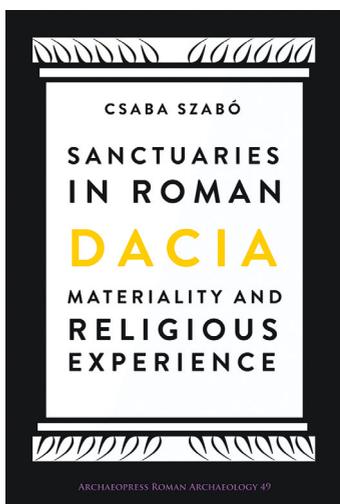


SANCTUARIES IN ROMAN DACIA



SZABÓ, CSABA (2018).
Sanctuaries in Roman Dacia. Materiality and Religious Experience. Archaeopress Roman Archaeology XLIX. Oxford: Archaeopress. viii, 241 pp., 60,00€ [ISBN 978-1-7896-9081-1].

JUAN RAMÓN CARBÓ
 UNIVERSIDAD CATÓLICA DE MURCIA
 JRCARBO@UCAM.EDU

PARA UN ESTUDIOSO DE LAS RELIGIONES en la Dacia romana o de la historia de este espacio geográfico en la Antigüedad, de un modo más general, no resulta sorprendente que un nuevo libro que se titule *Sanctuaries in Roman Dacia* consiga despertar su interés de forma inmediata. Primer objetivo cumplido. Si a eso le sumamos que la anterior y única síntesis existente sobre el mismo tema data del año 2000 y que dejó un cierto regusto de insatisfacción en la mayor parte de los especialistas en Rumanía,¹ el interés

1. Rusu-Pescaru y Alicu, 2000. Estos autores usaron una tipología que dividía los “templos” en “ates-tiguados por la arqueología”, “ates-tiguados por la epigrafía” y “templos presuntos o inciertos”. En esta última categoría cabía casi de todo y precisamente la presunción o la incertidumbre no ayudaban nada a la construcción de un catálogo coherente, sin una terminología bien definida para los espacios sacralizados. Sobre todo se centraba en las características arquitectónicas, la tipología, las fases cronológicas de construcción – y posibles fases de destrucción y reconstrucción, igualmente –, y una pequeña – peque-nísima – presentación de los edificios (siempre que hubiera algo que presentar, cosa que no sucedía con

actual se multiplica. No obstante, de despertar el interés apriorístico de los especialistas a constituir un verdadero soplo de aire fresco en el campo de estudio, una vez leído, hay un tremendo salto cualitativo. ¿Constituye el libro de Csaba Szabó ese siempre deseado soplo de aire fresco, que puede incluso llegar a constituir un cambio en el paradigma de la investigación de las religiones en la Dacia romana?

Para poder responder a esa pregunta, y sin que – por razones evidentes de espacio y de la misma esencia de una recensión de un libro – podamos en estas páginas referirnos, ni siquiera de forma muy resumida, a la evolución de la historiografía en torno a las religiones en la Dacia romana – algo que sí que realiza muy brevemente el autor en su libro (pp. 5-8) –, nos remitimos a lo apuntado por Sorin Nemeti y Felix Marcu en el estudio introductorio a un también reciente libro sobre la Bibliografía de la religión romana en Dacia.² Según estos, las nuevas direcciones de la investigación en los últimos años han apuntado al análisis de las dinámicas religiosas y la interacción entre grupos étnicos y la religión oficial,³ de las formas de sincretismo y las diferentes *interpretationes*,⁴ de la estructura social de los seguidores de los distintos cultos,⁵ o de las preferencias religiosas de los diferentes grupos sociales y profesionales.⁶ Junto a la importante tarea pendiente de tratar de ir cubriendo las ausencias más notables en cuanto a la investigación sobre determinados cultos y en cuanto a la realización de *corpora* de monumentos figurativos, se apuntaba que, una vez logrado lo anterior, las nuevas investigaciones deberían volver a analizar todo el material desde nuevas perspectivas que deberían contemplar las dinámicas religiosas, los rituales, la difusión social y el desarrollo de cultos, percepciones teológicas, las narrativas y los datos mitológicos asociados a las figuras divinas. La pauta del origen etno-geográfico de los cultos debería ser abandonada para los futuros estudios religiosos. Pero quizá lo más esencial es la actualización metodológica y la renovación de los temas, ob-

