epigráficas de Ammaia (S. Salvador de Aramenha, Marvão)», en A. Auliard y L. Bodiou (eds.), *Au Jardin des Hespérides: histoire, société et épigraphie des mondes anciens; mélanges offerts à Alain Tranoy*, Rennes, 2004, pp. 87-105.
- MANTAS, V. «Ammaia e Civitas Igaeditanorum. Dos espaços forenses lusitanos», en T. Nogales (coord.), *Ciudad y foro en Lusitania Romana. Mérida: Museo Nacional de Arte Romano*, Mérida, Museo Nacional de Arte Romano, 2010a, pp. 167-188 (Studia Lusitania, 4).
- MANTAS, V. «Epigrafía, notáveis e estatuto urbano: Ammaia revisitada», *Conimbriga*, XLIX (2010b), pp. 15-39.

- MANTAS, V. «A religião pagã na cidade de Ammaia (São Salvador de Aramenha, Marvão). Pragmatismo político e multiculturalismo funcional», *Conimbriga*, LVII (2018), pp. 47-96.
- MAR, R. y RUIZ DE ARBULO, J. «El templo del foro romano de Ampurias», *Investigación y Ciencia*, 105 (1985), pp. 68-77.
- MAR, R. y RUIZ DE ARBULO, J. «La Basílica de la Colonia Tarraco: una nueva interpretación del llamado Foro Bajo de Tarragona», en VV. AA., *Los foros romanos de las provincias occidentales*, Madrid, Ministerio de Cultura, 1987, pp. 31-44.
- MAR, R. y RUIZ DE ARBULO, J. «Tribunal-Aedes Augusti. Algunos ejemplos hispanos de la introducción del culto imperial en las basílicas forenses», en J. González Fernández y J. Arce (eds.), *Estudios sobre la Tabula Siarensis* (Sevilla, 1986), Madrid, CSIC, 1988, pp. 277-304 (Anejos de AEspA, IX).
- MAR, R. y RUIZ DE ARBULO, J. «El foro de Ampurias y las transformaciones augusteas de los foros de la Tarraconense», en W. Trillmich y P. Zanker, (eds.), *Stadt und Ideologie. Die monumentalisierung hispanischer Städte zwischen Republik und Kaiserzeit*, München, Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1990, pp. 145-163.
- MAR, R. y RUIZ DE ARBULO, J. *Ampurias romana. Historia, Arquitectura y Arqueología*, Sabadell, AUSA, 1993.
- MAR, R. et al. «El foro de la colonia Tarraco entre la República y el Imperio», en R. González Villaescusa (ed.), *Simulacra Romae II. Rome, les capitales de province (capita prouinciarum) et la création d'un espace commun européen. Une approche archéologique*, Reims, Société Archéologique Champenoise, 2010a, pp. 39-70 (Bulletin de la Société archéologique champenoise. Mémoire, 19).
- MAR, R. et al. «La scaenae frons del teatro de Tarraco. Una propuesta de restitución», en S. Ramallo y N. Röring (eds.), *La scaenae frons en la arquitectura teatral romana*, Murcia, Universidad de Murcia, 2010b, pp. 173-201.
- MAR, R. et al. *Tarraco. Arquitectura y urbanismo de una capital provincial romana. Vol. 1. De la Tarragona ibérica a la construcción del templo de Augusto*, Tarragona, Universitat Rovira i Virgil, 2012 (Documents d'Arqueologia Clàssica, 5).
- MAR, R. et al. «Los genios del conventus iuridici y el lugar de reuniones del concilium provinciae Hispaniae citerioris. ¿Una 'curia' de uso provincial en Tarraco?», en B. Soler et al. (eds.), *Las sedes de los ordines decurionum en Hispania. Análisis arquitectónico y modelo tipológico*, Mérida, CSIC, 2013, pp. 25-41 (Anejos de AEspA, LXVII).
- MAR, R. et al. «El capitolio de Tarraco», en I. Piso y R. Varga (eds.), *Trajan und seine Städte. Colloquium Cluj-Napoca*, 29, Cluj-Napoca, Mega, 2014, pp. 37-68.
- MAR, R. et al. *Tarraco. Arquitectura y urbanismo de una capital provincial romana. Vol. 2. La ciudad imperial*, Tarragona, Universitat Rovira i Virgil, 2015 (Documents d'arqueologia Clàssica, 6).
- MARCO SIMÓN, F. «Iconografía y propaganda ideológica. Júpiter Amón y Medusa en los foros imperiales», en J. M. Croisille (ed.), *Neronia IV. Alejandro Magno, modelo de los emperadores romanos*, Bruselas, Latomus, 1990, pp. 143-162.
- MARCO SIMÓN, F. «Integración, interpretatio y resistencia religiosa en el Occidente del Imperio», en J. M. Blázquez y J. Alvar (eds.), *La Romanización en Occidente*, Madrid, Actas, 1996a, pp. 217-238.
- MARCO SIMÓN, F. «Romanización y aculturación religiosa: los santuarios rurales», en S. Reboreda y P. López (eds.), *A cidade e o mundo: romanização y cambio social*, Xinzo de Limia, Excmo. Concello de Xinzo de Limia, 1996b, pp. 81-100.
- MARCO SIMÓN, F. «Religion and Religious Practices of the Celts of the Iberian Peninsula», *E-Keltoi*, 6 (2005), pp. 287-346.
- MARÍN CEBALLOS, M. C. «El santuario de Melqart en Gadir, dudas y certezas», en A. Russo y F. Guameri (eds.), *Santuari Mediterranei tra Oriente e Occidente. Interazioni e contatti culturali. Atti del Convegno Internazionale, Civitavecchia - Roma 2014*, Roma, Scienze e Lettere, 2016, pp. 299-308.
- MARINER, S. «Comentarios filológico y métrico», en A. González Blanco et al. (eds.) *El Balneario romano y la Cueva Negra de Fortuna (Murcia)*, Murcia: Universidad de Murcia, 1996, pp. 423-440 (Antigüedad y Cristianismo, XIII).
- MÁRQUEZ, C. *La decoración arquitectónica de Colonia Patricia. Una aproximación a la arquitectura y urbanismo de la Córdoba romana*, Córdoba, Universidad de Córdoba, 1998a.
- MÁRQUEZ, C. «Acerca de la función e inserción urbanística de las plazas en Colonia Patricia», *Empúries*, 51 (1998b), pp. 63-76.
- MÁRQUEZ, C. «Modelos romanos en la arquitectura monumental de Colonia Patricia Corduba», *AEspA*, 71 (1998c), pp. 113-137.
- MÁRQUEZ, C. «Baeticae Templae», en J. Ruiz de Arbulo (ed.), *Simulacra Romae: Roma y las capitales provinciales del Occidente Europeo*, Tarragona, Generalitat de Catalunya, 2004, pp. 109-127.

- MÁRQUEZ, C. «Transformaciones en los foros de Colonia Patricia», en J. M. Noguera (ed.), *Fora Hispaniae. Paisaje urbano, arquitectura, programas decorativos y culto imperial en los foros de las ciudades hispanorromanas*, Murcia, Museo Arqueológico, 2009, pp. 105-121 (Monografías del Museo Arqueológico de Murcia, 3).
- MÁRQUEZ, C. «El programa iconográfico del foro», en C. Márquez et al. (eds.), *Torreparedones -Baena, Córdoba-. Investigaciones arqueológicas (2006-2012)*, Córdoba, Universidad de Córdoba, 2014, pp. 87-98.
- MARTÍN-BUENO, M. «Bilbilis: arquitectura doméstica», en VV. AA., *La casa urbana hispanorromana. Ponencias y comunicaciones*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1991, pp. 165-180.
- MARTÍN-BUENO, M. «Utilización político-religiosa de los teatros romanos», en C. Landes (ed.), *Spectacula II. Le théâtre Antique et ses spectacles*, Lattes, La Musée, 1992, 233-240.
- MARTÍN-BUENO, M. «Valdeherrera, Bilbilis, Caesaraugusta: actualización de su conocimiento», en D. Vaquerizo et al. (eds.), *Ciudad y territorio. Transformaciones materiales e ideológicas entre la época clásica y el Alto Medioevo*, Córdoba, Universidad de Córdoba, 2014, pp. 235-250 (Monografías de Arqueología Cordobesa, 20).
- MARTÍN-BUENO, M. «El teatro romano de Bilbilis: algunas incógnitas», en F. Arasa y M. Parreño (eds.), *Homaneje a la profesora Carmen Aranequi*, Valencia, Universitat de València, 2017, pp. 239-262 (Saguntum Extra, 19).
- MARTÍN-BUENO, M. y NAVARRO CABALLERO, M. «Estudio sobre la epigrafía romana de Bilbilis (E.R. Bil.)», *Veleia*, 14 (1997), pp. 205-240.
- MARTÍN-BUENO, M. y SÁENZ, J. C. «Los programas arquitectónicos de época julio-claudia de Bilbilis», en S. Ramallo (ed.), *La decoración arquitectónica en las ciudades romanas de occidente*, Murcia, Universidad de Murcia, 2004, pp. 257-273.
- MARTÍN-BUENO, M. y SÁENZ, J. C. «Municipium Augusta Bilbilis (Calatayud, Zaragoza): Informe preliminar de la XXXVI campaña de excavaciones (2005)», *Saldvie*, 6 (2006), pp. 341-349.
- MARTÍN-BUENO, M. y SÁENZ, J. C. «Bilbilis, de ciudad indígena a municipio romano», en J. López Vilar (ed.) *Tarraco Biennal. Actes 2on Congrès Internacional d'Arqueologia i Món Antic. August i les províncies occidentals. 2000 aniversari de la mort d'August (Tarragona, del 26 al 29 de novembre de 2014)*, 2 vols., Tarragona, Fundació Privada Mútua Catalana, 2015, pp. 49-56.
- MARTÍN-BUENO, M. et al. «El teatro de Bilbilis», en C. Márquez y A. Ventura (coords.), *Jornadas sobre teatros romanos de Hispania: Córdoba 2002*, Córdoba, Universidad de Córdoba, 2006, pp. 223-265.
- MARTÍN CAMINO, M. y ROLDÁN, B. «Plaza de San Ginés número 1 esquina calle del duque», *Memorias de Arqueología. Excavaciones arqueológicas en Cartagena, 1982-88*, Murcia, 1997, pp. 126-128.
- MARTÍNEZ, A. y DE MIQUEL, L. «Programa decorativo de los pavimentos marmóreos del área foral de Carthago Nova», en S. Ramallo (ed.), *La decoración arquitectónica en las ciudades romanas de occidente*, Murcia, Universidad de Murcia, 2004, 485-499.
- MARTÍNEZ CABALLERO, S. «Tiermes, ciudad romana», *Revista de Arqueología*, 296 (2005), pp. 14-25.
- MARTÍNEZ CABALLERO, S. «El foro romano de Tiermes (Hispania Citerior): síntesis histórica, arqueológica y topográfica. s. I a.C. - s. II d.C.», *AEspA*, 83 (2010), pp. 221-266.
- MARTÍNEZ CABALLERO, S. «El foro Flavio de Tiermes (Hispania citerior). El modelo arquitectónico y su identificación», en J. M. Álvarez et al. (eds.), *Actas XVIII Congreso Internacional de Arqueología Clásica. Centro y periferia en el mundo clásico*, 2 vols., Mérida, Museo Nacional de Arte Romano, 2014, pp. 1549-1554.
- MARTÍNEZ CABALLERO, S. «El proceso de urbanización de la Meseta Norte en la Protohistoria y la Antigüedad: la ciudad celtibérica y romana de Tiermes (s. VI a.C. - 193 p.C.)», Tesis doctoral dirigida por el Dr. Mangas, J., Universidad Complutense de Madrid, 2016.
- MARTÍNEZ CABALLERO, S. «Evolución urbanística de la ciudad romana de Tiermes», en S. Martínez Caballero y J. Santos (eds.), *El urbanismo de las ciudades romanas en el valle del Duero*, Segovia, Junta de Castilla y León, 2018, pp. 11-136 (Anejos de Segovia histórica, 2).
- MARTÍNEZ MAZA, C. «La processio de Berecintia-Idea: un ritual cristianizado», en J. Martínez-Pinna (coord.), *Mito y ritual en el Antiguo Occidente Mediterráneo*, Málaga, Universidad de Málaga, 2002, pp. 183-196.
- MARTÍNEZ MAZA, C. «Hacia una interpretación de las persistencias paganas en el cristianismo», *ῥμος - Ricerche di Storia Antica*, 4 (2012), pp. 85-95.
- MARTÍNEZ MAZA, C. «Recursos mágicos paganos en la Iglesia Tardoantigua», *MHNH: Revista internacional de investigación sobre magia y astrología antiguas*, 14 (2014), pp. 9-24.

- MARTÍNEZ MAZA, C. «Riquezas divinas en el mundo tardoantiguo: de la expropiación y traspaso al ocultamiento», en E. Ferrer y A. Pereira, A. (eds.), *Los negocios de Plutón: la economía de los santuarios y templos en la antigüedad*. Sevilla, Universidad de Sevilla, 2018, pp. 147-161.
- MARTÍNEZ MAZA, C. «Nuevas herramientas teóricas para el estudio de la cristianización de Hispania», *Hispania Sacra*, e.p.
- MARTÍNEZ TEJERA, A. M. «Arquitectura cristiana en Hispania durante la Antigüedad tardía (siglos IV-VIII)», en J. López Quiroga et al. (eds.), *Gallia e Hispania en el contexto de la presencia «germánica» (ss. V-VII) - Balance y Perspectivas*, Oxford, BAR Publishing, 2006, pp. 109-187.
- MAS, C. y CAU ONTIVEROS, M. A. «The Occupation of Mallorca (Balearic Islands, Spain), in Late Antiquity: Tracing Change and Resilience», en M. A. Cau Ontiveros y C. Mas (eds.), *Change and Resilience: The Occupation of Mediterranean Islands in Late Antiquity*, Oxford, Oxbow Books, 2019, pp. 1-24.
- MATEOS, P. *La basílica de Santa Eulalia de Mérida. Arqueología y urbanismo*, Madrid, CSIC, 1999 (Anejos de AEspA, XIX).
- MATEOS, P. «Sarcófagos decorados (o sus cubiertas) en Augusta Emerita», *Mérida, excavaciones arqueológicas 2000*, 6 (2002), pp. 437-448.
- MATEOS, P. «El templo: la traslación de los modelos metropolitanos a la capital de la Provincia Lusitania», en P. Mateos (ed.), *El «Foro provincial» de «Augusta Emerita»: un conjunto monumental de culto imperial*, Madrid, CSIC, 2006a, pp. 251-276 (Anejos de AEspA, XLII).
- MATEOS, P. «El «Foro Provincial» de Augusta Emerita: un conjunto monumental de culto imperial», en P. Mateos (ed.), *El «Foro provincial» de «Augusta Emerita»: un conjunto monumental de culto imperial*, Madrid, CSIC, 2006b, pp. 315-354 (Anejos de AEspA, XLII).
- MATEOS, P. «La primera epigrafía cristiana de Mérida», en E. Sánchez Salor (ed.), *Los orígenes del cristianismo en Lusitania*, Mérida, Museo Nacional de Arte Romano, 2008, pp. 101-121 (Cuadernos Emeritenses, 34).
- MATEOS, P. «El conjunto provincial de culto imperial de Augusta Emerita. Novedades en su planta arquitectónica», *Anas*, 29-30 (2016/2017), pp. 255-266.
- MATEOS, P. y CABALLERO ZOREDA, L. (eds.) *Reperitorio de arquitectura cristiana en Extremadura: época Tardoantigua y Altomedieval*, Madrid, CSIC, 2003 (Anejos de AEspA, XIX).
- MATEOS, P. y CABALLERO ZOREDA, L. (eds.) «El paisaje urbano de Augusta Emerita en época tardoantigua (siglos IV-VII)», en J. M. Álvarez y P. Mateos (eds.), *Actas Congreso Internacional 1910-2010. El yacimiento emeritense*, Mérida, Ayuntamiento de Mérida, 2011, pp. 505-519.
- MATEOS, P. y PICADO, Y. «El teatro romano de Metellinum», *Madriditer Mitteilungen*, 52 (2011), pp. 373-410.
- MATEOS, P. y PIZZO, A. «El teatro y anfiteatro de Augusta Emerita. Aspectos arqueológicos, cronológicos y urbanísticos», en P. Mateos (ed.), *La scaenae frons del teatro de Mérida*, Madrid, CSIC, 2018, pp. 13-33 (Anejos de AEspA LXXXVI).
- MATEOS, P. y SOLER, B. «El aula sacra del teatro de Mérida. Nuevas consideraciones sobre su concepción arquitectónica y la cronología de su pavimento marmóreo», en J. López Vilar (ed.), *Tarraco Biennal. Actes 2on Congrès Internacional d'Arqueologia i Món Antic. August i les províncies occidentals. 2000 aniversari de la mort d'August (Tarragona, del 26 al 29 de novembre de 2014)*, 2 vols., Tarragona, Fundació Privada Mútua Catalana, 2015, pp. 111-118.
- MATILLA, G. «El balneario romano de Fortuna. Visión de conjunto tras la última campaña de excavaciones», en *Termalismo antiguo en Hispania. Un análisis del tejido balneario en época romana y tardorromana en la Península Ibérica (Proyecto «Balnearios I»)*, Madrid, CSIC, 2017, pp. 131-172 (Anejos de AEspA, LXXVIII).
- MATILLA, G. y GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, R. «Inscripción sobre un ara de los baños romanos de Fortuna», en A. González Blanco y G. Matilla (eds.), *La cultura latina en la Cueva Negra*, Murcia, Universidad de Murcia, 2003, pp. 567-574 (Antigüedad y Cristianismo, XX).
- MATILLA, G. et al. «El santuario romano de las aguas de Fortuna (el balneario de Carthago Nova)», *Mastia*, 1 (2002), pp. 179-190.
- MATILLA, G. et al. «El balneario romano de Fortuna. Estado de la cuestión y perspectivas de futuro», en A. González Blanco y G. Matilla (eds.), *La cultura latina en la Cueva Negra*, Murcia, Universidad de Murcia, 2003, pp. 79-180 (Antigüedad y Cristianismo, XX).
- MAYER, M. «Karduae, un testimonio de Marcial comprobado por la epigrafía», *Zephyrus*, 53 (2000), pp. 529-534.
- MAYER, M. «Algunas consideraciones sobre la epigrafía y los procedimientos epigráficos en la zona costera de la Hispania Citerior a propósito de

