



ARYS

ANTIGÜEDAD: RELIGIONES Y SOCIEDADES

VOLUMEN 19 • 2021

ANCIENT RELIGION
IN RURAL SETTLEMENTS

ARYS

ANTIGÜEDAD: RELIGIONES Y SOCIEDADES

ARYS 19 - 2021



ANCIENT RELIGION
IN RURAL SETTLEMENTS

DIRECTOR
JAIME ALVAR
(Universidad Carlos III de Madrid)

COMITÉ CIENTÍFICO
RADU ARDEVAN
(Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca)
JUDY BARRINGER
(University of Edinburgh)
MARY BEARD
(University of Cambridge)
NICOLE BELAYCHE
(École Pratique des Hautes Études à Paris)
CORINNE BONNET
(Université Toulouse II Jean Jaurès)
JUAN MANUEL CORTÉS COPETE
(Universidad Pablo Olavide de Sevilla)
ANTONIO GONZALES
(Université de Franche-Comté)
MARÍA JOSÉ HIDALGO DE LA VEGA
(Universidad de Salamanca)
RITA LIZZI
(Università degli Studi di Perugia)
FRANCISCO MARCO SIMÓN
(Universidad de Zaragoza)
MARÍA CLELIA MARTINEZ MAZA
(Universidad de Málaga)
JOHN NORTH
(University College London)
DOMINGO PLÁCIDO SUÁREZ
(Universidad Complutense de Madrid)
RUBINA RAJA
(Aarhus Universitet)
HENK S. VERSNEL
(Universiteit Leiden)
GREG WOOLF
(University of California, Los Angeles)

EDITA
Dykinson S.L. (www.dykinson.com)
Instituto de Historiografía Julio Caro Baroja
Universidad Carlos III de Madrid
Asociación Arys

DISEÑO Y MAQUETACIÓN
Syntagmas (www.syntagmas.com)

SUBSCRIPCIONES
El precio anual de la suscripción es de 18€ (individual) y 30€ (instituciones). Para suscripciones fuera de España el precio es de 30\$ (individual) y 50\$ (instituciones). Toda la correspondencia para suscripción, permisos de publicación, cambios de dirección y cualquier otro asunto debe dirigirse a:

REVISTA ARYS
Biblioteca de la facultad de Humanidades
Universidad Carlos III de Madrid
C/ Madrid, 135
28903 Getafe (Madrid) ESPAÑA
E-Mail: imuro@db.uc3m.es
Tlfno: 916 24 92 07

CO-DIRECTOR
JUAN RAMÓN CARBÓ GARCÍA
(Universidad Católica San Antonio de Murcia)

SECRETARIO
VALENTINO GASPARINI
(Universidad Carlos III de Madrid)

SECRETARIA TÉCNICA
BEATRIZ PAÑEDA MURCIA
(Université Toulouse – Jean Jaurès)
MARÍA FERNÁNDEZ PORTAENCASA
(Universidad Carlos III de Madrid)

CONSEJO DE REDACCIÓN
GINEVRA BENEDETTI
(Università degli Studi di Pisa)
ISRAEL CAMPOS MÉNDEZ
(Univ. de Las Palmas de Gran Canaria)
STEFANO CANEVA
(Università degli Studi di Padova)
MARÍA CRUZ CARDETE DEL OLMO
(Universidad Complutense de Madrid)
ROSA CID LÓPEZ
(Universidad de Oviedo)
BRUNO D'ANDREA
(Université Toulouse – Jean Jaurès)
ADELINE GRAND-CLÉMENT
(Université Toulouse – Jean Jaurès)
ASUMAN LÄTZER-LASAR
(Max Weber Kolleg – Universität Erfurt)
MARÍA JUANA LÓPEZ MEDINA
(Universidad de Almería)
FERNANDO LOZANO GÓMEZ
(Universidad de Sevilla)
EVA MOL
(University College London)
GEORGIA PETRIDOU
(University of Liverpool)

ARYS

Volumen 19 - 2021 - ISSN: 1575-166X
Depósito Legal M-32333-2014

Arys. Antigüedad. Religiones y Sociedades figura indizada en L'Année Philologique, ATLA RDB, CIRC, Dialnet, DICE, EBSCO Discovery Service, ERIH PLUS, ESCI, Interclassica, Humanities Source Ultimate, Latindex 2.0, MLA, MIAR, RESH y SCOPUS. Ha sido aprobada su inclusión en la próxima edición de CARHUS Plus+.



ARYS

NÚMERO 19 - 2021

MARIO TORELLI (1937-2020)

IN MEMORIAM

MONOGRÁFICO

- 13 Introduction
VALENTINO GASPARINI & JAIME ALVAR EZQUERRA
- 19 La integración de los cultos rurales en la ciudad de Atenas entre
el Arcaísmo y el Clasicismo
DOMINGO PLÁCIDO SUÁREZ
- 43 Dioniso y las Ninfas en una celebración olvidada “en los demos”:
reflexiones sobre las *Theoinia* áticas
MIRIAM VALDÉS GUÍA
- 67 El santuario de Termo y el origen de Etolia
IGNACIO JESÚS ÁLVAREZ SORIA

- 97 Culti rurali e culti urbani nella Bitinia ellenistica e romana
FERDINANDO FERRAIOLI
- 131 Rurification of Religion. *Foci* and *Suggrundaria* at the Roman
Vicus of Falacrinae (Cittareale, Rieti, Italy)
VALENTINO GASPARINI
- 173 El uso de apelativos divinos en ámbitos rurales béticos
JAIME ALVAR EZQUERRA & BEATRIZ PAÑEDA MURCIA
- 209 Dioses en la ciudad, dioses en el campo. Epítetos divinos en el
litoral mediterráneo de la Tarraconense
JOSÉ CARLOS LÓPEZ-GÓMEZ
- 239 Epítetos divinos de la *Lusitania*
ALEJANDRO BELTRÁN ORTEGA
- 271 Aproximación a los cultos rurales en el *Conventus Clunensis*.
Espacios, agentes y contextos
FRANCISCO MARCO SIMÓN
- 305 *Religio in rure*. Cultos romanos y pervivencias indígenas en el
ámbito septentrional del *Conventus Carthaginensis*
(Carpetania suroccidental)
REBECA RUBIO RIVERA
- 329 Religiones rurales durante la Antigüedad Tardía. Cambiando las
reglas del juego
ANTÓN ALVAR NUÑO & CLELIA MARTÍNEZ MAZA
- 353 Manifestaciones del cristianismo primitivo en áreas rurales
de *Toletum* y sus inmediaciones. Cuestiones en torno a los
sarcófagos y espacios funerarios paleocristianos
VASILIS TSIOLIS

VARIA

- 407 Πλατώνειά τε καὶ Σωκράτεια. Identidad y comunión en el seno de las comunidades platónicas del helenismo tardío
MARCO ALVIZ FERNÁNDEZ
- 439 Performing Ploutos. Explorations into the Religious Discourse of 4th Century Athens
ISABELL WAGENER

RECENSIONES

- 463 ANTHONIOZ, STÉPHANIE, MOUTON, ALICE & PETIT, DANIEL (eds.) (2019). *When Gods Speak to Men. Divine Speech According to Textual Sources in the Ancient Mediterranean Basin*. Orbis Biblicus et Orientalis 289. Leuven, Paris & Bristol CT: Peeters
GREG WOOLF
- 466 ARCARI, LUCA (2020). *Vedere Dio. Le apocalissi giudaiche e protocristiane (IV sec. a.C.-II sec. d.C.)*. Roma: Carocci
FERNANDO BERMEJO RUBIO
- 475 BREMMER, JAN N. (2021) (2nd ed.). *Greek Religion. New Surveys in the Classics* 46. Cambridge: Cambridge University Press
MARTA GONZÁLEZ GONZÁLEZ
- 481 CASANOVA, HUMBERTO (2020). *Imagining God. Myth and Metaphor*. Eugene (OR): Wipf & Stock
JOSÉ MANUEL LOSADA
- 485 CATTELLAIN, LAURELINE & GILLARD, MARIE (eds.) (2019). *Des Dieux au Dieu. Aux origines des monothéismes*. Treignes: Éditions du Cedrac
LORENZO PÉREZ YARZA

- 489 ELM, EVA & HARTMANN, NICOLE (eds.) (2020). *Demons in Late Antiquity. Their Perception and Transformation in Different Literary Genres*. Transformationen der Antike 54. Berlin & Boston: De Gruyter
ALESSANDRO SAGGIORO
- 494 FRANKFURTER, DAVID (ed.) (2019). *Guide to the Study of Ancient Magic*. Religions in the Graeco-Roman World 189. Leiden & Boston: Brill
FRANCISCO MARCO SIMÓN
- 511 GONZÁLEZ HERRERO, MARTA (2020). *El culto imperial en el mundo romano. Temas de Historia Antigua*. Madrid: Síntesis
MCINTYRE, GWYNAETH (2019). *Imperial Cult*. Brill Research Perspectives. Leiden & Boston: Brill
KARL GALINSKY
- 520 KOORTBOJIAN, MICHAEL (2020). *Crossing the Pomerium. The Boundaries of Political, Religious, and Military Institutions from Caesar to Constantine*. Princeton & Oxford: Princeton University Press
SASKIA STEVENS
- 524 MASTROCINQUE, ATTILIO, SANZO, JOSEPH E. & SCAPINI, MARIANNA (2020). *Ancient Magic. Then and Now*. Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 74. Stuttgart: Franz Steiner Verlag
DAVID FRANKFURTER
- 532 MCCARTY, MATTHEW & EGRI, MARIANA (2020). *The Archaeology of Mithraism. New Finds and Approaches to Mithras-Worship*. Babesch Supplements 39. Leuven: Peeters
DAVID WALSH
- 538 MCINTYRE, GWYNAETH & MCCALLUM, SARAH (2019). *Uncovering Anna Perenna. A Focused Study of Roman Myth and Culture*. London: Bloomsbury
MARINA PIRANOMONTE

- 544 MCKECHNIE, PAUL (2019). *Christianizing Asia Minor. Conversion, Communities, and Social Change in the Pre-Constantinian Era*. Cambridge: Cambridge University Press
- MITCHELL, STEPHEN & PILHOFER, PHILIPP (eds.) (2019). *Early Christianity in Asia Minor and Cyprus. From the Margins to the Mainstream*. Ancient Judaism and Early Christianity 109. Leiden & Boston: Brill
- CHRISTIAN MAREK**
- 553 RÜPKE, JÖRG (2020). *Urban Religion: A Historical Approach to Urban Growth and Religious Change*. Berlin & Boston: De Gruyter
- TERESA MORGAN**
- 557 SCHATTNER, THOMAS G. & GUERRA, AMÍLCAR (eds.). (2019). *Das Antlitz der Götter – O rosto das divindades. Götterbilder im Westen des Römischen Reiches – Imagens de divindades no Ocidente do Império romano*. Wiesbaden: Reichert
- JAVIER ANDREU PINTADO**
- 562 VALDÉS GUÍA, MIRIAM (2020). *Prácticas rituales y discursos femeninos en Atenas. Los espacios sacros de la gyne*. Estudios Helénicos 1. Sevilla: Universidad de Sevilla
- SUSANA REBOREDA MORILLO**
- 567 VAN OORT, JOHANNES (2020). *Mani and Augustine. Collected Essays on Mani, Manichaeism and Augustine*. Nag Hammadi and Manichaean Studies 97. Leiden & Boston: Brill
- THOMAS J. KRAUS**
- 571 VOS, NIENKE M. & GELJON, ALBERT C. (eds.) (2021). *Rituals in Early Christianity. New Perspectives on Tradition and Transformation*. Supplements to Vigiliae Christianae 164. Leiden & Boston: Brill
- KARL OLAV SANDNES**

MONOGRÁFICO
ANCIENT RELIGION
IN RURAL SETTLEMENTS

INTRODUCTION

OVER THE LAST FIVE YEARS, there has been a real renaissance in studies dedicated to the history and archaeology of the rural world of the Mediterranean.¹ Partly as a result of this broader revitalization of interest and partly as a reaction to the ongoing project *Religion and Urbanity* (2018-),² the theme of religion in extra-urban contexts has also recently taken on a prominence that it previously lacked.³

As a natural development of the *Lived Ancient Religion (LAR)* paradigm on which it is based,⁴ the *Religion and Urbanity* projects suggests, on the one hand, con-

1. To mention just a few of the numerous works dedicated to this theme, see the first issue of the series *Gallia Rustica* (Reddé, 2017) and the new issue of the series *Rus Africum* (de Vos Raaijmakers & Maurina, 2019). See also Van Dommelen, 2019 and the project of the University of Manouba (Tunisia) on *Villes et campagnes en Afrique antique* (2020-2022).

2. The project, based at the Max Weber Centre for Advanced Cultural and Social Studies of the University of Erfurt, is directed by Susanne Rau and Jörg Rüpke, and funded by the German Science Foundation (FOR 2779).

3. See e.g. Valentino Gasparini, “Ancient Religion in the Rural Settlements of the Western Mediterranean” (*Habilitation* oral defense – University of Erfurt, January 9, 2019), published in this same volume, pp. 131-171. See also the forthcoming meeting on *Blurring Boundaries. Diffusing and Creating Urban Religion beyond Urban Space* (International Conference within the framework of KFG 2779 “Religion and Urbanity: Reciprocal Formation”, Schloss Ettersburg, Weimar, Germany, 23-26 November 2021), organized by Jörg Rüpke and Emiliano R. Urciuoli, and the new research project *Religiones rurales en la Hispania tardoantigua (ss. IV-VII)* (PID2020-117597GB-I00), funded by the Spanish Ministry of Science, Innovation and Universities (2022-2024) and led by Clelia Martínez Maza and Antón Alvar Nuño (University of Málaga), also presented in this volume, pp. 329-352.

4. During and immediately after the five-year project *Lived Ancient Religion. Questioning “Cults” and “Polis Religion”* (2012-2017), supervised by Jörg Rüpke at the Max Weber Centre for Advanced Cultural and Social Studies of the University of Erfurt and funded by the European Union Seventh Framework Programme (FP7/2013, n° 295555), around 180 publications (more or less directly linked to the project)

ceptualizing the city as a lived space conditioned by and conditioning specific social relationships, and, on the other, conceptualizing religion as (at the same time) stimulating processes of urbanisation and being shaped by urbanity.⁵ Within this conceptual framework, the “citification” of religion (in Emiliano R. Urciuoli’s formula)⁶ is now presented as a phenomenon that pressed religious actors to “adopt and adapt city features”,⁷ to engage with the socio-spatial conditions of city life, including through the appropriation of city-spaces, localising or de-localising religious practices, providing specific infrastructures in order to attract, collect and host crowds of people (theatres, for example), and facilitating processes of the “intellectualisation” of religion, authorship, and, more generally, competition.⁸

The concept of “citification” seems to us an excellent starting point from which one can also explore rural areas as lived spaces and investigate the peculiarities of *non-urban* religious practices and related social configurations.

In order to carry out such a project, at least one methodological clarification is required: we need a distinction between *urban* and *non-urban*. Yet, as for the ancient Western Mediterranean (that is the Roman Latin-speaking world), recent research has cast light on the great variety of difficulties involved in drawing a sharp dividing line between the “urban” and its (natural or presumed) antithesis, the “rural”.⁹ The impossibility of tracing a clear-cut border line between cities and rural environments does not entail that significant differences cannot be detected in the specific strategies of religious (urban and non-urban) investment, but rather stresses the fluid integration and interaction among them.¹⁰ So what are the main features and differences of cities and rural settlements?

The project *Religion and Urbanity* suggests that a starting point for defining a city is as “a spatial form that organises and regulates phenomena of density on a larger scale”.¹¹ It is likely to be inferred that rural areas, by contrast, are characterized by a much less dense concentration of people and buildings, unevenly distributed in the territory (divided, during the Roman period, into administrative units

have been published by the project’s work team. Among them, see especially the first (Rüpke, 2011) and the last (Albrecht *et al.*, 2018; Gasparini *et al.*, 2020), with further bibliography.

5. Urciuoli & Rüpke, 2018; Rüpke, 2019; Rüpke, 2020a-b; Urciuoli, 2020.

6. Urciuoli, 2020, building in particular on Orsi, 1999.

7. Urciuoli, 2020, p. 5. Cf. also Urciuoli & Rüpke, 2018, pp. 127-128.

8. Urciuoli & Rüpke, 2018, p. 120; Rüpke, 2020b.

9. Urciuoli & Rüpke, 2018, pp. 122-123 (with further bibliography at n. 30).

10. As for Roman religion, see North, 1995.

11. Urciuoli & Rüpke, 2018, p. 125.

called *pagi*) under the different forms of villages (differently called *vici*, *fora*, or *conciliabula*), fortified hamlets, *villae*, small farms, *mansiones* (that is way stations), extra-urban sanctuaries, etc.

The second proposed feature suggests that “city is a place inhabited by a substantial population of non-food-producing individuals pursuing different trades (including intellectual occupations) on the basis of an agricultural surplus”.¹² By contrast, rural areas are mainly occupied by a small population whose occupation primarily consists in the production of food and livelihood resources (mostly agriculture and livestock).

Thirdly, “city is a place that is recognised as city and defined contrastively against (culturally variable forms of) non-city, (...) a place offering specific opportunities and evoking distinctive hopes”.¹³ In this respect, rural areas could also be culturally constructed in contrast with the lifestyle of the city and could develop their own peculiar aspirations. A self-evident example is the imaginative literary construction (in Ptolemaic times – see Theocritus’ *Idylls* – as well as during the Augustan period – see Tibullus’ *Elegies* and Virgil’s *Eclogues*) of the simple but peaceful bucolic lifestyle that contrasts with the stress produced by the urban (and highly politicized) lifestyle.¹⁴ As a medium of communication and social display, there is no doubt that religion was and is still affected by these different, antithetic cultural constructions.

Fourthly, and finally, “city is a place engendering diversity and endemic conflict”.¹⁵ Without denying that this could also be partially true for extra-urban, ex-centric areas, there is no doubt that the rural territory was much more socially homogenic, and could not compete with urban centres in terms of cultural diversity and plurality, adaptability, and social mobility.

Once clarified such methodological approach, we need to stress the theoretical premise that provides the starting point for this study, that is the assumptions that, in the ancient world: 1) people were not equally religious;¹⁶ 2) religion was not just restricted to a fixed and largely standardized set of institutionalized practices, uncriti-

12. *Ibidem*.

13. *Ibidem*.

14. Cf. North, 1995, p. 142: “The countryman of this stereotype is hard working, lives a simple life, keeps to an old-fashioned morality and worships the gods in an unchanging, traditional way. He has to be contrasted all the time with the town dweller, characterized by his degenerate tastes and habits and – it goes without saying – by his lack of piety and his contempt for the gods”; Hirt, 2020, pp. 261-264, with further bibliography.

15. Urciuoli & Rüpke, 2018, p. 125.

16. Albrecht *et al.*, 2018, esp. pp. 569 and 573.

cally accepted and mechanically reproduced by an established (urban as well as rural) community, but was also a resource available to self-styled bricoleurs;¹⁷ 3) accordingly, individual actors constantly elaborated strategies of religious appropriation by, on the one hand, reproducing schemas belonging to past habits while, on the other, reconfiguring them in response to emerging (historically variable) present situations and future aspirations;¹⁸ 4) the heterogeneous spaces in which these social networks were embedded were highly individualized “lived places” in which environment, human/animal beings, and “social goods” relentlessly interacted;¹⁹ 5) finally, and consequently, “[a]ctors who are positioned in complex matrices of political, economic, and religious relations and differently structured networks (e.g. cities and metropolises) can develop greater capacities for creative and critical intervention, while a smaller availability of cultural resources (e.g. in countryside and outskirts) can inhibit actors’ ability to build new creative trajectories of action and revert the agentic action to more routinized (eventually local) patterns. Group-styles of religious gathering in cities can deeply differ from those taking place in non-urban contexts”²⁰

This monographic volume of *ARYS* intends to contribute to research on these topics. We want to dedicate this book to the memory of a seminal scholar, Mario Torelli, who passed away last year. This journal owes him an immense debt. From the very first volume (published in 1998), Mario was part of *ARYS*’ Scientific Committee and always offered his enthusiastic support.

VALENTINO GASPARINI
JAIME ALVAR EZQUERRA

17. Albrecht *et al.*, 2018; Fuchs *et al.*, 2019 (esp. the editors’ “General introduction”, pp. 1-31); Gasparini *et al.*, 2020 (esp. the editors’ introduction “Pursuing Lived Ancient Religion”, pp. 1-8).

18. Gasparini, 2021 (esp. pp. 58-68) building on Emirbayer & Mische, 1998.

19. Gasparini, 2020 (with further references).

20. Gasparini, 2020, p. 310 (including a reference to Lichterman *et al.*, 2017, p. 4).

BIBLIOGRAPHY

- Albrecht, Janico, Degelmann, Christopher, Gasparini, Valentino, Gordon, Richard L., Petridou, Georgia, Raja, Rubina, Rüpke, Jörg, Sippel, Benjamin, Urciuoli, Emiliano R. & Weiss, Lara (2018). Religion in the Making: The Lived Ancient Religion Approach. *Religion*, 48.4, pp. 568-593.
- Alvar Nuño, Antón (2020). Ritual Power, Routine and Attributed Responsibility. Magic in Roman Households, Workshops and Farmsteads. In Gordon, Marco Simón & Piranomonte, 2020, pp. 77-91.
- De Vos, Raaijmakers Mariette & Maurina, Barbara (eds.) (2019). *Rus Africum, IV. La fattoria Bizantina di Ain Wassel, Africa Proconsularis (Alto Tell, Tunisia): lo scavo stratigrafico e i materiali*. Oxford: Archaeopress.
- Emirbayer, Mustafa & Mische, Ann (1998). What is Agency?. *The American Journal of Sociology*, 103.4, pp. 962-1023.
- Fuchs, Martin, Linkenbach, Antje, Mulsow, Martin, Otto, Bernd-Christian, Parson, Rahul B. & Rüpke, Jörg (eds.) (2019). *Religious Individualisation. Historical Dimensions and Comparative Perspectives*. Berlin & Boston: De Gruyter.
- Gasparini, Valentino (2020). Introduction to Section 3 (“Lived Places. From Individual Appropriation of Space to Locational Group-Styles”). In Gasparini *et al.*, 2020, pp. 309-317.
- Gasparini, Valentino (2021). Religious Agency and Time Regimes in the Roman Empire. The Cult of Anubis as a Case-Study. *Numen*, 68, pp. 38-75.
- Gasparini, Valentino, Patzelt, Maik, Raja, Rubina, Rieger, Anna-Katharina, Rüpke, Jörg & Urciuoli, Emiliano R. (eds.) (2020). *Lived Religion in the Ancient Mediterranean World. Approaching Religious Transformations from Archaeology, History and Classics*. Berlin & Boston: De Gruyter.
- Ghini, Giuseppina (ed.) (2007). *Lazio e Sabina, IV. Atti del Convegno (Roma, 29-31 maggio 2006)*. Roma: De Luca.
- Gordon, Richard, Marco Simón, Francisco & Piranomonte, Marina (eds.) (2020). *Choosing Magic. Contexts, Objects, Meanings. The Archaeology of Instrumental Religion in the Latin West*. Roma: De Luca.
- Hirt, Maria (2020). Rural Rites in Ovid’s *Fasti*. *Arys*, 18, pp. 257-280.
- Lichterman, Paul, Raja, Rubina, Rieger, Anna-Katharina & Rüpke, Jörg (2017). Grouping Together in Lived Ancient Religion. Individual Interacting and the Formation of Groups. *Religion in the Roman Empire*, 3.1, pp. 3-10.
- North, John A. (1995). Religion and Rusticity. In Cornell & Lomas, 1995, pp. 141-156.
- Orsi, Robert A. (ed.) (1999). *Gods of the City. Religion and the American Urban Landscape*. Bloomington: Indiana University Press.
- Reddé, Michel (ed.) (2017). *Gallia Rustica, 1. Les campagnes du nord-est de la Gaule, de la fin de l’âge du fer à l’Antiquité tardive*. Bordeaux: Ausonius.
- Rüpke, Jörg (2011). Lived Ancient Religion: Questioning “Cults” and “Polis Religion”. *Mythos*, 5, pp. 191-204.

- Rüpke, Jörg (2019). Religion als Urbanität. Ein anderer Blick auf Stadtreigion. *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 27.1, pp. 174-195.
- Rüpke, Jörg (2020a). *Urban Religion. A Historical Approach to Urban Growth and Religious Change*. Berlin & Boston: De Gruyter
- Rüpke, Jörg (2020b). Religion and the Urban. *Religion and Urbanity Online*, <https://doi.org/10.1515/urbrel.11276467>.
- Urciuoli, Emiliano R. (2020). Citification of Religion. A Proposal for the Historical Study of Urban Religion. *Religion and Urbanity Online*, <https://doi.org/10.1515/urbrel.12124596>.
- Urciuoli, Emiliano R. & Rüpke, Jörg (2018). Urban Religion in Mediterranean Antiquity. Relocating Religious Change. *Mythos*, 12, pp. 117-135.
- Van Dommelen, Peter (ed.) (2019). *Rural Archaeologies. World Archaeology*, 51.2, pp. 183-345.

LA INTEGRACIÓN DE LOS CULTOS RURALES EN LA CIUDAD DE ATENAS ENTRE EL ARCAÍSMO Y EL CLASICISMO

THE INTEGRATION OF RURAL CULTS IN
ATHENS BETWEEN ARCHAISM AND CLASSICISM

DOMINGO PLÁCIDO SUÁREZ

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
placido@ghis.ucm.es

ABSTRACT

In the Pisistrataean period, Athens underwent a profound cultural transformation that affected the religious world, as the tyrants sought to integrate the features of rural culture into the *polis*. Thus rural cults are transformed to meet the needs of the new urban life. In this way, the development of theatre as a phenomenon integrating the countryside into the city was encouraged.

RESUMEN

En época pisistrática se produce en Atenas una profunda transformación cultural que afectó al mundo religioso, pues los tiranos procuraron integrar en la *polis* los rasgos de la cultura rural. Así los cultos rurales se transforman para atender a las necesidades de la nueva vida urbana. De este modo se fomentó el desarrollo del teatro como fenómeno integrador del campo en la ciudad.

KEYWORDS

Eleusis; Iambi; Leneas; Pistratidas; Rural
Dionysias.

PALABRAS CLAVE

Dionisias rurales; Eleusis; Leneas; Pistratidas; Yambos.

Fecha de recepción: 28/01/2021

Fecha de aceptación: 12/04/2021

LA ÉPOCA PISISTRÁTIDA REPRESENTA un momento clave en la formación del teatro como manifestación cívica a partir de festividades de carácter rural. Ello dejó su huella en muchas obras donde las formas cultuales aparecen y denuncian su origen, en algunos casos de forma evidente y en otros de modo más críptico. En el teatro se expresa la capacidad de control de la *polis* para las interpretaciones del mito y la lectura de los rituales originarios,¹ de manera que se da un nuevo paso con respecto a la épica en la interpretación de los mitos y se recrudecen los antagonismos entre personajes,² con lo que el teatro se convierte en el modo más representativo de los conflictos de la *polis*.

En *Bacantes* de Eurípides, el travestismo de Penteo rememora el carácter ritual del teatro con sus ensayos y su representación como mujer, que recuerda que siempre las mujeres las representaban hombres.³ Corresponde a las fiestas originarias donde se practicaban inversiones sexuales, como modo de iniciación a la definición sexual.⁴ Parte de la función del drama como ritual iniciático, pero se transforma en instrumento educativo para la ciudadanía, masculina, mientras la mujer marca la radical alteridad.⁵ Con ello el drama tiende a la secularización.⁶ La iniciación se plasma en el ritual del actor y espectador en su debate frente al protagonismo femenino,⁷ que representaría lo

1. Rossi, 1992, p. 94.

2. Cerri, 1992, p. 316.

3. Zeitlin, 1990, p. 65.

4. Zeitlin, 1990, p. 66.

5. Zeitlin, 1990, p. 68, n. 13.

6. Zeitlin, 1990, p. 71.

7. Zeitlin, 1990, p. 80.

peor de la sociedad, de ahí las regulaciones que impondría Platón (*Resp.* 395d-e) sobre los actores en el teatro, para que los niños no imiten a las mujeres.⁸

En Esquilo (*Supp.* 704-706), el coro alude a los cultos locales. En agradecimiento a la atención prestada por Dánao a sus súplicas, propone el culto como los antepasados (ἐγγχωρίοις πατρώαις / δαφνηφόροις βουθύτοισι τιμαῖς) a los dioses que poseen la tierra (θεοὺς δ' οἱ γὰν ἔχουσιν), con ramas de laurel y sacrificios de vacas. Tendrá que concederlo el pueblo (698). Es el complemento de la función de la ciudad acogedora del suplicante. Los cultos rurales se reorientan hacia la celebración del prestigio de la ciudad.

Parece que con Esquilo el teatro alcanza el carácter solemne que se incorpora con la tragedia.⁹ Sería el resultado del proceso desde Tespis, donde se situarían Prátinas y Quérido.¹⁰ El proceso consiste en aproximarse a la poesía coral aristocrática con la eliminación de los aspectos satíricos, que quedarían relegados al drama satírico. En general, de los textos conservados puede deducirse que el tema sigue siendo mítico y queda en el drama satírico el espacio reservado a las costumbres rituales y a la broma.¹¹

El culto rural pervive en las aldeas, pero también en las ciudades, asumido como instrumento de cohesión por los dominantes,¹² de modo paralelo a su identificación con las prácticas aristocráticas del mundo heroico. Ello no obsta para que en el mundo rural siguiera ejerciendo su función vinculada a la solidaridad campesina. Hesíodo espera que incluso en la ciudad sea posible la justicia que la hace florecer, sobre todo en el plano agrícola: καρπὸν δὲ φέρει ζεῖδωρος ἄρουρα (*Op.* 225-237).¹³ La ciudad se concibe por tanto como proyección de la vida rural.

La localización inicial del teatro en Atenas tenía lugar en el ágora, igual que en los demos, en los que se celebraban las Dionisias Rurales. En la arquitectura teatral se conservaba el altar en el que se celebraban los sacrificios a Dioniso, en torno al que tenían lugar las acciones de muchas obras de manera explícita. El teatro más antiguo que se conserva en los demos es el de Tórico que dispone de un templo y de un altar junto a la escena.¹⁴ *Coéforos* trata del sacrificio de Clitemnestra por sus hijos en la tumba de Agamenón. El héroe se ha convertido ya en protagonista del proceso sacrificial, con establecimiento de una tumba como altar sobre el que se celebra el nuevo

8. Cf. Zeitlin, 1990, p. 94.

9. Arist., *Poet.* 1449a15-25. Cf. Lanza, 1992, p. 287.

10. Suda, *TGF* 4 T1.

11. Lanza, 1992, p. 292.

12. Gallego, 2009, p. 111.

13. Gallego, 2009, p. 51.

14. Pickard-Cambridge, 1968, p. 53.

sacrificio. En Atenas, las Leneas son la herencia local de las fiestas rurales, oficiales desde 442 a.C. En ellas era mayor el protagonismo de la comedia, que conserva de modo más evidente los aspectos rurales. Su origen estaría en el *kômos* (o fiesta rural) o en la *kóme* (o aldea). La base se hallaba en la procesión a Eléuteras. Era una ceremonia de glorificación de la *polis* y de participación colectiva. La confluencia de Dioniso y la muerte no es ajena a los elementos trágicos y grotescos de tragedia y comedia, respectivamente, ya en fechas tempranas.¹⁵

Heráclito (DK 22 F15) identificaba a Dioniso con Hades en las Leneas del mes de Gamelión, el mes de las bodas en invierno, entre enero y febrero.¹⁶ En ellas se entraba en trance (μαίνονται καὶ ληναίζουσιν), al mismo tiempo que se recordaba el lagar. Así se potenciaban los festivales unitarios frente a las celebraciones locales, controladas por los *gêne* aristocráticos. De hecho, las fiestas rurales eran el campo de intervención de las familias nobles sobre la comunidad, como herederos de los héroes épicos reinventados en la tragedia.¹⁷ Los mismos objetivos parecen estar presentes en la introducción de las Dionisias urbanas, que transfería a Atenas el culto de Dioniso desde Eléuteras, donde se celebraban las Dionisias rurales, en una localidad limítrofe con Beocia, lo que Pausanias (I 38, 8) relaciona con la conversión de sus habitantes en ciudadanos atenienses en momentos de conflictos con sus vecinos. La imagen de madera del dios se trasladaba a la Academia, desde donde entraba en la ciudad en solemne procesión para volver al templo y celebrar el festival con representaciones dramáticas y cantos corales. El primer nombre de autor trágico conocido es el de Tespias, que las fuentes atribuyen a la época de Pisístrato. Entre Pisístrato y Clístenes se opera la unidad de campo y ciudad en la *polis* de Atenas. El demo siguió siendo la base del encuadramiento de la ciudadanía y de la nomenclatura de los ciudadanos, base de la democracia. El ágora funciona como centro de la ciudad con los edificios iniciados por Pisístrato y que dará paso a la formación del centro político. Sin embargo, se conserva el carácter dionisiaco en que el rapsodo era poseído por la divinidad, como decía Platón (*Ion* 535b-c), y concluye (542b) que es θεῖον, “divino”.¹⁸ Ion era rapsodo de Homero, en una época en que ya los vínculos con las fiestas rurales se han oscurecido, cuando las divinidades están ya en el panteón, alejadas de sus primitivos lugares de culto rural. Se empieza definir el “nada que ver con Dioniso” de Plutarco.¹⁹

15. Pickard-Cambridge, 1968, p. 53.

16. Parke, 1977, p. 104.

17. Winkler, 1990, pp. 32-33.

18. Cerri, 1992, I.1, p. 311.

19. Plut., *Quaest. conv.* I 1.

El corego funciona como un artífice del modo de redistribución en la *polis*, pero sirve para introducir una visión crítica. La tragedia trata por ello muchos de los aspectos no democráticos de la democracia: patriarcal, esclavista, imperialista, xenófoba.²⁰ Por ello, su evolución es paralela a la que ocurre en el paso de las comunidades locales a la ciudad unificada. Así, el teatro del siglo V en Atenas es parte integrante de la vida cívica como aglutinadora de las poblaciones en la creación de una entidad superior. En gran medida, la tiranía de Pisístrato en Atenas representó la consolidación de un proceso político que permitió el establecimiento de instituciones cívicas por medio de la asimilación e integración de una realidad predominantemente rural, en el que se urbanizaron cultos como el de Ártemis Brauronia y, por supuesto, las fiestas Dionisias. Desde Pisístrato, en consecuencia, las representaciones de origen rural se regulan por el Estado de manera rigurosa, a la par que se utiliza el texto escrito, como en las recitaciones épicas, lo que resulta ser la gran innovación del teatro ático, junto con el protagonismo de los autores y la profesionalidad de los actores. La oralidad, a la que pertenece en su origen la tragedia, se somete a las normas de la escritura. El primer concurso dramático cívico se data entre 535 y 532. Las fiestas de Dioniso se convirtieron ya entonces en un instrumento de integración de la ciudadanía, cuando se promovió el culto y el dios se reconoció como olímpico. El ciudadano vive el teatro como expresión oral. Pero el autor ha proporcionado un texto escrito y la obra es un producto de la tensión entre oralidad y escritura,²¹ como lo es entre ciudad y campo, ritualidad y espectáculo cívico, tiranía y democracia; pero en la función del teatro como espectáculo de la *polis* pervive el carácter del acto como ritual colectivo, en el que se inserta la personalidad del autor y el coro desempeña un papel fundamental,²² de acuerdo con su protagonismo originario, aunque poco a poco va perdiendo protagonismo.²³ Éste parece compuesto por jóvenes efebos en formación,²⁴ ante la asamblea como en *Constitución de los atenienses* (42, 4), para convertirse en ciudadanos soldados, para lo que se preparan en los coros dirigidos por mayores como Tiresias y Cadmo en *Bacantes* (175-209). El tránsito aparece en el personaje de *Siete contra Tebas* (533-535), en la figura de Partenopeo (ἄνδρόπαις ἀνήρ), de madre montañés (Atalanta), de hermosa mejilla con barba incipiente.²⁵ Los efebos desplegaban

20. Hall, 1997.

21. Havelock, 1981, p. 265.

22. Longo, 1990, pp. 14 y 17.

23. Winkler, 1990, p. 42.

24. Winkler, 1990, p. 22.

25. Winkler, 1990, p. 25.

sus habilidades en la escena del teatro de Dioniso.²⁶ De la integración en la fraternidad evoluciona a la integración en la *polis*. La integración se produce a través de la participación en el coro como efebos.

Enero, el mes de las Leneas, coincide en general con Gamelión, mes de los matrimonios.²⁷ Se celebran las Gamelias o Teogamia, por las Bodas de Zeus y Hera, el día 27, fiesta consagrada a Hera en su *ἱερὸν γάμον*, en vísperas del renacimiento primaveral. Las fiestas de Hera coinciden con las de Dioniso, frecuentemente, del mismo modo que ambos enloquecen a las mujeres.²⁸ Son las fiestas primaverales en que las jóvenes pierden la virginidad. Suelen acompañarse de juegos competitivos. Son fiestas nupciales que se representan por ejemplo en el caso de Ío.²⁹ Se relacionan con el culto de una vaca sagrada. Los rituales promovían su fertilidad. Hera recibe el epíteto de *βοῶπις*. El verbo *τραγίζω*, “entrar en la pubertad”, puede aludir al grito de los jóvenes en el ritual en el momento del cambio de voz.³⁰ Se ha asociado también al corte de los testículos en el sacrificio.

El santuario de Dioniso Leneo era donde se celebraban los festivales antes de existir el teatro de Dioniso (Hesiquio), con danzas y ditirambos y un banquete público. Corresponde a las Dionisias Rurales. No había extranjeros ni metecos. La población rural era en principio la más celosa en la salvaguarda de los límites de la ciudadanía. Las fiestas se celebraban a fin de mes, sólo para ciudadanos. Las protagonistas eran las Leneas o Bacantes o Ménades, organizadas por el *Basileús*. Hesíodo (*Op.* 504-535) menciona Leneas en relación con los preparativos para el matrimonio de la joven. Coincide con la Fiesta de los matrimonios en las fraternidades, cuando llevan a las mujeres a los *φράτορες*. Heródoto (I 23-24) atribuye los primeros ditirambos a Arión en Corinto en tiempos del tirano Periandro. Aristóteles (*Poet.* 1449a9-16) también atribuye al ditirambo el origen de la tragedia y al canto fálico el de la comedia.

Sin embargo, los santuarios rurales conservan la proximidad con el ámbito rural y con las aldeas que se insertan en la *polis*. Se asocian a colinas y lugares alejados del *ásty*. En otras ocasiones se encuentran en las cercanías de las murallas de la ciudad, como forma de reivindicar su asociación con el espacio externo a la misma. De esta manera, se produce la integración simbólica de los cultos rurales.

El coro de la *Paz* pretende representar a todos los griegos, cuando Trifeo (292) se dirige a *ἄνδρες Ἕλληνες* y luego al coro (302) a *ὦ Πανέλληνες* y a los diferentes

26. Arist., *Constitución de los atenienses* 43. Cf. Winkler, 1990, p. 31.

27. Harpocración, s.v. “*γαμηλία*” = Fanodemo, *FrGrHist* 325 F17.

28. Thomson, 1946, p. 131.

29. Thomson, 1946, p. 147.

30. Winkler, 1990, p. 61.

sectores de la sociedad (campesinos, comerciantes, constructores, trabajadores, metecos, extranjeros, isleños, etc.: 296-298), pero hay gentes con criterios contrapuestos (492), por lo que al final sólo se incluyen los granjeros, οἱ γεωργοί (508, 511).

Las Tesmoforias se celebran a fines de octubre, en el mes Pianepsión. El día 9 se celebran las Στήνια dedicadas a Deméter y Perséfone, con burlas entre las mujeres, y el 10, las Tesmoforias de Halimunte. Aristófanes (*Thesm.* 80) se refiere al día en que no hay juicios o consejo, centro de los tres días de fiesta; luego la celebración fue asimilada a la *polis*, antes de la *Kallingéneia*, de la resurrección, el día Μέση es el que queda entre la bajada al Hades y dicha resurrección. Eurípides sería objeto de crítica por hablar mal de las mujeres en la tragedia (85). La asamblea de las mujeres tiene lugar en el santuario de las dos diosas, κὰν Θεσμοφόρον (83). Se plantea el poeta presentarse disfrazado de mujer (92), dado que las fiestas eran exclusivas de mujeres.

El día 11 del Pianepsión alude a la ἄνοδος de las Tesmoforias, la subida a la colina, donde se celebra la reunión de las mujeres. El personaje de Eurípides se sitúa aparte para ver y oír: χωρῖς. Posiblemente se celebraban en el área al sur de la Pnix.³¹ Comen ajo para propiciar la abstinencia y así ganar en fertilidad. El 12 son las *Nesteía*, parte de las Tesmoforias del estado, día de ayuno. Permanece el misterio del uso del término *thesmós* aplicado de Deméter: existe la hipótesis de que se refiera a los objetos depositados en las cavernas donde se alimentan las serpientes. La tercera etapa corresponde a las *Kallingéneia*, “que engendra bellas criaturas”.³² La fertilidad humana se presenta junto a la de los campos. Yambe, en el Himno homérico, representa el lenguaje obsceno y la risa y su nombre está relacionado con el yambo.

El yambo (breve-larga) está en el origen de la comedia, la tragedia y la lírica de Arquíloco. El uso del yambo está presente en las *léxeis komikai* documentadas en Hiponacte, creador de la parodia.³³ Aquí se representa los rituales del Fármaco, que acude con el falo.³⁴ Semónides de Amorgos (24W = Fr. 22 Adrados) alude a la comida que se extenderá en la comedia y alardea de cómo asar el cerdo. La comedia presenta grandes similitudes con el yambo que alcanza la madurez con Epicarmo en Siracusa, en la época de los tiranos hacia 480, bajo Gelón y Hierón.

La tragedia es de hecho una especie de síntesis de todos los géneros anteriores.³⁵ El tercer día es el de la escenificación de las *Tesmoforias* de Aristófanes. Éste desde los primeros versos plantea la necesidad de ver (5-7) lo que no oír y oír lo que no

31. Escolio a Ar., *Thesm.* 80.

32. Plut., *Dem.* 80.

33. Mastromarco, 1992, p. 336.

34. Fr. 21 Adrados = 14aD.

35. Cerri, 1992, p. 305.

verá. Eurípides es el guía. Da una explicación basada en el éter como elemento primario (14), de clara inspiración órfica. El orfismo experimenta el mismo proceso de adaptación a la vida cívica de las prácticas originadas en el mundo rural. Pisístrato fue igualmente promotor de tal transformación. También se organizan como celebración cívica los misterios de Eleusis dedicados a Deméter y Cora, que en principio contenían un ritual consistente en arar la llanura Raria. Los vencedores recibían el premio en grano.³⁶ Plutarco trata precisamente la relación entre los cultivos y el matrimonio.³⁷ El suelo productivo y el suelo cívico se equiparan a través del matrimonio y sus productos.³⁸ A su época también se atribuye la reforma urbanística de Atenas, la creación del ágora del Cerámico, marcada por el paso de la vía sacra que conducía a Eleusis, en los momentos en que el culto de las diosas se incorporaba a la ciudad, con la representación del Eleusinio, templo situación en el tramo final de la de vía, ya en tiempos de Pisístrato; en la Acrópolis se construye el templo arcaico del que se conserva parte del frontón, ricamente policromado, que representa a los leones que atacan a un toro y restos de triglifos y metopas.

La tiranía de Pisístrato significó la consolidación cívica. En cierto modo el efecto duradero consistió en el asentamiento de las reformas de Solón.³⁹ Entre los medios se halla el establecimiento de las fiestas como las Panateneas y las Dionisias, celebradas posiblemente en el ágora clásica, tal vez en respuesta a esta primera necesidad de crear espectáculos colectivos, en la orquesta central vinculada a la vía. Era un lugar de reunión para ceremonias colectivas, ritos de iniciación, procesiones. Se definía aquí la solidaridad de la población del Ática. También se organizan como celebración cívica los misterios de Eleusis dedicados a Deméter y Cora. Se caracterizaban por su carácter abierto a todo el que hablara griego y estuviera libre de delitos de sangre. En los inicios del siglo VI se construyó el *Telestérion* de Eleusis en el momento de su incorporación a Atenas. Se amplían los límites, además, con la incorporación de Oropo en 506, y la de Salamina con la integración del culto de Eurísaces.⁴⁰ Al mismo tiempo se impulsa la potenciación de la Acrópolis como punto final de las procesiones, en relación con Atenea Políade como culto promovido por el sinecismo. Se apoya asimismo la recuperación de cultos sacrificiales primitivos para crear un auténtico festival, al final del mes Hecatombeón, primer mes

36. Arist., fr. 189 Rose.

37. Plut., *Deberes del matrimonio* 41-45.

38. Bruit Zaidman, 2007, pp. 60-61.

39. Hdt., I 59, 6; Tuc., VI 54, 6; *Constitución de los atenienses* 14, 3 (πολιτικῶς); 16, 2; 16, 8; Plut., *Sol.* 31.

40. Plut., *Sol.* 10, 2-3.

del calendario, cada año. Las Grandes Panateneas se celebraban cada cuatro años, con una procesión el día 28 desde el Dípilo a la Acrópolis a través de la Vía Panatenaica que transcurre por el ágora. Igualmente se procede a la consagración del peplo dedicado al *xóanon* de la diosa. Se celebran además competiciones atléticas y musicales con participación panhelénica, con premios en dinero y en ánforas de aceite, y un programa concebido al estilo de las Olimpíadas. También se introducen los festivales rapsódicos. Las pruebas de tipo militar probablemente se celebraban desde la organización tribal de época de Clístenes, con competiciones entre tribus, como las de hoplitas. Desde época de Solón, o tal vez de Pisístrato,⁴¹ existen festivales que reúnen a la ciudadanía, al margen de la caballería, en el *gymnikòs agón* como fiesta isonómica contrapuesta al *hippikòs agón*. El héroe trágico experimenta pruebas como las de Heracles: ἀτὰρ πόνων δὴ μυρίων ἐγευσάμην.⁴²

Se establece así un sistema de afirmación de la comunidad. Desempeña en ello un papel importante la consolidación de la tragedia, en la época de Tespis, que estrenó su primera obra entre 536 y 532, así como de los cultos eleusinos y las Braurionias.⁴³ En ambos casos se fundan santuarios en la ciudad de Atenas. Los cultos limítrofes se asientan en la urbe. Las iniciadas de Atenas ofrecen diversas procedencias del territorio ático. Los aspectos locales del culto de Braurón dejan de tener importancia. Al trasladarse a la Acrópolis las mujeres ganan protagonismo. Ésta ejerce así una fuerte atracción sobre artistas y poetas, como Anacreonte y Simónides.

Con ello se consigue la formación de una ciudadanía amplia. Es la comunidad que se afirma antes de Salamina. Las primeras representaciones teatrales tuvieron lugar en el ágora, del mismo modo que en los demos, en los que se celebraban las Dionisias Rurales, donde se representaban obras que ya se habían llevado a escena en la ciudad. En Atenas, las Leneas son la herencia local de las Rurales, oficiales desde 442. En ellas era mayor el protagonismo de la comedia, que conserva de modo más evidente los aspectos rurales. Por ello, su evolución es paralela a la que ocurre en el tránsito de las comunidades aldeanas a la ciudad unificada. De este modo, el teatro del siglo V en Atenas es parte integrante de la vida cívica. Desde Pisístrato, las representaciones se regulan por el Estado de manera rigurosa. El primer concurso se data entre 535 y 532. Las fiestas de Dioniso se convirtieron ya entonces en un instrumento de integración de la ciudadanía.

41. Miller, 2004.

42. Eur., *HF* 1353-1356.

43. Osborne, 1985, pp. 172-178.

Desde los versos 100-129 de *Tesmoforias*, Agatón dirige el coro de las κοῦραι consagrado a las Χθονίαις (...) ξὺν ἐλευθέρα πατρίδι βοᾷ y se refiere a continuación a las divinidades olímpicas, Febo, Ártemis y a la Σιμουντίδι γᾶ, que se refiere a la llanura troyana. El siervo (*therapón*) manda que el *laós* se quede callado, mientras el *thíasos* de las Musas se asienta en los palacios de los señores y el éter se diluye en *Tesmoforias* (39-45), lo que parece poder interpretarse como metáfora de la transformación de los cultos rurales. En la comedia conocida, como *Acarnienses*, y en el yambo el culto se ha transformado en manifestación cívica. Diceópolis es un campesino en la ciudad. Celebra las Apaturias, donde todavía en palabras de Teoro ansiaba comer morcillas (146), ἀλλᾶντας; la fiesta se sitúa entre el origen rural y el papel integrador en la ciudad a través de la fraternía, pues era el momento en que los *koúroi* se integraban en la comunidad, en la κoureῶτις ἡμέρα. Pero también se proclamaba al ganador *koúros* del año, simbólicamente divinizado. El engaño (ἀπάτη) de Melanto servía como etiología de las Apaturias. Representaba la lucha con Janto en la frontera beocia, en el mes Pianepsión, entre septiembre y octubre. El entrenamiento de los efebos contenía recorridos por la *chóra* (*Constitución de los atenienses* 42, 3-4). En las Dionisias urbanas los efebos introducían en la ciudad la imagen del dios desde la Academia.⁴⁴ La fiesta contenía la procesión del falo y coros de ditirambos, organizados por tribus como la *boulé*; la misma organización persiste en el teatro; el público se organiza como la *polis*.

Diceópolis percibe con los tracios a los odomantos con su falo, τὸ πέος (158). La *parábasis* funciona como núcleo originario de la comedia, el κῶμος y el ἰάμβος. La tercera parte viene después de la *párodos* y el *áywn*. La *párodos* es una convocatoria para la fiesta. En *Aves* (209-222), la Abubilla convoca a la fiesta. Es el papel del ciudadano ateniense como representante de todos los helenos (*Paz* 292-302). Trigeo se dirige a ἄνδρες Ἑλληνες para liberar a Irene, querida a todos, τὴν πᾶσιν Εἰρήνην φίλην (294), y se refiere a todos los oficios, incluso metecos, extranjeros e isleños, todas las masas, ὅ πάντες λεῶ (298), y el coro insiste en dirigirse a todos los helenos, ὦ Πανέλληνες (302). En la segunda *parábasis* (729-816) los protagonistas son los granjeros atenienses, pero aluden a los granjeros de toda Grecia para liberar a la Paz. Las realidades se comportan con flexibilidad en el campo de la comedia. En la segunda de 1127-1190, se caracteriza porque el poeta puede adaptarse al papel del corifeo y dirigirse al público. En el origen el coro era protagonista, como en *Acarnienses* o en *Aves* (el coro de aves anunciado por Pistetero en 294), o sirven de apoyo a un protagonista, Demos, en *Caballeros*, o a los de su clase, en *Avispas*. Alguna vez

44. Winkler, 1990, p. 36.

está compuesto de dos mitades hostiles, como en *Lisístrata*, coro de viejos y coro de mujeres.⁴⁵ En general la comedia tiende a vincularse a la actualidad de la ciudad, y se muestra el apogeo de la democracia en la comedia antigua. La fiesta funciona como celebración de la ciudad.⁴⁶ En *Nubes* 298-313, el coro convoca a las doncellas (παρθένοι) a la tierra de Palas y Cécrope, venerable por los rituales sagrados, donde se celebran, las fiestas de Deméter y de Bromio (Dioniso), con la llegada de la primavera, ἡρί τ' ἐπερχομένῳ Βρομία χάρις (311) y los rituales secretos, οὐ σέβας ἀρρήτων ἱερῶν (302), todo con referencia a las Grandes Dionisias, con presencia de extranjeros. La fiesta se ha hecho imperial. Se convierte en algo completamente ciudadano. En la *parábasis* de *Aves* (676-800), las aves se manifiestan en un himno cosmogónico.

En Mayo-Junio, Esciraforión o Esciroforión, se celebran las Esciroforias, en Esciras, dedicadas a Atenea o Deméter, fiestas de mujeres. Sin duda hay problemas sobre el significado de la palabra *skíron*. Harpocración dice que es la sombrilla que llevaban en la procesión desde la Acrópolis a un lugar llamado *Skiron* donde estaba el culto de Atenea *Skiras*. El lugar se relaciona con la agricultura, ocho meses después de las Tesmoforias, cuando se entierran los cochinillos para recogerlos en octubre como fertilizantes. Practican la abstención sexual para provocar la fertilidad. Está en manos del *génos* de los Eteobúttadas, que eran también sacerdotes de Poseidón. El personaje de Eurípides propone disfrazarse para colarse entre las mujeres (90). Cuando aparece Agatón, el Pariente cree que es Cirene, una cortesana (98). El Pariente dirige la procesión (κῶμος) de las jóvenes, κοῦραι, con la antorcha de las dos diosas ctónicas (101-104). Pero invoca a las Musas y a Febo (107-109), y a Ártemis Agrótera (115), y Leto y la cítara ματέρ' ὕμνων / ἄρσενι βοᾷ δοκίμων (124-125), como que se han dignificado con el sacerdocio masculino, lo que sería un dato de las Genetílides, a propósito de la dulce canción femenina, θηλυδριῶδες (de humores femeninos), κατεγλωττισμένον (acariciada con la lengua), μανδαλωτόν (que bloquea la boca como un beso, deriva de cerrojo, μάνδαλος), que me viene una excitación (γάργαλος) bajo el asiento mismo (ὕπὸν τὴν ἔδραν αὐτήν) (130-133).

En la escena siguiente, entre el Pariente y Agatón, se pone de relieve el carácter ambiguo de la sexualidad en la comedia, heredado de las fiestas rurales, con el personaje (Agatón) llamado γύννης (136), con el vestido azafrán, κροκωτῶ (138). Agatón defiende que lleva el vestido adecuado a su γνώμη (148). La comedia se basa en la μίμησις (156). Mnesíloco alude al papel de los Sátiros (157). El Sátiro (6) muestra la sexualidad incontrolable de los varones relegada a seres semianimales.

45. Sifakis, 1971, p. 15.

46. Mastromarco, 1992, p. 344.

Representan la base de los cultos dionisiacos. El conflicto entre sexos es patente en las *Bacantes*. Agatón rechaza que el poeta sea entre otras cosas ἀγρεῖον (160). Pero para hacer comedia se cuida, ἐθεράπνευσα (172), él mismo. Eurípides dice que se mete entre las mujeres a escondidas con apariencia de mujer (184-185). Puede tener voz de mujer, γυναικόφωνος (192),⁴⁷ además de ser blanco, λευκός (191), lo que le confiere aspecto de mujer. El Pariente acusa a Agatón de ser “pasivo”, “de ancho culo” (200-201). Parecerá que quiere usurpar las obras, έργα, de las mujeres (204). Muchos cultos dionisiacos estaban reservados a las mujeres en muchas ciudades griegas, dice Diodoro (IV 3). Los sátiros componen también el coro de los dramas satíricos. Los sátiros funcionan como contrapunto de los personajes heroicos y emplean un lenguaje más popular y paródico, aparte de distinguirse por la vestimenta y distorsionar la historia mítica canónica.

El coro se dirige a Hermes, pastoril, a Pan y a las Ninfas en Aristófanes (*Thesm.* 977-978). El *Himno homérico* no refleja tanto los misterios como las Tesmoforias, seguramente, la fiesta que se puede remontar a épocas más antiguas, extendidas por toda el Ática.⁴⁸ Las fiestas tienen rasgos en común con los misterios de Eleusis.

La muerte es una crisis en el proceso de la renovación de la vida, como en el ciclo agrario. El teatro es un eje de las contradicciones de la vida, la muerte y la liberación, herencia del culto dionisiaco, como la *polis* misma, cultos rurales y racionalidad cívica. Heráclito (DK 22 F15) identificaba, como señalábamos antes, a Dioniso con Hades, pues en ambos casos μαίνονται καὶ ληναΐζουσιν. Λῆναι es un nombre de las Bacantes. La participación masculina respondería a la adaptación a la vida cívica.⁴⁹

Tal vez estas fiestas se identifiquen con los ἀρχαιότερα Διονύσια (las Dionisias más antiguas) a las que alude Tucídides (II 15, 4) en Limnas, cerca del Iliso. Plutarco (*Sobre la codicia* 8) menciona las antiguas fiestas de Dioniso como ἡ πάτριος τῶν Διονυσίων ἑορτή (fiesta tradicional de las Dionisias), y alude a un falo, al vino, a una cabra y a la rama de viña. Sin embargo, no parece acertada la hipótesis de que se trataría de las Leneas pues se celebran en meses distintos, Gamelión (enero-febrero) y Antesteriόν, respectivamente. En las Antesterias se celebraba un concurso de comedia para los actores. Plutarco (*X orat.* 841f) lo hace remontar a Licurgo (siglo IV a.C.). El que ganaba el concurso, que se celebraría en el teatro de Dioniso, tendría derecho a formar parte de los actores de las Dionisias urbanas. En las Antesterias tenían lugar

47. Davidson, 1997, p. 168.

48. Clinton, 1993, p. 114.

49. Thomson, 1946, p. 150.

también en el siglo I, según Filóstrato (VA IV, 21), bailes lascivos acompañados de *aulós* junto a la recitación de poesía órfica.

Con respecto a Teseo en Eleusis,⁵⁰ hay muchas representaciones que se interpretan como referidas a Triptólemo y pueden ser de Teseo.⁵¹

Pluto, como promesa final del himno, aparece en muchas representaciones de las diosas;⁵² como hijo de Deméter, representa la riqueza agraria. El lugar del rapto sería la llanura de Nisa (*Hymn* 17), donde Perséfone jugaba entre las flores con las hijas de Océano.

Las Tesmoforias, dedicadas a Deméter *Thesmophóros*, promueven la agricultura según Heródoto (VI 134-135, 3). Se practica la abstinencia sexual y está prohibida la asistencia a los hombres, por lo que se castiga por espiar.

Gran parte de las manifestaciones religiosas que se vinculaban a la vida rural pasan a simbolizar la concordia representada por la ciudad.

El teatro se define como el lugar central de las fiestas cívicas, con una parte oculta donde transcurre lo privado. La vinculación se encuentra en las *Ranas* de Aristófanes, del año 405, representada en las Leneas, especialmente cuando el coro (316-336, 399-415) invoca al dios como Yaco, para comenzar las danzas coronados de flores y frutos, con referencias sexuales. De entrada, destaca el papel de Dioniso. Va vestido con azafrán bajo una piel de león que hace reír a Heracles (45-46). Más adelante, la obra alude a la misma competición teatral. Antes de descender al Hades, Heracles indica a Dioniso que contemplará allí los tíasos “felices”, εὐδαίμονας, de los *mystai* de los misterios (156-158). Las ranas intervienen como en la fiesta de las “marmitas” en Limnas (210-220). El coro de los iniciados (μυστῶν) invoca a Dioniso como Yaco (316-317). Jantias señala (320) que cantan a Yaco como en el ágora. Desde el 340, el coro, a modo de coro sacerdotal, entona en honor de Baco un himno inserto en la comedia como acto religioso. Más adelante el coro canta a Deméter (384-393). No cabe duda de que se adaptan a la comedia prácticas miméticas primitivas, la representación del *Drâma* de la iniciación mística, integrada en el calendario festivo de la ciudad, que se adapta para la ocasión. Era la ciudad la que se encarga de las “entradas” para el espectáculo.⁵³

En las Leneas no había todavía extranjeros ni aliados, como se desprende de *Acarnienses* (500-508), donde Diceópolis dice que puede hacer crítica sin que

50. Plut., *Thes.* 30, 5.

51. Clinton, 1992, p. 43.

52. Clinton, 1992, p. 54.

53. Winkler y Zeitlin, 1990, p. 5.

Cleón lo acuse de hablar mal de la ciudad delante de extranjeros. Los rituales iniciáticos primitivos se concebían como una mimesis de la muerte y la resurrección, relacionados con los cambios estacionales, con períodos de abstinencia seguidos de explosiones festivas pautadas en los calendarios. Ordalías que se identifican como catarsis, cualidad que Aristóteles atribuía a la tragedia. En las mujeres se identifican con el matrimonio, que es asimismo representado como una muerte. La muerte ritual se convierte en un paso hacia la inmortalidad. El ritual es asimismo la base de los juegos, como en el caso de las Olimpíadas, en que Pélope inicia la práctica a base de la muerte de los pretendientes de Hipodamia, la hija de Enomao. En *Acar-nienses* (1071-1077) se plantea la disyuntiva entre la práctica militar o el ritual.⁵⁴ Su terminología es similar a la de las paradas militares. Coinciden en la danza con el *aulós*. También se relaciona con la muerte.

La transformación hacia la fiesta cívica se encuentra representada en *Bacantes* de Eurípides. La obra muestra la instauración de las fiestas de Dioniso en Tebas, como imagen modélica de la ciudad en la tragedia. El coro (519-603) entona un ditirambo, ordenando que los habitantes de la ciudad llamen a Dioniso como “Ditirambo”, a lo que contesta el mismo dios, invocado por el coro como “Ditirambo”. Penteo, el rey, se opone, pero las mujeres siguen al dios. Penteo es definido como ctónico, χθόνιος, pues es hijo de Equión (540) que procede de los dientes del dragón. El coro de mujeres ensalza a quien alienta los misterios de Dioniso, olímpico, hijo de Zeus, llamado δέσποτα (582). Dioniso ataca el *oikos* como centro del dominio masculino,⁵⁵ ejercido por Penteo que se siente amenazado. Parece definirse un conflicto entre el ctónico Penteo y Dioniso olímpico. El “sabio”, sin embargo, es aquel que toma parte en los misterios, como Cadmo o Tiresias. La tragedia de Tespis tendría aún un tinte aldeano. Se utilizaban carros de igual modo que en el *kómos*, identificado como una *pompê* rural. Penteo desempeña las funciones del *phármakos* con el que se despide el año ante la llegada del nuevo, Dioniso. Los iniciados alcanzan la felicidad, *eudaimonía*.

La ciudad de Atenas, por su parte, sirvió de centro organizador del Ática, con manifestaciones como las fiestas Panatenaicas y las Dionisias urbanas, referencia de los orígenes del teatro clásico, cuyas representaciones tenían lugar al principio en el ágora, para luego trasladarse cerca del templo de Dioniso, al sur de la Acrópolis. Con las Dionisias urbanas se integran las fiestas rurales y la tragedia se convierte en tema profundamente político y cívico, aunque en los festivales, en la tetralogía que forma la unidad en la representación, se integra el drama satírico como reliquia del

54. Winkler, 1990, p. 49.

55. Zeitlin, 1990, p. 78.

origen rural de la fiesta, anterior a la separación entre serio y vulgar, que sistematizará Aristóteles (*Poet.* IV 1448b) sobre el concepto de mimesis, entre los que imitan acciones hermosas y hacen encomios e himnos y los que se dedican a hacer reproches (ψόγους), lo que Aristóxeno de Tarento aplicará a la danza,⁵⁶ cuando distingue serias y vulgares (σπουδαῖαι καὶ φαῦλαι). Se relaciona con el período de transición y con el poeta Prátinas citado en Suda (TGF 4T1). Las Dionisias son herederas de ritos agrarios. Desde la época de los tiranos se lleva a cabo una urbanización del culto, en las Dionisias Urbanas, en Elafebolión (marzo-abril); en primer lugar, se organizaron concursos de ditirambos, por tribus; después, la tragedia y comedia, seguidas de los sacrificios al dios. La comedia se introdujo según la tradición en 487/486. A continuación de los coros de ditirambos se llevaban a escena cinco comedias y tres tetralogías. Esto caracteriza la práctica de la ciudad, aunque el ditirambo siguió presente en ámbito rural, en los demos, junto con la comedia.⁵⁷

En febrero-marzo se celebran las Dionisias urbanas (Elafebolión), con presencia de Ártemis Elafebolios (“cazadora de ciervos”). En las fiestas se comía un pastel llamado ἔλαφος: una pasta con miel y semillas de sésamo. Había dejado de sacrificarse el ciervo por las familias pobres y la caza estaba lejos de los territorios de Atenas. Las Asclepieas se celebran desde fines del siglo V. Las Dionisias urbanas, desde el día 10, eran las fiestas dominantes. Vienen de Eléuteras, con Dioniso Eleutereo, en tiempos de Pisístrato, época del primer teatro de Dioniso. Luego se construyó el Teatro de piedra en 330 en época de Licurgo. Los espectáculos estaban abiertos a metecos y extranjeros seleccionados. Se celebraba una procesión con un falo que representaba el regreso de Dioniso tras ser rechazado. Hace una parada en el santuario de Aca-demo. Danzaban en las paradas, lo que inspiró las gimnopedias a Eric Satie. Había sacrificios al llegar al altar del teatro de Dioniso y comida para todos los ciudadanos. Al final, el *kómos*, una procesión y fiesta con licencias formalizadas con antorchas a la oscuridad. Llevaban toros o vacas para el sacrificio. Participaban ciudadanos y metecos. Eran celebraciones de carácter religioso; como tenían que respetar el calendario lunar, por ejemplo, las celebraciones teatrales tenían lugar el nueve de Elafebolión, al margen del calendario civil. Desde el siglo VI, existe el drama, con Tespis en 534. Se introducen ditirambos, dramas satíricos, comedias, y las tragedias con personajes heroicos. Se imponen sobre todas las fiestas dionisiacas de los demos áticos. Tras los

56. Ath., XIV 631c-d.

57. Wiles, 1997, p. 23.

festivales se reunía la asamblea en el teatro. En el mismo mes se celebraban los Pandia en honor se Zeus, poco conocidos.

En Atenas se da, sin duda, una cultura de la representación,⁵⁸ que se corresponde a la sociedad del espectáculo. La utilización de máscaras, que se atribuye a Tespis, se vuelve característica del modo dramático que se aleja de la narrativa épica,⁵⁹ aunque conserva de ésta la utilización mayoritaria de la temática heroica, lo que le imprime un aura prestigiosa. Con él, la fiesta se transforma en drama. Horacio en su *Ars poetica* (275-277) transmite la tradición de Tespis como el inventor del género de la trágica Camena y el que traslada los versos en carros, *plaustris*, “con los rostros de cantantes y actores untados por las heces”: *ignotum tragicæ genus inuenisse Camenæ / dicitur et plaustris uexisse poemata Thespis, / quæ canerent agerentque peruncti faecibus ora*. El Mármol de Paros le atribuye la primera obra dramática con la que ganó un macho cabrío como premio. Ya no importa tanto la narración de los ἔργα como la expresión de los πάθη,⁶⁰ pero dentro del drama. Es el caso por ejemplo del *Edipo Rey* de Sófocles, que expone la transición del hombre más poderoso que conocía los enigmas, envidia de los ciudadanos, a la caída en la mayor desdicha y concluye que nadie puede considerarse feliz (ὀλβίζειν) hasta el término de su vida (1524-1530).⁶¹ El prestigio de Edipo procedía de ser salvador de la ciudad (46).

Según Ateneo (VIII 347e), Esquilo decía que sus tragedias eran “tapas” (τεμάχη) de las grandes cenas de Homero.⁶² Ello proporciona una imagen de la percepción helénica de la tragedia como división de la épica, vista ésta como una unidad narrativa y aquella como una partición, en que cada episodio se extrae del todo para atribuirle una función protagonista. Según Isócrates (II *Nic.* 48-49), los trágicos habían convertido a los oyentes en espectadores (θεατοῦς), y τοὺς μύθους εἰς ἀγῶνας καὶ πράξεις; en definitiva, habían convertido la poesía en representaciones de los conflictos reales. Así, la herencia de los cultos rurales integra la tradición poética propia de la poesía épica para recoger las nuevas preocupaciones propias de la ciudad democrática o protodemocrática, en cualquier caso, vistas como actividades educacionales.⁶³

Sin embargo, también se habla en época de los tiranos de importantes actividades culturales, con la colaboración del poeta Simónides de Ceos, como la celebración

58. Rehm, 1994.

59. Wise, 1998.

60. Cerri, 1992, p. 316.

61. Cerri, 1992, pp. 319-320.

62. Cerri, 1992, pp. 313-315.

63. Pl., *Hipparch.* 228b-c. Cf. Havelock, 1981.

de elaboración definitiva del texto escrito. En ello se muestra el carácter panatenaico de las fiestas como modo de integración de la población del Ática en la ciudad, igual que los festivales de las Dionisias urbanas, que integraban las celebraciones rurales dedicadas a Dioniso y las convertían en un modo de afirmación del núcleo urbano, con ceremonias religiosas y banquetes públicos, con participación colectiva de los ciudadanos, que ejercían funciones dirigentes por turno, o de todos o de los privilegiados en las ciudades oligárquicas. De este modo se transformaron, de fiestas agrarias, en escenario de los problemas de la ciudad y de sus instituciones políticas. Los problemas en sí no se solucionan, sino que quedan como tales o con la intervención forzada de un *deus ex machina*. De igual modo se difundieron los hermas, símbolos de la fertilidad con el que se identificaron las clases populares urbanas, cuando se implantaron en las esquinas de las principales calles. A través de la tragedia se plasma el uso político del mito, patrocinado por las liturgias.⁶⁴ En ambos casos, en la tragedia y en la comedia, se manifiestan de modo distinto la interacción entre lo rural y lo urbano. Ambas reflejan las contradicciones y problemas reales de la sociedad de Atenas que se resumen en la urbanización de los conflictos sociales asociados al ámbito rural, las raíces agrarias de los ciudadanos. De todos modos, las tensiones permanecen, como pasa también en la ciudad. Así la tragedia resulta un espejo claro de las transformaciones históricas de la cultura griega.

Las Genesias se celebran, según Filócoro (328 F 168), el día 5 del mes de Boedromión, que corresponde aproximadamente a septiembre; son nueve meses después de las Dionisias rurales, al final de la estación guerrera, con una celebración de los muertos con rituales tanto públicos como privados.⁶⁵

En el mismo mes, se celebran las Boedromias, con el festival de Apolo del día 7, donde se conmemora la victoria de Jon sobre Eumolpo; a Ártemis Agrótera se venera con sacrificio de cabras; se unen varios aspectos de los Misterios como la marcha a Eleusis. La procesión a Agras se lleva a cabo coincidiendo con la celebración de la victoria de Maratón el día 6.⁶⁶ Se reúnen el 13 en el Eleusinio de Atenas, con preparativos para los Misterios. El 14 traen los *iepá* de Eleusis al Eleusinio los efebos. El 15 es el primer día de los Misterios, con la luna llena. Tras varios rituales en Atenas y alrededores llegaban el quinto día a Eleusis con los *iepá*; pasaban por la Academia y

64. Arist., *Poet.* VI 2 = 1450b7-8.

65. Tuc., II 34.

66. Plut., *De glori. Ath.* 7; *Sobre la mala intención de Heródoto* 26.

otros lugares sacros y el puente del Ritos, por el que se accedía al territorio de Eleusis. El sexto día tenían lugar los sacrificios. Los efebos participan en las Oscoforias y llevan la *eiresiōne* en una ceremonia dedicada a Apolo, en la época de la vendimia. Por ello Apolo desempeña un importante papel en la tragedia,⁶⁷ y en el tránsito del culto a las ceremonias cívicas, donde también está presente el protagonismo de la tiranía.

En *Acarnienses* (46-54), se presenta en la asamblea Anfiteo, descendiente de Deméter y de Triptólemo a través de Celeo y Licino, como encargado de establecer una tregua (σπονδὰς), con los lacedemonios, pero los prítanos no lo acogieron. Los funcionarios cívicos se olvidan de la divinidad rural, según Aristófanes. Pero ese mundo rural es el mundo civilizado, el que se opone al de los Cíclopes en Eurípides. Tiende más a expresar los problemas generales de las relaciones humanas, con salvajes en *Cíclope*. Habitan ἄντρ' ἔρημ' ἀνδροκτόνοι (22). Apacentamos los ganados de un Cíclope ἀνοσίου (26). Ἐν ἐσχάτοις (27). Le sirven δείπνων ἀνοσίων (31). El Cíclope es ἀγορβάτα (54), según el coro de Sátiros. Polifemo es ἄξενον (91). Su mandíbula ἀνδροβρῶτα (93). Cuando Odiseo pregunta a Sileno por la *polis*, éste responde: no hay, son lugares sin hombres (116), ocupan la tierra los Cíclopes, que habitan antros (118). Cuando pregunta si hay jefe o el poder es del *dēmos* (δεδήμενται κράτος), contesta que son nómadas y nadie escucha a nadie: ἀκούει δ' οὐδὲν οὐδεὶς οὐδενός (119-120). En lugar de sembrar la espiga de Deméter, se alimentan de leche, queso carne de los rebaños (121-122). No hay viña ni coro, el extranjero lo ve como carne rica (126). No hay pan, sólo carne (134), leche y queso. Pero los silenos no se distinguen bien de los sátiros.⁶⁸ Sólo a partir del siglo IV los silenos se presentan más viejos. Se agudiza el falo y desaparecen los pies equinos. En el *Cíclope* Sileno se distingue de los sátiros. Odiseo le propone el mercado, ἐμπολήμασιν, para sus productos (137). Le ofrece el vino de Marón y el Cíclope le responde que él mismo lo ha criado en sus brazos (141-142). En Odiseo se halla la transformación del producto en mercadería, como en el drama satírico se halla la transformación del culto rural en espectáculo cívico. Odiseo ofrece dinero, νόμισμα (160). Sileno goza porque puede tocar el prado florido, λειμῶνος (171), la representación de los lugares iniciáticos⁶⁹ donde,

67. Roche Cárcel, 2000, p. 128.

68. Lanza, 1992, p. 294.

69. Motte, 1973.

por ejemplo, se produjo el rapto de Perséfone,⁷⁰ lugar donde se danza y se olvidan los males, ὄρχεστύς θ' ἄμα / κακῶν τε λήστις (*Cyc.* 172).

En diciembre, en el mes *Poseideón*, se celebraban las Dionisias rurales: el día 19, había una reunión en Mirrinunte para tratar de las Dionisias, celebradas en días diferentes en cada uno de los demos de toda Ática en diferentes días. La de la *polis* se hacía en el Pireo. Parece evidente que las representaciones en los demos continuaron a lo largo de toda la época clásica. En Haloas había fiestas femeninas el día 26, en el que sacrificaba la sacerdotisa;⁷¹ la fiesta estaba dedicadas también a Dioniso, pero con una procesión en honor de Poseidón. Llevaban el falo, como en la fiesta evocada por Diceópolis en Aristófanes (*Acarnienses* 244), donde se ofrecen las primicias (ἀπαρζώμεθα, 247-279), celebrada con los esclavos (μετὰ τῶν οἰκετῶν, 249) en las Dionisias rurales (τὰ κατ' ἀγροῦς Διονύσια, 250). Convoa Diceópolis dentro de la *párodos*, que pide a la ciudad (τῇ πόλει γὰρ ἄξιον, 205) que capture al culpable. Antes (195) ha invocado las fiestas, ὦ Διονύσια. Hay banquetes con rasgos obscenos y con participación de las jóvenes. En la procesión hay que mantener erecto el falo tras la canéforo, ὀρθὸς ἐκτέος / ὁ φαλλὸς (259-260). Diceópolis mismo cantará τὸ φαλλικόν (261). Se trata de la promoción de la fertilidad en la época de las noches más largas, con orgías indecentes que se relacionaron con las cortesanas. Serán los niños que nacerán en las Genesias de septiembre. Las Prerrosias en Mirrinunte Poseideas, se celebran el día 8.⁷² Es el mes en que hay menos navegación. Diceópolis anima a su hija y desea felicidad al que despose a la hija (254) y canta el himno para favorecer la erección, ὁ φαλλὸς ἐξόπισθε, canta himnos fálicos (260-261), canta a Fales (271) para tirarse a una leñadora y comerse a la paz (275-279).

En 413, Eurípides (*El.*) presenta un ambiente rural, con Electra casada con un campesino pobre (αὐτουργός), como programa de recuperación de la democracia rural. Electra es más violenta que Clitemnestra, que en cambio vive en el lujo (antes de conocer el sacrificio de Ifigenia, ya planeaba vivir con Egisto, según Electra). Orestes es tachado de cobarde. Electra se arrepiente. Pregunta: ¿qué oráculos me han hecho matar a mi madre? (1303), y se retira a la vida campesina y llora por tener que abandonar su patria (1315). Tendrá que purgar lejos perseguida por el asesinato de la madre (1324). Duda de la justicia del vaticinio de Apolo (1246) y de la lógica de las

70. *Hom. Hymn Dem.* 417.

71. *Dem., LIX Neer.* 116.

72. *Plut., Thes.* 36.

venganzas sucesivas. Del ambiente rural al cívico, la tragedia llega a desempeñar un papel manifiestamente crítico.

En el siglo IV, la tragedia pierde el carácter cívico como expresión de los problemas de la *polis* y se convierte en espectáculo de evasión y entretenimiento y la comedia en exposición de enredos familiares y personales, pero se impuso la norma de representar en cada festival una obra de los trágicos del repertorio antiguo,⁷³ con un texto establecido según las órdenes de Licurgo.⁷⁴ Se difunden por toda Grecia y el mundo itálico. Nace así el clasicismo normativo.

73. Cerri, 1992, p. 333.

74. Plut., *X orat.* 7.

BIBLIOGRAFÍA

- Bruit Zaidman, Louise (2007). Le religieux et la politique : Déméter et Koré dans la cité athénienne. En Schmitt Pantel y de Polignac, 2007, pp. 57-82.
- Cambiano, Giuseppe, Canfora, Luciano y Lanza, Diego (eds.) (1992). *Lo spazio letterario della Grecia antica, I. La produzione e la circolazione del testo, 1. La polis*. Roma: Salerno Editrice.
- Cerri, Giovanni (1992). La tragedia. En Cambiano, Canfora y Lanza, 1992, pp. 525-554.
- Clinton, Kevin (1992). *Myth and Cult. The Iconography of the Eleusinian Mysteries*, Stockholm: Åström.
- Clinton, Kevin (1993). The Sanctuary of Demeter and Kore at Eleusis. En Marinatos y Hägg, 1993, pp. 110-124.
- Davidson, James N. (1997). *Courtesans and Fishcakes. The Consuming Passions of Classical Athens*. London: Harper Collins.
- Easterling, Pat E. (ed.) (1997). *The Cambridge Companion to Greek Tragedy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gallego, Julián (2009). *El Campesinado en la Grecia antigua. Una historia de la igualdad*, Buenos Aires: Eudeba.
- Hall, Edith (1997). The Sociology of Athenian Tragedy. En Easterling, 1997, pp. 93-126.
- Havelock, Eric A. (1981). *The Literate Revolution in Greece and its Cultural Consequences*. Princeton: Princeton University Press.
- Lanza, Diego (1992). La poesía dramática: i caratteri generali, il dramma satiresco. En Cambiano, Canfora y Lanza, 1992, pp. 279-300.
- Longo, Oddone (1990). The Theater of the Polis. En Winkler y Zeitlin, 1990, pp. 12-19.
- Marinatos, Nanno y Hägg, Robin (1993). *Greek Sanctuaries. New Approaches*. London y New York: Routledge.
- Mastromarco, Giuseppe (1992). La commedia. En Cambiano, Canfora y Lanza, 1992, pp. 335-378.
- Miller, Stephen G. (2004). *Ancient Greek Athletics*. New Haven: Yale University Press.
- Motte, André (1973). *Prairies et jardins de la Grèce Antique. De la religion à la philosophie*. Bruxelles: Palais des Académies.
- Osborne, Robin (1985). *Demos. The Discovery of Classical Attika*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Parke, Herbert W. (1977). *Festivals of the Athenians*. Ithaca: Cornell University Press.
- Pickard-Cambridge, Arthur W. (1968). *Dramatic Festivals of Athens*. Oxford: Clarendon Press (1° ed. 1953)
- Rehm, Rush (1994). *Greek Tragic Theatre*. London & New York: Routledge.
- Roche Cárcel, Juan A. (2000). *La escena de la vida. Una interpretación sociológica y cultural de la arquitectura teatral griega*. Alicante: Publicaciones de la Universidad de Alicante.
- Rossi, Luigi E. (1992). L'ideologia dell'oralità fino a Platone. En Cambiano, Canfora y Lanza, 1992, pp. 77-106.

- Schmitt Pantel, Pauline y de Polignac, François (eds.) (2007). *Athènes et la politique. Dans le sillage de Claude Mossé*. Paris: Michel.
- Sifakis, Gregory M. (1971). *Parabasis and Animal Choruses. A Contribution to the History of Attic Comedy*. London: Athlone Press.
- Thomson, George (1946). *Aeschylus and Athens. A Study in the Social Origins of Drama*. London: Lawrence & Wishart (1° ed. 1941).
- Wiles, David (1997). *Tragedy in Athens. Performance Space and Theatrical Meaning*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Winkler, John J. (1990). The Ephebes' Song. *Tragoidia and Polis*. En Winkler y Zeitlin, 1990, pp. 20-62.
- Winkler, John J. y Zeitlin, Froma I. (eds.) (1990). *Nothing to do with Dionysos? Athenian Drama in its Social Context*. Princeton: Princeton University Press.
- Wise, Jennifer (1998). *Dionysus Writes. The Invention of Theatre in Ancient Greece*. Ithaca: Cornell University Press.
- Zeitlin, Froma I. (1990). Playing the Other. Theatre, Theatricality, and the Feminine in Greek Drama. En Winkler y Zeitlin, 1990, pp. 63-96.

DIONISO Y LAS NINFAS EN UNA CELEBRACIÓN OLVIDADA “EN LOS DEMOS”: REFLEXIONES SOBRE LAS *THEOINIA* ÁTICAS*

DIONYSUS AND THE NYMPHS IN A FORGOTTEN CELEBRATION
“IN THE DEMOS”. REFLECTIONS ON THE *ATTIC THEOINIA*

MIRIAM VALDÉS GUÍA

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

mavaldes@ghis.ucm.es

ABSTRACT

In Harpocraton's lexicon (s.v. "Theoinion"), a reference to a dispute between the Koironidai and Krokonidai gene in the time of Lycurgus is preserved and, in this context, Theoinia is defined as the feast of Dionysus in the demes ("kata demous") in which the gennetai sacrifice. The intention here is to analyse this festival, which probably formed part of the Athenian Anthesteria, but at a local/rural level. The objective is to determine how the god of wine was honoured in rural areas and the role played by members of certain gene, plus, from a broader perspective, many women from Attica who

RESUMEN

En el léxico de Harpocración (s.v. "Theoinion") se conserva una referencia a una disputa entre los gene de los Koironidai y de los Krokonidai en época de Licurgo y en este contexto se define Theoinia como fiesta de Dioniso en los demos ("kata demous") en la que sacrifican los gennetai. Pretendo analizar esta fiesta que se enmarca, probablemente, en las Antesterias atenienses, pero a nivel local/rural. El objetivo es ver cómo se celebra en ámbito aldeano al dios del vino, y el papel que desempeñaron miembros de ciertos gene, así como, en una perspectiva más amplia, muchas mujeres

* Realizado con los Proyectos: PR108/20-29 (Discursos de integración y de exclusión en la Atenas democrática: género, marginalidad socioeconómica y etnicidad) y PID2020-112790GB-I00 (Pobreza, marginación y ciudadanía en Atenas clásica. Procedimientos de marginalización e integración ciudadana de sectores liminales en el sistema democrático).

apparently honoured the god of wine and new wine in close relationship with the cult of the Nymphs.

del Ática, que parece que festejan al dios del vino y el vino nuevo en estrecha relación con el culto a las Ninfas.

KEYWORDS

Attic demes; Nymphs; Pannychides; Wine god

PALABRAS CLAVE

Demos áticos; Dios del vino; Ninfas; Pannychides

Fecha de recepción: 12/01/2021

Fecha de aceptación: 09/06/2021

DIONISO ES UNO DE LOS DIOSES que mayor raigambre rural tiene en el Ática, especialmente en su fiesta de las Dionisias rurales¹ que han sido bien estudiadas y que sirvieron, posiblemente, de base para la configuración de las Dionisias urbanas.² Estas supusieron, en época de Pisístrato, una forma de integrar culturalmente al *demos* ático de origen agrario y rural en la ciudad y en la ciudadanía.³ Sin embargo, las Dionisias rurales no son las únicas fiestas del dios en ámbito aldeano. Vamos a examinar la documentación relativa a las *Theoinia*, una fiesta bastante desconocida que se inserta probablemente dentro de las Antesterias (también llamadas *Dionysia* en Tucídides y en Filóstrato),⁴ y que se celebraban en los demos o distritos rurales del Ática. Las Antesterias tenían lugar al inicio de la primavera y eran la fiesta del vino nuevo. Esta festividad está bastante bien documentada en la propia ciudad de Atenas,⁵ pero su celebración en ámbito rural es mucho más desconocida. En estas páginas pretendemos acercarnos a ella a través de la escasa documentación de la que disponemos para defender que la manipulación y las celebraciones del vino en ámbito agrario y

1. Para Dionisias rurales: Pickard-Cambridge, 1968 (1953); Henrichs, 1990; Jones, 2004, pp. 124-125.

2. Para Dionisias urbanas ver Pickard-Cambridge, 1968 (1953) en nota anterior; Goldhill, 1987; Connor, 1989; West, 1989; Winkler, 1990; Paleothodoros, 1999 y 2012; Wilson, 2000; Sourvinou-Inwood, 2003. Se discute si comienzan con los Pisistrátidas o con la joven democracia.

3. Valdés Guía, 2008, pp. 175-220 (con bibliografía).

4. Thuc., II 15, 3; Philostr., V.A. IV 21.

5. Hoorn, 1951; Jeanmaire, 1978 (1951), pp. 48-49; Pickard-Cambridge, 1968 (1953), pp. 10-25; Kerényi, 1998 (1976), pp. 202-203; Burkert, 1983 (1977), pp. 213-214; Parke, 1977, pp. 107-108; Simon, 1983, pp. 92-93; Hamilton, 1992; Robertson, 1993; Noel, 1999, pp. 125-152; Parker, 2005, pp. 290-291; Spineto, 2005, pp. 13-123; Valdés Guía 2020, pp. 81-82.

rural en relación con el dios, eran una práctica bastante extendida en época arcaica y clásica en el Ática.

El léxico de Harpocración alude a una disputa entre los *gene* de los *Koironidai* y de los *Krokonidai* de época de Licurgo. En la entrada se describen las *Theoinia* como una fiesta de Dioniso en los demos (“*kata demous*”) en la que sacrifican los *gennetai*. En ese contexto el dios es llamado *Theinos*:

“Licurgo en el juicio de los *Krokonidai* contra los *Koironidai*; fiesta de Dioniso (celebrada) en los demos llamada *Theoinia*; en ellas los *gennetai* también sacrifican adicionalmente, y Dioniso es llamado *Theinos*, como muestran Esquilo (Aesch. fr. 382Nauck/Radt) e Istros en *Synagoge* (FGrHist 334 F 3)”⁶

Algunos autores han relacionado las *Theoinia* con otras fiestas de Dioniso en el Ática como las Leneas, las Dionisias rurales o las Haloa donde Dioniso era venerado con Deméter.⁷ Sin embargo, el hecho de que según el discurso de pseudo-Demóstenes, *Contra Neera*, las encargadas de celebrar esta fiesta sean las *gerarai*, que son las principales oficiantes – junto con la *basilinna* – de los ritos de las Antesterias,⁸ lleva a pensar que las *Theoinia* se insertan en esa celebración. Por otra parte, el propio término “*Theoinia*”, la fiesta del vino, y el epíteto de Dioniso *Theinos*,⁹ el dios del vino, remiten a una ocasión en la que tuviera un papel central la manipulación y el consumo de vino como ocurría en las Antesterias, fiesta del vino nuevo en la que se abrían los *pithoi* y se mezclaba el vino y el agua. Existe, además, otro argumento a favor de

6. Harp., s.v. “Θεοίνιον” (Lycurg. Fr. VII. 3, 5 Conomis, 1970, fr. 52 = FGrHist 334 F 3). Harp., s.v. “Θεοίνια”: Λυκοῦργος ἐν τῇ διαδικασίᾳ Κροκωνιδῶν πρὸς Κοιρωνίδας. Τὰ κατὰ δήμους Διονύσια Θεοίνια ἐλέγετο, ἐν οἷς οἱ γεννήται ἐπέθουον γὰρ Διόνυσσον Θεοίνιον ἔλεγον, ὡς δηλοῖ Αἰσχύλος καὶ Ἴστρος ἐν αὐτῶν Συναγωγῶν (trad. propia). Ver también Suda, s.v. “Θεοίνιον”; Phot., s.v. “Θεοίνιον”; *Anecd. Bekk.* I 264 (ἱερὸν Διονύσου); *Etym. Magn.*, 446, 40; Hsch., s.v. “Θεοίνια”. Cf. Parker, 2005, pp. 474 y 483. La entrada *Theoinion*, en singular, en otro léxico, el de Focio (Phot., s.v. “Θεοίνιον”), que lo define como un santuario de Dioniso, llevó a Robertson (1993, pp. 233-234) a postular que Harpocración se está refiriendo a un lugar de culto dedicado al dios, no a una fiesta. Sin embargo, el discurso pseudo-demosténico (59, 78) en el que *Theoinia* es una celebración, sugiere que el texto de Harpocración está describiendo una fiesta en honor de Dioniso, como ya supusieron Deubner (1932, p. 148), Jacoby (1954, vol. I, pp. 628-629) y Conomis (1961, p. 123).

7. Leneas: Gilbert, 1872, p. 164. Dionisias Rurales: Mommsen, 1864, p. 327. Posible relación con las Apaturias: Toepffer, 1889, pp. 12-13, 105-106. Haloa: Humphreys, 2004, pp. 233-235. Sin embargo, las Haloa están solo documentadas en Eleusis, no en otros demos: Parker, 2005, pp. 199-201. Más bibliografía en Robertson, 1993, p. 233, n. 101.

8. Dem., LIX 78. Para *gerarai*: Valdés Guía, 2020, pp. 81-82.

9. Ver *supra* el pasaje de Licurgo en Harpocración: nota 6.

la celebración de las *Theoinia* en las Antesterias y es la probable relación de Dioniso *Theoinos* con la Ninfa Koronis y sus hijas. La entrada del léxico que describe la fiesta lo hace a propósito de la disputa entre dos *gene* del Ática, los *Krokonidai* y los *Koironidai* y parece que estos últimos reclaman una descendencia de las Κορωνίδες κόραι, citadas en un drama satírico por Dionisio Scimneo y equiparadas con las ménades, vinculadas al epíteto de Dioniso “*Theoinos*”.¹⁰ Las *Koronides korai* son Ninfas tebanas, hijas de Orión, pero Koronis (si se acepta la corrección de Robertson de “Κορωνίδος κόραι”) es conocida como una ninfa en el monte Dryos en Naxos, encargada por Zeus junto a otras Ninfas de cuidar a Dioniso en su infancia, y es presentada también como la amante del dios, que dio a luz a las Cárites.¹¹

La fiesta más adecuada para la celebración del dios del vino – *Theoinos* – y de las Ninfas es, sin duda, las Antesterias, pues el primer día de la fiesta, *Pithoigia*, se asocia a Anfictión, el hijo de Deucalión, a quien el dios enseñó a mezclar el vino con agua, acción que se realizaba en el santuario en Limnas en conexión con las Ninfas “nutricias de Dioniso”, como señala Fanodemo:

“Fanodemo, por su parte, afirma que los atenienses llevaban al santuario de Dioniso en Limnas el mosto de sus tinajas, lo mezclaban en honor al dios, y se lo tomaban ellos mismos; por eso también se llama a Dioniso “Limneo”, porque fue entonces cuando por primera vez se mezcló el mosto con el agua y se bebió aguado. Es justamente por eso por lo que a las Ninfas de las fuentes se las llama, asimismo, “nodrizas de Dioniso”, porque el agua mezclada con él hace que el vino aumente de volumen. Pues bien, complacidos con

10. Aesch., fr. 382 N; Dionys. Scymn., in *sch. Lycoph.*, *Alex.* 1247 (*TrGF* 208 F 1 Snell-Kannicht): μὰ τὰς θεοίνου καὶ Κορωνίδας κόρας; alguien jura por “las hijas de *Theoinos* y Koronis” en el caso de aceptar la corrección de Robertson (1993, p. 236) de Κορωνίδας con Κορωνίδος, lo cual tiene bastante sentido. Aunque los dos *gene* se asocian con Eleusis, parece que los *Ko(i)ronidai* se presentaron en la disputa con los *Krokonidai* (en la que se mencionan las fiestas *Theoinia* y también los oficiales encargados del vino, los *oinoptai*) como descendiente de la Ninfa Koronis o de las *Koronides korai*, vinculada a Dioniso y presentadas como ménades: Kearns, 1989, p. 67; Fabbri, 2016, p. 406. Tanto el vínculo de ambos *gene* con las *Theoinia* y con Dioniso *Theoinos* como la alusión a los *oinoptai* que controlan el reparto del vino (ver nota 18) en el contexto de la disputa en Filino, llevan a pensar que estos *gene* o al menos los *Ko(i)ronidai* se relacionaron también, de modo estrecho, con el culto de Dioniso en el Ática y específicamente con esta fiesta de *Theoinia*. Kearns (1989, p. 67, n. 15) llega a sugerir que el *genos* de los *Theoinidai* (nota 23) podría ser un nuevo nombre para el de *Ko(i)ronidai* después de la disputa del s. IV.

11. Koronides como hijas de Orión: Ov., *Met.* XIII 687-688. Koronis entre las ninfas mencionadas como nodrizas de Dioniso en Naxos: Diod. Sic., V 52, 2. Para Koronis, la amante de Dioniso, que dio a luz a las Cárites: Nonnus, *Dion.* XLVIII 555-556. Cf. Fowler, 2013, p. 519. Ver nota anterior.

la mezcla, celebraban a Dioniso en sus cantos, danzando e invocándolo como Evantes, Ditirambo, Báquico y Bromio”.¹²

En el santuario de Dioniso en *Limnais*, existía un espacio de culto a las Ninfas, “nodrizas de Dioniso”, donde se mezclaría el vino y el agua como señala también Filócoro:

“Por dicho motivo se construyó un altar a Dioniso Ortos (Recto) en el santuario de las Horas, ya que ellas nutren también el fruto de la vid. Junto a él edificó además un altar a las Ninfas, elaborando un recordatorio para quienes se sirven de la mezcla, pues las Ninfas se llaman así mismo ‘nodrizas de Dioniso’”.¹³

De este modo, las *Theoinia*, oficiadas por las *gerarai* y la *basilinna* en el templo de Limnas en la ciudad (junto al Iliso), debía conllevar la manipulación del vino y la mezcla del vino con agua que debían al culto de las Ninfas, conocidas como nodrizas de Dioniso,¹⁴ y al dios mismo como dios del vino, *Theoinos*. Posiblemente se rememoraba su infancia, como hemos argumentado en otro lugar,¹⁵ a lo que hace alusión igualmente el papel de las Ninfas nodrizas del niño, como Koronis.

Sin embargo, volviendo a la entrada de Harpocración, esta fiesta se celebraba también *kata demous*, en los distritos rurales del Ática, y los encargados de realizar sacrificios *adicionales* (¿a los de las *gerarai*, a los de los oficiales de los demos?) eran, según el léxico, los *gennetai*. Se conocen altares o cultos de Dioniso *Anthios* en distritos rurales del Ática y están atestiguadas celebraciones locales de las Antesterias en los calendarios de los demos de Erquia y de Tórico.¹⁶ Es posible que en estas celebra-

12. Ath., XI 465a (= Phanodem. *FGrHist* 325 F 12). Trad. L. Rodríguez-Noriega. Para Ninfas: Sourvinou-Inwood, 2005, esp. pp. 106-108. Para Anfiction, Deucalión, la mezcla de vino y agua y el diluvio: Spineto, 2005, p. 109.

13. Philoch., *FGrHist* 328 F 5b (Ath., II 38c-d: trad. L. Rodríguez-Noriega). Cf. Bravo, 1997, pp. 86-88; Larson, 2001, pp. 128-129; Spineto, 2005, pp. 37-47.

14. Las nodrizas (*tithênai*) aparecen en la *Iliada* (VI 132-35) perseguidas por Licurgo tracio desde Nisa con un agujón de buey (IV 7, 2). Para ninfas: Larson, 2001, esp. pp. 91-92; Humphreys, 2004. Para la relación de Dioniso con las ninfas: ver *infra* en el texto.

15. En especial el mito de la muerte y renacimiento del dios: Valdés Guía, 2020, esp. pp. 94-95 (con bibliografía y fuentes).

16. Humphreys, 2004, pp. 238-239, 246. *Aixone* o *Halai Aixonides* tienen sacerdotisa de Dioniso *Anthios*: *IG II²* 1356, ll. 9-10 (s. IV a.C.). *Aixone* tiene santuario de Dioniso y teatro: Ackermann, 2018, pp. 69-71, 110-111, 271-292, 310-311; Wilson, 2018, p. 100. En Flia había un altar de Dioniso *Anthios*: Paus., I 31, 4; allí hay un probable santuario y quizás también teatro de Dioniso: Wilson, 2018, p. 100 (con interrogación). Dioniso recibe un sacrificio en Erquia durante las Antesterias: *SEG XXI* 541, col. 3,

ciones rurales (pero también en la misma Atenas) tuvieran un papel los *Oinoptai*, encargados probablemente de proveer el vino de manera equitativa, atestiguados para las Apaturias,¹⁷ fiestas de las fraternías. Estos oficiales parece que oficiaban, también, en otras ocasiones. Ateneo¹⁸ los relaciona precisamente con el pleito mencionado por Licurgo y por Filino de los Coirónidas y Crocónidas¹⁹ del que habla Harpocración, por lo que es plausible que estas figuras, que Ateneo y Eupolis describen como de baja condición social,²⁰ se encargaran de repartir o/y de controlar el reparto de vino en las *Theoinia*, fiestas del vino nuevo.

Lo realmente significativo es la mención del papel de los *gennetai* en las fiestas rurales. Independientemente de que las Antesterias se celebrara en todos los demos o en algunos de ellos (como entidad oficial) parece que dentro de ella estos personajes, los *gennetai*, podían tener también un papel especial en los ritos de *Theoinia*. Estos *gennetai* serían miembros de uno o varios *gene*. Los *gene* en Atenas de época clásica tenían un papel significativo en los cultos del Ática, así como la prerrogativa de un linaje presumiblemente antiguo y/o destacado.²¹ Los *gennetai* en general pudieron detentar un liderazgo y una exclusividad social en época arcaica en el contexto de las fraternías, pues no todos los atenienses tenía *genos*, aunque el tema ha sido discutido.²² En cualquier caso, de lo que no cabe duda es de que los *gennetai* tenían una preeminencia importante en la organización y en el desempeño de funciones religiosas en el Ática al menos desde el s. VI, en el seno de esas corporaciones religiosas familiares o pseudo-familiares llamadas *gene*.

l. 45; en Erquia hay una sacerdotisa de Sémele: col. 1, l. 47-51. En Tórico se sacrifica una cabra a Dioniso en el segundo día de las Antesterias, en *Choes*: IG I³ 256bis (sacrificio a Dioniso: l. 33); Henrichs, 1990, pp. 262-263 (piensa que en la ciudad); Parker, 2005, p. 76 (celebración local). En Tórico hay santuario y teatro bien documentado de Dioniso: Wilson, 2018, p. 100. Para teatros en los demos del Ática ver también la nota 36.

17. Phot., s.v. “Οίνόπται”.

18. Ath., X 425a-b: “Estos inspectores del vino, a su vez, supervisaban lo que sucedía en los banquetes, comprobando si bebían en igual medida los comensales. Y gozaba este cuerpo de escaso prestigio, según afirma el orador Filino en su *Pleito de los Crocónidas*. Cuenta así mismo que los inspectores del vino eran tres, que además proporcionaban a los invitados antorchas y mechas” (lo que implica una fiesta nocturna): trad. L. Rodríguez-Noriega.

19. Schmitt-Pantel, 1992, pp. 85-86; Lambert, 1993, pp. 154-155; Fisher, 2000, p. 372 y n. 75; Fisher, 2008, p. 185.

20. Eup., Fr. 219KA – PCG V fr. 219 – recogido en Ateneo: Ath., X 425b.

21. Lambert, 1999 y 2015; Blok, 2017, pp. 217-218. Para catálogo de *gene* ver Parker, 1996.

22. Ver, con bibliografía y fuentes: Lambert, 1993; 1999, 2015; Valdés Guía, 2005.

Existe en el Ática, documentado tardíamente por una inscripción del s. II a.C., un *genos* llamado de los *Theoinidai* a los que se alude también en una breve mención en el léxico de Focio que se refiere, asimismo, al santuario de Dioniso *Theoinos*. En la inscripción helenística se honraba a la sacerdotisa de *Nymphe* del *genos*,²³ que puede colocar una estatua de esta deidad “en el santuario”.²⁴ Blok²⁵ cree que posiblemente todas las *gerairai* pertenecían a este *genos*, pero es arriesgarlo suponerlo pues la mención del *genos* es tardía y no existe ninguna alusión explícita, en las fuentes que hablan de las *gerairai*, a que pertenecieran a un *genos* concreto.²⁶ Solo se intuye, por lo que señalan los léxicos, que las *gerarai* eran de buena familia y se sabe que eran elegidas por el *basileus*,²⁷ probablemente con el asesoramiento de la *basilinna*. Es más, la única posible mención de una de las *gerairai* aparece en una inscripción que podría asociarse con Icaria, donde existiría un potente *genos*, los *Ikarieis*, dedicados al importante culto a Dioniso en esa localidad.²⁸ Es probable que las doce o catorce *gerairai*, de ser elegidas en el ámbito de los *gene* – lo que no es implausible –, lo fueran en el contexto de los distintos *gene* implicados en el culto a Dioniso como, por ejemplo, los *Semachidai* y los *Ikarieis* y probablemente los *Krokonidai* y los *Koironidai* (que se presentan como descendientes de Dioniso), vinculados de algún modo a las *Theoinia*, pero tampoco puede asegurarse, pues no existe documentación al respecto.²⁹

Por otra parte, en la alusión a los *gennetai* que participan en las *Theoinia* parece que pueden reconocerse los miembros de varios *gene*, presumiblemente los dedicados al culto a Dioniso, y no solo de uno de ellos (los *Theoinidai*). El hecho de que los *gennetai* lleven a cabo sacrificios *kata demous*, apunta a localizaciones dispersas por el Ática de celebración de las *Theoinia* en las que, por tanto, pudieron implicarse varias de estas corporaciones religiosas y no una sola.

23. Para Focio ver nota 5. *SEG* XXIX 135 (s. II a.C.). Cf. Vanderpool, 1979. Ver nota 18.

24. Parker, 1996, p. 299.

25. Blok, 2017, p. 210.

26. Ver Valdés Guía, 2020, pp. 113-114.

27. Hsch., s.v. “γεραραί”; Anecd. Bekk. I 231, 32; 228, 9; Poll., VIII 108; *Etym. Magn.*, 277, 35, s.v. “γεραραί”; Harp., s.v. “γεραραί”. Cf. Valdés Guía, 2020, pp. 86-88.

28. *IG* II² 6288, ll. 4-5 (s. IV): μητρός παντοτέκνου πρόπολος σεμνή τε γεραραί. Llama la atención sobre este término: Daux, 1972, p. 535. Para una explicación de esta inscripción, con bibliografía adicional: Valdés Guía, 2020, pp. 112-113. El demo de Ikarion tenían santuario y teatro de Dioniso: Wilson, 2018, p. 100; ver nota 36. *Genos* (incierto) de *Ikarieis*: Parker, 1996, p. 325.

29. *Gennetai* de varios *gene*: Farnell, 1977 (1896-1909), vol. 5, pp. 206-207; Jacoby, 1954, vol. I, pp. 628-629. Para estos *gene*: Parker, 1996, pp. 302-304, 325-333. *Semachidai* como los que hospedaron a Dioniso en tiempos de Anfiction: Steph. Byz., s.v. “Σημαχίδαί”. Cf. Kearns, 1989, pp. 98 y 197.

Lo que vamos a postular en estas páginas es que, dado el papel femenino en las Antesterias en la mezcla y manipulación del vino y el agua, documentado para las *gerairai* en el *asty*, y por las imágenes de los vasos (Fig. 1),³⁰ puedan contarse, también quizás, entre las acciones rituales de los *gennetai*, la mezcla y la manipulación del vino en ámbito rural. En ello habrían podido tener un papel destacado las mujeres de los *gene* dedicados al culto de Dioniso en el Ática, quizás en el plano “oficial” de los actos vinculados con esta ocasión (*Theoinia*) en los demos, pero sin que podamos descartar otras celebraciones de carácter más “privado” o particular de mujeres más allá del ámbito de los *gene* dedicados al culto de Dioniso, que también festejarían al dios.

En esta manipulación y mezcla de vino y agua e incluso en sacrificios a Dioniso y ritos de *Theoxenia* (realizados también por la *baslinna* y *gerarai*),³¹ así como en danzas nocturnas (*pannychides*), más pausadas o más extáticas, acompañadas de música, las mujeres harían de “Ninfas, Horas y Bacantes” no sólo en el Limneo en el *asty*, sino en ámbito rural. Las danzas de contorsiones y el hacer de “Ninfas, Horas y Bacantes” está documentado para las Antesterias tardíamente por Filóstrato que lo señala en relación con la parodia/imitación que realizaban los hombres en el teatro, posiblemente de acciones rituales de las mujeres.³² Este papel como Ninfas danzantes por parte de las ciudadanas atenienses está gráficamente representado en la cerámica en los famosos “vasos de las Leneas” (Fig. 2).³³ También en la literatura y, concretamente en dos fragmentos de Anacreonte y en uno de Critias que alude a la poesía de Anacreonte, parece que se atestiguan las *pannychides* o danzas nocturnas de las mujeres en Atenas en alguna fiesta de Dioniso, en conjunción con el simposio de los hombres. Bravo, que ha analizado el tema en detalle, los asocia con las Antesterias y con la llegada de Dioniso en barco.³⁴

30. Para los vasos de las Leneas con bibliografía: Valdés Guía, 2020, pp. 99-100 y n. 321. Ver, por ejemplo, el Estamno de Roma, Mus. Naz. Etrusco di Villa Giulia: 983; otro en París: Paris, Musée du Louvre: G408. Otro estamno en Museo Archeologico Nazionale: 81674 y en New York (NY), Metropolitan Museum: 21.88.3.

31. Sacrificios en Antesterias a cargo de las mujeres: Phanodem., *FGrHist* 325 F 11; Ps.-Dem., 59, 73 y 110; Poll., VIII 108. *Theoxenia* en los vasos: Peirce, 1998; Valdés Guía, 2020, pp. 102-105.

32. Philostr., V.A. IV 21 (vestidos como mujeres). Para “performances” con danza en honor a Dioniso o coros báquicos no explícitamente en tragedias, comedias o drama satírico, sino con un carácter más informal denominadas *baccheia*, y realizadas fuera de la ciudad: Pl., *Lg.* 815 c-d (Platón habla de imitaciones borrachos – μιμούνται κατ᾽ὄμιλον – de Ninfas, Panes, Silenos y sátiros). Cf. Griffith, 2008, pp. 78-79.

33. Como Ninfas: Peirce, 1998.

34. Fiestas privadas: Bravo, 1997, pp. 25-42; Critias, fr. 8 Gent. Pr. – 88B 1 D.-K. –; Ath., 13. 600 D-E; Budelmann y Power, 2015, pp. 259-260; Anacreonte, fr. 63 y 62 Gent en *POxy.* XXII 2321 Lobel, 195. Celebraciones conjuntas de *pannychis* y simposio también en Dionisio de Halicarnaso: Dion. Hal., *Ant.*

Es posible que los actos oficiales de las Antesterias en espacios rurales pudieran realizarse en lugares de culto de Dioniso de ámbito local, como teatros y santuarios en los demos.³⁵ Así lo supone Bravo que alude a *hestiatoria* y *exedra* de los santuarios de Dioniso en el territorio del Ática que serían muy numerosos. Estas celebraciones no se darían solo en grandes *hiera* con templos sino también especialmente en *temene*, como el que aparece en el ditirambo del Papiro de Berlín en el que se alude a la delimitación de *temene* para Bromios en el campo, y a la mezcla de vino y agua en cráteras en relación con las Cárites.³⁶

Sin embargo, quizás, las acciones rituales de las mujeres podrían asociarse, asimismo, con lugares de culto a las Ninfas, deidades estrechamente vinculadas en el imaginario ático a Dioniso y a los sátiros y silenos. Estos lugares coincidirían, muchas veces, con grutas de Pan y de las Ninfas. En ellos el titular del culto no sería Dioniso sino fundamentalmente las Ninfas y/o Pan, pero sí podrían darse rituales “dionisíacos”, siendo el dios, en este caso – tomando una expresión de Sporn –: un “visiting god”. Quizás el caso más representativo de algo así lo tenemos, fuera del Ática, en la cueva Coricia en Delfos, donde se dan los ritos menádicos de las Tíades, cuyo nombre deriva de la Ninfa Thya, pero la cueva está fundamentalmente dedicada a las Ninfas y Pan con poca o nula evidencia de culto a Dioniso.³⁷ Aquí entramos, además, en

Rom. II 19, 2; Istros, *FGrH* 334 F 37; Plut., *Ant.* 70 (*Mor.* 948.2); Antígono de Caristos, F 41 Dorandi 1999. Lo sitúan en *Pithoigia*: Bravo, 1997, p. 34; con más cautela: Spineto, 2005, pp. 45-47.

35. Ver *supra* y nota siguiente.

36. *P.Berol* 13270, ll. 2-5; Bravo, 1997, p. 41; este autor lo relaciona con celebraciones privadas y lleva a cabo un análisis detallado del *P.Berol* 13270, l. 3: pp. 43-99 (texto en p. 82). Para la extensión de las Dionisias rurales y de teatros de Dioniso en el Ática: Mikalson, 1977, p. 433; Whitehead, 1986, pp. 212-222 (esp. 219); Parker, 2005, p. 74; Paga, 2010; Goette, 2014; Bultrighini, 2015a, pp. 349-364; Ackermann, 2018, pp. 107-112, 310-311; Wilson, 2018 (con bibliografía anterior y rebatiendo la teoría de Paga de celebración de las Dionisias rurales al nivel de las trittees y no de los demos). Es significativo en este sentido, quizás, que Filóstrato alude a la celebración de las danzas de los hombres disfrazados como mujeres de las Antesterias en el teatro: ver nota 32. Los *Baccheia* (*Ar. Lys.*, 1; Henrichs, 1990, p. 264 y n. 33) pueden referirse a fiestas o coros (ver nota 30) pero podrían aludir también a lugares de culto de Dioniso en ámbitos locales/rurales. Es posible que existiera un lugar de culto a Dioniso *Theoinos*: Conomis, 1961, p. 123. *Baccheia* de Dioniso a menudo asociados a los teatros locales en muchos lugares del mundo griego: Cole, 2015, p. 64.

37. Para santuarios de Pan y Ninfas en Ática (aunque solo parece que era designados como *Nymphasion* el de *Phyle* y el del Pireo): Wickens, 1986 (*non vidi*). Ver en general para el culto en cuevas, sobre todo asociado a las Ninfas: Sporn, 2013, esp. pp. 203-204 (“visiting gods”), 207-208 (relación de Dioniso con las cuevas, aunque en el Ática no está constatado su culto en cuevas). Para la cueva de Pan en Maratón: Bravo y Mari, 2020, esp. p. 145 (lugares de culto dedicados a Pan y Ninfas en Ática) y 161, n. 6 (bibliografía); en esta cueva hay culto ya desde época arcaica posiblemente solo, entonces, a las Ninfas, con figurillas de terracota femeninas: 148. Ver también Bultrighini, 2015a, pp. 29-33 (para la cueva de

el terreno del solapamiento, en las Antesterias, de celebraciones oficiales o “públicas” y de fiestas “privadas” tanto de hombres³⁸ como de mujeres que danzan y manipulan el vino en torno al ídolo. Ambos, hombres y mujeres, festejan a Dioniso de forma independiente pero conectada. Dionisio de Halicarnaso menciona, en efecto, la existencia de ceremonias nocturnas coordinadas de hombres y de mujeres en honor de Dioniso en lugares sacros, tema extensamente desarrollado por B. Bravo.³⁹

Las ceremonias nocturnas podrían asemejarse a la descrita en el *Díscolo* de Menandro, dedicada a Pan y a las Ninfas. Este autor menciona una *pannychis* de mujeres en el santuario, concertada con la fiesta de hombres y con consumo de vino, para celebrar con antelación unos esponsales:

“(Sótrato) Ahora, papaíto, tiene que haber para nosotros una buena borrachera y una velada (*pannychis*) para las mujeres. (Calítrato) Al contrario, sé que serán ellas las que beban y nosotros los que velemos. Voy dentro a prepararos ahora lo necesario”.⁴⁰

La relación de las Ninfas con Dioniso y con los silenos en la construcción mental del paisaje rural del Ática fue honda y persistente pues es frecuentemente representada en la cerámica, especialmente de figuras negras (Fig. 3).⁴¹ Sócrates en el *Fedro*

Vari, dedicada en primer lugar y sobre todo a las Ninfas), 34-35 (santuario de las Ninfas en la Baja Lamprai), 36 (culto y cueva de las Ninfas en Anaflisto). Ver también: Bultrighini, 2015, pp. 52-75, 128-134, 138, 199-201. Para alusión a jardines de las Ninfas en dramas satíricos: ver *infra* en texto. Para Ninfas y sátiros y silenos: Larson, 2001, pp. 91-92. Especialmente en la iconografía: Hedreen, 1994, esp. pp. 65-66 (aunque no cree que represente prácticas extáticas reales, sino solo como reflejo del drama); Kajda, 2015, esp. pp. 109-110 (esta autora señala que las ninfas son más representadas en el s. VI mientras que en el V se tiende a visualizar más a las ménades). Posiblemente la distinción entre ninfas y ménades como tal no se lleva a cabo, en la iconografía, hasta la segunda mitad del s. VI: Valdés Guía, 2020, p. 77 y n. 236 (con bibliografía). Para cueva coricia: ver nota 49.

38. *Symposia* privados: Henrichs, 1990, p. 263; Hamilton, 1992, p. 31; Humphreys, 2004, p. 261, n. 97.

39. Ver *supra* y Dion. Hal., *Ant. Rom.* II 19, 2: διαπαννυχιμοὺς ἐν ἱεροῖς ἀνδρῶν σὺν γυναιξίν, οὐκ ἄλλο τῶν παραπλησίων τοῦτοις. Cf. Bravo, 1997, pp. 11-14. Para las ceremonias y ritos de *thiasoi* de Dioniso – independientemente de que sean “públicos” o “privados” – con un papel vital para reactualizar en cada ocasión la acogida del dios epifánico, Dioniso, en el seno de la comunidad, preservándola del caos: Jacottet, 2005, p. 196. Para el carácter “privado” de las celebraciones que tenían lugar en cuevas: Sporn, 2013, p. 202.

40. Men., *Dys.* 855-860 (trad. P. Bádenas de la Peña). Cf. Bravo, 1997, pp. 17-24. Budelmann y Power, 2015, p. 262. Es probable que, en ésta y otras fiestas de mujeres, así como en celebraciones familiares privadas como la descrita, las mujeres ciudadanas (*astai*) bebieran vino: Blazebey, 2011, pp. 88-89 y 101-102 (Antesterias: p. 102).

41. Especialmente en cerámica de figuras negras del s. VI: Larson, 2001, esp. p. 94 (el primero de estos vasos, el vaso François). Ver, por ejemplo, el fragmento de hidria del Museum of Fine Arts de Boston

de Platón se hace eco de esta relación pues habla de un lugar (*topos*) como “*nympholeptos*”, “tomado por las Ninfas”, y alude a continuación a un estado de arrebatado o frenesí que relaciona con los ditirambos⁴² que se cantaban precisamente en fiestas de Dioniso y, entre ellas, en las Antesterias, como evoca el epíteto de Dioniso “Ditirambo” en esta celebración.⁴³ También en el teatro del siglo V (especialmente en el drama satírico) se pone de relieve esta relación de las Ninfas con el mundo dionisiaco de los silenos a menudo en ambientes rústicos,⁴⁴ recordando la infancia de Dioniso y la currotrofia de las Ninfas nutridoras,⁴⁵ como se destaca también en el *Himno homérico a Dioniso* y en la propia *Iliada*.⁴⁶ En un fragmento de Sófocles, los silenos se describen como “novios” (*nymphoi*), “hijos de las Ninfas, sirvientes de Baco, compañeros del dios”.⁴⁷ Esta relación entre Dioniso y las Ninfas se da en varios lugares del mundo griego como ha destacado Larson y más recientemente Cole,⁴⁸ y podría remontarse a época arcaica. Especialmente podría ser relevante en Delfos, en la cueva coricia.⁴⁹

(03.880) o la copa de figuras Negras en New York (NY), Metropolitan Museum: 14.136 (Fig. 3). Para más ejemplos consultar el archivo Beazley por “sátiros” en vasos de figuras negras.

42. Pl., *Phdr.* 238d: ὁ τόπος εἶναι, ὥστε ἐὰν ἄρα πολλάκις νυμφόληπτος προϊόντος τοῦ λόγου γένωμαι, μὴ θαυμάσῃς· τὰ νῦν γὰρ οὐκέτι πόρρω διθυράμβων φθέγγομαι (“En realidad que parece divino este lugar, de modo que si en el curso de mi exposición voy siendo arrebatado por las ninfas no te maravilles. Pues ahora mismo ya empieza a sonarme todo como un ditirambo” (trad. modificada de C. García Gual *et al.*))

43. En Fanodemo: ver *supra* n. 12. Cf. Bravo, 1997, p. 87.

44. Larson, 2001, pp. 43 y 92: silenos y ninfas introducidos con frecuencia en las historias de los dramas satíricos. Muchas de estas obras tienen un escenario rústico y a veces se representa la entrada de una cueva. Ver para la relación de sátiros/silenos, ninfas y bacantes: Eur., *Cyc.* 64-75 (sátiros ligados a una cueva: *Cyc.* 195). Larson, 2001, pp. 92-93 (con otras referencias).

45. Ver nota *supra* en texto y nota siguiente.

46. *Himno homérico a Dioniso* 26, l. 3; Hom., *Il.* VI 132-133.

47. Soph., *Oineus*: Fr 1130, 6-18. Cf. Slender, 2012, pp. 157.

48. Larson, 2001, pp. 91-92, 172, 239; Cole, 2015, pp. 65-66. Ver también Schirripa, 2009, pp. 15-16; De Francesco, 2009, p. 111 (ofrendas en ninfeos asociadas al ámbito dionisiaco como figuras del cortejo dionisiaco: sátiros y silenos, máscaras, etc).

49. Esta relación se remontaría a época arcaica: Cole, 2015, pp. 65-67. El antro coricio está fundamentalmente dedicado a las Ninfas y Pan (Paus., X 32, 7. Cf. Amandry, 1981; 1984; Sporn, 2013, p. 205) pero eso no es un impedimento para que el lugar sea “ocupado” por Bromio (Aesch., *Eum.* 22-26) y allí tenían lugar parte de las ceremonias de las Tíades (Soph., *Ant.* 1126-1130 y 1146-11529) en honor de Dioniso. Aunque Amandry ha negado el culto de Dioniso en la cueva coricia, ver, sin embargo: McLnerney, 1997, pp. 278-279; también Kerényi, 1998 (1976), pp. 159-160. En Lebadea (Beocia) el culto a Dioniso, posiblemente asociado a las Ninfas y Pan: *JG VIII* 3092 y 3094; ver Schachter, 1981, vol. 1, p. 178 (para “Dionisización” del dios Pan: Porres Caballero, 2012). En Tespias (Beocia) Dioniso pudo estar conectado con las Musas: Paus., IX 26, 8; 30.1. Cf. Schachter, 1981: vol. 1, 192-194; santuario de Dioniso: *JG VII* 1786.

En el Ática el culto a las Ninfas se da en varias localizaciones. En los demos de Erquia y en la Tetrápolis de Maratón se les rinde culto; en este último lugar se tiene constatado también un culto de Dioniso, como en Erquia, y aunque no hay evidencia de que los cultos de las Ninfas y de Dioniso estén conectados, habría que valorar la posibilidad de celebración de ceremonias femeninas de carácter “dionisiaco” en las que las mujeres hiciesen “*de Ninfas, Horas y Bacantes*” en los lugares de culto a las Ninfas en varios distritos del Ática, como ocurre en Delfos, por ejemplo, en la cueva Coricia.⁵⁰ Uno de los espacios de culto a las Ninfas más relevante en el Ática se encuentra en Vari.⁵¹ El lugar fue arreglado por Arquedemo, de Tera, quien se cita en otra inscripción como aquel que ha plantado un jardín para las Ninfas y, construye, quizás, un espacio para sus danzas, un *choros*, aunque el texto está corrupto y la lectura ha sido ampliamente debatida.⁵² En la vertiente norte del Areópago en una casa romana se encontró una escultura de mármol de una cueva dedicada por Neoptólemo, en el s. IV a.C. (330 a.C.), en la que parece que se representa el nacimiento de Dioniso del muslo de Zeus y su entrega a las Ninfas en compañía de Pan y de los olímpicos Ártemis, Deméter y Hermes.⁵³

En varios de estos lugares podrían llevarse a cabo rituales femeninos vinculados a las Ninfas pero que pudieran también relacionarse con Dioniso y la mezcla de agua y vino, como en el propio Limneo, en el que sí se tiene constancia, en este caso, de un

50. Erquia: *SEG XXI 541*, del 375-350 a.C. (Ninfas: col. V, l. 45); el calendario recuerda también sacrificios a Dioniso: col. III, ll. 45-46; col. IV, ll. 36-37). Calendario de la Tetrápolis de Maratón: *IG IP² 1358 o SEG L 168*, del 400-350 a.C. (col. I, l. 45: Νυμφαγέτει, probablemente Pan como sugiere Lambert, 2000, p. 56, a pesar de que en Erquia se menciona a Apolo Apolo Nymphegetes: *SEG XXI 541, E, 39-42*); Lambert, 2000; Larson, 2001, pp. 135, 137; Humphreys, 2004, pp. 165-177. Culto de Dioniso de la Tetrápolis: *IG II² 2933* (mediados del s. IV). Para la cueva Coricia ver nota 49.

51. Weller, 1903; Settis, 1973, pp. 696-699; Larson, 2001, p. 242; Schörner y Goette, 2004 (*non vidi*); Bultrighini, 2015a, pp. 52-75; Bultrighini, 2015b, pp. 29-32. Allí, además de las Ninfas y de Pan, se ha encontrado evidencia de otros dioses como Cárite (o Cárites), Apolo y quizás Ártemis, Cibeles y Hermafrodito. El hecho de que no se haya encontrado evidencia de culto a Dioniso, no impide pensar que, como en la cueva coricia, pudieran realizarse allí ritos dionisiacos femeninos como los que estamos planteando aquí vinculados a las Ninfas.

52. *IG I³ 979-980. Choros: IG I³ 977* (del 425 a.C.). Cf. Cordano, 2015, p. 89; ver, sin embargo, para las dificultades de lectura de la inscripción y la falta de claridad, con propuesta alternativa: Bultrighini, 2015b, pp. 30-31 (con bibliografía en n. 14). Para la relación antro-jardín: Schirripa, 2009, pp. 16-17. Otros lugares de culto a las ninfas son conocidos por *horoi* que marcan el espacio, como el del ágora (*IG I³ 1063*), al suroeste de la acrópolis (*IG I³ 1064*) o en la colina de las Ninfas en Atenas (*IG I³ 1065*) que Cordano lee como “lugar sacro de las Ninfas del demo” (Cordano, 2015, p. 89).

53. Thompson, 1977, pp. 75-79; Strocka, 2008, pp. 1005-1015; Cole, 2015, pp. 69-71. Otra interpretación (rescate de Ión): Despinois, 2009.

altar de las Ninfas en el lugar de culto dionisiaco. En Tasos se conoce un interesante santuario de Dioniso *Baccheus*, dedicado privadamente en el s. I a.C. por Timocledes, hijo de Dífilo, en interés de los iniciados locales, que consistía en una *naos* a cielo abierto, una cueva, “siempre verde”, y una casa donde se reúnen los iniciados para cantar el *euoi* y mezclar el agua de las ninfas Náyades y el vino de Dioniso.⁵⁴ Lugares similares, asociados a cuevas, grutas o jardines⁵⁵ en contextos rurales y donde estuvieran presentes las Ninfas podrían ser parte del paisaje rural del Ática y acoger rituales femeninos dionisiacos de mezcla de agua y vino con danzas y coros nocturnos (*pannychides*),⁵⁶ del mismo modo que se descubren en Delfos, en la cueva Coricia, o en Beocia.⁵⁷

Además de los espacios rurales de culto a Dioniso (*Baccheia*) y de los ámbitos sacros dedicados a las Ninfas en la *chora* (en grutas, cuevas o jardines), existe también una posibilidad, poco explorada, de celebración de las *Theoinia* en ámbito doméstico. Los ritos se realizarían, asociados a las Ninfas pero también a Dioniso – en especial los de carácter “privado” – en el propio hogar. Ateneo señala, citando a Timeo,⁵⁸ que los siciliotas tenían la costumbre de hacer sacrificios a las Ninfas *kata tas oikias* “bailando *borrachos* toda la noche alrededor de sus estatuas”, embriaguez que apunta, por otro lado, al papel del dios del vino. El pasaje podría entenderse también como la reunión de una agrupación algo más amplia que la familia nuclear, de tipo pseudo-familiar, como un grupo de *gennetai* por ejemplo o incluso miembros de una fraternía,⁵⁹ que realizaran ritos en alguna gruta o jardín particular en torno a las Ninfas y a Dioniso.

Hemos delineado, de este modo, un cuadro de celebración de las Antesterias y en concreto de las ceremonias denominadas *Theoinia*, en el *asty*, con la *basilinna* y las *gerararai*, pero también en ámbito rural y de forma muy extendida. Al inicio de la primavera, cuando se abre el primer vino, se festeja la renovación anual de la naturaleza y el vino se mezcla con agua, en unas ceremonias en las que las Ninfas ocupan un lugar central, no solo como divinidades de lo natural y del agua,⁶⁰ que acompaña el vino, sino como compañeras habituales y sobre todo, nodrizas y cuidadoras, de Dioniso niño, cuyos misterios se celebran también en la fiesta, en ceremonias sagra-

54. Jacottet, 2003, vol. II., p. 69, n° 30; Cole, 2015, p. 66.

55. En relación con el drama satírico, Demetrius (posiblemente del s. III: cf. *Demetrius On Style*, LCL 199, pp. 310-311) cita en su obra *Peri hermeneias* la alusión frecuente a “jardines dedicados a las ninfas, cantos de bodas, amor...” (132: οἶον νυμφαῖοι κῆποι, ὑμέναιοι, ἔρωτες, 163: χαρίτων μὲν γὰρ ὕλη νυμφαῖοι κῆποι, ἔρωτες). Griffith, 2008, pp. 76-77.

56. Ver *supra* nota 34.

57. Ver nota 49.

58. *FGrHist* 566 F 32; Ath., VI 250 b. Cf. Lambrugo, 2009, p. 133; Cordano, 2015.

59. Cordano, 2015, p. 87.

60. Larson, 2001, p. 8.

das y secretas (*aporreton*) de mujeres.⁶¹ En contexto rural, los *gennetai*, y quizás, entre ellos, las mujeres de varios *gene* de Dioniso, parece que tienen un papel privilegiado en las *Theoinia*, tal vez en las ceremonias oficiales de los distritos rurales, los *demos*.

Junto a estos actos oficiales de carácter local, posiblemente asociados a los santuarios y teatros de Dioniso del Ática, cabe suponer la existencia de varias celebraciones simultáneas nocturnas de mujeres de carácter más privado, *pannychides*,⁶² en ámbito familiar. Estas se darían con un grupo restringido de casas, probablemente en coordinación con los *symposia* de los hombres, y se asociarían a santuarios de Dioniso pero también, probablemente, a lugares de culto de las Ninfas, diseminados por el Ática, que tienen en las fuentes escritas e iconográficas, resonancias dionisiacas asociadas al imaginario rural del Ática. Bravo ha señalado el carácter elitista de estas celebraciones conjuntas que vincula a familias ricas, pues, como señala este autor, el simposio es propio de la élite.⁶³ La participación de los *gennetai*, quizás en acciones rituales “oficiales” en los *demos* que celebran la fiesta, podría apuntar también a este carácter restringido. Sin embargo, no puede descartarse que esta festividad fuera celebrada por un número más amplio de familias, en las *fratrías* por ejemplo, muchas veces con festejos en el propio *oikos* para los que no tuvieran acceso a *hestiatoria* o santuarios rurales de Dioniso y/o de las Ninfas, pues, además, parece que el simposio se extendió ampliamente entre los miembros del *demos* en época clásica.⁶⁴ Consecuentemente fueron probablemente muchas las mujeres del Ática haciendo de “Ninfas, Horas y Bacantes” en lugares de culto a Dioniso y/o en espacios más agrestes vinculados al culto a las Ninfas, en cuevas, grutas y/o jardines diseminados por el Ática, sin descartar, por último, el propio hogar. En estos espacios se produciría la manipulación, mezcla y consumo de vino, acompañados de danza en honor al dios del vino nuevo en celebraciones nocturnas (*pannychides*) en las que las mujeres de Atenas, identificándose con la Ninfas, nutricias y amantes del dios, festejaban a Dioniso *Theoinos*.

61. Valdés Guía, 2020.

62. Para Dioniso y la noche: Valdés Guía, 2009-2010. Danzas orgiásticas toda la noche de Dioniso en una gruta en Tebas: Ap. Rhod., *Argon*. II 906-908 (ὀργιάσαι, στήσαι τε χορούς ἀντροῖο πάροιθεν, ᾧ ἐν ἀμειδίητος ἀγίας ἠδύλιζετο νύκτας: celebró sus ritos y formó coros delante de la gruta en que moraba durante las estremecedoras noches sagradas; trad. M. Valverde Sánchez).

63. Bravo, 1997, p. 41.

64. Lynch, 2007.

FIGURAS

Fig. 1: Estamno de figuras rojas con mujeres manipulando el vino (475-425 a.C.). New York (NY), Metropolitan Museum: 21.88.3 (© The Metropolitan Museum of Art, New York).



Fig. 2: Estamno de figuras rojas (450-400 a.C.). Ménades en torno al ídolo de Dioniso manipulando el vino en estamnos colocados en una mesa, y danzando. Nápoles, Museo Archeologico Nazionale: 81674 (Concesión del Ministero dei Beni e delle Attività Culturali-Museo Archeologico Nazionale di Napoli).



Fig. 3: Copa de figuras Negras en New York (NY),
Metropolitan Museum: 14.136.

BIBLIOGRAFÍA

- Ackermann, Delphine (2018). *Une microhistoire d'Athènes. Le dème d'Aixônè dans l'Antiquité*. Athènes: École Française d'Athènes.
- Amandry, Pierre (1981). *L'Antre corycien dans les textes antiques et modernes*. BCH Suppléments 7. Athènes: École Française d'Athènes.
- Amandry, Pierre (ed.) (1984). *L'Antre corycien, II*. BCH Suppléments 9. Athènes: École Française d'Athènes.
- Blazeby, Clare K. (2011). Woman + Wine = Prostitute in Classical Athens. En Glazebrook y Henry, 2011 pp. 87-105.
- Blok, Josine (2017). *Citizenship in Classical Athens*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bodel, John y Dimitrova, Nora (eds.) (2015). *Ancient Documents and their Contexts. First North American Congress of Greek and Latin Epigraphy (2011)*. Leiden: Brill.
- Bravo, Benedetto (1997). *Pannychis e simposio. Feste private notturne di donne e uomini nei testi letterari e nel culto*. Pisa y Roma: Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionale.
- Bravo, Jorge J. J. y Mari, Alexandra (2020). The Cave of Pan at Marathon, Attica. New Evidence for the Performance of Cult in the Historic Era. En Katsarou y Nagel, 2020, pp. 144-166.
- Budelmann, Feliz y Power, Timothy (2015). Another Look at Female Choruses in Classical Athens. *Classical Antiquity*, 34.2, pp. 252-295.
- Bultrighini, Ilaria (2015a). *Demi attici della Paralia*. Lanciano: Carabba.
- Bultrighini, Ilaria (2015b). From Coast to Coast. Epigraphic Evidence for Cult and Religion in Coastal Demes of Attica. En Bodel y Dimitrova, 2015, pp. 27-53.
- Burkert, Walter (1983). Homo Necans. *The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*. Berkeley, Los Angeles y London: University of California Press (1º ed. 1977).
- Cole, Susan G. (2015). Under the Open Sky. Imagining the Dionysian Landscape. En Käppel y Pothou, 2015, pp. 61-76.
- Cordano, Federica (2015). Nümphai katà tàs oikias. *Mythos*, 9, pp. 87-91.
- Connor, Walter R. (1989). Greek Dionysia and Athenian Democracy. *Classica et mediaevalia*, 40, pp. 7-32.
- Conomis, Nicholas C. (1961). Notes on the Fragments of Lycurgus. *Klio*, 39, pp. 72-152.
- Csapo, Eric *et al.* (eds.) (2014). *Greek Theatre in the Fourth Century B.C*. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Dasen, Véronique y Piérart, Marcel (eds.) (2005). *Les cadres “privés” et “publics” de la religion grecque antique. Actes du IXe Colloque International du CIERGA (Fribourg, 8-10 septembre 2003)*. Kernos suppl. 15. Liège: Université de Liège.
- Daux, Georges (1972). Stèles funéraires et épigrammes. *Bulletin de Correspondance Hellénique*, 96.1, pp. 503-566.
- De Francesco, Stefania (2009). I Ninfei in Grecia e Magna Grecia. En Giacobello y Schirripa, 2009, pp. 99-114.
- Despinis, Giorgios I. (2009). Zum Weihrelief des Neoptolemos im Athener Agora-Museum. *Archäologischer Anzeiger*, 2009, pp. 11-19.

- Deubner, Ludwig (1932). *Attische Feste*. Berlin: H. Keller.
- Fabbri, Lorenzo (2016). Krokon e il γένοϋς ἱερὸν dei Krokonidai. *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 82.1, pp. 401-414.
- Farnell, Lewis R. (1977). *The Cults of the Greek States*, 5 vols. New York: Caratzas Brothers (1^o ed. 1896-1909).
- Fisher, Nick (2000). Symposiasts, Fish-eaters and Flatterers. Social Mobility and Moral Concern. En Harvey y Wilkins, 2000, pp. 355-396.
- Fisher, Nick (2008). The Bad Boyfriend, the Flatterer and the Sycophant. Related Forms of the “Kakos” in Democratic Athens. En Sluiter y Rosen, 2008, pp. 185-232.
- Fisher, Nick y van Wees, Hans (eds.) (2015). *“Aristocracy” in Antiquity. Redefining Greek and Roman Elites*. Swansea: Classical Press of Wales.
- Fowler, Robert L. (2013). *Early Greek Mythography, II, Commentar*. Oxford: Oxford University Press.
- Franek, Christiane (ed.) (2008). *Thiasos. Festschrift E. Pochmarski*. Wien: Phoibos.
- Giacobello, Federica y Schirripa, Paola (eds.) (2009). *Ninfe nel mito e nella città dalla Grecia a Roma*. Milano: Viennepierre.
- Gilbert, Otto (1872). *Die Festzeit Der Attischen Dionysien*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Glazebrook, Allison y Henry, Madeleine (eds.) (2011). *Greek Prostitutes in the Ancient Mediterranean, 800 BCE-200 CE*. Wisconsin Studies in Classics. Madison: University of Wisconsin Press.
- Goette, Hans R. (2014). The Archaeology of the “Rural” Dionysia in Attica. En Csapo *et al.*, 2014, pp. 77-105.
- Goldhill, Simon (1987). The Great Dionisia and Civic Ideology. *Journal of Hellenic Studies*, 107, pp. 58-76.
- Griffith, Mark (2008). Greek Middlebrown Drama (Something to do with Aphrodite?). En Revermann y Wilson, 2008, pp. 59-87.
- Griffith, Mark y Mastronarde, Donald J. (eds.) (1990). *Cabinet of the Muses. Essays on classical and comparative literature in honor of Thomas G. Rosenmeyer*. Atlanta: Scholars Press.
- Hamilton, Richard (1992). *Choes and Anthesteria. Athenian Iconography and Ritual*. Michigan: The University of Michigan Press.
- Harvey, David y Wilkins, John (eds.) (2000). *The Rivals of Aristophanes. Studies in Athenian Old Comedy*. London: Duckworth and the Classical Press of Wales.
- Hedreen, Guy (1994). Silens, Nymphs, and Maenads. *Journal of Hellenic Studies*, 114, pp. 47-69.
- Henrichs, Albert (1990). Between City and Country: Cultic Dimensions of Dionysus in Athens and Attica. En Griffith y Mastronarde, 1990, pp. 257-277.
- Hoorn, Gerard van (1951). *Choes and Anthesteria*. Leiden: Brill.
- Humphreys, Sally C. (2004). *The Strangeness of Gods. Historical Perspectives on the Interpretation of Athenian Religion*. Oxford: Oxford University Press.

- Jacoby, Felix (1954). *Die Fragmente der Griechischen Historiker (FGrHist)*, b suppl., Nos 323a-334. Leiden: Brill.
- Jacottet, Anne-Françoise (2005). Du thiasé aux mystères, Dionysos entre le “privé” et “l’officiel”. En Dasen y Piérart, 2005, pp. 171-182.
- Jeanmaire, Henry (1978). *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*. Paris: Payot (1° ed. 1951).
- Jones, Nicholas F. (2004). *Rural Athens under the Democracy*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Käppel, Lutz y Pothou, Vassiliki (eds.) (2015). *Human Development in Sacred Landscapes: Between Ritual Tradition, Creativity and Emotionality*. Göttingen: V&R unipress.
- Kajda, Kornelia (2015). *Performative and ritualized character of the Dionysian cult in Archaic and Classical Greece as represented in vase painting*. PhD diss.: Poznań.
- Katsarou, Stella y Nagel, Alexander (eds.) (2020). *Cave and Worship in Ancient Greece. New Approaches to Landscape and Ritual*. New York y London: Routledge.
- Kavoulaki, Athena (ed.) (2018). *Pleion. Papers in Memory of Christiane Sourvinou-Inwood*. Rethymnon: School of Philosophy, University of Crete.
- Kearns, Emily (1989). *The Heroes of Attica*. Institute of Classical Studies, Bull. Suppl. 57. London: Institute of Classical Studies.
- Kerényi, Karl (1998). *Dionisios. Raíz de la vida indestructible*. Barcelona: Herder (1° ed. 1976).
- Lambert, Stephen D. (1993). *The Phratries of Attica*. Michigan: University of Michigan.
- Lambert, Stephen D. (1999). The Attic Genos. *Classical Quarterly*, 49.2, pp. 484-489.
- Lambert, Stephen D. (2000). The Sacrificial Calendar of the Marathonian Tetrapolis. A Revised Text. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 130, pp. 43-70.
- Lambert, Stephen D. (2015). Aristocracy and the Attic Genos. A Mythological Perspective. En Fisher y van Wees, 2015, pp. 169-202.
- Lambrugo, Claudia (2009). Ninfe di Sicilia. Luoghi di culto, riti, immagini. En Giacobello y Schirripa, 2009, pp. 133-154.
- Larson, Jenifer (2001). *Greek Nymphs. Myth, Cult, Lore*. Oxford: Oxford University Press.
- Lynch, Kathleen M. (2007). More Thoughts on the Space of the Symposium. En Westgate, Fisher y Whitley, 2007, pp. 243-249.
- Mavridis, Fanis & Jensen, Jesper Tae (eds.) (2013). *Stable Places and Changing Perceptions: Cave Archaeology in Greece*, Oxford: Achaepress.
- McInerney, Jeremy (1997). Parnassus, Delphi and the Thyiades. *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 38.3, pp. 263-283.
- Mikalson, John D. (1977). Religion in the Attic Demes. *American Journal of Philology*, 98.4, pp. 424-435.
- Mommsen, August (1864). *Heortologie. Antiquarische Untersuchungen über die Städtischen feste der Athene*. Leipzig: Teubner.
- Noel, Daniel (1999). Les Anthestéries et le vin. *Kernos*, 12, pp. 125-152.
- Ormand, Kirk (ed.) (2012). *A Companion to Sophocles*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Paga, Jessica (2010). Deme Theaters in Attica and the Trittys System. *Hesperia*, 79.2, pp. 351-384.

- Paleothodoros, Dimitri (1999). Pisistrate et Dionysos. Mythes et réalités de l'érudition moderne. *Études classiques*, 67, pp. 321-340.
- Paleothodoros, Dimitri (2012). Dionysos in Late Archaic Athens. *Electra*, 2, pp. 51-67.
- Parke, Herbert W. (1977). *Festivals of the Athenians*. London: Thames & Hudson.
- Parker, Robert (1996). *Athenian Religion. A History*. Oxford: Clarendon Press.
- Parker, Robert (2005). *Polytheism and Society at Athens*. Oxford: Oxford University Press.
- Peirce, Sarah M. (1998). Visual Language and Concepts of Cult on the "Lenaia Vases". *Classical Antiquity*, 17.1, pp. 59-95.
- Pickard-Cambridge, Arthur (1968). *The Dramatic Festivals of Athens*. Oxford: Oxford University Press (1° ed. 1953).
- Porres Caballero, Silvia (2012). La dionisización del dios Pan. *Synthesis*, 19, pp. 63-82.
- Revermann, Martin y Wilson, Peter (eds.) (2008). *Performance, Iconography, Reception. Studies in Honour of O. Taplin*. Oxford: Oxford University Press.
- Robertson, Noel (1993). Athens' Festival of the New Wine. *Harvard Studies in Classical Philology*, 95, pp. 197-250.
- Schachter, Albert (1981). *Cults of Boiotia*. London: Institute of Classical Studies.
- Schmitt-Pantel, Pauline (1992). *La cité au banquet. Histoire des repas publics dans la cité grecques*. Rome: École française de Rome.
- Schirripa, Paola (2009). Il volto delle ninfe: tra metamorfosi, provvisorietà e passaggio di stato. En Giacobello y Schirripa, 2009, pp. 9-30.
- Schörner, Günthery Goette, Hans G. (2004). *Die Pan-Grotte von Vari*. Mainz: von Zabern.
- Settis, Salvatore (1973). "Esedra" e "ninfeo" nella terminologia architettonica del mondo romano. *Dall'età repubblicana alla tarda antichità*. Berlin: De Gruyter.
- Simon, Erika (1983). *Festivals of Attica. An Archaeological Commentary*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Slender, Willeon (2012). Sophocles Ichneutae and How to Write a Satyr Play. En Ormand, 2012, pp. 155-168.
- Sluiter, Inekey Rosen, Ralph M. (eds.) (2008). *Kakos. Badness and Anti-Value in Classical Antiquity*. Leiden: Brill.
- Sourvinou-Inwood, Christiane (2003). *Tragedy and Athenian Religion*. Lanham, Boulder, New York y Oxford: Lexington Books.
- Sourvinou-Inwood, Christiane (2005). *Hylas, the Nymphs, Dionysos and Others*. Stockholm: Åströms Förlag.
- Spineto, Natale (2005). *Dionysos a teatro. Il contesto festivo del dramma greco*. Roma: L'Erma di Bretschneider.
- Sporn, Katja (2013). *Mapping Greek Sacred Caves: Sources, Features, Cults*. En Mavridis & Jensen, 2013, pp. 202-216.
- Strocka, Volker M. (2008). Das verkannte Weihrelief des Neoptolemos. En Franek, 2008, pp. 1005-1015.
- Thompson, Homer A. (1977). Dionysos among the Nymphs in Athens and Rome. *Journal of the Walters Art Gallery*, 36, pp. 73-84.

- Toepffer, Johannes (1889). *Attische Genealogie*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- Valdés Guía, Miriam (2005). Problemas y desafíos en torno al estudio del *genos* en Grecia a partir de los trabajos de F. Bourriot y D. Roussel. *Revista de Historiografía*, 2, pp. 32-40.
- Valdés Guía, Miriam (2008). *El nacimiento de la autoctonía ateniense. Cultos, mitos cívicos y sociedad de la Atenas del s. VI a.C.* Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Valdés Guía, Miriam (2009-2010). Las mujeres y la noche en los rituales griegos: las seguidoras de Dioniso en Atenas. *Arys*, 8, pp. 43-60.
- Valdés Guía, Miriam (2020). *Prácticas religiosas y discursos femeninos en Atenas. Los espacios sacros de la gyne*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Vanderpool, Eugène (1979). The *Genos Theoinidai* Honors a Priestess of Nympe. *American Journal of Philology*, 100, pp. 213-216.
- Weller, Charles H. (1903). The Cave of Vari. Description, Account of Excavation and Description. *American Journal of Archaeology*, 7, pp. 263-288.
- West, Martin L. (1989). The Early Chronology of Attic Tragedy. *Classical Quarterly*, 39, pp. 251-254.
- Westgate, Ruth, Fisher, Nick y Whitley, James (eds.) (2007). *Building Communities. House, Settlement and Society in the Aegean and Beyond*. London: British School at Athens.
- Whitehead, David (1986). *The Demes of Attica 508/7-ca 250 B.C.* Princeton: Princeton Legacy Library.
- Wickens, Jere M. (1986). *The Archaeology and History of Cave Use in Attika, Greece from Pre-historic through Late Roman times*. Ph.D. diss.: Indiana University.
- Wilson, Peter (2000). *The Athenian Institution of the Khoregia. The Chorus, the City and the Stage*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wilson, Peter (2018). The Theatres and Dionysia of Attica. En Kavoulaki, 2018, pp. 97-144.
- Winkler, John J. (1990). *The Constraints of Desire. The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece*. London, New York: Routledge.

EL SANTUARIO DE TERMO
Y EL ORIGEN DE ETOLIA*
THE SANCTUARY OF THERMOS
AND THE ORIGINS OF AETOLIA

IGNACIO JESÚS ÁLVAREZ SORIA
UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA
ialvarezsoria@unizar.es

ABSTRACT

The rural sanctuary of Thermos in Aetolia was the political centre of the Aetolian state and the confederation associated with it. A fact that decisively marked the political structure and the territorial configuration of Aetolia, as well as the nature of the social organization that we find in the area. This paper will analyse the geographical, economic and symbolic factors that led to Thermos becoming a sort of capital of the Aetolians, emphasizing its status as a sacred place.

RESUMEN

El santuario rural de Termo, en Etolia, fue el centro político del estado etolio y la confederación a él asociada; un hecho que marcó de manera determinante la estructura política y la configuración territorial etolia, así como el tipo de organización social que encontramos en la zona. En este escrito se analizarán los factores geográficos, económicos y simbólicos que llevaron a que Termo se convirtiera en una suerte de capital de los etolios, haciendo hincapié en su condición de lugar sagrado.

* Esta publicación ha sido posible gracias a una beca de estancia de investigación concedida por la Fundación Bancaria Ibercaja y la Fundación CAI.

KEYWORDS

Aetolia; Aristocracy; Festival; Husbandry; Megaron; Sanctuary; Thermos

PALABRAS CLAVE

Aristocracia; Etolia; Festival; Ganadería; Megaron; Santuario; Termo

Fecha de recepción: 04/02/2021

Fecha de aceptación: 01/07/2021

1. INTRODUCCIÓN

Etolia, como otras muchas entidades políticas de las regiones central y norte de la Península Helénica, ha sido tradicionalmente enmarcada en el plano de los *ethne*. El *ethnos* ha sido considerado habitualmente como una forma de estado primitiva, configurada allí dónde la influencia micénica había sido escasa y cuya génesis se relacionaba con las organizaciones tribales y la época de la migración (basándose en testimonios como Hdt., VIII 45; Thuc., III 92, 5). Así, sus habitantes vivirían en poblaciones pequeñas y sin fortificar, designadas por los autores de la Antigüedad con las palabras *komai* o *demoi*, cuya cohesión interna sería escasa y sus lazos políticos internos casi inexistentes, ya que los potentados locales habrían gozado de una gran autonomía (como muestra la caballería tesalia en la batalla de Tanagra de 457 a.C. de acuerdo con Thuc., I 107, 7; o también los contingentes tesalios enviados en auxilio de Atenas en 431 a.C. según Thuc., II 22, 3). Por tanto, las diferentes comunidades serían independientes casi en cualquier circunstancia, aunque habrían mantenido su unidad gracias a la devoción por una divinidad tribal. De estos *ethne* habrían nacido los *koina*, que habrían mantenido el nombre tribal y los lazos creados a través de la religión y su santuario común, pero añadiendo una organización política común de la que antes carecían.¹ Sin embargo, esta idea esencialista ha sido puesta en cuestión en parte debido a la dificultad de ubicar temporalmente a las tribus, pues en este planteamiento la tribu se considera un continuo inamovible, y por tanto no puede asumirse como un punto de partida válido para una investigación histórica.²

1. Ehrenberg, 1969, pp. 22-23 y 120; Snodgrass, 1980, pp. 33-34 y 42-44; Daverio Rocchi, 1993, pp. 107-112; Funke, 1998, pp. 59-72. Para el caso de Etolia ver Sordi, 1953, pp. 419-424; Larsen, 1968, pp. xvi y 8; Daverio Rocchi, 1993, pp. 110-114 y 376; Giovannini, 2007, pp. 122-123 y 365; Mackil, 2013, p. 401; Funke, 2015, pp. 86-87. De hecho, Funke, 1993, p. 47 propone el ejemplo etolio para plantear el modelo de tribu de los Siglos Oscuros como sociedad segmentaria y acéfala basándose en la información que proporciona Tucídides (III 93-94; 100; 102).

2. Por ejemplo Morgan, 1997, p. 170.

En ese sentido, cabría analizar el significado de la palabra *ethnos*, ya que en la Antigüedad se utilizaba para referirse a grupos que comparten un elemento identificador común, sin que exista ningún tipo de componente político, por ello Homero utiliza este término para referirse a grupos de guerreros (Hom., *Il.* II 91), o grupos de animales como moscas o pájaros (Hom., *Il.* II 87; 459; 469). Con ese mismo significado la usa Sófocles al hablar de los animales salvajes (Soph., *Ant.* 344; *Phil.* 1147). No obstante, como sostiene Sian Jones,³ Heródoto utiliza esta locución para hacer referencia a un grupo de descendencia, por lo que establece una separación entre *genos* que usa cuando quiere destacar la unidad por vínculos de sangre (Hdt., V 91, 1), y *ethnos*, reservada a las agrupaciones en sentido geográfico, político o cultural (Hdt., I 57, 3). Por eso, según Jonathan Hall,⁴ es significativo que Heródoto se sirviera del vocablo *ethne* para referirse a beocios, arcadios o aqueos en el s. V a.C. (Hdt., V 77, 4; VIII 73, 1-12), antes de que se creasen los estados federales del s. IV a.C., lo que indica que esos nombres se usaban como etnónimos antes de que apareciese un concepto político que vinculase a estas poblaciones como *koinon* o *sympoliteia*. De manera que existía en estas zonas, al menos desde el exterior, la idea de que sus habitantes formaban algún tipo de comunidad, aunque eso no significa que se tratara de una unidad de carácter tribal o cultural, basada en lazos de parentesco y de relación provenientes de la época de las migraciones y la caída del mundo micénico.

En contra de esta idea de los *ethne* como estados tribales (o ancestrales) cuya configuración era el resultado del desarrollo de un grupo biológica o culturalmente conectado, nosotros defendemos la idea del estado regional, que habría aparecido como consecuencia de una serie de condicionantes geográficos, económicos, sociales e históricos.⁵ Por ello, en estas páginas trataremos de dilucidar por qué el santuario de Termo fue fundamental para la configuración de Etolia como región, la creación de una identidad común y extendida a toda la zona y, en último término, la formación de un estado regional; convirtiéndose en el centro político de la confederación etolia e influyendo decisivamente en la configuración política y expansión territorial de dicha confederación.

