

HACIA UN CAMBIO DE PARADIGMA: MANIFESTACIONES RELIGIOSAS EN LA HISPANIA DEL SIGLO III*

POR

JOSÉ CARLOS LÓPEZ-GÓMEZ¹
Universidad Carlos III de Madrid

Y

JAIME ALVAR²
Universidad Carlos III de Madrid

RESUMEN

Las transformaciones religiosas que conducen desde el sistema politeísta imperante en la romanidad altoimperial hasta el predominio del monoteísmo cristiano son muy complejas, mal documentadas, y por ello no fácilmente identificables. En Hispania, se observa un súbito declive de tales manifestaciones religiosas en el siglo III y su práctica desaparición en el siglo IV. Constatamos la casi total desaparición de la práctica epigráfica religiosa y, al mismo tiempo, la confirmación arqueológica del abandono de numerosos templos urbanos, así como la ausencia casi absoluta de restauraciones. Son síntomas suficientes para pensar que hay un cambio definitivo en la praxis religiosa. El objetivo de este trabajo es dar una explicación al cambio de paradigma religioso que se produce en Hispania y que responde no a la irrupción del monoteísmo cristiano, sino a las modificaciones estructurales en el seno del politeísmo que se producen en ese período.

PALABRAS CLAVE: religión; politeísmo romano; Hispania; siglo III; cristianismo.

TOWARDS A PARADIGM SHIFT: RELIGIOUS MANIFESTATIONS IN THIRD CENTURY HISPANIA

ABSTRACT

The religious transformations that lead from the polytheistic system prevailing in the Roman Empire to the predominance of Christian monotheism are very complex, badly documented, and therefore not easily identifiable. In the Iberian Peninsula we can observe a sudden decline of the traditional religious practice from the 3rd century, and its disappearance in the 4th. It concerns not only the vanishing of the votive epigraphic practice, but it is attested also by the archaeological confirmation of the abandonment of many urban temples and the absence of restorations. These symptoms are clear enough to assume that the religious practices attested during the first and the second century have disappear giving way to a deep transformation. The aim of this paper is to explain the change in the religious paradigm that took place in Hispania which is not the result of the irruption of Christian monotheism, but the structural changes happened at that time.

KEY WORDS: Religion; Roman Polytheism; Hispania; 3rd century; Christianity.

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO / CITATION: López-Gómez, José Carlos y Jaime Alvar. 2021. «Hacia un cambio de paradigma: manifestaciones religiosas en la Hispania del siglo III». *Hispania Sacra* LXXIII, 147: 19-30. <https://doi.org/10.3989/hs.2021.002>

Recibido/Received 21-02-2019
Aceptado/Accepted 07-01-2020

* Este trabajo se enmarca dentro de los resultados del proyecto de doctorado financiado por el Ministerio de Educación, Cultura y Deporte del Gobierno de España (FPU 2014), así como de los proyectos de investigación ORINS (HAR2014-52531-P) y EPIDI (HAR2017-84789-C2-2-P), financiados por el MINECO y del que ambos autores somos miembros. Queremos expresar nuestro agradecimiento a los Dres. Elena Muñiz y Juan Manuel Cortés por las informaciones proporcionadas que han contribuido a mejorar nuestro texto.

¹ joslopez@hum.uc3m.es / ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-2064-448X>

² jalvar@hum.uc3m.es / ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-6597-7945>

La perspectiva tradicional para la construcción del proceso de cambio religioso en la Hispania tardoantigua se ha venido realizando a partir, casi exclusivamente, del estudio de las fuentes escritas (aunque se está prestando cada vez más atención a las fuentes arqueológicas), y partiendo de unas hipótesis que gravitan en torno a acciones violentas, imposiciones forzosas mediante leyes opresoras, y usurpación y transformación de los espacios sacros. Puesto que el punto de llegada era el triunfo de la Iglesia, se asumía el progresivo crecimiento del cristianismo. Por ello, se buscaba detectar los testimonios de culto cristiano para convertirlos en pruebas del proceso de cristianización, mientras que los testimonios de politeísmo eran interpretados como meras persistencias de una inercia pasiva. Asimismo, se amoldaba la interpretación del registro material para sustentar lo que contaban las fuentes escritas, y se extrapolaba lo que ocurría en otras regiones del Imperio al suelo peninsular.¹ Sin embargo, este discurso ha ido manifestando algunas carencias, quizá insalvables, que pasan por evaluar el alcance del valor de los primeros testimonios de culto cristiano, así como de los últimos testimonios politeístas, y por atribuir un significado prioritario a los silencios. Por otro lado, se ha puesto de manifiesto la inconsistencia de una visión simplificadora de la realidad según la cual el proceso de cambio fue consecuencia de una violenta confrontación religiosa. Por ello, la casuística debe descender al estudio de lo local, al análisis de las condiciones de amortización de los espacios culturales y de los bienes religiosos, para deducir procesos de destrucción o de pasividad ante el deterioro, entre las posibles variables interpretativas.

El análisis de la documentación nos conduce a la convicción de que la interacción de los agentes religiosos durante la Antigüedad Tardía fue mucho más compleja y variada de lo que suponía la percepción homogeneizadora. En este trabajo, pretendemos proceder con una mirada distinta a la disputa tradicional sobre la transformación pacífica o conflictiva.

Hace algo más de una década, Javier Arce, en su breve artículo dedicado a las transformaciones religiosas de los edificios de culto peninsulares durante la Antigüedad Tardía, rechazó algunos aspectos sostenidos por la historiografía española de forma casi generalizada, que se basaban en la hipótesis de la destrucción o la cristianización sistemática de templos politeístas en suelo peninsular como consecuencia de las leyes contra el paganismo emitidas desde la corte de Constantinopla.² Posteriormente, el análisis de la documentación realizado por Jaime Alvar en 2014 permitió vislumbrar que la desaparición de los denominados cultos orientales en Hispania fue extraordinariamente precoz en comparación con otras regiones del Imperio.³

El análisis de las condiciones de amortización de los espacios de culto y de los objetos de carácter religioso que hemos llevado a cabo en más de medio centenar de ciudades romanas peninsulares nos ha permitido observar que en Hispania existieron dos fases muy marcadas y diferen-

ciadas dentro del proceso de transformación del politeísmo romano: a un cambio interno en las formas de expresión de la religiosidad politeísta, que se fue produciendo desde finales del siglo II y a lo largo del III, le sucedió un proceso lento de alteración externa a lo largo del siglo IV, caracterizado por la progresión del cristianismo, que aceleró y precipitó la intensidad del cambio.⁴

Este doble fenómeno se aprecia, por un lado, en el abandono de los soportes tradicionales de la expresión religiosa altoimperial, que conlleva una opacidad casi radical para el observador moderno y, por otro, en el lento pero continuo proceso de implantación del nuevo credo a partir de unos datos extraordinariamente coyunturales, pero que se interpretan como de valor general. Creemos que la conexión establecida entre estos dos fenómenos por la práctica totalidad de la bibliografía enmascara una realidad más compleja, que debemos articular de diferente manera. En efecto, en el proceso de cambio religioso en la tardoantigüedad peninsular percibimos dos procesos consecutivos: un cambio interno en el sistema religioso politeísta que, a su vez, se vio alterado por el proceso de recepción paulatina del credo cristiano.

Nuestro propósito en esta ocasión es atender al primero de esos procesos, que, en nuestra opinión, no ha sido identificado con claridad y que constituye un hito destacable en la correcta interpretación del definitivo cambio religioso.

TRANSFORMACIONES RELIGIOSAS EN LA HISPANIA DEL SIGLO III

La sintomatología del cambio se caracteriza por una alteración de las prácticas religiosas a lo largo del siglo III d.C., pero la alteración se documenta en momentos dispares. Es decir, no se trata de un acontecimiento simultáneo en todas partes, sino que se manifiesta con variantes locales, debido tanto a la naturaleza de la documentación, como a las vicisitudes concretas en cada lugar. En efecto, en algunos sitios, el abandono del uso epigráfico se constata en la primera mitad del siglo III y en otros, en la segunda. Hay constancia de epígrafes votivos que alcanzan la década de los 80^s y casos extraordinarios que se sufragan en la primera mitad del siglo IV, como se atestigua en *Asturica*, donde el *praeses* de *Gallaecia*, *Fabius Aconius Catullinus*,⁵ erigió un monumento dedicado a *Iuppiter Optimus Maximus* hacia el año 340.⁷

Durante el Alto Imperio, buena parte de las manifestaciones religiosas en contextos urbanos se habían caracterizado por la materialización de los rituales en los espacios públicos sacros. El *ordo* decurional de cada ciudad y sus

⁴ López-Gómez 2021.

⁵ Uno de los escasos y más tardíos ejemplos relacionados con la reparación de santuarios politeístas a lo largo del siglo III es el pedestal que el gobernador provincial de Lusitania, *Iulius Maximinus*, dedicó en *Augusta Emerita* a *Mars Augustus* entre el 260 y el 280 d.C., en el que conmemoró la erección del monumento (que, sin duda, iría acompañado de un *signum* vinculado al dios) y la reparación y embellecimiento de su templo *pro incolumnitate temporum* (por el bienestar de los tiempos). Cf. Edmonson 2007, 541-575.

⁶ *CIL* II 2635 = *HEpOL* 8446; Balil 1964, 34; Mangas 1986, 60; Rabanal y García 2001, nº 43.

⁷ Sin embargo, el último testimonio epigráfico asturicense fechado con anterioridad a este lo antecede en casi un siglo y medio, pues se fecha hacia 222 (*HEpOL* 18434 = *ERPLEo* 59), lo que prueba, en primer lugar, la precariedad epigráfica en la ciudad de *Asturica* y, en segundo lugar, que las viejas prácticas apenas son tenuemente mantenidas en el siglo IV por individuos enrolados en la administración provincial.

¹ García Villalada 1929; Menéndez Pidal 1955, 452-453; García Villoslada 1979; García Iglesias 1981; Monteagudo y Blázquez 1990, 353-365; Sanz 1998 y 2003, 97-107 y 119-129; Crespo Ortiz de Zárate 2004; López Quiroga y Martínez 2006; Sánchez de Velasco 2013, 45 ss.