los presentados como “templos presuntos o inciertos”. Evidentemente, en su momento tuvo su utilidad y Dorin Alicu amplió levemente el catálogo con algunos artículos suplementarios, aunque la lista final data de 2002 y no ha sido actualizada desde entonces. Yo mismo tuve la oportunidad de leerlo en 2001 y comentarlo con algunos colegas de la Universidad Babeş-Bolyai de Cluj-Napoca, y las sensaciones eran prácticamente invariables. Ver también Alicu, 2002; Alicu, 2004; Marcu, 2009. A estos trabajos cabría añadir el de Schäfer, 2007, sobre los templos y santuarios de Ulpia Traiana Sarmizegetusa.

2. Nemeti y Marcu, 2014.

3. Carbó García, 2010a.

4. Nemeti, 2005.

5. Pribac, 2006; Szabó, 2007.

6. Popescu, 2004; Ştefănescu-Oniţiu, 2009. Ver Nemeti y Marcu, 2014, p. 15.

jetivos y perspectivas, para lo cual, el establecimiento de un diálogo con el entorno académico internacional será esencial para los estudiosos rumanos.⁷

Pues bien, partiendo de lo dicho en último lugar, y llegando hasta lo apuntado en relación con las nuevas direcciones de la investigación en los últimos años en el campo de las religiones en la Dacia romana, y después de leer el libro reseñado en estas páginas, se puede afirmar que el estudio de Csaba Szabó, parte de su tesis doctoral en la Universidad de Erfurt y la Universidad de Pécs, constituye efectivamente ese soplo de aire fresco que mencionábamos más atrás. Si se tiene en cuenta la abundante literatura de la especialidad surgida en Rumanía en los últimos años, y especialmente desde 2012, esto representa un mérito aún mayor, sobre todo porque ya hace 35 años que Mihai Bărbulescu publicó su obra sobre “interferencias espirituales en Dacia” que cambió entonces el paradigma de la investigación sobre la religión romana en Rumanía, y que en palabras de nuestro autor (p. 7), sigue constituyendo la mejor síntesis sobre la religión romana en Dacia.⁸ En las siguientes líneas, y a través del análisis del libro que nos ocupa, intentaremos mostrar de forma sucinta por qué hemos percibido – vivido – su lectura como un viento renovador.

Prácticamente desde el comienzo (p. 2), Szabó ya realiza en su declaración de intenciones la afirmación de que pretende ir más allá de la visión de la religión romana en Dacia como parte del proceso de “romanización” provincial, que ha estado presente en mayor o menor medida en los estudios anteriores, y plantear nuevas preguntas acerca de aspectos relevantes no cuestionados de la religión en la Dacia romana y en la arqueología de la religión en contextos provinciales. Así, se interroga sobre las estrategias y las apropiaciones locales para crear, mantener y también fracasar en un espacio sacralizado, sobre las características que podían proporcionar a un espacio mayor efectividad e intensidad en la comunicación con los agentes divinos, sobre las formas con las que un individuo o un grupo ponían en juego la religión en su interacción con otras personas, o sobre cómo estos espacios, así como la comunicación religiosa desarrollada en ellos, podían moldear y cambiar las identidades individuales y de grupo. En suma, el foco esencial del estudio se centra en el papel de la sacralización del espacio desde la perspectiva de la “Antigua Religión Viva” (“*Lived Ancient Religion*”) y de esta forma, se trata de la primera vez que se aplica una nueva metodología para un estudio de caso en el marco de las provincias danubianas, con

7. Nemeti y Marcu, 2014, p. 16.

8. Bărbulescu, 1984. Curiosamente, ha sido el segundo verano consecutivo con una agradable “sorpresa” de renovación en los estudios sobre la Dacia, después del recomendable libro de David Soria Molina sobre la geopolítica, estrategia y conflicto en el Danubio bajo Domiciano y Trajano (Soria Molina, 2016).

la introducción de nociones teóricas clave como “sacralización del espacio”, “apropiación religiosa”, “individualización religiosa”, “identidades grupales” y “estrategias para el mantenimiento de la comunicación religiosa”.