3. Jones, 1997, p. 317.

4. Hall, 2015, p. 31.

5. Siguiendo la línea presentada en McInerney, 2000 en relación con Focidia.

2. SOBRE LA GEOGRAFÍA DE ETOLIA

Para comprender ese fenómeno debemos tener en cuenta, en primer lugar, la localización geográfica del santuario dentro del conjunto de la región que conocemos por el nombre de Etolia. Los restos del santuario de Termo se hallan en la zona más occidental de la Grecia Central, en la actual región de Etolia-Acarmania, cuyas costas son bañadas por el golfo de Corinto y el mar Jónico. En la Antigüedad se consideraba una zona remota y agreste, en la que las únicas localidades de renombre eran las antiguas Calidón y Pleurón a las que ya mencionaba Homero (*Il.* II 638-644). No obstante, tal y como destaca Estrabón (X 2, 1; 4), la zona denominada Etolia se extendía a lo largo de un territorio mucho más extenso que limitaba al este con los acarnanios en el río Aqueloo, al oeste con el territorio de los locrios ozolas y los eteos en el monte Córax, el Eta y el Parnaso, mientras que al norte sus fronteras llegaban hasta las tierras de los dolopes y los perrebeos en Tesalia y de los atamanes en la cordillera del Pindo.

Si atendemos a los pasajes ya citados del geógrafo de Amasia, nos encontramos con una Etolia montañosa, que carece de acceso al mar salvo a través de la estrecha franja de costa que se extiende entre la desembocadura del río Aqueloo y el cabo Antirrion. De hecho, junto a la costa se elevan los montes Araquintos, separando el litoral en el que se levantaban las antiguas ciudades de Calidón y Pleurón del resto de Etolia.⁶ Adentrándonos hacia el interior a través de los Araquintos se encuentran

6. A este respecto cabe destacar que cuando Estrabón (X 2, 3) nos habla de la división regional en Etolia señala la existencia de dos zonas, la Etolia Antigua y la Etolia Epicteto (“Adquirida”). La Antigua estaba ubicada en la región costera entre la desembocadura del Aqueloo y la ciudad de Calidón, y se extendía hacia el interior hasta la llanura alrededor del lago Triconida y el curso bajo del Aqueloo, una zona que destaca por su fertilidad y la presencia de ciudades como Estrato y Agrinio. Por su parte, la Etolia Epicteto abarcaba el área montañosa que lindaba con los locros al sur y los atamanes al norte, así como con los dólopes y los enianes al este, añadiendo que esta última constituía la demarcación más escarpada y más pobre de Etolia en la Antigüedad. No obstante, cabría establecer otra diferenciación zonal en la región, distinguiendo la Etolia “mítica” de la Etolia “histórica”. Si atendemos a las fuentes que nos hablan de la época heroica empezando por la *Iliada* (II 638-644), el espacio que Homero reconoce como Etolia parece limitarse únicamente a la costa, ya que dice que en el territorio gobernado por Toante se incluían poblaciones como Pleurón, Oleno, Pilene, Cálcide y Calidón, el mismo territorio en el que tiene lugar la historia de Meleagro y la caza del jabalí de Calidón (Apollod., I 8, 1-3). Si bien solo se han identificado con seguridad los yacimientos de Pleurón y Calidón, situados en la costa del Golfo de Patras, la información que nos proporcionan otras fuentes literarias (Pi., O. III 12; 22; Str., VIII 3, 30; 33; IX 3, 12; X 3, 1-4; 6; Apollod., II 8, 3; Paus., V 1, 3; 8; 3, 5; 4, 1; VI 23, 8; Ephor., *FGrHist* 70 F144 = Str., X 3, 6) avala la idea de que la Etolia a la que hacen referencia los mitos estaba situada exclusivamente en la costa y no en el interior montañoso, donde precisamente nosotros hemos situado el nacimiento del estado etolio, región a la que podríamos bautizar como Etolia “histórica”. Esta consideración por nuestra parte no se debe únicamente al papel esencial que defendemos representó el santuario de Termo, situado en

los lagos Triconida y Lisimaquia rodeados por una llanura que pronto empieza a ascender hacia las montañas si seguimos los cursos de los ríos Aqueloo y el Eveno. Es en este punto donde se sitúan los restos del antiguo santuario de Termo, en la zona liminal entre el llano que rodea los lagos y el área montañosa formada por la parte sur de la cordillera del Pindo, de la que destacan los montes Panetolios. Hacia el norte, los límites de la región no están muy claros en los autores de la Antigüedad, pero en el momento de máxima expansión de la confederación etolia, el límite norte de la Etolia propiamente dicha estaría en las estribaciones del monte Timfristo, cerca del nacimiento del río Esperqueo.

La zona que queda delimitada en esta descripción es, por tanto, una zona mayormente montañosa y con un relieve abrupto y accidentado, como ya destacaron autores como el mismo Estrabón (X 2, 3), Éforo de Cime (Ephor., *FGrHist* 70 F 122 = Str., X 3, 2) o Diodoro Sículo (XVIII 24, 1-2; XVIII 25, 1-4). No obstante, como señala Francesco Prontera, el territorio no se puede delimitar sin tener en cuenta los recursos naturales en un sentido amplio, las vías de comunicación y el control de ciertos pasos obligados, por ello debemos conocer la configuración interior de la geografía de Etolia.⁷

Etolia puede dividirse en tres áreas de acuerdo con las cuencas hidrográficas (Fig. 1). De manera que encontramos la del río Mornos/Dafne, la del Eveno y los lagos Triconida y Lisimaquia. No obstante, en el caso del Mornos/Dafne, el ramal de Belesitos y la desembocadura estaba controlado por los locrios en el s. V a.C. Sin embargo, las comunicaciones entre la zona de los lagos y el valle alto del Eveno y desde allí a la cuenca del Mornos/Dafne eran difíciles por lo abrupto del terreno, estando el área de mejor ascenso localizada en la región en la que se ubica el santuario de Termo.⁸ Las características morfológicas de la antigua Etolia definieron los ejes de comunicación en la Antigüedad. Por ello, la orientación de las montañas de la región norte

el interior, sino también al testimonio de Tucídides, quien al narrar la expedición ateniense de 426 a.C. contra los etolios no nos dice que las ciudades de la costa fueran agredidas (Th., III 94, 3-5), o cuando nos habla de la retirada del ejército peloponesio liderado por Euríloco a la zona de Calidón y Pleurón, tras fracasar en el asalto de Naupacto, dando incluso el nombre de Eólís a la región, diferenciándola del resto de Etolia (Th., III 102, 5). Para ahondar en este aspecto, consultar Bommeljé, 1988; Antonetti, 2005.

7. Prontera, 2003, pp. 114-115.

8. El yacimiento del antiguo santuario de Termo se encuentra a los pies de la colina de Megalakkos, a unos 7 kilómetros de las orillas del lago Triconida y a unos 15 del curso del río Eveno. Quien se acerque hoy en día hasta allí, cerca de una población que también se conoce por el nombre de Termo, tan solo encontrará restos de los cimientos de las antiguas construcciones que, a lo largo de los siglos, se sucedieron en su solar, junto con el edificio que albergaba el antiguo museo arqueológico local, que actualmente ha cambiado sus instalaciones por otras más modernas situadas en las cercanías.

favorecía la comunicación de norte a sur, mientras que los ríos de la zona central y sur llevaron a la circulación de oeste a este. No obstante, hay que tener en cuenta también los caminos y pasos de montaña, que eran auténticas vías de comunicación y transporte de mercancías, por lo que no solo los cursos de los ríos deben considerarse determinantes para la configuración territorial de este espacio.⁹ Por consiguiente, las dificultades generales de comunicación y la existencia de un paso relativamente fácil a través de Termo explican que este lugar se convirtiera en el punto central de los etolios, tanto en el ámbito religioso como en el político y comercial. Los restos que conocemos de caminos y calzadas, es decir, de vías de comunicación utilizadas en la Antigüedad muestran que Termo era un punto central también en los trayectos que comunican la costa hacia el interior y también hacia el norte y el oeste, conectando fácilmente con el Aqueolo y Acarnania.¹⁰

Por lo tanto, como hemos visto, la relevancia del lugar del santuario de Termo se debió en primer lugar a su localización dentro del conjunto de redes de comunicación de Etolia;¹¹ un aspecto que no debemos considerar menor a tenor de las afirmaciones de Miltiades Hatzopoulos que señaló que, en regiones como la Alta Macedonia, era más probable que existieran formaciones de pequeñas poblaciones de acuerdo con criterios geográficos y no estados tribales o formaciones clánicas basadas en el gentilicio como se había afirmado tradicionalmente.¹²

No obstante, más allá de la situación geográfica de Termo, si queremos averiguar las razones que llevaron a este santuario a convertirse en el centro político de la confederación etolia, debemos remontarnos algún tiempo atrás para investigar también acerca de su historia y de su condición de centro religioso desde una época temprana (Fig. 2).¹³

9. Dichos pasos nos permitirían incluir dentro de Etolia a la zona estructurada por el tributario del Aqueolo que nace al sur del Timfristo y al norte de los montes Panetolios, el Krikeliotis, cuya situación era particularmente aislada.

10. Nerantzis, 2001, pp. 26 y 39-45.

11. Deylius, 1987, pp. 32-38.

12. Hatzopoulos, 1996, 103. Cf. Domínguez Monedero, 2018, p. 19

13. No obstante, coincidimos con Malkin, 2011, p. 208 en que destacar el valor de la geografía en el análisis histórico no debe llevarnos a caer en el determinismo geográfico, sino que, como la geografía tiene una influencia evidente en el desarrollo de los fenómenos históricos, los condicionantes espaciales son elementos que se deben tener en cuenta a la hora de estudiar la historia, sin que de la geografía pueda surgir una explicación total.

3. EVOLUCIÓN EN LA OCUPACIÓN DE LA UBICACIÓN DEL SANTUARIO DE TERMO

Los primeros restos de actividad humana en el solar del santuario de Termo han sido datados en el Heládico Medio (2000-1600 a.C.); pero no es hasta el 1500 a.C. cuando encontramos evidencias del desarrollo de una comunidad agrícola con unos contactos comerciales que se extendían más allá de los límites inmediatos del lugar a juzgar por la influencia micénica que muestran algunos restos; si bien es cierto que este emplazamiento no se convirtió en un centro administrativo a imitación de las ciudades micénicas. En su lugar, la construcción más importante de esta época es el Megaron A, que ha sido considerado como el hogar del líder de la comunidad y cuya característica más relevante es su forma alargada (22 x 6 m) y su cabecera absidial. Este edificio fue destruido en el s. XI a.C. y entre sus restos se encontraron vestigios de vasos micénicos de alta calidad e imitaciones locales de sus formas, lo que sugiere que, de algún modo, estaba conectado con las redes comerciales micénicas.¹⁴ Aunque no puede atribuírsele una función exclusivamente religiosa, en el interior de esta estructura se encontraron vasijas invertidas que contenían tierra, carbón y huesos de animales, así como restos de cerámicas micénicas normalmente relacionadas con el mundo religioso; lo que ha llevado a considerar que, si bien quizás comenzó siendo una estancia habitacional, pudo acabar convirtiéndose a comienzos de la Edad de Hierro en un *heroon* al tiempo que se levantaba el Megaron B – del que hablaremos a continuación – como lugar de representación y reunión de la elite de la comunidad.¹⁵

El colapso de la civilización micénica trae la destrucción del asentamiento del que formó parte el llamado Megaron A; pero inmediatamente después en el lugar se levantó el Megaron B (21,40 x 7,30 m) y el asentamiento asociado al mismo, como muestra el escaso volumen de sedimento entre ambas estructuras. Este Megaron B debió de ser utilizado como lugar de reunión de la comunidad y espacio público del líder de la misma, quien viviría junto a su familia en edificios anexos; a lo que podríamos añadir, quizás, actividades de culto. A pesar de la continuidad en la ocupación, los restos materiales evidencian una decadencia en los contactos con el sur y las influencias en Termo parecen proceder principalmente de territorio septentrional de Grecia. Por consiguiente, deberíamos destacar que, aunque veamos continuidad en la ocupación, también se evidencian cambios en sus pobladores y las influencias que reciben.¹⁶

14. Vikatou, 2015, pp. 7-17.

15. Mazarakis-Ainian, 1997, pp. 133, 310, 353.

16. Papapostolou, 2012, pp. 29, 63-64, 86-87.

La destrucción del Megaron B aconteció a finales del s. IX o comienzos del s. VIII a.C. y fue sustituido por lo que parece ser un lugar de culto que podría asociarse con un acto religioso comunal, aunque no con un asentamiento a su alrededor. En ese sentido, las excavaciones muestran que este espacio nunca fue abandonado y, de hecho, el solar que ocupaba el Megaron B fue cubierto por una gruesa capa de cenizas que se ha asociado con un ritual de cremación y, ciertamente, el lugar sufrió modificaciones como la excavación de hoyos rituales conocidos como *bothroi* o la delimitación de un *temenos* con losas de piedra alrededor del altar ya en el s. VII a.C. Lo que muestra que su actividad continuó hasta la construcción, sobre el mismo lugar, del templo arcaico en el s. VII a.C. y no de manera residual, sino dinámica.¹⁷

El último de los periodos de ocupación del solar del santuario comienza en el s. VII a.C. con la construcción del conocido como Templo C o Templo Arcaico (38,23 x 12,13 m) hacia 620 a.C. y cuya estructura se levantó sobre los restos del Megaron B y la gran capa de ceniza acumulada sobre los mismos debido al ritual holocaustico ya comentado.¹⁸ El Templo C fue ricamente decorado con terracotas pintadas, las conocidas como “metopas”¹⁹ y un siglo después de su construcción le fue añadida una columnata exterior y frontones, así como ornamentos en los aleros de su techumbre que muestran una clara influencia corintia.²⁰ Este templo permaneció como el principal lugar de culto del santuario hasta finales del s. III a.C., cuando los ataques de Filipo V de Macedonia afectaron a su estructura y llevaron a su inmediata reconstrucción por parte de los etolios (Plb., V 6, 6 – 9, 5; IX 7, 2).

Poco después de la construcción del templo principal, en los alrededores se erigieron dos templos de menor tamaño, uno de ellos en honor de Apolo Lyseios y el otro dedicado supuestamente a Artemis.²¹ Por su parte, el ágora de Termo es un proyecto monumental que se desarrolló entre finales del s. IV y comienzos del s. III a.C., donde encontramos tres pórticos, el conocido como *Bouleuterion* y dos cámaras que posiblemente cubrirían dos fuentes que nacían en el lugar. Estos pórticos delimitaban lo que parece ser una avenida que conducía hacia el templo principal y en su interior se expondrían numerosas ofrendas y trofeos de guerra; asimismo, a lo largo de esta avenida se han encontrado multitud de pedestales y plataformas que seguramente

17. Papapostolou, 2012, pp. 91, 106-107.

18. Papapostolou, 2012, pp. 171-172.

19. Las placas de terracota tradicionalmente denominadas “metopas” se interpretan actualmente como parte de una decoración en forma de friso que recorrería los muros de celda del templo (Vikatou, 2015, p. 25).

20. Vikatou, 2015, p. 25.

21. Vikatou, 2015, p. 29.

habrían estado acompañadas de inscripciones y esculturas de bronce. A ello hay que unir una zona cerca ya de la celda del templo principal en la que se ubicaban un gran número de estelas de piedra de diferentes formas que posiblemente recogían las resoluciones y decretos de los etolios.²²

4. CONTINUIDAD Y PAPEL DEL PASADO EN LA CONSTRUCCIÓN DE ÉTOLIA

Sin duda hay una relación clara entre el Templo C y el altar de cenizas, así como entre el altar de cenizas y el Megaron B, e incluso podemos pensar que existía cierta continuidad entre el Megaron B y el Megaron A, pero eso no significa que los rituales o su significado en unos y otros fuera ni siquiera similar.²³ Por consiguiente, podemos plantearnos que la continuidad en la ocupación de este emplazamiento como lugar de culto, aunque con diferentes variantes que no necesariamente están conectadas, otorgaron a esta localización de una relevancia simbólica especialmente destacada en un contexto geográfico en el que los restos materiales del pasado capaces de centrar la atención de las comunidades griegas en construcción eran especialmente escasos. En ese sentido, Ioannis Papapostolou indica que, si las comunidades de los alrededores tenían en Termo un lugar de competición, contactos y acuerdos, este espacio, incluso en la época del Altar de Cenizas, con los restos del Megaron B visibles, funcionaba como punto de referencia, de continuidad y de cohesión, quizás con una narración que mantenía la idea de este lugar como antigua sede de una jefatura.²⁴ Así, en el s. VIII a.C. los cambios en la fase del hogar de los holocaustos, cuando se añadieron un pequeño edificio, los *bothroi* y posiblemente un altar de piedra, indican una posible intensificación y/o variación de la actividad ritual, quizás con el objetivo de ampliar la zona de influencia del santuario o quizás como consecuencia de su mayor ámbito de actuación.

Esto no significa, por supuesto, que existiera una relación verdadera entre los ocupantes del solar del santuario en época del Megaron A, el Megaron B o incluso el altar de ceniza con los etolios de época arcaica, clásica y helenística, pero sí que indica que, a partir de los restos materiales encontrados en el santuario, los etolios pudieron establecer una relación tangible con el pasado, aunque fuera un pasado idealizado

22. Vikatou, 2015, p. 39. Más información en Papapostolou, 2014, pp. 160-186.

23. Papapostolou, 2012, pp. 106-107.

24. Papapostolou, 2012, p. 171.

o, incluso, completamente ficticio.²⁵ Así, de acuerdo con Morgan, estos lugares ancestrales se utilizaron para establecer conexiones con el pasado de forma deliberada, buscando captar parte de la autoridad y el prestigio que los restos pudieran inspirar, lo que seguramente afectó a las estructuras sociales basadas en el parentesco que se construyen en esta época, aunque se tratara de un parentesco social y no biológico.²⁶

Por consiguiente, la idealización y reconstrucción del pasado de la comunidad no es cuestión baladí cuando hablamos de la construcción de una identidad común, especialmente en el caso de la Antigua Grecia. Por ejemplo, los elementos más relacionados con las identidades étnicas entre los griegos hacen referencia a la existencia de un antepasado común, aunque sea ficticio, junto con el hecho de habitar un territorio determinado y compartir una historia, por ello, además, esas identidades deben considerarse como algo dinámico y maleable que se configura para justificar las nuevas relaciones sociales y políticas.²⁷ Esto se muestra claramente en muchos actos diplomáticos, en los que se atendía a la idea de la *syngeneia* para establecer una relación espiritual y emocional entre comunidades a través de antepasados habitualmente legendarios, de manera que se establecía una diplomacia de parentesco que buscaba beneficiarse de las características de las relaciones familiares en el contexto interestatal.²⁸ A esto hay que unir que las actividades religiosas representaron un papel esencial en la creación, el mantenimiento y la reproducción de la memoria cultural de las comunidades griegas. No solo a través de sacrificios se creaban lazos comunitarios, sino también mediante la creación de festivales y procesiones con motivo de importantes eventos históricos, la construcción de estatuas en contextos religiosos, así como el mantenimiento o la invención de rituales.²⁹

5. LA NEUTRALIDAD DEL SANTUARIO DE TERMO

A este aspecto de la continuidad temporal y la importancia simbólica habría que unir otro elemento de especial relevancia para que el santuario de Termo se convirtiera

25. En este sentido, Mazarakis-Ainian 1997, p. 348 consideró que los restos de Termo, junto con los de, por ejemplo, Tirinto o Eleusis, eran de especial relevancia para entender la transformación de viviendas de la élite en estructuras religiosas, a pesar de que no existiera una continuidad estructural clara; reflejando una conciencia simbólica que marca tanto el fin del antiguo sistema político-religioso como la continuidad de algunos elementos del sistema de creencias previo.

26. Morgan, 2009, pp. 43-44, 54.

27. Hall, 2015, pp. 34-39.

28. Jones, 1999, pp. 9, 35, 133-134.

29. Chaniotis, 1991 y 1995. Cf. Vlassopoulos, 2015, p. 265.

en la capital política de los etolios y que ya se ha nombrado, pero sobre el que no se ha incidido lo suficiente, la ausencia de un asentamiento que lo administrase. Entre el arcaísmo y el helenismo no hubo una población estable habitando el santuario o sus alrededores más inmediatos, al menos de acuerdo con las investigaciones hasta el momento, lo que implicaba que no existía una comunidad capaz de controlarlo y beneficiarse del capital simbólico, social y económico del santuario.

A este respecto, han sido numerosos los investigadores que han señalado recientemente la característica neutralidad de los santuarios que no dependían de ninguna comunidad en particular o cuyo control estaba en manos de una comunidad tan débil que no era capaz de capitalizar el control de un santuario de importancia regional. Por consiguiente, los santuarios interurbanos que no estaban bajo el control de grandes *poleis* gozaban de un aura de neutralidad que los convertía en lugares ideales para la interacción política entre comunidades griegas, pudiendo encontrarse en pie de igualdad para llegar a acuerdos y al mismo tiempo para establecer su superioridad mediante competiciones.³⁰ Aunque muchas veces estas afirmaciones se han centrado en Olimpia y en Delfos,³¹ haciendo hincapié especialmente en este último por la existencia de la anficiónía.³² Así, ya Anthony Snodgrass enfatizó el papel vital de los santuarios interestatales como nodos neutrales de comunicación dentro de un sistema político caracterizado por una fragmentación que dificultaba las comunicaciones directas.³³ A ese respecto, los estudios sobre las diferentes regiones de Grecia han arrojado luz más allá de los grandes santuarios panhelénicos, mostrando que, a una escala inferior, el fenómeno no era diferente.³⁴

En este sentido, los santuarios regionales representaban un papel esencial en la creación de comunidades de culto, contribuyendo a la construcción de identidades más allá de la comunidad inmediata o de la *polis*.³⁵ Este fenómeno era especialmente importante en las regiones en las que no existía un asentamiento grande y dominante capaz de ejercer un papel centralizador, de manera que era el santuario el que tomaba el papel de lugar de agregación y asociación en áreas relativamente amplias, en parte gracias también a que en su solar se llevaban a cabo actividades de intercambio de mercancías y servicios, particularmente durante la celebración de festivales (Paus., X 32, 9);³⁶ a lo que

30. Marinatos, 1993, p. 180.

31. Por ejemplo: Ager, 2005, pp. 415-422; Scott, 2010.

32. Scott, 2015.

33. Snodgrass, 1986, p. 54.

34. Funke, 2013a, p. 11.

35. Constantakopoulou, 2015, p. 285.

36. McInerney, 2000, p. 102; Morgan, 2003, p. 149; de Polignac, 2009, pp. 429-435.

habría que sumar su participación en la delimitación de un territorio concreto marcado por las comunidades de aquellos que acudían a los festivales y en el simbolismo asociado con ciertas prácticas votivas.³⁷ Además, la existencia de treguas sagradas y la protección de la *asylia* convertían a los santuarios en lugares de contacto y encuentro amigable entre griegos; al tiempo que servían como lugares de almacenamiento de grandes riquezas, muchas de ellas en forma de ofrendas votivas.³⁸ En ese contexto, la práctica ritual conjunta funcionaba como expresión de la cohesión de la comunidad y de su identidad a cualquier nivel, propiciando las convergencias identitarias y políticas extensas y heterogéneas en los santuarios neutrales, en los que era difícil establecer una preminencia; por ello, en ausencia de un centro político, el potencial inherente a la religión era explotado en favor de la identidad comunitaria, puesto que habitualmente no había diferencias entre el tesoro de la divinidad y el de la federación y era la autoridad del santuario la encargada de imponer las multas y organizar y protagonizar todos los actos simbólicos relevantes que tenían lugar en el santuario.³⁹ De esa forma, los santuarios suprarregionales fueron capaces de desarrollar un poder integrador en lo político, creando o preservando una identidad entre aquellas gentes que tomaban parte en las celebraciones. Así, la cooperación en estos santuarios pudo llegar a generar un estado propio o una identidad étnica, y las instituciones involucradas en los santuarios se acercaron a la esfera política, pues allí donde santuarios centrales de asociaciones tribales o estatales generaron formaciones federales, los lugares de culto se convirtieron en focos en los que culminó este desarrollo.⁴⁰

Sin embargo, todos estos condicionantes no son suficientes para explicar el origen del estado etolio, su estructura socio-económica y la posición del santuario de Termo dentro del mismo, por lo que a continuación pasaremos a analizar las cuestiones económicas y sociales que determinaron el desarrollo del estado etolio alrededor de un centro religioso como Termo.

6. RELACIÓN ENTRE LOS FESTIVALES DE TERMO, LA GANADERÍA Y EL SISTEMA POLÍTICO ETOLIO.

Como se ha señalado anteriormente, los festivales religiosos eran importantes en zonas carentes de un centro urbano dominante debido a que, entre otras cosas, era el momento aprovechado para los intercambios y el comercio. En el caso de Etolia, este

37. Morgan, 2003, p. 113.

38. Larsen, 1944, p. 147; Delcourt, 1982, p. 36; Sinn, 2000, p. 158.

39. Funke, 2013a, p. 12.

40. Funke, 2012, p. 56.

aspecto era especialmente importante para el desarrollo económico de la región, ya que, al ser una región mayormente montañosa, la ganadería trashumante habría sido uno de los principales medios de subsistencia para la población. No obstante, en la Antigüedad solo habría sido posible realizar una trashumancia de corta distancia y no una de larga distancia como la constatada en épocas recientes en las montañas noroccidentales de Grecia;⁴¹ ya que esta solo pudo desarrollarse en momentos posteriores, cuando existían grandes dominios monacales o latifundios y/o la unificación política o legal bajo autoridades como la romana, la otomana o la del estado griego contemporáneo.⁴² A ello hay que unir que el pastoreo no era habitualmente un sistema de producción de subsistencia, sino que estaba dirigido en buena medida al intercambio, de ahí la importancia de las ferias de ganado, que en muchas ocasiones coincidían con festividades religiosas;⁴³ en esos momentos, los ganaderos descendían de las montañas para comerciar con sus productos con los granjeros del llano y adquirir suministros para todo el año, de manera que esos festivales se convertían en nodos centrales de los mecanismos de redistribución de la región.

En las fuentes literarias, las referencias al pastoreo y a la actividad ganadera suelen estar relacionadas con la aristocracia y las formaciones políticas no políadas. De hecho, tanto en la *Ilíada* como en la *Odisea* son frecuentes las alusiones a la posesión de ganado por parte de los *basileis* y héroes que aparecen en ambos relatos; al igual que la equivalencia entre ganado y riqueza y el recuento de cabezas de ganado como medida de valor.⁴⁴ La búsqueda de referencias acerca de la actividad ganadera en estos textos se debe a que estas obras, que nos hablan del pasado de los griegos, en ciertos pasajes parecen reflejar una sociedad que puede considerarse similar a la que existía en Etolia de acuerdo con Tucídides (I 5, 1-3). Para no ahondar en este asunto, ya que es *communis opinio* entre los investigadores, citaremos solo algunos ejemplos relevantes que nos muestran a la aristocracia como poseedora de grandes cantidades de cabezas de ganado, como la riqueza de Alcínoo, rey de los feacios, quien ofrece a Odiseo y a los notables del lugar un banquete para el que sacrifica doce ovejas, ocho

41. Doorn, Bommeljé y Fagel, 1987, pp. 57-58.

42. Hodkinson, 1988, pp. 53-58. Chandezon, 2006, pp. 62-64 destaca el papel, en el contexto de la economía de la *polis*, del *estivage* (también conocido pequeña trashumancia, trashumancia vertical o trashumancia intrarregional); desplazamientos de corta distancia entre diferentes zonas de pasto que habrían permitido la existencia de pequeños rebaños en territorios tan limitados como el de las *poleis* griegas. No obstante, este mismo autor señala que en las federaciones y los reinos las dinámicas podrían ser diferentes por los privilegios y los permisos de paso más allá de los ámbitos locales.

43. Forbes, 1995, p. 326.

44. Ulf, 2009, p. 87.

cerdos y dos bueyes (Hom., *Od.* VIII 59-61); o también la referencia a la riqueza de Odiseo, quien poseían unas 600 cerdas y alrededor de 360 cerdos adultos (Hom., *Od.* XIV 13-20), doce vacadas, doce rebaños de cabras y doce de ovejas en tierra firme, así como otros once rebaños de cabras que habitaban en la isla de Ítaca junto con los cerdos que se han nombrado antes (Hom., *Od.* XIV 100-108). Además, en otro pasaje se nos dice que sus cerdos se contaban por miles (Hom., *Od.* XV 555-557).⁴⁵

Por consiguiente, si consideramos que el interior de Etolia era un territorio óptimo para el desarrollo de una económica ganadera y en la que no tenemos constancia de la existencia de estructuras urbanas, es posible que su organización sociopolítica fuera de carácter aristocrático.⁴⁶ Así, a pesar de que la antigüedad y los problemas de interpretación de los poemas homéricos nos obligan a ser cautelosos a la hora de establecer paralelismos con épocas históricas, al intentar comprender cómo sería la sociedad del interior de Etolia, son referencias necesarias y útiles porque se trata de una región en la que los cambios entre los siglos VIII y V a.C. habrían sido mínimos a juzgar por la ausencia casi completa de fuentes literarias y arqueológicas propias y en relación con las pocas referencias que contamos desde el exterior (Thuc., III 94, 4-5), en las que se presenta a los etolios con atributos primitivos habitualmente reservados a los bárbaros.⁴⁷

No obstante, Papapostolou señala que en el área de Etolia no hay signos de la existencia de un estado tribal primitivo en tiempos micénicos o en la Edad del Hierro temprana;⁴⁸

45. Foxhall, 1998, pp. 245-249 señala que no se puede hablar de una degeneración de la economía en sentido pastoral en época posmicénica; por el contrario, las elites locales, que seguían en el poder gracias a sus relaciones de patronazgo y parentela con el resto de la población y que dejaron de ser controladas desde los palacios, pudieron tener interés en potenciar la ganadería debido a su mayor rentabilidad económica, complementándola únicamente con cultivos de subsistencia. Además, tal y como señala Rougier-Blanc, 2004, pp. 115-127, la *Odisea* evidencia un mundo en transición, donde la ganadería tiene un lugar central en la organización económica y social, si no en la realidad, al menos en el imaginario colectivo. Para más información acerca del cambio de la economía y la sociedad en el paso de la época micénica a la Edad del Hierro Temprana consultar Snodgrass, 1971, pp. 378-380; Halstead, 1987; Snodgrass, 1987, pp. 193-210; Cherry, 1988; Snodgrass, 1989, p. 26; Hurwitt, 1993, p. 21; Palmer, 2001. En cuanto al sistema pastoral mixto, hay autores que apuntan a su desarrollo durante la Edad de Bronce en zonas como el valle del Aqueronte en Epiro de acuerdo con Bintiff, 1982, p. 107 y Tartaron, 2004, p. 14.

46. McInerney, 2000, p. 99 señala que las condiciones ecológicas de Focidia (similares en cierta medida a las de Etolia) favorecieron la adopción de una estrategia de subsistencia basada en la coexistencia de una trashumancia de corta distancia y el asentamiento disperso, explotando así tanto los pastos altos como las tierras bajas; de manera que las condiciones naturales y la mejor forma de explotar el territorio tuvieron como consecuencia política el mantenimiento de las pequeñas comunidades de habitación y el desánimo del sinecismo. Acerca de la ganadería en Etolia: Kirsten, 1983, pp. 361-363; Antonetti, 1990, pp. 25-27; Bommeljé y Doorn, 1987, pp. 36, 58, figs. 5-7; Funke, 1993, p. 34, n. 11.

47. Antonetti, 1990, pp. 71-83.

48. Papapostolou, 2012, pp. 155-156.

de hecho, ni siquiera puede asegurarse que los grupos que diferencia Tucídides fueran en realidad entidades tribales, ya que carecemos de referencias a ellos o a héroes epónimos en las genealogías míticas relacionadas con Etolia. No podemos olvidar que no sabemos la naturaleza de la organización que los agrupó en época del autor ateniense, ya que no tendría que corresponderse necesariamente con un *ethnos* tribal ni ser una entidad política o cultural diferenciada, pudiendo tratarse de una simple alianza entre cuyos miembros no se había desarrollado una conciencia de identidad común.

De acuerdo con Peter Funke,⁴⁹ no puede negarse la posible existencia de grupos tribales en algunas áreas de Etolia tras la caída del sistema micénico, asignándoles un modelo sociológico de grupos segmentados y acéfalos, siendo las referencias de Tucídides el último ejemplo registrado. Sin embargo, Papapostolou señaló que la inestabilidad de los asentamientos, así como la mezcla y la fragmentación de las gentes, condujeron a la cohabitación de poblaciones de diverso origen, tal y como reflejan las fuentes de la Antigüedad (Strab., X 3, 4-6);⁵⁰ a las que se conseguía cohesionar a través de la religión y los mitos.⁵¹ De acuerdo con este mismo autor, no existen evidencias arqueológicas que permitan hablar de población diferenciada según áreas geográficas; incluso en el s. V a.C. es imposible definir la distribución geográfica y la organización política de las subdivisiones etolias salvo las vagas referencias de Tucídides (III 94, 4-5; 95, 3; 96, 3), Estrabón (X 2, 5) y Arriano (*Anab.* I 10, 2). De acuerdo con estos autores, Etolia habría estado dividida en tres grupos (Euritanes, Ofioneos, Apodotos; estos últimos localizados junto a la Lócride Ozolia y divididos entre los Bomieos y Callieos); aunque en realidad no eran necesariamente uniones de naturaleza tribal, sino agrupaciones de asentamientos vecinos.⁵² Además, Papapostolou señala que los descubrimientos arqueológicos no muestran cambios radicales acerca de la estructura social de Etolia desde el Heládico Final, de hecho, añade, casi podría hablarse de lo contrario a pesar de los sucesivos niveles de construcción y destrucción en Termo.⁵³

49. Funke, 1993, pp. 45-48; 1997, p. 152.

50. Papapostolou, 2012, pp. 156, n. 400 y 157.

51. Para más información consultar: Ulf, 1990, p. 215; Ulf, 1996; Gehrke, 2000, pp. 160-161, 165, 167.

52. Estos asentamientos, ubicados en las colinas ya desde el s. VIII a.C., han sido considerados como posibles precedentes de un proceso de urbanización (Houby-Nielsen, 2001). En ese sentido, Papapostolou (2012, pp. 165-166) apunta que no puede descartarse que hubiese pequeñas aldeas cerca del santuario de Termo; estos asentamientos de la Etolia Central posiblemente se encontraban alrededor del Lago Triconida, en las colinas costeras y en las cercanías de los santuarios de Taxiarchis y Chrysovitsa, pero quizás no quedan restos por la fragilidad de los materiales utilizados o quizás aún no hayan sido encontrados.

53. Papapostolou, 2012, p. 158.

La ausencia de ciudades de la que nos habla el autor ateniense en el pasaje antes citado es un elemento que apoya nuestra idea de una organización aristocrática, marcada por el ejercicio del poder por parte de unos pocos individuos en cada una de las comunidades, los cuales serían al mismo tiempo los propietarios del ganado, como los héroes de los poemas homéricos.⁵⁴

Entre los elementos que nos permiten hablar también de una influencia especialmente importante de la aristocracia en Termo, al menos durante los Siglos Oscuros, son los restos que se han conservado de exvotos, ya que se han encontrado restos de ofrendas votivas de bronce con forma de jinetes, de al menos un trípode y una figura que se cree representa al dios sirio Reshef.⁵⁵ En todos los casos, estos restos muestran la existencia de una elite y su interés en el santuario; aunque también es cierto que encontramos junto a estas ofrendas otras de carácter más humilde, por lo que también existiría un interés popular por el santuario.⁵⁶ No obstante, ambos fenómenos, el interés de la elite y el popular por el santuario no son incompatibles, pero nos sirven para evidenciar la existencia de esa elite en la región que más adelante sería conocida como Etolia y su implicación con el santuario, que seguramente influyó en la forma en la que se configuró el estado regional etolio.

En fuentes posteriores también encontramos indicios que parecen indicar la preeminencia de las elites sobre el resto de grupos sociales en la organización socio-política etolia en época helenística y, posiblemente también en la arcaica; unas elites que seguirían las costumbres que aparecen en los poemas homéricos. Si analizamos la primera organización política del estado etolio que aparece en las fuentes (aunque para encontrarla haya que avanzar hasta el s. III a.C.), vemos que en la base de la estructura política se encontraba la asamblea. Esta institución que

54. Blaineau, 2014, pp. 256-257 destaca que, en el caso de Tesalia y Acarnania, el cuidado del ganado era una labor protagonizada por esclavos o por la población dependiente, lo cual refuerza nuestra propuesta de la aristocracia etolia como principal propietaria de los rebaños. Lo mismo cabría decir de las conclusiones de Foxhall (1998, pp. 245-249), a pesar de que el contexto analizado es algo diferente, pues se refiere principalmente al ámbito peloponesio que había estado bajo el control de las ciudades micénicas.

55. Papapostolou, 2012, pp. 78-79, 137-139, 147. La aparición de una figura como esta en Termo no debería extrañarnos, ya que esta divinidad levantina habría sido asociada en Chipre con el dios micénico Paiawon y desde allí habría sido asimilada con Apolo en el Peloponeso (Burkert, 1975, pp. 72-77). No obstante, la presencia de esta figura en Termo no indica que existiera un contacto directo con Oriente Próximo, sino que fue a través de otros griegos como llegó al santuario etolio, como parecen indicar el hallazgo de figuras de este tipo en los yacimientos como Micenas, Tirinto, Phylakopi en Melos, Nezero en Tesalia, el Heraion de Samos o el santuario de Poseidón en Calauria entre otros. Más información en Papapostolou, 2012, pp. 73, 137-140, con referencias.

56. Papapostolou, 2012, p. 149.

clasificada por investigadores como Jakob A.O. Larsen como una asamblea primaria, es decir, una en la que no existiría el principio de representación, sino que solo sería posible el voto personal, lo que influiría enormemente en la configuración y funcionamiento del estado regional etolio.⁵⁷

Estrabón (X 3, 2) nos dice que los etolios elegían a sus magistrados en el santuario de Termo, algo que seguramente harían con ocasión de las asambleas que coincidían con el festival. En ese sentido, Polibio (IV 37, 2) nos informa de que las elecciones se celebraban poco después o durante el equinoccio de otoño y más adelante este mismo autor nos señala que las votaciones, junto con los festivales y el mercado, tenían lugar en Termo (Plb., V 8, 5). Ese momento seguramente coincidía con el traslado del ganado desde los pastos de verano en las montañas a los de invierno en el llano; por consiguiente, la asamblea ordinaria general etolia se celebraba en el santuario de Termo en el equinoccio de otoño, coincidiendo con el festival de los *Thermika*, aunque no podemos precisar en qué momento comenzó esta práctica. Entre las atribuciones de esta asamblea estaba la elección de los magistrados (Plb., IV 37, 2; V 8, 5; Str., X 3, 2), así como la sanción o no de las principales decisiones diplomáticas, como las declaraciones de guerra o la firma de un tratado (Plb., XVIII 48, 5-10). De manera que la asamblea aparenta ser el organismo supremo en la toma de decisiones, pero carecía de autonomía política o capacidad de iniciativa legislativa, siendo solamente relevante a la hora de las elecciones o de la ratificación de la política exterior, en parte debido a que se reunía únicamente durante unos pocos días al año.⁵⁸

Junto a la asamblea plenaria encontramos un consejo de tamaño más reducido que recibía el nombre de *Boula* o *Synedrion* en las fuentes del s. III a.C. (IG 9, 1², 1, 15) y cuyo origen quizás se encontraba en la institución que originalmente gestionaba el santuario, aunque carecemos de referencias a esta en las fuentes que han llegado hasta nosotros. Este consejo se reuniría con mayor frecuencia que la asamblea y to-

57. Larsen, 1952, p. 1.

58. Grainger, 1999, pp. 182-183. A esto debemos añadir que, siguiendo a Funke (2013b, pp. 58, n. 39 y 59), en el momento de máxima extensión de Etolia, y posiblemente en algún momento posterior al 246/245 a.C., se creó o adaptó otro festival dotándolo de un componente político, se trata de los *Panetolika*, que no se celebraban en Termo, sino en cualquiera de las ciudades exteriores al núcleo original de Etolia (como Naupacto), y en las que no se elegían a los magistrados, aunque seguramente se celebraba una asamblea. Vemos, de acuerdo con este autor, como entre los etolios, incluso en el contexto de la expansión territorial helenística, la religión seguía teniendo un papel esencial en su idea de comunidad, ya que, con esta celebración se buscaba crear una identidad compartida al tiempo que se involucraba a los habitantes del resto de la confederación en la gestión de los asuntos comunes (que a su vez se habrían hecho más complejos y requerían de mayor atención como consecuencia del estatus de potencia regional alcanzado por la confederación etolia en el s. III a.C.).

maría seguramente algunas decisiones por delegación, además de realizar las labores de pre-deliberación; además, aunque no tengamos referencias anteriores a 333-332 a.C., es posible que existiera antes, puesto que, habitualmente, en el proceso de constitución de un estado griego, el consejo es una institución que surge en los primeros estadios.⁵⁹ En cuanto a su número, Funke indica que parece que todas las comunidades del estado, al menos a partir del s. III a.C., estaban representados por un miembro en el consejo, lo que arroja una proyección de 1.500 miembros del consejo en el momento de máxima expansión de la confederación etolia entre 230 y 189 a.C.⁶⁰ Estos consejeros eran elegidos anualmente en sus comunidades de origen (*IG* 9.1².1.190, línea 10; *IG* 9.1².1.192, línea 13), pero no sabemos cuál era el proceso de selección o si existía la posibilidad de disfrutar del cargo sin límite temporal, elección tras elección. En cualquier caso, esa cifra muestra la existencia de una aristocracia muy amplia, acorde, eso sí, a la gran extensión territorial que alcanzó la confederación.

Esta dinámica de elección a nivel local y el gran número de presentantes en el consejo, siendo estos permanentes o semipermanentes en el ejercicio de sus funciones, nos habla de la existencia de una aristocracia que controlaba las comunidades de las que procedía, bien personalmente o bien a través de redes familiares y clientelares, y se perpetuaba en la toma de decisiones en el marco regional. No obstante, no solo el consejo era la herramienta a través de la cual la aristocracia controlaba el destino del estado, sino que los estudios realizados sobre las magistraturas etolias y las personas que las ocuparon prueban también el control que ejercían las familias aristocráticas sobre el devenir del estado etolio.⁶¹

7. CONCLUSIONES. EL PAPEL DE TERMO EN EL ORIGEN DE ETOLIA

Tal y como hemos visto a lo largo de este análisis, hubo al menos dos factores que llevaron a que el santuario de Termo se convirtiera en el centro político del santuario etolio. Entre ellos destacan su posición geográfica, que lo convertía en un centro de especial relevancia en las redes de comunicación, de intercambio y de traslado de ganado de Etolia, y el valor simbólico del que gozaba gracias a la larga tradición de ocupación del lugar. Ambos factores, unidos al hecho de que Termo era un santuario que no dependía de ninguna comunidad, y por tanto podría considerarse un espacio neutral, lo convirtieron, en ausencia de una comunidad dominante, en el lugar en el

59. Grainger, 1999, pp. 173-174.

60. Funke, 2015, p. 112.

61. O'Neil, 1986, p. 53; Grainger, 2000.

que se reunían las instituciones etolias y se exponían las decisiones conjuntas. Así, de acuerdo con Papapostolou, Termo, que empezó a constituirse como centro comunal y religioso de forma clara a finales del s. VII a.C. marcó el proceso de creación y desarrollo de una comunidad que en muchos aspectos parece equivalente a la *polis* y que al mismo tiempo era diferente en sus prerrequisitos y consecuencias.⁶²

En cuanto al momento en que se originó el estado etolio, no tenemos tampoco referencias en nuestras fuentes, pero parece claro que en el momento de la expedición ateniense de 426 a.C. dirigida por Demóstenes, existía algún tipo de capacidad de coordinación entre los habitantes de la zona, que fueron capaces de organizarse y resistir el ataque (Th., III 94, 3-5). No obstante, este no es el primer indicio de algún tipo de institución a escala regional en Etolia, ya que para la construcción del conocido como Templo C en el s. VII a.C. y la organización de los festivales tuvo que existir alguna estructura, aunque fuera informal y dependería de la coordinación y colaboración entre las comunidades de los alrededores. Otro paso indicativo del comienzo de la interrelación entre la comunidad que se estaba creando y el surgimiento de un estado, como ha destacado Funke,⁶³ es la dedicación de una estatua a Etolo a finales del s. V a.C. y su relación con la genealogía de Endimión de Elis (Ephor., *FGrH* 70 F 122 = Strab., X 3, 2).

Antes de terminar, debemos señalar que en el presente artículo hemos trabajado acerca del origen del estado regional etolio destacando las condiciones y circunstancias que hicieron del santuario de Termo un lugar de reunión esencial para la construcción de la identidad etolia y las que llevaron al santuario a convertirse en el centro político de dicho estado regional.⁶⁴ Sin embargo, y aunque no han sido objeto de estudio en este ensayo, no podemos olvidar la contribución de otros santuarios de la región a la construcción de la identidad y la estructura política etolia. En ese sentido, debemos subrayar el papel representado por el santuario de Lafria en Calidón,⁶⁵ que tiene una relación destacada con los mitos etolios, pero también hay que

62. Papapostolou, 2012, p. 176.

63. Funke, 2013b, p. 51.

64. No obstante, hemos de tener en cuenta que este proceso no puede entenderse por completo sin atender también a los beneficios e incentivos que hubo para la unión, pero consideramos que esos aspectos, mayormente relacionados con la paz interna y el aumento del control sobre la población y el territorio, exceden los límites adecuados para un artículo centrado en el santuario de Termo, por lo que incluirlos podría desvirtuar la línea argumental que hemos pretendido seguir en este escrito.

65. En relación con Calidón, Antonetti (2012, pp. 193-194; 2019, pp. 158-162) señala que, a juzgar por los símbolos reproducidos en las monedas de la confederación a partir del s. III a.C., esta población ocupaba un lugar especial en la autorrepresentación colectiva de los etolios; a lo que debe sumarse su proyección exterior superior a la de Termo gracias a su incontestable pasado mítico, que permitía a los

señalar al santuario de Delfos, que cobró especial protagonismo en el proceso de construcción de la confederación y fue un instrumento de especial relevancia en la relación entre los etolios y el resto del mundo griego en época helenística.⁶⁶ Por consiguiente, Peter Funke apunta que los santuarios suprarregionales recién adquiridos se integraron progresivamente en el paisaje sagrado, poniéndose a disposición de los intereses ideológicos etolios; no obstante, este mismo autor indica que, incluso en momentos de mayor expansión, ni el santuario de Lafria de Calidon, ni el de Delfos se convirtieron en competidores de Termo, ya que no podía sustituirlo como creador de cohesión interna dentro de las fronteras tradicionales de Etolia.⁶⁷

Por todo ello vemos que, aunque Termo comenzase siendo un santuario rural que dependía de varias comunidades y que no tendría por qué haber experimentado un desarrollo diferente al de cualquier otro santuario de Grecia en sus mismas circunstancias, acabó convirtiéndose en el centro religioso y político de un estado regional en un primer momento y de la confederación etolia posteriormente. Todo lo cual llevó a Polibio a considerar que Termo era la “acrópolis de Etolia” (Plb., V 7-8), equiparando al conjunto de la región con una *polis* y a este santuario como el centro simbólico de la misma.

etolios establecer un vehículo de comunicación religiosa con el resto de griegos. No obstante, el estudio de Jördens y Becht-Jördens (1994) planteó que la caza del Jabalí de Calidón no se convirtió en una parte del mito fundacional etolio hasta el s. IV a.C., y que a partir de entonces la mandíbula inferior de jabalí y la punta de la lanza de Meleagro se acabaron adoptaron como símbolos oficiales del estado, mostrándose en relieves, sellos y monedas originales del período helenístico; unos objetos que, de acuerdo con la tesis de estos autores, se conservarían como reliquias en el santuario de Calidon. Para un estudio monográfico de las acuñaciones etolias ver Tsangari, 2007.

66. Sobre Delfos y la presencia etolia: Flacelière, 1937; Lefèvre, 1998; Scholten, 2000, pp. 240-252; Sánchez, 2001.

67. Funke, 2012, p. 65; 2013b, pp. 59-60.

IMÁGENES

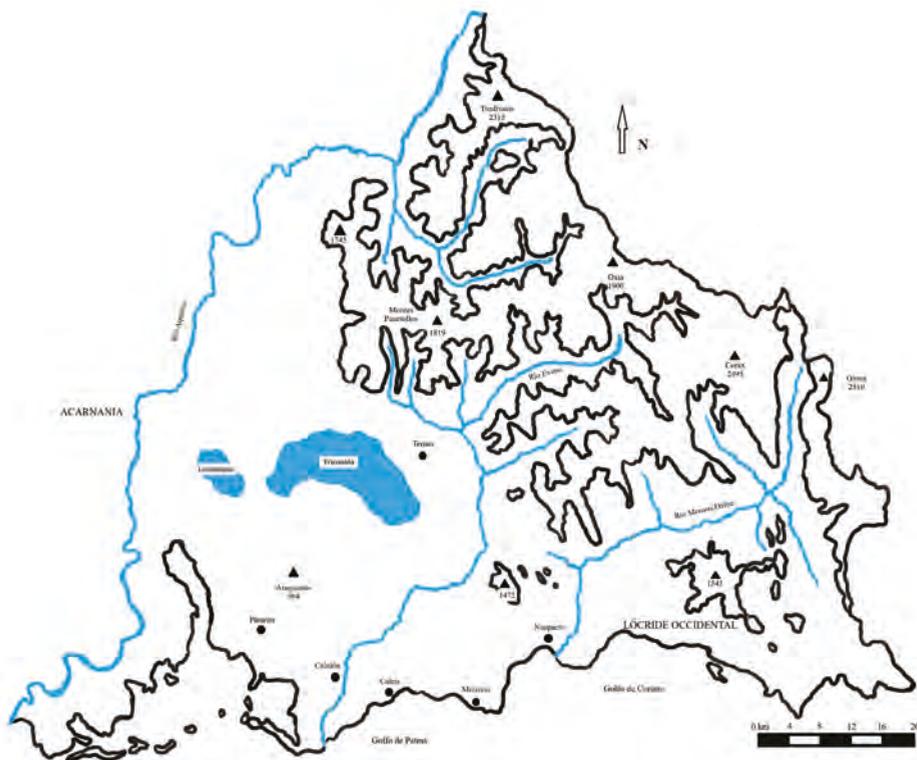


Fig. 1: Mapa de Etolia.

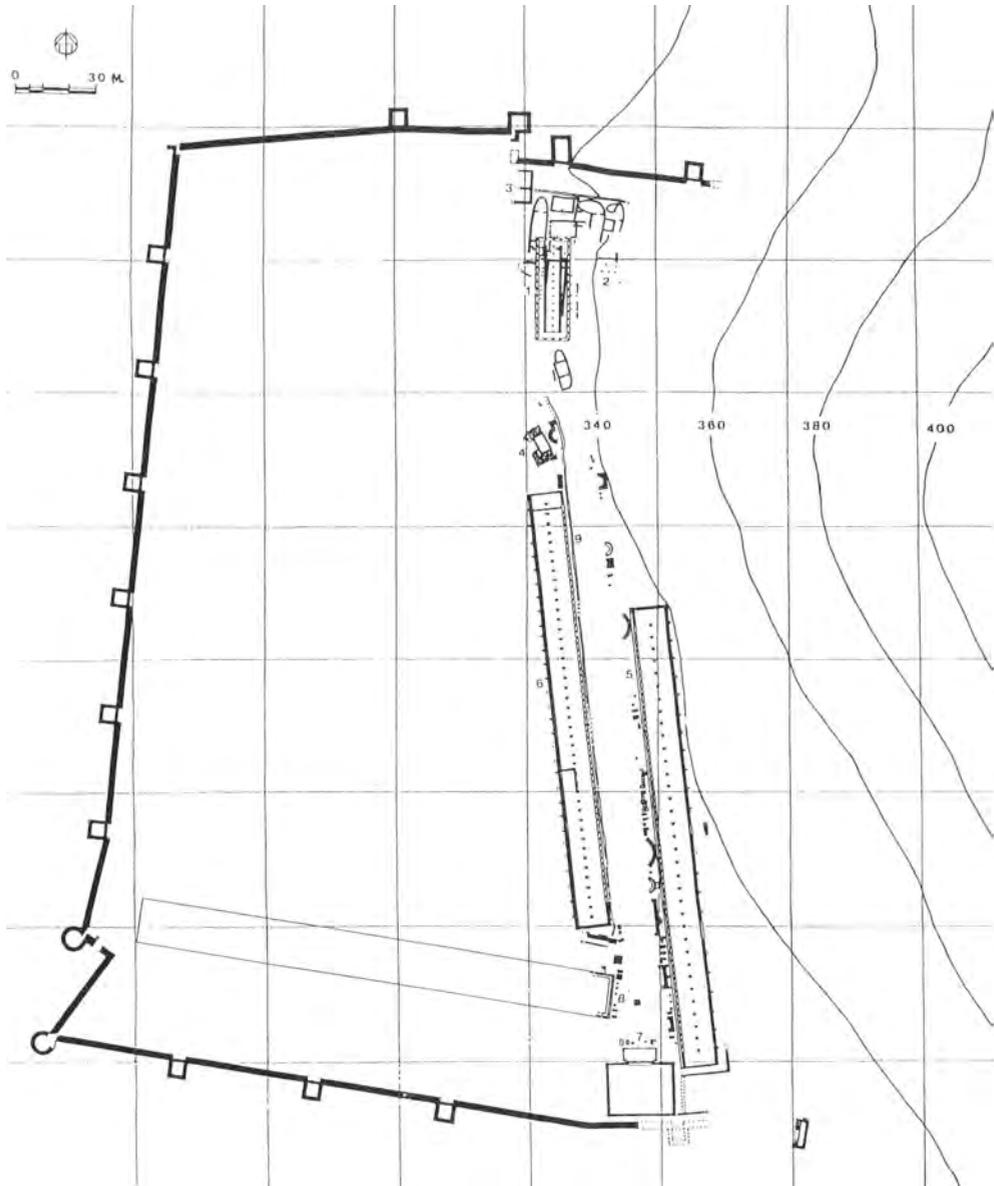


Fig. 2: Plano del santuario de Termo según Papapostolou, 1993. Cf. Nerantzis, 2001, p. 287.

BIBLIOGRAFÍA

- Ager, Sheila L. (2005). Sacred Settlements. The Role of the Gods in the Resolution of Interstate Disputes. En Bertrand, 2005, pp. 413-429.
- Antonetti, Claudia (1990). *Les Étoliens. Image et Religion*. Centre de Recherches d'Histoire Ancienne 92. Besançon: Les Belles Lettres.
- Antonetti, Claudia (2005). La tradizione eolica in Etolia. En Mele, Napolitano y Visconti, 2005, pp. 55-70.
- Antonetti, Claudia (2012). Aitolos and Aitolia. Ethnic Identity *per Imagines*. En Offenmüller, 2012, pp. 183-200.
- Antonetti, Claudia (2019). Spearhead and Boar Jawbone. An Invitation to Hunt in Aitolia: “Foreign Policy” within the Aitolian League. En Beck, Buraselis y McAuley, 2019, pp. 149-168.
- Assmann, Jan (ed.) (1991). *Das Fest und das Heilige. Religiöse Kontrapunkte zur Alltagswelt*. Gütersloh: Gütersloher Verlag-Haus Mohn.
- Beck, Hans, Buraselis, Kostas y McAuley, Alex (eds.) (2019). *Ethnos and Koinon, Studies in Ancient Greek Ethnicity and Federalism*. Heidelberger Althistorische Beiträge 61. Stuttgart: Franz Steiner.
- Beck, Hans y Funke, Peter (eds.) (2015). *Federalism in Greek Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bertrand, Jean-Marie (ed.) (2005). *La violence dans les mondes grec et romain*. Paris: Publication de la Sorbone.
- Bintiff, John (1982). Settlement Patterns, Land Tenure and Social Structure. A Diachronic Model. En Renfrew y Shennan, 1982, pp. 106-111.
- Blaineau, Alexandre (2014). Les gardiens de troupeaux *équins* et bovins en Grèce ancienne: statuts et fonctions. En Gardiesen y Chandezon, 2014, pp. 253-267.
- Bleiken, Jochen (ed.) (1993). *Colloquium Alfred Heuss*. Frankfurter Althistorische Studien 13. Kallmünz: Laßleben.
- Bommeljé, Sebastiaan (1988). Aeolis in Aetolia. *Historia*, 37, pp. 297-316.
- Bommeljé, Sebastiaan y Doorn, Peter K. (eds.) (1987). *Aetolia and the Aetolians. Towards the Interdisciplinary Study of a Greek Region*. Utrecht: Parnasus.
- Burkert, Walter (1975). Resep-Figuren, Apollon von Amyklai und die “Erfindung” des Opfers auf Cypern. Zur Religionsgeschichte der “Dunklen Jahrhunderte”. *Graz Beiträge*, 4, pp. 51-79.
- Buxton, Richard (ed.) (2000). *Oxford Readings in Greek Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Chandezon, Christophe (2006). Déplacements de Troupeaux et cités Grecques. En Laffont, 2006, pp. 49-66.
- Chandezon, Christophe y Hamdoune, Christine (eds.) (2004). *Les hommes et la terre dans la Méditerranée Gréco-Romaine*. Toulouse: Presses Universitaires du Midi.

- Chaniotis, Angelos (1991). Gedenktage der Griechen: ihre Bedeutung für das Geschichtsbewusstsein griechischer Poleis. En Assmann, 1991, pp. 123-145.
- Chaniotis, Angelos (1995). Sich selbst feiern? Städtische Feste des Hellenismus im Spannungsfeld von Religion und Politik. En Zanker y Wörrle, 1995, pp. 147-172.
- Cherry, John F. (1988). Pastoralism and the Role of Animals in Pre- and Protohistoric Economies of the Ancient Greece. En Whittaker, 1988, pp. 6-34.
- Constantakopoulou, Christy (2015). Regional Religious Groups, Amphictionies and other Leagues. En Eidinow y Kindt, 2015, pp. 273-289.
- Daverio Rocchi, Giovanna (1993). *Città-stato e stati federali della Grecia classica: lineamenti di storia delle istituzioni politiche*. Milano: LED.
- Deger-Jakitzky, Sigrid (ed.) (1983). *Griechenland, die Ägäis und die Levante während der ‚Dark Ages‘ vom 12. Zum 9. Jahrhundert v. Chr.* Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaftler.
- de Polignac, François (2009). Sanctuaries and Festivals. En Raaflaub y Van Wees, 2009, pp. 427-443.
- Delcourt, Marie (1982). *Les grands santuaries de la Grèce*. Brionne: Gérard Monfort.
- Deylius, Michel (1987). The Aetolian Landscape. A Physical-Geographical Perspective. En Bommeljé y Doorn, 1987, pp. 32-38.
- Domínguez Monedero, Adolfo J. (ed.) (2018a). *Politics, Territory and Identity in Ancient Epirus*. Diabaseis 8. Pisa: ETS.
- Domínguez Monedero, Adolfo J. (2018b). New Developments and Tradition in Epirus. The Creation of the Molossian State. En Domínguez Monedero, 2018a, pp. 1-42.
- Doorn, Peter K., Bommeljé, Sebastiaan y Fagel Roland (1987). An Early Modern Subsistence Economy. Aetolia since 1821. En Bommeljé y Doorn, pp. 39-61.
- Ehrenberg, Victor (1969). *The Greek State*. London: Methuen.
- Eidinow, Esther y Kindt, Julia (eds.) (2015). *The Oxford Handbook of Ancient Greek Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Flacelière, Robert (1937). *Les Aitoliens à Delphes*. Paris: De Boccard.
- Flensted-Jensen, Pernille, Nielsen, Thomas H. y Rubinstein, Lene (eds.) (2000). *Polis and Politics*. Copenhagen: Museum Tusculanum Press.
- Forbes, Hamish (1995). The Identification of Pastoralist Sites within the Context of Estate-based Agriculture in Ancient Greece. Beyond de Transhumance versus Agro-pastoralism debate. *The Annual of the British School at Athens*, 90, pp. 325-338.
- Foxhall, Lin (1998). Bronze to Iron. Agricultural Systems and Political Structures in Late Bronze Age and Early Iron Age Greece. *The Annual of the British School at Athens*, 90, pp. 239-250.
- Funke, Peter (1993). Stamm und Polis. En Bleiken, 1993, pp. 29-48.
- Funke, Peter (1997). Polisgenese und Urbanisierung in Aitolien im 5. und 4. Jh. V. Chr. En Hansen, 1997, pp. 145-188.

- Funke, Peter (1998). Die Bedeutung der griechischen Bundesstaaten in der politischen Theorie und Praxis des 5. Und 4. Jh. V. Chr. Auch eine Anmerkung zu Aristot. Pol. 1261 a 22-29. En Schuller, 1998, pp. 59-72.
- Funke, Peter (2012). Kultstätten und Machtzentren. Zu den politischen Funktionen überregionaler Heiligtümer in antiken Bundesstaaten. En Rollinger y Schwinghammer, 2012, pp. 53-71.
- Funke, Peter (2013a). Greek Federal States and Their Sanctuaries: Identity and Integration. Some Introductory Remarks. En Funke y Haake, 2013, pp. 9-12.
- Funke, Peter (2013b). Thermika und Panaitolika. Alte und neue Zentren im Aitolischen Bund. En Funke y Haake, 2013, pp. 49-64.
- Funke, Peter (2015). Aitolia and the Aitolian League. En Beck y Funke, 2015, pp. 86-117.
- Funke, Peter y Haake, Matthias (eds.) (2013). *Greek Federal States and Their Sanctuaries. Identity and Integration*. Stuttgart: Franz Steiner.
- Gardiesen, Armelle y Chandezon, Christophe (eds.) (2014). *Équides et bovidés de la Méditerranée antique. Rites et combats. Jeux et savoirs*. Lattes: Association pour le Développement de l'Archéologie en Languedoc-Roussillon.
- Gehrke, Hans-Joachim (2000). Ethnos, Phyle, Polis. Gemässigt unorthodoxe Vermutungen. En Flensted-Jensen, Nielsen y Rubinstein, 2000, pp. 159-176.
- Giovannini, Adalberto (2007). *Les relations entre états dans la Grèce antique: du temps d'Homère à l'intervention romaine*. Stuttgart: Franz Steiner.
- Grainger, John D. (1999). *The League of the Aitolians*. Leiden: Brill.
- Grainger, John D. (2000). *Aitolian Prosopographical Studies*. Leiden: Brill.
- Hall, Jonathan M. (2015). Federalism and Ethnicity. En Beck y Funke, 2015, pp. 30-48.
- Halstead, Paul (1987). Traditional and Ancient Rural Economy in Mediterranean Europe: plus ça change?. *Journal of Hellenic Studies*, 107, pp. 77-87.
- Hansen, Mogens H. (ed.) (1997). *The Polis as an Urban Centre and as a Political Community*. Copenhagen: Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab.
- Hatzopoulos, Miltiades B. (1996). *Macedonian Institutions under the Kings, I. A Historical and Epigraphic Study*. Meletemata 22. Athens: Research Centre for Greek and Roman Antiquity.
- Hodkinson, Stephen (1988). Animal Husbandry in the Greek Polis. En Whittaker, 1988, pp. 37-74.
- Houby-Nielsen, Sanne (2001). Sacred Landscapes of Aetolia and Achaia: Synoecism Processes and Non-Urban Sanctuaries. En Isager, 2001, pp. 257-271.
- Hurwitt, Jeffrey M. (1993). Art, Poetry and the Polis in the Age of Homer. En Langdon, 1993, pp. 14-42.
- Isager, Jacob (ed.) (2001). *Foundation and Destruction. Nicopolis and NW. Greece. The Archaeological Evidence for the City Destructions, the Foundations of Nikopolis and the Synoecism*. Athens: Danish Institute at Athens.
- Jones, Sian (1997). *The Archaeology of Ethnicity: Constructing identities in the past and present*. London: Routledge.

- Jones, Christopher P. (1999). *Kinship Diplomacy in the Ancient World*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Jördens, Andrea y Bech-Jördens, Gereon (1994). Ein Eberunterkiefer als „Staatssymbol“ des aitolischen Bundes. Politische Identitätssuche im Mythos nach dem Ende der spartanischen Hegemonie. *Klio*, 76, pp. 172-184.
- Kirsten, Ernst (1983). Gebirghirtentum und Sesshaftigkeit. Die Bedeutung der Dark Ages für die griechische Staatenwelt, Doris und Sparta. En Deger-Jakitzky, 1983, pp. 355-443.
- Laffont, Pierre-Yves (ed.) (2006). *Trashumance et estivage en Occident des origines aux enjeux actuels*. Valence-Sur-Baïze: Presses Universitaires du Miral.
- Langdon, Susan H. (ed.) (1993). *From Pasture to Polis. Art in the Age of Homer*. Columbia y London: University of Missouri Press.
- Larsen, Jakob A.O. (1944). Federation for Peace in Ancient Greece. *Classical Philology*, 39.3, pp. 145-162.
- Larsen, Jakob A.O. (1952). The Assembly of the Aetolians League. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 83, pp. 1-33.
- Larsen, Jakob A.O. (1968). *Greek Federal States. Their Institutions and History*. Oxford: Clarendon Press.
- Lefèvre, François (1998). *L'amphictionie Pyléo-Delphique. Histoire et institutions*. Paris: De Boccard.
- Mackil, Emily (2013). *Creating a Common Policy: Religion, Economy and Politics in the Making of the Greek Koinon*. Berkeley: University of California Press.
- Malkin, Irad (2011). *A Small Greek World. Networks in the Ancient Mediterranean*. Oxford: Oxford University Press.
- Marinatos, Nanno (1993). What were Greek Sanctuaries? A Synthesis. En Marinatos y Hägg, 1993, pp. 179-183.
- Marinatos, Nanno y Hägg, Robin (eds.) (1993). *Greek Sanctuaries. New Approaches*. London: Routledge.
- Mazarakis-Ainian, Alexandros (1997). *From Rulers' Dwellings to Temples. Architecture, Religion and Society in Early Iron Age Greece*. Jonsered: Paul Aströms Förlag.
- McInerney, Jeremy (2000). *Under the folds of Parnassos. Land and Ethnicity in Ancient Phokis*. Austin, TX: University of Texas Press.
- Mele, Alfonso, Napolitano, Maria L. y Visconti, Amadeo (eds.) (2005). *Eoli ed Eolide tra madre patria e colonia*. Napoli: Luciano Editore.
- Mitchell, Lynette G. y Rhodes, Peter J. (eds.) (1997). *The Development of the Polis in Archaic Greece*. London: Routledge.
- Morgan, Catherine (1997). The Archaeology of Sanctuaries in Early Iron Age and Archaic *Ethne*. A Preliminary View. En Mitchell y Rhodes, 1997, pp. 168-198.
- Morgan, Catherine (2003). *Early Greek States beyond the Polis*. Londres: Routledge.
- Morgan, Catherine (2009). The Early Iron Age. En Raaflaub y Wees, 2009, pp. 43-63.
- Nerantzis, Ioannis (2001). *Η χώρα των Αιτωλών*. Agrinio: Διδακτορική Διατριβή.

- Offenmüller, Margit (ed.) (2012). *Identitätsbildung und Identitätsstiftung in griechischen Gesellschaften (Vorträge gehalten im Rahmen eines Symposiums von 28-29. Jänner 2010)*. Graz: Grazer Universitätsverlag.
- O'Neil, James L. (1986). The Political Elites of the Achaian and Aitolian Leagues. *Ancient Society*, 15-17, pp. 33-61.
- Palmer, Ruth (2001). Bridging the Gap. The Continuity of Greek Agriculture from the Mycenaean to the Historical Period. En Tandy, 2001, pp. 41-84.
- Papapostolou, Ioannis A. (1993). Anaskafi Thermou. *To Ergon*, pp. 44-58.
- Papapostolou, Ioannis A. (2012). *Early Thermos. New excavations 1992-2003*. Athens: The Archaeological Society at Athens.
- Papapostolou, Ioannis A. (2014). *To Ieró tou Θέρμου στην Αιτωλία. Ιστορία – Μνημεία – Περιήγηση*. Athena: He En Athenais Archaialogike Hetaireia.
- Prontera, Francesco (2003). *Otra Forma de Mirar el Espacio. Geografía e Historia en la Grecia Antigua*. Málaga: Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga.
- Raaflaub, Kurt A. y Wees, Hans van (eds.) (2009). *A Companion to Archaic Greece*. Oxford: Blackwell.
- Renfrew, Colin y Cherry, John F. (eds.) (1986). *Peer Polity Interaction and Socio-Political Change*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Renfrew, Colin y Shennan, Stephen (eds.) (1982). *Ranking Resource and Exchange. Aspects of the Archaeology of Early European Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- von Rollinger, Robert y Schwinghammer, Gundula (eds.) (2012). *Altertum und Gegenwart - Ringvorlesung anlässlich der Feier zum 125-jährigen Bestehen der Alten Geschichte in Innsbruck*. Innsbruck: Institut für Sprachen und Literaturen der Universität Innsbruck.
- Rougier-Blanc, Sylvie (2004). Les espaces ruraux chez Homère. Terminologie et mode de représentation. En Chandezon y Hamdoume, 2004, pp. 115-127.
- Sánchez, Pierre (2001). *L'Amphictionie des Pyles et de Delphes. Recherches sur son rôle historique, des origines au IIe siècle de notre ère*. Stuttgart: Franz Steiner.
- Scholten, Joseph B. (2000). *The Politics of Plunder. Aitolians and their Koinon in the Early Hellenistic Era, 279-217 B.C.* Berkeley: University of California Press.
- Schuller, Wolfgang (ed.) (1998). *Politische Theorie und Praxis im Altertum*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Scott, Michael (2010). *Delphi and Olympia. The Spatial Politics of Panhellenism in the Archaic and Classical Periods*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Scott, Michael (2015). *Delfos. Historia del centro del mundo antiguo*. Barcelona: Ariel.
- Sinn, Ulrich (2000). Greek Sanctuaries as Places of Refuge. En Buxton, 2000, pp. 155-179.
- Snodgrass, Anthony M. (1971). *The Dark Age of Greece. An Archaeological Survey of the Eleventh to the Eighth Centuries B.C.* Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Snodgrass, Anthony M. (1980). *Archaic Greece. The Age of Experiment*. London: Dent.
- Snodgrass, Anthony M. (1986). Interaction by Design. The Greek City-State. En Renfrew y Cherry, 1986, pp. 47-58.

- Snodgrass, Anthony M. (1987). *An Archaeology of Greece. The Present State and Future Scope of a Discipline*. Berkeley: University of California Press.
- Snodgrass, Anthony M. (1989). The Coming of the Iron Age in Greece. Europe's Earliest Bronze/Iron Transition. En Stig Sorensen y Thomas, 1989, pp. 22-35.
- Sordi, Marta (1953). Le origini del *koinon* etolico. *Acme*, 6, pp. 419-445.
- Stig Sorensen, Marie L. y Thomas, Roger (eds.) (1989). *The Bronze Age – Iron Age, Transition in Europe. Aspects of Continuity and Change in European Societies c. 1200 to 500 B.C.* Oxford: BAR.
- Tandy, David W. (ed.) (2001). *Prehistory and History. Ethnicity, Class and Political Economy*. Montreal, New York y London: Black Rose Books.
- Tartaron, Thomas F. (2004). *Bronze Age Landscape and Society in Southern Epirus*. Oxford: BAR.
- Tsangari, Dimitra I. (2007). *Corpus des monnaies d'or, d'argent et de bronze de la confédération étolienne*. Athens: Helicon Interactive.
- Ulf, Christoph (1990). *Die homerische Gesellschaft. Materialien zur analytischen Beschreibung und historischen Lokalisierung*. München: C.H. Beck.
- Ulf, Christoph (ed.) (1996a). *Wege zur Genese griechischer Identität. Die Bedeutung der früharchaischen Zeit*. Berlin: Akademie Verlag.
- Ulf, Christoph (1996b). Griechische Ethnogenese versus Wanderungen von Stämmen und Stammstaaten. En Ulf, 1996a, pp. 240-280.
- Ulf, Christoph (2009). The World of Homer and Hesiod. En Raaflaub y Van Wees, 2009, pp. 81-99.
- Vikatou, Olympia (2015). *A Guide to the Archaeological Museum of Thermos*. Aetolia-Acarnania: Chelmis and Co.
- Vlassopoulos, Kostas (2015). Religion in Communities. En Eidinow y Kindt, 2015, pp. 257-271.
- Whittaker, Charles R. (ed.) (1988). *Pastoral Economies in Classical Antiquity*. Cambridge: Cambridge Philological Society.
- Zanker, Paul y Wörrle, Michael (eds.) (1995). *Stadt und Bürgerbild im Hellenismus*. Vestigia 47. München: C.H. Beck.

CULTI RURALI E CULTI URBANI NELLA
BITINIA ELLENISTICA E ROMANA
RURAL CULTS AND URBAN CULTS
IN HELLENISTIC AND ROMAN BITHYNIA

FERDINANDO FERRAIOLI

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI "L'ORIENTALE"
fferraioli@unior.it

ABSTRACT

The aim of this paper is to examine the principal evidences on cults in the rural and urban areas of Hellenistic and Roman Bithynia. The epigraphic dossier appears more limited for the Hellenistic period, while it is wider for the Roman one. The main divinities of the Greek cultic pantheon such as Zeus, Apollo, Artemis, Athena, Asclepius and others appear widespread in urban and rural areas; it is interesting how such deities in rural areas appear with local epithets of indigenous origin. Particularly interesting is the case of Zeus associated with the epithets *Baleos* and *Okkonenos*, which appear to be of Thracian origin, and *Sabazios*, which is probably of Phrygian origin. Other cults probably based on the mixture of Greek and non-Greek elements were that of the

RIASSUNTO

Scopo di questo intervento è esaminare le principali testimonianze sulla diffusione dei culti in ambito rurale ed urbano nella Bitinia ellenistica e romana. Il dossier epigrafico appare più limitato per il periodo ellenistico, mentre è più ampio per quello romano. Nelle aree urbane e nelle aree rurali appaiono diffuse le principali divinità del pantheon culturale greco come Zeus, Apollo, Artemide, Atena, Asclepio ed altre; è significativo come tali divinità nelle aree rurali appaiano con epiteti locali di origine indigena. Particolarmente interessante il caso di Zeus a cui sono associati epiteti come *Baleos* e *Okkonenos*, che appaiono di origine tracia, e come *Sabazios*, che è probabilmente di origine frigia. Altri culti probabilmente basati sulla commistione tra elemento greco e elementi non-greci erano quello

Great Mother Cybele, who had a temple dedicated to Nicomedia, and some local cults like Priettos, Tataula, Proustene and the Theoi *Nerolenoi*. In urban areas there are cults more linked to external influences such as Egyptian cults. This appears above all in coastal cities like Kios, Apameia and Nicomedia, which were already open to the cults of Isis and Serapis in the Hellenistic period. The influence of the Roman religion appears to be more limited and in a later period, as evidenced by the rare bilingual dedications and the attestation of the funeral rites of the *Rosalia*. The relationship between rural cults and urban cults appears therefore characterized by some differences, with rural areas appearing at least initially less willing to welcome foreign cults and more closely linked to indigenous cults. In the end, however, even in Bithynia, as has been noted for other areas of Asia Minor, there is, with the passage between the Hellenistic and Roman periods, a process of progressive integration between urban and rural cults, which probably takes place in a predominantly harmonious way and without major tensions between the various ethnic and territorial components.

della Grande Madre Cibele, che aveva un tempio dedicato a Nicomedia, e alcuni culti tipicamente locali come Priettos, Tataula, Proustene e i Theoi Nerolenoi. In ambito urbano possono ritrovarsi invece culti maggiormente legati alle influenze esterne come quelle egiziane. Ciò appare soprattutto nelle città costiere come Kios, Apamea e Nicomedia, che già in età ellenistica sono aperte ai culti di Iside e Serapide. Più limitato e in epoca più tarda appare l'influsso della religione romana, testimoniato dalle rare dediche bilingui e dall'attestazione dei riti funerari dei *Rosalia*. Il rapporto tra culti rurali e culti urbani appare contraddistinto quindi da alcune differenze, con le aree rurali che appaiono almeno in un primo tempo meno disponibili ad accogliere i culti stranieri e maggiormente legate ai culti indigeni, che vengono uniti a quelli per le principali divinità del pantheon ellenico. Alla fine tuttavia anche in Bitinia quindi, come è stato notato per altre zone dell'Asia Minore, si assiste, con il passaggio tra l'età ellenistica e quella romana, ad un processo di progressiva integrazione tra culti urbani e rurali, che si attua probabilmente in maniera prevalentemente armonica e senza grosse tensioni tra le varie componenti etniche e territoriali.

KEYWORDS

Bithynia; Cults; Hellenistic period; Roman Bitinia; period; Rural; Urban

PALABRAS CLAVE

Culti; Età ellenistica; Età romana; Rurali; Urbani

Fecha de recepción: 25/01/2021

Fecha de aceptación: 21/05/2021

1. CONSIDERAZIONI INTRODUTTIVE

Negli studi più recenti sulla religione nel mediterraneo antico, vista come “religione vissuta” con un approccio che si concentra sulle forme di incorporazione, personificazione e appropriazione individuale delle tradizioni ed esperienze religiose, ampio spazio è stato dato alla dimensione urbana dell’esperienza religiosa, evidenziando l’influenza che lo spazio cittadino ha avuto sui culti e sulla loro definizione e rimodulazione.¹ È stato introdotto anche il concetto di “citification of religion” per indicare un processo che spinge l’attore culturale ad adottare ed adattare caratteristiche cittadine nel suo “engagement (...) with the urban environment”.² Importante è l’impegno personale dell’attore culturale, anche occasionale, nella pratica delle attività di culto e ciò consente di non limitare l’analisi ai soli professionisti dell’attività religiosa. Un concetto chiave per comprendere la connessione tra agente culturale individuale e strutture sociali è quello di appropriazione (“appropriation”), termine tecnico sociologico usato spesso negli studi postcoloniali e di genere e recentemente rivalutato, che indica un processo bilaterale di scambio che porta l’essere umano ad adottare ed adattare pratiche culturali e nel nostro caso religiose.³ In questa chiave è interessante occuparsi della dimensione rurale dei culti, cercando di comprendere quali relazioni essa abbia con quella urbana, cercando di superare le due opposte concezioni meccaniche che vedrebbero l’orizzonte culturale rurale come del tutto dipendente da quella urbano oppure in netta contrapposizione ad esso come spazio di resistenza religiosa contro i culti diffusi in ambito cittadino.⁴ Come affermano Emiliano R. Ur-

1. Si vedano tra gli altri Rüpke, 2011; Rüpke, 2018; Urcioli & Rüpke, 2018; Rüpke, 2020; Urcioli, 2020.

2. Urcioli, 2020.

3. Raja & Rüpke, 2015, pp. 3-4; Urcioli & Rüpke, 2018, p. 127; Gasparini *et al.*, 2020, pp. 1-3. Sul concetto di “appropriation” cf. Ashley & Plesch, 2002.

4. Urcioli & Rüpke, 2018, pp. 122-123. Sul rapporto città/campagna nel mondo antico restano fondamentali i contributi contenuti in Wallace Hadrill & Rich, 1991. Sulla religione nelle aree rurali in epoca romana si veda North, 1995.

ciuoli e J rge R pke,⁵ “there is no easy dividing-line between ‘city’ and ‘the rural’” e le esperienze e i fenomeni religiosi attestati nelle citt  possono essere interpretati come conseguenza dell’interazione fra spazio urbano propriamente detto e spazio civico che pu  includere anche gli ambiti rurali. Gli spazi rurali costituirebbero un luogo privilegiato per un processo di negoziazione tra da un lato i modelli amministrativi, sociali e culturali propri dello spazio urbano e dall’altro le caratteristiche proprie dell’ambiente rurale, sia a livello sociale che sacrale. Culti urbani e culti rurali sembrerebbero quindi influenzarsi a vicenda, assumendo ovviamente specificit  e traiettorie diverse in relazione ai vari contesti locali e ai diversi momenti cronologici.

Per quanto concerne pi  specificatamente l’Asia Minore in et  ellenistica e romana, nel 1993 Stephen Mitchell ha sottolineato le grandi differenze culturali e sociali tra citt  e villaggi, tra lo stile di vita praticato in ambito urbano e quello proprio dei contesti rurali.⁶ Questa ipotesi   stata per  in gran parte superata da studi pi  recenti di Beate Dignas e Christof Schuler,⁷ i quali hanno evidenziato come vi sia in realt  una stretta relazione tra villaggi rurali e citt , con la non infrequente adozione negli ambienti rurali, specialmente nel periodo imperiale, di culti, festivit  e forme di organizzazione culturale e culturale modellate su quelle urbane. Si tratta di un fenomeno gi  definito da Jane Jacobs come “urban [religion] transplanted”.⁸

Un contesto interessante per occuparsi della relazione tra culti urbani e quelli rurali pu  essere quello della Bitinia in et  ellenistica e romana, in quanto si tratta di un territorio in cui in tale periodo convissero popoli di diversa origine, come le popolazioni anelleniche di origine prevalentemente trace, le popolazioni di origine greca e gruppi di abitanti di origine romana presenti a partire dalla fine del periodo ellenistico.   opportuno evidenziare come si intenda qui per Bitinia il territorio dei Bitini, popolazione di origine trace che sulla base di quanto emerge da queste fonti letterarie e dal quadro archeologico, si ritiene che sia giunta in Asia Minore probabilmente tra il X e l’VIII sec. a.C.⁹ Come   noto, dopo essere stata una popolazione compresa all’interno prima dell’impero persiano e poi per breve tempo di quello macedone di Alessandro Magno, i Bitini all’inizio dell’et  ellenistica costituirono il regno ellenistico di Bitinia retto da una dinastia indigena;¹⁰ in et  romana invece, dopo la morte dell’ultimo re Nicomede IV, esso divenne parte della provincia ro-

5. Urciuoli & R pke, 2018, p. 122.

6. Mitchell, 1993, pp. 195-197.

7. Dignas, 2002, pp. 224-246; Schuler, 2012, pp. 65-67.

8. Jacobs, 1969, p. 18.

9. Archibald, 1998, pp. 30-31; Paganoni, 2019a, pp. 7-10.

10. Sul regno di Bitinia si vedano Vitucci, 1953; Gabelko, 2005; Michels, 2009; Paganoni, 2019a.

mana di *Bithynia et Pontus*.¹¹ Da un punto di vista geografico il territorio dei Bitini si estendeva in origine probabilmente nella parte della Propontide asiatica posta tra la *chora* di Calcedone a nord-ovest, ed il fiume Sangarios e la valle connessa a detto fiume ad est.¹² Una prima attestazione della presenza dei Bitini in quest'area è in un passo di Tucidide,¹³ in cui si fa riferimento alla terra dei Bitini nell'ambito delle operazioni ateniesi nella Propontide nell'estate del 424 a.C.; più ampie le notizie presenti in Senofonte, il quale riferisce che i Traci Bitini abitavano la Tracia asiatica, regione posta tra Calcedone ed Eraclea, all'interno della quale era compreso anche il porto di Calpe.¹⁴ Nel IV sec. a.C. lo Pseudo-Scilace afferma che il territorio della Bitinia inizierebbe dal santuario di Zeus Ourios, il cosiddetto Hieron situato presso Calchedon,¹⁵ e giungerebbe fino al golfo oggi detto di Izmit, che viene definito golfo di Olbia.¹⁶ In età imperiale Strabone riferisce che il territorio bitinico era delimitato a nord dal Ponto Eusino, ad ovest dalla Propontide e confinava a sud con la Misia e la Frigia Ellespontica.¹⁷ Vennero fondate in età arcaica nel territorio dei Bitini le *poleis* greche di Calchedon, Astakos e Olbia, i cui culti saranno per questo inclusi in questo contributo.¹⁸ Verrà inclusa anche la città greca di Kios, geograficamente probabilmente parte del territorio della Misia, che venne però annessa al regno di Bitinia durante l'età ellenistica e, dopo essere stata distrutta da Prusia I nel 202 a.C., venne rifondata con il nome di Prusa a mare.¹⁹

L'analisi dei culti procederà seguendo un criterio geografico/topografico, esaminando in un paragrafo le poche attestazioni provenienti dalle città greche della costa e in un altro quelle invece provenienti dalle città fondate dai re di Bitinia, dalla *chora* di dette città e dall'entroterra bitinico vero e proprio nella valle del fiume Sangarios. Per ogni città saranno esposte le principali attestazioni dei culti, soffermandosi sui

11. Sulla Bitinia in età romana in generale si vedano Marek, 1993; Fernoux, 2004; Madsen, 2009; Giannakoupolos, 2016.

12. Hannestad, 1996, p. 68; Paganoni, 2019a, pp. 8-9.

13. Thuc., IV 75, 2.

14. Xen., *Anab.* VI 4, 2. Per un commento cf. Lendle, 1995, pp. 385-387.

15. Il santuario non fu parte del regno ellenistico di Bitinia, se non quando Prusia I lo conquistò per breve tempo durante la guerra con Bisanzio: cf. Paganoni, 2019a, pp. 104-105. Su tale santuario cf. Moreno, 2008 e le considerazioni di Robu, 2020, pp. 155-158.

16. Ps. Scylax, 92. Su questo autore si vedano Shipley, 2011 e Brillante, 2020. In XIV 2, 20 C 658, Strabone attribuisce a Scilace di Carianda la tradizione secondo cui i Misi abitavano in origine le terre dei Bitini. Tale tradizione non si ritrova invece nel Periplo dello Pseudo-Scilace: cf. Matijašić, 2016, p. 6.

17. Strab., XII 4, 1 C 563.

18. Avram, 2004, pp. 975-976.

19. Michels, 2009, pp. 273-276; Paganoni, 2019a, pp. 114-116.

culti di origine greca e non-greca e osservando per quanto possibile un ordine cronologico. L'unica città che sarà trattata in entrambi i paragrafi sarà Kios, in quanto le attestazioni di culti precedenti alla rifondazione saranno incluse nel paragrafo sulle fondazioni greche, mentre quelle del periodo successivo alla rifondazione nel paragrafo riguardante le fondazioni regie. Le attestazioni provengono prevalentemente da fonti di tipo epigrafico ed in misura numericamente minore anche fonti di tipo letterario, numismatico ed archeologico. Esse inoltre sono più molto più abbondanti per l'età imperiale di quanto non lo siano per l'età ellenistica. Si cercherà per quanto possibile di contestualizzare i culti attestati in Bitinia, attraverso la comparazione con le testimonianze culturali provenienti da altre parti dell'Asia Minore di età ellenistica ed imperiale, soprattutto quelle più vicine geograficamente e culturalmente legate alla Bitinia come la Frigia. Nel territorio e nel periodo in esame sono attestate divinità di varia origine (greca, tracia, egiziana, iranica, romana); a tale aspetto verrà dato spazio, avendo l'intenzione, in armonia con le prospettive di studio più recenti, di non ordinare necessariamente queste attestazioni in meccaniche sottocategorie ("culti orientali", "culti romani", "culti egiziani") quanto di vedere in che modo tali culti siano attestati in ambito urbano e rurale, e come essi si siano diffusi nello spazio e nel tempo. Oggetto di particolare interesse saranno le numerose epiclesi associate alle principali divinità di origine greca, tra cui soprattutto Zeus, che, soprattutto in ambito rurale, mostrano una commistione tra elementi culturali di origine greca e tracio-bitinica. Per quanto concerne infine le attestazioni di culti eroici ci si soffermerà, compatibilmente con la scarsità delle fonti a noi pervenute, sulle caratteristiche principali di tali culti, sulla loro diffusione e sul loro possibile legame con il contesto politico sia di epoca ellenistica che di età imperiale. Dopo i due paragrafi centrali dedicati alle attestazioni dei culti, un paragrafo finale sarà dedicato alle riflessioni conclusive.

2. I CULTI DELLE *POLEIS* GRECHE: ASTAKOS, CALCHEDON, OLBIA E KIOS

Per quanto concerne le già citate *poleis*, Astakos, Calchedon e Olbia, va rilevato come la prima e la terza scomparvero prima dell'inizio del periodo in esame²⁰ e, nei pressi di Astakos, venne fondata Nicomedia, che sembra aver assunto al suo interno al-

20. Avram, 2004, pp. 977- 978 per Astakos e 990 per Olbia. Sui rapporti tra Astakos e i dinasti di Bitinia, cf. Robu, 2014, p. 211; Paganoni, 2019a, pp. 14-15.

meno parte dei culti di Astakos.²¹ Alcune informazioni sono invece disponibili per i culti della Calchedon ellenistica. A Calchedon divinità principale era Apollo Pythios o Chresterios,²² il cui sacerdote è menzionato in una epigrafe accanto al *basileus* con funzioni eponime.²³ Il suo santuario era il più antico della città, come testimoniato da Luciano e Dionigi di Bisanzio.²⁴ In un'epigrafe, proveniente da Delfi e databile al tardo II sec. a.C.,²⁵ è attestata inoltre la concessione dell'*asylia* per tale santuario ([δεδ]όχθαι τᾷ πόλι τῶν Δεληφῶ[ν] τὸ ἱερὸν τοῦ Ἀπόλλωνος το[ῦ] Πυθαίου τὸ ἐν τᾷ Καλχαδονίαι ἄσυλον καὶ φύκτιμον εἶμεν ἀπὸ πάντων). Il culto di Apollo a Calchedon è indice probabilmente di un legame con la madrepatria Megara, nella quale tracce di tale culto erano attestate nella parte occidentale dell'acropoli, chiamata Alcatoo dal nome dell'eroe che costruì con l'aiuto di Apollo le mura della città.²⁶ In tale zona dell'acropoli vi erano anche i templi di Atena *Nike* e di Demetra *Termophoros*.²⁷

Altra divinità venerata a Calchedon era Poseidone, che è presente sulle monete cittadine.²⁸ Afrodite veniva adorata a Calchedon con l'appellativo di *Praxis*²⁹ insieme al fiume *Himeros*.³⁰ Un interessante documento epigrafico, databile tra III e II sec. a.C., è anch'esso incentrato probabilmente sulla vendita di un sacerdozio, che, secondo l'ipotesi di Sokolowski,³¹ doveva essere una sorta di sacerdozio cumulativo, che dava diritto a riscuotere le spettanze relative a vari culti. Nel testo si fa riferimento al culto di Herakles, di Ammone, degli dei di Samotraccia e di Zeus *Boulaios*, divinità quest'ultima connessa etimologicamente ai luoghi di riunione e di assemblea. La presenza di Ammone, che in Asia Minore è attestato in questo periodo anche a Kios/Prusa al Mare, Samo, Mitilene e a Hyllarima all'interno della Caria, indica già la circolazione di culti egiziani nell'area, di cui Ammone è uno dei primi ad essere introdotti nel mondo greco, già prima dell'azione dei Tolomei, forse per l'azione di

21. Cf. *infra* p. 106.

22. *IK Kalchedon* 5, l. 5. Cf. Hanell, 1934, pp. 164-174; Robu, 2007.

23. *IK Kalchedon* 7, l. 3. Sul *basileus* con funzioni eponima, magistratura tipica delle colonie megaresi, si veda Ferraioli, 2011.

24. Luc., *Pseudomantis* 10; Dionys. Byz., 111, p. 35 Güngerich.

25. *Syll.*³ 550.

26. Paus., I 42, 2-3. Cf. Antonetti, 1997, p. 87.

27. Antonetti, 1997, pp. 87-88.

28. Robu, 2013, p. 76.

29. Paus., I 43, 6. Questo appellativo di Afrodite è attestato solo a Megara: cf. Pirenne Delforge, 1994, pp. 89-91.

30. Dionys. Byz., 111, p. 34 Güngerich.

31. Sokolowski, 1955, pp. 14-16.

mediazione dei Cirenei e certamente per il legame speciale tra Alessandro Magno e questa divinità.³²

Altro culto diffuso a Calchedon, almeno in età ellenistica, era probabilmente quello della Grande Madre. Un'iscrizione databile al III sec. a.C.³³ riguarda la sacerdotessa del culto della Grande Madre nota a Calchedon forse con l'epiclesi di *Meter Orea* o *Oreia*, titolo legato probabilmente ad un aspetto territoriale, la montagna.³⁴ Il culto della Grande Madre è probabilmente presente anche in un'iscrizione,³⁵ databile alla prima metà del II sec. d.C., recentemente rinvenuta presso l'antica Crysopolis, l'odierna Üsküdar presso Istanbul, e a quel tempo nel territorio appartenente alla *polis* di Calchedon. In essa è menzionato un certo Quintus Lollius Catus, il quale assieme a dei *nautai* consacra le reti utilizzate per la pesca invernale ad una divinità, il cui nome purtroppo non è più leggibile. Come sostiene Robu, è probabile che si tratti della Grande Madre Cibele, in quanto è presente al di sopra del testo iscritto una statuetta con le fattezze della dea, accompagnata come al solito da un leone.³⁶ La presenza di questo culto appare significativa, in quanto evidenzia la diffusione tra culti delle *poleis* greche della costa anche di un culto anellenico come quello della Grande Madre. Il culto della Grande Madre, che ha origini già in alta età arcaica in Anatolia, ebbe una notevole diffusione in Frigia prima del periodo ellenistico.³⁷ Durante il periodo ellenistico ed imperiale il culto è attestato in gran parte dell'Asia Minore.³⁸ L'epiclesi *Oreia* si ritrova anche ad Efeso,³⁹ ad Apollonia Salbake in Caria,⁴⁰ in Pisidia⁴¹

32. Per le attestazioni cf. Magie, 1953, pp. 165-166. Sul culto di Ammone nel mondo greco, cf. anche Classen, 1959; Parke, 1967, pp. 194-252; Malkin, 1994, pp. 143-168.

33. *IK Kalchedon* 11.

34. L'epiclesi *Orea* non è sicuramente attestata perché si legge in un contesto parzialmente frammentario in *IK Kalchedon* 11, l. 11. Cf. Sokolowski, 1955, p. 17. Su Cibele in generale, cf. Roller, 1999; Rieger, 2007; Bøgh, 2007 e 2012; Levick, 2013, pp. 47-53.

35. Robu, 2012-2018.

36. Robu, 2012-2018, p. 162, il quale mette in rilievo in maniera molto interessante i rapporti tra Calchedon e il santuario recentemente scoperto della *Meter Pontia* a Dionysopolis, sulla costa ovest del Mar Nero. Proprio in tale santuario è stato ritrovato un decreto, di cui sono state pubblicate solo poche linee, in onore di alcuni Calcedonesi, databile al tardo periodo ellenistico (II-I sec. a.C.). Cf. Lazarenko *et al.*, 2013, p. 63.

37. Roller, 1999, pp. 27-118.

38. Roller, 1999, pp. 198-216.

39. Keil, 1926, pp. 256-261, figg. 48-51.

40. Robert & Robert, 1954, n° 162.

41. *SEG* XLI 1245 (periodo romano, rinvenuta presso l'odierna Baghlü).

e Panfilia⁴² in ambito rurale e in Licia.⁴³ Le attestazioni in Pisidia e Panfilia provengono da contesti rurali ed è quindi interessante evidenziare come l'epiclesi *Oreia*, legata al territorio e con molte attestazioni in ambito rurale, si ritrovi anche in ambito urbano a Chalcedon, segno del possibile interscambio di culti tra città e campagna.

Era presente nella Chalcedon della prima età imperiale anche il culto di Asclepio:⁴⁴ un'epigrafe⁴⁵ databile a cavallo tra I sec. a.C. e I sec. d.C. ci informa delle condizioni di vendita della carica di sacerdote di tale divinità.⁴⁶ Il sacerdote era esentato dal servizio militare e da tutte le liturgie (ll. 2-3: στρατείας καὶ ἀπ[ασῶν τᾶν λειτουργι]ᾶν); poteva vendere la carica solo al figlio per evitare la pratica comune della rivendita dei sacerdoti ad altri (ll. 11-12: ἐξέστω δὲ καὶ [π]αιδὶ ὠνεῖσθαι, ἄ[λλω] δὲ μηθενὶ ἐξέστω τὸν ἱερωτεία[ν]); il prezzo corrisposto per ottenere la carica di sacerdote era di 5038 dracme e 4 oboli (ll. 28-30: [τιμ]ᾶ ἱερωτείας σὺν ἑκατοστᾷ κ[αὶ τριακο]στᾷ δραχμαὶ πεντακισχίλια [καὶ τριάκον]τα ὀκτώ, τέτορες ὀβολοί). Per quanto riguarda Kios, le testimonianze precedenti alla rifondazione da parte di Prusia I sono più limitate. Vista l'origine milesia della *polis*, Alexandru Avram ha avanzato l'ipotesi che Apollo fosse la divinità principale della città. Ciò sembrerebbe confermato dall'attestazione di tale divinità sulle monete⁴⁷ e dalla dedica di una φιάλη παρὰ Κιανῶν in una epigrafe⁴⁸ proveniente dal santuario milesio di Didyma e databile al 276/275 a.C. Sulle monete è presente anche Mitra, in una delle più antiche e isolate attestazioni della divinità indoiranica in una *polis* greca d'Asia.⁴⁹ Nella prima età ellenistica, in un periodo precedente alla conquista e rifondazione ad opera di Prusia I nel 202 a.C., sono forse presenti a Kios i culti di

42. SEG VI 718-720 (epigrafi rinvenute presso Karain Cave).

43. TAM II 737 (rinvenuta presso Nysa).

44. Sul culto di Asclepio in età imperiale, ampiamente diffuso anche in Asia Minore, cf. Van der Ploeg, 2018.

45. IK Chalcedon 12.

46. Sul fenomeno della vendita dei sacerdoti, tipico dell'Asia Minore, si veda Lupu, 2004, pp. 48-52.

47. Babelon & Reinach, 1908, pp. 311-314; Babelon, 1910, nn° 2850-2858; Avram, 2004, p. 983; De Callataj, 2011, pp. 465-458.

48. I. Didyma 427, ll. 6-7.

49. Babelon, 1910, nn° 2858-2864. Tale presenza mitraica potrebbe forse essere legata all'influsso che su Kios ebbe la dinastia iranica dei Mitridatidi, poi sovrani del regno del Ponto. Dal 337 al 302 a.C. infatti la città fu governata da Mitridate II: cf. Debord, 1999, pp. 101-102; Avram, 2004, p. 983. La scarsità delle fonti su un legame tra Mitridatidi e culto di Mitra induce comunque ad essere molto prudenti. Sulle poche attestazioni di un culto mitraico nel regno del Ponto in età ellenistica si veda Saprykin, 2009, pp. 249-250.

Serapide, Iside ed Anubi,⁵⁰ come si può evincere da un'iscrizione riguardante un certo Laches, figlio di Herakleides, originario di Kios, che effettuò una dedica a tali divinità egiziane presso il tempio di Serapide sempre di Delo.⁵¹ La diffusione dei culti egiziani è probabilmente connessa all'azione politica e culturale dei Tolomei, di cui più ampiamente si dirà nel prossimo paragrafo.

3. I CULTI DELLE CITTÀ REGIE E DELL'ENTROTERRA BITINICO IN ETÀ ELLENISTICA ED IMPERIALE

Durante l'età ellenistica i re di Bitinia fondarono numerose città, tra cui la capitale Nicomedia, Prusa all'Hypios, Prusa all'Olimpo, Prusa a Mare, Bithynion e Apamea. Particolare status ebbe poi nel regno di Bitinia Nicea, città fondata come Antigoneia da Antigono Monoftalmo, ridenominata Nicea da Lisimaco e conquistata dai Bitini sotto Zipoites o Nicomede I.⁵²

3.1. CULTI GRECI E NON-GRECI NELLE CITTÀ FONDATE DAI RE DI BITINIA

Nicomedia, sorta non lontano dalle rovine dell'antica Astakos,⁵³ ereditò secondo le fonti i culti della *polis* greca, di cui peraltro neppure si sa molto. Sulla base di due frammenti di Arriano si può avanzare l'ipotesi della presenza di un culto di Poseidone, di cui l'eroe eponimo Astakos è considerato figlio, e di un culto di Hera.⁵⁴ Per quanto concerne invece la Nicomedia ellenistica vera e propria, culti attestati sono quello della Grande Madre, con un tempio molto antico (*aedes vetustissima*) citato da Plinio il Giovane⁵⁵ e localizzato nei pressi dell'antico Foro, cioè dell'agorà di età ellenistica, e quello di Zeus Stratios, presente sulle monete di Prusia I,⁵⁶ a cui era dedicato un tempio sull'acropoli della città, nel quale Prusia II troverà ultimo e peraltro

50. Sul rilievo del culto di Anubi tra i culti egiziani già in età ellenistica, cf. Sfameni Gasparro, 2016, pp. 16-17.

51. *JG XI* 4 1240 = *RICIS* 202/0143.

52. Sulle fondazioni dei re di Bitinia si vedano soprattutto Gabelko, 2005, *passim*; Michels, 2009, pp. 253-289; Paganoni, 2019a, *passim*.

53. Paganoni, 2019a, pp. 61-62.

54. Arrian., *FGrHist* 156 F 18 e 26. L'eroe Astakos è presente sulle monete di Nicomedia in età imperiale: cf. Koulakiotis, 2019, p. 92, n. 26, con bibliografia precedente.

55. Plin., *Epist.* X 49. Non è chiaro se il tempio di Asclepio citato da Paus., III 3, 8 sia da ascrivere alla Nicomedia ellenistica o a quella imperiale. Si veda il testo con note di commento raccolto in Edelstein & Edelstein, 1945, p. 405.

56. Fernoux, 2004, pp. 46-49.

inutile rifugio durante il colpo di stato effettuato dal figlio Nicomede II nel 149 a.C.⁵⁷ La presenza dell'effigie di Bendis sulle monete di Nicomede I sembrerebbe indicare l'adozione di questo culto di origine tracia, diffuso in età classica anche ad Atene, da parte della dinastia regnante bitinica.⁵⁸ Si tratta di un segno del legame continuo della popolazione bitinica e anche della dinastia regnante con le sue origini tracie e tale culto era forse teso anche, come nel caso dell'eroe Bithynos, il sentimento nazionale e di coesione etnica dei Bitini.⁵⁹

A Delo, isola in cui è molto diffuso il culto isiaco⁶⁰ e che, in età ellenistica, intrattiene relazioni con il regno di Bitinia,⁶¹ è attestato un abitante di Nicomedia, un certo Menodoros, figlio di Hagios, il quale svolge la funzione di interprete dei sogni nell'ambito del culto isiaco presente a Delo sotto il sacerdote ateniese Leon figlio di Agatarchos del demo di Maratona.⁶² L'origine greca del nome fa pensare che Menodoros appartenga alla popolazione di origine greca che abitava Nicomedia, città che aveva in quel periodo probabilmente una popolazione in parte di origine greca ed in parte di origine tracia.⁶³ È probabile che l'espansione di un culto proveniente dall'Egitto come quello di Iside sia stata legata in una prima fase alla presenza tolemaica in Asia Minore.⁶⁴ A tal riguardo va rilevato come i rapporti tra Tolomei e regno di Bitinia furono molto frequenti già nella prima età ellenistica, come è evidenziato dal fatto che Nicomede I porrà Tolomeo II come uno degli *epitropoi* dei suoi successori e Ziaelas, in una sua lettera a Kos del 242 a.C., definisca il sovrano lagide come amico e alleato.⁶⁵ L'azione dei Tolomei va vista, in linea con gli studi più recenti, non

57. Appian., *Mithr.* 7. Sul colpo di stato si vedano Vitucci, 1953, pp. 84-90; Habicht, 1957, coll. 1120-1121; Gabelko, 2005, pp. 324-335.

58. Cf. Fernoux, 2004, p. 46. Sul culto di Bendis in Tracia ed in Attica, cf. Janouchová, 2013.

59. Scholten, 2007, p. 23, n. 35.

60. Sfameni Gasparro, 2016, p. 13.

61. *I. Delos* 449, 455, 460 *fr. u.*, 1408, 1427, 1428, 1430, 1443, 1450, 1577, 1577bis, 1579, 1580, 2038.

62. *I. Delos* 2105 e 2106 = *RICIS* 202/0340-0341.

63. Cf. Özlem-Aytaçlar, 2010, pp. 511-513.

64. Sul culto di Iside cf. da ultimo Bricault, 2020 (con bibliografia precedente) e, per le attestazioni in Bitinia, soprattutto Dunand, 1973, pp. 105-112. Una raccolta di testi sul culto isiaco si trova in Scarpi, 2002. Per la diffusione del culto di Iside nell'area del Ponto Eusino, cf. Braund, 2018, pp. 134-186. Sull'azione dei Tolomei, cf. da ultimo Glomb *et al.*, 2020, con bibliografia precedente.

65. Sui rapporti tra Tolomei e regno di Bitinia nella prima età ellenistica al tempo della cosiddetta "Lega del Nord", cf. Gallotta, 2010, pp. 99-100 e, da ultimo, Paganoni, 2019a, soprattutto pp. 78-80. Per Tolomeo II come *epitropos* dei successori di Nicomede I si veda Memn., *FGrHist* 434 F 14.1; il riferimento a re Tolomeo come sovrano amico e alleato si trova alle ll. 23-26 della lettera di Ziaelas a Kos (*IG* XII 4, 1, 209 = Welles, 1934, n° 25). Recentissimamente è stata pubblicata anche una seconda lettera di Ziaelas a Kos: cf. Bosnakis & Hallof, 2020, pp. 293 e 312-320.

con riferimento ad una poco fondata ipotesi di “promozione” ufficiale da parte della dinastia del culto di Iside e dei culti egiziani, quanto piuttosto al ruolo da essa esercitato “a livello politico, militare, economico e più ampiamente culturale nelle origini e nelle prime fasi del fenomeno”.⁶⁶ A Nicomedia, oltre che dalla già citata testimonianza di età ellenistica riguardante Menodoros figlio di Hagios, la presenza di un tempio di Iside è attestata per l’età imperiale da una lettera di Plinio, che menziona la distruzione di tale edificio nel corso dell’incendio scoppiato nella città nel 111 d.C.⁶⁷ Un’epigrafe funeraria poi, posta sul sarcofago di Aurelios Dionysios, cittadino di Nicomedia, e di sua moglie, ci rivela che quest’ultimo rivestì il ruolo di sacerdote e di navarco.⁶⁸ Secondo Friedrich Karl Dörner,⁶⁹ la navarchia sarebbe stata esercitata all’interno della flotta di Nicomedia. Louis Robert ha però sostenuto che tale ufficio sia più verosimilmente collegato alla festa isiaca dei *Ploiaphesia* o *Navigium Isidis*.⁷⁰ Questa ipotesi appare più probabile, vista anche la menzione del titolo di sacerdote, oltre che di navarco, e l’attestazione della festa del *Navigium* nelle vicine Bisanzio e Kios/Prusa a mare.⁷¹ Iside è presente anche sulle monete di Nicomedia, sia all’epoca degli Antonini che più avanti nel corso del III sec. d.C.⁷²

A Kios/Prusa a Mare è attestato, in un’epigrafe purtroppo oggi perduta, un tiaso della Grande Madre Cibele.⁷³ Dalle stessa città proviene un inno contenuto in un’epigrafe di età tardo ellenistica o proto imperiale,⁷⁴ in cui sono citate numerose divinità di origine egiziana, come Iside, che è presentata come figlia di Ouranos, il cielo, Serapide, Osiride, che è identificato con Zeus Cronide e Ammone. Tale inno appare, secondo l’analisi di Françoise Dunand,⁷⁵ un testo non legato al culto quotidiano, ma una creazione densamente elaborata in senso poetico e teologico, composta nell’ambito della tradizione esiodea, per trascrivere nei termini della mitologia greca

66. Sfameni Gasparro, 2016, p. 14.

67. Plin., *Epist.* X 33.

68. *RICIS* 308/0601 = *TAM* IV 1, 215.

69. *TAM* IV 1, 215.

70. Robert, 1943, pp. 183-184, seguito da Bricault (*RICIS*, II, p. 472). Sulla festa del *Navigium Isidis* cf. da ultimo Bricault, 2020, pp. 203-228.

71. *IK Kios* 22 = *RICIS* 308/0301, cf. *infra* (Kios/Prusa a Mare); *IK Byzantion* 324 = *RICIS* 114/0703 (Bisanzio, databile all’inizio del I sec. a.C.).

72. Dunand, 1973, p. 112. Serapide è raffigurato in età imperiale sulle monete di Cesarea Germanica (*RICIS* 308/0100), Apamea (*RICIS* 308/0200), Iuliopolis (*RICIS* 308/1000), Kreteia/Flaviopolis (*RICIS* 308/1100).

73. *IK Kios* 20.

74. *IK Kios* 21 = *RICIS* 308/0302. Cf. Harland, 2014, n° 101.

75. Dunand, 1973, pp. 109-111; Tacheva & Hitova, 1983, pp. 8-10; Alvar, 2008, p. 186, n. 121; Harland, 2014, pp. 61-65; Arnaoutoglou, 2018, pp. 257-259.

una preghiera rivolta a delle divinità di origine egiziana. Sempre da questa città proviene anche un'altra iscrizione,⁷⁶ dello stesso periodo, in cui è fatta menzione di un *thiasos*, che onora un certo Anubion figlio di Nicostratos e all'interno degli onori a lui conferiti si fa riferimento al culto isiaco. Sebbene Anubion non venga indicato nel testo come un sacerdote di Iside, è incaricato di un servizio regolare nell'ambito del culto della dea ed organizzatore di feste come probabilmente quella del *Navigium*,⁷⁷ in quanto è definito trierarca (τρηραρχήσαντα ἱεροπρεπῶς καὶ φιλοδόξως), il quale doveva comandare o forse semplicemente allestire la nave sacra alla dea durante questa festa. Una festa esplicitamente citata è invece quella dei *Charmosyna* di Iside ([τ]ἄ Χα[ρ]μόσυνα τῆς Ἰσιδος), abbastanza poco diffusa al di fuori dell'Egitto e che era probabilmente legata alla celebrazione del ruolo decisivo della dea nella resurrezione del suo sposo Osiride.⁷⁸ Vi è poi anche un'altra attestazione del culto isiaco, consistente in una semplice dedica di un certo Epikrates a Serapide, Iside e gli altri dei.⁷⁹ Il culto di divinità egiziane era presente anche a Prusa all'Olimpo, come si evince da una stele, databile alla metà del II sec. d.C., su cui è posta una dedica di ringraziamento a Iside e Serapide da parte dei *mystai* e dei *dekatistai* posti sotto l'autorità del sacerdote Leonidas, figlio di Ermesilaos.⁸⁰ L'epigrafe è eretta in onore di Lucius Iulius Frugi, probabilmente un parente di Titus Iulius Frugi, legato propretore di Ponto e Bitinia sotto Marco Aurelio, per i benefici che il romano aveva elargito a Potamon figlio di Sostratos.⁸¹ Nella stele, vi sono anche dei rilievi raffiguranti probabilmente le due divinità. Oltre ad Iside e Serapide è onorato nell'iscrizione anche Hermes e ciò mostra come il tiaso a cui si fa riferimento nell'iscrizione non fosse dedicato esclusivamente al culto delle divinità egiziane.⁸² I *mystai* erano probabilmente coloro che erano stati iniziati ai misteri della dea, mentre i *dekatistai*, termine che si ritrova anche a Delo,⁸³ potrebbe indicare, secondo Bricault, o coloro che celebravano dei riti ogni decimo giorno del mese, oppure coloro che pagavano una sorta di decima come contributo per il culto della dea.⁸⁴ A Prusa all'Olimpo era diffuso anche il culto della

76. *IK Kios* 22 = *RICIS* 308/0301.

77. Su tale festa cf. recentemente Bricault, 2020, pp. 203-228 (con bibliografia precedente).

78. Dunand, 1973, p. 109.

79. *IK Kios* 23.

80. *IK Prusa ad Olympum* 48 = *RICIS* 308/0401.

81. *RICIS*, p. 471.

82. Dunand, 1973, p. 106.

83. *RICIS* 202/0139.

84. *RICIS*, p. 471, in cui si evidenzia anche che il numero relativamente piccolo degli adepti, sei a cui probabilmente si deve aggiungere anche Potamon figlio di Sostratos, possa forse indicare la necessità di effettuare una consistente offerta per essere iniziati ai misteri.

Grande Madre Cibele, come si evince in primo luogo da un rilievo votivo del II sec. d.C. eretto da un certo Ἐπικράτης Ἀσκληπίδου.⁸⁵ Nel rilievo Cibele è raffigurata con la classica iconografia con lo scettro e il leone al fianco. Ci è pervenuta inoltre una dedica, databile al tardo periodo ellenistico o primo periodo imperiale, effettuata da un certo Meniskos in onore di Cibele, chiamata con l'appellativo di Madre *Dindymene*.⁸⁶ Si tratta di un'epiclesi della Grande Madre, che si ricollega al monte Dindymos di incerta collocazione geografica⁸⁷ e che, oltre che a Prusa all'Olimpo, è attestata a Cizico, Proconneso, in Pisidia, a Pessinunte, in Licaonia e fuori dall'Asia Minore anche in Grecia, a Dime e a Patre in Acaia e a Tebe in Beozia.⁸⁸ Tale particolare appellativo si ricollega alla saga argonautica: un passo di Apollonio Rodio ascrive a Giasone ed ai suoi compagni la fondazione del culto prima di partire per il loro viaggio nel Mar Nero.⁸⁹ Pausania descrive una statua crisoelefantina della Madre *Dindymene* che si trovava a Cizico e che i Ciziceni avrebbero preso dalla vicina Proconneso.⁹⁰ Vi sono anche alcuni rilievi provenienti sempre da Cizico, che illustrano scene di sacrifici alla dea. La scarsità della documentazione non consente di comprendere le modalità di diffusione di tale culto a Prusa all'Olimpo e che tipo di rapporto esso abbia con quello diffuso a Cizico, che appare come il centro principale di tale particolare epiclesi della Grande Madre.

A Nicea tracce del culto di Iside sono l'attestazione del nome teoforo Iso-gono, una iscrizione frammentaria di difficile interpretazione e la presenza di ritratti di Iside e Serapide su monete dell'epoca di Marco Aurelio.⁹¹ Sempre a Nicea è presente in età imperiale una attestazione del culto romano di Giove Ottimo Massimo, in una rara dedica bilingue.⁹²

Ad Apamea, in un'epigrafe con rilievo databile alla fine del I sec. a.C., è menzionata Stratonike, sacerdotessa della Grande Madre Cibele e di Apollo, a cui vengono

85. *IK Prusa ad Olympum* 50.

86. *IK Prusa ad Olympum* 1021.

87. Roller, 1999, pp. 66-67, 199.

88. Vermaseren, 1977, pp. 96-97, nn° 290-292; Schwertheim, 1978, p. 815, n° 7 (sulle attestazioni a Cizico); *MAMA VIII* 363 (Pisidia). Una panoramica delle altre attestazioni di Asia Minore si trova in Jessen 1903, coll. 651-652. Un'epigrafe, contenente una dedica alla Madre *Dindymene* e ora conservata nel Museo archeologico di Bursa, dovrebbe anch'essa provenire da Cizico e non dalla Bitinia: cf. Vermaseren, 1977, p. 8, n° 251; Schwertheim, 1978, p. 821, n° 16. Per le attestazioni in Grecia si veda Paus., VII 17, 9 (Dime), VII 20, 3 (Patre); IX 25, 3 (Tebe). Per un commento, cf. Moggi & Osanna, 2000, p. 284.

89. Apoll. Rhod., *Argon.* I 1092-1152.

90. Paus., VIII 46, 4 si veda il commento di Casevitz & Jost, 2002, pp. 273-274; Moggi & Osanna, 2003, p. 504. Sul sinecismo tra Cizico e Proconneso, avvenuto nel 362 a.C., cf. Moggi, 1976, pp. 341-344.

91. Fernoux 2004, p. 115; *RICIS* 308/0501.

92. *IK Iznik* 1141 (II sec. d.C.).

tributati onori e corone da *thiasitai* e *thiasides*, membri di sesso maschile e femminile di un'associazione culturale.⁹³ Si fa riferimento anche, come luogo del conferimento degli onori, ad una *synagoge* di Zeus, situata probabilmente nella stessa Apamea. Il rilievo è strutturato su tre livelli: il superiore raffigura un sacrificio in onore delle due divinità, Cibele ed Apollo, con la sacerdotessa Stratonike che si avvicina all'altare accompagnata da una fanciulla che suona il doppio flauto ed un ragazzo che conduce la pecora per il sacrificio, quello di mezzo presenta gli adepti dell'associazione intenti in un banchetto, quello inferiore rappresenta musicisti ed un danzatore.⁹⁴ Le divinità collegate all'associazione non sono chiaramente identificate nel testo, ma Cibele, Apollo e Zeus sono citati. Associazioni composte da uomini e donne sono attestate anche altrove in Asia Minore, come ad esempio del caso di un'associazione devota al culto di Zeus ed Agdistis attestata in un'iscrizione proveniente da Philadelphia in Lidia e databile al I sec. a.C.⁹⁵ La presenza di persone di genere maschile e femminile è tipica anche di alcune associazioni dionisiache, come attestato in vari casi coevi provenienti dall'Italia e dalla Grecia.⁹⁶ In un'epigrafe più tarda proveniente da Serdica in Tracia è attestata invece un'associazione in onore di Cibele composta da sole donne.⁹⁷ Come nota Harland, il riferimento alla *synagoge* non implica affatto un collegamento automatico con il mondo ebraico, in quanto il termine era usato all'epoca anche per indicare luoghi di culto politeisti.⁹⁸ Sempre ad Apamea, come anche a Nicea e Nicomedia, è attestata l'interessante formula κ(ατα)θ(ο)νί(ο)ις) θ(εοίς), traduzione greca del latino *diis Manibus*.⁹⁹ Anche in Bitinia, come nel resto dell'Asia Minore,¹⁰⁰ questa formula si associa in genere ad individui con un'onomastica romana, come il centurione di *IK Apameia* 8.

93. *IK Apameia* 35 = Harland, 2014, n° 99. Nel testo alle linee 3-4 si fa riferimento ad un centosettantottesimo anno che potrebbe essere collegato o alla cosiddetta era reale bitinica che ha inizio nel 298/297 a.C. o all'era civica di Apamea e Nicea, che ha inizio nel 282/281 a.C. e fa riferimento alla battaglia di Curupedio. La nostra epigrafe si daterebbe quindi in un caso al 119 a.C. e nell'altro al 104 a.C.: cf. Harland, 2014, p. 51. Sull'era reale bitinica, cf. da ultimo Paganoni, 2019a, pp. 37-43. Come è emerso dalla recente lettera di Ziaelas rinvenuta a Kos, questo re di Bitinia non utilizzava quella che sarà poi nota come era reale bitinica, ma utilizzava piuttosto l'era, utilizzata pure ad Apamea e Nicea, che ha inizio nel 282/281 a.C. e ha come riferimento la battaglia di Curupedio: cf. Bosnakis & Hallof, 2020, pp. 293 e 312-320. Al momento, per quanto concerne l'epigrafe di Stratonike, non vi sono elementi dirimenti per scegliere una o l'altra datazione. L'epigrafe è erroneamente assegnata al territorio di Cizico da Schwertheim, 1978, pp. 818-819.

94. Harland, 2014, pp. 52, 54-55.

95. *TAM* V 1539.

96. Harland, 2014, p. 53.

97. *IGBulg* 1925 (II-III sec. d.C.).

98. Harland, 2014, p. 53.

99. *IK Apameia* 8 (III sec. d.C.); *IK Iznik* 278; *TAM* IV 1, 174 (Nicomedia). Cf. Fernoux, 2004, p. 515.

100. Mitchell, 1993, p. 135.

A Bithynion, nota in età imperiale anche come Claudiopolis, è presente il culto di Antinoo, il celebre favorito di Adriano, che era nativo di questa città.¹⁰¹ Tale culto è attestato da due epigrafi e compare anche sulle monete della città.¹⁰² Delle due iscrizioni una è una dedica dell'intera città (ἡ πατρίς) al suo illustre eroe, la seconda è invece una dedica privata di un certo Sostene. Il celebre favorito di Adriano era oggetto di un culto diffuso in molte parti del mondo greco, tra cui anche il santuario di Delfi.¹⁰³ È possibile che proprio in età adrianea si sia sviluppata la tradizione su Bithynion come colonia della *polis* di Mantinea in Arcadia, che divenne uno dei centri principali del culto di Antinoo, lì celebrato come θεὸς ἐπιχώριος.¹⁰⁴ Tale tradizione si inserisce probabilmente in un processo di formazione di una "intentional history", attraverso la quale, in età adrianea, da un lato la città bitonica tentò di grecizzarsi e nobilitarsi attraverso il collegamento con un popolo dalla antica autoctonia greca come gli Arcadi, dall'altro la città arcade rafforzò il suo prestigio presentandosi come antica madrepatria della città di nascita del potente favorito dell'imperatore.¹⁰⁵ Nella città appare anche in alcune monete di età imperiale l'effigie della Grande Madre, ma non è stato rinvenuto nulla che possa essere connesso al culto di tale divinità.¹⁰⁶

Durante tutto il periodo imperiale in tutte le città principali della Bitinia appaiono diffusi i culti delle principali divinità del *pantheon* ellenico, come Zeus, Demetra, Apollo, Asclepio, Artemide e l'eroe Eracle.¹⁰⁷ Tali culti non presentano particolari specificità rispetto al resto dell'Asia Minore. Si vedrà nel prossimo paragrafo come a tali divinità sia associate, in ambito rurale, epiclesi che mostrano un'origine non greca e legami con il mondo indigeno.

Di difficile collocazione geografica è un'altra attestazione di età ellenistica del culto di Iside che si ritrova in un epigramma in dialetto dorico posto sul monumento funebre di un certo Meniketes figlio di Menestheus, il quale è presentato come un personaggio importante all'interno di un gruppo dedicato al culto di Iside. Tale iscrizione, databile tra la fine del II sec. a.C. e gli inizi del I sec. a.C., è composta da

101. Sul culto di Antinoo si vedano ora Galli, 2007 e 2012; Bricault & Gasparini, 2018.

102. *IK Klaudiu Polis* 7 e 56 (entrambe datate al 130 d.C. circa). Cf. Tsiolis, 2016, p. 690, n. 7 (con bibliografia precedente).

103. Galli, 2007, pp. 195-200.

104. Su questa tradizione si vedano ora Scheer, 2010; Roy, 2016; Tsiolis, 2016.

105. Scheer, 2010, pp. 287-294.

106. Becker Bertau, 1986, pp. 21, 29-30.

107. Zeus ad es. *IK Iznik* 702-1320; *TAM* IV, 1, 55 (Nicomedia). Demetra ad es. *IK Kios* 27; *IK Iznik* 702 e 1514. Apollo ad es. *IK Apameia* 117 (tardo ellenismo); *IK Iznik* 33 e 1035; *IK Prusa ad Olympum* 40, 74 e 1017-1018; *IK Klaudiu Polis* 62. Asclepio ad es. *IK Apameia* 5-6. Artemide ad es. *IK Apameia* 46; *IK Iznik* 1501. Eracle *IK Apameia* 138-140 in unione con le Ninfe.

due frammenti separati, considerati ora dagli studiosi parte di un solo testo, perché in entrambi è citato il nome Meniketes, nome personale estremamente raro. Essa è conservata nel museo di Bursa e potrebbe provenire da Prusa all'Olimpo o anche da città vicine quali Nicomedia, Nicea o Cizico.¹⁰⁸ Meniketes nell'epigramma afferma come nell'oltretomba egli non seguirà il consueto cammino dei defunti nell'Ade, ma, grazie ai meriti speciali acquisiti nell'ambito del culto isiaco, potrà dirigersi direttamente di corsa verso le Isole dei Beati. Come è stato evidenziato da Valentino Gasparini, la doppia enfasi sui meriti in vita e sull'atipico cammino nell'Ade, va probabilmente inserita nelle "personal strategies" usate dal defunto "in giving his claims authority and, more interestingly, in the re-construction of the idea of the Beyond".¹⁰⁹

Una menzione a parte merita poi la figura di Bithynos, eroe eponimo. Sull'origine di tale personaggio un frammento dei perduti *Bithyniaka* di Arriano ci ha preservato due tradizioni diverse:¹¹⁰ una secondo cui sarebbe fratello di Thynus e figlio adottivo di Phineus ed un'altra che lo considera ancora insieme a Thynus come figlio di Odrysus. Una ulteriore tradizione, che ci è stata trasmessa da Appiano e Stefano di Bisanzio,¹¹¹ lo presenta come figlio di Zeus e Tracia. Recentemente Elisa Paganoni¹¹² ha svolto un'approfondita analisi di queste tradizioni ed ha evidenziato come esse facciano riferimento a contesti diversi: quella che fa riferimento a Phineus è forse da porre in relazione al primo incontro tra i coloni greci e Bitini e alla volontà di inserire le popolazioni della Bitinia nell'orizzonte tradizionale degli eroi greci. Quella che invece che considera Bithynus figlio di Odrysus sembrerebbe porre i Bitini in una posizione di figliolanza e subordinazione nei confronti dei Traci Odrisi e potrebbe essere stata elaborata in età ellenistica dal diadoco Lisimaco, interessato a legittimare e ad ampliare un dominio che si estendeva su entrambe le sponde del Bosforo. Il racconto infine, che considera l'eroe eponimo come figlio di Zeus e Tracia, si sarebbe formato secondo Paganoni, che riprende qui gli studi di Robert,¹¹³ in età ellenistica presso la corte dei re di Bitinia per creare una sorta di manifesto del potere reale, che si presentava, attraverso la discendenza da Zeus, come un regno ellenistico greco-macedone a pieno titolo e rivendicava con orgoglio mediante la menzione di Tracia la propria

108. *IK Prusa ad Olympum* 1028 e 1054 = *RICIS* 308/1201. Cf. Harland, 2014, n° 102. Per le problematiche riguardanti l'epigrafe cf. Catling & Kanavou, 2007 e Harland, 2014, pp. 65-71.

109. Gasparini, 2016, p. 135.

110. Arrian., *FGrHist* 156 F 77a. La tradizione che pone in rapporto i Bitini e Phineus si ritrova anche, senza però che sia nominato Bithynus, in Pherekyd., *FGrHist* 3 F 27 = F 134 Dolcetti.

111. App., *Mithr.* 1 che utilizza per designare Bithynus la forma Bithys e Steph. Byz., s.v. *Bithynia* (β 98 Billerbeck).

112. Paganoni, 2019b, pp. 44-56.

113. Robert, 1980, p. 131.

origine etnica. Non è improbabile che anche la città di Bithynion, forse fondata da Prusia I, faccia riferimento all'eroe Bithynos e sia un ulteriore tassello nello sforzo propagandistico reale per evidenziare la fama della dinastia regnante e stimolare il sentimento di identità nazionale dei Bitini.¹¹⁴ Purtroppo non vi sono notizie su eventuali culti legati a tale figura eroica.

3.2. I CULTI NELLA CHORA DELLE CITTÀ FONDATE DAI RE DI BITINIA E NELL'ENTROTERRA RURALE

Sono mancanti fonti sui culti di età ellenistica per quanto concerne l'entroterra bitinico. Non sono infatti presenti richiami alla religione nei rilievi funerari di II-I sec. a.C. provenienti dal territorio di Nicea, Prusa a mare e Nicomedia¹¹⁵ e analizzati da Corsten, il quale li ha persuasivamente attribuiti ad una élite tracia di cavalieri, che avevano i loro possedimenti nell'entroterra bitinico. Esempio in tal senso appare la stele di Mozakis, documento importante per quanto concerne la progressiva ellenizzazione delle élite bitiniche, che è caratterizzata da un rilievo costituito da tre registri sovrapposti: uno con scene simposiali, poi uno con scene di guerra ed infine l'ultimo legato alle attività venatorie.¹¹⁶ In ciascuno dei tre registri non sono presenti motivi religiosi o culturali.

Passando all'età imperiale, sicuramente maggiore è il numero delle fonti epigrafiche a noi pervenute. Come si è accennato già in precedenza in ambito rurale alle principali divinità del pantheon ellenico si associano in maniera non infrequente epiclesi che mostrano un'origine non greca e legami con il mondo indigeno. Un esempio di commistione tra culti greci e culti tracio-bitinici si può vedere in alcune epiclesi di Zeus, che sembrano avere un'origine tracia.¹¹⁷ Si tratta di Zeus *Baleos* e Zeus *Okkonenos*. L'epiclesi *Baleos* è attestata solo in un'iscrizione proveniente dalla Bitinia interna, nell'attuale provincia turca di Dörtdivan,¹¹⁸ mentre *Okkonenos* è menzionato in alcune iscrizioni ritrovate in ambito rurale, nel territorio di Nicea.¹¹⁹

114. Robert, 1980, p. 131; Fernoux, 2004, p. 40; Paganoni, 2019b, pp. 54-56. Secondo Robert, 1980, p. 131, la tradizione che pone Bithynos come figlio di Zeus e Tracia era stata sicuramente elaborata quando venne fondata Bithynion. Come sostiene però Paganoni, 2019b, p. 54, non vi è una prova diretta della connessione temporale tra la fondazione della città di Bithynion e la creazione di questa tradizione.

115. Corsten, 2007, pp. 126-127.

116. La stele è databile al II sec. a.C. e proviene dall'odierna Adazapari: cf. Fernoux, 2004, pp. 94-95.

117. Vitucci, 1953, p. 130, n. 3; Fernoux, 2004, p. 514; Parker, 2017, pp. 107-108. In generale sugli epiteti, si veda Parker, 2003.

118. Förster, 1894, p. 373.

119. *IK Iznik* 1118-1119 (Zeus Okkonenos).

Sempre in un'iscrizione proveniente dal territorio di Nicea (Tarakli) è menzionata una Ὀκαρηῶ[ν] κώμη, probabilmente legata a questo culto.¹²⁰ Esso è attestato anche in Tracia, Dalmazia e Mesia con alcune varianti (*Okkonenos*, *Okkoenos*, *Okkolonenos*, *Okkanenos*, tutte probabilmente legate al citato toponimo tracio *Okaena*).¹²¹ Sono invece di probabile origine frigia le epiclesi *Brontôn*, *Sabazios* e *Sarnendos*. Zeus *Brontôn* ha numerose attestazioni in Bitinia sia nel territorio di Nicea che a Nicomedia, Prusa all'Olimpo e Bithynion.¹²² Numerose attestazioni di tale divinità sono presenti anche in Frigia, mentre in Paflagonia, Misia e Galazia è utilizzata la variante *Brontaios* nota anche in numerose altre regioni del mondo greco.¹²³ L'appellativo *Sabazios*, che è attestato in riferimento a Zeus in un'iscrizione proveniente sempre dal territorio di Nicea, rimanda invece ad un ambito frigio, perché legato a Sabazio divinità connessa al culto della Grande Madre.¹²⁴ Zeus *Sarnendos* è attestato nel territorio di Nicea¹²⁵ e anche in Frigia, Galazia e Dacia.¹²⁶ Secondo Avram, tale culto, originario della Frigia e diffusosi in Bitinia, potrebbe essere stato portato in Dacia in età imperiale da coloni provenienti da Bitinia e Galazia.¹²⁷ Appare interessante questa maggiore presenza dell'elemento frigio rispetto alle altre parti dell'Asia Minore e può forse piegarsi nella comune origine tracia di Bitini e Frigi.¹²⁸ Altre epiclesi di Zeus, trovate in iscrizioni provenienti dal territorio di Nicea, sono *Agathios*, *Archagathos*, *Aretar-*

120. *IK Iznik* 1201. Cf. Özlem-Aytaçlar, 2010, p. 512.

121. *BullEpigr*, 1959, n° 233. Cf. Guinea Diaz, 1997, p. 80.

122. *IK Iznik* 1080-1105, 1507-1511 (Nicea); *IK Prusa ad Olympum* 1014-1015 (Prusa all'Olimpo); *TAM IV* 1, 58 (Nicomedia); *IK Klaudiu Polis* 60 (Bithynion); *SEG XXXVI* 1151, 1-2 (territorio interno della Bitinia presso l'odierna Mudurnu); *SEG XXXVIII* 1272 (territorio interno della Bitinia presso l'odierna Firanlar).

123. *MAMA*, V, pp. XL-XLIV; Robert, 1949, pp. 30-32; Strubbe, 1978-1979, p. 124; Schuler, 2012, pp. 74-76; Levick, 2013, p. 54; Parker, 2017, p. 108. Nel territorio di Apamea, unico caso in Bitinia, è attestata l'epiclesi più comune *Brontaios* e non quella *Brontôn* (*IK Apameia* 115, in unione con Demetra). Sempre ad Apamea (*IK Apameia* 116) sono attestati in un contesto parzialmente frammentario i *Brontaistai*, forse un gruppo dedicato a Zeus *Brontaios*. Interessante anche lo Zeus *Bronton* e *Astrapton* attestato in Frigia: cf. Drew & Bear, 1976, p. 48 n° 25.

124. Tassignon, 1998, pp. 189-208; Roller, 1999, pp. 121 e 152 per il rapporto tra Sabazio e la Grande Madre.

125. *IK Iznik* 1128.

126. Cf. Avram, 2016, pp. 74-76.

127. Cf. Avram, 2016, pp. 76-77. Sulla migrazione dei Bitini in Dacia in età imperiale, cf. Avram, 2013. Un altro appellativo di origine frigia, Zeus *Surgastes*, è attestato in una moneta proveniente da Tiejum, città che si trovava ai limiti della Bitinia propriamente detta: cf. Avram, 2016, p. 72.

128. Brixhe, 2013, pp. 55-56.

chos, *Dimenenos*, *Epouranios*.¹²⁹ Una epiclesi peculiare, che non è attestata altrove, è anche quella con cui è venerato Apollo, denominato Apollo *Acrelenos*.¹³⁰ Sempre nel territorio di Nicea sono attestate alcune interessanti dediche di età imperiale del tipo ὑπὲρ καρπῶν, formulario tipico dell'ambito rurale. In due di queste si fa riferimento alle già citate epiclesi di Zeus, *Agathios* e *Bronton*,¹³¹ in altre due ad altre epiclesi di Zeus, *Bennios* ed *Olympios Astrapopaios*.¹³² In quasi tutte è presente il riferimento, oltre che ai frutti, anche alla salvezza del villaggio (ad es. ὑπὲρ τῆς κόμης καὶ τῶν κατὰ ἔτος καρπῶν).¹³³ I dedicanti sono, come anche in altre aree, sia individui che interi villaggi.¹³⁴ Tali dediche ὑπὲρ καρπῶν sono attestate in età imperiale anche in altre zone dell'Asia Minore come Ionia, la Lidia, la Frigia e la Misia.¹³⁵ Non sempre sono tipiche del solo ambito rurale come emerge da un importante esempio proveniente da Magnesia al Meandro. Si tratta di una preghiera a Zeus *Sosipolis* inserita in un'epigrafe degli inizi del II sec. a.C., in cui si richiede alla divinità il benessere sia della città che del territorio rurale, facendo riferimento anche al raccolto e al bestiame.¹³⁶ Tale testo, come evidenzia Christof Schuler, mostra "a balanced image of the polis as an insoluble unity of city and country, urban and rural population".¹³⁷ Dal territorio di Nicomedia invece proviene una iscrizione, databile al 147 a.C., che combina il riferimento al buon raccolto e al benessere del villaggio dei *Koubatenoi* con la preghiera per il proprietario terriero al servizio del quale verosimilmente lavorano gli abitanti del villaggio.¹³⁸ Si tratta di una dedica posta su un altare eretto da un certo Zosas figlio di Zoilos (Ζωσᾶς Ζωίλου τὸν βωμὸν ἀνέστησεν),¹³⁹ il quale invoca il dio Priettos ὑπὲρ εὐκαρπίας καὶ σωτηρίας Κουβαίτηνῶν καὶ τοῦ δεσπότης ἑαυτοῦ. Zosas afferma inoltre, orgogliosamente, di essere stato il primo ad introdurre il culto del dio Priettos nel villaggio. Priettos è una rara divinità locale attestata solo in Bitinia,

129. *IK Iznik* 1061-1067 (*Agathios*), 1071 (*Arcagathos*), 1076 (*Aretarchos*), 1110 (*Dimenenos*), 1114-1115 (*Epouranios*). Sulla diffusione di queste epiclesi, cf. Parker, 2017, pp. 108 (*Agathios*, *Archagathos*, *Aretarchos*) e 179-80 (*Epouranios*). L'appellativo *Dimenenos* non è attestato altrove.

130. *IK Iznik* 1030-1031.

131. *IK Iznik* 1064 (*Agathios*, età imperiale), 1083 (*Brontôn*, età imperiale).

132. *IK Iznik* 1503 (*Bennios*, 210 d.C.), 1505 (*Astrapopaios*, età imperiale).

133. *IK Iznik* 1064, 1083, 1153, 1502-1503, 1505-1506; *SEG XXXVIII* 1273.

134. Schuler, 2012, p. 69.

135. Schuler, 2012, pp. 70-73.

136. *IK Magnesia* 98.

137. Schuler, 2012, p. 69.

138. *SEG XXXVI* 1155. Il villaggio dei *Koubatenoi* è attestato anche in *TAM IV* 1, 56. Cf. Avram & Bounegru, 2006, pp. 266, n. 7 e 278-280.

139. Sui *bomoi* in Asia Minore in età imperiale, cf. Coulton, 2005.

che in un rilievo è raffigurata con una corazza e una cintura e con la mano destra alzata nell'atto di brandire una lancia.¹⁴⁰ Un'altra dedica in cui è presente anche l'invocazione per i proprietari terrieri (ὑπὲρ τῶν δεσποτῶν) proviene da Χαρμιδεανῶν δῆμος, villaggio nei pressi di Kios/Prusa a Mare.¹⁴¹ In tale epigrafe le divinità citate sono Zeus *Olympios* e *Astrapaios* e Demetra *Karpophoros*, con una combinazione del dio del tuono e padre degli dei con Demetra dea della fertilità.¹⁴² L'appellativo *Karpophoros* per Demetra è abbastanza diffuso nel resto dell'Asia Minore, ma non in Bitinia, dove questa ed un'iscrizione proveniente da Bithynion,¹⁴³ costituiscono le due uniche attestazioni. Per quanto concerne le dediche ὑπὲρ βοῶν, anch'esse tipiche del passaggio culturale rurale dell'Asia Minore in età imperiale, sono solo due, tutte provenienti dal territorio di Nicea.¹⁴⁴ Una di esse, in cui la divinità invocata è proprio Zeus *Bronton*, presenta come dedicante un individuo con un nome di probabile origine tracia o lidia (Παπᾶς).¹⁴⁵

Nel territorio di Prusa all'Olimpo si ritrova l'attestazione di veri e propri santuari rurali. Un vallone nei pressi della città accoglieva infatti un santuario dedicato ad Apollo *Soter* (σωτήρ Ἄπολλον, τῆδε σε ἱερὸν ἐς νότος).¹⁴⁶ Inoltre, nelle campagne di Prusa all'Olimpo, sorgeva a sud-est il villaggio di *Tataulenoï*, nel quale, a seguito di una promessa fatta (ἐξ [ὅ]ποσχέςσεων), gli abitanti avevano fatto costruire un *naos* probabilmente per la divinità eponima *Tataula*, probabilmente variante indigena di Apollo, in quanto raffigurata su di un rilievo in posa apollinea con la cetra.¹⁴⁷ Era

140. Si tratta di TAM IV 1, 74, che contiene una dedica a Priettos e alla Grande Madre: cf. Vermaseren, 1977, pp. 77-78, n° 239; Schwertheim, 1978, pp. 793-794, n° 2. Il dio Priettos è attestato anche in TAM IV 1, 74-77, dediche votive provenienti anch'esse dal territorio di Nicomedia. In alcune di queste dediche è presente un'onomastica di origine tracio-bitinica come Σαλλοῦς di TAM IV 1, 75: cf. Özlem-Aytaçlar, 2010, p. 526. Secondo Robert, 1990, p. 791, un passo di Luciano (*Salt.* 21), in cui si accenna al culto di Priapo in Bitinia, il quale sarebbe considerato dai Bitini un δαίμονα πολεμιστήν, e un frammento dei *Bithyniaka* di Arriano (*FGrHist* 156 F 23), in cui si fa riferimento al fatto che in tale opera Priapos era presentato con la grafia Priepos, sarebbero testi legati a tradizioni originariamente riferite a Priettos, il cui nome si sarebbe poi corrotto in Priapos e Priepos durante il processo di tradizione manoscritta. Sul passo di Luciano cfr. anche Santoro, 1974, p. 241. In generale su Priettos cf. anche Parker, 2017, p. 192. Sul mese di Priettos nel calendario bitinico di età imperiale, anch'esso probabilmente legato in origine a Priettos cf. sempre Robert, 1990, pp. 793-794.

141. *IK Kios* 27. Il Χαρμιδεανῶν δῆμος è citato anche in *IK Kios* 26.

142. Schuler, 2012, p. 75.

143. *IK Klaudiu Polis* 111.

144. *IK Iznik* 43, 1511 (III sec. d.C.).

145. *IK Iznik* 1511, l. 5. Cf. *LGPN VA*, p. 355 e Özlem-Aytaçlar, 2010, p. 527.

146. *IK Prusa ad Olympum* 41.

147. *IK Prusa ad Olympum* 42 (con il rilievo) e 43 (in cui è menzionato il villaggio di Tataulenoï). Cf. Parker, 2017, p. 192.

presente anche il culto di un'altra divinità locale, *Proustene* o *Groustene*, di cui nulla purtroppo si sa, ma che potrebbe essere un teonimo legato al territorio.¹⁴⁸ Altre interessanti divinità di presumibile origine indigena sono onorate nel territorio di Nicomedia. Si tratta dei Theoi *Nerolenoi* e dei Theoi *Tembanoi*. I primi sono attestati in una dedica votiva parzialmente mutila del periodo adrianeo e si configurano come un divinità prettamente locale, in quanto nell'iscrizione è menzionato anche il villaggio omonimo (κώμη Νεροληνῶν).¹⁴⁹ Potrebbero essere menzionati nell'epigrafe, se si accetta l'integrazione dell'editore, anche i Theoi *Trakioi*, divinità menzionate anche in TAM IV 1, 84. Sembrerebbero divinità fortemente connotate da un punto di vista etnico e legate alla dimensione tracce dei Bitini; purtroppo però non vi sono altre attestazioni ed è quindi impossibile trovare elementi che diano sostegno a questa ipotesi. I Theoi *Tembanoi* sono anch'essi menzionati in una sola dedica votiva, sempre databile al periodo adrianeo (120/121 d.C.) ed opera di un certo Epikrates figlio di Teimotheus.¹⁵⁰ La mancanza di ulteriori elementi non consente di dire molto su questi culti, di cui si può solo evidenziare l'origine certamente non greca e probabilmente tracia e il forte legame col territorio.

Nel territorio di Apamea e in quello di Nicomedia vi sono attestazioni del culto dionisiaco in ambito funerario. In un'epigrafe funeraria proveniente infatti dal villaggio di Abarsakos presso Apamea e databile al 250-300 d.C. si fa riferimento all'altrimenti ignota associazione culturale dei συνμύσται Ἀβάρσακηνοί, legati probabilmente ad un culto di tipo dionisiaco.¹⁵¹ Di tale associazione faceva parte uno dei defunti, Dion, di anni 45, sepolto insieme con il figlio omonimo morto a soli 15 anni strappato a questa vita dal Fato (ἤρπασε Μοῖρα). Il testo è privo di grossi riferimenti misterici all'oltretomba e si fa riferimento solo genericamente al fatto che i membri dell'associazione hanno posto l'iscrizione per perpetuare il ricordo del loro membro e del suo giovane figlio (μνήμης χάριν). Gli elementi che fanno ritenere che il gruppo qui attestato sia di tipo dionisiaco sono i nomi dei defunti e soprattutto il riferimento alla Moira, tipico di tale culto.¹⁵² L'altra attestazione, sempre di età imperiale, è proveniente dall'odierno villaggio di Kandira, che si trovava a quel tempo nel territorio di Nicomedia.¹⁵³ Il defunto, anch'egli di nome Dion, ripercorre la sua fedeltà al dio e

148. *IK Prusa ad Olympum* 1022. Cf. Parker, 2017, p. 192.

149. TAM IV 1, 87.

150. TAM IV 1, 89.

151. *IK Apameia* 13. Cf. Harland, 2014, n° 100.

152. Harland, 2014, pp. 57-60 con il riferimento ad altre epigrafi funerarie coeve riguardanti ragazzi aderenti ad associazioni legate al culto dionisiaco, di cui una proveniente dalla Lidia (TAM V 477).

153. SEG XXXIV 1266.

al suo culto durante la vita, facendo riferimento al suo danzare con i ragazzi durante i riti e al nettare di Bromio durante i banchetti culturali. Egli poi afferma di aver ricordato Dionisio anche sulla sua tomba con la speranza di poter vedere il dio in futuro, presumibilmente in una vita ultraterrena.¹⁵⁴

Il culto di Cibele nell'entroterra bitinico è attestato da epigrafi, altarini e oggetti votivi trovati in vari siti rurali; la dea è tipicamente raffigurata con scettro e leone.¹⁵⁵ Nelle epigrafi la Madre è citata con appellativi come *Thea Anghiste*, *Thea Kasalurtene*, *Thea Manetene* e *Thea Rusiane*, che non sono attestati altrove e appaiono quindi tipicamente locali.¹⁵⁶ Del solo epiteto *Anghiste* si può cercare di avanzare ipotesi circa l'origine, che potrebbe essere collegata o a Agdistis, secondo il mito figlio ermafrodita di Zeus e Cibele oppure all'ἀγιστεία, termine abbastanza raro che indica in greco un servizio rituale.¹⁵⁷

Sempre in ambito rurale, è attestata, nel territorio di Nicea¹⁵⁸ e in quello di Bithynion,¹⁵⁹ la celebrazione della festa romana dei *Rosalia* o *Rosaria*, celebrata in onore dei morti in genere il 23 maggio di ogni anno e consistente nel decorare le tombe con delle rose rosse.¹⁶⁰ Si tratta di una tipica *Totenfest*, visto che le rose, con il loro colore rosso e la loro caratteristica di fiore primaverile, sembrerebbero alludere alla rinascita dei defunti.¹⁶¹ Questa festa è molto rara nell'oriente greco e grecizzato; infatti mentre le attestazioni in epigrafi in lingua latina sono 49, di cui la maggioranza in Gallia Cisalpina, la Bitinia è la regione con il maggior numero di attestazioni in epigrafi greche (6), seguita dalla Macedonia con tre attestazioni (ed altre quattro in lingua latina) e da Scizia, Misia, Frigia, Lidia, Provincia d'Asia ed Arcadia tutte con una sola attestazione.¹⁶² La pratica è indicata in greco con il termine *rhodismos* e il verbo *rhodizo* e le persone in relazione alle quali è attestata tale festività presentano a

154. Harland, 2014, pp. 59-60.

155. Vermaseren, 1977, pp. 71-75, 76-77, 81 e 83-84; Schwertheim, 1978, pp. 803-809.

156. TAM IV 1, 63-64, 66-69. Cf. Vermaseren 1977, pp. 76-77, nn° 233, 237, 255; Schwertheim, 1978, pp. 794-795, nn° 3-4 (*Rusiane*), p. 796, n° 5 (*Manetene*), p. 797, n° 6 (*Kasalurtene*), pp. 798-799, nn° 8-9 e p. 829, n° 4 (*Anghiste*). In TAM IV 1, 68, la dedica alla dea è fatta tra gli altri da un certo Mokazis, nome di chiara origine tracio-bitinica.

157. Cf. Schwertheim, 1978, p. 798 e LSJ, s.v. "ἀγιστεία". Su Agdistis cf. Lancellotti, 2002, p. 92.

158. *IK Iznik* 62, 95, 1283, 1422.

159. *IK Klaudiu Polis* 115.

160. Su tale culto si vedano da ultimo Kokkinia, 1999; Chaniotis, 2009, p. 21; Parodo, 2017.

161. Parodo, 2017, p. 721.

162. Kokkinia, 1999, pp. 209-221 (con i testi di tutte le iscrizioni in lingua greca).

volte un'onomastica tracia (Λόνγγος υἱὸς Σοσσιανοῦ; Βωβᾶς Βωβᾶ),¹⁶³ segno di come un culto occidentale fosse penetrato anche nell'entroterra in ambienti indigeni.

4. RIFLESSIONI CONCLUSIVE

In conclusione la relazione tra culti rurali e culti urbani in Bitinia appare contraddistinta quindi da alcune differenze e alcune somiglianze, che è possibile evidenziare, malgrado la documentazione assai scarna soprattutto per il periodo ellenistico. Le aree rurali sembrerebbero in un primo tempo meno disponibili ad accogliere i culti greci e quelli stranieri, e maggiormente legate a culti locali di origine non greca, cioè tracia e microasiatica. Ciò perché probabilmente erano maggiormente abitate da popolazione di origine tracia. Le *poleis* greche delle coste sono legate a culti tradizionali importati dalla madrepatria Megara, ma dimostrano, come evidenzia il caso di Calchedon, la disponibilità già nella prima età ellenistica, ad accogliere culti asiatici come quello di Cibele. È significativo come l'appellativo *Oreia*, epiclesi della Grande Madre legata al territorio e con molte attestazioni in ambito rurale, si ritrovi anche in un contesto cittadino come quello di Calchedon. Si tratta di un segno di interscambio culturale tra ambiente urbano e ambiente rurale. Nel corso del periodo ellenistico, complice forse anche l'attività di fondazione di città da parte dei re di Bitinia, i culti anellenici, di origine prevalentemente tracia, sembrano diffondersi in misura maggiore anche nelle aree urbane ed inizia una maggiore simbiosi anche culturale tra Greci e popolazioni non greche.

Si iniziano a diffondere in questo periodo anche culti di origine egiziana, come quelli di Iside e Osiride. Tale diffusione è collegata probabilmente all'azione nell'area dei Tolomei, che avevano interessi in Asia Minore e nella Propontide. Il culto isiaco mantiene però, sia in età ellenistica che in età imperiale, una dimensione prevalentemente urbana. Ciò ben si accorda con la dimensione di una divinità legata ai mari. In età imperiale a livello rurale sono attestate alcune interessanti epiclesi di Zeus, di origine prevalentemente tracio-bitinica e frigia, che appaiono legate in gran parte al mondo degli elementi naturali e geofisici come montagne, fiumi, etc. La presenza rilevante dell'elemento frigio rispetto ad altre componenti anatoliche va forse vista in relazione alla comune origine tracia sia dei Frigi che dei Bitini. Un forte legame con il territorio vi è anche in alcune divinità (Priettos, Tautaula, Proustene, Theoi *Nerolenoi*, etc.), anch'esse presenti in ambito rurale e che si

163. Cf. *LGPN*, VA, p. 105; Özlem-Aytaçlar, 2010, p. 521; Dana, 2014, p. 63.

configurano come prettamente locali in quanto attestate in pochissimi casi e quasi esclusivamente nel solo territorio rurale della Bitinia.

