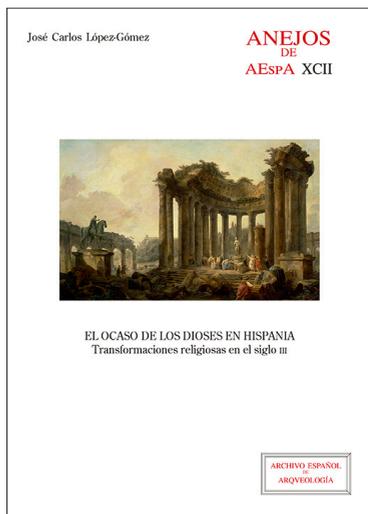


EL OCASO DE LOS DIOSSES EN HISPANIA



LÓPEZ-GÓMEZ, JOSÉ CARLOS
(2021). *El ocaso de los dioses en
Hispania: transformaciones religiosas en
el siglo III*. Madrid: CSIC. 305 pp., 28 €
[ISBN 978-84-00-10880-9].

FRANCISCO MARCO SIMÓN
Universidad de Zaragoza
marco@unizar.es

El libro de Juan Carlos López-Gómez, que en lo sustancial es la publicación de su tesis doctoral, tiene una importancia historiográfica evidente porque aborda unos problemas que afectan a dos debates de primera magnitud, en realidad, dos manifestaciones de una misma cuestión crucial: la del tránsito de las sociedades clásicas a las tardoantiguas y la del paso de los sistemas religiosos politeístas a una religión cristiana que iba a caracterizar culturalmente a los siglos venideros. En el centro de ambos debates está la crisis del s. III, interpretada por los historiadores en términos de ruptura o de continuidad. En todo ello, las soluciones aportadas por el A. son convincentes.

En la línea del comprensible “giro material” que caracteriza a algunas de las más innovadoras obras históricas recientes,¹ el A. propone – y culmina de forma satisfactoria – una indagación sobre los espacios rituales hispanos para poder explicar “el ocaso de los dioses”. Se trata de un esfuerzo que ha sido posible gracias a los progresos de la información arqueológica en las dos últimas décadas, capitales para contrastar los datos derivados de las fuentes literarias que habían servido para construir las síntesis históricas tradicionales.

La estructura de la obra es clara: una introducción, un capítulo en el que se resumen las características del sistema politeísta, una parte central con el análisis del núcleo de su tesis, Hispania Tarraconense, y una comparación progresivamente ampliada con las otras dos provincias hispanas y las provincias de la Galia, Britania y el Norte de África. Por último, una interpretación sobre las claves del “desvanecimiento” (término preferible, como el “ocaso” que da título a la obra, al otro usado de “hundimiento”) del politeísmo romano, con unas conclusiones finales.

La revisión que hace el A. de las interpretaciones del cambio religioso en Hispania incide sobre los dos paradigmas tradicionales; uno es el de la violencia, la destrucción de santuarios politeístas y su conversión en iglesias cristianas a partir de informaciones literarias sobre todo, paradigma presente entre nosotros en mayor o menos medida en aportaciones como las de R. Sanz, G. López Monteagudo o J.M. Blázquez; el otro paradigma es el del revisionismo crítico de ese cambio violento, ya presente en Peter Brown y reiterado por autores como C. Lepelley o A. Cameron, en obras como las mencionadas en la n. 1 recogiendo las aportaciones de la arqueología o, dentro de la historiografía hispana, en autores como J. Arce o C. Martínez Maza.² El A. señala que, frente a la visión simplificada de las fuentes literarias – ya señalada por R. Sanz – y al proceso de cristianización como elemento clave de análisis, su investigación se basa en la transformación del sistema religioso politeísta a partir del estudio de multitud de espacios de culto, algunos de ellos polifuncionales, y plantea los problemas existentes a la hora de identificar los espacios sacros para llegar a la conclusión de que el “hundimiento del politeísmo altoimperial, por lo general, fue un fenómeno previo a la cristianización con una casuística que no responde al triunfo de la nueva fe” (p. 32).