Estas nociones innovadoras nos indican de dónde sopla el viento renovador en los estudios religiosos romanos, ya que son algunas de las introducidas en la nueva escuela de la “Antigua Religión Viva” creada por el proyecto de investigación europeo *Lived Ancient Religion: Questioning “cults” and “polis religion”* de la Universidad de Erfurt, en el marco del grupo de investigación “*Religious individualization in historical perspective*”.⁹ Su nueva metodología¹⁰ se apoya en la aproximación crítica a los postulados anteriores, que a la hora de identificar los más destacados agentes religiosos dirigían su atención a la religión de la polis, y los diversos cultos y religiones, y sin embargo marginaban al individuo, que reducían la arqueología de la religión a una arqueología de los sistemas de creencias, o que mantenían el contraste entre la “antigua religión romana” y las “religiones orientales”.¹¹ Según la perspectiva de la “Antigua Religión Viva”, la religión romana es presentada como una “religión en construcción”;¹² el proyecto se centró en las apropiaciones religiosas individuales, la competencia religiosa, y aunque la temporalidad y la espacialidad no jugaron un papel principal, se desarrolló una taxonomía espacial que Szabó aplica en su estudio, y que se articula en espacios primarios, secundarios y compartidos en la comunicación religiosa, quedando definida la “sacralización” como una estrategia espacial de comunicación religiosa entre humanos y agentes divinos sobrehumanos (p. 3).

Pues bien, todo esto parece coincidir con las necesidades expresadas por Nemeti y Marcu para el futuro de la investigación en el campo de la religión en la Dacia romana, que comentábamos más atrás, y precisamente el estudio de Szabó parece cumplir con las nuevas acciones y perspectivas demandadas gracias a la internacionalización de su carrera investigadora, en el inspirador marco académico de un grupo puntero en la especialidad como es el de la Universidad de Erfurt y el Max Weber College.

9. Fuchs y Rüpke, 2015.

10. Rüpke, 2011; Raja y Rüpke, 2015; Rüpke, 2016; Rüpke, 2018; Gasparini *et al.*, en prensa.

11. Versluys, 2013; Alvar, 2017; Albrecht *et al.*, 2018. Para el caso de Rumanía, Szabó señala (p. 8, n. 69) que en una fecha tan reciente como 2010, se daba el caso paradójico de que Constantin Petolescu (Petolescu, 2010, p. 265) incluso afirmase que el mejor modo de presentar la materialidad de la religión romana era “clasificar los cultos según su origen étnico y geográfico”, el mismo año que el autor de estas líneas (Carbó García, 2010b) publicaba el artículo en el que por primera vez se cuestionaba el Orientalismo en la literatura rumana.

12. Albrecht *et al.*, 2018.

El libro presenta una serie de ejemplos de todos los espacios mencionados, cuidadosamente escogidos – lo cual nos llevará inevitablemente a la reflexión con la que cerraremos esta reseña –, en una selección en la que los santuarios (los espacios primarios, secundarios y compartidos/públicos) son interpretados como semi-micro-espacios, influidos por una parte por los factores urbanos (lo que se ha dado en llamar *citification*) y por otra, por sistemas más extensos, macro-espacios, como las provincias, los sistemas aduaneros, las grandes unidades y cúmulos económicos o el Imperio Romano en sí mismo. Sin embargo, la situación de la investigación en Rumanía altera el estudio y causa grandes lagunas, como reconoce el propio autor, dado que, por ejemplo, para el caso de la Dacia resultan muy pobres las fuentes de espacios sacralizados primarios, como podrían ser un altar doméstico, el cuerpo de un peregrino, un altar portátil o el uso de gemas y amuletos como micro-espacios.¹³ O resulta que la distinción clara entre espacios primarios, secundarios y compartidos de la taxonomía creada en la perspectiva de la “Antigua Religión Viva” no siempre concuerda ni puede adaptarse a los estudios de caso presentados por el autor, dado que aparecen frecuentes casos de solapamiento e interacción constante entre las tres categorías taxonómicas de espacios sacralizados. La compleja realidad histórica difícilmente se adapta o puede ser encajada sin problemas y de forma perfecta en nuestras artificiales clasificaciones modernas. Si algo nos ha enseñado la historia de las metodologías usadas para el estudio de la religión romana es precisamente eso.