Le dediche ὑπὲρ καρπῶν e ὑπὲρ βοῶν, diffuse in ambito agricolo, ci conservano un interessante spaccato della vita culturale dei villaggi rurali, con il loro rapporto con i proprietari terrieri e le città e il preferire l'invocazione di divinità legate particolarmente all'ambito territoriale ed agricolo. Gli attori cultuali sembrano essere in parte diversi tra ambito urbano e ambito rurale: nell'ambiente urbano sono attestati un maggior numero di sacerdoti professionisti con nomi spesso di origine greca, in ambiente rurale invece sembrano prevalere non professionisti spesso con una onomastica non di origine greca. Sono attestati alcuni edifici di culto in aree rurali, che in genere sembrano essere di dimensioni più contenute rispetto ai grandi edifici di culto sia delle *poleis* greche della costa che delle grandi città regie come Nicea e Nicomedia. Associazioni di culto sono attestate in età imperiale in misura maggiore in ambito urbano e spesso in correlazione con il culto isiaco; vi è però il caso di un'associazione dionisiaca di συνμύσται Ἀβάρσακηνοί, attestata nel villaggio di Abarsakos presso Apamea. Il culto di Cibele appare diffuso prevalentemente in ambito rurale con alcuni appellativi tipicamente locali, ma, come dimostrato dal caso della Madre *Oreia* a Kalchedon, ciò non preclude ad una sua diffusione anche in ambito cittadino. Più avanti nel corso dell'età imperiale culti di origine romana si diffondono maggiormente anche nelle aree rurali, come evidenziato ad esempio dal caso dei *Rosalia*. Anche in Bitinia quindi, come è stato notato per altre zone dell'Asia Minore,¹⁶⁴ si assiste, con il passaggio tra l'età ellenistica e quella romana, ad un processo di progressiva integrazione tra culti urbani e rurali, greci, anellenici e romani, che si attua probabilmente in maniera prevalentemente armonica e senza grosse tensioni tra le varie componenti etniche e territoriali.

164. Fernoux, 2004, p. 514; Schuler, 2012, pp. 89-91.

BIBLIOGRAFIA

- Alvar, Jaime (2008). *Romanising Oriental Gods Myth, Salvation and Ethics in the Cults of Cybele, Isis and Mithras*, Translator and editor Richard Gordon. Leiden & Boston: Brill.
- Antonetti, Claudia (ed.) (1997a). *Il dinamismo della colonizzazione greca*. Napoli: Loffredo.
- Antonetti, Claudia (1997b). Megara e le sue colonie: un'unità storico-culturale?. In Antonetti, 1997a, pp. 83-94.
- Archibald, Zosia Alina (1998). *The Odrysian Kingdom of Thrace: Orpheus Unmasked*. Oxford: Clarendon Press.
- Arnautoglou, Ilias (2019). *Isiastai Sarapiastai*. Isiac Cult Associations in the Eastern Mediterranean. In Gasparini & Veymiers, 2018, pp. 248-282.
- Ashley, Kathleen & Plesch, Véronique (2002). The Cultural Processes of "Appropriation". *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 32, pp. 1-15.
- Avram, Alexandru (2004). The Propontic Coast of Asia Minor. In Hansen & Nielsen, 2004, pp. 974-999.
- Avram, Alexandru (2013). Les Bithyniens en Thrace, en Mésie inférieure et dans le Pont Nord à l'époque impériale. In Bru & Labarre, 2013, pp. 111-132.
- Avram, Alexandru (2016). Two Phrygian Gods between Phrygia and Dacia. *Colloquium Anatolicum*, 15, pp. 70-83.
- Avram, Alexandru & Bounegru, Octavian (2006). Inschriften von Nikaia und Nikomedia aus dem Reisebericht von Botho Graef (1889). *MDAI(A)*, 121, pp. 263-280.
- Babelon, Ernest & Reinach, Théodore (1908). *Recueil général des monnaies grecques d'Asie mineure, I.2*. Paris: Ernest Leroux, Éditeur.
- Babelon, Ernest (1910). *Traité des monnaies grecques et romaines, II. Description Historique, 2*. Paris: Ernest Leroux, Éditeur.
- Becker Bertau, Friedrich (1986). *Die Inschriften von Klaudiu Polis*. Bonn: R. Habelt.
- Bilde, Per, Engberg-Pedersen, Troels, Hannestad, Lise & Zahle, Jan (1996). *Aspects of Hellenistic Kingship*. Aarhus: Aarhus University Press.
- Bøgh, Birgitte (2007). The Phrygian Background of Kybele. *Numen*, 54, pp. 304-339.
- Bøgh, Birgitte (2012). Mother of the Gods. Goddess of Power and Protector of Cities. *Numen*, 59, pp. 32-67.
- Bonnet, Corinne & Sanzi, Ennio (eds.) (2018). *Roma, la città degli dèi. La capitale dell'Impero come laboratorio religioso*. Roma: Carocci.
- Bosnakis, Dimitris & Hallof, Klaus (2020). Alte und neue Inschriften aus Kos VI. *Chiron*, 50, pp. 287-326.
- Braund, David (2018). *Greek Religion and Cults in the Black Sea Region. Goddesses in the Bosporan Kingdom from the Archaic period to the Byzantine era*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bricault, Laurent (2020). *Isis Pelagia: Images, Names and Cults of a Goddess of the Seas*. Leiden & Boston: Brill.

- Bricault, Laurent & Gasparini, Valentino (2018). Un obelisco per Antinoo. In Bonnet & Sanzi, 2018, pp. 313-326.
- Brillante, Sergio (2020). *Il Periplo di Pseudo-Scilace. Loggettività del potere*. Hildesheim: Georg Olms.
- Brixhe, Claude (2013). The Personal Onomastics of Roman Phrygia. In Thonemann 2013, pp. 55-69.
- Bru, Hadrien & Labarre, Guy (eds.) (2013). *L'Anatolie des peuples, des cités et des cultures (IIe millénaire av. J.-C. - Ve siècle ap. J.-C.)*. Colloque international (Besançon, 26-27 novembre 2010). Besançon: Presses universitaires de Franche-Comté.
- Catling, Richard W.V. & Kanavou, Nicolette (2007). The Gravestone of Meniketes Son of Menestheus: "IPrusa" 1028 and 1054, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 163, pp. 103-117.
- Catling, Richard V.W. & Marchand, Fabienne (eds.) (2010). *Onomatologos. Studies in Greek Personal Names Presented to Elaine Matthews*. Oxford: Oxbow Books.
- Casevitz, Michel & Jost, Madeline (2002). *Pausanias. Description de la Grèce, VIII. L'Arcadie*. Paris: Les Belles Lettres.
- Chanotis, Angelos (2009). Dynamics of Rituals in the Roman Empire. In Hekster, Schmidt-Hofner & Witschel, 2009, pp. 3-32.
- Classen, Carl J. (1959). The Libian God Ammon in Greece Before 331 B.C. *Historia*, 8, pp. 349-355.
- Cordovana, Orietta D. & Galli, Marco (2007). *Arte e memoria culturale nell'età della Seconda Sofistica*. Catania: Edizioni del Prisma.
- Cornell, Tim J. & Lomas, Kathryn (eds.) (1995). *Urban Society in Roman Italy*. London & New York: Routledge.
- Corsten, Thomas (2007). Thracian Personal Names and Military Settlements in Hellenistic Bithynia. In Matthews, 2007, pp. 121-134.
- Costanzi, Michela & Dana, Madalina (eds.) (2020). *Une autre façon d'être grec: interactions et productions des Grecs en milieu colonial. Another Way of Being Greek: Interactions and Cultural Innovations of the Greeks in a Colonial Milieu. Actes du colloque international organisé à Amiens (Université de Picardie Jules Verne/TRAME) et Paris (ANHIMA), 18-19 novembre 2016*. Leuven, Paris & Bristol, CT: Peeters.
- Coulton, John J. (2005). Pedestals as "altars" in Roman Asia Minor. *Anatolian Studies*, 55, pp. 127-157.
- Dana, Dan (2014). *Onomasticon Thracicum: répertoire des noms indigènes de Thrace, Macédoine Orientale, Mésies, Dacie et Bithynie*. Athènes: Diffusion De Boccard.
- Davies, John K. & Wilkes, John (eds.) (2012). *Epigraphy and the Historical Sciences*. Oxford: Oxford University Press.
- De Callataÿ, François (2011). Productions et circulations monétaires dans le Pont, la Paphlagonie et la Bithynie: deux horizons différents (Ve-Ier s. av. J.-C.). In Faucher, Marcellesi & Picard, 2011, pp. 455-482.

- Debord, Pierre (1999). *L'Asie Mineure au IVe Siècle (412-323 a. C.). Pouvoirs et Jeux Politiques*. Paris: De Boccard.
- Dignas, Beate (2002). *Economy of the Sacred in Hellenistic and Roman Asia Minor*. Oxford: Oxford University Press.
- Drew-Bear, Thomas (1976). Local Cults in Graeco- Roman Phrygia. *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 17, pp. 247-268.
- Dunand, Françoise (1973). *Le culte d'Isis dans le Bassin Oriental de la Méditerranée, III. Le culte d'Isis en Asie Mineure. Clergé et rituel des sanctuaires isiaques*. Leiden: Brill.
- Dunn, Charlotte & Koulakiotis, Elias (eds.) (2019). *Political Religions in the Greco-Roman World. Discourses, Practices and Images*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Edelstein, Emma J. & Edelstein, Ludwig (1945). *Asclepius. A Collection and Interpretation of the Testimonies, I*. Baltimore: John Hopkins Press.
- Elton, Hugh & Reger, Gary (eds.) (2007). *Regionalism in Hellenistic and Roman Asia Minor*. Pessac: Ausonius.
- Faucher, Thomas, Marcellesi, Marie-Christine & Picard, Olivier (eds.) (2011). *La circulation monétaire dans le monde grec antique. Actes du Colloque International (Athènes, 14-17 Avril 2010)*. BCH Supplément 53. Athènes: École française d'Athènes.
- Fernoux, Henri-Louis (2004). *Notables et élites des cités de Bithynie aux époques hellénistique et romaine. (IIIe siècle av. J.-C. - IIIe siècle ap. J.-C.). Essai d'histoire sociale*. Lyon: Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux.
- Ferraioli, Ferdinando (2011). Il *basileus* eponimico a Megara e nelle colonie megaresi. *Rivista di Diritto Ellenico*, 1, pp. 159-167.
- Förster, Richard (1894). Inschriften aus Bithynien. *MDAI(A)*, 19, pp. 368-373.
- Gabelko, Oleg (2005). *Istorija Vifnskogo tsarstva*. St. Petersburg: Gumanitarnaja akademija.
- Galli, Marco (2007). *Et Graeci quidem eum consecraverunt*. La creazione del mito di Antinoo. In Cordovana & Galli, 2007, pp. 189-210.
- Galli, Marco (2012). *Il culto e le immagini di Antinoo*. In Sapelli Ragni, 2012, pp. 39-63.
- Gallotta, Stefania (2010). Appunti per una storia della lega del Nord. In Gazzano & Santi Amantini, 2010, pp. 93-100.
- Gasparini, Valentino (ed.) (2016a). Vestigia. *Miscellanea di studi storico-religiosi in onore di Filippo Coarelli nel suo 80° anniversario*. Stuttgart: Steiner.
- Gasparini, Valentino (2016b). "I Will not be Thirsty. My Lips Will not be Dry". Individual Strategies of Re-constructing the Afterlife in the Isiac Cults. In Waldner, Gordon & Spickermann, 2016, pp. 125-150.
- Gasparini, Valentino & Veymiers, Richard (eds.) (2018). *Individuals and Materials in the Greco-Roman Cults of Isis. Agents, Images, and Practices. Proceedings of the VIth International Conference of Isis Studies (Erfurt, May 6-8, 2013 - Liège, September 23-24, 2013)*. Leiden & Boston: Brill.
- Gasparini, Valentino, Patzelt, Maik, Raja, Rubina, Rieger, Anna-Katharina, Rüpke, Jörg & Urcioli, Emiliano R. (eds.) (2020a). *Lived Religion in the Ancient Mediterranean World*.

- Approaching Religious Transformations from Archaeology, History and Classics*. Berlin & Boston: De Gruyter.
- Gasparini, Valentino, Patzelt, Maik, Raja, Rubina, Rieger, Anna-Katharina, Rüpke, Jörg & Urciuoli, Emiliano R. (2020b). Pursuing Lived Ancient Religion. In Gasparini *et al.*, 2020a, pp. 1-10.
- Gazzano, Francesca & Santi Amantini, Luigi (eds.) (2010). *Incontri e conflitti. Ripensando la colonizzazione greca*. Roma: L'Erma di Bretschneider.
- Giannakopoulos, Nikos (2016). Groups and Associations in Bithynia and Pontus: Interaction with prominent Statesmen and provincial Governors. *PHILIA*, Suppl. 1, pp. 364-387.
- Glomb, Tomáš, Mertel, Adam, Pospisil, Zdeněk & Chalupa, Aleš (2020). Ptolemaic Political Activities on the West Coast of Hellenistic Asia Minor had a Significant Impact on the Local Spread of the Isiac Cults: A Spatial Network Analysis. *Plos One* 15.4, <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0230733>.
- Gruen, Erich S. (ed.) (2011). *Cultural Identity in the Ancient Mediterranean (Issues & Debates)*. Los Angeles: Getty Research Institute.
- Guinea Diaz, Patricio (1997). *Nicea. Estudio de una ciudad en la Bitinia Romana*. Huelva: Universidad de Huelva.
- Habicht, Christian (1957). Prusias II. *RE*, 23.1, coll. 1107-1127.
- Hanell, Krister (1934). *Megarische Studien*. Lund: A.-B. Ph. Lindstedts Univ. Bokhandel.
- Hannestad, Lise (1996). 'This Contributes in no Small Way to one's Reputation.' The Bithynian Kings and Greek Culture. In Bilde *et al.*, 1996, pp. 67-98.
- Hansen, Herman M. & Nielsen, Thomas H. (eds.) (2004). *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*. Oxford: Oxford University Press.
- Harland, Philip A. (2014). *Greco-Roman Associations. Texts, Translations and Commentary, II. North Coast of the Black Sea, Asia Minor*. Berlin & Boston: De Gruyter.
- Hekster, Olivier, Schmidt-Hofner, Sebastian & Witschel, Christian (eds.) (2009). *Ritual Dynamics and Religious Change in The Roman Empire. Proceedings of the Eighth Workshop of the International Network Impact of Empire (Heidelberg, July 5-7, 2007)*. Leiden & Boston: Brill.
- Højte, Jacob M. (ed.) (2009). *Mithridates VI and the Pontic Kingdom*. Aarhus: Aarhus University Press.
- Jacobs, Jane (1969). *The Economy of the Cities*. New York: Random House.
- Janouchová, Petra (2013). The Cult of Bendis in Athens and Thrace. *Graeco-Latina Brunensia*, 18, pp. 95-106.
- Jessen, Otto (1903). Dindymene. *RE*, V.1, coll. 651-652.
- Keil, Josef (1926). XII. Vorläufiger Bericht über die Ausgrabungen in Ephesos. *Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Institutes in Wien*, 23, pp. 247-300.
- Kokkinia, Christina (1999). Rosen für die Toten im griechischen Raum und eine neue *ῥοδισμός*-Inschrift aus Bithynien. *Museum Helveticum*, 56, pp. 204-221.
- Koulakiotis, Elias (2019). Arrian the Priest. Provincial Cultural Identity and Roman Imperial Policy. In Dunn & Koulakiotis, 2019, pp. 87-107.

- Lancellotti, Maria (2002). *Attis. Between Myth and History: King, Priest and God*. Leiden, Boston & Koln: Brill.
- Lazarenko, Igor, Mircheva, Elina, Encheva, Radostina, Stoyanova, Daniela & Sharankov, Nicolay (2013). *The Temple of The Pontic Mother of God in Dionysopolis*. Varna: Slavena Publishing House.
- Lendle, Otto (1995). *Kommentar zu Xenophon Anabasis. Bücher 1-7*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Levick, Barbara (2013). *In the Phrygian Mode. A Region Seen from Without*. In Thonemann, 2013, pp. 41-54.
- Lupu, Eran (2004). *Greek Sacred Law. A Collection of New Documents*. Leiden: Brill.
- Madsen, Jesper M. (2009). *Eager to be Roman. Greek Response to Roman Rule in Pontus and Bithynia*. London: Duckworth.
- Magie, David (1953). Egyptian Deities in Asia Minor in Inscriptions and on Coins. *American Journal of Archeology*, 57, pp. 163-187.
- Malkin, Irad (1994). *Myth and Territory in the Spartan Mediterranean*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Marek, Christian (ed.) (1993). *Stadt, Ära und Territorium in Pontus-Bithynia und Nord-Galatia*. Tübingen: Wasmuth.
- Matijašić, Ivan (2016). Scylax of Caryanda, Pseudo-Scylax, and the Paris Periplus. Reconsidering the Ancient Tradition of a Geographical Text. *Mare Nostrum*, 7, pp. 1-19.
- Matthews, Elaine (ed.) (2007). *Old and New Worlds in Greek Onomastics*. Oxford: Oxford University Press.
- Michels, Christoph (2009). *Kulturtransfer und monarchischer "Philhellenismus": Bithynien, Pontus und Kappadokien in hellenistischer Zeit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Mitchell, Stephen (1993). *Anatolia. Land, Men and Gods in Asia Minor, I. The Celts and the Impact of the Roman Rule*. Oxford: Clarendon Press.
- Moggi, Mauro (1976). *I sinecismi interstatali greci, I. Dalle origini al 338 a.C.* Pisa: Marlin.
- Moggi, Mauro & Osanna, Massimo (2000). *Pausania. Guida della Grecia, VII. L'Acaia*. Milano: Fondazione Lorenzo Valla - Arnoldo Mondadori Editore.
- Moggi, Mauro & Osanna, Massimo (2003). *Pausania. Guida della Grecia, VIII. L'Arcadia*. Milano: Fondazione Lorenzo Valla - Arnoldo Mondadori Editore.
- Moreno, Alfonso (2008). *Hieron. The Ancient Sanctuary at the Mouth of the Black Sea. Hesperia. The Journal of the American School of Classical Studies at Athens*, 77, pp. 655-709.
- North, John A. (1995). Religion and Rusticity. In Cornell & Lomas, 1995, pp. 141-156.
- Özlem-Aytaçlar, Pinar (2010). *An Onomastic Survey of the Indigenous Population of North-Western Asia Minor*. In Catling & Marchand, 2010, pp. 506-529.
- Paganoni, Eloisa (2019a). *Forging the Crown. A History of the Kingdom of Bithynia from its Origin to Prusias I*. Roma & Bristol: L'Erma di Bretschneider.
- Paganoni, Eloisa (2019b). Finding a Place in the World. Thracian Presence in the Propontic Peninsula through the Lens of the Myth. *Politica Antica*, 9, pp. 43-61.

- Parke, Herbert W. (1967). *The oracles of Zeus. Dodona, Olympia, Ammon*. Harvard: Harvard University Press.
- Parker, Robert (2003). The Problem of the Greek Cult Epithet. *Opuscula Atheniensi*, 28, pp. 173-182.
- Parker, Robert (2017). *Greek Gods Abroad: Names, Natures, and Transformations*. Oakland, California: University of California Press.
- Parodo, Ciro (2017). *Purpureos flores ad sanguinis imitationem in quo est sedes animae*. I Rosalia e l' iconografia del mese di maggio. *Archeologia Classica*, 67, pp. 721-749.
- Pirenne-Delforge, Vinciane (1994). *L'Aphrodite grecque*. Liège: Presses universitaires de Liège.
- Raja, Rubina & Rüpke, Jörg (eds.) (2015a). *A Companion to the Archaeology of Religion in the Ancient World*. Chichester: Wiley-Blackwell.
- Raja, Rubina & Rüpke, Jörg (2015b). *Archaeology of Religion, Material Religion, and the Ancient World*. In Raja & Rüpke, 2015a, pp. 1-26.
- Rau, Susanne & Rüpke, Jörg (eds.) (2020). *Religion and Urbanity Online*. Berlin & Boston: De Gruyter.
- Rieger, Anna-Katharina (2007). Lokale Tradition versus überregionale Einheit: Der Kult der Magna Mater. *Mediterranea*, 4, pp. 89-120.
- Robert, Louis (1943). Voyages épigraphiques en Asie Mineure. *Revue de Philologie*, 17, pp. 170-201.
- Robert, Louis (1949). *Hellenica. Recueil d'épigraphie, de numismatique et d'antiquités grecques, VII*. Paris: Adrien-Maisonneuve.
- Robert, Louis (1980). *À travers l'Asie mineure. Poètes et prosateurs, monnaies grecques, voyageurs et géographie*. Paris: Adrien-Maisonneuve.
- Robert, Louis (1990a). *Opera Minora Selecta, VII*. Amsterdam: Hakkert.
- Robert, Louis (1990b). Sur un mois du calendrier bithynien. In Robert, 1990a, pp. 789-794 (ed. orig. in *AE*, 1979, pp. 231-236).
- Robert, Louis & Robert, Jeanne (1954). *La Carie. Histoire et Géographie historique avec le recueil des inscriptions antiques, II. Le plateau de Tabai et ses environs*. Paris: Adrien-Maisonneuve.
- Robu, Adrian (2007). Réflexions sur le culte d'Apollon à Chalcédoine. *Les Études Classiques*, 75, pp. 137-155.
- Robu, Adrian (2012-2018). Cultes et groupes de pêcheurs en Propontide: note sur une dédicace de Chalcédoine. *Il Mar Nero*, 9, pp. 159-166.
- Robu, Adrian (2013). Le culte de Poséidon à Mégare et dans ses colonies, *Dacia*, 57, pp. 65-80.
- Robu, Adrian (2014). *Mégare et les établissements mégariens de Sicile, de la Propontide et du Pont-Euxin: histoire et institutions*. Bern: Peter Lang.
- Robu, Adrian (2020). Cultes et sanctuaires sur les rives du Bosphore thrace: traditions mégariennes et développements locaux. In Costanzi & Dana, 2020, pp. 149-160.
- Roller, Lynn E. (1999). *In Search of God the Mother. The Cult of Anatolian Cybele*. Berkeley: University of California Press.
- Roy, James (2016). Pausanias and Adrian, Mantinea and Bithynion. *Histos*, 10, pp. 111-131.

- Rüpke, Jörg (2011). Lived Ancient Religion: Questioning “Cults” and “Polis Religion”. *Mythos*, 5, pp. 191-204.
- Rüpke, Jörg (2018). Living Urban Religion. Blind Spots in Boundary Work. *Historia Religio-num*, 10, pp. 53-64.
- Rüpke, Jörg (2020). *Urban Religion. A Historical Approach to Urban Growth and Religious Change*. Berlin: De Gruyter.
- Şahin, Sencer, Schwertheim, Elmar & Wagner, Jorg (eds.) (1978). *Studien zur Religion und Kultur Kleinasiens. Festschrift für Friedrich Karl Dörner zum 65. Geburtstag am 28. Februar 1976*. Leiden: Brill.
- Santoro, Marcella (1974). *Epitheta deorum in Asia Graeca cultorum ex auctoribus Graecis et Latinis*. Milano: Cisalpino Goliardica.
- Sapelli Ragni, Marcella (ed.) (2012). *Antinoo. Il fascino della bellezza*. Milano: Mondadori Electa.
- Saprykin, Sergej J. (2009). The Religion and Cults of the Pontic Kingdom. Political Aspects. In Højte, 2009, pp. 249-276.
- Scarpi, Paolo (2002). *Le religioni dei misteri, II. Samotracia, Andania, Iside, Cibele e Attis, Mitraismo*. Milano: Fondazione Lorenzo Valla - Arnoldo Mondadori Editore.
- Scheer, Tanja S. (2010). Ways of Becoming Arcadian: Arcadian Foundation Myths in the Mediterranean. In Gruen, 2011, pp. 11-25.
- Scholten, Joseph (2007). Building Hellenistic Bithynia. In Elton & Reger, 2007, pp. 17-24.
- Schuler, Christof (2012). Inscriptions and Identities of Rural Population Groups in Roman Asia Minor. In Davies & Wilkes, 2012, pp. 63-100.
- Schwertheim, Elmar (1978). Denkmäler zur Meterverehrung in Bithynien und Mysien. In Şahin, Schwertheim & Wagner, 1978, pp. 791-837.
- Sfameni Gasparro, Giulia (2016). Il culto di Iside nel mondo ellenistico-romano: tra diffusione e creazione continua: per un nuovo modello interpretativo. *Mare internum. Archeologia e culture del Mediterraneo*, 8, pp. 13-20.
- Shipley, Graham (2011). *Pseudo-Skylax's Periplus. The Circumnavigation of the Inhabited World. Text, Translation and Commentary*. Exeter: Exeter Press.
- Sokolowski, Franciszek (1955). *Lois sacrées de l'Asie Mineure*. Paris: De Boccard.
- Strubbe, Johan (1978-1979). Les noms indigènes à Pessinonte. *Talanta*, 10-11, pp. 112-145.
- Tacheva- Hitova, Margarita (1983). *Eastern Cults in Moesia Inferior and Thracia (5th Century BC - 4th Century AD)*. Leiden: Brill.
- Tassignon, Isabelle (1998). Sabazios dans les panthéons des cités d'Asie Mineure. *Kernos*, 11, pp. 189-208.
- Thonemann, Peter (ed.) (2013). *Roman Phrygia. Culture and Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tsiolis, Vassilis (2016). Antinoo en Mantinea. In Gasparini, 2016a, pp. 689-702.
- Urciuoli, Emiliano R. (2020). Citification of Religion. A Proposal for the Historical Study of Urban Religion. In Rau & Rüpke, 2020, <https://www.degruyter.com/document/database/URBREL/entry/urbrel.12124596/html>

- Urciuoli, Emiliano R. & Rüpke, Jörg (2018). Urban Religion in Mediterranean Antiquity. Relocating Religious Change. *Mythos*, 12, pp. 117-135.
- Van der Ploeg, Ghislaine (2018). *The Impact of the Roman Empire on the Cult of Asclepius*. Leiden: Brill.
- Vermaseren, Maarten J. (1977). *Corpus Cultus Cybelis Attidisque, I. Asia Minor*. Leiden: Brill.
- Vitucci, Giovanni (1953). *Il regno di Bitinia*. Roma: Pubblicazioni dell'Istituto italiano per la Storia antica.
- Waldner, Katharina, Gordon, Richard & Spickermann, Wolfgang (eds.) (2016). *Burial Rituals, Ideas of Afterlife, and the Individual in the Hellenistic World and the Roman Empire*. Stuttgart: Steiner.
- Wallace-Hadrill, Andrew & Rich, John (eds.) (1991). *City and Country in the Ancient World*. London & New York: Routledge.
- Welles, Charles B. (1934). *Royal Correspondence in the Hellenistic Period*. New Haven: Yale University Press.

RURIFICATION OF RELIGION. *FOCI* AND *SUGGRUNDARIA*
AT THE ROMAN *VICUS* OF *FALACRINAE*
(CITTAREALE, RIETI, ITALY)*

LA RURIFICACIÓN DE LA RELIGIÓN. *FOCI* Y *SUGGRUNDARIA*
EN EL *VICUS* ROMANO DE *FALACRINAE*
(CITTAREALE, RIETI, ITALIA)

VALENTINO GASPARINI

UNIVERSIDAD CARLOS III DE MADRID

vgaspari@hum.uc3m.es

ABSTRACT

The results of the archaeological exploration of the Roman *vicus* of *Falacrinae*, located in the Upper Sabina 78 miles north-east of Rome, provide excellent first-hand material for testing the concept of the “rurification” of religion. The frequentation of the area goes back at least to the late Neolithic period, but it was only in the Archaic period that a temple was built, which soon became a sort of pole of attraction for the local community. After the Roman conquest (290 BCE), an entire village gradually arose around the monument. 129 sacrificial *foci*, dated between the late 3rd and the second half of the 1st cent. BCE (probably linked with the festivals of the *Feriae Sementivae*, *Paganalia* or *Compitalia*), and a

RESUMEN

Los resultados de la exploración arqueológica del *vicus* romano de *Falacrinae*, ubicado en la Alta Sabina a 78 millas al noreste de Roma, representan un excelente material de primera mano para poner a prueba el concepto de “rurificación” de la religión. La frecuentación de la zona se remonta en el tiempo al menos al Neolítico tardío, pero solo en el período Arcaico se construye un templo, que pronto se convierte en una especie de polo de atracción de la comunidad local. Después de la conquista romana (290 a.C.), un pueblo entero surgió gradualmente alrededor del monumento. 129 *foci* de sacrificio, fechados entre finales del s. III y la segunda mitad del s. I a.C. (probablemente vinculados a las fiestas de las *Feriae Se-*

* This text was initially presented at the University of Erfurt in the form of an oral defense of my *Habilitation* as Professor of Religious Sciences (January 9, 2019). Its final written form has been significantly improved by the linguistic editing of Paul Scade and by the thorough comments of *Arys'* anonymous peer reviewers.

few burials (*suggrundaria*) of perinatal fetuses of 30/40 weeks of gestation, dated to the 2nd cent. BCE and the first half of the 1st cent. BCE, are the most intriguing traces of ritual practices that have come to light through the excavations. The analysis of these practices suggests that the local rural communities: 1) adopted styles of religious grouping that were significantly different from those taking place in urban contexts; 2) could strongly modify hierarchies of and rituals performed in the cities; 3) cannot necessarily be considered as “deviant” from the normative point of view; 4) could easily negotiate between local religious traditions and urban patterns.

mentivae, *Paganalia* o *Compitalia*), y unos entierros (*suggrundaria*) pertenecientes a fetos perinatales de 30/40 semanas de gestación, fechados durante el s. II y la primera mitad del s. I a.C., son las prácticas rituales más intrigantes que las excavaciones han podido identificar. El análisis de estas prácticas anima a concluir que las comunidades rurales locales: 1) adoptaron estilos de agrupación religiosa significativamente diferentes de los que tenían lugar en contextos urbanos; 2) podían modificar fuertemente las jerarquías y los rituales realizados en las ciudades; 3) no pueden considerarse necesariamente como “desviadas” desde el punto de vista normativo; 4) podían negociar fácilmente entre las tradiciones religiosas locales y los patrones urbanos.

KEYWORDS

Atrium Publicum; *Compitalia*; *Falacrinae*; *Feriae Sementivae*; *Foci*; *Paganalia*; Religion; Rurification; *Suggrundaria*; Temple; *Vicus*

PALABRAS CLAVE

Atrium Publicum; *Compitalia*; *Falacrinae*; *Feriae Sementivae*; *Foci*; *Paganalia*; Religión; Rurificación; *Suggrundaria*; Templo; *Vicus*

Fecha de recepción: 14/06/2021

Fecha de aceptación: 09/11/2021

IN THE FOLLOWING ARTICLE, I aim to test empirically the methodological considerations presented in the introduction to this volume.¹ In particular, I seek to answer the following questions: Were the group-styles of religious gathering in cities different from those found in non-urban contexts? Were the hierarchies of and the rituals performed by the religious specialists in the cities the same as those in the countryside? Did being far from the cities leave more space for religious “deviance” and diversity? How did the architectural record affect these differences and how were these differences affected by it? Is there something that we may call “rurification” or “ruralization”?

In order to answer these questions, I selected the specific case-study of the *vicus* of *Falacrinae*. Why a *vicus*, a “village”? And why specifically *Falacrinae*? The excavation of *vici* has never exerted a significant fascination for the archaeological world. Of course, the usually extremely rudimentary nature of their structures and, therefore, their typically very poor state of preservation does not exert the same kind of seductive pull as the investigation of other (private as well as public) contexts, such as *domus/villae*, necropolises, sanctuaries, or administrative buildings. As for *Falacrinae*, despite this rural settlement’s extremely poor state of preservation, the results of the excavations attest the practices of several very peculiar (if not unique, for the time) rituals which have the potential to cast a great deal of light on the question of the “rurification” of religion. Moreover, *Falacrinae* is just 78 miles from Rome, which makes this case-study a perfect candidate for detecting possible interferences between the “urban centre” and the “rural periphery”, especially during the late Republican period.

1. Cf. *supra* V. Gasparini & J. Alvar Ezquerro, pp. 13-18.

1. THE VICUS OF FALACRINAE

The ancient *vicus* of *Falacrinae* is known primarily as the birthplace of the emperor Vespasian (although it is more likely that he was actually born in one of the nearby *villae*) on 17th of November, 9 CE.² Thanks to the ancient itineraries, namely the *Itinerarium Antonini* and the *Tabula Peutingeriana* (Fig. 1.a), the approximate position of the *vicus* was known from at least the end of the 19th century:³ along the *Via Salaria*, on the borders of the territory of Sabina, not far from Cittareale – nowadays in the far eastern corner of Lazio – surrounded by the mountains of Umbria, Abruzzo and Marche (Fig. 1.b).⁴ Nonetheless, the precise location of the ancient village had never been identified.

This is why a note published in 2004 in the first issue of the local magazine *Falacrina* immediately attracted the attention of Filippo Coarelli. The note in question referred to the discovery (about two kilometres south of Cittareale) of an inscription written in saturnian verses and certainly belonging to a three-foot tall honorary bronze statue of a person connected with the Social War (Fig. 2.a-b).⁵ The following summer, in 2005, Coarelli organized the first of six archaeological campaigns that involved various locations of the municipality.⁶ The excavations of *Falacrinae* (directed by Coarelli together with Helen Patterson, and supervised by Valentino Gasparini and Stephen Kay respectively on behalf of the University of Perugia and the British School at Rome) led in the same year to the discovery (about 900 m from the *Via Salaria*) of the building to which the inscription must have belonged. This was a sort of tetrastyle *atrium*, supported by four 9-meter-high columns (Fig. 3.a-b), the capitals of which were undoubtedly carved by urban handcrafts, and protected

2. Suet., *Vesp.* 2, 1: *Vespasianus natus est in Sabinis ultra Reate vico modico, cui nomen est Falacrinae, XV. Kal. Decb. vesperi, Q. Sulpicio Camerino C. Poppaeo Sabino cons., quinquennio ante quam Augustus excederet.* Cf. Coarelli, 2009c.

3. See Persichetti, 1893.

4. De Santis, 2009b; Tripaldi, 2009a and 2009b.

5. Coarelli, 2008b and 2009b: [*Quom urbi nostrae iniusteis*] *aarmeis Italia* / [*indeixit bella impi*] *a et scelerata* / [*spretis legibus sancteis div*] *om atque dearum* / [---] *Romaani* / [---] *magna quo*] *m virtute* / [*italicos vicerunt u*] *nicaeque pat*[*riae*] / [*civitate donatos simul*] *contu*[*lere*] // *omnes fusseis fug*[*ateis hostibus laetati*] / *liberatast Italia* [*a pereicleis magnis*] / *auctast praeda* [*congesta rerum pecorumque*] / *maxsuma quom* [*copia auri argentique*] / *hisc(e) rebus bene ac*[*tis in proelis mult*] / [*ex v*] *oto tuo tibi s*[*ignum merito decretum*] / [*magistr*] *i ipsi iub*[*ent in hoc loco poni*].

6. The preliminary results of the archaeological excavations at Cittareale are collected in Cascino & Gasparini, 2009. Yearly reports have been published in Coarelli & Patterson, 2007; Coarelli, Kay & Patterson, 2008; Coarelli, Gasparini, Kay & Patterson, 2009; Coarelli, Kay & Patterson, 2010; Coarelli, Gasparini, Kay & Patterson, 2011; Coarelli, Kay, Patterson, Scalfari & Tripaldi, 2012.

by huge limestone roof tiles. These monumental Republican structures were erected between the end of the 2nd and the beginning of the 1st cent. BCE, and were probably already abandoned in the mid-1st cent. BCE. The unquestionably public nature of the building opens up at least two different scenarios: 1) that it was a sort of *atrium publicum* linked to the *vicus*, a structure destined (like the *villa publica* in Rome) to support the census and the review of the enlisted cohorts, and even to provide a seat for other administrative and/or commercial activities;⁷ 2) it was a structure built for a very specific and provisional function, that is Sertorius' recruitment of the local population for the Social War.⁸

Subsequent research has shown that this public *atrium* building was not constructed within the *vicus*, but was isolated some half a Roman mile to the south-east (Fig. 4.a-b). The strategic position of the village itself is confirmed by the evidence for its very early frequentation: some arrowheads and a flint shard of *débitage* seem to attest human activity starting some time between the late Neolithic and the early Bronze Age,⁹ and then continuing during the 8th and 7th cent. BCE (Fig. 5.a).¹⁰ It should be noted that the area in which the village is sited is probably the most imperious in the entire region of the Upper Sabina, dominated as it is by high mountains, deep gorges, and very few flat areas. The main economic activities of the valley must have been vertical and horizontal transhumant breeding and timber production.¹¹

The beginning of what is usually called the “Romanisation” of this area is generally held to have been concluded within a year of its definitive conquest by Manius Curius Dentatus in 290 BCE.¹² The finding at *Falacrinae* of a bronze uncia dating back to 280-276 BCE, as well as a later sestante dating to 225-217 BCE, seems to confirm the early Roman occupation of the site (Fig. 5.b-c).¹³ The Sabines obtained the *civitas sine suffragio* and the conquered territory was distributed *viritim* to a certain number of settlers, while the *civitas optimo iure* (that is the full citizenship) was granted only a generation later, between 268 and 241 BCE.¹⁴ It is possible that, in such a “remote”

7. Coarelli, 2008b; Gasparini, 2009d.

8. F. Coarelli (oral source).

9. Cascino & Gasparini, 2009, p. 128, cat. nos. 1-4 (M. Dalla Riva).

10. Cascino & Gasparini, 2009, p. 132, cat. no. 26 (C. Filippone).

11. Camerieri, 2009; De Santis, 2009b.

12. Coarelli, 2008a and 2009a, p. 11.

13. Cascino & Gasparini, 2009, p. 135, cat. nos. 52-53 (S. Ranucci). Cf. Ranucci, 2009, p. 71.

14. Coarelli, 2009a, pp. 12-14. Cf. also Humbert, 1993 (1978), pp. 233-244.

area, villages like *Falacrinae* were structured in real *res publicae*, with some form of political and juridical institutions, as Festus himself seems to attest.¹⁵

The excavations at *Falacrinae* identified the ruins of a number of structures (a slightly trapezoidal tripartite building) that seem to be related to a temple that monumentalized a cultic activity dating back at least to the Archaic period (first half of the 6th cent. BCE) (Fig. 6.a).¹⁶ Despite the total disappearance of the walls and even of part of the foundations, the temple seems not to have differed much from similar (better preserved) contemporary or later sanctuaries in central Italy, such as, for example, San Giovanni in Galdo and Castel di Ieri (Fig. 6.b-c).¹⁷

The location of the temple was highly strategic (Fig. 7). The places of worship in the Upper Sabina seem to have typically been created at the crossing points of important road axes and livestock tracks. This is explained by the fundamental economic role exercised by these sanctuaries as the seats of fairs and markets during periodic religious events, and as way stations along very ancient transhumance paths.¹⁸ By consequence, for decades these sanctuaries acted as poles of attraction for the local population. This is why, starting from the second half of the 3rd cent. BCE (that is, immediately after the moment at which this area obtained the status of *civitas optimo iure*), a village arose spontaneously around the temple (Fig. 8.a-c).¹⁹ The *vicus* was called *Falacrinae*, which may have been due to the onomastic attribute of the *Divus Pater Falacer* cited by Varro.²⁰ The actual monumentalisation of the village seems to have taken place in two distinct phases (Fig. 9.a). During the first phase, between the end of the 3rd and the beginning of the 2nd cent. BCE, the sanctuary was not defunctionalised, but a huge farm arose around it on all sides, temporarily respecting its sacred nature. Then, the process of “Romanisation” accelerated and intensified during the 2nd cent. BCE: not far from *Falacrinae*, in the mid-2nd cent. BCE, a grandiose sanctuary known as “Terme di Cutilia” (the Roman *Aquae Cutiliae*, known in antiquity

15. Fest. 502 L.: <Vici tribus modis intelleguntur. Uno, cum id genus aedificiorum definitur quo hi se re>cipiunt ex agris, qui ibi villas non habent, ut Marsi aut P<a>eligni. Sed ex vic[t]is partim habent rempublicam et <ibi> ius dicitur, partim nihil eorum et tamen ibi nundinae aguntur negoti gerendi causa et <ut> magistri vici, item magistri pagi quotannis fiunt. Cf. Letta, 2005; Todisco, 2006.

16. De Santis & Gasparini, 2009, pp. 47-48.

17. Campanelli, 2004; Zaccardi, 2007.

18. Camerieri, 2009.

19. De Santis & Gasparini, 2009, pp. 48-51.

20. Varro, L.L. V 84: *Sic flamen Falacer a divo patre Falacre*; VII 45: *Sunt in quibus flaminum cognominibus latent origines, ut in his qui sunt versibus plerique: “Volturnalem, Palatuaem, Furinalem, Floralemque Falacrem et Pomonaem fecit hic idem”, quae oscura sunt; eorum origo Voltumnus, diva Palatua, Furrina, Flora, Falacer pater, Pomo[r]um[na]m*.

for its sulphurous and mineral springs, undoubtedly with healing properties, which were frequently enjoyed by the Flavian emperors) was dedicated to the goddess *Vacuna*. This is among the oldest examples of the Italic terraced sanctuaries known as “santuari repubblicani del Lazio”.²¹

Despite this acceleration of the process of “Romanisation”, the local religious traditions and the rural sanctuaries of this area were untouched by this phenomenon. Instead, they maintained a preference for local divinities related to woods and rivers,²² such as *Velinia* (who takes her name from the local river Velino), the *Lymphae Commotiles* (i.e. the nymphs of the moving waters), *Feronia* and *Silvanus* (linked, respectively, to agriculture and woods),²³ and, in particular, *Vacuna* (also a divinity frequently connected with waters).²⁴ It is very significant that, despite the fact that this territory was strongly affected by the passage of the *Via Salaria* and important livestock tracks, the cult of the Roman Hercules (traditionally, the tutelary god of the herds and of the trade of salt) seems to have remained extremely marginal in the Upper Sabina, being attested in the sector of the *Via Salaria* bordered by Rieti and Ascoli only by a single bronze figurine.²⁵ Meanwhile, during the last quarter of the 2nd cent. BCE, the *vicus* at *Falacrinae* was extended and a new (north-western) sector was added reusing previous architectural elements, including, significantly, a fragment of moulding (presumably part of the former temple’s *podium*).²⁶ The *sacellum* was thus definitively obliterated.

Further (geophysical as well as stratigraphic) surveys have tried to identify the limits of the village in this period, leading to the discovery, at a distance of several hundred meters from the central core, of vestiges of further houses, which suggests that the village may have occupied as much as eight hectares.²⁷ While the architectural activity seems to have stopped from the mid-1st cent. BCE (in parallel with what happened at the *atrium publicum* of Pallottini), the population continued to attend the site as late as the beginning of the 3rd cent. CE. Apart from some very sporadic ceramic fragments from the Middle Ages, there is no material dating after *ca.* 200 CE.²⁸

21. Coarelli, 2009a, pp. 16-17, with bibliography.

22. Cenci, 2009a; Gasparini, 2009a.

23. Iorio, 2009; Tripaldi, 2009c.

24. Cenci, 2009b.

25. Virili, 2007, pp. 102-103. Cf. Gasparini, 2009a, p. 34; Tripaldi, 2009c.

26. De Santis & Gasparini, 2009, pp. 51-52.

27. Kay, 2009.

28. Cascino & Gasparini, 2009, p. 136, cat. nos. 65-66 (S. Ranucci). Cf. Ranucci, 2009, p. 72.

I will return below to what can be inferred, from a historico-religious point of view, from this general presentation of the archaeological findings at *Falacrinae*. First, in order to give a complete (although necessarily highly synthetic and simplified) picture of the cultic practices performed there, it will be necessary to discuss in some detail at least two specific rituals attested during the mid- and late-Republican periods.

2. THE RITUALS

2.1. THE FOCI

First of all, the excavations in the area of the *vicus* led to the discovery of 129 pits, dated between the late 3rd cent. BCE and the second half of the 1st cent. BCE. These pits are very heterogeneous in terms of shape, size, and content (Fig. 9.b).²⁹ Some are perfectly circular or oblong, while others are square or rectangular. Some have a diameter of only twenty centimetres and a depth of even less, while others reach a length of more than two meters and a considerable depth (Fig. 10.a-b).

The finds recovered from the filling levels of the pits leave no doubt about their sacrificial function. The ancient sources call these pits *foci* and connect them with sacrifices performed (in honour of underground deities) “*in effossa terra*” or “*scrobiculo facto*”, that is by digging a pit into the ground.³⁰ The excavation has uncovered various osteological and malacological remains that help us to understand the type of ritual activities that took place there, namely bloody sacrifices of young sheep, goats, and pigs, but also, occasionally, of cattle or even canids, dormouse, weasels, snails, or birds (including a vulture and a cock whose legs were found still *in situ* in a ritually broken *patena*) (Fig. 11.a).³¹

Pottery was typically found alongside these remains.³² Some examples were miniaturized (Fig. 11.b),³³ while others were inscribed with graffiti. Of the latter,

29. Gasparini, 2009c.

30. Fab. Pict. *apud* Macr., Sat., III 2, 3: *Extra porriciunto, dis danto in altaria aramue focumue eoue, quo exta dari debebunt*; Serv., *Ad Buc.*, V 66, 23: *Varro diis superis altaria, terrestribus aras, inferis focos dicari adfirmat*; Fest., 27,1-3 L.: *Altaria ab altitudine sunt dicta, quod antiqui diis superis in aedificiis a terra exaltatis sacra faciebant; diis terrestribus in terra; diis infernalibus in effossa terra*; Lact., *Ad Stat.*, *Theb.*, IV 459: *tria sunt in sacrificiis loca, per quae pationem facimus. Scrobiculo facto inferis, terrestribus super terram sacrificamus, caelestibus extractis focis. Unde etiam nominata sunt altaria, ad quae sacrificantes manus porrigimus in altum*. Cf. Gasparini, 2008, p. 40 and 2009c, p. 59.

31. Cascino & Gasparini, 2009, p. 131, cat. no. 13 (L. Ceccarelli).

32. E.g. Cascino & Gasparini, 2009, p. 130, cat. nos. 12-14 (L. Ceccarelli).

33. Cascino & Gasparini, 2009, p. 130, cat. no. 12 (L. Ceccarelli).

some bear the left-handed Latin inscription *T(itus) Ba(---)* and can be dated between the end of the 3rd and the beginning of the 2nd cent. BCE (Fig. 11.d),³⁴ while many others show the epigraph *Q(uintus) At(---)* of the second half of the 3rd cent. BCE (Fig. 11.e).³⁵ These graffiti give us some clue about the actors responsible for these sacrifices, namely members of the *gens Barronia* (or *Bassaea*, *Baebia*, *Babbia*, *Babria*) and the *gens Attia* (or *Attiena*, or *Attilia*).³⁶ Fragments of tiles and nails, coins, lamps, knives, arrowheads, anklebones, spindles and loom weights, styluses, armillas and fibulas, and even sharpening stones, were also included (Fig. 11.c and f-g).

By far the most peculiar finding in these sacrificial pits is represented by the presence of grey or yellowish sandstone ovoids or spheres, weighing between 0.6 and 3.7 kg, with a diameter between 9 and 18 cm.³⁷ The singularity of these objects, twenty-six in total (but only ten preserved *in situ* in the pits) is increased by the fact that some of these specimens carry engraved numerals (II, IV, V, VII, and XVI), with II and V replicated on two occasions (Fig. 12.a-f).³⁸ To my knowledge, there is no directly comparable evidence from other sites. It is clearly unlikely that such stones should be considered as numbered catapult projectiles (as attested in other Republican contexts, such as at Calahorra in Spain).³⁹ There is no correspondence between weight and numerals, so the latter cannot be interpreted as units of measure.⁴⁰ The sacrificial context also discourages an interpretation as funerary *signacula* that surmounted, for example, the burials of infants (in which case the numerals could be taken as recording the age in number of days).⁴¹ Neither does the presence of numerals fit with non-anthropomorphized representations of divine *simulacra* (such as, for example, the *lapis manalis* or *manales petrae* recorded by the literary sources).⁴² I will suggest two alternative (and more satisfactory) explanations of the presence of this material.

My first hypothesis refers these stones to some ritual practice aimed at the delimitation of spaces. These might be *termini sacrificales* hinting at the sacral division of land between the sacred enclosure of the temple and the “profane” land, or, more likely, *termini agrorum* dividing the different properties of private individuals (per-

34. Cascino & Gasparini, 2009, pp. 133-134, cat. nos. 35-37 (L. Ceccarelli).

35. Cascino & Gasparini, 2009, p. 134, cat. nos. 38-44 (L. Ceccarelli & V.A. Scalfari).

36. Scalfari, 2009, pp. 63-66.

37. Cascino & Gasparini, 2009, pp. 134-135, cat. nos. 45-51 (V.A. Scalfari).

38. Scalfari, 2009, pp. 66-68.

39. Cinca, Ramírez Sádaba & Velaza, 2003.

40. Scalfari, 2009, p. 67.

41. *Ibidem*.

42. *Ibidem*.

haps the *termini succubi* or *termini sub terra* attested by the *Gromatici Veteres*).⁴³ But how to explain the presence of these *termini* within the *foci*? In the first book of the *Fasti*, corresponding to January 24th, Ovid confesses that he had not been able to find any information concerning the sowing festival (*Feriae Sementivae*).⁴⁴ The author imagines that the Muse, hearing him, comes to his rescue by politely explaining that he tried in vain looking in the calendar, since this kind of holiday, although normally celebrated in the second half of January, did not have a fixed date. Rather, it was established and announced by the *pontifex maximus* on an annual basis. On that occasion,

“[l]et the village keep festival: farmers, purify the village, / And offer the yearly cakes on the village hearths. / Propitiate Earth and Ceres, the mothers of the crops, / With their own corn, and a pregnant sow’s entrails. / Ceres and Earth fulfil a common function: / One supplies the chance to bear, the other the soil”⁴⁵

The Ovidian description seems to match quite well with the archaeological evidence emerging from the excavations at the *vicus* of *Falacrinae*. I therefore hypothesize that, on the occasion of the annual *lustratio* of the *pagus* during the *Feriae Sementivae* (or even similar rites, such as the *Paganalia*, if they are not actually the same festival), stone *termini* were buried and specific sacrifices were performed within *foci* dedicated to Ceres and Earth (or possibly to Sabine deities such as *Feronia*).

I will now offer a second possible interpretation. As we know from, among others, Cato, Dionysius, Festus, Macrobius, Persius, and Varro, between the end of December and the beginning of January (this date was also established and announced by the *pontifex maximus* from year to year), the members of the *pagus* celebrated the *Compitalia* by sacrificing to the *Lares Compitales* through a *lustratio* performed at the *compitum* (that is, the crossroads) or in a *focus* (which it is possible to translate as the “domestic hearth”).⁴⁶ This would explain why many of

43. Scalfari, 2009, pp. 67-68. On land division in Roman history see Campbell, 2000 and, specifically on *loca sacra*, Hermon, 2017.

44. Cf. Gasparini, 2009c, p. 62; Hirt, 2020, pp. 267-269.

45. Ovid., *Fast.* I 669-674: *Pagus agat festum: pagus lustrate, coloni, / et date paganis annua liba focis. / Placentur frugum matres, Tellusque Ceresque, / farre suo gravidae visceribusque suis: / officium commune Ceres et Terra tuentur; / haec praebet causam frugibus, illa locum* (transl. by A.S. Kline). Cf. Hirt, 2020, p. 267.

46. Cato, *De agric.* V 3: *Rem divinam nisi Compitalibus in compito aut in foco ne faciat*; Dion. Hal., *Ant. Rom.* IV 14: ἦν ἔτι καὶ καθ’ ἡμᾶς ἑορτὴν ἄγοντες Ῥωμαῖοι διετέλουν ὀλίγαις ὕστερον ἡμέραις τῶν Κρονίων, σεμνὴν ἐν τοῖς πάνυ καὶ πολυτελεῖ, Κομπιτάλια προσαγορεύοντες αὐτὴν ἐπὶ τῶν στενωπῶν· κομπίτους γὰρ τοὺς στενωποὺς καλοῦσι· καὶ φυλάττουσι τὸν ἀρχαῖον ἔθισμόν ἐπὶ τῶν ἱερῶν, διὰ τῶν

these pits at *Falacrinae* were dug either at a crossroads or inside the houses of the *vicus*. This sacrifice involved both free men and slaves, and entailed the hanging on the door of each house at night (which would justify the presence of oil lamps), as many balls (apparently made of wool) as there were slaves in the house and as many puppets (apparently made of wool or flour) as there were free men. Evidently the feast was also intended as a censorial activity of each administrative district. I wonder whether our stone spheres could not represent an alternative tool used to count the *capita*, the heads of the slaves, the number carved on each hinting at the number of the slaves belonging to each *familia*.

In either of these two cases, *Falacrinae* would represent the oldest, and probably the most significant, archaeological attestation of the *Feriae Sementivae* (or *Pagana-lia*) as well as of the *Compitalia* (the latter then attested in Delos only by the third quarter of the 2nd cent. BCE).⁴⁷

2.2. THE *SUGGRUNDARIA*

The second example of rituals performed at *Falacrinae* is also illustrative of an intriguing (but, again, much neglected) aspect of non-urban religion: funerary practices currently linked to *Sonderbestattungen*, as they are commonly called in German, i.e. “anomalous” or “deviant” burials.

θεραπόντων τοὺς ἥρωας ἰλασκόμενοι καὶ ἅπαν τὸ δοῦλον ἀφαιροῦντες αὐτῶν ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκεῖναις, ἵνα τῇ φιλανθρωπία ταύτῃ τιθασσεύομενοι μέγα τι καὶ σεμνὸν ἐχούσῃ χαριέστεροι γίνωνται περὶ τοὺς δεσπότας καὶ τὰ λυπηρὰ τῆς τύχης ἤττον βαρύνωνται; Fest. 108 L.: *Lanae effigies Compitalibus noctu dabantur in compita, quod lares, quorum is erat dies festus, animae putabantur esse hominum redactae in numerum deorum*; Fest. 273 L.: *pilae et effigies viriles et muliebres ex lana Compitalibus suspendebantur in compitis. quod hunc diem festum esse deorum inferorum quos vocant Lares, putarent: quibus tot pilae, quot capita servorum; tot effigies, quot essent liberi. ponebantur, ut vivis parcerent et essent his pilis et simulacris contenti*; Macrobius, *Sat.* I 7, 34: *Factum est ut effigies maniae suspensae pro singulorum foribus periculum, si quod immineret, familis expiarent*; Schol. Pers., IV 28: *Quotiens diem festum aratro fixo in compitis celebrat, timens seriolam vini aperire, acetum potat. Compita sunt loca in quadriuis, quasi turres, ubi sacrificia finita agricultura rustici celebrant. Merito pertusa, quia per omnes quattuor partes pateant, vel vetusta. Aut compita proprie a conpotando, id est simul bibendo, pertusa autem, quia pervius transitus est viris et feminis. Vel compita sunt non solum in urbe loca, sed etiam viae publicae ac diverticulae aliquorum confinium, ubi aediculae consecrantur patentes, ideo pertusa ad compita; in his fracta iuga ab agricolis ponuntur velut emeriti et elaborati operis indicium, sive quod omne instrumentum existiment sacrum. Vel compita dicuntur, ad quae plura itinera competunt*; Varro, *L.L.* VI 25: *Compitalia dies attributus Laribus vialibus: ideo ubi viae competunt tum in competis sacrificatur. Quotannis is dies concipitur*. Cf. Stek, 2008; Anniboletti, 2011, pp. 73-74; Flower, 2017, pp. 116-125, 160-174, 192-205, with bibliography.

47. Stek, 2008; Anniboletti, 2011, esp. pp. 67-70; Flower, 2017, esp. 175-191.

During the uncovering in 2007 of the ruins of the temple mentioned above, an Etruscan bucchero cup was brought to light. This item was discovered below the level of the original pavement of the temple, along its eastern sidewall. The cup (which can be dated to the first half of the 6th cent. BCE, possibly around 580-560 BCE) may have originally hung somewhere in the sanctuary, as is suggested by two holes not far from the rim (Fig. 13.a).⁴⁸ At some later point, the cup was used in a secondary burial to hold the remains of a human skeleton which the anthropological examination identifies as belonging to a 38/40-week-old child (Fig. 13.b). Further analysis dates the burial to around 520 BCE (\pm 35 years), that is, one or, more likely, two generations after the cup was made.⁴⁹

Falacrinae sheds light on similar practices performed a few centuries later, during the 2nd cent. BCE and the first half of the 1st cent. BCE.⁵⁰ Indeed, further infant burials were located (Fig. 14) along the walls of the houses built during the second phase of the *vicus*. The individuals were buried in simple superficial pits dug into the natural soil (Fig. 15.a-c). These depositions show no preferential orientation but are rather adapted to the directions of the walls and to the corners between them. In one case, the individual had been deposited directly within an *imbrex*. Some of the burials still had a flat tile covering and protecting the remains of the deceased and, possibly, marking the location of the burial. The eldest of these perinatal foetuses had an age between 38 and 40 weeks of gestation, the youngest 30 to 32. Thus, it is very likely that these babies were born dead or died immediately after birth.

This liminal condition between birth and death, combined with a misunderstanding of a passage from Cicero's *Tusculanae Disputationes*,⁵¹ led scholars in the '80s and '90s to think: 1) that Romans, being used to a high mortality rate, deemed that the death of an infant was not deserving of any kind of sorrow or grief; 2) that they treated deceased children more or less as rubbish by throwing their corpses out without regard for location; and 3) that differential treatment of infants that is identi-

48. Cascino & Gasparini, 2009, p. 130, cat. no. 10 (R. Cascino).

49. Cascino & Gasparini, 2009, p. 130, cat. no. 11 (Ll. Alapont Martin). Cf. Alapont Martin & Bouneau, 2009, p. 55 and 2010, esp. p. 218.

50. The analysis of one sample dates it to 140 BCE \pm 30 years. Cf. Alapont Martin & Bouneau, 2009, pp. 55-58 and 2010, esp. p. 218.

51. Cic., *Tusc.* I 93: *Pellantur ergo istae ineptiae paene aniles, ante tempus mori miserum esse. quod tandem tempus? Naturaene? At ea quidem dedit usuram vitae tamquam pecuniae nulla praestituta die. quid est igitur quod querare, si repetit, cum volt? Ea enim condicione acceperas. Idem, si puer parvus occidit, aequo animo ferendum putant, si vero in cunis, ne querendum quidem. Atqui ab hoc acerbius exegit natura quod dederat. "Nondum gustaverat", inquit, "vitae suavitatem; hic autem iam sperabat magna, quibus frui coeperat".*

fiable in the archaeological record necessarily means that the babies in question were the victims of infanticide and objects of surreptitious burials.⁵² More recent studies have shown this position to be entirely wrong, stressing that ancient antiquarians, jurists, and physicians carefully classified the stages of infancy from being a foetus and new-born without a soul, through becoming a member of the community with a personal name, up to attaining the status of a social human being, and, ultimately, a Roman citizen. A plethora of Roman gods, listed by Varro in his *Antiquitates rerum divinarum*, were deemed to be in charge of protecting each of the crucial steps of the growth of the human being from conception (Janus and Saturnus) to pregnancy (Fluonia and Alemona), then delivery (Diespater and Lucina), and finally to life after birth (Aius, Vaticanus, Farinus).⁵³

In the case of the burial rituals of infants, Roman sources use the terms *mors immatura*, *praematura*, *acerba*, and *cruda* to relate the unripe death to the premature ripeness of fruits and to define infants who had died *ante suum diem*.⁵⁴ These sources technically describe their *funus* as *funus acerbum* or *immaturae exequiae*. According to Seneca and Servius, the burials were held at night, by the light of torches and candles.⁵⁵ Of course, the dead infants could be buried in necropolises. But often they were inhumed in infrasettlement areas, in domestic contexts, in workshops or barns, under the eaves, along the walls, in niches within the walls and especially in the corners, near or under the threshold, or beneath the floors, usually in places associated with hearths/ovens and hypocausts. The younger the infants were, the closer to the interior of the house they were placed (Fig. 16.a). Generally the infant was inhumed in a shallow pit, but sometimes also in an amphora, a wooden or stone coffin, a brick box, or an item of pottery. In the majority of the mentioned cases, the burials were covered with roof tiles or eaves (*tegulae* or *imbrices*). Infants were usually wrapped in a garment, laid in a flexed position, mainly on the right side and aligned north to

52. See e.g. Harris, 1982; Néraudau, 1987; Golden, 1988. *Contra* King, 2000 and Moore, 2009, with further bibliography.

53. See e.g. Perfigli, 2004, pp. 21-106; Carroll, 2011, pp. 113-116.

54. See e.g. Ter Vrugt-Lentz, 1960; Kazazis, 1989; Martin-Kilcher, 2000; Fernández González, 2003; Carroll, 2018, pp. 147-249; Aglietti, 2020.

55. Sen., *Ep.* 122, 10: *Quantulum enim a funere absunt et quidem acerbo qui ad faces et cereos vivunt?*; Servius, *Ad Aen.* XI 143: *magis moris Romani ut impuberes noctu efferrentur ad faces, ne funere immaturae subdolis domus funestaretur [...] alii sicut Varro et Verrius Flaccus dicunt: si filius familias extra urbem decessit, liberti amicitque obviam procedunt et sub noctem in urbem infertur cereis facibusque praelucentibus, ad cuius exsequias nemo ragabantur.*

south, or simply adjusted to the walls' direction or placed at their corners. The presence of grave goods in these types of burials is quite rare.⁵⁶

These burials are related to the term *suggrundaria*, mentioned as a *hapax legomenon* by Fulgentius, denoting an inhumation reserved for infants who had not yet lived 40 days.⁵⁷ The term literally means something “under the eaves”, referring to *grunda*, “eave”, as is attested in Varro and Vitruvius, for example.⁵⁸ However, the meaning of the term must have conveyed a wider sense than just the disposal of the corpses inside the eaves – as it has been sometimes interpreted – or under the eaves outside the house. Rather, in a wider domestic context, the eaves of the roof metonymically represent the whole house and its surrounding neighbourhood.

Fulgentius' *suggrundaria* are not exclusive to Roman culture. Infrasettlement infant graves are also testified in Turkey and along the border between Serbia and Romania as early as the Mesolithic and Neolithic epochs, in Greece during the Geometric periods, in Italy (including Rome) in the 9th-8th cent. BCE, in France, Spain and England from the Iron Age (5th cent. BCE).⁵⁹ During the Roman epoch, this ritual practice spread from Central Italy (where it is testified, as it occurs at *Falacrinae*, in several settlements immediately after the Roman conquest) to reach non-Celtic areas of the Roman provinces (such as Southern Spain), although it does not seem to have crossed the borders of the Roman Empire. In the period following the fall of the western Roman Empire, this custom survive into the Middle Ages and is even attested in some locations, for example in the Basque Country, until the last century.⁶⁰

As for the Roman *suggrundaria*, some scholars have gone so far as to suggest a radical change in the society of Imperial Rome which, having been deprived of its political power, took refuge in the family as a sort of compensation. On this account, the idea developed of the child as the heart of the family and a sort of bridge for meta-

56. On infant death and burial see now Carroll, 2018.

57. Fulg., *Expositio sermonum antiquorum* 7: [Quid sint *suggrundaria*]. *Priori tempore suggrundaria antiqui dicebant sepulchra infantium qui necdum quadriginta diez implissent, quia nec busta dici poterant, quia ossa quae comburerentur non erant, nec tanta inmanitas cadaveris quae locum tumisceret*. Cremation was not used for children before their teeth came out: see Plin., *N.H.* VII 70-72: *Hominem priusquam genito dente cremari mos gentium non est*; Iuv., *Sat.* XV 139-140: *vel terra clauditur infans et minor rogi*.

58. Varro, *Rust.* III 3, 5: *apes enim subter sugrundas ab initio villatico usae tecto*; Vitruv., X 15, 1: *Est autem et aliud genus testudinis, quod reliqua omnia habet, quemadmodum quae supra scripta sunt, praeter capreolos, sed habet circa pluteum et pinnas ex tabulis et superne subgrundas proclinatas, supraque tabulis et coriis firmiter fixis continentur*.

59. An overarching study of this phenomenon still remains a desideratum. Several pre-Roman contexts are gathered and analysed in Tabolli, 2018.

60. Mínguez Morales, 1989-1990, p. 114.

physical hopes, influenced by the new philosophical currents and by the so-called “Oriental cults”.⁶¹ More frequently, scholars have sought to explain the phenomenon as a simple legacy of earlier local traditions, namely the funerary practices performed by the autochthonous Celtic populations.⁶² According to this common view, the persistence of local pre-Roman customs would also explain why these infant burials were usually concentrated in rural (and, thus, supposedly less Roman) settlements, and are only found very sporadically in towns.

A fair assessment of all the evidence does not support the view that those living in Roman urban centres emphasised the commemoration of children more than those resident in rural contexts, or that the upper classes cared more about their dead infants, with their preference for necropolises, than did freedmen and rural people. Secondly, and rather obviously, the urban context entailed practical obstacles for the *suggrundaria*: within the city, houses stood in close proximity to one another, and the upper storeys could not be used in order to bury the corpses under the floor. But, even if differences in the archaeological evidence between urban and rural excavations are taken into account, these elements cannot adequately explain the extremely rare presence of urban infant burials.

The answer is, I suspect, much simpler and implicit in the legal conditions of the Roman rural landscape, organised as it was into *vici*, *villae*, and *pagi*. The *vicus* is, according to the definition of Isidore of Seville, a settlement *sine muris* or *sine munitione murorum* – that is, without walls – and so ritually and juridically not defined as distinct from the surrounding territory (the *ager*).⁶³ It is the ritual foundation through the *sulcus primigenius* that makes *sanctae* the walls and divides the city of the living people (the *oppidum*) from the city of the dead.⁶⁴ Without it (as in the case of *vici* and *villae*), any law interdicting burials inside the walls⁶⁵ loses its function: there are just no walls to define the application of such a law. So, the burial of infants inside

61. Sevilla Conde, 2010-2011, p. 212.

62. E.g. Mínguez Morales, 1989-1990, p. 117; Struck, 1993, p. 317; Gaio, 2004, pp. 66 and 69-70.

63. Isid., *Etym.* XV 2, 11-12: *Vici et castella et pagi hi sunt qui nulla dignitate civitatis ornantur, sed vulgari hominum conventu incoluntur, et propter parvitatem sui maioribus civitatibus adtribuuntur. Vicus autem dictus ab ipsis tantum habitationibus, vel quod vias habeat tantum sine muris. Est autem sine munitione murorum; licet et vici dicantur ipsae habitationes urbis. Dictus autem vicus eo quod sit vice civitatis, vel quod vias habeat tantum sine muris.* Cf. Gasparini, 2009b, p. 45.

64. See, among others, Seston, 1966; De Sanctis, 2007, 516; Tassi Scandone, 2013, pp. 115-119.

65. E.g. Cic., *De leg.* II 58: “*Hominem mortuum*” *inquit lex in XII, “in urbe ne sepelito neve urito*”; Serv., *Ad Aen.* XI 206: *nam ante etiam in civitatibus sepeliebantur, quod postea Duellio consule senatus prohibuit et lege cavet, ne quis in urbe sepeliretur*; Paul., *Sent.* I 21, 3: *Intra muros civitatis corpus sepulturae dari non potest vel ustrina fieri.*

a *vicus* or a *villa* is not “anomalous” because it does not in fact represent a deviation from the norm at all. The Roman family – trying to grant their infants the full value of individuals that had been them denied to them in life by putting them at the heart of their living place – found in the Latin juridical system a gap which, outside Rome (the *Urbs*) and other walled cities (the *oppida*), simply did not interdict the inhumation of perinatals within *vici* and *villae*.

This helps to answer a further question: Why is this phenomenon testified more in certain areas and much less in others? Its pattern of distribution is appreciably patchy, with strong concentrations (for example, in *Samnium*, *Cisalpinia* and Switzerland, Eastern Spain, and Southern England) and evident gaps (in Etruria, Southern Italy, Sicily, Sardinia, and Western Spain) (Fig. 16.b). Briefly, the phenomenon seems to be found in areas in which the military occupation was followed by a phase of civilian re-organisation that tried to fill the gap left by the departure of the troops. As brilliantly shown by Luigi Capogrossi Colognesi and Michel Tarpin, this gap was filled precisely with the administrative system of *vici* and *pagi*.⁶⁶ The *vici* (rural villages) and the *pagi* (rural districts) were created, starting from the 3rd cent. BCE, in order to formalise the possession of the land in a less traumatic way for the local populations than the colonial model and to integrate the individuals into the Roman cultural and administrative system. This system is not testified everywhere, but only where marginal communities of “uncompleted” citizens (with a still strong native cultural background) were organised in fractions of territory with a geographical and social coherence.

3. CONCLUSIONS

We can now connect the archaeological evidence discussed above to its wider historico-religious context. Despite the poor condition of the remains, the results of the stratigraphic excavations of a portion of a *vicus* at *Falacrinae* can help to clarify the methodological questions set out in the introduction to this volume.

First, it was asked whether the styles of religious grouping in cities were different from those found in non-urban contexts. The answer is undoubtedly yes, they were. Despite being only 78 miles distant from Rome, the case study of *Falacrinae* clearly shows that

66. Capogrossi Colognesi, 2002; Tarpin, 2002; Coarelli, 2007.

“[t]he peculiar environmental conditions of life (let’s call it, in Paul Lichterman’s words, the ‘scenes’) strongly influence the ‘binds’ of the local religious groups (that is the cultural “map’ of reference points – other groups, individuals, social categories – in relation to which the group draws its boundaries’), their ‘bonds’ (that is the ‘set of assumptions about how the actors are obligated to each other in the setting’) and their ‘speech norms’ (that is the set of ‘assumptions about what kinds of communication are appropriate in the setting’)”⁶⁷

The Upper Sabina was a world mostly occupied by a population whose activities consisted primarily of the production of food and other resources necessary for subsistence, and was thus deeply conditioned by local changes in climate. The rhythm of the seasonal cycles strongly influenced the activities of the residents of such areas and, consequently, framed the main occasions of grouping and their related rituals. This is the case for the annual *lustratio* of the *pagus* performed during the *Feriae Sementivae* or *Compitalia*. In turn, these celebrations implied very specific paraphernalia. This can be seen in, for example, the numbered *capita* included in the sacrificial material of the *foci* (pits dug into the soil in order to communicate with the gods of the earth and the underworld, themselves considered to be responsible for the production of food). Concerns related to meteorological conditions played a crucial role and implied some degree of prediction, for example in attempts to adjust the agricultural calendar by using the available public *parapegmata*, or mitigating social harm and economic risk by means of what is currently called “magic” (namely the consultation of seers, itinerant diviners and specialists of astro-meteorology who could decipher the vagaries of the climate). This is why, in the *De re rustica*, Columella recommends to the owners of the rural estates that the *villicus* “shall offer no sacrifice except by direction of the master; Soothsayers and witches, two sets of people who incite ignorant minds through false superstition, to spending and then to shameful practices, he must not admit to the place”⁶⁸ These kinds of warnings must have been common in Roman agricultural texts and indicate that the *villici* were particularly inclined to use these kinds of magical resources. While Egon Maróti associated these commentaries with the worry and instability that the “Eastern cults” inspired in the Roman elite, Antón Alvar Nuño has more recently shown that these strategies were just part of

67. Gasparini, 2020, p. 310 (including a reference to Lichterman *et al.*, 2017, p. 4).

68. Colum., *R.R.* I 8, 5-6: *Sacrificia, nisi ex praecepto domini, ne fecerit. Haruspices sagasque, quae utraque genera vana superstitione rudes animos ad impensas ac deinceps ad flagitia compellunt* (transl. H.B. Ash).

the available set of religious resources and were deemed by the local communities as particularly effective group-styles.⁶⁹

The second (and related) question was whether the hierarchies of and the rituals performed by the religious specialists in the cities were the same as in the countryside. As we can already infer from the first question, the answer is no, they were not. Moreover, in the context of a common rural *villa* (like the many that populated the territory of *Falacrinae*, one of which must have belonged to the family of Vespasian),⁷⁰ the absenteeism of the landowners (who spent a good part of the year with their urban *familia*, in particular during the late Republican period) could change the relationship between the religious rites and the various members of the rural *familia*. As explained by Cato, in the absence of the landowner, the *villicus* (a freedman or even a slave) could replace the *dominus*, who delegated to him his sacrificial techniques and related knowledge, something that was in principle forbidden in an urban context and which temporarily undermined local social hierarchies and ritual praxis.⁷¹

Thirdly, it was asked whether being far from the cities left more space for religious “deviance” and diversity? As far as diversity is concerned, the question remains open. Indeed, as I learn from Rüpke and Urciuoli, a city is a place that engenders diversity as well.⁷² As for deviance, the answer is probably negative if we consider deviance a violation of certain fixed norms or interdictions. The overturning of the hierarchy of ritual actors engaged in the sacrificial rituals of the *villa* was simply the result of a temporary mandate by which the *dominus* delegated his power to the *villicus*. This is not deviance, and neither are the ritual specificities linked to the peculiarities of the local rural space, such as the mentioned absence of the walls that ritually and juridically marked out the inhabited space from the *ager*, thus dividing the city of the living people (the *oppidum*) from the city of the dead (the necropolis). If my hypothesis is correct, this was precisely the feature which, during the civilian reorganisation of the *vicus* of *Falacrinae* that took place in the mid-2nd cent. BCE, made possible the inhumation of perinatals in infrasettlements places (the *suggrundaria*). By consequence, these should not be considered “anomalous burials”.

The fourth question was how the architectural record affected and was affected by these differences. It is clear that *density* (and thus the change of the concept of proximity and neighbourhood) influenced (on a qualitative as well as a quantitative

69. Maróti, 1957; Alvar Nuño, 2020.

70. Alvino, 2009.

71. Cato, *Agr.* 83, 1: *Eam rem diuinam vel servus vel liber licebit faciat.*

72. Urciuoli & Rüpke, 2018, p. 125.

level) the media employed to diversify religious offers, memorialise them, stress group-styles, and consequently modify social and power relationships. It is not surprising that sanctuaries, which also played a role as the seats of fairs and markets, were built as way stations along very ancient transhumance paths. It is notable that, despite the fundamental persistence of local religious traditions in such impenetrable areas as the Upper Sabina, the impact of the process of “Romanisation” is quite plain. This is true not only from an administrative and ritual point of view (see, for example, the census performed by means of the *lustratio pagi*), but also from an architectural perspective. At *Falacrinae*, a cultic activity already started in the Archaic period was initially monumentalised by the building of a temple which became the centre for the meetings of the local community and which was later (once the *civitas optimo iure* had been obtained) defunctionalized by a *vicus* that arose spontaneously around it. A century later, a monumental *atrium publicum* was built by *urban* handcrafts, likely for *urban* needs, and respecting *urban* architectural models. These models are represented on an even more monumental scale by the construction of the terraced sanctuary of *Vacuna* at *Aquae Cutiliae* in the mid-2nd cent. BCE. Evidently, monumentality was not a prerogative of residents of cities, and local entrepreneurs could be just as ready to mobilize conspicuous sums of money, invest them in religious communication in rural settlements, and negotiate between urban models and local variables.

So, is there something that we may call “rurification” or “ruralization”? This article has been an exercise in deconstruction: deconstruction of the idea of religion as mechanically reproducing urban rituals and religious hierarchies in rural contexts, and, at the same time, deconstruction of the idea of the rural world as a space of cultural and religious resilience against a very Romanised urbanity. Of course, I do not suggest that the countryside was just a sort of bucolic, pastoral oasis that was never touched by what was happening within the urban centres and on their outskirts. I simply suggest that, as lived spaces, the rural areas represented an arena for highly situational processes of negotiation between, on the one hand, Roman administrative patterns (for example, the so-called “*pagus-vicus* system”), related social configurations (for example, the *villa*-system based on the figures of a *dominus* and a *villicus*) and spaces (like the *atrium* or the Republican terraced sanctuaries), and, on the other hand, processes of social conformance to the very characteristics of a specific local rural environment, of adaptation to its peculiar habitus and religious customs (involving gods whose “competences” directly mirrored a geophysical environment made of mountains, rivers and woods). The concept of “rurification” aims to express precisely this last multifarious phenomenon of the engagement of religious actors with the specific social and spatial conditions of rural life. If this phenomenon

is mostly invisible, for example from the perspective of the study of the epigraphic record, the archaeological evidence allows us to grasp some of the peculiarities of this religious “rusticity”.

One might object that *Falacrinae* is an *extreme* example, a particularly *anomalous* case. I would counter that examples are always extreme. Certainly, other rural settlements of the ancient Western Mediterranean might present entirely different patterns and features, but this variety is implicit in the conception of rural settlements as “lived spaces”. This conception subsumes, as I have tried to show, a strong component of regional (or, better, local) diversity that we should seek to emphasise by means of the interdisciplinary analysis of a combination of literary sources, archaeological evidence, numismatics, epigraphy, archaeozoology, archaeobotany, and many other disciplines.

IMAGES

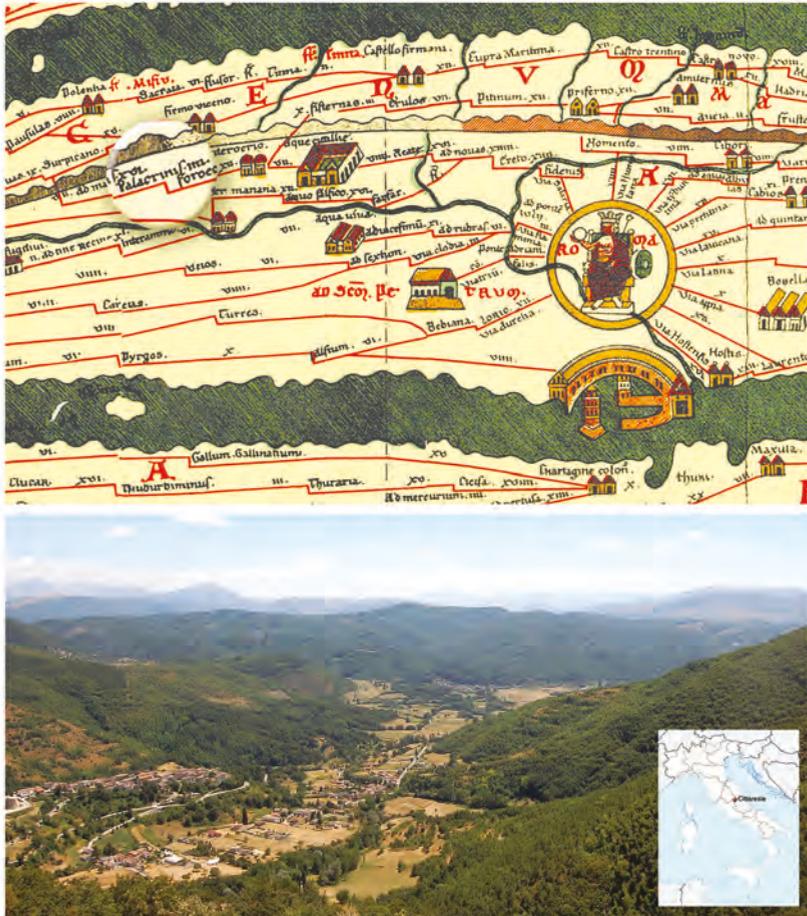


Fig. 1: a) The *Tabula Peutingeriana* placing the *vicus* of *Falacrinae* 77 miles from Rome (graphic elaboration by WM Design – Gualtiero Palmia); b) The “Valle Falacrina” and its Velino river as seen from the north: lower left, the modern municipality of Cittareale (Rieti, Lazio); at its feet, the localities of Vezzano, where the ruins of the *vicus* have been identified, and Pallottini, place of discovery of the “Cittareale Stone” and of the “*Atrium publicum*”; at the very bottom of the valley, crossing the plain to the east and facing the Abruzzi Apennines, the modern *via Salaria* (photo by V. Gasparini).



Fig. 2: a) The “Cittareale Stone”, 14.3 x 12.5 x 13.3 cm, *post* 88 BCE, Civic Museum of Cittareale; b) The hypothetical reconstruction of the text of the “Cittareale Stone” by F. Coarelli (photo by F. Coarelli; graphic elaboration by WM Design – Gualtiero Palmia).

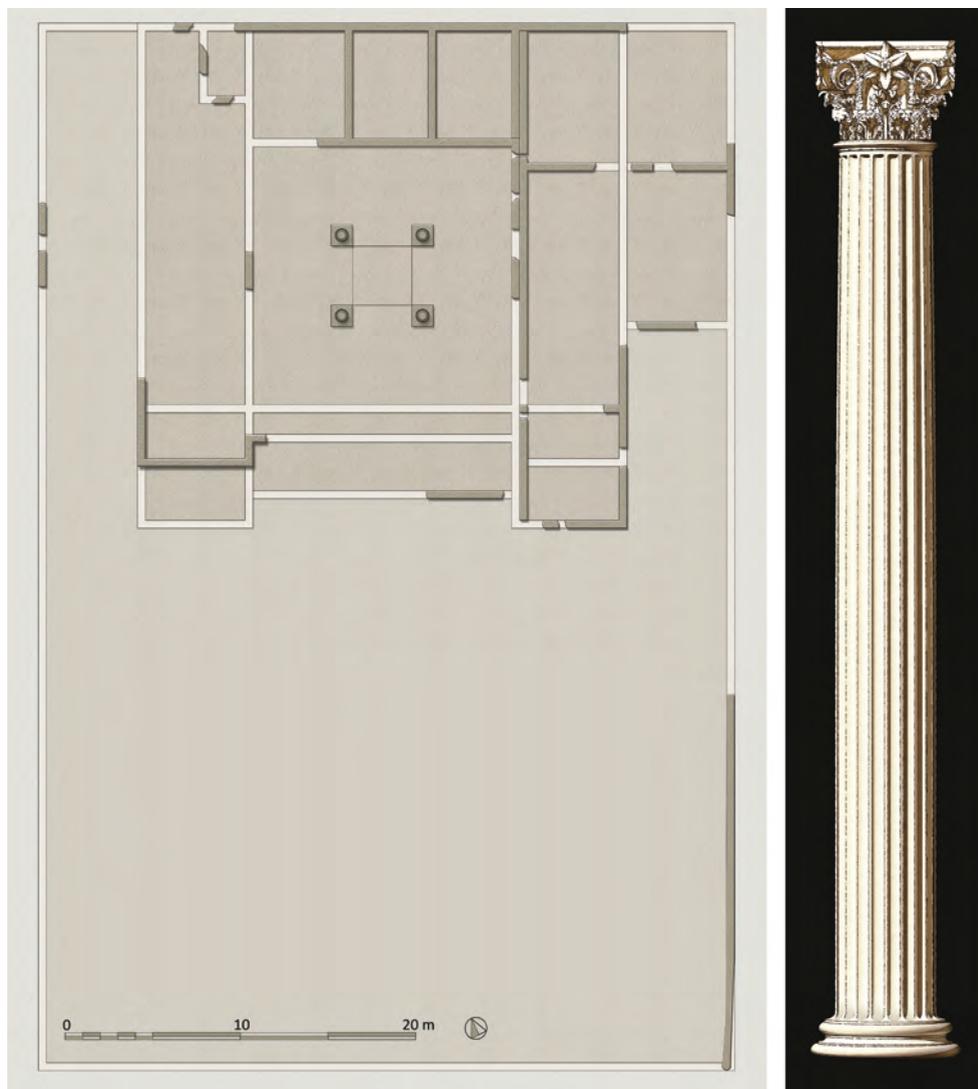


Fig. 3: a) Plan of the “*Atrium publicum*” and its *campus*, placed between the *vicus* and the ancient *via Salaria* (locality Pallottini); b) reconstruction of one of the Corinthian columns holding the *compluvium* (graphic elaboration by WM Design – Gualtiero Palmia).

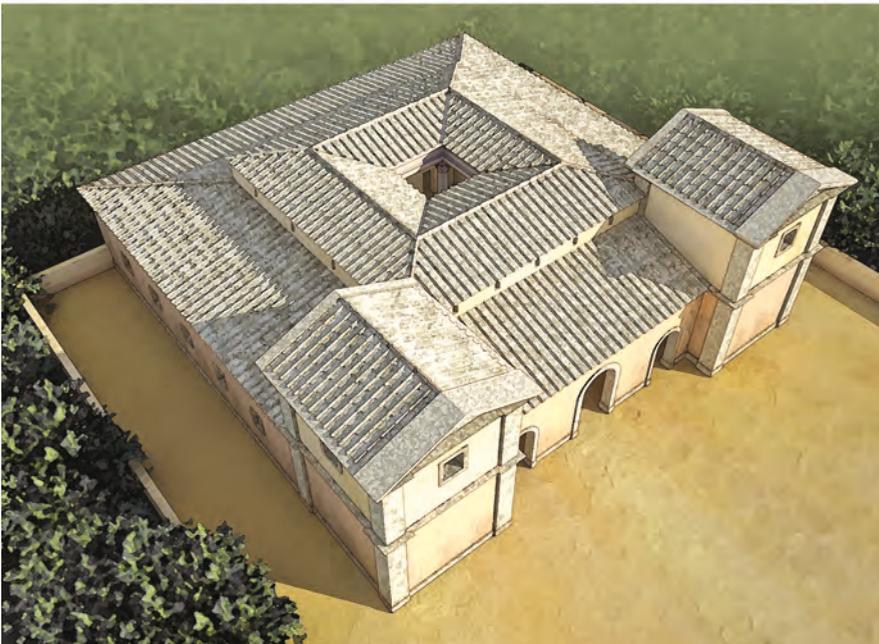


Fig. 4: The “*Atrium publicum*” and its *campus*. Hypothetical reconstruction as seen from a) south-east and b) west (graphic elaboration by WM Design – Gualtiero Palmia. After Cascino & Gasparini, 2009, pl. IX).



Fig. 5: a) Bronze navicella-type fibula, 6 x 2.7 x 3.5 cm, end of the 8th – beginning of the 7th cent. BCE, Civic Museum of Cittareale, inv. no. FLC-V 06 790 (photo by Ars Labor. After Cascino & Gasparini, 2009, p. 132, cat. no. 26); b) Bronze uncia, 28.64 g., Ø max. 27.94 mm, 280-276 BCE, Civic Museum of Cittareale, inv. no. FLC-V 06 834 (photo by S. Ranucci. After Cascino & Gasparini, 2009, p. 135, cat. no. 52); c) Bronze sestante, 46.95 g., Ø max. 34.75 mm, 225-217 BCE, Civic Museum of Cittareale, inv. no. FLC-V 06 797 (photo by S. Ranucci. After Cascino & Gasparini, 2009, p. 135, cat. no. 53).

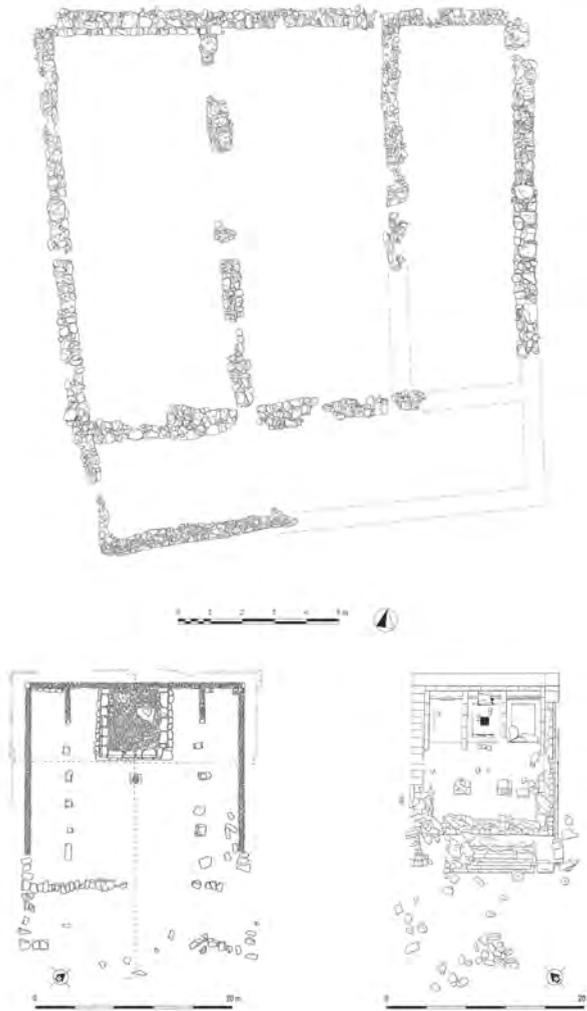


Fig. 6: a) Plan of the archaic temple of *Falacrinae*, first half of the 6th cent. BCE (graphic elaboration by V. Gasparini. After Cascino & Gasparini, 2009, p. 48, fig. 2); b) Plan of the temple at S. Giovanni in Galdo, Colle Rimontato, late 4th – early 3rd cent. BCE (adapted by Stek, 2009, p. 42, fig. 3.2 after Zaccardi, 2007, p. 63, pl. 1); c) Plan of the temple at Castel di Ieri, end of the 2nd cent. BCE (adapted by Stek, 2009, p. 130, fig. 7.2 after Campanelli, 2004, p. 18, pl. 7).

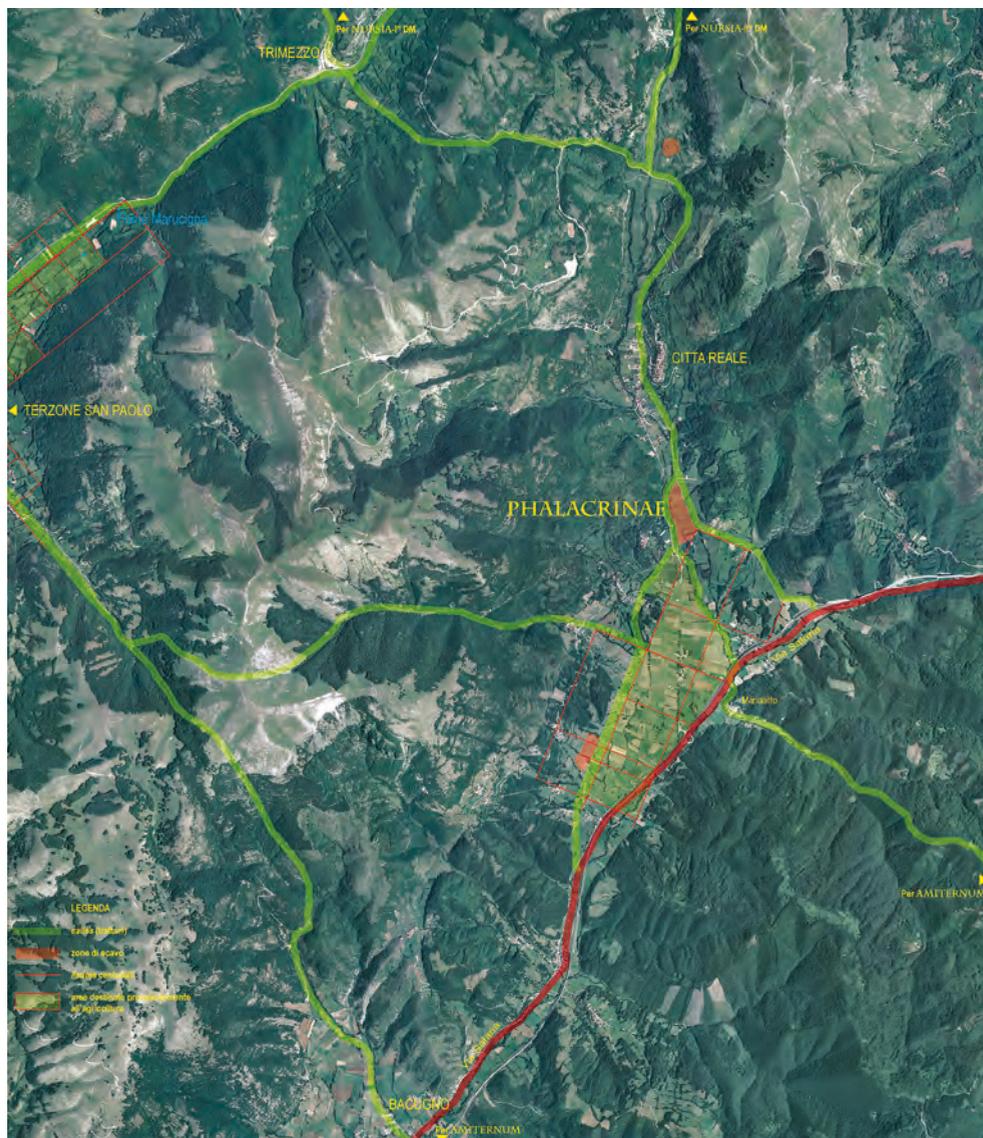


Fig. 7: *Calles*, *viae*, centuriation *limites* and excavated areas in the territory of *Falacrinae* (graphic elaboration by P. Camerieri. After Cascino & Gasparini, 2009, pl. V).



Fig. 8: The excavated area of the *vicus* (campaigns 2006-2008): a) Photomosaic (graphic elaboration by V. Gasparini. After Cascino & Gasparini, 2009, pl. VII); b) Drawing of the plan (graphic elaboration by V. Gasparini); c) Reconstruction of the plan (graphic elaboration by WM Design – Gualtiero Palmia).



Fig. 9: a) Plan of the three phases of the *vicus*: in red the archaic temple (first half of the 6th cent. BCE), in light brown the earliest *domus* (end of the 3rd – beginning of the 2nd cent. BCE), in dark brown the further extension of the village (last quarter of the 2nd cent. BCE) (graphic elaboration by WM Design – Gualtiero Palmia); b) Plan of the *foci* of the *vicus* (graphic elaboration by V. Gasparini. After Cascino & Gasparini, 2009, p. 59, fig. 5).



Fig. 10: a) The concentration of *foci* in the western area of the *vicus* as seen from the north-east, with (lower left) *focus* no. 20 (photo by V. Gasparini. After Cascino & Gasparini, 2009, p. 59, fig. 6); b) The carbonized bottom of *focus* no. 20 as seen from the north-east (photo by V. Gasparini).



Fig. 11: a) Black-glazed cup with the sacrificial remains of a cock, h. 5.6 cm, Ø max. 12.5 cm, *ca.* 250 BCE, Civic Museum of Cittareale, inv. no. FLC-V 07 1848-1849; b) Black-glazed miniature *olpe*, h. 4 cm, Ø max. 3.5 cm, 3rd-2nd cent. BCE, Civic Museum of Cittareale, inv. no. FLC-V 08 2843; c) Phoenician-Punic blue glass-paste eye-bead pendant, h. 0.9 cm, Ø max. 1.3 cm, 4th-2nd cent. BCE, Civic Museum of Cittareale, inv. no. FLC-V 08 2619; d) Inscribed black-glazed cup, h. 5.2 cm, Ø max. 13.2 cm, end of the 3rd-2nd cent. BCE, Civic Museum of Cittareale, inv. no. FLC-V 08 2629; e) Inscribed fragment of black-glazed cup, Ø max. 15 cm, *ca.* 250-200 BCE, Civic Museum of Cittareale, inv. no. FLC-V 08 3140; f) Bone stylus, l. 8.2 cm, Ø max. 0.8 cm, 2nd-1st cent. BCE, Civic Museum of Cittareale, inv. no. FLC-V 08 618; g) Clay lamp, 9 x 5.8 cm, 150-50 BCE, Civic Museum of Cittareale, inv. no. FLC-V 07 1304 (photos by V. Gasparini. After Cascino & Gasparini, 2009, pp. 130-134, cat. nos. 12-13, 16, 19, 23, 35 and 40).



Fig. 12: Sandstone spheroids inscribed with numbers: a) II; b) IV; c-d) V; e) VII; f) XVI (photos by V. Gasparini. After Cascino & Gasparini, 2009, pp. 134-135, cat. nos. 45, 47-51).



Fig. 13: a) Etruscan bucchero chalice, h. 9 cm, Ø max. 13 cm, ca. 590-570 BCE, Civic Museum of Cittareale, inv. no. FLC-V 07 1407; b) The bucchero chalice as originally used as secondary deposition for the bones of a perinatal (photos by Ars Labor and Ll. Alapont Martin. After Cascino & Gasparini, 2009, p. 130, cat. nos. 10-11).

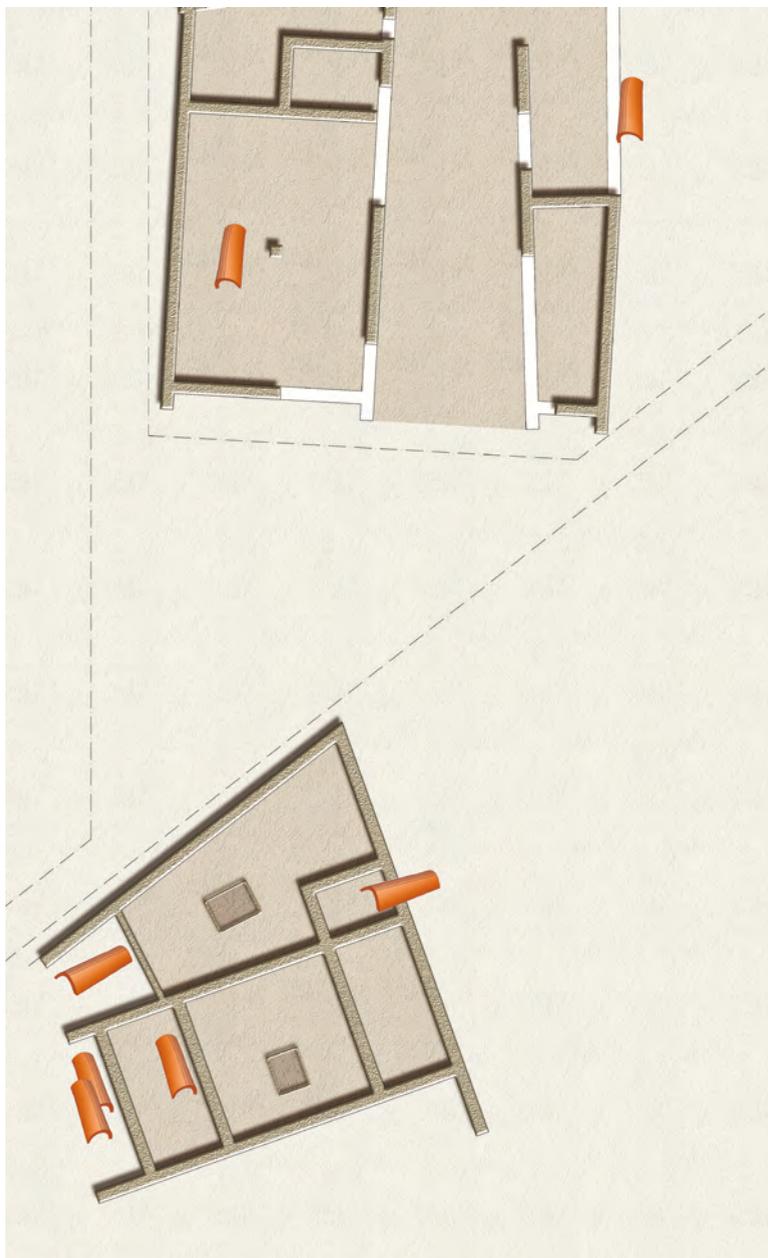


Fig. 14: Location of the *suggrundaria* in the western area of the *vicus* (graphic elaboration by WM Design – Gualtiero Palmia, adapted by V. Gasparini).

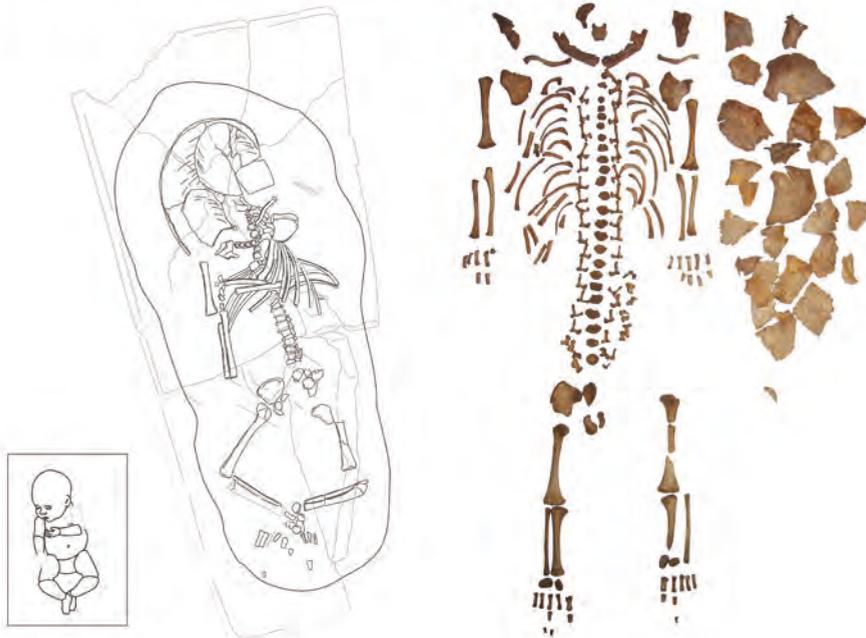


Fig. 15: The perinatal deposition no. 2, end of the 2nd cent. BCE – first half of the 1st cent. BCE (photos and drawing by Ll. Alapont Martin, adapted by V. Gasparini. After Cascino & Gasparini, 2009, p. 56, fig. 2).



Fig. 16: a) Reconstruction of the practice of *suggrundaria* (after Gusi i Jener, Muriel & Olaria Puyoles, 2008, p. 371, fig. 5); b) Provisional map of distribution of the *suggrundaria* attested in the Roman West (graphic elaboration by V. Gasparini & E. Groff).

BIBLIOGRAPHY

- Aglietti, Silvia (2020). Manifestazioni di dolore per le morti infantili, tra fonti letterarie ed epigrafiche di età imperiale. In Pedrucci, 2020, pp. 47-64.
- Alapont Martin, Llorenç & Bouneau, Chloé (2009). Le deposizioni perinatali del vicus di Falacrinae: l'evidenza antropologica del rituale dei *suggrundaria*. In Cascino & Gasparini, 2009, pp. 55-59.
- Alapont Martin, Llorenç & Bouneau, Chloé (2010). Les sépultures de sujets perinatals du Vicus de Falacrinae (Cittareale, Italie). Évidences anthropologiques du rituel des *suggrundaria*. *Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, 22.3-4, pp. 117-144.
- Alvar Nuño, Antón (2020). Ritual Power, Routine and Attributed Responsibility. Magic in Roman Households, Workshops and Farmsteads. In Gordon, Marco Simón & Piranomonte, 2020, pp. 77-91.
- Alvino, Giovanna (2009). Le ville in Sabina in età repubblicana e imperiale. In Cascino & Gasparini, 2009, pp. 95-98.
- Anniboletti, Lara (2011). *Compita vicinalia* di Pompei e Delo: testimonianze archeologiche del culto domestico di *theoi propylaioi*. In Bassani & Ghedini, 2011, pp. 57-78.
- Bassani, Maddalena & Ghedini, Francesca (eds.) (2011). Religionem significare. *Aspetti storico-religiosi, strutturali, iconografici e materiali dei sacra privata. Atti dell'incontro di studi (Padova, 8-9 giugno 2009)*. Antenore Quaderni 19. Roma: Quasar.
- Bricault, Laurent (ed.) (2008). *Bibliotheca Isiaca, I*. Bordeaux: Ausonius.
- Caldelli, Maria Letizia, Gregori, Gian Luca & Orlandi, Silvia (eds.) (2008). *Epigrafia 2006. Atti della "XIV^e Rencontre sur l'Épigraphie" in onore di Silvio Panciera con altri contributi di colleghi, allievi e collaboratori (Roma, 18-21 ottobre 2006)*. Tituli 9. Roma: Quasar.
- Campbell, Brian (2000). *The Writings of the Roman Land Surveyors*. JRS Monographs 9. London: The Society for the Promotion of Roman Studies.
- Camerieri, Paolo (2009). Le valli interne dell'alta Sabina e le antiche vie di transumanza. In Cascino & Gasparini, 2009, pp. 40-44.
- Campanelli, Adele (ed.) (2004). *Il tempio italico di Castel di Ieri. Architettura e religione dell'antica area superaequana*. Raiano: Graphitype.
- Capogrossi Colognesi, Luigi (2002). *Persistenza e innovazione nelle strutture territoriali dell'Italia romana. L'ambiguità di una interpretazione storiografica e dei suoi modelli*. Napoli: Jovene.
- Capogrossi Colognesi, Luigi & Gabba, Emilio (eds.) (2006). *Gli statuti municipali*. Pavia: IUSS Press.
- Carroll, Maureen (2011). Infant Death and Burial in Roman Italy. *Journal of Roman Archaeology*, 24, pp. 99-120.
- Carroll, Maureen (2018). *Infancy and Earliest Childhood in the Roman World. A Fragment of Time*. Oxford: Oxford University Press.
- Cascino, Roberta & Gasparini, Valentino (eds.) (2009). Falacrinae. *Le origini di Vespasiano. Catalogo della mostra (Cittareale, RI, 10 luglio – 10 gennaio 2010)*. Roma: Quasar.

- Cenci, Simona (2009a). Per un *corpus* dei culti del territorio reatino. In De Santis, 2009a, pp. 111-114.
- Cenci, Simona (2009b). Vacuna. In De Santis, 2009a, pp. 121-122.
- Chevallier, Raymond (ed.) (1966). *Mélanges d'archéologie et d'histoire offerts à André Piganiol, I-III*. Paris: SEVPEN.
- Cinca, José Luis, Ramírez Sádaba, José Luis & Velaza, Javier (2003). Un depósito de proyectiles de catapulta hallado en Calahorra (La Rioja). *Archivo Español de Arqueología*, 76, pp. 263-271.
- Coarelli, Filippo (2007). *Vicus e villa*. Una polarità strutturale. In Perrier, 2007, pp. 485-492.
- Coarelli, Filippo (2008a). La romanizzazione della Sabina. In Uroz Sáez, Noguera Celdrán & Coarelli, 2008, pp. 15-24.
- Coarelli, Filippo (2008b). Un'iscrizione onoraria da *Falacrinae* (Cittareale) relativa alla guerra sociale. In Caldelli, Gregori & Orlandi, 2008, pp. 79-86.
- Coarelli, Filippo (2009a). La romanizzazione della Sabina. In Cascino & Gasparini, 2009, pp. 11-17 (= in De Santis, 2009a, pp. 11-16).
- Coarelli, Filippo (2009b). La "Pietra di Cittareale". In Cascino & Gasparini, 2009, pp. 19-22.
- Coarelli, Filippo (2009c). Vespasiano dalla nascita al potere imperiale. In Cascino & Gasparini, 2009, pp. 23-28 (= in De Santis, 2009a, pp. 133-139).
- Coarelli, Filippo, Kay, Stephen & Patterson, Helen (2008). Investigations at *Falacrinae*, the Birth Place of Vespasian. *Papers of the British School at Rome*, 76, pp. 47-73.
- Coarelli, Filippo, Gasparini, Valentino, Kay, Stephen & Patterson, Helen (2009). Excavations at *Falacrinae* (Cittareale, Rieti). *Papers of the British School at Rome*, 77, pp. 318-320.
- Coarelli, Filippo, Kay, Stephen & Patterson, Helen (2010). Excavations at *Falacrinae* (Cittareale, Rieti). *Papers of the British School at Rome*, 78, pp. 322-324.
- Coarelli, Filippo, Gasparini, Valentino, Kay, Stephen & Patterson, Helen (2011). Excavations at *Falacrinae* (Cittareale, Rieti). *Papers of the British School at Rome*, 79, pp. 379-381.
- Coarelli, Filippo, Kay, Stephen, Patterson, Helen, Tripaldi, Luca & Scalfari, Vincenzo (2012). Excavations at *Falacrinae* (Cittareale, Rieti). *Papers of the British School at Rome*, 80, pp. 362-365.
- Coarelli, Filippo & Patterson, Helen (2007). Gli scavi di *Falacrinae*. Campagna 2006. In Ghini, 2007, pp. 115-116.
- De Santis, Andrea (ed.) (2009a). Reate e l'ager Reatinus. *Catalogo della mostra (Rieti, 8 maggio - 22 novembre 2009)*. Roma: Quasar.
- De Santis, Andrea (2009b). La Sabina Velina: da Reate a *Falacrinae*. In Cascino & Gasparini, 2009, pp. 29-32.
- De Santis, Andrea & Gasparini, Valentino (2009). Il santuario e il *vicus* di *Falacrinae*. In Cascino & Gasparini, 2009, pp. 47-53.
- De Santis, Anna *et alii* (2018). Infant Burials Related to Inhabited Areas in Rome. New Results for Understanding Socio-Cultural Structures of an Ancient Community. In Tabolli, 2018, pp. 41-46.

- De Sanctis, Gianluca (2007). Solco, muro, pomerio. *Mélanges de l'École française de Rome – Antiquité*, 119, pp. 503-526.
- Fernández González, Concepción (2003). *Acerbus*: la amargura de morir antes de tiempo. *Emerita*, 71.2, pp. 313-337.
- Flower, Harriet I. (2017). *The Dancing Lares and the Serpent in the Garden. Religion at the Roman Street Corner*. Princeton: Princeton University Press.
- Gaio, Simone (2004). *Quid Sint Suggrundaria*. La sepoltura infantile a *enchystrismos* di Loppio – S. Andrea (TN). *Annali del Museo Civico di Rovereto*, 20, pp. 53-90.
- Gasparini, Valentino (2008). *Altaria o candelabra?* Aspetti materiali del culto di Iside illuminati dalla testimonianza di Apuleio. In Bricault, 2008, pp. 39-47.
- Gasparini, Valentino (2009a). *Sabini quod volunt, somniant*: nota introduttiva ai culti dell'Alta Sabina. In Cascino & Gasparini, 2009, pp. 32-35.
- Gasparini, Valentino (2009b). Il *vicus*: elementare forma dell'abitare. In Cascino & Gasparini, 2009, pp. 45-47.
- Gasparini, Valentino (2009c). Sacrificare “*in effossa terra*”: i *foci* di *Falacrinae*. In Cascino & Gasparini, 2009, pp. 59-62.
- Gasparini, Valentino (2009d). Pallottini: l'area pubblica. In Cascino & Gasparini, 2009, pp. 73-79.
- Gasparini, Valentino (2020). Introduction to Section 3 (“Lived Places. From Individual Appropriation of Space to Locational Group-Styles”). In Gasparini *et al.*, 2020, pp. 309-317.
- Gasparini, Valentino, Patzelt, Maik, Raja, Rubina, Rieger, Anna-Katharina, Rüpke, Jörg & Urciuoli, Emiliano R. (eds.) (2020). *Lived Religion in the Ancient Mediterranean World. Approaching Religious Transformations from Archaeology, History and Classics*. Berlin & Boston: De Gruyter.
- Ghini, Giuseppina (ed.) (2007). *Lazio e Sabina, IV. Atti del Convegno (Roma, 29-31 maggio 2006)*. Roma: De Luca.
- Golden, Mark (1988). Did the Ancients Care when their Children Died? *Greece & Rome*, 35, pp. 152-163.
- Gordon, Richard, Marco Simón, Francisco & Piranomonte, Marina (eds.) (2020). *Choosing Magic. Contexts, Objects, Meanings. The Archaeology of Instrumental Religion in the Latin West*. Roma: De Luca.
- Gusi i Jener, Francesc, Muriel, Susanna & Olaria Puyoles, Carmen Rosa (eds.) (2008). *Nasciturus, infans, puerulus vobis mater terra. La muerte en la infancia*. Castello: Diputació de Castello.
- Harris, William V. (1982). The Theoretical Possibility of Extensive Infanticide in the Graeco-Roman World. *Classical Quarterly*, 32, pp. 114-116.
- Hermon, Ella (2017). *Les loca sacra dans le Corpus Agrimensorum Romanorum (CAR)*. *Cahiers des Études Anciennes*, 54: <https://journals.openedition.org/etudesanciennes/958>.
- Hinard, François (ed.) (1987). *La mort, les morts et l'au-delà dans le monde romain. Actes du Colloque (Caen, 20-22 novembre 1985)*. Caen: Université de Caen.
- Hirt, Maria (2020). Rural Rites in Ovid's *Fasti*. *Arys*, 18, pp. 257-280.

- Humbert, Michel (1993). *Municipium et Ciuitas sine sufragio. L'organisation de la conquête jusqu'à la guerre sociale*. Roma: École française de Rome (1st ed. 1978).
- Iorio, Vincenza (2009). Feronia. In De Santis, 2009a, pp. 115-119.
- Kay, Stephen (2009). Le indagini geofisiche. In Cascino & Gasparini, 2009, pp. 121-123.
- Kazazis, Joannis N. (1989). *Mors Immatura* in Funerary Epigrams. A Typological Study. *Ellenika*, 40, pp. 21-33.
- King, Margaret (2000). Commemoration of Infants on Roman Funerary Inscriptions. In Oliver, 2000, pp. 117-154.
- Letta, Cesare (2005). *Vicus rurale e vicus urbano nella definizione di Festo* (pp. 502 e 508 L.). *Rivista di Cultura Classica e Medioevale*, 47.1, pp. 81-96.
- Lichterman, Paul, Raja, Rubina, Rieger, Anna-Katharina & Rüpke, Jörg (2017). Grouping Together in Lived Ancient Religion. Individual Interacting and the Formation of Groups. *Religion in the Roman Empire*, 3.1, pp. 3-10.
- Maróti, Egon (1957). Das Verbot über die Weissager bei Cato. *Annales Universitatis Budapestinensis de Rolando Eötvös nominatae. Sectio philosophica et sociológica*, 1, pp. 91-102.
- Martin-Kilcher, Stefanie (2000). *Mors immatura* in the Roman world. A Mirror of Society and Tradition. In Pearce, Millett & Struck, 2000, pp. 63-77.
- Mínguez Morales, José Antonio (1989-1990). Enterramientos infantiles domésticos en la colonia Lepida/Celsa (Velilla de Ebro, Zaragoza). *Caesaraugusta*, 66-67, pp. 105-122.
- Moore, Alison (2009). Hearth and Home. The Burial of Infants within Romano-British Domestic Contexts. *Childhood in the Past*, 2, pp. 33-54.
- Néraudau, Jean-Pierre (1987). La loi, la coutume et le chagrin. Réflexions sur la mort des enfants. In Hinard, 1987, pp. 195-208.
- Oliver, Graham J. (ed.) (2000). *The Epigraphy of Death. Studies in the History and Society of Greece and Rome*. Liverpool: Liverpool University Press.
- Pearce, John, Millett, Martin & Struck, Manuela (eds.) (2000). *Burial, Society and Context in the Roman World*. Oxford: Oxbow Books.
- Pedrucci, Giulia (ed.) (2020). *Mothering(s) and Religions. Normative Perspectives and Individual Appropriations. A Cross-Cultural and Interdisciplinary Approach from Antiquity to the Present*. Roma: Scienze e Lettere.
- Perfigli, Micol (2004). *Indigitamenta: divinità funzionali e funzionalità divina nella religione romana*. Pisa: ETS.
- Perrier, Bertrand (ed.) (2007). *Villas, maisons, sanctuaires et tombeaux tardo-républicains. Découvertes et relectures récentes. Actes du colloque international de Saint-Romain-en Gal en l'honneur d'Anna Gallina Zevi (Vienne-Saint-Romain-en-Gal, 8-10 février 2007)*. Roma: Quasar.
- Persichetti, Niccolò (1893). *Viaggio archeologico sulla via Salaria nel circondario di Cittaducale*. Roma: Tipografia della Reale Accademia dei Lincei.
- Ranucci, Samuele (2009). La documentazione numismatica dagli scavi del *vicus*. In Cascino & Gasparini, 2009, pp. 71-72.

- Scafari, Vincenzo A. (2009). Le iscrizioni dall'area dell'abitato. In Cascino & Gasparini, 2009, pp. 63-69.
- Seston, William (1966). Les murs, les portes et les tours des enceintes et le problème des *res sanctae* en droit romain. In Chevallier, 1966, III, pp. 1489-1498.
- Sevilla Conde, Alberto (2010-2011). *Mors immatura* en el mundo romano: provincia Tarracensis. *Anales de Arqueología Cordobesa*, 21-22, pp. 197-220.
- Struck, Manuela (ed.) (1993a). *Römerzeitliche Gräber als Quellen zu Religion, Bevölkerungsstruktur und Sozialgeschichte. Internationale Fachkonferenz vom 18-20. Februar 1991 im Institut für Vor- und Frühgeschichte der Johannes Gutenberg-Universität Mainz*. Mainz: Institut für Vor- und Frühgeschichte, Universität Mainz.
- Struck, Manuela (1993b). Kinderbestattungen in romano-britischen Siedlungen. In Struck, 1993a, pp. 313-318.
- Tabolli, Jacopo (ed.) (2018). *From Invisible to Visible. New Methods and Data for the Archaeology of Infant and Child Burials in Pre-Roman Italy and Beyond*. Studies in Mediterranean Archaeology 149. Uppsala: Astrom.
- Tarpin, Michel (2002). *Vici et pagi dans l'Occident romain*. Rome: École Française de Rome.
- Tassi Scandone, Elena (2013). *Quodammodo divini iuris. Per una storia giuridica delle res sanctae*. Pubblicazioni del Dipartimento di Scienze Giuridiche. Università degli Studi di Roma La Sapienza 87. Napoli: Jovene.
- Ter Vrugt-Lentz, Johanna (1960). *Mors immatura*. Groningen: Wolters.
- Todisco, Elisabetta (2006). Sulla glossa *vici* nel *De verborum significatu* di Festo. La struttura del testo. In Capogrossi Colognesi & Gabba, 2006, pp. 615-614.
- Tripaldi, Luca (2009a). La via Salaria. In Cascino & Gasparini, 2009, pp. 39-40.
- Tripaldi, Luca (2009b). La via Salaria nel territorio reatino. In De Santis, 2009a, pp. 49-53.
- Tripaldi, Luca (2009c). Ercole. In De Santis, 2009a, pp. 123-127.
- Urciuoli, Emiliano R. & Rüpke, Jörg (2018). Urban Religion in Mediterranean Antiquity. Re-locating Religious Change. *Mythos*, 12, pp. 117-135.
- Uroz Sáez, José, Noguera Celdrán, José Miguel M. & Coarelli, Filippo (eds.) (2008). *Iberia e Italia. Modelos romanos de integración territorial. IV Congreso hispano-italiano (26-29 abril 2006)*. Murcia: Tabularium.
- Virili, Carlo (2007). Presenze preromane nel versante laziale dell'alta valle del Tronto. In Ghini, 2007, pp. 99-114.
- Zaccardi, Alessandra (2007). Il santuario di S. Giovanni in Galdo. Nuove proposte interpretative e ipotesi ricostruttive. *Conoscenze*, 2, pp. 63-96.

EL USO DE APELATIVOS DIVINOS
EN ÁMBITOS RURALES BÉTICOS
THE USE OF DIVINE NAMES IN RURAL BAETIC AREAS

JAIME ALVAR EZQUERRA

UNIVERSIDAD CARLOS III DE MADRID
jalvar@hum.uc3m.es

BEATRIZ PAÑEDA MURCIA

UNIVERSIDAD CARLOS III DE MADRID
bpaneda@hum.uc3m.es

ABSTRACT

This paper analyses the divine onomastic sequences documented in the rural epigraphy of Baetica by applying the taxonomy of divine epithets developed within the EPIDI project. The aim is to determine whether or not the use of these onomastic formulae is independent of the usage found in the cities and, consequently, whether they reveal religious behaviours specific to the countryside that would allow us to speak of a rustic religious praxis, or whether, on the contrary, they reflect an orthopraxis determined by

RESUMEN

En este trabajo se analizan las secuencias onomásticas divinas documentadas por la epigrafía rural de la Bética mediante la aplicación de la taxonomía de epítetos divinos elaborada en el seno del proyecto EPIDI. Se pretende determinar si el uso de estas fórmulas onomásticas es o no independiente del que se constata en las ciudades y, por ende, si revelan comportamientos religiosos específicos del campo que nos permitan hablar de una praxis religiosa rústica, o si por el contrario reflejan una ortopraxis determinada

urban religion. To this end, we conduct, firstly, a comparative study of the gods and epithets attested in the urban zones and in the rural areas of the province. Secondly, we examine the most singular deities and epithets from the rural milieu taking into account the circumstances that may have motivated the worshippers' choice of the deities and the divine appellatives concerned.

por la religión urbana. Para ello, en primer lugar, se realiza un estudio comparativo de los dioses y de los epítetos atestiguados en los núcleos urbanos y en las zonas rurales de la provincia. En segundo lugar, se examinan las deidades y los epítetos rurales más llamativos, atendiendo a las circunstancias que pudieron haber motivado la elección de las deidades y de los apelativos divinos en cuestión.

KEYWORDS

Baetica; Divine epithets; Roman religion; Rural world; Votive epigraphy.

PALABRAS CLAVE

Bética; Epigraffa votiva; Epítetos divinos; Mundo rural; Religión romana.

Fecha de recepción: 03/03/2021

Fecha de aceptación: 05/07/2021

LA PROPUESTA TEMÁTICA DEL DECIMOCTAVO COLOQUIO de la Asociación *Arys* nos ha servido de inspiración para participar con un estudio vinculado al proyecto de investigación *Epítetos divinos: experiencia religiosa y relaciones de poder en Hispania*, que venimos desarrollando durante los tres últimos años en la Universidad Carlos III de Madrid.¹ Entre los resultados logrados hasta el momento por nuestro equipo de investigación podemos mencionar no solo una base de datos que recoge todos los epítetos divinos constatados por la epigrafía peninsular, sino también un complejo cuadro taxonómico que presentaremos próximamente, como propuesta conjunta de los miembros del proyecto, y que nos sirve como guía para la catalogación de los epítetos estudiados en este trabajo.

Estas son las dos coordenadas sobre las que se construye el presente estudio sobre los usos de los apelativos divinos en entornos rurales de la Bética, así como los trabajos de José Carlos López y Alejandro Beltrán en este volumen.² En efecto, la confluencia de intereses entre el proyecto EPIDI y la problemática del coloquio nos ha llevado a analizar las tres provincias de la Hispania romana desde la perspectiva EPIDI. Así pues, de entre todas las vías de acceso a la praxis religiosa, nos hemos centrado en las secuencias onomásticas empleadas para nombrar a los dioses en la epigrafía de ámbito rural con el fin de determinar si su uso es o no independiente del que se constata en las ciudades. Pretendemos, por tanto, observar si la onomástica divina rural refleja peculiaridades religiosas derivadas del ámbito socioeconómico en el que se desarrolla la acción ritual de los devotos. No obstante, somos conscientes

1. Este trabajo es resultado del proyecto de investigación EPIDI, *Epítetos divinos: experiencia religiosa y relaciones de poder en Hispania* (HAR2017-84789-C2-2-P), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación.

2. *Infra*, pp. 209-237 y 239-269.

de las limitaciones que imponen a nuestra pesquisa la escasez y la mediocridad de las inscripciones halladas en el campo y, en consecuencia, tenemos presente que el propio parámetro elegido a partir de nuestro proyecto de investigación, los epítetos, puede no resultar operativo para el propósito del XVIII congreso *Arys*: la identificación de las peculiaridades religiosas rurales.

Para la realización de este trabajo, hemos recopilado toda la epigrafía religiosa de la Bética y hemos prestado especial atención a las inscripciones que presentan epíteto o atributo onomástico. A continuación, hemos clasificado los epítetos de acuerdo a la taxonomía desarrollada en el marco del proyecto EPIDI, y hemos hecho un estudio comparativo de los dioses y de los epítetos atestiguados en los núcleos urbanos y en las zonas rurales. En las páginas que siguen presentaremos, en primer lugar, una comparativa entre las divinidades y las clases de atributos onomásticos documentados en dichas dos áreas. En segundo lugar, analizaremos los casos rurales más llamativos, atendiendo a las causas que pudieron haber motivado la elección de las deidades y de las secuencias onomásticas atestiguadas, siempre teniendo en cuenta la condición socio-económica de los devotos y sus relaciones con el ámbito urbano.

1. LA DOCUMENTACIÓN EN CIFRAS: DIOSSES Y EPÍTETOS EN LA BÉTICA URBANA Y RURAL

Según la base de datos de Clauss-Slaby (EDCS), la epigrafía bética ha proporcionado 382 inscripciones de contenido religioso, incluidas todas aquellas concernientes al culto imperial. Si eliminamos las que no mencionan una divinidad y las que se refieren a un emperador divinizado, quedarían unas 300. De ellas, el 74% contiene epítetos divinos, frente a un 26% que presenta únicamente teónimos. Del total de 300 tan solo podemos computar con una relativa certeza 50 epígrafes procedentes de ámbitos extraurbanos, lo que supone un 16% del total. A su vez, una veintena no presenta epíteto, mientras que la treintena restante registra una variedad de 38 atributos.

En total, las 50 inscripciones del ámbito rural bético atestiguan 26 o 27 divinidades distintas, invocadas con o sin epíteto. En ocho ocasiones está documentado Júpiter, en cinco de ellas como Óptimo Máximo, mientras que Hércules, Mercurio, Ceres y *Salus* aparecen tres veces, al igual que los Lares, pero estos son en una ocasión *Viales* y en otra *Augusti*. Silvano aparece en dos inscripciones y el *numen Silvani* en una. También Minerva e Isis están atestiguadas por dos documentos cada una. En una ocasión se menciona a Juno, Diana, Marte, Venus, *Liber Pater* (junto a una segunda dudosa), Epona, Ataecina, *Domina Sancta* (identificada por algunos autores

con *Ataecina*), *Proserpina*, *Betatun*, *Dea Medica*, *Stata Mater*, *Fama Augusta*, *Luna*, *Genius municipii*, *Arbor Sancta* y las ninfas augustas³.

De acuerdo con la clasificación taxonómica establecida en el marco del proyecto EPIDI, la diversidad de epítetos atribuidos a estas divinidades se distribuyen de la siguiente manera⁴ (Fig. 1): el 30,6% de los epítetos cultuales se enmarca en la tipología denominada “operacionales institucionales”, y en concreto, en la subcategoría “epítetos de poder”, que en la Bética rural está constituida únicamente por los apelativos *Augustus/a* y *Dominus/a*. Le sigue un 27,8% de epítetos cualitativos inherentes sustanciales, es decir, que expresan una cualidad inherente a los entes divinos, entre los cuales *Deus* y *Sanctus* son dominantes. Un 16,7% son epítetos cualitativos relacionales jerárquicos de superioridad, esto es, calificativos cuyo fin es resaltar una característica de un dios en relación o en comparación con el resto de divinidades. En este caso, todos los testimonios salvo uno se corresponden con la designación de Júpiter como *Optimus Maximus*; la excepción es una dedicación a Isis *Panthea*. El 8,3% son epítetos toponímicos, resultantes de actos de devoción dirigidos al *genius* de un *municipium* determinado, a Júpiter Óptimo Máximo Capitolino o a la diosa *Ataecina Turibrigensis*. El resto son topográficos relativos a realidades tangibles, como una dedicatoria a los Lares *Viales*, o intangibles, como es la invocación a un Mercurio *Supernus*, y operacionales de varios tipos, como por ejemplo *Dea Medica*, ligado al cuidado de la salud, o *Stata Mater*, la “Madre que Paraliza”, en relación con la detención de incendios.

Los devotos, por su parte, son mayoritariamente *ingenui* con *tria nomina*, aunque también encontramos ciudadanos romanos, libertos y esclavos, y en tan solo una ocasión

3. Se omiten en este momento todas las referencias bibliográficas, pues serán citadas en las páginas siguientes. No se retiene como documento válido para nuestro estudio el miliario: *Ti(berius) Caesar divi / Augusti f(i)lius di/vi Iuli nepos / Augustus pontifex max(imus) XXI co(n)s(ul) V imp(erator) / VIII tr(ibunicia) potest(ate) XXXVII / ab Iano Augusto / [et] Baetem(!) usque / ad Oceanum / LXXVIII (AE 1912, 11 = HEPOL 541)*, pues se trata del topónimo indicativo del límite de la Bética. Es posible que en el lugar indicado por el miliario se realizara algún gesto devocional, pero sería inapropiado considerarlo documento acreditativo de culto rural a Jano. En el año 2018 se descubrió en el término municipal de Mengíbar (Jaén) una estructura arrasada que se ha pretendido identificar con el Jano Augusto de nuestra inscripción, con el que se monumentalizaba el límite entre la Tarraconense y Bética en la vía Augusta (https://historia.nationalgeographic.com.es/a/descubierto-jano-augusto-puerta-entrada-a-provincia-romana-betica_12747/3). Sin embargo, no hay seguridad de que lo hallado sea un arco, ni de que se corresponda con la localización propuesta. La discusión puede seguirse parcialmente en <https://terraeantiquae.com/group/hispaniaromana/forum/topics/localizado-en-mengibar-jaen-el-arco-de-jano-el-cual-marcaba-la-en>, con la crítica posición de la Dra. Alicia Canto.

4. Para una breve definición de las principales categorías de epítetos, véase J.C. López Gómez en este mismo volumen, pp. 209-237.

registramos una dedicatoria sufragada por un *collegium*. En las zonas urbanas se constata un orden de prioridad similar de los estatus socio-jurídicos de los dedicantes y, como en el campo, una clara primacía del género masculino sobre el femenino (Fig. 2).

Asimismo, las categorías de epítetos atestiguadas en ámbito rural y urbano son semejantes, al igual que lo es el orden jerárquico existente entre ellas, aunque las relaciones de proporcionalidad varían de un dominio territorial al otro. En efecto, en la ciudad se observa una amplia diferencia entre la clase dominante, epítetos de poder, y el segundo grupo, epítetos toponímicos, lo que contrasta con la casi equiparación de ambas categorías en el campo. La razón de tal discrepancia es el frecuente uso en el entorno urbano del apelativo *Augustus/a*, que representa el 80% de los testimonios de epítetos de poder. En segundo lugar, le sigue *Dominus/a*, relativamente frecuente, y por último *Regina* (solo en femenino). Los epítetos toponímicos corresponden, salvo excepción, a la secuencia *Genius + municipii/coloniae/ oppidi*. *Deus/a* es el epíteto cualitativo inherente dominante, mientras que entre los atributos cualitativos relacionales jerárquicos prima con creces *Optimus Maximus*, de Júpiter, al que sigue de lejos *Pantheus*. Los apelativos bélicos son *Victor/Victrix* e *Invictus/a* y el resto de categorías están formadas por ejemplos singulares (Fig. 3).

La epigrafía de la Bética urbana, dada su abundancia, atestigua una mayor diversidad de divinidades que la de la Bética rural (hasta 65), pero estas son en gran medida coincidentes con las constatadas en el campo. En efecto, Hércules, Mercurio, Ceres, *Salus*, Silvano, Minerva, Isis, Juno, Diana, Marte, Venus, *Liber Pater*, los *Genii municipii* y los Lares *Augusti* o *Augustales*, venerados en el campo, aparecen con mayor o menor frecuencia en las ciudades. Ahora bien, el número de documentos relativos a cada divinidad varía de un ámbito al otro (Fig. 4). Los *Genii* de comunidades cívicas (*oppida, municipia, coloniae*) son la figura divina mejor atestiguada en el entorno urbano. Tras ellos se sitúa Júpiter, el dios dominante en el campo, principalmente bajo su forma de Júpiter Óptimo Máximo. Le suceden Hércules, Marte, Venus, Victoria (*Augusta*), Isis y, con igual número de testimonios, Fortuna, Mercurio y Minerva, además de muchas otras deidades con menor representación, la mayoría de las cuales documentadas en el campo. No obstante, otros dioses presentes en entornos rurales revisten un carácter singular, bien porque hasta el momento no se han documentado en los núcleos urbanos, bien porque constituyen un *unicum* en la epigrafía provincial. En ellos centraremos nuestra atención en el siguiente apartado con el fin de determinar si están o no ligados a una praxis religiosa rústica, entendida esta según la definición de “rústico” ofrecida en la introducción de este volumen.

2. DIOSSES DE CARÁCTER SINGULAR

De las 27 entidades divinas constatadas en el ámbito rural bético, la más singular es Betatun, pues se trata de una de las dos únicas divinidades ibéricas de teónimo conocido en la Bética, y la cuarta en toda la Península.⁵ Está atestiguada por una inscripción votiva procedente de Fuerte del Rey, en Jaén (Fig. 5):

*Betatun / Aelia • Belesi (scil. filia?) • ar(am scil. posuit) / sorte • ius(s)u / v(otum) • s(olvit) • l(ibens) • m(erito).*⁶

El hecho de que esté documentada en un entorno rural es especialmente significativo, ya que sugiere una práctica religiosa diferente a la de las áreas urbanas, en las que no se ha confirmado la advocación de una divinidad local.⁷ La acción ritual conmemorada por la inscripción parece haberse llevado a cabo en lo que pudo haber sido un santuario, según se desprende de los exiguos y fortuitos restos arqueológicos, de presunto carácter oracular si concedemos una centralidad paradigmática al término *sorte*. Añádase a esa constatación el hecho de que las letras de la última línea V·S·L·M son las más grandes de todo el texto, incluso mayores que las del dios, lo que sin duda es un detalle que expresa una estrategia de comunicación con la divinidad invocada conscientemente elegida por la donante. Es cierto que, al tratarse de un *unicum*, cualquier inferencia puede resultar excesiva. Pero a favor de una praxis religiosa diferencial juega también el nombre de la dedicante, una mujer de onomástica híbrida, *Aelia Belesi* o *Belesiar*.⁸ Ahora bien, si la coherencia de una devota de estirpe local que venera a una divinidad prerromana en ámbito rural parece indiscutible, lo cierto es que la persona se expresa en latín, utilizando no solo un soporte lingüístico ajeno a su tradición ancestral con formulación ritual típicamente latina, sino también un soporte cultural en ella innovador, la epigrafía. La conclusión que de ello se

5. Otras divinidades ibéricas de teónimo conocido son *Deus Seitundus*, a quien fue dedicado un altar votivo en Susqueda, Gerona (AE 1985, 633 = AE 2016, 897 = HEpOL 12863), Salagin, conocido por una inscripción recientemente descubierta en Riotinto (Gimeno y Velaza, 2021), y posiblemente Salaecus, conocido por una inscripción votiva del área minera de *Carthago Nova* (AE 2010, 754; HEpOL 27132).

6. HEpOL 25969; Corzo Pérez *et al.*, 2007; Orduña Aznar, 2009.

7. Como señala Beltrán Ortega en este mismo volumen, pp. 239-269, en la provincia de Lusitania las divinidades de origen local están mucho más presentes en los entornos rurales que en los centros urbanos, pero también aparecen en estos últimos.

8. Hay incertidumbre sobre el nombre exacto. Los primeros editores del epígrafe leyeron *Belesi*, separado mediante una dudosa interpunción de *ar*, que suponen corresponder a *ar(am)*, mientras que Orduña Aznar, 2009, propone un convincente nombre personal *Belesiar*.

extrae es que la aparente discontinuidad de la praxis cultural en ámbito rural puede ser un fenómeno casual, pues nada extrañaría que ese mismo epígrafe u otro similar hubiera aparecido en ámbito urbano. Ahora bien, se asume para el monumento una cronología comprendida de forma imprecisa entre la segunda mitad del siglo I a.C. y mediados del I d.C.; los argumentos no son convincentes, ni siquiera el de la grafía *iusu*. Nuestra impresión es que ha operado un mecanismo acomodaticio entre los estudiosos, pues las anomalías gráficas y gramaticales se dan en cualquier tiempo y ocasión. Al hallarnos aquí ante uno de los escasos teónimos ibéricos documentados epigráficamente, se ha forzado una cronología tardorrepublicana o julio-claudia para evitar que este hallazgo altere significativamente la ejemplaridad de la Bética como provincia precozmente romanizada e incluso transculturada, como se pone de manifiesto por la pérdida de los dioses ancestrales en beneficio de los romanos. En consecuencia, una alta cronología, contraria a la práctica habitual de llevar toda la epigrafía sin datación al siglo II d.C., permitiría postular que este sería un testimonio tardío del proceso de transformación de las prácticas religiosas prerromanas. Es, por tanto, un hito en un itinerario que no solo va integrando progresivamente a la población local en la ortopraxis religiosa romana, sino que también la adapta, en paralelo, al nuevo discurso ideológico y ritual propio de la *romanitas*. Sin embargo, la onomástica de la donante nos hace pensar más bien en una cronología adrianea. De hecho, situar el documento siglo y medio después del proceso de conquista no alivia significativamente el problema del proceso de integración cultural. No se oculta, por tanto, la magnitud de las dificultades que supone la presencia de cultos de deidades prerromanas en pleno período imperial, pero no debemos enmascarar la realidad con soluciones inconsistentes.

Otra deidad insólita es *Stata Mater*, que aparece en la inscripción de una basa de estatua hallada en un lugar incierto de una propiedad rústica a unos 4 km de Granada, en la Casería Titos.⁹ A partir del texto epigráfico sabemos que un *dunviro* de *Ilurco*,¹⁰ P. Cornelio Gálico, hizo la donación a sus expensas de una estatua de *Stata Mater* con todos sus ornamentos, que colocó sobre una basa en la que inscribió el

9. CIL II²/5, 670 = ILPGranada 60 = HEpOL 2770: P(ublius) Cornelius P(ubli) f(ilius) / Quirina Gallicus III/vir Ilurconensis / Statam Matrem / cum suis ornamentis / d(e) s(ua) p(ecunia) d(edit) d(edicavit). Cf. Sotomayor Muro, 1966, p. 354, lám. XCI; Pastor y Mendoza Eguaras, 1987, pp. 123-125, n° 60; Pastor Muñoz, 1987-1988, pp. 237-250; Pastor Muñoz, 2002, pp. 88-89, fig. 38, a-b.

10. Se trata de un *oppidum* bastetano con niveles altoimperiales. Plinio lo menciona en Plin., *N.H.* III 10. Está situado en el Cerro de los Infantes, término municipal de Pinos Puente (Granada), en la zona septentrional de la Vega de Granada. No sabemos en qué momento alcanzó el estatuto de municipio. Cf. Adroher Auroux, López Marcos y Pachón Romero, 2002, pp. 146-147.

texto conmemorativo que nos ha llegado.¹¹ Esa devota acción se realizó en un momento indeterminado del siglo II d.C. *Stata Mater*, la “Madre que Detiene/Paraliza”, es una deidad compital que tenía una estatua en el Foro de Roma hasta comienzos del siglo I a.C.,¹² desde donde, según Festo, se difundiría hacia los *vici*, es decir, los barrios de la ciudad.¹³ No podemos establecer las razones que pudo haber tenido Gálico para una expresión religiosa de esa naturaleza. *Stata Mater* era invocada específicamente para evitar incendios¹⁴; de hecho, es una deidad asociada a Vulcano.¹⁵ En Roma, su intervención protectora se asocia a la gestión de los *vicomagistri*, presidentes de las asociaciones vecinales¹⁶ y, a partir de la época de Augusto, se le atribuye el epíteto de *Augusta*,¹⁷ aunque ese no es nuestro caso. En una inscripción se establece su conexión con Fortuna mediante la cadena onomástica Fortuna Augusta *Stata*.¹⁸ Pudiera ser que la atribución de una capacidad específica del control de los incendios se hubiera transferido progre-

11. *Cum suis ornamentis* podría entenderse como los aditamentos necesarios para un *sacellum* o un *fanum*; sin embargo, también puede referirse a los ornamentos de la estatua, como se confirma en casos como el de Diana en San Roque, Cádiz (HEPOL 574): *Dianae Aug(ustae) / Fabia C(ai) f(ilia) Fabiana cum ornamentis i(nfra) s(criptis) epulo dato d(at) d(edicat) // catella cum cylindr(i)s n(umero) VII armillas cum cylindris XX antemanus cum cylindris n(umero) XIII peris/celia cum cylindris n(umero) XVIII / anulos gemmatis n(umero) II*. Igualmente testimonial es la basa de estatua procedente de Acci (Guadix, Granada) dedicada a Isis por una pariente de la que dedicó a Diana la estatua anterior, ambas pertenecientes a la acaudalada familia de los *Fabii Fabiani* (HEPOL 9489): *Isidi · Puel[lae] / iussu · dei · Net[onis?] / Fabia · L(uci) · f(ilia) · Fabiana · avia / in · honorem · Avitae · nept(i)s / piisimae · ex · arg(enti) · p(ondo) · CXII s(emis) (unciarum) (semunciae) (scrupulorum) V / item · ornamenta · in basilio unio et · margarita / n(umero) · VI · zmaragdi · duo · cylindri · n(umero) · VII · gemma · car/bunclus gemma · hyacinthus gemmae · cerauniae / duae · in auribus · zmaragdi · duo · margarita · duo · in collo · quadribacium · margarita · n(umero) XXXVI · / zmaragdis · n(umero) · XVIII · in clusuris · duo · in · tibiis · / zmaragdi · duo · cylindri · n(umero) · XI · in spatialiis · zmaragdi · n(umero) · VIII · margarita · n(umero) · VIII · in digito · minimo anuli / duo · gemmis · adamant(ibus) · digito · sequenti · anulus · po/lypsephus · zmaragdis · et · margarito · in digito · summo / anulus · cum zmaragdo · in soleis · cylindri n(umero) · VIII*. En Antequera, es una estatua de Venus la que recibe sus adornos (HEPOL 3025): *Ob honorem civitat[is Romanae?] / signum Veneris cum s[uis ornamentis] / L(ucius) Caesius Fabi[a]nus de[dit?] et municipibus? / omni[bus] praest[itit]?*. No solo las divinidades reciben estatuas ornamentadas, como demuestra la siguiente inscripción procedente de Loja, Granada (HEPOL 947): *Postumia M(arci) f(ilia) / Aciliana Baxo(nensis?) / poni statuam sibi testamen/to iussit ex HS VIII(milibus) n(umum) item ornamenta septentrio/nem (...)*.

12. Phillips, 2006.

13. Fest., 416: *Statae Matris simulacrum in Foro colebatur; postquam id Cotta stravit, ne lapides igne corrumpentur, qui plurimist ibi fiebat nocturno tempore, magna pars populi in suos quique uicos rettulerunt eius deae cultum*. Vid. Cic., Leg. II 28 donde alude a *Stata standa*.

14. Lott, 2004, p. 167. Ejemplos de su eficacia en págs. 3, 79, 98, 168.

15. CIL VI 802 = ILS 3306 = EDCS-17300942: *Volcano Quieto Augusto / et Statae Matri Augustae / sacrum / P(ublius) Pinarius Thiasus et / M(arcus) Rabutius Berullus / mag(istri) vici armilustri anni V*.

16. Ej. CIL VI 764-6 = ILS 3306-9.

17. Richardson, 1992, p. 428.

18. CIL VI 761 = ILS 3308.

sivamente a la más ubicua Fortuna y que esa pudiera ser una de las causas de la escasa presencia de *Stata Mater* en la epigrafía provincial. Tan escasa que, al margen de este documento, como señala Pastor, nuestra diosa solo se documenta en otras dos ocasiones fuera de Italia, una en Dalmacia¹⁹ y otra en Patras.²⁰ A esas dos menciones, no obstante, hay que añadir una más, recogida en EDCS y procedente de Saranda (Albania),²¹ al margen de las nueve procedentes de Italia.²²

Aunque resulta en apariencia tentador que Gálico hubiera realizado una acción similar a la de los *vicomagistri* romanos, lo cierto es que no tenemos ninguna garantía de que el acto religioso del *dunviro* ilurconense estuviera inspirado en ellos. La donación de una estatua de *Stata Mater* es prueba de un conocimiento especializado de prácticas religiosas y potencias divinas en desuso, como si de una exhibición anticuarista se tratara.²³ Es interesante señalar que el *dunviro* no actúa en la ciudad en la que ejerce su magistratura, sino en un espacio rural, quizá una propiedad suya en la que realiza un ritual preventivo para asegurarse contra los incendios. En efecto, todos los autores desde el descubrimiento de la pieza señalan que apareció junto a otros restos arqueológicos romanos: *tegulae*, ímbrices, fragmentos de cerámica *sigillata* y de cerámica común, así como otros restos arquitectónicos, restos de muros y de edificaciones, fragmentos de un molino de mano, y diversos restos cerámicos y óseos, etc., que hacen suponer la posible existencia de una villa en este lugar.²⁴ A partir de ahí, el acto de Gálico podría ser considerado como un ejercicio inusitado de un experto en materia religiosa que recurre a una estrategia vetusta y, en consecuencia, altamente

19. AE 1910, 81 = EDCS-10101872: *Val(etudini) Sta(tae?) sac(rum) / Lurnio Cal() / v(otum) s(olvit) l(ibens)*. La inscripción está en un altar con representación de la diosa. Fechada entre 1 y 150 d.C.

20. CIL III 500 = 7256 = EDCS-27000375: *M(arcus) Lollius / Epinicys / aed(ilis) vovit / Ilvir / dec(urionum) decr(eto) / Statae matr(i) / de sua pecun(ia) / posuit / sacrum*.

21. CIA 265 = AE 1987, 904 = AE 2011, 1228 = EDCS-07400671: *[A(ulus) Gr]anius [[---]] / mag(istri) vici / Statae Matri / sac(rum) // Λυκίσκος Λύκου Βουθρῶτιος / Λύκων τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν / θεοῖς*. Fechada entre 7 a.C. y 14 d.C.

22. CIL XI 3321 = EDCS-22500196; CIL VI 762 = CIL I 994 = EDCS-17300903; CIL VI 763 = EDCS-17300904; CIL VI 764 = EDCS-17300905; CIL VI 765 = EDCS-17300906; CIL VI 766 = EDCS-17300907; CIL VI 802 = EDCS-17300942; CIL VI 36809 = EDCS-19600479; CIL IX 04113 = EDCS-14805144.

23. En este sentido, nos alejamos de la interpretación de Pastor, para quien el epígrafe respondería al “apego o arraigo a las costumbres y creencias antiguas de los habitantes de las provincias del Imperio” (Pastor Muñoz, 1987-1988, p. 246). De ser correcta su suposición, la veneración a esta diosa estaría más difundida; no se puede sostener una pervivencia cuando no hay testimonios en épocas previas. Por otra parte, con respecto a su extrañeza ante la mención en acusativo del teónimo, baste indicar que es el complemento directo de los verbos *dedit* y *dedicavit*. En consecuencia, la ofrenda es la misma diosa representada en la estatua perdida que hubo de estar en el pedestal inscrito.

24. Cf. *supra*, n. 9.

cualificada en el *risk management*,²⁵ es decir, la gestión del riesgo frente una amenaza específica, o bien como un agradecimiento a *Stata Mater* por su protección ante un incendio dominado.²⁶

Otro documento que reviste gran interés es el dedicado a *Dea Medica*. Se trata de un pequeño altar de mármol blanco procedente de Santa Iria, concejo de Serpa, en el distrito de Beja, descubierto en las proximidades del río Guadiana (Fig. 6).²⁷ El texto no presenta especiales dificultades de lectura, a excepción del desarrollo de alguna inicial.²⁸ Hay consenso en fecharlo de forma imprecisa en el siglo II d. C. Ante la falta de información adicional, se ha considerado que esta *Dea Medica* estaría relacionada con Minerva²⁹ o con Ataicina,³⁰ por su procedencia de la Beturia, o incluso con alguna deidad acuática, lo que justificaría su presencia en una exposición sobre acuaterapia.³¹ Da la impresión de que esa necesidad de vincular a la *Dea Medica* deriva de la aparente inconsistencia teonímica, acrecentada por un más que dudoso desarrollo de la D de la cuarta línea en *D(ominae)*, lejos de la secuencia onomástica, en lugar de aceptar que se trata del complemento directo de *s(oluit)* o bien de otro verbo independiente (*dedit*, por ejemplo). El epíteto *Domina* es muy frecuente y aparece, en efecto, asociado a Ataicina, pero da la impresión de que se ha forzado demasiado la restitución del texto. Desgraciadamente, la ausencia de información precisa sobre el contexto arqueológico del hallazgo nos impide determinar la identidad de la deidad venerada. La onomástica de la oferente, Procula, frecuente en *Lusitania*, tampoco permite extraer conclusiones adicionales que no sean meras conjeturas. Ante esta

25. Entre los estudios pioneros sobre la gestión del riesgo es justo recordar los de Mary Douglas: Douglas y Wildavsky, 1982 y Douglas, 2003 (1986). Entre sus primeras aplicaciones históricas, con referencia a la Antigüedad: Covello y Mumpower, 1985, pp. 103-120 = Covello *et al.*, 1986, pp. 519-540, donde se establece que el inicio de la reflexión para la gestión del riesgo aparece en Arnobio, cuando en el *Contra Paganos* defiende las ventajas de aceptar el cristianismo desde una perspectiva lógica formal, lo que Grier había denominado *dominance principle* (citan un trabajo al que no hemos tenido acceso: Grier, 1981).

26. Obviamente, con esta interpretación nos alejamos de la vinculación en este caso de *Stata Mater* con Venus, paredro de Vulcano, y de la sugerencia de que su aparición aquí está vinculada al control del “fuego amatorio” (Pastor Muñoz, 1987-1988, p. 246, seguido en <http://ceres.mcu.es/pages/Main> = CER. ES CE 12975). No parece afortunado pensar que todo el operativo cultural de Gálico esté relacionado con un absceso amatorio.

27. García, 1991, p. 427, n° 403; Canto Montemolín, 1997, p. 167, n° 204.

28. ERBC 204 = AE 1955, 241 = Cardim Ribeiro y Alves Fernandes, 2002, p. 423, n° 90 (con foto) = HEpOL 5219: *Deae Medicae / Procula / Rufi filia / D(ominae) ex u(oto) a(nimo) l(ibens) s(oluit)*.

29. Es la opción de García, 1991, p. 427, n° 403.

30. Solución preferida por Canto Montemolín, 1997, p. 167, n° 204.

31. Andreu Pintado, 2017. El epígrafe aquí presentado corresponde al n° 15.2 del catálogo de ese libro.

situación, solo podemos plantear dos explicaciones alternativas a la omisión del teónimo de la diosa: o bien este nombre fue obviado por consabido, esto es, porque la adscripción divina del lugar donde estuvo instalado el altar resultaba suficientemente explícita como para justificar su elusión, y en este caso la *Dea* de atribuciones medicinales sería quizás Minerva, o bien la omisión del teónimo se debió a que la propia oferente dudaba acerca de la identidad de la diosa que había respondido a su *votum*. Si este último fuera el caso, Procula habría recurrido a una estrategia de *risk management* en su comunicación con lo sobrenatural, pues al dirigirse a la deidad por su función o por el efecto salutífero que habría tenido sobre ella en lugar de por su nombre, habría evitado el riesgo de equivocarse en la elección de la deidad.

Igual complejidad presenta un *unicum* epigráfico inscrito en un altar hallado en un pozo de un cortijo a cinco kilómetros de Osuna (Sevilla). El texto epigráfico nos hace saber que *Q. Avidius Augustinus* ofrece el altar al *Arbor Sancta* (Fig. 7).³² Fue un acierto de Antonio Blanco Freijeiro identificar el destinatario de la acción religiosa poniéndolo en relación con los ritos del culto de Atis.³³ Propuso este autor que la expresión *arbori sanctae* había de entenderse como sinónima de *Attidi sancto* o *sancto Attidi*,³⁴ en virtud de la fiesta del *arbor intrat* que se celebraba el 22 de marzo y que culminaba con la celebración de las fiestas Hilarias.³⁵ Un trabajo de Diosono, en el que repite lo que ya había escrito Blanco sobre el epígrafe y las fiestas a las que remite la advocación de nuestra inscripción, añade una precisión innovadora, pues la expresión *arbor sancta* aparece en Roma como topónimo citado por los Catálogos Regionales del siglo IV y, además, se sitúa en la *Notitia Regionum* II entre el *Caput Africae* y los *Castra Peregrina*, cerca de la parte superior del Celio; de este modo, el topónimo se ha identificado por muchos autores con la Basílica Hilariana,³⁶ sede del *collegium dendrophorum*. La reiteración del topónimo y de la secuencia teonímica del epígrafe de Osuna confirma la conexión de *Arbor Sancta* con el pino sagrado identificable con el dios Atis.³⁷

32. *CIL* II²/5, 1112 = *CILA* II 613 = *CCCA* V 161 = *HEpOL* 3353: *Arbori / sanctae / Q(uintus) Avidius / Augustinus / ex visu posit.*

33. Blanco Freijeiro, 1968, pp. 91-100.

34. *ILS* 4149 = *CIL* VI 501; *ILS* 4117 = *CIL* VIII 7956.