² Arce 2006 y 2011.

³ Alvar 2014, 361-394.

oligarquías se habían encargado de sufragar los gastos de erección de los santuarios, de su ornamentación, de su mantenimiento y de proveerlos con los medios necesarios para efectuar los rituales. La celebración de la acción energética se realizaba esencialmente a través de los monumentos de la memoria que son las inscripciones, a las que se suman otros monumentos menos explícitos.⁸ Al socaire de la *oligarchy's agency*, 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, social. Como consecuencia de esa identidad, la gente común también celebraba sus anhelos y aspiraciones a través de votos que expresaba en epígrafes, mediante los cuales buscaba dejar testimonio de su integración en el sistema, de su identidad y de sus predilecciones divinas. Al mismo tiempo, emulando la acción de la elite, esa gente destinaba sus propios recursos al embellecimiento de los espacios sacros, de las estatuas, a la provisión de bienes culturales y de víctimas propiciatorias, al tiempo que participaba activamente en las ceremonias religiosas cívicas. Por otra parte, como los oligarcas, también ellos buscaban en los sacerdocios un instrumento de proyección social, para incrementar su relevancia personal.⁹ 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 los calendarios y en el ordenamiento jurídico que estipulaba las obligaciones de los magistrados en relación con la actividad cultural. Precisamente por ello, postulamos la denominación de «religión administrada» a esta modalidad de organización del sistema religioso.

La denominación «religión administrada» tiene como objetivo identificar dentro del politeísmo romano aquellas prácticas religiosas insertas en el sistema politeísta que se someten a condiciones establecidas por ley, por el calendario, por las condiciones vinculantes de la representación institucional, por los usos y prescripciones sociales y, en definitiva, por la acomodación a normas no explícitas capaces de modular la acción ritual acometida.¹⁰ Tales acciones pueden realizarse de forma individual o comunitaria, en presencia o no de mediadores religiosos. La materialización de esta religiosidad administrada se lleva a cabo en espacios sacros socialmente identificados, tanto naturales, como contruidos, a través de una gestualidad ritual reconocible por la comunidad mediante sacrificios y ofrendas, a menudo perpetuados a través de instrumentos para la memoria, entre los que destaca la epigrafía. Pudiera pensarse que cualquier

operativo religioso vinculado a la «lived religion» quedaría al margen de la «religión administrada»; sin embargo, hay «agency» conscientemente innovadora que no se sustrae a los condicionamientos sociales de la acción religiosa, por lo que determinados casos de «lived religion» cabrían dentro del rótulo propuesto. Por otra parte, pudiera considerarse que la «religión administrada» es sinónimo de «religión cívica»; sin embargo, este concepto fue acuñado para hacer referencia a la acción religiosa asociada al marco más institucionalizado que afecta a una comunidad política, por lo que dejaría al margen muchos actos religiosos que no afecta al conjunto de la comunidad. Establecemos, en consecuencia, como diferencia entre la religión cívica y la administrada, todas aquellas expresiones de religiosidad que no están sometidas a la institucionalización de la religión cívica, pero que se formaliza en el marco de un contexto social que integra aquellas acciones personales que no se orientan a la innovación, como sería el caso de la «lived religion», sino que están integradas en el marco contextual, lo que equivaldría a decir que están socialmente administradas. Precisamente por la existencia de esos perfiles difusos en la oposición tradicionalmente establecida entre la «lived religion» y la «civic religion» es por lo que hemos optado por el empleo del nuevo cuño «religión administrada».

De forma progresiva, a lo largo del siglo III se produjo un fenómeno de decrecimiento del uso epigráfico tanto laico como religioso,¹¹ y la mayor parte de la producción inscrita en piedra en Hispania quedó limitada a la erección de miliarios y de inscripciones honoríficas dedicados a la *domus imperatoria*,¹² que guardan poca relación con lo que había sido el culto imperial, pues se trata más de adhesiones y lealtades políticas que expresiones culturales.

No es este el momento de entrar en el debatido problema del fin de la «cultura epigráfica».¹³ Para nuestro propósito, lo relevante consiste en constatar que la ausencia de producción epigráfica votiva arrebató una de las principales fuentes de información sobre la vida religiosa de Hispania. Si las causas del decaimiento del uso epigráfico son ajenas a la religiosidad, podríamos aceptar que los rituales pudieran continuar más o menos inalterados a pesar de que ya no se costearan epígrafes. En este sentido se podría pensar, como se deduce por el silencio de los investigadores, que el fin de la cultura epigráfica podría no guardar relación con la historia interna de la religiosidad en Hispania. Sin embargo, una mirada totalizadora sobre la realidad del siglo III nos hace plantear que se trata de fenómenos interrelacionados. Dicho claramente: si no hay epígrafes votivos es porque ya no son eficaces en el modelo de la comunidad que ha dejado de producirlos. No es fácilmente imaginable que el universo de la religiosidad siga intacto cuando ha desaparecido su soporte expresivo más común.

Mientras el sistema de la religión administrada estaba vigente constatamos cómo individuos de recursos económicos ínfimos hacían el esfuerzo de sufragar un exvoto, ex-

⁸ Melchor 1993; 1994; 1999; Andreu Pintado 2000.

⁹ Para los sevros augustales véase Étienne 1974, 278-281. Sobre la integración de los libertos en los denominados cultos místicos, Alvar 1994; Gasparini 2014. Para la integración de los esclavos en las prácticas religiosas comunitarias véase Bömer 1957, 7, 9-30; Garay Toboso 2002; Amiri 2016. Sobre la participación de esclavos y libertos como músicos en las procesiones religiosas, Vincent 2008.

¹⁰ Para los asuntos religiosos en las leyes coloniales hispanas véase Rüpke 2006. Aunque estos no aparezcan explícitos en las leyes flavias conservadas, las prescripciones señaladas en el desarrollo de los cultos públicos, como el culto imperial, están muy relacionados con las de las colonias: Andreu Pintado 2004, 30-48. Sobre la organización de los «panteones» locales desde la *civitas* véase Van Andringa 2007 Y 2013. Sobre la interacción entre la sociedad y la religión administrada (sobre todo a partir de la cultura epigráfica), Haensch 2007; Rüpke 2009.

¹¹ Arce 1998; Borg y Witschel 2001, 56-60; Kulikowski 2004, 28-38; Witschel 2009, 475-478; Végh 2017, 71-80.

¹² Cepas, 1997; véase también Witschel 2017, 36-44; Végh 2017, 71-80.

¹³ Le Glay 1990; Le Roux 1993, 189 y 2001, 51; Alföldy 1998, 298; Witschel 2009, 475-478 y 2017, 36-44; Bolle, Machado y Witschel 2017, 15-32.

presión consciente o inconsciente de que se sienten parte del sistema.¹⁴ En consecuencia, el argumento económico, por incapacidad material, no es satisfactorio para explicar el abandono de la práctica. Si el lapicida deja de producir es porque nadie está dispuesto a pagar por su trabajo. Algo ha cambiado en un nivel mucho más profundo de la vivencia religiosa. Es el primer síntoma de una transformación interna que nada tiene que ver con el cristianismo. Se trata de un proceso de cambio interno en la religiosidad politeísta.

Para confirmar las sospechas expuestas, debemos prestar atención a otros escenarios del fenómeno religioso. La Arqueología puede prestarnos un servicio extraordinario para nuestro propósito. Se ha constatado la frecuente restauración o remodelación de edificios culturales a lo largo del período de la religión administrada.¹⁵ Es cierto que en época altoimperial hay constancia de santuarios abandonados: la correspondencia de Plinio con Trajano indica que los templos podían ser trasladados o alterados con el objetivo de mejorar o desarrollar las infraestructuras urbanas (Plin. *Ep.* 10.49; 10.50 y 10.96). Aunque en el paisaje urbano hubiera solares de viejos espacios sacros, lo más frecuente sería su recuperación para el uso que previamente había tenido. Buena prueba de ello es la actividad restauradora de santuarios desarrollada por Augusto, de la que él mismo se vanagloria en *Res Gestae*.¹⁶ Sin duda, ese comportamiento sería modélico y estimulante para sus sucesores. Ahora bien, ni los recursos del Estado, ni los de las corporaciones municipales, ni los de los particulares fueron suficientes para afrontar los gastos de restauración que requerían los numerosos santuarios dañados en todo el Imperio. En Hispania, se constata, desde finales del siglo II y a lo largo de todo el siglo III, el abandono y la destrucción de santuarios que nunca llegaron a ser restaurados.

Un buen ejemplo lo encontramos en *Carthago Nova*. Cerca del foro de la ciudad, se erigió en la segunda mitad del siglo I d.C. un templo identificado como *augustaeum*.¹⁷ En época adrianea se llevaron a cabo en él algunas reparaciones y añadidos,¹⁸ presumiblemente en relación con la visita del emperador a Hispania en el año 122 durante la que restauró el templo de Augusto en la capital provincial.¹⁹ La relación entre *Tarraco* y *Carthago Nova* a causa de la revitalización del culto imperial está atestiguada en una interesante inscripción fechada poco después de la muerte de Adriano en 138. En ella se da a conocer la elección por parte del *concilium* de *Tarraco* de un individuo originario de *Carthago Nova*, para cubrir de oro las estatuas del divino Adriano.²⁰ Además, sabemos que en *Tarraco* se llevaron a cabo

repavimentaciones en la sala del tribunal / *aedes augusti* situada en la basílica del foro de la colonia durante época adrianea.²¹

Esta información es muy importante, porque contextualiza dentro de la voluntad imperial la restauración de santuarios en la década de los 20 del siglo II d.C., prueba de que existía todavía un interés en mantener o revitalizar las actividades religiosas que allí se llevaban a cabo, especialmente por el empeño adrianeo en dotar al Imperio de un marco político e ideológico coherente. Sin embargo, el uso del templo de Augusto de *Carthago Nova* no se prolongó más allá de la década de los años 30 del siglo III d.C., momento en el que se produjo el colapso de todo el conjunto.²² Previamente, el *augustaeum* había sido sometido al expolio sistemático y ordenado de sus materiales.