- ciertos paralelos itálicos: los casos de los honores imperiales en época tardía y de la administración de los espacios sacros dependientes de las ciudades», en F. Serra (ed.), *Mare Internum. Archeologia e cultura del Mediterraneo*, 2 (2010), pp. 91-99.
- MAYER, M. «Contribución al estudio de la epigrafía de Pollentia (Alcúdia, Mallorca). Sobre HEP 2, 1990, 62», en B. Eck et al. (eds.), *Studia epigraphica in memoriam Géza Alföldy*, Bonn, Dr. Rudolf Habelt GmbH, 2013, pp. 155-162 (Antiquitas. Abhandlungen zur Alten Geschichte, 61).
- MCKENNA, S. *Paganism and Pagan Survivals in Spain up to the Fall of the Visigothic Kingdom*, Washington D.C., Catholic University of America, 1938.
- MCWHIRR, A. *Roman Gloucestershire*, Gloucester, Sutton, 1981.
- MEAD, G. H. *The Philosophy of the Present*, Chicago, 1932.
- MEIGNE, M. «Concile ou collection d'Elvire?», *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 70 (1975), pp. 375-385.
- MEIJIDE, G. y HERVÉS, F. M. «Un nuevo espacio en las termas de Lugo», en C. Fernández Ochoa y V. García-Entero (eds.), *Termas romanas en el Occidente del Imperio. II Coloquio internacional de Arqueología de Gijón*, Gijón, VTP, 2000, pp. 215-220.
- MELCHOR, E. *La munificencia cívica en el mundo romano*, Madrid, Arco Libros, 1999.
- MELCHOR, E. «Composición interna de las curias locales y reclutamiento de decuriones en los siglos II y III d.C. en las ciudades del Occidente romano: ¿crisis o continuidad?», en L. Lamoine y C. Berrendonner (eds.), *Gérer les territoires, les patrimoines et les crises : le quotidien II*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, 2012, pp. 505-515.
- MELCHOR, E. «François Jacques tenía razón: sobre el no declinar de las élites locales y de la vida municipal durante el siglo II y primer tercio del siglo III d.C.», en J. Andreu Pintado (ed.), *Oppida Labentia. Transformaciones, cambios y alteración en las ciudades hispanas entre el siglo II y la Tardoantigüedad*, Uncastillo, Fundación Uncastillo, 2017, pp. 217-244.
- MELCHOR, E. «Las elites municipales y los inicios de la crisis del urbanismo monumental en el Occidente romano: algunas consideraciones, con especial referencia a Hispania», *Latomus*, 77/2 (2018), pp. 416-440.
- MELCHOR, J. M. y BENEDITO, J. «La excavación del solar de la Plaça de la Morería Vella (Sagunto, Valencia) y la Saguntum romana», *Arse*, 39 (2005), pp. 11-34.
- MENÉNDEZ PIDAL, R. (dir.) *Historia de España. Tomo II. España romana (218 a. de J.C. - 414 de J.C.)*, Madrid, Espasa Calpe, 1955.
- MENÉNDEZ PIDAL, R. «Restitución del texto y dimensiones de las inscripciones históricas del anfiteatro de Mérida», *AEspA*, 30-31 (1957-58), pp. 205-217.
- MERCHÁN, M. J. *Corpus Signorum Imperii Romani. España. Écija (Provincia de Sevilla. Hispania Ulterior Baetica)*, Sevilla-Tarragona, Universidad de Sevilla-Institut Català d'Arqueologia, 2015.
- MERINO, A. «Análisis arquitectónico de los edificios del lado oeste del foro de Torreparedones», en C. Pericet et al. (eds.), *Estudios sobre la curia, el templo y las termas de la ciudad romana de Torreparedones (Baena, Córdoba)*, Baena, Ayuntamiento de Baena, 2013-14, pp. 183-198 (Salsum, 4-5).
- MESEGUER GIL, A. J. «La desaparición de la epigrafía evergética en el Municipium Florentinum Iliberitanum y el cambio de mentalidad de las elites urbanas», *Florentia Iliberritana*, 29 (2018), pp. 151-193.
- MEYER, K. E. et al. *Mulva IV. Die Häuser 1 und 6. La cerámica de la casa nº 6. Das Haus 2*, Mainz, P. von Zabern, 2001 (Madrider Beiträge, 27).
- MEZQUÍRIZ, M. Á. «El taurobolio de la villa de las Musas (Arellano, Navarra)», en J. Mangas y J. Alvar (eds.), *Homenaje a José María Blázquez 5*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1998, pp. 233-244.
- MEZQUÍRIZ, M. Á. *La villa romana de Arellano*, Pamplona, Gobierno de Navarra, 2003.
- MILLAR, F. «Empire and City, Augustus to Julian: Obligations, Excuses and Status», *Journal of Roman Studies*, 73 (1983), pp. 76-96.
- MOLINA, J. A. *El martyrium de La Alberca*, Murcia, 2004 (Cuadernos de Patrimonio Histórico-Artístico de Murcia, nº 2).
- MOMIGLIANO, A. *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford, The Clarendon Press, 1963.
- MONCKTON, A. «Charred Plant Remains», en I. M. Ferris et al. *The Excavation of a Romano-British Shrine at Orton's Pasture, Rocester, Staffordshire*, Oxford, British Archaeological Reports, 2000, pp. 67-97.
- MONTENEGRO RÚA, E. J. «Santa Eulalia de Bóveda: estudio histórico-arqueológico y propuesta interpretativa del monumento y su entorno», tesis doctoral dirigida por la Dra. Fernández Ochoa, C., Universidad Autónoma de Madrid, 2015.

- MONTERO, A. *Apuntes para la identificación toponímica del entorno de Bilbilis*, Alicante, Aguacilar, 2009.
- MONTERROSO, A. «La secuencia estratigráfica. Evolución histórica del teatro de Colonia Patricia», en A. Ventura y C. Márquez (eds.), *El teatro romano de Córdoba*, Córdoba, Universidad de Córdoba, 2002a, pp. 133-146.
- MONTERROSO, A. «El teatro como cantera. Historia de un saqueo», en A. Ventura y C. Márquez (eds.), *El teatro romano de Córdoba*, Córdoba, Universidad de Córdoba, 2002b, pp. 147-160.
- MONTERROSO, A. «Córdoba romana. Historiografía abierta sobre arquitectura y urbanismo», *Antiquitas*, 23 (2011), pp. 149-175.
- MONTORO, M. *El ninfeo hispanorromano de Valeria*, Tesis doctoral dirigida por el Dr. Fuentes, A., Universidad Autónoma de Madrid, 2007.
- MORENA, J. A. *El santuario ibérico de Torreparedones (Castro del Río-Baena. Córdoba)*, Córdoba, Diputación Provincial de Córdoba, 1989 (Estudios Cordobeses, 86).
- MORENA, J. A. «*Ituci Virtus Iulia*. Una colonia romana en el corazón de la Campiña cordobesa», *Ituci*, 1 (2011), pp. 12-21.
- MORENA, J. A. «El *oppidum* ibérico», en C. Márquez et al. (eds.), *Torreparedones -Baena, Córdoba. Investigaciones arqueológicas (2006-2012)*, Córdoba, Universidad de Córdoba, 2014, pp. 23-27.
- MORENA, J. A. *Sincretismo religioso, prácticas rituales y sanación en el santuario iberorromano de Torreparedones (Baena, Córdoba)*, Baena, Universidad de Córdoba, 2015-2016 (Salsum 6-7).
- MORENA, J. A. y VENTURA, A. «Evidencias arqueológicas del sacerdocio en el santuario ibero-romano de *Ituci* (Torreparedones, Baena-Córdoba)», en T. Tortosa y S. Ramallo (eds.), *El tiempo final de los santuarios ibéricos en los procesos de impacto y consolidación del mundo romano*, Madrid, CSIC, 2017, pp. 181-200 (Anejos de AEspA, LXXIX).
- MORENO PABLOS, M. J. *La religión del ejército romano: Hispania en los siglos I-III*, Madrid, Signifer Libros, 2001.
- MORENO PÉREZ, S. y ORFILA, M. «Las *tabernae* de Pollentia (Mallorca). Materiales figurados como manifestaciones apotropaicas, de religiosidad, y de representación durante el siglo III», *AEspA*, 87 (2014), pp. 203-215.
- MORILLO, A. «Los campamentos militares de Astorga y León», *Espacio, tiempo y forma. Serie II, Historia Antigua*, 16 (2003), pp. 83-110.
- MORILLO, A. «Cultos y espacios sagrados en el campamento de la *Legio VII Gemina* en León», *Gerión* 26/1, 2008, pp. 379-405.
- MORILLO, A. y GARCÍA MARCOS, V. «Nuevos testimonios acerca de las Legiones VI Victrix y X Gemina en la región septentrional de la Península Ibérica», en Y. Le Bohec y C. Wolff (eds.), *Deuxième congrès de Lyon sur l'armée romaine: Les légions de Rome sous le Haut-Empire, II*, Lyon, Centre d'Études Romaines et Gallo-romaines, 2000, pp. 589-607.
- MOSTALAC, A. y ESCRIBANO, M. V. *El cristianismo primitivo en Aragón*, Zaragoza, Caja AH, 2009.
- MUNDÓ, A. «El *codex parisinus latinus* 2036 y sus añadiduras hispánicas», *Hispania Sacra*, 51 (1952), pp. 67-78.
- MUÑIZ, E. «The Cult of Isis in Italica», *Bibliotheca Isiaca*, IV (2020), pp. 57-66.
- MUÑOZ AMILIBIA, A. M. «Un posible *Genius Senatus* de Mazarrón (Murcia)», *Rivista di Studi Liguri*, 46 (1980), pp. 177-183.
- MUÑOZ MELGAR, A. *El cristianismo a L'Antiga Tarragona. Dels orígens a la incursió islàmica*, Tarragona, Institut Superior de Ciències Religioses Sant Fructuós, 2001.
- MUÑOZ, M. T. «Cristianismo en la Bética: el testimonio de los primeros epígrafes funerarios», en *Actas del II Congreso de Historia de Andalucía*, Córdoba, Junta de Andalucía, 1994, pp. 583-588.
- MURCIA MUÑOZ, A. J. y MADRID, M. J. «Las termas de la Calle Honda-Plaza de los Tres Reyes de Cartagena: material latericio y problemas de inserción urbana», en J. M. Noguera (ed.), *Arx Asdrubalis. Arqueología e Historia del Cerro del Molinete (Cartagena)*, vol 1, Murcia, Universidad de Murcia, 2003, pp. 231-267.
- MURILLO, J. F. «Topografía y evolución urbana», en *Córdoba, Colonia Patricia Corduba. Las capitales provinciales de Hispania I*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 2004, pp. 39-54.
- MURILLO, J. F. «*Colonia Patricia Corduba* hasta la dinastía flavia. Imagen urbana de una capital provincial», en R. González Villaescusa (ed.), *Simulacra Romae II. Rome, les capitales de province (capita provinciarum) et la création d'un espace commun européen. Une approche archéologique*, Reims, Société Archéologique Champenoise, 2010, pp. 71-93 (Bulletin de la Société archéologique champenoise. Mémoire, 19).
- MURILLO, J. F. et al. «El circo oriental de *Colonia Patricia*», en T. Nogales y F. J. Sánchez Palencia (eds.), *El circo en Hispania Romana*, Mérida, Museo Nacional de Arte Romano, 2001, pp. 57-74.

- MURILLO, J. F. *et al.* «El templo de la C/ Claudio Marcelo (Córdoba). Aproximación al foro provincial de la Bética», *Romula*, 2 (2003), pp. 53-88.
- MURILLO, J. F. *et al.* «El área suburbana occidental de Córdoba a través de las excavaciones en el anfiteatro. Una visión diacrónica», en D. Vaquerizo y J. F. Murillo (eds.), *El Anfiteatro Romano de Córdoba y su entorno urbano. Análisis Arqueológico (ss. I-XIII d.C.)*, Córdoba, Universidad de Córdoba, 2010, pp. 99-310 (Monografías de Arqueología Cordobesa, 19).
- NAVASCUÉS, J. M. «Plomos romanos con inscripción mágica, hallados en Córdoba», *Archivo Español de Arte y Arqueología*, 10 (1934), pp. 51-60.
- NICOLAU, M. R. «Un santuario iberorromano saguntino situado en la Montaña Frontera (Sagunto, Valencia)», *Anales de Arqueología Cordobesa*, 9 (1998), pp. 25-50.
- NIELSEN, I. *Housing the Chosen. The Architectural Context of Mystery Groups and Religious Associations in the Ancient World*, Turnhout, Brepols, 2014.
- NOGALES, T. *Espectáculos en Augusta Emerita (Espacios, imágenes y protagonistas del ocio y espectáculo en la sociedad romana emeritense)*, Badajoz, Fundación de Estudios Romanos, 2000a (Monografías Emeritenses, 5).
- NOGALES, T. «El relieve histórico de M. Agrippa, los relieves de Pan Caliente y el altar del foro emeritense», *Espacio, Tiempo y Forma. Serie II, Historia Antigua* (2000b), pp. 391-423.
- NOGALES, T. «La escultura», en X. Dupré y M. Alba (eds.), *Mérida. Colonia Augusta Emerita*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 2004, pp. 113-131 (Ciudades Romanas de Hispania, 2).
- NOGALES, T. «Culto imperial en Augusta Emerita: imágenes y programas urbanos», en T. Nogales y J. González Fernández (eds.), *Culto imperial: política y poder*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 2007a, pp. 449-539.
- NOGALES, T. «Teatro romano de Augusta Emerita. Evolución y programas decorativos», *Mainake*, XXIX (2007b), pp. 103-138.
- NOGALES, T. y ÁLVAREZ, J. M. «*Fora Augustae Emeritae*. La interpretatio provincial de los patrones metropolitanos», en P. León *et al.* (eds.), *El concepto de lo provincial en el mundo antiguo. Homenaje a la Prof. Pilar León*, vol. 1, Córdoba, Imprenta San Pablo, 2006, 419-450.
- NOGUERA, J. M. «Técnicas en la escultura romana: materiales, imprimaciones y coloraciones. A propósito del grupo escultórico de Mazarrón», *Anales de Prehistoria y Arqueología de la Universidad de Murcia*, 17-18 (2001-2002), pp. 393-412.
- NOGUERA, J. M. «*Carthago Nova: Urbs privilegiada del Mediterráneo occidental*», en J. Beltrán y O. Rodríguez (coords.), *Hispaniae urbes. Investigaciones arqueológicas en ciudades históricas*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2012, pp. 121-190.
- NOGUERA, J. M. «Imperial Cult and Image in Hispania: the Paradigmatic Case of Segobriga» en J. M. Álvarez *et al.* (eds.), *Actas XVIII Congreso Internacional de Arqueología Clásica. Centro y periferia en el mundo clásico*, 2 vols., Mérida, Museo Nacional de Arte Romano, 2014, pp. 1579-1584.
- NOGUERA, J. M. «Augusteum / sede de los augustales (?), *Carthago Nova* (Cartagena)», en O. Rodríguez Gutiérrez *et al.* (coords.), *Los espacios de reunión de las asociaciones romanas: diálogos desde la arqueología y la historia*, en homenaje a Bertrand Goffaux, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2016, pp. 389-395.
- NOGUERA, J. M. «Las esculturas de la villa de Balazote: Novedades y relecturas arqueológicas», en L. Abad Casal *et al.* (coords.), *Balazote en el camino de Hércules*, Balazote, Ayuntamiento de Balazote, 2017a, pp. 166-190.
- NOGUERA, J. M. «Die römischen Skulpturen von *Carthago Nova*: Material, Typologie. Kontext und Neuheiten», en S. Panzram (ed.), *Oppidum-Civitas-Urbs. Städteforschung auf der Iberischen Halbinsel zwischen Rom und al-Andalus*, Münster, LIT, 2017b, pp. 197-228 (Geschichte und Kultur der Iberischen Welt, 13).
- NOGUERA, J. M. y MADRID, M. J. «Reencontrando *Nova Karthago*: la *Insula I* del Molinete y la gran arquitectura de la colonia», en *Arqueología, patrimonio y desarrollo urbano. Problemática y soluciones*, Girona, Universitat de Girona, 2010, pp. 103-132.
- NOGUERA, J. M. y MADRID, M. J. «*Carthago Nova*: fases e hitos de monumentalización urbana y arquitectónica (siglos III a.C.-III d.C.)», *Espacio, Tiempo y Forma. Serie I Prehistoria y Arqueología*, 7 (2014), pp. 13-60.
- NOGUERA, J. M. y MADRID, M. J. «Architettura e etnicità urbana a *Carthago Nova*: a proposito del santuario tardorepubblicano dell'acropoli», en P. Pensabene *et al.* (eds.), *Decor. Decorazione e Architettura nel Mondo Romano*, Roma, Quasar, 2017, pp. 643-654 (Thiasos Monografie, 9).
- NOGUERA, J. M. y MADRID, M. J. «III. Arqueología de los espacios sagrados en *Carthago Nova*: el santuario isiaco del Molinete (*Insula II*)», en J. M. Noguera *et al.* (eds.), *Santuario de Isis y Se-*