35. Tras Blanco, todos los autores han repetido su interpretación: Ortiz Ayala, 1988, pp. 441-453. El *Boletín del Fichero Epigráfico* publica ahora en forma de artículos las fichas catalográficas de sus redactores, aunque no presenten ninguna aportación a lo consabido. La que aquí se comenta corresponde a Serrano Ordozgoiti, 2018, pp. 26-30.

36. Palazzo y Pavolini, 2013.

37. Diosono, 2006.

Lo que ningún autor ha discutido es la contundente afirmación de Blanco según la cual la fórmula *ex visu* era consecuencia de una *incubatio*.³⁸ La frecuencia de tal fórmula ha hecho sospechar que se trata de un lugar común, independiente de la razón verdadera que haya podido conducir al devoto a ofrecer su testimonio. En efecto, la *incubatio* requiere unas condiciones de espacio, personal y organización que se documentan consistentemente en la parte grecohablante del Imperio, pero no en la occidental.³⁹ Por ello, la fórmula *ex visu* no ha de asociarse a la *incubatio*, sino que responde a una particular predisposición anímica del dedicante; no obstante, no es una estrategia personal de comunicación con lo sobrenatural, sino una muletilla justificativa de su acción ritual.

El epíteto cualitativo inherente con el que se exalta al *Arbor* no responde a una praxis propia del ámbito rural, sino que se corresponde con la terminología propia del culto atideo que, en esta ocasión, encuentra un marco referencial infrecuente, ya que el culto de los dioses frigios es casi exclusivamente urbano. El hallazgo rural de este testimonio tal vez pudiera explicarse por una conexión del lugar con un hipotético espacio sacro en la colonia de *Vrso* dedicado al culto metróaco y atideo, por ejemplo, un *lucus* del que anualmente se extrajera el Árbol Santo que daría comienzo a la procesión del *Arbor Intrat* y a la gran celebración de las fiestas metróacas.⁴⁰

Más característico de un ámbito extraurbano es el culto de los Lares *Viales*, protectores de las vías de comunicación y de las encrucijadas campestres, a quienes se encomendaban los romanos cuando partían de viaje.⁴¹ En la primera mitad del siglo I d.C., un altar les fue consagrado en un hábitat de villas romanas en el *ager* de *Ilurco* (Granada) que conforma hoy el yacimiento del paraje denominado El Caserón u Olivar de los Caserones.⁴² El dedicante, *Titus Papirius Severus*, es sin duda la misma persona que dedicó una estatua al emperador Tiberio en la ciudad de *Ilurco* (Cerro de los Infantes, Pinos Puente, Granada).⁴³ No hay información sobre su *cursus hono-*

38. Blanco Freijeiro, 1968, p. 99. Aunque este autor muestra cierta prudencia, sus seguidores lo afirman con contundencia.

39. El viejo artículo de Fernández Fuster, 1950, ha quedado como reliquia historiográfica frente al estudio de Renberg, 2017, donde tras un extenso análisis concluye que en occidente la práctica de la *incubatio* es inexistente.

40. Sobre estos asuntos véase Pavolini, 2016, pp. 337-348.

41. Santos Yanguas, 2012, p. 174.

42. Beltrán Fortes, 1982-1983 = *CIL* II²/5, 701 = *AE* 1986, 380 = *ILPGranada* 164b = *HEpOL* 2800: *T(itus) Papirius / Severus / Laribus v(ialibus) v(otum) s(olvit)*.

43. *CIL* II²/5, 677 = *CIL* II 2062 = *ILPGranada* 99 = *HEpOL* 2777: *Ti(berio) Caesari divi Aug(usti) f(ilio) divi Iuli / n(epoti) Augusto pont(ifici) max(imo) trib(unicia) / potes(tate) XXVIII co(n)s(uli) IIII imp(eratori) VIII / auguri XVvir(o) s(acris) f(aciundis) VIIvir(o) epulonum / T(itus) Papirius Severus*.

rum ni sobre su filiación, lo que nos hace dudar sobre su estatus socio-jurídico, pero posiblemente pertenecía a la élite municipal. Su gentilicio, *Papirius*, no es común en la epigrafía hispana. Un *C. Papirius*, romano de la tribu Cornelia, es el autor de una dedicación de época augustea aparecida en Osuna, mientras que los *Papirii Aelianii* son una familia senatorial que tiene su auge en el siglo II d.C. en *Iliberris*, la ciudad más importante de Granada junto con *Ilurco*.⁴⁴

El yacimiento de El Caserón u Olivar de los Caserones se encuentra ubicado en el Valle del Genil, en la Antigüedad un lugar de paso obligado entre la Andalucía oriental y la occidental, pues por él transcurría un ramal de vía que conectaba *Astigi* con *Acci* a través de *Anticaria* e *Iliberris*. Por consiguiente, es lógico pensar que nuestro altar era una de las aras que se erigían en capillas o lararios al borde de los caminos para rendir culto a sus Lares protectores.⁴⁵

Como queda constatado en el artículo de José Carlos López en este mismo volumen, la veneración de los Lares *Viales* hunde sus raíces en la Roma republicana, donde estaba ligada al culto de otros Lares tutelares de la ciudad y de sus habitantes, como los *Compitales* y los *Semitaes*.⁴⁶ Sin embargo, la presencia de los Lares *Viales* en la epigrafía de Italia y del resto del imperio, a excepción de Hispania, es muy escasa. Apenas están documentados por media docena de inscripciones procedentes de Roma, *Falerii* en Etruria, *Portus Magnus* (Viel Arzew) en Mauretania y *Sarmizegetusa* en Dacia, a las que cabría añadir una dedicación de Narbona a los Lares *Viatores*.⁴⁷ En Hispania, en cambio, el número de testimonios de estos dioses asciende a 51, todos procedentes del Noroeste peninsular salvo un altar hallado en Denia, analizado por José Carlos López en su contribución a este volumen, y el altar del *ager Ilurconensis* que aquí nos ocupa.⁴⁸ Semejante concentración de documentos en el Noroeste hispano ha llevado a una mayoría de estudiosos a sostener la hipótesis de que tras los Lares *Viales* venerados en esta área subyacen deidades locales de sustrato hispano-céltico. Estos *numina loci*, sin embargo no documentados, habrían sido identificados con los Lares romanos a través de un proceso de

44. Beltrán Fortes, 1982-1983, p. 240.

45. Beltrán Fortes, 1982-1983, p. 241.

46. Vid. J.C. López Gómez en este volumen, pp. 209-237. Los Lares *Viales* son mencionados por Plauto, *Mercator* 865 y Varrón, *De ling. lat.* VI 25.

47. *CIL* VI 36810-36812 (Roma, tres altares hallados cerca de la *Via Portuensis*, consagrados respectivamente a los Lares *Semitaes*, los Lares *Curiales* y los Lares *Viales*); *CIL* XI 3079 (*Falerii*); *CIL* VIII 9755, de lectura dudosa (*Portus Magnus*); *CIL* III 1422, con mención de solo un Lar *Vial*, en singular (*Sarmizegetusa*); *CIL* XII 4320 (*Narbona*).

48. Corell, 1999, n° 176 = *HEpOL* 14997 (Denia). Cf. Gómez Vila, 2004, pp. 138-153; Abascal Palazón, 2019.

interpretatio fundamentado en la similitud de funciones de unos y otros dioses. La abundante presencia de Lares de gentilidades locales en la misma zona parece responder al mismo fenómeno, por lo que refuerza esta interpretación.⁴⁹

Ciertamente, esta hipótesis es la mejor explicación propuesta hasta la fecha para la elevada incidencia de los Lares *Viales* en el territorio noroccidental de Hispania. No obstante, el culto a estas divinidades no tiene por qué responder en todas las ocasiones a dicho fenómeno de *interpretatio*. Esto es especialmente cierto en el caso de los altares de Denia y del *ager Ilurconensis*, que no pueden vincularse con la realidad observada en el Noroeste. Por el entorno de explotación agropecuaria en el que aparecen y por la identidad de sus dedicantes, se presentan más bien como testimonios del culto a los Lares romanos protectores de los caminos y de sus viandantes.⁵⁰ Asimismo, aunque la esfera de acción de los Lares *Viales* está vinculada a un ámbito territorial y socioeconómico extraurbano, estos dioses no pueden considerarse como una expresión religiosa rústica, pues están plenamente integrados en la religión romana practicada en las ciudades y son venerados mediante el mismo lenguaje ritual que las deidades ligadas al ámbito urbano.

El resto de divinidades documentadas en el territorio rural bético no revisten un carácter singular susceptible de ser interpretado como característico de una hipotética praxis religiosa rústica.⁵¹ Al contrario, se encuentran estrechamente ligadas a la religión cívica y, por consiguiente, ponen de manifiesto la penetración de manifestaciones religiosas del mundo urbano en el campo. Por ejemplo, un altar hallado en una villa cerca de Andújar, por tanto dentro del antiguo territorio de *Isturgi*, fue consagrado por una liberta, Sempronia Flaviana, a Júpiter Óptimo Máximo *Conservator generis humani*.⁵² Esta designación forma parte de la titulatura imperial en otras dos dedicaciones de la Bética y en una de Numidia, dirigidas respectivamente a Trajano,

49. Lambrino, 1965, pp. 233-235; Alarcão, Étienne y Fabre, 1969, p. 227; Acuña Castroviejo, 1971; Mangas Manjarrés, 1983; Bermejo Barrera 1986; Beltrán Lloris, 1993, pp. 63-64; González Fernández y Rodríguez Colmenero, 2002, pp. 245-247; Prósper Pérez, 2002, pp. 277-281; Marco Simón, 2007a, pp. 198-202; Gil Mantas, 2010, pp. 13-34; Santos Yanguas, 2012, pp. 175-177. Vid. J.C. López Gómez en este volumen, pp. 209-237.

50. Beltrán Fortes, 1982-1983, p. 241.

51. Habría sido muy interesante tratar en profundidad, como ejemplo de epíteto toponímico, el atributo de *Lybicus Hercules*, pero el epígrafe es falso, por lo que no merece la pena prestarle atención adicional en este contexto. *CIL* II/5, *3 = *CIL* II/5, *147 = EDCS-41300125: *Libyco Herculi deo invicto / statuam arg(enteam) / C L P civitas martis / D S P P P*.

52. *AE* 2003, 929 = *HEp* 13, 2003/2004, 353 = *HEpOL* 25178: *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) K(apitolino) / Conservatori gene/ris · humani / Sempronia · Fla/viana · L(uci) · lib(erta) · / v(otum) · s(olvit)*.

Marco Aurelio y Antonino.⁵³ La devota venera así a Júpiter en cuanto dios tutelar del orbe del emperador, esto es, de la ciudad de Roma y de su imperio.

3. ELENCO DE EPÍTETOS SELECCIONADOS

Los epítetos operacionales institucionales políticos de poder constituyen la tipología dominante en la epigrafía bética. Dentro de esta, el apelativo mayoritario es *Augustus/a*, que se aplica a Mercurio, Fama, *Salus*, los Lares y las ninfas. Damos por superado el período en el que se consideraba este epíteto como testimonio de culto imperial. En realidad, la generalización de su empleo parece indicar que el poder político ha dado en préstamo una titulación a los dioses mediante la cual se podría ensalzar inicialmente al emperador y a su *domus*, para terminar convirtiéndose en una expresión formularia sin otro valor que la preservación de la exaltación del modelo político transferido a la esfera divina.⁵⁴ Creemos que *Augustus/a* funcionaba principalmente como un título de respeto susceptible de ser atribuido a cualquier divinidad y carente, salvo en casos puntuales, de un vínculo directo con el poder imperial. En efecto, en lo que respecta a este último aspecto, no parece en líneas generales que los devotos buscasen expresar su lealtad personal hacia la familia imperial mediante el uso de este epíteto, ni poner los poderes del dios al servicio de la institución imperial. No obstante, esto no impide que ciertos cargos sacerdotales ligados al culto imperial, como es el caso de los séviros augustales, muestren una especial inclinación por el uso de este apelativo de poder, que resultaría especialmente familiar en su ámbito operativo.

Ciertamente, los séviros augustales abundan entre los dedicantes a deidades augustas tanto en la ciudad como en el campo de la Bética. En este último espacio, una dedicación a Mercurio Augusto proveniente de Utrera fue ofrecida por un li-

53. CIL II²/5, 730 = CIL II 2054 = ILS 304 = HEpOL 2981 (Antequera - Cauche el Viejo, Málaga): *Imp(eratori) Caesari divi Nervae f(ilio) / divo Traiano Optumo (!) / Aug(usto) Germ(anico) Dacico Parthico / pontif(ici) max(imo) trib(unicia) potest(ate) XXI imp(eratori) / XIII co(n)s(uli) VI pater(!) patriae optumo(!) / maxumoque(!) principi con/servatori generis humani / res publica Aratispitanorum / decrevit divo dedicavit*; CIL II²/5, 59 = CILA III 69 = HEpOL 1982 (Torredonjimeno, Jaén): *Imp(eratori) Caesari / M(arco) Aurelio [A]nto[n]ino Aug(usto) [p(ontifici)] m(aximo) / Armeniaco P[ar]thico maximo / Medico tribuniciae pot(estatis) XX imp(eratori) V / co(n)s(uli) III p(atri) p(atriciae) divi Antonini fil(io) [Divi] / Hadriani nepoti divi Traiani P[ar]th(ici) / pro[nepo]ti divi Ner[vae] a[bne]p[oti] / conser[v]atori generis hu[mani] / ob honorem pontifica[tus] / M(arci) Sergii Materni mariti / Annia Q(uinti) fil(ia) Severa / epulo diviso editis circe(n)sibus / po[su]it / et d(edicavit)*. CIL 08, 19919 = EDCS-13003602 (Nechaa er Rihane): *Divo M(arco) Antonino / Pio Germanico Sar[ma]tico conservatori [ge]neris humani patri [---]*.

54. Sobre este complicado asunto ahora es imprescindible acudir a las reflexiones de Villaret, 2019.

berto séviro augustal.⁵⁵ Otro séviro augustal dedica un altar a los Lares *Augusti* en el *ager Iulipensis*, Badajoz.⁵⁶ En una villa o *mansio* situada en la actual Usagre, en Badajoz, un liberto honra a *Salus Augusta* con la erección de un altar.⁵⁷ El estatus socio-jurídico de los dos otros dedicantes a divinidades augustas es incierto.⁵⁸ Hecho destacable es que los relativamente abundantes testimonios de *Augustus/a* en el ámbito rural bético contradicen la conclusión global de Alain Villaret, según la cual es reducida la presencia de este apelativo en el *ager*, así como las conclusiones de los estudios de los epítetos rurales de Tarraconense y de Lusitania publicados en este mismo volumen.⁵⁹ En efecto, en el litoral tarraconense y en el interior de los *conventus Carthaginienensis, Tarraconensis* y *Caesaraugustanus*, los epítetos institucionales relacionados con el poder político, especialmente *Augustus/a*, se concentran casi exclusivamente en las ciudades.⁶⁰ Lo mismo sucede en el campo lusitano, donde además los escasos epítetos de poder hallados en zonas rurales se corresponden esencialmente con la atribución del título *Domina* a la diosa Ataecina.⁶¹ En la Bética, en cambio, los epítetos de poder, con *Augustus/a* a la cabeza, son la categoría dominante tanto en el campo como en la ciudad, a pesar de que sean naturalmente mayoritarios en este último espacio. El 30,6% de los epítetos rurales de esta provincia son de poder (un total de 11 testimonios, de los cuales 6 corresponden a *Augustus/a* y 5 a *Dominus/a*), una tipología de epítetos que en la ciudad alcanzan el 53% (90 testimonios de *Augustus/a* y 17 de *Dominus/a* y 4 de *Regina*).

Dominus/a, el segundo epíteto de poder constatado en el campo bético, se asocia a Ataecina en una ara de mármol hallada en una finca de Bienvenida (Badajoz) (Fig. 8). El mal estado del altar en su lateral izquierdo y especialmente en la parte inferior dificultan una lectura segura, pero la cadena onomástica de la divini-

55. CILA II 986 = I.Utrera 65 = HEpOL 4954: [Me]rcurio Au[g(usto) / sacru]m P(ublius) Rutili/[us P(ubli) Rut(ili)] Fabiani lib(ertus) / [--- VI]vir Aug(ustalis).

56. EE IX 252 = CIL II²/7, 938 = HEpOL 4511: Laribus • Aug(ustis) / aram / L(ucius) • Cornelius / Firmillus / Augustalis / d(e) • s(uo) • d(edit) • d(edicavit).

57. AE 1962, 74 = IMBA 52 = HEpOL 20099: Saluti • Aug(ustae) • / L(ucius) • Petronius • L(uci) • lib(ertus) / ---].

58. CIL II²/5, 903 = HEpOL 951: Sacrum / Famae / Aug(ustae); AE 1992, 1503 = HEpOL 229: Nym[ph]is / Aug(ustis) s(acrum) • M(arcus) • / Antonius / [libe(ns)] v(otum) a(nimo) s(olvit).

59. Villaret, 2019, p. 333. Según este autor (Villaret, 2019, p. 539), el 93,8% de los epítetos augusteos en Hispania procede de ciudades latinas o romanas, y solo una minoría de zonas rurales. Vid. A. Beltrán Ortega y J.C. López Gómez en este volumen, pp. 209-237 y 239-269.

60. J.C. López Gómez en este volumen, pp. 209-237.

61. A. Beltrán Ortega en este volumen, pp. 239-269

dad parece clara, pues se trata de *Domina Ataegina Turubriga*, a la que se acompaña de algo que le es propio, pero que no sabemos de qué se trata; la restitución de las líneas finales es muy especulativa, pues no hay manera de saber si el verbo es singular o plural y, en consecuencia, quién o quiénes son el sujeto.⁶² La zona de la que procede ha proporcionado ya otros monumentos dedicados a la misma diosa, presente tanto en ámbitos urbanos como rurales, por lo que no hay nada especialmente significativo en la información extraíble.⁶³

A una *Do(mina) S(ancta)* se dirige también *Iulius Felix* en un altar hallado en Cabeza la Vaca (Badajoz), empotrado en la fuente del Coso (Fig. 9). El estado de la pieza no nos permite asegurar que la restitución del texto sea correcta y que, en consecuencia, se pueda reconocer a Ataecina en esta dedicatoria.⁶⁴ Que se trate de un objeto de contenido religioso es incuestionable, porque el bloque tiene forma de altar. El lapicida no es habilidoso, ni cuidadoso si tenemos en cuenta la organización del texto en el campo epigráfico. Especialmente inapropiada parece la mención de la presunta deidad, simplemente enunciada mediante la inicial de un posible epíteto y dos letras de un segundo, sin mención del teónimo, para el que quedaba campo epigráfico. De hecho, es un acto de fe aceptar la restitución de las letras DOS y que estas, a su vez, respondan a una *Do(mina) S(ancta)*. La D inicial no es segura y el trazado permitiría pensar en una L, lo que alteraría toda la interpretación del texto.

Domina es también Isis en una inscripción perdida que un testimonio erudito del siglo XVI sitúa en un *oppidum ignotum*, Torre de Miguel Sesmero (Badajoz). Según el texto transmitido, una mujer, Escandilia Campana ofrece algo que ignoramos a la Señora Isis en su testamento.⁶⁵ Isis aparenta ser aquí venerada en su condi-

62. Esteban Ortega, 1984, pp. 21-25 foto (AE 1987, 472) = López Melero, 1986, pp. 93-112 foto (HEp 1, 1989, 81; AE 1991, 956) = HEpOL 5232: *Domina* / [A]ttaegina / [T]urubriga[e --- / -c.3-]tiribus • suis / collectis / ma(gistri) • f(ecerunt) / [v(otum)] s(olverunt) [a(nimo) l(ibens)]. Variante: *Domina*[e / A]ttaegina(e) / [T]urubriga(e) / [---]tiribus suis / collectis / ma(gistri?) f(ecerunt?) / S. Se conserva en propiedad particular.

63. Una dedicación a *Dea* Ataecina Proserpina *Turibrigensis* procede de Salvatierra de los Barros, en Badajoz: ERBC 89 = HEpOL 5568. Véase A. Beltrán Ortega en este volumen con respecto a los testimonios de esta diosa procedentes de Lusitania, pp. 239-269.

64. HEp 5, 1995, 64; AE 1997, 822 = HEp 7, 1997, 60 = HEpOL 735: [I]ulius Fellix *Do(minae) S(anctae)*.

65. Inscripción recogida por Docampo en el siglo XVI (F. Docampo, *Los cuatro libros primeros de la crónica general de España*, Zamora, 1544, f. 20v y 146). Se ignora todo lo concerniente a las condiciones de su hallazgo, así como su paradero actual. Según Docampo el texto decía: *Isidi Dominae / ex testamento / Scandiliae C(ai) filiae Campanae*. CIL II 981; García y Bellido, 1967, p. 113, n° 12; SIRIS 754; Mora, 1990, I, p. 499, n° 54; RICIS 601/0301; Dardaine *et al.*, 2008, p. 161; Alvar Ezquerro, 2012, n°

ción de “Señora de los Manes”, la que respetan “los dioses del infierno” (Apul., *Met.* XI 5 y 25; *vid.* Belo VIII, p. 161). El epíteto *Domina* se generaliza, según todos los indicios, a partir de época Flavia, en coincidencia con el uso del término *dominus/dominatus* para expresar la modalidad propia del gobierno de los Flavios (Domiciano se hizo llamar desde el año 85/86 *Dominus et Deus*).⁶⁶ Conviene, no obstante, recordar que este epíteto de poder se documenta con anterioridad a dicha época.⁶⁷ El momento de mayor frecuencia de uso parece corresponder con el reinado de Adriano, por lo que no es casual que Isis sea una de las divinidades a la que más asiduamente se llama *Domina*.⁶⁸

En su versión masculina, se ha defendido la existencia de su empleo en un bloque de mármol, dañado en todos sus lados, lo que dificulta la lectura, con el agravante del uso de abreviaturas que se han desarrollado como *D(omino) De[o Patri (?)]*. El monumento fue hallado en Serpa, distrito de Beja (Portugal).⁶⁹ De esa misma localidad procede el altar dedicado a la *Dea Medica*, al que prestamos atención páginas atrás, así como otra inscripción dedicada a *Liber Pater*,⁷⁰ lo que supone un cierto apoyo a la restitución del epígrafe objeto de este comentario. A ello se añade la posible relación de parentesco entre *Sev(erus)*, oferente del bloque de mármol, y *Sever(a)*, partícipe en el exvoto dedicado a *Liber Pater*.

Un último documento en el que el término *Dominus* aparece en la cadena onomástica es un altar encontrado en el *ager* del municipio romano de *Solia*, Villanueva de Córdoba (Córdoba), dedicado a Marte.⁷¹ La vinculación de Marte con el apelativo *Dominus* se convierte en enunciado onomástico formular, como se pone de manifiesto en el conjunto epigráfico de Hagenbach (Worth am Rhein, Alemania), datado en el siglo III, donde se invoca a Marte con el epíteto *Dominus*.⁷²

C062 (<http://biblioteca3.uc3m.es/Gens-Isiaca-Hispania/consulta.php?contenido=consulta&tipo=C.B&pieza=Ins>); *HEpOL* 816.

66. Cf. Malaise, 1972, pp. 414-417.

67. No faltan ejemplos anteriores, como parece ser el caso de un ara dedicada a *Domina Caelestis*, que se fecha entre el siglo I a.C. y el I d.C. Cf. Uroz Rodríguez, 2012, p. 356.

68. Acerca de Adriano y los cultos isíacos, véase recientemente Muñiz Grijalvo, 2019.

69. *ERBC* 206 = *HEp* 7, 1997, 1149 = *HEpOL* 23399: *D(omino) · De[o Patri(?)] / Sev[erus(?)] / d(e) s(uo) f(ecit)*.

70. *ERBC* 205 = *RAP* 386 = *HEpOL* 5220: *Deo · Libero / Patri · ex vot[o] / Plotia · Sever[a et] / Vale(rius) Crescani/s v(otum) a(nimis) s(olverunt) d(ie) III Kal(endas) M(ar)t(ias) / + + + + +*.

71. *AE* 1986, 362 = *CIL* II²/7, 778 = *HEpOL* 4378: [-] *Porciu[s / ---] Fron[to / d]omin[o / M]arti a[ni] / mo libe[ns]*.

72. Cf. *AE* 1999, 1127-1134, 1137-1140, 1142, 1144, 1145, 1148, 1152, 1160.

Estos documentos ponen de manifiesto que el epíteto *Dominus/a* se emplea indistintamente para deidades variopintas, por lo que no puede interpretarse como un atributo que especifica una cualidad distintiva de la divinidad. Al contrario, expresa un tratamiento específico de respeto y sumisión, más acorde con la estrategia cultural colectiva de comunicación con la divinidad que con las opciones personales para la gestión de la relación con lo divino, pues de hecho, no se percibe a partir del estudio de los individuos involucrados en los actos religiosos de los epígrafes recogidos ninguna conexión entre el empleo de este epíteto de poder y eventuales relaciones sociales de hegemonía o de dependencia. En consecuencia, el uso del epíteto *Dominus/a* no sirve como demarcador de diferentes usos culturales, pues su uso es indistinto e indiferenciado en el ámbito urbano y en el rural.

Algo similar podríamos decir a propósito del empleo de *Sanctus/a*, documentado en cuatro ocasiones en el territorio rural de la Bética. Se trata de un epíteto cualitativo inherente que tiene un efecto intensificador de la condición divina del ente al que se dirige el mensaje. Es en este sentido redundante su empleo en el caso ya mencionado de la *Do(mina) S(ancta)* de Cabeza de Vaca, en el que la exaltación de la divinidad, quizá Ataecina, se expresa mediante un epíteto de poder y uno aclamatorio⁷³ referido a la cualidad inherente a la divinidad venerada. En el caso igualmente analizado de *Arbor Sancta*, su uso se manifiesta necesario para establecer el carácter sagrado del árbol referido. En este caso, habría sido equivalente a designar a la deidad como *Arbor Dea*, es decir, estableciendo una cualidad intrínseca que no solo expresa su carácter sacro, sino que incide en una forma específica de exaltación que pasaría más inadvertida de haber empleado este segundo elemento especificativo.

También es *sancta* Proserpina en una inscripción hallada en una zona de *villae* en el territorio de *Iliā Ilipa* (Castilblanco de los Arroyos, Sevilla), costeada por *L(ucius) Samnius Sulla*, un *ingenuus* que se da a conocer con sus *trianomina*.⁷⁴ De doce inscripciones dedicadas a Proserpina en *HEpOL*, tres tienen el apelativo *sancta*, lo que lo convierte en su epíteto más habitual.⁷⁵ En el caso que nos ocupa no apreciamos nada que pueda ser interpretado como una acción ritual específicamente rural.

Un último uso del apelativo *sanctus* corresponde a la secuencia onomástica *Numini sancto deo / Silvano* que aparece en un altar hallado en un cortijo del *ager*

73. "Celebratory type" dice Parker, 2017, pp. 11-15.

74. *CIL* II 1044 = *CILA* II 336 = *HEpOL* 863: *Proserpinae / sanctae sacru/m L(ucius) Samnius Sulla voto sani/tate condemnat[us] / an(imo) [--] d(edit)*.

75. *HEpOL* 863, 21233, 21480.

Obulconensis (Jaén) (Fig. 10).⁷⁶ En él, *Successianus*, un esclavo imperial, que emplea el posesivo como muestra de orgullo, costea entre 131 y 170 d.C., con ayuda de sus familiares, un precioso altar dedicado a su divinidad favorita, Silvano, considerado como numen santo y dios a un tiempo; es decir, la cualidad de dios es ratificada con otro elemento de distinción equivalente, numen. Silvano es, en consecuencia, objeto de una exaltación específica y redundante, estrategia comunicativa del oferente que despliega recursos en distintas direcciones. Por un lado, la secuencia onomástica del dios escogido opera sobre él un insistente agradecimiento por su indiscutible potencial divino; por otra parte, la mención de sus queridos augustos tiende a construir un lazo de proximidad aprovechando su propia condición servil; finalmente, al integrar a los suyos en la erección del altar, los poderes aludidos en el texto toman bajo su tutela a los parientes de *Successianus*. Concurren en el documento elementos que permiten pensar que estamos ante un hecho no necesariamente singular, pero sí motivado por las condiciones vitales de *Successianus*, en su condición de esclavo en una posible explotación imperial que implora a una deidad protectora de los campos y de los bosques, donde se desarrollaría la actividad laboral del esclavo. No deseáramos dejarnos llevar con especulaciones derivadas de la escasa información que tenemos a nuestra disposición. Ciertamente, este altar u otro similar podría haber aparecido en ámbito urbano y entonces estaríamos trabajando con otras especulaciones que nos dieran satisfacción; del mismo modo que si en lugar de alguno de los epítetos presentes hubiera aparecido un Augusto, por lo demás frecuente,⁷⁷ también estaríamos elaborando consideraciones generales a partir de un hecho circunstancial.

Lo cierto es que Silvano es muy versátil,⁷⁸ tanto que llega a ser un dios total, como se expresa en una inscripción procedente de Itálica (Sevilla), en la que, Autarces, un liberto de la emperatriz Sabina ruega por la salud de Adriano y de la propia Sabina a *Silvanus Pantheus*;⁷⁹ es decir, atribuye al dios un apelativo relacio-

76. CIL II²/7, 131 = CILA III 293 = HEpOL 3706: *Numini sancto deo / Silvano / Successianus Aug(usti) n(ostri) s(ervus) / ex voto cum suis posuit.*

77. No es una especulación gratuita, pues un altar de *Isturgi* (Andújar) lleva la siguiente inscripción (CIL II²/7, 58 = CILA III 267 = HEpOL 3655): *Silvano / Aug(usto) / Runcanius Victor optio coh(ortis) / I Asturu(m) / [e]t Call(aecorum) / [---]*. ¿Se atrevería alguien a afirmar que este solo podía haber aparecido en contexto urbano y el de *Successianus* en contexto rural? ¿No podría ser perfectamente intercambiable el lugar de hallazgo?

78. Dorcey, 1992.

79. ERItalica 35 = CILA II 369, fig. 205 = HEpOL 543: *Pro salute Hadriani Aug(usti) / et Sabinae Augustae n(ostrae) / Silvano Pantheo Autarces / Sabinae Aug(ustae) n(ostrae) lib(ertus) / ex voto.*

nal jerárquico de superioridad⁸⁰ en el que se acumulan todas las potencialidades divinas para alcanzar la salud de la pareja imperial.⁸¹ El apelativo no hace referencia a una acumulación o amalgama, sino que proyecta en una sola divinidad, sin negar a las restantes, la totalidad de los poderes divinos. Por ello, este epíteto no es exclusivo de una deidad, sino que es una exaltación totalizadora de la divinidad invocada en cada caso.

Isis también es *Panthea* y, además, en ámbito rural. En el cortijo de la Rentilla, a unos 10 km al sur de Montilla se recuperó en la década de los 90 un altar que se conserva en el Museo de Antequera.⁸² En *Pax Iulia* estaba documentado un Serapis *Pantheus*,⁸³ pero esta es la primera vez en Hispania que Isis recibe el apelativo de *Panthea*.⁸⁴ Ignoramos completamente las circunstancias que concurren en la elección de este epíteto cualitativo con efecto aclamatorio, pues el texto epigráfico es lamentablemente demasiado breve. Se ha señalado que cerca del hallazgo de este altar apareció una inscripción consagrada a Ceres, lo que podría iluminar el carácter agrario de ambas devociones, dada la actividad económica de la zona.⁸⁵

Aún quedaría un documento de gran interés por lo insólito del epíteto transmitido. Un manuscrito de la Biblioteca Nacional (nº de inventario 8.398) reproduce una inscripción dedicada a Mercurio *Supernus*.⁸⁶ Al parecer el monumento, presumiblemente un altar, fue visto en Puebla de Alcocer (Badajoz). Del dedicante prácticamente no sabemos nada, pues solo se identifica con dos iniciales, Q y P; tal vez se trate de un ingenuo. Lo que más nos interesa en este estudio es precisamente el epíteto *Supernus*. Propone la editora de este epígrafe de transmisión manuscrita que *Supernus* aquí no debe ser entendido en su acepción del que está encima, sino

80. Un primer intento de análisis de este epíteto y entidad divina en Hispania, ahora superado, es el de Mangas Manjarrés, 1991, pp. 111-132. Para una perspectiva más compleja: Cadotte, 2002, pp. 38-39, 55-72; Mitchell, 1999, pp. 81-148; Belayche, 2010, pp. 34-55; 2011, pp. 139-174; 2020, pp. 87-115.

81. *Vid.* Alvar Ezquerria, e.p.

82. Beltrán Fortes y Atienza, 1996, pp. 183-184, lám. III = *CIL* II²/5, 575 = *RICIS* 602/0701 = Beltrán Fortes y Mercado Hervás, 2010, p. 1138, n. 17 = Alvar Ezquerria, 2012, nº C.B.18.01 = *HEpOL* 2514: *Sacrum / Pantheae / Isidi*.

83. *RICIS* 601/0201 = Alvar Ezquerria, 2012, nº C.L.06.01 = *HEpOL* 21126: *Serapi Pantheo / sacrum / in honorem C(ai) Ma/ri Prisciani / Stelina Prisca / mater filii / indulgentissimi d(ono) d(at)*.

84. En Mainz también se atestigua una *Isis Panthea* (*RICIS Suppl.* II 609/0503 = EDCS-33900059): *Pro salute Augustorum et / s(enatus) p(opuli)q(ue) R(omani) et exercitus / Isidi Pantheae Claudia Aug(usti) l(iberta) Icmas / et Vitulus Caes(aris) sacer(dote) Claud(io) Attico lib(erto)*.

85. *CIL* II²/5, 574 = *HEpOL* 2513: *Sacrum / Cereri*.

86. Hernando Sobrino, 2003, nº 317 = *HEpOL* 24479: *Mercurio / Super/no · Q(uintius) · P(--- ?) / v(otum) · a(nimo) · l(ibens) / s(olvit)*.

en la de celestial. En efecto, Ovidio, Lucano y Séneca autorizan esa interpretación, por lo que este Mercurio sería equivalente a *Caelestis* o *Divinus*.⁸⁷ De acuerdo con la taxonomía de los epítetos, *Supernus* es pues un epíteto topográfico referido a una realidad intangible, la celestial morada de los dioses, aunque también cabría la posibilidad de considerarlo como expresión de una cualidad intrínseca de la divinidad con deseo manifiesto de exaltación.

4. CONCLUSIONES

A tenor de la información recuperada podemos afirmar que el uso de epítetos o secuencias onomásticas no permite establecer comportamientos en el ámbito rural diferentes de la ortopraxis religiosa propia del ámbito urbano. En efecto, hemos constatado la acción de magistrados en espacios rurales, el empleo de las mismas categorías de epítetos en el campo y en la ciudad de modo indiferenciado y la difusión del epíteto *Augustus/a* en el espacio rural, con frecuencia mayor en la provincia Bética que en las otras provincias hispanas. Ciertamente, hemos señalado algunos hechos singulares que pudieran ser expresión de manifestaciones religiosas específicamente rurales, que no rústicas. Incluso, podríamos exhibir algún ejemplo susceptible de ser analizado desde la perspectiva de la *lived religion*, como el que se ha señalado de la *Stata Mater*. Sin embargo, esos casos singulares no son hechos diferenciales indicativos de una discontinuidad en la praxis religiosa entre el campo y la ciudad.

Esta conclusión coincide con las formuladas en este volumen con respecto a las realidades observadas en *Lusitania* y en *Tarraconense*. En consecuencia, todos los aspectos problemáticos planteados en la introducción de Alvar y Gasparini a este volumen han tenido cabal representación en la documentación analizada, lo que confirma la idea inicial de que no se debe hablar de religión rural. En definitiva, podríamos decir que el *habitus*⁸⁸ religioso es común entre el ámbito rural y el urbano; hay un *continuum* entre estos dos espacios en los que se materializa la práctica

87. Ov., *Met.* XV 128; Luc., VI 430; Sen., *Phaed.* 926 y *Nat.* VI 8, 3. Mercurio aparece asociado a *Caelestis* en una inscripción de Roma (CIL VI 521 = EDCS-17300669).

88. Empleamos el término *habitus* en el sentido propuesto por Bourdieu, como entramado en el que se socializa el individuo: “a set of dispositions, durable and transposable systems of schemata of perception, appreciation and actions that result from the institution of the social in the body, and fields” (Bourdieu, 1990, p. 53). En consecuencia, el *habitus* emerge de las formas colectivizadas de ser, pensar, sentir o actuar, que, a su vez, se ven ahormadas por el *habitus*, como predisposición del comportamiento individual. Cf. Maton, 2008, pp. 49-66. Sobre el *habitus* en la religión antigua ahora es imprescindible consultar el volumen monográfico de Arys 18 (2020), *Rituals and Habitus in the Ancient World*: Bege-mann et al., 2020.

religiosa. El campo de experimentación puede accionar determinados recursos específicos en uno u otro espacio, pero en la medida en la que se ha podido analizar, ninguna de las acciones singulares estudiadas establece una realidad diferencial que justifique una ruptura del *habitus* en el territorio provincial de la Bética.

IMÁGENES

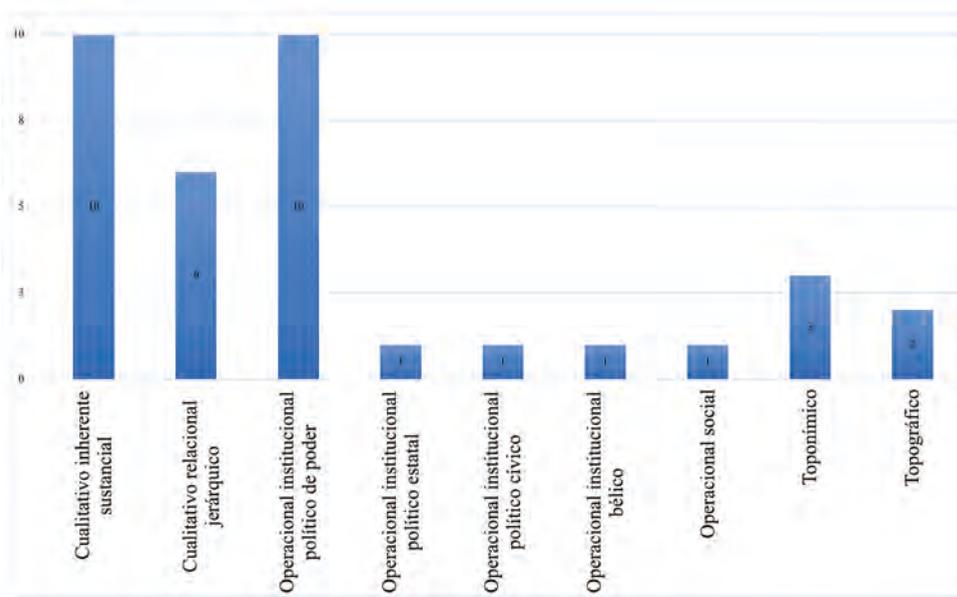


Fig. 1: Categorías de epítetos documentados en zonas rurales de la Bética.

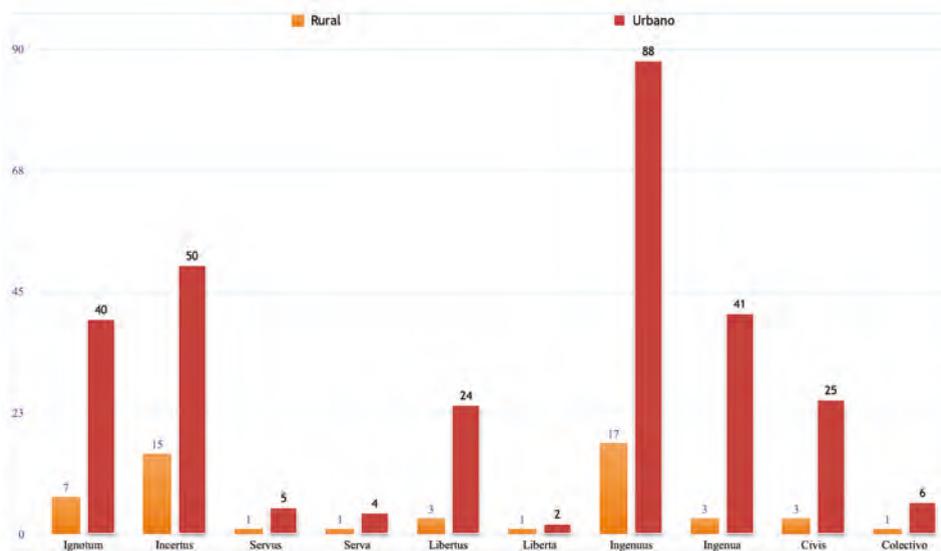


Fig. 2: Estatus socio-jurídicos de los dedicantes de la Bética.

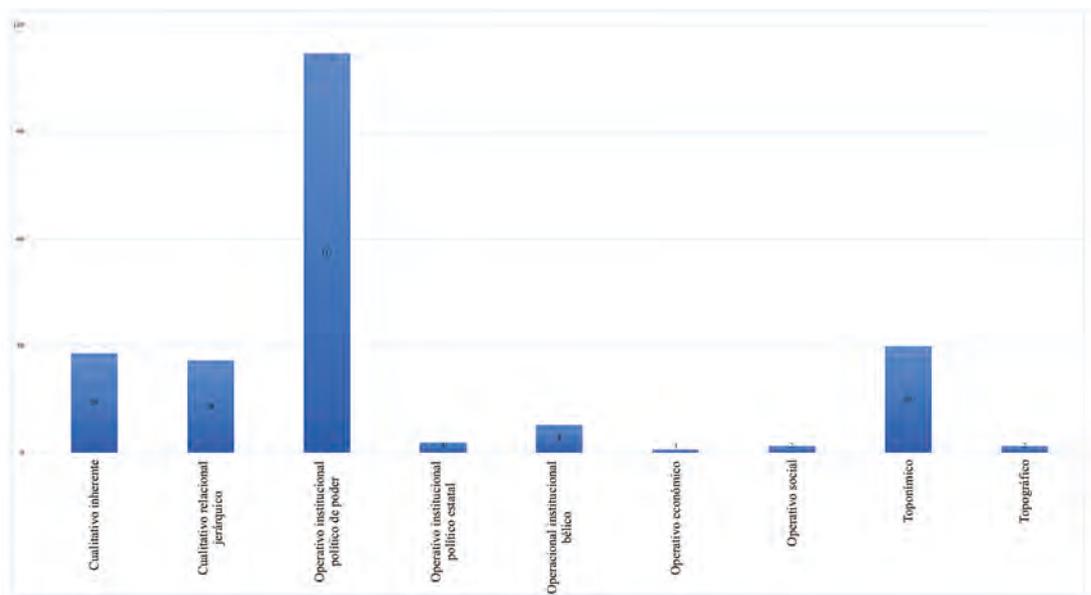


Fig. 3: Categorías de epítetos documentados en zonas urbanas de la Bética.

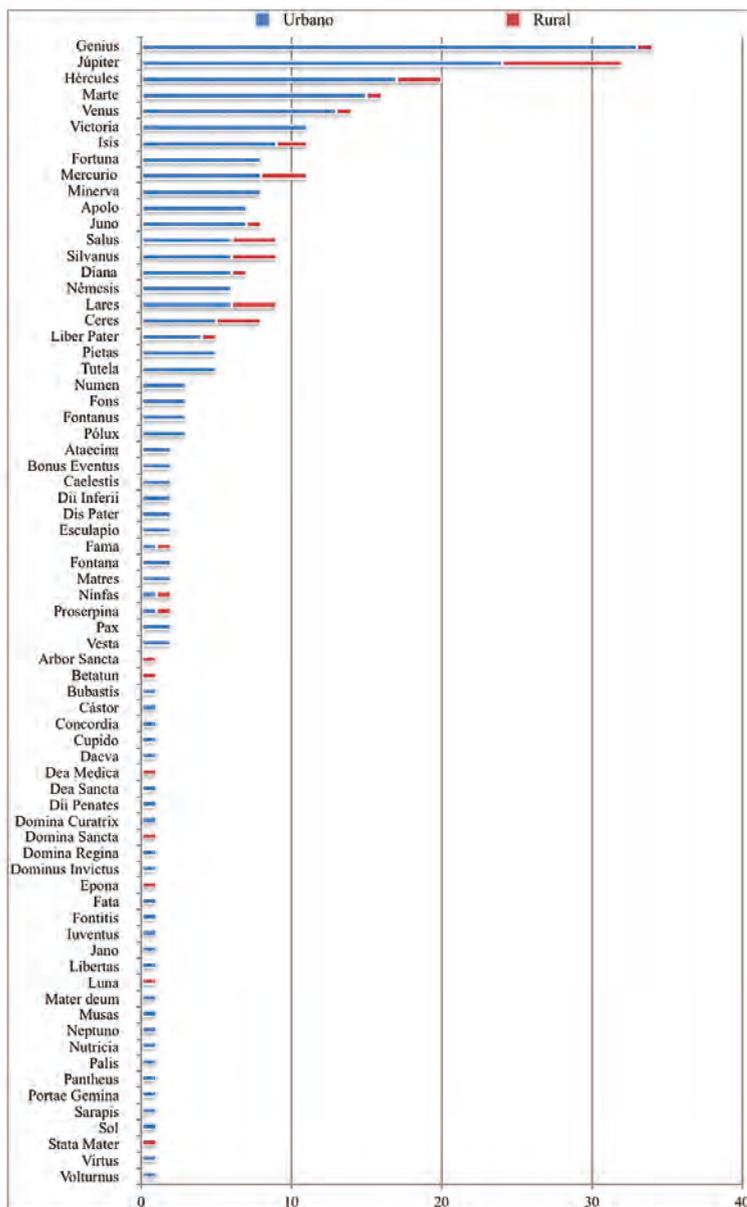


Fig. 4: Dioses documentados en la Bética urbana y rural.

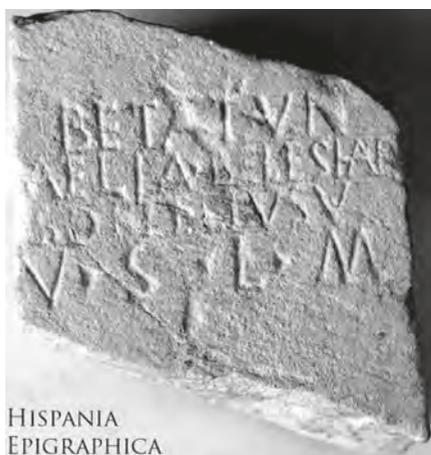


Fig. 5: Dedicación a
Betatun (Fuente: *HEpOL*
25969).



Fig. 6: Altar dedicado a *Dea
Medica*. Museu Regional de
Évora
(Fuente: *HEpOL* 5219).



Fig. 7: Altar dedicado al *Arbor Sancta* (Fuente: *HEpOL* 3353).

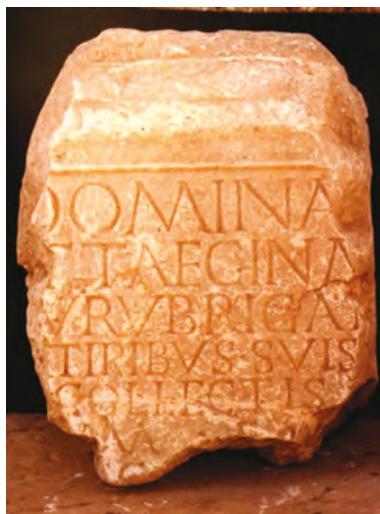


Fig. 8: Altar dedicado a *Domina Ataegina Turubriga* (Fuente: *HEpOL* 5232).



Fig. 9: Altar dedicado a Do(mina) S(ancta) (?)
(Fuente: HEpOL 735).



Fig. 10: Altar dedicado a Numen Sanctus Deus
Silvanus
(Fuente: HEpOL 3706).

ABREVIATURAS

RICIS = Bricault, Laurent (2005). *Recueil des inscriptions concernant les cultes isiaques (RICIS)*. 3 vols. Paris: De Boccard.

SIRIS = Vidman, Ladislav (1969). *Sylloge inscriptionum religionis Isiacae et Sarapiacae (SIRIS)*. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 28. Berlin y Nueva York: De Gruyter.

BIBLIOGRAFÍA

Abascal Palazón, Juan Manuel (2019). Geografía de los altares de tres *foculi* dedicados a Lares Viales en Hispania. *Anales de Arqueología Cordobesa*, 30, pp. 257-280.

Acuña Castroviejo, Fernando (1971). Los Lares Viales en la Galicia romana. En De Alarcão, 1971, pp. 353-357.

Adroher Auroux, Andrés María, López Marcos, Antonio y Pachón Romero, Juan Antonio (2002). *La cultura ibérica. Granada arqueológica*. Granada: Diputación de Granada.

Alarcão, Jorge, Étienne, Robert y Fabre, Georges (1969). Le culte des Lares à Conimbriga. *Comptes rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, pp. 213-236.

Alvar Ezquerro, Jaime (2012). *Los cultos egipcios en Hispania*. Besançon: Presses Universitaires de Franche-Comté.

Alvar Ezquerro, Jaime (e.p.). El panteón de Itálica y sus epítetos. *Archivo español de arte y arqueología*, e.p.

Andreu Pintado, Javier (2017). La sacralización del agua en Hispania romana: una perspectiva epigráfica. En Pérex Agorreta y Miró i Alaix, 2017, pp. 84-114.

Athanassiadi, Polymnia y Frede, Michael (eds.) (1999). *Pagan Monotheism in Late Antiquity*. Oxford: Clarendon Press.

Begemann, Elisabeth, Rieger, Anna-Katharina, Rüpke, Jörg, Spickermann, Wolfgang y Waldner, Katharina (eds.) (2020). *Rituals and Habitus in the Ancient World*. ARYS 18. Madrid: Dykinson.

Belayche, Nicole (2010). *Hypsistos*. Une voie de l'exaltation des dieux dans le polythéisme gréco-romain. ARG, 7.1, pp. 34-55.

Belayche, Nicole (2011). *Hypsistos: A Way of Exalting the Gods in Graeco-Roman Polytheism*. En North y Price, 2011, pp. 139-174.

Belayche, Nicole (2020). *Kyrios and Despotes: Addresses to Deities and Religious Experiences*. En Gasparini *et al.*, pp. 87-115.

Beltrán Fortes, José (1982-1983). Una dedicación a los Lares Viales en la Bética. *Mainake*, 4-5, pp. 237-242.

Beltrán Fortes, José y Atencia, Rafael (1996). Nuevos aspectos del culto isiaco en la Baetica. *SPAL*, 5, pp. 171-196.

Beltrán Fortes, José y Mercado Hervás, Laura (2010). *Pelagia* en Hispalis (Sevilla). En Fornis *et al.*, 2010, II, pp. 1129-1141.

- Beltrán Lloris, Francisco (1993). Culto a los lares y grupos de parentesco en la *Hispania* indoeuropea. En Mayer y Gómez Pallarè, 1993, pp. 59-72.
- Bermejo Barrera, José Carlos (1986). *Mitología y mitos de la Hispania prerromana*. 2 vols. Madrid: Akal.
- Blanco Freijeiro, Antonio (1968). Documentos metróacos de Hispania. *Archivo español de arte y arqueología*, 41, pp. 91-100.
- Bourdieu, Pierre (1990). *The Logic of Practice*. Stanford: Stanford University Press.
- Cadotte, Alain (2002). *Pantheus et Dii deaeque omnes: les formules de synthèses divines en Afrique du Nord*. *Antiquités Africaines*, 38-39, pp. 55-72.
- Canto Montemolín, Alicia M^a. (1997). *Epigrafía romana de la Beturia céltica*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- Cardim Ribeiro, José y Alves Fernandes, Carla (2002). Ara consagrada a Venus, por *Iulius Rufinus, magister*. En Raposo, 2002, n° 97.
- Chaparro Gómez, César (ed.) (1986). *Primeras Jornadas sobre manifestaciones religiosas de la Lusitania*. Cáceres: Universidad de Extremadura.
- Corell, Josep (1999) *Inscripcions romanes d'Ilici, Lucentum, Allon, Dianium, i els seus respectius territoris*. Valencia: Nau Llibres.
- Corzo Pérez, Sebastian, Pastor Muñoz, Mauricio, Stylow, Armin U. y Untermann, Jürgen. (2007). *Betatun*, la primera divinidad ibérica identificada. *Palaeohispanica*, 7, pp. 251-262.
- Covello, Vincent T. y Mumpower, Jeryl (1985). Risk Analysis and Risk Management: An Historical Perspective. *Risk Analysis. An International Journal*, 5.2, 103-120
- Covello, Vincent T. et al. (eds.) (1986). *Risk Evaluation and Management*. Nueva York: Plenum Press.
- Dardaine, Sylvie, Fincker, Miriam, Lancha, Janine, Sillières, Pierre. (2008). *Belo VIII. Le sanctuaire d'Isis*. Madrid: Casa de Velázquez.
- De Alarcão, Jorge (ed.) (1971). *Actas do II Congresso Nacional de Arqueologia (Coimbra 1970)*. 2 vols. Coimbra: Imprensa Nacional.
- Diosono, Francesca (2006). Note sull' "Arbor Sancta" a "Urso" e Roma. *Habis*, 37, pp. 387-398.
- Dorcey, Peter F. (1992). *The Cult of Silvanus. A Study in Roman Folk Religion*. Leiden: Brill.
- Douglas, Mary (2003). *Risk Acceptability According to the Social Sciences*. Londres: Routledge (1° ed. 1986).
- Douglas, Mary y Wildavsky, Aaron (1982). *Risk and Culture. An Essay on the Selection of Technological and Environmental Dangers*. Berkeley: University of California Press.
- Esteban Ortega, Julio (1984). Epígrafe sobre la diosa Ataecina en Bienvenida (Badajoz). En *Actas de las II Jornadas de Metodología y Didáctica de la Historia (Historia Antigua)*. Cáceres: Universidad de Extremadura, pp. 21-25.
- Fernández Fuster, Luis (1950). La fórmula *ex visu* en la epigrafía hispánica. *Archivo español de arte y arqueología*, 80, pp. 279-291.

- Fornis, César, Gallego, Julián, López Barja, Pedro y Valdés, Miriam (eds.) (2010). *Dialéctica histórica y compromiso social. Homenaje a Domingo Plácido*. 2 vols. Zaragoza: Libros Pórtico.
- García, José Manuel (1991). *Religiões antigas de Portugal. Aditamentos e observações às Religiões da Lusitânia de J. Leite de Vasconcelos: fontes epigráficas*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- García y Bellido, Antonio. (1967). *Les religions orientales dans l'Espagne Romaine*. EPRO 5. Leiden: Brill.
- Gasparini, Valentino (ed.) (2016). *Vestigia Miscellanea di studi storico-religiosi in onore di Filippo Coarelli nel suo 80° anniversario*. Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 55. Stuttgart: Franz Steiner.
- Gasparini, Valentino, Patzelt, Maik, Raja, Rubina, Rüpke, Jörg y Urcioli, Emiliano R. (eds.) (2020). *Lived Religion in the Ancient Mediterranean World, Approaching Religious Transformations from Archaeology, History and Classics*. Berlin: De Gruyter.
- Gil Mantas, Vasco (2010). Os Lares Viales na Lusitânia. *Vialibus – Revista de Cultura*, 2, pp. 13-34.
- Gómez Vila, Javier (2004). Dedicatorias a los Lares Viales en la provincia de Lugo. *Gallaecia*, 23, pp. 135-154.
- Gimeno, Helena y Velaza, Javier (2021). Salagin: un nuevo teónimo en una inscripción de Riotinto (Huelva). *Epigraphica*, 83, pp. 201-208.
- González Fernández, Enrique y Rodríguez Colmenero, Antonio (2002). Dos hallazgos singulares en las recientes excavaciones de Lugo: un edículo sacro y un alfabeto latino de época romana. *Larouco*, 3, pp. 243-251.
- González Román, Cristóbal (ed.) (1991). *La Bética en su problemática histórica*. Granada: Universidad de Granada.
- Grenfell, Michael (ed.) (2008). *Pierre Bourdieu - Key concepts* (49-66). Londres: Acumen.
- Grier, Bill (1981). The Early History of the Theory and Management of Risk. *Philadelphia*, pp. 1-13.
- Heinzmann, Manfred (ed.) (2007). *Auf den Spuren keltischer Götterverehrung. Akten des 5. F.E.R.C.A.N. - Workshop, Graz 9.-12. Oktober 2003*. Viena: Manfred Hainzmann.
- Hernando Sobrino, María del Rosario (2003). Mercurius Supernus en un epígrafe inédito de la provincia de Badajoz. *Ficheiro Epigráfico*, 71, pp. 10-16.
- Lambrino, Scarlat (1965). Les cultes indigènes en Espagne sous Trajan et Hadrien. En Pignaniol, Terrasse y Etienne, 1965, pp. 223-242.
- López Melero, Raquel (1986). Nueva evidencia sobre el culto de Ategina: El epígrafe de Bienvenida. En Chaparro Gómez, 1986, pp. 93-112.
- Lott, John Bert (2004). *The Neighborhoods of Augustan Rome*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Malaise, Michel (1972). *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie*. EPRO 22. Leiden: Brill.

- Mangas Manjarrés, Julio (1983). La difusión de la religión romana en Asturias. En Maya González, 1983, pp. 167-177.
- Mangas Manjarrés, Julio (1991). *Pantheus* en Hispania. En González Román, 1991, pp. 111-132.
- Marco Simón, Francisco (2007a). Within the Confines of the Romano-Celtic World. The Gods of the Roads. En Heinzmann, 2007, pp. 197-205.
- Marco Simón, Francisco (2007b). La novedad en la memoria: el dios Betatun y un ritual de plegaria familiar en el santuario ibérico de Las Atalayuelas (Fuerte del Rey, Jaén). En Vallejo, Igartua Ugarte y García Castellero, 2007, pp. 301-312.
- Maton, Karl (2008). *Habitus*. En Grenfell, 2008, pp. 49-66.
- Maya González, José Luis (ed.) (1983). *Indigenismo y romanización en el Conventus Asturum*. Oviedo: Universidad de Oviedo.
- Mayer, Marc y Gómez Pallarès, Joan (eds.) (1993). *Religio deorum: actas del coloquio internacional de epigrafía "Culto y sociedad en Occidente"*. Tarragona: AUSA.
- Mitchell, Stephen (1999). The Cult of *Theos Hypsistos* between Pagans, Jews and Christians. En Athanassiadi y Frede, 1999, pp. 81-148.
- Mora, Fabio (1990). *Prosopografía Isiaca*. 2 vols. EPRO 113. Leiden: Brill.
- Muñoz Grijalvo, Elena (2019). Adriano y la religión egipcia. Perspectivas pasadas y presentes. En Romero Recio, 2019, pp. 81-95.
- North, John A. y Price, Simon R.F. (eds.) (2011). *The Religious History of the Roman Empire. Pagans, Jews and Christians*. Oxford: Oxford University Press.
- Orduña Aznar, Eduardo (2009). Nueva interpretación de la inscripción de 'Betatun'. *Veleia*, 26, pp. 359-362.
- Ortiz Ayala, Cayetano (1988). El culto de Cibeles en la Hispania romana. En Pereira Menaut, 1988, pp. 441-453.
- Palazzo, Paola y Pavolini, Carlo (eds.) (2013). *Gli dèi propizi. La basilica Hilariana nel contesto dello scavo dell'Ospedale Militare Celio (1987-2000)*. Roma: Quasar.
- Parker, Robert (2017). *Greek Gods Abroad: Names, Natures, and Transformations*. Sather Classical Lectures 72. Oakland: University of California Press.
- Pastor Muñoz, Mauricio (1987-1988). La diosa romana Stata Mater en Iliberris. Único testimonio epigráfico en Hispania. *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad de Granada*, 12-13, pp. 237-250.
- Pastor Muñoz, Mauricio (2002). *Corpus de inscripciones latinas de Andalucía. CILA IV*. Sevilla: Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía.
- Pastor Muñoz, Mauricio y Mendoza Eguaras, Ángela (1987). *Inscripciones latinas de la provincia de Granada*. Granada: Universidad de Granada.
- Pavolini, Carlo (2016). Ancora sui culti orientali a Roma. Dagli *hymnologi* di Cibeles alle nuove ipotesi topografiche. En Gasparini, 2016, pp. 337-348.
- Pereira Menaut, Gerardo (ed.) (1988). *Actas 1er. Congreso Peninsular de Historia Antigua*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela.

- Pérex Agorreta, María Jesús y Miró i Alaix, Carme (eds.) (2017). *VBI AQVAE IBI SALVS. Aguas mineromedicinales, termas curativas y culto a las aguas en la Península Ibérica (desde la Protohistoria a la Tardoantigüedad)*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- Phillips, C. Robert (2006) *Stata Mater*. En *Brill's New Pauly*, https://referenceworks.brillonline.com/entries/brill-s-new-pauly/*-e1121110.
- Piganiol, André, Terrasse, Henri y Etienne, Robert (eds.) (1965). *Les empereurs romains d'Espagne*. París: CNRS.
- Prósper Pérez, Blanca María (2002). *Lenguas y religiones prerromanas del occidente de la Península Ibérica*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Raposo, Luis (ed.) (2002). *Religioses da Lusitania. Loquuntur saxa. Catálogo de la exposición*. Lisboa: MNA.
- Renberg, Gil H. (2017). *Where Dreams May Come: Incubation Sanctuaries in the Greco-Roman World*. RGRW 187. Leiden y Boston: Brill.
- Richardson, Lawrence Jr. (1992). *A New Topographical Dictionary of Ancient Rome*. Johns Hopkins University Press.
- Romero Recio, Mirella (ed.) (2019). *El legado de los emperadores hispanos*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Santos Yanguas, Narciso (2012). El culto a los Lares Viales en Asturias. *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 17, 173-184.
- Serrano Ordozgoiti, David (2018). Ara de mármol en honor del *Arbor Sancta* proveniente de Osuna (Sevilla). *Boletín del Archivo Epigráfico*, 2, pp. 26-30.
- Sotomayor Muro, Manuel (1996). Casería Titos (Granada). *Noticario Arqueológico Hispánico*, 8-9, Cuadernos 1-3, p. 354.
- Uroz Rodríguez, Héctor (2012). *Prácticas rituales, iconografía vascular y cultura material en Libisosa (Lezuza, Albacete). Nuevas aportaciones al Ibérico Final del Sudeste*. Alicante: Universidad de Alicante – Cajasol Obra Social.
- Vallejo, José María, Igartua Ugarte, Iván y García Castellero, Carlos (eds.) (2007). *Studia Philologica et Diachronica in Honorem Joaquín Gorrochategui. Indoeuropaea et Palaeohispanica*. Anejos Veleia Series Minor 35. Vitoria: Universidad del País Vasco.
- Villaret, Alain (2019). *Les dieux augustes dans l'Occident romain. Un phénomène d'acculturation*. Burdeos: Ausonius.

DIOSES EN LA CIUDAD, DIOSES EN EL CAMPO.
EPÍTETOS DIVINOS EN EL LITORAL
MEDITERRÁNEO DE LA TARRACONENSE*
GODS IN THE CITY, GODS IN THE COUNTRYSIDE.
DIVINE EPITHETS ON THE MEDITERRANEAN
COAST OF THE TARRACONENSIS

JOSÉ CARLOS LÓPEZ-GÓMEZ
UNIVERSIDAD CARLOS III DE MADRID
joslopez@hum.uc3m.es

ABSTRACT

In this paper I analyse the religious epigraphy from the Mediterranean coast of provincia Tarraconensis with three main targets: firstly, to establish a classification of the divine epithets attending to the taxonomy created in the framework of the EPIDI project. Secondly, to carry out a

RESUMEN

En este trabajo se han recopilado los epígrafes religiosos del litoral mediterráneo de la provincia Tarraconensis con tres objetivos: en primer lugar, establecer una clasificación de los epítetos culturales siguiendo la taxonomía que se ha desarrollado en el marco del proyecto EPIDI. En segundo lugar, lle-

* Este trabajo se sitúa en el marco del proyecto EPIDI: *Epítetos divinos: experiencia religiosa y relaciones de poder en Hispania* (HAR207-84789-C2-2-P), dirigido por Jaime Alvar Ezquerra.

differential study focusing on divergencies that may exist between the epithets of urban contexts and those of rural environments. Finally, to develop a study of the worshippers in order to clarify the causes which could have conditioned the election of specific epithets, with the aim of analyse if their action were conditioned by the urban or rural environment where the agents carried out their religious action.

var a cabo un estudio diferencial en el que se preste especial atención a las divergencias que puedan existir entre los epítetos de los núcleos urbanos y los de las zonas rurales, y explicarlas. Por último, desarrollar un estudio de los dedicantes para determinar la casuística que pudo condicionar la elección de un tipo de epítetos frente a otros, con el fin de analizar si su acción estuvo condicionada por el contexto urbano o rural en el que los agentes desarrollaron su acción religiosa.

PALABRAS CLAVE

Divine epithets; Epigraphy; Hispania; Religion; Tarraconensis

KEYWORDS

Epigrafía; Epítetos divinos; Hispania; Religión; Tarraconense

Fecha de recepción: 06/02/2021

Fecha de aceptación: 15/06/2021

1. INTRODUCCIÓN

El estudio de los epítetos divinos está adquiriendo una enorme relevancia entre los especialistas dedicados al estudio de las religiones de la Antigüedad. Uno de los referentes lo constituye el proyecto MAP, dirigido por Corinne Bonnet en la Universidad de Toulouse y financiado con una *ERC Advanced Grant*, en cuyo seno se está llevando a cabo un estudio sistemático de las secuencias onomásticas divinas en el mundo griego y semítico occidental desde finales del I milenio a.C. a finales del siglo IV d.C. Sin embargo, los epítetos del occidente latino han suscitado menor interés que los de la parte grecohablante del Imperio debido, quizá, a la menor calidad de la información epigráfica. Como consecuencia, los estudios generales sobre epítetos en la Península Ibérica son prácticamente inexistentes, excepto en lo que corresponde a la serie de epítetos-teónimos del ámbito céltico y lusitano. Por ello, en este trabajo se pretende llenar una pequeña parte de ese vacío historiográfico mediante la elaboración de un estudio regional focalizado en la zona del litoral mediterráneo de la *Provincia Hispania citerior Tarraconensis*.

Desde el punto de vista metodológico se ha llevado a cabo una recopilación de la epigrafía religiosa de esta zona y se han seleccionado exclusivamente aquellos casos en los que el teónimo va acompañado de epíteto. A continuación, se ha realizado una taxonomía de los atributos onomásticos divinos localizados en este territorio, siguiendo la clasificación establecida en el marco del proyecto EPIDI, que se publicará próximamente. Posteriormente, se ha desarrollado un estudio diferencial en el que se ha prestado especial atención a las divergencias que puedan existir entre los epítetos de los núcleos urbanos y los de las zonas rurales. Finalmente, nos hemos intentado aproximar a la casuística que impulsó a los *cultores* a dirigirse a los dioses mediante el uso de una tipología concreta de atributos onomásticos con el fin de determinar si existen comportamientos socialmente determinados por el medio – urbano o rural – en el que el individuo realiza la acción religiosa a través de este tipo de estrategias.

2. EPÍTETOS DIVINOS. UNA BREVE DEFINICIÓN

Dentro de las formas de experiencia religiosa, las vías de acceso a la divinidad abarcan un enorme abanico en el que las posibilidades de acción son casi infinitas. Una de las estrategias más comunes es el uso de apelativos – llamados epítetos – con los que los *cultores* expresan las cualidades potenciales de los entes divinos y las peculiaridades específicas de su culto para que la invocación resulte más apropiada. Como Bonnet ha señalado, analizar los epítetos es explorar la fábrica del politeísmo, en tanto que la creación de un epíteto o el rechazo de otros responde, fundamentalmente, a la necesidad de modelar una cartografía divina más o menos dinámica para dar respuesta a preocupaciones sociales, políticas o religiosas cambiantes a lo largo del tiempo.¹ Los epítetos, por tanto, mutan en virtud de las circunstancias que operan en el contexto de la invocación, redefiniendo las cualidades y potencialidades de las deidades.

Los especialistas habían establecido una diferencia entre los epítetos divinos poéticos, que aparecen en la literatura en verso y poseen un valor ornamental, mitológico o eufemístico, por lo que no operaban como identificadores de una divinidad en la práctica ritual. Y los epítetos cultuales – o epiclesis –,² que sí aparecen tanto en las invocaciones directas a los dioses como en referencias indirectas relativas a la práctica ritual, y que especifican o acentúan determinados elementos de su naturaleza divina polimorfa a través de estrategias diversas: mediante la selección de una de sus características específicas (*Fortuna Primigenia*); subrayando su pertenencia a un contexto geográfico o antrópico determinados (*Hercules Gaditanus*, *Lares Viales*), o expresando los vínculos genealógicos y cultuales que conectaban a diferentes dioses (*Zeus Kroneios*, *Zeus Heraios*), entre otras.³ Según Robert Parker, los epítetos cultuales o epiclesis tendrían la función de distinguir a una misma divinidad venerada en distintos lugares, o de invocar una de las potencias de un dios entre la multitud de opciones que ofrece su naturaleza divina. El devoto, por tanto, especifica, a través del uso de estos epítetos, el aspecto bajo el cual un dios es venerado en un contexto cultural dado. Quedarían fuera del concepto de “epíteto cultual” o “epiclesis” otros dos tipos de atributos empleados en la práctica ritual, a los que Parker se refiere como epítetos “aclamatorios” (*megas*, *soter*, *summus*) y títulos de “respeto” (*despoina*, *domi-*

1. Bonnet, 2017, p. 53.

2. Sobre la equivalencia semántica entre ambos términos, véase Lebreton, 2013, p. 9; Bonnet, 2017, p. 53.

3. Sobre esta clasificación Brulé, 1998, pp. 20-21.

nus), pues estos son atributos descriptivos que no individualizan aspectos concretos de una divinidad.⁴

En el marco del proyecto EPIDI hemos clasificado como epíteto divino a toda palabra que califica a un teónimo o lo sustituye, a modo de sobrenombre, independientemente de su categoría gramatical, su significado y su función dentro del contexto de enunciación. Aunque aceptamos la diferencia entre los epítetos poéticos y los cultuales, nuestra taxonomía se basa en el significado de estos apelativos, independientemente del contexto en el que aparezcan o de su función. Utilizamos, por tanto, el concepto de epíteto cultual en un sentido más amplio que el resto de los autores, incluyendo tanto a lo que se denomina propiamente epiclesis – entendidas como elementos onomásticos que califican al teónimo en un sentido mediante la individualización de aspectos de su naturaleza divina –, como a aquellos que lo hacen con un valor descriptivo, exaltando las virtudes divinas o con el fin de mostrar respeto o sumisión.

3. EPÍTETOS DIVINOS EN EL LITORAL MEDITERRÁNEO DE LA HISPANIA TARRACONENSIS

Para el análisis de los epítetos en el litoral tarraconense se ha recopilado toda la epigrafía religiosa de los *conventus Carthaginiensis* y *Tarraconensis* y se han seleccionado aquellas ciudades y territorios cercanos a la costa en los que aparecen dedicaciones con epíteto (Fig. 1). Las comunidades donde los datos han sido positivos son *Carthago Nova*, *Dianum*, *Ebusus*, *Mago*, *Ilici*, *Saetabis*, *Valentia*, *Saguntum*, *Dertosa*, *Tarraco*, *Barcino*, *Aquae Calidae*, *Baetulo*, *Iluro*, *Lesera* y *Emporiae*.

En todo este territorio se han localizado 96 monumentos epigráficos de carácter religioso en los que aparecen epítetos asociados a teónimos. En total se han registrado 102 epítetos. El 84% de ellos son urbanos (con un total de 86 epítetos) y el 16% restante son extraurbanos (con un máximo de 16 epítetos).

Como ya se ha señalado, en el proyecto EPIDI se ha establecido una clasificación temática de los epítetos cultuales atendiendo a su significado. Para ello se tuvieron en cuenta los ejercicios taxonómicos desarrollados por autores como Pierre Brulé, Robert Parker, Angelos Chanotis o Sylvain Lebreton,⁵ que constituyeron la base para el

4. Parker, 2017, pp. 10-15. Lo cierto es que la línea entre los epítetos cultuales y los “aclamatorios” o de “respeto” resulta, como el propio Parker afirmaba, porosa, puesto que estos adjetivos también resaltaban una cualidad inherente a toda *puissance divine* o a la *puissance* concreta de un dios. Para la función de los epítetos cultuales, Bonnet, 2017, pp. 53-54; Bonnet y Bianco, 2018, pp. 40-43.

5. Brulé, 1998, pp. 11-34; Parker, 2003, pp. 173-183; Chanotis, 2006; Lebreton, 2013; Parker, 2017, pp. 1-32.

desarrollo de nuestro propio árbol clasificatorio, que será publicado próximamente.⁶ Siguiendo este esquema, el resultado de la clasificación de los epítetos culturales hallados en la zona del litoral de la *Hispania citerior Tarraconensis* es el siguiente.

El 40% de los epítetos culturales son operacionales político-institucionales, pertenecientes a la subcategoría de “epítetos de poder”. Se trata de una serie de calificativos que derivan de la transferencia de las titulaturas propias del poder político y del poder social a las divinidades. En números absolutos, he localizado un total de 42 epítetos de poder, 36 de los cuales se corresponden con el adjetivo *Augustus*. Los seis restantes se identifican con dos *Juno Regina*, una *Caelestis Domina*, un *Mars Dominus* y dos *Júpiter Dominus*.

El 16% son epítetos cualitativos relacionales jerárquicos. Se trata de un tipo de adjetivo que afecta a la naturaleza de la divinidad, y cuya creación es resultado del reconocimiento de un sistema de relaciones en el universo divino caracterizado por construcciones jerárquicas variables, tanto en sentido vertical como horizontal. Se ha recopilado un total de diecisiete epítetos de esta naturaleza, de los cuales dieciséis van dirigidos a *Júpiter Optimus Maximus* y uno a *Diana Maxima*.

El 14% de los epítetos son toponímicos. Comprenden un total de catorce ejemplos, entre los que destaco un *Genius* del *municipium Saetabaugustanus*, un *Hercules Gaditanus*, un *Genius* de la *colonia Iulia Urbs Triumphalis Tarraco* o el conjunto de pedestales consagrados a los distintos genios de los siete *conventus* que componían la totalidad de la *provincia Tarraconensis* y que han ido apareciendo, de forma intermitente, en la zona alta de la ciudad de *Tarraco*. Hasta ahora, los recuperados son los dedicados a un *conventus* desconocido, al *conventus Asturicensis*, al *conventus Caesaraugustanus*, al *conventus Cluniensis* y al *conventus Tarraconensis*.

El 12% de los epítetos son cualitativos inherentes sustanciales, es decir, adjetivos que expresan cualidades de las divinidades con el fin de resaltar aspectos de su *puissance divine*, ya sean particulares o genéricas. Comprenden un total de doce ejemplos en los que los epítetos utilizados son, fundamentalmente, *Deus* y *Sanctus*.

El 18% restante se reparte entre epítetos de carácter institucional bélico (*Iuppiter Stator*, *Mitra Invictus*, *Iuppiter Conservator*), con seis casos; epítetos topográficos físicos naturales (*Diū Deae Silvani*), con dos casos, y físicos antrópicos (*Genius Castellum*, *Genius Oppidum*, *Lares Viales*), con tres; epítetos operacionales de carácter económico (*Isis Pelagia*, *Genius Societatis Montis Ficarensis*) y de carácter social (*Dea Natalis*, *Venus Genetrix*) con dos casos respectivamente; epítetos relacionales multi-

6. Véase Alvar Ezquerro *et al.*, e.p.

teonímicos (*Iuppiter Optimus Maximus Ammon*), con un solo caso; y epítetos institucionales cívicos (*Fides Publica*) y antroponímicos (Numen *Augusti*, en genitivo), de los que solo se ha recogido un caso, respectivamente.

Puesto que la temática del volumen es el estudio de religión rural, primero daré a conocer brevemente las diferencias sustanciales que, en apariencia, existen entre los epítetos de la ciudad y los de las zonas extraurbanas, y a continuación incidiré en el análisis de los casos rurales más llamativos, atendiendo a las causas que pudieron haber motivado la elección de los atributos onomásticos que se han documentado.

4. UNA COMPARATIVA ENTRE LA CIUDAD Y EL AGER

La clasificación realizada permite observar que los apelativos que se han contextualizado en las ciudades del litoral tarraconense aparecen también en las zonas rurales (Fig. 2).

A priori, podríamos sostener que no hay una tipología exclusiva de un medio u otro. La discordancia que existe entre los epítetos toponímicos urbanos (trece en total) frente a los rurales (un solo caso)⁷ se debe a que, en la ciudad de *Tarraco*, apareció un conjunto de cinco pedestales dedicados a los distintos genios de los *conventus iuridici* que componían la provincia,⁸ así como un pedestal dedicado al genio de la propia *colonia Urbs Triumphalis Tarraconis*,⁹ lo cual ha alterado la estadística. Por otro lado, la existencia de algunos casos excepcionales, como el uso de epítetos operacionales sociales o relacionales teonímicos en contextos exclusivamente urbanos se debe más a cuestiones de azar que a motivaciones reales. Igualmente, el uso de epítetos institucionales cívicos, como la consagración a la *Fides Publica* documentada en la ciudad de *Barcino*, y cuyo ámbito de acción queda restringido a la salvaguarda de las instituciones cívicas, puede darse también en contextos rurales, asociados a un *vicus* o a un *pagus*.

Ahora bien, uno de los principales datos que arrojan las tablas estadísticas es que la mayor parte de los epítetos institucionales relacionados con el poder político se concentra, mayoritariamente, en las ciudades. En este sentido, de los 42 epítetos de poder registrados en nuestra zona de estudio, 40 aparecieron en áreas urbanas o suburbanas y solo dos de ellos en ámbitos rurales. En términos de equivalencia supone que el 46,5% de los epítetos urbanos son de poder y solo el 13,3% de los rurales pertenecen a esta categoría.

7. *CIL* II 3525. Se trata de una dedicatoria al genio del *locus ficarensis* por un *dipensator*, quizá un liberto – o según Pena, 1996, p. 45, un esclavo –, de nombre *Albanus*.

8. *CIL* II², 14, 821-825.

9. *CIL* II², 14, 819.

Para comprobar si se trataba de un fenómeno exclusivo de la franja litoral, se realizó un estudio clasificatorio similar en las zonas del interior de los *conventus Carthaginensis* y *Tarraconensis* y en el entorno del valle del Ebro – lugar en el que se encontraba la circunscripción jurídica del *conventus Caesaraugustanus* –, y se desarrollaron tablas estadísticas análogas con el fin de comparar los resultados. Como consecuencia de estas pesquisas, se ha podido observar que a) en las zonas del interior existe una distribución más compensada de epítetos divinos rurales y urbanos, pues el 55% de ellos pertenecen a la primera categoría y el 45% a la segunda; b) que en el interior también hay mayor equilibrio entre los epítetos relacionales jerárquicos o los cualitativos inherentes, y c) que tanto en el litoral como en el interior existe una tendencia similar con respecto a los usos de los epítetos de poder: en el segundo, de un total de once monumentos en los que se registran este tipo de apelativos, diez aparecieron en contexto urbano y sólo uno en territorio extraurbano, lo que en términos de equivalencia supone que el 35,7% de los epítetos urbanos son de poder y solo el 4,3% de los rurales pertenecen a esta categoría (Fig. 3).

La conclusión que se extrae de ello es clara: los epítetos de poder no solo representan una de las categorías más recurrentes entre los *cultores* hispanos, sino que además se manifiestan mayoritariamente en ámbitos urbanos.¹⁰

Las divinidades invocadas con este tipo de epíteto – que en nuestra zona se reducen a *Augustus/-a*, *Dominus/-a* y *Regina* – son de lo más variado. Aparecen fundamentalmente dioses clásicos del panteón romano, como *Iuppiter Dominus*, *Mars Augustus/Dominus*, *Mercurius Augustus*, *Iuno Augusta/Regina*, *Venus Augusta*, *Minerva Augusta*, *Apollo Augustus*, *Diana Augusta* o *Hercules Augustus*. También aparecen divinidades como *Silvanus Augustus*, *Aesculapius Augustus*, *Isis Augusta* o *Caelestis Domina*, así como algunas virtudes divinizadas, entre ellas la *Victoria Augusta*, la *Fortuna Augusta*, la *Fides Augusta*, la *Aequitas Augusta*, la *Tutela Augusta*, la *Concordia Augusta* o la *Pietas Augusta* y, por supuesto, los Lares augustos.

Los dedicantes también son variopintos: se documentan esclavos, libertos, peregrinos, ciudadanos romanos, militares, *collegia* o instituciones cívicas (Fig. 4). Quisiera exponer algún ejemplo para ilustrarlo: en *Carthago Nova*, a comienzos del siglo I d.C., el *collegium* de los *piscatores et propolae* sufragó, en nombre de todos los representantes de la institución, un monumento a los Lares Augustales.¹¹ En Sagunto,

10. Véase López-Gómez, e.p.

11. Abascal y Ramallo, 1997, nº 36: C(aio) Laetilio M(arci) f(ilio) A[palo?] / Ilvir(o) quinq(uennali) / Lares Augustales et / Mercurium piscatores / et propolae de pecun(ia) sua / f(aciendum) c(uraverunt) i(dem)q(ue) p(robaverunt).

dos esclavos llamados *Yacintus* y *Helius* costearon, a finales del siglo I d.C., un monumento a *Venus Augusta*.¹² En Ampurias, un legionario dedicó, en algún momento del siglo II, un altar a *Fortuna Augusta*.¹³ Y en *Aquae Calidae* una mujer costeó, a mediados del siglo II, un pedestal a *Apolo Augusto* en memoria de su hijo *Lucius Aemilius Celentianus*, de la tribu *Quirina*.¹⁴

A pesar de esta variedad, el perfil socio-jurídico mayoritario que utiliza el epíteto cultural de poder son los séviros augustales. De las 30 inscripciones en las que el dedicante es reconocible,¹⁵ el 44% fueron sufragadas por séviros augustales y el 20% por libertos que no ocupaban el *sevirato*. Si a ello le sumamos un 3% de libertos imperiales, observamos que el 67% de los dedicantes eran libertos.

Llegados a este punto, es necesario indagar en el significado de los epítetos de poder – en el que *Augustus* es claramente mayoritario – para tratar de explicar la preeminencia de este apelativo frente a los demás, y para intentar dar respuesta a las notorias diferencias numéricas que existen en el uso del adjetivo en ámbitos urbanos frente a ámbitos rurales.

El debate sobre el significado del epíteto *Augustus* y su vinculación con el culto a la *domus imperatoria* se ha extendido durante más de un siglo. Los autores más recientes que han tratado en profundidad el asunto, Duncan Fishwick y Alain Villaret, proponen que mediante la “augustalización” de los dioses, los dedicantes buscarían establecer un vínculo entre el dios y la casa imperial, aunque con distintos matices. Para Fishwick, el epíteto *Augustus* propiciaría la protección del emperador y de su familia a través de los poderes de la divinidad invocada.¹⁶ Para Villaret, el epíteto haría del emperador una figura sacra mediadora entre los dioses y los hombres, lo que derivaría en el desarrollo de una ritualidad específica para el culto a los dioses augusteos dentro de las ceremonias del culto imperial.¹⁷

12. Corell, 2002, n° 300: *Ven(eri) Aug(ustae) Yacin[tus et H]elius in h(onorem) A(---) P(---) P(---) s(uo) s(umptu) d(edicaverunt)*.

13. *HEp* 12, 2002, n° 151: *Fortuna[e] / L(ucius) Val(erius) Fla[v(- -)] / mil(es) leg(ionis) V[III] / Augusta[e] / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*.

14. *IRC* III 8: *Apollini / Aug(usto) ho(nori) mem(oriae)que L(uci) / Aemili L(uci) fil(ii) / Quir(ina) Celat(i)ani Porcia / Festa fili(o) / karissimi(!) / l(ocus) d(atus) d(ecreto) d(ecurionum)*.

15. He dejado fuera de la estadística tanto a las inscripciones sin dedicante (5) como a los *incerti* (3).

16. Fishwick, 1990, pp. 448 y 454: “*using the epithet were loyally asking the deity to bless the emperor, whose welfare was vital to every member of the empire*”. Distinto sería el caso de las bendiciones y virtudes augusteas, puesto que para Fishwick ejercerían como una especie de *numina* integradas en el culto dinástico de la misma manera que lo era el *Genius* o el *Numen Augusti* (pp. 459-474).

17. Villaret 2016, esp. pp. 93-98, 102-103, 190-191, 274, 535 y 852.

En realidad, la asimilación epigráfica o iconográfica de un emperador a un dios no implicaba, necesariamente, el desarrollo de una actividad de culto a dicho emperador: podía responder, simplemente, a un deseo de integrar el poder imperial en las estructuras políticas e ideológicas de la ciudad. De igual manera, la presencia de una estatua de un emperador en una *cella* no lo convertía en un *theos synnaos*. Pausanias (I 40, 2-3), quien visitó el santuario de Artemis *Soteira* en Mégara, encontró en el interior del templo diversas estatuas de miembros de la *domus imperatoria* revestidas de un mero carácter honorífico.¹⁸ Parecido es el caso de la dedicatoria hallada en Lyon costeada por el liberto *Marcus Herennius Albanus* a Mercurio Augusto y Maia Augusta,¹⁹ en la que se conmemoró el sufragio de una *aedes et signa duo cum imagine Ti(beri) Augusti*. La explícita diferencia que se estableció entre los dos *signa* de las divinidades (Mercurio y Maia) y la *imago* de Tiberio es relevante, pues los *signa* fueron, con toda probabilidad, las dos estatuas divinas receptoras del culto, mientras que la *imago* fue un simple retrato, probablemente un busto carente de todo valor cultural, pero cuya presencia en el templo junto a las divinidades augusteas vendría a reforzar esa especie de flirteo que se pretendía establecer entre el gobernante y los dioses.²⁰

A mi juicio, en este plano debe situarse el uso del epíteto *Augustus*. El contenido político del epíteto es indudable, y su aplicación formaba parte del sistema de exaltación de la figura del emperador a través de la asociación de su titulación a los seres divinos. Pero para determinar si su uso integraba a la divinidad augustea dentro del aparato ritual que conforma el culto imperial – incluyendo a las abstracciones divinizadas –, sería necesario contextualizar correctamente, y siempre que sea posible, cada uno de los monumentos.²¹ No pueden caber afirmaciones generalistas, pues las motivaciones de los dedicantes resultan, por lo general, inaccesibles. Puesto que este fenómeno nació como una estrategia para consolidar la nueva ideología del poder que emanaba de la *domus imperatoria*, el devoto que devenía “augusta” a una divinidad buscaría demostrar, al menos en los primeros momentos en los que aparece el fenómeno, su lealtad al régimen político y su participación en los cultos más institucionalizados de la ciudad. Esta última conclusión es manifiesta a partir de los

18. Camia, 2018, pp. 110-111.

19. CIL XIII 1769: *Mercurio Augusto / et Maiae Augustae / sacrum ex voto / M(arcus) Herennius M(arci) l(ibertus) Albanus / aedem et signa duo cum / imagine Ti(beri) Augusti / d(e) s(ua) p(ecunia) solo publico fecit*.

20. Villaret, 2016, pp. 107-109. Sobre la localización de las divinidades augusteas en la topografía de las ciudades, Villaret, 2016, pp. 756-820.

21. Para algunos ejemplos de *blessings and augustean virtues* insertas claramente en el aparato ritual del culto dinástico véase Fishwick, 1990, pp. 465-470.

datos derivados de la contextualización de los monumentos con el epíteto *Augustus* en la zona del litoral tarraconense, donde la estadística permite observar que casi la totalidad de estas dedicatorias se da en contextos cívicos.²² Por otro lado, si atendemos a los dedicantes, observamos que buena parte de los individuos que sufragan este tipo de dedicatorias son séviros augustales y libertos, personas inmersas en un proceso de ascenso social o integradas en las capas sociales intermedias urbanas que desarrollaron este tipo de estrategias para manifestar su lealtad al sistema imperial, colaborando plenamente con la ideología del poder.²³ Por último, si observamos tanto el formulario como el tipo de monumento en el que se realizaron las inscripciones, los datos parecen apoyar lo antedicho. Si bien es cierto que buena parte de las dedicatorias fueron sufragadas por iniciativa privada,²⁴ un alto porcentaje de los monumentos fueron pedestales o altares destinados a ser exhibidos en espacios públicos.²⁵ Si tenemos en cuenta las dos variables (formulario y tipo de monumento), los datos

22. Según los datos de Villaret, 2016, p. 539, el 93,8% de los epítetos augusteos en Hispania procede de ciudades latinas o romanas, y solo un puñado de ellos han sido localizado en zonas rurales. En nuestra zona de estudio, los únicos epítetos de poder localizados en un contexto rural se encuentran en un altar consagrado a Júpiter *Dominus* por un individuo llamado *Licinius Calidromus*, probablemente un liberto: *HEpOL* 10106: *Licinius Calidromus / pro sa[lu]te / mea / votum solvit / Iovi dom(i)no / LBS*, y en un altar dedicado también a Júpiter *Dominus* por un individuo cuyo nombre no se ha conservado: *CIL* II², 14, 2334: *Iovi / Dom/ino Ti(- -)(?) / vot(o) / so(luto)*. Al norte de la ciudad de *Tarraco*, fuera de las murallas, se localizó un epígrafe dedicado a Neptuno Augusto por dos libertos (*CIL* II², 14, 850): *Neptuni(!) / Aug(usto) sacrum / in honorem / et memoriam / Aemil(i) Augustalis / Aemil(ia) Nymphodote / fil(io) et / conliberto / s(ua) p(ecunia) f(ecit)*. Alföldy determinó que la inscripción estaría, de alguna manera, vinculado a los cultos egipcios, puesto que el monumento fue hallado, según el testimonio de Pons d'Icart (1572), cerca de un supuesto templo de Isis en el que apareció una inscripción dedicada a la diosa con un formulario parecido al del epígrafe de Neptuno. No se trata, por tanto, de una inscripción rural, sino del área suburbana de *Tarraco*.

23. Parecidas son las conclusiones de Villaret, 2016, pp. 552-554, 563-565 y esp. 686-696. Aunque es cierto que este autor establece que el 50% de los dedicantes hispanos son elites urbanas (familias decurionales, magistrados y sacerdotes; ver pp. 645-646 y 651) su conteo no deja de ser problemático, pues muchos de estos individuos son *incerti* a los que Villaret atribuye un patrimonio desahogado e incluso los sitúa, con cautela, en las familias decurionales. Es cierto que algunos de estos individuos con *tria nomina* sí pudieron haber formado parte de las familias urbanas pudientes, pero resulta arriesgado clasificarlos como elites a partir de su onomástica o en virtud de la calidad del monumento que sufragaron.

24. Los formularios más repetidos, como *sua pecunia, ex voto, VSLM, ex testamento* o *in honorem et memoriam* de un familiar determinado, son derivados de una iniciativa privada y constituyen el 53% de las dedicatorias. Los públicos (*ob honorem* o *decreto decurionum*) el 24%. El 23% restante carece de formulario.

25. También hemos integrado en este grupo las placas destinadas a la exhibición pública o los dinteles.

arrojan que el 78% de las dedicatorias a divinidades augusteas fueron sufragadas para ser exhibidos en espacios cívicos, mientras que solo el 19% serían habrían sido expresiones religiosas de carácter particular (fundamentalmente altares) y sin un ánimo expreso de obtener una visibilidad comunitaria por parte del devoto.

Recapitulando, es lógico que los epítetos de poder, y particularmente, el epíteto *Augustus*, se contextualice de forma mayoritaria medios urbanos, puesto que un individuo que se dirigía a una divinidad a través de esta retórica pretendía proyectar al conjunto de la sociedad cívica una acción religiosa que le situaba en convergencia con las autoridades cívicas y con la ideología del poder imperial, lo que le reportaría *dignitas* y prestigio dentro de su comunidad, de ahí el alto grado de exposición pública de los monumentos en los que se aparece el epíteto.²⁶ Cabe la posibilidad de que esta intencionalidad fuera manifiesta en los primeros años del Imperio pero que, con el paso del tiempo, su uso casi sistemático restara su valor simbólico inicial, hasta llegar a convertirse un fenómeno casi protocolario sin otro interés que el de exaltar el modelo político.²⁷

5. LOS EPÍTETOS RURALES EN EL LITORAL MEDITERRÁNEO DE LA *HISPANIA CITERIOR*

Los epítetos extraurbanos mayoritarios del litoral tarraconense son, con tan solo cuatro ejemplos, los cualitativos relacionales jerárquicos (Fig 2). También esta tipología es predominante en las áreas del interior, con siete casos (Fig. 3). Centrándonos en las zonas rurales del litoral, documentamos una dedicatoria a Júpiter Óptimo Máximo por la *res publica Begastresium*;²⁸ un altar doméstico hallado en la villa de L'Ènova consagrado a Júpiter Óptimo Máximo por el liberto *Vibius Etychus*;²⁹ una dedicatoria a este mismo dios por un individuo llamado *Lucius*, probablemente un ingenuo, localizada en Trulls del Mors, en el territorio de Sagunto³⁰ y, final-

26. Sobre la primacía de este tipo de dedicatorias en contextos urbanos en el resto de las provincias occidentales, Villaret, 2016, pp. 768-769.

27. Este hecho es particularmente significativo en el Norte de África, donde el fenómeno de la augustalización ligada a Saturno es casi sistemático. *Vid.* Villaret 2016, pp. 750 y 745.

28. *CIL* II 5948: *Iovi Optimo / Maximo r(es) p(ublica) Begastresi/um restituit*. Se desconoce el estatuto jurídico de *Begastrium* (Cehegín), pues la denominación de *res publica* es insuficiente para afirmar su condición municipal (Espluga, Mayer y Miró, 1984, p. 46). Cabe la posibilidad de que se tratara de un núcleo de escasa entidad que hubiera quedado integrado en el territorio administrativo de *Carthago Nova*.

29. Corell, 2006, nº 82: *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) / pro salu/te Corneli / Iuniani / Vib(ius) Euty chus*.

30. *CIL* II², 14, 597: *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) / s(acrum) L(ucius) E(---) P(---) f(ecit)*.

mente, un monumento consagrado también a Júpiter Óptimo Máximo hallado en Castellbisbal (*Barcino*), sin dedicante.³¹

Júpiter Óptimo Máximo es un dios polivalente. Los monumentos costeados a esta divinidad fueron especialmente prolíficos en el área del noroeste peninsular, donde han aparecido centenares de altares en zonas rurales. Ello ha dado lugar a todo tipo de especulaciones. Autores como Leite de Vasconcelos o Alan Tranoy creyeron que el Júpiter del noroeste se trataba de una divinidad autóctona vestida de romana.³² Jorge Alarcão sostuvo que no sería una divinidad indígena, sino el Júpiter más puramente romano, que habría sido introducido en los asentamientos rurales a través de políticas de aculturación desarrolladas por *magistri* y aristócratas locales insertos en el sistema de la *romanitas*.³³ Más recientemente, Juan Carlos Olivares Pedreño elaboró un trabajo en el que geolocalizó la totalidad de las inscripciones dedicadas a esta divinidad y analizó la onomástica de sus dedicantes. Olivares Pedreño pudo observar que los monumentos rurales se concentran, fundamentalmente, en una región que se extiende desde el río Tajo, cerca de la frontera entre España y Portugal, hasta el río Miño, donde Júpiter parece convivir con divinidades autóctonas. El resto de las inscripciones apareció en las ciudades, en su entorno más inmediato o en las áreas donde se situaron los campamentos militares. En cuanto a los dedicantes, 159 presentaban onomástica romana y 40 onomástica local.³⁴ Al margen de la problemática que entraña vincular de forma sistemática a los *cultores* de onomástica indígena con el desarrollo de cultos autóctonos y escasamente romanizados,³⁵ creo que las conclusiones de Olivares Pedreño son relevantes, puesto que permiten sustraer del Júpiter del noroeste hispano el fuerte componente indígena que se le había atribuido. No resulta extraño, pues se trataba de la divinidad que personificaba y protegía al Estado romano. Un dios estrechamente ligado al poder político cuyo culto se integró en la religión cívica de las colonias y municipios que salpicaban el territorio peninsular. A mi juicio, este es el cariz que revisten las inscripciones localizadas en el territorio urbano del litoral mediterráneo: la del Júpiter protector del Estado romano que se manifiesta, precisamente, a través de la exhibición de sus epítetos *Optimus Maximus*, cuya popularidad y versatilidad fomentó también el desarrollo de un culto doméstico y en contextos rurales.

31. *HEpOL* 17630: *I(ovi) O(ptimo) M(aximo)*.

32. Leite de Vasconcelos, 1913, pp. 226-228; Tranoy, 1981, p. 321.

33. Alarcão, 1988, pp. 99-100.

34. Olivares Pedreño, 2009, pp. 334-341.

35. *Vid.* López Gómez, 2018, p. 255.

Otra de las tipologías de epítetos predominantes en las zonas rurales del litoral tarraconense – con otros cuatro casos – es la que hemos denominado operacional institucional bélica. Comprende una dedicatoria a Júpiter *Stator* en un epígrafe tesselado sobre un pavimento de *opus signinum* que formaba parte de un pequeño templo ubicado en el entorno de *Carthago Nova*, dedicado por un liberto llamado *Marcus Aquinius Andro*;³⁶ dos altares dedicados a *Hercules Invictus*: el primero formaba parte de los *sacra* de un edículo privado en la villa de L'Ènova (*Saetabis*), sin dedicante;³⁷ el segundo se encontró embutido en el castillo de Alfarp, una zona que formaría parte del *ager* de *Valentia*.³⁸ Y finalmente, un altar consagrado a *Mitra Invictus* que fue costeado por un esclavo llamado *Lucanus*, y depositado probablemente en el mitreo (no localizado) de una villa situada en el entorno de la ciudad de *Valentia*, cerca de la actual localidad de Benifaió.³⁹ Los tres últimos son epítetos habitualmente asociados a las cadenas onomásticas de estas divinidades, a Hércules desde época republicana,⁴⁰ y a *Mitra* desde mediados del siglo II, al que se le invoca en determinados contextos como *deus Invictus*.⁴¹ Además, su contextualización en espacios rurales de carácter privado no resulta anómala, pues el culto de *Mitra* se ha documentado en distintas *villae* de la península ibérica, y el culto de Hércules en Hispania se manifiesta de forma mayoritaria en contextos privados y ligados, con frecuencia, al mundo rural, donde actuaba protector de las actividades ganaderas y las vías de comunicación.⁴² Puede resultar sorprendente la aparente exaltación de los valores bélicos de la divinidad en estos contextos rurales; sin embargo, es probable que los devotos buscaran subrayar simplemente un elemento definitorio de la naturaleza de Hércules – como son sus cualidades de divinidad *invicta* –, y no invocar a sus virtudes marciales.

Más extraordinaria resulta la invocación a *Iuppiter Stator*, un *unicum* en territorio peninsular. La inscripción fue incluida tras la ampliación de un pequeño espacio de culto – que pasó entonces a tener dos cámaras – construido en un cerro a unos 2 km al sureste de *Carthago Nova*. La reforma habría tenido lugar entre finales del siglo II y las primeras décadas del siglo I a.C. El texto fue elaborado con teselas en el pavimento de la nueva estancia, frente a las tres basas que sustentarían las estatuas de

36. Amante *et al.*, 1995, pp. 533-544: *M(arcus) Aquini(us) M(arci) l(ibertus) Andro / Iovi Statori de sua p(ecunia) qur(avit) / l(ibens) m(erito)*.

37. HEpOL 27725: *Herculi / Invicto / [---]*.

38. CIL II², 14, 99: *Herculi / Invicto*.

39. CIL II², 14, 96; Alvar Ezquerro, 2018, n.º 3.06.01, pp. 173-174: *Invicto / Mithrae / Lucanus / ser(vus)*.

40. Al menos desde la consagración del templo a Hércules Invicto en el foro Boario por el censor Apio Claudio en el año 312 a.C. Cf. Coarelli, 1988, pp. 62-80; Mangas, 1996, pp. 290-291.

41. Véase Alvar Ezquerro, 2018; Pérez Yarza, 2019.

42. Hernando Sobrino, 2014, pp. 391-405.

culto.⁴³ El epíteto *Stator* (“el que detiene”), alude las cualidades del dios para insuflar ánimo entre las tropas y evitar su huida frente a los ejércitos enemigos. Así aparece en las fuentes literarias,⁴⁴ y así lo manifiesta la pertenencia a los estamentos militares de algunos de sus devotos.⁴⁵ De acuerdo con una hipótesis recientemente planteada, cabe la posibilidad de que la consagración cartaginense se realizara como agradecimiento por una victoria que las fuerzas senatoriales, al ser asediadas en *Carthago Nova*, pudieron haber alcanzado frente a los sertorianos, que habrían intentado tomar la ciudad.⁴⁶ Teniendo en cuenta el carácter urbano de los templos dedicados a este dios en Roma, desconocemos el motivo por el que el espacio de culto a Júpiter *Stator* fue anexado a un modesto templete que se hallaba en el ámbito periurbano de la ciudad. En cualquier caso, el éxito de que gozó el culto fue relativo, porque el santuario dejó de frecuentarse, aparentemente, en la segunda mitad del siglo I a.C.

Los epítetos rurales cualitativos inherentes sustanciales comprenden un altar dedicado a *Kautes deus* y a Mitra perteneciente al espacio de culto de Can Modolell (Iluro) cuyo dedicante fue *Lucius Petreius Victor*, un ingenuo que se dedicaba

43. Amante *et al.*, 1995, pp. 546-547.

44. Según la tradición literaria, uno de los templos dedicados a Júpiter Estator fue construido por Rómulo en la zona del foro romano, en las cercanías de la Regia, junto a la desconocida Puerta Mugonia, como agradecimiento a la divinidad por haber sostenido la moral romana en la lucha contra los Sabinos (Liv., I 12, 6; Plut., *Rom.* 18, 9). El templo (que quizá se trataba, inicialmente, de un simple *fanum*, según el propio Liv., X 37, 14-16), habría sido rehabilitado por Marco Atilio Régulo en el 294, tras haber hecho una promesa similar durante una batalla frente a los samnitas que se presentaba desventajosa para los romanos (Liv., X 36, 11). El otro fue edificado entre el 146 a.C. y el 131 a.C. en la zona del pórtico de Metelo por el cónsul *Quintus Metellus Macedonicus*, quien lo mandó construir en agradecimiento por sus victorias obtenidas frente a Filipo VI de Macedonia (Vitr., III 2, 5). Especialmente polémica ha resultado la identificación del lugar en el que se construyó el más antiguo de estos espacios de culto, hasta el extremo de que todavía en la actualidad constituye una incógnita que no se ha resuelto de forma satisfactoria. Sobre este asunto véase Coarelli, 1983, p. 37; Arce, 1994, pp. 79-90; Carandini, 2016; Wiseman, 2017.

45. El epíteto se ha atestiguado en zonas militarizadas del limes danubiano. Concretamente, en *castra* como *Apulum* (Alba Iulia, Dacia) de donde proceden dos inscripciones dedicadas a esta divinidad (*CIL* III 1087 y 1089), Potaisa, en la que encontramos, como dedicante, a un *tribunus militum* (*CIL* III 895), y en la actual ciudad de Untersaal (Alemania), donde un centurión dedicó un altar a Júpiter Óptimo Máximo Estátor tras las incursiones llevadas a cabo por Cómodo en territorio germánico (*CIL* III 5937). El epíteto también se ha documentado en Taoura (África Proconsular), en Thagaste y en Mascula (Numidia). En el primer caso el dedicante es un militar (*CIL* VIII 4642). El resto de las inscripciones han sido halladas en Italia, y algunas de ellas también guardan relación con lo marcial (véase, por ejemplo, *CIL* VI 434).

46. Véase el magnífico estudio de García González, 2020.

al comercio de ajos;⁴⁷ y un altar consagrado al *deus* Hércules *Torag* hallado en la localidad barcelonesa de Rellinars⁴⁸ y costeado por una mujer libre llamada *Marcia Pietas*. El epíteto *Torag* sería uno de carácter local cuyo significado es una incógnita al no haberse hallado paralelismos léxicos claros.⁴⁹ J.C. Vidal propone atribuirle, con serias dudas, un carácter antroponímico o toponímico, si bien los lexemas de los que habría derivado el epíteto no resultan esclarecedores. La onomástica latina de la devota, el uso del calificativo *deus*, que se populariza en el siglo II, y el uso del soporte epigráfico y de la lengua latina, indica que estamos ante un testimonio de devoción personal a un Hércules vinculado a un epíteto local cuyo significado desconocemos, pero que se haya inserto en la praxis cultural romana en el que el uso del epíteto *deus* no tiene otra intencionalidad que la de subrayar las cualidades sustantivas de la *puissance divine* en sí misma.

Los epítetos topográficos físicos antrópicos comprenden un pequeño altar doméstico dedicado a los Lares Viales por un esclavo llamado *Festivos* que se recuperó en una villa romana en el entorno de *Dianium*;⁵⁰ y un monumento dedicado a *Mars Campester* por un centurión, *prapositus* y *campidoctor* de la *Legio VII Gemina*, que fue depositado el 1 de marzo del año 182 en un campamento militar situado en el entorno de *Tarraco*.⁵¹ Se trata de dos casos interesantes para la problemática que aquí nos atañe porque recogen dos epítetos que, por su carácter topográfico referido a espacios extraurbanos, podrían catalogarse como adjetivos relacionados, *per se*, con el mundo rural; sin embargo, se trataría de una aproximación apriorística, por los motivos que se exponen a continuación.

Con la invocación a *Mars Campester*, el dedicante buscaba propiciar las cualidades del dios como ente protector del *campus* militar, un terreno de ejercicios destinados a entrenar a las tropas de caballería, que en este caso se halla a las afue-

47. IRC I 85; HEpOL 6813; Alvar Ezquerro, 2018, n° 3.01.01: *K(auti) d(eo) / L(ucius) Petre/ius Vic/tor alil/arius / d(eo) K(auti) M(ithrae) / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*. Sobre el santuario de Can Modolell véase el reciente estudio de Sinner y Revilla, 2017.

48. IRC I 48; Vidal, 2016, pp. 201-202; AE 2016, 896: *Deo Herc(uli) Torag / Marcia / Pietas / de an(imo) / f(aciendum) c(uravit)*.

49. El epíteto, que es el único que no se ha podido clasificar con seguridad, ha sido excluido de las estadísticas.

50. Corell, 1999, n° 176: *Festivos / Laribus / Vialibus / ex somnio / votum sol/vit*.

51. CIL II², 14, 839: *Marti campestri sac(rum) / pro sal(ute) / Imp(eratoris) M(arci) Aur(eli) Commodi / Aug(usti) et equit(um) sing(ularium) / T(itus) Aurel(ius) Decimus / |(centurio) leg(ionis) VII G(eminae) Fel(icis) / praep(ositus) simul et / camp(idoctor) dedic(avit) K(alendis) Mart(iis) / Mamert(ino) et Rufo co(n)s(ulibus)*.

ras de la ciudad de *Tarraco*.⁵² Este epíteto atribuido a Marte es anómalo pues son mucho más comunes las invocaciones a los *dii campestres* o, en Roma, a las *Fatae* del campus.⁵³ En cualquier caso, casi todos los testimonios se han documentado o bien en zonas castrenses, a veces relacionadas con la caballería, especialmente con los *equites singulares* de Roma, o bien fueron costeados por individuos enrolados en el ejército, por lo que se trata de un epíteto ligado al ámbito de lo marcial que se manifiesta allí donde hay militares ecuestres, independientemente de que estos se hallen en zonas urbanas o extraurbanas.

La dedicatoria a los *Lares Viales* se plasmó en una pequeña árula de barro cocido que habría formado parte, seguramente, de un larario doméstico. Fue costeada en los años centrales del siglo II d.C. por un esclavo llamado *Festivos*. El pequeño altar apareció en el yacimiento de la Almadrava, un complejo rural de producción alfarera que contaba con una zona dedicada a la producción artesanal y una zona residencial con un complejo termal. Al parecer, *Festivos* sufragó este modesto altar como cumplimiento de un *votum* realizado tras experimentar la epifanía de la divinidad en sueños (*ex somnio*). La inmensa mayoría de los testimonios a los Lares Viales proceden de Hispania, y en especial, del cuadrante noroeste.⁵⁴ Además, un 75% de los casos han sido localizados en zonas extraurbanas, puesto que aparecen generalmente ligados a las vías de comunicación o a zonas de explotación agraria (*villae, fundi*) y minera.⁵⁵ El hecho de que se trate de un culto extendido en el noroeste peninsular ha llevado a numerosos autores a afirmar que el culto a los Lares Viales se habrían gestado fruto de una *interpretatio* de los lares romanos con unas divinidades célticas precursoras de los Lares Viales, que habrían cumplido la función de entes protectores de las encrucijadas, los caminos y los viajeros.⁵⁶ Sin embargo, esta situación es difícilmente

52. Véase el excelente estudio llevado a cabo recientemente por Ruiz de Arbulo, 2011-2012, pp. 553-569.

53. Véase un recopilatorio de algunos de los testimonios en Irby-Massie, 1996, pp. 298-300.

54. En total, se ha recuperado más de medio centenar de inscripciones dedicadas a los Lares Viales en todo el Imperio. Tan solo 6 de ellas fueron costeadas en ámbitos extra peninsulares (3 en Dacia, 1 en Germania y 2 en Italia). 51 proceden de Hispania, de las cuales 45 se sitúan en la Hispania citerior. De esas 45, 36 han aparecido en el noroeste. Algunas de estos datos pueden consultarse en Abascal, 2019, pp. 257-258 y 274.

55. Sobre su distribución véase Gómez Vila, 2004, pp. 138-153; Abascal, 2019, p. 274.

56. Alarçao, Étienne y Fabre, 1969, p. 227; Mangas, 1983; Bermejo, 1986, pp. 193-230; Beltrán Lloris, 1993, pp. 63-64; Marco Simón, 2007, pp. 197-203; Gil Mantas, 2010, pp. 13-34; Santos Yanguas, 2012, pp. 175-177. Algunos han sugerido, sin fundamentos sólidos, que las divinidades Lugoves o a *Locobus* pudieron haber aquellas que se sincretizaron con las divinidades romanas protectoras de los caminos, dando lugar al culto a los Lares Viales (para el primer caso, Bermejo, 1986, p. 195. Para el segundo González Fernández y Rodríguez Colmenero, 2002, pp. 245-247).

aplicable al resto de los testimonios localizados en el Imperio, puesto que el culto se manifiesta en zonas culturalmente dispares como el sureste peninsular, la Bética, Dacia, Germania inferior, Etruria o incluso la propia Roma.⁵⁷

Frente a la extendida hipótesis de Wissowa que atribuía a los Lares un origen rural,⁵⁸ recientes estudios defienden que el culto a los Lares es, en su origen, un culto cívico estrechamente ligado a la tradición religiosa de la propia Roma cuya finalidad era garantizar la protección de la *Urbs*, de sus límites y de sus habitantes.⁵⁹ En época republicana el culto alcanzó un altísimo grado de popularidad gracias a los *Compitalia*, una fiesta en honor a los Lares Compitales en la que estos dioses eran venerados como entes protectores de los *vici* (calles) de Roma y de sus moradores, y de la que todos los miembros de la sociedad romana participaban, incluyendo libertos (cuyas fiestas presidían bajo el título de *vicomagistri*) y esclavos. Con la reforma administrativa y religiosa llevada a cabo por Augusto en el 7 a.C. el *Princeps* estableció un estrecho vínculo entre los Lares Compitales y su persona, hasta el extremo de que estos pasaron a ser venerados bajo el título de Lares *Augusti*.⁶⁰ Esta reforma no acarrió, desde el punto de vista conceptual, modificaciones sustanciales en el culto a los viejos Lares Compitales (Suetonio todavía los denomina así en el siglo II),⁶¹ puesto que siguieron siendo venerados en las encrucijadas de Roma, con unas festividades a cargo de los *vicomagistri*, con una ritualidad aparentemente similar y cumpliendo su papel de dioses locativos protectores de los *vici* y de sus habitantes.⁶²

Volviendo a los Lares Viales, si atendemos a la cronología de los testimonios observamos que el más antiguo es un altar que ha sido localizado en Roma y que se ha datado entre el 80 a.C. y el 30 d.C. En fechas similares (30 a.C. – 30 d.C.) se sitúa el cipo hallado en *Falerii Novi* (Etruria), dedicado a los Lares Compitales, Viales y Semitales. Los testimonios epigráficos restantes se datan mayoritariamente entre el siglo II y mediados del siglo III. Además de la mención a estas divinidades en las fuentes epigráficas, los Lares Viales también aparecen en una comedia de Plauto

57. *Dacia* (CIL III 1422; AE 1956, 204; AE 2011, 1072); *Germania inferior* (CIL VI 2103); *Etruria* (CIL XI 3079); *Roma* (CIL VI, 36812 y CIL VI 2103, este último perteneciente a un fragmento del Acta de los Hermanos Arvales, fechado en tiempos de Caracalla). He descartado el caso argelino de *Portus Magnus*, pues la lectura resulta dudosa, al no haberse conservado el teónimo (CIL VIII 9755).

58. Wissowa, 1912, p. 167.

59. Flower, 2017, pp. 18-30, 120-122, 250.

60. Sobre toda la problemática que entraña esta reforma véase las recientes aportaciones de Flower, 2017, pp. 258-310, quien no establece ninguna relación entre los nuevos *Lares Augusti* y el culto dinástico.

61. *Aug* 31.5.

62. Flower, 2017, pp. 288-291.

(*Mer.* 865)⁶³ y en la obra de Varrón (*L.L.* VI 25).⁶⁴ Tanto en el cipo de *Falerii Novi* como en el texto de Varrón, el vínculo que se establece entre los Lares Viales y los Compitales es manifiesto. He de admitir que no tenemos suficientes pistas como para resolver el misterio del origen de los Lares Viales del noroeste hispano, pero creo que hay indicios como para plantear que, en determinados contextos provinciales – y me refiero al caso concreto que aquí se está analizando, y no a los casos del noroeste –, el culto a los Lares Viales podría derivar del culto romano, bien constatado en otras zonas urbanas y rurales de Italia y del Mediterráneo (como Delos), dirigido a unos dioses con un carácter locativo cuya función era proteger a las personas que transitaban por los caminos y propiciar la prosperidad de los campos. En el caso de *Dianium*, puede ser relevante el hecho de que el dedicante, *Festivos*, sea un esclavo. Dioniso de Halicarnaso destacaba que eran precisamente los esclavos los encargados, en buena medida, de organizar los sacrificios y los rituales asociados a los *Compitalia* (Dion. Hal., *Ant. Rom.* IV 14). Asimismo, Catón sostenía que el *villicus* (esto es, esclavo o liberto de confianza del patrón), era el que debía encargarse de gestionar la celebración de estas mismas festividades en las *villae* cuando el *dominus* se hallara ausente (Cato, *De agric.* V 3). Resulta atractivo pensar que *Festivos* pudo haber sido el *villicus* de la villa de la Almadrava – el hecho de que pudiera pagar a un lapicida para erigir este altar ya es sintomático de su posición privilegiada –, y que hubiera costado esta dedicación a los Lares Viales en el marco de la celebración de los *Compitalia* de los que él era responsable. Por desgracia, no hay más evidencias que permitan confirmar tal hipótesis.

Para terminar, las últimas tipologías de epítetos que se han localizado en zonas rurales del litoral oriental tarraconense son de carácter toponímico y de tipo operacional económico. Los respectivos casos aparecieron en el área del *hinterland* cartaginense, a unos treinta kilómetros al oeste de la localidad de Mazarrón, donde se desenterró un conjunto escultórico de época flavia compuesto por tres estatuas con sus correspondientes basas inscritas.⁶⁵ Los monumentos fueron consagrados, respectivamente, a *Terra Mater*, al *genius* del *locus ficariensis* y al *genius* de una posible *s(ocietas) m(ontis) f(icarensis)*, por un *dispensator* llamado *Albanus*.⁶⁶ El conjunto

63. *Invoco vos, Lares viales, ut me bene tutetis.*

64. *Compitalia dies attributus Laribus vialibus ideo ubi viae competunt tum in competis sacrificatur.*

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

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

habría formado parte, probablemente, de un *sacellum* que habría estado situado al pie de las explotaciones mineras cercanas.⁶⁷ Con esta muestra de devoción, *Albanus* buscaba el favor de la *Terra Mater* para la prosperidad de las minas, y la protección del Genio de la cantera y del Genio de la sociedad minera en la que trabajaría.⁶⁸ Los calificativos que se aplicaron a estos *genii* pertenecen a un espacio rural, pero no resultaría extraño encontrar, en ámbitos urbanos, invocaciones a genios de sociedades de carácter económico o de espacios como los que aquí aparecen.

6. CONCLUSIONES. HACIA UNA BÚSQUEDA DE LAS PRÁCTICAS RELIGIOSAS RURALES A TRAVÉS DE LOS EPÍTETOS DIVINOS

La pobreza de la documentación conservada – apenas se han contabilizado un centenar de epítetos para un territorio de unos 14.000 km² –, impide que, salvo en el caso del epíteto de poder *Augustus*, podamos establecer vínculos claros entre una tipología concreta de epítetos y su empleo en virtud de la clase socio-jurídica del devoto o del contexto en el que se llevó a cabo la acción religiosa. Muchos de los problemas derivan de la propia naturaleza del hábito epigráfico, que se trataba de un fenómeno esencialmente urbano y estrechamente ligado a las actuaciones evergéticas de las clases medias y altas, con una información que suele ser muy limitada tanto desde el punto de vista social como desde el punto de vista religioso. Además, los contextos arqueológicos de los monumentos no suelen estar bien definidos – lo que a veces imposibilita establecer con claridad su contexto histórico y social – y la cronología suele ser desconocida. A eso se suma el hecho de que es a menudo complicado determinar el estatus de los dedicantes, que sólo puede intuirse por la presencia o ausencia de *tria nomina* o del patronímico, o por la mención explícita de su condición ciudadana o servil. Sin embargo, y la luz de la información que se ha podido recopilar, se ha observado una serie de datos interesantes de los que extraer algunas conclusiones.

Uno de los datos más atractivos de la documentación analizada lo evidencia el uso del epíteto de poder *Augustus*. En primer lugar, por el alto número de casos detectados; en segundo lugar, porque todos ellos fueron costeados en ámbitos cívicos y, en tercer lugar, porque la mayor parte fueron monumentos concebidos para ser exhibidos públicamente. Con todos estos datos se ha argumentado que el uso del epíteto *Augustus* no derivaría en el desarrollo de una ritualidad específica ni individualizaría aspectos concretos de la *puissance* de una divinidad, sino que se trataría de

67. Noguera y Navarro Suárez, 1995, p. 370; Noguera, 2001-2002, p. 396.

68. Noguera y Navarro Suárez, 1995, p. 373; Pena, 1996, p. 46; Noguera, 2001-2002, p. 398.

un título de respeto⁶⁹ mediante el cual el devoto querría demostrar su comunión con la ideología del poder, promover el desarrollo de los cultos más institucionalizados de la ciudad y aumentar su *dignitas* dentro de la comunidad.⁷⁰ Es comprensible que el uso del epíteto Augusto se contextualice casi exclusivamente en medios urbanos, puesto que el objetivo de los *cultores* que se dirigían a una divinidad en estos términos era incorporar al poder imperial dentro del campo de acción de la divinidad y proyectar al conjunto de la sociedad la fidelidad de su acción religiosa. No se trata, a mi juicio, de culto imperial, pues nada demuestra que estas dedicatorias fueran integradas sistemáticamente en el aparato ritual dedicado a la *domus Augusta*. De hecho, es probablemente que el uso del epíteto *Augustus* se convirtiera, sobre todo a partir del siglo II, en una mera reproducción mecánica carente de un valor real, tal y como Alain Villaret reconoce que podría haber ocurrido en el Norte de África, donde aparecen centenares de dedicatorias a Saturno Augusto, casi de forma sistemática.⁷¹

Por otro lado, hemos observado que en una zona altamente romanizada como fue el litoral oriental peninsular, las divinidades de la ciudad, así como sus epítetos, permeabilizaron plenamente en las zonas rurales.⁷² El devoto que se dirigía a Júpiter Óptimo Máximo en el templo de la *civitas* o en el larario de la *domus* también lo hacía en el santuario del *ager* o en el templete de su *villa*, igual que el que se encomendaba a Mitra o a Hércules Invicto, a Diana Máxima o a los Lares Viales. Por tanto, debemos alejarnos de la imagen de un mundo rural marginal y apegado a la tradición donde se practicaban cultos alejados de las instancias oficiales.⁷³

Resulta llamativo la escasez de epítetos de tipo operacional económico en zonas rurales, cuyo objetivo era propiciar los elementos benefactores de la naturaleza. Quizá esta carencia fue suplida por la invocación directa a dioses como *Liber Pater*, Diana, Silvano o las ninfas, cuyos campos de acción se encontraban ligados a la agricultura, la ganadería, la caza o a la protección de los espacios económicos rurales.⁷⁴

Todo esto no significa que no se hayan detectado casos que vienen determinados por el contexto en el que una divinidad es invocada: la dedicatoria al *Genius*

69. En el sentido que le da Parker, 2017, pp. 10-15.

70. No es trivial que el 58% de los dedicantes sean libertos y el 23% peregrinos integrados en las clases medias y altas urbanas.

71. Villaret, 2016, pp. 750 y 745.

72. Véase, para el fenómeno rural en el *Conventus Tarraconensis*, Revilla, 2002, esp. p. 202. Unos años antes, John North (1995) ya se pronunció sobre la aparente homogeneidad que se observaba en la documentación conservada para el estudio de la religión urbana y rural en la Italia republicana.

73. North, 1995, pp. 148-152.

74. Revilla, 2002, p. 190.

loci ficarensi por el *dispensator Albanus* está marcada implícitamente por su carácter rural, pues el dedicante pretende propiciar la ayuda de la divinidad protectora de un espacio minero costeando una dedicatoria en ese mismo lugar. De la misma forma lo está, por su carácter urbano, la dedicatoria al *Genius coloniae Iuliae urbis Triumphalis Tarraconis*. Resulta lógica la primacía de ciertas tipologías de epítetos en ámbitos concretos. Pero tras haber analizado toda esta documentación, considero que los monumentos epigráficos recuperados en zonas rurales formaron parte de una praxis religiosa que se proyectó desde la ciudad al campo, por lo que ninguno de estos testimonios puede entenderse como un epifenómeno de una “religión rural”. Dicho claramente: documentamos la acción religiosa de individuos que desarrollan sus vidas o en la ciudad, o a medio camino entre la ciudad y el campo, que en determinados momentos desarrollan su acción religiosa en el *ager*.

“Antes de hacer la recolección, es menester que se haga el sacrificio de una cerda *praecidaneae* de la siguiente manera: a Ceres, como cerda *praecidaneae*, una hembra de cerdo antes de que se recojan estos frutos: farro, trigo, cebada, haba y semilla de rábano. Invo-ca primeramente a Jano, Júpiter y Juno con incienso y vino antes de inmolar la hembra de cerdo. Ofrenda a Jano el pastel sacrificial de la siguiente manera: ‘Padre Jano, con este pastel sacrificial que se te va a ofrendar suplicote con virtuosa súplica seas benévolo y propicio a mí, a mis hijos, a mi casa y a mis esclavos’. Ofrenda y glorifica a Júpiter con una torta de la siguiente manera: ‘Júpiter, con esta torta que se te va a ofrendar suplicote con virtuosa súplica que seas benévolo y propicio a mí, a mis hijos, a mi casa y a mis esclavos, y sé magnificado con esta torta’. Después da vino a Jano de la siguiente manera: ‘Padre Jano, como con la ofrenda del pastel te he suplicado debidamente con virtuosas súplicas, en virtud de eso mismo sé glorificado con el vino sacrificial’. Después a Júpiter, de la siguiente manera: ‘Júpiter, sé glorificado con esta torta, sé glorificado con este vino sacrificial’. Después inmola la cerda *praecidaneae*. Cuando se hayan troceado las vísceras, ofrenda el pastel a Jano y glorifícalo igual que has hecho antes. Dale el vino a Jano y dale el vino a Júpiter igual que el anteriormente dado con la ofrenda del pastel y con la libación de la torta. Después da a Ceres las vísceras y el vino”⁷⁵

Con estas líneas, Catón registró uno de los rituales que los propietarios rurales debían llevar a cabo antes de la recolección para garantizar el éxito de la cosecha. Estos incluían *precatioes* y ofrendas de alimento y vino a Júpiter y a Jano, en calidad de dioses vinculados a la meteorología y a la fertilidad, y el sacrificio propiciatorio de una cerda a la diosa Ceres. Se trata de un caso muy ilustrativo de lo que fue una práctica religiosa

75. Cat., Agr. CXLIII [134] (trad. de A. García-Toraño, 2012).

realmente rústica. Ningún testimonio de esta índole es perceptible en la documentación que se ha trabajado.

El impacto de la religión cívica en la totalidad del territorio fue notable. Se manifiesta en las ciudades, pero también en el *ager*: los dioses invocados son los mismos, los epítetos análogos, las estructuras religiosas son reflejo la una de la otra, y todo ello viene avalado por el uso del principal – y limitado – soporte para el investigador actual, que es epigrafía. Pero son precisamente las limitaciones del hábito epigráfico con el que nos aproximamos al estudio del politeísmo romano, las que nos deben hacer recordar que existieron otros espacios de culto rurales activos hasta el final de la Antigüedad en el que el sistema religioso operó de forma completamente distinta, y en los que se desarrollaron prácticas religiosas verdaderamente rústicas.

IMÁGENES



Fig. 1. Mapa en el que aparece señalizada, en azul, la zona de estudio.

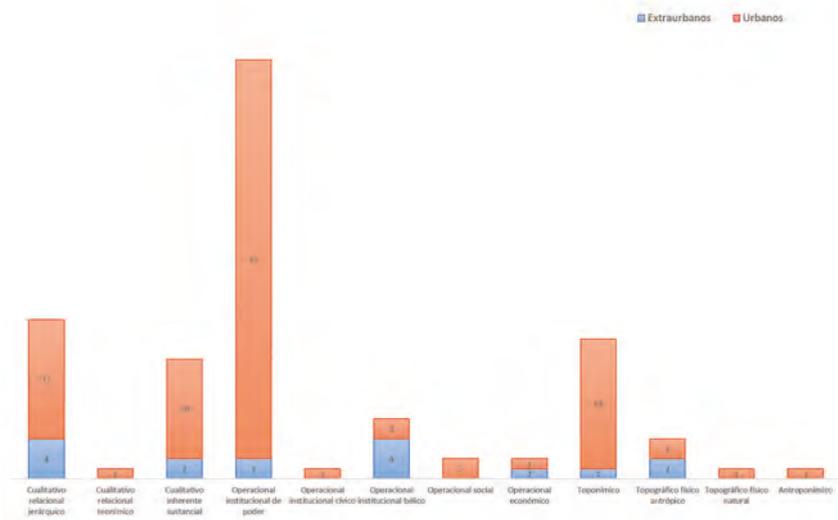


Fig. 2. Gráfica en la que se muestra la distribución de los epítetos culturales urbanos y rurales en el litoral tarraconense.

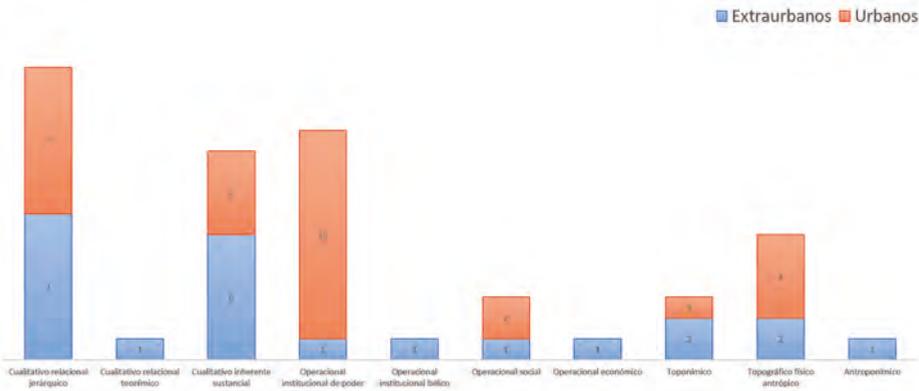


Fig. 3. Gráfica en la que se muestra la distribución de los epítetos culturales urbanos y rurales en las ciudades del interior de los *conventus Carthaginiensis* y *Tarraconensis* y en el entorno del valle del Ebro.

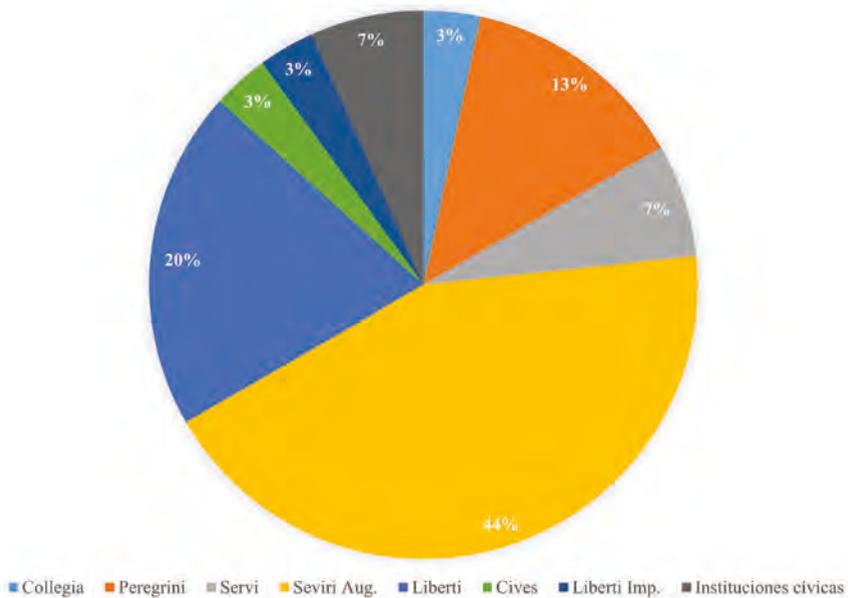


Fig. 4. Gráfico en el que se muestra la distribución socio-jurídica de los *cultores* de las divinidades augusteas.

ABREVIATURAS

- HEp*: (1989-). *Hispania Epigraphica*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- IRC IV* = Mayer, Marc, Fabre, Georges y Rodà, Isabel (1984). *Inscriptions romaines de Catalogne, IV. Barcino*. Paris: Boccard.
- IRC III* = Mayer, Marc, Fabre, Georges y Rodà, Isabel (1991). *Inscriptions romaines de Catalogne, III. Gérone*. Paris: Boccard.
- CIL II* = Hübner, Emil (ed.) (1869-1892): *Corpus Inscriptionum Latinarum*, vol. II, *Inscriptiones Hispaniae Latinae*; vol. II *supplementum*. Berlin: De Gruyter.
- CIL II*², 5: Stylow, Armin U. et al. (eds.) (1998). *Corpus Inscriptionum Latinarum, II. Inscriptiones Hispaniae Latinae, editio altera, pars V. Conventus Astigitanus*. Berlin: De Gruyter.
- CIL II*², 14, 2 = Alföldy, Géza (2011). *Corpus Inscriptionum Latinarum. Pars XIV Conventus Tarraconensis. Fasciculus Secundus Colonia Iulia Urbs Triumphalis Tarraco*. Berlin y New York: De Gruyter.
- CIL II*², 14, 3 = Alföldy, Géza y Niquet, Heike (2012). *Corpus Inscriptionum Latinarum. Pars XIV Conventus Tarraconensis. Fasciculus Tertius. Colonia Iulia Urbs Triumphalis Tarraco*. Berlin y New York: De Gruyter.
- CIL II*², 14, 4 = Alföldy, Géza y Niquet, Heike (2016). *Corpus Inscriptionum Latinarum. Pars XIV Conventus Tarraconensis. Fasciculus Quartus. Colonia Iulia Urbs Triumphalis Tarraco*. Berlin y New York: De Gruyter.
- CIL XIII*: Hirschfeld, Otto y Zangmeister, Christof (eds.) (1899-1943). *Corpus Inscriptionum Latinarum, vol. XIII: Inscriptiones trium Galliarum et Germaniarum Latinae*. Berlin: De Gruyter.

BIBLIOGRAFÍA

- Abascal, Juan Manuel y Ramallo, Sebastián F. (1997). *La ciudad de Carthago Nova: la documentación epigráfica*. Murcia: Universidad de Murcia.
- Abascal, Juan Manuel (2019). Geografía de los altares de tres *foculi* dedicados a Lares Viales en Hispania. *Anales de Arqueología Cordobesa*, 30, pp. 257-280.
- Alarcão, Jorge (1988). *Roman Portugal*. Westminster: Aris & Phillips.
- Alarcão, Jorge, Étienne, Robert y Fabre, Georges (1969). Le culte des Lares à Conimbriga. *Comptes rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, pp. 213-236.
- Alvar Ezquerro, Jaime (2018). *El culto de Mitra en Hispania*. Madrid y Besançon: Dykinson.
- Alvar Ezquerro, Jaime, Beltrán Ortega, Alejandro, Fernández Portaencasa, María, Gasparini, Valentino, López-Gómez, José Carlos, Pañeda Murcia, Beatriz y Pérez Yarza, Lorenzo (e.p.). Divine Onomastic Attributes in the Greco-Roman World. A New Proposal of Taxonomy.
- Amante, Manuel et al. (1995). El *sacellum* dedicado a *Iuppiter Stator* en Cartagena. En González Blanco, 1995, pp. 533-562.
- Arce, Javier (1994). *Iuppiter Stator* en Roma. En Dupré, 1994, pp. 79-90.

- Beltrán Lloris, Francisco (1993). Culto a los lares y grupos de parentesco en la *Hispania* indoeuropea. En Mayer y Gómez Pallarés, 1993, pp. 59-72
- Bermejo, José Carlos (1986). Los dioses de los caminos. En Bermejo, 1986, pp. 193-203.
- Bermejo, José Carlos (1986). *Mitología y mitos de la Hispania prerromana* II. Madrid: Akal.
- Blázquez, José María y Alvar, Jaime (eds.) (1996). *La Romanización en Occidente*. Madrid: Actas.
- Bonnet, Corinne (2017). Cartographier les mondes divins a partir des épithètes. Prémisses et ambitions d'un projet de recherche européen (ERC Advanced Grant). *Rivista di Studi Fenici*, 45.1, pp. 49-63.
- Bonnet, Corinne y Bianco, Miriam (2018). S'adresser aux dieux en deux langues: le cas des épiclèses dans les inscriptions bilingües phéniciennes et grecques. *Parcours anthropologiques*, 13, pp. 38-69.
- Brulé, Pierre (1998). Le langage des épiclèses dans le polythéisme hellénique (l'exemple de quelques divinités féminines). Quelques pistes de recherche. *Kernos*, 11, pp. 13-34.
- Camia, Francesco (2018). Which Relationship Between Greek Gods and Roman Emperors? The Cultic Implications of the "Assimilation" of Emperors to Gods in Mainland Greece. *Arys*, 16, pp. 105-137.
- Carandini, Andrea (2016). *Giove custode di Roma. Il dio che difende la città*. Novara: Utet.
- Chanotis, Angelos (2006). s.v. "Epiclesis". Brill's New Pauly, http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e332430.
- Coarelli, Filippo (1983). *Il Foro Romano. Periodo Arcaico*. Roma: Quasar.
- Coarelli, Filippo (1988). *Il Foro Boario*. Roma: Quasar.
- Corell, Josep (1999). *Inscripcions romanes d'Ilici, Lucentum, Allon, Dianium, i els seus respectius territoris*. Valencia: Nau llibres.
- Corell, Josep (2002). *Inscripcions romanes del País Valencià. I. Saguntum i el seu territori*. Valencia: Universitat de Valencia.
- Corell, Josep (2006). *Inscripcions romanes del País Valencià, III. Saetabis i el seu territori*. Valencia: Universitat de Valencia.
- Cornell, Tim (ed.) (1995). *Urban Society in Roman Italy*. Londres: UCL Press.
- Dupré, Xavier (ed.) (1994). *La ciudad en el mundo romano. Actas XIV Congreso Internacional de Arqueología Clásica*, 2 vols. Madrid: CSIC.
- Esplugá, Francisco Xavier, Mayer, Marc y Miró, Mònica (1984). Epigrafía de Begastri. En González Blanco, 1994, pp. 45-88.
- Fishwick, Duncan (1990). *The Imperial Cult in the Latin West. Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire, II.1*. RGRW 108.2.1. Leiden: Brill.
- Flower, Harriet I. (2017). *The Dancing Lares and the Serpent in the Garden*. Princeton y Oxford: Princeton University Press.
- García González, Juan (2020). The Temple of Jupiter Stator in *Carthago Nova* and the Sertorian War. Religious Worship and Civil War. *MEFRA*, 132.2, pp. 449-462.
- Gil Mantas, Vasco (2010). Os Lares Viales na Lusitânia. *Vialibus – Revista de Cultura*, 2, pp. 13-34.

- Gómez Vila, Javier (2004). Dedicatorias a los Lares Viales en la provincia de Lugo. *Gallaecia*, 23, pp. 135-154.
- González Blanco, Antonio (ed.) (1994). *Begastri: imagen y problemas de su historia*. Antigüedad y Cristianismo 1. Murcia: Universidad de Murcia.
- González Blanco, Antonio (ed.) (1995). *Lengua e Historia: homenaje al profesor Dr. D. Antonio Yelo Templado al cumplir 65 años*. Murcia: Universidad de Murcia.
- González Fernández, Enrique y Rodríguez Colmenero, Antonio (2002). Dos hallazgos singulares en las recientes excavaciones de Lugo: un edículo sacro y un alfabeto latino de época romana. *Larouco*, 3, pp. 243-251.
- Hainzmann, Manfred (ed.) (2007). *Auf den Spuren keltischer Götterverehrung. Akten des 5. F.E.R.C.A.N.-Workshop, Graz 9.-12. Oktober 2003*. Viena: Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Hernando Sobrino, Rosario (2014). El culto de Hércules en la Meseta: testimonios, carácter y conexiones. En Mangas y Novillo López, 2014, pp. 383-411.
- Irby-Massie, Georgia L. (1996). The Roman Army and the Cult of *Campestris*. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 113, pp. 293-300.
- Lebreton, Sylvain (2013). *Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire*. Rennes: Université Rennes 2.
- Leite de Vasconcelos, José (1913). *Religioses da Lusitania, III*. Lisboa: Imprensa Nacional.
- López-Gómez, José Carlos (2018). Manifestaciones religiosas de los *Dii Selecti* en Carpetania romana. *Revista de Historiografía*, 28, pp. 239-255.
- López Gómez, José Carlos (e.p.). Epithets of Power in Hispania.
- Mangas, Julio (1983). La difusión de la religión romana en Asturias. En *Indigenismo y romanización en el Conventus Asturum* (pp. 167-177). Madrid: Universidad de Oviedo.
- Mangas, Julio (1996). El culto de Hércules en la Bética. En Blázquez y Alvar, 1996, pp. 279-298.
- Mangas, Julio y Novillo López, Miguel Ángel (eds.) (2014). *Santuarios suburbanos y del territorio de las ciudades romanas de Hispania*, Madrid: Universidad Autónoma.
- Marco Simón, Francisco (2007). Within the Confines of the Romano-Celtic World. The Gods of the Roads. En Hainzmann, 2007, pp. 197-205.
- Marco Simón, Francisco y Alvar Ezquerro, Jaime (eds.) (2002). *Religión y propaganda política en el mundo romano*. Barcelona: Publicacions Universitat de Barcelona.
- Mayer, Marc y Gómez Pallarés, Joan (eds.) (1993). *Religio deorum. Actas del coloquio internacional de epigrafía "Culto y sociedad en Occidente"*. Barcelona: AUSA.
- Noguera, José Miguel (2001-2002). Técnicas en la escultura romana: materiales, imprimaciones y coloraciones. A propósito del grupo escultórico de Mazarrón. *Anales de Prehistoria y Arqueología de la Universidad de Murcia*, 17-18, pp. 393-412.
- Noguera, José Miguel y Navarro Suárez, Francisco José (1995). El conjunto escultórico consagrado por el "dispensator Albanus" (II). Consideraciones para su estudio epigráfico e histórico-arqueológico. *Verdolay*, 7, pp. 357-373.

- North, John (1995). Religion and Rusticity. En Cornell, 1995, pp. 141-156.
- Olivares Pedreño, Juan Carlos (2009). El culto a Júpiter, deidades autóctonas y el proceso de interacción religiosa en la Céltica hispana. *Gerión*, 27.1, pp. 334-341.
- Parker, Robert (2003). The Problem of the Greek Cult Epithet. *Oath*, 28, pp. 173-183.
- Parker, Robert (2017). *Greek Gods Abroad. Names, Natures, and Transformations*. California: University of California Press.
- Pena, María Jesús (1996). *S(ocietas) m(ontis) F(icariensis)*. Nota sobre la inscripción CIL II 3527 (Mazarrón, Murcia). *Verdolay*, 8, pp. 43-47.
- Pérez Yarza, Lorenzo (2019). *El culto a Sol en el occidente del Imperio Romano*. PhD tesis: Universidad de Zaragoza.
- Pons d'Icart, Lluís (1572). *Libro de las grandezas y cosas memorables la Metropolitana insigne y famosa ciudad de Tarragona*. Lérida: Pedro de Robles y Juan de Villanueva.
- Revilla, Víctor (2002). Santuarios, élites y comunidades cívicas: consideraciones sobre la religión rural en el *Conventus Tarraconensis*. En Marco Simón y Alvar Ezquerro, 2002, pp. 189-226.
- Ruiz de Arbuló, Joaquín (2011-2012). La dedicatoria a *Mars Campester* del centurión *T. Aurelius Decimus* y el *campus* de la guarnición imperial de Tarraco en el siglo II d.C. Algunas reflexiones sobre la topografía militar de la capital provincial. *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad Autónoma de Madrid*, 37-38, pp. 553-569.
- Santos Yanguas, Narciso (2012). El culto a los Lares Viales en Asturias. *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 17, pp. 173-184.
- Sinner, Alejandro G. y Revilla, Víctor (2017). Rural Religion, Religious Places and Local Identities in Hispania. The Sanctuary at Can Modolell (Cabrera de Mar, Barcelona). *Journal of Roman Archaeology*, 30, pp. 267-282.
- Tranoy, Alan (1981). *La Galice romaine. Recherches sur le nord-ouest de la Péninsule Iberique dans l'antiquité*. París: De Boccard.
- Vidal, Joan C. (2016). Interpretació ibérica de dos teònims preromans del nord-est peninsular. *Revista d'Arqueologia de Ponent*, 26, pp. 195-204.
- Villaret, Alain (2016). *Les dieux augustes dans l'Occident romain: un phénomène d'acculturation*. Bordeaux: Université Michel de Montaigne – Bordeaux III.
- Wiseman, Timothy P. (2017). *Iuppiter Stator in Palatio*. A New Solution to an Old Puzzle. *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Rom*, 123, 2017, pp. 13-45.
- Wissowa, George (1912). *Religion und Kultus des Römer*. München: CH Beck.

EPÍTETOS DIVINOS DE LA *LUSITANIA*

DIVINE EPITHETS OF *LUSITANIA*

ALEJANDRO BELTRÁN ORTEGA
UNIVERSIDAD CARLOS III DE MADRID
abeltran@hum.uc3m.es

ABSTRACT

Roman *Lusitania* has always been considered a peripheral territory, in which pre-Roman traditions were active and in which most of its territory was formed as a rural space. These hypotheses were also transferred to the religious world, assuming that the Lusitanian religious reality consisted of a marked traditional character, with a massive presence of indigenous divinities. However, the detailed analysis allows us to see that *Lusitania* is not alien to the religious currents present in the rest of *Hispania* and by extension, in the rest of

RESUMEN

La *Lusitania* romana siempre se ha considerado un territorio periférico, en el que las tradiciones prerromanas se mantenían activas y en el que la mayor parte de su territorio se conformaba como un espacio de carácter rural. Estas hipótesis se trasladaban también al mundo religioso, asumiendo que la realidad religiosa lusitana se componía de un marcado carácter tradicional, con una masiva presencia de divinidades indígenas. Sin embargo, el análisis detallado permite ver que *Lusitania* no es ajena a las corrientes religiosas presentes en el resto de *Hispania* y

the Empire, and more specifically through the analysis of the use of divine epithets, whose use does not differ too much with the rest of the territories, as can be seen throughout the text.

por extensión, en el resto del Imperio, y más concretamente mediante el análisis del uso de los epítetos divinos, cuya utilización no difiere en demasía con el resto de los territorios, como se podrá ver a lo largo del texto.

KEYWORDS

Divine epithets; *Hispania*; *Lusitania*; Roman religion

PALABRAS CLAVE

Epítetos divinos; *Hispania*; *Lusitania*; Religión romana

Fecha de recepción: 03/03/2021

Fecha de aceptación: 02/06/2021

ESTE TEXTO TRATA DE APORTAR UNA VISIÓN GENERAL sobre el uso de los epítetos divinos dentro de la provincia *Lusitania* y más concretamente, las posibles diferencias entre las zonas rurales y las zonas urbanas, con el objetivo de detectar posibles diferencias en el culto a unas u otras divinidades y, especialmente, en el uso de epítetos ligados a determinados dioses en ambas áreas. A través del análisis del conjunto general de las inscripciones con contenidos religioso se ha podido establecer un panorama general del uso de epítetos que ha permitido la comparación entre los usos rurales y urbanos, dentro de las propias limitaciones que dan los estudios epigráficos, debidos, fundamentalmente, a la habitual descontextualización de gran parte de los monumentos epigráficos, pero sin olvidar la propia dificultad de establecer lo que es rural y lo que es urbano, y donde se pueden establecer los límites entre los dos espacios.¹

1. CONTEXTO GEO-HISTÓRICO Y CRONOLOGÍA

A partir de la reestructuración provincial de Augusto *Lusitania* surge como una nueva provincia del Occidente romano. Será en este momento cuando dé comienzo la verdadera expansión de la epigrafía a nivel provincial y, en nuestro caso concreto, en *Hispania*,² con la integración de las áreas rurales del interior dentro del hábito epigráfico. Este proceso se desarrollará entre los siglos I y III d.C.,³ cuando se detendrá de forma abrupta. Pero es, precisamente, este arco cronológico tan amplio el que supone

1. Sobre esta cuestión *vid.* V. Gasparini y J. Alvar Ezquerro en este mismo volumen, pp. 13-18.

2. Beltrán Ortega, 2016, p. 58.

3. Beltrán Lloris, 2015, pp. 131-132.

una de las mayores dificultades de los estudios epigráficos, que es la cuestión cronológica. La falta de certezas en las dataciones de la mayor parte de las inscripciones supone que se den por buenas unas horquillas temporales demasiado amplias, como siglos I y II o similares. Este problema es más acusado aún en las inscripciones religiosas, ya que gran parte de los criterios de datación se han basado en el empleo, o no, de una serie de fórmulas funerarias que van evolucionando a lo largo del tiempo. Pero las fórmulas y expresiones religiosas se muestran mucho más inalterables a lo largo del tiempo y se repiten de la misma manera durante todo este periodo. Esta cuestión supone que se hayan tratado de buscar otras fórmulas de datación, menos precisas, como las paleográficas o estilísticas, que sin embargo no han permitido poder ajustar esta cronología con precisión, tan sólo la datación a través del análisis onomástico de los cultores parece poder ajustar algo más las fechas propuestas. De esta manera, es necesario incidir en la necesidad de acudir al contexto arqueológico de la documentación epigráfica que, aunque incompleto en muchas ocasiones, es la única vía para poder determinar la datación de algunas de estas inscripciones.

2. METODOLOGÍA EPIDI: LOS EPÍTETOS DIVINOS EN *HISPANIA*

El análisis realizado se enmarca dentro del proyecto EPIDI,⁴ para el análisis y estudio de los epítetos divinos en *Hispania* que se lleva a cabo por el grupo de investigación HHR de la UC3M, dentro del cual se han establecido tres áreas diferenciadas en relación con la división provincial de *Hispania* en época augustea y sobre ella se ha llevado a cabo una recopilación de todas las inscripciones de contenido religioso, agrupando los datos de cada una de ellas en 37 categorías. De esta manera, y tras realizar el análisis de las principales bases de datos y *corpora* de inscripciones adscribibles a esta provincia, se han recogido un total de 848 inscripciones con contenido religioso. Este número supone un el 10,63% de las inscripciones documentadas en la base de datos *Clauss-Slaby (EDCS)* o el 13,69% de *Hispania Epigraphica On Line (HEpOL)*. Estos datos confirman, pues, esta realidad, si bien suponen un volumen suficiente de inscripciones para poder hacer una visión general del panorama religioso lusitano.

Una vez sintetizada esta información, debemos centrarnos en aquellas inscripciones religiosas que presentan epiclesis o apelativos, y más concretamente se ha considerado como epíteto divino cualquier palabra o secuencia onomástica que califica o incluso sustituye a un teónimo, tal y como establecen las conclusiones del proyecto EPIDI. De esta manera de las 848 inscripciones con contenido religioso antes co-

4. Sobre el proyecto y sus resultados *vid.* Alvar Ezquerro *et al.*, e.p.

mentadas, se han detectado epítetos en 401, lo cual supone un 47% del total. Esto supone que nos encontramos prácticamente ante un equilibrio entre las inscripciones religiosas con la fórmula teónimo + epíteto y el uso de teónimo en solitario, lo cual pone de relevancia la importancia de esta cuestión en la religión lusitana. Algo similar ocurre si abrimos el marco hacia un análisis global del territorio hispano, donde se detectan hasta un total de 1232 de inscripciones con uso de epítetos que, aunque apenas llega a un 4% del total de inscripciones hispanas, supone un volumen adecuado de documentación como para realizar un estudio suficientemente fundamentado.

Otra de las tareas fundamentales del proyecto EPIDI ha sido la realización de una taxonomía para clasificar de forma funcional los epítetos divinos detectados a través del análisis epigráfico. De esta manera, se han establecido diferentes categorías, a partir de las cuales se han podido agrupar los distintos epítetos que nos permitan realizar un análisis más detallado de su uso y que son los criterios aplicados en este estudio (Fig. 1).

3. LA EPIGRAFÍA VOTIVA DE LUSITANIA: PANORAMA GENERAL

La epigrafía lusitana se caracteriza, como la mayor parte del Imperio, por ser de carácter eminentemente funerario. Sin embargo, la provincia cuenta también con una abundante documentación de inscripciones de carácter religioso como se ha señalado anteriormente, y dentro de este conjunto el análisis se ha centrado fundamentalmente en el estudio de las inscripciones con mención de epíteto.

Dentro de este conjunto de 401 inscripciones, que se han analizado en mayor profundidad, debemos destacar en primer lugar la distribución espacial de todas ellas. Debe señalarse que la gran mayoría de ellas se localizan en el *conventus Emeritensis* con un 64% del total, mientras que en el *conventus Pacensis* y en el *Scallabitanus*, más equilibrados, se reparten un 17% y un 15% respectivamente, a lo que se debe añadir un 4% de procedencia incierta. Esta distribución no tiene relación, por tanto, con el propio tamaño de los *conventus*, ya que las diferencias en la superficie de cada uno de ellos no son, ni mucho menos, tan acusadas. Tampoco la presencia de la capital provincial, *Augusta Emerita*, puede justificar estas diferencias, ya que esta ciudad aporta 28 inscripciones, un 6.9% del total y el 10,93% de su *conventus*, por lo que no parece suponer un efecto distorsionador claro a nivel provincial, aunque es cierto que su aportación es notablemente más numerosa que las otras dos capitales conventuales, que presentan 6 inscripciones en el caso de *Pax Iulia* (Beja) y apenas 2 en el caso de *Scallabis* (Santarém). Así, en estos *conventus* debemos destacar otros centros como el santuario de São Miguel da Mota (Terena, Alandroal), en el *Pacensis*, que presenta, en

torno a una treintena de inscripciones⁵ (el 7,2 % de la provincia y el 40% de su *conventus*) o las 15 de Condeixa-a-Velha (el 3,7% y el 25%), en el *Scallabitanus*, así como las 17 (4,2%) inscripciones documentadas en Alcuéscar, del *Emeritensis* (Fig. 2).