Tiene razón el A. al indicar que en la relación de Roma y las provincias bajo su dominio no contaron tanto la imposición de lo propio o la erradicación de lo

1. Como la obra editada por Lavan & Mulryan, 2011 sobre la arqueología del mundo tardoantiguo, o en el libro coordinado por Van Andringa, 2014 acerca de los lugares culturales del politeísmo en la Galia y las provincias occidentales entre los ss. III y V.

2. Sobre la evaluación de la violencia religiosa, véanse también Dijkstra y Raschle, 2020; Marco Simón, 2021.

extraño, como las “infinitas modalidades de interacción y de intercambios religiosos locales, regionales o interprovinciales que cristalizaron en un volumen ingente de cultos y prácticas individuales y colectivas” (p. 40). Dentro de esa heterogeneidad, el A. reconoce el papel de la agencia individual y su posibilidad de innovar o modificar los patrones religiosos ya existentes, así como el interés de la reciente teoría de redes a la hora de evaluar la información.

En su análisis centrado en la Tarraconense, el A. comienza dedicando un capítulo específico a *Carthago Nova* – ciudad cosmopolita por antonomasia en su composición social y consecuentemente en sus cultos – gracias a la renovación aportada por los descubrimientos arqueológicos en los últimos años (pp. 41-60). Tras una evaluación pormenorizada de los hallazgos, el A. señala como primer síntoma del hundimiento del sistema religioso altoimperial la casi total desaparición del hábito epigráfico³ desde mediados del s. II, señalada por estudiosos como Abascal o Ramallo; el segundo síntoma sería el abandono y desmantelamiento de los espacios sacros de la colonia desde mediados a las últimas décadas del s. III, en un momento en que el cristianismo es todavía abrumadoramente minoritario e indetectable arqueológicamente en la región hasta el s. V (pp. 58-60).

En su análisis del resto de las ciudades de la Tarraconense, el A. señala la falta de información para ciudades tan importantes como *Ilici*, *Saetabis*, *Numantia*, *Ercávica*, *Valentia*, *Barcino* o *Caesaraugusta*, y analiza una primera categoría urbana de la que se cuenta con datos cronológicos fiables: *Emporiae*, *Tarraco*, *Saguntum*, *Lucentum*, *Labitolosa* (La Puebla de Castro, Huesca), *Oscá*, *Bilbilis*, Los Bañales (Uncastillo, Zaragoza), *Turiaso*, *Valeria*, *Segobriga*, *Clunia* o *Lucus Augusti*, dejando en una segunda categoría de menor fiabilidad los conjuntos urbanos de *Mago*, *Pollentia*, *Iluro*, *Termes*, *Iuliobriga*, *Legio* y *Asturica Augusta*. Los diversos espacios sacros son estudiados de forma exhaustiva en su implantación y desarrollo (con ayuda de un aparato gráfico excelente, sobre todo los planos y recreaciones planimétricas de los santuarios que son la fuente de información), y las conclusiones son similares al estudio preliminar cartaginés aunque existen diferencias más o menos acusadas. Algún error ocasional existente no es achacable al A., sino a la fuente de información uti-

3. A las referencias bibliográficas consideradas por el A. a nivel global podrían añadirse las consideraciones que sobre la memoria y la comunicación llevara a cabo Cobier, 2006, así como el reciente estado de la cuestión de Beltrán Lloris, 2014. Los desarrollos epigráficos atestiguan un paso desde “la más civilizada forma de competición” (Plin., *N.H.* XXXIV 17: *humanissima ambitio*) a unos tiempos en los que Ausonio de Burdeos (*Epitaphia* 32), ya en el s. IV, deplora la muerte de la memoria de los hombres derivada de la ruina de sus monumentos y de la desaparición de los nombres en ellos inscritos.

lizada.⁴ Los análisis de los conjuntos de las provincias Bética (*Ituci/Torreparedones, Corduba, Astigi, Munigua, Baelo Claudia, Italica* o *Arucci-Turobriga/Aroche*) abocan a conclusiones similares: abandono de los santuarios ya en el s. III.