- rapis (Insula II) Molinete/Cartagena. Barrio del Foro Romano. Proyecto integral de recuperación y conservación*, Murcia, Ayuntamiento de Cartagena-Consortio Puerto de Culturas-Universidad de Murcia, 2019, pp. 36-95.
- NOGUERA, J. M. y NAVARRO SUÁREZ, F. J. «El conjunto escultórico consagrado por el «dispensator Albanus» (II). Consideraciones para su estudio epigráfico e histórico-arqueológico», *Verdolay*, 7 (1995), pp. 357-373.
- NOGUERA, J. M. *et al.* «Hallazgos escultóricos recientes en el foro de Segóbriga», en J.M. Noguera (ed.), *Preactas de la V Reunión sobre escultura romana en Hispania. Murcia, 9-11 de noviembre de 2005*, Murcia, Dirección General de Cultura, 2005, pp. 53-61.
- NOGUERA, J. M. *et al.* «El programa escultórico del foro de Segóbriga», en J.M. Noguera y E. Conde (eds.), *Escultura romana en Hispania*, V, Murcia, Tabularium, 2008, pp. 283-343.
- NOGUERA, J. M. *et al.* «El foro de Carthago Nova. Estado de la cuestión», en J.M. Noguera (ed.), *Fora Hispaniae. Paisaje urbano, arquitectura, programas decorativos y culto imperial en los foros de las ciudades hispanorromanas*, Murcia, Museo Arqueológico, 2009, pp. 217-302 (Monografías Museo Arqueológico de Murcia, 3).
- NOGUERA, J. M. *et al.* «Edificio del atrio, Carthago Nova (Cartagena)», en O. Rodríguez Gutiérrez *et al.* (coords.), *Los espacios de reunión de las asociaciones romanas: diálogos desde la arqueología y la historia, en homenaje a Bertrand Goffaux*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2016, pp. 378-388.
- NOGUERA, J. M. *et al.* «Un *titulus Pictus* con titulatura imperial de *Carthago Nova* y puntualizaciones a la dinámica urbana de la ciudad a inicios del siglo III d.C.», *Zephyrus*, LXXIX (2017), pp. 149-172.
- NOGUERA, J. M. *et al.* «Nuevas inscripciones romanas del Molinete (Cartagena) (Campañas 2008-2017)», *Mastia*, 14 (2018), pp. 63-101.
- NOLLA, J. M. «Ampurias en la Antigüedad Tardía. Una nueva perspectiva», *AEspA*, 66 (1993), pp. 207-224.
- NOLLA, J. M. y SAGRERA, J. *Civitatis impuritanae coemeteria. Les necropolis tardanes de la Neapolis*, Girona, Universitat de Girona, 1990.
- NOLLA, J. M. y TREMOLEDA, J. (coords.), *Empúries a l'antiguitat tardana*, Girona, Museu d'Arqueologia de Catalunya, 2014 (Monografies Emporitanes, 15.1).
- OLCINA, M. «Evolución histórica y urbana», en M. Olcina (coord.), *Lucentum (Tossal de Manises, Alicante)*. *Arqueología e Historia*, Alicante, MARQ, 2009a, pp. 33-64.
- OLCINA, M. «Las construcciones de la ciudad antigua», en M. Olcina (coord.), *Lucentum (Tossal de Manises, Alicante)*. *Arqueología e Historia*, Alicante, MARQ, 2009b, pp. 65-114.
- OLCINA, M. y PÉREZ, R. «Lucentum: la ciudad y su entorno», en J. M. Abascal y L. Abad (coords.), *Las ciudades y los campos de Alicante en época romana*, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2003, pp. 91-119 (Canelobre, 48).
- OLCINA, M. *et al.* «La curia de *Lucentum*», en B. Soler *et al.* (eds.), *Las sedes de los ordines decurionum en Hispania. Análisis arquitectónico y modelo tipológico*, Mérida, CSIC, 2013, pp. 165-191 (Anejos de AEspA, LXVII).
- OLCINA, M. *et al.* «El foro de *Lucentum* (Tossal de Manises, Alicante). *Conventus Carthaginensis-Hispania Tarraconensis*», en J.M. Álvarez *et al.* (eds.), *Actas XVIII Congreso Internacional de Arqueología Clásica. Centro y periferia en el mundo clásico*, 2 vols., Mérida, Museo Nacional de Arte Romano, 2014a, pp. 825-830.
- OLCINA, M. *et al.* «*Lucentum*», en M. Olcina (ed.), *Ciudades romanas valencianas*, Alicante, MARQ, 2014b, pp. 200-216.
- OLIVARES PEDREÑO, J. C. «Una inscripción de época republicana dedicada a *Salaecvs* en la región minera de Carthago Nova», *AEspA*, 83 (2010), pp. 109-126.
- OLIVEIRA, J. *et al.* *Nova Carta Arqueológica do Concelho de Marvão*, Ibn Maruán, 14, 2007.
- OLIVER, A. «Grafitos ibéricos procedentes de la Montaña Frontera (Sagunto)», *Saguntum*, 20 (1986), pp. 117-122.
- OREJAS, A. y MORILLO, A. «*Asturica Augusta*. Reflexiones sobre su estatuto y su papel territorial (finales del siglo I a.C. - principios del siglo III d.C.)», en J. Mangas y R. M. Cid (eds.), *Debita verba: estudios en homenaje al profesor Julio Mangas Manjarrés 2*, Oviedo, Ediciones de la Universidad de Oviedo, 2013, pp. 93-119.
- ORFILA, M. «Estat actual de les investigacions arqueològiques a *Pollentia*», en M. Orfila y M. A. Cau Ontiveros (coords.), *Ciutats romanes del llevant peninsular i les Illes Balears*, Barcelona, Pòrtic, 2004, pp. 161-189.
- ORFILA, M. *et al.* «La ciudad romana de Pollentia: El Foro», *AEspA*, 72 (1999), pp. 99-118.
- ORFILA, M. *et al.* «La ciudad romana de Pollentia (Alcudia, Mallorca). Resultados de la investigación entre 1996-2004», *Revista Tabona*, 14 (2006a), pp. 93-115.

- ORFILA, M. *et al.* «El teatro de Pollentia (Alcudia, Mallorca)», en C. Márquez y A. Ventura (coords.), *Jornadas sobre teatros romanos de Hispania: Córdoba 2002*, Córdoba, Universidad de Córdoba, 2006b, pp. 339-360.
- ORFILA, M. *et al.* «Los santuarios de Calescoves (Alaior, Menorca): Coberxo Blanc y Cova dels Jurats o de l'Esglesia. Informe preliminar», *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad de Granada*, 20 (2010), pp. 395-433.
- ORFILA, M. *et al.* *Los santuarios de Cales Coves (Alaior, Menorca)*, Menorca, Ajuntament d'Alaior, 2015.
- ORTEGA SALVADOR, L. *El teatro romano de Sagunto: génesis y construcción*, Valencia, Universidad Politécnica de Valencia, 1991.
- ORTEGA, J. R. y ESQUEMBE, M. A. «La villa romana de Casa Ferrer I (Alicante), su organización y evolución: un ejemplo singular de villa rústica en tierras alicantinas», en J. M. Abascal y L. Abad (coords.), *Las ciudades y los campos de Alicante en época romana*, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2003, pp. 193-213 (Canelobre, 48).
- OSUNA, M. *et al.* *Valeria Romana I*, Cuenca, Diputación de Cuenca, 1978.
- PALAMIDIS, A. *L'abandon de sanctuaires et le transfert de cultes en Grèce Antique*, Tesis doctoral dirigida por los doctores Pirenne, V y Mylonopoulos, I., Université de Liège, 2017.
- PALMA, F. «Excavaciones actuales. Resultados de las intervenciones arqueológicas realizadas durante el 2001 en el Foro Municipal de la Colonia *Augusta Emerita*», en J. M. Álvarez y T. Nogales (eds.), *Forum Coloniae Augustae Emeritae. «Templo de Diana»*, Mérida, Asamblea de Extremadura, 2003, pp. 427-440.
- PALOL, P. *Arqueología cristiana en la España romana: siglos IV-VI*, Madrid-Valladolid, CSIC, 1967.
- PALOL, P. «El foro romano de Clunia», en VV. AA., *Los foros romanos de las provincias occidentales*, Madrid, Ministerio de Cultura, 1987, pp. 153-163.
- PALOL, P. «Los edificios de culto en la ciudad de Clunia», *Anas*, 2-3 (1989-1990), pp. 37-56.
- PALOL, P. *Clunia. Historia de la ciudad y guía de las excavaciones*, Burgos, Diputación Provincial de Burgos, 1994.
- PALOL, P. y GUITART, J. *Clunia VIII. Los grandes conjuntos públicos. El foro colonial de Clunia*, Salamanca, Diputación de Burgos, 2000.
- PALOL, P. y VILELLA, J. *Clunia II: La epigrafía de Clunia*, Madrid, Ministerio de Cultura, 1987 (Excavaciones Arqueológicas en España, 150).
- PANZRAM, S. *Stadtbild und Elite: Tarraco, Corduba und Augusta Emerita zwischen Republik und Spätantike*, Stuttgart, Franz Steiner, 2002.
- PANZRAM, S. «Los flamines provinciales de la Baetica: autorrepresentación y culto imperial», *AEsPA*, 76 (2003), pp. 121-130.
- PANZRAM, S. (ed.) *Oppidum-Civitas-Urbs. Städteforschung auf der Iberischen Halbinsel zwischen Rom und al-Andalus*, Münster, LIT, 2017 (Geschichte und Kultur der Iberischen Welt, 13).
- PAÑEDA, B. y ALVAR, J. «De la constatación testimonial a la Agency. Para una historiografía de la recepción de Mater Magna y Atis en Hispania», *Revista de Historiografía*, 28 (2018), pp. 95-118.
- PARIS, P. *et al.* *Fouilles de Belo (Bolinia, province de Cadix) (1917-1923). La ville et ses dépendances*, Paris, de Boccard, 1923.
- PARTMENT, T. W. *The Capitulum of Pollentia*, Senior Manor Thesis. University of Dartmouth, 1995.
- PASCUAL, I. «El circo romano de Sagunto», en T. Nogales y F.J. Sánchez Palencia (eds.), *El circo en Hispania Romana*, Mérida, Museo Nacional de Arte Romano, 2001, pp. 155-174.
- PENA, M. J. «El culto a Tutela en Hispania», *Memorias de Historia Antigua*, 5 (1981), pp. 73-88.
- PENA, M. J. «Ampurias romana a través de su epigrafía», *Cypsela*, 4 (1982), pp. 173-176.
- PENA, M. J. «*S(ocietas) m(ontis) F(icariensis)*. Nota sobre la inscripción *CIL* II 3527 (Mazarrón, Murcia)», *Verdolay*, 8 (1996), pp. 43-47.
- PENA, M. J. «Les cultes d'Emporion», en A. Hermay y H. Tréziny (eds.), *Les cultes des cités phocéennes*, Aix-en-Provence, Édusud/Centre C. Jullian, 2000, pp. 59-68.
- PENA, M. J. «Consideraciones sobre epigrafía republicana de la Citerior: el caso de *Carthago Nova*», en J. Uroz *et al.* (eds.), *Iberia e Italia: modelos romanos de integración territorial. Actas del IV congreso internacional hispano-italiano histórico-arqueológico*, Murcia, Tabularium, 2008, pp. 687-710.
- PENA, M. J. «Plotia Prune: de Delos a *Carthago Nova* (*CIL* I/2, 2273 = *CIL* II 3495)», *Faventia: Revista de filología clàssica*, 31 (2009), pp. 9-23.
- PENSABENE, P. y MAR, R. «Il tempio di Augusto a Tarraco. Gigantismo e marmo lunense nei luoghi di culto imperiale in Hispania e Gallia», *Archaeologia Classica*, 61 (2010), pp. 243-307.
- PEÑA, A. *et al.* «El templo consagrado a Divo Augusto y su *temenos* (*Forum Novum*)», en VV. AA., *Córdoba, reflejo de Roma*, Córdoba, Ayuntamiento de Córdoba, 2011, pp. 59-67.