En cuanto al debate sobre epigrafía votiva urbana/rural, es realmente difícil establecer diferencias claras entre ambos ámbitos, más aún cuando estas diferencias van más allá de la simple cuestión territorial y se refieren a la búsqueda de diferencias de culto. De esta manera, las divergencias más claras se encuentran en las propias divinidades reverenciadas. Así, las divinidades locales están mucho más presentes en centros rurales que en los urbanos, siendo habitual la presencia de divinidades que tan solo se documentan en un lugar, como por ejemplo *Erbine Iaidi Cantibidone*,⁶ con dos casos procedentes de Segura (Idanha-a-Nova) o *Carneo Calantice(n)si* con tres casos únicamente documentados en Arraiolos,⁷ aunque este fenómeno no es exclusivo de áreas rurales como se puede observar en el caso de *Edigenio Domen[i?]co* de la propia capital emeritense.⁸ Los casos de las divinidades regionales como *Bandua* o *Nabia*, muestran a su vez una dispersión territorial que se documenta especialmente en las áreas rurales, especialmente el primero, que además es una de las divinidades más representadas con 29 inscripciones procedentes de más de una veintena de lugares diferentes, a pesar de no contar con un santuario identificado con claridad (Fig. 3).

Algo parecido ocurre con *Iuppiter*, que aparece prácticamente repartido por todo el territorio casi de manera uniforme, tanto en áreas rurales como urbanas y con inscripciones dedicadas por todo tipo de *cultores*, tanto individuales como colectivos, de ambos géneros y de todo tipo de condición social. De esta manera, el culto a Júpiter se convierte en el mayoritario en la provincia, con 129 casos, lo que suponen el 32% de todas las inscripciones religiosas con epítetos de la provincia, muy por encima de los epígrafes documentados para la siguiente divinidad, *Ataecina*, que además concentra la mayor parte de sus epígrafes en el entorno de Mérida, siendo mucho menos visible según nos alejamos de esta zona, como se verá más adelante.

5. Sobre esta cuestión siempre son recomendables los análisis de Encarnaçao, 1984 y 2015.

6. RAP 150: *Andercius / Allucqui f(ilius) / Erbine / Iaidi / Cantibidone / v(otum) l(ibens) a(nimo) s(olvit)*; RAP 151: *Capiio · Pi/siri · Erbi/ne Iaidi · / Canti-bi/done · l(ibens) · a(nimo) · v(otum) · s(olvit)*.

7. IRCP 410: *Carneo Cal/lantice(n)si Caecilia / Q(uinti) f(ilia) NICVIS [---] / R C v(otum) l(ibens) s(olvit)*; IRCP 411: *[Deo?] / Carneo Cal/lantice[nsi?] / Herme[s] / l(ibens) a(nimo) v(otum) s(olvit)*; IRCP 412: *[C(arneo?) ? o D(eo) ?] · C(alanticensi?) · s(acrum) / [v]oto PA[N?]/S Talont(i) / a(nimo) · l(ibens) · v(otum) · s(olvit)*.

8. ERAE 30: *Edigenio / Domen[i?]co / Trophimus / v(otum) s(olvit)*.

4. LOS EPÍTETOS DIVINOS EN LUSITANIA

Los 401 epígrafes con epíteto documentados en *Lusitania* presentan una gran variedad. Debemos destacar los de carácter medioambiental (toponímicos y topográficos, los más numerosos, muchos de ellos ligados además a divinidades locales, como *Ataecina* o *Bandua*, cuyos teónimos, en la mayor parte de las ocasiones, van acompañadas por este tipo de epítetos. Por otro lado, la adscripción de los epítetos locales a una categoría toponímica se realiza, en muchos casos, a partir de pequeños indicios que no permiten estar seguros de lo correcto de esta categorización, pero que, a falta de otras hipótesis, suele darse por válida.⁹

En segundo lugar, por número de casos, se encuentran los epítetos jerárquicos (divinos > cualitativos > relacionales > jerárquicos), basados fundamentalmente en el culto a *IOM*, que como se ha señalado es el más abundante en toda la provincia y que analizaremos más detalladamente más adelante.

La siguiente categoría más documentada es la de los atributos de carácter sustancial (divinos > cualitativos > intrínsecos > sustanciales), como los casos de *Deus*, *Dea*, *Sancta*, etc. Estas fórmulas fueron defendidas por Scarlet Lambrino como una pervivencia de indigenismo religioso, pues en realidad ocultaban un culto de origen prerromano.¹⁰ Sin embargo, esta cuestión parece ya superada, más si cabe cuando el empleo de estas fórmulas está bien atestiguado en todo el Occidente romano (Fig. 4).¹¹

La siguiente categoría sería la de los epítetos de poder (divinos > operacionales > institucionales > políticos > de poder), en este apartado estarían recogidos algunos ejemplos como *Dominus/-a* o *Augustus/-a*. La mayor parte de ellos corresponden a las dedicatorias a *Ataecina*, calificada como *Domina* en la mayor parte de las ocasiones, y el resto corresponden a una variedad significativa de divinidades, como *Mars Augustus*, con hasta 6 casos, *Venus Augusta* con 3 o *Iuppiter Augustus* con 3. El resto de los casos corresponde a divinidades que tan sólo aparecen en una ocasión acompañados de un epíteto de poder, incluyendo las divinidades locales como *Trebaruna*, *Nabia* o *Endovellicus*.

En cuanto a los denominados epítetos bélicos (divinos > operacionales > institucionales > bélicos), tenemos mayoritariamente el uso de *Depulsor/Repulsor* y *Con-*

9. En este sentido debe señalarse la dificultad de adscribir correctamente algunos de estos epítetos, con la posibilidad de englobarlos también dentro de la categoría de los epítetos de carácter humano > onomástico > etnonímicos. Para solucionar esta cuestión se ha optado por encuadrarlos en la categoría medioambiental, a falta de propuestas claras en otro sentido.

10. Lambrino, 1965, p. 232.

11. Abascal Palazón, 1995, pp. 80-81.

servator, por un lado y de *Invictus/-a* por el otro. Los primeros exclusivamente ligados a Júpiter y el segundo mayoritariamente dedicado a *Mithra*, si bien se documentan algunos casos para otras divinidades como *Sol Invictus Augustus*¹² o el conocido epígrafe emeritense *Deae Invictae Caelesti Nemesi*.¹³

En el siguiente escalón estarían los epítetos de carácter social (divinos > operacionales > sociales), casi únicamente representado por Júpiter Solutorio, un fenómeno exclusivo de esta área, pero con una abundante documentación y que podría adscribirse a la categoría social-salutífera, mientras que tan solo contamos con otro epíteto de esta categoría, *Colualis*, de una dedicatoria a Mercurio, que podría incluirse dentro de la categoría social-doméstica.

La siguiente categoría sería la de los epítetos basados en cuestiones onomásticas (humanos > onomásticos), tanto de tipo étnico como antroponímico, si bien en estos casos se debe destacar que muchos de los epítetos locales pueden interpretarse tanto como de tipo onomástico como de tipo toponímico, dado el desconocimiento que tenemos de muchos de los nombres tanto de las organizaciones sociales, como de la mayor parte de los asentamientos que estructuraban el territorio lusitano.

Finalmente, hay que mencionar aquellos epítetos, que o bien por su condición local o bien por dificultades derivadas de la lectura, no hemos podido integrar con cierta seguridad en ninguna de las categorías anteriores, quedando por tanto como inclasificables.

Otro aspecto relevante es analizar, en la medida de lo posible, a los *cultores* que aparecen reflejados en estas inscripciones. La primera cuestión es observar el género de los dedicantes. En este sentido, en *Lusitania*, los varones dedican el 63% de las inscripciones con epítetos divinos, unas cifras parecidas a las que muestra la provincia *Tarraconensis*, según los datos recogidos en el proyecto EPIDI, que señalan un 58% o de la Bética con un 59%. En este mismo sentido, las dedicatorias por personajes femeninos alcanzan el 12% en *Lusitania*, el 9% en la *Tarraconensis* y el 14% en la Bética, siendo las colectivas el 3-4% en las tres provincias. Así pues, las tres provincias hispanas parecen comportarse de manera similar en cuanto a la distribución por género, sin que se puedan apreciar diferencias relevantes.

Esta tendencia es prácticamente la misma en cuanto al total de las inscripciones religiosas, porten o no epíteto. De esta manera, extrapolando los datos de los 848 epígrafes documentados, el 67% están dedicados por varones, el 11% por mujeres, el 2% por colectivos y el 20% restante es incierto. En *Hispania* estos porcentajes supo-

12. CIL II 807 en Capera: *Soli / Invict(o) / Aug(usto) / sacrum*.

13. AE 1961, 48: *Deae Invictae / Caelesti Nemesi / M(arcus) Aurelius Philo (!) / Roma v(otum) s(olvit) a(nimo) l(ibens) / sacra v(ota) s(olvit) m(erito)*.

nen el 59% para los varones, el 10% para las mujeres y el 31% restante dividido entre colectivas y un alto número de inciertas (Fig. 5).

En cuanto a la condición social de los dedicantes se puede observar, a partir de análisis de su onomástica, que existe un cierto equilibrio entre aquellos dedicantes que presentan un nombre único + filiación, que hemos identificado como peregrinos que representan el 28% y aquellos que presentan estructuras bimembres o trimembres, que hemos calificado como *cives*, los cuales representan un 39%. Sin entrar en el debate sobre si la onomástica revela una condición social privilegiada o no, sí nos parece que puede servir como indicio para observar los usos religiosos más ligados a poblaciones autóctonas o bien de personajes más integrados en las nuevas estructuras sociales. Por lo que respecta al resto de grupos de dedicantes se debe incidir en la escasa presencia de esclavos y, sobre todo, libertos, que se muestran mucho más activos epigráficamente en otras zonas diferentes de la *Lusitania* (Fig. 6).

En este mismo sentido, queremos incidir también en analizar el origen de las divinidades con epíteto documentados en la *Lusitania*. Tradicionalmente se ha atribuido a la provincia *Lusitania*, y en especial a las zonas más septentrionales y del interior de la provincia, un escaso o insuficiente grado de romanización, con una fuerte pervivencia del sustrato y las tradiciones indígenas, una situación similar a la del Noroeste, que sin embargo merece revisarse. Los datos señalados anteriormente reflejan como la mayor parte de los dedicantes portan una onomástica compatible con la condición de ciudadanos romanos en mayor medida (11% más) que los individuos que portan nombre único, identificados como peregrinos y que representarían, *a priori*, ese sustrato indígena. Algo similar ocurre con las divinidades con epítetos documentados epigráficamente. De esta manera, las divinidades que podemos señalar como romanas,¹⁴ con origen en la propia Roma o en otras zonas del Imperio (*Mithra*, *Mater Magna*, etc.) representan la mayor parte de las divinidades documentadas con un 56%, mientras que las divinidades locales suponen el 44% restante, sin embargo este porcentaje se vuelve totalmente diferente si se compara con el conjunto de *Hispania*, donde las divinidades con epíteto de origen local no llegan al 22% del total, siendo las romanas el 75% y 3% restante correspondiente a las de carácter incierto (Fig. 7).

Otra cuestión interesante es la distribución de las divinidades según su género. En esta línea los datos revelan que las dedicatorias a divinidades masculinas representan el 74% de las inscripciones con epítetos divinos, mientras que las diosas su-

14. En este sentido nos vamos a referir como divinidades romanas a aquellas propias de la cultura romana, por oposición a aquellas que tendrían un origen en la Península Ibérica y que calificaremos como locales.

ponen el 23%. El 3% restante lo componen aquellas inscripciones cuya dedicación no es clara o bien a parejas de dioses como Arentio y Arentia, Júpiter Conservador y Juno Regina, Silvano y Diana o las menciones a dioses indeterminados, como *Dis deabusq(ue) Coniumbrig(ensium)* o *Di · bu · et · De/bu · Borc(iensibus?)*. Ampliando el foco se puede observar que las cifras totales de *Hispania* no difieren en absoluto y las divinidades masculinas representan el 70%, mientras que las femeninas son el 25% (Fig. 8).¹⁵

Finalmente, se debe analizar el ámbito territorial de estas inscripciones, para tratar de observar posibles diferencias entre las zonas rurales y las zonas urbanas. De esta manera las inscripciones con epítetos procedentes de áreas urbanas suponen el 42% del total, mientras que en las zonas no urbanas se eleva hasta el 57%. En este sentido, se debe señalar que hemos optado por diferenciar las zonas urbanas de otros ámbitos como suburbanos o extraurbanos, y no exclusivamente rurales. De cualquier modo, se puede observar que estas diferencias no son demasiado acusadas (Fig. 9).

Sin embargo, si observamos el uso de epítetos por tipologías en ambas zonas sí que podemos destacar algunas diferencias interesantes, que sin ser demasiado acusadas sí que pueden mostrar ciertas tendencias. De esta manera, es significativo que en las zonas no urbanas los epítetos mayoritarios, que son los de superioridad, ligados mayoritariamente al culto a *IOM*, y los de tipo ambiental, que se vinculan a las numerosas divinidades locales, sumen casi el 60% del total, mientras que en las zonas urbanas la suma de este porcentaje suponga el 44%. Otra cuestión relevante es el uso de epítetos de carácter bélico, mucho más acusado en las zonas urbanas (un 11% frente a un 2%), lo que indica la clara preferencia de los estamentos militares, normalmente ligados a estos epítetos, con los entornos urbanos como lugares preferentes para erigir sus inscripciones. Esta misma descompensación puede observarse en el uso de epítetos de poder, cuyo uso es más acusado en los entornos urbanos con un 17% frente a un 8%, siendo estos últimos casi todos ellos correspondientes al uso del epíteto *Domina* en referencia a la diosa *Ataecina*. Algo parecido, ocurre con los epítetos de tipo intrínseco, que representan un 10% del total en zonas urbanas, mientras que apenas llegan al 4% del total en las no urbanas (Figs. 10-11).

Así pues, la comparativa pone de relieve una mayor diversidad en el uso de epítetos en las zonas urbanas, donde la tipología se muestra más equilibrada, fruto probablemente del origen y la casuística mucho más diversa por parte de los *cultores*, que en las zonas no urbanas, donde el uso mayoritario de los epítetos de superioridad y de índole toponímica o topográfica, deja menos espacio para el uso de otras secuencias.

15. Sobre esta cuestión conviene revisar el análisis de Encarnaçõ, 2002.

Estos datos parecen mostrar que considerar *Lusitania* como una provincia donde las comunidades locales se mantienen atadas a sus tradiciones, y sobre todo a sus costumbres religiosas, con un bajo nivel de romanización no parece del todo correcto. Sin querer entrar en el debate sobre qué es realmente la romanización, sí se debe señalar que estos datos están reflejando cómo estas comunidades han adoptado un fenómeno que les era totalmente ajeno, como el hábito epigráfico, y emplean un alfabeto, y en la mayor parte de las ocasiones una lengua,¹⁶ que no es la suya propia, para dirigirse a las divinidades, que o bien son directamente exógenas o bien tienen que haber sido profundamente transformadas por las nuevas formas de culto, en una nueva realidad producto de la conexión intercultural.¹⁷ Las sociedades locales debieron responder de modos plurales y flexibles en el tiempo al contacto con los nuevos dominadores y sus formas de entender y expresar su religión, desde la adopción e imitación más fiel al nuevo modelo, como la adaptación o el rechazo.¹⁸ Sin embargo, a través del análisis del registro epigráfico solo podemos acceder a aquellas que o copian o se adaptan a esta nueva forma de expresión y, por lo tanto, están necesariamente alejadas de esas formas de religiosidad indígena originales que, en ocasiones, se pretende rastrear en la epigrafía.

6. LOS EPÍTETOS DE LAS DIVINIDADES ROMANAS

6.1. JÚPITER, DIOS DOMINANTE DE LA LUSITANIA

El culto a Júpiter en *Lusitania* es el más frecuente de todos aquellos documentados por la epigrafía. Tal y como se ha señalado, Júpiter representa el 32% de los casos del uso de epítetos de la provincia. Su reparto es generalizado por todo el territorio, con presencia tanto en zonas urbanas como en las rurales, sin que se puedan encontrar aparentes diferencias entre unas zonas y otras. El uso de la fórmula *Iovi Optimo Maximo* es la más abundante con cerca de una centena de casos, la mayor parte de ellos sin otros añadidos, pero en algunos casos acompañados de otros epítetos, como de tipo

16. En este sentido se debe señalar que las inscripciones en lengua lusitana no representan ni el 1% del total.

17. Alvar Ezquerro, 1990, p. 17.

18. Alfayé, 2013, p. 311.

medioambiental (*Capitolinus*¹⁹ o *Conimbrigensis*²⁰), de poder (*Augustus*²¹) o bélico (*Conservator*²²). El uso de epítetos jerárquicos no se limita a la fórmula *IOM*, sino que encontramos otras variantes como el uso sólo de *Maximus*,²³ *Supremus Summus*²⁴ o con un epíteto jerárquico y uno medioambiental (*Maximus Deus Tetaecus*²⁵) (Fig. 12).

Aparte del uso de la fórmula *IOM* el culto a Júpiter se completa con el uso de otros epítetos en solitario, entre los que destacan los de tipo bélico, como el ya mencionado *Conservator*, *Depulsor* o *Repulsor(ius)* (“el que rechaza”), un fenómeno local

19. AE 2011, 483 en Talaván: [I]ovi Op[ti]/mo Maximo Capitolino / [A]llia / [Ca]/mira an/imo libe(n)/s vo(tum) so(lvit) / a(ram) po(suit).

20. AE 1992, 941 en Condeixa-a-Velha: I(ovi) O(ptimo) M(aximo) C(onimbrigensi?) / Tanginus Ton/ginae f(ilius) / votum / p(iissime) f(actum) s(olvit). En esta inscripción la abreviatura de la C puede resolverse también con la opción *C(onservator)*, por lo que se perdería el carácter toponímico y habría que añadirlo a la categoría de bélico. Cualquiera de las dos opciones es perfectamente plausible, pero la ausencia de una mención al carácter militar del dedicante nos hace preferir la opción toponímica.

21. AE 1999, 866, La Fuente de San Esteban: I(ovi) O(ptimo) M(aximo) / Aug(usto) C(aius) / Iu(l(ius) [---] / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)]; AE 1946, 15, en Cápera: Iovi Optimo Maxi/mo Aug(usto) sa-cr(um) / L(ucius) Val(erius) Vegetinus sibi. Aunque solo se trate de dos casos se debe señalar que uno procede de un contexto urbano claro como el de Cápara y el otro de un yacimiento de índole rural como el de Los Villares en Boadilla, clasificado como posible *villae* en el Inventario Arqueológico de JCyL, en lo que constituye uno de los pocos casos de uso de este epíteto ligado al poder de la casa imperial en un contexto rural.

22. RAP 301 en Penamacor: I(ovi) · O(ptimo) · M(aximo) / Conser/[vatori] / [---]; AE 1909, 243 en Castelo Branco: Iovi · O(ptimo) · M(aximo) / Conserv/atori · Re/burrus / Malgeini / [a(nimo) l(ibens) p(osuit) ex v(oto)]?; AE 1924, 11 en Castelo Branco: Iovi · Opti/mo · M(aximo) · Col/ns(ervatori) · Iul(ia) · Ruf[i]/na · ani(mo) · l(ibens) / ponit (hedera). Estas dos últimas inscripciones proceden de las afueras de la *civitas Igaeditanorum* y como el otro caso procedente del entorno de *Lancia Oppidana*, señalan el carácter urbano de los casos documentados (incluso si se suma el caso de *Conimbriga* mencionado en otra nota), aunque en ninguno de ellos se mencionen cargos del ejército, estando incluso el último de ellos dedicado por una mujer.

23. HEp 18, 2012, 215 en Santa Cruz de la Sierra: Velsinia / L(uci) [f(ilia)] Cavia / votum Io/vi M(aximo) a(nimo) s(olvit).

24. AE 1982, 473 en Orjais: Dobitein/a Doquiri f(ilia) / [I]ovi · Sup(remo) · Su/mo · votum l(ibens) a(nimo) s(olvit). La fórmula empleada en esta inscripción es aparatadamente única en la Península y tampoco parece documentarse en el resto del Imperio. Sin embargo, la lectura del epígrafe, bien conservado, no ofrece dudas, tratándose de un ara de granito de buena calidad. La dedicante porta una onomástica bien conocida en *Lusitania* y en sus distintas fórmulas como *Dovitena*, *Dobitena* o *Dobiteina*, mientras que su filiación también es frecuente.

25. AE 2013, 794 en Cápara: I(ovi) M(aximo) / deo Te/tae[co(?)] / [---].

que cuenta con hasta 5 casos²⁶ y cuyo epíteto parece poder asimilarse a *Depulsor*.²⁷ En cuanto al uso de epítetos intrínsecos a la divinidad contamos con los casos de *Deus Sanctus*²⁸ o *Deus Sanctus Solutor*.

Precisamente este epíteto, *Solutorius*, presenta otros problemas particulares. Su significado literal correspondería “el que libera”²⁹ o “el que resuelve los lazos”. En este sentido algunos autores³⁰ quisieron ver en este epíteto un proceso de asimilación del culto al dios local *Eaco* bajo la fórmula de Júpiter Solutorio a través de diferentes fases. Sin embargo, gran parte de la argumentación se corresponde a la errónea localización de un epígrafe,³¹ que el *CIL* II coloca en Brozas en la zona de uso del epíteto, pero que parece provenir de Poza de la Sal, en Burgos y corresponder en realidad a un epíteto de *Bandua*, *Apulusaecus*, que sí está documentado en Brozas.³² Todas estas cuestiones parecen descartar ese proceso, como bien ha defendido Francisco Beltrán Lloris,³³ pero no resuelve de manera clara el significado del epíteto, aunque sugiere su uso como liberador de enfermedades por un paralelo de Diomedes de una *Diana solutrix malorum*.³⁴ Sin embargo, la propia ambigüedad del término *liberar* o su adscripción como “el que resuelve los lazos” nos inclina a pensar en él como un epíteto

26. AE 1986, 305 en Alcántara: *Iovi Repul{[]}sorio / Tureus Si[m]alis a(nimo) l(ibens) s(olvit)*; AE 1977, 427 en Mata de Alcántara: *I(ulius) Couti/us · Albo/ni · f(ili)/us · Iov[i] / Repullo/rio · l(ibens) · a(nimo) · v(otum) · s(olvit)*; AE 1934, 22 en Nisa: *Celtius / Tongi / f(ilius) · Iovi R(epulso)ri / a(nimo) l(ibens) · v(otum) · s(olvit)*; RAP 277 también en Nisa: *Tanginus / Docquiri f(ilius) Io/vi Repulsori / [ani]mo [libe]/ns [v(otum) s(olvit)]*; AE 1967, 201 en Valencia de Alcántara *[I]ovi / Repul/[s]ori / [---] // Iovi / Repul/sori v(otum) / [---] // Iov[i] / Repu[l]/sori / [---]*. Esta última se trata de un bloque con la inscripción en tres de sus lados, quizás para marcar el límite de alguna zona de interés. A todos estos casos hay que añadir uno fuera de *Lusitania*, en Dume (RAP 337). En este último caso RAP plantea ambas posibilidades para interpretar el epíteto de Júpiter, pero recientemente el análisis de Redentor, 2017, ha concluido que el epíteto es inequívocamente *Repulsor*.

27. Salas Martín y Sánchez Salor, 1984, p. 85 Aunque en este caso los autores defienden el uso de *Repulsor* en vez de *Depulsor* por una supuesta sustitución de una divinidad indígena anterior por el culto a Júpiter Repulsor. Cf. Beltrán Lloris, 2002, pp. 120-121.

28. *CIL* II 5318 en Talavera de la Reina: *[D(eo) s(anctus)?] / I(ovi) Me[la ex]s / voto [p(osuit)] / [l(ibens)] · a(nimo) · m(erito)*. La interpretación de esta pieza es problemática, pero por su carácter de desaparecida hemos optado por mantener la interpretación tradicional; *CIL* II 944 en Oropesa: *D(eo) S(ancto) / Iovi S[o]/lutori[o] / Baebius / Crescens / v(otum) · l(ibens) · a(nimo) · s(olvit)*.

29. Beltrán Lloris, 2002, p. 128.

30. Fernández Fuster, 1955; Blázquez, 1962; Lambrino, 1965; Salas Martín, Redondo Rodríguez y Sánchez Abal, 1983.

31. *Cilius / Caenonis / f(ilius) Apulus/eaeco / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*.

32. AE 1989, 398: *Apulusea[e]/co Sala[eti]/us R(ufi) f(ilius) / a(ram) p(osuit)*.

33. Beltrán Lloris, 2002.

34. Beltrán Lloris, 2002, p. 128.

de un carácter social en sentido amplio, sin obviar ese carácter salutífero, categoría en la que le podemos encuadrar. Su uso se limita a la Península Ibérica, y más concretamente a la zona lusitana, por lo que se puede hablar de un carácter local, aunque su dispersión corresponde tanto a zonas rurales como urbanas, por lo que no se puede asignar como propio de ninguno de ellos ni adscribir a ningún tipo de santuario conocido, ya que tan solo se han documentado un máximo de dos inscripciones en un mismo lugar.³⁵ Los *cultores* parecen corresponder a diversos estratos sociales, observándose onomástica de tipo indígena y uso de estructuras onomásticas de nombre único + filiación – por ejemplo [B]outiu[s] Longini f(ilius)³⁶ o Tureus Bouti f(ilius)³⁷ –, junto a onomástica con *tria nomina* – por ejemplo, P(ublius) C[or]n(elius) A[v]itus³⁸ o P(ublius) Cam[eriu]s Co[s]mus³⁹ – e incluso un liberto (*Camalus Simalasiae libertus*), sin que se documenten menciones a cargos u oficios o a ciudadanía de carácter local. El único rasgo en común de todas ellas es que los dedicantes son todos del género masculino⁴⁰ a pesar del relativamente alto número de casos, cercano a la veintena, si bien tampoco es de extrañar ya que las mujeres representan tan sólo el 12% de los dedicantes de inscripciones con epítetos de Lusitania, tal y como se señaló anteriormente. Así pues, no parece que se pueda encontrar un patrón común entre las inscripciones que portan este epíteto que nos permitan ajustar más su dimensión. La traducción como el que desata o resuelve los lazos, por su amplitud o ambigüedad no permite un mayor ajuste, pudiéndose interpretarse como una cuestión de resolver con éxito los compromisos de tipo económico o financiero o incluso de tipo legislativo, por lo que la opción de incluirlo dentro de una categoría social de amplio espectro parece lo más adecuado.

6.2. OTRAS DIVINIDADES ROMANAS

Lusitania, a pesar de su numeroso *corpus* epigráfico, no es especialmente rica en dedicatorias a divinidades procedentes de Roma o de otras partes del Imperio, a

35. Son los casos de Brozas (*CIL* II 744 y 745) y Moraleja (*CIL* II 5031 y *CIL* II 5032).

36. *CIL* II 5031 en Moraleja: [B]outiu[s] / Longini · f(ilius) / Iovi · Sol(utorio) / votum · s(olvit).

37. *CIL* II 744 en Brozas: Tureus / Bouti f(ilius) / Iovi Sol(utorio) v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito).

38. *CIL* II 5289 en Torremocha: Iovi / Solutio[rio] / aram P(ublius) / C[or]n(elius) A[v]itus / [a(nimo)] l(ibens).

39. *CIL* II 728 en Valencia de Alcántara: Aram [---] / Iovi Sol(utorio) / P(ublius) · Cam[eriu?]/s · Co[s]mus posuit ?].

40. Debe destacarse que el antropónimo *Solutor* es de uso habitual en el Norte de África, tanto en Numidia como en África Proconsular, e incluso un caso en femenino en la propia Roma, el de Solutoria Marcella, hija de Solutorio Marcellus y Sanctinia Lupula (*CIL* VI 25806).

excepción hecha de Júpiter como se ha visto anteriormente. De esta manera, las divinidades de este tipo más documentadas son los Lares con trece casos, Marte y las ninfas con diez⁴¹ o Mercurio con siete, quedando Venus con cinco, Apolo con tres y divinidades tan relevantes en otras zonas del Imperio como Bellona, Isis o Esculapio con tan solo una mención. Sin embargo, a pesar de su escaso porcentaje en número de casos respecto al total sí debe destacarse que estas divinidades acumulan la mayor parte de los epítetos de poder. Por ejemplo, en el caso del epíteto *Augustus*, documentado hasta en 23 ocasiones, casi todos ellos pertenecen a este tipo de divinidades, estando además muy repartido.⁴²

Un caso curioso parece ser la divinidad *Aiius Adecinus*⁴³ de una inscripción de Cápara. Se trata de una divinidad a la que se construyó un altar en Roma para agradecer el aviso que hizo sobre el ataque de los galos en el 390 a.C.⁴⁴ El epíteto *Adecinus* podemos relacionarlo con la forma *Adecina*, con la que se nombra a la diosa *Ataecina*⁴⁵ del posible santuario de Alcuéscar.⁴⁶ Esto supondría poder relacionar de alguna manera ambas divinidades, descartando por tanto que se tratase

41. Casi todas las menciones a las ninfas proceden de Capara, y todas, menos una, llevan el epíteto *Caparensium*, por lo que el simple número no indica una extensión del culto por toda *Lusitania*, sino todo lo contrario, se trataría de un culto exclusivamente local, por lo menos bajo esta denominación. El culto a las ninfas ha sido defendido como un proceso de sincretismo entre los cultos indígenas y los romanos, donde las ninfas estarían sustituyendo a las divinidades acuáticas locales (Díez de Velasco Abellán, 1985). Sobre esta cuestión siempre es interesante consultar el análisis de Encarnação, 1984. Similares a estas serían las inscripciones de *Aqua Augusta* también de Cápara (*AE* 1941, 133), que además está erigida por la salud del municipio, el epígrafe de *Salus Bidiensis* (*AE* 1902, 2) de Montánchez, equiparada por Blázquez como el genio de la fuente (Blázquez, 1977, p. 318) o a la inscripción *Remetibus Aug(ustis)* (*AE* 1946, 7) de *Conimbriga*, todas ellas ligadas a divinidades acuáticas y relacionadas con posibles santuarios (Blázquez y García-Gelabert, 1992, p. 25).

42. El epíteto *Augustus* se reparte entre Marte (5), *Pietas* (3), Apolo (2), Venus (2), *Aqua* (1), Mercurio (1), Júpiter (1), Esculapio (1), *Liber Pater* (1), Fortuna (1), *Concordia* (1), *Remetis* (1) y con solo dos casos entre divinidades locales, Trebaruna y Nabia.

43. [Vi]viu(s) / [R]ufu[s] / Aii Adl[e]cino · v(otum) / s(olvit) · l(ibens) · m(erito) ·

44. Cic., *Sobre la adivinación* I 45: “Resulta que, no mucho antes de la toma de la ciudad, se escuchó – procedente del bosque sagrado de Vesta, que se extiende desde la falda del Palatino hasta la Vía Nueva – la orden de que se reconstruyeran los muros y las puertas, ya que lo que pasaría, si no se adoptaban las medidas, es que Roma sería tomada. El desinterés por aquella orden – pese a que podrían haberse tomado precauciones- se expió después de sufrir tan gran desastre, porque se consagró frente a ese lugar el altar de Ayo Hablador (*Aius Locutius*), que vemos se encuentra cercado” (trad. Ángel Escobar, Editorial Gredos).

45. *AE* 1995, 734: *D(eae) D(ominae) / Turibri(gensi) / Adecin(a)e Sanct(a)e / Flavia / Patric(ia) a(nimo) l(ibens) v(otum) s(olvit)*.

46. Abascal identifica, al menos tres santuarios de *Ataecina*, uno situado en Alcuéscar, otro en Malpartida y otro en Herguiejuela: Abascal Palazón, 2002, pp. 55-56.

de un epíteto, que no parece tener paralelos de tipo onomástico ni toponímico. En la Península Ibérica encontramos un paralelo con la inscripción dedicada a *Aiius Ragatus*⁴⁷ en Clunia. Así pues, ambos proceden de contextos urbanos y están dedicados por personajes con *tria nomina*.

Otro capítulo aparte merece los casos únicos, muchos de ellos de difícil interpretación y clasificación, debido al uso de epítetos desconocidos. Por ejemplo, el caso de los *Lares Aquites*,⁴⁸ relacionado por José D'Encarnação con las aguas y, por tanto, lo podríamos incluir en los epítetos de carácter topográfico-natural.⁴⁹ Otros *Lares* como los *Turolici*,⁵⁰ cuyo epíteto el propio Encarnação propone tomar con cautela debido a que la pieza está desaparecida. Sin embargo, podría haber un hipotético paralelo en Orense a los *Lares Turolici* según la lectura de Colmenero,⁵¹ lo que daría mayor verosimilitud a la interpretación propuesta. En cuanto al propio epíteto parece que podríamos adscribirlo a dentro de los epítetos onomásticos-antroponímicos, ya que se documentan algunos casos de *Turolus*⁵² o *Turolius*⁵³ en la Península. Otro caso de Lares con epítetos locales es el de los *Lares Lubanci*⁵⁴ de *Conimbriga*, que Encarnação⁵⁵ interpreta como una mención étnica de unos Lubancos que formarían

47. CIL II 2772: *Aiio / Ragato L(ucius) / Aemilius / Quartio / lapidarius / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*. *Ragatus*, sin embargo, sí está atestiguado como antropónimo, aunque poco extendido. Algo más común es *Andragathius*. La pieza está perdida desde principios del siglo XX y se conserva la información de que estaba mutilada en su parte superior, por lo que es tentador proponer que las dos primeras líneas conservadas pudieran leerse como *Andragato*, si bien las dos fuentes que transmiten la inscripción coinciden en el texto, aunque no en la división de las líneas, como puede observarse en Gimeno y Vilella 1988.

48. AE 1946, 8 en *Conimbriga*: *L(aribus) · Aquitibu[s] / G(aius) C(aecilius?) Ruf[u]s / a(nimo) l(ibens) v(otum) s(olvit)*.

49. Encarnação, 1987, p. 26.

50. CIL II 431 en Vila Nova de Foz Coa: *Catuenus · D(ocquiri)[c]i · f(ilius) / Larib(us) · Turol(ic(is)) · consacr(avit)*.

51. *HEp* 7, 1997, 504 en Ginzo de Limia: *M(arcus) Ter(tiolus) / Larib(us) Tur(olicis) / ex vo(to) p(osuit)*, si bien es cierto que para la interpretación de esta inscripción el autor se basa, precisamente, en los paralelos lusitanos, por lo que se debe tomar con mucha cautela.

52. En una inscripción de Ourense dedicada a *Revve Anabaraeco* (CIL II 685).

53. Al menos en un epitafio de Abertura (*HAE* 772), en una dedicación al Sol de Idanha-a-Velha (AE 1961) y en una dedicación a Júpiter en São Pedro do Sul (CIL II 420).

54. RAP 210: *Lares Lubanc(os) · / Dovilonicor(um) · / horum · Albuui(s) / Camal(i) · f(ilius) · sacr(um)*. Debe señalarse la posibilidad factible de desarrollar el primer epíteto como *Lubanc(um)* o *Lubanc(orum)*. También se debe destacar que los Lares aparecen en nominativo, y no en dativo como es habitual.

55. Encarnação, 1987, pp. 26-27.

parte de los Divilónicos,⁵⁶ si bien establece sus propias reservas. Más problemas aún presentan los posibles *Lar Coutiosus Longonarusus*,⁵⁷ dedicado además por un individuo que menciona una *origo* de un lugar todavía no identificado, *Arbua*. Este epígrafe tiene además la particularidad de una posible doble mención de la divinidad,⁵⁸ combinando una probable terminación en dativo céltico y otra en dativo latino, a lo que se añade la dificultad de desarrollar con seguridad la potencial abreviatura *L(ari)*. Sin embargo, la opción de relacionar el primer epíteto con el antropónimo *Coutius*, bien atestiguado en la zona, nos parece sugerente para poder incluir este epíteto entre los onomásticos-antroponímicos, mientras que el segundo debemos incluirlo entre los inclasificables. Esa combinación entre teónimo romano y un epíteto autóctono es el caso de *Mercurius Esibraeus*,⁵⁹ cuyo epíteto se ha relacionado con *Bandua Isibraegui*,⁶⁰ cuyo caso se comentará más adelante, asimilando por tanto el carácter toponímico del epíteto. Otro epígrafe dedicado a Mercurio aparece con el epíteto *Colualis*,⁶¹ la documentación de otro epígrafe en El Batán, donde se omite el teónimo y el epíteto aparece abreviado como *Colu*, dentro del contexto de un yacimiento tipo villa, ha supuesto que se le otorgase un carácter privado a este culto.⁶² Esta teoría, y a falta de nuevos datos, nos permite calificar este epíteto dentro de la categoría social-doméstica. Otro caso es el de *Marti Boro*,⁶³ con dos menciones, que no parecen corresponder a una cuestión toponímica, ya que los epígrafes fueron encontrados en el núcleo de la *Civitas Igaeditanorum* el primero, y en el entorno del actual Castelo

56. Estos Divilónicos estarían formados a partir de un antropónimo *Dovilonus*, que aparece bien atestiguado en la epigrafía. Curiosamente varios de los casos son singulares, como el de *Malceino / Dovilonis / f(ilio)*, una inscripción grabada en una estatua de guerrero galaico de Coucieiro (AE 1985, 573) o la inscripción *D(i)bu(s) (Dea)bus · / Pinione(n)s/ibus Maur/us · Dovillonis lib(ertus) · v(otum) s(olvit)* de Santiago del Campo (AE 1967, 204), en los otros casos se trata de epitafios.

57. AE 1985, 517 en São João da Fresta: *L(ari?) Couticivi(?) · / L(ari?) Coutioso (?) / Longonal/roso (?) · Mal/geinus · / Leuri · f(ilius) / Arbuensi/s · v(otum) a(nimo) l(ibens) · s(olvit)*.

58. Olivares Pedreño, 2002, pp. 66-67.

59. RAP 227 en Medelim: *Mercurio Esibraeo / [---] / [---]ti / a(nimo) l(ibens) v(otum) s(olvit)*. La presencia en el mismo lugar, la Capela de Santiago, de otras dos inscripciones dedicadas a *Reve* llevó a García (1984, p. 66) a asimilar estas dos divinidades, si bien su teoría no tuvo especial aceptación.

60. García, 1984, p. 66; Encarnação, 1987, p. 28.

61. AE 1904, 157; 1950, 255; 1954, 254; RAP 407 en Salvatierra de Santiago: *Mercurio Colu/ali Q(uitus) N(orbanus?) / Saturnin(us) / a(nimo) l(ibens) v(otum) s(olvit)*.

62. Olivares Pedreño, 2002, p. 318.

63. AE 1967, 140 en la *Civitas Igaeditanorum*: *L(ucius) · C(---) · O(---) / Maralti Boro / a(nimo) · l(ibens) · v(otum) · s(olvit)*; RAP 589 en Castelo Branco: *Marati Bo/ro Ver/naculus / Ciliae lib(ertus) Lib(eri?) / [---]*. Sin embargo, debe tenerse en cuenta también la posibilidad de que *Marati* se refiera a una divinidad local y no al Marte romano (Encarnação y Guerra, 2010).

Branco el segundo, siendo además los únicos testimonios dedicado a Marte con epíteto indígena al sur del Duero.

7. LAS DIVINIDADES LOCALES DE *LUSITANIA* Y SUS EPÍTETOS

Lusitania se caracteriza por la gran abundancia de testimonios de cultos a dioses locales, con una abundancia de casos únicos o divinidades que tan sólo se documentan en un lugar concreto o en un territorio de pequeño tamaño, mientras que otros alcanzan un nivel regional o incluso provincial. Son precisamente estos casos de carácter local los que presentan mayores problemas de identificación y análisis, debido a la escasez de testimonios, o bien del teónimo o del propio epíteto y a la falta generalizada de contextos arqueológicos claros para la mayor parte de los epígrafes, un problema recurrente de los estudios epigráficos. En este sentido, varios de ellos, presentan grandes problemas de adscripción a las diferentes categorías propuestas. De esta manera, muchos de ellos se han considerado de tipo toponímico, debido a las dudas que genera cualquier otra categoría. Son, por ejemplo, los casos de las dos inscripciones de *Bandua Brialeacui* de Orjais,⁶⁴ relacionado con toponimia moderna, aunque también con puente u orilla,⁶⁵ los de *Isibrigaegui*,⁶⁶ relacionados con el nombre antiguo de Bemposta⁶⁷ y de la casi totalidad de los epítetos relacionados con *Bandua*, dado su carácter protector de las comunidades locales,⁶⁸ con algún caso más extraño como el doble epíteto *Velugo Toiraeco*, que se ha querido relacionar con la existencia de una fuente, lo que reforzaría el carácter hidronímico defendido por algunos autores.⁶⁹ En el caso de la inscripción de *Vordio Talaconio*, existe el debate sobre que *Vordio* sea un teónimo⁷⁰ o bien otro caso como el anterior.⁷¹ Cuestión parecida se desprende de las aras a *Quangeius*, algunas de las cuales presentan epítetos como *Tangus*⁷² procedente de Nisa o *Turicaecus*⁷³ en Borba, que igualmente se han relacionado con

64. *RAP* 21 y 22.

65. Pedrero Sancho, 2001, p. 549.

66. *RAP* 24 y 25.

67. Almeida, 1965, pp. 19-22.

68. Blázquez y García-Gelabert, 1992, p. 28 (en este sentido los autores defendían una asimilación a la *Tutela* romana); Olivares Pedreño, 2002, p. 168.

69. Bascuas López, 2007, p. 50.

70. Alarção, 2001, pp. 314-315.

71. Osório, 1999.

72. *RAP* 180.

73. *AE* 1991, 946.

cuestiones toponímicas.⁷⁴ Por otro lado, se debe mencionar la propuesta de identificación de esta divinidad con Júpiter sugerida por José Manuel García⁷⁵, pero que el propio autor ya calificaba como mera hipótesis. Un caso digno de mención es el de *Arantio Niaetreo*⁷⁶ de la localidad de Cerezo. Esta divinidad local⁷⁷ aparece también como *Tanginiciaeco* en Rosmaninhal,⁷⁸ *Eburobicus* en Castelejo⁷⁹ y junto a *Arentia* como *Ambrunaeco* y *Amrunaeco* en Coria.⁸⁰ Más recientemente se documentó un ara de *Arentia* y *Arentio Tedais* en Cilleros.⁸¹ Esta divinidad parece tener un papel de protectora de los núcleos familiares, como pondría de manifiesto la búsqueda de protección para la *gentilitas* del ara de Cerezo⁸² y sus epítetos podrían ser de carácter toponímico, aunque no se pueda descartar un carácter onomástico, o bien antroponímico o étnico. En este mismo sentido, se puede adscribir el ara a *Asidia Polturicea*,⁸³ relacionada de forma directa con el ara dedicada a la misma divinidad por la *gentilitas Polturiciorum* para cumplir el voto de Polturio, hijo de Caeno, procedentes de Alcains⁸⁴. Algo parecido podría ocurrir con el caso de *Bocorobe Eicobo Talusico*,⁸⁵ de la que José M^a Blázquez sugiere que *Talusico* podría referirse a una gentilidad.⁸⁶ Una posible colectividad es

74. Gómez-Pantoja, 2013, p. 284.

75. García, 1984, pp. 24-25.

76. AE 2009, 540: [P]r(o) · gent(ilitate) [---]/ntobi(orum?) Aran[ti]o Niaetreo / Avelius And/erci (filius) v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito).

77. Sobre un estado de la cuestión del culto a esta divinidad Salvado, Guerra y Mendes Rosa, 2004.

78. RAP 12.

79. AE 2004, 721.

80. AE 1967, 219a: *Arentia / Arentio / Am(b)ru/naeco / Silo / Mani / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*; AE 1967, 219b: *Aren/tiae / Arenti(o) / Am[r]un(aeco) Tanc(i)n(us) / Caturi / v(otum) s(olvit) l(ibens) a(nimo)*.

81. AE 2013, 797: *Arentia(e) Arenti/[o] Tedaicis Ar/[a]ntonius / Pitalni f(iilius) v(otum) s(olvit) / l(i-bens) m(erito)*.

82. Olivares Pedreño y Río-Miranda Alcón, 2009, p. 198.

83. AE 2009, 513: *Asidiae / Polturi/ceae / L(ucius) Attius / Vegetus / v(otum) l(ibens) s(olvit)*.

84. Sobre esta inscripción vid. Assunção, Encarnação y Guerra, 2009.

85. AE 1977, 423 en Arroyomolinos de la Vera: *Ara Bo/corobe / Eicobo / Talusico / M(---) T(---) B(---) / [-] D(---) M(---) / [a(nimo)] l(ibens) m(erito)*.

86. Blázquez, 2009, p. 40.

también la de los *Petravoi*,⁸⁷ según la interpretación, muy problemática,⁸⁸ de una inscripción dedicada a una divinidad denominada *Crouga Magareaicoi*. El teónimo parece ser el mismo de otra inscripción de Freixiosa, donde aparece citada como *Crougae Nilagui*⁸⁹. Quizás se podrían poner estas inscripciones en relación con otra procedente de Ginzo de Limia, leída como *Crougin / Toudal/digoe / Rufonia / Sever[i]*, algo ya sugerido por Juan Carlos Olivares Pedreño.⁹⁰ La falta de cualquier tipo de paralelo, y de conocimiento de la propia divinidad, nos inclina a clasificarlos como epítetos de carácter toponímico, por ser los más habituales en este tipo de divinidades locales.

Otro caso de posible doble epíteto es el de las dos inscripciones dedicadas a *Erbine Iaedi Cantibidone*,⁹¹ procedentes del entorno de la *civitas Igaeditanorum*, y que se completan con otra inscripción a la misma divinidad documentada en Salvatierra de Santiago,⁹² pero en esta ocasión sin presentar epíteto y con la grafía *Aerbin(ae)*. A esta divinidad femenina se le ha atribuido un carácter guerrero,⁹³ otra cuestión son sus epítetos. *Cantibidone* parece de carácter toponímico,⁹⁴ más si cabe cuando aparece la fórmula *Cantibidone* y *Canti* en una inscripción de Assunção.⁹⁵ Por su parte *Iaedi*, pa-

87. CIL II 416 en Lamas de Moledo: *Rufinus · et / Tiro scrip/serunt veaminicori / doenti / angom / lamatigom / Crougeai Magal/reaicoi petravioi t/adom porgom lovea / Caielobricoi*. A pesar de tratarse de una inscripción rupestre la transcripción no ofrece demasiadas dudas, si bien la interpretación de estas inscripciones bilingües siempre plantea muchos interrogantes. Según los autores comentados la inscripción estaría dedicada a la divinidad *Crouga Magareaicoi* por esta colectividad, mientras que Encarnação (1987, p. 7) o Búa Carballo (1999, p. 321) defienden que ambos son epítetos del dativo *Crougeai*, opción ya sugerida por Albertos Firmat (1975, p. 58).

88. Alarção, 2001, p. 308.

89. AE 1985, 516: *Croug/ae Nilai/gui Cle/menti/nus Cel(ti?) / a(nimo) l(ibens) v(otum) s(olvit)*.

90. Olivares Pedreño, 2002, p. 94.

91. RAP 150: *Andercius / Allucqui f(i)lius / Erbine / Iaedi / Cantibidone / v(otum) l(ibens) a(nimo) s(olvit)*; RAP 151: *Capiio · Pi/siri · Erbi/ne Iaidi · / Canti-bi/done · l(ibens) · a(nimo) · v(otum) · s(olvit)*. Ambas proceden de una capilla situada a las afueras de Segura, Idanha-Nova. Se puede observar cómo tratándose de la misma fórmula, con el dedicante en primer lugar y la divinidad después, la grafía de los epítetos varía ligeramente.

92. AE 1955, 30: *Aerbin(ae) / C(aius) Sem/proni/us Avitu/s l(ibens) a(nimo) v(otum) s(olvit)*.

93. García Fernández-Albalat, 1993-1994.

94. Carneiro *et al.*, 2008, p. 171.

95. AE 2010, 645: *[---]XX o(v)ilam erbam / Harase o(v)ila X Broeneiae H(---) / o(v)ila X Reve Aharucui T AV(---) / IEATE X Bandi Haracui AV(---) / Muniti(a)e Caria Cantibidone / Apinus Vendicus Eriacainu[s] / ovoviani / iccinui panditi attedia M TR / pumpi canti ailatio*. Esta inscripción presenta varios problemas de lectura e interpretación bien resueltos por Prósper y Villar Liébana, 2009.

rece que podría referirse a *Iaedi(tanae)* o *Iaedi(tanorum)*, marcando esta adscripción étnica ligada a la *civitas Igaeditanorum*.⁹⁶

Dentro de las divinidades y epítetos inclasificables, debemos destacar algunos casos únicos como el de *Sigerius Stilliferus*,⁹⁷ de un ara procedente de Mérida, dedicada por *Valerius Festianus*, o el caso de Toga Alma de Santo António das Areias,⁹⁸ aunque la divinidad sí que cuenta con otros paralelos,⁹⁹ en ninguno de los demás casos presenta un epíteto. Ante esta dificultad podríamos optar por la posibilidad de leer *Alene[n]s[i]* según la propuesta de Búa señalada en *HEp* 11, 698.

Un caso singular es el conocido culto a *Ataecina*, ya mencionado a propósito del caso de *Aiius*, y que ha sido bien estudiado en numerosas ocasiones,¹⁰⁰ teniendo en cuenta su relevancia al tratarse de la segunda divinidad más representada epigráficamente, tan sólo por detrás de Júpiter, representando un 10% de todas aquellas inscripciones con mención de epíteto. La fórmula utilizada más habitual suele ser *Dea Sancta Turibrigensi* o *Dea Domina Sancta Turibrigensi*, si bien se deben destacar el uso de grafías diferentes en muchas de las inscripciones, incluso en el propio teónimo.¹⁰¹ Este uso de elementos aclamatorios de carácter sustancial (*Dea Sancta*), junto a otro toponímico (*Turibrigensis*)¹⁰² y, en ocasiones, con epíteto de poder (*Domina*), supone una clara excepción dentro de la epigrafía lusitana. En este sentido, se documentan varios casos de mención a una *Dea Sancta*, en las que se omite el teónimo y que se han atribuido por similitud y por proximidad geográfica a *Ataecina*,¹⁰³ e

96. Prósper, 2002, p. 2127. Sobre el territorio y desarrollo de esta *civitas*, *vid.* Mantas, 2010.

97. *AE* 1955, 234.

98. *AE* 1950, 215: *Togae · All/mae s(acrum) · No/vela · An/niae · lib/erta / v(otum) · a(nimo) · l(ibens) · s(olvit)*. Sobre esta divinidad *vid.* Guerra, 2012-2013.

99. Uno en San Martín de Trevejo (*CIL* II 801), otro en Valverde del Fresno (*AE* 1985, 539), otro en Martiago (*AE* 1955, 235) y quizás otro en San Vicente de Alcántara (*CIL* II 731), sugerido por Olivares Pedreño, aunque la lectura más aceptada sea la de *Sagae / Maurus / Caudi / v(otum) l(ibens) a(nimo) s(olvit)*.

100. Blázquez, 1962; Abascal Palazón, 2002.

101. Se detectan hasta 15 formas diferentes de escribir el nombre de la diosa, siendo los más frecuentes *Ataecina* y *Adegina*: Abascal Palazón, 2002, p. 55.

102. La localización e identificación de *Turobriga* (o *Turibriga* o *Turubriga* según la grafía) es objeto de debate, sin que se haya constatado ningún centro urbano que pudiera asociarse a él, sino yacimientos modestos y de carácter rural. Un estado de la cuestión actualizado en Rojas Gutiérrez, 2016.

103. Olivares Pedreño, 2002, p. 65.

incluso una *Dea Sancta Burrulobrigensi*,¹⁰⁴ que correspondería al único caso en el que aparece una localidad que no fuese *Turobriga* en toda la epigrafía de la diosa.

7. RECAPITULACIÓN

Como se ha podido observar *Lusitania* presenta un abundante *corpus* epigráfico cercano a un millar de inscripciones relativas a los usos religiosos, de ellas casi la mitad presentan una fórmula de teónimo + epíteto o epítetos, que nos permiten hacer una perspectiva general del uso de este complemento en la epigrafía religiosa de la provincia. Sin embargo, el análisis detallado de este uso revela una cierta uniformidad a lo largo del territorio, sin que se pueda adscribir el uso de epítetos a un tipo concreto de hábitat (rural o urbano), social (privilegiado o no privilegiado), jurídico (libre o esclavo). Tampoco el género parece ser determinante en el uso o no de epítetos, si bien las mujeres dedican o participan en mucha menos medida en la erección de monumentos votivos, lo hacen en la misma proporción en aquellos monumentos con o sin epíteto. Tan sólo algunas cuestiones muy concretas, como el uso del epíteto de poder *Augustus* en una clara mayor proporción en las divinidades importadas de Roma, cuya mayor cercanía a la propia Casa Imperial con la que trata de vincular estos epítetos es evidente, y de los toponímicos en las divinidades locales, se pueden observar diferencias sustanciales. Esta última cuestión puede responder, a su vez, al deseo de las comunidades locales de vincular de forma directa el nombre de la divinidad con el de su comunidad, reforzando así ese espíritu protector o tutelar que suele asignarse a estas dedicatorias.

Así, por tanto, podemos señalar que el uso de epítetos para dirigirse a las divinidades no es un fenómeno exclusivo de una clase social, de un género, de una estructura territorial, de un tipo de culto o de unas determinadas divinidades, sino que corresponde a un fenómeno generalizado a nivel provincial y que no es ajeno en absoluto al proceder del resto de provincias hispanas, más allá de las pequeñas variaciones de carácter local.

104. RAP 56 en Elvas: *De(a)e sanct(a)e / Burrulobr[ig]ensi Q(uintus) I(---) Em(---) / [a(nimo)] l(ibens) v(otum) s(olvit)*. Existe un cierto consenso entre los diferentes autores en asignar esta inscripción a *Ataecina* (García, 1991, p. 305, n° 56; Olivares Pedreño, 2002, p. 65), aunque más por una cuestión de falta de otros indicios que por una hipótesis fundamentada, recelos que ya señaló Encarnaçao (1987, p. 22).

IMÁGENES

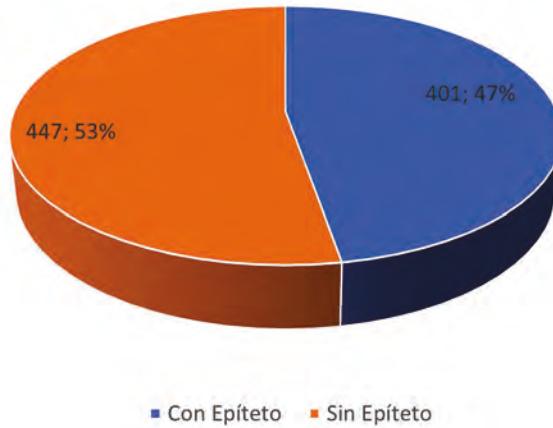


Fig. 1. Inscripciones religiosas de *Lusitania*. Elaboración propia.

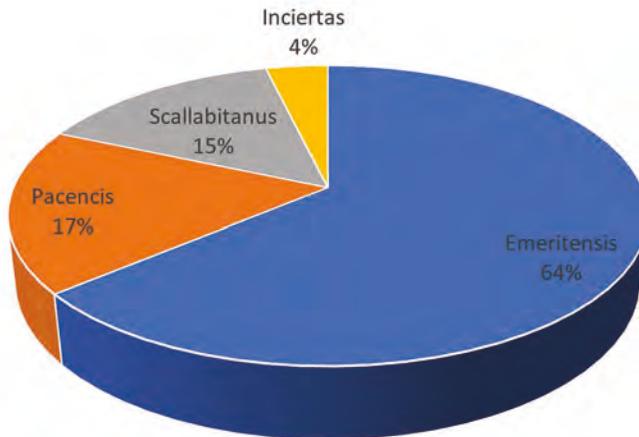


Fig. 2. Inscripciones por *conventus*. Elaboración propia.

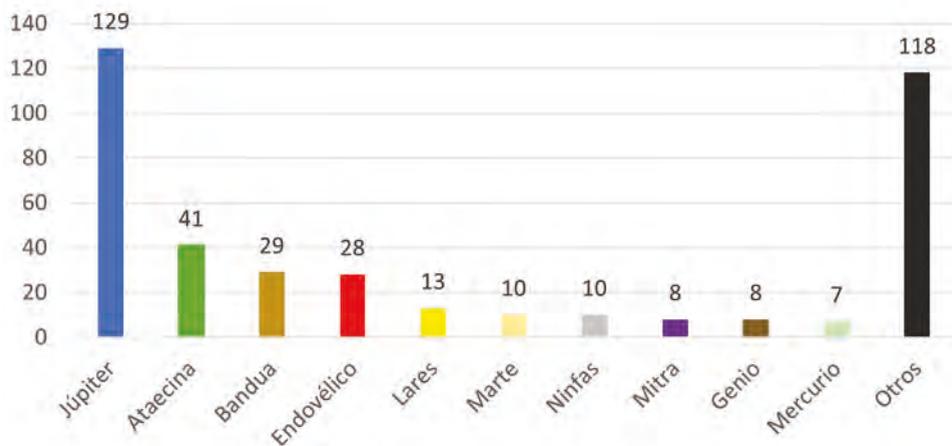


Fig. 3. Epítetos por divinidades. Elaboración propia.

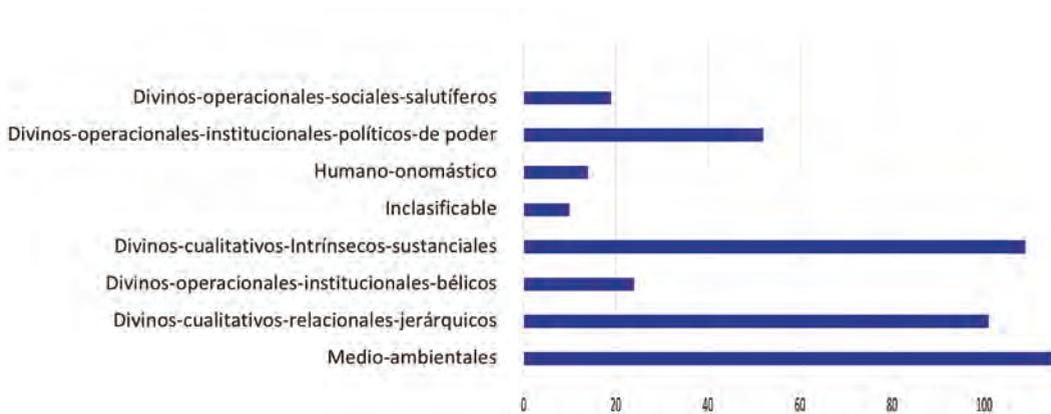


Fig. 4. Epítetos por categorías en *Lusitania*. Elaboración propia.

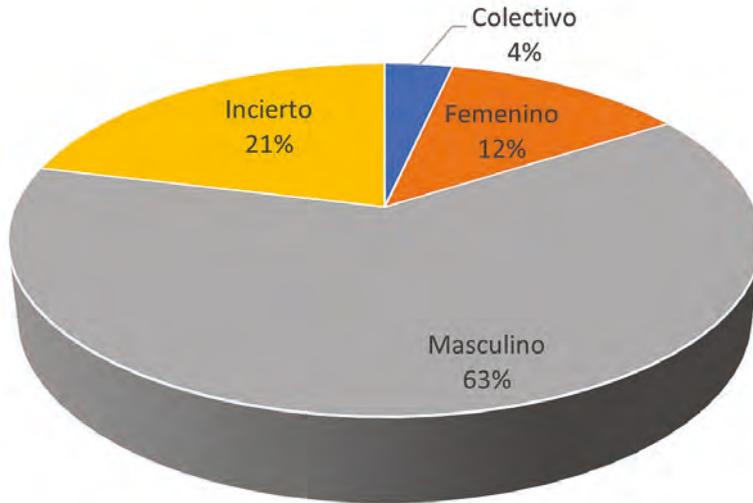


Fig. 5. Inscripciones por género del dedicante. Elaboración propia.

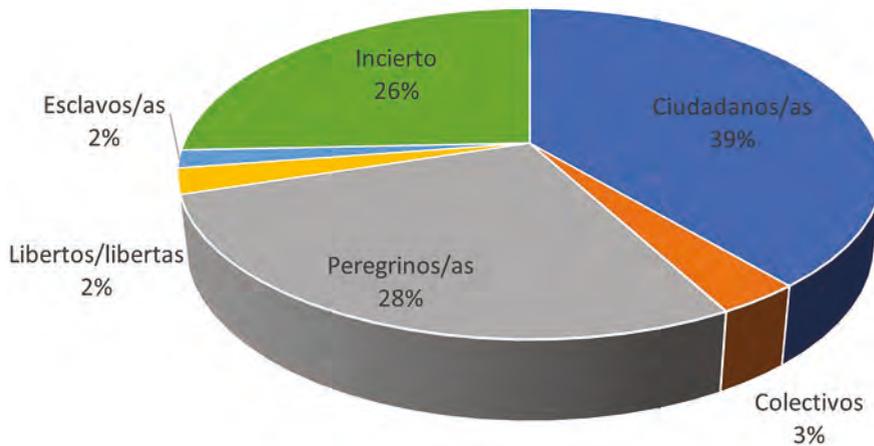


Fig. 6. Inscripciones por categoría jurídica del dedicante. Elaboración propia.



Fig. 7. Teónimos con epítetos según el origen de la divinidad.
Elaboración propia.

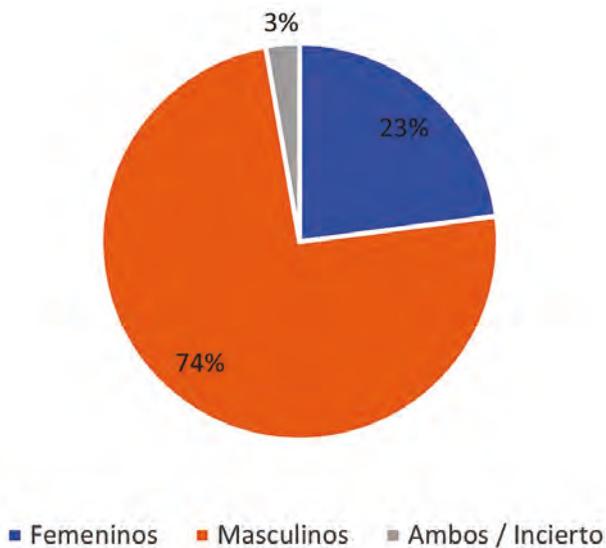


Fig. 8. Divinidades por género. Elaboración propia.

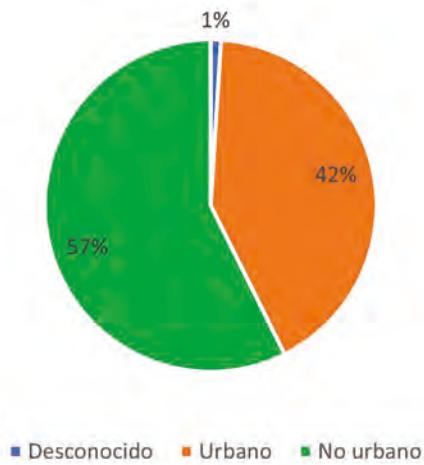


Fig. 9. Epítetos según el ámbito territorial. Elaboración propia.

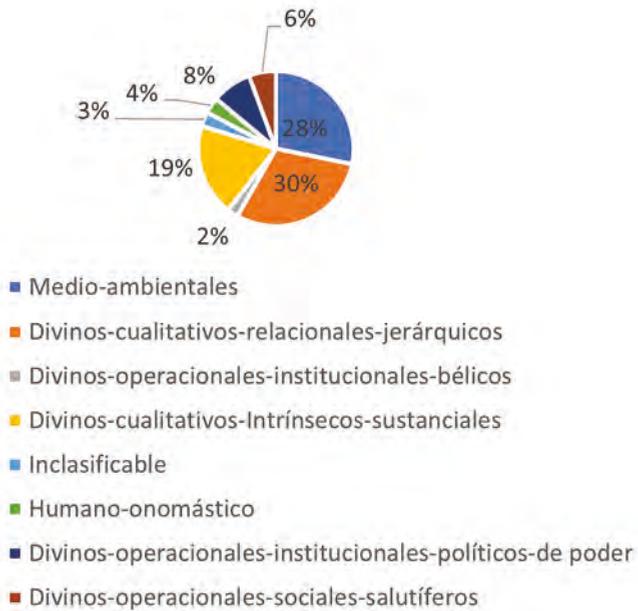


Fig. 10. Epítetos en zonas no urbanas. Elaboración propia.



Fig. 11. Epítetos en zonas urbanas. Elaboración propia.

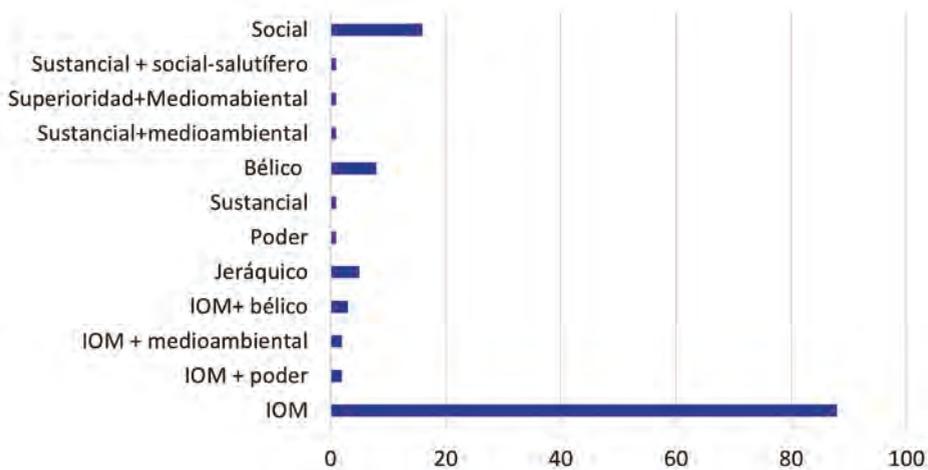


Fig. 12. Epítetos de Júpiter en *Lusitania*. Elaboración propia.

BIBLIOGRAFÍA

- Abascal Palazón, Juan Manuel (1995). Las inscripciones latinas de Santa Lucía del Trampal (Alcuéscar, Cáceres) y el culto de Ataecina en Hispania. *Archivo Español de Arqueología*, 68, pp. 31-105.
- Abascal Palazón, Juan Manuel (2002). Ataecina. En Raposo, 2002, 53-60.
- Alarcão, Jorge de (2001). Novas perspectivas sobre os Lusitanos (e outros mundos). *Atti della Pontificia Accademia romana di archeologia: Rendiconti*, 2.4, pp. 293-349.
- Albertos Firmat, M^a Lourdes (1975). Organizaciones suprafamiliares en la Hispania Antigua. *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología*, 40-41, pp. 5-66.
- Alfayé, Silvia (2013). Religiones indígenas e identidades (étnicas) en la Hispania indoeuropea. En Santos Yanguas, Cruz Andreotti, Fernández Corral y Sánchez Voigt 2013, 307-334.
- Almeida, Fernando de (1965). Mais divindades lusitanas do grupo Band. *Revista da Faculdade de Letras (Lisboa)*, 9, pp. 19-31.
- Alvar Ezquerro, Jaime (1990). El contacto inter-cultural en los procesos de cambio. *Gerión*, 8, pp. 11-27.
- Alvar Ezquerro, Jaime, Beltrán Ortega, Alejandro, Fernández Portaencasa, María, Gasparini, Valentino, López Gómez, José Carlos, Pañeda Murcia, Beatriz y Pérez Yarza, Lorenzo (e.p.). Divine Onomastic Attributes in the Greco-Roman World. A New Proposal of Taxonomy.
- Arenas-Estaban, Jesús Alberto (ed.) (2010). *Celtic Religion across space and time: fontes epigraphici religionum celticarum antiquarum*. Toledo: Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha.
- Assunção, António, Encarnação, José de y Guerra, Amílcar (2009). Duas aras votivas romanas em Alcains. *Revista Portuguesa de Arqueologia*, 12.2, pp. 117-189.
- Bascuas López, Edelmiro (2007). Aquis Ocerensis, diosa “Ocaera”, monte “Ugeres” y O gerês ¿oger- o uger-? *Palaeohispanica*, 7, pp. 43-54.
- Beltrán Lloris, Francisco (2002). “Ivppiter Repvlsor(ivs)” y “Ivppiter Solvtorivs”: dos cultos provinciales de la Lusitania interior. *Veleia*, 18-19, pp. 117-128.
- Beltrán Lloris, Francisco (2015). The “Epigraphic Habit” in the Roman World. En Bruun y Edmondson, 2015, 131-148.
- Beltrán Ortega, Alejandro (2016). *Epigrafía y territorio: las civitates de la Asturia meridional y la Lusitania nororiental*. Tesis doctoral. Madrid: UCM. <https://eprints.ucm.es/id/eprint/39400/>.
- Blázquez, José M^a (1962). *Religiones primitivas de Hispania*. Roma: CSIC.
- Blázquez, José M^a (1977). La administración del agua en la Hispania romana. En *Segovia y la arqueología romana*. Segovia: Caja Segovia, Obra Social y Cultural, pp. 147-162.
- Blázquez, José M^a (2009). Teónimos hispanos. Addenda y corrigenda. V. *Palaeohispanica*, 9, pp. 39-61.
- Blázquez, José M^a y García-Gelabert, M^a Paz (1992). Recientes aportaciones al culto de las aguas en la Hispania romana. *Espacio, Tiempo y Forma*, 5, pp. 21-66.

- Bruun, Christer y Edmondson, Jonathan (eds.) (2015). *The Oxford Handbook of Roman Epigraphy*. Oxford, New York y Auckland: Oxford University Press.
- Búa Carballo, Carlos (1999). Hipótesis para algunas inscripciones rupestres del Occidente peninsular. En Villar, 1999, pp. 309-328.
- Carneiro, André, Encarnação, José D', Oliveira, Jorge y Teixeira, Cláudia (2008). Uma inscrição votiva em língua lusitana. *Palaeohispánica*, 8, pp. 167-178.
- Díez de Velasco Abellán, Francisco (1985). Balnearios y dioses de las aguas termales en Galicia romana. *Archivo español de arqueología*, 58, pp. 69-98.
- Encarnação, José D' (1984). *Inscrições Romanas do Conventus Pacensis*. Coimbra: Universidade de Coimbra.
- Encarnação, José D' (1987). Divindades indígenas da Lusitânia. *Conimbriga*, 26, pp. 5-37.
- Encarnação, José (2002). O sexo dos deuses romanos. En Ortiz de Zárate y Alonso Ávila, 2002, pp. 517-525.
- Encarnação, José D' (2015). Divindades Indígenas sob o Domínio Romano em Portugal, Universidade de Coimbra (2º ed.).
- Encarnação, José D' y Guerra, Amílcar (2010). The Current State of Research on Local Deities in Portugal. En Arenas-Esteban, 2010, pp. 95-112.
- Fernández Fuster, Luis (1955). Eaeus. Aportación al estudio de las religiones primitivas hispánicas. *Archivo español de arqueología*, 28, pp. 318-321.
- García, José Manuel (1984). *Epigrafia do Museu Tavares Proença Junior*. Castelo Branco: Museu de Tavares Proença Júnior.
- García, José Manuel (1991). *Religiões antigas de Portugal. Aditamentos e observações as «Religiões da Lusitânia» de J. Leite de Vasconcelos. Fontes epigráficas (RAP)*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- García Fernández-Albalat, Blanca (1993-1994). La diosa Erbina, la soberanía guerrera femenina y los límites entre igaeditanos y vetones. *Conimbriga*, 32-33, pp. 383-401.
- Gimeno, Helena y Vilella, José (1988). Manuscrito del siglo XVIII con inscripciones romanas: autor y cronología del manuscrito 9-3932 de la Real Academia de la Historia. *Faventia*, 10, pp. 117-141.
- Gómez-Pantoja, Joaquín (2013). Cuatro altares de la Vera, Cáceres. *Archivo Español de Arqueología*, 86, pp. 279-292.
- Guerra, Amílcar (2012-2013). O projecto de investigação em Ammaia e os seus mais recentes contributos epigráficos. *Anas*, 25-26, pp. 230-231.
- Lambrino, Scarlat (1965). Les cultes indigènes en Espagne sous Trajan et Hadrien. En *Les empereurs romains de l'Espagne*. Paris: CNRS, pp. 232-233.
- Mantas, Vasco Gil (2010). Ammaia e Civitas Igaeditanorum dois espaços forenses lusitanos, En Nogales Basarrate, 2010, pp. 167-188.
- Nogales Basarrate, Trinidad (ed.) (2010). *Cidade e foro na Lusitânia Romana*. Mérida : Museo Nacional de Arte Romano.
- Olivares Pedreño, José Carlos (2002). *Los dioses de la Hispania céltica*. Alicante: Universidad de Alicante.

- Olivares Pedreño, José Carlos. y Río-Miranda Alcón, Jaime (2009). Tres aras votivas procedentes de Cerezo (Cáceres) y una nueva “gentilitas” en Lusitania. *Lucentum*, 28, pp. 193-200.
- Ortiz de Zárate, Santos Crespo y Alonso Ávila, Ángeles (eds.) (2002). *Scripta Antiqua in honorem Ángel Montenegro Duque et José María Blázquez Martínez*. Valladolid: Universidad de Valladolid.
- Osorio, Marcos (1999). Ara a Vordo Talaconio de Sortelha (Sabugal). *Ficheiro Epigráfico*, 61, p. 276.
- Pedrero Sancho, Rosa M^a (2001). Los epítetos del teónimo occidental Bandue/i. En Villar, 2001, pp. 541-560.
- Prósper, Blanca M^a (2002). *Lenguas y religiones prerromanas del occidente de la Península Ibérica*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Prósper, Blanca M^a y Villar Liébana, Francisco (2009). Nueva inscripción lusitana procedente de Portalegre. *Emerita*, 77.1, pp. 1-32.
- Raposo, Luís (ed.) (2002). *Religiões da Lusitania. Loquuntur saxa*. Lisboa : Museu Nacional de Arqueologia.
- Redentor, Armando (2017). *A cultura epigráfica no conuentus Bracaraugustanus (pars occidentalis): percursos pela sociedade brácara da época romana*. Coimbra: Universidade de Coimbra.
- Rojas Gutiérrez, M^a Rocío (2016). Ataecina, un análisis de la continuidad de los cultos locales o indígenas en la Hispania romana. *Ligustinus*, 5, pp. 8-25.
- Salas Martín, José, Redondo Rodríguez, José Antonio, Sánchez Abal, José Luis (1983). Un sincretismo religioso en la Península Ibérica: Júpiter Solutorio-Eaeco. *Norba*, 4, pp. 243-261.
- Salas Martín, José y Sánchez Salor, Eustaquio (1984). El culto a Júpiter Repulsor en la P. Ibérica según sus inscripciones. *Norba*, 5, pp. 81-94.
- Salvado, Pedro, Guerra, Amílcar y Mendes Rosa, João (2004). Um monumento votivo a Arância e Arância, proveniente de Castelejo (concelho do Fundão). *Revista portuguesa de Arqueologia*, 7.2, pp. 217-236.
- Santos Yanguas, Juan, Cruz Andreotti, Gonzalo, Fernández Corral, Marta, Sánchez Voigt, Lourdes (eds.) (2013). *Romanización, fronteras y etnias en la Roma antigua: el caso hispano*. Vitoria-Gasteiz: Universidad del País Vasco.
- Villar, Francisco (ed.) (1999). *Pueblos, lenguas y escrituras en la Hispania prerromana: actas del VII Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispánicas. (Zaragoza, 12 a 15 de marzo de 1997)*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Villar, Francisco (ed.) (2001). *Religión, lengua y cultura prerromanas de Hispania*. Salamanca: Universidad de Salamanca.

APROXIMACIÓN A LOS CULTOS RURALES EN EL *CONVENTUS
CLUNENSIS*. ESPACIOS, AGENTES Y CONTEXTOS
APPROACHING RURAL CULTS IN THE *CONVENTUS CLUNENSIS*.
SPACES, AGENTS AND CONTEXTS

FRANCISCO MARCO SIMÓN
UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA
marco@unizar.es

ABSTRACT

This paper focuses on the rural cults documented in the *Conventus Cluniensis* (province of *Hispania Tarraconensis*). Starting from a conception of the sacred landscape as something “enchanted” and endowed with agency and in continuous transformation, the different places in which the relationship with the supernatural world is optimized are analysed: natural spaces (rock sanctuaries, sacred caves and forests, aquatic spaces) and others places whose sacred character is determined by votive epigraphy. Finally, the possible sanctuar-

RESUMEN

Este trabajo supone una aproximación a los cultos rurales de uno de los conventos de la *provincia Tarraconensis*. Partiendo de una concepción del paisaje sagrado como algo “encantado” y dotado de agencia y en transformación continua, se analizan los diversos tipos de lugares en los que se optimiza la relación con el mundo sobrenatural: espacios naturales (santuarios rupestres, cuevas y bosques sacros, espacios acuáticos) y otros cuyo carácter viene determinado por la epigrafía votiva. Finalmente, se consideran los posibles santuarios relacionados con los

ies related to transhumance and livestock activities are considered, as well as the epigraphically attested agents, which belong mainly to the private sphere.

tránsitos en relación con la trashumancia y las actividades ganaderas, así como los agentes atestiguados epigráficamente, pertenecientes sobre todo al ámbito privado.

KEYWORDS

Conventus Cluniensis; Hercules; *Hispania Tarraconensis*; Rural Cult; Sanctuaries; Votive Epigraphy

PALABRAS CLAVE

Conventus Cluniensis; Culto rural; Epigrafía votiva; Hércules; *Hispania Tarraconensis*; Santuarios

Fecha de recepción: 04/02/2021Fecha de aceptación: 02/09/2021

1. PAISAJE SAGRADO Y SANTUARIO

Dado el papel clave que tiene la religión en la comunicación social y en la definición de las identidades individuales y colectivas, no sorprende la importancia que la “romanización” religiosa ha cobrado en el análisis de los cambios culturales en las últimas décadas. Los cultos rurales, o mejor, la religión en el ámbito rural, reflejan muy bien el “giro espacial” (*spatial turn*)¹ dentro de los nuevos enfoques en el estudio de las religiones antiguas debido a los progresos experimentados en el campo de las prospecciones y las excavaciones arqueológicas. Pero se trata de unos cultos rurales difíciles de evaluar en el ámbito que centra nuestro análisis debido a la escasez de la documentación arqueológica y epigráfica.

He decidido centrarme en el *Conventus Cluniensis* (CC) porque constituye una unidad suficientemente representativa en la Hispania del s. I, que es cuando, como es sabido, surgen estas divisiones administrativas intraprovinciales. Engloba espacios diversos poblados por gentes que aparecen en los textos como celtíberos, vacceos, cántabros, turmogos o autrigones, además de várdulos y caristios de la zona vasca.² Este convento no cuenta con grandes centros urbanos direccionales como las grandes capitales provinciales de *Tarraco*, *Emerita* o *Corduba*, ni tiene el nivel de urbanización de la Bética, ni contempla, como el vecino convento astur por el Oeste, las extracciones mineras como foco esencial de actividades económicas o de movimientos

1. Werf y Arias, 2009; Hess-Lüttich, 2017.

2. García Merino, 1975; Ocariz, 2006; Dopico Caínzos, 2017; Villalón Pascual, 2019.

migratorios. Pero, sin embargo, que presenta unos caracteres unitarios desde el punto de vista lingüístico (con un substrato céltico evidente), económico (la importancia de las actividades agrícolas y ganaderas, por ejemplo) y cultural. En este último horizonte hay en el Convento Cluniense elementos de una manifiesta personalidad entre las provincias occidentales en la República conquistadora y el Principado – desde las téseras de hospitalidad a la iconografía cerámica o funeraria –, que permitan abordar el análisis de contactos³ muy interesantes en un horizonte de “middle ground”⁴ o “third space”⁵ entre colonizadores y colonizados, “romanos” e indígenas (Fig. 1).

Dos cosas que me parecen esenciales en estas consideraciones previas: en primer lugar, el “bloque histórico” que forman la ciudad y el campo en el Mundo Clásico; en segundo, que no puede considerarse al mundo rural como una mera trastienda del urbano. Si este tiene en el terreno de la religión unas características bien señalada por Jörg Rüpke⁶ por ejemplo, no es menos cierto que hay algo que caracteriza más que cualquier otra cosa a los cultos rurales:⁷ el paisaje, en concreto el concepto de paisaje sagrado.⁸ En este paisaje que, como todos, se construye, se manipula y se transforma, hay unos elementos esenciales que son los santuarios, ya que su papel es clave en la comunicación y la interacción social, en la creación y el mantenimiento de las identidades locales.⁹

El paisaje que miraban los antiguos era un paisaje “encantado”. Frente a la tesis del “ojo inocente” de John Ruskin, sabemos que toda percepción depende del nivel de conocimientos del sujeto que percibe y que el ver está “cargado de teoría”.¹⁰ La experiencia del paisaje es subjetiva, y cada persona experimenta el entorno de forma distinta. El paisaje nos configura también a nosotros mismos, de manera que no solo el hombre, sino también la naturaleza tiene “agencia”, y ambos están en un diálogo

3. Abásolo y Marco Simón, 1995; Curchin, 2003; Alfayé Villa, 2009.

4. Woolf, 2009; White, 2011.

5. Bhabha, 1994.

6. Rüpke, 2020.

7. Sobre la religión en el ámbito rural, Edlund-Berry, 1987; North, 1995; Marco Simón, 1996; Revilla, 2002; Stek, 2009; Sinner y Revilla Calvo, 2017.

8. Sobre el paisaje sagrado, en sus diversos componentes, Parcero Oubiña *et al.*, 1998; Hahn, 2002; Cazanove y Scheid, 2003; Bevilacqua, 2010; Scheid y Polignac, 2010; Correia Santos, 2010 y 2020; Calasso, 2015; McInerney y Sluiter, 2016; Tilley y Cameron-Daum, 2017; Papantoniou *et al.*, 2019; Häussler y Chiaï, 2020; Marco Simón, 2021b.

9. “Le paysage, par tout où il advient, fonctionne comme une machine identitaire assurant la cohésion de la société autour d’une mémoire qui donne à voir les valeurs d’une harmonie commune et les risques du désordre social” (Pérez, 2013, p. 255). Véanse igualmente Schama, 1999; Ingold, 2000, pp. 189-208; Donadieu y Périgord, 2005.

10. Iriondo, 2008, pp. 50-51.

constante:¹¹ “Landscapes are mutable, holistic in character, ever-changing, always in the process of being and becoming”.¹² De ahí la pertinencia de la noción de “temporalidad del paisaje”, que está en transformación continua.¹³ Lo expresa inmejorablemente este texto de Naipaul:

“Porque el mundo – en sitios como aquél – nunca es completamente nuevo; siempre hay algo que ha ocurrido antes. Santuario o lugar sagrado antes que iglesia, granja antes que granja, en el emplazamiento de un antiguo vado situado en el bosque, primero *walden*, después *Shaw*, por último Waldenshaw. Una aldehuela entre los marjales y las lomas silíceas; una aldehuela, una de tantas, en la carretera del río”.¹⁴

Todo paisaje sagrado es una creación humana, un constructo cultural que da significado a los lugares y expresa la memoria de las comunidades y los individuos. Y los diversos componentes del paisaje, las nociones que sobre él se tienen y las acciones que en él se llevan a cabo lo invisten de un significado que puede leerse como un texto:

“Religious signs, performances, sacrifices, etiological myths, theonyms and epithets, as well as physical constructions (e.g. shrine, temple, altar, peribolos, etc.) together create a complex web of ciphers and symbols that make up the sacred landscape of a region, creating a ‘text’ or ‘narrative’; i.e. the sacred landscape has been invested with meaning that can be read like a ‘text’”.¹⁵

Pues bien, lo – poco – que sabemos de aquellas poblaciones del interior peninsular y de sus sistemas religiosos documentaría un rasgo común a diversos contextos de la Antigüedad: un pensamiento concreto que expresa lo general a través de lo particular, una visión en la que lo sobrenatural se manifiesta a través de formas y elementos del paisaje. En palabras de Séneca:

“Si se te ofrece a la vista una floresta abundante en árboles vetustos de altura excepcional, y que dificulta la contemplación del cielo por la espesura de las ramas que se cubren unas a otras, la magnitud de aquella selva, la soledad del paraje y la maravi-

11. Gell, 1998; Häussler y Chiai, 2020, p. 1.

12. Tilley y Cameron-Daum, 2017, p. 2.

13. Ingold, 1993.

14. Naipaul, 2001.

15. Häussler y Chiai, 2020, p. 3.

llosa impresión de la sombra tan densa y continua en pleno campo despertarán en ti la creencia en una divinidad. Si una gruta excavada hasta lo hondo de las rocas deja como colgando a un monte, no por factura humana, sino minada en tan vasta amplitud por causas naturales, suscitará en tu alma un cierto sentimiento de religiosidad. Las fuentes de los grandes ríos las veneramos. A la súbita aparición de un inmenso caudal de las entrañas de la tierra se le dedican altares; se veneran los manantiales de aguas termales, y a ciertos estanques la obscuridad o inmensa profundidad de sus aguas los hizo sagrados” (trad. de Roca).¹⁶

La visión encantada del mundo visible se plasma por ejemplo en el concepto latino del *Genius loci*, la entidad sobrenatural del lugar.¹⁷ *Nullus locus sine genio*: “ningún lugar sin su Genio”, como escribe Servio en sus comentarios a la Eneida,¹⁸ es decir, sin su espíritu o numen titular.

Los antiguos poseían en su más alto grado el sentimiento de lo que podríamos llamar sobrenatural en la naturaleza (*das Dämonische*), manifestado en el silencio de los bosques, entre las cimas de las montañas o en el murmullo de las fuentes: lugares en los que se sentía de manera más clara la voz de la divinidad. Por eso los rituales y las ceremonias religiosas se celebraban por lo general al aire libre, en esos lugares en que tenía lugar la comunicación con lo divino y que llamamos santuarios. Lugar de encuentro entre lo divino y lo humano, el santuario está situado *metaxù theoù kai thnetoû*, “entre la divinidad y el mortal”,¹⁹ algo que refleja de forma excepcional la inscripción piemontesa bilingüe (en latín y galo) de Vercelli, que documenta la fijación de unos mojones terminales para delimitar un espacio “común a dioses y hombres”.²⁰ El santuario es un espacio circunscrito (raíz, **tem*, “cortar”, que da *témenos*, pero con la que también se relaciona *templum*)²¹ en el que lo ordinario deviene significante por el mero hecho de suceder allí. Podría considerarse, así, con Jonathan Smith que la sacralidad es, más que nada, una categoría de emplazamiento,²² y que lo que llamamos sagrado o profano fueran, más que categorías substantivas, situacionales.

Los santuarios son *lieux de mémoire*, tanto de la “memoria inscrita” en espacios, objetos y textos como la “memoria corporeizada” a través del ritual y otras conduc-

16. *Ep.* IV 41, 3.

17. Bevilacqua, 2010.

18. Serv., *Aen.* V 85.

19. Plat., *Symp.* 202e.

20. Estarán Tolosa, 2016, pp. 230-237.

21. Ernout y Meillet, 1979, p. 681.

22. Smith, 1987.

tas ritualizadas a las que no tenemos acceso.²³ Nosotros tenemos que basarnos en la “memoria inscrita”, en nuestro caso a través del paisaje, pues los gestos de los agentes han desaparecido. Es la epigrafía, las ofrendas votivas, los restos cerámicos (y, naturalmente, la arquitectura o la escultura en el mejor de los casos), los indicadores de la presencia de un santuario.

La tesis de François de Polignac sobre el paralelo entre la fundación de los santuarios y la emergencia de las *poleis* griegas ha sido matizada recientemente, dado que la arqueología manifiesta continuidad cultural (en las prácticas sacrificiales o los ritos de fundación) desde la Edad del Bronce en diversos lugares, y lo mismo pudo suceder en nuestro espacio de estudio, como se atestigua en el caso de la cueva de La Griega en Pedraza (Segovia), y tal pudo ser asimismo el caso de los santuarios de la ciudad de *Confloentia* que se analizan más abajo.

La fundación de un santuario (término preferible en nuestro espacio al de templo, que implica en el lenguaje común un elemento de monumentalización arquitectónica) implica en primer lugar la instalación de una divinidad en un espacio determinado, normalmente en un contexto de afirmación o de estructuración comunitaria.²⁴ La presencia de Roma y la organización de las provincias occidentales en época augústea supuso la emergencia de un nuevo paisaje religioso en el que los santuarios expresaban la nueva memoria cívica en el sistema municipal.²⁵ Las motivaciones y las circunstancias históricas concretas variaban en cada caso, y no sabemos hasta qué punto se recompusieron las mitologías locales tras el control de Roma. En cualquier caso, la concesión en época flavia del *ius Latii*²⁶ no dejaría de tener repercusiones en el paisaje sagrado del CC.

Ciertamente, la arqueología documenta la continuidad ritual en época romana de prácticas anteriores; pero no siempre que aparecen deidades tutelares con teónimos indígenas – o parcialmente indígenas en los casos de *interpretatio*²⁷ – estamos ante espacios tradicionalmente dedicados al culto. No parece que sea este el caso de dos santuarios bien conocidos y excavados, aunque fuera del CC: los de *Endovelicus* en Aladroal (Terena, Alemtejo), fundado al parecer en el s. I y de *Lar Berobreus* en el Facho de Donón (Cangas de Morrazo, Pontevedra), en pleno siglo III.²⁸

23. Marco Simón, 2013, p. 138.

24. Agusta-Boularot, Huber y Van Andringa, 2017, p. 1.

25. Agusta-Boularot, Huber y Van Andringa, 2017, p. 2, con la bibliografía correspondiente.

26. Andreu Pintado, 2004.

27. Para las provincias hispánicas, Marco Simón, 2012.

28. Un caso muy interesante es el del templo de Apolo *Vatumarus* entre los Viromanduos galobelgas, que levantan un templo a comienzos de época imperial en un espacio virgen de toda ocupación anterior

El nacimiento de un santuario no implicaba necesariamente el establecimiento de un templo: el culto se manifiesta primariamente a través del gesto o del acto ritual en un espacio “consagrado” delimitado topográficamente, y a menudo el altar constituye el elemento característico de la religión votiva. El problema es que las inscripciones se han hallado mayoritariamente fuera de contexto.

Existen, como es bien sabido, dos tipos de santuarios: los naturales, en los que la divinidad se manifiesta a través de diversos elementos del paisaje (la montaña o la gruta, las aguas, el bosque o los árboles) y aquellos otros contruidos y mantenidos de acuerdo con determinadas normas. En muchas ocasiones la acción humana implica la monumentalización por medios diversos (que pueden ir desde la construcción de un templo a la consignación de la acción ritual a través de la epigrafía) de elementos de un paisaje sacro en los que se manifiesta la divinidad: casos paradigmáticos, si bien fuera del ámbito del CC son la “Fonte do ídolo” de Braga²⁹ o Panóias (Vila-Real, en Tras-os-Montes), donde un senador llamado Gayo Calpurnio Rufino desarrolla entre fines del s. II y mediados del III una serie de estrategias para memorializar su apropiación individual de un lugar de culto ancestral.³⁰

La identificación como lugar cultural de un espacio determinado es el primer problema que se plantea al estudioso, y tras ella la relación de ese santuario con el territorio circundante, si manifiesta o no conexiones con el mundo urbano, y de qué tipo. También cuáles son las formas de gestión, desde una organización individual o familiar (en una villa, por ejemplo), a una gestión comunitaria a través de los habitantes de un *vicus* o un *castellum*, lo que plantea ya la cuestión de quiénes son los agentes del culto, humanos y divinos.

Desconocemos en el estado actual de la documentación a nuestro alcance en el CC las diversas motivaciones que están tras los diversos lugares de culto. La mayoría de los datos los conocemos a través de estructuras rupestres o de la epigrafía latina, resultado de ese proceso de contacto cultural que llamamos “romanización” y que, en todo caso, puede revelar la persistencia de elementos indígenas anteriores en una medida que desconocemos.³¹ Pero no queda nada de las procesiones rituales, de los himnos, cánticos o danzas que se llevaban a cabo en los entornos al aire libre considerados sagrados, muchos de los cuales – roquedos y cuevas, manantiales o

(Cocu *et al.*, 2013).

29. Garrido, Mar y Martins, 2008; Redentor, 2016; Marco Simón, 2020.

30. Por último, Redentor, 2016; Gasparini, 2020.

31. Para la romanización religiosa, véase por ejemplo Marco Simón y Alfayé Villa, 2008; Stek, 2009 y 2016; Stek y Burgers 2015; Marco Simón, 2020.

ríos – tenían previsiblemente un carácter liminal.³² Mientras que en otros lugares, por ejemplo de la Galia,³³ tenemos evidencias arqueológicas de la celebración de festines sacrificiales, no es este el caso de los territorios del CC (con alguna excepción a la que luego aludiré). Tampoco se han conservado en nuestro ámbito normativas tendentes a proteger el entorno del santuario, como terreno propiedad de los dioses, de una explotación inapropiada, a diferencia de lo que sucede en el vecino *Conventus Caesaraugustanus* con el Bronce de Botorrita, por ejemplo, que en mi opinión constituye una clara normativa sacral. Estas normativas proceden sobre todo del mundo griego y afectan especialmente a la protección de los bosques sagrados y a la limitación de los daños potenciales que pudieran causar bestias sacrificiales, vehículos, pasto de animales, acampadas y sembrado de terrenos para cosechar.³⁴

Dada la continua metamorfosis antes señalada para el paisaje en general, espacios que no son inicialmente sagrados pueden serlo a través de una serie de demarcaciones – foso, empalizada, mojones terminales, dedicatorias u ofrendas –. La información del mundo romano – a través de autores como Cicerón o Varrón sobre el *ius divinum* y sus mecanismos para regular las relaciones entre hombres y dioses –, puede servir para contextualizar casos de manipulación o transformación de los paisajes sagrados en época romana, incluyendo por supuesto su monumentalización.³⁵ Las fuentes clásicas designan con diversos términos a los santuarios al aire libre (*fanum*, *hieron*, *templum*, *delubrum*, etc.), que parecen tener una gran importancia en la zona objeto de estas reflexiones, lo mismo que en el mundo antiguo en general.³⁶

Como planteé ya hace mucho tiempo en mi primera aproximación al paisaje sagrado en la Hispania indoeuropea, la teonimia indígena conservada en la epigrafía parece asegurar, de un lado, la individualización de elementos del paisaje en los que se manifiesta la deidad³⁷ y, de otro, la vinculación tópica de buena parte de los teónimos. La sacralidad del paisaje se expresa en la homonimia entre determinados

32. Grau Mira, 2010; González Rodríguez, 2014; De Sanctis, 2017.

33. El caso de Corent es característico: Poux y Demierre, 2016.

34. Dillon, 1997. Sobre el primer bronce celtibérico aparecido en Botorrita (Zaragoza), su contenido normativo sacral y el reflejo de las circunscripciones intrapolitanas a través de sus representantes mencionados en la cara b, por último Marco Simón, 2021.

35. Häussler y Chiai, 2020, p. 11.

36. Alfayé Villa, 2009; Ayllón-Martín, 2020 (para la Celtiberia).

37. Los aborígenes australianos relacionaban elementos cualitativos del paisaje con el paso de los dioses en el tiempo del Ensueño (James, 2015), y también los Hopis de Arizona interpretan determinados elementos del paisaje como marcas intencionales dejadas por los héroes culturales para guiarles en su existencia (Pérez, 2013, p. 254). No es de descartar concepciones comparables en la cosmovisión tradicional de las poblaciones antiguas del Valle del Duero, aunque no existen indicios para contemplarlas.

teónimos locales y los nombres de localidades actuales en cuyo ámbito han aparecido las correspondientes inscripciones votivas: es el caso de *Vurobius*, por ejemplo. O de *Arco*, divinidad con un santuario documentado en Saldaña de Ayllón (Segovia), en los límites entre *Confloentia* y *Termes*, cuyo su nombre habría dado lugar al topónimo *Arcobriga* (Monreal de Ariza), al otro lado de la cadena montañosa del Sistema Central.

2. SANTUARIOS RUPESTRES

La roca es una de las imágenes primeras (*príncipes* en la terminología de Bachelard), que explican el conjunto del universo y del hombre. Es el misterio de la naturaleza, pujante y sobrehumana, que muestra su fuerza.³⁸ La piedra y el roquedo constituyen elementos claves en la cualificación del espacio desde el punto de vista simbólico y en la comunicación con el mundo sobrenatural.³⁹ Y en muy diversos ámbitos culturales la montaña es la morada de los dioses; de ahí la importancia de su ascensión y de la experiencia religiosa que entraña, por ser lugar de encuentro privilegiado entre hombres y dioses.⁴⁰

La etimología que transparentan algunos teónimos de las zonas de estudio parece remitir a dioses que tienen su sede en la cima de los montes. *Dercetius* es el nombre de un dios venerado en una lapida de San Millán de la Cogolla (Rioja), homónima del monte *Dercetius* citado por S. Braulio,⁴¹ probablemente el actual de San Lorenzo, en la Sierra de la Demanda, límite oriental del CC con el *Caesaraugustanus*.

La cueva es otro de los elementos claves del paisaje sagrado,⁴² espacio liminal en el que se da una polaridad somática y anímica entre el mundo cotidiano de la superficie y el espacio subterráneo,⁴³ y constituye también un espacio de peregrinación característico en la cuenca del Duero, con ejemplos tan notables como los de La Griega (en Pedraza, Segovia). Se trata de un espacio que manifiesta una sorprendente continuidad cultural, con más de un centenar de inscripciones de época romana fechables entre los ss. I y III que se añaden a los grabados paleolíticos existentes. Allí constan epigráficamente los nombres de los peregrinos y la veneración de divinidades como

38. Bachelard 1947, p. 189.

39. Correia Santos, 2010 y 2020; Almagro-Gorbea, 2015.

40. Buxton, 1992 es esencial para el mundo griego, donde se documenta más de un centenar de cultos orográficos relacionados con Zeus; Martínez de Pisón, 2017, p. 246.

41. *Vita Aemil.* 4; *CIL* II 5809.

42. Lavagne, 1988; Maiuri, 2017.

43. Alfayé Villa, 2010, pp. 195-196.

Nemedus, *Nemedus Augustus*, *Deus Moclevus* o *Deva*.⁴⁴ Posibles itinerarios iniciáticos subterráneos se han documentado en la Cueva del Puente (Villalba de Losa, Burgos) o en la de Via Seca en Ojo de Guareña (Merindad de Sotoscuevas, Burgos). Carácter urbano tiene, en cambio, la “Cueva de la Román” de Cunia (Coruña del Conde, Burgos), con sus prácticas culturales de fangoterapia.⁴⁵

3. BOSQUES SAGRADOS

El árbol y el bosque constituyen otro elemento característico del paisaje sagrado. Plinio escribía que antes de residir en santuarios construidos por la mano del hombre los dioses habitaban en los bosques.⁴⁶

“Antaño los árboles eran los templos de la divinidades, y de conformidad con el ritual primitivo en sencillos ámbitos rurales se dedica aún ahora un árbol de excepcional altura a un dios; y no rendimos mayor veneración a imágenes rutilantes de oro y marfil que a los bosques y a los silencios que contienen. Las diferentes clases de árboles se dedican perpetuamente a sus propias divinidades, por ejemplo la encina a Zeus, el laurel a Apolo, el olivo a Minerva, el mirto a Venus, el álamo a Hércules (...)”.

El vocablo griego *álsos*, lo mismo que los latinos *lucus* o *nemus*, designan al bosque como espacio característico de santuario. Un bosque sagrado sería un bosque (*nemus*), con una claridad llamada *lucus* (piénsese en la relación con *lux*).⁴⁷ El término *nemeton* designa por antonomasia al santuario en el mundo céltico y aparece en multitud de topónimos, etnónimos o teónimos. De acuerdo con el principio de individuación de elementos del paisaje que he tratado en otros lugares, de la noción de *nemeton*, santuario al aire libre, inicialmente un claro en el bosque en el que se produce la comunicación entre los devotos y los dioses, se va a pasar a su identificación con ésta, a un teónimo recogido por la epigrafía: un ejemplo inmejorable sería el *Nemedus Augustus* atestiguado en la Cueva de la Griega,⁴⁸ cuyo teónimo doble manifiesta la emergencia de una nueva divinidad en el nuevo horizonte de la paz imperial.

44. Alfayé Villa, 2015.

45. Alfayé Villa, 2009, pp. 31-88 (especialmente 43-59) y 2016.

46. Plin., *N.H.* XII 4.

47. Scheid, 1993.

48. Marco Simón, 1994; Alfayé Villa, 2009, pp. 43-51.

El teónimo *Drusuna*, atestiguado en unas lápidas San Esteban de Gormaz y Olmillos (Soria)⁴⁹ creo que puede explicarse por el i.e. **drutos*, del radical **deru-*, **dru-*, “roble, encina”, pero se trata de una lectura insegura.⁵⁰ Quizás también las *Duillae* atestiguadas en cuatro altares aparecidos junto a la catedral de Palencia, fueran también divinidades de la vegetación.⁵¹

En ocasiones, elementos claves del paisaje aparecen incorporados en un determinado monumento. Es lo que parece denotar el altar de Roda de Eresma (Segovia),⁵² datable entre los siglos I y II, con tres *foci* en la cabecera, un elemento característico de otras aras votivas dedicadas a deidades con teónimo indígena aunque fuera del Convento Cluniese, como los *Lugoves*, *Reve Paramaecus* o *Lariberus Breus*, o que son objeto de *interpretatio* como sucede algunos altares de los *Lares Viales* del Noroeste. En el friso superior del campo epigráfico del ara segoviana aparecen tres ruedas de cuatro radios, y debajo, separado por una profunda incisión horizontal, un segundo conjunto de símbolos agrupados en dos registros sin separación. A la izquierda aparecen cinco grafías que tienen cierta semejanza con signos paleohispánicos, tres arriba y dos abajo y a la izquierda, una esvástica y una cruz arriba, y dos motivos arboriformes debajo (Fig. 2).

Lo que hace extraordinaria a esta iconografía es la asociación de representaciones astrales y representaciones arbóreas, probablemente tejos, y el doble componente, lumínico y arbóreo, sirve para definir al santuario (*lucus, nemeton*) en el mundo romano-céltico. La interpretación de la iconografía de este monumento singular es factible tanto desde una perspectiva funeraria como votiva, siendo esta más probable. No se puede determinar si la pieza procede de alguno de los asentamientos romanos altoimperiales del área (Las Adoveras, San Medel o Cerro de la Moraleja), o bien de un lugar cultural situado fuera de estas localidades, en algún espacio consagrado a la divinidad dentro del área rural.

El paralelo iconográfico más cercano al altar de Roda de Eresma se encuentra en la decoración de algunas placas articuladas de la necrópolis celtibérica de Arcóbriga (Monreal de Ariza, Zaragoza), de cronología claramente prerromana.⁵³ Como en Nu-

49. EDCS 46400866 y AE 1995, 869.

50. Tras una revisión con autopsia de la pieza, Gimeno y Ramírez, 2001-2002 leen el teónimo como *D(eo) Dubunecisao*.

51. Beltran Lloris y Díaz Ariño, 2007, pp. 32-35. Con la fertilidad, la vegetación y las aguas se relacionan asimismo las diosas *Matres*, no consideradas aquí por provenir de entornos urbanos (*Nova Augusta, Clunia*) de las tierras celtibéricas de la parte oriental del CC (Gómez Pantoja, 1999; Olivares Padreño 2002, pp. 121-123).

52. Marco Simón, Martínez Caballero y Santos Yanguas, 2014.

53. Jimeno Martínez *et al.*, 2005, pp. 205-206.

mancia, se representan caballos asociados a escaleras y a símbolos astrales, pero aparecen también ciervos y, lo que es más interesante, se documenta la asociación entre representaciones solares y elementos arboriformes, exactamente la misma asociación atestiguada en el ara segoviana.

Precisamente de Monreal de Ariza, en los aledaños del CC, procede un vaso que – dentro de una estructura templaria – muestra una figura estante con un árbol surgiendo de su cabeza. Como he escrito en otro lugar, creo que se trata de la estatua cultural de una divinidad.⁵⁴ La reciente publicación de un altar votivo en Cuevas de Ágreda (Quintana Redonda, Soria), testifica el culto a *Eburus*, divinidad relacionable con el galo **eburos*, “tejo”, en la base de la gentilidad celtíbera de los Eburancos o de etnónimos o topónimos diversos.⁵⁵ El dedicante menciona su grupo familiar (los Irricos). Los editores plantean la posibilidad de que el altar se relacione con una villa romana vecina, que, a juzgar por los hallazgos numismáticos, presenta una ocupación entre los ss. II y IV (aunque los mosaicos se fecharían entre el IV y el V). Además de cuatro estelas funerarias, en Cuevas de Soria apareció también otro altar votivo muy deteriorado y de difícil lectura, cuyo teónimo ha sido restituido como **Áv(v)us*, divinidad familiar indígena.⁵⁶

4. CULTOS ACUÁTICOS

Otros cultos rurales tienen que ver con el elemento acuático, dadas las cualidades salutíferas del agua. Como se ha puesto de relieve recientemente,⁵⁷ la disponibilidad del agua constituye un elemento esencial en los santuarios de la Celtiberia (hasta 23 casos). La personificación del Duero – que quizás fuera objeto de culto también en el CC – en una deidad a la que se rinde culto se atestigua en una lápida de Porto.⁵⁸

El proceso de individuación de un elemento del paisaje en una divinidad es transparente en algunos casos de *interpretatio*. Un espacio sagrado ancestral sería el de las *Fontes Tamarici* mencionadas por Plinio,⁵⁹ junto a la ermita de San Juan de las Fuentes Divinas, en Velilla del Río Carrión (Palencia), un caso bien ilustrativo de la cristianización de antiguos cultos acuáticos, proceso del que tenemos abundan-

54. Marco Simón, 2001.

55. *Titus Ir/rico Rul/fi f(i)lius Ebu/ro v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*. Cf. Sanz Aragonés et al., 2011, p. 147; Marco Simón, 2013-2014, con las referencias correspondientes.

56. Sanz Aragonés et al., 2011, pp. 440-444.

57. Ayllón-Martín, 2020.

58. *CIL* II 2370, p. 891; *ILS* 3904; *HEp*, 10, 2000, 741; *RAP* 63: *Duri[o] / C(aius) · Iulius / Pylades*.

59. Plin., *N.H.* XXXI 23-24. Cf. Alfayé Villa, 2009, pp. 29-30.

tes evidencias en otros lugares, y de Cabriana (Lantarón, Álava) procede un altar dedicado a las Ninfas.⁶⁰

Es sabido que santuarios en las confluencias fluviales son muy característico del ámbito romano-céltico, donde abundan los topónimos *Confluentes*. En Hispania baste pensar en *Complutum* o la arévaca *Komfloénta* mencionada por Ptolomeo.⁶¹ Santiago Martínez y Juan Santos han estudiado la concentración de cultos acuáticos de época romana en torno a esta ciudad de *Confloentia*, situada con seguridad en Los Mercados de Duratón, en el interfluvio de los ríos Duratón y Serrano (término de Sepúlveda).⁶² Los cultos a *Bonus Eventus*, a Minerva, las *Matres*, Diana, Mercurio o Epona nos introducen en un paisaje religioso de una enorme riqueza y variedad. Las *Matres* son diosas madres veneradas en el ámbito romano-céltico con variados epítetos locales, en conexión con las aguas y la fertilidad (como *Matronae* en el ámbito reno-danubiano y en la Galia Cisalpina), y uno de los dos altares a las *Matres* del territorio de *Confloentia* fue hallado en el s. XVI en el mismo río Duratón, lo que plantea la posibilidad de la vinculación de esas deidades el propio río, como el altar de Freixo (Porto) dedicado a las *Matres Durer(is)*, que parece remitir al Duero.⁶³

Tres santuarios han sido documentados en el territorio de la *civitas* de *Confloentia*. El primero es el de la Fuente Giriego, en el río Duratón, en el territorio de la *civitas* de *Confloentia*. Allí se documenta la inscripción rupestre *Eburianus*, que puede ser el nombre de un *cultor* o el de la divinidad acuática (en cualquier caso, la relación etimológica con el *Eburus* de las Cuevas de Ágreda en Soria y con el tejo parece razonable). Más abajo, en el santuario del Puente Talcano, bajo la actual Sepúlveda, se documenta en la pared rupestre el teónimo *Bonus Eventus*, una divinidad latina que se relaciona con la feliz culminación de un viaje o una actividad, pero que tiene también conexiones acuáticas y agrarias. El dedicante de la inscripción,⁶⁴ P. Valerius Natalis, es previsiblemente un *dunviro* del *ordo* de la ciudad. Si, como propone Santiago Martínez Caballero,⁶⁵ *Bonus Eventus* es el propio *numen* fluvial del Duratón, estaríamos ante un ejemplo excelente de *interpretatio* de la divinidad ancestral local del río a través de un teónimo romano. De gran interés me parece el final de la inscripción rupestre, datable el 24 de abril del año 128: *Convivantes / ite feliciter*, que

60. Ciprés y González Rodríguez, 2019.

61. Ptol., II 6, 55.

62. Martínez Caballero 2014a, pp. 221-282; Santos Yanguas y Martínez Caballero, 2018-2019, pp. 95-109.

63. *Vid. supra* n. 58.

64. *ERSg*, 159.

65. Martínez Caballero, 2014b, p. 357.

expresa el deseo de que los peregrinos que han compartido la experiencia religiosa, incluyendo un banquete, vuelvan felices a hogares. A estos dos santuarios se añade un tercero, el de la Cueva Lóbrega que domina el curso del río Caslilla, afluente del Duratón, con el que confluye en el santuario del Puente Talcano. El santuario de Cueva Lóbrega está consagrado a Diana, divinidad relacionada con bosques, montes, ríos o manantiales (además de protectora de la caza y de los alumbramientos), como muestra la inscripción rupestre *Ianua / Arcus / Dianae* situada en la pared oriental y se data entre mediados del s. I y mediados del II.⁶⁶ Estos tres santuarios rurales tienen relación con las aguas y manifiestan conexiones claras con la ciudad de *Confloentia*.

Pongamos a continuación un ejemplo de *ekphrasis*, es decir, de la descripción imaginaria de un santuario acuático rural monumentalizado en época romana. La contiene una extraordinaria pátera argétea que fue hallada en el s. XIX en el Pico Castillo (Otañes, Cantabria). Tiene un diámetro de 21,5 cms y casi un kilo de peso. Datable a fines del s. II o comienzos del III⁶⁷, lleva una inscripción a lo largo del borde con la mención del donante y el peso en libras (Fig. 3).⁶⁸

La iconografía excepcional de esta pieza, con elementos decorativos en oro, despliega seis escenas distintas. En la parte superior, una deidad acuática (presumiblemente la *Salus Umeritana* mencionada en la inscripción) se representa entre dos árboles, reclinada y sosteniendo un ánfora con su mano izquierda. El agua que brota de esta se canaliza hacia un estanque rodeado de piedras, a la derecha del cual una figura arrodillada se dispone a recoger agua con un vaso para llenar un gran contenedor. Debajo hay otro personaje vaciando el contenido de un recipiente en un gran tonel representado sobre un carro de cuatro ruedas tirado por una yunta de cuadrúpedos. Otra escena, que traduce probablemente el poder curativo de las aguas, exhibe a la derecha un joven con túnica corta ante un árbol, ofreciendo un vaso a un anciano sentado que tiene lo que parece un pan en su mano izquierda. Estas tres escenas, de una extraordinaria calidad y riqueza de detalles, pueden ser interpretadas como una secuencia que representa la recogida, transporte y consumo del agua salutífera, y sus paralelos más cercanos estarían en una estela procedente de Cherasco (Cuneo), hoy en el Museo Arqueológico de Turín.

Las dos escenas restantes de la mencionada pátera corresponden ya decididamente al horizonte del ritual. A la izquierda, un anciano con barba y toga (cuyo borde

66. Santos Yanguas y Martínez Caballero, 2018-2019, p. 105.

67. Baratte, 1992, pp. 47-48.

68. *Salus Umeritana*, y, en el reverso, *L. P. Corneliani p(ondo) III* [---]. Cf. Iglesias Gil y Ruiz Gutiérrez, 2014, fig. 4.

figuraría la *toga praetexta* de magistrado),⁶⁹ derrama agua sobre un altar con una pátera. En la parte superior derecha, otro personaje, también barbado y con túnica corta, sosteniendo un cayado con su mano izquierda (quizás un enfermo, o un pastor) lleva a cabo así mismo ofrendas ante el altar.

Contra la interpretación de este objeto como una pátera votiva que habría sido donada quizás tras una curación, François Baratte ha sugerido una hipótesis alternativa: la de que se trate de una pieza que evoca simbólicamente la peregrinación de un devoto a un santuario salutífero indeterminado.⁷⁰ En mi opinión, las dos interpretaciones son compatibles, y lo que estas imágenes extraordinarias estarían expresando es el beneficio derivado la “romanización”, que se concreta en una divinidad local asimilada a la romana *Salus* en un proceso de *interpretatio*. Los personajes que aparecen en la composición parecen indicar que el santuario rural representado en la pátera estaría frecuentado por todo el espectro social. El lugar del hallazgo, dentro del territorio de *Flaviobriga* (Castro Urdiales), es vecino de la vía romana que comunicaba *Pisoraca* (Herrera de Pisuerga) y esta ciudad.⁷¹ El epíteto *Umeritana* remite probablemente a un topónimo o gentilicio correspondiente a los autrigones que poblaban estas zonas de Hispania.

5. ALTARES VOTIVOS Y ESPACIOS CULTUALES

El hallazgo de cuatro altares votivos en Villaverde del Monte (Burgos) dedicados a *Ca-leca Nevara*, una deidad local desconocida hasta la fecha, plantea la existencia probable de nuevos santuarios rurales en territorio turmogo.⁷² Concretamente, tres posibles lugares de culto en un espacio triangular surcado por los ríos Arlanza y Arlanzón, con los vértices en *Deobrigula* (Tardajos), el Cerro del Castillo de Burgos y Villaverde del Monte. Se trata de un territorio atravesado por las vías 32 y 34 del “Itinerario de Antonino”, así como la que se dirigía por el valle del Arlanza desde *Clunia* hacia el norte. Además de *Deobrigula*, un topónimo de claro carácter teonímico, allí se asentaba otros municipios romanos como *Segisama* (Sasamón) y Villavieja de Muñó (quizás *Arcia*). Toda una serie de asentamientos rurales giraban en torno a estas ciudades, y la arqueología documenta a partir del s. II una intensificación de la ocupación territorial y de la red viaria que se traduce igualmente en la epigrafía funeraria. En Tardajos apareció no solo un ara votiva, sino también una estatuilla de Venus y un dedo votivo de bronce,

69. Iglesias Gil y Ruiz Gutiérrez, 2014, p. 285.

70. Baratte, 1992.

71. Iglesias Gil y Ruiz Gutiérrez, 2014, p. 290.

72. Abásolo y Gutiérrez, 2005; Carcedo de Andrés y Pradales Ciprés, 2014.

además de un verraco. En El Cerro del Castillo ha surgido una “extraña construcción en forma de hemiciclo, formada por dos semicírculos concéntricos, el mayor de unos 4 metros de diámetro, junto a una serie de agujeros cuya factura imposibilitaba su uso como encaje de postes”, que serían hoyos de ofrendas con restos cerámicos, líticos y metalúrgicos, cereales tostados y restos de ovicápridos jóvenes de nueve, tres meses y un recién nacido, sin duda ofrendas similares a las de otros santuarios como la cueva del Jullo (Igollo, Cantabria) o algunos lugares del País Vasco. Uno de los altares a *Caleca Nevara* está dedicada por una mujer, Ava Lecira.⁷³

La documentación existente apunta igualmente a un santuario a *Vurobius* en Barcina de los Montes (Burgos), dado que allí se hallaron los cuatro altares dedicados a este dios hasta la fecha. El lugar está cerca del yacimiento de Soto de Bureba (identificado con la *Vindeleia* autrigona), rodeado por un triple recinto amurallado y ocupando unas 13 has., en una zona de gran interés estratégico por controlar la vía de acceso a los territorios de la meseta desde Cantabria y el Valle del Ebro, dominando las dos vertientes de los Montes Obarenes, en una zona de explotación de canteras por parte de los romanos.⁷⁴ El teónimo se relaciona lingüísticamente de forma clara con el nombre de la comarca burgalesa de La Bureba, así como con la antigua *Virovesca* documentada en Ptolomeo, el Itinerario de Antonino y el Ravenate. Todas las aras, fechables entre los siglos I y II, tienen la misma estructura: mención del teónimo, dedicante y fórmula *VSLM*. Mientras que tres dedicantes tienen onomástica latina (uno de ellos con *tria nomina*), el comitente de la cuarta es indígena: [*T*]uraius *Eburenius Calaeti f(i)lius*). Pero no veo las bases para considerarlo hipotéticamente como sacerdote del santuario.⁷⁵ Sí que me parece interesante señalar la relación del *cognomen Eburenius* con el dios *Eburus* documentado en las Cuevas de Ágreda (Soria), así como con el *Eburianus* del santuario rupestre junto a la corriente del río Duratón.

Otras divinidades se han documentado en altares de espacios rurales del CC. Es el caso del aras cántabras al *Deus Erudinus* hallada en el Pico Dobra, fechables en 161 por la datación consular,⁷⁶ y a los *Diis et Deabus* de Olea⁷⁷. Unas *Lugunae Deae*⁷⁸ son

73. Cardedo de Andrés y Pradales Ciprés, 2014, pp. 299 y 301.

74. Sanz Serrano y Ruiz Vélez, 2014, p. 331.

75. Sanz Serrano y Ruiz Vélez, 2014, p. 331.

76. *ERC*Can. 4: *Corne(lius) Vicanus / Aunigainum / Festi f(i)lius ara(m) / pos{s}uit deo / Erudino X K(alend)<a=I>s / Augu(stas) M(arco) A(ntonio) Ve(ro) co(n)s(ulibus)*.

77. *ERC*Can. 5: *Di(s) et de/a(b)us co/nven(tus) d(e)oru(m) Fla(via) / Gent(i)ana*.

78. Aunque no puedo entrar en esta cuestión, el radical del teónimo parece similar al de los dioses *Lugoves* documentados en un altar de San Esteban de Gormaz y en el *Conventus Lucensis*: Marco Simón, 2006.

mencionadas en un altar de Atapuerca (Burgos), en una posible villa imperial; *Velonsa* (Ranera, Burgos), en un altar dedicado por una mujer; *Silvanus deus* es mencionado en un ara de Poza de la Sal (Burgos);⁷⁹ *Atemnia* figura en otro altar de Yanguas (Soria), o, ya en los confines nordorientales limítrofes con el Convento Cesaraugustano, se documentan *Helasse* (Miñano Mayor, Álava) o *Leucina* (Comunión, Alava), esta última en un contexto de villa rústica romana también.⁸⁰ En la misma provincia alavesa aparecieron en Angostina dos altares a *Baelibio*, en un posible santuario,⁸¹ y en el Castillo de Henayo otra a *Tullonio*.⁸²

6. HÉRCULES Y OTRAS DEIDADES RELACIONADAS CON EL GANADO Y LOS TRÁNSITOS

Otro tipo de santuarios atestiguados en el CC tiene que ver con las actividades ganaderas. Martínez Caballero⁸³ ha llamado la atención sobre la posible existencia de santuarios-mercado urbanos tanto en *Confloentia* como en *Termes* en relación con la importancia que tanto en estas ciudades como en Segovia tenían las actividades ganaderas, situadas como estaban en nudos de comunicación, paso de cañadas (*calles publicae*) y vados de ríos (*pontes*). Un espacio similar a los anteriores, posiblemente polifuncional, ha aparecido también en la ciudad galaico-romana de *Tongobriga* (Freixo, Marco de Canaveses).⁸⁴

Así las cosas, creo que es pertinente recordar aquí la importancia del Hércules latino, titular de numerosos *fora pecuaria* en la Italia central, como divinidad protectora de pastores, ganados y la sal. Se trata de una deidad muy bien atestiguada en la zona de la Celtiberia del Duero, con una concentración de testimonios en la zona de San Esteban de Gormaz – en los confines de las *civitates* de *Termes*, *Segontia Lanca* y *Uxama* – a través de unas evidencias que destacan el papel de la deidad como protectora de viajeros y transeúntes. Joaquín Gómez Pantoja ha señalado la movilidad

79. *HEp* 14, 2005, 74. Cf. Abásolo y Rodríguez, 2005.

80. Olivares Padreño, 2002, pp. 124-126, con las referencias correspondientes. La lectura *Leucina* del altar de Comunión es muy insegura: Ruiz de Loizaga, 1981.

81. *HEp* 1993, 5 y 1996, 2.

82. *CIL* II 2939.

83. Martínez Caballero, 2014b.

84. Lima, 2018, pp. 360-361.

de clunienses y uxamenses con el ejercicio de una trashumancia estacional de largo recorrido, especialmente hacia los pastos lusitanos.⁸⁵

Los testimonios del culto a Hércules han sido recientemente analizados por Rosario Sobrino: de los 19 casos atestiguados en la Meseta, 11 proceden del CC: de Hontangas (Burgos), Montejo de la Vega de la Serrezuela (2 altares), en Segovia, y San Esteban de Gormaz (5 altares), Tardesillas, Trébago y Langa de Duero, estas últimas en Soria.⁸⁶ Se trata de altares que documentan unos cultos privados en el ámbito rural, con una onomástica que apunta más al mundo indígena, y en dos de las aras de San Esteban de Gormaz se menciona el gentilicio – *Docilico(m)* – en el característico genitivo del plural.⁸⁷ Es precisamente la concentración de altares en esta zona lo que hizo pensar a Félix García Palomar y Joaquín Gómez Pantoja que, dada su estratégica localización en las comunicaciones, se venerara al Hércules protector de viajeros y transeúntes,⁸⁸ y esa interpretación valdría para todo el conjunto epigráfico de Hércules en la Meseta, desde la Hontangas burgalesa comunicada por el valle del río Riaza con los núcleos de *Rauda* y *Termes* hasta los testimonios al sur de la Cordillera Central (en *Complutum* o *Segobriga*).⁸⁹

Diversos testimonios epigráficos apuntan a la veneración de otros dioses protectores de peregrinos o viajeros. Aunque más característicos del noroeste hispano (sobre todo del *conventus Lucensis*), evidencias a los *Lares Viales* han aparecido igualmente en el CC, como documentan las aras halladas en *Clunia* – si bien aquí en entorno urbano – o en Narros del Puerto (Ávila), en el límite con el *conventus Emeritensis*.⁹⁰ Una función similar de protección de los caminantes y de las actividades comerciales –algo típico del Hermes griego– tendría igualmente Mercurio en la Península Ibérica:⁹¹ el testimonio de César así lo asegura para la Galia.⁹² De hecho,

85. Gómez Pantoja, 1995, pp. 495-505; 2001a y 2001b.

86. Hernando Sobrino, 2014, pp. 392-393. Así mismo, Oria Segura, 1996.

87. Igualmente, Marco Simón, 1993, p. 43.

88. García Palomar y Gómez Pantoja, 2001, pp. 607-612. Sobre el papel de Hércules como protector de las comunicaciones a partir de su descubrimiento o apertura de rutas, véase Jourdain-Annequin, 1982, pp. 227-282.

89. Hernando Sobrino, 2014, pp. 393-394.

90. *HEp* 2003-2004, 69 y 72 (esta última dedicada también a *Ilurbeda*). Sobre los *Lares Viales*, Marco Simón, 2010.

91. Baratta, 2001, p. 107. Un *Mercurius Compitalis Vialis* se atestigua en Isona (Lérida) (*HEp* 11, 2001, 307).

92. Caes., *B.G.* VI 17, 1: *Deorum maxime Mercurium colunt. Huis sunt plurima simulacra: hunc omnium inventorem artem ferunt, hunc viarum atque itinerum ducem, hunc ad quaestus pecuniae mercaturaeque habere vim maximum arbitrantur.*

los testimonios culturales de Hércules y de Mercurio coinciden en gran medida, pues esta última deidad presenta focos culturales en Soria (*Uxama, Termes*), Zaragoza (*Arco-briga / Monreal de Ariza*) y *Segobriga* (Cuenca).⁹³

7. AGENTES PRIVADOS Y PÚBLICOS

La mayor parte de los agentes atestiguados epigráficamente en los cultos rurales del CC son privados y, a diferencia de lo que sucede en los conventos del Noroeste hispánico, por ejemplo, donde *castella* o *castellani* figuran como dedicantes en varios altares, no hay dedicatorias públicas hechas por aglomeraciones secundarias. Un caso especial es el de P. Valerius Natalis en el altar a Bonus Eventus de la inscripción rupestre del río Duratón, en honor del ordo decurional de una ciudad que no se menciona (*Confloenta* previsiblemente) el 24 de abril de 128.⁹⁴ El altar de El Olmillo (Segovia) dedicado por un desconocido grupo familiar, los *Ammani*, cuyo nombre se relaciona lingüísticamente con el *Portus Ammanus* mencionado por Plinio (*N.H.* IV 110) es falso con casi entera seguridad.⁹⁵ Otra dedicación colectiva es la que un *collegium fabrum* dedica en Lences de Bureba (Burgos) a *Cesandus*, una divinidad indígena no atestiguada hasta la fecha.⁹⁶ Agentes colectivos son igualmente los *Aiunc[o] Ne(---) medani* mencionados en la Cueva de la Griega como cultores de *Nemedus Augustus*, al igual que quienes dejaron varias inscripciones votivas en la pared de la roca.⁹⁷

8. CONCLUSIÓN

Nos faltan muchas claves para leer el texto del paisaje de la cuenca del CC como los antiguos lo hacían, pero el recurso a la comparación con horizontes culturales

93. Hernando Sobrino, 2014, p. 399.

94. *Pro sal(ute) ordinis [...] / P(ublius) Val(erius) Natalis Maternia[ni] fil(ius) [c]um / suis [a]ram Eventu(i) Bono posuit et / dedicavit VIII K(alendas) Maias A[sp]renate / Torquato II (=iterum) ma(iore) co(n)s(ule). Convivantes / ite feliciter.* Cf. Santos Yanguas y Martínez Caballero, 2018-2019, p. 194.

95. *Iovis / TAS / Sempiterni / ponere / pos[it]urum / Iovis ex voto / Mater iussit / animarum / [p]er omnium / deorum M(agna) / omnerum / [e]t Mater deum / [Ma]tris terra[e] / [Ma]tri ex vot[o] / a]ram terrea / [A]mmani.* Cf. Santos Yanguas, Hoces de la Guarda y Del Hoyo, 2005, pp. 289-290, n° 175, señalando el paralelismo de la dedicada por los Luggoni Arganticaeni a *[Dul]ovius Tabalienus* en Grases (Villaviciosa).

96. AE 1985, 585: *Cesando / collegium / fabrorum / v.s.l.m. / p(ropria) [p(ecunia)] (---).*

97. *Vota hic (iterum/bis?)* O bien: *Vota hic II (fecerunt); (Iterum/bis) Vovimus hoc* O bien: *II Vovimus hoc.* Cf. Santos Yanguas, Hoces de la Guarda y Del Hoyo, 2005, pp. 260-261, 265.

mejor conocidos, junto con los hallazgos arqueológicos, la epigrafía votiva o incluso la toponimia actual permite una aproximación a alguna de sus claves.⁹⁸ Una de ellas son los santuarios al aire libre en espacios rupestres, nemorosos o acuáticos, así como la individualización de elementos del paisaje en los que se manifiesta la deidad y la vinculación tópica de parte de los teónimos. Aunque no tan netos como en otras partes de Hispania, las influencias culturales helenístico-romanas intensificaron algunas líneas de cambio, visibles en la monumentalización arquitectónica o epigráfica, que es mucho más clara en santuarios urbanos de ciudades como *Clunia* o *Termes*, que por su carácter quedan fuera de este análisis. Que la presencia de Roma contribuiría a la transformación de los santuarios rurales en el CC es evidente, como también que las motivaciones y los contextos específicos variaron.⁹⁹ Por último, la cristianización de muchos lugares ancestrales de comunicación con lo divino – en la que no se ha podido entrar aquí –¹⁰⁰ contribuyó sin duda a intensificar la transformación de los lugares sagrados.

Aunque no se ha llevado a cabo en el CC estudios detallados de la geografía cultural de los devotos y peregrinos que visitaban los santuarios rurales, los resultados del estudio llevado a cabo para la Celtiberia en general, pueden ser ilustrativos: el carácter cercano y local de los santuarios naturales en época prerromana (la mitad de los espacios sacros distaba menos de 2 kms del asentamiento más próximo hasta el s. II a.C.), se confirma en los siglos siguientes, aunque aumenta progresivamente la distancia entre los lugares de culto y los asentamientos; en el s. I de la Era, el número de santuarios situados a más de seis kms de los lugares habitados doblaba al de los situados a menos de 2 kms).¹⁰¹ Es de esperar que trabajos similares permitan obtener nuevos datos acerca de las prácticas religiosas en los ámbitos rurales, de las que las líneas anteriores no han supuesto sino una aproximación inicial.

98. Uno de los elementos iconográficos más característico del ámbito vacceo es la representación de un animal cuadrúpedo en perspectiva siempre cenital (por ejemplo, en el pomo del extraordinario puñal de la tumba 32 de la necrópolis de Las Ruedas en *Pintia* / Padilla de Duero - Sanz Mínguez y Velasco Vázquez, 2003, p. 186, fig. 6, pero también en contextos domésticos), perspectiva aérea que define igualmente determinadas composiciones cerámicas o zoomorfos en algunas téseras de hospitalidad (Marco Simón, 2002; Simón Cornago, 2013). ¿Cabría pensar para estas composiciones en una concepción del espacio “desde arriba” similar, por ejemplo, a la que se conoce de los indios hopi de Arizona, cuyos antepasados anasazi desarrollaron unos complejos principios de geometría y de organización espacial privilegiando siempre la altura para representar un paisaje de mesetas y cañones (Pérez, 2013, p. 250)?

99. Como muestra, por ejemplo, el doble modelo de los santuarios de La Encarnación (Caravaca) y de La Luz (Verdolay), ambos en el Sureste murciano, tras el control de Roma: López Mondéjar, 2020.

100. Pero véanse las consideraciones al respecto de Sanz Serrano y Ruiz Vélez, 2014.

101. Ayllón-Martín, 2020, pp. 61-62.

IMÁGENES



Fig. 1. *Conventus Cluniensis* (Roldán, 1982, p. 107, fig. 6).



Fig. 2. Altar de Roda de Eresma, Segovia
(Marco Simón, Martínez Caballero y Santos Yanguas, 2014).



Fig. 3. Pátera argétea de Otañes, Cantabria (Wikimedia Commons).

BIBLIOGRAFÍA

- Abásolo, José Antonio y Gutiérrez, Jaime (2006). Caleca Nevara. En Iglesias Rouco y Payo Hernanz, 2006, pp. 107-111.
- Abásolo, José Antonio y Marco Simón, Francisco (1995). Tipología e iconografía en las estelas de la mitad septentrional de la Península Ibérica. En Beltrán, 1995, pp. 327-359.
- Abásolo, José Antonio y Rodríguez, Adelaida (2005). Sempronii devotos de Silvano y Júpiter en dos aras burgalesas. *Boletín de la Institucion Fernán González*, 230, pp. 69-74.
- Aberson, Michel, Biella, Maria Cristina, Di Fazio, Massimiliano, Sanchez, Pierre y Wullschleger, Manuela (eds.) (2016). *L'Italia centrale e la creazione di una koiné culturale? I percorsi della romanizzazione*. Bern: Peter Lang.
- Adiego, Ignacio, Siles, Jaime, Velaza Frias, Javier y Untermann, Jürgen (eds.) (1993). *Studia Palaeohispanica et Indogermanica J. Untermann ab amicis hispanicis oblata*. Barcelona: Universitat de Barcelona.
- Agusta-Boualrot, Sandrine, Hubert, Sandrine y Van Andringa, William (eds.) (2017a). *La fondation des sanctuaires antiques : motivations, agents, lieux*. Rome: EFR y EFA.
- Agusta-Boualrot, Sandrine, Hubert, Sandrine y Van Andringa, William (2017b). Introduction. En Agusta-Boualrot, Hubert y Van Andringa, 2017, pp. 1-9.
- Alfayé Villa, Silvia (2009). *Santuarios y rituales en la Hispania céltica*. Oxford: B.A.R.
- Alfayé Villa, Silvia (2010). Hacia el lugar de los dioses: aproximación a la peregrinación religiosa en la *Hispania* indoeuropea. En Marco Simón, Pina Polo y Remesal, 2010, pp. 177-218.
- Alfayé Villa, Silvia (2015). Relecturas de algunas inscripciones latinas de la cueva-santuario de “La Griega”, *Veleia*, 31, pp. 279-288.
- Alfayé Villa, Silvia (2016). Expresiones religiosas en las ciudades del poder en la Hispania Céltica: el caso de Clunia. *Revista de Historiografía*, 25, pp. 355-383.
- Alfayé Villa, Silvia y Pina Polo, Francisco (eds.) (2018-2019). *Dioses, sacerdotes y magos en el mundo antiguo. Homenaje a Francisco Marco Simón*. Bandue 11. Madrid: Trotta.
- Almagro-Gorbea, Martin (2015). *Sacra Saxa*. “Peñas Sacras” propiciatorias y de adivinación de la Hispania Celtica / Propitiatory and Divination ‘Sacred Rocks’ in Celtic Iberia. En Cardoso, 2015, pp. 329-410.
- Alvar Nuño, Antón (ed.) (2011). *El viaje y sus riesgos. Los peligros de viajar en el mundo greco-romano*. Madrid: Liceus.
- Andreu Pintado, Javier (2004). Edictum, municipium y lex: *Hispania en época Flavia (69-96 d.C.)*. Oxford: B.A.R.
- Assmann, Jan (2011). *Historia y mito en el mundo antiguo. Los orígenes de la cultura en Egipto, Israel y Grecia*. Madrid: Gredos.
- Ayllón-Martin, Ruth (2020). Natural and Sacred Spaces in Celtiberia. Myth and Reality. En Häußler y Chiai, 2020, pp. 57-75.
- Bhabha, Homi K. (1994). *The Location of Culture*. Oxford y New York: Routledge.
- Bachelard, Gaston (1947). *La terre et les rêveries de la volonté*. Paris: José Corti.

- Baratta, Giulia (2001). *Il culto di Mercurio nella Penisola Iberica*. Barcelona: Universidad de Barcelona.
- Baratte, François (1992). La coupe en argent de Castro Urdiales. En Chevallier, 1992, pp. 43-54.
- Beltrán, Francisco (ed.) (1995). *Roma y el nacimiento de la cultura epigráfica en Occidente*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico.
- Beltrán Lloris, Francisco y Díaz Ariño, Borja (2007). Altares con teónimos hispano-célticos en la Meseta norte (Museos de Palencia, Burgos y Valladolid). En Hainzmann, 2007, pp. 29-56.
- Bevilacqua, Francesco (2010). Genius loci. *Il dio dei luoghi perduti*. Soveria: Adelphi.
- Burillo Mozota, Francisco (ed.) (1995). *Poblamiento celtibérico. III Simposio sobre los Celtiberos*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico.
- Buxton, Richard (1992). Imaginary Greek Mountains. *The Journal of Hellenic Studies*, 112, pp. 1-15.
- Caballos Rufino, Antonio y Melchor Gil, Enrique (eds.) (2014). *De Roma a las provincias: las élites como instrumento de proyección de Roma. Juan Francisco Rodríguez Neila in honorem*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Calasso, Roberto (2015). *La follia che viene dalle Ninfe*. Milano: Adelphi.
- Carcedo de Andrés, Bruno y Pradales Ciprés, David (2014). Nuevo santuario rural en territorio turmogo. En Mangas Manjarrés y Novillo López, 2014, pp. 295-309.
- Cardoso, João (ed.) (2019). *Estudos arqueológicos de Oeiras*, 22. Oeiras: Câmara Municipal de Oeiras.
- Cazanove, Olivier de y Scheid, John (eds.) (2003). *Sanctuaires et sources. Les sources documentaires et leurs limites dans la description des lieux de culte*. Napoli: Centre Jean Bérard.
- Chevallier, Raymond (ed.) (1992). *Les eaux thermales et les cultes des eaux en Gaule et dans les provinces voisines. Actes du Colloque 28-30 septembre 1990 (Aix-les-Bains)*. Caesarodunum 26. Tours: Centre de recherches A. Piganiol.
- Chiai, Gian Franco, Häussler, Ralph y Kunst, Christiane (eds.) (2012). *Interpretatio Romana / Graeca / Indígena: Religiöse Kommunikation zwischen Globalisierung und Partikularisierung. Mediterraneo Antico*. *Economie Società Culture* 15.1-2. Pisa y Roma: Serra.
- Ciprés Torres, Pilar (ed.) (2017). *Plinio el Viejo y la construcción de la Hispania Citerior*. Vitoria: Universidad del País Vasco.
- Ciprés, Pilar y González Rodríguez, María Cruz (2019). Nueva lectura e interpretación de ara de Cabriana (Lantarón, Álava) dedicada a las Ninfas : *HAEp* 2532. *Munibe Antropología-Arkeologia*, 70, pp. 271-283.
- Cocu, Jean-Sébastien, Dubois, Stéphane, Rousseau, Aurélie y Van Andringa, William (2013). Un nouveau dieu provincial chez les Viromanduens. *Gallia*, 70.2, pp. 315-321.
- Cornell, Tim J. y Lomas, Kathryn (eds.) (1994). *Urban society in Roman Italy*. London: Routledge.

- Correia Santos, Maria João (2010). Santuários rupestres no Ocidente da Hispania Indo-europeia: ensaio de tipologia e classificação. *Palaeohispanica*, 10, pp. 147-172.
- Correia Santos, Maria João (2020). Sacred Landscape and Rock-Cut Sanctuaries of the Iberian Peninsula. The Principle of Duality or Harmony of Complementary Oppositions. En Häussler y Chiai, 2020, pp. 29-42.
- Curchin, Leonard (2003). *The Romanization of Central Spain. Complexity, Diversity and Change in a Provincial Hinterland*. London y New York: Routledge.
- Derks, Ton y Roymans, Nico (eds.) (2009). *Ethnic Constructs in Antiquity. The Role of Power and Tradition*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- De Sanctis, Gianluca (2017). *La logica del confine. Per un'antropologia dello spazio nel mondo romano*. Roma: Carocci.
- Dillon, Matthew (1997). The Ecology of Greek Sanctuary. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 118, pp. 113-127.
- Donadieu, Pierre y Périgord, Michel (2005). *Clés pour le paysage*. Paris: Ophrys.
- Donati, Angela (ed.) (2016). *L'iscrizione esposta. Atti del Convegno Borghesi 2015*, Epigrafia e Antichità 37. Faenza: Fratelli Lega.
- Dopico Caínzos, María Dolores (2017). Los *conventus iuridici*: la aportación de la *Naturalis Historia* de Plinio el Viejo. En Ciprés Torres, 2017, pp. 243-272.
- Dupré Raventós, Xavier, Ribichini, Sergio y Berger, Stéphane (eds.) (2008). "Saturnia tellus". *Definizioni dello spazio consacrato in ambiente etrusco, itálico, fenicio-punico, iberico e celtico*. *Atti del convegno internazionale (Roma, 10-12 novembre 2004)*. Roma: CNR.
- Edlund-Berry, Ingrid E.M. (1987). *The Gods and the Place. Location and Function of Sanctuaries in the Countryside of Etruria and Magna Graecia (700-400 BC)*. Stockholm: Skrifter Utgivna av Svenska Institutet i Rom.
- Ernout, Alfred y Meillet, Antoine (1979). *Dictionnaire étymologique de la langue latine*. Paris: Klincksieck.
- Estarán Tolosa, María José (2016). *Epigrafía bilingüe del Occidente romano. El latín y las lenguas locales en las inscripciones bilingües y mixtas*. Zaragoza: Prensas Universitarias.
- Estarán, María José, Dupraz, Emmanuel y Aberson, Michel (eds.) (2021). *Des mots pour les dieux. Dédicaces culturelles dans les langues indigènes de la Méditerranée occidentale. Études genevoises sur l'Antiquité*. Gênevè: Peter Lang.
- García Merino, Carmen (1975). *Población y poblamiento en Hispania romana. El Conventus Cluniensis*. *Studia Romana* 1. Valladolid: Universidad de Valladolid.
- García Palomar, Félix y Gómez Pantoja, Joaquín (2001). El culto a Hércules y otras novedades epigráficas de San Esteban de Gormaz. *Studia Philologica Valentina*, 5, pp. 73-102.
- Garrido, Ana, Mar, Ricardo y Martins, Manuela (2008). *A fonte do Ídolo, Bracara Augusta*. Excavações arqueológicas 4. Braga: Unidade de Arqueologia da Universidade do Minho.
- Gasparini, Valentino (2020). Renewing the Past. Rufinus' Appropriation of the Sacred Site of Panóias (Vila Real, Portugal). En Gasparini *et al.*, 2020, pp. 319-349.

- Gasparini, Valentino, Patzelt, Maik, Raja, Rubina, Rieger, Anna-Katharina, Rüpke, Jörg y Urcioli, Emiliano R. (eds.) (2020). *Lived Religion in the Ancient Mediterranean World. Approaching Religious Transformations from Archaeology*. Berlin y Boston: De Gruyter.
- Gell, Alfred (1998). *Arts and Agency. An Anthropological Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Gimeno, Helena y Ramírez, Manuel (2001-2002). Precisiones a algunos epígrafes latinos de la provincia de Soria. *Veleia*, 18-19, pp. 291-309.
- Gómez Pantoja, Joaquín (1995). Pastores y trashumantes de Hispania. En Burillo Mozota, 1995, pp. 495-505.
- Gómez Pantoja, Joaquín (1999). Las Madres de Clunia. En Villar y Beltrán, 1999, pp. 421-432.
- Gómez Pantoja, Joaquín (ed.) (2001a). *Los rebaños de Gerión. Pastores y trashumancia en Iberia Antigua y Medieval*. Collection de la Casa de Velázquez 73. Madrid: Casa de Velázquez.
- Gómez Pantoja, Joaquín (2001b). *Pastio Agrestis*. Pastoralismo en Hispania romana. En Gómez Pantoja, 2001a, pp. 177-213.
- González Rodríguez, María Cruz (2014). Los santuarios del territorio en las *ciuitates* de la Asturia augustana: el ejemplo de *deus Vagus Donnaegus*. En Mangas Manjarrés y Novillo López, 2014, pp. 205-223.
- González Rodríguez, María Cruz y Santos, Juan (eds.) (1993). *Revisiones de Historia Antigua, 1. Las estructuras sociales indígenas del norte de la Península Ibérica*. Vitoria y Gasteiz: Universidad del País Vasco.
- Grau Mira, Ignasi (2010). Límite, confín, margen, frontera ... conceptos y nociones en la antigua Iberia. En Prados Martínez, García Jiménez y Bernard, 2010, pp. 23-47.
- Häussler, Ralph y Chiaï, Gian Franco (eds.) (2020). *Sacred Landscapes in Antiquity. Creation, Manipulation, Transformation*. Oxford y Philadelphia: Oxbow.
- Häussler, Ralph y Chiaï, Gian Franco (2020). Interpreting sacred landscapes: a cross-cultural approach. En Häussler y Chiaï, 2020, pp. 1-16.
- Hernando Sobrino, María del Rosario (2014). El culto de Hércules en la Meseta: testimonios, carácter y conexiones. En Mangas Manjarrés y Novillo López, 2014, pp. 383-411.
- Hess-Lüttich, Ernest W.B. (2017). Spatial Turn. On the Concept of Space in Cultural Geography and Literary Theory. *Meta-carto-semiotics*, 5.1, pp. 27-37.
- Hainzmann, Manfred (ed.) (2008). *Auf den Spuren keltischer Götterverehrung*. Wien: Verlag der Osterreich. Akademie der Wissenschaften.
- Iglesias Gil, José Manuel y Ruiz Gutiérrez, Alicia (2014). *Flaviobriga* y el santuario de *Salus Umeritana*. En Mangas Manjarrés y Novillo López, 2014, pp. 277-294.
- Iglesias Rouco, Lena y Payo Hernanz, René Jesús (eds.) (2006). *Estudios de Historia y Arte. Homenaje al Profesor D. Alberto C. Ibáñez Pérez*. Burgos: Universidad de Burgos.
- Ingold, Tim (1993). The Temporality of the Landscape. *World Archaeology*, 25.2, pp. 152-174.
- Ingold, Tim (2000). *The Perception of the Environment*. London: Routledge.

- Iriondo, Mikel (2008). Paisaje e identidad. *biTARTE. Revista cuatrimestral de humanidades*, 6, pp. 49-68.
- James, Diana (2015). *Tjukurpa time*. En McGrath y Jebb, 2015, pp. 33-46.
- Jimeno Martínez, Alfredo, De la Torre Echávarri, José Ignacio, Berzosa del Campo, Ricardo y Martínez Narajo, Juan Pablo (2005). *La Necrópolis Celtibérica de Numancia*. Valladolid: Junta de Castilla y León.
- Jourdain-Annequin, Colette (1982). Heracles en Occident, mythe et histoire. *Dialogues d'Histoire Ancienne*, 8, pp. 227-282.
- Karasová, Zuzana y Licka, Milan (eds.) (2002). *Figuration et Abstraction dans l'art de l'Europe Ancienne (VIIIème – Ier s. av. J.-C.)*. Actes du Colloque international de Prague, Musée National, 13-16 juillet 2000. Acta Musei Nationalis Pragae, Series A-Historia 56.1-4. Praha: Národní Muzeum.
- Lavagne, Henri (1988). Operosa antra. *Recherches sur la Grotte a Rome de Sylla à Hadrien*. Roma: École française de Rome.
- Lima, António Manuel de Carvalho (2018). Tongobriga Romana. Novos Dados, Novas Perspectivas. En Martínez Caballero, Santos Yanguas y Municio González, 2018, pp. 343-365.
- López Mondéjar, Leticia (2020). The Transformation of Cult-Places During the Roman Expansion in the Iberian South-East (Third-First Century BC). En Häussler y Chiai, 2020, pp. 43-56.
- Maiuri, Arduino (ed.) (2017). *Antrum: riti e simbologie delle grotte nel Mediterraneo antico*. Quaderni di Studi e Materiali di Storia delle Religioni 16. Roma: Morcelliana.
- Mangas Manjarrés, Julio y Novillo López, Miguel Á. (eds.) (2014). *Santuarios suburbanos y del territorio de las ciudades romanas de Hispania*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- Marco Simón, Francisco (1993). Nemedus Augustus. En Adiego *et al.*, 1993, pp. 165-178.
- Marco Simón, Francisco (1994). Reflexiones sobre el hecho religioso en el contexto social de la Celtiberia. En González y Santos, 1994, pp. 35-50.
- Marco Simón, Francisco (1996). Romanización y aculturación religiosa: los santuarios rurales. En Reboveda Morill, López Barja de Quiroga y Xinzó de Milia, 1996, pp. 81-100.
- Marco Simón, Francisco (2001). Imagen divina y transformación de las ideas religiosas en el ámbito hispano-galo. En Villar y Fernández Álvarez, 2001, pp. 213-225.
- Marco Simón, Francisco (2002). Figurativism and Abstraction in the Hospitality Tesserae of Celtic Hispania. En Karasová y Licka, 2002, pp. 39-45.
- Marco Simón, Francisco (2006). The Cult of the Lugoves in Hispania. *Acta Archaeologica Academiae Scientiarum Hungaricae*, 57, pp. 209-218.
- Marco Simón, Francisco (2010). Los dioses de los caminos. En Alvar Nuño, 2010, pp. 205-221.
- Marco Simón, Francisco (2012). Patterns of *Interpretatio* in the Hispanic Provinces. En Chiai, Häussler y Kunst, 2012, pp. 217-232.

- Marco Simón, Francisco (2013). Ritual y espacios de memoria en la *Hispania* antigua. *Palaeohispanica*, 13, pp. 137-165.
- Marco Simón, Francisco (2013-2014). El teónimo Eburus y el tejo. *Salduie*, 13-14, pp. 93-100.
- Marco Simón, Francisco (2020). Monumentalization of Watery Cults in *Tarraconensis* and *Lusitania*. En Häußler y Chiai, 2020a, pp. 133-145.
- Marco Simón, Francisco (2021a). From the Botorrita Bronze to Peñalba de Villastar. Celtiberian Religious Epigraphy and Cultural Change. En Estarán, Dupraz y Aberson, 2021, pp. 221-240.
- Marco Simón, Francisco (2021b). Formas y cambios de los paisajes sagrados. En Martínez Caballero y Santos Yanguas, 2021, pp. 11-26.
- Marco Simón, Francisco y Alfaye Villa, Silvia (2008). El santuario de Peñalba de Villastar y la romanización religiosa en la Hispania indoeuropea. En Dupré Raventós, Ribichini, y Berger, 2008, pp. 507-525.
- Marco Simón, Francisco, Martínez Caballero, Santiago y Santos Yanguas, Juan (2014). A (ERSg 57). En Caballos Rufino y Melchor Gil, 2014, pp. 287-311.
- Marco Simón, Francisco, Pina Polo, Francisco y Remesal Rodríguez, José (eds.) (2002). *Religión y propaganda política en el mundo romano*. Barcelona: Universitat de Barcelona.
- Marco Simón, Francisco, Pina Polo, Francisco y Remesal Rodríguez, José (eds.) (2010). *Viajeros, peregrinos y aventureros en el mundo antiguo*. Barcelona: Universitat de Barcelona.
- Martínez Caballero, Santiago (2014a). Confloenta, la ciudad romana de Duratón. *La historia, la ciudad, el territorio, los cultos*. Segovia: Diputación de Segovia.
- Martínez Caballero, Santiago (2014b). *Bonus Eventus* en Puente Talcano (Sepúlveda, Segovia). Un santuario rural en el territorio del *municipium* de Duratión (*Hispania Citerior*). En Mangas Manjarrés y Novillo López, 2014, pp. 339-382.
- Martínez Caballero, Santiago y Santos Yanguas, Juan (eds.) (2021). *Paisajes sagrados de la Antigüedad en el Valle del Duero. Actas del Coloquio. Segovia, 18 y 19 de octubre de 2018*. Anejos de Segovia Histórica 3. Segovia: Museo de Segovia (Junta de Castilla y León) y Asociación de Amigos del Museo de Segovia.
- Martínez Caballero, Santiago, Santos Yanguas, Juan y Muncio González, Luciano (eds.) (2018). *El Urbanismo de las Ciudades Romanas del Valle del Duero. Actas de la I Reunión de las Ciudades Romanas del Valle del Duero (Segovia, 20 y 21 de Octubre del 2016)*. Anejos de Segovia Historica 2. Segovia: Museo de Segovia (Junta de Castilla y León) y Asociación de Amigos del Museo de Segovia.
- Martínez de Pisón, Eduardo (2017). *La montaña y el arte. Miradas desde la pintura, la música y la literatura*. Madrid: Forte Incorporated.
- McInerney, Jeremy y Sluiter, Ineke (eds.) (2016a). *Valuing Landscape in Classical Antiquity. Natural Environment and Cultural Imagination*. Leiden y Boston: Brill.
- McGrath, Ann y Jebb, Mary Ann (eds.) (2015). *Long History, Deep Time. Deepening Histories of Place*. Actom: ANU.

