

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 tesoriillos 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 isiacica*, 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 Heleni 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 sanctuaire 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-

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.

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

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 «paganos», 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 termales 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 politeísta 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 metrácoo.

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 místéricos» 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 arrancarían 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 tardoantigua», 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 las 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.