- PEÑA, A. *et al.* «Más datos sobre el templo del *divus Augustus* de Tarraco: a propósito de una nueva inscripción», en J. López Vilar (ed.), *Tarraco Biennial. Actes 2on Congrès Internacional d'Arqueologia i Món Antic. August i les províncies occidentals. 2000 aniversari de la mort d'August (Tarragona, del 26 al 29 de novembre de 2014)*, 2 vols., Tarragona, Fundació Privada Mútua Catalana, 2015, pp. 181-189.
- PEREA YÉBENES, S. «Elementos del *cursus honorum* cívico de un notable de Carthago Nova, ¿*M. Postumius Albinus*? Propuestas de Investigación», *Mastia*, 4 (2005), pp. 65-85.
- PÉREZ BALLESTER, J. *et al.* «El ocaso de los edificios de *Spectacula* en Hispania. El anfiteatro romano de Carthago Nova», en S. Ramallo y A. Quevedo (eds.), *Las ciudades de la Tarraconense Oriental entre los s. II-IV d.C. Evolución urbanística y contextos materiales*, Murcia, Universidad de Murcia, 2014, pp. 321-339.
- PÉREZ CENTENO, M. R. «Las invasiones del siglo III: un mito historiográfico», *Hispania Antiqua*, 22 (1998), pp. 343-360.
- PÉREZ GONZÁLEZ, C. *et al.* «Tiermes 2013. Intervención arqueológica y parerga epigráfica», *Oppidum*, 10 (2014), pp. 107-146.
- PÉREZ RUIZ, M. «El culto en la casa romana», *Anales de Prehistoria y Arqueología*, 23-24 (2007-2008), pp. 199-229.
- PÉREZ RUIZ, M. *Al amparo de los lares: el culto doméstico en las provincias romanas Bética y Tarraconense*, Madrid, CSIC, 2014 (Anejos de AEspA, LXVIII).
- PETTS, D. *Christianity in Roman Britain*, Stroud, Tempus, 2003.
- PFANNER, M. «Zur Entwicklung der Stadtstruktur von Conimbriga. Ein methodischer Beitrag zur Städteforschung», *Madridier Mitteilungen*, 30 (1989), pp. 184-203.
- PICHON, B. «La fin des cultes et des sanctuaires païens urbains en Belgique et en Lyonnaise (III^e s. -début du V^e s. apr. J.-C.)», *Revue de l'histoire des religions*, 2 (2018), pp. 329-351.
- PINA, F. «Minerva, *custos urbis* de Roma y de Tarraco», *AEspA*, 76 (2003), pp. 111-119.
- PIZZO, A. «El «Arco de Trajano», puerta de acceso al conjunto monumental: análisis histórico, arquitectónico y arqueológico», en P. Mateos (ed.), *El «Foro provincial» de «Augusta Emerita»: un conjunto monumental de culto imperial*, Madrid, CSIC, 2006, pp. 207-249 (Anejos de AEspA, XLII).
- PLA CABRERA, V. *Disertación histórico-crítica de las antigüedades de la villa de Almenara y descubrimiento de su famoso templo de Venus*, Valencia, 1821.
- PLA, C. y REVILLA, V. «El santuario romano de Can Modolell (Cabrera de Mar, Barcelona). Nuevas aportaciones para su interpretación», *Empúries*, 53 (2002), pp. 211-239.
- PLANTALAMOR, L. y PONS, O. «La ciudad romana de Mahón: estado de la cuestión», *L'Africa romana*, 11 (1996), pp. 1007-1016.
- PORTILLO, A. *El Forum Novum de Colonia Patricia: análisis arquitectónico, estilístico y funcional*, Madrid, CSIC, 2018 (Anejos de AEspA, LXXXIII).
- PORTILLO, A. «Las ceremonias de culto imperial provincial en Hispania y sus elementos integrantes. A propósito del altar del *forum novum* de Colonia Patricia», en J. Tomás García y V. Del Prete (eds.), *Imágenes, lengua y creencias en Lusitania romana*. Oxford, Archaeopress, 2019, pp. 210-228.
- PORTILLO, A. y RUIZ BUENO, M. D. «Un nuevo complejo religioso de época imperial en Colonia Patricia. El recinto de culto de c. Tejón y Marín 14 (Córdoba)», *Lucentum*, XXXVI (2017), pp. 239-260.
- POTTER, T. y JOHNS, C. *Roman Britain*, London, British Museum, 1992.
- PREVOSTI, M. y CLARIANA, J. F. *Torre Llauder, Mataró. Vil·la romana*, Mataró, Departament de Cultura de la Generalitat-Museu Comarcal del Maresme, 1993.
- PUERTA, C. *et al.* «La colección de esculturas hallada en Valdetorres del Jarama», *AEspA*, 64 (1994), pp. 179-200.
- PUERTAS, R. «Trabajos de planimetría y excavación en la «Villa Fortunatus» Fraga (Huesca)», *Noticario Arqueológico Hispánico*, 1 (1972), pp. 69-81.
- PUIG I CADAFALECH, J. «Els temples d'Empúries», *Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans*, 4 (1911-1912), pp. 303-322.
- QUARESMA, J. C. «Les contextes de Chãos Salgados, Mirobriga (Portugal): début du III^e s.-premier quart du V^e s.», en *Actes du Congrès International d'Amiens*. Amiens, SFECAG, 2013, pp. 385-408.
- QUARESMA, J. C. *et al.* «Mirobriga (Santiago do Cacém, Portugal)», en A. Pizzo (ed.), *La arquitectura doméstica urbana de la Lusitania romana*, Mérida, Instituto de Arqueología de Mérida, 2020, pp. 195-208 (MYTRA, 6).
- QUEVEDO, A. y RAMALLO, S. «La dinámica evolutiva de Carthago Nova entre los siglos II y III», en L. Brassous, L. y A. Quevedo (ed.), *Urbanisme*

- cívique en temps de «crise». Les espaces publics d'Hispanie et de l'Occident romain entre le II et le IV siècle*, Madrid, Casa de Velázquez, 2015, pp. 161-177.
- RABANAL, M. A. *et al.* «La religión y la religiosidad indígena-romana en el *Conventus Lucensis*», *Estudios humanísticos. Geografía, Historia y Arte*, 18 (1996), pp. 39-82.
- RAEPSAET CHARLIER, M. T. «Monumentalité, religion publique, vie civique et évergétisme en Gaule romaine. Réflexions sur la valeur relative et complémentaire des sources historiques», *Revue belge de Philologie et d'Histoire*, 93/1 (2015), pp. 113-138.
- RAJA, R. y RÜPKE, J. «Appropriating Religion: Methodological Issues in Testing the 'Lived Ancient Religion' Approach», *Religion in the Roman Empire*, 1 (2015), pp. 11-19.
- RAMALLO, S. «Inscripciones honoríficas del teatro romano de Carthago Nova», *AEspA*, 65 (1992a), pp. 49-73.
- RAMALLO, S. «Un santuario de época tardo-republicana en la Encarnación, Caravaca, Murcia», en *Templos romanos de Hispania*, 1992b, pp. 39-65 (Cuadernos de Arquitectura romana, 1).
- RAMALLO, S. (ed.) *El programa ornamental del teatro romano de Cartagena*, Murcia, Caja Murcia, Obra Social y Cultural, 1999.
- RAMALLO, S. «Culto Imperial y arquitectura en la Tarraconense meridional: Carthago Nova y sus alrededores», en T. Nogales y J. González Fernández (eds.), *Culto imperial: política y poder*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 2007, pp. 643-684.
- RAMALLO, S. «Los edificios para espectáculo», en E. Ruiz Valderas (ed.), *Cartagena: Colonia Urbs Julia Nova Carthago*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 2017, pp. 53-67 (Ciudades romanas de Hispania, 5).
- RAMALLO, S. y BROTONS, F. «El santuario ibérico del Cerro de los Santos», en J. Blázquez y L. Roldán (eds.), *La cultura ibérica a través de la fotografía de principios de siglo. Un homenaje a la memoria*, Madrid, Caja Madrid, 1999, pp. 169-175.
- RAMALLO, S. y BROTONS, F. «Depósitos votivos y ritos en los santuarios ibéricos e íbero-romanos. Continuidades y rupturas a través de las evidencias de culto en el santuario del Cerro de la Ermita de la Encarnación (Caravaca de la Cruz, Murcia)», en T. Tortosa (ed.), *Diálogo de identidades. Bajo el prisma de las manifestaciones religiosas en el ámbito mediterráneo (s. III a.C.- s. I d.C.)*, Mérida, CSIC, 2014, pp. 17-44 (Anejos de AEspA, LXXII).
- RAMALLO S. y QUEVEDO, A. (eds.) *Las ciudades de la Tarraconense Oriental entre los s. II-IV d.C. Evolución urbanística y contextos materiales*, Murcia, Universidad de Murcia, 2014.
- RAMALLO, S. y RUIZ VALDERAS, E. «Un edículo republicano dedicado a Atargatis en *Carthago Nova*», *AEspA*, 67 (1994), pp. 79-102.
- RAMALLO, S. y VIZCAÍNO, J. «Evolución del sistema defensivo de Cartagena durante la Antigüedad», en A. Rodríguez Colmenero e I. Rodá (eds.), *Murallas de las ciudades romanas en el occidente del Imperio: Lucus Augusti como paradigma*, Lugo, Servicio de Publicaciones de la Diputación de Lugo, 2007, pp. 483-522.
- RAMALLO, S. *et al.* «*Carthago Nova* en los dos últimos siglos de la República: una aproximación desde el registro arqueológico», en J. Uroz *et al.* (coords.), *Iberia e Italia: modelos de integración territorial*, Murcia, Tabularium, 2008, pp. 573-604.
- RAMALLO, S. *et al.* «Aproximación a las fases de ocupación de Cartagena a partir del registro arqueológico obtenido en las intervenciones del teatro romano: breve síntesis de su evolución urbana», *Anales de Prehistoria y Arqueología*, 29 (2013), pp. 23-56.
- RAMÍREZ SÁDABA, J. L. «Epigrafía del anfiteatro romano de Mérida», en J. M. Álvarez y J. J. Navascués (eds.), *El anfiteatro en la Hispania Romana*, Mérida, Junta de Extremadura, 1994, pp. 285-299.
- RAMÍREZ SÁDABA, J. L. *Catálogo de las inscripciones imperiales de Augusta Emerita*, Mérida, Museo Nacional de Arte Romano, 2002 (Cuadernos Emeritenses, 21).
- RAMÍREZ SÁDABA, J. L. «El culto a Baco en la religión romana y los textos de Fortuna (Murcia)», en A. González Blanco y G. Matilla (eds.), *La cultura latina en la Cueva Negra*, Murcia, Universidad de Murcia, 2003, 317-324 (Antigüedad y Cristianismo, XX).
- RAMÍREZ SÁDABA, J. L. «Las ciudades vasconas según las fuentes literarias y su evolución en la tardoantigüedad», en E. Conde *et al.* (eds.), *Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía. Homenaje al profesor Antonio González Blanco, in maturitate aetatis ad prudentiam*, Murcia, Universidad de Murcia, 2006, pp. 185-199 (Antigüedad y Cristianismo, XXXIII).
- RAMÍREZ SÁDABA, J. L. y JIMÉNEZ LOSA, M. «Panorámica religiosa de Augusta Emerita II: territorium y centro urbano», en J. Cardim (ed.), *Diis Deabusque, Actas do II Coloquio Internacional de Epigra-*

- fía «*Culto e sociedade*», São Miguel de Odrinhas, Museo Arqueológico, 2011, pp. 429-456.
- RAMÍREZ SÁDABA, J. L. y MATEOS, P. *Catálogo de las inscripciones cristianas de Mérida*, Mérida, Museo Nacional de Arte Romano, 2000 (Cuadernos Emeritenses, 16).
- RAMOS SAINZ, M. L. «Una piscina bautismal de planta cruciforme descubierta en la villa romana de *El Saucedo* (Talavera de la Reina, Toledo)», en VV. AA., *III Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica*, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 1992, pp. 105-110.
- RASCÓN, S. y SÁNCHEZ MONTES, A. L. «La ciudad romana de *Complutum*: nuevos datos, nuevas interpretaciones», en E. Baquedano (ed.), *Vides monumenta veterum. Madrid y su entorno en época romana*, 2 vols., Alcalá de Henares, MAR, 2017, pp. 128-143 (Zona Arqueológica, 20).
- READE, R. C. «The Roman villa at Great Wemberham in Yatton», en *Proceedings of the Somerset Archaeological and Natural History Society*, 31 (1885), pp. 64-73.
- REMESAL, J. «Transformaciones en la exportación del aceite bético a mediados del s. III d. C.», en J. M^a. Blázquez y J. Remesal (coord.): *Producción y comercio del aceite en la antigüedad: segundo congreso internacional*, Madrid, Universidad Complutense, 1983, pp. 115-132.
- REMOLÀ, J. A. «Mithra en la villa romana dels Munts (*ager Tarraconensis*)», Ponencia presentada a las I Jornadas mitraicas de Cabra (29-30 de mayo de 2009), 2009 <<https://urv.academia.edu/JosepAntonRemol%C3%A0>> [Consulta 28/04/2021].
- RENNBERG, G. *Where Dreams May Come: Incubation Sanctuaries in the Greco-Roman World*, Leiden-Boston, Brill, 2017 (RGRW, 184).
- REVILLA, V. y CELA, J. «La transformación material e ideológica de una ciudad de *Hispania*: *Iluro* (Mataró) entre los siglos I y VII d.C.», *AEspA*, 79 (2006), pp. 89-114.
- RIBELLES, B. «Restos de un templo de Baco nuevamente descubierto», *Diario de la ciudad de Valencia*, 28 de febrero de 1820, pp. 253-256.
- RIBERA, A. «Una peculiar fosa de fundación en Valentia», *Saguntum*, 29 (1995), pp. 187-195.
- RIBERA, A. «La primera topografía cristiana de Valentia», en VV. AA. *Historia de la ciudad. IV: Memoria urbana*, Valencia, ICAROCTAV, 2005, pp. 35-52.
- RIBERA, A. «Áreas sacras de Valentia y alrededores antes, durante y después de la fundación de la ciudad», en T. Tortosa y S. Ramallo (eds.), *El tiempo final de los santuarios ibéricos en los procesos de impacto y consolidación del mundo romano*, Madrid, CSIC, 2017, pp. 45-74 (Anejos de AEspA, LXXIX).
- RIBERA, A. y JIMÉNEZ, J. L. «La imagen urbana de Valentia», en M. Olcina (coord.), *Ciudades romanas valencianas*, Alicante, MARQ, 2014, pp. 143-165.
- RIBERA, A. y ROSELLÓ, M. «El primer grupo episcopal de Valencia», en A. Ribera y L. Abad Casal (eds.), *Los orígenes del cristianismo en Valencia y su entorno*, Valencia, Ajuntament de Valencia, 2000, pp. 165-187 (Grandes Temas Arqueológicos, 2).
- RIBEIRO, J. «*Soli Aeterno Lunae*. Cultos astrais em época pré-romana e romana na área de influência da Serra de Sintra: ¿um caso complexo de sincretismo?», *Sintria*, 3-4 (2011), pp. 595-624.
- RICHMOND, I. A. «Five Town-Walls in *Hispania Citerior*», *The Journal of Roman Studies*, 21/1 (1931), pp. 86-100.
- RIERA RULLAN, M. et al. «Els últims segles de Pollentia», *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana (BSAL)*, 55 (1999), pp. 335-346.
- RIESCO, P. *Pasionario Hispánico*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1995.
- RIPOLL, G. y ARCE, J. «De los cultos paganos al culto cristiano: el proceso de transformación en Hispania (siglos IV-VII)», en J. P. Cailliet et al. (eds.), *Des dieux civiques aux saints patrons (IVe-VIIe siècle)*, Paris, A. et J. Picard, 2015, pp. 341-351 (Textes, Images et Monuments de l'Antiquité au haut Moyen Age, 12).
- RIPOLL, G. y VELÁZQUEZ, I. «Origen y desarrollo de las *parrochiae* en la *Hispania* de la Antigüedad Tardía», en P. Pergola (ed.), *Alle origini della parrocchia rurale (IV-VII sec.)*, Ciudad del Vaticano, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, 1999, pp. 101-165 (Sussidi allo Studio delle antichità cristiane, XII).
- RIPOLL, G. et al. «La arquitectura religiosa hispánica del siglo IV al X y el proyecto del *Corpus Architecturae Religiosae Europaeae* - CARE-Hispania», *Hortus Artium Medievalium*, 18.1 (2012), pp. 45-73.
- RIPOLLÈS, P. P. «Los hallazgos monetarios de la excavación de Santa Bárbara, La Vilavella (Castellón)», *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología castellonenses*, 6 (1979), pp. 223-244.
- RIPOLLÈS, P. P. y LLORENS, M. *Arse-Saguntum. Historia monetaria de la ciudad y su territorio*, Sagunto, Fundación Bancaja, 2002.
- RIVAS, J. C. «Consideraciones sobre la religión galai-co-romana. Desmitificación de supuestos mitos», *Boletín Auriense*, 23 (1993), pp. 21-70.