Unas décadas antes, a mediados del siglo II d.C., el teatro de la colonia fue destruido por un incendio para jamás ser reconstruido. Durante su excavación aparecieron dos altares (uno dedicada a Cayo César y otro a Fortuna)²³ que habían pasado a formar parte del material de relleno de las *tabernae* tardorromanas, construidas dentro del recinto del teatro ya en el s. V d.C.²⁴ Asimismo, se sabe que en la *frons pulpiti* del teatro se había erigido, junto a los dos altares anteriormente citados, tres columnas dedicadas a la Tríada Capitolina en las que se representaba, respectivamente, a tres jóvenes danzantes acompañadas de las figuras de un águila, de un pavo real y de una lechuza.²⁵ Sin embargo, tras el incendio de mediados del siglo II, las columnas y los altares fueron abandonados entre los restos del teatro semiderruido,²⁶ y ya no hubo interés por recuperarlos.

En la parte baja de la ladera suroccidental del Cerro del Molinete, muy cerca de uno de los accesos al foro, en la denominada *insula II*, han aparecido los restos de una *area sacra* de época flavia compuesta por un templo —del que solo resta parte del *podium*—, y un pórtico que lo flanquea por tres lados.²⁷ El estudio de los materiales que se han podido asociar al santuario demuestra que este estuvo dedicado, con toda probabilidad, a la familia isíaca.²⁸ El uso de este espacio como lugar de celebración de los misterios de Isis y Serapis fue abandonado en las postrimerías del siglo III.²⁹

En el *ager* de la ciudad, en el santuario termal de Fortuna, donde se construyó en época julio-claudia una especie de cabecera tripartita compuesta por una exedra central ab-

provinc. / ad statuas aurandas / divi Hadriani, / flam. p. H. C. / p. H. C. Alföldy 1973, 81, n. 47; Fishwick 1987, 541; 1996, 172; Abascal y Ramallo 1997, 206; Fishwick 2002, 98 y 119; Noguera, Abascal y Madrid 2018, 91.

²¹ Mar, Ruiz de Arbulo y Vivó 2010, 57-59.

²² Noguera et al. 2009, 274-275.

²³ *HEpOL* 14057 y *HEpOL* 14058 respectivamente.

²⁴ Valderas y García 2001, 206.

²⁵ Ramallo 1999, 117. El teatro era también un lugar de representación y de celebración de ceremonias religiosas, sobre todo vinculadas con el culto imperial (Beard, North and Price 1998, 262), por lo que es normal hallar en él altares. Las tres columnas mencionadas pudieron tener asimismo un carácter religioso, en especial si tenemos en cuenta que pudieron haber estado flanqueadas por los dos altares citados.

²⁶ Valderas y García 2001, 203-205.

²⁷ Noguera et al. 2016, 386-387.

²⁸ Noguera 2017; Noguera y Madrid 2019, 62-63; Alvar y Gasparini 2020, 15-44.

²⁹ Noguera et al. 2016, 383.

¹⁴ Alvar 1994, 275-293; Crespo Ortiz de Zarate 2005.

¹⁵ En Hispania, la epigrafía nos brinda algunos ejemplos en ciudades como *Lucentum* (*CIL* II 3037 = *HEpOL* 9631 y *CIL* II 3563 = *HEpOL* 9636), *Valentia* (*HEpOL* 28589), *Regina* (*CIL* II 2/7, 976 = *HEpOL* 4543), *Augusta Emerita* (*HEpOL* 26866), *Bracara Augusta* (*CIL* II 2420 = *HEpOL* 8248) o *Tarraco* (*CIL* II 4085 = *HEpOL* 9797)

¹⁶ 20.4: *Duo et octoginta templa deum in urbe consul sextum ex auctoritate senatus refeci, nullo praetermisso quod eo tempore refici debebat.*

¹⁷ Miquel y Subías 1999, 49-56; Ramallo 2007, 655-665; Noguera 2016, 393-394.

¹⁸ Fernández 2008, 214-222; Noguera et al. 2009, 276-277.

¹⁹ *HA Hadr.* 12.2: *Post haec Hispanias petit et Tarracone hie-maut, ubi sumptu suo aedem Augusti restituit.*

²⁰ *ILS* 6930, *CIL* II 2 14, 1154: *Cn. Numisio / Cn. fil. Serg. / Modesto / Carthago. omnib. / honorib. in re p. sua / functo, electo a / concilio*

FIGURA 1
Eje cronológico del abandono de espacios de culto desde el siglo II hasta comienzos del siglo IV en algunas de las principales ciudades de las Provincias Bética y Tarraconense



Fuente: Elaboración de los autores.

sidual y dos capillas laterales, se constata un proceso análogo: el balneario empezó a mostrar síntomas de decadencia lo largo del siglo II, y el final de su mantenimiento se produjo al término de esta centuria, coincidiendo, quizá, con el cese de la llegada de peregrinos de las ciudades, que presumiblemente contribuían de forma importante en el sustento económico del complejo.³⁰

Parece evidente que, en *Carthago Nova*, hacia finales del siglo III, las procesiones religiosas habían dejado de celebrarse o habían cambiado su perfil de manera notable, los sacrificios y los *epula* habrían quedado menguados por las carencias económicas, los sacerdocios tradicionales, con total seguridad, se habían extinguido, como también lo habría hecho el *ordo*, o al menos sus funciones, puesto que había quedado desprovisto de su espacio de reunión, la curia.³¹ El colegio de los augustales se había disuelto. Los *ludi* y las ceremonias del culto imperial en el teatro habían dejado de celebrarse y, por supuesto, las manifestaciones de piedad individual en espacios públicos, a través de epígrafes que conmemoraban los *vota*, habían desaparecido. A principios del siglo IV, el desvanecimiento de la religión administrada en *Carthago Nova* era ya un hecho manifiesto.

El progresivo declive del sistema religioso propio del Alto Imperio, a lo largo del siglo III, no fue un fenómeno exclusivo de *Carthago Nova*. Aunque todavía contamos con escasos y fragmentarios datos para analizar el fenómeno, a la luz de los que conservamos se podría afirmar que la mayor parte de las ciudades de las provincias *Tarraconensis* y *Baetica*

experimentaron un proceso similar al cartaginense en una cronología que se extiende desde comienzos de la tercera centuria hasta principios de la cuarta.

Sin ánimo de exhaustividad, podríamos mencionar el abandono de los espacios sacros en *Lucentum* (Alicante);³² en Los Bañales (Zaragoza), en *Bilbilis* (Zaragoza) y en Ampurias (Gerona) en las primeras décadas del siglo III;³³ en *Baelo Claudia* (Cádiz) a mediados de esa centuria;³⁴ en Valeria (Cuenca),³⁵ *Termes* (Soria),³⁶ Clunia (Burgos)³⁷ y *Corduba*³⁸ en la segunda mitad del siglo III, a lo que se suma el abandono de los templos en ciudades como *Turiaso* (Zaragoza) o *Munigua* (Sevilla) en la década del 280 d.C.,³⁹ de los espacios sacros en *Italica* a principios del siglo IV,⁴⁰ así como de los espacios dedicados al culto imperial en *Segóbriga* (Cuenca), también entre finales del siglo III y los primeros años del IV.⁴¹ En todas ellas, sin embargo, el poblamiento se prolongó, en los casos más críticos, como *Lucentum* o *Bilbilis*, unas décadas, y en el resto, varios siglos. Los ejemplos pueden

³² Olcina, Guilabert y Tendero 2013, 171; 2015, 828.

³³ Para Los Bañales, Andreu Pintado y Delage González 2017, 359-361. Para Bilbilis véase Martín-Bueno y Sáenz 2004; Martín-Bueno, Núñez Marcén y Sáenz 2006, 242-243. Para Ampurias, Aquilué et al. 2012, 48; Castanyer et al. 1993, 191-192.

³⁴ Un terremoto sacudió la ciudad hacia el año 250 y provocó destrozos generalizados, entre ellos el colapso del íseo, que jamás sería restaurado. Cf. Dardaine et al. 2008, 56.

³⁵ Para Valeria, véase el abandono del ninfeo y del «edificio de la exedra» en Osuna 1978, 52-53; Fuentes 1988; 1993, 187; Montoro 2007, 231. Para la cronología general del yacimiento Fuentes 1997, 115-116; Gozalbes 2012, 199-200.

³⁶ Martínez Caballero 2010, 259.

³⁷ Palol y Guitart 2000, 70-78; Iglesia y Tuset 2013, 102.

³⁸ Sobre la amortización del templo de la Calle Claudio Marcelo de Córdoba como espacio doméstico véase Moreno Almenara y Gutiérrez Deza 2008.

³⁹ Para el abandono conjunto sacro de Turiaso, véase Beltrán Llorís y Paz Peralta 2004, 42 y 252 ss., 2014, 190-191. Para Munigua: Schattner 2003, 42-45; 2015, 302.

⁴⁰ Jiménez, Rodríguez e Izquierdo 2013, 286-291; Alvar 2014, 364.

⁴¹ Noguera, Abascal y Cebrián 2005; Abascal y Almagro-Gorbea, 2011, 215-217.

³⁰ Matilla, Gallardo y Ege 2002; Matilla, Ege y Gallardo 2003, 171-174.

³¹ Es obvio que la ciudad continuó regida por un gobierno local y unos magistrados que se encargaban de organizar y gestionar los asuntos internos como, por ejemplo, la construcción de la muralla, que se empieza a realizar presuntamente en la segunda mitad del siglo III. Ahora bien, resulta difícil concebir que estos magistrados, ya totalmente ausentes en las fuentes epigráficas, sigan ostentando las mismas funciones que antaño, entre ellas, el papel rector en las ceremonias religiosas o la organización del calendario. Todas las hipótesis relacionadas con la construcción y el trazado de las murallas tardoantiguas de *Carthago Nova* se encuentran sintetizadas en Ramallo y Vizcaíno 2007.

seguir aumentando en virtud de los resultados de futuras campañas arqueológicas en las distintas ciudades romanas de Hispania, y mediante el desarrollo de un estudio sistemático en la totalidad de las ciudades de la Península.