No es este el caso de *Emerita Augusta*, capital de la provincia *Lusitania* y de la *diocesis Hispaniarum*: allí se experimenta en las primeras décadas del s. IV un boom urbanístico traducido en la reparación de sus edificios de espectáculos y en la vigencia del sistema religioso altoimperial hasta la segunda mitad del s. IV. Esta tardía amortización de los espacios de culto constituye un indicio de que, contra lo que se observa en otros muchos lugares, “la legislación imperial y la conversión paulatina de las elites al cristianismo tuvieron un papel importante en la desaparición de la religión administrada en la ciudad” (pp. 198-202).

De gran interés me parece el capítulo siguiente, en el que el autor compara la situación de las provincias hispanas con las de otras provincias occidentales. En las Galias, los espacios de culto rurales o en la periferia de las ciudades fueron más duros que los santuarios urbanos, y las frecuentaciones tardías estarían más relacionadas con agentes individuales que con rituales colectivos de carácter público. El aumento de los depósitos monetales desde fines del s. III podría deberse a un cambio en las costumbres rituales o incluso una crisis en la gestión de los santuarios, pero en cualquier caso la transformación del sistema religioso se acentúa también desde mediados del siglo III (p. 205).

En Britania los estudios dedicados al final del politeísmo han resaltado más las dinámicas internas que operan en un proceso de transición pacífica que la lucha existencial entre la población local y las invasiones bárbaras o las misiones evangelizadoras cristianas. Una diferencia con el continente es que en Britania el s. III hay una época de estabilidad, lo que permitió altas cotas de prosperidad también durante la primera mitad del s. IV. La implantación del cristianismo parece escasa en el horizonte arqueológico, y florecen entonces los templos “romano-célticos” de las zonas rurales, en buena medida en relación con grandes *villae* cuyos dueños pertenecerían posiblemente a elites urbanas. En algunos de estos centros como Bath o Uley las tablillas execratorias sobre plomo (*defixiones*) documentan la apelación a las divinidades por parte de la población local para solventar hurtos y conflictos, con un mantenimiento del sistema religioso hasta comienzos del s. V (pp. 208-214).

4. Así, los altares a los dioses *Lugoves* del pequeño santuario a la salida de *Lucus Augusti*: se incluyen las discutibles lecturas recogidas en *HEpOL* 24548 – *Lucobo Arousa(ego)* – y 24549 – *Luc(ovis) Gudarovis* –; pero, de acuerdo con la desinencia de dativo plural indígena clara en el primer epigrafe, parece preferible leer *Lucobo Arousa(bo)* y *Luc(obo)* en el segundo. La lectura *Gudarovis* me parece en cualquier caso problemática.

También los datos del África romana dibujan un panorama muy distinto al de las Hispanias. En el s. III se atestigua una vitalidad extraordinaria, y en el s. IV las labores edilicias de las aristocracias locales y provinciales seguían siendo notables (p. 215), aunque con menos intensidad que en el anterior. Se atestigua una tendencia general hacia la reutilización y el abandono de los templos en la segunda mitad del s. IV, con la persistencia de los flaminados como títulos honoríficos desprovistos de todo valor religioso (p. 219). Los excedentes económicos se destinan claramente a partir del s. IV a la construcción y reparación de curias, pórticos o escenarios de espectáculos circenses, en paralelo a la emergencia de grandes *domus* con *triclinia* y salas absidiadas decoradas con ricos mosaicos, y sin una transferencia detectable arqueológicamente de la ritualidad desde los espacios públicos a los privados (p. 221). Las fuentes literarias por su parte muestran cómo en las provincias norteafricanas la lucha entre la iglesia cristiana y el politeísmo se prolonga hasta el período bizantino.