- McInerney, Jeremy y Sluiter, Ineke (eds.) (2016b). General Introduction. En McInerney y Sluiter, 2016a, pp. 1-21.
- Naipaul, Vidiadhar S. (2001). *El enigma de la llegada*. Madrid: Debolsillo.
- North, John (1995). Religion and rusticity. En Cornell y Lomas, 1995, pp. 135-150.
- Ozcáriz, Pablo (2006). *Los conventus de la Hispania Citerior*. Madrid: Dykinson.
- Olivares Padreño, Juan Carlos (2002). *Los dioses de la Hispania céltica*. Madrid, Real Academia de la Historia y Universidad de Alicante.
- Oria Segura, Mercedes (1996). *Hércules en Hispania: una aproximación*. Barcelona: PPU.
- Papantoniou, Giorgos, Morris, Christine E. y Vionis, Athanasios K. (eds.) (2019). *Unlocking Sacred Landscapes. Spatial Analysis of Ritual and Cult in the Mediterranean*. Nicosia: Astrom.
- Parcero Oubiña, César, Criado Boado, Felipe y Santos Estévez, Manuel (1998). La arqueología de los espacios sagrados. *Arqueología Espacial*, 19-20, pp. 507-516.
- Pérez, Patrick (2013). Ce que les Hopis m'ont appris sur le paysage. *Annales de géographie*, 691, pp. 243-265.
- Poux, Matthieu y Demierre, Matthieu (2016). *Le sanctuaire de Corent (Puy-de-Dôme, Auvergne). Vestiges et rituels*. Gallia Supplement 62. Paris: CNRS.
- Prados Martínez, Fernando, García Jiménez, Iván y Bernard, Gwladys (eds.) (2012). *Confines. El extremo del mundo durante la Antigüedad*. Alicante: Universidad de Alicante.
- Reboreda Morill, Susana, López Barja de Quiroga, Pedro y Xinzo de Milia (eds.) (1996). *A Cidade e o mundo: romanización e cambio social*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Redentor, Armando (2016). Da exibição de inscrições em santuários rupestres: os casos da Fonte do Idolo e de Panóias. En Donati, 2016, pp. 189-220.
- Revilla, Victor (2002). Santuarios, élites y comunidades cívicas: consideraciones sobre la religión rural en el conventus Tarraconensis. En Marco Simón, Pina Polo y Remesal Rodríguez, 2002, pp. 189-226.
- Roldán, José Manuel (1982). La organización político-administrativa y judicial de la España romana. En *España romana (218 a. J. C. - 414 de J. C.), II. La sociedad, el derecho, la cultura* (pp. 83-131). Madrid: Espasa Calpe.
- Ruiz de Loizaga, Saturnino (1981). Un ara votiva de Comunión. *Estudios de Arqueología Alavesa*, 10, pp. 297-305.
- Rüpke, Jörg (2020). *Urban Religion. A Historical Approach to Urban Growth and Religious Change*. Berlin y New York: De Gruyter.
- Santos Yanguas, Juan y Martínez Caballero, Santiago (2018-2019). El variado panteón divino de la *civitas* de *Confluentia* (Duratón, Segovia, *provincia Hispania Citerior*). En Alfayé Villa y Pina Polo, 2018-2019, pp. 95-109.
- Santos Yanguas, Juan, Hoces de la Guarda, Ángel Luis y Del Hoyo, Javier (2005). *Epigrafía romana de Segovia y su provincia*. Segovia: Caja Segovia y Diputación Provincial de Segovia.
- Sanz Aragonés, Alberto, Tabernero Galán, Carlos, Benito Batanero, Juan Pedro y De Bernardo Stempel, Patrizia (2011). Nueva divinidad céltica en ara de Cuevas de Soria. *Madrider Mitteilungen*, 52, pp. 440-456.

- Sanz Mínguez, Carlos y Velasco Vázquez, Javier (eds.) (2003). Pintia. *Un oppidum en los confines de la región vaccea. Investigaciones Arqueológicas Vacceas, Romanas y Visigodas (1999-2003)*. Valladolid: Universidad de Valladolid.
- Sanz Serrano, Rosa María y Ruiz Vélez, Ignacio (2014). Virovius y la cristianización de los espacios rurales en la península Ibérica. En Mangas Manjarrés y Novillo López, 2014, pp. 311-338.
- Schama, Simon (1999). *Le paysage et la mémoire*. Paris: Le Seuil.
- Scheid, John (1993). *Lucus, nemus*. Qu'est-ce qu'un bois sacré? En Scheid y Cazanove, 1993, pp. 13-22.
- Scheid, John y Cazanove, Olivier de (eds.) (1993). *Les bois sacrés. Actes du Colloque International organisé par le Centre Jean Bérard et l'École Pratique des Hautes Études*. Naples: Centre Jean Bérard.
- Scheid, John y De Polignac, François (2010). Qu'est-ce qu'un paysage religieux ? Représentations culturelles de l'espace dans les sociétés anciennes. *Revue de l'Histoire des Religions*, 4, pp. 427-434.
- Simón Cornago, Ignacio (2013). *Los soportes de la epigrafía paleohispánica: inscripciones sobre piedra, bronce y cerámica*. Zaragoza: Prensas Universitarias.
- Sinner, Alejandro G. y Revilla Calco, Victor (2017). Rural Religion, Religious Places and Local Identities in Hispania. The Sanctuary at Can Modolell (Cabrera del Mar, Barcelona). *Journal of Roman Archaeology*, 30.1, pp. 276-282.
- Smith, Jonathan Z. (1987). *To Take Place. Toward Theory in Ritual*. Chicago: Chicago University Press.
- Stek, Tesse D. (2016). Romanizzazione religiosa tra modelo poliadico e processi culturali. Dalla destrutturazione postcoloniale a nuove prospettive sull'impatto della conquista romana. En Aberson *et al.*, 2016, pp. 291-306.
- Stek, Tesse D. (2009). *Cult Places and Cultural Change in Republican Italy*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Stek, Tesse D. y Burgers, Gert-Jan (eds.) (2015). *The Impact of Rome on Cult Places and Religious Practices in Ancient Italy*. London: University of London.
- Tilley, Christopher Y. y Cameron-Daum, Kate (eds.) (2017a). *Anthropology of Landscape. The Extraordinary in the Ordinary*. London: University of London.
- Tilley, Christopher Y. y Cameron-Daum, (2017b). The Anthropology of Landscape. Materiality, Embodiment, Contestation and Emotion. En Tilley y Cameron-Daum, 2017a, pp. 1-22.
- Villalón Pascual, Javier (2019). *Movilidad y permanencia en época romana en el conventus Cluniensis: los paradigmas de Clunia Sulpicia, Uxama Argaela, Argenomescon y Vadiña*. Santander: Universidad de Cantabria (tesis doctoral).
- Villar, Francisco y Beltrán, Francisco (eds.) (1999). *Pueblos, Lenguas y Escrituras en la Hispania Prerromana (VII CLCP)*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Villar, Francisco y Fernández Álvarez, María Pilar (eds.) (2001). *Religión, lengua y cultura prerromanas de Hispania*. Salamanca: Universidad de Salamanca.

- Warf, Barney y Arias, Santa (2009). *The Spatial Turn. Interdisciplinary perspectives*. London y New York: Routledge.
- White, Richard (2011). *The Middle Ground. Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650–1815. Twentieth Anniversary Edition with a new Preface by the Author*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Woolf, Greg (2009). Cruptorix and his Kind. Talking Ethnicity on the Middle Ground. En Derks y Roymans, 2009, pp. 207–217.

*RELIGIO IN RURE. CULTOS ROMANOS Y
PERVIVENCIAS INDÍGENAS EN EL ÁMBITO
SEPTENTRIONAL DEL CONVENTUS
CARTHAGINIENSIS (CARPETANIA
SUROCCIDENTAL)**

*RELIGIO IN RURE. ROMAN CULTS AND INDIGENOUS
CONTINUITY IN THE NORTHERN AREA OF THE
CONVENTUS CARTHAGINIENSIS
(SOUTH-WEST CARPETANIA)*

REBECA RUBIO RIVERA

UNIVERSIDAD DE CASTILLA-LA MANCHA
rebeca.rubio@uclm.es

ABSTRACT

The analysis of religiosity in the rural areas of the northern *Conventus Carthaginiensis* region (south-west Carpetania) in Roman times allows a glimpse of the worship features and cultic heterogeneity given in this context. Thus, despite the lack of epigraphic and archaeological evidence,

RESUMEN

El análisis de la religiosidad del ámbito rural de los territorios de la parte septentrional del *conventus Carthaginiensis* (Carpetania suroccidental) en época romana permite profundizar en las características y heterogeneidad de las manifestaciones de culto existentes en este contexto. Así, a pesar de la escasez de

* Este artículo se inscribe en el marco del proyecto de investigación *Paisajes culturales romanos entre Celtiberia meridional y Carpetania* (SBPLY/17/180501/000524) de la Convocatoria de Proyectos de Investigación Científica y Transferencia de Tecnología de la Dirección General de Universidades, Investigación e Innovación de la Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha. Agradezco los comentarios y sugerencias de los evaluadores anónimos, que han contribuido al enriquecimiento de algunos aspectos de este artículo.

the approach to the question shows the complex dynamics created by the convergence of Roman cults, different forms of syncretism and indigenous traditions, all forming part of a renewed polytheism, perfectly integrated in the plural Roman religious system.

testimonios epigráficos y arqueológicos, podemos vislumbrar una compleja dinámica en la que confluyen cultos romanos, formas dispares de sincretismos y tradiciones indígenas, todo ello formando parte, sin disonancias, de un politeísmo renovado perfectamente integrado en el plural sistema religioso romano.

KEYWORDS

Carpetania; Indigenous theonyms; Roman gods; Roman rural religion

PALABRAS CLAVE

Carpetania; Dioses romanos; Religión romana rural; Teónimos indígenas

Fecha de recepción: 06/02/2021

Fecha de aceptación: 05/07/2021

EL ANÁLISIS DE LA RELIGIOSIDAD EN ÉPOCA ROMANA del ámbito rural¹ del área septentrional del *conventus Carthaginiensis*, correspondiente a la parte suroccidental de Carpetania (Fig. 1),² permite profundizar en los procesos de asimilación de los modelos religiosos romanos, así como en la evolución de las tradiciones culturales locales.

Precisamente, en ese medio rural del centro peninsular, pese a la escasez de testimonios epigráficos y arqueológicos con los que contamos, se pone de manifiesto la presencia de una diversidad de cultos que conviven en una compleja dinámica. En general, esta área geográfica de Carpetania presenta una considerable parquedad de documentación material de carácter religioso, que resulta aún más exigua si nos circunscribimos al contexto rural. En cuanto a las inscripciones conservadas,³ es el propio hábito

1. Sobre la religiosidad rural en la provincia Tarraconense, véanse entre otros: Revilla, 2002; Principal, 2017 (sobre la transición y transformación de cultos prerromanos de las tradiciones iberas).

2. La elección de esta parte septentrional del *conventus Carthaginiensis* tiene que ver con el área geográfica al que se circunscriben nuestras investigaciones en el contexto del mencionado proyecto (véase nota inicial *), que, a su vez, coinciden con el ámbito suroccidental de Carpetania, conformando así un espacio con un sustrato cultural común, algo importante a la hora de abordar en este estudio las posibles pervivencias de la religiosidad autóctona. Por ello, he optado por no incorporar en este análisis a *Segobriga*, que se encuentra en la zona oriental limítrofe entre Carpetania y Celtiberia meridional, pero en cuyo territorio predominaría un sustrato cultural celtibérico. De este modo, los *territoria* de los *municipia* incluidos en este análisis son: *Titulcia*, *Mantua Carpetanorum*, *Toletum* y *Consabura*. En relación a los posibles límites entre estos *territoria*, se siguen principalmente los propuestos en *CIL* II²/13 y en Abascal, 2017, salvo algunas puntuales variaciones, que se comentan en los casos correspondientes.

3. Por los objetivos de este trabajo, me circunscribiré a la documentación epigráfica, que permite el análisis de los teónimos y de las características de los devotos. En todo caso, no se han descubierto en

epigráfico, sobre todo en lo que se refiere a ese ámbito extraurbano, el que, sin duda, permite dilucidar en parte esta circunstancia. Así, la concentración de manifestaciones religiosas públicas en las urbes, en consonancia con las formas y expresiones características de la religión romana, restringía exponencialmente la generación de espacios y expresiones culturales fuera de ese espacio cívico, más allá del contexto doméstico. Con todo, los vestigios epigráficos nos desvelan los rasgos que caracterizaron las devociones y preferencias religiosas manifestadas en ese entorno rural.

1. TOLETUM

Uno de los principales *municipia* de esta área fue *Toletum*, en cuyo *territorium* se sitúan varias inscripciones dedicadas a divinidades romanas e indígenas.⁴ Entre las primeras se halló al oeste de la localidad de Orgaz un altar consagrado a Hércules⁵ por un *Cornelius*, que apareció junto con otros restos constructivos y materiales adscritos a una *villa* (Fig. 2).⁶ Este testimonio se suma a otros muchos que refrendan la amplia difusión del culto de Hércules en el centro de la Península,⁷ que también se

esta área restos arqueológicos atribuibles a lugares de culto, más allá de los que se infieren de la presencia de altares inscritos.

4. Para los epígrafes de los *municipia* de *Toletum* y *Consabura* sigo a Abascal y Alföldy, 2015, *corpus* sistemático de las inscripciones de la provincia de Toledo que ha supuesto una revisión y actualización de la epigrafía de este ámbito territorial y recoge toda la bibliografía anterior. A esta sumo la referencia del más reciente volumen *CIL II²/13* (aunque es coincidente – por ser de los mismos autores – y con información más escueta) y solo se incluirán puntualmente otras menciones bibliográficas, cuando revista interés la información aportada o las variantes de lecturas. En cambio, para otros epígrafes aludidos de diferentes áreas se indica la referencia de *HEpOL*, que recoge las anteriores (y la de *CIL II²/13* o, en su defecto, *CIL II*, según corresponda).

5. Abascal y Alföldy, 2015, n° 78, pp. 126-127 (*CIL II²/13*, 120): *Herculi / Corneliuș m(erito) / v(otum) l(ibens) ș(olvit)*. La lectura de *CIL II 6309*, publicada siguiendo al Conde de Cedillo, que en l. 3 proponía: *-ius Sura*, fue modificada por Oria Segura (1996, n° 35, pp. 178-179). Esa relectura más plausible, pese a la erosión que presenta esa parte del texto, es la seguida por Abascal y Alföldy. Estos proponen una datación entre finales del siglo I y II. El ara de granito (115 x 56 x 36 cm) cuenta con *focus* y está rematada con pulvinos. El descubrimiento se produjo en 1889, en el paraje de Gaitán (a 4,5 km al oeste de la localidad); se conserva en el Museo de Santa Cruz de Toledo.

6. Abascal y Alföldy, 2015, p. 127.

7. Oria Segura, 1996 (específicamente sobre esta inscripción: pp. 178-179); Hernando Sobrino, 2014, que asocia al dios en la Meseta con las vías y la actividad ganadera (sobre esta de Orgaz, la considera vinculada con el recorrido de varias vías por la zona: p. 395).

registra en ámbito urbano en ciudades del entorno como *Complutum*,⁸ *Segobriga*⁹ o *Caesarobriga*.¹⁰ Respecto al dedicante, el uso en exclusiva del *nomen* podría deberse al emplazamiento del ara en el contexto de la *villa*, en el que bastaría la referencia de un nombre único por el que era conocido. Parece improbable que correspondiera a un devoto de condición servil, tanto por tratarse de un *nomen*, como por el nivel adquisitivo que denotan las características del soporte.

A Diana estaba dedicado el altar descubierto en el término municipal de Polán.¹¹ El ara de granito es una ofrenda de un colectivo de *mulieres Albiumes(es)* a *Deana*, forma arcaica del nombre de la divinidad.¹² La diosa, cuyo culto gozó de una considerable popularidad en Hispania,¹³ fue venerada bajo diversas advocaciones, entre las que figura la de deidad protectora de las mujeres, a la que correspondería esta inscripción.¹⁴ En opinión de los editores del epígrafe, dado que se hallaba en un medio rural, podría pertenecer a un posible santuario campestre de Diana,¹⁵ si bien también cabría situarla en el contexto de un lugar de culto en un asentamiento rural.¹⁶

8. *HEpOL* 24249.

9. *HEpOL* 6730 (*CIL* II²/13, 217), 6731 (*CIL* II²/13, 215), 6732 (*CIL* II²/13, 233) y 8916 (*CIL* II²/13, 216).

10. En este caso, aunque fuera de la documentación epigráfica, cabe reseñar por su excepcionalidad la escultura del dios en bronce: Pacheco, Moraleda y De la Vega, 2001.

11. Abascal y Alföldy 2015, pp. 133-134, n.º 87 (*CIL* II²/13, 145). Los primeros editores (Mangas, Carroble y Rodríguez, 1992) propusieron la siguiente lectura: *Deana[e] mulier/es Albo/[-(enses)] Ume(n) s(es) l(ibentes) / s(olverunt) votum*, mientras que Abascal y Alföldy indican que en 2005 era menos legible el teónimo de la primera línea, aunque no descartan que en ella figurara el teónimo *Deanae* (con un posible nexo al final *AE* como sugirió Stylow: *HEp* 4, 1994, 885), y modifican la denominación del colectivo de mujeres por *Albiumes*, que suponen haría referencia a un lugar con el nombre de *Albium* o *Albiumis* y plantean esta lectura: [-]EANA mulier/es Albi/ume/s voŕtũm (*solverunt*). El altar de granito (ca. 86 x 43 x 34 cm) presenta una cabecera prominente sin *focus* y ha sido datado entre los siglos I y II. Se descubrió en el transcurso de las labores agrícolas, en la finca conocida como Fuente del Caño (donde aún se conserva), en el paraje de El Caramillar en el valle del arroyo Alpuébrega, al norte de la localidad de Gálvez, pero dentro del término municipal de Polán.

12. Mangas, Carroble y Rodríguez, 1992, p. 250.

13. Pena Gimeno, 1981a; Vázquez Hoys, 1995 y 1999.

14. Mangas, Carroble y Rodríguez, 1992, p. 252.

15. Mangas, Carroble y Rodríguez, 1992, p. 255.

16. Un *vicus*, un *pagus* o una *villa*: Rubio Rivera, 2008b, p. 107 y Abascal y Alföldy, 2015, p. 134.

Dos altares con lagunas en su texto se han reintegrado como exvotos a *Iuppiter Optimus Maximus*, procedentes de Mazarambroz¹⁷ y Casarrubios del Monte¹⁸ – esta última en el extremo septentrional, en un área limítrofe con el *municipium* de *Man-tua* –. La presencia en el contexto rural de esta advocación de Júpiter, propia de la religión pública más oficial, resulta llamativa, máxime cuando por las características de las aras parecen corresponder a devotos (solo se conserva el nombre en la primera: [S]crib[onius] [P]rob[us] de media o baja extracción socio-económica.¹⁹ Otros altares dedicados igualmente con la fórmula *I•O•M* están presentes en territorios circundantes; así, en Barajas (también en ámbito carpetano), un altar habría sido consagrado por *Coelia Melissa*,²⁰ mientras que, ya en el área vetona, en el extremo occidental del territorio de *Caesarobriga*, se documenta otra ara ofrecida por *N. Modestina*, en el entorno de la iglesia de Caleruela,²¹ donde además se hallaron otros epígrafes votivos, uno dedicado a la diosa *Ataecina*²² y otro fragmentado que contiene el epíteto *Solutorius*.²³ Este último se puede considerar un testimonio más de Júpiter Solutorio, cuyo culto estaba extendido en *Lusitania*, de hecho también se registra en esta misma zona, en Oropesa.²⁴ En Hispania se ha constatado que la difusión que tuvo el culto del

17. Los primeros editores (Cortés Hernández, Ocaña Rodríguez y Fernández Gamero 1987, p. 91, n° 1) publicaron la siguiente transcripción: [I(ovi) O(ptimo)] M[a?]/[x?(imo)] Rib[u]/[ri]niu[s] / [P]robu/s v(otum) s(olvit) l(ibens) / m(erito). Con posterioridad se han propuesto otras lecturas; la más reciente y, a mi juicio, la más correcta es la de Abascal y Alföldy, 2015, pp. 108-109, n° 58 (CIL II²/13, 131): [I(ovi) O(ptimo)?] M(aximo?) / [S]crib[onius] / [P]robu/s v(otum) s(olvit) l(ibens) / m(erito). Estos datan el ara a mediados del siglo II. Se trata de un altar de granito (102 x 44 x 38 cm), fracturado en la parte superior, que se descubrió en 1982 en la finca Vega del Prado del término municipal de Mazarambroz y permanece depositada en el Museo de Santa Cruz. Véase también sobre el culto de Júpiter en la provincia de Toledo: De la Vega, 2000.

18. Abascal y Alföldy, 2015, pp. 78-79, n° 24 (CIL II²/13, 173): [I(ovi) O(ptimo)] M(aximo) / [---]sus / v(otum) p(osuit). El ara presenta múltiples fracturas y erosiones, de ahí las lagunas del texto. Fue hallada en 1983 en una vivienda de la localidad (c/ Palacio, n° 7), donde permaneció inicialmente, aunque después se perdió noticia de su paradero.

19. Rubio Rivera, 2008b, p. 109.

20. CIL II 3063; HEpOL 8893.

21. Abascal y Alföldy, 2015, pp. 71-72, n° 18 (CIL II²/13, 271).

22. Abascal y Alföldy, 2015, pp. 69-70, n° 17 (CIL II²/13, 275). En este caso, el dedicante es *Bassus Turobri(gensis)*, que especifica que es *eques* del *ala Vettonum*. Sin duda, su *cognomen* conecta con la diosa *Ataecina*, epónima de *Turobriga* (Abascal, 1995 y 2011b). También está atestiguada en el área suburbana de *Caesarobriga* (Abascal y Alföldy, 2015, pp. 157-158, n° 109). Sobre la etimología del teónimo y las variantes de advocación véase: Prósper, 2002, pp. 287-308.

23. Abascal y Alföldy, 2015, pp. 72-73, n° 19 (CIL II²/13, 279).

24. Abascal y Alföldy, 2015, pp. 71-72, n° 81 (CIL II²/13, 467). Oropesa se sitúa a solo 9 km al noreste de Caleruela.

dios Júpiter con frecuencia respondía a un proceso de sincretismo con una divinidad indígena que poseería un carácter religioso preeminente análogo a la supremacía del dios capitolino en el panteón romano.²⁵ El ámbito rural al que se adscriben estas inscripciones y la baja extracción socio-económica que parecen denotar los dedicantes sugerirían una interpretación en este sentido, es decir, la adopción de un culto a Júpiter que habría reemplazado a la deidad indígena en ese medio rural. De hecho, el contexto que nos desvela el conjunto de Caleruela – aunque en un sustrato vetón – sitúa al dios, con sendas advocaciones, en un ambiente de religiosidad autóctona.

Paralelamente, también se constatan manifestaciones de culto propiamente indígenas en este territorio. Un ara votiva descubierta al noroeste de la localidad de Sonseca²⁶ registra la dedicación *Bandue*, aunque la erosión de la inscripción dificulta la lectura de la parte del texto, que podría corresponder a un epíteto o al nombre del devoto.²⁷ El teónimo *Bandua*,²⁸ ampliamente difundido en ámbito lusitano y galaico,²⁹ en general, está asociado a una deidad masculina, de carácter impreciso,³⁰ que también aparece bajo forma femenina, asimilada a Fortuna o Tutela.³¹ Precisamente, esta es la representada en la célebre pátera argéntea lusitana en la que figura

25. Véase Olivares, 2009, con el debate sobre la cuestión y la bibliografía anterior, y también Salinas de Frías, 2008, pp. 84 y 87. En cambio, López Gómez (2018, p. 247) considera que el recuerdo de una posible divinidad anterior sería ya inexistente en el siglo II. En todo caso, contextos como el mencionado de Caleruela muestran la posible persistencia de las resonancias de la deidad primitiva.

26. Abascal y Alföldy, 2015, pp. 154-156, n° 107 (*CIL* II²/13, 127), recogen las lecturas e interpretaciones anteriores y proponen la siguiente transcripción: *Bandu/e ++ • VIC/LES • I ex / voto li/b(ens) merit(o) p(osuit)*. El altar de granito (58 x 26 x 25 cm), con molduras, pulvinos en el coronamiento y zócalo, ha sido adscrito a los siglos I y II. El hallazgo se produjo en 1892 en el paraje conocido como La Mezquitilla, a unos 3 km al noroeste de Sonseca, donde apareció junto con otros materiales que apuntan al contexto de una posible *villa rustica* (Abascal y Alföldy, 2015, p. 154). Se conserva en una casa de esa localidad (c/ Hernán Cortés, n° 1), según indica Abascal que la fotografió allí en 2014 (Abascal y Alföldy, 2015, pp. 155-156).

27. Abascal y Alföldy, 2015, pp. 155-156 reúnen las variantes tanto de las posibles formas del epíteto, como las diversas propuestas de restitución de la hipotética onomástica del dedicante.

28. Pedrero, 2001.

29. Olivares, 1997; Pedrero, 2001.

30. Tradicionalmente, considerado un dios tutelar de los pactos y los vínculos, con posterioridad ha sido asociado con *Cosus* y Marte (Olivares, 1997 y 2002, pp. 205-221) o bien como una posible alusión a una forma genérica como *deus* o *lar*, cuyo carácter era especificado por el epíteto (Pedrero, 2001). A su vez, resulta interesante el detallado análisis etimológico y el contexto de los diferentes registros epigráficos de la deidad realizado por Prósper, 2002, pp. 257-281, sugiriendo su carácter de divinidad de paso (del vado, pasaje, vía).

31. Muñoz Llamosas, 2005, con el debate y bibliografía anterior.

con la iconografía de *Tyché-Fortuna* y la inscripción *Band(uae) Araugel(ensi)*.³² Se trata, por lo tanto, de un elocuente caso de romanización de la divinidad indígena.

Otra deidad autóctona se menciona en un ara votiva hallada en las inmediaciones de la localidad de Polán, con la dedicación *Mavo s(acrum)*.³³ El teónimo *Mavus* es desconocido en Hispania, si bien, a partir del topónimo y las características del paraje en el que fue hallado, se ha especulado sobre su advocación salutífera.³⁴ En lo que se refiere al dedicante, estaríamos ante un individuo con *tria nomina*, cuyo *cognomen* aparece registrado en otra estela funeraria encontrada a escasa distancia, lo que indicaría el parentesco³⁵ y su pertenencia a una familia asentada en este enclave rural.

Asimismo, de Ventas con Peña Aguilera procede un altar granítico con un texto votivo, cuyo incierto teónimo habría que descifrar en las letras *M•A•I*.³⁶ Se ha sugerido una posible relación con la religiosidad indígena.³⁷ En todo caso, el único elemento onomástico del devoto, *Maternus*, unido a la tosquedad de la inscripción, parecen apuntar a un contexto humilde o incluso servil. Otra posible deidad desconocida figura en un *arula* hallada en la localidad de Huecas,³⁸ que, en todo caso, por su tamaño y morfología, cabe adscribir al ámbito del culto doméstico.

32. La deidad aparece en pie, ante un fondo con vegetación y varios altares llameantes, sosteniendo la cornucopia y una pátera en la mano derecha y portando la característica corona mural. Se trata, por lo tanto, de la adopción de la iconografía greco-romana de *Tyché-Fortuna* o del *Genius Loci*; véanse, entre otros: Marco Simón, 2001; Muñoz Llamosas, 2005; Alarcão, 2016.

33. Abascal y Alföldy, 2015, pp. 135-136, n° 88 (*CIL* II²/13, 146), proponen una nueva lectura: *Mavo s(acrum) / L(ucius) Aemi/lius Lu/percu[s]*, que supone un cambio importante respecto a la de las líneas 3-5 de los primeros editores (Mangas y Carrobbles, 1996, pp. 245-247, n° 3) y sobre todo de la onomástica del dedicante. El altar de granito (59 x 27 x 28 cm), fracturado en la parte inferior fue hallado a unos 3 km al oeste de Polán, en el despoblado de Bañuelos. Según Abascal se conservaba en 2005 en una vivienda de esa localidad (c/ Mártires, n° 8). Datada entre los siglos I y II.

34. Mangas y Carrobbles, 1996, p. 247.

35. Abascal y Alföldy, 2015, pp. 135-136.

36. Abascal y Alföldy, 2015, pp. 286-287, n° 269 (*CIL* II²/13, 133): *M(---) A(---) I(---) / s(acrum?) Ma/tern/us v(otum) / s(olvit) l(ibens) m(erito)*. La inscripción – luego desaparecida – se encontraba reutilizada en el pavimento de la ermita de la Virgen del Águila. Las letras fueron pintadas, por lo que se complica la confirmación de la lectura de la primera línea, sobre todo en relación a si eran originales las interpunciones intercaladas en la primera línea.

37. Tsiolis, 2008, pp. 124-125, n. 25 propone una posible identificación con las *Matres*.

38. La pequeña ara de caliza (14 x 7,6 cm), reutilizada en un edificio de esta localidad, acabó en paradero desconocido. El tipo de letra irregular, unido a la circunstancia de que solo se conserva un dibujo de sus primeros editores, dificulta la lectura, véase: Abascal y Alföldy, 2015, p. 104, n° 54 (*CIL* II²/13, 168): *STERC / a(nimo) l(ibens) vo(tum) sol(vit) / LI + + IF*; datada en el siglo II. La primera línea registraría el teónimo, cuya interpretación más segura es la de las tres letras centrales.

2. *CONSABURA*

En el área meridional de Carpetania, en correspondencia con lo que sería el *territorium* de *Consabura* (Consuegra), apenas contamos con testimonios epigráficos; solo dos de ellos son votivos, pero ambos consagrados a Tutela. Al oeste de la localidad de Villacañas, se encontró un altar de buena factura dedicado a la deidad por *Mamilia Caesia*, en un entorno en el que se han documentado otros restos materiales de filiación romana,³⁹ atribuibles a un asentamiento rural. Mientras, en el municipio de Urda se localiza la otra ara ofrecida a esta diosa por *Mamilius Arrenus*.⁴⁰ Los respectivos dedicantes pertenecen a la misma familia, dispersa en lugares distantes entre sí del *ager Consaburensis*, de modo que, al coincidir en su ofrenda a Tutela, se pone de manifiesto la existencia de una devoción compartida por los integrantes de los *Mamilii* de este *municipium*. A su vez, las características de los soportes y factura de los altares, así como su onomástica, revelan un nivel socio-económico acomodado. Por otra parte, en ámbito carpetano solo reaparece esta divinidad en la ciudad de *Complutum*.⁴¹

3. *MANTUA CARPETANORUM Y TITULCIA*

El sector más septentrional del *conventus* coincide con el sur de la actual provincia de Madrid, en el que se sitúan los *municipia* de *Mantua Carpetanorum* y *Titulcia*. Y, si sobre la localización de sus urbes aún persisten algunas dudas, también resulta imprecisa la delimitación de las áreas correspondientes a sus respectivos territorios.⁴²

39. Abascal y Alföldy, 2015, p. 287, n° 271 (*CIL* II²/13, 186): *Tutelae / Mamilia / Caesi[a] / v(otum) s(olvit)*; el altar de arenisca (52 x 21 x 3,5 cm) y buena factura, con un gran zócalo y coronamiento con volutas, ha sido datado en el siglo II. El hallazgo se produjo en el transcurso de labores agrícolas en el paraje de Borregas – aunque actualmente se desconoce su paradero –, junto al recorrido de la senda Galiana, y en el contexto del yacimiento de El Calaminar, en el que también se han documentado otros materiales romanos, como restos de sillares, cerámica, etc. (véase, Palencia García, 2016, pp. 317, n. 795, y 1126).

40. Abascal y Alföldy, 2015, pp. 282-283, n° 264 (*CIL* II²/13, 195): *Mamiliu[s] / Arrenus / [T]utelae v(otum) s(olvit) l(ibens) a(nimo)*. Descubierta en el antiguo convento de Santa María del Monte, al sudeste de la localidad de Urda, donde aún se encontraba en el siglo XVIII, si bien, luego se perdió su rastro. El altar de arenisca estaba fracturado en sendos laterales y presentaba un relieve en la parte superior con una figura de un animal cuadrúpedo, aparentemente, una res bovina a la derecha.

41. *CIL* II 3032; *HEpOL* 8864.

42. Véase una aproximación a estos *territoria* en Abascal, 2017.

En el caso de *Mantua*, que mayoritariamente se viene situando en Villamanta,⁴³ o bien en la cercana Perales de Milla,⁴⁴ y dejando al margen las inscripciones procedentes de la propia localidad,⁴⁵ contamos con un testimonio excepcional: el monolito granítico de Piedra Escrita de Cenicientos – en el límite occidental de este *territorium* –⁴⁶ dedicado a Diana (Fig. 3).⁴⁷ El gran bloque presenta en la cara frontal un amplio nicho en bajorrelieve (240 x 127 x 20 cm) rematado en semicírculo. En su interior se representan tres figuras en pie realizando un ritual ante un altar, aparentemente, dos femeninas y una masculina, interpretadas como la diosa – a la izquierda – y una pareja a la derecha (también hay restos de dos animales grabados en el plano inferior). En el lado izquierdo se conserva una inscripción, erosionada y con letras reescritas con posterioridad, en la que se lee la dedicatoria a Diana.⁴⁸ Sin duda, este singular vestigio constituye un notable ejemplo de sacralización del paisaje; en este caso, mediante la transformación de ese afloramiento pétreo en un monumento consagrado a la divinidad y, por lo tanto, en un lugar de culto rural, un *fanum*, enclavado en la agreste naturaleza que la diosa dominaba y protegía. Por otra parte, este se ha puesto en relación con el santuario rupestre de Diana de *Segobriga*,⁴⁹ aunque, como veremos más adelante, tiene un carácter diferente.

Por lo que respecta a *Titulcia*, que se considera ubicada en la localidad homónima (antes Bayona de Tajuña),⁵⁰ el único testimonio de culto de ámbito rural procede del municipio de Arganda del Rey, en un área limítrofe con el *territorium* de *Com-*

43. Mangas, Azcárraga y Märtens Alfaro, 2017, pp. 688-692, con referencias anteriores.

44. La identificación de Perales de Milla, a unos 7 km al norte de Villamanta, con *Mantua*, ya fue propuesta por Fidel Fita, 1891, p. 287, fue retomada por Stylow, 1990 y más recientemente por Abascal, 2017, pp. 118-119, quien la considera más plausible. En concreto, se sitúa en el enclave entre el río Perales y el arroyo Palomera, en el que se habrían descubierto estructuras y materiales romanos.

45. A esta localidad se adscriben un altar dedicado a los Lares (*CIL* II 3081; *HEpOL* 8903) y un exvoto del que solo se conserva el nombre del dedicante, *Avianus* (*HEpOL* 17581), en la que otra improbable variante de lectura de la primera línea habría identificado a las Ninfas: Knapp, 1992, n° 210.

46. De hecho, se ha sugerido que podría haber sido un hito delimitador, a modo de *ara terminalis*, entre los confines de las provincias Tarraconense y Lusitania en esta área o bien entre *conventus*: Canto, 1994, pp. 273-274, 281-283 y fig. 4. En cambio, Abascal, 2017, p. 117 considera probable la adscripción del área de Cenicientos a la provincia de Lusitania.

47. Canto, 1994, pp. 271-296. Las dimensiones del monolito alcanzan unos 5 metros por 4 de ancho. En la parte posterior presenta unas oquedades a modo de escalera.

48. Canto, 1994, pp. 276-278: *A(nimo) I(ibens) s(olvit votum) Sisc(inius) Q(---) / Dianae*; *HEpOL* 16199.

49. *HEpOL* 8908-8913 (con referencias y bibliografía anteriores); *CIL* II²/13, 207-211. Sobre el culto de Diana en *Segobriga*: Vázquez Hoys, 1999.

50. Alföldy, 1987, pp. 64-65; Abascal, 2017, pp. 120-122; Polo López y Valenciano Prieto, 2017.

plutum y que podría adscribirse a esta última.⁵¹ Se trata de un exvoto dedicado a las Ninfas *Varcilenses*⁵² recuperado en el paraje de Valtierra (al oeste de la población), en el que existe un manantial y el arroyo del mismo nombre; también se hallaron otras inscripciones y restos romanos que podrían pertenecer a un asentamiento rural, junto al que además discurría la vía que se dirigía a *Complutum*.⁵³ Se correspondería con un culto a las aguas de esa fuente: el epíteto aludiría, con toda probabilidad, al nombre del lugar.⁵⁴ La asimilación de Ninfas a cultos acuáticos ancestrales está especialmente atestiguada en el norte de la Península, que también parece estar presente en algunos de los casos documentados en el centro peninsular.⁵⁵ Así, entre otros,⁵⁶ en el medio rural de *Caesarobriga*,⁵⁷ próxima al límite occidental carpetano, y en

51. A este respecto, Abascal, 2017, p. 121 y mapa, fig. 4, sugiere que el límite entre los *territoria* de *Titulcia* y *Complutum* se situaba coincidiendo con las cuencas de los ríos Jarama y Tajuña (muy próximo al emplazamiento de la propia urbe), incluyendo el área de Morata de Tajuña en el de *Titulcia*, pero asignando el de Arganda del Rey, a pocos kilómetros al norte, al de *Complutum*. Esta divisoria se mantiene, con una pequeña variación en la zona de confluencia de ambos ríos, en la nueva edición del *CIL* II²/13 (p. 1, con mapa). Con todo, no es de descartar que el ámbito rural del paraje de Valtierra, en el municipio de Arganda del Rey, se situara justo en esa área limítrofe entre ambos municipios y sendos *conventus*, *Carthaginiensis* y *Caesaragustanus*, puesto que el propio arroyo de Valtierra, coincidiendo con la curva que describe el Jarama en su confluencia, podría constituir el límite natural entre *territoria*. Por ello, he optado por incluir este paraje y la inscripción procedente del mismo (también aquí se halló un miliario, véase *infra* n. 53) como posible *ager* de *Titulcia* en su confin septentrional (véase el mapa, Fig. 1).

52. *CIL* II 3067; *HEpOL* 8896: *L(ucius) I(ulius?) Rufinus / Nymphis / Varcilens(is) / v(otum) l(ibens) s(olvit)*.

53. Como indica el miliario hallado en este enclave, *HEpOL* 10454 y *CIL* XVII/1, 253, que alude a la distancia de XIV millas desde *Complutum*.

54. El epíteto de las Ninfas de esta inscripción fue puesto en relación con el paraje de la Dehesa de los Barciles de Aranjuez – actualmente en el término municipal de Añover de Tajo – por algunos eruditos ya desde el siglo XVI, como Román de la Higuera o posteriormente Pedro de Rojas. Esta conexión ha inducido posteriormente a error, considerándose que la Dehesa de Barciles estaba en el lugar del hallazgo de la inscripción de Arganda (así recientemente Andreu Pintado, 2018, p. 107, que mantiene esa errónea identificación). En cualquier caso, resulta sugerente esta conexión del topónimo, puesto que el área de Aranjuez se considera que integraría el territorio de *Titulcia* (en su límite con el de *Toletum*), aunque en ausencia de otros testimonios no cabe extraer conclusiones al respecto. De hecho, la coincidencia puede deberse a la etimología del término, alusiva a tierras situadas junto a arroyos o ríos.

55. Aleixandre Blasco, 2016, en especial pp. 568-609, con bibliografía anterior.

56. Excluyo de estos ejemplos la supuesta dedicación de Villamanta, con una variante de lectura errónea (véase *supra*, n. 45).

57. Así, la dedicación *Nymphae* de la villa de El Saucedo, ofrecida por una liberta (*CIL* II 894; Abascal y Alföldy, 2015, pp. 162-164, n.º 114): *N[y]mphis / Al[l]a Nerei / l(iberta) votum / l(ibens) a(nimo) s(olvit) m(erito)* y la de *Nym[ph]is Aug(ustis)* de la localidad de Parrillas (Abascal y Alföldy, 2015, pp. 132-133, n.º 86), a unos 30 km al noroeste de la urbe y, por tanto, también adscrita al medio rural.

ámbito urbano en *Segobriga*,⁵⁸ con la mención de la organización indígena supra-familiar *Tirtaliq(um)*. En cambio, otras ofrendas de ese entorno geográfico carecen de referentes de la tradición indígena, como la registrada en *Complutum*,⁵⁹ o la de Torrejuncillo del Rey,⁶⁰ en un área próxima a Carrascosa del Campo (Cuenca), en el que un legionario de la *VII Gemina* ofrece un altar a las Ninfas. De modo que esta se inscribe en el contexto de la presencia militar que custodiaba el importante distrito minero de *lapis specularis* de ese entorno de *Segobriga*. A su vez, cabe vincular la devoción de este *miles* al propio santuario de estas deidades en una fuente sagrada del campamento de la *legio VII Gemina* en *Legio*.⁶¹

4. BALANCE DE LOS CULTOS ATESTIGUADOS EN EL MEDIO RURAL

La documentación analizada de estos territorios nos proporciona una limitada, pero variada, nómina de dioses romanos e indígenas con formas diversas de sincretismos. Hércules, Júpiter, Diana, Tutela y las Ninfas constituyen un elenco⁶² afín a los representados en otras áreas del centro peninsular y de la propia Hispania. Entre ellas, la diosa Diana, a cuya popularidad ya he aludido, se ve representada en el ámbito rural con los habituales altares – como el de Polán – o en la forma singular del monolito de Cenicientos. En este último se convierte a la roca en un medio de sacralización del paisaje, en el que la ofrenda a Diana, enfatizada por la representación ritual del relieve, enlaza ese paraje con la propia naturaleza tutelada por la diosa. En ambos casos, la dedicación del colectivo de *mulieres Albiumes(es)* y el monolito con bajorrelieve (como hito visible de un santuario o *fanum* de Diana),⁶³ parecen sugerentes ejemplos

58. *Segobriga*: HEPOL 12647; CIL II²/13, 319: *Nympei(!) ◁Mani▷ Tirtaliq(um) / Hilarus et Fuscus / Laxtenses [---] / [fec(erunt) d(e)] s(uo) peculio*.

59. CIL II 3029; HEPOL 8862.

60. HEPOL 6750: *G(aius) Mali(us) Urssu(s) / m(iles) le(gionis) VII G(eminae) F(elicis) [c(ohorte)?] VIII / Nymphis v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*.

61. Morillo, 2014, pp. 132-133.

62. Entre estas divinidades no incluyo a Venus, supuestamente mencionada en un pequeño altar de terracota de Carranque (HEP 5, 1999, 780 y 11, 2001, 569) y cuya reinterpretación descarta tal mención: Abascal y Alföldy, 2015, p. 77.

63. Un *fanum* que representa un contexto dispar al que evidencia el santuario rupestre de Diana, que aprovecha la pared rocosa de una cantera en el área suburbana de *Segobriga*. En este caso, varios libertos expresan sus votos a la diosa, en consonancia con el estrecho vínculo de los colectivos dependientes de esta divinidad femenina, al mismo tiempo que se adoptan formas y representaciones típicamente romanas; véase la acertada reinterpretación de este santuario en un horizonte religioso

de sincretismo de tradiciones locales indígenas que habrían encontrado en la deidad romana, *domina*⁶⁴ y protectora de entornos naturales, una sustituta idónea.

A su vez, las Ninfas documentadas en este medio rural parecen conectar con un sustrato indígena en el que estas entidades divinas femeninas se fusionan con facilidad. Así, el propio carácter polivalente de las Ninfas, plural a la vez que local, y tutelares de elementos de la naturaleza (en especial, de las aguas),⁶⁵ habría favorecido el sincretismo. Paralelamente, y aunque en otra región de contexto celtibérico, conocemos un interesante caso en el que se registra la secuencia de la *interpretatio* de una deidad autóctona en el santuario de culto a las aguas, con carácter salutífero, de *Turiaso*.⁶⁶ En este espacio sacralizado la diosa indígena *Silbis* habría sido identificada con *Salus* en época augustea, para posteriormente sincretizarse con Minerva.⁶⁷ Un ejemplo diferente en el que otras divinidades indígenas de las aguas habrían permanecido con su teónimo original es el de *Airo* o *Aironis*, en territorio segobricense. Se trata de la ofrenda a *Deo Aironi* de un altar procedente de Uclés,⁶⁸ que fue descubierto en un paraje donde se encuentra la conocida como Fuente Redonda, de ahí que se considere una deidad céltica tutelar de manantiales y, en especial, de aquellos vinculados a afloramientos de aguas, pozos y simas profundas.⁶⁹ A su vez, la inscripción atestigua otra dedicación colectiva, de la *fa/milia Oc/ules(is)* – en la que también interviene un *C(aius) Titiniu[s] Crispinu[s]* –, interpretada como el conjunto de dependientes de un posible *fundus Oculesis* (del que derivaría el topónimo de Uclés).⁷⁰ Todos estos elementos fundamentan la probable existencia en este enclave de un santuario del

plenamente romano de Alfayé Villa, 2009, p. 137; Alfayé Villa y Marco Simón, 2014, pp. 53-61; Marco Simón, 2017, pp. 205-206.

64. El epíteto se documenta en la ciudad de *Segobriga*: *Diane domine*, (*CIL* II 6338; *HEpOL* 12657), ciudad en la que también se registra el de *frugifera* (*CIL* II²/13, 210) – en uno de los paneles inscritos del *fanum Dianae* –, destando su advocación como diosa de la fecundidad de la naturaleza.

65. Sobre las diferentes deidades de las aguas en Hispania, véanse, entre otros: Díez de Velasco, 1998; Andreu Pintado, 2018.

66. Beltrán Lloris y Paz Peralta, 2004, *passim*. La excavación de este santuario de *Turiaso* (Tarazona, Zaragoza) ha permitido recuperar un excepcional conjunto, integrado por una piscina de planta cruciforme, restos de *hypocaustum* y canalizaciones, esculturas (entre ellas la cabeza de Minerva), terracotas votivas y otros variados materiales.

67. Marco Simón, 2017, pp. 203-205.

68. *CIL* II 5888; *HEpOL* 12179; Abascal, 2011a, pp. 253-254.

69. Lorrio, 2007, pp. 109-111; Abascal, 2011a. Ambos abordan de forma dispar la posible explicación de la correlación entre el teónimo y los topónimos actuales de Airón y “Pozo Airón” en la Península y otras áreas célticas de Occidente. Sobre el origen etimológico del teónimo véase: García Alonso, 2010.

70. Abascal, 2011a, p. 253.

dios en torno a la fuente monumentalizada – sobre todo, por la mención *fecit* –, junto al que se dispondría el altar.⁷¹

De forma análoga, y como ya he destacado, el hecho de que las invocaciones *I•O•M* a Júpiter con los epítetos que inciden en su superioridad en el panteón romano, propios del culto público y cívico, aparezcan en contexto rural, se ha venido explicando en clave sincrética como una *interpretatio* de una o diferentes deidades supremas autóctonas.⁷² Los ejemplos analizados parecen adecuarse a este sustrato indígena, que permanecería arraigado en las devociones de los estratos medios y bajos de la población asentada en el *ager*, aunque ya en su forma romanizada y con expresiones de culto acordes con la religiosidad vigente, como las habituales aras inscritas recordando sus votos.

Sobre Hércules, en cambio, únicamente contamos con un testimonio de su devoción, tan difundida en Hispania. Lo escueto de la dedicación no permite más que constatar su presencia en este medio rural. Precisamente, llama la atención que solo se haya registrado este altar en el ámbito territorial objeto de este análisis, tanto en el contexto rural como urbano, sobre todo en comparación con la frecuencia documentada, por ejemplo, en *Segobriga*.⁷³

Por lo que respecta a Tutela, las únicas ofrendas se sitúan en el contexto del *ager* de *Consabura*. En este sentido, como deidad de carácter protector de lugares y actividades, con frecuencia asociada al *Genius* y a Fortuna,⁷⁴ cabría plantear una posible advocación en este enclave rural concreto vinculada a la salvaguarda de los bienes o producciones agropecuarias. Al menos, la representación de un bóvido en uno de los altares haría plausible una invocación específica de protección del ganado.

Con respecto a las divinidades indígenas, contamos con el ignoto téonimo *Mavus*, sobre el que se ha propuesto un hipotético carácter acuático, y con el multiforme *Bandue*. Particularmente, este último ejemplifica la *interpretatio* romana de un téonimo que pervivió, con un marcado carácter local, con frecuencia, como dios tutelar

71. Abascal, 2011a, p. 254, que considera se habría construido un estanque monumental, similar al existente en la actualidad.

72. Véase *supra*, n. 25.

73. Oria Segura, 1996, recoge todos los testimonios de la Meseta, tanto de los de *Segobriga*, como de otro documentado en contexto carpetano, de la ciudad de *Complutum*. Véase también Salinas de Frías, 2008, pp. 82-84, que incluye un ara del ámbito rural de *Segobriga*, de Montalbo dedicado por una mujer: *Valer(ia) / Afra / Hercul(i) / [e]x voto (HEpOL 16009)*. Respecto al carácter de Hércules en el centro y norte de la Península, Oria Segura (2002, pp. 237-238) considera que el culto es típicamente romano, si bien podría contener sincretismos de deidades indígenas subyacentes.

74. Pena Gimeno, 1981b; Muñoz Llamosas, 2005, pp. 149-151.

de lugares y *gentes*, pero, como se ha visto, adoptando rasgos sincréticos romanos incluso en su iconografía.⁷⁵

Sobre los posibles santuarios rurales en esta área geográfica,⁷⁶ asistimos a un vacío acorde con el escaso número de testimonios epigráficos votivos. Además del *fanum* de Diana en Cenicientos, entendido como santuario al aire libre, y de la indudable sacralización del manantial en el que se rendía culto a las Ninfas *Varcilenses*,⁷⁷ los restantes altares corresponderían a *loci consecrati*, de los que desconocemos si alguno pudo estar asociado a estructuras o recintos sacros de cierta entidad.⁷⁸ Cabría suponer que el ara de Diana dedicado por la colectividad de las *mulieres Albiumes(es)* se ubicara en el contexto de un *fanum* adscrito, como he mencionado, a un asentamiento rural.

En lo que se refiere a la correlación de los teónimos con el tipo de *cultores*, tampoco se evidencia una determinada tendencia. De hecho, encontramos, como se ha visto, devotos con *tria nomina* ofreciendo exvotos al dios autóctono *Mavus*, al igual que los *Mamiliii* dedican aras a la diosa Tutela. Esta mezcla indistinta en las preferencias de los devotos se aprecia, igualmente, en otras áreas de la Meseta meridional, tanto en ámbito rural como urbano. Sirvan de ejemplo los de *Segobriga*, que proporciona un buen número de inscripciones votivas en las que varios testimonios de divinidades indígenas tienen entre sus dedicantes individuos de onomástica romana o *tria nomina*,⁷⁹ como en el mencionado altar del dios *Aironis*. Mientras, en el altar consagrado a las Ninfas figura, como hemos visto, la gentilidad de *Tirtaliquum*.⁸⁰ En contraposición, si observamos otro caso, como el de la vecina *Caesarobriga*, las ofrendas a las deidades prerromanas de esta área vetona muestran una mayor correlación con los devotos de onomástica indígena. Así se confirma en las aras de las divinidad-

75. Véase *supra*, n. 32.

76. Se trata de un ámbito en el que tampoco se documentan santuarios prerromanos en contexto rural, como en otras regiones de Hispania, que hubieran podido propiciar la continuidad del culto. En este sentido cabe recordar alguno de los ejemplos situados en áreas próximas, como la cueva Santa del Cabriel (Mira, Cuenca), en contexto celtibérico, asociada a una Diosa Madre ancestral, que pudo mantenerse en uso en época romana: Lorrio *et al.*, 2006, pp. 72-73. A su vez, el santuario rupestre de Los Casares (Valdemoro Sierra, Cuenca), con una aparente función oracular, es otro caso sugerente, pero sobre el que persisten dudas sobre su cronología ante la ausencia de materiales, véanse las consideraciones al respecto de Marco Simón, 2017, pp. 202-203.

77. En este se pudo mantener el manantial en su forma agreste o realizar una cierta monumentalización de la fuente, de forma análoga a la mencionada de *Aironis* en Uclés (véase *supra*, n. 70).

78. Las circunstancias de los hallazgos de estos altares, hace décadas o siglos, o bien fuera de su contexto original, no han permitido conocer las posibles características de ese *locus consecratus* original.

79. Salinas de Frías, 2008, pp. 88-89.

80. Véase *supra*, n. 58.

des *Aricon*a y *Uriloucus*,⁸¹ encontradas en la urbe, aunque, a su vez, la del dios *Togo* (o *Togotis*), hallada en su territorio, está dedicada por un individuo con *tria nomina*.⁸²

5. CONCLUSIONES

En este análisis de los testimonios epigráficos localizados en el ámbito rural de los *territoria* de las comunidades de esta área geográfica de Carpetania se confirma la confluencia de dioses romanos e indígenas y de un rico abanico de sincretismos yuxtapuestos. El medio rural, y por ende natural, parece haber contribuido a dar continuidad a tradiciones de religiosidad autóctona, en el que el entorno agreste, las rocas, los bosques y las aguas habrían propiciado que perduraran evocaciones de primitivas creencias. Sin embargo, esto no implica que esas pervivencias supusieran una forma de arraigo casi inmutable de esos cultos – mucho menos de expresiones de resistencia –. Por el contrario, los mecanismos de asimilación desplegados por Roma habían ido entretejiendo un entramado de directas o sutiles conexiones entre entidades divinas, que de la simbiosis religiosa inicial pasaría a la subsiguiente deconstrucción, en un inexorable proceso de *interpretatio* y romanización religiosa. Así, las manifestaciones de culto, las formas materiales – desde las diferentes representaciones a los soportes utilizados – y el propio lenguaje o el hábito epigráfico⁸³ constituyen una rotunda expresión de la transformación y aculturación experimentadas, en consonancia con el propio grado de romanización de esta región.⁸⁴

Asistimos a un panorama de politeísmo diverso, en el que coexisten con naturalidad tanto los dioses plenamente romanos, como aquellos de teónimo latino, que aún conservaban ecos de su origen indígena, junto con deidades locales de sustratos culturales prerromanos. Estas últimas preservaban su teónimo y su carácter o función, pero se habrían diluido muchos de sus rasgos y esencias, al tiempo que estaban inmersos en la *praxis* cultural del sistema religioso romano. Por esta razón no resulta infrecuente que entre sus devotos contaran con integrantes de la ciudadanía de los *municipia*, romanizados ya desde, al menos, uno o dos siglos. De este modo, esta *religio in rure* era análoga a la de las urbes y, si bien estaban ausentes los cultos cívicos o de carácter más oficial, estaban presentes los dioses más populares y, en especial,

81. Urbina Martínez, 1994; Abascal y Alföldy, 2015, pp. 156-157, n° 108: *Arico/nae Alles Alion/icum / v(otum) a(nimo) l(ibens) s(olvit)*; Abascal y Alföldy, 2015, pp. 164-165, n° 115: *Amia <H>ispal/ni l(iberta) Uril/ouco v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*.

82. Abascal y Alföldy, 2015, pp. 97-98, n° 48: *Togoti / L(ucius) Vibius / Priscus / ex voto*.

83. Marco Simón, 2009.

84. Sobre esta cuestión ya traté en Rubio Rivera, 2008a.

los que mantenían una conexión o tutela de carácter local o una estrecha vinculación con la naturaleza. Todos ellos suscitaron devociones entre los sectores de población más representados en los asentamientos rurales. En suma, la sacralización del paisaje, el culto a deidades romanas y autóctonas y la continuidad de creencias vinculadas a enclaves, colectivos y familias, conformaban un heterogéneo y complejo panteón rural perfectamente integrado en el sistema politeísta romano.

IMÁGENES

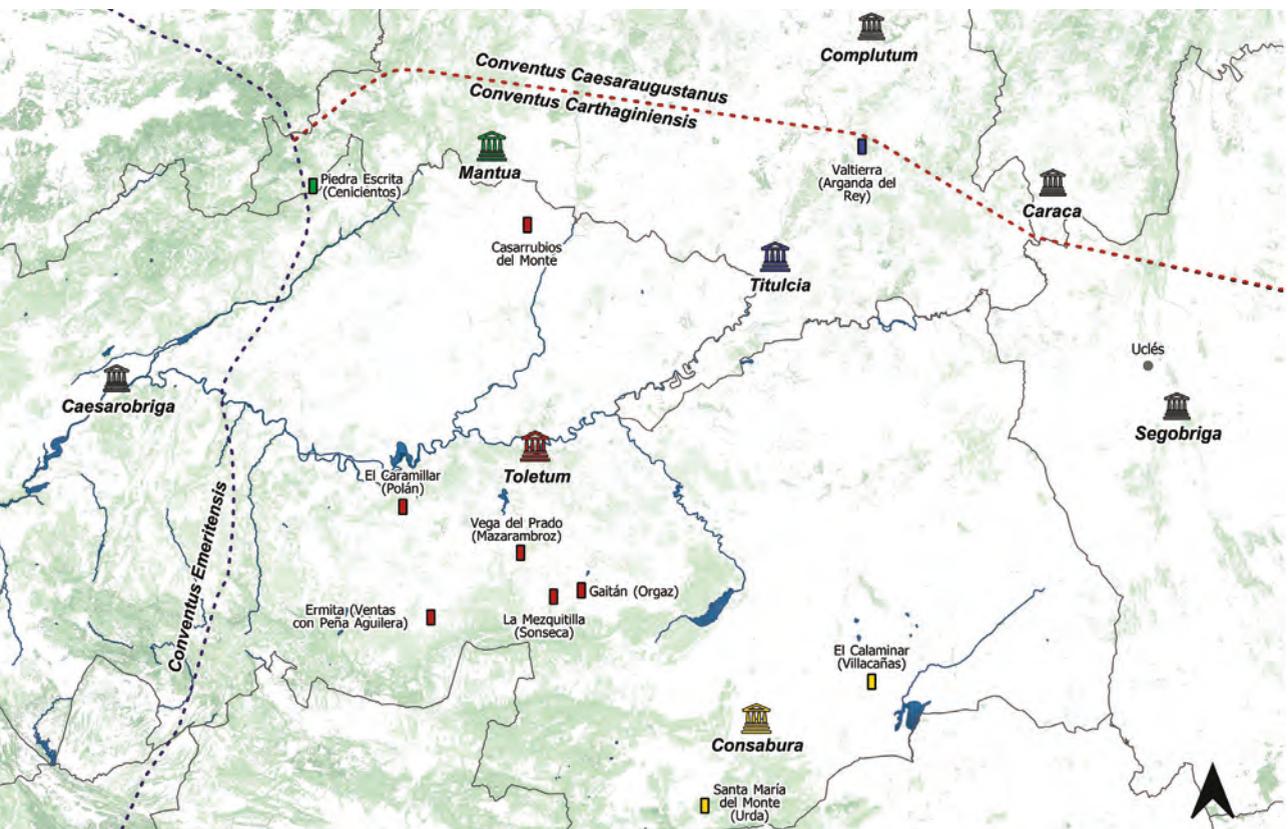


Fig. 1: Mapa de los testimonios epigráficos del ámbito rural del área septentrional del *Conventus Carthaginiensis* (© Grupo ARCYT).



Fig. 2: Altar consagrado a Hércules procedente de Orgaz.
Museo de Santa Cruz, Toledo (© Grupo ARCYT).

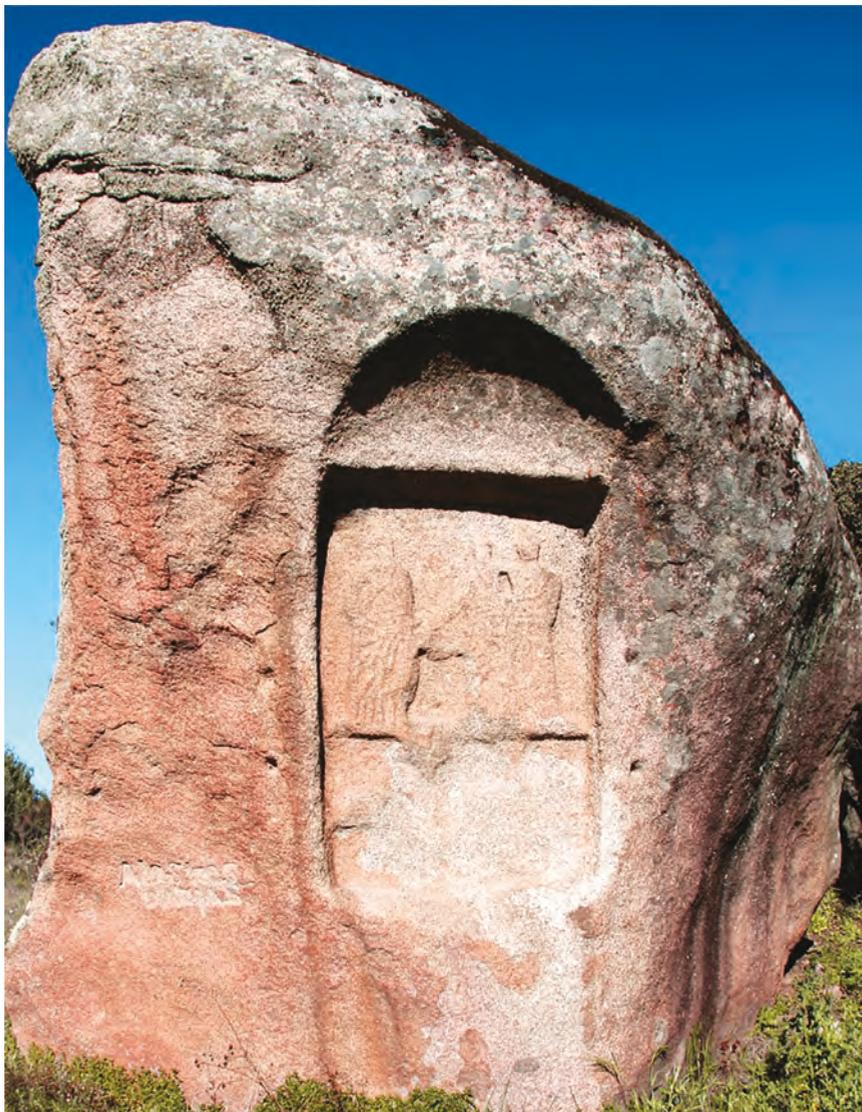


Fig. 3: Monolito granítico de Piedra Escrita en Cenicientos, Madrid (© Grupo ARCYT).

BIBLIOGRAFÍA

- Abascal, Juan Manuel (1995). Las inscripciones latinas de Santa Lucía del Trampal (Alcuéscar, Cáceres) y el culto de *Ataecina* en Hispania. *Archivo Español de Arqueología*, 68, pp. 31-105.
- Abascal, Juan Manuel (2011a). Airones y aguas sagradas. En Costa Solé, Palahí Grimal y Vivó i Codina, 2011, pp. 249-256.
- Abascal, Juan Manuel (2011b). La *Dea domina sancta Turibrigensis Ataecina* y las nuevas evidencias epigráficas de Alcuéscar (Cáceres). En Cardim Ribeiro, 2011, pp. 15-36.
- Abascal, Juan Manuel (2017). Ordenación territorial de época romana en la región de Madrid. *Zona arqueológica*, 20.1, pp. 117-123.
- Abascal, Juan Manuel y Alföldy, Géza (2015). *Inscripciones romanas de la provincia de Toledo (siglos I-III)*. Madrid: Real Academia de la Historia.
- Alarcão, Jorge de (2016). A propósito da pátera de *Bandis Araugelensis*. *Conimbriga*, 55, pp. 145-155.
- Aleixandre Blasco, Ángel (2016). *Matres y divinidades afines de carácter plural en la Hispania antigua*. Valencia: Universidad de Valencia (Tesis doctoral en acceso abierto: <https://roderic.uv.es/handle/10550/50059>).
- Alfayé Villa, Silvia (2009). *Santuarios y rituales en la Hispania Céltica*. Oxford: Archaeopress.
- Alfayé Villa, Silvia y Marco Simón, Francisco (2014). Los santuarios de cantera y romanización religiosa en Hispania y Gallia. En Mangas y Novillo, 2014, pp. 53-86.
- Alföldy, Géza (1987). *Römisches Städtewesen auf der neukastilischen Hochebene. Ein Testfall für die Romanisierung (AHAW, 1987, 3)*. Heidelberg: C. Winter Universitätsverlag.
- Andreu Pintado, Javier (2018). La sacralización del agua en Hispania romana: una perspectiva epigráfica. En Pérex y Miró, 2018, pp. 91-120.
- Beltrán Lloris, Miguel y Paz Peralta, Juan Ángel (eds.) (2004). *Las aguas sagradas del Municipium Turiaso. Excavaciones en el patio del Colegio Joaquín Costa (Antiguo Allué Salvador). Tarazona (Zaragoza)*. Caesaraugusta 76. Zaragoza: Institución Fernando el Católico.
- Canto, Alicia (1994). La “Piedra Escrita” de *Diana*, en Cenicientos (Madrid), y la frontera oriental de Lusitania. *CuPAUAM*, 21, pp. 271-296.
- Cardim Ribeiro, José (ed.) (2011). *Diis - Deabusque. Actas do II Colóquio Internacional de Epigrafia “Culto e Sociedade”*. São Miguel de Odrinhas: Museu arqueológico de São Miguel de Odrinhas.
- Carrasco, Gregorio (ed.) (2008). *La romanización en el territorio de Castilla-La Mancha*. Cuenca: Univ. Castilla-La Mancha.
- Cortés Hernández, Susana, Ocaña Rodríguez, Estrella y Fernández Gamero, Francisco J. (1987). Algunas inscripciones romanas de la provincia de Toledo. *Carpentania*, 91, pp. 91-102.
- Costa Solé, Ana, Palahí Grimal, Lluís y Vivó i Codina, David (eds.) (2011). *Aquae sacrae: agua y sacralidad en la Antigüedad*. Gerona: Univ. de Girona.

- De la Vega, Miguel (2000). La religión romana en la Meseta sur: el culto a Júpiter en la provincia de Toledo a través de la epigrafía. *Conimbriga*, 39, pp. 85-105.
- Díez de Velasco, Francisco (1998). *Termalismo y religión. La sacralización del agua termal en la Península Ibérica y el norte de África en el mundo antiguo.* 'Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones 3. Madrid: Universidad Complutense.
- Ferrer Albelda, Eduardo (ed.) (2002). *Ex oriente lux: las religiones orientales antiguas en la Península Ibérica.* Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Fita, Fidel (1891). Noticias. *BRAH*, 18, pp. 287-289.
- García Alonso, Juan Luis (2010). De etimología y onomástica: *Deo Aironi* y Pozo Airón. *Pa-leohispanica*, 10, pp. 551-566.
- Hernando Sobrino, María del Rosario (2014). Hércules en la Meseta. Testimonios, carácter y conexiones. En Mangas y Novillo, 2014, pp. 383-411.
- Knapp, Robert C. (1992). *Latin Inscriptions from Central Spain (LICS).* Classical Studies 34. Berkeley-Los Ángeles: Univ. of California Press.
- López Gómez, José Carlos (2018). Manifestaciones religiosas de los cultores de los *Dii Selecti* en Carpetania romana. *Revista de historiografía*, 28, pp. 239-255.
- Lorrio, Alberto (2007). El dios celta Airón y su pervivencia en el folklore y la toponimia. En Sainero, 2007, pp. 109-136.
- Lorrio, Alberto, Moneo, Teresa, Moya, Fernando, Pernas, Sara y Sánchez de Prado, María Dolores (2006). La Cueva Santa del Cabriel (Mira, Cuenca). Lugar de culto antiguo y ermita cristiana. *Complutum*, 17, pp. 45-81.
- Mangas, Julio, Carrobles, Jesús, y Rodríguez, Sagrario (1992). *Deana y mulieres:* nueva inscripción de la provincia de Toledo. *Gerión*, 10, pp. 243-258.
- Mangas, Julio y Carrobles, Jesús (1996). Nuevas inscripciones latinas en la provincia de Toledo (II). *MHA*, 17, pp. 239-254.
- Mangas, Julio y Novillo, Miguel Angel (eds.) (2014). *Santuarios suburbanos y del territorio en las ciudades romanas.* Madrid: ICCA.
- Mangas, Julio, Azcárraga, Sandra y Märten Alfaro, Gabriela (2017). *Mantua* y otras posibles cabeceras de ciudades romanas en el ámbito de la Comunidad de Madrid. *Gerión*, 35, pp. 679-706.
- Marco Simón, Francisco (2001). Imagen divina y transformación de las ideas religiosas en el ámbito hispano-galo. En Villar y Fernández Álvarez, 2001, pp. 213-225.
- Marco Simón, Francisco (2009). Las inscripciones religiosas hispanas del ámbito rural como expresión del hábito epigráfico. En *Espacios, usos y formas de la epigrafía hispana en época antigua y tardoantigua.* Anejos del Archivo Español de Arqueología 48. Madrid: CSIC, pp. 197-210.
- Marco Simón, Francisco (2017). Santuarios en la Celtiberia: ejemplos de monumentalización y romanización religiosa. En Tortosa y Ramallo, 2017, pp. 201-212.
- Marco Simón, Francisco *et al.* (eds.) (2002). *Religión y propaganda política en el mundo romano.* Instrumenta 12. Barcelona: Ed. Univ. Barcelona.

- Morillo, Ángel (2014). Espacios sagrados y santuarios militares en Hispania. En Mangas y Novillo, 2014, pp. 123-162.
- Muñoz Llamosas, Virginia (2005). La *interpretatio* romana del dios prerromano *Bandue*. *Ve-leia*, 22, pp. 145-152.
- Olivares, Juan Carlos (1997). El dios indígena *Bandua* y el rito del toro de S. Marcos. *Complutum*, 8, pp. 205-221.
- Olivares, Juan Carlos (2002). *Los dioses de la Hispania céltica*. Alicante: Ed. Univ. Alicante.
- Olivares, Juan Carlos (2009). El culto a Júpiter, deidades autóctonas y el proceso de interacción religiosa en la Céltica hispana. *Gerión*, 27.1, pp. 331-360.
- Oria Segura, Mercedes (1996). *Hércules en Hispania: una aproximación*. Barcelona: PPU.
- Oria Segura, Mercedes (2002). Religión, culto y arqueología. Hércules en la Península Ibérica. En Ferrer Albelda, 2002, pp. 219-244.
- Pacheco, César, Moraleda, Alberto y De la Vega, Miguel (2001). El Hércules de Talavera de la Reina: religiosidad romana en la provincia de Toledo. En Villa Gonzalez, 2001, II, pp. 167-182.
- Palencia García, Juan Francisco (2016). *Ciudad y territorio en un centro urbano romano de la antigua Carpetania: Consabura (Consuegra, Toledo)*. Madrid: UNED (tesis doctoral en acceso abierto: http://e-spacio.uned.es/fez/eserv/tesisuned:GeoHis-Jfpalencia/PALENCIA_GARCIA_Juan_Francisco_Tesis.pdf).
- Pedrero, Rosa María (2001). Los epítetos del teónimo occidental *Bandue/i*. En Villar y Fernández Álvarez, 2001, pp. 541-560.
- Pena Gimeno, María José (1981a). Contribución al estudio del culto de Diana en Hispania. En *La religión romana en Hispania*. Madrid: Ministerio de la Cultura, pp. 49-57.
- Pena Gimeno, María José (1981b). El culto a Tutela en Hispania. *MHA*, 5, pp. 73-88.
- Pérex, María Jesús y Miró, Carme (eds.) (2018). *Vbi aquae ibi salvs. Aguas mineromedicinales, termas curativas y culto a las aguas en la Península Ibérica (desde la Protohistoria a la Tardoantigüedad)*. Madrid: Ed. UNED.
- Polo López, José y Valenciano Prieto, María Carmen (2017). *Titulcia* en época romana: una visión de conjunto. *Zona arqueológica*, 20.1, pp. 161-172.
- Principal, Jordi (2017). Identidades religiosas en transición: espacios de culto y devoción en el noreste de la Citerior, siglos II-I a.n.e. En Tortosa y Ramallo, 2017, pp. 27-43.
- Prósper, Blanca María (2002). *Lenguas y religiones prerromanas del Occidente de la Península Ibérica*. Salamanca: Ed. Univ. de Salamanca.
- Revilla, Victor (2002). Santuarios, élites y comunidades cívicas: consideraciones sobre la religión rural en la *Conventus Tarraconensis*. En Marco Simón *et al.*, 2002, pp. 189-226.
- Rubio Rivera, Rebeca (2008a). Continuidad y cambio en el proceso de romanización del ámbito celtibérico meridional y carpetano. En Uroz, Noguera y Coarelli, 2008, pp. 127-142.
- Rubio Rivera, Rebeca (2008b). La religiosidad pagana en el Toledo romano y su entorno. En Vizuete Mendoza y Martín Sánchez, 2018, pp. 95-114.
- Sainero, Ramón (ed.) (2007). *Pasado y presente de los estudios celtas*. Ortigueira: Fundación Ortegalia.

- Salinas de Frías, Manuel (2008). La religión romana en la Meseta meridional. En Carrasco, 2008, pp. 61-89.
- Stylow, Armin U. (1990). Neue Inschriften aus Carpetanien (Hispania Citerior). *Chiron*, 20, pp. 307-344.
- Tortosa, Trinidad y Ramallo, Sebastián (eds.) (2017). *El tiempo final de los santuarios ibéricos en los procesos de impacto y consolidación del mundo romano*. Anejos de Archivo Español de Arqueología 79. Madrid: CSIC.
- Tsiolis, Vassilis (2008). Del paganismo al cristianismo. Espacios cristianos reales e imaginarios en el *Toletum* tardoantiguo y su entorno. En Vizuete Mendoza y Martín Sánchez, 2018, pp. 95-114.
- Urbina Martínez, Dionisio (1994). *Ataecina y Urilouco*: una pareja de dioses prerromanos en Talavera de la Reina. *Cuaderna*, 6, pp. 17-30.
- Uroz, José, Noguera, José Miguel y Coarelli, Filippo (eds.) (2008). *Iberia e Italia: modelos romanos de integración territorial*. Murcia: Tabularium.
- Vázquez Hoys, Ana María (1995). *Diana en la religiosidad hispanorromana, I. Las fuentes. Las diferentes diosas*. Madrid: UNED.
- Vázquez Hoys, Ana María (1999). *Diana en la religiosidad hispanorromana, II. Diana de Segobriga*. Madrid: UNED.
- Villa Gonzalez, Ramón (ed.) (2001). *II Congreso de arqueología de la provincia de Toledo. La Mancha occidental y la Mesa de Ocaña*, 2 vols. Toledo: Dip. Prov. De Toledo.
- Villar, Francisco y Fernández Álvarez, María Pilar (eds.) (2001). *Religión, lengua y cultura prerromanas de Hispania*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Vizuete Mendoza, José Carlos y Martín Sánchez, Julio (eds.) (2008). *Sacra loca toletana: los espacios sagrados en Toledo*. Cuenca: Univ. Castilla-La Mancha.

RELIGIONES RURALES DURANTE LA
ANTIGÜEDAD TARDÍA.
CAMBIANDO LAS REGLAS DEL JUEGO
RURAL RELIGIONS IN LATE ANTIQUITY. CHANGING
THE RULES OF THE GAME

ANTÓN ALVAR NUÑO
UNIVERSIDAD DE MÁLAGA
anton.alvar@uma.es

CLELIA MARTÍNEZ MAZA
UNIVERSIDAD DE MÁLAGA
martinezm@uma.es

ABSTRACT

Up until recently, the study of rural religiosity in Late Antiquity has been considered of secondary importance among specialists; it has been centred either on the study of pagan survivals in the rural landscape, or on the spread of Christianity by the main power structures. Our intention in this paper is to open up the scope of analysis by focusing on the rural world's own idiosyncrasy, the importance of space morphology and the variety of agents who

RESUMEN

El estudio de la religiosidad rural en el occidente tardoantiguo ha sido hasta ahora un tema de investigación secundario centrado bien en destacar la existencia de pervivencias paganas en ámbito rural, bien en la propagación del cristianismo desde las estructuras de poder. La intención de este artículo es abrir nuevas perspectivas de análisis que tengan en cuenta la propia idiosincrasia del mundo rural, teniendo en cuenta el espacio y la diversidad de actores que interactúan en el campo

dynamically interact in rural landscapes, leaving aside the idea of considering rural agents and rural space as passive receivers of new religious models. To do so, our methodology prioritises the study of religious motivations in the rich social spectrum of the rural world by considering not just the capacity of *potentes* and *domini* to exert influence on the local religious options, but by considering also the partaking of the whole range of small landowners, tenants, day laborers and slaves that inhabited the rural world. As we focus on the dynamism of rural religious experiences and how the space has an impact in the configuration of religious systems, we expect to enrich the current debate, including in it the ways in which individual religious motivations and expectations – conditioned by spatial and socio-economic factors – intervene and modify the local religious map.

de manera dinámica, y no como receptáculos pasivos en la implantación de nuevos horizontes religiosos. Para ello, nuestra perspectiva de análisis se centra principalmente en el estudio de las motivaciones religiosas del rico espectro social del mundo rural: no solo *potentes* y *domini*, sino también pequeños propietarios, arrendatarios, jornaleros y esclavos. Al poner el foco en el dinamismo de las experiencias religiosas rurales y demostrar que el entorno afecta a la configuración de los sistemas religiosos, pretendemos enriquecer el debate incluyendo en las cuestiones que se han estudiado hasta ahora la manera en que las motivaciones y expectativas religiosas individuales – determinadas por condicionantes espaciales y por los sistemas de ordenación de las relaciones sociales articulados a partir de los sistemas de producción económica, distribución y consumo en ámbito rural – intervienen en y modifican el mapa religioso local.

KEYWORDS

Christianism; Cultural Landscapes; Late Antique Polytheism; Rural Religions; Rural World

PALABRAS CLAVE

Cristianismo; Mundo rural; Politeísmo tardoantiguo; Paisajes culturales; Religiones rurales

Fecha de recepción: 01/02/2021

Fecha de aceptación: 21/07/2021

LA INTENCIÓN DE ESTE ARTÍCULO es presentar los objetivos, metodología y propuestas de futuro del proyecto de investigación PID2020-117597GB-I00, “Religiones rurales en la Hispania tardoantigua (ss. IV-VII)”, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación.¹ El proyecto parte de una premisa: a pesar de los avances que ha habido en las últimas décadas en el estudio de las religiones rurales en el Occidente Mediterráneo durante la Antigüedad Tardía, la historiografía contemporánea sigue manteniendo, de manera más o menos explícita, la imagen que se construyó entre finales del siglo XIX y comienzos del XX de las religiones rurales como una serie de prácticas inertes y ahistóricas que contrastan radicalmente del dinamismo cultural de la ciudad. La voz “paganism” del *Oxford Dictionary of Late Antiquity* (Oxford, 2018, p. 1119) resulta paradigmática a este respecto:

“There is considerable debate about what happened to paganism in the Later Roman Empire. According to some, pagan culture never decisively ended. There is evidence for the persistence of paganism, especially in rural areas, well into Justinian I’s reign”.

Pero, ¿a qué tipo de paganismo se hace alusión aquí? ¿Un paganismo inmutable e insensible a las transformaciones históricas que tuvieron lugar durante la Antigüe-

1. Además de formar parte del proyecto PID2020-117597GB-I00, los preliminares de lo que exponemos aquí han sido explorados en el marco de los proyectos P18-FR-1319, “La Tardoantigüedad Líquida. Los límites de la acción individual en las opciones religiosas de Occidente (ss. III-VI d.C.)” y UMA20-FEDERJA-096, “Convivencia y conflicto religioso en la Bética romana (ss. III-VI d.C.)”, del Plan Andaluz de Investigación, Desarrollo e Innovación.

dad Tardía?² ¿O se trata más bien de un reflejo discursivo que perpetúa el prejuicio de que las sociedades campesinas son tradicionalistas y renuentes al cambio?

El texto que presentamos aquí está dividido en dos partes bien diferenciadas. En la primera de ellas planteamos un estado de la cuestión en el que destacamos cómo el desarrollo de las teorías que se han construido sobre las religiones rurales del Mediterráneo Occidental en la Antigüedad Tardía ha corrido en paralelo a las teorías planteadas por la sociología urbana desde sus padres fundadores. En la segunda parte del artículo mostramos algunos ejemplos específicos a través de los cuales pretendemos ilustrar las líneas de análisis que van a servir como base teórica de nuestro proyecto de investigación.

1. ESTADO DE LA CUESTIÓN

La historia de las religiones del Mediterráneo occidental durante la Antigüedad Tardía se ha planteado, en términos generales, como una historia urbana y política. Los motivos por los cuales esto es así son muy variados. Las fuentes literarias son, en la mayor parte de las ocasiones, redactadas por autores que viven en ciudades. Los concilios se celebran en las principales ciudades del Bajo Imperio o en las sedes eclesiásticas de los reinos germánicos cuando el Imperio romano se fragmenta. La arqueología urbana está más desarrollada que la arqueología rural. Pero, sobre todo, las corrientes historiográficas actuales consideran la Antigüedad Tardía como un periodo dinámico, transformador, marcado por la multiculturalidad y la convivencia, en donde se establecen las bases sobre las que se construirá la Europa moderna.³ Se ha señalado que todos los calificativos que caracterizan a esta nueva visión de la Antigüedad Tardía forman parte de la retórica de la modernidad,⁴ y uno de los paradigmas de la modernidad es la vida urbana. Todo emana de la ciudad. La ciudad es el centro administrativo, político y económico del territorio, y es el centro de las innovaciones culturales. No sorprende, por tanto, que una de las transformaciones más radicales y duraderas que se producen en la Antigüedad Tardía, la instauración y

2. Tal y como uno de los evaluadores anónimos de este artículo señaló, el estereotipo interpretativo no está limitado al análisis de las manifestaciones religiosas en ámbito rural durante la Antigüedad Tardía: el mismo estudio de las sociedades campesinas está lleno de tópicos. Agradecemos a los dos evaluadores del artículo sus comentarios, que no solo sirven para matizar algunas cuestiones de este artículo, sino que nos sirven como hoja de ruta para tratar de evitar nosotros mismos caer en los mismos tópicos.

3. Brown, 1971; Bowersock, 1996; Cameron, 2002; Marcone, 2008; Escribano, 2016.

4. Giardina, 1999.

propagación del cristianismo, se haya explicado como un fenómeno urbano.⁵ Frente a la descripción de los rápidos cambios religiosos que se producen en las ciudades del Imperio a partir del emperador Teodosio, que modifican incluso el paisaje urbano con el paulatino cierre y destrucción de templos y su sustitución por iglesias, los investigadores tienden a describir la vida religiosa del campo y las áreas rurales de manera opuesta, como un espacio en donde los cultos tradicionales se mantuvieron hasta bien entrada la Edad Media.

La percepción del mundo rural como un espacio socio-cultural estático, inamovible y reacio al cambio está relacionada con el nacimiento de la sociología urbana y la utilización del campo como elemento de comparación de la ciudad. Los fundadores de la disciplina, especialmente autores como Ferdinand Tönnies, Georg Simmel, Louis Wirth, o los miembros de la Escuela de Chicago, veían el campo como el opuesto a la ciudad dinámica, heterogénea, innovadora y con una cultura propia. Las teorías que se desarrollaron sobre la sociología de la ciudad influyeron directamente en la interpretación de las formas de organización social y desarrollo cultural del mundo rural. Así, hasta los años 50, se tendía a caracterizar el mundo rural organizado en forma de *Gemeinschaften* (comunidades) locales basadas en la tradición, en el trabajo comunitario y en condiciones de fuerte dependencia entre individuos frente a la *Gesellschaft* (sociedad) cosmopolita de la ciudad, basada en el comercio, las libertades individuales, la producción industrial o la innovación científica y artística. El esquema de la evolución de la organización social desde la *Gemeinschaft* tradicional hacia la moderna *Gesellschaft* que planteó Tönnies,⁶ influyó en los trabajos de sociólogos rurales como Pitirim Sorokin y Carle Zimmerman,⁷ Charles Loomis y Joseph A. Beegle o James A. Christenson,⁸ que presentaban el mundo rural como comunidades relativamente familiares, tradicionales o especialmente religiosas. De manera similar, los tres factores que identificó Wirth como diferenciadores del espacio urbano frente al rural – el tamaño, la densidad y la heterogeneidad –,⁹ supusieron las bases metodológicas de autores como Thomas R. Ford o Michael K. Miller y Kelly W. Crader,¹⁰ quienes sugerían que las poblaciones pequeñas, dispersas y homogéneas mantenían una cultura rural tradicional frente a asentamientos grandes, densamente poblados y diversos, que producen culturas urbanas nuevas. Las características definitorias del

5. Meeks, 1983; MacMullen, 1984; Stark, 1996; Leone, 2013.

6. Tönnies, 1957 (1887).

7. Sorokin y Zimmerman, 1929.

8. Loomis y Beegle, 1957; Christenson, 1981.

9. Wirth, 1938.

10. Ford, 1978b; Miller y Crader, 1979.

mundo rural que esbozaron los sociólogos a lo largo del siglo XX coincidían también con la imagen que plantearon los historiadores. Mijaíl Rostovtzeff,¹¹ por ejemplo, identificaba en los habitantes de las ciudades, la burguesía urbana, la razón de la prosperidad de los mundos helenístico y romano, en marcado contraste con la crisis que precipitó el final del Mundo Clásico y que lo llevó a la oscura y rural Edad Media. Del mismo modo, Ferdinand Braudel, en su monumental obra *La Méditerranée*,¹² consideraba que la fuerza motora del desarrollo histórico del Mediterráneo fueron las ciudades, en donde los ritmos eran más rápidos y existía un mayor dinamismo. Esa diferenciación dualística entre campo y ciudad, *Gemeinschaft* y *Gesellschaft*, homogeneidad y heterogeneidad, se ha visto ampliamente cuestionada al plantearse que las diferencias en el tipo de asentamiento no producen necesariamente formas específicas de cultura o que, desde un punto de vista conceptual, no existe una comunidad rural distinta de la urbana,¹³ sin embargo, el mundo rural suele quedar relegado a un segundo plano en el discurso histórico.¹⁴

En el caso de los estudios sobre el mundo rural en el Mediterráneo durante la Antigüedad Tardía, el desarrollo del conocimiento ha sido muy desigual. En las últimas décadas se han empezado a destacar temas como la influencia mutua e interdependencia económica, política y cultural que se generó entre la ciudad y su *hinterland* en algunas regiones, y se ha cuestionado la imagen tradicional del campo tardoantiguo como un espacio despoblado, ahogado por impuestos onerosos y sometido a la destrucción de invasiones constantes.¹⁵ El estudio de la religión rural en el occidente del Mediterráneo también ha experimentado avances significativos, pero los temas de estudio principales giran en torno al conflicto interreligioso y el establecimiento de estructuras de poder, dejando apartadas otras cuestiones centrales en sociología de las religiones, como el estudio de las motivaciones y experiencia religiosas, o la influencia del espacio en la configuración de sistemas religiosos. La investigación sobre la religión rural en la Antigüedad Tardía ha orbitado en torno a cuatro cuestiones centrales: cómo se expande el cristianismo en las áreas no urbanas, cómo afecta al horizonte religioso previo a la implantación del cristianismo, de qué manera asimila la población rural el nuevo orden religioso y cómo se reescribe la significación semántica del territorio. Todos estos temas son fundamentales para conocer mejor la dimensión política de la religión, es decir, cómo el Estado trató de regular el sistema

11. Rostovtzeff, 1926.

12. Braudel, 1972 (1949), p. 278.

13. Burie, 1967; Benvenuti, Galjart y Newby, 1975; Newby, 1980.

14. Horden y Purcell, 2000, pp. 89-122.

15. Burns y Eadie, 2001; Kulikowski, 2001; Chavarría y Lewit, 2004; Sotomayor, 2004.

religioso del Imperio – especialmente a partir de las disposiciones legislativas que sancionaban los cultos politeístas que promulgó el emperador Teodosio en noviembre del año 391 d.C. y que afectaba a todos los territorios del Imperio (*Cod. Theod.* XVI 10, 12) – y qué respuesta social (en forma de rebeliones o movimientos sociales) tuvieron las nuevas leyes. No obstante, se han pasado por alto otros asuntos no menos importantes s relacionados con la construcción social de significados, prácticas y motivaciones dentro de los límites que marca la idiosincrasia del mundo rural.

1.1. SUPERVIVENCIAS PAGANAS

La legislación cristiana, tanto los edictos imperiales como los concilios territoriales, insisten desde comienzos del siglo IV y hasta mediados del siglo V d.C. en prohibir los sacrificios, el culto a las estatuas de culto politeístas, la consulta a astrólogos y adivinos, y el cierre y destrucción de los templos. Estas referencias fueron la fuente de inspiración de los influyentes trabajos de Friedrich Deichmann y Garth Fowden sobre el destino de los templos politeístas,¹⁶ en donde se destacaba el final violento de los templos precristianos y la fundación de iglesias sobre antiguos espacios sacros. Aunque Deichmann y Fowden se centraron en sus respectivos estudios en ciudades, sus teorías (y el cuestionamiento de las mismas) se han trasladado al mundo rural, ya que las fuentes literarias describen un paisaje rural en el que los cultos precristianos se mantienen inmutables hasta bien entrada la Edad Media o se mimetizan con el cristianismo en forma de creencias religiosas que solo cambian de manera superficial.¹⁷ Hoy sabemos que la política represiva que describen las fuentes tuvo un impacto muy desigual en las diferentes provincias y territorios del imperio.¹⁸ En Occidente, por ejemplo, Martín de Tours recorre los campos de Galia Lugdunense destrozando los templos y sitios de culto politeístas (Sulp., *Vita beati Martini*, 12-15); el hispano Prudencio habla de limitar los dioses de los gentiles a las aldeas bárbaras; Rutilio Namaciano describe cómo en las aldeas (*pagi*) de la costa occidental de Italia se siguen celebrando en su época ceremonias a Osiris por los caminos y encrucijadas rurales (Rut. *Namat.*, I 373-376); Cesáreo de Arles prohíbe la adoración de árboles y fuentes, la celebración de festivales paganos y la consulta a augures y adivinos (Caesarius, *Serm.* I 12, XII 13, XIV 4, LIII 1, LIV); Martín de Braga denuncia en su obra *De correctione rusticorum* cómo los campesinos de la Galicia del siglo VII mantienen el

16. Deichmann, 1939; Fowden, 1978.

17. Giordano, 1979; Milis, 1998; Filotas, 2005.

18. Lavan, 2011.

culto a los dioses precristianos. Ejemplos como estos han llevado a los investigadores a plantear “*un occident rural obstinément païan*”¹⁹ que llega incluso a refugiarse en las zonas más agrestes y recónditas del campo para mantener los cultos precristianos.²⁰ Sin embargo, en muy pocas ocasiones se ha planteado el politeísmo rural tardoantiguo dentro de los parámetros de cambio e innovación que resultan tan habituales en la investigación sobre el fenómeno religioso en ámbito urbano,²¹ y mucho menos desde el punto de vista de las motivaciones individuales, la experiencia religiosa (con la salvedad del ascetismo y el monaquismo) o la ecología religiosa. La tendencia generalizada es plantear la religiosidad de los campesinos en forma de pervivencias de *longue durée* que trascienden la dinámica histórica y social. Estos planteamientos se hacen especialmente recurrentes en la explicación de la continuidad de culto de espacios naturales como árboles, manantiales o promontorios.²² La supuesta continuidad de una inmanencia divina en espacios naturales destacados se suele interpretar a partir del planteamiento fenomenológico del *homo religiosus* de Mircea Eliade, en donde se destaca un sustrato de creencias religiosas de carácter universal sobre el que se construyen formas de expresión locales.²³ Este tipo de aproximaciones esencialistas ignoran las dinámicas socio-políticas de gestión del territorio a nivel comarcal o local que afectan al sistema religioso, la variedad de motivaciones individuales que hay en el culto a los espacios naturales y que varían según la coyuntura histórica, o las implicaciones que tiene la de-semantización y re-semantización de los espacios sacros en el medio rural.

1.2. CONFLICTO Y RESISTENCIA

Otro de los temas recurrentes en el estudio de la religión rural en la Antigüedad Tardía ha sido el de las tensiones que generó la propagación del cristianismo, no solo en relación con los cultos precristianos, sino también entre los diferentes agentes que participaron en la cristianización de las áreas rurales y las tensiones de poder

19. Sanz Serrano, 2003; Crespo Ortíz, 2004; Faeta, 2005; Jiménez Sánchez, 2005; Seppilli, 2008; Lizzi Testa, 2010; Jones, 2014; Jiménez Sánchez, 2021.

20. Caseau, 2004.

21. Martínez Maza, 2012.

22. MacKenna, 1938; Blázquez, 1957; Jiménez Sánchez y Sales, 2004; García Entero, 2005; Jiménez Sánchez, 2005; Sauer, 2011; Buttitta, 2016.

23. Eliade, 1976, p. 297; en la misma línea, e.g., Glotz, 1969, p. 298; Di Nola, 1971, pp. 396-397; Gimbutas, 1990, 221-224.

que se generaron con las instituciones eclesiásticas.²⁴ Tanto las supuestas pervivencias paganas del mundo rural como el campo como escenario de herejías religiosas y de movimientos carismáticos que escapaban a la autoridad religiosa se han interpretado en clave de resistencia y disidencia.²⁵ De nuevo, el conflicto entre cristianismo y paganismo se ha analizado con profundidad en ámbito urbano y con relación al debate dialéctico entre intelectuales tardopaganos y apologetas cristianos²⁶ pero, frente a la rica variedad documental que existe para las relaciones de conflicto y convivencia interreligiosa en las ciudades durante la antigüedad tardía, las referencias al conflicto religioso en el mundo rural son escasas en comparación y están limitadas a fuentes cristianas que incentivan la eliminación y destrucción de los cultos politeístas o que destacan el error de la idolatría pagana frente al cristianismo (cf. e.g. Sulp., *Vita sancti Martini* 12-15), tal y como se ha explicado en el punto anterior. De manera similar, los modelos de autoridad religiosa que desarrolla el cristianismo rural, de carácter carismático principalmente, son criticados y denunciados por la ortodoxia católica. De este modo, por ejemplo, el movimiento cismático donatista recibió un apoyo notable entre los *domini* de los latifundios de la diócesis de África después de ser estos expulsados de las ciudades en el 377 (*Cod. Theod.* XVI 6, 2), y todavía en el 412 se promulgan leyes que obligan a los grandes propietarios de tierras a convertir a sus siervos y colonos donatistas al catolicismo (*Cod. Theod.* XVI 5, 52 y 54). Y otro tanto ocurrió con el priscilianismo, entre cuyas acusaciones se incluye la tolerancia al culto a los númenes de la naturaleza y otras *superstitiones*, unas acusaciones que no responden tanto a una descripción aséptica de su doctrina como a la construcción de un argumentario destinado a desacreditar al movimiento.²⁷

1.3. LA EVANGELIZACIÓN DEL MUNDO RURAL

En un espacio ecológico y social percibido como renuente al cambio y apegado a las tradiciones, las transformaciones religiosas son planteadas como un epifenómeno de las dinámicas urbanas, en donde se concentra y desde donde emana el poder. De hecho, los estudios más recientes sobre la difusión del cristianismo por la cuenca

24. Fernández Galiano, 2001; Crespo Ortiz de Zárate, 2004; López Quiroga y Martínez, 2006; Sánchez Velasco, 2013.

25. Manselli, 1982; Lizzi Testa, 2010; Villegas Marín, 2012.

26. Fox, 1986; Chuvín, 1990; MacMullen, 1997; Chuvín, 1990; *id.*, 2002; *id.*, 2004; Marcos y Teja, 2008; Brown y Lizzi Testa, 2011; Ratti, 2012.

27. Escribano, 1988; Bowes, 2001; Escribano, 2001; Gabriel Sánchez, 2009.

del Mediterráneo priorizan el tamaño de las ciudades y sus redes de comunicación y transporte frente a otros criterios, dando lugar a unos resultados en donde el campo está totalmente ausente.²⁸ Este modelo interpretativo hace del mundo rural un receptáculo pasivo de las corrientes religiosas de la ciudad. En el análisis contemporáneo sobre la religiosidad rural prima la tendencia a considerar que las comunidades de campesinos se comportan de manera rutinaria. Más allá del discurso del conflicto y resistencia por mantener las tradiciones religiosas, no existen análisis que tengan en cuenta cálculos informales de costes y beneficios derivados de la conversión religiosa, o la decisión de mantener el culto a divinidades tradicionales, o la elección táctica de recurrir a diferentes opciones religiosas según necesidades contingentes. Es en la explicación del proceso de cristianización del campo en donde mejor se aprecia la influencia que tienen las teorías de Tönnies sobre la *Gemeinschaft* rural frente a la *Gesellschaft* urbana.²⁹ Uno de los argumentos que utiliza Rodney Stark para explicar la rápida velocidad de la conversión al cristianismo de las ciudades se basa en la predisposición a construir nuevas redes sociales por parte de los grupos de inmigrantes que por una u otra razón tenían que abandonar sus campos y trasladarse a la ciudad.³⁰ La pérdida de la seguridad que ofrecía a los campesinos su comunidad local al tener que emigrar y la dislocación que generaba llegar a un entorno cosmopolita e impersonal como el de las grandes ciudades, contribuían a su alienación. Para superar esta crisis existencial, la adhesión a las comunidades cristianas de las ciudades sería una opción satisfactoria. Si esto es así, se debería reconocer la existencia de redes permeables entre las comunidades rurales y las comunidades urbanas además de las que construyeran las jerarquías religiosas, los *potentes* o los *domini* de grandes latifundios.³¹ Evidentemente, una aproximación así no tiene por qué rechazar los planteamientos que se han llevado a cabo sobre la influencia de las jerarquías religiosas y las jerarquías socio-económicas en los procesos de cristianización del campo,³² sino que puede añadir al debate la perspectiva de las motivaciones religiosas de pequeños propietarios, arrendatarios, jornaleros y esclavos. Para eso, resulta fundamental tener en cuenta los procesos mediante los cuales la Iglesia se va convirtiendo en un gran propietario a causa del traspaso de grandes latifundios de la nobleza romana a las

28. Stark, 2006; Fousek *et al.*, 2018. *Contra* Robinson, 2017.

29. Tönnies, 1957 (1887).

30. Stark, 1996.

31. Pietri, 2005; Robinson, 2017, pp. 121-123.

32. Calleja, 2000; Chavarría, 2006; Wolfram y Sastre de Siego, 2014.

jerarquías eclesiásticas,³³ y la influencia que tienen los obispos metropolitanos sobre los grandes terratenientes y el clero rural.³⁴

1.4. LA RESEMANTIZACIÓN DEL CAMPO

Otra de las cuestiones que se han tratado en los últimos años es la construcción de paisajes culturales, gracias especialmente a la inclusión de la arqueología en el debate académico.³⁵ Las fuentes literarias tienden a describir el campo como el espacio imaginario en el que se ubican los indicadores antitéticos de la socialización urbana. La identificación peyorativa de los devotos del politeísmo greco-romano con “campesinos” (*pagani*), funcionaba en buena medida porque existía una consideración generalizada de ver a los habitantes del mundo rural como individuos embrutecidos que no conocían las maneras refinadas del ciudadano ideal. Esa imagen altiva que proyectan las fuentes literarias – que llega incluso a convertirse en un estereotipo literario –,³⁶ ha sido considerada como auténtica por algunos investigadores. Richard A. Fletcher, por ejemplo, describe a los campesinos de la siguiente manera: “*They were dirty and smelly, unkempt, inarticulate, uncouth, misshapen by toil, living in conditions of unbelievable squalor, as brutish as the beasts they tended*”.³⁷ Más allá de la imagen simplista de las fuentes literarias, la arqueología tardoantigua ha contribuido enormemente en los últimos años a plantear un mundo rural tremendamente complejo y dinámico en donde las formas de penetración del cristianismo varían en función del tipo de asentamiento rural. Desde los espacios que se sacralizan al identificarse con el escenario de actuación de hombres santos, ermitaños y ascetas, hasta la creación de redes parroquiales, o la labor evergética de *domini* que construyen *ekklisiae* y oratorios en sus *villae* o el establecimiento de necrópolis cristianas.³⁸ En buena medida, el estudio de los espacios sacros en ámbito rural queda limitado al análisis de las relaciones sociales que en ellos se dan pero la construcción de paisajes culturales es algo que queda relegado a un segundo plano. Un ejemplo paradigmático a este respecto es el estudio del ascetismo y el eremitismo antiguos. El estudio sociológico de ambas prácticas religiosas se ha llevado

33. Leone, 2006; Brown, 2013.

34. Lizzi Testa, 1990; Pietry, 2005.

35. Ward-Perkins, 2003; Bowes, 2006; López Quiroga y Bango García, 2006; Sánchez Pardo, 2010; Vigil-Escalera Guirado, 2015.

36. Smith y Knight, 2008.

37. Fletcher, 1998, p. 16.

38. Chavarría y Lewit, 2004, pp. 38-43.

a cabo desde dos postulados principalmente. El primero de ellos ha tenido como objetivo principal detectar bien la singularidad, bien las influencias exógenas en las propuestas de modelos de vida rigurosos a través de los cuales una minoría de individuos marcaban su estatus diferenciado frente al resto de la comunidad de devotos gracias al apoyo de ricos patronos.³⁹ El segundo tipo de aproximación al estudio del ascetismo y eremitismo se ha centrado en el análisis de la dimensión simbólica del cuerpo y el estudio del cuerpo como un campo de acción, un dispositivo existencial a través del cual el asceta se posiciona como sujeto en el mundo.⁴⁰ Tanto la obtención de carisma social a través de la singularidad de la práctica ascética como la construcción de un *mindful body* implican una interacción con el espacio. El ascetismo y el eremitismo se practican en lugares salvajes, de difícil acceso, que se describen como la imagen en negativo del espacio arquetípico de la socialización, que es la ciudad. El paisaje aquí no es un simple descriptor geográfico, sino que se carga con una semántica religiosa mediante la cual se dota de significación al espacio.⁴¹

Estos cuatro grandes temas de estudio han contribuido mucho en la idea que tenemos sobre la religión en el mundo rural durante la Antigüedad Tardía; nos ofrecen una imagen nítida de la capacidad que tienen las aristocracias rurales y las autoridades eclesiásticas para propagar el cristianismo o para influir en las preferencias religiosas de los individuos en el mundo rural. Sin embargo, apenas hay estudios que se enfoquen desde la perspectiva del campesinado, y cuando se llevan a cabo, se analizan siempre desde la óptica del conflicto interreligioso o de la conversión religiosa. Gracias al avance del conocimiento que ha habido en los últimos años sobre religión rural en la Antigüedad Tardía, que ofrecen un marco base sobre los conflictos de poder en el campo, lo que se pretende aquí es ofrecer un cuadro completo de análisis de la religión del mundo rural que tenga en cuenta su propia idiosincrasia: no se obviará la influencia que ejercen grandes terratenientes y propietarios en la reconfiguración semántica del territorio rural o en la elección de preferencias religiosas pero se pondrá énfasis y se buscará crear un relato histórico incluyendo en él a pequeños propietarios, arrendatarios, esclavos y jornaleros, destacando las motivaciones que les llevaba a tener unas preferencias religiosas u otras según sus condiciones reales de existencia, expectativas y capacidad para intervenir en el entramado religioso local e interpretarlo.

39. Marcos, 2000; Brenk, 2004; Alciati, 2018a.

40. Cremonesi, 2011; Hunt, 2012; Alciati, 2018b.

41. Díaz Martínez, 2012.

2. NUEVAS PERSPECTIVAS DE ANÁLISIS

Los principales temas de estudio que hemos descrito en el punto anterior y que caracterizan las tendencias actuales en torno al análisis de la religión rural en el mundo tardoantiguo tienen una característica en común: en todos ellos, el espacio no es más que un lienzo sobre el que se escenifican las interacciones sociales. Nuestra propuesta se enmarca en las nuevas líneas de estudio que están explorando cómo el medio afecta a la conceptualización y morfología de la religión.⁴² Aspectos como densidad de la población en el entorno, concurrencia estacional o temporal a determinados lugares, actividad económica y distribución social del trabajo, o características formales del ecosistema local inciden de manera directa en el tipo de prácticas religiosas, elaboración de imaginarios religiosos, estructuración de comunidades religiosas o configuración y ejercicio del poder. Se trata, por tanto, de explotar y aplicar al medio rural las tesis de Henri Lefebvre sobre la ciudad, en las que reconoce que el espacio es la condición, el medio y el resultado de las relaciones sociales.⁴³

Asimismo, desde un punto de vista metodológico, parece adecuado recurrir a modelos que reconozcan la multiplicidad de factores que intervienen en la elaboración de una semántica religiosa del espacio. En ese sentido, el concepto de “rizoma” elaborado por Gilles Deleuze y Félix Guattari puede resultar una herramienta teórica provechosa.⁴⁴ Para los filósofos franceses, un rizoma es un sistema múltiple caracterizado por lo siguientes principios:

- Principios de conexión y heterogeneidad: a diferencia de la estructura arborescente, en donde hay un punto central al que se conectan las ramificaciones, en el sistema rizomórfico cualquier punto del rizoma se puede conectar a cualquier otro. Eso hace de él un sistema descentralizado con una multiplicidad de eslabones semióticos, organizaciones de poder y acciones que operan simultáneamente;
- Principio de multiplicidad: en un rizoma no existe una unidad en torno a la cual pivoten el resto de objetos. En lugar de estructuraciones del tipo sujeto-objeto, el rizoma se caracteriza por determinaciones, tamaños y dimensiones de las líneas de conexión que lo forman. Eso hace que las líneas de fuga que salen del rizoma cambien su naturaleza al conectarse con otras

42. Urciuoli y Rüpke, 2018.

43. Lefebvre, 2003 (1970), p. 15; Urciuoli y Rüpke, 2018, p. 118.

44. Deleuze y Guattari, 1980.

líneas y sus significados cambien (o se “desterritorialicen” en términos de Deleuze y Guattari);

- Principio de ruptura asignificante: a la vez que un rizoma comprende líneas de segmentaridad que lo organizan, lo dotan de significado, lo estratifican o lo territorializan, también tiene líneas de fuga, de desterritorialización, a través de las cuales escapa, de modo que si un rizoma se interrumpe o se rompe, puede recomenzar (con una morfología diferente) a través de cualquiera de sus líneas de fuga;
- Principio de cartografía y de calcomanía: el rizoma no responde a ningún sistema estructural o generativo, de modo que no hay modelos que se copien. En su lugar, se articula como un mapa abierto, que se puede conectar en todas sus dimensiones, se puede alterar o puede recibir modificaciones.

En la definición de rizoma se aprecia una carga conceptual importante relativa a la construcción de cartografías semánticas. Además, se puede aplicar de manera simultánea a diferentes unidades de análisis, desde la lingüística o literaria, hasta la social, la material, la estética o la geográfica. Es esta capacidad polivalente, de constante resemantización, no jerárquica y descentralizada lo que hace de él un concepto especialmente atractivo para el análisis socio-cultural de la religión rural.

A partir de estas premisas, hemos planteado tres líneas de estudio generales: el mundo rural como centro de análisis; religión y economía moral en el mundo rural; la creación de paisajes culturales. El hilo conductor que une estas tres cuestiones es la reconstrucción de la geografía religiosa del mundo rural tratando de superar la compartimentalización que suele caracterizar a los estudios sobre este tema.⁴⁵ En lugar de centrarnos en una opción religiosa determinada (politeísmo tardío, catolicismo, arrianismo, priscilianismo) o en una regla determinada (monaquismo, ascetismo), nuestra intención es crear mapas a través de los cuales se pueda visualizar la variedad religiosa en ámbito rural, su interconexión, y la forma en que el medio influye en la construcción de opciones religiosas locales.

2.1. EL MUNDO RURAL COMO CENTRO DE ANÁLISIS

Hasta ahora, la narrativa sobre la religión en el occidente tardoantiguo ha sido urbano-centrista.⁴⁶ El mundo rural se ha considerado como un espacio religioso pasivo

45. Van der Meer y Mohrmann, 1958; Di Berardino y Pilara, 2014.

46. Chandler y Fox, 1974.

o un apósito subsidiario de la ciudad. Asimismo, y de manera similar a lo que ha ocurrido con la religión urbana, se ha tenido en cuenta el impacto que ha tenido la religión en el medio rural, pero no a la inversa, cómo el medio rural ha afectado a la configuración del sistema religioso. Esta inversión de la cuestión se está empezando a explorar para el caso de la religión urbana⁴⁷ y merece la pena explorarla también para el caso del mundo rural. Tanto la dimensión instrumental de la religión – las motivaciones individuales o grupales que llevan a recurrir a diferentes opciones religiosas – como su dimensión cognitiva – la elaboración de mapas de significados de la experiencia religiosa – se ven afectadas por las características del espacio en donde se desarrolla. Poner el mundo rural como centro de análisis permite dilucidar si los sistemas religiosos construyen características específicas derivadas de los condicionamientos del espacio. Del mismo modo, nuestra intención es contextualizar el mundo rural en una red sociológica más amplia, que dé cuenta de otro tipo de realidades, como el multilocalismo de personajes carismáticos o de grupos religiosos que transitan periódicamente entre la ciudad y el campo⁴⁸ o las dinámicas de consumo económico y cultural del campo que mimetizan las prácticas urbanas.⁴⁹

2.2. LA RELIGIÓN COMO ACCIÓN SOCIAL. RELIGIÓN Y ECONOMÍA MORAL DEL CAMPESINO

Frente a la riqueza y alto nivel de vida de los grandes terratenientes del Occidente tardoantiguo, los pequeños propietarios, arrendatarios de tierras, jornaleros y esclavos vivían en márgenes próximos a los ingresos mínimos vitales, sufrían el peso de las cargas fiscales, estaban fuertemente condicionados por cambios meteorológicos imprevistos y eran sensibles a cualquier condicionante externo que pudiera modificar sus relaciones con el entorno. Todo el elenco de *pauperes*, *tenues*, *oppressi*, *inopes*, *servi rustici* y *coloni adscripticii* que agrupaba a esclavos rurales, jornaleros, arrendatarios o pequeños propietarios suele aparecer en las fuentes literarias como las víctimas de los grandes terratenientes, que tratan de apropiarse de las tierras de los pequeños propietarios y optimizar sus beneficios a costa de la explo-

47. Rüpke y Urciuoli, 2018.

48. Sobre el concepto de multilocalismo, Mormont, 1990.

49. En sociología urbana, se tiende a hablar de “rurbanismo” o de movimientos “neo-rurales” fomentados generalmente por personas de clase media que salen de las ciudades para instalarse en el campo pero mantienen sus patrones de consumo y sistemas de valores anteriores: Overbeek y Terluin, 2006b.

tación de los *pauperes* rurales.⁵⁰ La toma de decisiones económicas tendía, bajo estas circunstancias, a ser reacia al riesgo; una seguridad económica mínima vital era prioritaria frente a la inversión en innovaciones agrícolas de cualquier tipo. En este contexto, las relaciones sociales que se establecían con campesinos más ricos o con grandes propietarios no solo tendían a la explotación onerosa de los grandes terratenientes; los *pauperes* buscaban efectos redistributivos que actuaran como seguros para alejarse de la franja mínima de subsistencia. Frente a un modelo económico estrictamente racional – basado en el cálculo de la maximización de beneficios –, la economía del campesino era una economía moral con una fuerte dimensión social: se esperaba que los *divites* y *opulenti* fueran generosos, patrocinaran celebraciones o financiaran la construcción de templos y capillas locales.⁵¹ El análisis minucioso de aspectos como religión y ecología política, religión y sistemas de producción, y religión y la economía moral del campesinado, permite cambiar el manoseado uso del concepto de “cultos de la fertilidad”, ubicuo en los estudios sobre religión rural en el mundo tardoantiguo, por una terminología de análisis más detallada que explique con precisión las implicaciones que tiene la religión en los sistemas de producción agraria, o cómo encaja dentro de los cálculos informales de costes y beneficios que hace el campesino para minimizar riesgos.

2.3. EL ESPACIO EN EL QUE SE DESARROLLA LA ACCIÓN SOCIAL. LA CREACIÓN DE PAISAJES CULTURALES

Partimos de premisas no esencialistas del fenómeno religioso. Más que destacar interpretaciones de *longue durée* del paisaje, lo que consideramos que se debe subrayar es su fluidez semántica. Este aspecto resulta especialmente relevante para entender mejor los procesos de construcción de algunos conceptos clave en ecología y conservación de la biodiversidad, y el surgimiento de los estudios sobre ética medioambiental. Ecólogos y ambientalistas utilizan con frecuencia los conceptos de *Traditional Ecological Knowledge* (TEK) o *Local Ecological Knowledge* (LEK), que se define como “*knowledge, practices, and beliefs regarding ecological relationships that are gained through extensive personal observation of and interaction with local ecosystems, and shared among local resource users*”⁵² en sus análisis sobre conservación y explotación

50. Freu, 2007, p. 122. Desde un punto de vista arqueológico, se está empezando a prestar atención al valor simbólico y emocional de ofrendas y depósitos votivos hechos con materiales perecederos o de poco valor estético y material. Cf. Salapata, 2018.

51. Polanyi, 1957, pp. 163-164; Thompson, 1971; Scott, 1976, pp. 5-11.

52. Charnley, Fischer y Jones, 2007, p. 15.

sostenible del ecosistema, destacando cómo el conocimiento adquirido y el sistema de creencias generados en un ecosistema local pueden acabar generando modelos de interacción sostenible con el ecosistema que se perpetúen en el tiempo.⁵³ Queda por ver si la religión interviene en algo en el desarrollo de una conciencia ecológica, y si los procesos de semantización y re-semantización religiosa del territorio afianzan prácticas conservadoras hacia el medio ambiente o, más bien, al contrario. Desde la publicación del artículo de Lynn White, “The Historical Roots of Our Ecologic Crisis” en la revista *Science* en 1967,⁵⁴ en donde se identificaba el desinterés de Occidente por la degradación del medio ambiente con el antropocentrismo radical del cristianismo, ha surgido una abundante literatura “ecoteológica” que ha destacado actitudes y comportamientos pro-ecológicos en el seno del cristianismo.⁵⁵ La defensa de la idea de “ecologismo cristiano” requiere una revisión profunda y transversal. Por un lado, conviene revisar las condiciones de elaboración de dichos discursos, ya que la inclusión de referencias a la naturaleza o la conservación de determinados sitios naturales al identificarse con acontecimientos milagrosos o con biografías de mártires y ascetas no implica el desarrollo de un movimiento ni de una conciencia ecologistas, entendidos como la voluntad de cambiar los patrones de producción y consumo económicos para evitar la degradación del medio y la pérdida de biodiversidad. Por otro lado, limitarnos a la interpretación voluntarista de dichos discursos en clave ecologista es intrascendente. La conciencia ecológica no nace de esos discursos, más bien al contrario, es la conciencia ecológica la que permite la lectura de dichos discursos en los términos que nos interesan. Para conocer su impacto real, conviene analizar las formas en las que los individuos se relacionan con entornos semantizados en términos religiosos. Los discursos que componen un relato denso que favorece la sacralización de un nicho ecológico determinado pueden sufrir todo tipo de reinterpretaciones, alteraciones y modificaciones. Sin el estudio de las motivaciones, intereses y expectativas de los individuos que rinden culto en esos entornos, no podemos saber la intencionalidad que hay detrás de la preservación de dicho entorno que, en última instancia, puede ser puramente simbólica y no responder a cuestiones ecológicas.

53. Joa, Winkel y Primmer, 2018.

54. White, 1967; Minter y Manning, 2005.

55. E.g. Cobb, 1972; DeWitt, 1998; Nash, 1991; Santmire, 1985; Bourg y Roch, 2010.

BIBLIOGRAFÍA

- AA.VV. (1982). *Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'alto Medioevo: espansione e resistenze*. XXVIII Settimana di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, vol. I. Spoleto: Fondazione CISAM.
- Abascal Palazón, Juan Manuel, Caballos Rufino, Antonio *et al.* (eds.) (2012). *Estudios de Historia Antigua en homenaje al prof. Manuel Abilio Rabanal*. León: Universidad de León – Universidad de Sevilla.
- Alciati, Roberto (2018a). *Monaci d'Occidente. Secoli IV-IX*. Roma: Carocci.
- Alciati, Roberto (2018b). The Ascetic Use of the Body. *Religion in the Roman Empire*, 4, pp. 3-8.
- Álvarez, José María, Nogales, Trinidad y Rodà, Isabel (eds.) (2014). *Actas del XVIII Congreso Internacional de Arqueología Clásica: centro y periferia en el mundo clásico*, vol. II. Mérida: Museo Nacional de Arte Romano.
- Benvenuti, Bruno, Galjart, Benno y Newby, Howard (1975). The Current Status of Rural Sociology. *Sociologia Ruralis*, 15, pp. 3-21.
- Blázquez, José María (1957). Le culte des eaux dans la Péninsule Ibérique. *Ogam. Tradition celtique*, 9, pp. 209-233.
- Bourg, Dominique y Roch, Philippe (eds.) (2010). *Crise écologique, crise des valeurs?* Ginebra: Labor et Fides.
- Bowden, William, Lavan, Luke y Machado, Carlos (eds.) (2004). *Recent Research on the Late Antique Countryside. Late Antique Archaeology*, vol. II. Brill: Leiden y Boston.
- Bowersock, Glen W. (1996). The Vanishing Paradigm of the Fall of Rome. *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*, 49, pp. 29-43.
- Bowes, Kimberly (2001). *Nec sedere in uillam*. Villa-Churches, Rural Piety, and the Priscillianist Controversy. En Burns y Eadie, 2001, pp. 323-348.
- Bowes, Kimberly (2006). Building Sacred Landscapes. Villas and Cult. En Chavarría, Arce y Brogiolo, 2006, pp. 73-95.
- Brands, Gunnar, Severin, Hans-Georg, y Schöne-Denkinger, Angelika (eds.) (2003). *Die Spätantike Stadt und ihre Christianisierung. Spätantike, frühes Christentum, Byzanz*, 11. Wiesbaden: Reichert.
- Braudel, Ferdinand (1972). *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, vol. I. London y New York: Harper (1° ed. 1949).
- Brenk, Beat (2004). Monasteries as Rural Settlements. Patron-Dependence or Self-Sufficiency? En Bowden, Lavan y Machado, 2004, pp. 447-476.
- Brown, Peter (1971). *The World of Late Antiquity: From Marcus Aurelius to Muhammad*. Londres: Thames and Hudson.
- Brown, Peter (2013). *Through the Eye of a Needle. Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350-550 AD*. Princeton: Princeton University Press.
- Brown, Peter y Lizzi Testa, Rita (eds.) (2011). *Pagans and Christians in the Roman Empire. The Breaking of a Dialogue (IV-VI Century A.D.)*. Zürich y Berlín: LIT Verlag.

- Burie, Jean B. (1967). Prolegomena to a Theoretical Model of Intercommunity Variation. *Sociologia Ruralis*, 7, pp. 347-364.
- Burns, Thomas S. y Eadie, John W. (2001). *Urban Centers and Rural Contexts in Late Antiquity*. Michigan: Michigan State University Press.
- Buttitta, Ignazio (2016). Our Mother of the Woods. A Contribution to the Study of the “Maddonnas of the Trees” in the Euro-Mediterranean Area. *Buletin Ştiinţific, ascicula filologie, seria A*, 25, pp. 319-341.
- Calleja, Miguel (2000). *La formación de la red parroquial de la diócesis de Oviedo en la Edad Media*. Oviedo: Real Instituto de Estudios Asturianos.
- Cameron, Averil (2002). The “Long” Late Antiquity. A Late-Twentieth Century Model? En Wiseman, 2002, pp. 165-191.
- Caseau, Beatrice (2004). The Fate of Rural Temples in Late Antiquity and the Christianisation of the Countryside. En Bowden, Lavan y Machado, 2004, pp. 105-144.
- Chandler, Tertius y Fox, Gerald (1974). *Three Thousand Years of Urban Growth*. New York: Academic Press.
- Charnley, Susan, Fischer, A. Paige y Jones, Eric T. (2007). Integrating Traditional and Local Ecological Knowledge into Forest Biodiversity Conservation in the Pacific Northwest. *Forest Ecology and Management*, 246, pp. 14-28.
- Chavarría, Alexandra (2006). Aristocracias tardoantiguas y cristianización del territorio (siglos IV-V): ¿otro mito historiográfico? *Rivista di Archeologia Cristiana*, 82, pp. 201-230.
- Chavarría, Alexandra, Arce, Javier y Brogiolo, Gian Pietro (eds.) (2006). *Villas Tardoantiguas en el Mediterráneo Occidental*. Anejos de *AEspA* 39. Madrid: CSIC.
- Chavarría, Alexandra y Lewit, Tamara (2004). Archaeological Research on the Late Antique Countryside: A Bibliographic Essay. En Bowden, Lavan y Machado, 2004, pp. 3-54.
- Christenson, James A. (1981). Value Configurations for Ruralities and Urbanities. A Comment on Bealer’s Paper. *The Rural Sociologist*, 1, pp. 42-47.
- Chuvin, Pierre (1990). *Chronique des derniers païens*. París: Les Belles Lettres.
- Chuvin, Pierre (2002). Sur les origines de l’équation paganus = païen. En Mary y Sot, 2002, pp. 7-15.
- Chuvin, Pierre (2004). Christianisation et résistance des cultes traditionnels. Approches actuelles et enjeux historiographiques. En Narcy y Rebillard, 2004, pp. 15-34.
- Cobb, John B. Jr. (1972). *Is it Too Late? A Theology of Ecology*. Beverly Hills, CA: Bruce.
- Cremonesi, Chiara (2011). The Meaning of Illness. Metamorphoses of Wounds from Symeon the Elder to Symeon the Younger. En Jullien y Pierre, 2011, pp. 239-252.
- Crespo Ortiz de Zárate, Santos (2004). Conflicto religioso entre paganismo y cristianismo en la diócesis de Osma durante la Antigüedad Tardía hispana. *Hispania Antiqua*, 28, pp. 179-196.
- Deichmann, Friedrich (1939). Frühchristliche Kirchen in antiken Heligtümern. *Jahrbuch des (kaiserlich) Deutschen archäologischen Instituts*, 54, pp. 105-136.
- Délaplace, Christine (ed.) (2005). *Aux origines de la paroisse rurale en Gaule méridionale, IVe-VIe siècles. Actes du colloque international (21-23 mars 2003)*. París: Errance.

- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (1980). *Capitalisme et schizophrénie, II. Mil plateaux*. París: Minit.
- DeWitt, Calvin B., (1998). *Caring for Creation. Responsible Stewardship of God's Handiwork*. Grand Rapids, MI: Baker Books.
- Díaz Martínez, Pablo Cruz (2012). Percepción del espacio y la naturaleza en Valerio del Bierzo. En Abascal Palazón *et al.*, 2012, pp. 383-398.
- Di Berardino, Angelo y Pilara, Gianluca (2014). *Historical Atlas of Ancient Christianity*. St. Davids, PA: ICCS Press.
- Di Nola, Alfonso (1971). Madre, Terra madre, Grande Madre. En *Enciclopedia delle Religioni*, vol. III. Florencia: Vallecchi, pp. 1790-1814.
- Eliade, Mircea (1976). *Trattato di storia delle religioni*. Turín: Boringhieri.
- Escribano, María Victoria (1988). *Iglesia y estado en el certamen priscilianista. Causa ecclesiae y iudicium publicum*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza.
- Escribano, María Victoria (2001). Estado actual de los estudios sobre el priscilianismo. En Teja y Santos Yanguas, 2001, pp. 263-288.
- Escribano, María Victoria (2016). ¿Decadencia romana y antigüedad tardía? Los términos del debate historiográfico actual. En Romero Recio, 2016, pp. 177-190.
- Faeta, Francesco (2005). *Questioni italiane. Demologia, antropologia, critica culturale*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Fernández Galiano, Dimas (2001). *Los monasterios paganos. La huida de la ciudad en el Mundo Antiguo*. Córdoba: El Almendro.
- Filotas, Bernadette (2005). *Pagan Survivals, Superstitions and Popular Cultures in Early Medieval Pastoral Literature*. Turnhout: Brepols.
- Ford, Thomas R. (ed.) (1978a). *Rural U.S.A.: Persistence and Change*. Ames: Iowa State University.
- Ford, Thomas R. (1978b). Contemporary Rural America: Persistence and Change. En Ford, 1978a, pp. 3-16.
- Fousek, Jan, Kase, Vojte *et alii* (2018). Spatial Constraints on the Diffusion of Religious Innovations. The Case of Early Christianity in the Roman Empire. *Plos One*, 13, e0208744. (<https://doi.org/10.1371/journal.pone.0208744>).
- Fowden, Garth (1978). Bishops and Temples in the Eastern Roman Empire (320-435). *Journal of Theological Studies*, 29, pp. 53-78.
- Fox, Robin L. (1986). *Pagans and Christians in the Mediterranean World from the Second Century A.D. to the Conversion of Constantine*. Londres y New York: Viking-Knopf.
- Fletcher, Richard A. (1998). *The Barbarian Conversion. From Paganism to Christianity*. New York: H. Holt and Co.
- Freu, Christel (2007). *Les figures du pauvre dans les sources italiennes de l'Antiquité Tardive*. París: De Boccard.
- Gabriel Sánchez, Sylvain Jean (2009). *Priscillien, un chrétien non conformiste. Doctrine et pratique du priscillianisme*. París: Beauchesne.

- García-Gasco, Rosa, González Sánchez, Sergio y Hernández de la Fuente, David (eds.) (2013). *The Theodosian Age (A.D. 379-455). Power, Place, Belief and Learning at the End of the Western Empire*. BAR International Series 2493. Oxford: British Archaeological Reports.
- García-Entero, Virginia (2005). Las transformaciones de los *balnea* rurales domésticos durante la Antigüedad tardía en Hispania (ss.IV-VI). *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología. UAM*, 31-32, pp. 61-82.
- Giardina, Andrea (1999). Esplosione di tardoantico. *Studi Storici*, 40, pp. 157-180.
- Gimbutas, Marija (1990). *Il linguaggio della dea. Mito e culto della dea madre nell'Europa neolitica*. Milán: Longanesi.
- Giordano, Oronzo (1979). *Religiosità popolare nell'Alto Medioevo*. Bari: Adriatica Editrice.
- Glotz, Gustave (1969). *La civiltà egea*. Milán: Il Saggiatore.
- Horden, Peregrine y Purcell, Nicholas (2000). *The Corrupting Sea. A Study of Mediterranean History*. Oxford: Blackwell.
- Hunt, Hannah (2012). *Clothed in the Body. Asceticism, the Body and the Spiritual in the Late Antique Era*. London y New York: Routledge.
- Inglebert, Hervé, Destephen, Sylvain y Dumézil, Bruno (eds.) (2010). *Le problème de la christianisation du monde antique*. Paris: Picard.
- Jiménez Sánchez, Juan Antonio (2005). La legislación civil y eclesiástica concerniente a las supersticiones y a las pervivencias idolátricas en la Hispania de los siglos VI-VII. *Hispania sacra*, 57 (115), pp. 47-78.
- Jiménez Sánchez, Juan Antonio (2021). “*Isti non christiani, sed pagani sunt*”: pervivencias paganas y críticas eclesiásticas en Hispania durante la Antigüedad tardía. *Hispania Sacra*, 73 (147), pp. 77-87.
- Jiménez Sánchez, Juan Antonio y Sales, Jordina (2004). Termas e iglesias durante la antigüedad tardía: ¿reutilización arquitectónica o conflicto religioso? Algunos ejemplos hispanos. *Sacralidad y Arqueología. Antigüedad y Cristianismo*, 21, pp. 185-201.
- Joa, Bettina, Winkel, Georg y Primmer, Eeva (2018). The Unknown Known. A Review of Local Ecological Knowledge in Relation to Forest Biodiversity Conservation. *Land Use Policy*, 79, pp. 520-530.
- Jones, Christopher P. (2014). *Between Pagan and Christian*. Cambridge, MA y Londres: Harvard University Press.
- Jullien, Florence y Pierre, Marie-Joseph (eds.) (2011). *Les monachismes d'Orient. Images-Échanges-Influences*. Turnhout: Brepols.
- Kulikowski, Michael (2001). The Interdependence of Town and Country in Late Antique Spain. En Burns y Eadie, 2001, pp. 147-162.
- Lavan, Luke (2011). The end of the Temples. Towards a new Narrative? En Lavan y Mulryan, 2011, pp. xv-lxv.
- Lavan, Luke y Mulryan, Michael (eds.) (2011). *The Archaeology of Late Antique “Paganism”*. Late Antique Archaeology VII. Brill: Leiden y Boston.
- Lefebvre, Henri (2003). *The Urban Revolution*. Minneapolis: University of Minnesota Press (1° ed. 1970).

- Leone, Anna (2006). Clero, proprietà, cristianizzazione delle campagne nel nord Africa tardo-antico. *Antiquité Tardive*, 14, pp. 95-104.
- Leone, Anna (2013). *The End of the Pagan City. Religion, Economy and Urbanism in Late Antique North Africa*. Oxford: Oxford University Press.
- Lizzi Testa, Rita (1990). Ambrose's Contemporaries and the Christianization of Northern Italy. *The Journal of Roman Studies*, 80, pp. 156-173.
- Lizzi Testa, R. (2010). L'église, les *domini*, les *païens rustici*. Quelques stratégies pour la christianisation de l'Occident (IVe-Ve siècles). En Inglebert, Destephen y Dumézil, 2010, pp. 77-113.
- Loomis, Charles P. y Beegle, Joseph Allan (1957). *Rural Sociology. The Strategy of Change*. New Jersey: Prentice-Hall.
- López Quiroga, Jorge, y Bango García, Clara (2006). Los edificios de culto como elemento morfogenético de transformación del paisaje rural en la *Gallaecia* y en la Lusitania entre los siglos IV y IX. *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología*, 32, pp. 29-59.
- López Quiroga, Jorge y Martínez, Artemio (2006). El destino de los templos paganos en *Hispania* durante la Antigüedad Tardía. *Archivo Español de Arqueología*, 79, pp. 125-153.
- MacKenna, Stephen (1938). *Paganism and Pagan Survivals in Spain up to the Fall of the Visigothic Kingdom*. Washington D.C.: Catholic University of America.
- MacMullen, Ramsay (1984). *Christianizing the Roman Empire*. New Haven: Yale University Press.
- MacMullen, Ramsay (1997). *Christianity and Paganism in the Fourth to Eight Centuries*. New Haven y London: Yale University Press.
- Manselli, Raoul (1982). Resistenze dei culti antichi nella pratica religiosa dei laici nelle campagne. En AA.VV., 1982, pp. 57-108.
- Marcone, Arnaldo (2008). A Long Late Antiquity? Considerations on a Controversial Periodization. *Journal of Late Antiquity*, 1, pp. 4-19.
- Marcos, María del Mar (2000). Los orígenes del monacato en la Península Ibérica. Manifestaciones ascéticas en el siglo IV. En Santos y Teja, 2000, pp. 201-232.
- Marcos, María del Mar y Teja, Ramón (eds.) (2008). *Tolerancia e intolerancia religiosa en el Mediterráneo Antiguo. Temas y problemas*. Madrid: Trotta.
- Marsden, Terry, Lowe, Philip y Whatmore, Sarah (eds.) (1990). *Rural Restructuring: Global Processes and Their Responses*. Londres: David Fulton Publishers.
- Martínez Maza, Clelia (2012). Hacia una nueva interpretación de las persistencias paganas en el cristianismo. *ὄμιλος. Ricerche di Storia Antica*, 4, pp. 85-95.
- Mary, Lionel y Sot, Michel (eds.) (2002). *Impies et païens entre antiquité et moyen âge*. París: Picard.
- Meeks, Wayne A. (1983). *The First Urban Christians*. New Haven: Yale University Press.
- Milis, Ludo J. R. (ed.) (1998). *The Pagan Middle Ages*. Woodbridge: The Boydell Press.
- Miller, Michael K. y Crader, Kelly W. (1979). Rural-Urban Differences in Two Dimensions of Community Satisfaction. *Rural Sociology*, 44, pp. 498-504.

- Minelli, Massimiliano y Papa, Cristina (eds.) (2008). *Scritti di antropologia culturale, II. La festa, la protezione magica, il potere*. Florencia: Leo S. Olschki.
- Minteer, Ben A. y Manning, Robert E. (2005). An Appraisal of the Critique of Anthropocentrism and Three Lesser Known Themes in Lynn White's "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis". *Organization & Environment*, 18, pp. 163-176.
- Mormont, Marc (1990). Who is Rural? Or, How to be Rural. Towards a Sociology of the Rural. En Marsden, Lowe y Whatmore, 1990, pp. 21-44.
- Narcy, Michel y Rebillard, Eric (eds.) (2004). *Hellénisme et Christianisme*. Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion.
- Nash, James A. (1991). *Loving Nature. Ecological Integrity and Christian Responsibility*. Nashville, TN: Abingdon Press.
- Newby, Howard (1980). Rural Sociology. *Current Sociology*, 28, pp. 1-141.
- Overbeek, Greet y Terluin, Ida (2006a). *Rural Areas Under Urban Pressure: Case Studies of Rural-urban Relationships Across Europe*. The Hague: LEI Wageningen UR.
- Overbeek, Greet y Terluin, Ida (2006b). Introduction. En Overbeek y Terluin, 2006a, pp. 21-26.
- Pietri, Luce (2005). Les *oratoria in agro proprio* dans la Gaule de l'Antiquité tardive: un aspect des rapports entre *potentes* et évêques. En Délaplace, 2005, pp. 235-242.
- Polanyi, Karl (1957). *The Great Transformation*. Boston: Beacon Press.
- Ratti, Stéphane (2012). *Polémiques entre païens et chrétiens*. Paris: Les Belles Lettres.
- Robinson, Thomas A. (2017). *Who Were the First Christians? Dismantling the Urban Thesis*. Oxford: Oxford University Press.
- Romero Recio, Mirella (ed.) (2016). *La caída del Imperio romano. Cuestiones historiográficas*. Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 53. Stuttgart: Franz Steiner.
- Rostovtzeff, Mijaíl I. (1926). *Social and Economic History of the Roman Empire*. Oxford: Oxford University Press.
- Salapata, Gina (2018). Tokens of Piety: Inexpensive Dedications as Functional and Symbolic Objects. *Opuscula*, 11, pp. 97-110.
- Sánchez Pardo, José Carlos (2010). Las iglesias rurales y su papel en la articulación territorial de la Galicia medieval (ss. VI-XIII), un caso de estudio. *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 40, pp. 149-170.
- Sánchez 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 García-Gasco, González Sánchez y Hernández de la Fuente, 2013, pp. 45-51.
- Santmire, Paul H. (1985). *The Travail of Nature. The Ambiguous Ecological Promise of Christian Theology*. Philadelphia: Fortress.
- Santos, Juan y Teja, Ramón (eds.) (2000). *Revisiones de Historia Antigua, III. El cristianismo: problemas históricos de su origen y difusión en Hispania*. Vitoria: Universidad del País Vasco.
- Sanz Serrano, Rosa (2003). *Paganos, adivinos y magos: análisis del cambio religioso en la Hispania Tardoantigua*. *Gerión*, 21, nº Extra 7.

- Sauer, Eberhart W. (2011). Religious Rituals at Springs in the Late Antique and Early Medieval World. En Lavan y Mulryan, 2011, pp. 505-550.
- Scott, James C. (1976). *The Moral Economy of the Peasant. Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*. New Haven y London: Yale University Press.
- Seppilli, Tullio (2008). Le Madonne arboree: note introduttive. En Minelli y Papa, 2008, pp. 533-547.
- Smith, Stephen A. y Knight, Allan (eds.) (2008). *The Religion of Fools? Superstition Past and Present*. Past and Present 199, Suppl. 3. Oxford: Oxford University Press.
- Sorokin, Pitirim y Zimmerman, Carle C. (1929). *Principles of Rural-Urban Sociology*. New York: Henry Holt.
- Sotomayor, Manuel (2004). Las relaciones iglesia urbana – iglesia rural en los concilios hispano-romanos y visigodos. *Antigüedad y Cristianismo*, 21, pp. 525-539.
- Stark, Rodney (1996). *The Rise of Christianity. A Sociologist Reconsiders History*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Stark, Rodney (2006). *Cities of God. The Real Story of How Christianity Became an Urban Movement and Conquered Rome*. Londres: Harper Collins.
- Teja, Ramón y Santos Yanguas, Juan (eds.) (2001). *El cristianismo. Aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania. Actas del symposium (Vitoria-Gasteiz, 25-27 de noviembre de 1996)*. Vitoria: Universidad del País Vasco.
- Thompson, Edward P. (1971). The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century. *Past and Present*, 50, pp. 76-136.
- Tönnies, Ferdinand (1957). *Community and Society*. East Lansing: Michigan State University Press (1° ed. 1887).
- Urciuoli, Emiliano R. y Rüpke, Jörg (2018). Urban Religion in Mediterranean Antiquity. Relocating Religious Change. *Mythos. Rivista di Storia delle Religioni*, 12, pp. 117-135.
- Van der Meer, Frederik y Mohrmann, Christine (1958). *Atlas of the Early Christian World*. Edinburgh: Thomas Nelson.
- Vigil-Escalera Guirado, Alfonso (2015). *Los primeros paisajes altomedievales en el interior de Hispania. Registros campesinos del siglo V d.C.* Bilbao: Universidad del País Vasco.
- Villegas Marín, Raúl (2012). Ciudad y territorio, ortodoxia y disidencia religiosa en el Imperio romano cristiano (siglos IV-V), *Gerión*, 30, pp. 263-291.
- Ward-Perkins, Bryan (2003). Reconfiguring Sacred Space. From Pagan Shrines to Christian Churches. En Brands, Severin y Schöne-Denkinger 2003, pp. 285-290.
- White, Lynn (1967). The Historical Roots of Our Ecologic Crisis. *Science*, 155, pp. 1203-1207.
- Wirth, Louis (1938). Urbanism as a Way of Life. *American Journal of Sociology*, 44, pp. 1-24.
- Wiseman, Timothy P. (ed.) (2002). *Classics in Progress. British Academy Centenary Volume*. Oxford: Oxford University Press.
- Wolfram, Mélanie y Sastre de Siego, Isaac (2014). Élités romanas cristianas en *Lusitania*: ¿cuál fue su papel en la creación de un nuevo paisaje rural religioso? En Álvarez, Nogales y Rodà, 2014, pp. 1899-1902.

MANIFESTACIONES DEL CRISTIANISMO
PRIMITIVO EN ÁREAS RURALES DE *TOLETUM*
Y SUS INMEDIACIONES. CUESTIONES EN
TORNO A LOS SARCÓFAGOS Y ESPACIOS
FUNERARIOS PALEOCRISTIANOS*

MANIFESTATIONS OF EARLY CHRISTIANITY IN RURAL
AREAS OF *TOLETUM* AND ITS VICINITY. ISSUES ABOUT
SARCOPHAGI AND PALEOCHRISTIAN FUNERAL SPACES

VASILIS TSIOLIS

UNIVERSIDAD DE CASTILLA-LA MANCHA
tsiolis@uclm.es

ABSTRACT

The few written sources and poor archaeological evidence available on the earliest manifestations of Christianity in the area of the current province of Toledo (Spain) date from the beginning of the 4th century and suggest the existence, at this time, of a consolidated episcopal authority in To-

RESUMEN

Los escasos testimonios escritos y datos arqueológicos, que evidencian las primeras manifestaciones de carácter cristiano conocidas hasta la fecha en el área de la actual provincia de Toledo, se datan a partir de principios del siglo IV y sugieren la existencia, en esos momentos, de un consolidado poder episcopal

* Este trabajo se enmarca dentro del proyecto de investigación *Paisajes culturales romanos entre Celtiberia meridional y Carpetania* (SBPLY/17/180501/000524) de la Convocatoria de Proyectos de Investigación Científica y Transferencia de Tecnología de la Dirección General de Universidades, Investigación e Innovación de la Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha. Quisiera expresar mis agradecimientos a los revisores anónimos, que con sus útiles comentarios y sugerencias han contribuido a mejorar el texto inicial.

letum and a growing connection of some wealthy landowners with the Christian religion. Taking into account the current state of research and with the aim of contributing to the debate on the implantation of this religion in the rural environment of Toledo and its bordering territories, during the earliest period to which written and material sources give access, in this paper are discussed questions raised both by the available documentation and some previous scholars' hypotheses.

con sede en *Toletum* a la vez que una creciente vinculación de algunos acomodados terratenientes con el cristianismo. Con el objetivo de contribuir al debate sobre la implantación de esta religión en el ámbito rural toledano y su entorno, durante la etapa más antigua a la que estas fuentes escritas y materiales permiten acceder, se analizan algunas cuestiones que plantea la documentación disponible y se discuten críticamente las principales hipótesis avanzadas hasta la fecha.

KEYWORDS

Domini; Bishopric See of *Toletum*; Early Christian Sarcophagi; *Toletum*; *Villae*

PALABRAS CLAVE

Domini; Sarcófagos paleocristianos; Sede episcopal de *Toletum*; *Toletum*; *Villae*

Fecha de recepción: 04/03/2021

Fecha de aceptación: 25/10/2021

1. INTRODUCCIÓN

Las características del proceso de cristianización del territorio rural y el papel desempeñado en este proceso tanto por los acomodados *possesores* aristocráticos, volcados en la gestión de sus propios latifundios y ya cristianizados o en vías de serlo, como por los primeros obispos, con sedes en ciudades con las que estos territorios rurales mantenían, o habían tenido, alguna vinculación, constituyen una de las cuestiones más candentes en el debate sobre la implantación de cristianismo fuera del ámbito urbano. En el caso de *Toletum* y sus áreas limítrofes, la falta de testimonios escritos que traten explícitamente del proceso en el medio rural, es en parte suplida por la información que proporcionan algunos sarcófagos y fragmentos de sarcófagos decorados con escenas cristianas, así como los restos de dos mausoleos atribuibles a propietarios cristianos. Toda la evidencia material disponible se enmarca en el ámbito funerario, puesto que no se han producido hasta el momento hallazgos de cronología anterior al siglo V que corroboren la existencia de espacios o construcciones susceptibles de ser atribuidos a lugares de culto cristiano.¹ Esta limitada evidencia arqueológica procedente del medio rural, que acompaña a los pocos testimonios escritos que conciernen a la sede episcopal de *Toletum* y a alguno de sus obispos, permite entrever cierta vitalidad en el proceso de introducción, implantación y progresiva consolidación del cristianismo en el área que nos ocupa. Con todo, los datos disponibles, materiales y escritos, no son suficientes para dilucidar con certeza los principales rasgos del proceso de cristianización.

1. Como tales lugares o espacios han de entenderse aquellos destinados eventualmente a la oración, reunión de devotos, liturgia u otras prácticas religiosas cristianas: *oratoria*, *martyria*, iglesias o cualquier otro posible tipo de lugar sagrado (*sacrarium*).

Con la presente contribución se pretende reflexionar sobre algunas de las dificultades, metodológicas o interpretativas que rodean a las evidencias materiales más antiguas del cristianismo (siglo IV y principios del siguiente), en el medio rural del área geográfica señalada, y que han sido interpretadas de diferentes maneras por los distintos investigadores hasta la fecha. No se plantea abordar aquí, en cambio, más allá de lo estrictamente necesario a efectos de contextualización de dichas evidencias materiales y de las diferentes propuestas de la investigación, la compleja problemática de las fuentes escritas, que aluden a la situación en el campo durante los siglos IV-V, aunque sin especificaciones de tipo geográfico. Estos testimonios se incluyen, mayoritariamente, en las colecciones conciliares hispanas, tratándose de disposiciones legislativas y cánones que dejan vislumbrar determinados aspectos de la situación religiosa en *Hispania*, así como el empeño de las autoridades, civiles y eclesiásticas, en controlar estos espacios alejados de las ciudades.²

Al tiempo que llegan al campo toledano los sarcófagos protoconstantinianos Layos I y II, que son los ejemplares más antiguos entre los documentados en la zona, confirmando la presencia cristiana ámbito extraurbano,³ la ciudad de *Toletum* emerge como sede episcopal. *Melantius episcopus Toletanus*, el primer obispo documentado de *Toletum*, es mencionado en las Actas entre los participantes al Concilio de Elvira,⁴ celebrado en torno al año 305.⁵ Esta noticia puede significar la existencia de un considerable arraigo del cristianismo en Toledo aun antes del Edicto mediolanense del

2. En el presente estudio se toman en consideración datos de los Concilios hispanos del siglo IV (Concilio de Elvira, I Concilio de Zaragoza y I Concilio de Toledo). Para los textos se sigue la edición de Martínez y Rodríguez, 1984 (citada *CCH IV*), ofreciéndose también la referencia a la edición de Vives.

3. Sobre los espacios cristianos más antiguos, documentados en el área de la actual provincia de Toledo, Tsiolis, 2008. Sobre la hipótesis que cuestiona la utilización de estos sarcófagos en el siglo IV – principios del V, defendiendo la importación y uso de los sarcófagos toledanos del siglo IV en época visigoda, véase *infra*.

4. Sobre los primeros obispos toledanos, Vilella Masana, 2003. Objeciones sobre la originalidad de las actas del Concilio de Elvira, Vilella Masana y Barreda i Edo, 2006, en especial, pp. 295-297, con bibliografía anterior (los autores piensan que se trataría de disposiciones de distintas procedencias y cronologías). Actualización sobre esta controversia en Vilella Masana y Barreda i Edo, 2013.

5. *Conc. Elib.* 1, 1 (*CCH IV*, p. 233; Vives Gatell *et al.*, 1963, p. 1). La cronología es incierta: se han propuesto diferentes fechas para su celebración, que, en algún caso, la sitúan entre los años 300 y 303, con anterioridad, por tanto, a la persecución de Diocleciano (Sanz Serrano, 1990; Vilella Masana, 2020). Junto a Melancio, participaron otros dieciocho obispos (de la Bética, Mérida, Zaragoza y León), así como veinticuatro (o veintiséis) presbíteros, en representación de otras áreas eclesiásticas, si bien los cánones fueron rubricados solo por los primeros. Sobre la cuestión del número de presbíteros, véanse, Vilella Masana y Barreda i Edo, 2002, pp. 120-121; 2006, p. 286 y n. 6. El hecho de que la capital provincial, Cartagena, esté representada por un presbítero (y no por un obispo, como, en cambio, ocurre con Toledo), no implica que la ciudad carpetana hubiese asumido un papel preponderante en el marco

313. Así mismo, la inclusión de Melancio entre los asistentes al Concilio iliberritano podría, precisamente, reflejar cierta importancia del obispado de Toledo en el seno de la organización eclesiástica hispánica contemporánea.⁶ Sin embargo, la ausencia de representante episcopal toledano del Concilio de Arlés, en el año 314 (donde, en cambio, sí acudieron los obispos de la Bética y los de Mérida, Tarragona y Zaragoza)⁷ suscita la sospecha de que la existencia de un obispado toledano a principios del siglo IV no implicaba necesariamente la existencia de una comunidad cristiana significativa.⁸ Con todo, unas ocho décadas después de Arlés, ya en un clima marcado por el reconocimiento oficial del cristianismo como única religión del Imperio, *Toletum* figura como centro referencia para las autoridades eclesiásticas hispanas, al ser convocado en esta ciudad el I Concilio toledano (397-400).⁹ Más allá de razones de conveniencia geográfica, la elección de *Toletum* como sede del Concilio podría estar motivada por el calado de los poderes eclesiásticos asentados en la ciudad y por el consolidado carácter de *Toletum* como referente regional (y, posiblemente, extrarregional). De hecho, en el clima generalizado de profundas transformaciones que experimentó el modelo urbano, durante los siglos III y IV,¹⁰ parece que *Toletum* logró recuperar o

administrativo provincial, a expensas de Cartagená: Sanz Serrano, 1990, p. 255; Sotomayor Muro y Fernández Ubiña, 2005.

6. González Blanco, 1990; Ubric Rabaneda, 2019 (entre otros). La tradición martiriológica relacionada con el centro peninsular, en general, y toledano, en particular (con atribución a Decio y, sobre todo, a Diocleciano, de persecuciones a los cristianos locales) se ha gestado en torno a las figuras de los mártires complutenses Justo y Pastor y las de los jóvenes mártires Vicente, Sabina y Cristeta (vinculados a Ávila, donde habrían martirizado, pero supuestamente oriundos de *Elbora*, ciudad identificada en el pasado con Évora o con Talavera la Vieja/*Augustobriga*). Cabe destacar, que la propuesta de identificación de la ciudad de *Elbora*, representada en el Concilio iliberritano por su obispo Quinciano, con *Caesarobriga* (Talavera de la Reina) otorgaría a esta ciudad del Tajo, ubicada ente las grandes urbes de *Toletum* y *Emerita Augusta*, un papel de peso en la articulación de la red organizativa del incipiente cristianismo en el centro de la Península. Sobre la importancia de esta probable sede episcopal elborensis-caesarobrigense, así como sobre la elaboración de la tradición martirial de los tres mártires “talaveranos”, véase Pacheco Jiménez, 2012, con bibliografía anterior. A este listado se sumaría, al parecer en época visigoda, la tradición relativa a la toledana Leocadia (véase, entre otros, Panzram, 2010).

7. Munier, 1963, pp. 8-9.

8. La fundación de los obispados era premisa necesaria (y no consecuencia) para emprender la actividad misional cristiana en un lugar dado: Sanz Serrano, 1990, p. 254.

9. Actas en *CCH* IV, pp. 323-344; Vives Gatell *et al.*, 1963, pp. 19-63; Martínez Díaz, 1971. Cf. Vilella Masana, 2020.

10. Como es sabido, la hipótesis tradicional defiende la degradación del paisaje urbano hispano como consecuencia de la crisis del siglo III, que apenas se recuperaría en el siglo IV. El foco de poder y de representación se habría trasladado a las *villae*, experimentando, así, *Hispania* un proceso de marcada ruralización social y política (que, en todo caso, no ha de ser confundida con la *rusticitas*). Las élites habrían orientado todo su interés y sus inversiones económicas hacia este nuevo contexto rural, desinte-

preservar su vitalidad urbana, guiada ahora por poderes nuevos, entre los que destacaría sin duda el poder episcopal.¹¹

El I Concilio de Toledo, presidido por el obispo de Mérida, se celebró *in ecclesia Toletu*. Entre los asistentes se menciona a un Asturio, sin indicación de su sede episcopal, que, sin embargo, se suele identificar con el obispo representante de la sede anfitriona.¹² Se llega a esta conclusión debido a que Ildefonso de Toledo, en su escrito de mediados del siglo VII, recoge una supuesta tradición (*dicitur*), que vinculaba a un Asturio (considerado por Ildefonso como el noveno obispo de Toledo), con el hallazgo, hacia el año 392, del sepulcro de los santos niños-mártires Justo y Pastor en *Complutum*, la instauración de su culto y la fundación de la sede episcopal complutense.¹³

resándose de los centros urbanos. Tal situación habría acelerado el proceso de decadencia de estos, que con dificultad conseguirían retener alguna forma de poder, fundamentalmente funcionarios imperiales y obispados. El modelo histórico así reconstruido se ha cuestionado, al demostrarse, en varias ocasiones, la continuidad de muchas ciudades tras su adecuación a las circunstancias de los siglos III y IV. En ese sentido, las ciudades de esta época no deberían ser percibidas como el fracaso de los proyectos urbanos y cívicos originales, sino como el resultado de un proceso evolutivo natural, que abarca todo el período de la andadura de cada ciudad en el marco del Imperio y que tuvo más incidencia en unas ciudades que en otras (Arce Martínez 1982 y 1993; Cepas Palanca, 1997; Kulikowski, 2004 y 2010).