Por otra parte, tenemos constancia del aumento del uso de bienes religiosos epigráficos —aunque también profanos— en edificaciones civiles, por ejemplo, en la construcción o reedificación de murallas.⁴² Un buen ejemplo hispano es la colección de ocho epígrafes votivos procedentes de *Asturica Augusta* sufragados por distintos legados imperiales entre finales del siglo II y comienzos del III.⁴³ Estos aparecieron, según el informe de García y Bellido, a una profundidad de 5 metros en la zona oriental de la muralla y, sin duda, amontonados allí para ser empleados como material para su construcción. Esto revela que el lugar (o los lugares) de culto donde todos estos altares se hallaran fueron totalmente desmantelados o desprovistos de su material litúrgico en el momento en el que se abordó la construcción de la muralla de *Asturica*, esto es, entre finales del siglo III y los primeros años del siglo IV.⁴⁴ También es significativo el contexto de hallazgo del pie votivo de *Conimbriga* relacionado con los cultos isiacos,⁴⁵ fechado a finales del siglo II o comienzos del III, que fue reutilizado en las murallas que se construyeron a fines del siglo III o comienzos del IV en la ciudad, lo que sirve como argumento adicional para demostrar que en esa fecha ciertos cultos, como el de Serapis, no gozaban de excesiva salud en *Conimbriga*. A los casos mencionados podríamos añadir otros similares documentados en ciudades como *Legio*,⁴⁶ *Cástulo*,⁴⁷ *Clunia*,⁴⁸ *Valeria*⁴⁹ o *Ercávica*.⁵⁰

⁴² Sobre la reutilización de epígrafes durante la Antigüedad tardía y la alta Edad Media véase Coates-Stephens 2002.

⁴³ *ERPLEo* n^{os} 35, 36, 39, 40, 59, 60, 61, 81; Alvar 2012, n^{os} 175 y 176.

⁴⁴ Sevillano Fuertes 2004, 199; 2007, 349 y 353.

⁴⁵ Sousa Pereira 1971, 361 ss. El origen de este pie escultórico ha suscitado confusión. Según una primera versión (*Jornal de Condeixa 8 de Maio* de 1897), el hallazgo se produjo en el castro romano de *Condeixa-a-Velha*; según otra versión, obtenida por Isabel Sousa Pereira y José de Oliveira Loreto (Sousa Pereira 1971, 361) y que consideramos correcta, esta pieza procedería de la muralla de la ciudad. El asunto es de absoluta relevancia para establecer hipótesis acerca de la desaparición del culto en Coimbra. Véase Alvar 2012, n^o 1.

⁴⁶ Numerosas inscripciones religiosas (*ERPLEo*, 25, 32, 37, 48, 50, 54, 55, 57, 73) fueron reutilizadas en la reconstrucción de la muralla que se llevó a cabo entre finales del siglo III y principios del IV. Para la cronología de la fortificación leonesa véase Richmond 1931, 91-94; Gutiérrez González 1995, 236-249 y 391-396.

⁴⁷ En *Cástulo* apareció un pedestal votivo dedicado a Antonino Pío (*CILA* III 84) que fue reutilizado como material constructivo en las reparaciones que se llevaron a cabo en el siglo IV en las termas de la *domus* de El Olivar. Mariner 1979; Blázquez 1984.

⁴⁸ En *Clunia*, las excavaciones de Blas Taracena en la denominada casa n^o 1, permitieron documentar varios altares votivos que fueron reutilizados como material constructivo en las reformas que se llevaron a cabo entre los siglos III y IV. La información disponible no precisa el momento exacto de reutilización de cada uno de estos monumentos. Para la identificación de estos altares véase De Palol y Vilella 1987 nos 5, 16, 20 y 25. Para la cronología de la *domus*, Taracena 1946, 29-69.

⁴⁹ En *Valeria*, el pedestal dedicado a la divina *Drusila* (*HEpOL* 26493) fue reutilizado en el siglo IV para tapar un vano del denominado edificio de la *exedra*.

⁵⁰ Aunque en esta localidad no se han excavado espacios sacros, en el siglo III se detecta abandono de espacios públicos y la reutilización de sus sillares en nuevos edificios privados (Rubio 2013, 180). Por otra parte, la existencia de una inscripción honorífica a un hijo de Galieno no es prueba de la persistencia de culto imperial, tal y como hemos sostenido al inicio de este estudio.

Los materiales de culto no siempre eran objeto de reutilización. Con frecuencia se abandonaban en niveles de desecho. En *Carthago Nova*, en 2009, apareció una placa dedicada a Serapis, Isis y Mercurio frente a la escalinata occidental que daba acceso a la terraza superior del foro, donde se situaba el templo principal de la plaza de la colonia. La pieza procede de un estrato de abandono de esta plaza datado en el segundo cuarto del siglo III.⁵¹ Un caso muy parecido lo hallamos en el yacimiento de la *Almadrava*, localizado en el entorno de *Dianium*.⁵² Allí se encontró una pequeña árua de barro cocido que fue dedicada por un tal *Festivos* (posiblemente un esclavo) a los Lares Viales. Esta apareció en los niveles superiores del relleno de un pozo situado en uno de los talleres que conformaban el complejo alfarero. El material cerámico asociado a estos niveles permite datar el momento de deposición del estrato donde se encontraba el altar en el último cuarto del siglo III, una fecha que coincide con los últimos años de uso del complejo.⁵³ A pesar de que era una pieza pequeña, ligera y fácil de transportar, fue arrojada a un pozo, entre otros objetos de desecho. Finalmente, en *Uxama Argaela*, algunos de los altares votivos localizados dedicados a Júpiter Óptimo Máximo fueron abandonados en el siglo III junto con las construcciones domésticas que, posiblemente, los albergaban.⁵⁴

Esto quiere decir que el lugar de consagración había dejado de servir para los propósitos iniciales, es decir, la práctica religiosa establecida en el sistema de la religión administrada. Cuando los viejos santuarios comunitarios comenzaron a abandonarse, o bien porque la oligarquía autorizara su desamortización, o bien porque estos espacios no contaran con ninguna autoridad que pudiera impedir el expolio o el simple abandono, se produjo, también en ámbitos privados, una desafección hacia la materialidad propia de la religión administrada. De esta manera se explican los casos de reutilización y abandono de numerosos objetos de culto en diversos lugares de Hispania a lo largo del siglo III, así como la brutal caída que experimenta la producción de altares e *instrumenta domestica* asociados a las formas de religiosidad privada a comienzos del siglo IV.⁵⁵ Todo ello pone de manifiesto que ha habido un cambio en la actividad cultural, al margen de que la causa inicial sea o no una falta de financiación.

Que la praxis ritual se ha alterado se observa asimismo por el deterioro de los bienes muebles sacros, en especial las estatuas.⁵⁶ Se han detectado prácticas de reutilización de estatuaria y posiblemente también de ocultamiento. En los casos en los que podemos datar la reutilización, como veremos un poco más adelante, la información parece confirmar nuestra hipótesis. Los potenciales ocultamientos pueden resultar más dudosos y, en algún caso, podrían incluso ser expresión de la intersección del cristianismo en el proceso de cambio interno del politeísmo. Algunos de los casos hispanos más representativos son el posible ocultamiento de

⁵¹ Abascal, Noguera y Madrid 2012, 287-289.

⁵² Abascal y Gisbert 1992, 69-70.

⁵³ Ídem.

⁵⁴ García Merino 2001, 126-129.

⁵⁵ Para este último aspecto, véanse los gráficos de María Pérez Ruiz, en Pérez Ruiz 2014, 282, fig. 130.

⁵⁶ Véase una magnífica reflexión sobre la reutilización de estatuaria romana en época tardía en Coates-Stephens 2007.

las esculturas del Cerro de San Albín de Mérida que habrían formado parte del mobiliario de espacios de culto dedicados a la *gens isiaca* y a Mitra en la capital de Lusitania;⁵⁷ o de la Isis de Clunia, que apareció en el siglo XIX en un excelente estado de conservación,⁵⁸ junto con una inscripción dedicada a Adriano y a la Tutela Cluniense⁵⁹ y una serie de objetos, entre ellos cinco columnas de mármol, tres pequeñas alas de bronce bañadas en plata, una vasija de barro, unos pedacitos de marfil, y varias astas de ciervo. Precisamente porque en ninguno de los dos casos se ha podido determinar el momento del ocultamiento, no estamos en condiciones de establecer las causas, que podrían ser previas a la presencia cristiana. Aún en el caso de que los ocultamientos estuvieran relacionados con la materialización del conflicto religioso, no tenemos por qué suponer que fueran seguidos específicamente de los dioses cuyas estatuas son objeto de ocultamiento, sino que podrían corresponder a una acción piadosa de cualquier politeísta.

Más objetivos para nuestro empeño son los casos de reutilización de las estatuas de divinidades en espacios civiles o privados no cristianos, prueba de su desacralización y uso ornamental. La utilización de los *simulacra* de los dioses de antaño como motivos ornamentales en estanques o estancias de *villae* constituye una prueba clara del proceso de cambio en el seno del politeísmo, pues en ningún caso hay documentos que puedan vincular tales *villae* a cultores cristianos. Uno de los casos más paradigmáticos en Hispania es, quizá, la serie escultórica hallada en la Villa de Valdetorres del Jarama (Madrid). Se trata de un conjunto datado en el siglo II cuyas piezas proceden, en su mayoría, de Asia Menor, presumiblemente de Afrodísias. Las esculturas fueron adquiridas por el dueño de esta villa a finales del siglo IV con el propósito de usarlas, probablemente, con fines decorativos. Entre las imágenes aparecen varias esculturas exentas que narran escenas de la vida de Apolo, así como la estatua de un Esculapio, una placa de panel en marfil en el que se representaba, en relieve, una ninfa, y otra serie de fragmentos que formarían parte de otras divinidades imposibles de identificar.⁶⁰ Se desconoce el lugar de procedencia de cada una de ellas: podrían haber formado parte de la decoración de una fuente, de un teatro o del mobiliario de un templo. Lo que parece claro es que cuando el propietario de la villa ubicó estas estatuas en Valdetorres doscientos años después de su talla, eran ya verdaderas «antigüedades», algunas incluso con numerosas reparaciones, exentas de cualquier valor cultural, que no hacían sino sumar prestigio cultural al propietario.⁶¹

El mismo sentido aparenta tener el caso de la villa suburbana de *Igabrum* (Cabra). En la llamada Casa del Mitra, se descubrió un estanque decorado en sus extremos con sen-

dos nichos, en cuyo interior había un grupo escultórico de la tauroctonía y un Dióniso, ambas tallas de mediados del siglo II, pero reutilizadas en un espacio de finales del III.⁶² Las esculturas mitraicas habrían estado situadas originalmente en un espacio de culto consagrado a esta divinidad que fue desprovisto de su material mueble en algún momento de la segunda mitad del siglo III.