La mayor parte del *corpus* de fuentes materiales usadas para el trabajo de Szabó son inscripciones y monumentos figurativos, agentes religiosos que desempeñan un papel importante al conectar a los humanos y a los dioses más allá de los límites de espacio y tiempo, de tal modo que, como parte de la materialidad de la religión romana usada y acumulada a través de experiencias religiosas, contribuyó al mantenimiento de los espacios sacralizados. Las fuentes arqueológicas son presentadas como productos y herramientas en el proceso de sacralización y comunicación religiosa en un marco histórico-cultural, y el foco de atención en el análisis del autor se dirige a su uso y su ocasional actuación en ese sentido. El subtítulo del libro adquiere sentido entonces, al presentar un estudio de la “materialidad” de la sacralización del espacio y su papel en la comunicación religiosa, mantenida en ocasiones en la memoria como “experiencias religiosas” de los habitantes de la Dacia romana, entendidas éstas como los efectos a corto o a largo plazo de las comunicaciones religiosas en un individuo o en un grupo.

13. Raja y Rüpke, 2015, p. 5.

Aunque el catálogo de 142 espacios sacralizados atestiguados o presuntos de la Dacia romana, parte de la tesis de Szabó, ha sido publicado de forma separada a este libro,¹⁴ la investigación aquí recogida nos introduce a la evidencia material de una treintena de estudios de caso seleccionados por el autor. En su elección, guiada por los criterios metodológicos ya comentados, también influyen otros aspectos de índole más pragmática, comenzando por la accesibilidad o no del material,¹⁵ la importancia de los ejemplos y que la arqueología rumana o su discurso académico no haya reparado en ellos – como se ve en la selección de Ampelum o de algunos de los lugares de Apulum –, o por el contrario, que hayan recibido muchas más atención – como en el caso de los espacios sacralizados de Ulpia Traiana Sarmizegetusa –. La mayoría de los ejemplos presentados se centran en la reinterpretación de material ya publicado anteriormente, pero un número significativo de estudios de caso y de artefactos recogidos fueron descubiertos por el autor y constituyen nuevas fuentes para este estudio, particularmente en su trabajo sobre el Mitraísmo en Apulum.¹⁶ Pero los espacios sacralizados no son presentados como lugares definidos por su arquitectura, conocidos como santuarios o templos, sino más bien como ejemplos de mayor presencia ritual y acumulación de la materialidad religiosa, aumentados por otros espacios como las murallas urbanas, los campamentos militares, el campo, o incluso espacios ideológicos o ficticios artificialmente creados, como sería el caso del Cristianismo en Dacia, a los cuales, el autor dedica diversos apartados de su libro que enseguida comentaremos, aunque de forma muy breve.

Otro de los objetivos planteados por Szabó para su estudio es implementar algunos términos ya aceptados entre los especialistas en el ámbito internacional, como la discusión sobre depósitos rituales o la naturaleza romana del culto mitraico, nociones ya introducidas en la literatura rumana pero aún no empleadas o reconocidas de forma clara, como sucede especialmente en los estudios sobre el Mitraísmo, en los que todavía persiste en muchos casos la terminología cumontiana. Por otro lado, nociones que el autor usa abundantemente, como las de religiones minoritarias o de “grupo pequeño” (“*small group*” *religions*), “personificación”, “mercado religioso” y “emprendedores religiosos”, todavía no han hecho su entrada en la literatura rumana de la especialidad.

14. Szabó, próximamente.

15. En muchos casos el material aún no ha sido publicado o se encuentra sólo parcialmente accesible.

16. Que ya fue el objeto de estudio de su tesis de Máster, no publicada, en la Universidad Babeş-Bolyai, de Cluj-Napoca: Szabó, 2012. Ver también, entre otras publicaciones suyas, Szabó, 2015; Szabó, 2018a; Szabó, 2018b.