- RIVES, J. B. «Cult Practice, Social Power and Religious Identity: The Case of Animal Sacrifice», en A. Stefan y H. Leppin (eds.), *Juden, Christen, Heiden? Religiöse Inklusion und Exklusion in Kleinasien bis Decius*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2018, pp. 71-88.
- RIVES, J. B. «Sacrifice and 'Religion': Modeling Religious Change in the Roman Empire», *Religions*, 10/1 (2019) Disponible en: <https://doi.org/10.3390/rel10010016> [Consulta 28/04/2021].
- ROCA RIBELLES, F. y VEIRA ALEIXANDRE, M. «En torno a la inscripción Deo-Aureliano de Sagunto», *Arse*, 37 (2003), pp. 121-131.
- RODÀ, I. «A propos de la sculpture grecque d'Emporion», en *Praktika. Actes du XII Congrès International d'Archeologie Classique*, Atenas, 1985, pp. 256-261.
- RODÀ, I. «L'Asclepi d'Empúries», en M. Mayer (ed.), *Roma a Catalunya*, Barcelona, Institut Català d'Estudis Mediterranis, 1992, pp. 42-45.
- RODÀ, I. «Escultura e inscripción alusiva a un Genio. Ficha nº 62», en I. Rodà y R. Comes (eds.), *Scripta manent. La memoria escrita de los romanos (Catálogo de la exposición)*, Barcelona, Departament de Cultura, 2002, p. 224.
- RODÀ, I. «Datación e iconografía del «Asclepio» de Emporiae», en T. Nogales y L. J. Gonçalves (eds.), *Actas de la IV Reunion sobre Escultura Romana en Hispania (Lisboa 2002)*, Madrid, Ministerio de Educación y Cultura, 2004, pp. 307-320.
- RODÀ, I. y MARTÍN, A. «Un nuevo altar votivo del ager Iluronensis hallado en Cabrera de Mar (Barcelona)», *Anejos a CuPAUAM*, 4 (2020), pp. 253-258.
- RODERO, S. «Algunos aspectos de la decoración arquitectónica del *Traianeum* de Itálica», *Romula*, 1 (2002), pp. 75-106.
- RODRÍGUEZ CAO, C. «A domus do mitreo», en C. Rodríguez Cao (coord.), *A Domus do Mitreo*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 2011, pp. 22-26.
- RODRÍGUEZ CAO, C. *La domus del Mitreo (Lucus Augusti)*, tesis doctoral dirigida por las Dras. Dopico, M. D. y Torres, M., Universidad de Santiago de Compostela, 2020.
- RODRÍGUEZ CAO, C. y CORDEIRO, L. «La domus del mitreo de *Lucus Augusti*», en J. M. Álvarez et al. (eds.), *Actas XVIII Congreso Internacional de Arqueología Clásica. Centro y periferia en el mundo clásico*, 2 vols., Mérida, Museo Nacional de Arte Romano, 2014, pp. 1125-1128.
- RODRÍGUEZ COLMENERO, A. «Cuenca romana. Contribución al estudio epigráfico», *Lucentum* 1 (1982), pp. 205-253.
- RODRÍGUEZ COLMENERO, A. «Cuenca romana. Contribución al estudio epigráfico (II)», *Lucentum*, 2 (1983), pp. 319-330.
- RODRÍGUEZ COLMENERO, A. «Culto a las aguas y divinidades orientales en el Lugo romano: los posibles santuarios de san Roque y Bóveda», *Espacio, Tiempo y Forma. Serie II, Historia Antigua*, 5 (1992), pp. 309-336.
- RODRÍGUEZ COLMENERO, A. «Integración administrativa del noroeste peninsular en las estructuras romanas», en A. Rodríguez Colmenero (ed.), *Lucus Augusti. I: El amanecer de una ciudad*, La Coruña, Fundación Pedro Barrié de la Maza, 1996, pp. 284-299.
- RODRÍGUEZ COLMENERO, A. *Aquae Flaviae. I. Fontes epigráficas da Gallaecia meridional interior*, Chaves, Camara Municipal de Chaves, 1997.
- RODRÍGUEZ COLMENERO, A. «La Cueva Negra de Fortuna (Murcia), un posible *temenos* indígena posteriormente sincretizado», en A. González Blanco y G. Matilla (eds.), *La cultura latina en la Cueva Negra*, Murcia, Universidad de Murcia, 2003a, pp. 423-435 (Antigüedad y Cristianismo, XX).
- RODRÍGUEZ COLMENERO, A. «Perdura na cidade o culto ós deuses indíxenas», en A. Rodríguez Colmenero (ed.), *Lucus Augusti, urbs romana. As orixes da cidade de Lugo, Catálogo de la exposición*, Lugo, Ayuntamiento de Lugo, 2003b, pp. 117-118.
- RODRÍGUEZ COLMENERO, A. «La muralla romana de Lugo. Gran bastión defensivo en los confines del Imperio. Análisis de conjunto», en A. Rodríguez Colmenero e I. Rodà (eds.), *Murallas de ciudades romanas en el occidente del Imperio: Lucus Augusti como paradigma*, Lugo, Diputación de Lugo, 2007, pp. 217-253.
- RODRÍGUEZ COLMENERO, A. *Lucus Augusti. La ciudad romano-germánica del Finisterre ibérico. Génesis y evolución histórica (14 a.C. - 711 d.C.)*, Lugo, Servizo Municipal de Arqueoloxía, 2011.
- RODRÍGUEZ GUTIÉRREZ, O. *El teatro romano de Itálica. Estudio arqueoarquitectónico*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 2004 (Monografías de Arquitectura Romana, 6).
- RODRÍGUEZ GUTIÉRREZ, O. «El teatro de Itálica: algunas propuestas a la luz de las nuevas investigaciones», en C. Márquez y A. Ventura (coords.), *Jornadas sobre teatros romanos de Hispania: Cór-*

- doba 2002, Córdoba, Universidad de Córdoba, 2006, pp. 149-180.
- RODRÍGUEZ HIDALGO, J. M. *et al.* «La Itálica de Adriano», *AEspA*, 72 (1999), pp. 87-113.
- RODRÍGUEZ NEILA, J. F. «Aspectos del siglo III en Hispania», *Hispania Antiqua*, 2 (1972), pp. 179-201.
- RODRÍGUEZ NEILA, J. F. «*Pecunia communis municipium*. Decuriones, magistrados y gestión de las finanzas municipales en Hispania», en J. F. Rodríguez Neila *et al.* (eds.), *Sociedad y economía en el Occidente Romano*, Pamplona, Universidad de Navarra, 2003a, pp. 111-198.
- RODRÍGUEZ NEILA, J. F. «Políticos municipales y gestión pública en la Hispania Romana», *Polis*, 15 (2003b), pp. 161-197.
- ROGERS, G. M. *The Sacred Identity of Ephesos. Foundation Myths of a Roman City*, London, Routledge, 1991a.
- ROGERS, G. M. «Demosthenes of Oenoanda and Models of Euergetism», *The Journal of Roman Studies*, 81 (1991b), pp. 91-100.
- ROLDÁN HERVÁS, J. M. *Iter ab Emenita Asturicam. El camino de la Plata*, Salamanca, Ediciones Universidad Salamanca, 1971.
- ROLDÁN, B. y DE MIQUEL, L. «Excavaciones en el templo capitolino de Carthago-Nova», en *XXIV Congreso Nacional de Arqueología*, 4, Murcia, Gobierno de la Región de Murcia, 1999, pp. 57-65.
- ROLDÁN, B. y DE MIQUEL, L. «Intervención arqueológica en el Cerro del Molinete (Cartagena). Años 1995-1996. Valoración histórica del yacimiento», *Memorias de Arqueología de la Región de Murcia*, 10 (2002), pp. 248-294.
- ROMÁN, J. M. «Evidencias arqueológicas de intolerancia religiosa en la Península Ibérica durante la Antigüedad Tardía», *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 18 (2007), pp. 169-195.
- ROMERO, L. «La basílica del foro de Los Bañales (Uncastillo, Zaragoza)», *Habis*, 48 (2017), pp. 113-131.
- ROMERO, L. y ANDREU PINTADO, J. «El programa escultórico del foro de la ciudad romana de Los Bañales: novedades y aspectos iconográficos, pragmático e históricos», en C. Márquez y D. Ojeda (eds.), *Escultura romana en Hispania VIII. Homenaje a Luis Baena del Alcázar*, Córdoba, Universidad de Córdoba, 2018, pp. 365-387.
- ROMERO MAYORGA, C., *Iconografía mitraica en Hispania*, Tesis doctoral dirigida por la Dra. Rodríguez López, M. I., Universidad Complutense de Madrid, 2016.
- ROMERO NOVELLA, L. «The Roman forum of Los Banales (Uncastillo, Zaragoza): Building, Remodelling and Reuse of a forum from the *Conuentus Caesaraugustanus* at the End of the High-Empire», en J. Andreu Pintado (ed.), *From splendidissima ciuitas to oppidum labens: Financial Problems and Material Ruin in Roman Provincial Cities at the End of the High-Empire. The Hispanic Provinces*. Heidelberg, Propylaeum, 2020, pp. 65-74 (Archaeology and Economy in the Ancient World – Proceedings of the 19th International Congress of Classical Archaeology, Vol. 45).
- ROMERO VERA, D. «Acerca del inicio de la crisis urbana y municipal en la Hispania de época antonina», *Revista de Historiografía*, 33 (2020), pp. 193-215.
- ROMO, A. «Las termas del foro de la colonia *Firma Astigi* (Écija. Sevilla)», *Romula*, 1 (2002), pp. 151-174.
- ROMO, A. «La amazona de Astigi y las circunstancias de su hallazgo», *Mus-A: Revista de los museos de Andalucía*, 3, 2004, 149-155.
- RONCHEY, S. «Gli atti dei martiri tra politica e letteratura», en A. Momigliano y A. Schiavone (eds.), *Storia di Roma*, III/2, Torino, Einaudi, 1993, pp. 781-825.
- ROSSER, P. «El COPHIAM. Seis años de actividad arqueológica», *LQNT*, 1 (1993), pp. 9-74.
- ROSSER, P. y SOLER, S. «La necrópolis tardo-antigua del *Tossal de les Basses* (Alicante, España): tipología y primera aproximación interpretativa y cronológica», *Saguntum*, 47 (2015), pp. 147-174.
- ROURE, A. *et al.* «Trobada d'un conjunt monetari a Vilauba», *Empúries*, 48-50 (1993), pp. 268-282.
- RUESTES I BITRIÀ, C. «Capitol 1. El fòrum de Saguntum (Sagunt)», en C. Ruestes i Bitrià (ed.), *L'espai públic a les ciutats romanes del Conventus Tarraconensis: els fóruns*, Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona, 2001, pp. 17-35.
- RÜGER, C. «Pagane Religiosität in den Städten der Nordwestprovinzen des römischen Kaiserreiches», en W. Eck y H. Galsterer (eds.), *Die Stadt in Oberitalien und in den nordwestlichen Provinzen des Römischen Reiches*, Mainz, von Zabern, 1991, pp. 227-233 (Kölner Forschungen, 4).
- RUIZ BUENO, M. D. *Dinámicas topográficas urbanas en Hispania. El espacio intramuros entre los siglos II y VII d.C.*, Bari, Edipuglia, 2018.
- RUIZ DE ARBULO, J. «El foro de Tarraco», *Cypsela*, 8 (1990), pp. 119-138.
- RUIZ DE ARBULO, J. «El templo del foro de Ampurias y la evolución de los foros republicanos», en *Templos romanos de Hispania*, 1991, pp. 11-37 (Cuadernos de arquitectura romana, 1).
- RUIZ DE ARBULO, J. «El santuario de Asklepios y las divinidades alejandrinas en la Neápolis de Ampu-

- rias (s. II-I a.C.). Nuevas hipótesis», *Verdolay*, 7 (1995), pp. 327-338.
- RUIZ DE ARBULO, J. «El Gimnasio de *Emporion* (S. II-I a.C.)», *Butlletí Arqueològic*, 16 (1996), pp. 11-44.
- RUIZ DE ARBULO, J. «La fundación de la colonia de Tarraco y los estandartes de César», en J. L. Jiménez Salvador *et al.* (eds.), *Valencia y las primeras ciudades romanas de Hispania*, Valencia, Ajuntament de Valencia, 2002, pp. 137-156.
- RUIZ DE ARBULO, J. «Santuarios y fortalezas. Cuestiones de indigenismo, helenización y romanización en torno a Emporion y Rhode (s. VI-I a.C.)», *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la U.A.M.*, 28-29 (2002-2003), pp. 161-202.
- RUIZ DE ARBULO, J. «Cuestiones económicas y sociales en torno a los santuarios de Isis y Serapis. La ofrenda de Numa en Emporion y el Serapeo de Ostia», en J. L. Escacena y E. Ferrer (coords.), *Entre Dios y los hombres. El sacerdocio en la Antigüedad*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2007, pp. 197-227 (SPAL Monografías, 7).
- RUIZ DE ARBULO, J. «El altar y el templo de Augusto en la colonia de Tarraco. Estado de la cuestión», en J. M. Noguera (ed.), *Fora Hispaniae. Paisaje urbano, arquitectura, programas decorativos y culto imperial en los foros de las ciudades hispanorromanas*, Murcia, Museo Arqueológico, 2009, pp. 155-189 (Monografías del Museo Arqueológico de Murcia, 3).
- RUIZ DE ARBULO, J. «El *signaculum* de *Caius Valerius Avitus*, duoviro de Tarraco y propietario de la villa de Els Munts (Altafulla)», *Pyrenae*, 45/1 (2014), pp. 125-151.
- RUIZ DE ARBULO, J. «Tarraco. Arquitectura pública y sociedad. Siete siglos de historia romana (II a.C.-V d.C.)», en L. Ben Abid *et al.* (eds.) *De Carthage à Carthagène. Bâtir en Afrique et en Ibérie durant l'Antiquité*, Alicante, INAPH, 2021, pp. 321-366 (Colección Petracos, 4).
- RUIZ DE ARBULO, J. y MAR, R. «El circo de Tarraco. Un monumento provincial», en T. Nogales y F. J. Sánchez Palencia (eds.), *El circo en Hispania Romana*, Mérida, Museo Nacional de Arte Romano, 2001, pp. 141-154.
- RUIZ DE ARBULO, J. y VIVÓ, D. «Serapis, Isis y los dioses acompañantes en Emporion: una nueva interpretación para el conjunto de esculturas aparecido en el supuesto *Asklepieion* emporitano», *Revista d'Arqueologia de Ponent*, 18 (2008), pp. 71-140.
- RUIZ DE ARBULO, J. *et al.* «El capitolio de Tarraco. Identificación y primeras observaciones», en P. León *et al.* (eds.), *El concepto de lo provincial en el mundo antiguo. Homenaje a la Prof. Pilar León*, vol. 1, Córdoba, Imprenta San Pablo, 2006, pp. 391-417.
- RUIZ DE ARBULO, J. *et al.* *El circo romano de Segóbriga (Saelices, Cuenca). Arquitectura, estratigrafía y función*, Cuenca, Publicaciones del Parque Arqueológico de Segóbriga, 2009.
- RUIZ NIETO, E. *Informe de la Intervención Arqueológica de Urgencia en la C/ Duque de Hornachuelos 8 (Córdoba)*, Córdoba, 2003.
- RUIZ RODRÍGUEZ, J. C. «El culto a Minerva en Tarraco», *Espacio, Tiempo y Forma. Serie II, HISTORIA Antigua*, 30 (2017), pp. 323-350.
- RUIZ VALDERAS, E. y DE MIQUEL, L. «Novedades sobre el foro de Carthago Nova. El togado *capite velato* de la calle Adarve», *Mastia*, 3 (2003), pp. 267-281.
- RUIZ VALDERAS, E. y GARCÍA, C. «El contexto arqueológico de destrucción del programa ornamental del Teatro», en S. Ramallo (ed.), *El programa ornamental del teatro romano de Cartagena*, Murcia, Caja Murcia, Obra Social y Cultural, 1999, pp. 197-206.
- RÜPKE, J. «Religion in the *lex Ursonensis*», en C. Ando y J. Rüpke (eds.), *Religion and Law in Classical and Christian Rome*, Stuttgart, Franz Steiner, 2006, pp. 34-46.
- RÜPKE, J. «Roman Religion-Religions of Rome», en J. Rüpke (ed.), *A Companion to Roman Religion*, Oxford, Blackwell, 2007, pp. 1-9.
- RÜPKE, J. «Dedications Accompanied by Inscriptions in the Roman Empire: Functions, Intentions, Modes of Communication», en J. Bodel y M. Kajava (eds.), *Religious dedications in the Greco-Roman World. Distribution, Typology, Use*, Roma, Finnish Academy, 2009, pp. 31-41 (Acta Instituti Romani Finlandiae, 35).
- RÜPKE, J. «Lived Ancient Religion: Questioning 'Cults' and 'Polis Religion'», *Mythos*, V (2011), pp. 191-204.
- RÜPKE, J. *From Jupiter to Christ: On the History of Religion in the Roman Imperial Period*, Oxford, Oxford University Press, 2014.
- SAASTAMOINEN, A. *The Phraseology and Structure of Latin Building Inscriptions in Roman North Africa*, Helsinki, Helsinki University Print, 2010.
- SACRISTÁN, J. D. «Clunia», en VV. AA., *Leyenda y arqueología de las ciudades prerromanas de la península ibérica*, II, Madrid, Ministerio de Cultura, 1993, pp. 135-147.
- SÁENZ J. C. y MARTÍN-BUENO, M. *Bilbilis desde la Tardoantigüedad hasta el medievo*, Calatayud, Centro de Estudios Bilbilitanos, 2019.