CONCLUSIONES

De todas las constataciones hasta aquí expresadas, estamos en condiciones de defender la hipótesis inicial establecida. No podemos hablar de «fin del paganismo», como si hubiera existido un momento a partir del cual el politeísmo se esfumara definitivamente. Es cierto que desaparecen de la praxis religiosa numerosos cultos, entre ellos, los relacionados con la *gens isiaca*, el dios Mitra o Mater Magna y Atis: ninguno parece sólidamente implantado en el siglo III y ninguno presenta materiales fechables en el siglo IV.⁶³ En realidad, se trata de un proceso de transformación, no uniforme en todos los lugares, en el que debemos distinguir dos fases cronológicamente diferenciadas y motivadas por distintas causas. Solo en la segunda hay 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, de hecho, que la nueva situación del politeísmo hubiera favorecido el auge del cristianismo en esa segunda fase. En este trabajo hemos centrado nuestra atención solo en la primera, en la que el cristianismo está completamente ausente.

La desaparición de la religión administrada supone una secuencia de colapsos parciales de las antiguas prácticas religiosas. No hay un abandono de la religión, sino que los viejos soportes ya no son operativos, por lo que la religión pública y su organización, los cultos adaptados a esos usos y las prácticas a ellos asociadas, se desvanecen. Los grandes propietarios han dejado de invertir en la religión como mecanismo de cohesión social. A partir de la segunda mitad del siglo III, y a lo largo del IV, sus inversiones se sitúan allí donde están sus ilusiones: las grandes villas rústicas que proliferan por buena parte de la geografía peninsular. Desaparece de ese modo la función redistribuidora del evergetismo oligárquico. La ruptura de los *ordines* se refleja en una inversión en las prácticas religiosas. El desinterés oligárquico por lo que representaba el prestigio obtenido a través de la cohesión religiosa se traduce en una desafección por parte del común que, además, ya no puede mantener las prácticas ancestrales ante el deterioro de los espacios sacros y por eso ya no hace uso de los servicios de los lapicidas. En consecuencia, en la medida en la que los potentados reorientan su interés en los espacios de lujo rurales, la mayoría de los habitantes de las ciudades concentran sus ilusiones religiosas en el ámbito doméstico o en el de asociaciones y corporaciones más o menos cerradas. En este sentido, los escasísimos vestigios de religiosidad en los soportes tradicionales que hemos documentado más allá del siglo III se concentran en *villae* y santuarios suburbanos. Uno extraordinariamente llamativo

⁵⁷ El problema en casos como este es que no podemos determinar la fecha de deposición de la estatuaria. Este caso ha sido estudiado por Alvar 2014, 377-382.

⁵⁸ Su descubrimiento fue registrado por Salomón 1853, 124. Véase también Palol y Vilella 1987, 132-135.

⁵⁹ *CIL* II 2780 = *HEPOL* 8606.

⁶⁰ Puerta, Elvira y Artigas 1994; Carrasco y Elvira 1994, 202-206.

⁶¹ Puerta, Elvira y Artigas 1994, 196. Un ejemplo similar se ha documentado en la villa de Chiragan (Galia Narbonensis), Hannestad 1999, 188. Sobre la problemática de la escultura como fenómeno de coleccionismo en la Tardoantigüedad, véase Caseau 2014, 22-23 y 33-35; Mango 1995.

⁶² Cf. Jiménez y Martín-Bueno 1992, 77.

⁶³ Alvar 2014, 368-372.

se halló en la villa de L'Ènova, cercana al antiguo *municipium* de *Saetabis*. Allí se excavó un pequeño templete cuyo uso se prolongó entre principios del siglo III y la segunda mitad del siglo IV. Los objetos de culto que fueron hallados en su interior, cubiertos por el derrumbe de sus paredes, fueron un busto de mármol blanco que representaba a Hércules, un ara votiva de piedra arenisca local dedicada a Hércules Invicto, pequeños fragmentos escultóricos de mármol de otras estatuas, tres lucernas y cinco monedas de bronce.⁶⁴ El derrumbe del templete se relaciona con una serie de modificaciones estructurales que se produjeron en la villa a mediados del siglo IV; sin embargo, no podemos determinar si esta destrucción se produjo de forma violenta u orquestada por los habitantes del complejo.⁶⁵

Más extraordinario es el caso del santuario a *Deus Lar Berobreus* en Monte do Facho, Cangas (Galicia). Las excavaciones llevadas a cabo han sacado a la luz más de 100 altares votivos de granito, muchos de ellos *in situ*, que fueron colocados en torno a un edificio de culto durante los siglos III y IV d.C. 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 a lo largo de estas dos centurias. La práctica ausencia de dedicantes en el formulario de los altares podría deberse a que el culto habría estado limitado a una familia, a una *gens* o a algún tipo de asociación o cofradía religiosa.⁶⁶ Este caso pone de manifiesto que, en algunos lugares, especialmente del mundo rural, se desarrollaron durante la Antigüedad Tardía prácticas religiosas distintas a las de época altoimperial. Además, el caso ejemplifica a la perfección que los lapicidas seguirán produciendo para aquellas comunidades que lo demandaban. Por otro lado, la ausencia de dedicante en las inscripciones manifiesta hasta qué extremo la religión ha cambiado. En el sistema religioso altoimperial 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 votiva.⁶⁷ De ahí la frecuencia de onomástica en la epigrafía altoimperial. Ese deseo está totalmente ausente en el nuevo sistema religioso.

Lo que se percibe a partir del siglo III es una religiosidad circunscrita a una actividad particular, de ámbito privado, articulada en torno al espacio doméstico o a los espacios sacros de carácter público aún en uso, pero en los que ya no se realizaban las grandes ceremonias que caracterizaban la religión administrada. Por esa razón parecen diluirse las procesiones, los grandes dispendios, las aparatosas comidas lustrales, así como la legislación aplicada al mantenimiento del sistema religioso.⁶⁸ Todo ello lo acredita el repentino abandono de los santuarios y de los soportes tradicionales de la praxis religiosa. Es decir, el viejo politeísmo queda sustancialmente desestructurado por la desaparición de la ac-

tividad de los magistrados en la organización administrativa de las prácticas religiosas colectivas.

Ese politeísmo desestructurado es la realidad que se encuentra avanzado del siglo IV un cristianismo capaz de ir generando nuevas redes sociales en el ámbito urbano y de competir con nuevas herramientas en un espacio apropiado para dar sostén a las preocupaciones de una población desconcertada por la carencia de instrumentos eficaces para garantizar la cohesión social.

FUENTES

- CIL II: *Corpus Inscriptionum Latinarum*, vol. II, *Inscriptiones Hispaniae Latinae*, Berlín, 1869; vol. II *supplementum*. Hübner, Emil, ed. 1892. Berlín: De Gruyter.
- CILA III: González Román, Cristóbal y Julio Mangas. 1991. *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.
- ERPLEo: Rabanal, Manuel Abilio y Sonia María García. 2001. *Epigrafía romana de la Provincia de León: revisión y actualización*. León: Universidad de León.
- HEPOL: *Hispania Epigraphica On Line* <http://eda-bea.es/>
- ILS: Dessau, Hermann, ed. 1892-1916. *Inscriptiones Latinae Selectae*. 3 vols. Berlín.
- RGRW: *Religions of the Graeco-Roman World*. Leiden: Brill.

BIBLIOGRAFÍA

- Abascal, Juan Manuel y Martín Almagro-Gorbea. 2011. «Modificaciones urbanas de Segóbriga durante los siglos V-VII. Algunos ejemplos». *Zona Arqueológica* 15: 211-226.
- Abascal, Juan Manuel y Josep Antoni Gisbert. 1992. «Epigrafía romana de la villa de L'Almadrava (Setla-Mirarosa-Miraflor). Apéndice: nuevas aportaciones a la epigrafía de Dianium (Denia, Alacant)». En *Actes / III Congreso de Estudios de la Marina Alta. Denia, noviembre 1990*, 69-78. Alicante: Instituto de Cultura «Juan Gil-Albert».
- Abascal, Juan Manuel, José Miguel Noguera y María José Madrid. 2012. «Nuevas inscripciones romanas de Cartagena (Cartagena, Hispania Citerior)». *Zeitschrift Für Papyrologie Und Epigraphik* 182: 287-296. <https://www.jstor.org/stable/23849854>
- Abascal, Juan Manuel y Sebastián Ramallo. 1997. *La ciudad de Carthago Nova: La documentación epigráfica*. Murcia: Universidad de Murcia.
- Albiach, Rosa y José Luis De Madaria, coords. 2006. *La villa de Cornelius (L'Ènova, Valencia)*. Valencia: Ministerio de Fomento.
- Alföldy, Géza. 1973. *Flamines provinciae Hispaniae citeriores*. Anejos de AEspA, 6. Madrid: CSIC.
- Alföldy, Géza. 1998. «La cultura epigráfica de la Hispania romana: inscripciones, autorrepresentación y orden social». En *Hispania, el legado de Roma*, edición de Martín Almagro-Gorbea, 289-301. Zaragoza: MECD.
- Alvar, Jaime. 1994. «Integración social de esclavos y dependientes en la Península Ibérica a través de los cultos místicos». En *Religion et anthropologie de l'esclavage et des formes de dépendence. Actes du XXème Colloque du GIREA. Besançon, 4-6 nov. 1993*, edición de Jacques Annequin y Marguerite Garrido-Hory, 275-293. París: Belles Letres.
- Alvar, Jaime. 2012. *Los cultos egipcios en Hispania*. Besançon: Presses Universitaires de Franche-Comté.
- Alvar, Jaime. 2014. «Les chrétiens et les cultes à mystères dans les provinces hispaniques. Question de responsabilité et apport de l'archéologie». En *Chrétiens persécuteurs: destructions, exclusions, violences religieuses au IVe siècle*, edición de Marie-Françoise Baslez, 361-394. París: Bibliothèque Histoire.