El núcleo del libro se divide en tres partes: la primera de ellas, que también es la más larga, está dedicada al estudio de la sacralización del espacio en el contexto urbano (II, pp. 11-127); la segunda, mucho más corta, incluso, que alguno de los subcapítulos de la parte anterior, está dedicada a los santuarios y conexiones en asentamientos militares a través de dos estudios de caso (III, pp. 128-140); la tercera tiene como objeto el estudio de los espacios sacralizados en el campo (IV, pp. 141-174). Esta estructura responde en realidad a algunas de las principales especificidades de la Dacia romana: el impacto de los dos únicos centros urbanos de mediana/pequeña entidad de toda la provincia – Sarmizegetusa y Apulum –, al gran número de asentamientos rurales y villas concentradas sobre todo en los *territoria* de esos dos núcleos urbanos, y al gran número de militares presentes en la sociedad provincial, representando al menos un 15% del total. Después, ya sólo quedan las conclusiones del estudio (V, pp. 175-179), los anexos de santuarios de la Dacia romana (VI, pp. 180-189), un resumen en lengua magiar (VII, pp. 190-193), una amplia y actualizada bibliografía (VIII, pp. 194-234) y un índice analítico general – que curiosamente, no aparece indexado a su vez en el índice general del libro – (IX, pp. 235-241).

Lo que en el índice y en la visualización general de la obra aparece como una estructura bien definida de los capítulos o partes – aunque también muy descompensada debido a la tremendamente mayor cantidad de materialidad religiosa atestiguada en el contexto urbano –, en su lectura continuada se desdibuja, debido a una defectuosa visibilización de los subcapítulos y de los subapartados relativos a cada uno de ellos, algo seguramente achacable más a la editorial que al autor.¹⁷

17. Si bien los subcapítulos llevan numeración subordinada a cada capítulo y están en letra redonda, y los subapartados inferiores están en letra cursiva, en estos últimos no se ha incluido una numeración subordinada a capítulo y subcapítulo, y además, tanto los subcapítulos como sus subapartados tienen el mismo tamaño de fuente, están en negrita y mantienen la misma separación de los textos inmediatamente anteriores y posteriores, apenas una línea en blanco. El lector tiene que estar bien atento al momento en el que se cambia de subcapítulo (algunos, como el referido al Mitraísmo en Apulum, tiene más de veinte páginas, lo que es más que todo el tercer capítulo o parte del libro, que sólo tiene 13), porque resulta difícil percibir ese cambio a primera vista. Simplemente con haber dejado un par de líneas en blanco extra previas a cada subcapítulo, y con haber aumentado siquiera levemente el tamaño de la fuente para los títulos de éstos podría haber bastado.

Quizás también sea achacable a un defectuoso trabajo por parte de los lectores-correctores de la editorial el que en el libro puedan detectarse cierto número (no significativo, en cualquier caso) de erratas, líneas que han quedado en blanco entre notas, la ya mencionada ausencia de la parte IX en el índice general, o descuidos extraños del autor, como una pequeña anomalía en el orden alfabético de la bibliografía (todas las entradas por Ale están situadas detrás de las de Ali, en lugar de antes de las de Alf, lo que en un primer momento hace pensar al lector que el autor se ha olvidado de incluir esas referencias en la bibliografía) o sobre todo, que en el lomo del libro, un espacio que debería haber recibido un es-

En el primer capítulo, Szabó se centra casi exclusivamente en el caso de Apulum. Es cierto que con ello consigue ofrecer la que es, seguramente, la primera visión comprensible de la religión romana en esta ciudad. Y no sólo presenta la comunicación religiosa en los santuarios de Apulum, sino que también discute el papel religioso de algunos otros espacios, como las murallas, carreteras y colinas. También interpreta como agentes importantes en la comunicación religiosa el movimiento, el “paisaje sensorial” (*sensescape*) y la “citificación”, en el análisis del material de Apulum. Un estudio de caso particularmente atractivo por los resultados que ofrece es el del *aedes signorum* (cuando habla del campamento romano y sus espacios sacralizados), del que se destaca su durabilidad como espacio compartido gracias a su estricta conexión a una institución romana esencial como era el ejército y a un espacio fijado, el campamento de la legión XIII *Gemina*. También destaca el del *Asklepeion*, donde se ve cómo un pequeño grupo de la élite política y económica local monopolizaba el control del “seguro de salud religiosa” (p. 75) de los habitantes al extender constantemente el complejo del santuario. El grupo de la élite de especialistas y emprendedores religiosos a menudo formaba redes familiares con la élite económica de Apulum, y dominaban no sólo las redes de comercio urbanas, sino que tenían un impacto notable en la economía de toda la provincia. Con su estudio de caso, Szabó nos muestra cómo el urbanismo y la economía desempeñaban un papel primordial al mantener exitosamente los espacios sacralizados, del mismo modo que éstos dependían de la infraestructura urbana.