En el capítulo siguiente se dedica a analizar las claves del desmoronamiento en Hispania del sistema religioso altoimperial en el s. III (pp. 225-248) como parte de la crisis de un orden político asentado sobre unas claves que habían sido bien definidas por Richard Gordon ya en 1990: compromiso cívico, sacerdocio, sacrificios públicos, everguesías y dominación (p. 214). Junto a la desaparición de la producción epigráfica votiva, la mayoría de los santuarios se abandonaron a lo largo del s. III con las únicas excepciones del teatro y anfiteatro de *Italica*, el templo del foro de *Astigi*, quizás el mitreo de *Lucus* y de los complejos de *Tarraco* y *Emerita* (p. 226-227). La llamada “crisis del s. III” fue en todo caso un fenómeno complejo y variable según las diversas dinámicas económicas regionales y locales, con unas alteraciones económicas que transformaron profundamente un sistema cívico que arrastraba problemas ya desde el s. II. Claro es que la desaparición de la epigrafía religiosa a mediados del s. III no implicó la desaparición de los cultos politeístas, ya que se desarrollaron nuevas estrategias de acceso a lo divino.

El A. critica la tesis ampliamente difundida que relaciona las transformaciones del sistema religioso tradicional con la privatización y ruralización de los rituales públicos. Para ello analiza una serie de ejemplos (pp. 230-233). Pero, si bien parece claro el carácter funerario de presuntos templos politeístas en villas monumentales (Materno, Milreu, San Cucufate y Quinta do Marim), el caso de la villa de Arellano en Navarra creo que constituye una excepción a esa regla general: puede mantenerse en mi opinión el carácter ritual de la estructura rectangular porticada en tres de los lados, en cuya parte central aparecieron grandes sillares que exhiben cabezas de toro; si no para la práctica del *taurobolium* que defendía M.A. Mezcúriz, sí como un espacio sacrificial de víctimas bovinas. Así parecen indicarlo tanto los estratos de cenizas hallados en la excavación del espacio como la aparición en

diversas localidades de ámbito vascónico de relieves similares con cabezas de todo, asociados a una escena inequívocamente sacrificial en el monumento de Sos del Rey Católico; por último, en St. Bertrand de Comminges (la antigua *Lugdunum Convenarum*), se ha atestiguado un espacio que tiene una disposición similar a la de Arellano: un edificio en forma de “U” datable en los ss. III-IV, con tres pórticos, patio central y un relieve de Atis emasculado.⁵

A diferencia de lo que sucede en otras provincias, como las Galias o *Britannia*, que suministran una mayor información, el A. señala que las prácticas politeístas son prácticamente indetectables en *Hispania* durante la Antigüedad Tardía, reducidas a una religiosidad doméstica vinculada a rituales fundacionales o ceremonias lustrales y propiciatorias que varían en función de las diversas tradiciones regionales,⁶ con una disminución drástica de los exvotos y el abandono de los santuarios rurales (pp. 239-241). Un caso excepcional y llamativo parece ser el del Monte do Facho (Cangas, Pontevedra), un poblado galaico que tras una ocupación entre los ss. VI a.C. y I d.C. fue rehabilitado a mediados del s. III – es decir, tras más de un siglo de abandono – como santuario, con una ocupación prolongada también en el s. IV. Allí ha aparecido más de un centenar de altares de granito dedicados a un *Deus Lar Berobreus* en los que, salvo dos excepciones, no se consigna el nombre del dedicante. El A. critica de forma razonable (pp. 242-243) la interpretación del conjunto como un ejemplo del “renacimiento céltico”,⁷ e indica hasta qué punto la casi total ausencia de dedicantes en los monumentos del Facho implica un profundo cambio en los usos religiosos, ya que, como es sabido, uno de los componentes de la práctica epigráfica es la publicidad de la piedad del dedicante.