⁶⁴ Para el estudio de los restos escultóricos, Arasa 2010.

⁶⁵ Albiach y Madaria 2006, 71-74 y 103.

⁶⁶ Koch 2005, 823-836; Schattner, Suárez Otero y Koch 2014.

⁶⁷ Haensch 2007, 180; Rüpke 2009, 36.

⁶⁸ Puede hallarse numerosa bibliografía reciente con análisis sobre las prácticas culturales y especialmente en relación con las procesiones: Estienne 2014; Latham 2016; Östenberg, Malmberg y Bjørnebye 2015; Viviers 2014; Muñiz 2018-2019 e.p.

- Alvar, Jaime y Valentino Gasparini. 2020. «The *gens isiaca* in Hispania. Contextualising the *Iseum* at Itálica». *Bibliotheca Isiaca* IV: 15-44.
- Amiri, Bassir. 2016. «La religion des esclaves: entre visibilité et invisibilité». En *Religion sous contrôle. Pratiques et expériences religieuses de la marge?* edición de Bassir Amiri, 65-76. Besançon: Presses universitaires de Franche-Comté.
- Andreu Pintado, Javier. 2000. «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: 111-128.
- Andreu Pintado, Javier. 2004. *Edictum, Municipium y Lex: Hispania en época Flavia (69-96 d. C.)*. BAR International Series, 1293. Oxford: Archaeopress.
- Andreu Pintado, Javier e Inmaculada Delage González. 2017. «*Diuturna atque aeterna ciuitas?*: sobre la sostenibilidad de los *municipia Latina* hispanorromanos a partir de un caso paradigmático: Los Bañales de Uncastillo». En *Oppida Iabentia. Transformaciones, cambios y alteración en las ciudades hispanas entre el siglo II y la tardoantigüedad*, edición de Javier Andreu Pintado, 345-374. Serie Monográfica «Los Bañales», 2. Uncastillo: Fundación Uncastillo.
- Aquilué, Xavier, Pere Castanyer, Marta Santos y Joaquim Tremoleda. 2012. «Arquitectura oficial». En *Empúries, Municipium Emporiae*, edición de Xavier Aquilué, 39-54. Ciudades romanas de Hispania, 6. Roma: L'Erma di Bretschneider.
- Arasa, Ferran. 2010. «Novedades en la escultura del País Valenciano». En *Escultura romana en Hispania VI. Homenaje a Eva Koppel*, edición de Juan Manuel Abascal y Rosario Cebrián, 320-324. Murcia: Tabularium.
- Arce, Javier. 1998. «El siglo III d.C.: los preludios de la transformación de Hispania». En *Hispania, el legado de Roma*, edición de Martín Almagro-Gorbea, 353-361. Zaragoza: MECD.
- Arce, Javier. 2006. «*Fana, templa, delubra destrui praecipimus*: el final de los templos de la Hispania romana». *Archivo Español de Arqueología* 79: 115-124. <https://doi.org/10.3989/aespa.2006.v79.6>
- Arce, Javier. 2011. «*Fana, templa, delubra destrui praecipimus*: the End of the Temples in Roman Spain». *Late Antique Archaeology* 7: 195-208. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004192379.i-643.46>
- Balil, Alberto. 1964. «Los gobernadores de la Hispania Tarraconense durante el Imperio Romano». *Emerita* XXXII: 19-34.
- Beard, Mary, John North y Simon Price. 1998. *Religions of Rome, Vol. 1: A History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Beltrán Llorís, Miguel y Juan Ángel Paz Peralta, coords. 2004. *Las aguas sagradas del Municipium Turiaso*. Caesaraugusta, 76. Zaragoza: Institución Fernando el Católico.
- Beltrán Llorís, Miguel y Juan Ángel Paz Peralta. 2014. «*Municipium Turiaso*». En *Colonia Caesar Augusta. La ciudad de Augusto*. Zaragoza: Prensa Diaria Aragonesa.
- Blázquez, José María. 1984. «Cástulo a través de sus inscripciones latinas». En *Épigraphie Hispanique. Problèmes de Méthode et d'Édition*, 304-314. París: Diffusion E. de Boccard.
- Bolle, Katharina, Carlos Machado y Christian Witschel. 2017. *The Epigraphic Cultures of Late Antiquity*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Bömer, Franz. 1957. *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.
- Borg, Barbara y Christian Witschel. 2001. «Veränderungen im Repräsentationsverhalten der römischen Eliten während des 3. Jhs. n. Chr.». En *Inchriftliche Denkmäler als Medien der Selbstdarstellung in der römischen Welt*, edición de Géza Alföldy y Silvio Panciera, 47-120. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Carrasco, Marta y Miguel Ángel Elvira. 1994. «Marfiles coptos en Valdetorres del Jarama». *Archivo Español de Arqueología* 64: 201-208.
- Caseau, Béatrice. 2014. «Christianisation et violence religieuse. Le débat historiographique». En *Chrétiens persécuteurs: destructions, exclusions, violences religieuses au IVe siècle*, edición de Marie-Françoise Baslez, 11-36. París: Albin Michel.
- Castanyer i Masoliver, Pere, Enric Sanmartí, Marta Santos Retolaza, Joaquim Tremoleda i Trilla, Cristina Benet, Josep Maria Carreté i Nadal, Xavier Fàbrega, Josep A. Remolà y Xavier Rocas. 1993. «L'excavació del kardo B. Noves aportacions sobre l'abandonament de la ciutat romana d'Empúries». *Cypsela* 10, 159-194.
- Cepas, Adela. 1997. *Crisis y continuidad en la Hispania del siglo III*. Anécdotos de AEspA, 17. Madrid: CSIC.
- Coates-Stephens, Robert. 2002. «Epigraphy as "Spolia" — The Reuse of Inscriptions in Early Medieval Buildings». *Papers of the British School at Rome* 70: 275-296.
- Coates-Stephens, Robert. 2007. «The Reuse of Ancient Statuary in Late Antique Rome and the End of the Statue Habit». En *Statuen in der Spätantike*, edición de Franz Alto Bauer y Christian Witschel, 171-188. Wiesbaden: Reichert.
- Crespo Ortiz de Zárate, Santos. 2004. «Conflicto religioso entre paganismo y cristianismo en la diócesis de Osma durante la Antigüedad Tardía hispana». *Historia Antiqua* XXVIII: 179-196.
- Crespo Ortiz de Zárate, Santos. 2005. «Los cultos religiosos en el ámbito de la dependencia personal y de la población peregrina en Hispania romana». *Historia Antiqua* 29: 151-173.
- Dardaine, Sylvie, Miriam Fincker, Janine Lancha y Pierre Sillières. 2008. *Belo VIII. Le sanctuaire d'Isis*. Vol. I. Texte; vol. II. Planches. Madrid: Casa de Velázquez.
- Edmonson, Jonathan. 2007. «The Cult of *Mars Augustus* and Roman Imperial Power at *Augusta Emerita* (Lusitania) in the Third Century A.D.: a New Votive Dedication». En *Culto imperial: política y poder*, edición de Trinidad Nogales y Julián González Fernández, 544-573. Roma: L'Erma di Bretschneider.
- Estienne, Sylvia. 2014. «Aurea pompa venit. Présences divines dans les processions romaines». En *Figures de dieux. Construire le divin en images*, edición de Sylvia Estienne, Valérie Huet, François Lissarrague y Francis Prost, 337-349. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- Étienne, Robert. 1974. *Le Culte impérial dans la Péninsule Ibérique. D'Auguste à Dioclétien*. Paris: E. de Boccard.
- Fernández Díaz, Alicia. 2008. *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.
- Fishwick, Duncan. 1987. *The Imperial Cult in the Latin West. Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Empire I*. RGRW. Leiden: Brill.
- Fishwick, Duncan. 1996. «Four temples at Tarraco». En *Subject and Ruler: the Cult of the Ruling Power in Classical Antiquity*, edición de Alastair Small, 165-184. Ann Arbor: Journal of Roman Archaeology.
- Fishwick, Duncan. 2002. *The Imperial Cult in the Latin West. Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Empire III. Provincial Cult. Part 2: The Provincial Priesthood*. RGRW 146. Leiden — Boston — Köln: Brill.
- Fuentes, Ángel. 1988. «La cronología del yacimiento hispanorromano 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*, 211-223. Toledo: Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha.
- Fuentes, Ángel. 1993. «Las ciudades romanas de la Meseta Sur». En *La ciudad hispanorromana. Catálogo de la exposición celebrada en Tarragona*, edición de Pilar León y Manuel Bendala, 160-189. Barcelona: Ministerio de Cultura.
- Fuentes, Ángel. 1997. «Valeria: Historia del yacimiento y resultado de las últimas investigaciones». En *Ciudades romanas en la provincia de Cuenca: homenaje a Francisco Suay Martínez*, edición de Martín Almagro-Gorbea, 103-131. Cuenca: Diputación de Cuenca.
- Garay Toboso, Juan Ignacio. 2002. *La participación de los esclavos en las fiestas del calendario romano*. Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid.
- García Iglesias, Luis. 1981. «Paganismo y cristianismo en la España romana». En *La Religión romana en Hispania: Simposio organizado por el Instituto de Arqueología Rodrigo Caro del CSIC*, 365-379. Madrid: Ministerio de Cultura.
- García Merino, Carmen. 2001. «Novedades de epigrafía votiva en el Valle Oriental del Duero: Un documento de culto doméstico a Júpiter Conservador, otra vez la Diosa Degante de los Argaelos y aras