- SÁEZ FERNÁNDEZ, P. *et al.* «Hispania Baetica, Provincia Immunis», *ZPE*, 154 (2005), pp. 299-311.
- SALA, F. «Los problemas de caracterización del siglo III a.C. en los yacimientos de la Contestania», en J. Torres *et al.* (eds.), *Les façies ceràmiques d'importació a la costa ibèrica, les Balears i les Pitiüses durant el segle III a.C. i la primera meitat del segle II a.C.*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 1998, pp. 29-48 (Arqueomediterrània, 4).
- SALIDO, J. y HERAS, C. «Los metales de época romana en la Comunidad de Madrid», en E. Baquedano (ed.), *Vides monumenta veterum: Madrid y su entorno en época romana*, 2 vols., Alcalá de Henares, Museo Arqueológico Regional, 2017, pp. 283-301 (Zona Arqueológica, 20).
- SALINAS DE FRÍAS, M. «Las Ciudades de poder en la Provincia Lusitania. Capitales conventuales y ciudades principales», *Revista de Historiografía*, 25 (2016), pp. 135-155.
- SALZMAN, M. R. *On Roman Time: the codex-calendar of 354 and the rhythms of urban life in Late Antiquity*, Berkeley, University of California Press, 1990 (Transformation of the classical Heritage, 17).
- SALZMAN, M. R. *et al.* (eds.), *Pagans and Christians in Late Antique Rome: Conflict, Competition, and Coexistence in the Fourth Century*, Nueva York, Cambridge University Press, 2015.
- SÁNCHEZ LEÓN, M. L. «La ciudad romana de Mago (Maó, Menorca): continuidades y rupturas», *Maiurqa*, 29 (2003), pp. 97-109.
- SÁNCHEZ LEÓN, M. L. y GARCÍA RIAZA, E. «Tres fragmentos epigráficos inéditos de Pollentia (Alcúdia, Mallorca)», *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana (BSAL)*, 60 (2004), pp. 333-336.
- SÁNCHEZ LÓPEZ, E. *et al.* «La Cova dels Jurats de Calescoves (Alaior, Menorca). ¿Un santuario rupestre en el mundo Talayótico?», *Complutum*, 27/1 (2016), pp. 185-198.
- SÁNCHEZ MONTES, A. L. *La casa urbana en la ciudad romana de Complutum*, Tesis doctoral dirigida por los doctores Pascual, J. y Rascón, S., Universidad Autónoma de Madrid, 2017.
- SÁNCHEZ MONTES, A. L. y RASCÓN, S. «El auguraculum de Complutum (Alcalá de Henares)», en O. Rodríguez Gutiérrez *et al.* (coords.), *Los espacios de reunión de las asociaciones romanas: diálogos desde la arqueología y la historia, en homenaje a Bertrand Goffaux*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2016, pp. 402-409.
- SÁNCHEZ RAMOS, I. «La incidencia del cristianismo en el mundo funerario romano cordubense», en D. Vaquerizo (ed.), *Espacio y usos funerarios en el Occidente romano: Actas del Congreso Internacional celebrado en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Córdoba (5-9 junio, 2001)*, vol. 2, Córdoba, Universidad de Córdoba, 2002, pp. 325-341.
- SÁNCHEZ VELASCO, J. «Cristianización y violencia religiosa en la Bética: tres casos de eliminación de escultura pagana y mitológica en torno a época teodosiana», en R. García-Gasco *et al.* (eds.), *The Theodosian Age (A.D. 379-455). Power, Place, Belief and Learning at the End of the Western Empire*, Oxford, British Archaeological Reports, 2013, pp. 45-52 (BAR International Series, 2493).
- SÁNCHEZ VELASCO, J. *The Christianisation of Western Baetica. Architecture, Power and Religion in a Late Antique Landscape*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2018.
- SÁNCHEZ-PALENCIA, F. J. «El oro hispano: la explotación romana del oro en el noroeste de la Península Ibérica», en J. M. López Ballesta (coord.), *Minería y metalurgia en el mediterráneo y su periferia oceánica: III Encuentros Internacionales del Mediterráneo*, Mazarrón, Phicaria, 2015, pp. 148-159.
- SÁNCHEZ-PALENCIA, F. J. *et al.* *La zona arqueológica de Las Médulas*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1996.
- SANMARTÍ, E. *et al.* «Emporion. Un ejemplo de monumentalización precoz en la Hispania republicana (Los santuarios helenísticos de su sector meridional)», en W. Trillmich (eds.), *Stadtbild und Ideologie. Die monumentalisierung hispanischer Städte zwischen Republik und Kaiserzeit*, München, Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1990, pp. 117-143.
- SANMARTÍ, E. *et al.* «Nuevos datos sobre la historia y la topografía de las murallas de Emporion», *Madrid Miteilungen*, 33 (1992), pp. 102-112.
- SANZ GAMO, R. y GAMO PARRAS, B. «La villa romana de Balazote: reflexiones para una revisión», en A. Chavarría *et al.* (eds.), *Villas Tardoantiguas en el Mediterráneo Occidental*, Madrid, CSIC, 2006, pp. 153-171 (Anejos de AEspA, XXXIX).
- SANZ, R. «La persecución material del paganismo y su repercusión en la Península Ibérica», en N. Marín Díaz (Coord.), *In Memoriam A. Díaz Toledo*, Granada, Universidad de Granada, 1985, pp. 399-435.
- SANZ, R. «La destrucción de centros de culto paganos como forma de persecución religiosa en la Península Ibérica», en J. Mangas y J. Alvar (eds.), *Homenaje a José María Blázquez* 6, Madrid, Ediciones Clásicas, 1988, pp. 247-264.

- SANZ, R. «Hacia un nuevo planteamiento del conflicto paganismo-cristianismo en la Península Ibérica», *Ilu, Revista de Ciencias de las Religiones*, 0 (1995), pp. 237-248.
- SANZ, R. *Paganos, adivinos y magos: análisis del cambio religioso en la Hispania Tardoantigua*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2003 (Gerión. Anejo 7).
- SANZ, R. y RUIZ, I. «Vurovius y la cristianización de los espacios rurales en la península Ibérica», en J. Mangas y M. A. Novillo (eds.), *Santuarios suburbanos y del territorio en las ciudades romanas*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 2014, pp. 311-338.
- SAQUETE, J. C. *Las élites sociales de Augusta Emerita*, Badajoz, Museo de Arte Romano, 1997 (Monografías Emeritenses, 1).
- SAQUETE, J. C. «Materiales epigráficos procedentes del área del gran templo de culto imperial de Augusta Emerita. Una revisión necesaria», *Habis*, 36 (2005), pp. 277-297.
- SAQUETE, J. C. «Aspectos políticos, estratégicos y económicos en la fundación de Augusta Emerita», en J. M. Álvarez y P. Mateos (eds.), *Actas Congreso Internacional 1910-2010. El yacimiento emeritense*, Mérida, Ayuntamiento de Mérida, 2011a, pp. 111-124.
- SAQUETE, J. C. «Claritas Iulia y Virtus Iulia. Dos colonias romanas en el valle medio del Baetis», en J. González Fernández y J. C. Saquete (eds.), *Colonias de César y Augusto en la Andalucía romana*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 2011b, 167-186 (Hispania Antigua. Serie histórica, 6).
- SAQUETE, J. C. y ÁLVAREZ, J. M. «Culto imperial en Augusta Emerita: complejos monumentales y documentos epigráficos», en T. Nogales y J. González Fernández (eds.), *Culto imperial: política y poder*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 2007, pp. 397-414.
- SAQUETE, J. C. et al. «Una votorum nuncupatio en colonia Augusta Firma (Écija - Sevilla)», *ZPE*, 176 (2011), pp. 281-290.
- SARADI-MENDELOVICI, H. «Christian Attitudes toward Pagan Monuments in Late Antiquity and their Legacy in Later Byzantine Centuries», *Dumbarton Oaks Papers*, 44 (1990), pp. 47-61.
- SASTRE, I. et al. «Ejército y comunidades locales en el Noroeste peninsular: formas de control y relaciones de poder en torno a la minería del oro», en J. J. Palao (ed.) *Militares y civiles en la antigua Roma. Dos mundos diferentes, dos mundos unidos*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2010, pp. 117-134 (Aquilafuente, 163).
- SASTRE DE DIEGO, I. «El cristianismo en la Mérida romana y visigoda. Evidencias arqueológicas y fuentes escritas», en J. M. Álvarez y P. Mateos (eds.), *Actas Congreso Internacional 1910-2010. El yacimiento emeritense*, Mérida, Ayuntamiento de Mérida, 2011, pp. 563-586.
- SAUER, E. *The End of Paganism in the North-Western Provinces of the Roman Empire. The Example of the Mithras Cult*, Oxford, Archaeopress, 1996 (BAR International Series, 634).
- SCARTH, H. M. «The Roman Villa at Wemberham in Yatton; and Discovery of Coins near Kingston Seymour», *Proceedings of the Somerset Archaeological and Natural History Society*, 31 (1885), pp. 1-9.
- SCHATTNER, T. *Munigua. Cuarenta años de investigaciones*, Sevilla, Junta de Andalucía-Instituto Arqueológico Alemán, 2003 (Serie Monografías, 16).
- SCHATTNER, T. «Breve descripción de la evolución de Munigua desde sus comienzos hasta la época Tardoantigua», en D. Vaquerizo et al. (eds.), *Ciudad y territorio. Transformaciones materiales e ideológicas entre la época clásica y el Alto Medievo*, Córdoba, Universidad de Córdoba, 2014, pp. 293-308 (Monografías de Arqueología Cordobesa, 20).
- SCHATTNER, T. «El panteón de las divinidades de Munigua: arqueología, epigrafía, topografía», en M. D. Dopico y M. Villanueva (eds.), *In Roma nata, per Italiam fusa, in provincias manat. A cida-de romana no noroeste: novas perspectivas*, Lugo, Diputación de Lugo, 2017a, pp. 95-123 (Philtáte: Studia et acta antiquae Callaeciae, vol. 2).
- SCHATTNER, T. «Projet d'étude des cultes et des sanctuaires de l'ouest de la Péninsule Ibérique à l'époque romaine. Réflexions sur les nouvelles fondations», en S. Agusta-Boularot et al. (eds.), *Quand naissent les dieux: Fondations des sanctuaires antiques: motivations, agents, lieux*, Roma, École Française, 2017b, pp. 351-381 (Collection de l'École Française de Rome, 534).
- SCHATTNER, T. *Munigua. Un recorrido por la arqueología del Municipium Flavium Muniguense*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2019.
- SCHATTNER, T. et al. «Monte do Facho 2003. Bericht über die Ausgrabungen im Heiligtum des Berobreus», *Madridrer Mitteilungen*, 46 (2005), pp. 135-183.
- SCHATTNER, T. et al. «Munigua, ciudad y territorio», en J. Beltrán y S. Rodríguez de Guzmán (eds.), *La arqueología romana de la provincia de Sevilla: actualidad y perspectivas*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2012, pp. 207-234.

- SCHATTNER, T. *et al.* «Weihaltäre in Heiligtum des *deus lar Berobreus* auf dem Monte do Facho (O Hío, Galicien)», en A. W. Busch y A. Schäfer (eds.), *Römische Weihealtäre im Kontext*, Friedberg, Links, 2014, pp. 249-268.
- SCHATTNER, T. *et al.* «Munigua, Spanien. Die Arbeiten der Jahre 2017 und 2018», *idai.publications*, 2019, pp. 174-183.
- SCHEID, J. *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrifiels des Romains*, Paris, Aubier, 2005.
- SCHEID, J. «Politics and Religion in Ancient Rome. What is the Place of Freedom of Worship under a State Religion?», *Books and Ideas*, 28 (2013). Disponible en: <https://booksandideas.net/Politics-and-Religion-in-Ancient.html> [Consulta 17/02/2020].
- SCHEID, J. *Les dieux, l'Etat et l'individu. Réflexions sur la religion civique à Rome*, Paris, Seuil, 2013, trad. ing., *The gods, the state and the individual. Reflections on civic religion in Rome*, pról. y rev. de C. Ando, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2016.
- SCHLUNK, H. «Santa Eulalia de Bóveda», en *Das Siebente Jahrzehnt. Festschrift zum 70 Geburtstag von Adolph Goldsmith*, Berlin, 1935, pp. 1-13.
- SCHLUNK, H. «El mausoleo de Las Vegas de Puebla Nueva», *Noticiario Arqueológico Hispánico*, 13-14 (1971), pp. 332-352.
- SCHRÖDER, S. F. «El Asclepio de Ampurias: ¿una estatua de Agathodaimon del último cuarto del siglo II a.C.?», en J. Massó y P. Sada Castillo (eds.), *Actas de la II Reunión sobre escultura romana de Hispania (Tarragona 1995)*, Tarragona, Museu Nacional Arqueològic de Tarragona, 1996, pp. 223-237.
- SCHRÖDER, S. F. «Emporion y su conexión con el mundo helenístico oriental. Las esculturas de Agathos Daimon-Serapis y Apolo», en P. Cabrera y C. Sánchez (eds.), *Los griegos en España. Tras las huellas de Heracles. Catálogo de la Exposición Atenas / Madrid / Barcelona*, Madrid, Ministerio de Educación y Cultura, 2000, pp. 119-129.
- SEARS, G. *Late Roman African Urbanism. Continuity and transformation in the City*, Oxford, Archaeopress, 2007 (BAR International Series, 1693).
- SEARS, G. «The Fate of the Temples in North Africa», en L. Lavan y M. Mulryan (eds.), *The Archaeology of Late Antique Paganism*, Leiden-Boston, Brill, 2011, pp. 229-259 (Late Antique Archaeology, 7).
- SECO, I. «El betilo estiliforme de Torreparedones», *SPAL*, 8 (1999), pp. 135-158.
- SECO, I. «Santuarios betílicos en la Protohistoria peninsular. El caso de San Miguel de Liria», en T. Tortosa *et al.* (coords.), *Debate en torno a la religiosidad protohistórica*, Madrid, CSIC, 2010, pp. 169-176 (Anejos de AEspA, LV).
- SERRA, J. *Excavaciones en Tarragona. Memoria de la Junta Superior de Excavaciones Arqueológicas*, 116, Madrid, 1930.
- SERRANO, J. y MORENA, J. A. *Arqueología inédita de Córdoba y Jaén*, Córdoba, Diputación Provincial de Córdoba, 1984.
- SEVILLANO, M. A. «La implantación urbana en Astúrica Augusta (Astorga-León)», en E. Illaguerri y C. Pérez-González (eds.), *Arqueología militar romana en Europa*, Valladolid: Junta de Castilla y León, 2004, pp. 197-206.
- SEVILLANO, M. A. *El Forum de Asturica*, Astorga, Ayuntamiento de Astorga, 2005 (Cuadernos Municipales, 7).
- SEVILLANO, M. A. «La muralla romana de Astorga (León)», en A. Rodríguez Colmenero e I. Rodà (eds.), *Murallas de ciudades romanas en el occidente del Imperio: Lucus Augusti como paradigma*, Lugo, Diputación de Lugo, 2007, pp. 343-348.
- SEVILLANO, M. A. «Un espacio público singular: la porticus del ara conventual o el foro de Asturica Augusta (Astorga, León)», en B. Soler *et al.* (eds.), *Las sedes de los ordines decurionum en Hispania. Análisis arquitectónico y modelo tipológico*, Mérida, CSIC, 2013, pp. 111-134 (Anejos de AEspA, LXVII).
- SEVILLANO, M. A. y VIDAL, J. M. «Las Termas Mayores de Astorga», en C. Fernández-Ochoa y V. García-Entero (eds.), *Coloquio Internacional: Termas Romanas en el Occidente del Imperio*, Gijón, VTP, 2000, pp. 199-205.
- SEVILLANO, M. A. y VIDAL, J. M. «Arqueología del entorno de la Catedral de Astorga: La primitiva iglesia de Santa Marta como testimonio de la configuración de un área sacra», en *La catedral de Astorga: actas del simposio*, Astorga, Centro De Estudios Astorganos Marcelo Macías, 2001, pp. 25-47.
- SFAMENI, C. «Sculture mitologiche nelle residenze tardoantiche tra pagani e cristiani: la documentazione dell'Hispania nel contesto mediterraneo», en J. López Vilar (ed.), *Tarraco Biennal. Actes 4t Congrés Internacional d'Arqueologia i Món Antic. El cristianisme en L'Antiguitat Tardana: noves perspectives. (Tarragona, del 21 al 24 de novembre de 2018)*, Tarragona, Universitat Rovira i Virgili - Institut d'Estudis Catalans, 2019, pp. 427-434.
- SILGO, L. y FLETCHER, D. «Dos nuevos textos ibéricos saguntinos», *Arse*, 22 (1987), pp. 671-676.