Al estudiar la movilidad en los centros urbanos, detecta las diferencias entre los diversos agentes que participan en la comunicación religiosa: la élite senatorial actuaba de forma temporal y era casi invisible, mientras que otros, como mercaderes y soldados, permanecían más tiempo en la provincia y la ciudad, o incluso la estancia adquiría un cariz perpetuo, como en los casos de grupos pequeños procedentes de Siria, Asia Menor, Dalmacia o Panonia.

En dos subcapítulos (II.8 y II.9), Szabó analiza las dinámicas de las religiones de grupo reducido o minoritario (*small-group religions*) en Apulum, centrándose en las redes mitraicas y los grupos báquicos, que presentan una fuerte conexión con talleres artísticos y con mercaderes de Grecia y de Asia Menor, al mismo tiempo que ilustran la reinención y reinterpretación local de las narrativas religiosas. Los hallazgos mi-

pecial cuidado, como la portada, se detecte una errata en “Materiality and Rel[i]gious Experience”. Esto nos hace pensar que quizás el ejemplar del libro recibido en nuestra revista para su recensión sea una prueba de imprenta no definitiva sobre la que todavía se han podido corregir errores. Ojalá haya sido así, porque estos ínfimos detalles no hacen honor al sobresaliente trabajo del autor. Pero si es ese el caso, la editorial se la juega al mandar copias defectuosas para su recensión.

traicos en Apulum son muy numerosos, del mismo modo que la calidad de alguna de las obras de arte del santuario de Liber Pater es muy distinguida, contrastando enormemente con los espacios sacralizados de los entornos rurales (IV.5), lo que subraya la importancia de los aspectos económicos de la comunicación religiosa.

En el último subcapítulo (II.10), el autor pone en cuestión y rebate de forma clara los así denominados “objetos cristianos” de Apulum y la imaginaria comunidad cristiana creada por medio de la memoria cultural de los rumanos. Pese a que en la literatura rumana algunos artefactos vienen siendo considerados como “paleocristianos” desde hace mucho tiempo, la realidad es que si nos basamos en la evidencia material, no hay forma de probar la existencia del Cristianismo como una religión en la Dacia romana. Aunque resulta un tanto paradójico que cuando establece el objetivo de ese subcapítulo, Szabó señale la materialidad del Cristianismo entre el 271 y el siglo XI, ya que como es bien sabido, en el 271 Dacia deja de existir como provincia romana.

En el tercer capítulo del libro, los estudios de caso de dos espacios secundarios (los *dolichena* en los asentamientos militares de Porolissum y Praetorium) revelan de nuevo que los espacios sacralizados y el material de la comunicación religiosa dependían de la red de un pequeño grupo de mercaderes y de emprendedores religiosos con gran movilidad fuera de la provincia (p. 140).

En el cuarto capítulo, Szabó presenta detalladamente el problema de la continuidad de los dacios y de su religión en tiempos romanos, una cuestión nacional de la historiografía rumana, y aunque los estudios y excavaciones recientes parecen probar la presencia de una población indígena en el ámbito rural, resulta imposible valorar su interacción con los numerosos grupos llegados desde fuera de Dacia, así como su nivel de “conversión” en romanos.

También en este capítulo, el autor analiza los espacios sacralizados provinciales formados en las cercanías de las aguas termales, las minas de oro, hierro o sal, y canteras, e interpreta los elementos naturales como el agua, las fuentes, los bosques o las minas como agentes en la comunicación religiosa y la sacralización del espacio. Siguiendo estas perspectivas, y al igual que sucedía con el estudio del caso de Apulum, Szabó presenta también por vez primera un panorama comprensivo de la comunicación religiosa atestiguada en la localidad rural minera de Ampelum (p. 154).