- de Uxama». *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología* 67: 125-140.
- García Villalda, Zacarías. 1929. *Historia eclesiástica de España*. Madrid: Razón y Fe.
- García Villoslada, Ricardo, dir. 1979. *Historia de la Iglesia en España I. La España romana y visigoda*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Gasparini, Valentino. 2014. «Les cultes isiaques et les pouvoirs locaux en Italie». En *Power, Politics and the Cults of Isis. Proceedings of the V International Conference of Isis Studies (Boulogne-sur-Mer, October 13-15 2011)*, edición de Laurent Bricault y Miguel John Versluys, 260-299. RGRW, 180. Leiden-Boston: Brill.
- González Román, Cristóbal y Julio Mangas. 1991. *Corpus de Inscripciones latinas de Andalucía III. Jaén*. Sevilla: Consejería de Cultura y Medio Ambiente de la Junta de Andalucía.
- Gozalbes, Enrique. 2012. «La ciudad hispano-romana de Valeria. Estado actual de los conocimientos». En *La Ciudad romana en Castilla-La Mancha*, edición de Gregorio Carrasco, 161-200. Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha.
- Gutiérrez González, José Avelino. 1995. *Fortificaciones y feudalismo en el origen y formación del reino leonés (siglos IX-XIII)*. Valladolid: Universidad de Valladolid.
- Hanesch, Rudolf. 2007. «Inscriptions as Sources of Knowledge for Religions and Cults in the Roman World of Imperial Time». En *A Companion to Roman Religion*, edición de Jörg Rüpke, 176-187. Oxford: Blackwell Publishing.
- Hannestad, Neil. 1999. «How Did Rising Christianity Cope with Pagan Sculpture». En *East and West: Modes of Communication. Proceedings of the First Plenary Conference at Merida*, edición de Euangelos Chrysos e Ian Wood, 173-203. Leiden: Brill.
- Iglesia, Miguel Ángel y Francesc Tuset. 2013. «El proyecto del foro de Clunia. Espacio y función». En *Las sedes de los «Ordines decurionum» en Hispania: análisis arquitectónico y modelo tipológico*, edición de Begoña Soler, Pedro Mateos, José Miguel Noguera y Joaquín Ruiz de Arbulo, 97-110. Anejos de AEspA, 67. Mérida: CSIC.
- Jiménez, José Luis y Manuel Martín Bueno. 1992. *La casa del Mitra. Cabra, Córdoba*. Córdoba: Ayuntamiento de Cabra.
- Jiménez, Álvaro, Olivia Rodríguez y Rocío Izquierdo. 2013. «Novedades arqueológicas adrianeas en el teatro de Itálica y su entorno». En *Roma, Tibur, Baetica. Investigaciones adrianeas*, edición de Rafael Hidalgo y Pilar León, 287-288. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Koch, Michael. 2005. «El santuario dedicado a Berobreo en el Monte do Facho (Cangas, Galicia)». *Acta Palaeohispanica* IX: 823-835.
- Kulikowski, Michael. 2004. *Late Roman Spain and its Cities*. Baltimore — London: John Hopkins University Press.
- Latham, Jacob. 2016. *Performance, Memory, and Processions in Ancient Rome: The pompa circensis from the Late Republic to Late Antiquity*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Le Glay, Marcel. 1990. «Évergétisme et vie religieuse dans l'Afrique romaine». En *L'Afrique dans l'Occident romain (Ier siècle av. J.-C. - Ier siècle ap. J.-C.)*, Actes du colloque de Rome (3-5 Décembre 1987), 77-88. Publications de l'École française de Rome, 134. Roma: École Française de Rome.
- Le Roux, Patrick. 1993. «Peut-on parler de la cité hispano-romaine aux I-IIe s.? Questions de forme et questions de fond pour une absence de synthèse». En *Ciudad y comunidad cívica: siglos II y III*, edición de Javier Arce, 187-195. Colección de la Casa de Velázquez, 40. Madrid: Casa de Velázquez.
- Le Roux, Patrick. 2001. «La 'crise' des élites hispaniques (III^e-IV^e siècles)». En *Les élites hispano-romaines sous l'Empire. Table Ronde Bordeaux 19-21 déc. 1998*, edición de Milagros Navarro y Ségolène Demougin, 45-61. Burdeos: Ausonius Etudes.
- López-Gómez, José Carlos. 2021. *El ocaso de los dioses en Hispania: transformaciones religiosas en el siglo III*. Anejos del Archivo Español de Arqueología. Madrid: CSIC.
- López Quiroga, Jorge y Artemio Martínez. 2006. «El destino de los templos paganos en Hispania durante la Antigüedad Tardía». *Archivo Español de Arqueología* 79: 125-153. <https://doi.org/10.3989/aespa.2006.v79.7>
- Mangas, Julio. 1986. «Dioses y cultos en Asturica Augusta antes de su cristianización». En *Actas del bimilenario de Astorga Romana, 57-58*. Astorga: Ayuntamiento de Astorga.
- Mango, Marlia Mudell. 1995. «Art Collecting in Byzantium». *Études balkaniques. Cahiers Pierre Belon* 2: 139-160.
- Mar, Ricardo, Joaquín Ruiz de Arbulo y David Vivó. 2010. «El foro de la colonia Tarraco entre la República y el Imperio». En *Simulacra Romae II. Rome, les capitales de province (capita prouinciarum) et la création d'un espace commun européen. Une approche archéologique*, edición de Ricardo González Villaescusa y Joaquín Ruiz de Arbulo, 39-70. Reims: Société Archéologique Champenoise.
- Mariner, Sebastián. 1979. «Basa de una estatua de Antonino Pío, dedicada en Cástulo el 154 d. C.». En *Cástulo II*, edición de José María Blázquez, 407-415. Excavaciones Arqueológicas en España, 105. Madrid: Ministerio de Cultura.
- Martín Bueno, Manuel, Julio Núñez Marcén y Carlos Sáenz Preciado. 2006. «El teatro de Bilbilis». En *Jornadas sobre teatros romanos en Hispania: Córdoba 2002*, edición de Ángel Ventura y Carlos Márquez, 242-243. Córdoba: Universidad de Córdoba.
- Martín Bueno, Manuel y Carlos Sáenz Preciado. 2004. «Los programas arquitectónicos de época julio-claudia de «Bilbilis». En *La decoración arquitectónica en las ciudades romanas de occidente*, edición de Sebastián Ramallo, 259-267. Murcia: Universidad de Murcia.
- Martínez Caballero, Sebastián. 2010. «El foro romano de Termes (Hispania Citerior). Síntesis histórica, arqueológica y topográfica. s. I a.C. - s. II d.C.». *Archivo Español de Arqueología* 83: 221-266. <https://doi.org/10.3989/aespa.083.010.014>
- Matilla, Gonzalo, Alejandro Egea y Juan Gallardo. 2003. «El balneario romano de Fortuna. Estado de la cuestión y perspectivas de futuro». En *La cultura latina en la Cueva Negra*, edición de Antonio González Blanco y Gonzalo Matilla, 79-180. Antigüedad y cristianismo, XX. Murcia: Universidad de Murcia.
- Matilla, Gonzalo, Juan Gallardo y Alejandro Ege. 2002. «El santuario romano de las aguas de Fortuna (el balneario de Carthago Nova)». *Mastia* 1: 170-190.
- Melchor, Enrique. 1993. «Construcciones cívicas y evergetismo en Hispania romana». *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Historia Antigua* 6: 443-466.
- Melchor, Enrique. 1994. *El mecenazgo cívico en la Bética. La contribución de los evergetas al desarrollo de la vida municipal*. Córdoba: Universidad de Córdoba.
- Melchor, Enrique. 1999. *La munificencia cívica en el mundo romano*. Madrid: Arco Libros.
- Menéndez Pidal, Ramón, dir. 1955. *Historia de España. Tomo II. España romana (218 a. de J.C. — 414 de J.C.)*. Madrid: Espasa Calpe.
- Miquel, Luis de y Eva Subías. 1999. «Un edificio de culto en la Calle Caballero (Cartagena)». En *XXIV Congreso Nacional de Arqueología*, 4, 49-56. Murcia: Gobierno de la Región de Murcia.
- Monteagudo, Gonzalo y José María Blázquez. 1990. «Destrucción de mosaicos mitológicos por los cristianos». En *Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano*, edición de Antonio González Blanco y José María Blázquez, 353-365. Antigüedad y cristianismo, VII. Murcia: Universidad de Murcia.
- Montoro, Mónica. 2007. *El ninfeo hispanorromano de Valeria*. Tesis doctoral. Universidad Autónoma de Madrid.
- Moreno Almenara, Maudillo y María Isabel Gutiérrez Deza. 2008. «El reciclaje marmóreo en Corduba durante el Bajo Imperio (siglos III-IV)». *Anejos de Anales de Arqueología Cordobesa* 1: 67-82.
- Muñiz Grijalvo, Elena. 2018-2019. «Procesiones y culto imperial». *Ban-due* 11: 215-223.
- Noguera, José Miguel. 2016. «Augusteum / sede de los augustales (?), Carthago Nova (Cartagena)». En *Los espacios de reunión de las asociaciones romanas. Diálogos desde la arqueología y la historia, en homenaje a Bertrand Goffaux*, edición de Oliva Rodríguez Gutiérrez, Nicolas Tran y Begoña Soler, 389-395. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Noguera, José Miguel. 2017. «Die römischen Skulpturen Carthago Nova: Materiel, Typologie. Kontext und Neuheiten». En *Oppidum-Civitas-Urbs. Städteforschung auf der Iberischer Halbinsel zwischen*