Una última y necesaria cuestión abordada en el libro es la del proceso de cristianización de Hispania (pp. 243-248). Basándose en los datos aportados por la arqueología más reciente, el A. indica que no se documenta la existencia de iglesias en ámbitos urbanos hasta bien avanzado el s. V, sino solo manifestaciones en el *suburbium* con necrópolis y restos basilicales en torno a sepulturas martiriales. Las manifestaciones materiales a comienzos del s. IV son paupérrimas, y, de hecho, el triunfo absoluto del cristianismo no se producirá hasta mediados del s. VI.⁸ Los principales complejos cristianos aparecen en contextos privados como los mausoleos de Centcelles, La Alberca o El Saucedo, la villa *Forunatus* en Fraga o la *domus*

5. Véase Marco Simón, 2022, con las referencias correspondientes.

6. A partir de los datos aportados por Pérez Ruiz, 2014.

7. Planteado por Koch, 2019, pp. 112-113.

8. Algo ya defendido por Ripoll & Arce, 2015, pp. 344-345.

ecclesiae en una casa de Mérida, lo que, frente al protagonismo dado a los obispos en la historiografía tradicional, apunta a que la iniciativa de la cristianización en ámbitos rurales correría a cargo de los *domini*.⁹

Las actas del concilio de Elvira dan la imagen de una mayoría politeísta en *Hispania* a comienzos del s. IV, tendrían probablemente una cronología posterior y no dan tampoco una imagen completa de la realidad existente (pp. 246-247). En definitiva, el “hundimiento del sistema politeísta altoimperial se produjo por la transformación acaecida en el seno del propio sistema religioso. No hubo injerencia externa” (p. 248). Otra cuestión de interés es cómo interpretar los restos escultóricos y programas iconográficos de las grandes *villae* (a los ejemplos mencionados podrían añadirse otros, como los ciclos musivarios de La Olmeda en Palencia), que se explicarían mejor en relación con la exhibición de un anticuarismo clasicista que una práctica religiosa real que perpetuara el sistema religioso tradicional (p. 231).¹⁰

Las conclusiones finales (pp. 249-254) no hacen sino reiterar las parciales presentadas en los capítulos anteriores: la mayoría de los espacios de culto politeísta (a diferencia de lo que sucede en otras provincias como Galia, *Britannia* o el Norte de África) se abandonaron entre fines del s. II y fines del III. Pero, como señala acertadamente el A., el fin de la religión cívica no implicó el final del politeísmo, y la *pietas* encontró otros modos de expresión en libaciones, ofrendas vegetales o plegarias. Ciertamente rituales ancestrales persistieron en épocas posteriores; así lo atestiguan por ejemplo los concilios episcopales de los ss. VI y VII. Pero se trata de un politeísmo desestructurado a lo largo de un proceso de transformación iniciado ya con los cambios del sistema municipal romano en el s. III y continuado con la intervención del cristianismo, que no parece determinante hasta el s. V (p. 253).

Saludemos calurosamente la aparición del libro de José Carlos López-Gómez. Está bien escrito¹¹ y tiene el mérito de dar una visión coherente y de muy amplio espectro sobre las claves de una cuestión apasionante: el paso entre dos épocas distintas y entre dos sistemas religiosos también diversos, que ha sido y sigue siendo el

9. Como ha defendido Martínez Maza en un reciente análisis desde la perspectiva de la “lived religion” (Martínez Maza, 2021).

10. En este sentido, cabe mencionar a autores como Gassman, que defiende el uso senatorial de la práctica ritual como escaparate de prestigio social (Gassman, 2020, p. 83), así como una diversidad de posturas y contextos que aconsejan superar la dicotomía pagano/cristiano en el estudio del s. IV.