- SILLIERES, P. *Baelo Claudia, une cité romaine de Bétique*, Madrid, Casa de Velázquez, 1995 (Collection de la Casa de Velázquez, 51).
- SILLIERES, P. «Archéologie et histoire du monument», en S. Dardaine et al. (eds.), *Belo VIII: Le sanctuaire d'Isis*, 2 vols., Madrid, Casa de Velázquez, 2008, pp. 54-58 (Collection de la Casa de Velázquez, 107).
- SILLIÈRES, P. et al. «El municipium de Labitolosa y sus notables: novedades arqueológicas y epigráficas», *AEspA*, 68 (1995), pp. 107-130.
- SINNER, A. y REVILLA, V. «Rural religion, religious places and local identities in Hispania: the sanctuary at Can Modolell Cabrera de Mar, (Barcelona)», *Journal of Roman Archaeology*, 30/1 (2017), pp. 267-282.
- SMITH, A. *The differential Use of Constructed Sacred Space in Southern Britain, from the Late Iron Age to the 4th Century*, Oxford, Archaeopress, 2001 (BAR British Series, 318).
- SMITH, A. «The Fate of Pagan Temples in South-East Britain during the Late and Post-Roman Period», en D. Rudling (ed.), *Ritual Landscapes of Roman South-East Britain*, Oxford, Heritage Marketing & Publications, 2008, pp. 171-190.
- SOLANA, J. M. y HERNÁNDEZ GUERRA, L. *Religión y sociedad en época romana en la meseta septentrional*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2000.
- SOTOMAYOR, M. «Testimonios arqueológicos paleocristianos en Toledo y sus alrededores: los sarcófagos», en *Anales Toledanos*, III, 1971, pp. 256-275.
- SOTOMAYOR, M. «Cristianismo primitivo y paganismo romano en Hispania», en *Paganismo y cristianismo en el occidente del Imperio Romano*, Oviedo, Universidad de Oviedo, 1981, 173-185 (Memorias de Historia Antigua, 5).
- SOTOMAYOR, M. «Sobre la fecha del concilio», en M. Sotomayor y J. Fernández Ubiña (coords.), *El Concilio de Elvira y su tiempo*, Granada, Universidad de Granada, 2005, pp. 137-155.
- SOTOMAYOR, M. «Los cánones 1 y 59 del concilio de Elvira. A propósito del artículo de J. Vilella Masana», *Polis*, 19 (2007), pp. 135-161.
- SOTOMAYOR, M. y FERNÁNDEZ UBIÑA, J. (coords.), *El Concilio de Elvira y su tiempo*, Granada, Universidad de Granada, 2005.
- SOURVINOU-INWOOD, C. «What is Polis Religion?» en S. Murray y S. Price, (eds.), *The Greek City from Homer to Alexander*, Oxford, Clarendon Paperbacks, 1990, pp. 295-322 (= en R. Buxton, *Oxford Readings in Greek Religion*, Oxford, 2000, pp. 13-37).
- SOUTO, E. G. «Un epígrafe hallado ayer revela el nombre del amo de una casa romana», *La Voz de Galicia*, 4 de octubre de 2004.
- SPICKERMANN, W. «Das ende der Weihenschriftenkultur in den beiden Germanien», en L. Clemens et al. (eds.), *Frühchristliche Grabinschriften im Westen des Römischen Reiches: Beiträge zur Internationalen Konferenz „Frühchristliche Grabinschriften im Westen des Römischen Reiches“*, Trier, Klio-media, 2015, pp. 75-85 (Interdisziplinärer Dialog zwischen Archäologie und Geschichte, 3).
- STROUMSA, G. *The End of Sacrifice. Religious Transformations in Late Antiquity*, Trad. de S. Emanuel. Chicago-London, Chicago University Press, 2009.
- STYLOW, A. U. «Apuntes sobre el urbanismo de la Corduba romana», en W. Trillmich y P. Zanker (eds.), *Stadt und Ideologie. Die monumentalisierung hispanischer Städte zwischen Republik und Kaiserzeit*, München, Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1990, pp. 259-282.
- STYLOW, A. U. «Los inicios de la epigrafía latina en la Bética. El ejemplo de la epigrafía funeraria», en F. Beltrán (ed.), *Roma y el nacimiento de la cultura epigráfica en el Occidente*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1995, pp. 219-238.
- STYLOW, A. U. «La epigrafía y el culto imperial en Augusta Emerita: nuevos epígrafes del conjunto provincial de culto imperial», en P. Mateos (ed.), *El «Foro provincial» de «Augusta Emerita»: un conjunto monumental de culto imperial*, Madrid, CSIC, 2006, pp. 297-314 (Anejos de AEspA, XLII).
- STYLOW, A. U. y MAYER, M. «Los tituli de la Cueva Negra. Lectura y comentarios literario y paleográfico», en A. González Blanco y G. Matilla (eds.), *La cultura latina en la Cueva Negra*, Murcia, Universidad de Murcia, 2003, pp. 225-264 (Antigüedad y Cristianismo, XX).
- STYLOW, A. U. y VENTURA, A. «Las inscripciones con litterae aureae en la Hispania Ulterior (Baetica et Lusitania): aspectos técnicos», en J. López Vilar (ed.), *Tarraco Biennal. Actes 2on Congrès International d'Arqueologia i Món Antic. August i les províncies occidentals. 2000 aniversari de la mort d'August (Tarragona, del 26 al 29 de novembre de 2014)*, 2 vols., Tarragona, Fundació Privada Mútua Catalana, 2015, pp. 301-339.
- STYLOW, A. U. y VENTURA, A. «Inscripciones asociadas a la scaena del teatro», en P. Mateos (ed.), *La scaenae frons del teatro de Mérida*, Madrid, CSIC, 2018, 155-192 (Anejos de AEspA, LXXXVI).
- TANTIMONACO, S. «Causae dedicationum nelle iscrizioni sacre. L'esempio della Lusitania romana»,

- en F. Fontana y E. Murgia (eds.), *Sacrum facere. Atti del III Seminario di Archeologia del Sacro. Lo spazio del 'sacro': ambienti e gesti del rito. Trieste, 3-4 ottobre 2014*, Trieste, Università di Trieste, 2016, pp. 455-478.
- TARACENA, B. «El palacio romano de Clunia», *AEspA*, 19 (1946), pp. 29-69.
- TARRADELL, M. «Sobre las invasiones germánicas del siglo III en la Península Ibérica», *Estudios Clásicos*, 3 (1955), pp. 95-110.
- TARRADELL, M. «Santuari ibèrics i ibero-romans a "llocs alts"», *Memòria de l'Institut d'Arqueologia i Prehistòria de la Universitat de Barcelona*, Barcelona, 1979, pp. 35-45.
- TARRATS, F. y REMOLÀ, J. A. «La vil·la romana dels Munts (Altafulla, Tarragonès)», en J.A. Remolà (coord.), *El territori de Tarraco. Las vil·les romanes del camp de Tarragona*, Tarragona, Museu Nacional Arqueològic de Tarragona, 2007, pp. 95-117 (Forum, 13).
- TARRATS, F. et al. «Excavacions a l'àrea residencial de la vil·la romana dels Munts (Altafulla, Tarragonès)», *Empúries*, 51 (1998), pp. 197-227.
- TARRATS, F. et al. «Nuevas actuaciones en el área residencial de la villa romana de Els Munts (Altafulla, *ager Tarraconensis*). Estudio preliminar», *Madridrer Mitteilungen*, 41 (2000), pp. 358-379.
- TED'A. «El foro Provincial de Tarraco, un complejo arquitectónico de época flavia», *AEspA*, 62 (1989), pp. 141-191.
- TED'A. *L'amfiteatre Romà de Tarragona, La Basílica Visigòtica de l'Eglésia romànica*, Tarragona, Ajuntament de Tarragona, 1990 (Memòries d'excavació, 3).
- TEICHNER, F. «Kapitel 6. Baugeschichtliche und Stratigraphische untersuchungen im Bereich des Forums», en F. Teichner (ed.), *Mirobriga: eine Stadt im fernen Westen des Imperium Romanum*, Marburg, Universität Marburg, 2018, pp. 156-182.
- TEJA, R. «La carta 67 de San Cipriano a las comunidades cristianas de León-Astorga y Mérida: algunos problemas y soluciones», en *Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano*, Murcia, Universidad de Murcia, 1990, pp. 115-124 (Antigüedad y Cristianismo, VII).
- TEJA, R. «Los juegos de anfiteatro y el cristianismo», en J. M. Álvarez y J. J. Enríquez Navascués (eds.), *El anfiteatro en la Hispania romana*, Mérida, Junta de Extremadura, 1994, pp. 69-78.
- TEJA, R. «'Exerae gentes': relaciones con paganos, judíos y herejes en los cánones de Elvira», en M. Sotomayor y J. Fernández Ubiña (coords.), *El Concilio de Elvira y su tiempo*, Granada, Universidad de Granada, 2005, pp. 197-228.
- TEJA, R. e IGLESIAS-GIL, J. M. «Iuliobriga», *Dialoghi di Archeologia*, 10 (1992), pp. 311-318.
- THEVENOT, E. *Autun. Cité romaine et chrétienne*, Autun, 1932.
- TOMLIN, R. «The Course Tablets: Roman Inscribed Tablets of Tin and Lead from the Sacred Spring at Bath», en B. W. Cunliffe (ed.), *The Temple of Sulis Minerva at Bath II. The Finds from the Sacred Spring*, Oxford, Oxford University Committee for Archaeology, 1988, pp. 59-265.
- TOMLIN, R. «Cursing a Thief in Iberia and Britain», en R. Gordon y F. Marco Simón (eds.), *Magical Practice in the Latin West*, Leiden-Boston, Brill, 2010, pp. 245-273 (RGRW, 168).
- TORTOSA, T. y COMINO, A. «Observaciones sobre una nueva mirada en el contexto de los espacios sacros murcianos: el Santuario de la Luz (Verdolay, Murcia)», en C. Rísquez y C. Rueda (eds.), *Santuarios Iberos: Territorio, ritualidad y memoria. Actas del Congreso El Santuario de la Cueva de la Lobera de Castellar. 1912- 2012*, Jaén, Asociación para el desarrollo rural de la Comarca de El Condado, 2013, pp. 115-144.
- TREMOLEDA, J. «Edificios de espectáculos», en X. Aquilué (ed.), *Empúries, Municipium Emporiae*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 2012, pp. 55-68 (Ciudades romanas de Hispania, 6).
- TREMOLEDA, J. et al. «Vilauba: Estudi preliminar del larari de la vil·la», *Cypsela*, 7 (1989), pp. 49-70.
- TRILLMICH, W. «Ein historisches Relief in Mérida mit Darstellung des M. Agrippa beim Opfer», *Madridrer Mitteilungen*, 27 (1986), pp. 279-304.
- TRILLMICH, W. «Un *sacrarium* del culto imperial en el teatro de Mérida», *Anas*, 2-3 (1989-1990), pp. 87-102.
- TRILLMICH, W. «'Foro provincial' und 'Foro municipal' in den Hauptstädten der drei hispanischen Provinzen: eine Fiktion», en *Ciudad y comunidad cívica en Hispania (siglos II y III d.C.)*, Madrid, Casa de Velázquez, 1993a, pp. 115-124 (Collection de la Casa de Velázquez, 40).
- TRILLMICH, W. «Los tres foros de Augusta Emerita y el caso de Corduba», en P. León (ed.), *Colonia Patricia Corduba: una reflexión arqueológica*, Sevilla, Junta de Andalucía, 1993b, pp. 175-195.
- TRILLMICH, W. «Monumentalización del espacio público emeritense como reflejo de la evolución histórica colonial: el ejemplo del teatro emeritense y sus fases», en T. Nogales (ed.), *Augusta Emerita: Territorios, Espacios, Imágenes y Gentes en Lusi-*

- tania Romana*, Mérida, Secretaría General Técnica, 2004, pp. 275-284 (Monografías emeritenses, 8).
- TRILLMICH, W. «Espacios públicos de culto imperial en *Augusta Emerita*: entre hipótesis y dudas», en T. Nogales y J. González Fernández (eds.), *Culto imperial: política y poder*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 2007, pp. 417-445.
- TRISTELL, F. J. y LÓPEZ, I. «La necrópolis oriental», en C. Márquez *et al.* (eds.), *Torreparedones -Baena, Córdoba-. Investigaciones arqueológicas (2006-2012)*, Córdoba, Universidad de Córdoba, 2014, pp. 111-115.
- TROMBLEY, F. R. «The Imperial Cult in Late Roman Religion ca. A.D. 244-395: Observations on the Epigraphy», en J. Hahn (ed.), *Spätantiker Staat und religiöser Konflikt: Imperiale und locale Verwaltung un die Gewalt gegen Heiligtümer*, Nueva York, De Gruyter, 2011, pp. 19-54 (Millennium Studies, 34).
- UROZ, H. «La importancia de los cultos salutíferos y el cosmopolitismo de *Carthago Nova* tardorrepública y altoimperial», *Eutipia*, 1-2 (2003), pp. 7-31.
- UROZ, H. «Sobre la temprana aparición de los cultos de Isis, Serapis y *Caelestis* en *Hispania*», *Lucentum*, 23-24 (2004-2005), pp. 165-180.
- VALENTE, J. P. *et al.* «Ara Votiva de Mértola», *Ficheiro Epigráfico*, 1 (1982), pp. 3-5.
- VALLEJO, M. «Complutum en las fuentes de la Antigüedad Tardía», en *Actas del I Encuentro de Complutum y las ciudades hispanas en la Antigüedad Tardía*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 1999.
- VALLORI, B. *et al.* «The Tuscan Temple of Pollentia (Mallorca, Balearic Island)», *Archeologia Classica*, 66 (2015), pp. 289-317.
- VALLORI, B. *et al.* «The Small Temples in the forum of Pollentia (Mallorca, Balearic Islands)», en J. Andreau y M. Coudry (eds.), *Le luxe et les lois somptuaires dans la Rome antique*, Roma, École Française, 2016, pp. 187-203 (Mélanges de l'École française de Rome, 128-1).
- VAN ANDRINGA, W. «Le base de Sains-du-Nord et le culte de l'imago dans les sanctuaires gallo-romains», en W. Van Andringa (ed.), *Archéologie des sanctuaires en Gaule romain*, Saint Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2000, pp. 27-43.
- VAN ANDRINGA, W. «Religions and the Integration of Cities in the Empire in the Second Century AD: The Creation of a Common Religious Language», en J. Rüpke (ed.), *A Companion to Roman Religion*, Oxford, Blackwell, 2007, pp. 83-95.
- VAN ANDRINGA, W. «Religions and Cities in Roman Gaul (First to Fourth centuries CE)», en W. Adler y M. R. Salzman (eds.), *The Cambridge History of Religions in Ancient World*, vol II, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, pp. 446-483.
- VAN ANDRINGA, W. «Les dieux changent en Occident (IIIe-IVe s. apr. J.-C.). Archéologie et mutations religieuses de l'Antiquité tardive», en W. Van Andringa (dir.), *La fin des dieux. Les lieux de culte du polythéisme dans la pratique religieuse du III^e au V^e s. J.-C. (Gaules et provinces occidentales)*, Paris, CNRS, 2014, pp. 3-10 (Gallia 71.1).
- VAN ANDRINGA, W. «The Archaeology of Ancient Sanctuaries», en J. Rüpke y R. Raja (eds.) *A companion to Archaeology of Religion in Antiquity*, Oxford, 2015, pp. 29-40.
- VAN HAEPEREN, F. «Installation des cultes et sanctuaires publics d'Ostie, port de Rome (IVe av.-IIIe siècles apr. J.-C.)», en S. Agusta-Boularot *et al.* (eds.), *Quand naissent les dieux: Fondations des sanctuaires antiques: motivations, agents, lieux*, Roma, École Française, 2017, pp. 259-275 (Collection de l'École Française de Rome, 534).
- VAN HAEPEREN, F. «Fin des temples et fin des cultes à Ostie: une histoire complexe», *Revue de Histoire des religions*, 2 (2018), pp. 233-253.
- VAQUERIZO, D. y MURILLO, J. F. «Ciudad y suburbia en Corduba. Una visión diacrónica (siglos II a. C - VII d- C)», en D. Vaquerizo (ed.), *Las áreas suburbanas en la Ciudad Histórica, Topografía, usos, función*, Córdoba, Universidad de Córdoba, 2010, pp. 455-512 (Monografías de Arqueología Cordobesa, 18).
- VAQUERIZO, D. *et al.* «Novedades de arqueología urbana en Corduba, Colonia Patricia», en J. González Fernández y J. C. Saquete (eds.), *Colonias de César y Augusto en la Andalucía romana*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 2011, pp. 9-46 (Hispania antigua. Serie histórica, 6).
- VAUCHEZ, J. (ed.), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires: approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, Roma, École Française, 2000, pp. 59-80 (Collection de l'Ecole française de Rome, 273).
- VAZQUEZ HOYS, A. M., *Diana en la religiosidad hispanorromana, II (Diana de Segóbriga)*, Madrid, UNED, 1999.
- VELÁZQUEZ, I. y RIPOLL G. «Pervivencias del termalismo y el culto a las aguas en época visigoda hispánica», en *Espacio, Tiempo y Forma. Serie II, Historia Antigua*, 5 (1992), pp. 555-580.