Como apuntábamos anteriormente, el peso decisivo del libro se inclina en el estudio de caso general de Apulum, sobre el que el autor viene trabajando desde hace años, y esto se nota en el resultado final. El autor acepta desde un principio que se ha centrado en algunos casos escogidos, y es cierto que Apulum constituye la ciudad más importante de Dacia, junto con Ulpia Traiana Sarmizegetusa. Pero si volvemos a valorar esa selección de una treintena de casos de los 142 espacios sacralizados

atestiguados hasta la fecha en Dacia, y tenemos en cuenta lo que él mismo apuntaba sobre el aspecto urbano de la religión romana en Dacia como reflejo del estado actual de la investigación, más que de una realidad histórica verdadera, o que la materialidad visible de la comunicación religiosa romana en Dacia fue dejada, al fin y al cabo, por unos pocos cientos de personas a lo largo de tres o cuatro generaciones – lo que sitúa la vida religiosa de los otros cientos de miles de personas de esas mismas generaciones en la oscuridad en cuanto a sus restos materiales–, es imposible no tener la sensación – a la que el propio autor tampoco parece escapar– de que falta mucho por hacer. Quizá incluso se pueda tener la sensación de que el innovador estudio de Szabó para el caso de la Dacia pueda resultar ya no falta de validez, sino más bien un tanto prematuro, volviendo a lo apuntado por Nemeti y Marcu sobre las tareas pendientes y ausencias notables en el campo de estudio que, en su opinión, deberían ser solucionadas antes de volver a analizar todo el material desde nuevas perspectivas (“Once such a toll is compiled...”).¹⁸

Pero en nuestra opinión, el trabajo de Szabó no es tanto prematuro como una muy necesaria y valiente avanzadilla o cabeza de playa para el desembarco en la literatura romana de las nuevas posibilidades, nuevas perspectivas y nuevas vías de interpretación aplicadas al estudio de la religión en la Dacia romana, que sin embargo, para que puedan ser aprovechadas y desarrolladas de forma idónea, necesitarán que aquellas tareas pendientes y ausencias más notables sean, poco a poco, completadas – especialmente, los *corpora* de monumentos figurativos de la Dacia, o la extensión de prospecciones y excavaciones sistemáticas en muchos ámbitos rurales de la antigua provincia –. Lo que queda por ver es si el viento fresco representado por este libro se queda en una simple y efímera ráfaga o si, como prevemos y deseamos, se convierte en una verdadera corriente perturbadora – en el sentido positivo – y renovadora a la hora de explorar la variedad y riqueza de la vida religiosa y la antigua religión vivida en la Dacia en época romana.