11. Más allá del uso cuestionable de algunos términos, como “hundimiento” para aludir a las transformaciones de un proceso heterogéneo, complejo, de ritmos distintos y de difícil sistematización. Igualmente, no parece afortunado el uso de “deposición” en lugar de “depósito” (por ejemplo, en p. 230), una tendencia acusada en multitud de trabajos arqueológicos y adaptada inapropiadamente, en última instancia, de la lengua inglesa.

centro de un debate historiográfico de primera magnitud.¹² Dada la amplitud de los espacios analizados, hubieran sido deseables unos índices finales (temático, onomástico y toponímico sobre todo); pero, en cualquier caso, “El ocaso de los dioses en Hispania” constituye una aportación novedosa, arriesgada y de culminación feliz, que está destinada a marcar un hito en el conocimiento de las variantes y los problemas implicados en esos cambios históricos esenciales, sobre cuyo conocimiento nos ha beneficiado el autor al procurarnos multitud de datos recientes analizados de forma equilibrada y crítica a la vez.

BIBLIOGRAFÍA

- Beltrán Lloris, Francisco (2014). The “Epigraphic Habit” in the Roman World. En Bruun & Edmonson, 2014, pp. 131-148.
- Bruun, Christer & Edmonson, Jonathan C. (eds.) (2014). *The Oxford Handbook of Latin Epigraphy*. Oxford: Oxford University Press.
- Caillet, Jean-Pierre *et alii* (eds.) (2015). *Des dieux civiques aux saints patrons (IVe-VIIe siècle)*. París: Picard.
- Corbier, Mireille (2006). *Donner à voir, donner à lire : Mémoire et communication dans la Rome ancienne*. París: CNRS.
- Dijkstra, Jitse & Raschle, Christian R. (eds.) (2020). *Religious Violence in the Ancient World. From Classical Athens to Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gassman, Mattias P. (2020). *Worshippers of the Gods. Debating Paganism in the Fourth-Century Roman West*. Oxford: Oxford University Press.
- Koch, Michael (2019). *Monte do Facho I. Die epigraphischen Hinterlassenschaften des römisch-keltischen Heiligtums auf dem Monte do Facho (Ohio / Cangas – Galicien)*. Madrider Beiträge, 38. Wiesbaden: Reichert.
- Lavan, Luke & Mulryan, Michael (eds.) (2011). *The Archaeology of Late Antique Paganism*. Leiden y Boston: Brill.
- Lizzi, Rita (ed.) (2014). *The Strange Death of Pagan Rome. Reflections on a Historiographical Controversy*. Turnhout: Brepols.
- Marco Simón, Francisco (2021). Iconoclastia y rituales de odio en el Occidente romano. En Marco Simón, Pina Polo & Remesal Rodríguez, 2021, pp. 163-182.
- Marco Simón, Francisco (2022). Sobre los relieves tardoantiguos con representación de bóvidos y la persistencia de rituales sacrificiales en el valle medio del Ebro. En *IV Congreso de Arqueología y Patrimonio Aragónés. Homenaje a Pilar Utrilla Miranda*. Zaragoza:

12. A las obras citadas en la bibliografía puede añadirse el importante libro coordinado por Lizzi, 2014.

- Colegio Oficial de Doctores y Licenciados en Filosofía y Letras y en Ciencias de Aragón, pp. 294-304.
- Marco Simón, Francisco, Pina Polo, Francisco & Remesal Rodríguez, José (eds.) (2021). *Enemistad y odio en el Mundo Antiguo*. Barcelona: Universitat de Barcelona.
- Martínez Maza, Clelia (2021). Lived Ancient Religion: una nueva herramienta teórica para el estudio de los espacios rurales cristianos de la Hispania tardo-antigua (ss. IV- V). *Hispania Sacra*, 73.147, pp. 31-42.
- Pérez Ruiz, María (2014). *Al amparo de los lares: el culto doméstico en las provincias romanas Bética y Tarraconense*. Anejos del AEspA, 68. Madrid: CSIC.
- Ripoll, Gisela & Arce, Javier (2015). De los cultos paganos al culto cristiano: el proceso de transformación en Hispania (siglos IV-VII). En Caillet *et al.*, 2015, pp. 341-351.
- Van Andringa, William (ed.) (2014). *La fin des dieux. Les lieux de culte du polythéisme dans la pratique religieuse du IIIe au Ve s. J.-C. (Gaulles et provinces occidentales)*. Gallia, 71.1. Paris: CNRS.