- Rom und al-Andalus*, editado por Sabine Panzram, 197-228. *Geschichte und Kultur der Iberischen Welt*, 13. Münster: LIT.
- Noguera, José Miguel y María José Madrid. 2019. «III. Arqueología de los espacios sagrados en Carthago Nova: el santuario isiaico del Molinete (*Insula II*)». En *Santuario de Isis y Serapis (Insula II) Molinete/Cartagena. Barrio del Foro Romano. Proyecto integral de recuperación y conservación*, edición de José Miguel Noguera, 36-95. Murcia: Ayuntamiento de Cartagena — Consorcio Puerto de Culturas-Universidad de Murcia.
- Noguera, José Miguel, Juan Manuel Abascal y Rosario Cebrián. 2005. «Hallazgos escultóricos recientes en el foro de Segóbriga». En *Pre-actas de la V Reunión sobre escultura romana en Hispania*. Murcia, 9-11 de noviembre de 2005, edición de José Miguel Noguera, 53-61. Murcia: Dirección General de cultura.
- Noguera, José Miguel, Juan Manuel Abascal y María José Madrid. 2018. «Nuevas inscripciones romanas del Molinete (Cartagena) (campanas 2008-2017)». *Mastia* 14: 63-101.
- Noguera, José Miguel, María José Madrid, Victoria García y Víctor Velasco. 2016. «Edificio del atrio, Carthago Nova (Cartagena)». En *Los espacios de reunión de las asociaciones romanas. Diálogos desde la arqueología y la historia, en homenaje a Bertrand Goffaux*, edición de Oliva Rodríguez Gutiérrez, Nicolas Tran y Begoña Soler, 378-388. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Noguera, José Miguel, Begoña Soler, María José Madrid y Jaime Vizcaíno. 2009. «El foro de Carthago Nova. Estado de la cuestión». *Monografías Museo Arqueológico de Murcia* 3: 217-302.
- Olcina, Manuel, Antonia Guilbert y Eva Tendero. 2013. «La curia de Lucentum». En *Las sedes de los «Ordines decurionum» en Hispania: análisis arquitectónico y modelo tipológico*, edición de Begoña Soler, Pedro Mateos, José Miguel Noguera y Joaquín Ruiz de Arbuló, 165-191. Anejos de AEspA, 67. Mérida: CSIC.
- Olcina, Manuel, Antonio Guilbert y Eva Tendero. 2015. «El foro de Lucentum (Tossal de Manises, Alicante). *Conventus Carthaginensis-Hispania Tarraconensis*». En *Actas XVIII Congreso Internacional de Arqueología Clásica. Centro y periferia en el mundo clásico, Vol. 1*, edición de José María Álvarez, Trinidad Nogales e Isabel Rodà, 825-830. Mérida: Museo Nacional de Arte Romano.
- Östenberg, Ida, Simon Malmberg y Jonas Bjørnebye, eds. 2015. *The Moving City: Processions, Passages and Promenades in Ancient Rome*. Londres — Nueva York: Bloomsbury Academic.
- Osuna, Manuel. 1978. *Valeria romana I: Memoria de los trabajos arqueológicos efectuados de 1974 a 1976*. Cuenca: Caja Provincial de Ahorros.
- Palol, Pere de y Josep Guitart. 2000. *Clunia VIII. 1. Los grandes conjuntos públicos. El foro colonial de Clunia*. Burgos: Diputación Provincial de Burgos.
- Palol, Pere de y José Vilella. 1987. *Clunia II: La epigrafía de Clunia*. Excavaciones Arqueológicas en España, 150. Madrid: Ministerio de Cultura.
- Pérez Ruiz, María. 2014. *Al amparo de los lares: el culto doméstico en las provincias romanas Bética y Tarraconense*. Anejos de AEspA, LXVIII. Madrid: CSIC.
- Puerta, Carme, Miguel Ángel Elvira y Teresa Artigas. 1994. «La colección de esculturas hallada en Valdetorres del Jarama». *Archivo Español de Arqueología* 64: 179-200. <https://doi.org/10.3989/aespa.1994.v67.436>
- Rabanal, Manuel Abilio y Sonia María García. 2001. *Epigrafía romana de la Provincia de León: revisión y actualización*. León: Universidad de León.
- Ramallo, Sebastián. 1999. *El programa ornamental del teatro romano de Cartagena*. Murcia: Caja Murcia.
- Ramallo, Sebastián. 2007. «Culto Imperial y arquitectura en la Tarraconense meridional: Carthago Nova y sus alrededores». En *Culto imperial: política y poder*, edición de Trinidad Nogales y Julián González Fernández, 641-684. Roma: L'Erma di Bretschneider.
- Ramallo, Sebastián y Jaime Vizcaíno. 2007. «Evolución del sistema defensivo de Cartagena durante la Antigüedad». En *Murallas de ciudades romanas en el occidente del Imperio: Lucus Augusti como paradigma*, edición de Antonio Rodríguez Colmenero e Isabel Rodà, 483-524. Lugo: Diputación Provincial de Lugo.
- Richmond, Ian. 1931. «Five Town-walls in *Hispania Citerior*». *JRS* 21: 86-100.
- Rubio, Rebeca. 2013. «Los orígenes de Ercávica y su municipalización en el contexto de la romanización de la Celtiberia meridional». *Vínculos de Historia* 2: 169-183
- Rüpke, Jörg. 2006. «Religion in the *lex Ursonensis*». En *Religion and Law in Classical and Christian Rome*, edición de Clifford Ando y Jörg Rüpke, 34-46. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Rüpke, Jörg. 2009. «Dedications Accompanied by Inscriptions in the Roman Empire: Functions, Intentions, Modes of Communication». *Acta Instituti Romani Finlandiae* 35: 31-42.
- Salomón, Remigio. 1853. «Estatua romana de Clunia». *Semanario Pintoresco Español* 16: 124.
- Sánchez de Velasco, Jerónimo. 2013. «Cristianización y violencia religiosa en la Bética: tres casos de eliminación de escultura pagana y mitológica en torno a época teodosiana». En *The Theodosian Age (A.D. 379-455) Power, Place, Belief and Learning at the End of the Western Empire*, edición de Rosa García-Gasco, Sergio González Sánchez y David Hernández de la Fuente, 45-52. BAR International Series, 2493. Oxford: Archaeopress.
- Sanz, Rosa. 1998. «La destrucción de centros de culto paganos como forma de persecución religiosa en la Península Ibérica». En *Homenaje a José M.ª Blázquez, VI*, edición de Julio Mangas y Jaime Alvar, 247-264. Madrid: Ediciones Clásicas.
- Sanz, Rosa. 2003. «Paganos, adivinos y magos: análisis del cambio religioso en la Hispania Tardoantigua». *Gerión* 21, Anejo 7.
- Schattner, Thomas. 2003. *Munigua. Cuarenta años de investigaciones*. Serie Monografías, 16. Sevilla: Junta de Andalucía. Consejería de Cultura.
- Schattner, Thomas. 2015. «Breve descripción de la evolución urbanística de Munigua desde sus comienzos hasta época tardoantigua». En *Ciudad y territorio: transformaciones materiales e ideológicas entre la época clásica y el tardomedioevo*, edición de Desidero Vaquerizo, José Antonio Garriget y Alberto León, 293-308. Monografías de Arqueología Cordobesa, 20. Córdoba: Universidad de Córdoba.
- Schattner, Thomas, José Suárez Otero y Michael Koch. 2014. «Weihaltäre in Heiligtum des *deus Iar Berobreus* auf dem Monte do Facho (O Hío, Galicien)». En *Römische Weihaltäre im Kontext*, edición de Alexandra W. Busch y Alfred Schäfer, 249-268. Friedberg: Likias Verlag.
- Sevillano Fuertes, María Ángeles. 2004. «La implantación urbana en Astúrica Augusta (Astorga-León)». En *Arqueología militar romana en Europa*, edición de Cesáreo Pérez González y Emilio Illarregui, 197-206. Salamanca: Junta de Castilla y León.
- Sevillano Fuertes, María Ángeles. 2007. «La muralla romana de Astorga (León)». En *Murallas de ciudades romanas en el occidente del Imperio: Lucus Augusti como paradigma*, edición de Antonio Rodríguez Colmenero e Isabel Rodà, 343-358. Lugo: Diputación Provincial de Lugo.
- Sousa Pereira, Isabel. 1971. «Um testemunho do culto de Serapis em Conimbriga». En *Actas do II Congresso Nacional de Arqueologia II*, 361-374. Coimbra: Ministério de Educação Nacional.
- Taracena, Blas. 1946. «El palacio romano de Clunia». *Archivo Español de Arqueología* 19: 29-69.
- Valderas, Elena y Carlos García. 2001. «El contexto arqueológico de destrucción del programa ornamental del Teatro». En *El programa ornamental del Teatro de Cartagena*, edición de Sebastián Ramallo, 197-206. Murcia: Caja Murcia.
- Van Andringa, William. 2007. «Religions and the Integration of Cities in the Empire in the Second Century AD: The Creation of a Common Religious Language». En *A Companion to Roman Religion*, edición de Jörg Rüpke, 83-95. Oxford: Blackwell Publishing.
- Van Andringa, William. 2013. «Religions and Cities in Roman Gaul (First to Fourth Centuries CE)». En *The Cambridge History of religions in Ancient World — vol II: from the Hellenistic age to Late Antiquity*, edición de Michele Renne Salzman y William Adler, 446-483. Cambridge: Cambridge University Press.
- Végh, Judit. 2017. «Inchriftenkultur und Christianisierung im späantiken Hispanien: Ein Überblick». En *The Epigraphic Cultures of Late*

- Antiquity*, edición de Katharina Bolle, Carlos Machado y Christian Witschel, 55-110. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Vincent, Alexandre. 2008. «Auguste et les *tibicines*». *Melanges de l'Ecole Française de Rome. Antiquité* 120 (2): 427-446.
- Viviers, Didier. 2014. «Quand le divin se meut. Mobilité des statues et construction du divin». En *Figures de dieux. Construire le divin en images*, edición de Sylvia Estienne, Valérie Huet, François Lisarrague y Francis Prost, 27-38. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- Witschel, Christian. 2009. «La crisis del siglo III en Hispania, algunas reflexiones». En *Hispania: las provincias hispanas en el mundo romano*, edición de Javier Andreu Pintado, Javier Cabrero e Isabel Rodà, 475-503. Tarragona: Institut Català d'Arqueologia Clàssica.
- Witschel, Christian. 2017. «Spätantike Inschriftenkulturen im Westen des Imperium Romanum: einige Anmerkungen». En *The Epigraphic Cultures of Late Antiquity*, edición de Katharina Bolle, Carlos Machado y Christian Witschel, 33-53. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.