18. Nemeti y Marcu, 2014, pp. 15-16.

BIBLIOGRAFÍA

- Albrecht, J., Degelmann, Ch., Gasparini, V., Gordon, R., Patzelt, M., Petridou, G., Raja, R., Rieger, A.-K., Rüpke, J., Sippel, A., Urcioli y E.R., Weiss, L. (2018). Religion in the making: the Lived Ancient Religion approach. *Religion*, 48.4, pp. 568-593.
- Alicu, D. (2002). Addenda la repertoriul templelor romane din Dacia. *Apulum*, 39, pp. 201-235.
- Alicu, D. (2004). *Micia: Studii monografice. 1. Monumentele de spectacol și de cult*. Cluj-Napoca: Napoca Star.
- Alvar, J. (2017). The “Romanisation” of “Oriental” Cults. En: Nagel, S., Qack, J. y Witschel, Ch. (eds.) (2017). *Entangled Worlds: Religious Confluences between East and West in the Roman Empire. The Cults of Isis, Mithras, and Jupiter Dolichenus* (pp. 23-46). Tubinga: Mohr Siebeck.
- Bărbulescu, M. (1984). *Interferențe spirituale în Dacia romană*. Cluj-Napoca: Dacia.
- Carbó García, J.R. (2010a). *Los cultos orientales en la Dacia romana. Formas de difusión, integración y control social e ideológico*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Carbó García, J.R. (2010b). Studying Roman Cults of Eastern Origin in Dacia. *Ephemeris Napocensis*, 20, pp. 61-99.
- Fuchs, M. y Rüpke, J. (eds.) (2015). *Religious individualization in historical perspective. Religion*, 45.3, pp. 323-329.
- Gasparini, V., Patzelt, M., Raja, R., Rieger, A.-K., Rüpke, J. y Urcioli, E. (eds.) (en prensa). *Lived Religion in the Ancient Mediterranean World. Approaching Religious Transformations from Archaeology, History and Classics*. Berlín y Nueva York: De Gruyter.
- Marcu, F. (2009). *The internal planning of Roman forts of Dacia*. Cluj-Napoca: Mega.
- Nemeti, S. (2005). *Sincretismul religios în Dacia romană*. Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană.
- Nemeti, S. y Marcu, F. (2014). The Historiography of Religions in Roman Dacia. A Brief Account. En: Boda, I. y Szabó, C. *The Bibliography of Roman Religion in Dacia* (pp. 9-20). Cluj-Napoca: Mega Publishing House.
- Petolescu, C.C. (2010). *Dacia. Un mileniu de Istorie*. Bucarest: Editura Academiei Române.
- Popescu, M. (2004). *La religion dans l'armée romaine de la Dacie*. Bucarest: Editura Academiei Române.
- Pribac, S. (2006). *Aspecte sociale ale vieții spirituale din Dacia romană, cu privire specială asupra cultelor greco-romane*. Timișoara: Editura Excelsior Art.
- Raja, R. y Rüpke, J. (2015). Archaeology of Religion, Material Religion and the Ancient World. En: Raja, R. y Rüpke, J. (eds.). *A Companion to the Archaeology of Religion in the Ancient World* (pp. 1-27). Malden (MA), Oxford y Chichester: Wiley Blackwell.
- Rüpke, J. (2011). Lived Ancient Religion: Questioning “Cults” and “Polis Religion”. *Mythos*, 5, pp. 191-204.

- Rüpke, J. (2016). *On Roman Religion. Lived Religion and the individual in ancient Rome*. Ithaca: Cornell University Press.
- Rüpke, J. (2018). *Pantheon. A new history of Roman religion*. Princeton: Princeton University Press.
- Rusu-Pescaru, A. y Alicu, D. (2000). *Templele romane din Dacia*. Deva: Muzeul Civilizației Dacice și Romane din Deva.
- Schäfer, A. (2007). *Tempel und Kult in Sarmizegetusa. Eine Untersuchung zur Formierung religiöser Gemeinschaften in der metropolis Dakiens*. Marsberg y Padberg: Scriptorium.
- Soria Molina, D. (2016). *Bellum Dacicum. Geopolítica, estrategia y conflicto en el Danubio bajo Domiciano y Trajano (85-106 d.C.)*. Signifer. Monografías y Estudios de la Antigüedad Griega y Romana L. Madrid y Salamanca: Signifer Libros.
- Szabó, Á. (2007). *Daciai papság*. Budapest: Martin Opitz.
- Szabó, C. (2012). *Cultul lui Mithras în Apulum*. Tesis de Máster, no publicada. Cluj-Napoca: Universidad Babeș-Bolyai.
- Szabó, C. (2015). The cult of Mithras in Apulum: communities and individuals. En: Zerbini, L. (ed.) (2015). *Culti e religiosità nelle province danubiane* (pp. 407-422). Soveria Mannelli (Catanzaro): Rubbettino.
- Szabó, C. (2018a). Reinterpreting Mithras. A very different account. *Acta Archaeologica Academiae Scientiarum Hungaricae*, 69, pp. 211-216.
- Szabó, C. (2018b). The Material Evidence of the Roman Cult of Mithras in Dacia. CIMRM Supplement of the Province. *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, 58, pp. 325-355.
- Szabó, C. (próximamente). *Sanctuaries of Roman Dacia. A catalogue of sacralised places in shared and secondary spaces*. Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentralmuseums Mainz LXII.
- Ștefănescu-Onițiu, A. (2009). *Religia militarilor în Dacia romană*. Timișoara: Excelsior Art.
- Versluys, M.J. (2013). Orientalising Roman Gods. En: Bricault, L. y Bonnet, C. (eds.) (2013). *Pantheé: religious transformations in the Graeco-Roman Empire* (pp. 239-259). Leiden: Brill.