11. Véase, entre otros, Barroso Cabrera, Carroble Santos y Morín de Pablos, 2012, pp. 268-269. Aunque no hay constancia clara de otros obispos toledanos para el período comprendido entre el Concilio de Elvira (principios del siglo IV) y el I de Toledo (finales del siglo IV), cabe señalar que el obispo *Augentius*, que asiste al I Concilio de Zaragoza (año 380) sin indicación de su sede, podría ser identificado con *Audentius*, el octavo obispo toledano de la lista del Códice Emilianense, redactado en el año 992: véase, Vilella Masana, 2003, en especial p. 103.

12. *Conc. Tol. I*, CCH IV 48, p. 326; 190, p. 339; Vives Gatell *et al.*, 1963, pp. 19-26: *Asturius episcopus*.

13. Ildeph, *De vir. ill.* 2. El hallazgo milagroso del sepulcro de los hasta entonces desconocidos niños-mártires y la devoción hacia ellos, habrían impulsado a Asturio a trasladar permanentemente su residencia a *Complutum* y fundar la sede episcopal local. Por lo que aquí nos concierne, cabe detenerse sobre todo en la coincidencia cronológica entre la época de actividad del obispo Asturio (asistente al I Concilio toledano, aunque sin indicación de su sede episcopal), por un lado, y las primeras noticias referidas a los mártires Justo y Pastor, por otro. De manera excepcional en la hagiografía española, y al margen de la posible datación posterior de la elaboración de la *passio*, los niños-mártires complutenses son atestiguados en dos ocasiones en textos de finales del siglo IV. La primera información consiste en una alusión de Meropio Poncio Paulino (posteriormente, Paulino de Nola), que, aún antes de ser designado presbítero en Barcelona, en el año 393, había enterrado a su hijo Celso, muerto en *Complutum*, poco después de nacer, junto al sepulcro de los santos mártires (aunque sin nombrarlos y sin ser explícito sobre su número y edad). Se trata de la primera noticia de un caso de *tumulatio ad martyres* documentada en una fuente escrita y parece implicar que la tradición martiriológica sobre Justo y Pastor ya estaba perfilada antes del año 393 (Paul. Nol., *Carm.* 31, 605-610). Los dos niños-mártires complutenses vuelven a ser mencionados poco después, esta vez explícitamente, por Prudencio, en el cuarto himno de su *Peristephanon*, compuesto entre los años 398 y 405 (Prud., *Pesist.* 4, 41-44). En ninguna de las dos noticias se hace referencia a (el obispo) Asturio (y tampoco a su eventual sede episcopal), por

A la situación que se nos presenta la autoridad episcopal toledana a lo largo del siglo IV, se viene a sumar la aparición de tumbas-mausoleos y de sarcófagos cristianos en áreas rurales de *Toletum* y *Caesarobriga*, fruto de la voluntad de los *possessores* de manifestar su inclinación religiosa en su ámbito sepulcral. Tradicionalmente se viene reconociendo a los *domini* cristianos, en *Hispania* como en otras provincias, el haber desarrollado acciones orientadas a la difusión de la religión cristiana y la organización de su culto en el medio rural, donde se ubicaban sus propiedades. Entre tales acciones se podría conjeturar la creación, adaptación o construcción de espacios y edificios destinados al culto, en especial iglesias, fueran estas privadas e independientes o se encontrasen bajo supervisión de alguna autoridad eclesiástica. Sin embargo, para la zona de *Toletum* y alrededores, y ante las características de los datos disponibles, no resulta fácil atisbar de qué manera y hasta qué punto los *possessores* iban más allá de las manifestaciones de su fe en ámbito funerario y en contexto familiar y privado. No se puede excluir que los *domini* cristianos, consciente o inconscientemente, hayan desempeñado algún tipo de acción proselitista en el ámbito de sus propiedades y en lugares bajo su influencia, organizando el culto y emprendiendo iniciativas (de las que no habría que excluir a las coercitivas) orientadas a persuadir a los *rustici* o, en general, para atraer adeptos. Estas iniciativas deberían afectar tanto a los moradores en los *fundi* como a la población residente en cualquiera de las entidades, de hábitat o administrativas, que constituían el sistema de ocupación y organización del territorio (*pagi, uici, conciliabula, fora, mansiones, castra/castella*, etc.).

Más difícil es determinar si esta posible acción cristianizadora y de organización del culto por parte de los *domini* fuese independiente o si, en cambio, dependiese de sedes episcopales cercanas, en caso de haberlas, tales como la que, sabemos, existía en *Toletum* a principios del siglo IV. La misma dificultad plantea la óptica contraria, la que busca de explicar el proceso de conversión al cristianismo de la población del campo, ya desde la cuarta centuria, como consecuencia de la acción de la autoridad episcopal, con sede en la ciudad, en un supuesto marco de organización parroquial del espacio rural. Generalmente, los vestigios cristianos hallados en las campañas hispanas se han interpretado como refrendo de las disposiciones de los cánones conciliares que aluden a acciones dirigidas al mundo rural. Sin embargo, la problemática propia de las fuentes escritas en cuestión, por un lado, y las características del registro

lo que la vinculación de éste (supuesto) obispo de *Toletum* con el descubrimiento de las reliquias de los santos niños complutenses no cuenta con apoyo documental de fecha anterior al escrito de Ildefonso: Fábrega Grau, 1953-1955, I, pp. 150-156; II, pp. 328-331; García Rodríguez, 1966, pp. 253-258; Riesco Chueca, 1995, pp. 183-189; Castillo Maldonado, 2004, pp. 53-55, con debate de las principales hipótesis.

arqueológico (presencia de determinados tipos de vestigios y absoluta ausencia de otros, carencias o defectos en la adquisición o transmisión de los propios datos arqueológicos), por otro, hacen difícil encontrar una relación precisa entre las evidencias materiales y lo transmitido por las fuentes escritas.¹⁴

2. SARCÓFAGOS Y MAUSOLEOS

Como se ha señalado con anterioridad, las huellas materiales del incipiente cristianismo toledano consisten en algunos sarcófagos paleocristianos, total o parcialmente conservados, a los que se suman los restos de dos mausoleos. El grupo de sarcófagos (Fig. 1) consiste¹⁵ en los dos ejemplares protoconstantinianos (312-320) de Layos (Layos I y II),¹⁶ importados desde Roma y hallados en el siglo XVII, probablemente en relación con el denominado Mausoleo Romano de Layos (o de El Castillejo); los dos fragmentos de sarcófagos de Toledo, a saber, el conservado en el Museo de Santa Cruz, hallado cerca de la Fábrica de Armas¹⁷ y datado al período constantiniano (315-335), y el reutilizado en la fachada principal de la Puerta del Sol,¹⁸ adscribible al “estilo blando” (340-360); y, por último, el fragmento de sarcófago tardoconstantiniano (330-340) de Erustes, encontrado reutilizado en una vivienda moderna de

14. Véase Martínez Maza, 2021, pp. 31-32, sobre la problemática de la cristianización del ámbito rural hispano a partir de finales del s. IV, con frecuencia atribuida a la acción episcopal por parte de la investigación, “a pesar de no contar, para este periodo, con fuentes literarias que atestigüen este fenómeno en los campos hispanos, ni se conserve noticia alguna de una intervención episcopal preocupada por extender la nueva fe al ámbito rural y erradicar el politeísmo en estos territorios”. La investigadora critica la utilización de fuentes escritas que atañen a otras provincias del Imperio para apoyar la hipótesis que otorga el protagonismo a los obispos y advierte sobre los riesgos que supone asumir un modelo de cristianización uniforme para diferentes áreas del Imperio, sin tomar en consideración la idiosincrasia religiosa concreta de cada territorio, ni contextualizarlo social y políticamente.

15. No se toma aquí en consideración aquí el fragmento de relieve con escena bíblica que representa a los tres hebreos en el horno de Babilonia, conservado en el Museo de Santa Cruz de Toledo, pero de procedencia desconocida al haberse adquirido en el mercado de antigüedades: Vidal Álvarez, 2018a, p. 156 (con bibliografía anterior) y 2018b.

16. Véase anexo, nn° 1 y 2 respectivamente.

17. Véase anexo, n° 3. Cf. Barroso *et al.*, 2011, pp. 203 y 230, fig. 1c: estos autores adscriben a un contexto paleocristiano un fragmento de relieve conservado en el Museo de Santa Cruz, indicando como lugar de hallazgo o procedencia la Fábrica de Armas (sarcófago paleocristiano de la Fábrica de Armas); dicho fragmento, que, en realidad, procede de la Vega Baja – sin vinculación con el área concreto de la Fábrica de Armas –, y no guarda relación con el ámbito cristiano, no debe ser confundido con el fragmento aquí señalado.

18. Véase anexo, n° 4.

dicha localidad.¹⁹ A estos *conditoria* toledanos más antiguos, datables en distintos momentos de las primeras seis décadas del siglo, cabe añadir el sarcófago “de los Apóstoles”, hallado *in situ* en la cripta del mausoleo caesarobrigense de Las Vegas de San Antonio, de Pueblanueva,²⁰ así como la cubierta de sarcófago, decorada con escenas del ciclo de Jonás, que se encontró reutilizado en una tumba visigoda en el yacimiento de Carranque;²¹ ambos fechables hacia finales del siglo IV o principios del siguiente. Completan el conjunto cinco fragmentos menores hallados en el Mausoleo de Pueblanueva, igualmente atribuidos a sarcófagos paleocristianos, y una veintena de fragmentos encontrados en las excavaciones de Carranque, cuya pertenencia a sarcófagos es probable.²² Finalmente, contamos con algunas noticias relativas a otros fragmentos o partes de sarcófagos, hallados en el mismo contexto que los pertenecientes a sarcófagos cristianos, como es el caso de Erustes y del mausoleo de Pueblanueva, actualmente desaparecidos.²³

Los sarcófagos aquí tratados son obras de, al menos, tres momentos diferentes: de época constantiniana, post-constantiniana y teodosiana-honoriana respectivamente, siendo los ejemplares más antiguos realizados en talleres romanos e importados desde Roma, mientras que las piezas más recientes se atribuyen a talleres peninsulares.²⁴ En general, los sarcófagos cristianos importados en la Península a lo largo de la primera mitad del siglo IV constituyen una de las más antiguas y sólidas evidencias arqueológicas sobre la cristianización de parte de las élites hispanas. Atestiguan la difusión del cristianismo entre los miembros de un opulento grupo social, interesado en seguir las corrientes espirituales²⁵ y estilísticas de la capital del Imperio, y ponen de manifiesto la existencia de contactos directos de los cristianos hispanos o residentes en *Hispania* con Roma. Durante la segunda mitad del siglo IV, especialmente hacia sus últimas dos décadas, son los talleres peninsulares los que satisfacen la demanda de sarcófagos de calidad. La utilización de estos artefactos por parte de

19. Véase anexo, n° 5.

20. Véase anexo, n° 6.

21. Véase anexo, n° 7.

22. Véase anexo, nn° 6 y 7.

23. Véase anexo, nn° 5 y 6 respectivamente.

24. Sotomayor Muro, 1973 y 1975; Vidal Álvarez, 2005; 2008; 2016 (en estos trabajos de Sergio Vidal se encuentra la bibliografía anterior); 2018a; Bowes, 2006, p. 95; Fernández Ochoa *et al.*, 2011; Vidal Álvarez y García-Entero, 2015; Vidal Álvarez *et al.*, 2017; Büchschütz, 2018. Véase anexo, nn° 1-7.

25. Los sarcófagos cristianos decorados con escenas bíblicas, apócrifas o alegóricas podrían haber reflejado, a través de la elección de su temática iconográfica, ideas relacionadas con el debate teológico del momento de su fabricación.

los *possessores*, en *Hispania* como en todo el Imperio, como medio de exteriorización de sus creencias cristianas coincide en el tiempo con la promoción y organización del cristianismo, en el que se han visto implicados emperadores como Constantino y Teodosio, así como los máximos exponentes de la Iglesia de Roma y Constantinopla. La tendencia de los *domini* cristianos de manifestar su identidad religiosa en su ámbito sepulcral podría ser interpretada como un gesto de lealtad hacia estas autoridades políticas y eclesiásticas. Asimismo, la adquisición y uso de sarcófagos decorados con temas iconográficos concretos, ideados en Roma (o, más tarde, en Constantinopla), podría que no dependiese solo de la oferta del mercado o del afán de seguir una simple moda, sino que guardase relación con la preocupación de estos pudientes cristianos en alinearse con las doctrinas y directrices más ortodoxas y rectas, aprobadas por el poder eclesiástico de Roma,²⁶ máxime si se tiene en cuenta el clima de agitación originado por el enfrentamiento de la iglesia hispana con el movimiento priscilianista en muchas zonas de la Península Ibérica.²⁷

Cabe señalar, sin embargo, que por sofisticado que fuese, no parece que al sarcófago le correspondiera siempre un papel significativo después de la sepultura, ya que a menudo quedaba oculto en el interior del sepulcro, sin apenas posibilidad de ser visitado y visto fuera del círculo familiar y allegados. Es probable que los costosos sarcófagos adquiridos por exponentes de la élite social y económica tan solo hubieran podido ser exhibidos a la vista pública durante el proceso del funeral y sepelio o, en todo caso, durante el breve lapso de tiempo que precediera su ocultación en el interior del sepulcro. La configuración arquitectónica de muchas tumbas o criptas del entorno de Roma, estudiadas por Katharina Meinecke,²⁸ han permitido a esta investigadora comprobar que, una vez introducido el sarcófago en la cámara funeraria, cripta o fosa, se reduciría considerablemente o, incluso, se suprimiría toda función que su exhibición al público habría podido desempeñar. Algo similar cabría suponer para casos como el del Mausoleo de las Vegas de San Antonio, de Pueblanueva, a cuya cripta el acceso debería ser limitado, aunque permitido, eventualmente, en ocasiones

26. Como es, por ejemplo, el caso de la iconografía en torno a Pedro, que abunda en los sarcófagos de época constantiniana importados desde Roma, coincidiendo con un período de promoción de la figura del apóstol por parte de los estamentos eclesiásticos de la *Urbs*. Sobre la iconografía de Pedro en sarcófagos, Sotomayor Muro 1962, pp. 12-202.

27. Sobre las respuestas de los terratenientes desde sus *villae* a fenómenos como el priscilianismo, véase, brevemente, Domínguez Monedero 1984a, pp. 312-324. En general sobre la relación entre las *villae* y el cristianismo en la Península Ibérica, Oepen, 2012. Sobre el proceso de cristianización en Occidente, entre otros, Salzman, 2002.

28. Meinecke, 2012.

especiales. Conmemoraciones u otras posibles funciones litúrgicas podrían, en todo caso, haberse desarrollado en el espacio de la planta principal del mausoleo.

De los lugares de hallazgo de los sarcófagos se conoce bien el contexto arqueológico de Carranque y del Mausoleo de Pueblanueva. En Carranque se encuentra la residencia señorial de un tal Materno, un conjunto residencial, fechable en el siglo IV,²⁹ que cuenta con decoración musivaria de carácter pagano y que no ha restituido datos relativos a prácticas cristianas. Ubicado a cierta distancia de esta residencia se encuentra un conjunto arquitectónico monumental de época teodosiana, que fue atribuido inicialmente a una basílica cristiana,³⁰ si bien tras una reciente revisión de la documentación ha sido interpretado como un *palatium*, un gran edificio áulico de representación, no religioso.³¹ El Mausoleo de Las Vegas de San Antonio, en Pueblanueva,³² presenta una sofisticada forma octogonal de inspiración oriental y, en su interior, contaba con *deambulatorium* y cripta, donde se encontró el sarcófago de “los Apóstoles”, hecho que permite identificar a su propietario como cristiano. En el resto de los casos, los datos relativos al contexto arqueológico original de los sarcófagos son insuficientes (Layos I y II; Toledo-fragmento del entorno de la Fábrica de Armas) o nulos (Toledo-Puerta del Sol, Erustes). Con todo, pocas dudas caben de que tanto el Mausoleo Romano de Layos, como el Mausoleo de Las Vegas de San Antonio, en Pueblanueva, hayan surgido en el contexto de sendos *fundi* privados, aunque no guardasen necesariamente relación arquitectónica directa con las posibles *partes urbanae* de las *villae* correspondientes. Análoga podría ser la situación de Erustes, con la diferencia, en este caso, de que el fragmento del sarcófago, reutilizado en una casa de esta localidad, es de dimensiones relativamente reducidas (y, por tanto, fácilmente transportable), hecho que no garantiza que el sarcófago fuese colocado, en origen, en el inmediato entorno del lugar donde el fragmento fue reutilizado (Fig. 8).

29. Patón Lorca 2001.

30. Fernández-Galiano, 1989; Fernández Galiano *et al.*, 2001; García Moreno, 2001. En contra de la interpretación del edificio como basílica cristiana y la identificación del propietario de la *villa* con Materno Cinegio se han expresado numerosos investigadores, desde Arce Martínez, 2003 a García-Entero *et al.*, 2014, que reúnen la bibliografía anterior. Invita a la especulación toda propuesta, directa o indirecta, que permite asociar el edificio “basilical” de Carranque con el concepto de *ἐκκλησία*, aunque simplemente se trate de propuestas hechas a modo de ejemplo para resolver abreviaturas epigráficas: este es el caso del texto ΕΚΛΙΣ, grabado sobre los toros de varias columnas del edificio “basilical” para el que se ha propuesto como posible integración *ἐκλισ(ια)=ἐκκλησία* (CIL II2 13, 90-93; Mayer-Olivé, 2004-2005; De Hoz García y Bellido, 2014).

31. *Ibid.*

32. Véase anexo, nº 6.

Por lo que concierne a los edificios funerarios mencionados, el Mausoleo de Las Vegas de San Antonio, en Pueblanueva (Figs. 2 y 3),³³ excavado por Theodor Hauschild junto con otras construcciones de su entorno inmediato, ha aportado información valiosa sobre los usos funerarios de los acomodados terratenientes de época teodosiana o inmediatamente posterior. El mausoleo se ubica a una distancia de pocos centenares de metros del lugar donde se encontraron restos atribuibles a la *villa* del *dominus*.³⁴ Es un monumento funerario excepcional, que desvela la relevancia social, económica y cultural de su propietario y su familia, al igual que ocurre con los grandes mausoleos diseminados en otras regiones del Imperio, independientemente de las creencias religiosas de los difuntos que acogen. Su forma, tamaño y articulación de espacios lo convierten en ejemplo emblemático de edificio funerario de autorrepresentación de la aristocracia hispana de la Antigüedad Tardía. Así mismo, como se ha señalado líneas arriba, el hallazgo en la cripta, *in situ*, del sarcófago “de los Apóstoles”, lo convierte en uno de los escasos casos de mausoleos hispanos de los que se ha podido determinar, con certeza, la orientación religiosa cristiana de su propietario.³⁵ Este era probablemente un destacado exponente de la aristocracia terrateniente local o algún personaje de alta posición social y política en el seno del Imperio, que contaba con propiedades en esta zona de *Caesaro-griga*. La monumentalidad de la construcción pone de manifiesto la voluntad de convertirlo en un referente visual en el entorno, con su imponente cuerpo exterior de 12 m. de radio, y con su forma octogonal que, acorde con las tendencias de la época en materia de arquitectura funeraria, desempeñaba también un papel simbólico.³⁶ Kimberly Bowes ha avanzado la hipótesis en relación con este mausoleo (extensible también a un supuesto mausoleo de Carranque, al que el investigador considera cristiano), según la cual los mausoleos monumentales con características arquitectónicas peculiares podrían haber funcionado tanto como espacios funerarios de conmemoración personal, como espacios de culto cristiano. Bowes remite a algunos testimonios escritos referidos a contextos extrapeninsulares, que aluden a casos de implantación, en ámbito privado, de espacios de culto cristiano destinados a albergar reliquias y propone reconocer en el Mausoleo de Las Vegas de San Antonio de Pueblanueva (así como el de Carranque) “algo más que un simple mausoleo”, aunque “algo menos que una ‘igle-

33. *Ibid.*; referencias bibliográficas también *infra*, n. 36.

34. El núcleo edificado de la *villa*, no excavado, se localiza, según Hauschild, en el Cerro de Santa María, ubicado a unos 400 m. al sur del mausoleo (Hauschild, 1969; De la Llave Muñoz y Escobar Requena, 2017, p. 28).

35. Chavarría Arnau, 2007b, pp. 136-137.

36. Véase anexo, n° 6. Breve síntesis sobre las características formales del edificio, De la Llave Muñoz y Escobar Requena, 2017, pp. 30-37, con bibliografía.

sia' propiamente dicha", pues el investigador no descarta que estos edificios especiales podrían haber albergado, al menos en algunos casos, reliquias junto a los cuerpos del *dominus* y de sus familiares. El de Pueblanueva, podría haber sido, pues, según Bowes, un *mausoleum* con función paralela de *memoria*, emplazado dentro de una propiedad privada, con todo lo que esto podría conllevar a efectos del proceso de cristianización del medio rural (Fig. 3).³⁷

Es plausible y, en parte, demostrable, que, como ocurre en otros lugares del Imperio, los monumentos funerarios del área aquí estudiada se hubieran construido en puntos bien visibles y frecuentados por la gente, tales como las cercanías de arterias viarias. Como se ha señalado con anterioridad, los mausoleos emergen, con su forma monumental y su posición topográfica destacada, como marcadores de lugar y de identidad. La ubicación de los mausoleos y de otros tipos de sepulcros cerca de las calzadas desempeñaba un papel multifuncional, al aunar el deseo de autorrepresentación y ostentación del estatus personal y familiar de los difuntos, con la expectativa de despertar la *pietas* y el respeto de los transeúntes y visitantes, además de pretender perpetuar la memoria de las personas allí enterradas. El Mausoleo de Pueblanueva, ubicado en la dehesa de Santa María de las Albueras, distante aproximadamente un kilómetro del río, guardaba, al parecer, relación con una vía secundaria, que condujese de *Toletum* a *Caesarobriga* siguiendo la margen meridional (izquierda) del Tajo.³⁸

También los restos del Mausoleo Romano de Layos, localizados en el paraje de El Castillejo, dentro del yacimiento arqueológico de El Vizcaino, se suelen relacionar con los dos sarcófagos protoconstantinianos (Layos I y Layos II), encontrados en esta población en el siglo XVII.³⁹ Este sepulcro de *opus caementicium* y ladrillo no ha sido aún objeto de excavación sistemática, dejando aún abiertas varias incógnitas. Su ubicación parece guardar relación con vías de comunicación tales como "uno de los ramales de la vía que unía *Toletum* con *Emerita Augusta*".⁴⁰ Cabría añadir, además, que la situación geográfica de la localidad invita a relacionarla también con un posible

37. Bowes, 2006, pp. 94-96; véase también De la Llave Muñoz y Escobar Requena, 2020.

38. Bowes, 2006, p. 32. Sobre la vía que unía *Toletum* con *Caesarobriga*, véase la bibliografía reunida en Carrasco Serrano, 2012, p. 152, n. 6, a la que habría que añadir Chevallier, 1972, pp. 177-178. Para una reconstrucción (muy especulativa) del eje meridional con respecto al río, Coello, 1889, p. 17.

39. Véase anexo, nn° 1 y 2. Para la localización del yacimiento, declarado BIC, véase DOCM n° 256, del 12/12/2008, pp. 40086-40088. Restos de otra construcción funeraria similar se conocen en Orgaz ("Mausoleo de El Torrejón"), si bien no se ha encontrado evidencias que permita adscribir la estructura al contexto paleocristiano.

40. DOCM n° 256, del 12/12/2008, p. 40086.

eje norte-sur, que conectaría Toledo con Córdoba a través del puerto de El Milagro, ubicado en el término de Ventas con Peña Aguilera, en los Montes de Toledo.⁴¹

Erustes, población en la que fue reutilizado el fragmento de sarcófago tardo-constantiniano de importación itálica, ocupa una posición en la actual comarca de Torrijos que no debería estar alejada del tramo intermedio de la calzada principal *Caesaraugusta-Emerita Augusta*, que unía *Toletum* con *Caesaro-briga*, o de alguna de sus posibles variantes. La hipótesis de que este sarcófago proceda de alguna *villa* de la zona es plausible, si bien no existe realmente dato alguno que la refrende.⁴²

En Carranque, la parte residencial de la *villa* de Materno,⁴³ así como el posterior *palatium* (de época teodosiana o inmediatamente sucesiva), también debieron de gozar de una privilegiada posición con respecto a la red viaria, en especial con alguno de los ejes que desde *Toletum* conducían en dirección norte, hacia *Miaccum*, y con posible relación con la red viaria este-oeste.⁴⁴ Aunque no se pueden descartar manifestaciones de culto cristiano en fechas anteriores, no han aparecido indicios en esa dirección antes de la instalación de una (probable) iglesia en el siglo VII. En consecuencia, no se pueden adscribir a la esfera cristiana estructuras tales como el mausoleo antes interpretado como ninfeo, situado entre la *villa* de Materno y el *palatium*,⁴⁵ y tampoco (con los datos actualmente disponibles) la estancia tetralobulada, que ocupa la esquina suroeste del bloque privado anexo al edificio palacial.⁴⁶ Sin embargo, la reutilización de la cubierta de sarcófago en mármol de Estremoz, decorada con escenas del ciclo de Jonás y datable entre finales del siglo IV y principios del V, en la necrópolis visigoda que se desarrolló en el espacio del *palatium* teodosiano, induce a conjeturar una posible cristianización de algún espacio funerario de la zona limítrofe ya desde esta época. Con todo, no existen pruebas que permitan afirmar que la cubierta de sarcófago en cuestión fuese utilizada, en su ubicación primaria, en el ámbito del complejo de Carranque, ya que pudo haberse encontrado y traído hasta

41. Habida cuenta de la geomorfología de la zona, esta vía, que asume un importante papel en época andalusí (Corchado y Soriano, 1969), podría estar utilizada ya en época romana.

42. Véase anexo, nº 5.

43. Véase, bibliografía, *supra*, nn. 29 y 30.

44. En todo caso, no ha encontrado consenso la hipótesis avanzada en 1989 por Fernández-Galiano, 2001b (con bibliografía anterior), que proponía identificar un supuesto asentamiento romano, distante unos 2 km de la *villa* de Carranque, con *Titulcia*, mencionada repetidamente en los itinerarios como punto de referencia sobre el eje *Caesaraugusta-Emerita*. Varios autores se han manifestado contrarios a esta propuesta (véase la bibliografía al respecto en García-Entero *et al.*, 2014, p. 477, n. 4; Rodríguez Morales, 2001).

45. García-Entero y Castelo Ruano, 2008.

46. García-Entero *et al.*, 2014, p. 481.

aquí desde cualquier otro lugar, incluso lejano, para ser reutilizada, casi siglo y medio después de su realización, en la tumba n° 7 de la necrópolis visigoda de Carranque.⁴⁷

Para finalizar este subapartado cabe dedicar unas líneas a la inscripción funeraria *CIL* II2/13, 167 de Rielves, documento particularmente interesante que arroja algo de luz sobre la praxis cristiana en el medio rural durante el período inmediatamente posterior al que aquí nos ocupa. Según Isabel Velázquez Soriano, redactora de la entrada del *CIL* correspondiente (y también Abascal y Alföldi, 2015, p. 148), el epígrafe ha de datarse en el siglo V, por lo que sobrepasaría el límite cronológico del presente trabajo, fijado hacia finales del siglo IV y principios del siguiente. Aun así, hemos considerado oportuno traerla a colación en cuanto su cronología la sitúa en el período de transformaciones que sufre el sistema de las *villae*, tras el auge del siglo IV, pero todavía antes de los grandes cambios del siglo VI. La inscripción, hallada en la villa romana de El Solado, en Rielves y actualmente perdida, es conocida a través de un dibujo realizado en el siglo XVIII. El texto reza así: ----- / *[vixit annbr(os) / L et +++ [- - -] / us Arcadius vixit / annos septe et re/quieverunt in pa/ce IIII nonas decemis) / et fuerunt servi sanc(ti) / Vincenti marteris*. El difunto mencionado en primer lugar, cuyo nombre no se ha conservado, podría ser el padre del segundo difunto, el niño ...*us Arcadius*, fallecido a los siete años de edad. El texto pone de manifiesto el arraigo de la devoción hacia el mártir San Vicente en el contexto funerario de una villa ubicada entre *Toletum* y *Caesarobriga*. Parece estar fuera de duda que el santo mencionado en el documento es Vicente, martirizado en Valentia en el año 304 y no el mártir elborense homónimo, hermano de Sabina y Cristeta. Las erratas y vulgarismos que contiene la inscripción (*septe por septem, marteris por martyris*) podrían alejar la posibilidad de que los difuntos formaran parte del grupo social privilegiado. De especial importancia es la calificación de los dos personajes como servi del mártir San Vicente (*servi sancti Vincenti marteris*), término que podría inducir a sospechar algún tipo de vinculación de los dos personajes con la gestión del culto del mártir. Con todo, no parece posible atribuirles algún cargo eclesiástico concreto, como tampoco se puede vislumbrar rasgo alguno de gestión independiente del culto de San

47. García-Entero *et al.*, 2017, pp. 163-166. Es este uno de los pocos casos documentados de reutilización de un elemento perteneciente en origen a un sarcófago paleocristiano en un contexto funerario visigodo. Sobre el mundo funerario en el contexto de la *urbs regia* y su territorio, Barroso *et al.*, 2011; sobre la problemática de los contextos de reuso de sarcófagos paleocristianos en épocas posteriores, véanse las páginas siguientes. Sobre el repertorio del ciclo de Jonás en los sarcófagos, Gerke, 1940, pp. 151-185 y catálogo pp. 366-370. De la denominada *basilica* (=palatium) de Carranque proceden al menos otros dos fragmentos de sarcófago(s) de importación, de posible temática cristiana: Vidal Álvarez, 2008, pp. 257-258 (fragmento con cabeza de personaje masculino, del *Eutropiustypus*); y p. 259; Büchschenschutz, 2018, n° 139, p. 213 y lám. 61. 3 (fragmento con parte inferior de personaje masculino).

Vicente en el ámbito de la *villa*. La construcción y decoración musivaria de la pars urbana del complejo de Rielves (Fernández Castro, 1977), ubicado cerca del eje viario *Caesarobriga-Toletum* (Fernández Miranda *et al.* 1997), se remonta a la primera mitad del siglo IV, si bien no se pueden establecer con precisión sus condiciones en el momento de la realización de la inscripción.

3. CRISTIANOS EN ÁMBITO RURAL

Durante el siglo IV y principios del siguiente, el gran aumento de la construcción o remodelación y expansión de *villae*, nuevas o ya existentes, terminaría transformando el paisaje hispano, sobre todo en el interior de la Península. Desde principios del siglo IV, se pasaría de las edificaciones de campo altoimperiales generalmente modestas, a un paisaje caracterizado por construcciones cada vez más monumentales, de rebuscadas arquitecturas, dotadas de comodidades como los baños y profusamente decoradas con mosaicos, mármoles y esculturas. Estos espectaculares edificios subrayaban la presencia señorial en el lugar, aun cuando el *dominus* no residía permanentemente en la *villa*, poniendo de relieve de manera imponente su *potestas* y *auctoritas* y señalando la centralidad de lugar en el marco de sus dominios. Cabría suponer que la transformación del paisaje construido haya conllevado cambios también en el paisaje sagrado, habida cuenta de la construcción de un cada vez mayor número de espacios nuevos, bien como ampliaciones de las *villae* o como edificaciones independientes dentro de los límites de la propiedad, entre las que se incluirían también construcciones de tipo funerario y, probablemente, sagrado. Los mausoleos, al igual que las iglesias edificadas dentro de las *villae*, al menos a partir de un determinado momento en adelante, y los *martyria*, cuando estos aparecen, más allá de sus funciones intrínsecas como lugares de sepultura o culto, participan, con su monumentalidad y cuidada ubicación topográfica, como marcadores de lugar y de identidad, convirtiéndose, así, en parte del aparato más amplio de la propiedad.⁴⁸

En la región de *Toletum-Caesarobriga*, la proliferación de las *villae* durante el siglo IV,⁴⁹ su dotación con sofisticadas infraestructuras, así como la construcción por parte de los *domini*, cristianos o paganos, de los propios sepulcros monumentales, dentro de sus propiedades rústicas, corroboran la tendencia de la clase acaudalada de focalizar sus actividades en sus latifundios, alejándose de sus habituales compromisos con los centros urbanos. *Toletum*, debería haberse resentido en cierta medida de

48. Bowes, 2006, p. 95.

49. García-Enterro y Castelo Ruano, 2017.

esta tendencia centrífuga de su élite social, que incrementaría cada vez más su presencia, temporal o permanente, en los *fundi* de su propiedad, tal y como parecen corroborar las numerosas *villae* documentadas en su territorio. Sin embargo, la ciudad supo hacer frente a los desafíos de la época y logró conservar o recuperar cierto grado de funcionalidad urbana. En este contexto, la iglesia y las autoridades eclesiásticas locales desarrollaron, al parecer, un importante papel.⁵⁰ La designación de *Toletum* como sede conciliar, hacia finales del siglo IV, parece denotar, precisamente, que la ciudad contaba ya con suficiente prestigio eclesiástico, y, probablemente, también cívico y urbano, como para asumir la organización de tal evento. En cambio, a falta de toda evidencia explícita, no conviene aventurar suposiciones orientadas a relacionar el movimiento priscilianista, temática central de este I Concilio de Toledo, con terratenientes cristianos locales y sus *villae*.

Los sarcófagos aquí tratados, con la excepción de los dos fragmentos de Toledo, remiten a contextos rurales, distantes de las ciudades y con vinculación, comprobada o probable, con *villae*. A igual contexto parece adscribirse el Mausoleo de Pueblanueva, y, posiblemente, el de Layos. A pesar de esta predilección por el medio rural para ubicar sus sepulcros, no es fácil saber en qué medida la aristocracia de la tierra haya mantenido el contacto con los centros urbanos, participando o no en la vida pública, o, en su caso, desarrollando en las ciudades actividades evergéticas u otro tipo de acciones. En el ambiente de las *villae*, más allá de sus ocupaciones materiales, los terratenientes podrían dedicarse a satisfacer sus eventuales inquietudes de tipo espiritual, filosófico o religioso, pagano o cristiano. Así, algunos de ellos podrían haber desarrollado el interés en practicar, promocionar y organizar el culto cristiano dentro de sus propiedades, bien según sus propios criterios, bien subordinándose a alguna autoridad eclesiástica, como podría ser la autoridad episcopal más cercana. Cabe señalar que en determinados lugares sin precisar (entre los cuales no se puede saber si se incluía el área *Toletum-Caesarobriga*), se daba con frecuencia el fenómeno del distanciamiento de algunos *domini* de las posiciones de los obispos locales y los preceptos eclesiásticos, como aflora en algunos cánones conciliares, promulgados en plena controversia priscilianista. En estos textos se pone de manifiesto que hubo cierta tendencia entre algunos *domini* hacia actitudes y prácticas cristianas no autorizadas por los estamentos eclesiásticos, llevadas a cabo en sus *villae*, al margen o en contra de la autoridad episcopal.⁵¹

50. Véase *supra*, n. 9. Cf. González Blanco, 1990, pp. 209-210, entre otros.

51. Véase, *infra* y nota siguiente.

A partir del Edicto de Milán, se incrementó la adhesión al cristianismo de los miembros de la élite social. Este comportamiento se fundamentaba, probablemente, en la aceptación y empuje que la propia religión cristiana adquirió en el seno de la sociedad a lo largo del siglo IV, así como en la cada vez mayor solidez de la organización eclesiástica, que facilitaba la difusión del culto. Así mismo, ya desde Constantino (pero, sobre todo, durante el período de gobierno de Teodosio), igualmente importante debería ser el deseo de muchos aristócratas de adecuarse a los tiempos, acercándose a las preferencias religiosas del emperador, para así manifestar su lealtad a su persona. Desde estos momentos finales del siglo IV, con el papel del cristianismo definitivamente marcado por Teodosio, el proceso de cristianización de las élites se aceleró y completó con rapidez. También en el territorio de *Toletum* y de *Caesaro-briga*, conforme avanzaba el siglo IV, la adopción del cristianismo por parte de la aristocracia latifundista con intereses en la zona parece en aumento. Sin embargo, al igual que ocurre en otras latitudes, surgen varias cuestiones sobre las dinámicas que intervienen en el proceso de cristianización del territorio y la organización del culto. Una cuestión atañe a la existencia o no dentro de las posesiones de los *domini* cristianizados, ya desde el siglo IV, de infraestructuras de tipo cultural (oratorios, iglesias) y sus posibles relaciones con las estructuras funerarias (tumbas o mausoleos) hechas construir por los terratenientes en sus *fundi*. La eventual existencia de edificios o espacios de culto (oratorios, iglesias privadas u otras edificaciones destinadas al culto), suscita otra cuestión, que concierne a las relaciones de dependencia o independencia entre tal infraestructura de culto, ubicada dentro de una propiedad privada, y el ordenamiento eclesiástico toledano, articulado en torno a la sede episcopal local.

El hecho de contar dentro de los límites del *fundus* con uno o varios espacios funerarios, que albergasen sepulcros, más o menos monumentales y, en su caso, el sarcófago de algún destacado miembro cristiano de la familia terrateniente, no implica necesariamente la existencia de un espacio de culto cristiano organizado en la propiedad en cuestión. Para la zona aquí estudiada y ante la falta de datos arqueológicos explícitos, no parece lícito permitírnos formular suposiciones (aun siendo probables y sin excluirlas *a priori*) sobre la eventual existencia de iglesias rurales durante el siglo IV (fueran estas gestionadas de manera autónoma por los *domini* o vinculadas a la sede episcopal), ubicadas bien en el interior del espacio edificado de las *villae*, bien en cualquier otro lugar dentro del *fundus*.⁵² Es posible, que en algunas de las *vi-*

52. Se suele admitir que el fenómeno de la existencia de iglesias rurales en las *villae* debería ser bastante extendido en distintas áreas de *Hispania* durante el siglo IV (considerando también el clima especial que generaba el movimiento priscilianista), ya que a ello alude de manera explícita el canon 5 del I Con-

llae propiedad de *domini* cristianos se construyesen o adaptasen espacios domésticos destinados a algún tipo de práctica religiosa,⁵³ si bien, en la zona de Toledo, como en otras regiones hispanas, habría que esperar hasta el siglo VI para encontrar evidencias arqueológicas de iglesias en las *villae*.⁵⁴ Por tanto, no se puede asociar *de facto*

cilio toledano (397-400): *Presbyter uel diaconus uel quilibet ecclesiae deputatus clericus, si intra ciuitatem fuerit uel in loco in quo est ecclesia aut castelli aut uicus aut uillae, ad ecclesiam ad sacrificium cotidianum satisfactionem veniam ab episcopo noluerit promereri.* [Conc. I Tol. (a. 400) c. V: *Ut si cuius libet ordinis clericus tardius ad ecclesiam uenerit, deponatur*] (CCH IV, p. 330; Vives Gatell *et al.*, 1963, p. 22). El canon aporta, además, información sobre la variedad de patrones de asentamiento en contextos extraurbanos y rurales hispanos (*castellum, uicus, uilla*), siendo todavía el estudio de la diversidad de dichos patrones y su evolución en el tiempo uno de los grandes desafíos de la investigación histórico-arqueológica. El canon 2 del I Concilio de Zaragoza desaconseja ausentarse de la iglesia y, en cambio, celebrar reuniones inapropiadas, el domingo y días de cuaresma, en las *domus*, montes o *villae*: *Conc. I Caes. (a. 380) c. II*; CCH IV, pp. 293-294; Vives Gatell *et al.*, 1963, p. 16: *Ne quis ieiunet die dominica causa temporis aut persuasionis aut superstitionis aut quadagesimarum die ab ecclesiis non desint, nec habitent latibula cubiculorum ac montium qui in his suspicionibus perseverant, sed exemplum et praeceptum custodiant et ad alienas villas agendorum conventum a causa non conueniant.* Asimismo, el canon IV del mismo Concilio zaragozano, dirigiéndose a los priscilianistas, establece la pena de anatema para los que se ausentan de la iglesia durante los 21 días del solsticio de invierno (entre 17 de diciembre y 6 de enero), condenando las prácticas rituales celebradas en las *villae* y los montes: *Conc. I Caes. (a. 380) c. IV*; CCV IV, pp. 294-295; Vives Gatell *et al.*, 1963, p. 17: *Viginti et uno die queo a XVI^{mo} kalendas ianuarias usque in diem Epifaniae qui est VIII idus kalendas ianuarias continuis diebus nulli licet de ecclesia absentare, nec latere in domibus, nec sedere in uillam, nec montes petere, nec nudis pedibus incedere, sed concurrere ad ecclesiam. Quod qui non observaverit de susceptis, anathema sit in perpetuum.*

53. En Oriente, Juan Crisóstomo alentaba la construcción de iglesias en las *villae* argumentando que, además de enaltecer al patrocinador, la iglesia le proporcionaba un mausoleo familiar digno del propio estatus y garantizaba la evocación de su memoria a través de los himnos y las oraciones de los fieles. Así mismo, una iglesia en la *villa* atraería a los campesinos deseosos de satisfacer sus necesidades de culto, evitándoles tener que realizar grandes traslados a pie para acudir a una iglesia: *Ioh. Chrys. Hom. in Acta Apostolorum XVIII* (PG LX, coll. 147-150). Véase Martínez Maza, 2021, p. 34.

54. Este es el caso de la *villa* talaverana (caesarobrigense) de El Saucedo: Castelo Ruano *et al.*, 1999; Castelo Ruano *et al.*, 2000; Arribas Domínguez, 2000; Castelo Ruano *et al.*, 2004. Aún más tardía es, al parecer, la fundación de una iglesia en Carranque, donde el área del *Palatium* servirá de necrópolis en época visigoda (en la que se reutilizó la cubierta de sarcófago de finales del siglo IV, con decoración del ciclo de Jonás: Fernández Ochoa *et al.*, 2011), seguramente en relación con una iglesia, a la que debieron pertenecer varios fragmentos de elementos marmóreos, todos datables en el siglo VII: García-Entero *et al.*, 2014, pp. 481-482. Igualmente, a un contexto más avanzado en el tiempo, visigodo, remite la placa decorada con una posible escena bautismal, procedente de la *villa* de Las Tamujas (Malpica de Tajo). En todo caso, habida cuenta de la adscripción visigoda del relieve y aun aceptando que el edificio excavado en Las Tamujas haya desempeñado una función religiosa cristiana (iglesia), según se ha propuesto (Barroso *et al.*, 2012, pp. 272-273, con bibliografía anterior), son necesarias evidencias arqueológicas concluyentes, más allá de la lectura planimétrica, que permitan corroborar tal eventual función religiosa del edificio también para el período anterior a la época visigoda.

la dispersión de los sarcófagos cristianos del siglo IV con una supuesta implantación paralela, en el ámbito de las *villae*, de espacios de culto destinados a cobijar los actos religiosos de eventuales congregaciones de fieles. No obstante, es necesario tener presente, que cualquier espacio doméstico de dimensiones adecuadas, lo mismo que cualquier construcción realizada a propósito con materiales perecederos, podrían fácilmente satisfacer las necesidades del culto cristiano, que no precisaba de arquitecturas de características especiales para su práctica.⁵⁵

Se ha venido asumiendo tradicionalmente, que fueron los poderes episcopales, establecidos en las ciudades, los que protagonizaron la consolidación y difusión del cristianismo en el medio rural de *Hispania*, mientras que las *villae* de propietarios cristianos habrían contribuido a la cristianización del territorio, guiados por las autoridades eclesiásticas urbanas. Esta idea, sin embargo, no cuenta con suficiente respaldo documental como para poder explicar satisfactoriamente las cuestiones que surgen en torno a la cuestión del papel de las *villae* en el proceso de cristianización de las campiñas durante los siglos IV y V. En las últimas dos décadas, junto con trabajos que defienden el protagonismo episcopal en la fundación de iglesias rurales, han ido incrementándose los estudios que ponen en duda tal teoría, atribuyendo, en cambio, a los pudientes terratenientes cristianos la iniciativa de crear, en sus propiedades, espacios para uso cultural. Desde esta óptica, las relaciones entre *episcopi* y *possessores*, ambos partícipes en el proceso, aunque cada uno con sus propios objetivos y estrategias, habrían resultado complejas y habrían conducido, en ocasiones, a la fricción o el conflicto entre los dos estamentos. Algunos autores entienden las acciones de unos y de otros como complementarias, no necesariamente opuestas.⁵⁶

Clelia Martínez Maza, en un reciente trabajo en el que propone aplicar, como herramienta metodológica, el concepto sociológico de la *lived religion* en el estudio de las manifestaciones de la religiosidad en ámbito privado,⁵⁷ realiza una excelente síntesis de la problemática de la cristianización del medio rural, repasando crítica-

55. El hecho de que el culto cristiano pudiera llevarse a cabo en cualquier estancia doméstica o construcción efímera, carentes de características arquitectónicas especiales (que nos permitieran su identificación como espacios religiosos), deja abierta la posibilidad de que el alcance de las prácticas religiosas conducidas privadamente por los *potentes* en sus *villae*, fuese bastante mayor de cuanto no dejan entrever los escasos o nulos vestigios arqueológicos de oratorios, iglesias, etc., conservados en las *villae* de *Hispania* del siglo IV: sobre la cuestión, véase, Martínez Maza, 2021, pp. 34-36, con bibliografía. Como edificios con demostradas funciones culturales, datables, entre el siglo IV y principios del siguiente, se suelen señalar la *villa* de *Fortunatus*, en Fraga y el interpretado como *martyrium*, del temprano siglo V, en Marialba, León (Bowes, 2006, pp. 94-95).

56. Fiocchi Nicolai, 2017, p. 204; cf. Martínez Maza, 2021, pp. 32-36.

57. Martínez Maza, 2021, en especial pp. 36-38.

mente las diferentes posturas de la investigación.⁵⁸ Por lo que aquí nos concierne y con el fin de contextualizar el fenómeno de la cristianización del campo toledano a partir del debate historiográfico, señalo brevemente a continuación las principales hipótesis avanzadas en el marco de dicho debate. Entre ellas, la idea tradicional que considera obra de la acción episcopal la cristianización del medio rural y la fundación de las primeras iglesias en las zonas rurales, es defendida con renovados argumentos por Alejandra Chavarría Arnau, en una serie de trabajos publicados a lo largo de las últimas dos décadas.⁵⁹ Ante la falta de evidencia arqueológica segura que demuestre la existencia de edificios de culto en el ámbito de las *villae* hispanas de los siglos IV y V, esta investigadora minimiza el papel desempeñado por la aristocracia terrateniente en el proceso de cristianización del territorio rural. En su opinión, la aparición irrefutable de las primeras iglesias en el contexto de las *villae* se da sólo a partir del siglo VI, cuando estos establecimientos habían ya perdido su carácter aristocrático. Advierte, así mismo, que la constatada vinculación entre *villae* e iglesias durante el siglo VI no debe presuponer un proceso evolutivo que, desde una supuesta introducción originaria de oratorios privados, emplazados en las *villae* durante los siglos IV y V (en cualquier caso, no atestiguados arqueológicamente), desembocaría en la construcción de las iglesias del siglo VI. Considera, en cambio, que habrían sido los espacios funerarios (mausoleos y otros contextos funerarios privilegiados), los que, en ocasiones, habrían dado origen a las iglesias posteriores. Chavarría Arnau piensa, así mismo, que la aristocracia cristiana peninsular de los siglos IV y V habría llevado a cabo cierta acción evergética, que, en la esfera de lo religioso, se encontraría bajo control episcopal y se habría probablemente materializado en construcciones urbanas o relacionadas con los santuarios martiriales suburbiales. Con todo, la investigadora no excluye que, pese a la escasez de evidencias arqueológicas, pudieron haber existido iglesias en el campo hispano durante el siglo V, atribuyéndose por Chavarría Arnau su fundación a los obispos, el marco de una organización del espacio cristiano en el ámbito rural por ellos promovida, en su intento de cristianizar a los *rustici*. Esta eventual acción evangelizadora de los obispos en el ámbito rural quedaría, sin embargo, encubierta por lo limitado de nuestros conocimientos con respecto a los patrones de ocupación y administración del territorio, más allá de las *villae* (*pagi*, *uici*, *castella*, etc.).⁶⁰

58. Martínez Maza, 2021.

59. Chavarría Arnau, 2007a; 2007b; 2008; 2011. En esos trabajos se encuentran referencias a los principales estudios anteriores; cf. Palol i Salellas, 1977-1978.

60. Debate sobre la cuestión en Martínez Maza, 2021, pp. 32-36. Cf. Sotomayor Muro, 2004.

La contradicción entre la teoría tradicional, que otorga el protagonismo a los obispos, por un lado, y los restos arqueológicos, que parecen confirmar una temprana acción privada como motor inicial del proceso de cristianización del medio rural, por otro, han dado pie a otras hipótesis. Martínez Maza, que también rechaza el protagonismo absoluto de los obispos, señala, apoyándose en estudios previos, una serie de razones que impedirían atribuir a los obispos un papel activo en la conversión religiosa del ámbito rural durante el siglo IV.⁶¹ Dificultarían la atribución a los obispos del protagonismo en este proceso la escasez y desigual distribución de las sedes episcopales en *Hispania* durante el siglo IV, la escasísima información sobre los personajes que revistieron la dignidad episcopal, la falta entre ellos de destacados intelectuales y guardianes de la fe comparables con que se conocen en otras provincias del Imperio, la escasez de construcciones religiosas cristianas tanto en ámbito rural como urbano (lo que debilitaría la teoría tradicional, que acepta la existencia de una estrategia cristianizadora promovida desde las sedes episcopales), y, especialmente, la carencia de restos arqueológicos de “recintos cristianos” anteriores al siglo V. Para esta investigadora, la apariencia modesta del cristianismo del siglo IV revelaría la debilidad financiera de la iglesia, por un lado, y la tendencia de los cristianos acomodados por dotar sus fincas de espacios destinados a satisfacer, en privado, sus propias inquietudes e intereses religiosos, por otro.

Una posición que revaloriza el papel de los *possessores*, atribuyéndoles una importancia fundamental en el proceso cristianizador del campo, es la de Bowes, que ha gozado de amplia aceptación en los últimos años.⁶² Esta investigadora considera decisiva la contribución de los terratenientes en el proceso, a la vez que concede una importancia significativa también a los estamentos episcopales, acercando así las dos teorías enfrentadas. Para ella,⁶³ la existencia de iglesias en las *villae* hispanas, atestiguada en las disposiciones canónicas emitidas en el marco de la controversia priscilianista, reflejaría, precisamente, el ambiente cristiano general en la *Hispania* del siglo IV (y V): las acusaciones del priscilianismo habrían surgido en el marco de las dificultades iniciales a las que tuvo que enfrentarse el cristianismo y en la lucha por implementar esa religión en las áreas controladas por los *domini* cristianos locales y en las que aún no llegaba con fuerza el poder de la autoridad episcopal. Por lo que concierne a las iglesias en las *villae* (explícitamente mencionadas en determinados textos canónicos, pero, no confirmada por la arqueología su existencia,

61. Martínez Maza, 2021, pp. 32-34.

62. Bowes, 2001; 2005; 2006; 2007; 2008.

63. E.g., Bowes, 2001, p. 338.

al menos para el siglo IV y gran parte del V), este investigador piensa que habrían surgido en áreas poco urbanizadas y con pocos obispados, y dejarían intuir un cristianismo rural semi-independiente, ligado al *dominus* y al *fundus* y difundido, por lo general, entre las personas dedicadas a los trabajos de campo bajo el patrocinio de la élite; solo a medida que las *villae* irían decayendo, estas iglesias rurales terminarían convirtiéndose en iglesias parroquiales, hecho que habría sido facilitado por el posterior proceso de fusión de las aristocracias eclesiástica y terrateniente. El comportamiento religioso de estas comunidades casi independientes no terminaría de convencer a los poderes eclesiásticos, surgiendo en ocasiones rumores o acusaciones de “priscilianismo” en su contra. Junto a estas iglesias de las *villae*, otros de los edificios cristianos rurales más antiguos (mausoleos, *martyria* u otros más) que habrían sido construidos por iniciativa de los *domini*, terminarían por convertirse en gérmenes de posteriores parroquias.⁶⁴

Con estas premisas, la presencia de mausoleos y sarcófagos cristianos en los *fundi* durante el siglo IV no puede demostrar, por sí sola, un supuesto desempeño, por parte de los *domini* cristianos, de una consciente y activa labor de cristianización. Tampoco constituye *per se* una prueba de la efectiva implantación del cristianismo fuera del grupo social del *dominus*, entre la masa de la población rural, vinculada o no a las *villae* y residente en el entorno. No obstante, los imponentes mausoleos como el de Las Vegas de San Antonio de Pueblanueva, el lenguaje artístico de los sarcófagos en ellos depositados (con su carga simbólica y con la función didáctica de sus iconografías, que, de algún modo podrían ser percibidos por los *rustici* que, eventualmente, tenían acceso a las ceremonias fúnebres y a las conmemoraciones), así como la posible creación (según parece aceptar gran parte de la investigación, a pesar de la falta de evidencia arqueológica) de algún tipo de espacios de culto cristiano en el interior o en las cercanías de las *villae*, durante esta etapa de consolidación del cristianismo, podrían llevarnos a sospechar la realización de cierta actividad proselitista por parte de los *domini*, dirigida también a los campesinos, orientada a difundir el

64. Bowes, 2005, pp. 208-210; Martínez Maza, 2021, p. 35. Al margen de la cuestión sobre los responsables últimos de su creación (los propios *domini* o la autoridad episcopal), la adaptación, remodelación o nueva construcción de espacios culturales cristianos en las *villae* para satisfacer las necesidades de una comunidad de devotos (espacios no necesariamente de carácter monumental), ya desde el siglo IV, no debería ser una práctica social y culturalmente inusual, habida cuenta de que otras religiones de características similares, caso del mitraísmo, habían ya experimentado situaciones análogas en el pasado (véase, Rubio Rivera, 2003).

cristianismo fuera del grupo de la élite.⁶⁵ Aún así, no estamos en grado de determinar si y en qué medida esta eventual labor, sistemática o carente de planificación, que, con las oportunas reservas, cabría atribuir a los terratenientes cristianos, propietarios de las *villae* del entorno de *Toletum*, haya contado con la implicación, consenso o control del episcopado toledano.

4. EL PROBLEMA DEL CONTEXTO: CUESTIONES EN TORNO A LA UBICACIÓN PRIMARIA DE LOS SARCÓFAGOS PALEOCRISTIANOS Y SOBRE SU EVENTUAL REUTILIZACIÓN EN ÉPOCAS POSTERIORES

Una importante cuestión que surge en torno a los sarcófagos paleocristianos tratados en la presente contribución (los de Layos, Erustes, Carranque, Toledo y Pueblanueva), concierne al lugar preciso y al contexto en los que fueron utilizados por vez primera. Tratándose de artefactos de lujo y duraderos, los sarcófagos pudieron haberse reutilizado en cualquier momento posterior a su primera utilización, por lo que el lugar en el que se encontraron no es de por sí suficiente para determinar si tal utilización fuera la primaria u otra, secundaria. Es particularmente importante poder definir el contexto en el que aparecen, algo prácticamente imposible cuando de los sarcófagos no se conocen en detalle las circunstancias del hallazgo. De las piezas tratadas en este estudio, tan solo se conoce la procedencia arqueológica en dos ocasiones: la de la cubierta del sarcófago decorada con escenas del ciclo de Jonás y los fragmentos atribuibles a sarcófagos paleocristianos, procedentes de Carranque, por un lado, y la del sarcófago de los Apóstoles y los fragmentos encontrados en el Mausoleo de Pueblanueva. En ambos casos, las piezas principales han sido descubiertas *in situ* (en la tumba visigoda nº 7 la cubierta de sarcófago de Carranque; y en la cripta del mausoleo tardorromano, la caja de sarcófago de Pueblanueva), aunque en el hallazgo de Pueblanueva se produjo en las décadas finales del siglo XIX y no en el marco de una excavación arqueológica. Para los fragmentos de la Puerta del Sol, en Toledo, y del de Erustes, tan sólo se puede constatar su reutilización como *spolia* en contextos ajenos al mundo funerario, muy posteriores al momento en el que fueron esculpidos, y sin que se pueda determinar el lugar y contexto funerario en el que cada uno de ellos fue utilizado por primera vez. De las circunstancias del hallazgo del otro

65. Bowes, 2005, pp. 208-210, incluye al mausoleo de las Vegas (junto con los de Milreu, La Cocosa y La Alberca) entre los que habrían sido erigidos por iniciativa privada de los *domini*, pero que habrían adquirido posteriormente funciones litúrgicas, actuando de germen para la organización parroquial (cf. Martínez Maza, 2021, p. 35).

fragmento de Toledo, el conservado en el Museo de Santa Cruz, únicamente se sabe que la pieza, completamente descontextualizada, procede de la zona próxima a la Fábrica de Armas. Esta información igualmente podría remitir a las áreas necropóliticas romanas de la zona del circo romano de Toledo y Paseo de Cristo de la Vega, o, en alternativa, al contexto de alguna de las *villae* suburbanas, en especial a la *villa* romana de la Fábrica de Armas que allí se ubicaba.⁶⁶ Con respecto a los dos sarcófagos de Layos, la arriba mencionada existencia de la estructura funeraria romana en El Castillejo, el Mausoleo Romano de Layos, ha conducido a considerarlo como el punto donde fueron encontrados sendos sarcófagos en el siglo XVII.

La dificultad por determinar, en la mayoría de los casos, los contextos de la primera utilización de los sarcófagos, ha llevado a Ángel Fuentes Domínguez a formular una hipótesis que cuestiona la *communis opinio* de que todos estos sarcófagos fuesen efectivamente utilizados en época tardorromana en sus respectivos lugares de hallazgo o en el inmediato entorno de ellos.⁶⁷ Este investigador, basándose en “la disociación entre los hallazgos de sarcófagos con iglesias o mausoleos paleocristianos”, y en las supuestas dificultades para el transporte de estos artefactos hasta localidades como Layos o Erustes, alejadas de los cursos fluviales, piensa que “algunos si no muchos de los sarcófagos de los alrededores de Toledo fueron llevados aquí en época visigoda y reutilizados de los mausoleos o iglesias paleocristianos”. Atribuye tal comportamiento a un fenómeno de moda, que supuestamente habría surgido entre las clases dominantes cortesanas deseosas de justificar, así, su abolengo. Habrían sido, pues, los “nobles godos los que disfrutaran de los antiguos y prestigiosos sarcófagos para sus enterramientos en las iglesias de sus villas”.⁶⁸

Esta hipótesis de Fuentes Domínguez, de ser cierta, invalidaría la relación, generalmente reconocida por la investigación, entre la presencia de sarcófagos paleocristianos en la campiñas, por un lado, y la difusión del cristianismo entre algunos grandes *possessores* de tierras en el entorno toledano y caesarobrigense, por otro, y dejaría prácticamente sin argumentos a todo intento de hipótesis a propósito de

66. Rubio Rivera *et al.*, 2011.

67. Fuentes Domínguez, 2006b, pp. 246-247.

68. Fuentes señala la costumbre de reutilizar sarcófagos paleocristianos durante la Alta Edad Media, debido al prestigio del que estos gozaban, ya que remitían a la antigua élite romano-cristiana. Ejemplificando esta costumbre, Fuentes menciona la reutilización de sarcófagos en Poblet para los primeros reyes de Aragón y el sarcófago romano (no cristiano) que sirvió de sepulcro a la primera esposa de Fernán González, fundador del Condado de Castilla; advierte, así mismo, sobre la frecuente utilización de fragmentos de sarcófagos como *spolia* en iglesias y fachadas, apropiándose así de su valor simbólico (Fuentes Domínguez, 2006b, p. 246).

la cristianización del medio rural en el siglo IV.⁶⁹ Ahora bien, en primer lugar, es necesario señalar que el punto de partida de la hipótesis de Fuentes es demostrablemente incorrecto, en cuanto la supuesta disociación entre sarcófagos y mausoleos no se daba en el caso del Mausoleo de las Vegas de San Antonio, de Pueblanueva, que contenía aún *in situ*, el sarcófago “de los Apóstoles” actualmente en el Museo Arqueológico Nacional de Madrid,⁷⁰ y, muy probablemente, tampoco se daba en el Mausoleo de Layos, con el que se pueden relacionar con suficiente verosimilitud los dos sarcófagos procedentes de esta localidad. Por otro lado, no parece que existan razones reales como para dudar de la efectiva utilización primaria de los sarcófagos como los de Layos y Erustes, datables en la primera mitad del siglo IV, en contextos funerarios de la misma época y localizados en los mismos lugares de hallazgo de cada sarcófago o en sus cercanías. Por lo que concierne a las dificultades de transporte, estas no deberían constituir un argumento en contra, puesto que las condiciones del tráfico fluvial no deberían ser muy diferentes a principios del siglo IV que en el siglo VII y que el transporte terrestre de los sarcófagos hasta localidades alejadas de los ríos habría sido igualmente dificultoso en ambos períodos. No hay por qué dudar sobre la capacidad de los grandes terratenientes del siglo IV de adquirir sarcófagos de calidad y transportarlos hasta sus fincas, por alejadas que fueran de los ríos.⁷¹ Tam-

69. De demostrarse la hipótesis de Fuentes, se llegaría a la conclusión de que los sarcófagos paleocristianos de las áreas toledana y caesarobrigense habrían sido obtenidos por parte los aristócratas visigodos bien en zonas más cercanas al río Tajo (donde habrían llegado a través de la vía fluvial), bien en cualquier otro lugar de la Península (o, incluso, fuera de ella), posiblemente a través de operaciones de comercio de antigüedades y objetos de prestigio. Esto presupondría el expolio de sepulcros cristianos tardorromanos, anteriores de unos tres siglos aproximadamente, para poder abastecer de piezas el mercado y, así, hacer frente a la demanda generada por la moda. De ser así, cabría pensar que sarcófagos paleocristianos como los de Layos y Erustes habrían sido utilizados originariamente en otros lugares (¿de más fácil acceso?), donde habrían llegado sirviéndose de las vías de transporte más cómodas y económicas, entre ellas, posiblemente, los ríos.

70. Como se ha indicado con anterioridad, el Mausoleo en cuestión es uno de ellos pocos que ha desvelado la orientación cristiana de su propietario, gracias al hallazgo en su cripta del sarcófago decorado con temática cristiana (anexo, nº 6). Llama, por tanto, poderosamente la atención la siguiente afirmación equivocada del profesor Fuentes: “desde luego estos sarcófagos fueron saqueados de antiguo en la zona toledana, como atestigua el mausoleo de Vegas de Pueblanueva, uno más de la corona suburbana toledana, que se destruyó al final de la época clásica y se rellenó, aunque no hay ni restos de su sarcófago que saldría con otro destino, seguramente para ser reutilizado”.

71. Habitualmente se asume que la distribución cerca de las costas y riberas de ríos de la mayoría de los sarcófagos romanos se debe, en gran medida, precisamente a las condiciones favorables de transporte que garantizan las vías acuáticas (así, e.g. Schlunk, 1947, pp. 252-253; Blanco Freijeiro 1981, p. 147). En todo caso, esto no excluye que, en ocasiones, los sarcófagos también se transportaban por vía terrestre, cubriendo las distancias necesarias para alcanzar su lugar de destino.

poco cabe infravalorar su capacidad financiera, si alguno de ellos, hacia finales de la cuarta centuria o principios de la siguiente, estaba en condiciones de construir un mausoleo como en de Las Vegas de San Antonio de Pueblanueva, equipado con toda la parafernalia necesaria. Por otra parte, no parece lícito subestimar las motivaciones religiosas, sociales e ideológicas de los latifundistas cristianos del siglo IV, que bien podrían haberles conducido a asumir el desembolso extraordinario que suponía la adquisición y transporte de un sarcófago realizado en Italia.⁷²

Diferente es la problemática que plantea la cubierta de sarcófago con escenas del ciclo de Jonás, hallada *in situ*, reutilizada en la tumba nº 7 de la necrópolis visigoda de Carranque. En este caso se trata de uno de los escasos ejemplos conocidos, en los que se documenta una reutilización funeraria (no como *spolium*, ni como material constructivo) de una pieza cuya función original había sido, precisamente, funeraria, como es la cubierta en cuestión. Lo que motivó la reutilización puede que obedeciese a una necesidad de tipo funcional, o bien que guardara relación con la carga simbólica de su decoración con escenas del ciclo de Jonás con respecto a la vida y la muerte, o incluso con la estética y el prestigio de una pieza antigua como bien suntuario. La reutilización en contextos funerarios de sarcófagos romanos, tanto cristianos como no cristianos, está relativamente bien documentada para la época medieval. Sin embargo, escasean los casos documentados arqueológicamente de reutilización con fines funerarios para la época tardoantigua, incluida la visigoda.⁷³ La procedencia originaria de la cubierta de sarcófago de Carranque no puede ser establecida. Por sus características de tamaño y peso, resulta una pieza de fácil transporte. Como se ha señalado con anterioridad, en el área del Parque Arqueológico de Carranque, no se han documentado aún evidencias de contextos funerarios o culturales cristianos anteriores al siglo VII, si bien no se excluye que existieran.

La discutible atribución por parte de Ángel Fuentes a un contexto funerario visigodo, de reutilización, de los sarcófagos constantinianos de Layos y Erustes, sirve para reflexionar sobre la facilidad con la que la investigación recurre al concepto de reutilización funeraria para explicar la aparición de sarcófagos paleocristianos en contextos de fechas posteriores o, incluso, encontrados descontextualizados. La pre-

72. Alguna duda podría surgir con respecto a piezas incompletas, de menor tamaño, tales como el fragmento de la Puerta del Sol de Toledo, que, debido a su reducidas dimensiones y peso, podrían haber sido transportadas fácilmente, en cualquier momento, desde cualquier otro lugar, cercano o más lejado. Para el fragmento empotrado en la casa de Erustes, la posterior aparición, durante unas obras de reforma de la casa, de otros fragmentos de la misma pieza (que, sin embargo, terminaron perdiéndose), parece apuntar a una procedencia original no muy lejana de este sarcófago.

73. Véase, *infra*, en el apartado siguiente.

sencia de fragmentos de sarcófagos paleocristianos en una fase posterior no debería implicar su reuso con fines necesariamente funerarios, ya que podría haber servido igualmente como elemento simbólico o decorativo, *spolium*, o como simple material constructivo. No caben muchas dudas de que el pasado romano fue utilizado como estrategia ideológica de legitimación social a través de la apropiación de sus valores, tanto en época tardoantigua como medieval. Durante la Antigüedad Tardía (siglos IV-VII) varios elementos significativos del pasado, por lo general decorados, se reutilizaron en las nuevas construcciones en el marco de la búsqueda de la *varietas* estética que mezclaba estilos y órdenes y que tenía un carácter simbólico. Para muchos investigadores, la frecuencia con la que se recurrió al reemplazo ha de entenderse como un fenómeno ideológico de recuperación, preservación y apropiación del valor de lo expoliado. Uno de sus primeros impulsores habría sido el propio emperador Constantino y sus asesores, a juzgar por el Arco hecho erigir en Roma por este emperador. En cambio, otros investigadores interpretan el fenómeno como un recurso constructivo asequible, que, simplemente, permitía superar la escasez de medios y presupuesto en obras poco cuidadas.⁷⁴

Durante la época medieval, el reemplazo de materiales romanos en iglesias, además de tener una finalidad práctica y estética, perseguía intencionadamente, en la esfera de lo simbólico, “la apropiación y manipulación de la capacidad legitimadora del pasado”.⁷⁵ Con todo, la reutilización de sarcófagos romanos está ocasionalmente documentada en diferentes contextos posteriores a su primer uso y con finalidades no siempre sepulcrales. Dejando de lado el frecuente uso en época medieval de sarcófagos romanos (cristianos o paganos) con fines funerarios y con evidentes propósitos de beneficiarse de la calidad artística (y simbólica) de las piezas,⁷⁶ la reutilización funeraria segura de este tipo de receptáculos antiguos se documenta en relativamente pocas ocasiones, en época tardoantigua. Entre los casos conocidos, cabe mencionar algunos ejemplos, tales como la cubierta del mencionado sarcófago de finales del siglo IV o principios del V con decoración inspirada en el ciclo de Jonás, procedente de la necrópolis visigoda de Carranque. En Cataluña, se ha podido determinar que algunos sarcófagos no cristianos del siglo III habían sido reemplazados en contextos funerarios paleocristianos y visi-

74. Utrero Agudo y Sastre de Diego, 2012, p. 310 con bibliografía.

75. Sánchez-Pardo, 2015, p. 105, con bibliografía.

76. De la amplia bibliografía sobre la reutilización de sarcófagos romanos en contextos funerarios de las élites medievales, véanse, entre otros, Schlunk, 1959; 1972, pp. 189-190; Sotomayor Muro, 1973, p. 106, n. 16; Moralejo Álvarez, 1984, pp. 187-188; Moráis Morán, 2017; Beltrán Llorís, 2018.

godos posteriores.⁷⁷ En Begastrí, un sarcófago paleocristiano de los años 320-330 fue utilizado en el siglo VII para la sepultura de un obispo local, como revela la inscripción *EPCS (episcopus)* grabada en él unos tres siglos después de su primer uso.⁷⁸ En el ámbito de la actual Castilla-La Mancha se ha considerado que el fragmento de sarcófago paleocristiano, probablemente del siglo IV, hallado descontextualizado en Recópolis durante las excavaciones del año 1977, podría haber servido para cualquiera de los propósitos mencionados, incluido el funerario.⁷⁹

Una consideración aparte, sin embargo, merece en este sentido el sarcófago de Hellín,⁸⁰ conservado desde el año 1864 en Madrid, en la Real Academia de la Historia e igualmente procedente del ámbito geográfico castellanomanchego.⁸¹ En un reciente trabajo, Juan Manuel Abascal Palazón y Lorenzo Abad Casal⁸² se han ocupado de las circunstancias del hallazgo de este sarcófago, fabricado en Roma en torno al año 380, que antes de ser enviado a Madrid estuvo custodiado por privados en Hellín, no sin haber pasado antes por “la posada nueva”, en las afueras de la población, propiedad

77. Clavería Nadal, 1997-1998. Cabe tener presente la amplia reutilización de los sarcófagos romanos para fines no sepulcrales, sobre todo en época medieval (sin excluir reempleos análogos en época tardoantigua), cuando los sarcófagos romanos antiguos fueron utilizados con fines ornamentales, utilitarios (sirviendo como pilas bautismales, mesas de altar o, simplemente, contenedores de agua) y, probablemente con bastante frecuencia, como material para la obtención de cal o mampuestos constructivos: Moralejo Álvarez, 1984; Clavería Nadal, 1997-1998; García García, 2004; Sánchez-Pardo, 2015, pp. 98-101 y 105, entre otros.

78. Sotomayor Muro, 1998, pp. 165-168 y 180.

79. Balmaseda Muncharaz, 2008, pp. 145-146; Büchschenschutz, 2018, n° 60, pp. 174-175 y lám. 30, 2. El fragmento, podría pertenecer a un mismo sarcófago junto con otros cinco fragmentos que se encontraron en circunstancias diferentes. En opinión de Luis Javier Balmaseda Muncharaz, no parece probable que fuera traído hasta Recópolis de otro lugar simplemente para ser utilizado como material constructivo. En cambio, este investigador propone atribuirle una segunda función funeraria, bien por haber sido utilizado como sepulcro, bien por haber servido para trasladar hasta Recópolis los restos del personaje para el que fue esculpido.

80. El sarcófago de Hellín se incluye en el presente trabajo, a pesar de la relativa lejanía de su lugar de hallazgo del área objeto de estudio, debido a la problemática que surge en torno a su preciso lugar de procedencia, que ha permitido la formulación de hipótesis controvertidas, una de las cuales lo considera como pieza reutilizada en época visigoda.

81. Sobre el sarcófago de Hellín y su lugar de hallazgo, Sotomayor Muro, 1973, pp. 78-82; 1975, pp. 199-206; Domínguez Monedero, 1984a; 1984b; Gamo Parras, 1998, pp. 70-72; véase también *infra* y nota siguiente. Büchschenschutz, 2018, n° 82, pp. 188-189 y lám. 41. Manuel Sotomayor Muro, aunque conocedor de una noticia acerca del hallazgo del sarcófago en Vilches, no pudo dar con el testimonio que la refrendara, por lo que bien no se manifiesta sobre su procedencia (1973, p. 82), bien tiende a aceptar como lugar de hallazgo del sarcófago a Tolmo de Minateda (1975, p. 199).

82. Abascal Palazón y Abad Casal, 2013, con referencias a la bibliografía principal sobre las circunstancias del hallazgo del sarcófago, en especial pp. 45-48 y 55-59.

del coronel Sebastián Velasco, donde había desempeñado funciones de abrevadero de animales.⁸³ Los dos investigadores llegan a la conclusión de que el sarcófago fue con toda probabilidad exhumado en Tolmo de Minateda y conjeturan con la posibilidad de que el lugar preciso del hallazgo fuese una de las dos tumbas de mayores dimensiones, ubicadas en el interior de la iglesia visigoda de Tolmo que domina la parte superior del cerro, ambas encontradas vacías durante la excavación arqueológica de los años noventa del siglo pasado.⁸⁴ Nos hallaríamos, por tanto, en un contexto funerario urbano, cronológicamente más reciente de unos tres siglos con respecto a la fecha de fabricación del sarcófago. Basan su argumentación, entre otros testimonios, en el informe que Isidro Benito Aguado Marchamalo había dirigido a la Real Academia de la Historia en el año 1834,⁸⁵ en el que señalaba como lugar de hallazgo el “cerro llamado El Tolmo, una legua distante de aquel pueblo, el cual está situado en frente del Molino de Vinatea, a la izquierda del camino real de Murcia, próximo a la venta de aquel nombre. Extrayendo las piedras, se descubrió la tapa del sepulcro, el cual fue perfectamente sacado y conducido al sitio que hoy ocupa”.⁸⁶ Por lo que concierne a la discordancia entre la cronología teodosiana del sarcófago y la de la necrópolis visigoda de Tolmo, los investigadores no avanzan hipótesis alguna en ese estudio, dejando abierta la cuestión.

La propuesta de atribuir el sarcófago teodosiano de Hellín a una de las tumbas de la iglesia visigoda de Tolmo de Minateda se adscribe al marco de la problemática relativa a la reutilización de sarcófagos del siglo IV en contextos de fecha posterior. En principio, los argumentos aportados por Abascal y Abad se perfilan sólidos y suficientes para demostrar la procedencia propuesta del sarcófago. Sin embargo, en su silogismo parece que quedan escasamente justificados los motivos que los inducen a descartar la noticia más antigua a nuestra disposición sobre la procedencia del sarcófago, proporcionada por el canónigo Juan Lozano y Santa en 1794, que señala a

83. Abascal Palazón y Abad Casal, 2013, p. 47: “tuve noticia de una pila en la cual bebían agua las bestias de la posada nueva, propia del coronel D. Sebastián Velasco. Con efecto, la reconocí (...)”. Las noticias sobre el paradero del sarcófago en el año 1834 y las circunstancias y lugar de su hallazgo (no así la fecha precisa del mismo) se extraen del informe enviado por Isidro Benito Aguado Marchamalo, alcalde de Casas de Ves, a la Real Academia de la Historia (documento citado en Abascal Palazón y Abad Casal, 2013, p. 45, n. 6 y parcialmente reproducido en las dos páginas siguientes). Como ya señalaba Sotomayor Muro, 1973, p. 82 (y, posteriormente, Domínguez Monedero, 1984b, p. 102), se ha tomado como fecha del hallazgo aquella en la que el sarcófago fue visto y dibujado por Aguado, si bien se sabía que este se había producido algunos años antes.

84. Abascal Palazón y Abad Casal, 2013, p. 58.

85. Véanse, *supra*, nn. 82 y 83.

86. Documento reproducido parcialmente en Abascal Palazón y Abad Casal, 2013, p. 47, y citado en n. 8.

Bilches y no Tolmo (i.e. Vilches; “en el sitio de Bilches no lexos de la Venta de Vinatea distante de Hellín como una legua”), como localidad del hallazgo, y preferir, en cambio, la versión de Aguado, 40 años posterior, que lo localizaba en el cerro de Tolmo.⁸⁷ En consecuencia, sigue persistiendo el obstáculo que supone el testimonio de Lozano a la hora de inclinarse por ubicar tal hallazgo en la necrópolis de Tolmo de Minateda.

La procedencia del sarcófago del valle de Vilches, donde se conocen restos romanos atribuidos a una *villa* romana,⁸⁸ había sido defendido previamente, en 1984, por Adolfo Domínguez Monedero (cuando todavía no se habían realizado excavaciones sistemáticas en el cerro de Tolmo y, por tanto, no se conocía su enorme potencial arqueológico) sobre la base, precisamente, del testimonio de Lozano. Así, suponiendo que el lugar donde el sarcófago se había utilizado por vez primera era la *villa* de un latifundista cristiano, ubicada en el valle de Vilches, Domínguez Monedero, abordaba también los motivos que conducían a la aristocracia de la tierra a servirse de suntuosos sarcófagos de alta calidad en sus fincas.⁸⁹

Como señala este investigador, el lugar del hallazgo es importante, puesto que permite relacionar la posición del sarcófago con el entorno natural, las vías de comunicación que, eventualmente, atravesasen el territorio, así como, sobre todo, con el contexto funerario en el que fue utilizado (necropolitano de una ciudad o, en alternativa, en el área privada de una *villa*) “siendo distintas las implicaciones socio-culturales que de este hecho puedan derivarse”.⁹⁰ Domínguez Monedero relaciona, así mismo, las implicaciones que pudo haber llevado consigo el uso primario del

87. El testimonio se encuentra en la obra de Juan Lozano y Santa (Lozano y Santa, 1794, p. 46). Fue recuperado y dado a conocer por Domínguez Monedero, 1984b, pp. 103-105. Lozano indica que la pieza (que le pareció ser una mesa de altar) fue hallada en Bilches y que le fue enseñada en Hellín por el “Señor Velasco” (cfr. *supra*, n. 83 el nombre del coronel Santiago Velasco, dueño de la posada nueva en Hellín al que se refiere Aguado). A juzgar por la descripción que realiza Lozano a continuación, no cabe duda de que se trata del sarcófago en cuestión.

88. López Precioso, Jordán Montes y Martínez Cano, 1984, pp. 259-262; 264-268; 271-272. Según esta investigación, los importantes restos romanos que se conocen desde hace tiempo en el valle de Vilches permiten reconocer en el yacimiento un establecimiento de tipo agrícola, con una duración que desde finales del siglo I a.C. llega hasta finales del siglo IV d.C. Los investigadores implicados, aun manteniendo la necesaria prudencia, piensan que este yacimiento podría guardar relación con el vecino establecimiento romano de Canales, al que igualmente califican como *villa*. En tal caso, se trataría de dos enclaves concebidos bien para “una posible diferenciación topográfica en la realización de las tareas agrícolas, o bien entre la zona de habitación y la de servicios, que tal vez pudiera corresponder ésta a la *villa* de Vilches” (p. 264).

89. Véase, Domínguez Monedero, 1984a, que trata sintéticamente cuestiones relacionadas con el clima religioso de la época.

90. Domínguez Monedero 1984b, pp. 102-103.

sarcófago en una *villa*, con la situación experimentada por el cristianismo hispano hacia finales del siglo IV d.C., cuando los latifundistas “están creando comunidades cristianas en sus *villae*, como atestigua la Arqueología, y como se desprende de las Actas de los Concilios hispánicos”⁹¹

La hipótesis de Abascal Palazón y Abad Casal no puede referirse, por tanto, al lugar de la primera utilización del sarcófago de Hellín, ya que su supuesta colocación en una tumba de la iglesia visigoda de Tolmo de Minateda implica necesariamente el reuso de la pieza, sin que se pueda establecer otros eventuales reemplazos anteriores. En cambio, la hipótesis de Domínguez Monedero conduce directamente a un contexto contemporáneo al de la fabricación de la pieza, contexto que, de demostrarse, sería sin duda el de su colocación original. A tal caso, y sin excluir otras posibles respuestas, nos encontraríamos probablemente ante el uso primario del sarcófago en ámbito rural, dentro de los límites de un *fundus* privado del valle de Vilches.

5. A MODO DE CONCLUSIÓN

Como se ha venido defendiendo tradicionalmente, los refinados sarcófagos cristianos del siglo IV y principios del siglo siguiente encontrados en áreas rurales del territorio de *Toletum* y de *Caesarobriga*, han de ser vinculados con exponentes de la élite terrateniente de aquel período. Originariamente estarían colocados en sepulcros más o menos monumentales, ubicados dentro de los límites de los *fundi* de su propiedad, siguiendo el mismo modelo y persiguiendo los mismos efectos en el ámbito social que se daban en la gestión del hecho funerario en otros lugares del Imperio. La información que aportan los sarcófagos en cuestión, utilizados en el área estudiada, más allá de los aspectos religiosos o meramente artísticos, delata la adopción por parte de los terratenientes de un comportamiento que combinaba sus eventuales inquietudes espirituales, con la exteriorización de su preferencia religiosa y la ostentación del propio estatus social. Con todo, el uso de tales artefactos por parte de los *possessores*, así como la existencia de sepulcros, incluso monumentales, en los *fundi*, no pueden ser utilizados como prueba de una organización del culto cristiano en el medio rural, fuera cual fuera su carácter. En lo que concierne a la cuarta centuria y los primeros años de la siguiente no se puede comprobar la eventual existencia de una organización privada del culto en el marco de los *fundi*, promovida por los *possessores* cristianos, pero tampoco existen indicios que vinculen estas mismas zonas rurales en manos de terratenientes cristianos con la autoridad episcopal local, asen-

91. Domínguez Monedero 1984b, p. 106, con citas de las fuentes canónicas y referencias bibliográficas.

tada en ámbito urbano. Esto, sin embargo, no debe significar necesariamente que no se haya procedido a algún tipo de organización del culto. El hecho que en las *villae* de este período no se detectan aun evidencias materiales de espacios de culto cristianos, entorno a los cuales se articulara la devoción de los familiares, amigos o personas dependientes de los *possessores* cristianos, no debería interpretarse como signo de desinterés por su parte hacia la creación de una infraestructura de práctica y promoción del culto cristiano. Como han señalado varios investigadores, este silencio material se debe probablemente a la naturaleza misma, carente de identidad arquitectónica propia, de los espacios utilizados por los cristianos de la época para llevar a cabo sus liturgias y demás prácticas religiosas. En efecto, cualquier espacio doméstico o construcción efímera podría satisfacer las exigencias culturales, sin necesidad que se recurriera a edificios de características arquitectónicas especiales. Tal hecho hace indetectables para nosotros la infraestructura de culto, al carecer esos espacios de características físicas que permitan su identificación como lugares de culto por los arqueólogos actuales.

Generalmente se acepta que la dispersión en el medio rural toledano y caesarobrigense de sarcófagos de buena calidad, realizados en el siglo IV reflejaría la situación contemporánea del sentimiento religioso y social de las élites cristianizadas, tal y como ocurre en otros lugares del Imperio. Una hipótesis diferente intenta vincular estos artefactos con una supuesta tendencia de las élites cortesanas visigodas de abastecerse de objetos que les unieran simbólicamente con los cristianos más antiguos. Aunque la idea podría no carecer de cierta lógica, no existen elementos que justifiquen la atribución generalizada, o casi generalizada, de los sarcófagos del siglo IV a un contexto posterior de dos o tres siglos. Esta postura, defendida con argumentos parcialmente defectuosos, subestima las motivaciones y el potencial económico y social con los que contaba la aristocracia terrateniente en el área en cuestión durante el siglo IV. Al suscitar dudas sobre su capacidad de procurarse suntuosos sarcófagos, importados desde la capital del imperio o realizados por buenos talleres peninsulares, se intenta crear un clima propicio que facilite la aceptación de las supuestas motivaciones de la élite visigoda, recién adherida al catolicismo, que la habrían llevado a servirse de antiguos sarcófagos cristianos romanos para apuntalar su aun débil abolengo religioso. Sin embargo, desde el punto de vista metodológico, es necesario que los sarcófagos se contextualicen, con la debida prudencia, en las circunstancias históricas y arqueológicas de su preciso lugar de hallazgo, tomando en consideración todos los parámetros y no solo aquellos que favorecen a una u otra interpretación. En algún caso fuera de los límites del territorio aquí estudiado, como es el del sarcófago de Hellín del que el lugar de procedencia es controvertido, la vinculación del sarcófago cristiano tardorromano con un importante enclave visigodos, aunque po-

dría resultar aparentemente convincente, colisiona con contraargumentos de igual o mayor peso, que hacen inviable la aceptación de tal vinculación sin importantes reservas. De aceptar la reutilización con fines funerarios de sarcófagos del siglo IV en contextos visigodos, surgiría, además, otra cuestión de difícil solución, que atañe a la localización de los sepulcros de su procedencia, es decir, de los lugares en los que estos sarcófagos fueron utilizados por vez primera. Potencialmente estos podrían encontrarse en cualquier punto de la geografía, cercano o lejano, toledano, hispano o extrapeninsular, máxime si se tiene en cuenta de la pretendida magnitud del fenómeno de recuperación, expolio y comercio de sarcófagos en época visigoda, que algunas hipótesis avanzadas hasta la fecha parecen dar por supuesta.

ANEXO: SARCÓFAGOS DEL ÁREA DE *TOLETVM* Y *CAESAROBRIGA*

1. Sarcófago de Layos I (Fig. 4). Cf. Sotomayor Muro, 1971, pp. 262-265; 1975, pp. 71-75, n° 9; Büchenschutz, 2018, n° 81, pp. 187-188 y lám. 40.

Conservado en la Real Academia de la Historia de Madrid; protoconstantiniano, de los años 310-320. Decoración frontal: escenas de la resurrección de Lázaro, curación de un ciego, pecado de Adán y Eva, curación del paralítico, figura femenina de orante, escena unificada del milagro de la multiplicación de los panes y de la conversión del agua en vino, sacrificio de Isaac y escena apócrifa de Pedro haciendo brotar agua de una roca. Sobre las circunstancias del hallazgo, Fernández-Guerra y Orbe 1862, p. 170: “Próximo a la villa (de Layos) por la parte del Sur en el ejido, junto al camino de la sierra, cerca de los jardines de la casa fuerte de los Rojas, con ocasión de sacar gran cantidad de piedra descubrióse el año de 1627 un pavimento de mosaico y un arca de mármol blanco muy duro, con su cubierta de lo mismo, ésta en dos pedazos partida (...)” (se trata del sarcófago Layos I). Actualmente, este sarcófago, al igual que el sarcófago de Layos II, se relacionan con en el “Mausoleo Romano de Layos”, también conocido como “Mausoleo de El Castillejo”, ubicado en el paraje El Castillejo, dentro del yacimiento arqueológico de El Vizcaino, en Layos del (DOCM. n° 256., del 12/12/2008, pp. 40086-40088).

2. Sarcófago de Layos II (Fig. 5). Cf. Fernández-Guerra y Orbe, 1862; Sotomayor Muro, 1971, pp. 266-271; 1975, pp. 59-66, n° 7; Büchenschutz, 2018, n° 10, pp. 148-149 y láms. 4. 3; 4. 5.

Frontal de sarcófago protoconstantiniano (312-320). El sarcófago ha sido encontrado en el año 1654 (o 1655), en el mismo paraje de Layos donde, en 1627 había aparecido el sarcófago de Layos I. Actualmente conservado en el Museu Frederic Marès de Barcelona, tras ser adquirido, poco antes del año 1958, del Convento de Santo Domingo el Real de Toledo, donde se custodiaba anteriormente. A Santo Domingo habría llegado probablemente en la segunda mitad del siglo XVIII o ya en el siglo XIX. Sólo se conserva la parte fontal decorada de la caja, al haberse recortada en el pasado para convertirse en lápida sepulcral. Presenta decoración con escenas de la resurrección de Lázaro, sacrificio de Abraham, milagro de los panes y los peces, figura central de orante o del difunto, Adán y Eva, Adoración de los Reyes Magos. Para su conversión en lápida se esculpieron en su dorso los escudos de la casa condal de Mora, casa condal de Teba y de nuevo casa condal de Mora (Sotromayor,

1971, pp. 266-269). Sobre las circunstancias del hallazgo, véase también *supra*, el comentario al n° 1 (sarcófago de Layos I).

3. Fragmento procedente del entorno de la Fábrica de Armas de Toledo (Fig. 6). Cf. Sotomayor Muro, 1971, pp. 255-256 y figs. 1 y 2; 1975, n° 24; Büchenschutz, 2018, n° 141, p. 213 y lám. 63. 5.

El fragmento ha sido atribuido por Sotomayor Muro a un sarcófago cristiano del siglo IV. Fue hallado por un equipo estudiantil de recuperación artística en los terrenos cercanos a la Fábrica de Armas. Conserva restos de pliegues de ropaje.

4. Fragmento de sarcófago reutilizado en la Puerta del Sol de Toledo (Fig. 7). Cf. Sotomayor Muro, 1971, pp. 256-261 y fig. 3; 1975, pp. 177-178, n° 31; Büchenschutz, 2018, n° 142, p. 214 y lám. 63. 2.

El fragmento conserva parcialmente las figuras de Cristo, imberbe, y Pedro, barbado, en la parte inferior entre ambos el gallo y a sus espaldas parte de dos personajes. Sotomayor Muro lo adscribe al “estilo blando” (340-360) “por su estilo, a una época más bien tardo-constantiniana, cercana ya al llamado ‘estilo bello’”. Cabe señalar que no se conoce el lugar de hallazgo del fragmento. Su colocación entre los arquillos entrelazados de la decoración mudéjar de la fachada principal de la Puerta del Sol podría remontarse al momento de la construcción de esta, hacia finales del siglo XIV, por iniciativa del Arzobispo Pedro Tenorio. En alternativa, el fragmento pudo haberse alojado en esta fachada en el contexto de la cristianización de la decoración de las puertas del recinto fortificado toledano emprendida, en cumplimiento de orden real, por el corregidor Juan Gutiérrez Tello, entre 1575 y 1576.

5. Sarcófago de Erustes (Fig. 8). Cf. López de Ayala-Álvarez de Toledo, 1910; 1959, p. 77, n° 117; Schlunk, 1947, pp. 316-318; Sotomayor Muro, 1971, pp. 271-276; 1975, pp. 143-145, n° 26; Büchenschutz, 2018, n° 77, pp. 185-186 y lám. 35. 4. (conservado en el Museo Arqueológico Nacional de Madrid).

Schlunk, 1947 lo data en la década 330-340; Sotomayor Muro, 1971 lo data en torno al año 330 (tardoconstantiniano); Vidal Álvarez, 2005, p. 287 lo sitúa igualmente en la década de los años treinta del siglo IV, sin incluirlo entre las piezas del “estilo blando”. Sarcófago ornamentado con estrígiles y una escena figurada, enmarcada por sendas columnas de fustes estriados y capiteles compuestos (uno de ellos actualmente desaparecido) en la que aparecen dos figuras, ataviadas con túnica y palio, correspon-

dientes a Pedro (izquierda) y a Cristo, imberbe y portando el Libro de la Ley. Sobre las circunstancias del hallazgo, en torno al año 1870, durante las obras de reforma de una vivienda (López de Ayala-Álvarez de Toledo, 1910, p. 458: “En casa del vecino D. Juan Teullet (en Erustes), embebido en el muro exterior, junto a la puerta de entrada, a metro y medio de altura: fragmento de un sarcófago de mármol blanco”. También se informa de la existencia en el mismo lugar de otros fragmentos de (¿el mismo?) sarcófago, uno de ellos supuestamente detectado en el fondo de un pozo de la propiedad, actualmente cegado (véanse también López de Ayala-Álvarez de Toledo, 1959, p. 77, n° 117 y Sotomayor Muro, 1971, pp. 271-275). En cambio, no se dispone de dato alguno sobre la ubicación primaria del sarcófago, si bien cabe suponer fuese cercana al lugar en el que fue reutilizado el fragmento conservado.

6. Sarcófago “de los Apóstoles”, del mausoleo de Las Vegas de San Antonio, en Pueblanueva (Fig. 9). Cf. Schlunk, 1966; Schlunk y Hauschild, 1978, pp. 17-18; Vidal Álvarez, 2008, pp. 273-279; 2016; Büchschenschutz, 2018, n° 75, pp. 184-185 y lám. 38.

Hallada *in situ*, adosado a una de las paredes de la cámara subterránea octogonal (cripta) del mausoleo, hacia 1870-1871. Se conserva en el Museo Arqueológico Nacional de Madrid desde el año 1881. Caja de sarcófago con escena frontal de la *traditio legis* a Pablo. Cristo ocupa el centro de la escena, jalonado por los apóstoles, divididos en dos grupos de seis, todos ellos situados bajo arcos de medio punto que cuentan con inscripciones identificativas en su parte superior. Taller peninsular; mármol de Estremoz (Vidal Álvarez, 2016, p. 196; 2018a, pp. 152-153). Finales del siglo IV o principios del V. En la cripta se han encontrado también siete fragmentos de sarcófagos (Hauschild, 1969, pp. 306-308; 1969-1970, p. 341), dos de cuales se han restituido al sarcófago de “los Apóstoles”, al que pertenecían, mientras que para los cinco restantes Sergio Vidal ha propuesto su posible pertenencia a otro sarcófago marmóreo, no conservado. También procede del mausoleo una caja de sarcófago de granito, hallada en algunos años antes del 1871 y actualmente perdida, de la que disponemos de noticias historiográficas (véase, *infra*). Según se desprende de las huellas dejadas en las paredes por la argamasa que los sujetaba, la cripta albergaba un total de tres sarcófagos, adosados a su pared oriental: a) el sarcófago de “los Apóstoles”, cuya caja fue hallada en la cripta; b) el sarcófago al que pertenece la mencionada caja realizada en granito, encontrada en la cripta antes del 1871 y que actualmente se encuentra en paradero desconocido (Vidal Álvarez, 2016, p. 206 y n. 35, con referencia bibliográfica); y c) un tercer sarcófago, al que supuestamente pertenecerían, según Sergio Vidal, dos fragmentos marmóreos (uno representando las garras de un león

y el otro un pie humano con sandalia), hoy perdidos, hallados en el lugar y mencionados en un artículo de Fidel Fita publicado en el año 1883 (Vidal Álvarez, 2016, pp. 206-207 y n. 35, con referencia bibliográfica). A este mismo sarcófago perdido podrían pertenecer, según este investigador, también todos o parte de cinco de los siete fragmentos encontrados durante las excavaciones alemanas y conservados en el MAN (en alternativa, estos cinco fragmentos podrían pertenecer a la cubierta del sarcófago desaparecido o bien a la cubierta del sarcófago de “los Apóstoles”; véase el debate sobre la cuestión, con las oportunas referencias bibliográficas a la información disponible, en Vidal Álvarez, 2016, pp. 200-209).

7. Cubierta de sarcófago con escenas del ciclo de Jonás, de Carranque (Fig. 10). Cf. Fernández Ochoa *et al.*, 2011; Büchenschutz, 2018, nº 140, p. 213 y láms. 62. 1-2; 63. 4.

Cubierta de sarcófago de finales del siglo IV, con decoración del ciclo de Jonás, reutilizada en la necrópolis visigoda, instalada en la zona del *palatium*. Completan el conjunto de Carranque una veintena de fragmentos más, conservados en los almacenes del Parque Arqueológico de Carranque. Estos fragmentos se pueden dividir en dos bloques en función de su cronología: un grupo de fragmentos de carácter “temprano”, presenta características que remiten a talleres de Roma, de épocas constantiniana y tardoconstantiniana (*ca.* 315-340); y un segundo grupo, de cronología teodosiana, a caballo entre las décadas finales del siglo IV e inicios del siglo siguiente. En el segundo grupo, se reconocen dos tipos de piezas cada uno elaborado con un material distinto, mármol pario o mármol hispánico, posiblemente de Estremoz: Vidal Álvarez, 2008, pp. 247-271.

IMÁGENES



Fig. 1. Situación de los mausoleos y procedencia de los sarcófagos paleocristianos en la actual Provincia de Toledo.

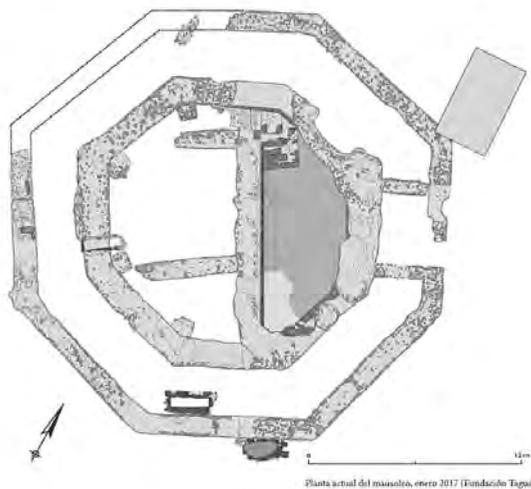


Fig. 2. Mausoleo de Las Vegas de San Antonio, en Pueblanueva (TO).
Planimetría actualizada en el año 2017. Dibujo: Fundación Tagus (de De la
Llave Muñoz y Escobar Requena, 2017, p. 39).

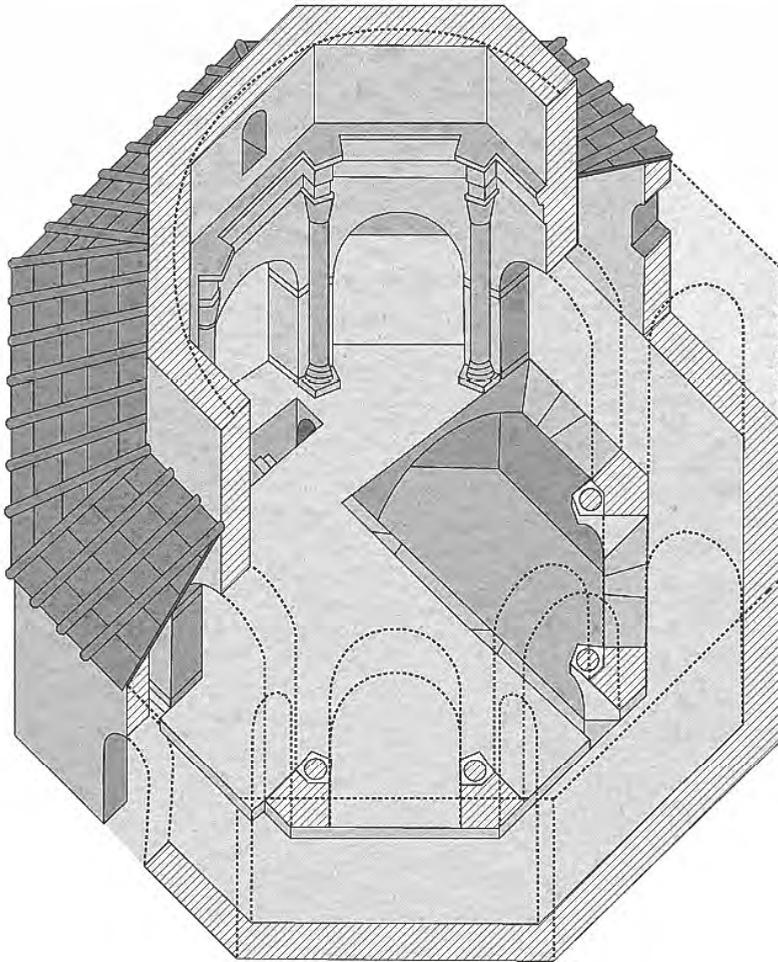


Fig. 3. Mausoleo de Las Vegas de San Antonio, en Pueblanueva (TO).
Reconstrucción axonométrica hipotética. Dibujo: Fundación Tagus,
basado en Hauschild 1978, fig. 16 (de De la Llave Muñoz y Escobar
Requena, 2017, p. 34).



Fig. 4. Sarcófago de Layos I. Real Academia de la Historia de S. Fernando (de <https://www.rah.es/sarcofago-paleocristiano>).



Fig. 5. Sarcófago de Layos II. Museu Frederic Marés, Barcelona (de https://cataleg.museumares.bcn.cat/fitxa/mon_antic/H307806/?resultsetnav=61708c3457c41).



Fig. 6. Fragmento hallado en el entorno de la Fábrica de Armas de Toledo. Museo de Santa Cruz, Toledo (de Büchschütz, 2018, nº 141, lám. 63, 5).



Fig. 7. Fragmento de sarcófago alojado en la Puerta del Sol, en Toledo (de Sotomayor Muro, 1971, fig. 3).



Fig. 8. Fragmento de sarcófago de Erustes. Museo Arqueológico Nacional de Madrid (de López de Ayala-Álvarez de Toledo, 1910).



Fig. 9. Sarcófago de las Vegas de San Antonio (Pueblanueva, Toledo). Museo Arqueológico Nacional de Madrid (de Vidal Álvarez, 2005, lám. XVIII.1).



Fig. 10. Cubierta de sarcófago con escenas del ciclo de Jonás, de Carranque. Museo de Santa Cruz, Toledo (de Fernández Ochoa *et al.*, 2011, p. 234, fig. 3).

BIBLIOGRAFÍA

- Abascal Palazón, Juan Manuel y Abad Casal, Lorenzo (2013). El descubrimiento y recuperación del sarcófago romano de Hellín: una aventura arqueológica decimonónica. En Cid y García, 2013, pp. 45-61.
- Abascal Palazón, Juan Manuel y Alföldy, Geza (2015). *Inscripciones romanas de la Provincia de Toledo (siglos I-III)*. Bibliotheca Archaeologica Hispana 42. Madrid: Real Academia de la Historia.
- Aicart, Francesc, Nolla, Josep Maria y Palahí, Lluís (2008). *L'Església Vella de Santa Cristina d'Aro. Del monument antic a l'església medieval*. Girona: Ajuntament Sta. Cristina d'Aro y Universitat de Girona.
- Alvar Ezquerro, Jaime y Blázquez Pérez, Carmen (eds.) (1990). *Toledo y la Carpetania en la Edad Antigua. Actas del Simposio (Toledo, de 6 al 8 de noviembre 1986)*. Toledo: Colegio Universitario de Toledo.
- Andreae, Bernard y Settis, Salvatore (eds.) (1984). *Colloquio sul reimpiego dei sarcofagi romani nel Medioevo* (Pisa, 5-12 settembre 1982). Marburg: Verlag des Kunstgeschichtlichen Seminars.
- Arce Martínez, Javier (1982). *El último siglo de la España romana: 284-409*. Madrid: Alianza.
- Arce Martínez, Javier (1993). La ciudad en la España tardorromana ¿continuidad o discontinuidad? En Arce Martínez y Le Roux, 1993, pp. 177-184.
- Arce Martínez, Javier y Le Roux, Patrick (eds.) (1993). *Ciudad y comunidad cívica en Hispania (s. II-III d.C.)*. Actes du Colloque international (Madrid, 25-27 enero 1990). Madrid: Casa de Velázquez y CSIC.
- Arce Martínez, Javier (2003). La villa romana de Carranque (Toledo, España). *Gerión*, 21.2, pp. 15-28.
- Arribas Domínguez, Raúl (2000). Los modelos arquitectónicos de culto cristiano en el ámbito rural lusitano: el ejemplo de la villa de El Saucedo (Talavera La Nueva, Toledo). En Gurt i Esparragera y Tena Pérez, 2000, pp. 103-111.
- Balmaseda Muncharaz, Luis Javier (2008). La escultura de Recópolis. *Zona Arqueológica*, 9, pp. 145-147.
- Barroso Cabrera, Rafael, Carrobles Santos, Jesús y Morín de Pablos, Jorge (2011). *El mundo funerario en el ámbito de la sedes regia toletana*. En Pacheco Jiménez, 2011, pp. 201-240.
- Barroso Cabrera, Rafael, Carrobles Santos, Jesús y Morín de Pablos, Jorge (2012). La articulación del territorio toledano en la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media (ss. IV al VIII d.C.). En Caballero Zoreda, Mateos Cruz y Cordero Ruiz, 2012, pp. 263-304.
- Bassani, Maddalena y Ghedini, Francesca (eds.) (2011). "Religionem significare". *Aspetti storico-religiosi, strutturali, iconografici e materiali dei sacra privata. Atti dell'Incontro di Studi (Padova, 8-9 giugno 2009)*. Roma: Quasar.
- Beltrán Lloris, Miguel (2018). La reutilización de la Roma clásica por los reyes de Aragón. En Menjón Ruiz, 2018, pp. 124-133.
- Birk, Stine y Poulsen, Birte (eds.) (2012). *Patrons and Viewers in Late Antiquity*. Aarhus Studies in Mediterranean Antiquity 10. Aarhus: Aarhus University Press.

- Blanco Freijeiro, Antonio. (1981). *Historia del Arte Hispánico, I.2. La Antigüedad*. Madrid: Alhambra.
- Böhringer, Erich (ed.) (1959). *Neue Deutsche Ausgrabungen im Mittelmeergebiet und im vorderen Orient*. Berlín: Mann.
- Bosch Jiménez, Concha, García Moreno, Luis Agustín, Gil Egea, M^a Elvira y Vallejo Girvés, Margarita (eds.) (2003). *Santos, obispos y reliquias. Actas del III Encuentro Hispania en la Antigüedad Tardía, Alcalá de Henares, 13 a 16 de octubre de 1998*. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá.
- Bowes, Kimberly (2001). *Nec sedere in villam: Villa Churches, Rural Piety and the Priscillianist Controversy*. En Burns y Eadie, 2001, pp. 323-348.
- Bowes, Kimberly (2005). "Un coterie espagnole pieuse": Christian Archaeology and Christian Community in Fourth and Fifth Century *Hispania*. En Kulikowski y Bowes, 2005, pp. 189-258.
- Bowes, Kimberly (2006). Building Sacred Landscapes. Villas and Cult. En Chavarría Arnau, Arce Martínez y Brogiolo, 2006, pp. 73-95.
- Bowes, Kimberly (2007). Christianization and the Rural Home. *Journal of Early Christian Studies*, 15.2, pp. 143-170.
- Bowes, Kimberly (2008). *Private Worship, Public Values, and Religious Change in Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brogiolo, Gian Pietro y Chavarría Arnau, Alexandra (eds.) (2007). *Archeologia e società nell'Alto Medioevo. 12 Seminario sul tardo antico e l'alto medioevo (Padova, 29 settembre - 1 ottobre 2005)*. Documenti di Archeologia 44. Mantova: SAP.
- Büchschütz, Nora (2018). *Repertorium der christlich-antiken Sarkophage, 4. Iberische Halbinsel und Marokko*. Wiesbaden: Reichert.
- Burns, Thomas y Eadie, John William (eds.), *Urban Centers and Rural Contexts in Late Antiquity*. Michigan: Michigan State University Press.
- Caballero Zoreda, Luis, Mateos Cruz, Pedro y Cordero Ruiz, Tomás (eds.) (2012). *Visigodos y Omeyas. El territorio*. Madrid: CSIC.
- Carrasco Serrano, Gregorio (2012). Aportación al estudio de las vías romanas de Toledo y Ciudad Real. *Hispania antiqua*, 36, pp. 151-162.
- Castelo Ruano, Raquel, Aguado Molina, María, López Pérez, Abelardo, Sierra, Cristina y Jiménez Cañizos, Ofelia (2004). En *Investigaciones arqueológicas en Castilla La Mancha: 1996-2002* (pp. 271-282). Toledo: Servicio de Publicaciones de la Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha.
- Castelo Ruano, Raquel, Panizo Arias, Isabel, López Pérez, Abelardo y Torrecilla Aznar, Ana (2000). La *villa* de El Saucedo y su conversión en basílica de culto cristiano. Algunas notas sobre el mosaico de iconografía pagana ubicado en su cabecera. En Gurt y Tena, 2000, pp. 87-102.
- Castelo Ruano, Raquel, Rodríguez Casanova, Isabel, Panizo Arias, Isabel y López Pérez, Abelardo (1999). Aproximación a la cronología de la *villa* de El Saucedo (Talavera, La Nueva, Toledo) a través de las estructuras arquitectónicas y los hallazgos numismáticos. En De Balbín Behrmann y Bueno Ramírez, 1999, pp. 267-281.

- Castillo Maldonado, Pedro (2004). *Inventiones reliquiarum* en la Hispania tardoantigua: análisis de sus actores. *Polis*, 16, pp. 33-60.
- CCH IV = Martínez Díez, Gonzalo y Rodríguez Barbero, Félix (eds.) (1984). *La colección canónica hispana, IV. Concilios galos. Concilios hispanos*. Primera parte. Monumenta Hispaniae Sacra, Serie Subsidia, 3; Serie Canónica, 4. Madrid: CSIC.
- Cepas Palanca, Adela (1997). *Crisis y continuidad en la Hispania del siglo III*. Anejos del Archivo Español de Arqueología 17. Madrid: CSIC.
- Chavarría Arnau, Alexandra (2007a). Aristocracias tardoantiguas y cristianización del territorio (siglos IV-V): ¿Otro mito historiográfico?. *RACr*, 82, pp. 201-230.
- Chavarría Arnau, Alexandra (2007b). *Splendida sepulcra ut posteri audiant*. Aristocrazie, mausolei e chiese nelle campagne tardoantiche. En Brogiolo y Chavarría Arnau, 2007, pp. 127-145.
- Chavarría Arnau, Alexandra (2008). Vil·les, mausoleus i esglésies: reflexions entorn a la cristianització del territori rural a l'antiguitat tardana. En Aicart, Nolla y Palahí, 2008, pp. 211-225.
- Chavarría Arnau, Alexandra (2011). Chiese ed oratoria domestici nelle campagne tardoantiche. En Bassani y Ghedini, 2011, pp. 229-243.
- Chavarría Arnau, Alexandra, Arce Martínez, Javier y Brogiolo, Gian Pietro (eds.) (2006). *Villas tardoantiguas en el Mediterráneo occidental*. Anejos de AEspA 39. Madrid: CSIC.
- Chevalier, Raymond (1972). *Les voies romaines*. París: Armand Colin.
- Cid López, Rosa María y García Fernández, Estela (eds.) (2013). Debita verba. *Estudios estudios en homenaje al profesor Julio Mangas Manjarrés*. Oviedo: Universidad de Oviedo.
- Clavería Nadal, Montserrat (1997-1998). La reutilización de sarcófagos romanos en Cataluña. *Anales de prehistoria y arqueología*, 13-14, pp. 241-250.
- Coello, Francisco (1889). Vías romanas entre Toledo y Mérida. *BRAH*, 15.I-III, pp. 5-42.
- Corchado y Soriano, Manuel (1969). Estudio sobre vías romanas entre el Tajo y el Guadalquivir. *Archivo Español de Arqueología*, 42, pp. 124-158.
- De Balbín Behrmann, Rodrigo y Bueno Ramírez, Primitiva (eds.) (1999). *II Congreso de Arqueología Peninsular, IV. Arqueología romana y medieval (Zamora, 24-27 septiembre)*. Alcalá Henares y Zamora: Universidad de Alcalá de Henares y Fundación Rei Alfonso Henriques.
- De la Llave Muñoz, Sergio y Escobar Requena, Ana (2017). Redescubriendo el mausoleo tardorromano de las Vegas (La Pueblanueva, Toledo). *Urbs Regia*, 2, pp. 27-45.
- De la Llave Muñoz, Sergio y Escobar Requena, Ana (2020). *Mausoleum, martyrrium* y necrópolis de Las Vegas (La Pueblanueva, Toledo): Un hito funerario en el límite oriental de la Lusitania. En Martínez González *et al.*, 2020, pp. 443-454.
- De Hoz García y Bellido, M^a Paz (2014). *Inscripciones griegas de España y Portugal* (IGEP). Madrid: Real Academia de la Historia.
- Domínguez Monedero, Adolfo Jerónimo (1984a). El sarcófago de Hellín (Albacete) y su contexto histórico-religioso. En Sanz Gamo, 1984, pp. 309-330.

- Domínguez Monedero, Adolfo Jerónimo (1984b). “Nueva” noticia referida al hallazgo del sarcófago paleocristiano de Hellín (Albacete). *Rivista di Archeologia Cristiana*, 60, pp. 101-108.
- Fábrega Grau, Ángel (1953-1955). *Pasionario hispánico, I-II*. Madrid: CSIC.
- Fernández Castro, M^a Cruz (1977). Las llamadas “termas” de Rielves (Toledo). *Archivo Español de Arqueología*, 50.135, pp. 209-252.
- Fernández-Galiano, Dimas (ed.) (1989a). *Arqueología de Castilla La Mancha*. Toledo: Servicio de Publicaciones y Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha.
- Fernández-Galiano, Dimas (1989b). La villa de Materno. En Fernández-Galiano, 1989a, pp. 255-269.
- Fernández-Galiano, Dimas (ed.) (2001a). *Carranque. Centro de Hispania romana. Catálogo de la exposición (Alcalá de Henares, 27 de abril a 23 de septiembre de 2001)*. Guadalajara: AACHE.
- Fernández-Galiano, Dimas (2001b). Carranque/Titulcia: centro político, centro simbólico. En Fernández-Galiano, 2001a, pp. 25-34.
- Fernández-Galiano, Dimas (2011). *Los Monasterios paganos, la huida de la ciudad en el mundo antiguo*. Córdoba: El almendro de Córdoba.
- Fernández-Galiano, Dimas, Piraccini, Chiara, Miranda, José Luis y De Luna, Ignacio (2001). La más antigua basilica cristiana de Hispania. En Fernández-Galiano, 2001a, pp. 71-80.
- Fernández-Guerra y Orbe, Aureliano (1862). Antiquísimo sepulcro cristiano de Layos, existente en el convento de Santo Domingo el Real de Toledo. *El Arte en España*, 1, pp. 169-180.
- Fernández-Miranda, Manuel, Mangas Manjarrés, Julio, Plácido Suárez, Domingo y Pereira Sieso, Juan (1990). *Alio itinere ab Emerita Caesaraugusta*. La vía romana entre Talavera de la Reina y Toledo y la implantación humana en el valle medio del río Tajo. En VV. AA., 1990. pp. 155-164.
- Fernández Ochoa, Carmen, Bendala Galán, Manuel, García-Entero, Virginia y Vidal Álvarez, Sergio (2011). Cubierta de sarcófago con el ciclo de Jonás hallada en Carranque (Toledo). *Archivo Español de Arqueología*, 84, pp. 231-242.
- Fernández Ochoa, Carmen, García-Entero, Virginia y Gil Sendino, Fernando (eds.) (2006). *Las villae tardorromanas en el Occidente del Imperio. Arquitectura y función. Actas del IV Coloquio Internacional de Arqueología (Gijón-26-28 octubre de 2006)*. Gijón: Trea.
- Fiocchi Nicolai, Vincenzo (2017). Le chiese rurali di committenza privata e il loro uso pubblico (IV-V secolo). *Rivista di Archeologia Cristiana*, 93, pp. 203-247.
- Freixa, Mireia (ed.) (2017). *Art i memoria. XVII Congreso Nacional de Historia del Arte (Barcelona, 22-26 de septiembre 2008)*. Barcelona: Atrio-Universitat de Barcelona.
- Fuentes Domínguez, Ángel (ed.) (2006a). *Castilla-La Mancha en época romana y Antigüedad Tardía*. Ciudad Real: Almud.
- Fuentes Domínguez, Ángel (2006b). El paisaje del Toledo visigodo. En Fuentes Domínguez, 2006a, pp. 237-250.
- Gamo Parras, Blanca (1998). *La Antigüedad Tardía en la provincia de Albacete*. Albacete: Diputación de Albacete.

- García-Entero, Virginia, Fernández Ochoa, Carmen, Peña Cervantes, Yolanda y Zarco Martínez, Eva (2014). La evolución arquitectónica del edificio palacial de Carranque (Toledo, España). Primeros avances. En Pensabene y Sfameni, 2014, pp. 477-486.
- García-Entero, Virginia, Peña Cervantes, Yolanda, Zarco Martínez, Eva, Elvira Martín, Ana y Vidal Álvarez, Sergio (2017). La necrópolis de época visigoda de Santa María de Abajo (Carranque, Toledo). En Perlines Benito y Hevia Gómez, 2017, pp. 153-212.
- García-Entero, Virginia y Castelo Ruano, Raquel (2008). Carranque, El Saucedo y las *villae* tardorromanas del valle medio del Tajo. En Fernández Ochoa, García-Entero y Gil Sardino, 2006, pp. 345-368.
- García-Entero, Virginia y Castelo Ruano, Raquel (2019). Las *villae* romanas de la provincia de Toledo. En López Sáez *et al.*, 2019, pp. 320-346.
- García García, Miguel Ángel (2004). La reutilización y destrucción de los sarcófagos romanos de *Baetica* durante la Edad Media. *Romula*, 3, pp. 239-256.
- García Martínez, Alfonso, Izquierdo Benito, Ricardo, Olmo Enciso, Lauro y Peris Sánchez, Diego (eds.) (2010). *Espacios Urbanos en el Occidente Mediterráneo (S. VI-VIII)*. Toledo: Toletvm Visigodo.
- García Moreno, Luis Agustín (2001). Materno Cinegio, cristianísimo colaborador del hispano Teodosio el Grande. En Fernández-Galiano, 2001a, pp. 55-67.
- García Rodríguez, Carmen (1966). *El culto de los santos en la España romana y visigoda*. Madrid: CSIC.
- Gasparini, Eleonora y Pensabene, Patrizio (eds.). *Asmosia X. Proceedings of the tenth international Conference interdisciplinary studies on ancient stone, I-II*. Roma: L'Erma di Bretschneider.
- Gerke, Friedrich (1940). *Die christlichen Sarkophage der vorkonstantinischen Zeit*. Berlín: De Gruyter.
- González Blanco, Antonino (1990). La cristianización de la Carpetania. En Alvar Ezquerra y Blánquez Pérez, 1990, pp. 203-228.
- Gurt i Esparragera, Josep Maria y Tena Pérez, Núria (eds.) (2000). *V Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica (Cartagena, 16-19 de abril 1998)*. Barcelona: Universitat de Barcelona.
- Hauschild, Theodor (1969). Das Mausoleum bei Las Vegas de Puebla Nueva. *Untersuchungen 1967. Madrider Mitteilungen*, 10, pp. 296-316.
- Hauschild, Theodor (1969-1970). El mausoleo de las Vegas de Puebla Nueva. *Noticario Arqueológico Hispánico*, 13-14, pp. 332-352.
- Hauschild, Theodor (1978). Das Mausoleum von Las Vegas de Pueblanueva (Prov. Toledo). Grabungen in der Jahren 1971/1974. *Madrider Mitteilungen*, 19, pp. 307-339.
- Kulikowski, Michael (2004). *Late Roman Spain and its Cities*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Kulikowski, Michael (2010). The Urban Landscape in *Hispania* in the Fifth Century. *Zona Arqueológica*, 11, pp. 310-319.

- Kulikowski, Michael y Bowes, Kimberly (eds.) (2005). *Hispania in Late Antiquity. Current Perspectives*. Leiden: Brill.
- López de Ayala-Álvarez de Toledo, Jerónimo, Conde de Cedillo (1910). Sarcófago romano de Erustes. *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 56, pp. 455-459.
- López de Ayala-Álvarez de Toledo, Jerónimo, Conde de Cedillo (1959). *Catálogo monumental de la Provincia de Toledo*. Toledo: Diputación Provincial.
- López Precioso, Francisco Javier, Jordán Montes, Juan Francisco y Martínez Cano, Juan Carlos (1984). Las villas romanas del valle de Vilches (Hellín). En Sanz Gamio, 1984, pp. 257-272.
- López Sáez, José Antonio, Pérez Díaz, Sebastián, García Gómez, Enrique y Alba Sánchez, Francisca (eds.) (2019). *Historia de la vegetación y los paisajes de Toledo*. Toledo: Cuarto Centenario.
- Lozano y Santa, Juan (1794). *Bastitania y Contestania del Reyno de Murcia con los vestigios de sus ciudades subterráneas*. Murcia: Manuel Muñiz. Disponible en línea en <http://www.murcia.es/jspui/handle/10645/625> (consultado el 27/01/2021).
- Márquez Moreno, Carlos y Ojeda Nogales, David (eds.) (2018). *Escultura romana en Hispania, VIII. Homenaje a Luis Baena del Alcázar*. Córdoba: UCO.
- Martínez Díez, Gonzalo (1971). Los Concilios de Toledo. *Anales Toledanos*, 3, pp. 119-138.
- Martínez González, Rafael, Nogales Basarrate, Trinidad y Rodá Lanza, Isabel (eds.) (2020). *Actas del Congreso internacional "Las Villas romanas bajoimperiales de Hispania", Palencia, 15 a 17 de noviembre de 2018*. Palencia: Diputación de Palencia.
- 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, pp. 31-42.
- Mayer-Olivé, Marc (2004-2005). Algunas consideraciones sobre la epigrafía de la villa de Carraque (Toledo, España). *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, 77, pp. 189-217.
- Meinecke, Katharina (2012). Invisible Sarcophagi. Coffin and Viewer in the Late Imperial Age. En Birk y Poulsen, 2012, pp. 83-105.
- Menjón Ruiz, Marisanchó (ed.) (2018). *Panteones reales de Aragón. Catálogo de la exposición* (Zaragoza, 20 de diciembre 2018 al 17 de marzo 2019). Zaragoza: Gobierno de Aragón.
- Moráis Morán, José Alberto (2017). La "construcción" del pasado a través de la memoria de los muertos: los sarcófagos antiguos de Fernán González y Doña Sancha. En Freixa, 2017, pp. 717-733.
- Moralejo Álvarez, Serafín (1984). La reutilización e influencia de los sarcófagos antiguos en la España medieval. En Andreae y Settis, 1984, pp. 187-203.
- Munier, Charles (1963). *Concilia Galliae a. 314-506*. Corpus Christianorum, Series Latina CXLVIII.1. Turnhout: Brepols.
- Noguera Celdrán, José Miguel y Conde Guerri, María Elena (eds.) (2008). *Escultura Romana en Hispania. Actas de la V reunión internacional de Escultura Romana en Hispania (Murcia, 9-11 de noviembre de 2005)*. Murcia: Tabularium.

- Oepen, Alexis (2012). *Villa und christlicher Kult auf der iberischen Halbinsel in Spätantike und Westgotenzeit*. Spätantike-Frühes Christentum-Byzanz, Reihe B 35, Wiesbaden: Reichert.
- Pacheco Jiménez, César (ed.) (2011). *La muerte en el tiempo. Arqueología e historia del hecho funerario en la provincia de Toledo. Actas del Congreso. Centro Asociado UNED de Talavera de la Reina, 26-29 de noviembre 2008*. Talavera de la Reina: Colectivo de Investigación Histórica Arrabal (edición multimedia).
- Pacheco Jiménez, César (2012). La inscripción apócrifa a los santos mártires Vicente, Sabina y Cristeta de Talavera la Vieja (Cáceres): un ejemplo de falsificación epigráfica. *Antigüedad y cristianismo*, 29, pp. 159-171.
- Palol i Salellas, Pere de (1977-1978). La cristianización de la aristocracia romana hispánica. *Pyrenae*, 13-14, pp. 281-300.
- Panzram, Sabine (2010). Mérida contra Toledo, Eulalia contra Leocadia: listados “fasificados” de obispos como medio de autrepresentación municipal. En García Martínez *et al.*, 2010, pp. 123-130.
- Patón Lorca, Belén (2001). La mansión de Materno. En Fernández-Galiano, 2001a, pp. 83-91.
- Pensabene, Patrizio y Sfameni, Carla (eds.) (2014). *La villa restaurata e i nuovi studi sull'edilizia residenziale tardoantica. Atti del convegno internazionale del Centro Interuniversitario di Studi sull'Edilizia abitativa tardoantica nel Mediterraneo (CISEM) (Piazza Armerina, 7-10 novembre 2012)*. Bari: Edipuglia.
- Perlines Benito, María y Hevia Gómez, Patricia (eds.) (2017). *La Meseta Sur entre la Tardía Antigüedad y la Alta Edad Media*. Toledo: Servicio de Publicaciones de la Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha.
- Revilla Calvo, Víctor, Aguilera Martín, Antonio, Pons Pujol, Lluís y García Sánchez, Manel (eds.) (2020). *Ex Baetica Romam. Homenaje a José Remesal Rodríguez*. Barcelona: Universitat de Barcelona.
- Riesco Chueca, Pilar (1995). *Pasionario hispánico. Introducción, edición crítica y traducción*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Rodríguez Morales, Jesús (2001). Reseña de Fernández-Galiano, 2001a. *Gerión*, 19, pp. 844-848.
- Rubio Rivera, Rebeca (2003). Mitreos en *domus* y *villae*. *Arys*, 6, pp. 129-138.
- Rubio Rivera, Rebeca, Valero Tévar, Miguel Ángel, Molina Cañadas, Manuel y Arcos Domínguez, María Carmen (2011). La villa romana de la Fábrica de Armas (Toledo). En Valero, 2011, pp. 57-83.
- Salzman, Michèle Renée (2002). *The Making of a Christian Aristocracy. Social and Religious Change in the Western Roman Empire*. Cambridge, MA y Londres: Harvard University Press.
- Sánchez-Pardo, José Carlos (2015). El reuso de materiales y estructuras antiguas en las iglesias altomedievales de Galicia. Casos, problemas y motivaciones. *Estudos do Quaternário*, 12, pp. 95-110.
- Sanz Gamó, Rubí (ed.) (1984). *Congreso de historia de Albacete, I. Arqueología y Prehistoria (8-11 de diciembre de 1983)*. Albacete: Instituto de Estudios Albacetenses.

- Sanz Serrano, Rosa María (1990). Toledo en las fuentes tardorromanas. En *Toledo y la Carpetania en la Edad Antigua* (pp. 251-268). Toledo: Colegio Universitario.
- Schlunk, Helmut (1947). El sarcófago de Castiliscar y los sarcófagos paleocristianos españoles de la primera mitad del siglo IV (1). *Príncipe de Viana*, 28, pp. 305-353.
- Schlunk, Helmut (1959). Untersuchungen im frühchristlichen Mausoleum von Centcelles. En Böhringer, 1959, pp. 344-365.
- Schlunk, Helmut (1966). Der Sarkophag von Puebla Nueva (Prov. Toledo). *Madriider Mitteilungen*, 7, pp. 210-231.
- Schlunk, Helmut (1972). Sarcófagos paleocristianos labrados en *Hispania*. En *Actas del VIII Congreso Internacional de Arqueología Cristiana (Barcelona, 5-11 octubre 1969)* (pp. 189-190). Città del Vaticano: Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana.
- Schlunk, Helmut y Hauschild, Theodor (1978). *Hispania Antiqua. Die Denkmaler der frühchristlichen und westgotischen Zeit*. Mainz am Rhein: Von Zabern.
- Sotomayor Muro, Manuel (1962). S. Pedro en la iconografía paleocristiana: testimonios de la tradición cristiana sobre San Pedro en los monumentos iconográficos anteriores al siglo sexto. Granada: Facultad de Teología.
- Sotomayor Muro, Manuel (1971). Testimonios arqueológicos paleocristianos en Toledo y sus alrededores: los sarcófagos. *Anales Toledanos*, 3, pp. 255-276.
- Sotomayor Muro, Manuel (1973). *Datos históricos sobre los sarcófagos romano-cristianos de España*. Granada: Universidad de Granada.
- Sotomayor Muro, Manuel (1975). *Sarcófagos romano-cristianos de España. Estudio iconográfico*. Granada: Universidad de Granada.
- Sotomayor Muro, Manuel (1998). Sarcófagos paleocristianos en Murcia y zonas limítrofes. *Antigüedad y Cristianismo*, 5, pp. 165-184.
- Sotomayor Muro, Manuel (2004). Las relaciones iglesia urbana-iglesia rural en los Concilios hispanorromanos y visigodos. *Antigüedad y Cristianismo*, 21, pp. 525-539.
- Sotomayor Muro, Manuel y Fernández Ubiña, José (eds.) (2005). *El Concilio de Elvira y su tiempo*. Granada: Universidad de Granada.
- Teja Casuso, Ramón (ed.) (2002). *La Hispania del siglo IV. Administración, economía, sociedad, cristianización*. Munera 19, Bari: Edipuglia.
- Tsiolis, Vasilis (2008). Del paganismo al cristianismo. Espacios cristianos, reales e imaginarios en el *Toletum* tardoantiguo y su entorno. En Vizueté Mendoza y Martín Sánchez, 2008, pp. 115-133.
- Ubric Rabaneda, Purificación (2019). La organización de la Iglesia hispana en los siglos IV-V. *Mélanges de la Casa de Velásquez*, 49.2, pp. 41-75.
- Utrero Agudo, María de los Ángeles y Sastre de Diego, Isaac (2012). Reutilizando materiales en las construcciones de los siglos VII-X. ¿Una posibilidad o una necesidad?. *Anales de Historia del Arte*, 22, núm. especial (II), pp. 309-323.
- Valero Tévar, Miguel Ángel (ed.). *La Vega Baja. Investigación, documentación y hallazgos*. Cuenca: *Toletum* visigodo, Junta de Comunidades de Castilla La-Mancha y Ministerio de Cultura.

- Vidal Álvarez, Sergio (2005). *La escultura figurada hispánica de la Antigüedad Tardía (siglos IV-VII)*. Murcia: Tabularium.
- Vidal Álvarez, Sergio (2008). La escultura funeraria tardorromana de la provincia de Toledo: nuevas aportaciones para su estudio. En Noguera Celdrán y Conde Guerri, 2008, pp. 247-281.
- Vidal Álvarez, Sergio (2016). Análisis arqueométricos del sarcófago de Pueblanueva (Toledo) y estudio de cinco fragmentos de sarcófago procedentes de Pueblanueva en las colecciones del Museo Arqueológico Nacional. *Boletín del Museo Arqueológico Nacional*, 32, pp. 195-210.
- Vidal Álvarez, Sergio (2018a). Los sarcófagos tardoantiguos de Hispania: nuevos datos a partir de los análisis arqueométricos de los sarcófagos del Museo Arqueológico Nacional. En Márquez Moreno y Ojeda Nogales, 2018, pp. 143-162.
- Vidal Álvarez, Sergio (2018b). Las primeras manifestaciones arqueológicas cristianas en el entorno toledano: los sarcófagos. En *La irradiación del poder desde Toledo, capital del reino visigodo. V Seminario de Arqueología, Arte e Historia medievales (Madrid, 6-7 noviembre 2018)*. <https://www.youtube.com/watch?v=cYZQTA3dYoI&feature=youtu.be>.
- Vidal Álvarez, Sergio y García-Entero, Virginia (2015). The Use of Estremoz Marble in Late Antique Sculpture of Hispania. New Data from the Petrographic and Cathodoluminescence Analyses. En Gasparini y Pensabene, 2015, pp. 359-366.
- Vidal Álvarez, Sergio, García-Entero, Virginia y Gutiérrez García-Moreno, Ana (2017). La utilización del mármol de Estremoz en la escultura hispánica de la Antigüedad Tardía: los sarcófagos. *Revista Digital de Arqueología, Arquitectura e Artes*, 3. <https://digitalisdsp.uc.pt/jspui/handle/10316.2/42873> (consultado el 9-11-2020).
- Vilella Masana, Josep (1998). Las primacías eclesiásticas en Hispania durante el siglo IV. *POLIS. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica* 10, pp. 269-285.
- Vilella Masana, Josep (2003). Los obispos toledanos anteriores al Reino visigodo-católico. En Bosch Jiménez *et al.*, 2003, pp. 101-119.
- Vilella Masana, Josep (2020). Los Concilios eclesiásticos hispanos del Imperio Romano cristiano. En Revilla Calvo *et al.*, 2020, pp. 1197-1218.
- Vilella Masana, Josep y Barreda i Edo, Pere-Enric (2002). Las iglesias y las cristiandades hispanas: panorama prosopográfico. En Teja Casuso, 2002, pp. 117-159.
- Vilella Masana, Josep y Barreda i Edo, Pere-Enric (2006). ¿Cánones del Concilio de Elvira o cánones pseudoiliberitanos?. *Augustinianum*, 46.2, pp. 285-373.
- Vilella Masana, Josep y Barreda i Edo, Pere-Enric (2013). De nuevo sobre la traducción de los cánones pseudoiliberitanos. *Veleia*, 30, pp. 229-247.
- Vives Gatell, José, Marín Martínez, Tomás y Martínez Díez, Gonzalo (eds.) (1963). *Concilios visigóticos e hispano-romanos*. España cristiana. Textos 1. Barcelona y Madrid: CSIC.
- Vizuet Mendoza José Carlos y Martín Sánchez, Julio (eds.) (2008). Sacra loca toletana. *Los espacios sagrados en Toledo*. Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha.
- VV. AA (1990). *Simposio sobre la red viaria en la Hispania romana. Tarazona, 24-26 de septiembre de 1987*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico.

VARIA

Πλατώνειά τε καὶ Σωκράτεια.
IDENTIDAD Y COMUNIÓN EN EL
SENO DE LAS COMUNIDADES PLATÓNICAS
DEL HELENISMO TARDÍO*

Πλατώνειά τε καὶ Σωκράτεια. IDENTITY AND
COMMUNION IN THE HEART OF LATE
HELLENISM PLATONIC COMMUNITIES

MARCO ALVIZ FERNÁNDEZ

UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA
malviz@bec.uned.es

ABSTRACT

In this article I aim at analysing the celebrations in honour of the anniversary of Plato and Socrates (Πλατώνειά καὶ Σωκράτεια) within the Platonic communities of late Hellenism. The literary evidence that we have can be dated between the 1st and 5th centuries CE and, as we show in

RESUMEN

En este artículo pretendemos analizar las celebraciones en honor del aniversario de Platón y Sócrates (Πλατώνειά καὶ Σωκράτεια) en el seno de las comunidades platónicas del helenismo tardío. Los testimonios que poseemos señalan una llave temporal para su festejo entre los siglos I y V d.C.

* Este artículo se enmarca en el proyecto de investigación con el título “La escuela filosófica de Atenas (s. IV-VI) en su contexto histórico y filosófico: un estudio sobre el hombre divino del paganismo tardoantiguo y la teoría neoplatónica de la inmortalidad del alma (HAR2017-83613-C2-1-P)” (2018-2021), financiado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades.

this study, they stand out for its cultural, cultic and ritual character. Regarding the *modus operandi*, the school leader hosted the special meeting and summoned the inner circle of disciples or companions. They enjoyed altogether a banquet, as well as the literate activities typical of the symposium. In short, it was a celebration permeated by a deeply religious and spiritual atmosphere that became one of the last private pagan practices in Late Antiquity.

destacando por su carácter cultural, cultural y ritual. El maestro o líder de la escuela hacía las veces de anfitrión convocando a la velada al círculo interno de discípulos o compañeros con los que disfrutaba de un banquete, así como de las actividades eruditas propias del simposio. En suma, se trataba de una celebración impregnada de una profunda atmósfera religiosa y espiritual que se convirtió en una de las últimas prácticas paganas del ámbito privado en la Antigüedad Tardía.

KEYWORDS

Anniversary; Birthday; Charisma; Neoplatonism; Philosophy; Plato; Socrates

PALABRAS CLAVE

Aniversario; Carisma; Cumpleaños; Filosofía; Neoplatonismo; Platón; Sócrates

Fecha de recepción: 17/08/2020

Fecha de aceptación: 07/02/2021

“Platón, padre de los filósofos, cumplidos ya los ochenta y un años, el siete de noviembre, día de su aniversario, murió al final del banquete al que había asistido. Este banquete, que celebra a la vez su nacimiento y su muerte, lo renovaban cada año todos los antiguos platónicos hasta los tiempos de Plotino y de Porfirio. Pero después de Porfirio y durante mil doscientos años estas solemnes celebraciones se perdieron. Por fin, en nuestros tiempos, el famoso Lorenzo de Medicis, queriendo reinstaurar el banquete platónico, designó como anfitrión a Francesco Bandino. Y así, el siete de noviembre, Bandino, con magnificencia real, recibió en la villa de Careggi a nueve invitados platónicos”.¹

Este fragmento del florentino Marsilio Ficino (1433-1499) sintetiza el espíritu del humanismo renacentista. Según estas líneas que abren su comentario al *Banquete* de Platón, en los albores de dicho movimiento intelectual y cultural que impulsó el surgimiento de una nueva etapa histórica en el Viejo Continente, el círculo de eruditos que integraba la recién fundada Academia platónica florentina se reunió para celebrar de nuevo el mítico aniversario de Platón. El encuentro se cree que pudo haber tenido lugar en 1468, seguido de otro en Florencia en 1475.² No obstante, el citado humanista desconocía que las Πλατώνειά todavía serían celebradas

1. Marsilio Ficino, *De Amore I: Plato philosophorum pater annos unum et octoginta aetatis natus, séptimo Novembris die, quo ortus fuerat, discumbens in convivio remotis dapibus expiravit. Hoc autem convivium, quo et natalitia, et anniversaria Platonis partier continentur, prisci omnes Platonici, usque ad Plotini et Porphyrii tempora, quotannis instaurabant. Post vero Porphyrium mille ac ducentos annos, sollemnes hae dapes praetermissae fuerunt. Tandem nostris temporibus vir clarissimus Laurentius Medices Platonicum convivium innovaturus, Franciscum Bandidum Architriclinium constituit. Cum igitur septimum Novembris diem colere Bandinus instituisset, regio apparatu in agro Caregio novem platonicos accepit convivas* (ed. Jayne, 1944; trad. R. de la Villa, 2001).

2. Cf. Gooch, 1982, p. 240, citando las cartas del propio Ficino, y Sheppard, 1980, p. 31, citando la introducción de la edición de R. Marcel (1956) del *De amore*.

en tiempos de Proclo (412-485), y es que la *editio princeps* de su *Comentario a la República* no se publicaría hasta 1534, así como la de *Proclo o sobre la felicidad* hasta 1618, sendos tratados en los que, como veremos, se atestiguan aquellos festejos. Un error que apunta ya el académico Jean François Boissonade en los comentarios de su edición crítica de 1814 de la *Vita Procli*.³ Así, a la manera del ejercicio de remembranza que efectuara el humanista florentino, por nuestra parte, con este artículo pretendemos arrojar luz sobre una cuestión que todavía no ha recibido una aproximación monográfica y sistemática.

1. EL ORIGEN DE LOS TRADICIONALES NATALICIOS DE PLATÓN Y SÓCRATES

La celebración del día del nacimiento o aniversario (*dies natalis*, γενέθλιος ἡμέρα)⁴ en la Antigüedad grecorromana se considera que podría haber tenido lugar desde al menos el siglo VII a.C. y, con cierta seguridad, desde el siglo IV a.C. Poseía un amplio espectro de significados y en distintos planos de la sociedad llevando todos ellos implícito un carácter eminentemente religioso; esto es, en su imaginario colectivo la jornada quedaba envuelta por un halo espiritual, cultural y ritual. Ya fuera aquella un *dies natalis urbis, templi* o *theatri*, la ceremonia honraba mediante una serie de prácticas o liturgias convencionales bien al héroe – mítico o real (benefactor, evergeta) – o bien a la divinidad tutelar correspondiente. Se podía tratar asimismo de un hito que señalizara el comienzo de un nuevo periodo a nivel estatal (*natalis imperii*, del acceso al trono; también se celebraban los *dies natales* del rey o emperador y de su familia), de la administración civil (*natalis consulatus*) y religiosa (*natalis pontificatus*), de la estación del año (*natalis navigationis*), así como espiritual (*natalis* era la denominación cristiana del día de la muerte de los mártires y santos y de la consagración como sacerdote;⁵ mientras que entre los paganos igualmente era empleada para las inicia-

3. Penella, 1984, p. 295. Se trata de una sumarisíma respuesta al breve apunte de Gooch, 1982, quien comete exactamente el mismo error que Marsilio Ficino. Por otro lado, cabe decir que la edición de Boissonade fue la empleada hasta la de R. Masullo de 1985.

4. La única monografía que atiende la cuestión en particular es la de Schmidt, 1908, cuya síntesis acomete el mismo autor en su artículo de la *RE* (Schmidt, 1910), una entrada actualizada a su vez en el *RAC* por Stuiber, 1976; a esta terna debemos añadir el artículo de Argetsinger, 1992, con una perspectiva que interpreta estas celebraciones en el contexto de las relaciones socio-políticas de tipo clientelar y de mecenazgo; por su parte, Kantirea, 2013 se centra en el plano político y su reflejo socio-cultural y ritualístico.

5. Los padres de la Iglesia inicialmente rechazaron la costumbre de celebrar los cumpleaños por su rai-gambre pagana y su causa última en un acto impuro (e.g. Orig., *In Levit hom.* VIII 3); solo fue adoptada de manera tardía (s. IV-V) una vez se asoció a los santos (cf. Stuiber, 1976, pp. 224-243).

ciones místicas⁶). Este último contexto es el que vamos a estudiar a continuación en su vertiente pagana de tintes propios como eran las comunidades de educación superior de tradición platónica del helenismo tardío.

Los natalicios básicamente consistían en una celebración cultural en honor del demon personal o δαίμων (para los romanos *genius natalis*, el hombre, *iuno*, la mujer) que, como se creía ampliamente en el mundo grecorromano, era asignado para cada mortal en el momento de su llegada a este mundo.⁷ El mismo se consideraba que estaba presente en un pequeño ara que presidía la reunión del selecto grupo de familiares e íntimos invitados entre los que podrían hallarse asimismo los patrones y clientes,⁸ todos ellos compartiendo su fervorosa *pietas* en este señalado día. El altar era especialmente decorado para la ocasión con guirnaldas,⁹ iluminado por lámparas votivas¹⁰ y donde se realizaban las ofrendas y libaciones.¹¹ Entre las prácticas rituales específicas en mayor o menor medida ritualizadas nos encontramos con que se pronunciaban himnos y plegarias, así como *vota* en respetado silencio, se entregaban regalos (γενέθλια) y se disfrutaba de un banquete.¹² A este respecto, “eating within a precisely defined group of persons was an important factor for maintaining the groups’s unity and has been associated with ritual ceremonies of the life cycle in almost all human societies”.¹³ Por añadidura, no olvidemos que la institución del συμπόσιον formaba parte de los cimientos de la cultura grecorromana y, como tal, siguió organizándose entre los círculos intelectuales paganos y también cristianos hasta tiempos tardoantiguos.¹⁴ Además, en este contexto comenzaron a redactarse composiciones literarias *ad hoc* entre las que destacaban los epigramas¹⁵ de tal

6. E.g. Apul., *Met.* XI 24: *exhinc festissimum celebravi natalem sacrorum, et suaves epulae et faceta convivía*, “después de esta ceremonia [de iniciación] celebré mi feliz nacimiento a la vida religiosa con exquisitos manjares en alegre banquete” (ed. Helm y Thomas, 1963-1970, trad. L. Rubio Fernández, 1983).

7. Ayschil., *Pers.* 353; Sen., *Ep.* 110, 1-2; Cens., 3; Plin., *N.H.* II 16; Aug., *Civ.* VII 13; Amm., XXI 14, 3.

8. Cf. Argetsinger, 1992, p. 176, y es que esta autora observa el cumpleaños como “that crucial sphere where Roman social relations and Roman religious practice intersect, and demonstrate how difficult it is to understand either in isolation from the other”.

9. Ov., *Trist.* III 13, 15.

10. Cf. *Cod. Theod.* XVI 10, 12.

11. Plin., *N.H.* XVIII 84.

12. Cf. especialmente sendos banquetes por aniversario descritos en Lukian., *Herm.* 11-12, en el que se produjo una fuerte discusión entre un estoico y un peripatético; y en Alki., *Epist.* III 39, una sátira de la disciplina filosófica. Cf. Lukian., *Pisc.* 34; Ath., 7; Gall., IX 11; Gell., XIX 9.

13. Kantirea, 2013, p. 39.

14. La bibliografía sobre esta cuestión es muy extensa. Cf. los recientes estudios de Wecowski, 2014 y König, 2012, esp. pp. 6-29, así como el clásico de Martin, 1931.

15. E.g. *Anth. Pal.* VI 321; VI 325.

manera que incluso nació un género literario en sí mismo de tipo encomiástico, el *γενεθλιακὸς λόγος*;¹⁶ las lecturas públicas por parte del anfitrión, de algún invitado o de un lector resultaban frecuentes en esta clase de reuniones como actividad erudita y de entretenimiento entre las que se sucedían después de la comida.¹⁷

En cuanto a la relación del natalicio con alguna deidad, Heródoto cuenta que fueron los egipcios quienes descubrieron “a qué dios pertenece cada mes y cada día; y en qué avatares se verá implicado, cómo morirá y qué será en la vida cada hombre en particular según el día de nacimiento”.¹⁸ Es decir, estimaban que cada individuo desarrollaba una personalidad con caracteres propios de la divinidad que nació en el mismo día que él. De esta forma, los meses de los calendarios de las πόλεις helenas fueron integrando en virtud de tal fecha conocida de la mano de su rica tradición mitológica los nombres de algunos de los dioses más importantes de su extenso panteón.¹⁹ Destacaremos, dado su protagonismo en nuestro estudio, el mes ático-jónico llamado de Targelión (entre mayo y junio), cuya etimología se desconoce pero que estaba consagrado a los hermanos gemelos Apolo y Ártemis, nacidos en la isla de Delos el día séptimo y sexto respectivamente, y en los que los jonios festejaban las llamadas fiestas Targelias (Θαργήλια).

De la organización de los festivales que, al igual que los cumpleaños, era originalmente mensual,²⁰ así como de las prácticas litúrgico-cultuales reservadas para dichos días se ocupaban desde tiempos arcaicos asociaciones religiosas (θίασοι y *collegia*), cuya versión política eran las hermandades o *ἐταιρίαί*. El concepto, la estructura y la finalidad de estas asociaciones sin duda contribuyeron a cincelar las comunidades filosóficas del periodo helenístico,²¹ “die den Geburtstag des heroisierten Gründers der Schule oder Sekte zu seiner Ehre in ihrem Kreise feiern”.²² Y es que en

16. E.g. Hor., *Carm.* IV 11; Mart., IX 52. Cf. Aristid., *Or.* 30; Him., *Or.* 44 ed. Penella.

17. Estas podrían estar en el origen de las lecturas de los Evangelios realizadas en las reuniones de los cristianos primitivos y sus comidas en común: “the public reading of Scripture in Christian communities goes back, not to the reading of the Law in the synagogue, but to the reading of literature at the Hellenistic banquet in general” (Alikin, 2009, p. 110).

18. Hdt., II 82: μεις τε και ημερη εκάστη θεων οτεο εστι, και τη εκαστος ημερη γενόμενος οτέοισι ἐγκυρήσει και ὄκως τελευτήσει και ὀκοίός τις ἔσται (ed. Hude, 1970-1972, trad. C. Schrader, 1977).

19. E.g. Hes., *Erg.* 771.

20. Schmidt, 1908, pp. 12-13.

21. Marrou, 1985 (1948), p. 279, surgidas “bajo la forma institucional de cofradías a la vez religiosas y sabias”.

22. Schmidt, 1908, p. 129. Cf. en la misma línea pp. 33, 41 y 44, n.1.

estos cenobios²³ de carácter racional-espiritual, una suerte de “θείασι of the Muses”,²⁴ convergieron todas estas tradiciones culturales a la par que culturales a las que hemos de añadir las de las ofrendas anuales por los reyes y las realizadas por los muertos (ἐναγίσματα).²⁵ Así, como consecuencia, probablemente desde el siglo IV a.C. surgieron celebraciones como las que protagonizan nuestro estudio, las fiestas Platónicas y Socráticas (Πλατώνεια καὶ Σωκράτεια). Análogamente, contamos con el posterior ejemplo de Epicuro (ca. 341-270 a.C.) que, según Diógenes Laercio (X 18), estableció en su testamento que sus compañeros continuasen celebrando su aniversario, así como una vez al mes se reuniesen en el día de su fallecimiento, para lo cual dejó una determinada suma de dinero.²⁶ Asimismo, aunque resulta más transversal, debemos tener presente la interpretación de Kathryn Argetsinger en el marco del patronazgo divino: “the ideal patron, whether human or divine, was viewed as a giver either of life or of the fruits of life, of benefits, whether material or more abstract, that helped to make the recipient what he was and to define for him his position in the world”.²⁷

A pesar de que los días del natalicio de Sócrates y Platón han sido transmitidos por la tradición clásica – aunque más bien tardía²⁸ –, en verdad no pasan por ser sino una fecha mítica²⁹ fijada de una manera que podríamos calificar de canónica en términos del concepto helenístico de θεῖος ἀνὴρ; esto es, la que le hacía descender de

23. Iambl., *V.P.* 29: κοινοβίους (ed. Nauck, 1886).

24. Festugière, 1956 (1946), 24, n. 15.

25. Precisamente la *Vita Procli* fue un discurso encomiástico en recuerdo del maestro neoplatónico en el aniversario de su deceso (*infra*). Otros ejemplos serían el del estadista helenístico Arato de Sición (Plut., *Aratus* 53) o, en el ámbito literario, el de Clitemnestra y sus sacrificios mensuales por su esposo (Soph., *El.* 281).

26. Festugière, 1956 (1946), p. 23: “[according to Epicurus] there is no greater joy for men than meeting together among friends to celebrate, in unanimity of heart, the memory of one who was so kind a master”. Por lo demás, se trataba de una práctica frecuente entre ricos benefactores el dejar por disposición testamentaria un dinero a los *collegia* para que continuasen celebrado sus aniversarios (Argetsinger, 1992, pp. 179-180).

27. Argetsinger, 1992, p. 191.

28. Plut., *Symp.* VIII 717b-d; Ail., *Var.* II 25; Diog. Laert., II 44; III 1; Apul., *De Platone* I 1; Anon., *Proleg.* I 43.

29. Advertido ya por Wilamowitz, 1893, I, p. 190, que si acepta, en cambio, el de Epicuro, citado por Schmidt, 1908, p. 42, n. 2; y Männlein-Robert, 2001, p. 258: “bei den Platoneia handelt es sich um die Feier von Platons (mytischem) Geburtstag”.

una estirpe divina³⁰ y que, en el caso de Platón, al igual que Pitágoras,³¹ le convertía en hijo de Apolo. Empero, en palabras de Luc Brisson, “cette coïncidence est loin d’être fortuite”.³² El proceso se remonta a la primera generación de discípulos³³ dando comienzo con la muerte del filósofo. El *Encomio a Platón* o *Discurso funerario por Platón* pronunciado en su sepelio en 347 a.C. por su sobrino y sucesor en la Academia Espeusipo incluyó el portento de su nacimiento milagroso concebido por la divinidad olímpica.³⁴ John Dillon lo interpreta como “a rather sophisticated conceit”³⁵ y lo atribuye a la pretensión de asimilar su figura a la del sabio de Samos, cuya corriente de pensamiento compartía y conocía bien su tradición aretalógica. En el caso de Sócrates, la cadena de transmisión de la adscripción de su natalicio en el día de Ártemis se infiere ligeramente a partir de la cita de Diógenes Laercio (II 44) del mitógrafo Apolodoro de Atenas (siglo II a.C.), posible acuñador de la misma, aunque este a su vez empleó a Eratóstenes (siglo III a.C.); en definitiva, su establecimiento resultaba casi natural dada su relación maestro-discípulo y habiendo arraigado con anterioridad el carácter apolíneo atribuido a la figura de Platón.³⁶

Sin embargo, seguramente a causa de la escasez de fuentes de la que adolecemos, la celebración de las Πλατώνεια καὶ Σωκράτεια solamente es atestiguada por platónicos tardíos.³⁷ De manera panorámica, los investigadores han subrayado la piadosa costumbre escolar de reunirse en torno al culto de Platón³⁸ demostrando de esta manera el sentimiento religioso que impregnaba su actividad filosófica,³⁹ cuyo escenario simposiasta permitía a su vez el desarrollo de actividades de carácter erudito⁴⁰

30. Bieler, 1967, pp. 24, 28-29 y 134: “entweder stammt der θεῖος ἀνὴρ unmittelbar von einem Gott oder aus einem Königshaus, das seinen Ursprung letzten Endes stets auf einen Gott zurückführt”. En este sentido, según el testimonio de Diógenes Laercio (III 1), la genealogía de Platón por parte de madre le emparentaba con Solón y la de este a su vez ulteriormente con Poseidón. Nótese que Usener, 1911 (1889), pp. 72-73 incluye el testimonio sobre el carácter apolíneo y de Platón y su nacimiento divino en su estudio sobre la Navidad. Cf. Riginos, 1976, pp. 9-32 y Dörrie y Baltes, 1990, II, pp. 150-157, 404-413 sobre la relación Platón-Apolo.