- VELÁZQUEZ JIMÉNEZ, A. «Numismática», en J.M. Álvarez y T. Nogales (eds.), *Forum Coloniae Augustae Emeritae. «Templo de Diana»*, Mérida, Asamblea de Extremadura, 2003, pp. 397-426.
- VENTURA, A. «Resultados del seguimiento arqueológico en el solar de C/Ángel de Saavedra n.º 10, Córdoba», *Anales de Arqueología Cordobesa*, 2 (1991), pp. 253-290.
- VENTURA, A. *El abastecimiento de agua a la Córdoba romana II. Acueductos, ciclo de distribución y urbanismo*, Córdoba, Universidad de Córdoba, 1996.
- VENTURA, A. «El teatro romano de Córdoba: Caracterización arquitectónica», en A. Ventura y C. Márquez (eds.), *El teatro romano de Córdoba*, Córdoba, Universidad de Córdoba, 2002, 107-116.
- VENTURA, A. «Reflexiones sobre la arquitectura y advocación del templo de la calle Morería en el *Forum Adiectum* de *Colonia Patricia Corduba*», en T. Nogales y J. González Fernández, J. (eds.), *Culto imperial: política y poder*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 2007, pp. 215-238.
- VENTURA, A. «La ocupación del territorio y la ciudad en época romana», en C. Márquez et al. (eds.), *Torreparedones-Baena, Córdoba-. Investigaciones arqueológicas (2006-2012)*, Córdoba, Universidad de Córdoba, 2014a, pp. 29-38.
- VENTURA, A. «El foro», en C. Márquez et al. (eds.), *Torreparedones-Baena, Córdoba-. Investigaciones arqueológicas (2006-2012)*, Córdoba, Universidad de Córdoba, 2014b, pp. 69-86.
- VENTURA, A. «Torreparedones (colonia Virtus Iulia Ituci) entre Severo y Constantino: ¿oppidum labens uel damnatum et adtributum?», en J. Andreu Pintado (ed.), *Oppida Labentia. Transformaciones, cambios y alteración en las ciudades hispanas entre el siglo II y la Tardoantigüedad*, Uncastillo, Fundación Uncastillo, 2017, pp. 443-487.
- VENTURA, A. et al. «La curia y el foro de la *Colonia Virtus Iulia Ituci*», en B. Soler et al. (eds.), *Las sedes de los ordines decurionum en Hispania. Análisis arquitectónico y modelo tipológico*, Mérida, CSIC, 2013, pp. 233-247 (Anejos de AEA, LXVII).
- VENTURA, A. et al. «Las termas de la Salud en Torreparedones (Baena, Córdoba)», en J. M. Noguera et al. (eds.), *Termas públicas en Hispania. Actas del Congreso Internacional Termas Públicas de Hispania (Museo Arqueológico de Murcia-Museo del Teatro Romano de Cartagena, 19-21 de abril de 2018)*, Murcia, Universidad de Murcia, 2020, pp. 709-721.
- VENTURA, S. «Inscripciones halladas en el Anfiteatro (noviembre de 1951 a marzo de 1955)», *Boletín Arqueológico de Tarragona*, 55 (1955), pp. 3-21.
- VENY, C. *Corpus de las inscripciones baleáricas hasta la dominación árabe*, Roma, CSIC, 1965.
- VERDUGO, T. *Identidad del Concilio de Elvira*, Granada, Universidad de Granada, 2019.
- VERMASEREN, M. J. *Corpus Cultus Cybelae Atidisque V: Égypte, Afrique, Hispanie, Gaule et Bretagne romaine*, Leiden, Brill, 1986 (EPROER, 50).
- VERMEERSCH, D. «Le complexe religieux des Vaux-de-la-Celle a Genainville (95): nouvelle proposition de phasage du sanctuaire d'après les dernières fouilles», en O. de Cazanove (ed.), *Étudier les lieux de culte en Gaule romaine*, Montagnac, Monique Mergoïl, 2012, pp. 229-243.
- VERMEULEN F. et al. «Surveying the Townscape of Roman Ammaia in Portugal: an Integrated Geoarchaeological Investigation of the Forum Area», *Geoarchaeology: An International Journal*, 27 (2012), pp. 123-139.
- VERSNEL, H. «Prayers for Justice, East and West», en R. Gordon y F. Marco Simón (eds.), *Magical Practice in the Latin West*, Leiden-Boston, Brill, 2010, 275-354, (RGRW, 168).
- VEYNE, P. «Ordo et Populus, génies et chefs de file», *Mélanges de l'Ecole Française de Rome*, 73 (1961), pp. 229-274.
- VICENT I CABALLER, J. «Excavacions al Santuari hispano-romà de Santa Bàrbara (La Vilavella de Nules, Plana Baixa)», *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología castellonenses*, 6 (1979), pp. 181-203.
- VIDAL, J. y GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, M. L. «Asturica Augusta: actualización de su urbanismo a la luz de las excavaciones recientes», en S. Martínez Caballero y J. Santos (eds.), *El urbanismo de las ciudades romanas en el valle del Duero*, Segovia, Junta de Castilla y León, 2018, pp. 273-297 (Anejos de Segovia histórica, 2).
- VILELA, A. *A muralla romana de Lugo na documentación dos séculos XVI ao XX*, Lugo, Diputación Provincial de Lugo, 2011.
- VILELLA, J. «Cánones pseudoiliberritanos y código teodosiano: la prohibición de los sacrificios paganos», *Polis*, 17 (2005), pp. 97-134.
- VILELLA, J. «Las sanciones de los cánones pseudoiliberritanos», *Sacris Erudiri*, 46 (2007), pp. 5-87.
- VILELLA, J. «Los cánones 1 y 59 pseudoiliberritanos», *Polis*, 24 (2012), pp. 145-174.
- VILELLA, J. y BARREDA, P. E. «Los cánones de la Hispania atribuidos a un concilio iliberritano: estudio

- filológico», en S. Heid (ed.), *I concili della cristianità occidentali. Secoli III-V*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 2002, pp. 545-579.
- VILLANUEVA, M. «La fundación de *Lucus Augusti*. Nuevas perspectivas», *Revista de Historiografía*, 24 (2016), pp. 273-286.
- VILLARET, A. *Les dieux augustes dans l'Occident romain: un phénomène d'acculturation*. Tesis d'état dirigida por el doctor Roddaz, J.M. Universidad Bordeaux, 2016.
- VILLE, G. «Les jeux de gladiateurs dans l'Empire chrétien», *Mélanges d'archéologie e d'histoire*, 72 (1960), pp. 273-335.
- VINCENT, A. «Auguste et les *tibicines*», *Mélanges de l'Ecole Française de Rome. Antiquité*, 120/2 (2008), pp. 427-446.
- VIVES, J. *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Barcelona-Madrid: CSIC, 1963.
- VIVES, J. *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*, Barcelona, CSIC, 1969.
- VOUTIRAS, E. «Das römische Gebet», en *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum (ThesCRA) III*, Los Ángeles, J. Paul Getty Museum, 2005, pp. 153-163.
- VRIEZEN, K. J. H. «Churches Built over Pagan Sanctuaries: a Frequent Phenomenon in Byzantine Palestine/Arabia? On churches, Temples and Theatres», en P. W. Horst, *Aspects of Religious Contact and Conflict in the Ancient World*, Utrecht, Universiteit Utrecht, 1995, pp. 69-79 (Utrecht Theologische Reeks, 31).
- VV. AA. *l'Esculapi: el retorn del déu*, Barcelona, Museu d'Arqueologia de Catalunya, 2007.
- WALKER, D. «The Roman Coins», en B. W. Cunliffe (ed.), *The Temple of Sulis Minerva at Bath II. The Finds from the sacred spring*, Oxford, Oxford University Committee for Archaeology, 1988, pp. 281-337.
- WALSH, D. *The Cult of Mithras in Late Antiquity: Development, Decline and Demise Ca. A.D. 270-430*, Leiden, Brill, 2018 (Late Antique Archaeology Supplementary 2).
- WARD-PERKINS, B. «Reconfiguring Sacred Space: From Pagan Shrines to Christian churches», en B. Gunnar y S. Hans-Georg (eds.), *Die Spätantike Stadt und ihre Christianisierung. Spätantike, frühes Christentum*, Wiesbaden, Reichert, 2003, pp. 285-290 (Byzanz, 11).
- WATTS, D. *Religion in Late Roman Britain. Forces of Change*, London, Routledge, 1998.
- WATTS, L. y LEACH, P. *Henley Wood, Temples and Cemetery: Excavations 1962-69 by the Late Ernest Greenfield and Others*, London, Council for British Archaeology, 1996.
- WEDDLE, C. «The Sensory Experience of Blood Sacrifice in the Roman Imperial Cult», en J. Day (ed.), *Making Senses of the Past: Towards a Sensory Archaeology*, Carbondale and Edwardsville, Southern Illinois University Press, 2013, pp. 137-159.
- WHEELER, R. E. M. y WHEELER, T. V. *Report on the Excavation of the Prehistoric, Roman and post-Roman site at Lydney Park, Gloucestershire*, Oxford, Oxford University Press, 1932.
- WILSON, D. «Romano-Celtic Temple Architecture: How much do We Actually know?», en W. Rodwell (ed.), *Temples, churches and Religion: Recent Research in Roman Britain*, Oxford, British Archaeological Reports, 1980, pp. 5-30 (BAR British Series, 77).
- WITSCHER, C. «La crisis del siglo III en Hispania: algunas reflexiones», en J. Andreu Pintado et al. (coords.), *Hispaniae: las provincias hispanas en el mundo romano*, Tarragona, ICAC, 2009, 473-503.
- WITSCHER, C. «Spätantike Inschriftenkulturen im Westen des Imperium Romanum: einige Anmerkungen», en K. Bolle et al. *The Epigraphic Cultures of Late Antiquity*, Stuttgart, Franz Steiner, 2017, pp. 36-44.
- WOODWARD, A. *Shrines and Sacrifice*, London, Batsford, 1992.
- WOODWARD, A. y LEACH, P. *The Uley Shrines: Excavation of a Ritual Complex on West Hill, Uley, Gloucestershire, 1977-1979*, London, English Heritage, 1993.
- WOOLF, G. «The Unity and Diversity of Romanisation», *Journal of Roman Archaeology*, 5 (1992), pp. 349-352.
- WOOLF, G. *Becoming Roman. The Origins of Provincial Civilization in Gaul*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- WRIGHT, R. P. «A Revised Restoration of the Inscription on the Mosaic Pavement Found in the Temple at Lydney Park», *Britannia*, 16 (1985), pp. 248-249.
- ZUBIAURRE, E. *Estrategias de control y gestión de los paisajes mineros del noroeste de «Hispania» (siglos I-III d. C.)*, Tesis doctoral dirigida por las doctoras Orejas, A. y García Fernández, E., Universidad Complutense de Madrid, 2017.

ANEJOS DE ARCHIVO ESPAÑOL DE ARQUEOLOGÍA

(ÚLTIMOS TÍTULOS PUBLICADOS)

ISSN 0561-3663

- LXIX J. BONETTO, S. CAMPOREALE y A. PIZZO (eds.): *Arqueología de la construcción IV. Las canteras en el mundo antiguo: sistemas de explotación y procesos productivos*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Arqueología. Mérida, 2014. 444 págs. + figs. en el texto. – ISBN: 978-84-00-09832-2.
- LXX E. SALAS TOVAR (coord. científico), R. MATALOTO, V. MAYORAL HERRERA y C. ROQUE (eds.): *La gestación de los paisajes rurales entre la protohistoria y el periodo romano. Formas de asentamiento y procesos de implantación*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Arqueología. Mérida, 2014. 258 págs. + figs. en el texto (ed. electrónica) – e-ISBN: 978-84-00-09814-8.
- LXXI M. BUSTAMANTE y D. BERNAL (eds.): *Artífices idóneos: artesanos, talleres y manufacturas en Hispania*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Arqueología. Mérida, 2014. 488 págs. + figs. en el texto. – ISBN: 978-84-00-09843-8.
- LXXII T. TORTOSA (ed.): *Diálogo de identidades bajo el prisma de las manifestaciones religiosas en el ámbito mediterráneo (s. III a.C.- s. I d. C.)*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Arqueología. Mérida, 2014. 316 págs. + figs. en el texto. – ISBN: 978-84-00-09855-1.
- LXXIII C. J. MORÁN SÁNCHEZ y A. PIZZO: *Fernando Rodríguez. Dibujos de arquitectura y antigüedades romanas*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Arqueología. Mérida, 2015. 218 págs. + figs. en el texto + CD. – ISBN: 978-84-00-09929-9.
- LXXIV M. Á. UTRERO AGUDO: *Iglesias altomedievales en Asturias: arqueología y arquitectura*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, 2016. 380 págs. + figs. en el texto. – ISBN: 978-84-00-10071-1.
- LXXV V. MAYORAL HERRERA: *La revalorización de zonas arqueológicas mediante el empleo de técnicas no destructivas*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Arqueología. Mérida, 2016. 288 págs. + figs. en el texto. – ISBN: 978-84-00-10112-1.
- LXXVI A. CORRALES ÁLVAREZ: *La arquitectura doméstica de Augusta Emerita*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, 2016. 328 págs. + figs. en el texto + CD. – ISBN: 978-84-00-10138-1.
- LXXVII J. DELAINE, S. CAMPOREALE y A. PIZZO: *Arqueología de la construcción V. 5th International Workshop on the Archaeology of Roman Construction. Man-made materials, engineering and infrastructure*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, 2016. 356 págs. + figs. en el texto. – ISBN: 978-84-00-10142-8.
- LXXVIII G. MATILLA SÉQUER y S. GONZÁLEZ SOUTELO: *Termalismo antiguo en Hispania: un análisis del tejido balneario en época romana y tardorromana en la Península Ibérica*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, 2017. 608 págs. + figs. en el texto. – ISBN: 978-84-00-10225-8.
- LXXIX M.ª T. TORTOSA ROCAMORA y S. RAMALLO ASENSIO: *El tiempo final de los santuarios ibéricos en los procesos de impacto y consolidación del mundo romano*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, 2017. 264 págs. + figs. en el texto. – ISBN: 978-84-00-10260-9.
- LXXX S. CELESTINO PÉREZ y E. RODRÍGUEZ GONZÁLEZ (eds.): *Territorios comparados. Los valles de Guadalquivir, Guadiana y Tajo en época tartésica*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, 2017. 418 págs. + figs. en el texto. – ISBN: 978-84-00-10302-6.
- LXXXI M. GÓMEZ BARREIRO: *La Ceca de Caesaraugusta. Circulación y producción monetaria*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, 2017. 920 págs. + figs. en el texto. – ISBN: 978-84-00-10310-1.
- LXXXII J. ACERO PÉREZ: *La gestión de los residuos en Augusta Emerita. Siglos I a. C.-VII d. C.* Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, 2018. 448 págs. + figs. en el texto + CD. – ISBN: 978-84-00-10329-3.
- LXXXIII A. PORTILLO GÓMEZ: *El Forum Novum de Colonia Patricia. Análisis arquitectónico, estilístico y funcional*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, 2018. 170 págs. + figs. en el texto + CD. – ISBN: 978-84-00-10333-0.
- LXXXIV C. J. MORÁN SÁNCHEZ, *Memoria arqueológica y social de dos escenarios romanos: el teatro y anfiteatro de Mérida (1910-1936)*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2018, 392 págs. + figs. en el texto + CD. – ISBN: 978-84-00-10357-6.
- LXXXV F. BELTRÁN LLORIS y B. DÍAZ ARIÑO (eds.): *El nacimiento de las culturas epigráficas en el Occidente mediterráneo. Modelos romanos y desarrollos locales (III- I a. C.)*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2018. 296 págs. + figs. en el texto. – ISBN: 978-84-00-10419-1.
- LXXXVI P. MATEOS CRUZ: *La scaenae frons del teatro romano de Mérida*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2018. 314 págs. + figs. en el texto. – ISBN: 978-84-00-10421-4.
- LXXXVII M. L. AMONDARAIN GANGOITI: *La cerámica romana de Oiasso-Irún*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2019. 446 pp. + figs. en el texto. – ISBN: 978-84-00-10564-8.
- LXXXVIII Á. MORILLO CERDÁN y R. MORAIS, con la colaboración de Esperanza Martín Hernández: *Ánforas de los campamentos romanos de León. Un modelo de abastecimiento militar entre el periodo augusteo y finales del siglo I d. C.* Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2020. 252 pp. + figs. en el texto. – ISBN: 978-84-00-10630-0.
- LXXXIX M. FERNÁNDEZ CORRAL: *La epigrafía funeraria de época romana del área autrigona. Conmemoración, relaciones familiares y sociedad*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2020. 184 págs. + figs. en texto. – ISBN: 978-84-00-10652-2.
- XC M. PAVÍA PAGE: *Thermae Hispaniae Citeriores. Análisis arquitectónico y tipológico de los complejos termales públicos y urbanos de Hispania citerior*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2021. 560 págs. + figs. en el texto. – ISBN: 978-84-00-10775-8.
- XCI V. MAYORAL, I. GRAU y J. P. BELLÓN (eds.): *Arqueología y sociedad de los espacios agrarios. En busca de la gente invisible a través de la materialidad del paisaje*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2021. 244 págs. + figs. en el texto. – ISBN: 978-84-00-10766-6.