31. Porph., *Plot.* 2; Iambl., *V.P.* II 7. Cf. Hernández de la Fuente, 2014, pp. 52-53.

32. Brisson, 1982, p. 103.

33. Riginos, 1976, p. 13, los cuales glorificarían a su maestro todavía en vida.

34. Diog. Laert., III 2.

35. Dillon, 2003, pp. 37-38.

36. Riginos, 1976, pp. 16-17.

37. Plut., *Symp.* VIII 717b; Porph., *apud Eus.*, *Pr. Ev.* X 3, 1; Porph., *Plot.* II 40-42 y XV 1-18; Procl., *In Remp.* I 69, 24-25; Marin., *V.P.* XXIII 14-19.

38. Bidez, 1913, p. 31.

39. Goulet, 2001 (1981), p. 47.

40. Lamberton, 2012, p. xxix; Männlein-Robert, 2001, p. 291.

propias de los πεπαιδευμένοι que integraban aquellos cenáculos. No obstante, no ha habido ninguna aproximación monográfica sobre esta cuestión en particular.

En suma, nos hallamos ante una longeva tradición cuya última mención en la Antigüedad que ha sobrevivido hasta nuestros días resuena a modo de epítome. Tiene lugar en la tardía vida de Platón que sirve de introducción a una suerte de manual para comprender los diálogos⁴¹ recogida por un autor anónimo perteneciente a la escuela platónica alejandrina de la segunda mitad del siglo VI.⁴² En la misma afirma que el filósofo ha de ser venerado como una figura divina por su carácter apolíneo al tiempo que reconoce la trascendencia de Sócrates como antecesor tal y como señalan sus aniversarios en el calendario.⁴³ La exposición culmina recordando que “los atenienses celebran el día de su aniversario cantando: ‘En este día los dioses dispensaron a Platón a la humanidad’”⁴⁴

A continuación, procedemos al análisis sistemático de las fuentes examinando el autor y la naturaleza de la obra en la que aparecen las Platónicas y Socráticas, así como el contexto literario y los términos con los que se refiere a la festiva reunión; enseguida pondremos el foco allí donde resulta viable sobre el simposiarco, los invitados y, por último, la temática que trataron en sus diatribas.

2. ANÁLISIS DE LAS FUENTES PARA LAS FIESTAS PLATÓNICAS Y SOCRÁTICAS

La primera de las fuentes en las que encontramos este tipo de festejos son los Συμποσιακά προβλήματα o *Quaestiones convivales* del prolijo autor y filósofo platónico Plutarco de Queronea (ca. 45-120 d.C.).⁴⁵ Esta serie de nueve tratados redactados aproximadamente entre 99 y 116 d.C.⁴⁶ constituyen en su conjunto los de mayor amplitud (612c-748c) del compendio reunido desde tiempos medievales bajo la abarca-

41. Layne, 2017, p. 534: “the goal of the *Prolegomena* is quite simple: establish hermeneutical methods and procedures that will help students see the beauty and divinity in reading and commenting on Plato’s dialogues”.

42. Westerink, 1962, pp. xli-l.

43. *Anon. Proleg.* I 38-31 y VI 1-7. Cf. Layne, 2017, p. 538, n. 23.

44. *Anon. Proleg.* VI 16-18: Ἀθηναῖοι δὲ τὴν γενεθλιακὴν αὐτοῦ ἡμέραν ἐπιτελοῦντες ἐπάδοντες φάσκουσιν· ἡματι τῷδε πλάτωνα θεοὶ δόσαν ἀνθρώποισιν (ed. Westerink 1962, trad. el autor). Sheppard, 1980, p. 31, n. 26 interpreta Ἀθηναῖοι más bien como “los filósofos atenienses”, en lugar de “the city of Athens” de Westerink. Nótese que la forma verbal ἐπιτελέω tiene un significado de observancia de fiestas o liturgias religiosas.

45. Cf. Ziegler, 1951, pp. 636-962; Beck, 2014.

46. Jones, 1966, pp. 72-73.

dora denominación *Moralia*. No obstante, es una de sus obras menos leídas, siempre a la sombra de las monumentales *Vidas paralelas*.⁴⁷ En estas *Cuestiones simposiastas* o *Charlas de sobremesa*, Plutarco pone sobre la mesa prácticamente todo tópico (*quæstio* o πρόβλημα es el término técnico) que un erudito de la época debía conocer. Y es que la elevada educación que otorgaba la παιδεία al individuo que completaba sus fases de instrucción les dotaba de no pocas nociones, si no del dominio, de la práctica totalidad de disciplinas del conocimiento antiguo. Debemos enmarcar la obra en la tradición del género literario simposiaco que comenzaron Platón y Jenofonte, aunque de la abundante producción que circuló a lo largo de las cuatro centurias que les separan del queronense apenas conservamos algunos de sus títulos.⁴⁸ Presenta un formato general de diálogo cuya estructura suele abrirse con una breve introducción en la que a veces se nos da a conocer la temática, el lugar, la fecha u ocasión de la reunión y el nombre de los participantes.

Concretamente, nuestro interés reside en las dos primeras cuestiones del libro octavo.⁴⁹ Este comienza con unas notas preliminares que suponen toda una declaración de intenciones sobre su contenido, a saber, la necesaria presencia de λόγοι filosóficos en las conversaciones de los simposios. No en vano es considerado “the most ‘philosophically orientated’ book of the *Table Talk*”.⁵⁰ Y lo hace muy pertinentemente por medio de una analogía de tintes platónicos de la filosofía como la luz de la verdad y del conocimiento al modo del mito de la caverna. El contexto simposiasta es aquel que aconteció precisamente “en las fiestas de celebración del natalicio de Platón”,⁵¹ las cuales Plutarco especifica que tenían lugar al día siguiente de las de Sócrates – que asimismo celebraron⁵² – y las sitúa en el tiempo “el año pasado” (πέρυσι). Aunque, en efecto, no podemos asumir como certera la plena historicidad de sus diálogos de banquete⁵³ – pudiendo conformar el evento de las Platónicas un atractivo pretexto y trasfondo literario⁵⁴ –, los vívidos contextos que ofrece y sus per-

47. Klotz, 2014, p. 208.

48. Klotz y Oikonomopoulou, 2011, p. 18; Klotz, 2014, p. 207. Cf. Lamberton, 2012, p. xxx.

49. Plut., *Symp.* VIII 717b-720c. Cf. Minar, Sandbach y Helmbold, 1961; Martín García, 1987; Frazier y Sirinelli, 1996.

50. Kechagia, 2011, p. 87.

51. Plut., *Symp.* VIII 717a: ἐν τοῖς Πλάτωνος γενεθλίοις (ed. Hubert, 1938, trad. el autor).

52. Plut., *Symp.* VIII 717b.

53. Teodorsson, 1989, I, pp. 12-13. Cf. Cic., *Fam.* IX 8, citado por Martín García, 1987, p. 34, n. 75.

54. Sheppard, 1980, p. 31: “the possibility should not be excluded that this setting is fictional [Proclus’ lecture in Plato’s birthday, *infra*]. This is clearly the case with the Plato’s birthday discussion of Plutarch *Quæst. conv.* VIII”.

sonajes reales los convierte cuando menos en verosímiles;⁵⁵ por lo demás, es probable que el autor pudiera haberse ayudado para su redacción de ciertas anotaciones – los habituales ὑπομνήματα – que sustentaran sus recuerdos⁵⁶ además de la adscripción filosófica de cada comensal.

En lo concerniente al simposiarco (συμποσίαρχος) o anfitrión de aquellos banquetes en honor de Sócrates y Platón, no se nos señala explícitamente, pero es viable barajar que habría sido el propio Plutarco en su Queronea natal. Una urbe en la que residió la mayor parte de su vida y en la que era el ciudadano más distinguido – a la sazón, por añadidura, sacerdote de Apolo en la cercana Delfos⁵⁷ – habiendo ejercido de arconte epónimo y embajador. Esta elevada posición social e intelectual le convertía en la cabeza de la pequeña comunidad de eruditos que se había conformado a su alrededor en la ciudad beocia,⁵⁸ lo que apunta convencionalmente a su desempeño como anfitrión de semejantes festejos. De hecho, un πρόβλημα en particular debate en torno a las equilibradas aptitudes que debía poseer el buen simposiarco,⁵⁹ retomando así un tema platónico que aparece ya en las *Leyes* (639d-641b, 671c-d); en dicho banquete todos estuvieron de acuerdo en que lo dirigiese el propio Plutarco “por llevar corona” (στεφανηφοροῦντα),⁶⁰ esto es, según se infiere, por su superior posición político-social sobre los concurrentes como indicaba aquel símbolo de poder y respeto.⁶¹

Respecto a los huéspedes, Plutarco dedica otra *quaestio* a las invitaciones (κλήσεις) y a las razones por las cuales hacer llamar (καλέω) a determinados individuos.⁶² De esta manera, pone en boca de su abuelo Lamprias que, exigiendo en todo caso la virtud de la moderación (ἐγκράτεια), cada conmemoración requería de distintos convidados, siendo preceptivo en la del aniversario del nacimiento “los que están emparentados por el linaje y comparten a Zeus familiar”.⁶³ Así pues, en la solemne ocasión que estamos glosando contó con su íntimo Lucio Mestrio Floro,

55. Titchener, 2009, p. 400.

56. Plut., *Symp.* II 629d.

57. Cf. Casanova, 2012.

58. Dörrie y Baltes, 1996, IV, p. 360: “an seinem Geburtstag treffen sich die Freunde Plutarchs in seiner ‘Akademie’ in Chaironeia”; Dillon, 1996 (1977), p. 186: “a circle of friends and disciples (who constituted a kind of mini-Academy)”. Pérez Jiménez, 1985, pp. 13 y 126 habla de “una escuela propia, aunque menos organizada”, la “pequeña escuela de Queronea”.

59. Plut., *Symp.* I 620a-622b.

60. Plut., *Symp.* I 620a.

61. Martín García, 1987, p. 73, n. 85, la corona representaba “los cargos de arconte o sacerdote que desempeñó en su patria”.

62. Plut., *Symp.* V 678c-679e.

63. Plut., *Symp.* VIII 679d: οἱ κατὰ γένος προσήκοντες καὶ Διὸς ὁμογνίου κοινωνοῦντες (ed. Hubert, 1938, trad. F. Martín García).

senador de exitoso *cursus honorum* gracias a cuya intermediación se le concedió a Plutarco la ciudadanía romana; además de con sus amigos Diogeniano de Pérgamo, Tíndares de Lacedemonia y su hijo mayor Autobulo. Cuando menos fueron estos quienes intervinieron en la diatriba que describe el autor. Nótese que, con excepción del mencionado en último lugar, el resto provenía de fuera de la antigua πόλις.

Por su parte, en cuanto a la temática de los dos προβλήματα enmarcados en estas Platónicas, a colación precisamente de la efeméride en ciernes discuten primero acerca de afortunadas coincidencias entre fechas de nacimiento y muerte de personajes conocidos. Destaca la mención de otro importante escolarca, Carnéades (*ca.* 214-129 a.C.), por haber nacido igualmente en el día de Apolo, el séptimo (Ἐβδομαγενής).⁶⁴ La conversación continúa en esta misma línea para, enseguida, en la cuestión segunda, profundizar acerca de la ontología de dios como geometra según la doctrina platónica. Para ello el propio Platón es por así decir invocado haciéndole “compañero” (κοινωνός) de los concurrentes.⁶⁵ Entre ellos se observa la habitual camaradería y espíritu fraterno de estas comunidades filosóficas pues, cuando toma la palabra Floro, Plutarco detalla que “era compañero suyo [de Tíndares] y que fingía siempre en broma ser su amante y lo repetía”.⁶⁶ En el debate subyace la idea última de la disciplina filosófica antigua como mediadora para la observación de la naturaleza inteligible, “cuya contemplación es el fin de la filosofía, como la contemplación de los misterios lo es de la iniciación”.⁶⁷ Finalmente, como suele suceder a lo largo del tratado, es Plutarco quien se reserva el último turno de intervención al igual que Sócrates en el *Banquete* platónico. De sus palabras hemos de subrayar la alabanza a los verosímiles (ικανῶς) argumentos de sus compañeros, “opiniones expresadas como originales y suyas propias”.⁶⁸ Es decir, nos da a entender, un tanto exageradamente, que aquellas veladas daban lugar a genuinas aportaciones filosóficas; compárese con las palabras de Porfirio de Tiro sobre el carácter de la enseñanza de su maestro Plotino, “que era original e independiente en sus especulaciones”.⁶⁹

64. Plut., *Symp.* VIII 717d.

65. Plut., *Symp.* VIII 718c. Cf. König, 2012, p. 78.

66. Plut., *Symp.* VIII 718f-719a: ἑταῖρος ὦν αὐτοῦ καὶ προσποιούμενος αἰεὶ μετὰ παιδιᾶς ἑραστῆς εἶναι καὶ φάσκων (ed. Hubert, 1938, trad. F. Martín García).

67. Plut., *Symp.* VIII 718d: ἥς θεὰ τέλος ἐστὶ φιλοσοφίας οἷον ἐποπτεία τελετῆς (ed. Hubert, 1938, trad. F. Martín García).

68. Plut., *Symp.* VIII 719f: εἰρημένas δόξas ὡς ἰθαγενεῖς καὶ ἰδίας αὐτῶν ἐκείνων (ed. Hubert, 1938, trad. F. Martín García).

69. Porph., *Plot.* 14: ἴδιος ἦν καὶ ἐξηλλαγμένος ἐν τῇ θεωρίᾳ (ed. Brisson *et al.*, 1992, trad. el autor).

Precisamente los dos siguientes testimonios los encontramos en el filósofo neoplatónico Porfirio de Tiro (232/233 – ca. 305 d.C.).⁷⁰ El primero, por orden cronológico, se trata de un fragmento del primer libro de sus *Lecciones de filología* (Φιλολογος ἀκρόασις),⁷¹ actualmente perdidas. Como resultaba habitual en muchos de aquellos πεπαιδευμένοι de la clase aristocrática grecorromana, el sabio tirio cursó sus estudios superiores en Atenas entre 253 y 263 d.C. Allí, según Eunapio de Sardes,⁷² se convirtió en el más distinguido discípulo del rétor de origen sirio Casio Longino (ca. 212-273 d.C.),⁷³ quien fue su principal maestro y bajo cuya influencia se especula que Porfirio pudo haber redactado el citado volumen.⁷⁴ El pasaje que nos interesa ha sobrevivido gracias a que fue recogido por el obispo Eusebio de Cesarea (263-339 d.C.)⁷⁵ en su *Praeparatio evangelica*,⁷⁶ el cual, en perspectiva, no es sino una cita más de entre las más de dos tercios del total que colman los quince libros que conforman la obra del apologeta cristiano.⁷⁷ Esta fue redactada entre 313 y 325 d.C.⁷⁸ teniendo por objeto la defensa de la nueva fe así como la construcción de una identidad común frente a judíos y paganos. Entre estos últimos, a quienes el futuro biógrafo del emperador Constantino pretendía refutar, destacó como polemista Porfirio, hasta tal punto que la investigación moderna le ha obsequiado con “the indisputable crown of being the greatest anti-Christian writer of antiquity”.⁷⁹

Así es que en el capítulo tercero del libro décimo Eusebio decidió incluir una sección de la mencionada obra de Porfirio.⁸⁰ La razón de esta inclusión reside en que el obispo de Cesarea pretendía evidenciar que los pensadores griegos eran unos plagarios o, literalmente, unos “ladrones” (κλέπται). Es más, dado que la breve transcripción de las *Lecciones de filología* refleja una discusión acerca de posibles plagios

70. Bidez, 1913; Beutler, 1953, pp. 275-313; Johnson, 2013; Simmons, 2015.

71. Forma sustantivada del verbo oír o escuchar (ἀκούω) que junto con otros términos de la misma familia como ἀκροατής y ἀκουστήριον son empleadas por Porfirio en el contexto escolar: e.g. no deja de ser el objetivo principal y función del discípulo el de “atender” a las palabras de su maestro (Porph., *Plot.* III 9; III 12; VII 1; XIII 13) y asistir a las “reuniones” en las que se impartían las clases (Porph., *Plot.* III 26; XV 11; XV 15; XX 67).

72. Eun., *V.S.* IV 2, ed. Goulet 2014.

73. Cf. Männlein-Robert, 2001.

74. Beutler, 1953, p. 288; Männlein-Robert, 2001, pp. 258 y 261: “in den 50er Jahren des 3. Jh. n.Chr.”.

75. Schwartz, 1907, pp. 1370-1439; Barnes, 1981, pp. 81-190.

76. Seoanes Rodríguez *et al.*, 2016; Schroeder y des Places, 1991.

77. Johnson, 2006, p. 13.

78. Schwartz, 1907, p. 1390; Barnes, 1981, p. 178; Johnson, 2006, p. 11, n. 45.

79. Simmons, 2015, p. 1. Cf. VIII 18.

80. *Apud* Eus., *Pr. ev.* X 3. Cf. el profundo comentario de Männlein-Robert, 2001, pp. 252-292.

entre los propios autores griegos, de esta forma Eusebio ponía de manifiesto que no solamente lo cometieron con el pensamiento de egipcios, caldeos o hebreos sino también entre sí. En otras palabras, su intención, en la línea de toda la *Praeparatio*, era la de demostrar con una retórica claramente peyorativa que subrayaba las oscuras connotaciones morales que dicha acción conllevaba la apropiación cultural y filosófica de, a su juicio, los impíos helenos.⁸¹ Con todo, debido a los detalles que ofrece, “c’est un des textes majeurs pour l’histoire du plagiat dans l’antiquité”.⁸² En cualquier caso, el objeto que nos ocupa en el presente estudio es el contexto en que se produjo aquella diatriba, y es que Porfirio escogió el género literario del diálogo de simposio, en sus propias palabras, “con ocasión del banquete con el que [Longino] nos obsequió en Atenas por las Platónicas”.⁸³ Así comienza el capítulo, Porfirio señala primeramente el tipo de celebración que los reunió (τὰ Πλατώνεια), así como el lugar, la capital ática. Casi al final uno de los concurrentes vuelve a hacer constatar el motivo del encuentro, i.e. en honor de “este mismo héroe Platón, de quien hoy celebramos su fiesta epónima”.⁸⁴ A nuestro juicio, deducimos que el periodo que transcurrió entre el festejo y la redacción, al igual que en el caso de Plutarco, no debió ser elevado, habiendo podido ayudarse asimismo de una serie de notas o apuntes tomados *in situ*; a esta hipótesis apunta el hecho de que Porfirio fuera un autor sumamente prolífico⁸⁵ aun en sus obras de juventud bajo la égida longiniana, a quien Eunapio definiera de manera célebre como “una biblioteca viviente y museo ambulante”⁸⁶ y, por ende, cuya inclinación filológica se dejó notar en los temas preferidos a la sazón por su discípulo

81. Johnson, 2006, p. 131: “this is not to be understood as innocent borrowing of wisdom from other nations, but rather within the stark terms of stealing and robbing”.

82. Schroeder y des Places, 1991, p. 26 y n.1 con bibliografía. Cf. Ziegler, 1950, pp. 1956-1997.

83. Porph. *apud* Eus., *Pr. ev.* X 3, 1: Τὰ Πλατώνεια ἐστιῶν ἡμᾶς (...) Ἀθήνησι (ed. Schroeder y des Places, 1991, trad. el autor).

84. Porph. *apud* Eus., *Pr. ev.* X 3, 24: αὐτὸς οὗτος ὁ ἦρωας Πλάτων, οὗ τὴν ἐπώνυμον ἑορτὴν σήμερον πανηγυρίζομεν (ed. Schroeder y des Places, 1991, trad. el autor).

85. Su extraordinaria erudición fue reconocida ya desde la Antigüedad tanto por paganos como por cristianos (e.g. φιλοσοφώτατος y πολυμαθέστατος: Simpl., *In Ph.* 95, 33 y 151, 53; *doctissimus philosophorum*: Aug., *Civ.* XIX 22). Se le han atribuido un número de títulos que superan las siete decenas – de las cuales tan solo han sobrevivido veintiuna, la mayoría en estado fragmentario – dedicados a los más variados asuntos: desde la filosofía con sus preceptivos comentarios, así como biografías y análisis de sistemas doctrinales, pasando por la historia, religión, mitología, retórica, gramática o matemáticas (Goulet, 2012, pp. 1300-1312 y Beutler, 1953, pp. 278-301, listado completo).

86. Eun., *V.S.* IV 3: βιβλιοθήκη τις ἦν ἔμψυχος καὶ περιπατοῦν μουσεῖον (ed. Goulet, 2014, trad. el autor).

más brillante.⁸⁷ Con todo, podríamos afirmar que el pasaje, narrado además en primera persona con Porfirio como testigo,⁸⁸ posee suficiente verosimilitud como para considerar que lo que allí se narra ocurrió realmente.

El simposiarca fue el maestro Longino, quien convocó (κέκληκεν) a los comensales y “junto a ellos [los más distinguidos de los convidados] el séptimo, él mismo, estaba reclinado a la mesa”.⁸⁹ El rétor sirio, a quien el propio Porfirio (*Plot.* 20) definió como el crítico literario más importante de su tiempo, se encontraba entonces en el cenit de su carrera profesional y, aunque no poseemos evidencias que lo confirmen, es probable que llegara a ocupar una cátedra pública de la enseñanza superior ateniense.⁹⁰ El citado texto ofrece en dos de sus términos sendos reflejos del respeto reverencial del autor hacia su maestro. Por un lado, el anafórico αὐτός no es un mero pronombre personal, sino que en realidad Porfirio está empleando una fórmula proverbial de uso cotidiano para aludir con sumo respeto al mentor y que tiene su origen en los círculos pitagóricos cuando pretendían otorgar argumento de autoridad a una cuestión (αὐτὸς ἔφα, lat. *ipse dixit*: “él mismo lo decía”).⁹¹ Por el otro, mediante el cardinal ἑβδομος, además de subrayar el sagrado día de Apolo y de Platón, pretende realizar un paralelo de los eruditos que acaba de mencionar con los Siete Sabios de Grecia, que aparecen por primera vez en un pasaje de composición similar del *Protágoras*.⁹² Así pues, la elevada autoridad intelectual de Longino entre la *intelligentsia* de la ciudad de Atenea, bien *de iure* o *de facto*, constituía razón suficiente como para que procediera a organizar el ceremonioso banquete.

87. Bidez, 1913, p. 35: “l'éducation qu'il [Porphyre] reçut à Athènes fut surtout littéraire”. Efectivamente, a Longino le calificó su contemporáneo Plotino como un filólogo, “en ningún caso un filósofo” (Porph., *Plot.*: φιλόσοφος δὲ οὐδαμῶς, ed. Brisson *et al.*, 1992, trad. el autor).

88. Männlein-Robert, 2001, p. 257: “der Erzähler Porphyrios führt sich bei der Schilderung des Symposions, zu dem Longin anlässlich von Platons Geburtstag eingeladen hatte, in der ersten Person ein, wodurch er sich als glaubwürdiger Augenzeuge ins Spiel bringt”.

89. Porph. *apud* Eus., *Pr. ev.* X 3, 1: μεθ' ὧν ἑβδομος αὐτὸς κατακλιναίς (ed. Schroeder y des Places, 1991, trad. el autor).

90. Kalligas, 2014 (1991), p. 61, considera que fue la de filosofía platónica: “the fact that it was he who hosted the dinner in honor of Plato leads us to the conclusion that he held the ‘seat’ of the Platonic succession in the city”; en contra, Männlein-Robert, 2001, p. 188. En cualquier caso, a todas luces habría sido de retórica y no de filosofía.

91. Diog. Laert., VIII 46. Cf. Hernández de la Fuente, 2014, p. 84: “el principio de autoridad del líder carismático – el *ipse dixit* – hacía incuestionable la palabra de Pitágoras”; Männlein-Robert, 2001, p. 264: “[es deutet] auf hohe Reputation bzw. auf Respekt von seiten des Porphyrios hin”.

92. Pl., *Prot.* 343a.

En lo que respecta a sus invitados resulta interesante que, en esta ocasión, el autor explicita que el número al que Longino hizo llamar fue mayor a los que nombra. De este modo, “entre muchos otros” (ἄλλους τε πολλούς),⁹³ Porfirio destaca un total de seis, una cifra, como acabamos de ver, para nada casual. Un *quorum* que asimismo cumplía con el antiguo precepto pitagórico de que la comida común (*συσσίτια*) no contara con más de diez individuos.⁹⁴ Si bien es cierto que en el género literario simposíaco se solía conceder la palabra solamente a algunos de los presentes en el supuesto banquete.⁹⁵ Sea como fuere, a la mesa se hallaban dos sofistas entre los que se distingue el amigo de Filóstrato Nicágoras de Atenas,⁹⁶ titular de una cátedra de retórica y heraldo del templo de Eleusis,⁹⁷ probablemente el de mayor edad del grupo; dos maestros (διδάσκαλοι) de Porfirio, el gramático Apolonio y el geómetra Demetrio;⁹⁸ y dos filósofos que nos son desconocidos, uno peripatético y otro estoico. Podría extrañarnos no encontrar un especialista en filosofía platónica en una reunión ritual precisamente dedicada al sabio ateniense, pero sería Longino, un platónico conservador,⁹⁹ quien se erigiría como dicha figura. Por último, es preciso incluir al propio Porfirio entre los ínclitos asistentes. No en vano en la década en la que se prolongó su instrucción con Longino ambos forjaron una cercana relación. Basten tres ejemplos: en primer lugar, fue Longino quien helenizó su nombre fenicio nativo fijando la manera por la que el filósofo pasaría a la posteridad;¹⁰⁰ en segundo, en el proemio de *Sobre el fin* se puede apreciar cómo Longino se refiere al tiriota como “aquel *compañero* que nosotros tenemos en común;”¹⁰¹ y, tercero, cuando el

93. Porph. *apud* Eus., *Pr. ev.* X 3, 1.

94. Iambl., *V.P.* XXI 98. Cf. Gell., XIII 11, 2.

95. Männlein-Robert, 2001, p. 260, pone los siguientes ejemplos: Pl., *Symp.* 176c, 177e, 180c; Plut., *Mor.* 146b-c; Lukian., *Symp.* 6-9.

96. Eun., *V.S.* II 628.

97. Cargo que debió ejercer aproximadamente en la década de 230 y hasta 249 como demuestra una inscripción en Eleusis sobre la base de un monumento erigido después de su muerte (Clinton, 1974, pp. 80-81, donde el investigador afirma que su vida “probably did not extend much beyond 250 if at all”).

98. Porph., *Qu. Hom.* I 111, 9; Procl., *In Plat. Remp.* II 23, 14.

99. Porph., *Plot.* 20. Cf. Dillon, 1996 (1977), p. 382: “he may fairly rank as ‘regular’ Middle Platonist – a most civilized and learned man, but not an original philosopher of any significance”.

100. Porph., *Plot.* 17 y Eun., *V.S.* IV 4. Su nombre fenicio era Malco, que significaba “rey”, cuya semántica y simbología empleó Longino para dar con “Porfirio”, en referencia a la púrpura (πορφύρεος) que vestía la realeza en la Antigüedad.

101. Long. *apud* Porph., *Plot.* 20: κοινὸν ἡμῶν τε κάκεινων ἑταῖρον ὄντα (Brisson *et al.*, 1992, trad. el autor).

rétor supo de la desaparición de Plotino (270 d.C.), su maestro desde 263, le sugirió por carta que regresara a con él a Fenicia.¹⁰²

Debido al eje conductor de su Φιλόλογος ἀκρόασις – y ulteriormente, su vez, del de la *Praeparatio* de Eusebio – el tópico que a Porfirio le interesó dejar constancia entre los que se discutieron en aquellas Πλατώνεια fue el del plagio. A pesar de tratarse de un tema no filosófico, habida cuenta del día que festejaban también aparece el propio Platón como sospechoso entre una serie de autores que incluía a algunos de la talla de Eurípides, Heródoto o Menandro. Aunque la propuesta viene acompañada de una parentética muestra del temor y respeto reverencial hacia el filósofo por parte del interviniente – “(pues *siento vergüenza* de aplicar el término ‘plagiador’ sobre él)”¹⁰³ –, así lo indica el verbo αἰδέομαι, que suele emplearse en un contexto religioso en referencia a la piadosa observancia debida a los dioses y a todo aquello considerado divino o sagrado.¹⁰⁴ Sin ir más lejos, Plotino fue objeto de acusaciones de copia o latrocinio literario,¹⁰⁵ que no imitación (μίμησις, imitatio), hasta tal punto que quienes conformaran el cuadro administrativo de su escuela de Roma, Porfirio y Amelio, se vieron obligados en un tiempo posterior a la desaparición de aquel a redactar un tratado refutatorio contra sus rivales de manera que preservaran incólume la figura de su maestro.

Es en el contexto de la citada comunidad carismática de Plotino en la capital del Imperio en el que encontramos el siguiente testimonio de celebración de unas fiestas Platónicas y Socráticas. La fuente es *Sobre la vida de Plotino y el orden de sus libros* escrita por Porfirio de Tiro y data aproximadamente de 299/301 d.C.¹⁰⁶ Se trata de una breve introducción de carácter biográfico-filosófico¹⁰⁷ a su célebre edición de los tratados de Plotino en seis grupos de nueve tratados o *Enéadas*.¹⁰⁸ Casi cuatro décadas atrás, el erudito tiriota decidió completar sus estudios superiores y especializarse en la disciplina filosófica, para lo que hubo de abandonar la escuela de Longino y trasladarse a la de Plotino en Roma.¹⁰⁹ Y a pesar de estar a su lado solamente cinco años,

102. Porp., *Plot.* 19.

103. Porph. *apud* Eus., *Pr. ev.* X 3, 24: αἰδοῦμαι γὰρ τῷ τῆς κλοπῆς ὀνόματι ἐπὶ τούτου χρῆσθαι (ed. Schroeder y des Places, 1991, trad. el autor).

104. E.g. ante dioses (Hom., *Il.* XXIV 503; *Od.* IX 269; Hdt., IX 7), reyes (Hom., *Od.* XIV 146), sacerdotes (Hom., *Il.* I 23), los muertos (Aesch., *Choeph.* 106), el género humano (Xen., *Cyr.* VIII 7, 23).

105. Porph., *Plot.* 17.

106. Igal, 1982; Brisson *et al.*, 1992; Edwards, 2000.

107. Cf. Hägg, 2012, pp. 369 y 372: “a spiritual and intellectual biography”.

108. Männlein-Robert, 2002, p. 601: “die *Vita Plotini* dient in philosophischer Hinsicht als *praefatio* zur Edition der gesamten Schriften Plotins”.

109. Eun., *V.S.* IV 6.

entre 263 y 268 d.C., hasta tal punto intimaron en lo personal y lo filosófico que Porfirio quedó absolutamente prendado del sistema plotiniano – fue entonces cuando su maestro le pidió que editara sus escritos¹¹⁰ – y, según parece, continuó enseñando en la *Urbs* el resto de sus días (ca. 305 d.C.). En suma, aunque el opúsculo en ocasiones presente tintes hagiográficos¹¹¹ y contenga ciertas lagunas en cuanto al trasfondo y la conexión entre acontecimientos¹¹² – habituales en este género de literatura antigua –, se estima que el autor arroja información certera sobre la escuela y la personalidad carismática de su líder.¹¹³

El primero de los dos pasajes de esta biografía que mencionan las festividades que aquí nos ocupan reza como sigue:

“Él [Plotino] no le contó a nadie ni el mes en que nació ni el día, tampoco sacrificaba ni celebraba un banquete en el día de su cumpleaños a pesar de que hacía lo propio con sus compañeros en los tradicionales aniversarios de Platón y Sócrates, en los que los capaces de entre los correligionarios allí presentes pronunciaban un discurso ante los concurrentes”.¹¹⁴

El sabio de origen egipcio no conmemoraba su propio natalicio, por lo que guardaba un silencio pitagórico acerca del momento exacto en que este tuvo lugar, adoptando así una actitud de modestia, según se ha interpretado, “con objeto de no verse agasajado por sus discípulos”¹¹⁵ además de enmarcarse en una línea filosófica de dualismo radical de origen órfico-pitagórico, en palabras de Eric Robertson Dodds, “on this view birth is frankly a misfortune: wise men do not celebrate their birth-days”.¹¹⁶ No obstante, el calado y repercusión de su figura provocó que, a la postre, de manera póstuma sus deseos se vieran quebrantados; así es posible discernirlo de la afirmación que un siglo después de aquellas líneas leemos en Eunapio: “Los altares

110. Porph., *Plot.* 7.

111. E.g. Porph., *Plot.* 10: Ἦν γὰρ καὶ κατὰ γένεσιν πλέον τι ἔχων παρὰ τοὺς ἄλλους ὁ Πλωτῖνος, “En verdad, Plotino poseía una superioridad innata sobre los demás” (ed. Brisson *et al.*, 1992, trad. el autor).

112. Dillon, 2006, pp. 159-160.

113. Dillon, 2006, p. 158; Hägg, 2012, p. 374.

114. Porph., *Plot.* II 40-43: Οὐτε δὲ τὸν μῆνα δεδήλωκέ τι καθ’ ὃν γεγέννηται, οὔτε τὴν γενέθλιον ἡμέραν, ἐπεὶ οὐδὲ θύειν ἢ ἐστιᾶν τινα τοῖς αὐτοῦ γενεθλίοις ἤξιου, καίπερ ἐν τοῖς Πλάτωνος καὶ Σωκράτους παραδεδομένοις γενεθλίοις θύων τε καὶ ἐστιῶν τοὺς εταίρους, ὅτε καὶ λόγον ἔδει τῶν εταίρων τοὺς δυνατοὺς ἐπὶ τῶν συνελθόντων ἀναγνῶναι (ed. Brisson *et al.*, 1992, trad. el autor).

115. Igal, 1972, p. 31.

116. Dodds, 1965, p. 23.

en honor a Plotino están todavía calientes”.¹¹⁷ Sentencia proverbial (*Suda* Ω 125) pero de la que podríamos extraer la idea de la disposición asimismo de aras domésticas dedicadas a los héroes epónimos en las Platónicas y Socráticas.¹¹⁸ Para referirse a las mismas en esta ocasión observamos un detalle de sumo interés, pues Porfirio hace uso del adjetivo “tradicionales” (παραδεδομένοις), que en griego proviene del participio formado a partir del verbo παραδίδωμι en una acepción que es empleada por Platón y Demóstenes para constatar una dilatada transmisión desde tiempos antiguos y casi míticos.¹¹⁹ Otro aspecto, el cual es único en el contexto de la celebración de aniversarios, que advertimos en el citado texto es la costumbre de abrir el simposio con la ceremonia que suponía la práctica ritual por antonomasia de la religión helena, el sacrificio (θύος, vb. θύω).¹²⁰ Un hecho que habla por sí solo del carácter eminentemente religioso de esta clase de reuniones y en el que vamos a insistir a continuación. Por lo demás, muy probablemente se trataría de una ofrenda que no implicaría la muerte de ningún animal.¹²¹ por un lado, a imitación de los pitagóricos¹²² y dada la inclinación de estas comunidades hacia el vegetarianismo;¹²³ por el otro, la costumbre romana tampoco lo consideraba apropiado en los aniversarios en la idea explicada por Varrón de que en el día en el que un individuo vio la luz por primera vez no se la debe quitar a otro ser vivo.¹²⁴

El anfitrión de estas reuniones rituales anuales debemos entender que era Plotino, máximo representante del pensamiento platónico en la capital romana. A la misma arribó procedente de Antioquía en 243 y allí residió hasta 269 d.C. en la aristocrática *domus* de una benefactora de nombre Gémina.¹²⁵ Esto último resalta la importante red de contactos existente entre la élite social del Mediterráneo tardoantiguo. De esta forma, su *triclinium* se convertiría en sede de las συνουσίαι plotinia-

117. Eun., V.S. III 3: τούτου Πλωτίνου θερμοὶ βωμοὶ νῦν (ed. Goulet, 2014, trad. el autor).

118. Cf. el larario del emperador Alejandro Severo con las figuras de hombres divinos como Apolonio de Tiana, Cristo, Abrahán y Orfeo (S.H.A., *Alex.* XXIX 2); y el historiador Amiano Marcelino (XXI 4, 5), quien sitúa a la misma distancia a los santos paganos Plotino, Hermes Trimegisto, Apolonio de Tiana, Sócrates y Pitágoras.

119. Pl., *Phil.* 16c; Dem., *Or.* XXIII 65.

120. Cf. König, 2012, pp. 23-25; Wecowski, 2014, pp. 27, 196-197, 203.

121. Edwards, 2000, p. 5, n. 28; Cameron, 2011, p. 66: “just as *sacrificare* can be used for offerings of cakes, wine, or incense, *thuein* too can be equally applied to bloody and bloodless sacrifices”. Cf. recientemente Bremmer, 2018.

122. Porph., *V.P.* XXVI 8-10.

123. Porph., *Plot.* II 3-5; XXII 31-32.

124. Varro *apud* Cens., II 2.

125. Porph., *Plot.* IX 1. Cf. Bidez, 1913, p. 40: “une patricienne, Gémina, avait mis à sa disposition sa vaste demeure”.

nas entre las que se encontraban las que aquí analizamos.¹²⁶ Además, desde nuestro punto de vista la exposición que realiza Porfirio en el segundo fragmento en el que se habla de las Platónicas refleja a un venerable Plotino – que por entonces contaría con unos sesenta años – presidiendo e incluso dirigiendo el talante de los debates;¹²⁷ si bien es cierto que Porfirio centra su descripción, como enseguida comprobaremos, en la defensa que hizo el maestro de sus intervenciones.

De los invitados solo disponemos del nombre de uno de ellos además del propio Porfirio – lo que nos permite establecer la llave temporal del banquete entre 264 y 268 d.C. –, el del rétor Diófanes. Y es que, como acabamos de comentar, la preocupación literaria del autor en ningún caso tenía en el foco proporcionar ningún detalle de aquellas festividades, en buena medida por tratarse de una cuestión suficientemente conocida entre los posibles lectores del tratado. Sin embargo, dadas las características de las comunidades neoplatónicas, cuyos miembros en el caso de la plotiniana habían sido descritos pocos capítulos antes,¹²⁸ es oportuno suponer que a la mesa se hallarían cuando menos los compañeros (ἑταῖροι) o miembros del círculo interno del maestro, cuyo número no superaría la docena.¹²⁹ De hecho, así lo hace constar Porfirio por doble ocasión con una repetición de la voz ἑταῖρος que nos ha llevado a optar en la segunda de ellas por un término (*correligionarios*) que otorga al pasaje en su traducción al castellano la pátina devocional que creemos impregnaba aquellas reuniones.¹³⁰

En comunión con esto último, a diferencia del ejemplo anterior en casa de Longino, observamos una inclinación en la narración de Porfirio hacia una temática de tintes religioso-espirituales.¹³¹ Un sesgo que para algunos estudiosos contribuía a soldar la comunidad en torno al fervor y a la piedad que compartían de forma que fueron esculpiendo una identidad propia que terminó por trascender el contexto meramente escolar.¹³² Por añadidura, cabe aseverar que nos aproximamos a una

126. Caruso, 2013, p. 162: “da numerose fonti risulta che quella di insegnare nella propria abitazione fosse una consuetudine per i filosofi di diverse strazioni”.

127. Porph., *Plot.* XV 1-18.

128. Porph., *Plot.* VII.

129. Fowden, 1977, p. 372, “this small circle of trusted friends and disciples, which cannot have numbered more than a dozen at any time”.

130. Porph., *Plot.* II 41 y 43. Comparándolo con la celebración auspiciada por Longino, Männlein-Robert, 2001, p. 291, concluye: “Die Platoneia dort [in der *Vita Plot.*] sind wie eine religiöse, ernste Feier stilisiert, in der Porphyrios als Protagonist im Kreis der engsten Schüler auf vorbildliche Weise einen religiösen Text vorträgt”.

131. Porph., *Plot.* XV 1-18.

132. Goulet-Cazé, 1982, p. 250; Bidez, 1913, p. 47, interpretó el tipo de culto de la “secte platonicienne” en analogía al de los cristianos hacia Jesús, los apóstoles y los mártires, “[Plotin] commémorait la

experiencia personal del propio biógrafo “en los festejos en honor a Platón,”¹³³ lo que convierte sus palabras en una fuente directa cuando menos de aquella reunión en concreto. En dicho pasaje nos legó dos intervenciones suyas, y es que anteriormente ya leímos que en aquellos convites pronunciaban discursos los más elocuentes de entre los asistentes.¹³⁴ Por un lado, recitó un poema titulado *El matrimonio sagrado* (Ὁ ἱερὸς γάμος) cuyo trasfondo alegórico-mitológico evocaría el misticismo de uniones hierogámicas entre deidades como la de Zeus y Deméter en Eleusis,¹³⁵ al mismo tiempo que podría contener reminiscencias de la vida ascética propugnada por la filosofía neoplatónica,¹³⁶ en suma, una cuestión de elevadas connotaciones místicas tal y como es posible discernir del triple calificativo que le dedica Plotino¹³⁷ de poeta – por la composición lírica –, filósofo – por su relación con la sabiduría platónica – y hierofante – por su papel como revelador de aquello considerado sagrado.¹³⁸ Por el otro,¹³⁹ el sabio tirio leyó una refutación que le ordenó redactar su maestro ante la apología que realizara el rétor Diófanes en defensa del Alcibíades del *Banquete* de la antigua práctica griega de la pederastia filosófica u homofilia; según la narración, fue pronunciada por Porfirio “ante el mismo auditorio,”¹⁴⁰ esto es, tal vez, de la misma manera que se observa en la noticia de Plutarco,¹⁴¹ al día siguiente, en la segunda jornada de celebraciones de sendos aniversarios de Sócrates y Platón. Como el día anterior, Plotino alabó a su discípulo, esta vez con una paráfrasis de Homero (*Il.* VIII 282) convertida en encomio de tintes soteriológicos en la que le animaba a seguir empleando sus palabras como una “luz de salvación para los hombres.”¹⁴²

naissance du fondateur de l'école et même, par son mysticisme, il sut renouveler et ranimer la plus noble des survivances du culte des héros.”

133. Porph., *Plot.* XV 1: ἐν Πλατωνείοις (ed. Brisson *et al.*, 1992, trad. el autor).

134. Porph., *Plot.* II 43.

135. Porph., *Plot.* XV 1-5. Cf. Edwards, 2000, p. 26, n. 144; Brisson *et al.*, 1992, p. 266.

136. Igal, 1982, p. 21: “[Plotino] es un asceta y un místico”. Cf. Bidez, 1913, pp. 38-39. En la *Vita Plotini* Porfirio refleja el ascetismo de su maestro principalmente en su exigua dieta vegetariana (Porph., *Plot.* II 3-5; XXII 31-32), su intensa y constante concentración (Porph., *Plot.* VIII 19-23), sus retiros espirituales (Porph., *Plot.* VII 22-24; 12) y su celibato (Edwards, 2000, pp. 26-27, n. 147 y 90, n. 225; Igal, 1982, p. 21).

137. Porph., *Plot.* XV 5.

138. Encomio que también realizan Proclo (*In Remp.* I 71, 2, a Siriano) y Marino de Neápolis (*V.P.* XIX 30, a Proclo) a sus respectivos maestros y antecesores como diádocos de la escuela ateniense.

139. Porph., *Plot.* XV 6-17.

140. Porph., *Plot.* XV 16: ἐπὶ τῶν αὐτῶν ἀκροατῶν συνηγμένων (ed. Brisson *et al.*, 1992, trad. el autor).

141. Plut., *Symp.* VIII 717b.

142. Porph., *Plot.* XV 18: φῶς ἀνδρεσσι (ed. Brisson *et al.*, 1992, trad. el autor).

Sin abandonar el género literario del βίος tardoantiguo,¹⁴³ la siguiente fuente en la que aparecen las celebraciones en honor de los filósofos atenienses es *Proclo o sobre la felicidad*¹⁴⁴ de Marino de Neápolis (ca. 440 – después de 486 d.C.). Este autor era de origen samaritano, a cuya fe terminó por renunciar y “abrazó la de los helenos”,¹⁴⁵ aunque desconocemos si su conversión se produjo antes o después de su llegada a Atenas en la década de 460. A partir de entonces fue discípulo de Proclo (412-485),¹⁴⁶ director de la escuela neoplatónica de la ciudad desde 437 y a quien sucedió a su muerte. Precisamente en el discurso conmemorativo del primer aniversario de su deceso, el 17 de abril del 486,¹⁴⁷ Marino declamó ante los miembros de la comunidad platónica de la antigua πόλις dicho “encomio biográfico”.¹⁴⁸ Se trata de un tratado en prosa a todas luces hagiográfico¹⁴⁹ en el que dibuja a un θεῖος ἀνὴρ neoplatónico¹⁵⁰ con una excelente retórica y originalidad en el que plasma el pensamiento religioso-filosófico del último platonismo heleno. Pues bien, hacia el final de la obra, en el seno de la exposición de las virtudes teoréticas o contemplativas en posesión de su maestro,¹⁵¹ Marino decide sintetizar su narración invitando al lector a descubrir por sí mismo la superior destreza de Proclo aproximándose personalmente a sus escritos.¹⁵² No en vano, sin solución de continuidad reconoce abiertamente que resulta imposible no descubrirse ante él “más aún si alguno lo ha visto en persona y se ha encontrado a la vista de su figura y le ha oído explicar sus lecciones y pronunciar sus sumamente bellos discursos y celebrar cada año las Platónicas y Socráticas”.¹⁵³ El detalle del complemento temporal κατ’ ἐνιαυτὸν certifica la periodicidad que sospe-

143. Cf. Cox Miller, 2000 y 1983; Dillon, 2006; Hägg, 2012, p. 282-379; Urbano, 2017.

144. Álvarez y García, 1999; Edwards, 2000; Saffrey y Segonds, 2001; Männlein-Robert, 2019.

145. Dam., *Hist. Phil.* 97a: τὰ δὲ Ἑλλήνων ἠγάπησεν (ed. Athanassiadi, 1999, trad. el autor). Cf. Suda M 324.

146. Sobre su vida cf. además de las ediciones citadas de la *Vita Procli*: Saffrey y Westerink, 1968, pp. ix-xxvi; Wildberg, 2017.

147. Männlein-Robert, 2019, p. 4.

148. Álvarez Hoz y García Ruiz, 1999, p. 9.

149. Männlein-Robert, 2019, p. 8.

150. Cf. Dillon, 2019, en el que analiza la descripción que lleva a cabo Marino de su maestro como hombre divino (θεῖος ἀνὴρ) en base a reunir en torno a su persona las virtudes que le convertían en φιλοθεότης y θεοφιλής.

151. Marin., *V.P.* XXII-XXV.

152. Marin., *V.P.* XXIII 9-14.

153. Marin., *V.P.* XXIII 14-19: ἔτι δὲ μᾶλλον, εἴ τις εἶδεν αὐτὸν, ἐπέτυχέ τε τῆς ἐκείνου θέας, ἐξηγουμένον τε ἤκουσεν καὶ διεξιόντος λόγους παγκάλους, Πλατώνειά τε καὶ Σωκράτεια κατ’ ἐνιαυτὸν ἄγοντος (ed. Männlein-Robert, 2019, trad. el autor).

chábamos sobre los festejos.¹⁵⁴ Resulta asimismo pertinente señalar que este largo polisíndeton termina por convertirse en las líneas que le siguen en un breve excursus en el que describe en pleno éxtasis carismático a quien fuera la cabeza del platonismo tardoantiguo durante casi media centuria.¹⁵⁵

Una indagación en los escritos de Proclo confirma la información aportada por su discípulo y biógrafo. Lo hace en las palabras que abren la introducción de la intrincada sexta disertación de su *Comentario a la República de Platón*:¹⁵⁶ “Recientemente se me ocurrió en los discursos de los festejos por el aniversario de Platón (...)”;¹⁵⁷ y continúa con el objeto de reconciliar a Homero y Platón defendiendo la hipótesis de que los versos del rapsoda contenían un significado alegórico acerca de lo divino en armonía con la doctrina platónica.¹⁵⁸ El compendio suma un total de diecisiete disertaciones y fue compuesto entre 437, fecha de la muerte del diádoco Siriano, a quien sucedió,¹⁵⁹ y 442.¹⁶⁰ Hemos de contemplarlo en el contexto de la tradición pedagógica oral de la escuela neoplatónica, a saber, como clases magistrales llevadas posteriormente al soporte escrito;¹⁶¹ en estas el maestro lidia con una serie de προβλήματα filosóficos vertidos por aquel indeleble diálogo.¹⁶² Ahora bien, todo indica que la sexta disertación en concreto se trató de una ocasión especial y, aunque no debemos descartar por completo que se trate de un escenario ficticio,¹⁶³ con toda certeza la comunidad carismática de Proclo se reunía en estas esperadas efemérides.

154. Saffrey y Westerink, 1968, xix: “chaque anée, l’ école tout entière célébrait les fêtes anniversaires de Socrate et de Platon”; Goulet-Cazé, 1982, p. 250: “la fidelité à l’heritage platonicien et au modèle de l’Académie se manifeste également dans la célébration annuelle des anniversaires de Socrate et de Platon”.

155. Marin., *V.P.* XXIII 19-33. A este respecto debemos llamar la atención sobre la similitud de este pasaje con otro en el que Porfirio (*Plot.* XIII 3-5) representa el extraordinario carisma de su maestro Plotino en unos términos muy similares que han llevado a algunos estudiosos a hablar de transfiguración (Edwards, 2000, p. 23, n. 130; Goulet-Cazé, 1982, p. 261).

156. Festugière, 1970; Lambertson, 2012.

157. Procl., *In Remp.* I 69, 24-25: “Ἐναγχος ἡμῖν ἐν τοῖς τοῦ Πλάτωνος γενεθλίοις διαλεγόμενοις παρέστη (ed. Lambertson, 2012, trad. el autor).

158. Sheppard, 1980, p. 9: “allegories of Neoplatonist metaphysics”. Así pues, para Proclo la poesía dejaría de ser dañina para la educación de la juventud llegando a la conclusión de que existían tres tipos: inspirada, didáctica e imitativa.

159. Saffrey y Westerink, 1968, p. xv-xvii. Cf. Watts, 2006, p. 100, n. 102 (ca. 438 d.C.).

160. Sheppard, 1980, p. 38.

161. Lambertson, 2012, p. xv: “no doubt in a somewhat different form from what we have”.

162. Sheppard, 1980, pp. 35 y 11: “an established ‘genre’ of ancient philosophical scholarship”.

163. Sheppard, 1980, p. 31.

En lo que respecta al simposiarco, de las palabras de Marino podríamos inferir por la semántica del verbo ἄγω (“dirigir”, “conducir”, “guiar”, “regir”)¹⁶⁴ que habría sido Proclo quien ejerciera como tal. Más allá de este apunte no poseemos más evidencia que la de apelar al tradicionalismo que convertiría al respectivo director de la escuela en el oficiante del banquete. En paralelo, cabe precisar otro detalle aportado por Marino de sumo interés acerca de la sede del cenáculo de platónicos, es decir, la casa de Proclo. Y es que, según la *Vita Procli*, en su casa de Atenas “también residieron su padre Siriano y su abuelo, como él mismo le llamaba, Plutarco”.¹⁶⁵ Lo primero que debemos subrayar es que el lenguaje familiar y fraternal recíproco, además de referirse a una genealogía de su pensamiento filosófico,¹⁶⁶ era una cualidad propia de las comunidades carismáticas del ámbito de la educación superior helena, lo cual generaba un fuerte arraigo e identidad grupal.¹⁶⁷ En segundo lugar atendamos, por un lado, a los nombres propios, Siriano de Alejandría fue el director de la Academia tardoantigua desde aproximadamente 430 hasta 437 sucediendo en esta cátedra privada a Plutarco de Atenas (ca. 350-432), su fundador en el último tercio del siglo IV;¹⁶⁸ y, por el otro, al hecho solo perceptible entre líneas como es el de la herencia que suponía convertirse en la cabeza de la escuela, como así lo prescribiera a título testamentario el propio Plutarco, y que incluía la casa aristocrática que hacía las veces de sede.¹⁶⁹ Así pues, el lugar adquiriría para la congregación educativo-espiritual un extraordinario aura de veneración que brillaría sobremanera los días que acogiera las fiestas rituales de Sócrates y Platón.¹⁷⁰ Podemos hacernos una idea de dicha devoción

164. Marin., *V.P.* XXIII 19: ἄγοντος.

165. Marin., *V.P.* XXIX 34-35: καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ Συριανὸς καὶ ὁ προπάτωρ, ὡς αὐτὸς ἐκάλει, Πλούταρχος ὄκησαν (ed. Männlein-Robert, 2019, trad. el autor).

166. Cf. Eun., *V.S.* XXIII 48, donde vemos cómo el filósofo neoplatónico Crisantio de Sardes le puso a su hijo el nombre de Edesio, su maestro y mentor.

167. En este sentido, Watts, 2006, p. 11, señala cómo Libanio (*Ep.* 931, 1009, 1070, 1257) se ve a sí mismo como un padre para sus alumnos y el modo en que Sinesio (*Ep.* 16) describe a Hipatia como a su madre; cf. Eun., *V.S.* VII 13; IX 13; X 16; X 87; XXIII 1; Philostr., *V.S.* I 8, 490; Marin., *V.P.* VIII. Cf. Edwards, 2000, p. 74, n. 119.

168. Watts, 2006, pp. 89 y 96.

169. Männlein-Robert, 2019, pp. 6: “sowohl Schulhaus als auch Vermögen” y 17: “Sitz der platonischen Schule”; Watts, 2006, pp. 98 y 101. Cf. Dam., *Hist. Phil.* 102, en el que se habla de las múltiples donaciones *post mortem* que recibía la escuela neoplatónica ateniense de benefactores interesados por la erudición filosófica.

170. Marino (*V.P.* XXIX 35-38) la sitúa en el plano urbano ateniense con tremenda exactitud, de este modo, cuando en los años cincuenta los arqueólogos dieron con los restos de una casa de grandes dimensiones al sur del Acrópolis no tardaron en lanzar la hipótesis de que se trataba de la casa de Proclo (Caruso, 2013, pp. 174-188, con bibliografía).

a través de las palabras de Eunapio de Sardes al describir la morada de Proeresio, su maestro en Atenas entre 362 y 367, quien a su vez la recibió de su propio mentor Juliano de Capadocia (m. ca. 333): “Desprendía asimismo el aroma de Hermes y de las Musas; de esta forma, en nada difería de un sagrado templo”.¹⁷¹

Acerca de los convidados en los simposios ofrecidos por Proclo no contamos con nombres propios, mas si atendemos a la tradición y al carácter íntimo y ritual de este tipo de reuniones no podemos sino insistir en que se rodearía por los ἑταῖροι de la escuela.¹⁷² Así lo evidencian pasajes en los que Proclo, como orador, asume ciertos conocimientos por parte de los oyentes al tiempo que se refiere al pensamiento platónico como “nuestras propias doctrinas”.¹⁷³ Por otro lado, el hecho de que el filósofo licio emplee la segunda persona del plural en el discurso que pronunció en aquella ocasión – la cual mantiene a pesar de tratarse de un texto que sin duda ampliaría a la hora de fijarlo para su publicación – señalaría una “lectura pública”¹⁷⁴ ante cierta audiencia.¹⁷⁵ Por último, ya hemos comentado la temática de la misma, de lo cual nos interesa el proceso, estudiado por la profesora Anne Sheppard, que condujo a que Proclo pronunciara aquella perorata; en síntesis, a una clase precedente de su maestro Siriano en la que se ocupó de la cuestión siguió una diatriba entre ambos que desembocó, una vez fallecido el alejandrino, en la disertación ocurrida en las Platónicas.¹⁷⁶ Así pues, resuelve Sheppard que la celebración “was in Syrianus’ honour as well as Plato’s”.¹⁷⁷

3. CONCLUSIONES

A modo de conclusión, la celebración del natalicio tiene su origen en la convergencia y sincretización de una serie de tradiciones culturales con trasfondo cultural que, con el transcurso del tiempo, se convirtieron en un hábito convencional en

171. Eun., V.S. IX 4: Ἑρμοῦ δὲ ὅμως καὶ Μουσῶν περιπνέουσιν, οὕτως ἱεροῦ τινοῦ ἁγίου διέφερον οὐδέν (ed. Goulet, 2014, trad. el autor).

172. Watts, 2006, p. 52: “These ἑταῖροι seem to have been relatively permanent figures in the schools of late antiquity”. Cf. Goulet-Cazé, 1982, p. 235, n. 1; Caruso, 2013, pp. 124 y 129.

173. Procl., *In Remp.* I 131, 30: τοῖς ἡμετέροις δόγμασιν (ed. Lambertson, 2012, trad. el autor); I 164, 13; 190, 26-27 (Sheppard, 1980, pp. 32-34, donde asevera el elevado nivel y complejidad de esta clase magistral en cuestión). Cf. Porph., *Plot.* XVII: “nuestras doctrinas” (τὰ ἡμῖν, ed. Brisson *et al.*, 1992, trad. el autor), Amelio escribiendo a Porfirio; Eun., V.S. VII 13.

174. Forma verbal διαλέγω, Marin., *In Remp.* I 69, 24. Cf. Philostr., V.S. I 24, 1; II 21, 3.

175. Procl., *In Remp.* I 71, 22 y 25; I 144, 21; I 164, 13; I 198, 25 (Sheppard, 1980, p. 30).

176. Sheppard, 1980, p. 32.

177. Sheppard, 1980, p. 37.

torno al recuerdo periódico del aniversario y que, en virtud de cada individuo, podía mantenerse tras su muerte durante generaciones. Para los antiguos esta jornada representaba la llegada al cuerpo del demon o genio personal que acompañaba a cada individuo y que era el verdadero protagonista del festejo y quien lo dotaba con su carácter ritual definitorio. Al mismo tiempo, de la mano de la religión griega los meses del calendario y algunos de sus días quedaron indisolublemente asociados a determinadas deidades, cuyas virtudes y atributos se adscribían al individuo que le caía en suerte nacer en su mismo día.

A partir del siglo IV a.C. las asociaciones de la razón y del espíritu como fueron las escuelas de filosofía helenísticas, surgidas como una suerte de desviación de las religiosas en el contexto de la educación superior helena, comenzaron a exaltar a sus fundadores. Una glorificación originada en vida del maestro e impulsada por su extraordinario carisma siendo observado por sus discípulos al modo de un benefactor espiritual o evergeta del alma. Una vez fallecía, aquella se perpetuaba en forma de lo que podríamos entender como santificación, a lo cual favoreció el contexto de rivalidad entre escuelas, escogiendo para ello el día de su aniversario. En nuestro caso, a la muerte de Platón (347 a.C.) su sucesor dio comienzo a la leyenda de raigambre pitagórica que relacionaba su natalicio con Apolo, celebrándose probablemente a partir de entonces en su honor. Respecto a Sócrates y Ártemis, una vez la conmemoración de su discípulo quedó establecida en el día séptimo de Apolo, la de su mentor resulta una asociación natural ayudada por el hecho de que las fiestas Targelias caían en los días consecutivos sexto y séptimo en los que según el mito nacieron los hermanos.

Sin embargo, solamente podemos asegurar a través de testimonios escritos que la celebración de las fiestas Socráticas y Platónicas tuvieron lugar entre los siglos I y V d.C. Concretamente, tenemos noticia de una de las que organizaron Plutarco de Queronea entre el año 99 y el 116, Longino entre 254 y 263,¹⁷⁸ Plotino entre 264 y 268¹⁷⁹ y Proclo entre 437 y 442. No en vano, en las propias fuentes que las mencionan hablan de su tradicionalismo, así como, directamente, de su periodicidad anual, con lo que

178. La estancia de Porfirio en Atenas fue entre 253 y 263, pero a nuestro juicio la fecha de llegada habría sido hacia finales de verano de 253 con el comienzo del curso académico, al igual que el caso de Eunapio (Eun., V.S. X 2-5) – y por extensión del resto de estudiantes –, con lo que no habría podido participar en las Platónicas de 253. Cabe decir además que la reunión debió producirse con mayor probabilidad en alguno de sus primeros años debido a la senectud de Nicágoras, a quien, de hecho, algún investigador no le daba con vida más allá de 250 (cf. *supra* n. 97).

179. Ocurre algo similar al caso anterior, si bien sabemos que Porfirio llegó a Roma en el verano de 263 (Porph., *Plot.* V), así es que no pudo ser uno de los comensales de la reunión de ese mismo año; por otro lado, desconocemos la época del año de su partida a Sicilia en 268.

podríamos conjeturar con unos inicios de la celebración en tiempos muy anteriores. Asimismo, a partir de aquellas es viable apuntar, en primer lugar, que el anfitrión o simposiarco era el maestro de mayor autoridad intelectual en el ámbito del pensamiento platónico del lugar, cuando menos entre los convidados a la mesa. Estos eran citados en la casa particular de aquel, que mayormente hacía las veces de sede de la escuela y que, en ocasiones, como es el caso de la de Proclo en Atenas – que podría haber acogido Platónicas durante más de una centuria –, lo continuaba siendo con la sucesión de escolarcas debido a la costumbre de dejársela en herencia; sin duda, ello contribuiría a generar una atmósfera de veneración y respeto hacia la propia institución y su líder carismático. Respecto a los invitados, se podría aseverar que, en general, cumplían con el pretérito criterio simposiasta que aconsejaba vínculos familiares entre aquellos a quienes se les convocaba a una fiesta de aniversario. Es decir, en su mayor parte pertenecían al círculo interno de discípulos del maestro o compañeros (ἐταῖροι); y es que las relaciones en el seno de la congregación se distinguían por el grado de intimidad y proximidad fraternal como así lo demuestran las referencias a los mismos y sus interacciones sobre todo en los βίοι característicos de la Tardoantigüedad. Finalmente, aunque algunos investigadores hablan de cierta inclinación hacia temas religiosos en las cuestiones que se trataban en los debates inherentes a las actividades del banquete, en la Antigüedad Tardía resulta sumamente complicado diferenciarlos de los filosóficos, si es que realmente existe dicha posibilidad, además, resulta demasiado atrevido asegurar algo así teniendo en cuenta la escasísima información que poseemos, esto es, apenas cuatro veladas de entre las 876 potenciales que son los años transcurridos entre la muerte de Platón y el cierre definitivo de las escuelas en Atenas ordenado por Justiniano en 529.

En este punto es pertinente una breve reflexión dado que el género biográfico ha sido una de las fuentes básicas de nuestro estudio. Así, cabe preguntarse por qué las *Vidas de filósofos y sofistas* de Eunapio de Sardes no atestigua absolutamente ninguna de ellas, lo que genera una laguna que se extiende aproximadamente todo el siglo IV. Pues bien, precisamente el *argumentum ex silentio* podría señalar lo corriente y estandarizado en que se habían convertido estas celebraciones entre los neoplatónicos minorasiáticos y levantinos desde Jámblico a Crisantio; toda vez que el propio Eunapio afirma en el proemio que el objetivo de su obra es el de exponer hechos dignos de ser narrados y no los casuales y triviales.¹⁸⁰ Difícilmente aquellos desconocerían la práctica teniendo en cuenta su misma afiliación cultural y filo-

180. Eun., V.S. I 2.

sófica, así como su membresía de la *catena aurea* neoplatónica que descendía sin solución de continuidad desde Plotino.

Con todo, esta clase de *συνουσίαι* practicadas por las comunidades platónicas del helenismo tardío contribuían a forjar una identidad colectiva en comunión con la autoridad carismática, pedagógica e institucional del maestro. Aquellos cenáculos de *παιδευμένοι* representan uno de los últimos reductos del espiritualismo y del ritualismo pagano que mantuvo su vigencia con cierto vigor como práctica privada en un Imperio plenamente cristiano.

BIBLIOGRAFÍA

- Alikin, Valeriy (2009). The Reading of Texts at the Graeco-Roman Symposium and in the Christian Gathering. En Ferreira, 2009, pp. 103-112.
- Álvarez Hoz, Jesús María y García Ruiz, Jesús Miguel (1999). *Marino de Neápolis, Proclo o de la felicidad*. Irún: Iralka.
- Argetsinger, Kathryn (1992). Birthday Rituals: Friends and Patrons in Roman Poetry and Cult. *Classical Antiquity*, 11.2, pp. 175-193.
- Barnes, Timothy D. (1981). *Constantine and Eusebius*. Cambridge y London: Harvard University Press.
- Beck, Mark (ed.) (2014). *A Companion to Plutarch*. Oxford: Blackwell.
- Becker, Matthias (ed.) (2019). *Über das Glück. Marinos, Das Leben des Proklos*. Tübingen: SAPERE.
- Beihammer, Alexander D. (ed.) (2013). *Court Ceremonies and Rituals of Power in Byzantium and the Medieval Mediterranean: Comparative Perspectives*. Leiden y Boston: Brill.
- Beutler, Roland (1953). s.v. "Porphyrios". *RE*, 34, pp. 275-313.
- Bidez, Joseph (1913). *Vie de Porphyre*. Gante: Universidad de Gante [reimpr. Hildesheim, 1964].
- Bieler, Ludwig (1967). *ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ: das Bild des Göttlichen Menschen in Spätantike und Frühchristentum*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (1st ed. 1935-1936).
- Bremmer, Jan (2018). Transformations and Decline of Sacrifice in Imperial Rome and Late Antiquity. En *Transformationen paganer Religion in der Kaiserzeit* (pp. 2015-256). Berlin y Boston: de Gruyter.
- Brisson, Luc (1982). Notices sur les noms propres. En Brisson *et al.*, 1982, pp. 49-142.
- Brisson, Luc *et alii* (eds.) (1982). *Porphyre. La vie de Plotin*, 2 vols. Paris: Vrin.
- Cameron, Alan (2011). *The Last Pagans of Rome*. New York: Oxford University Press.
- Caruso, Ada (2013). *Akademia. Archeologia di una scuola filosofica ad Atene da Platone a Proclo (387 a.C.- 485 d.C.)*. Atenas y Paestum: Pandemos.
- Casanova, Arnaldo (2012). Plutarch as Apollo's Priest at Delphi. En Roig Lanzillotta, 2012, pp. 151-157.
- Clinton, Kevin (1974). The Sacred Officials of the Eleusinian Mysteries. *Transactions of the American Philosophical Society*, 64.3, pp. 1-143.
- Cox Miller, Patricia (1983). *Biography in Late Antiquity. A Quest for the Holy Man*. Berkeley, Los Angeles y London: University of California Press.
- Cox Miller, Patricia (2000). Strategies of Representation in Collective Biography. Constructing the Subject as Holy. En Hägg, 2000, pp. 209-254.
- Dillon, John (1996). *The Middle Platonists. 80 B.C. to A.D. 220*. Ithaca y New York: Cornell University Press (1st ed. 1977).
- Dillon, John (2003). *The Heirs of Plato. A Study of the Old Academy (347-274 BC)*. Oxford: Oxford University Press.

- Dillon, John (2006). *Holy and Not So Holy. On the Interpretation of Late Antique Biography*. En McGing y Mossman, 2006, pp. 155-167.
- Dillon, John (2019). Proklos als *Theios Aner*. En Becker, 2019, pp. 231-246.
- Dodds, Eric Robertson (1965). *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dörrie, Heinrich y Baltes, Mathias (1990). *Der Platonismus in der Antike, II. Der Hellenistische Rahmen des kaiserzeitlichen Platonismus*. Stuttgart: Steiner.
- Dörrie, Heinrich y Baltes, Mathias (1996). *Der Platonismus in der Antike, IV. Die philosophische Lehre des Platonismus*. Stuttgart: Steiner.
- Edwards, Mark (2000). *Neoplatonic Saints. The Life of Plotinus and Proclus by their Students*. Liverpool: Liverpool University Press.
- Ferreira, José Ribeiro (ed.) (2009). *Symposion and Philanthropia in Plutarch*. Coimbra: Universidad de Coimbra.
- Festugière, André-Jean (1956). *Epicurus and his Gods*. Cambridge: Cambridge University Press (1st ed. Paris 1946).
- Festugière, André-Jean (ed.) (1970). *Commentaire sur la République I (diss. I-VI)*. Paris: Vrin.
- Frazier, François y Sirinelli, Jean (1996). *Plutarque. Œuvres morales. Tome IX, 3e partie: Traité 46, Propos de Table, Livres VII-IX*. Paris: Les Belles Lettres.
- Fowden, Garth (1977). The Platonist Philosopher and his Circle in Late Antiquity. *Philosophia*, 7, pp. 359-383.
- Gooch, Paul W. (1982). The Celebration of Plato's Birthday. *The Classical World*, 75.4, pp. 239-240.
- Goulet, Richard (ed.) (2012). *Dictionnaire des philosophes antiques*. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique.
- Goulet, Richard (2001). Études sur les Vies de philosophes de l'Antiquité tardive. Diogène *Laërce, Porphyre de Tyr, Eunape de Sardes*. Paris: Vrin (1^{re} ed. 1981).
- Goulet-Cazé, Marie-Odile (1982). L'Arrière-plan scolaire de la *Vie de Plotin*. En Brisson *et al.*, 1982, pp. 229-327.
- Hägg, Tomas (ed.) (2000). *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*. Berkeley, Los Angeles y London: University of California Press.
- Hägg, Tomas (2012). *The Art of Biography in Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hernández de la Fuente, David (2014). *Vidas de Pitágoras*. Girona: Atalanta.
- Hoine, Peter d' (ed.) (2017). *All From One: A Guide to Proclus*. New York y Oxford: Oxford University Press.
- Igal, Jesús (1982). *Porfirio. Vida de Plotino. Plotino. Enéadas I-II*. Madrid: Gredos.
- Igal, Jesús (1972). *La cronología de la "Vida de Plotino" de Porfirio*. Madrid: Castalia.
- Johnson, Aaron P. (2006). *Ethnicity and Argument in Eusebius' Praeparatio Evangelica*. Oxford: Oxford University Press.
- Johnson, Aaron P. (2013). *Religion and Identity in Porphyry of Tyre. The Limits of Hellenism in Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Jones, Christian P. (1966). Towards a Chronology of Plutarch's Works. *Journal of Roman Studies*, 56, pp. 61-74 [repr. in Scardigli, Barbara (ed.) (1995). *Essays on Plutarch's Lives*. Oxford: Oxford University Press, pp. 95-123].
- Kalligas, Paul (2014). *The Enneads of Plotinus: A Commentary, vol. 1, trans. E. K. Fowden y N. Pilavachi*. Princeton: Princeton University Press (1ª ed. en griego 1991).
- Kantirea, Michael (2013). Imperial Birthday Rituals in Late Antiquity. En Beihammer, 2013, pp. 37-50.
- Kechagia, Eric (2011). Philosophy in Plutarch's Table Talk. In Jest or in Earnest? En Klotz, 2011, pp. 77-104.
- Klotz, Frieda (ed.) (2011). *The Philosopher's Banquet Plutarch's Table Talk in the Intellectual Culture of the Roman Empire*. New York: Oxford University Press.
- Klotz, Frieda (2014). The Sympotic Works. En Beck, 2014, pp. 207-222.
- Klotz, Frieda y Oikonomopoulou, Kalos (2011). Introduction. En Klotz, 2011, pp. 1-34.
- Kobusch, Theo (ed.) (2002). *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens*. München: Saur
- König, Jason (2012). *Saints and Symposiasts. The Literature of Food and the Symposium in Greco-Roman and Early Christian Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lamberton, Robert (2012). The Schools of Platonic Philosophy of the Roman Empire, The Evidence of the Biographies. En Too (ed.) 2012. *Education in Greek and Roman Antiquity*. Leiden, Boston y Köln: Brill, pp. 434-458.
- Layne, Dean A. (2017). The Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy. En Tarrant, 2017, pp. 533-554.
- McGing, Brian y Mossman, Judith (eds.) (2006). *The Limits of Ancient Biography*. Swansea: Classical Press of Wales.
- Männlein-Robert, Irmgard (2001). *Longin, Philologe und Philosoph. Eine Interpretation der erhaltenen Zeugnisse*. München y Leipzig: Saur.
- Männlein-Robert, Irmgard (2002). Biographie, Hagiographie, Autobiographie: Die *Vita Plotini* des Porphyrios. En Kobusch, 2002, pp. 581-609.
- Männlein-Robert, Irmgard (ed.) (2019). *Über das Glück. Marinos, Das Leben des Proklos*. Tübingen: SAPERE.
- Marrou, Henri-Irénée (1985). *Historia de la educación en la Antigüedad*, Madrid: Akal (1ª ed. 1948).
- Martin, Jean (1931). *Symposion: die Geschichte einer literarischen Form*. Paderborn: F. Schöningh.
- Martín García, Francisco (1987). *Plutarco. Obras morales y de costumbres, IV. Moralia, Charlas de sobremesa*. Madrid: Gredos.
- Minar, Edwin L., Sandbach, Frances H. y Helmbold, Wingald C. (1961). *Plutarch. Moralia, Volume IX: Table-Talk, Books 7-9. Dialogue on Love*. Cambridge: Loeb Classical Library.
- Penella, Robert (1984). Plato's Birthday Again. *The Classical World*, 77.5, p. 295.
- Pérez Jiménez, Antonio (1985). *Plutarco. Vidas paralelas, I. Teseo-Rómulo, Licurgo-Numa*. Madrid: Gredos.

- Riginos, Alice S. (1976). *Platonica. The Anecdotes Concerning the Life and Writing of Plato*. Leiden: Brill.
- Roig Lanzillotta, Lautaro (ed.) (2012). *Plutarch in the Religious and Philosophical Discourse of Late Antiquity*. Leiden: Brill.
- Saffrey, Henri-Dominique y Segonds, Alain-Philip (2001). *Marinus: Proclus ou Sur le bonheur*. Paris: Les Belles Lettres.
- Saffrey, Henri-Dominique y Westerink, Leendert G. (1968). *Proclus, Théologie Platonicienne I*. Paris.
- Schmidt, Wilhelm (1908). *Geburstag im Altertum*. Giessen: Töppelmann.
- Schmidt, Wilhelm (1910). s.v. “Τερέθλιος ήμέρα”. *RE*, 13, pp. 1135-1149.
- Schroeder, Guy y des Places, Edouard (1991). *Eusèbe de Césarée, La Préparation Évangélique, livres VIII, IX, X*. Paris: Vrin.
- Schwartz, Eward (1907). s.v. “Eusebios von Caesarea”. *RE*, 11, pp. 1370-1439.
- Seoanes Rodríguez, Manuel Andrés et al. (2016). *Eusebio de Cesarea. Preparación evangélica. II: Libros VII-XV*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Sheppard, Anne (1980). *Studies on the 5th and 6th Essays of Proclus’ Commentary on the Republic*. Göttingen: Hypomnemata.
- Simmons, Martin B. (2015). *Universal Salvation in Late Antiquity. Porphyry of Tyre and the Pagan-Christian Debate*. Oxford: Oxford University Press.
- Stuiber, Alan (1976). s.v. “Geburstag”. *RAC*, 9, pp. 217-243.
- Tarrant, Harold (ed.) (2017). *Brill’s Companion to the Reception of Plato in Antiquity*. Leiden y Boston: Brill.
- Teodorsson, Sven-Tage (1989). *A Commentary on Plutarch’s Table Talk, books 1-3, vol. 1*. Gothenburg: Studia graec. et lat. Gothoburg.
- Titchener, Frances B. (2009). The Role of Reality in Plutarch’s *Quaestiones convivales*. En Ferreira, 2009, pp. 395-402.
- Toom, Tarmo (ed.) (2017). *Augustine in Context*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Urbano, Arthur P. (2017). *Biography in Late Antiquity*. En Toom, 2017, pp. 13-21.
- Usener, Hans (1911). *Das Weihnachtsfest, Kapitel I bis III*. Bonn: Cohen (1^a ed. 1889).
- Watts, Edward J. (2006). *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press.
- Wecowski, Marek (2014). *The Rise of the Greek Aristocratic Banquet*. Oxford: Oxford University Press.
- Westerink, Leendert G. (1962). *Anonymous Prolegomena Philosophiae Platonicae*. Amsterdam: Brill.
- Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich Von (1893). *Aristoteles Und Athen*. Berlin: Weidemann.
- Wildberg, Carl (2017). Proclus of Athens: A Life. En Hoine, 2017, pp. 1-26.
- Ziegler, Konrat (1950). s.v. “Plagiat”. *RE*, 20, pp. 1956-1997.
- Ziegler, Konrat (1951). s.v. “Plutarchos”. *RE*, 21, pp. 636-962.

PERFORMING PLOUTOS. EXPLORATIONS
INTO THE RELIGIOUS DISCOURSE OF 4TH
CENTURY ATHENS*

PLUTO A ESCENA. EXPLORACIONES DEL DISCURSO
RELIGIOSO DE LA ATENAS DEL SIGLO IV

ISABELL WAGENER

UNIVERSITÄT GRAZ / MAX-WEBER-KOLLEG ERFURT
isabell.wagener@deutschepost.de

ABSTRACT

The question of the relation of ritual and theatre has long been debated and may never come to a satisfying result. Nevertheless, certain features of theatrical performances, especially in the ancient Greek *poleis*, show a close connection of both performative acts. In particular, there is

RESUMEN

La cuestión de la relación entre ritual y teatro ha sido ampliamente debatida, y posiblemente nunca alcance una conclusión satisfactoria. Sin embargo, algunos elementos de las actuaciones teatrales, especialmente en las *poleis* de la antigua Grecia, muestran una estrecha relación entre ambos actos perfor-

* In order to facilitate the differentiation of the personification and the homonymous play, the personification is in capital letters (Ploutos) while the play is cursive (*Ploutos*).

a strong interdependence of the dramatic *agon* and religious festivals, such as the Great Dionysia and the Lenaia. The aim of this article is to shed a new light not only on the relation of theatre and ritual, but also on the reception of theatre in the visual arts and the impact it had on religious developments of that time. I hereby focus on the heightened emergence of personifications in the middle of the 5th century BC which is reflected in a number of personifications who appear on stage in the Aristophanic comedies. One of them is PLOUTOS, the personified Wealth and one of the main characters in the homonymous play. By combining the representation of PLOUTOS in the visual arts with the literary sources on his person, a new image of this personification emerges. Through recapturing fragments and fractures of the multifaceted personification PLOUTOS, a process of transformation and adaption shows through that accommodates not only the relation of ritual and theatre, but also highlights the extraordinary standing of personification in the ancient Greek pantheon.

mativos. En particular, hay una gran interdependencia entre el *agon* teatral y los festivales religiosos, como las Grandes Dionisias y las Leneas. El objetivo de este artículo es arrojar una nueva luz, no solo sobre la relación entre teatro y ritual, sino también sobre la recepción del teatro en las artes visuales y en el impacto que tuvo en las dinámicas religiosas del momento. Por la presente, me centro en el surgimiento de personificaciones a mediados del siglo V a.C., lo que se refleja en la aparición en escena de una serie de personificaciones en las comedias de Aristófanes. Uno de ellos es PLUTO, la riqueza personificada y uno de los personajes principales de la obra homónima. Al combinar la representación de PLUTO en las artes plásticas con las fuentes literarias sobre su figura, surge una nueva imagen de esta personificación. Mediante la recolección de fragmentos y pedazos de la polifacética personificación de PLUTO, se muestra un proceso de transformación y adaptación que, no solo comprende la relación entre ritual y teatro, sino que también resalta la extraordinaria posición de la personificación en el panteón de la antigua Grecia.

KEYWORDS

Mysteries; Old Comedy; Performance; Personification; Ritual; Visual Arts; Wealth

PALABRAS CLAVE

Actuación; Artes visuales; Comedia arcaica; Misterios; Personificación; Riqueza; Ritual

Fecha de recepción: 11/03/2020

Fecha de aceptación: 02/06/2021

THE CLOSE RELATION OF RITUAL AND THEATRE has been scrutinised in scholarship over a long period of time.¹ In the following I want to follow mainly the extensive and in its entirety comprehensive study of Christiane Sourvinou-Inwood focussing on ritual and tragedy.² Her discussion of the ritualistic elements of tragedy illuminates particularly the origins and implementations into religious contexts of this genre. One of these elements is the ritualistic *xenismos*, i.e. the welcoming and reception of the god in the city, which will be one of the focal points of the following analysis. Though Sourvinou-Inwood concentrates her study on tragedy, the ritual elements of the performance and its background are transferable to theatrical performances in general and hence to comedy as well. The play primarily discussed here will be *Ploutos*, an Aristophanic comedy performed in 388 BCE.³ This comedy and especially its role in religious discourse has received some scholarly attention in the last decades.⁴ Especially the thorough work of Francisco Barrenechea has taken a major role in the discussion thereof.⁵ In order to expand this debate on the ritualistic and religious aspects of theatre and especially comedy I want to introduce and highlight the role of personification as a special coping mechanism. Through thoroughly discussing the personification of PLOUTOS in the play of Aristophanes

1. See Schechner, 1998; Nünning, Rupp & Ahn, 2013; Braungart, 2016. With a focus on ancient drama, see Foley, 1985; Aronen, 1992; Bowie, 1993; Bierl, 2007, with extensive bibliography on what he terms *Rito- und Mythopoetik*.

2. Sourvinou-Inwood, 2002.

3. There appears to be an earlier version of the play probably dating to 408 BCE. As the play of 388 BCE is the one fully transmitted, I focus on this later version.

4. The most influential ones are Konstan & Dillon, 1981; Sommerstein, 1984; Olson, 1990; Sommerstein, 2001. For a full account of bibliography and the most recent study see Barrenechea, 2018.

5. Barrenechea, 2018.

and his representations in the visual arts, this paper aims to shed a new light on the role of comedy in Athenian religious discourse.

The discussion starts with a brief exposé of the broad field of religion, ritual and theatrical performances and moves further by paradigmatically focussing on the personification of *PLOUTOS* in the eponymous play and in a wealth of literary sources. The last section discusses first the representations of *PLOUTOS* in material culture. Further, his embeddedness into the Eleusinian mysteries and the relationship to Hades-Plouton is scrutinized. Not only will this enable a better understanding of the personification of *PLOUTOS* as such, but it may also tell us more about the reception of comedy in general and its interdependency with religious currents.

1. RITUAL AND NARRATIVES IN THEATRICAL PERFORMANCES

The ritual origins of theatre have been elaborately explored by Sourvinou-Inwood. Dramatic performances played an important part not only in Athenian society but also in the working of the whole city state. These plays were staged at – and therefore embedded in – a communal feast devoted to Dionysos which is either the Great Dionysia or the Lenaia. Sourvinou-Inwood has shown in her monograph that this context of feasting is of particular importance when speaking about the impact of dramatic performances.⁶ The City Dionysia – as the Great Dionysia is also called – has its origins in a ritual *xenismos* that is “the reception and welcoming and entertainment of the god”.⁷ The god in this case is Dionysos who after several failed attempts of cult instalment was finally received in the city of Athens.⁸ Another important feature of this “original” ritual is the *komos*, a procession taking place during the Great Dionysia. This *komos* is open to the public, so that everyone can partake. People in the *komos* usually dress up and wear masks, a loose atmosphere of drinking and feasting ensues. This *komos* is generally seen as the origin of comedy, *komodoi* being those people who sing in the *komos*.⁹ So, while the *komos* provides the ritualis-

6. Riu 1999; Sourvinou-Inwood, 2002, esp. pp. 141-172.

7. Sourvinou-Inwood, 2002, p. 73.

8. The whole mythological background that Sourvinou-Inwood tackles in her reconstruction of the earliest version of the Great Dionysia is here not important. It may be said that in the instalment of Dionysos in Athens the fear of retaliation in the case of non-instalment played a rather big role. This may be kept in mind for the instalment of yet another cult, the one for *Ploutos*. See Sourvinou-Inwood, 2002, pp. 72-73 and 77-78.

9. Sourvinou-Inwood, 2002, pp. 172-177.

tic background of comedy, the *xenismos* is of particular importance, further enhanced by the multitude of new introduction of gods in the late 5th and early 4th c. BCE.¹⁰

Another important feature of bringing dramatic plays and ritual together is the role of narratives. Their particular standing in the making of religion has again lately been enhanced.¹¹ Narratives provide not only meaning and order, but mostly an ordered way of communication. These narratives may “be understood as a complex form of mimesis: they not only represent a certain status quo which exists outside the ritual or narrative, but they envisage and enact what might seem to be possible and ethically desirable in relation to a given situation by engaging in symbolic communication.”¹² The term *mimesis* is already referred to by Aristoteles in his *Poetic* and clearly reflects upon theatrical performances: In the *Poetic*, the *mimesis*, i.e. the imitation, of *praxeis* is the definition of *mythos* (Arist., *Poet.* 1450a). To phrase it differently: by acting out certain ritualistic schemes or incidents on stage the plot of tragedy is formed.¹³ To truly understand the implications of this observation and of its relevance for comedy, it is necessary to have a closer look at the relationship of tragedy and comedy.

The relationship of tragedy and comedy reflects itself already in the performance: both are part of the *agon* during the Great Dionysia and as such form complementary parts of a religious festival. Generally speaking, both genres offer comments on the current socio-political situation. While tragedy transmits its messages hidden in the re-enactment of known myths, comedy’s central feature is the proposition of a fantastic solution known as the “comic plan”. As several scholars have already convincingly shown comedy was meant to be a parody of tragedy.¹⁴ In this regard we may also understand the part comedy takes up in religious discourses of its time in correlation to that of tragedy. “Tragedy depicted the divine as a greater whole, encountered by the human as necessity, but which also gives the human its meaning. Comedy presented its audience with the opposite picture, of the divine as

10. As an example, Asklepios will be dealt with later on in this article. Additionally, Pan, Nike or Nemesis are to be named as divine qualities that make an early entrance into the Greek pantheon. Regarding the development in Lycurgan times, see also Gilliland, 2006, who names six personifications with a cult in these times. Aristophanes himself plays with his cult introduction in the *Eirene* which is also referred to later on.

11. Albrecht *et al.*, 2018, pp. 574-575.

12. Nünning, Rupp & Ahn, 2013, p. 15.

13. On the close relation of mimesis, aesthetics and performances, see also Kidd, 2019. He explains also how the illusion of play may reflect upon the acceptance and embracing of the enacted scenes.

14. E.g. Rau, 1967; latest Nelson, 2016 with extended bibliography.

an oppressive and meddlesome appendage to human life – a view that created the urge to transgress in the first place”.¹⁵

In addition, Given has recently taken a closer look at the acting characters on stage and found – in coherence with Nelson – that while in tragedy gods, in comedy it is human actors who work as the motor of the plot.¹⁶

Greek polytheism was a complex system of belief that had no fixed theology and no holy scripture. Studies of Greek religion therefore reiterately highlight narratives’ importance in the making and shaping of religion.¹⁷ As such comedy and tragedy both – among other genres – opened up spaces for negotiating religious matters. Not only were they part of ritually coined festival structure but they also brought religious contents literally in front of the spectators’ eyes. With no fixed scripture, though, the standing of dramatic performances was even more important because of what Richard Schechner terms “recoding of behaviour”.¹⁸ Thus, through the performances of ritual acts on stage these rituals were altered in the perception of the audience as well as that of the actors themselves. Therefore, while the actions of tragedy formed and constructed the myth on stage, i.e. the tragic plot, comedy challenged the same existing norms. It is this experimental freedom of comedy in dealing with divine characters that is rather connected with the thoughts and terminologies of the Sophists than with a mere utopian/carnavalesque understanding of the divine that manifests comedy’s stand in the contemporary religious and political discourse.

Nelson also claimed – and this might be equally important in this context – that while tragedy mainly consisted of divine and heroic characters, comedy’s characters are mostly human.¹⁹ This, at the same time, includes the “ordinary people”, i.e. the audience. The background of the play is neither locally nor temporally too far from Athenian daily life, it is not mythical as in tragedy. Therefore, people in the audience may feel responsible for what is happening, not only on stage but also in real life. This is equally important when speaking about comedy’s standing in religious issues. “Aristophanes, who sees the divine as largely defined by the human, is as interested in the fissures and self-contradictions of such a view as he is in the freedom it implies”.²⁰

15. Nelson, 2016, p. 207.

16. Given, 2009. John Given divides the Gods who appear in Old comedy into two categories: divine opponents (pp. 112-114) or divine helpers (pp. 114-117). None determines the plot as divine characters (e.g. *deus ex machina*) does in tragedy.

17. Albrecht *et al.*, 2018; Eidinow, Kindt & Osborne, 2016, esp. ch. 6 & 9.

18. Schechner, 1998, esp. pp. 415-433.

19. Nelson, 2016, pp. 54-70.

20. Nelson, 2016, p. 208.

Here, two key terms of the concept of *Lived Ancient Religion* come together.²¹ On the one hand the comedies are – though based in a ritualistic surrounding – reflections of a current political, social and even religious situation in the polis – in Athens – which are enacted on stage. This accounts for the situational construction of meaning. On the other hand comedy explores what in terms of the concept is meant by competence: As Martin Revermann has shown, most of the Athenian male populace took part in theatrical performances, mostly as part of the chorus, at one point in their lives which accounts for the people/audience feeling drawn towards and emotionally attracted by the comedies and the characters in it especially.²² The religious competence not only shifts to human agents in the course of the play, rather the audience is truly part of the comic performances. In this case, metatheatricity, i.e. playing with the illusion and the conception of the comedy as a theatrical performance, is a means of creating an even more intense feeling of being part of the on-stage actions. The exact identity of the audience in Attic drama is, of course, a matter of debate, and a topic too big to be explored here properly. If we take into account that the plots of the plays were probably discussed in public or private spaces anyway – at least we do see comic and tragic scenes on drinking cups for example – the composition of the audience is of course important, but does not affect my line of argument.

In the context of ritual and theatre or more closely ritual and comedy another feature plays an interesting role: in 5th and 4th c. BCE comedies we can observe the heightened emergence of the use of personifications as on-stage characters – an interesting stylistic device which had a huge impact on the effects of the genre. Two examples of personifications in ancient Greek comedy naturally come to mind when considered in the light of the ritualistic background of theatre discussed above. Both are comedies that include the ritual installation of a cult, i.e. the *xenismos*, for the enacted personification on stage, one being Eirene in the eponymous play and the other Ploutos, which brings them both even further in line with the origins of the ritual festival.

2. DEFINING PERSONIFICATION

Studies of personifications in ancient Greek art are numerous and it is especially difficult to come to a definition of this term as such.²³ To put it simply, a personification is the rendering of an abstract notion, value, geographical or topographical point or na-

21. Albrecht *et al.*, 2018, p. 572.

22. Revermann, 2006, pp. 108-112.

23. Shapiro, 1993; Stafford, 2000; Borg, 2002; Gilliland, 2006; Smith, 2011.

tural phenomenon into a person/a human in order to make it seem more understandable and relatable.²⁴ This definition is rather easy to understand from a monotheistic worldview: there is only one God which gives everything else a different, “un-godly” standing in the religious “hierarchy”. In ancient Greece, this understanding of personifications was more complex. Today, an easy way to discern a personification in the English language is above all the capital letter they start with. Contrarily to this practice, the ancient Greek language did not – initially – know any difference between capitals and lowercase letters in the writing which means that for every single case attested in the literary sources, it is generally up to the audience/reader to decide how to understand the presentation. In some places, this decision is facilitated by a verb or a description that hints at an agent rather than a thing, while there are many cases that remain unclear even nowadays. The use of personifications in comedy differs in this point mainly through the setting on stage where personifications appear as characters. The audience may therefore from the beginning experience them as living beings, who are emotionally and visually tangible. Thus, the theatrical play facilitates the understanding of the abstract concepts as a person representing a concept.²⁵

Additionally, in the Greek pantheon a lot of things, places, etc. appear to be demons or at least to have demonic features and can thereby be characterised as divine.²⁶ This makes it even more difficult to truly understand the character of a personification, whether s/he is seen as a god, a demon or anything else. Following Barbara Borg,²⁷ I will take these personifications as generally being part of the pantheon. I will not try to define their status in it, because most of the time scholars of antiquity do not have enough indications for these assumptions. I will rather, and here I am again following Borg, point to the difference between a mere personification and an allegory as their defining feature.

Borg differentiates between personification and allegory. One central aspect in her definitions of personification and allegory – which take up the whole first part of her book – is that allegory includes a (critical) commentary on the addressed personi-

24. Borg, 2002, p. 49.

25. In some cases – such as that of *PLOUTOS* here – this understanding does not necessarily coincide with the easy recognition of the concept. Of course, displaying an old and filthy man on stage would not have led the audience to recognizing *PLOUTOS*, unlike other characters such as *Herakles* or *Dionysos* in *Frogs*. This fact, however, enhances the hypothesis that especially personifications were rather adaptable to different situations and needs.

26. Webster, 1954, p. 10.

27. Borg, 2002, p. 49.

fication.²⁸ This differs from earlier scholarship in so far as allegory was usually seen as a compilation of different personifications which – being put together as a group – made this commentary function possible. To put it differently: only the clustering of different personifications transmits their intentional reading. This assumption was challenged by Borg. She shows that some personifications do comment on themselves without a second personification to interact with. Even a personification in itself can therefore be seen as a self-reflective figure which already provokes a critical reading of itself without the aid of different personifications.²⁹ This is especially true for personifications appearing on stage: while the presentation of the personification is one thing, their interpretation by the audience and the spectators is their individual apprehension. Through interaction, a changing appearance and a changing perception, personifications may become multifaceted, an element of religious discourse as such.

One such example, as will become apparent in due course, is the personified PLOUTOS in the correspondent Aristophanic comedy.

3. PLOUTOS IN LITERARY EVIDENCE

In the pre-existing literary tradition there are two recurring themes when it comes to myths about PLOUTOS. First and foremost, PLOUTOS is described as the son of Demeter and Iasion, first in Hesiod's *Theogony* (969-973). He is portrayed there as a young boy bringing agricultural wealth together with his mother. Thus, Demeter takes on the role of the *kourotrophic*, i.e. nurturing, deity. Apart from Demeter, there are several other deities that do act as *kourotrophos* to the young PLOUTOS: for instance, Eirene or Gaia, and even Persephone in the Eleusinian mysteries, as will be shown later on. Apart from Demeter, though, none of the above mentioned is also understood as the mother of PLOUTOS; their part is reduced to solely nurturing the child. In addition to the *Theogony* some other sources tell us about this youthful agricultural Wealth that is seen completely positively: Aristophanes' *Thesmophoriazousai* (295-299) and the *Orphic Hymn to Demeter*, in particular, show that there is a strong connection to the thematic complex of Eleusis, Demeter and Kore. A similar direction is taken up by Kratinos in his paratragic commentary on the *Prometheus Unbound*

28. Borg, 2002, p. 87.

29. This line of thought is not necessarily new in regard to Aristophanes' *Wealth* (Hertel, 1969), but the breadth of Borg's study highlights the discursive element that is inherent in personification (Borg, 2002, p. 193).

where the titans, who are depicted as bringing wealth and peace to the people, are called *Ploutoi* which is presumably also the title of this comedy.³⁰

Secondly, another strand of literary sources is preoccupied with the negative effects of the accumulation of wealth in communities. A skolion by Timokreon of Rhodes takes the blind Wealth to be responsible for all the evil in the world by unfairly distributing his goods to the people:

“If only, blind Wealth,
you had never appeared
on land or on sea or on the continent
but had dwelt in Tartarus
and Acheron; for it is because of you
that men have all evils always”.³¹

Hipponax fr. 67 and fragment 63 of Amphis’ comedy *Kouris* are other examples for taking up the blindness of Wealth.³² In yet another case, namely Antiphanes fr. 63 Kassel/Austin, it is Wealth who makes the people blind. This wealth is responsible for a lot of evil in the world and is thus negatively connoted.

Aristophanes, finally, connects both strings of literary tradition: His *PLOUTOS* is old and frail (266), blind (ἀνθρώπου τυφλοῦ, 13), dirty (αὐχμῶν, 84) and a coward (116-117, 123, 198-199, 203, 234-235). He is also rather self-conscious and needs Chremylus, the play’s main character to speak for him. All of these traits rather remind the audience of the second version of Wealth. But then Aristophanes gives an explanation for *PLOUTOS*’ behaviour, namely his blindness and thus his unfairness towards poor but good people: Zeus is the one responsible for blinding Wealth because he did too much good to the people and was therefore more powerful than Zeus himself. At the same time, though, most of the character traits of his appearance on stage already have an allegorical meaning in the above explained sense as they do comment on the impact that wealth can have on people. It is not Wealth *per se* who is dirty or blind or a coward. It is rather that Wealth is dirty because his “last owner” was dirty and mean; Wealth itself is not blind, but it makes people blind; and last but not least he is a coward because people owning too much are seen to be cowards as well.³³ To enhance this aspect, Aristophanes uses wealth sometimes as an attribute,

30. Kratinos fr. 171, 12 Kassel/Austin.

31. Timokreon *PMG* 731, transl. by Sommerstein.

32. Both fragments are listed in *PCG* Kassel/Austin.

33. Newiger, 1957, pp. 151-153; Hertel, 1969, pp. 22-23.

sometimes as a substantive and sometimes as the name of the abstract personification, thus attaching different meanings to the word. All of the aforementioned indicates an allegorical reading of PLOUTOS. To facilitate the discussion a short summary of the hypothesis of Aristophanes' comedy follows before going any further into the discussion: Chremylus, the play's main character, lives in poverty even though he is a decent character. He then goes on a pilgrimage to Delphi to ask whether he should tell his son to live a different life so as to become wealthy. The oracle tells him to follow the first person he meets on the way back home. Chremylus then follows a frail and blind old man together with his slave Carion, who persistently complains about the whole situation. All of this is described retrospectively by Carion. When Chremylus finds out that this person is indeed PLOUTOS, who tells them about his blindness and the resulting inability to distinguish between good and bad people, he comes up with a cunning plan. He will bring PLOUTOS to the temple of Asclepius in Piraeus and heal PLOUTOS from his blindness. Penia, the personified Poverty, tries to prevent this from happening, but fails. After PLOUTOS has been healed, he is taken to the *opisthodomos* of the Athenian Acropolis, where his cult is to be installed. As these last two points are of great interest for the understanding of the comedy they will be addressed in detail in the following.

Healing PLOUTOS is a recurring theme in ancient Greek comedy.³⁴ The fact that Asclepius is the healing deity responsible for this treatment is a rather new development, though, and one that coincides with the establishment of the cult of Asclepius in Aegina around 420 BCE and the subsequent establishment of the cult and its popularity in Attica.³⁵ Therefore, he is a rather new god to the Athenian populace.

What is even more striking is the instalment of the cult of PLOUTOS on the Southern slope of the Athenian Acropolis. It correlates with Peace, or *Eirene*, yet another Aristophanic comedy that also features a personification as one of its protagonists. In both *Ploutos* and *Eirene*, the establishment of the cult for the personification is introduced on stage with the verb *hidruomai*,³⁶ which mimics the religious language of cult installation. They are also both addressed as gods even before the foundation of their cult on stage. Moreover, in both comedies, the comic plan deals with and presents a solution for difficult socio-political situations and dilemmas rather prominent in the Athenian society at the respective time of their performances: in *Eirene*, it is the Peloponnesian war that the main protagonist wants to bring

34. E.g. Philetairos fr. 1 Kassel/Austin and Antiphanes fr. 47 Kassel/Austin.

35. Tomlinson, 1983, p. 15, pp. 22-24; Sommerstein, 2001, pp. ii-iv.

36. Arist., *Plut.* 1191-1195; *Pax* 923.

to an end, as it threatens the agricultural prosperity, the overall comfort of living in Athens and, of course, the lives of husbands and sons. In *Ploutos*, the poverty of the Athenian population, the result of several years of war and failure of the crops, is to be defeated. In both comedies, help comes from gods, *Ploutos* and *Eirene*, who are both newly installed in the course of the comedies. These comedies, as mentioned beforehand, are performed in the context of the ritual feast centering on the ritual instalment of the cult of Dionysos. So Dionysos himself not only approves of this instalment, it is already set in the appropriate ritualistic environment, and keeping in mind Dionysos' punishment for the first delays of cult instalments a similar fear of retaliation may be present. What is even more striking, the help of both gods becomes available only because the deities are instigated by the main protagonists, who also happen to be Athenian citizens. Here again, a sense of responsibility amongst the audience is sparked: any change, political or financial lies in the hands of the Athenian populace. As stated above, this is an example for comedy's focus on the human protagonist and also relates to the competence of the Athenian audience. Even more, through the invocation and the ritual instalment of the personification it is on stage turned into a deity providing it at the same time with a narrative. As the *Bacchae* do for Dionysos the comedies recount the story of cult legitimation and establishment.

On the other hand, there are also stark differences between *Eirene* and *Ploutos*. The historical situation of *Eirene* is inclined towards a peace agreement that was readily to be reached shortly after the presentation of the play. In *Ploutos*, however, the successful control of poverty and starving population is not in the realm of possibilities. Therefore, the instalment of the cult in the comedy is again used to point to this failure of the state: the cult is being established on the Southern slope of the Acropolis, or rather, as Alan H. Sommerstein points out,³⁷ in the *opisthodomos* of the Acropolis. This is the place where the city state also stores the treasury of the city. Therefore, rather than entrust the solution of these problems to the state and their treasury, the Athenians opt to welcome a new god there. Another reading may also suggest that at this point in time the *opisthodomos*, i.e. the treasury, was empty anyway.

The history and understanding of PLOUTOS in literature is already an intriguing field of studies. Nevertheless, to improve our understanding of the responsibilities of this personification and therefore its role in the religious sphere it is necessary to have a closer look at its representations in the visual arts.

37. Sommerstein, 2001.

4. PLOUTOS IN THE VISUAL ARTS

The identification of PLOUTOS in classical Athenian art is rather difficult. Lots of scholars, most recently Amy Smith, assigned the emergence of PLOUTOS in the visual arts to the 4th c. BCE, whereas Kevin Clinton already identified PLOUTOS in the Great Eleusinian Relief from the last quarter of the 5th c. BCE.³⁸ All in all, the identification of the child as PLOUTOS remains a problem, as most of the depictions do not carry an inscription. The children depicted in these scenes are called PLOUTOS following the literary sources and the strong connection of PLOUTOS and the Eleusinian mysteries that spring from these sources. It rather, especially in the “classical” representation of PLOUTOS, reinforces the close connection of PLOUTOS and the iconography of the Eleusinian mysteries, in line with – as above mentioned – one part of the literary sources.

These – in terms of their iconography – “classical” representations show PLOUTOS as an infant/child or youth holding a cornucopia in his hands. All of them depict PLOUTOS together with his mother Demeter and Persephone/Kore. One good example may be Fig. 1 in this case. In the middle Demeter wearing a *polos* and holding a sceptre in her hand is shown. Close to her feet on the right is a young PLOUTOS, all painted in white, with an overflowing cornucopia in his right arm. Further to the right Persephone may be identified wearing a chiton and himation. Her left arm is propped on a pillar while she is holding a torch with her right hand. A variation of this scheme can be seen in four other pieces, all of them dating to the mid-4th c. BCE.³⁹ They may, as Erika Simon claimed, refer to a common prototype.⁴⁰

A bit older, from around 360 BCE, is a representation on a red-figure hydria from Rhodes (Fig. 2). Here, PLOUTOS sitting on the cornucopia is handed over by Ge to his mother Demeter. To the left, Persephone is depicted. Persephone, Ge, Demeter, PLOUTOS and the other characters surrounding the scene lead again to the Eleusinian mysteries. This picture does not show the birth of PLOUTOS, as his mother is Demeter, not Ge. Rather, and that is quite interesting for the understanding of PLOUTOS, it shows the close connection of PLOUTOS, as agricultural wealth, to Ge, the personified soil which nourishes wealth.

Another quite prominent nourisher, *kourotrophos*, of Wealth is Eirene (Peace). The iconography of Eirene is especially interesting as she bears testimony to a new iconographic trope, that of the *kourotrophos*-type, which in turn coincides with the establishment of her cult in Athens around 375 BCE and her union

38. Clinton, 1992 and 2009, p. 53; Smith, 2011, p. 114.

39. Clinton, 1992.

40. Simon, 1966, p. 86.

with the child PLOUTOS.⁴¹ Before, she was shown as a maenad in the entourage of Dionysus as for example on a vase painting in the Kunsthistorisches Museum, Vienna.⁴² It is also striking that the statue by Kephisodotus is the earliest depiction of the child Ploutos. Unfortunately, this statue is only known through a series of vase paintings on Panathenaic amphoras, through Pausanias' description (IX 16, 1-2) and several Roman copies.

The best Roman copy of this statue shows Eirene larger-than-life wearing a peplos and a high-girdled himation with her hair coming down openly. All of these attributes are congruent with the depiction of a matronly character, who is thus acceptable as a nourisher of the child PLOUTOS. Whereas the loose hair could also point to a maiden and the dress was a maiden's dress in the 5th c. BCE, by the time the statue was sculpted both were seen as attributes of matrons in the 4th c. BCE.⁴³ PLOUTOS is depicted as a child, in contrast to the earlier shown depictions where he is rather a youth. Eirene holds him in his left arm, but she is not directly looking at him. Additionally, PLOUTOS has the cornucopia in his left arm, while the right one is outstretched towards the head of Eirene. The close connection of these personifications is not the relationship of a mother to her son. It rather enhances the interpretation that agricultural wealth is only possible through a lasting peace. This interpretation is also distributed and promoted through its depiction on several Panathenaic amphoras of the archon Kallimedes dating to 370/369 BCE.⁴⁴ These depictions imply not only that the relationship of P/peace and W/wealth must have been understandable but that it seemed attractive and tangible in the different parts of Greece as well.

If – as mentioned above – there was a mutual proto-type for the vase-paintings of the Demeter-Kore- PLOUTOS-group, it means that PLOUTOS was present in two major artefacts in the beginning of the 4th century in Athens.⁴⁵ The question that comes naturally into the mind, i.e. to what extent the performances on stage have influenced the visual arts or vice versa, cannot be answered with any certainty. Nevertheless, a way of promoting both the play and the vases/artefacts may be explored. We can also assume that the political atmosphere in Athens paved the way for the prominence of this personification at this time. Both the Peloponnesian and the Corinthian Wars left the countryside devastated and without the expected crops. To put it in Amy Smith's words:

41. *LIMC* III 702.

42. Inv. no. 1024.

43. Kader, 2003, pp. 135-136; Meyer, 2008b, p. 76.

44. Eschbach, 1986, pp. 58-70.

45. Bemann, 1994, p. 46.

“By the middle of the fourth century, agricultural imports had become a major focus of Athenian politics, with foreign alliances and trade agreements directed at engineering a final return of Ploutos to their city. His most common attribute – the *keras* – emphasises the agricultural basis of the wealth that fourth century Athenians hoped Ploutos would bring in any circumstances”.⁴⁶

All of this may account for the popularity that PLOUTOS newly enjoyed in the 4th c. BCE in Athens.

Interestingly enough, the Athenian counterpart in terms of PLOUTOS’ responsibilities is the mythical hero Triptolemos who brought the knowledge of harvesting and crops to the Athenian people. Even though Triptolemos was quite popular in the 5th c. BCE, the hero disappears completely from vase-paintings in the 4th c. BCE. As both Triptolemos and Ploutos stand for agricultural wealth, a representation showing both would have been quite redundant. So it is fair to assume that PLOUTOS replaced Triptolemos in some contexts, even more so as there are no contemporary images on vases of them.⁴⁷ This may be due to different reasons: First, PLOUTOS was not an Attic hero, meaning that the act of having him depicted on vases that are meant for export was not a great advertisement for Athens’ hegemonic ambitions. Secondly, PLOUTOS with his horn of plenty, is far more easily understood as a bringer of wealth than Triptolemos, who is normally shown in a winged carriage carrying the gifts of agriculture to humans. Last but not least, in a time where the bringer of wealth was closely connected to Peace, this concept should be understandable for foreigners as well. PLOUTOS and Eirene on the Panathenaic Amphoras for sure were easily identified with the over-flowing horn of plenty and the overall peaceful attitude. And of course, PLOUTOS incorporates wealth literally. Whatever the reasons may have been, by the 4th c. BCE the role of Triptolemos as part of the Eleusinian trias rather diminished, leaving us with no representation of him in Attic vase painting of the late 5th/early 4th century BCE.⁴⁸ Following the Peloponnesian War, it was no longer the agrarian prosperity in persona of Triptolemos that appealed to the public but rather a “*Seligkeitsbedürfnis nach einem Leben nach dem Tod*” that PLOUTOS was able to grant.⁴⁹ It is therefore rather a shift in society that changes the conception of PLOUTOS while Triptolemos remains a strictly agrarian hero.

46. Smith, 2011, p. 118.

47. Smith, 2011, pp. 114-115.

48. Clinton, 2009, p. 60.

49. Hayashi, 1992, p. 68

To summarize: Different versions of literary sources were telling us about PLOUTOS as either being old, blind and frail or of the child PLOUTOS connected with Demeter and the Eleusinian mysteries. The tradition in the visual arts follows this latter PLOUTOS and scholars have frequently attributed age as the identifying feature of PLOUTOS in order to distinguish him from other mythical figures holding the cornucopia. There are several figures with a cornucopia in ancient Greek Art but the one PLOUTOS could quite easily be confused with is Hades- Plouton. The relation of both will be addressed in the following.

5. PLOUTOS AND PLOUTON

As mentioned above, a natural connection between PLOUTOS and Plouton is established through their obviously similar naming. A new finding, which dates to the last quarter of the 6th c. BCE, brings the two iconographical tropes from the literary evidence tropes that we have seen above together. On a fragment of a black-figure kantharos a bearded man is shown on the right sitting and holding a sceptre in his right hand (Fig. 3). His hair is long and he wears a *tainia* on his head. He is also clad in a chiton and himation. Directly above his head an inscription reads ΠΛΟΥΤΟΣ. In front of him, there are three women moving to the left. This representation of PLOUTOS is not only the oldest one that we know about, but it is also the only one depicting him as an old man. This, on the other hand, opens up the possibility that the differentiation of PLOUTOS and Plouton according to their represented age might not always be correct.

Even in antiquity, there was a certain danger of confusion. Already in Aristophanes' play, ΠΛΟΥΤΩΝ is written with an omega instead of ΠΛΟΥΤΟΣ with the omicron (*Plut.* 727). It was certainly not just a mistake, as the scholium *ad loc.* tells us about various other examples, namely the fragments 273 and 283 of a satyr play *Inachus* by Sophocles.⁵⁰ There are two explanations that could account for the merging of the two names: 1) Aristophanes may have just played around with these quite similar deities and used them to produce a comic effect; 2) there was no certain iconographical feature that made a distinction between PLOUTOS and Plouton possible. This last point is also highlighted by the strong connection the two deities shared. Plouton first appears in 5th c. BCE Eleusinian iconography. The cornucopia/horn of plenty that he is frequently depicted with marks him as a God of fertility and a chthonic deity. He is

50. Sommerstein, 2001, *ad. loc.*

thus no longer Hades, the God of the underworld but rather appears as the husband of Kore in the Eleusinian mysteries.⁵¹

There is a higher amount of representations of older male figures holding a cornucopia from the beginning of the 4th c. BCE on. This is in line with images associated with the Eleusinian mysteries. A bearded old Plouton is seen on different reliefs as well as (again) on a series of Panathenaic amphoras of the archon Philokles (dating to 392/391 BCE). In this series, we can see a male figure on top of a column holding the horn of plenty in his left arm. Norbert Eschbach argued quite convincingly that this figure may well be Plouton-Hades.⁵²

Then there are three more representations dated to the first quarter of the 4th c. BCE that presumably show Plouton together with Herakles. In the following, I want to shed a new light on these quite interesting, iconographically connected images: On Figs. 4-5 we can see Herakles carrying an old, frail and white-haired man. He is accompanied by Hermes, both figures (Herakles and Hermes) pointing to a mythological background. The figures are moving to the right and are apparently rising. This is indicated by the fish on the ground level. We do not know about a myth that could be depicted here. In any case, Katrin Bemann – following the above-mentioned iconography – identifies the old person as Plouton.⁵³ Walther Nester, on the other hand, proposes a different reading of these images: In his book he reconstructs through different representations of Herakles and Plouton a myth in which PLOUTOS is kidnapped by Plouton and brought to the underworld. Later on, Herakles saves PLOUTOS and carries him back restoring fertility and crops to the human world.⁵⁴ Unfortunately, no literary sources attest to this myth and the whole reconstruction is solely based on several vase-paintings from the 4th c. BCE. Nonetheless, an account like that might show the strong connection of PLOUTOS and Plouton but also illuminates the role of PLOUTOS in the Eleusinian mysteries where he apparently played an important role. Additionally, this hypothetical myth highlights again the multifaceted ways of adaption a personification provides.

Comedy is a difficult source for it is never clear where Aristophanes is dead serious, and where he is just making fun of the existing conditions and ideas. Of course, parody has its central part in comedy. Nevertheless, following the argument

51. Bemann, 1994, p. 81. Against it argues Diana Burton, who claims that both parts of the personality of Hades-Plouton are inextricably linked (Burton, 2011).

52. Eschbach, 1986, pp. 18-26.

53. Bemann, 1994, pp. 31-36.

54. Nester, 1973.

above there are two extremely different strands of literary tradition. These correlate with possibly two different strands of visual representations. Aristophanes is the first (and only one) that we know of who connected both strands and made them compatible. During the same time that his play is put on stage representations of PLOUTOS in the visual arts are advancing. As the impacts of dramatic performances on visual representations and vice versa are not retraceable, it may be of help to speak about an atmosphere or an understanding in Athenian society that is at the base of both developments. For sure, the community in itself understood the importance of secured wealth as a result of different historical circumstances which builds the background for this upcoming appraisal of PLOUTOS. Simultaneously, both PLOUTOS and Plouton were embedded in the Eleusinian mysteries, the two being responsible for agrarian wealth and carrying a cornucopia. This development made it even more difficult to draw a dividing line between the characters. As there was a general understanding of agrarian wealth both PLOUTOS and Plouton were in one way or the other present and interacted with each other.

6. CONCLUSION

Applying the methodological framework of recoded behaviour mentioned earlier it is through the theatrical performances that not only the plays in themselves but also their contents are changed on the stage. To elaborate this point a little further: PLOUTOS is iconographically coined in 4th c. BCE Athens as being the son of Demeter, usually depicted as a child holding the cornucopia. Though Aristophanes brings PLOUTOS on stage, he does so by bringing this understanding together with another existing, but completely different narrative: the PLOUTOS in his play is old, frail and blind. This different coinage not only accounts for the changing perception of PLOUTOS in the aftermath of the Peloponnesian War, it also reflects upon the (literal) similarities of PLOUTOS and Plouton. Addressing PLOUTOS as a god during the dramatic performance completely changes his character and his perception by the audience. In a time of distress comedy presents the audience with a solution to an existing situation, i.e. the dominant poverty and the starving of the population. Additionally, it hints at a reason for this desolate state of the city: Zeus blinded Wealth who therefore cannot see where to justly distribute his goods.

Scholarship on ritual and their role in the working of society has shown that one crucial element of rituals is their part in providing order in times of crisis. The classification system procured by rituals helps society to cope with these times of crisis,

presents reasons and, in the end, opens up solutions.⁵⁵ The interpretation of PLOUTOS in this context helps therefore to render a changing societal situation understandable to the Athenian public and help them cope with the impacts implied.

In this light, a personification is the perfect device to use. Taking a closer look at PLOUTOS, the culmination is his sacralisation in the end of the play. A cult for PLOUTOS is – at least fictional – installed in the *opisthodomos* of the Athenian acropolis. Even more, the character on stage is turned into the cult statue worshipped in that space. Ritual elements such as the *komos* to the acropolis are combined here with comic elements such as the confusion of PLOUTOS and Plouton. Additionally, this new cult is to be placed in the (probably empty) treasury of the Athenians located in the *opisthodomos*. The emphasis is here rather on monetary than agrarian wealth. Nevertheless, it accentuates again the multifaceted adaption of personification in Greek theologies, be it a popular theology, a comic theology or those of the city state. In one way they are ideal examples of the incongruities of Greek religion: They are flexible in their mythological background, adaptable to different narratives and may even change their meaning according to the needs of different times and spaces.

55. Braungart, 2016, pp. 34-35.

BIBLIOGRAPHY

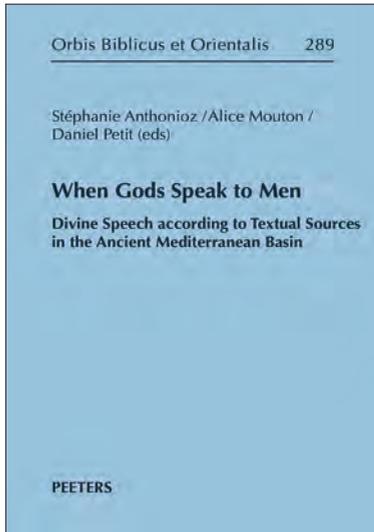
- Albrecht, Janico, Degelmann, Christopher, Gasparini, Valentino, Gordon, Richard, Patzelt, Maik, Petridou, Georgia, Raja, Rubina, Rieger, Anna-Katharina, Rüpke, Jörg, Sippel, Benjamin, Urciuoli, Emiliano Rubens & Weiss, Lara (2018). Religion in the Making. The Lived Ancient Religion Approach. *Religion*, 48.4, pp. 568-593.
- Aronen, Jaakko (1992). Notes on Athenian Drama as Ritual Myth-telling within the cult of Dionysos. *Arctos*, 26, pp. 19-37.
- Augustyn, Wolfgang (ed.) (2003). *Pax. Beiträge zu Idee und Darstellung des Friedens*. München: Scaneg-Verlag.
- Barrenechea, Francisco (2018). *Comedy and Religion in Classical Athens. Narratives of Religious Experiences in Aristophanes' Wealth*. New York: Cambridge University Press.
- Belliger, Andréa & Krieger, David J. (eds.) (1998). *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch*. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Bemmann, Katrin (1994). *Füllhörner in klassischer und hellenistischer Zeit*. Europäische Hochschulschriften Reihe 38; Archäologie 51. Frankfurt/Main: Peter Lang.
- Bierl, Anton (2007). Literatur und Religion als Rito- und Mythopoetik. Überblicksartikel zu einem neuen Ansatz in der Klassischen Philologie. In Bierl, Lämmle & Wesselmann, 2007, pp. 1-76.
- Bierl, Anton, Lämmle, Rebecca & Wesselmann, Katharina (eds.) (2007). *Literatur und Religion, 1. Wege zu einer mythisch-rituellen Poetik bei den Griechen*. MythosEikonPoiesis 1.1. Oldenburg: De Gruyter.
- Borg, Barbara (2002). *Der Logos des Mythos. Allegorien und Personifikationen der frühen griechischen Kunst*. München: Fink Wilhelm.
- Bowie, Angus M. (1993). *Aristophanes. Myth, Ritual and Comedy*. New York: Cambridge University Press.
- Braungart, Wolfgang (2016). *Ritual und Literatur*. Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft 53. Tübingen: Max Niemeyer (1st ed. 1996).
- Burton, Diana (2011). Hades: Cornucopiae, Fertility and Death, in *ASCS 32 Selected Proceedings*, ed. Anne Mackay (ascsc.org.au/news/ascsc32/Burton.pdf).
- Clinton, Kevin (1992). *Myth and Cult. The Iconography of the Eleusinian Mysteries*. Acta Instituti Atheniensis Regni Sueciae Serie in 8° 11. Stockholm: Svenska Institutet i Athen.
- Clinton, Kevin (2009). The Eleusinian Sanctuary during the Peloponnesian War. In Palagia, 2009, pp. 52-65.
- Eidinow, Esther, Kindt, Julia & Osborne, Robert (eds.) (2016). *Theologies of Ancient Greek Religion*. New York: Cambridge University Press.
- Eschbach, Norbert (1986). *Statuen auf Panathenäischen Preisamphoren des 4. Jhs. v. Chr.* Mainz: von Zabern.
- Foley, Helene P. (1985). *Ritual Irony. Poetry and Sacrifice in Euripides*. Ithaca & London: Cornell University Press.

- Gilliland, Anna Marie (2006). *Deified Abstractions in Lycurgan Athens. Rebuilding Civic Identities*. London: Diss. Birkbeck College.
- Given, John (2009). When Gods Don't Appear. Divine Absence and Human Agency in Aristophanes. *The Classical World*, 102, pp. 107–127.
- Hayashi, Tetsushiro (1992). *Bedeutung und Wandel des Triptolemosbildes vom 6.-4. Jh. v. Chr.* Religionshistorische und typologische Untersuchungen. Würzburg: Triltsch.
- Hertel, Gerhard (1969). *Die Allegorie von Reichtum und Armut. Ein aristophanisches Motiv und seine Abwandlungen in der abendländischen Literatur*. Nürnberg: H. Carl.
- Kader, Ingeborg (2003). Eirene und Pax. Die Friedensidee in der Antike und ihre Bildfassungen in der griechischen und römischen Kunst. In Augustyn, 2003, pp. 117-160.
- Kidd, Stephen E. (2019). *Play and Aesthetics in ancient Greece*. New York: Cambridge University Press
- Konstan, David & Dillon, Matthew (1981). The Ideology of Aristophanes' *Wealth*. *American Journal of Philology*, 102, pp. 371-394.
- Meyer, Marion (ed.) (2008a). *Friede. Eine Spurensuche*. Wien: Phoibos-Verlag.
- Meyer, Marion (2008b). Das Bild des "Friedens" im Athen des 4. Jhs. v. Chr.: Sehnsucht, Hoffnung und Versprechen. In Meyer, 2008a, pp. 61-86.
- Nelson, Stephanie (2016). *Aristophanes and his Tragic Muse. Comedy, Tragedy and the Polis in 5th Century Athens*. Mnemosyne Supplements 390. Leiden: Brill.
- Nester, Wolfgang (1973). *Der Ursprung des Füllhorns. Das Füllhorn bei den Griechen*. Wien: Diss. Univ. Wien.
- Newiger, Hans-Joachim (1957). *Metapher und Allegorie. Studien zu Aristophanes*. Zetemata 16. München: Beck.
- Nünning, Vera, Rupp, Jan & Ahn, Gregor (eds.) (2013). *Ritual and Narrative. Theoretical Explorations and Historical Case Studies*. Bielefeld: Transcript.
- Olson, S. Douglas (1990). Economics and Ideology in Aristophanes' *Wealth*. *Harvard Studies in Classical Philology*, 93, pp. 223-242.
- Palagia, Olga (ed.) (2009). *Art in Athens during the Peloponnesian War*. New York: Cambridge University Press.
- Rau, Peter (1967). *Paratragodia. Untersuchung einer komischen Form des Aristophanes*. Zetemata 45. München: Beck.
- Revermann, Martin (2006). The Competence of Theatre Audiences in 5th and 4th Century Athens. *Journal of Hellenic Studies*, 126, pp. 99-124.
- Riu, Xavier (1999). *Dionysm and Comedy*. Lanham & Oxford: Rowman & Littlefield Publishers Inc.
- Schechner, Richard (1998). Ritual und Theater: Rekonstruktion von Verhalten. In Belliger & Krieger, 1998, pp. 415-434.
- Shapiro, Harvey Alan (1993). *Personifications in Greek Art. The Representation of Abstract Concepts 600-400 B.C.* Zürich: Akanthus-Verlag.
- Simon, Erika (1966). Neue Deutung zweier Eleusinischer Denkmäler des vierten Jahrhunderts v. Chr. *Antike Kunst*, 9,2, pp. 72-92.

- Smith, Amy C. (2011). *Polis and Personification in classical Athenian Art*. Monumenta Graeca et Romana 19. Leiden: Brill.
- Sommerstein, Alan H. (1984). Aristophanes and the Demon Poverty. *Classical Quarterly*, 34, pp. 314-333.
- Sommerstein, Alan H. (2001). *Aristophanes: Wealth*. Warminster: Aris & Philipps.
- Sourvinou-Inwood, Christiane (2002). *Tragedy and Athenian Religion*. Washington D.C.: Lexington Books.
- Stafford, Emma J. (2000). *Worshipping Virtues. Personification and the Divine in Ancient Greece*. London: Duckworth.
- Tomlinson, Richard A. (1983). *Epidaurus*. Austin: University of Texas Press.
- Webster, T.B.L. (1954). Personification as a Mode of Greek Thought. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 17, pp. 10-21.

RECENSIONES

WHEN GODS SPEAK TO MEN



ANTHONIOZ, STÉPHANIE,
MOUTON, ALICE & PETIT, DANIEL
(eds.) (2019) *When Gods Speak to Men.
Divine Speech According to Textual
Sources in the Ancient Mediterranean
Basin*. Orbis Biblicus et Orientalis 289.
Leuven, Paris & Bristol CT: Peeters. 138
pp., €72,00 [ISBN 978-9-0429-4132-8].

GREG WOOLF

UNIVERSITY OF CALIFORNIA, LOS ANGELES
greg.woolf@sas.ac.uk

WHEN THE GODS SPEAK TO MEN DERIVES FROM A SYMPOSIUM held at Lille in 2018, itself the culmination of a longer series of seminars by a research group that was both interdisciplinary and international. The volume is well produced, and each paper provided with full scholarly apparatus. All papers are published in English and the volume is provided with four indices.

When the Gods speak to Men comprises a short introduction by the editors followed by eight substantive papers, each of which explores one or more bodies of texts in which various deities have speaking parts. Dominique Lefèvre discusses examples from Pharaonic Egypt; Alice Mouton and Amir Gilan consider Hittite

literature, dealing respectively with dream narratives and historiography; Martti Nissinen discusses the materiality of oracles from Assyria to the Dead Sea Scrolls; Stéphanie Anthonioz deals with oracles in the Torah and the Prophets; Claire Le Feuvre reviews the distinction between divine language and the language of mortals in a range of Greek texts from Homer to Dio Chrysostom; Manfred Lesgourges examines the functions of secretaries and other religious specialists in and around the oracular sanctuaries of the Hellenistic and Roman periods; and Romain Loriol offers a thoughtful reading of Cicero's *On the Response of the Haruspices*. Each paper is grounded in a small body of texts, but each also explores one or more of a series of wider issues, and some range widely in their comparisons from Avestan literature to Old Icelandic poetics of erudition.

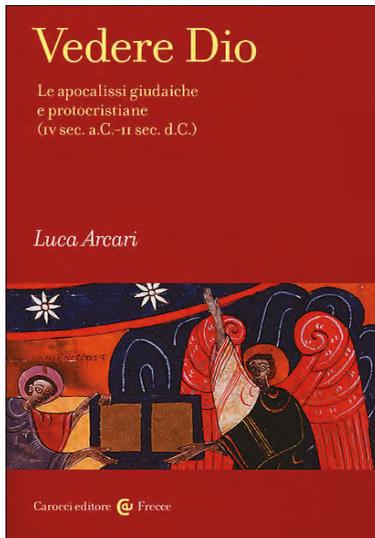
At the heart of the enquiry is exegesis, ours and theirs. A common strand is the observation that revelation is never directly accessible to us, or to the ancients. The speech of the gods must at once be interpreted, and in the cases we have access to it was also recorded and sometimes put on display. But not by just anyone. As Lesgourges puts it, at the end of a discussion of the possible roles of *grammateis*, *neokoroi*, prophets and *chresmologoi* (among others) "writing god's words became a strategy of controlling a peculiar kind of knowledge: oracles."

The diversity of the material discussed is striking. Several contributors make a virtue of the range of scripts, languages, media and generic conventions involved. How the various gods spoke depended to a great extent on genre. Narratives survive from several literatures in which conversations between deities are recorded, both formal 'councils of heaven' and exchanges between individual deities. Mesopotamian, Egyptian and Greek literature all provide examples. Otherwise, gods are more taciturn, and perhaps over time they withdraw behind their human exegetes. Quite a few of the utterances discussed fall into the broad area of divination, like the epiphanies to sleeping mortals (message dreams) in which Hittite gods explained, predicted and occasionally commanded. Gods and angels continued to appear in dreams throughout the Bronze and Iron Ages well into late antiquity. Prayers seeking such epiphanies are also recorded, and the editors note in their introduction the phenomenon of the 'silent god', the deity who is unresponsive and uncommunicative. It is not always clear whether divine utterances have some special significance compared to other means of communication (such as other kinds of oracle, meteorological phenomena, the signs observed by Roman augurs and interpreted by Etruscan haruspices). Many of the technologies of divination were astonishingly long lived and crossed cultural and linguistic boundaries with ease, despite the efforts of various specialists to control their arcane user knowledge.

A number of contributors are interested in the materiality of divine speech as it survives today. Nissinen's chapter stands out as a piece of comparative research, considering cuneiform, epigraphic Aramean, Greek oracle texts alongside documents from Qumran, showing how each medium imposed different constraints on how the gods' words might be recorded, and revealing the range of different institutional forms that the control and publicising of oracles too. Anthonioz also illustrates the complexity of prophesy in the Hebrew Bible and the *Book of Jubilees*, revealing ambiguities over authorship, sometimes Mosaic, sometimes divine. Angels who dictate or read out heavenly scrolls or present them to favoured individuals would reappear at the origins of Montanism, Islam and the Church of the Latter-Day Saints.

The unity of the volume depends not on explicit links made between the contributions, but in a shared set of procedures and preoccupations. There are some unexplored differences between them. The most fundamental is the question of what it means to put together examples stretching from the Fifth Dynasty to the Antonine Age and geographically from the Bronze Age Near East to Roman Italy. Some authors write as if we are observing a single tradition, occasionally treated as united by some common Indo-European ideas. Le Feuvre in one of the most wide-ranging papers argues for a persistent distinction between the language of gods and the language of men that recurs, with variations, from Vedic and Sanskrit Literature to Homer, Pindar and Platonic thought and has some kind of a kinship with the Poetic Edda. Other contributors seem to write as if they are exploring structural similarities, the kind of phenomena that will occur in any religious system in which communication between gods and humans is thought possible and important. Perhaps it is not surprising that connections made between contemporary societies like the Bronze Age kingdoms of the 2nd millennium BCE or the petty kingdoms of the Iron Age Levant are most rewarding. At the very large scale this reader felt that structural similarities explained more than common Indo-European structures of thought. But perhaps the most fascinating result of this project is the demonstration of how much can be learned from close attention to the materiality of traces of divine speech, interpreted and recorded by mortal men for so many different local purposes.

VEDERE DIO



ARCARI, LUCA (2020). *Vedere Dio. Le apocalissi giudaiche e protocristiane (IV sec. a.C.-II sec. d.C.)*. Roma: Carocci. 444 pp., 39,00€ [ISBN 978-8-8430-9850-7].

FERNANDO BERMEJO RUBIO

UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA

fbermejo@geo.uned.es

EL LIBRO DE LUCA ARCARI, PROFESOR ASOCIADO de Historia del Cristianismo en el Dipartimento di Studi umanistici de la Universidad Federico II de Nápoles, analiza la literatura apocalíptica desde el s. IV a.e.c. hasta el s. II e.c. producida en el área cultural y lingüística que va de la Palestina de época persa y grecorromana a algunos ambientes judíos del mundo grecorromano más allá de los límites de la Tierra de Israel. No se trata, sin embargo, de un manual que aborde de manera ordenada y sistemática cada escrito en función de los parámetros habituales (lengua, datación, autoría, estructura, etc.), sino de un ensayo en el que se van abordando diferentes

escritos a la luz de los aspectos tratados en los diversos capítulos. La obra constituye, según confesión del propio autor, “el punto de llegada de una trayectoria de investigación casi ya de veinte años” (p. 19).

El enfoque elegido por Arcari rehúye el sometimiento de los escritos objeto de estudio a rígidas clasificaciones e invita a desprenderse de las lentes con las que se contempla la escatología judía como un todo orgánico y monolítico, para, en lugar de ello, concentrarse sobre la estructuración interna propia de cada narración. Al entender primariamente el término “apocalipsis” en su sentido griego original (“revelación”), la perspectiva inserta los escritos apocalípticos judíos y cristianos en un marco general que une esta literatura no solo con la literatura profética del antiguo Israel, sino también con otra literatura de corte similar procedente de las culturas del Mediterráneo antiguo.

El objetivo del libro radica en, por así decirlo, des-esenciar la apocalíptica como un fenómeno literario, ideológico y sociocultural específico y/o autónomo respecto al judaísmo del período helenístico-romano y del proto-cristianismo. El autor intenta mostrar no solo que no parece haber existido un género apocalíptico distinto del profetismo, sino que no hubo grupos que se definiesen y se percibiesen como apocalípticos o como segmentos sin comunicación con el resto del polimorfo judaísmo de la época. Arcari considera los apocalipsis como un medio de comunicación cultural y religiosa típico del judaísmo, sí, pero en gran medida comparable a modos de comunicación focalizados en la visión directa de lo divino y que estaban presentes en el más amplio contexto del Mediterráneo antiguo. Asimismo, el autor ha querido analizar escritos visionarios no solo por sus contenidos, sino también por el interés que presentan sus peripecias narrativas y de transmisión, en ocasiones en procesos de larga duración.

Tras una Introducción, el libro se divide en ocho capítulos. El primero (*Los apocalipsis entre experiencia y cultura*) comienza aportando una reflexión sobre el concepto de “apocalíptica”, su génesis en la reflexión teológica cristiana y los procedimientos críticos mediante los que el análisis de la literatura apocalíptica judía ha buscado desvincularse de pre-comprensiones de índole teológica. Asimismo, distingue, en los relatos que pretenden reflejar una comunicación directa con lo divino, una modalidad de tipo esencialmente auditivo con respecto a la modalidad centrada en la visión, en cuanto descripción “autóptica” de realidades esenciales, y discute por qué esta última se considera más fidedigna que la proporcionada solo por los oídos. La visión directa asume la forma de un instrumento cognoscitivo, al tiempo que provoca toda una serie de reacciones interiores y emociones. Arcari problematiza el concepto mismo de “experiencia” a la luz de la *Cognitive Science of Religion*, un conjunto de aproximaciones que ha intentado mostrar cómo las experiencias denominadas

“religiosas” no están dotadas de especificidad respecto a las definibles como “no religiosas”, sino que son el producto de una cierta interpretación efectuada a la luz de creencias y expectativas suscitadas en un determinado contexto cultural. Además, pone de relieve los problemas derivados de utilizar la categoría vaga y etnocéntrica de “chamanismo” para comprender los fenómenos visionarios. Por su parte, el autor prefiere usar el concepto italiano “psicotropia”, que tiene un alcance más amplio que el de lo “psicotrópico” en castellano, en la medida en que tiene en cuenta que las visiones alteradas de la realidad narrada en los textos apocalípticos no provienen única (ni principalmente) de consumo de sustancias, sino también y sobre todo de mecanismos como la presión social, el estrés emocional o el cansancio físico, así como de prácticas de abstinencia y ayuno, meditación prolongada, acciones culturales (oficiales o no), etc., capaces de alterar la química y el estado de ánimo de los sujetos, y causantes por tanto de determinadas experiencias que son reinterpretadas como debidas a un contacto directo con una realidad meta-empírica.

El capítulo 2º (*De la experiencia a la escritura, de la escritura a la experiencia*) trata sobre la relevancia del carácter textual en los relatos visionarios, también por la atención que en ellos se presta a la escritura (una práctica que, en el mundo antiguo – donde las modalidades de transmisión del saber pivotaban sobre la oralidad – estaba reservada a una minoría), como en el conocido pasaje de Daniel 5, así como sobre los supuestos libros que se hallan en las visiones y que atesoran conocimientos de naturaleza visionaria. Esa conexión entre visión y escritura se transparenta, v. gr., en Daniel 9,1-3 y 12,2-4, en *1 Enoc* 92,1, en *2 Baruc* 24,1 o en *4 Esdras* 12,37-38. En el caso de los seguidores de Jesús, las referencias a la escritura, al libro/rollo y a la necesidad de poner por escrito la experiencia del protagonista emergen, si cabe, con mayor fuerza, como ocurre en el Apocalipsis y en el *Pastor de Hermas*. Arcari explica también cómo la escritura visionaria, aparentemente resultado de una experiencia individual, es en realidad un acto social, en la medida en que constituye una metabolización de elementos tradicionales asumidos como obvios en un particular contexto; así se entiende que los textos visionarios pertenecientes a los ámbitos judío y proto-cristiano, si bien pretenden ofrecer revelaciones novedosas, estén constituidos por un lenguaje, un imaginario y un bagaje de temas presentes en las Escrituras consideradas dotadas de autoridad en esas tradiciones, hasta el punto de que pueden ser considerados reescrituras o reinventiones de esas mismas Escrituras.

El capítulo 3º (*Los apocalipsis entre textualización y escrituralización*) aborda el hecho de que el judaísmo y el proto-cristianismo forjaron sus concepciones de la autoridad textual en un mundo de escrituras fluido, por lo que no deben utilizarse de forma anacrónica las ideas de textos “canónicos” o “Escrituras sagradas” ni la de “religión del libro” (*Buchreligion*, una etiqueta acuñada por F. Max Müller en el s. XIX). De

esa fluidez son testimonios tanto las numerosas variantes atestiguadas en los papiros cristianos durante los primeros siglos de andadura de la nueva religión como el vasto universo textual de los manuscritos hallados en Qumrán. Mientras que las prácticas de *textualización* se manifiestan sobre todo en un horizonte cultural en el que la oralidad y la memoria son mecanismos dotados de cierta autonomía, las de *escrituralización*, al focalizarse sobre la presunta inspiración divina de un texto, acaban favoreciendo criterios de delimitación y exclusión internos a la escritura como corpus unitario – criterios doctrinales, pero también cronológicos, vinculados con la antigüedad (o presunta antigüedad) de su origen; estas últimas, en la medida en que resultan funcionales a la praxis de instituciones religiosas que se definen como parte de un organismo más amplio, están orientadas a mantener textos que sean lo más estables posible. Arcari expone cómo, aun así, el proceso de *escrituralización* no fue en absoluto uniforme ni lineal, ni puso fin a prácticas de manipulación de materiales textuales precedentes. Además, el autor señala las dificultades de clasificación según sectorializaciones rígidas (¿judaísmo y/o cristianismo?) de algunos relatos visionarios, en particular mediante los ejemplos del *Apocalipsis de Pedro* y del *Apocalipsis de Elías*.

El capítulo 4º (*Tiempos imaginarios*) pone de relieve cómo los intentos de recordar y reconstruir experiencias de naturaleza psicotrópica implican algún tipo de oscilación temporal que se simboliza en muchos textos apocalípticos mediante una estratagema que permite conectar dimensiones temporales diferentes. Esa estratagema estriba en la pseudo-epigrafía, la adscripción imaginaria del escrito a un personaje del pasado al que se reconduce una experiencia particular de contacto directo con el mundo ultramundano, pues atribuir a una figura ilustre del pasado experiencias de naturaleza visionaria establece la conexión entre el pasado que rediseña el recuerdo de la experiencia y el presente en el que esta misma experiencia es narrada o escrita (excepciones son, no obstante, el *Apocalipsis* y el *Pastor de Hermas*). De este modo, la estrategia pseudo-epigráfica posibilita al visionario interpretar su actualidad como la ramificación extrema de una temporalidad primordial. Un caso específico de este mecanismo se percibe donde se intenta hacer frente a un shock emocional debido a un acontecimiento experimentado como catastrófico, lo que permite reinsertarlo en un determinado universo de sentido, tal como sucede en la literatura visionaria judía surgida tras la caída del Templo de Jerusalén en el 70 e.c. Así se entiende la aparición de apocalipsis judíos con los nombres de Baruc (el secretario del profeta Jeremías, testigo de la caída de Jerusalén a manos de los babilonios en el 587 a.e.c.) o de Esdras (uno de los protagonistas de la restauración durante el retorno del exilio babilónico gracias a la intervención de los persas). En estos casos, se establece una conexión con un acontecimiento de destrucción en el pasado, considerado especular al presente; por el hecho de “ser observado” desde un punto anterior del tiempo resulta una suer-

te de contingencia susceptible de proyectarse en una dimensión futura y resolutive, y al mismo tiempo de superar sus aspectos traumáticos. En el caso del cristianismo, los apocalipsis de finales del s. I y del s. II responden a los mecanismos de refundación y recreación de una autoridad que aspira a dotar de sentido al acontecimiento traumático de la muerte del referente, Jesús de Nazaret. Arcari pone de relieve que el juego temporal es, de hecho, aún más complejo: en muchos textos apocalípticos, como el *Apocalipsis de Abrahán* o el *Testamento de Moisés*, hay elementos que favorecen la recreación de una dimensión temporal en una suerte de juego de espejos, en el que el presente se refleja en un pasado el cual, a su vez, se refracta en un futuro escatológico donde se asistirá al definitivo desenlace de la historia; de este modo, las dimensiones principales de la línea del tiempo se ven conectadas, como en el caso de los apocalipsis cristianos sucede, por ejemplo, con la *Ascensión de Isaías*.

Lugares y espacios imaginarios es el título del capítulo 5º, que complementa al anterior. Narrar una experiencia de contacto directo con el ámbito divino implica articular y reformular determinadas reacciones interiores confiriéndoles un espacio, un proceso que entraña la proyección de representaciones de lugares y espacios, con frecuencia provenientes de ámbitos tradicionales que se consideran portadores de una particular autoridad. Ello explica la frecuente descripción de esos lugares imaginarios como lugares de culto, santuarios o templos, y ello tanto en los apocalipsis judíos (*Testamento de Leví*, *1 Enoc*, *2 Enoc*) como cristianos (el Apocalipsis tiende a representar el cielo como un lugar donde se efectúa un auténtico culto). Lo mismo puede decirse de lugares como montes o desiertos – asociados a menudo a las hierofanías – o como ciudades – sea que aparezcan como un lugar de contaminación (v. gr. Babilonia), sea que se consideren símbolos e ideales de esperanza y felicidad (descripciones de Jerusalén) –. En la medida en que las dinámicas apocalípticas proyectan un espacio imaginario donde tendrá lugar la transfiguración de las circunstancias existenciales (sociales, económicas, físicas), en el horizonte bíblico ese lugar es la tierra de Israel, que es imaginada en ocasiones (v. gr. en *2 Baruc* 29,5-8 o en *Oráculos Sibílicos* III 619-623 y 743-749) como una tierra sobreabundante en recursos y bienes, y ello a partir de imágenes bíblicas, como la venida del maná (Ex 16) o la proliferación de viñas (*Gn* 27,28). Al proyectar situaciones de bienestar en la tierra de Israel de los últimos tiempos, los escritos visionarios proporcionan un horizonte material a la vez que desactivan el potencial subversivo de exigencias inmediatas. Contra extendidas posiciones espiritualizantes, Arcari señala con razón que la proyección en un horizonte escatológico del potencial subversivo ligado a un bienestar terreno aparece también en los evangelios en relación al concepto de *basileía toû theoù*, que no es solo espiritual sino también material y territorial; en este sentido, el autor considera posible que un texto atribuido a Jesús de Nazaret por Papías de Hierápolis, citado en

Ireneo (*Adversus haereses* V 33, 3-4), relativo a la extraordinaria fertilidad de la tierra en los últimos tiempos, sea atribuible al predicador galileo (pp. 214-217).

El capítulo 6º (*Conocer el mundo del más allá*) está dedicado a la literatura apocalíptica como expresión de conocimiento de la presunta realidad ultramundana, pero también como un intento de hallar un sentido al mundo presente, a menudo en forma de una concepción de la historia que se desvela como un curso pre-ordenado que se está aproximando hacia su conclusión, lo cual permite a los destinatarios de los textos una orientación para su actitud respecto a la situación presente. De ahí las estrechas conexiones entre conocimiento y visión, así como la idea de que los orígenes de la apocalíptica se encuentran en la literatura sapiencial. Aquí se encuentran la valoración del sueño y su interpretación/descodificación como un instrumento formidable para el conocimiento de las realidades ultramundanas, como sucede en el libro bíblico de Daniel. Las experiencias de contacto directo con el más allá abarcan tanto aquellas que presuponen el descenso del más allá en este mundo, como las que contemplan el ascenso a los cielos de seres pertenecientes a este mundo, pero ambos tipos de conocimiento visionario implican la intervención directa de seres que guían al vidente y lo instruyen sobre sus experiencias, permitiendo una descripción “autóptica” del ámbito trascendente, mas también comprender la creación y, con ello, las causas de los males presentes (como ocurre, v. gr. en el *Apocalipsis de Abrahán*). Por supuesto, en este conocimiento se incluye el del destino tanto de los justos como de los impíos, cuyos variados tormentos son narrados en ocasiones de modo muy detallado (v. gr. en el *Apocalipsis de Sofonías* o en el *Apocalipsis de Pedro*), una morosidad que ha contribuido parcialmente al proceso de nacimiento de la idea del Purgatorio en la Edad Media, así como a la génesis de la *Commedia* de Dante.

El capítulo 7º (*Agentes del Más Allá*) se dedica, ante todo, a los seres – en ocasiones, semi-divinos – postulados como habitantes del más allá, imaginados de un modo u otro con rasgos esencialmente humanos, humanoides o angélicos, ya desde la Biblia hebrea. La existencia de estas figuras de mediadores y “entidades poli-semánticas” (en las que Ez 1,26-28 y 8,2 parecen haber desempeñado un papel decisivo, junto a Dn 7) permite al autor situar su discurso en una trayectoria de estudios que relativizan la validez del concepto de monoteísmo para el judaísmo antiguo, y en particular en el período helenístico-romano. En algunos casos se halla la exaltación visionaria de personajes del pasado (legendario) que asumen funciones semi-divinas o divinas, y que operan como agentes del mundo sobrehumano por directa emanación de Yahvé, como ocurre con las figuras de Melquisedec y Enoc, pero también con Leví en el *Testamento de Leví*. Por otra parte, se presta atención a las figuras de antagonistas malvados que representan la contraparte de los agentes ultramundanos vinculados con la divinidad, como la de Satanás, el Mastema del *Libro de los Jubileos* o el anticristo de numerosos textos cristia-

nos, a menudo reconducibles al antagonista bíblico que es la serpiente primordial del Génesis. Representaciones clásicas de las dinámicas de oposición en forma de guerra cósmica escatológica son, en el caso del judaísmo, el *Rollo de la Guerra* de Qumrán y, en el cristianismo, el *Apocalipsis*, aunque los antagonistas aparecen también en obras como la *Ascensión de Isaías* o el *Pastor de Hermas*.

En el último capítulo (*De los textos a los contextos*), aun reconociendo la importancia de los trabajos de Paolo Sacchi y Giovanni Boccaccini sobre el judaísmo *enóquico*, el autor pone de relieve la dificultad de aceptar un paradigma que reconstruye grupos y movimientos concretos basándose casi exclusivamente en continuidades o discontinuidades ideológicas. Asimismo, toma en cuenta las recientes tesis de Michael Stone en *Secret Groups of Ancient Judaism* (OUP, 2018), aceptando el carácter de “pseudoesoterismo” de la literatura apocalíptica judía, en cuanto que la pretensión esotérica de esos textos sería solo una estratagema literaria utilizada sobre todo para explicar cómo determinado libro habría sobrevivido y de ese modo implementar su alcance de autoridad, pero señalando los límites de otras de sus posiciones. Frente a estas perspectivas, Arcari busca reivindicar la posibilidad de una reconstrucción histórico-sociológica de cada texto visionario tomado en su individualidad. Asimismo, traza un esquema histórico en tres fases, que lleva desde la época persa y los comienzos del período helenístico (ss. IV-III a.e.c.), pasando por el período de Antíoco IV Epifanes y la restauración macabea (s. II a.e.c.) hasta el dominio romano bajo el Principado (siglos I-II e.c.), con un nuevo punto de inflexión tras la catástrofe que supuso la destrucción del Templo de Jerusalén en el 70 e.c. (al período posterior son reconducibles escritos visionarios como *4 Esdras*, *2 Baruc* o el *Apocalipsis de Abrahamán*) y, ya en el siglo II, obras como el *Pastor de Hermas*, el *Apocalipsis de Pedro* y la *Ascensión de Isaías*. El capítulo contiene también una sección sobre la datación del Libro de las parábolas de Enoc, que el autor fecha plausiblemente en época herodiana, entre el 40 a.e.c. y las primeras décadas del siglo I e.c.

Las exigencias de brevedad impiden a este recensor poner de relieve muchos matices de esta obra extensa y meditada, pero no puede dejar de señalarse el hecho de que, en sus análisis, Arcari presta atención frecuente a las reflexiones teóricas de filósofos, psicólogos, sociólogos, antropólogos e historiadores como – entre muchos otros – Freud, Jacques Derrida, Claude Lévi-Strauss, Pierre Bourdieu, Michel Foucault, Leon Festinger, Clifford Geertz, Slavoj Žižek, Daniel L. Smail o Luther Martin. La aplicación de estas perspectivas al análisis de la literatura apocalíptica dota a su discurso de una sofisticación que va mucho más allá de los típicos enfoques meramente descriptivos y positivistas, y que permite, además, en algunos casos, establecer analogías entre fenómenos visionarios antiguos y modernos. Este rasgo contribuye a hacer de la lectura del libro una experiencia instructiva y placentera.

Una obra tan amplia y en la que se aborda tal cantidad de literatura no puede sino suscitar diversas puntualizaciones. Me limito a un par de ellas. Arcari parece asumir sin discusión que, en la descripción de Jesús como alguien vestido con un manto inmerso en sangre (Ap 19,12-13), la sangre se refiere a la del propio Cristo en cuanto víctima (“una veste immersa nel proprio sangue”: p. 247). Esta es la lectura tradicional, ampliamente aceptada, y que parece tener como justificación el obvio carácter cruento de la pena romana de crucifixión. Sin embargo, hay razones para pensar que la sangre que se contempla en la imagen utilizada no sea la propia de Jesús, sino la de sus enemigos (o, si se prefiere, la de los enemigos del autor de la obra y de la comunidad a la que se dirige). En primer lugar, la sangre no salpica el manto, sino que lo empapa por completo. En segundo lugar, parece obvia la dependencia literaria de la imagen con respecto a Isaías 63,3, un pasaje donde Dios es presentado como un guerrero que vuelve de la batalla cubierto con la sangre de sus enemigos, como un viñador que sale del lagar con sus ropas empapadas. En tercer lugar, aunque se ha objetado (véase v. gr. Craig Koester, *Revelation: A New Translation with Introduction and Commentary*, Yale University Press, p. 756) que esa interpretación supondría un error narrativo, en la medida en que en el capítulo 19 la narración de la batalla no ha tenido lugar, lo cierto es que puede tener un sentido proléptico, *a fortiori* a la luz de Ap 14,14-20, donde se afirma que las “uvas” son echadas y pisadas “en el lagar de la ira de Dios”, una clara metáfora del juicio escatológico (como lo prueba la frase “y del lagar salió sangre hasta los frenos de los caballos”). En cualquier caso, esta interpretación ha sido asumida por no pocos estudiosos del Apocalipsis (v. gr. Bernard Allo, Brian K. Blount, Stephen S. Smalley, Jürgen Roloff, Henry B. Swete, Grant R. Osborne), incluyendo al autor de uno de los comentarios más solventes de esta obra, David Aune. También Paul Middleton, en una monografía quizás demasiado reciente como para haber sido citada por Arcari (*The Violence of the Lamb. Martyrs as Agents of Divine Judgement in the Book of Revelation*, T & T Clark, 2018), considera posible esta interpretación. Ahora bien, si esta lectura es correcta las consecuencias son considerables, pues la violencia ínsita en el Apocalipsis cobra un sentido diferente; después de todo, el “cordero degollado” no es la única imagen con la que se retrata en esta obra a Jesús, quien también es designado como el (victorioso) león de Judá.

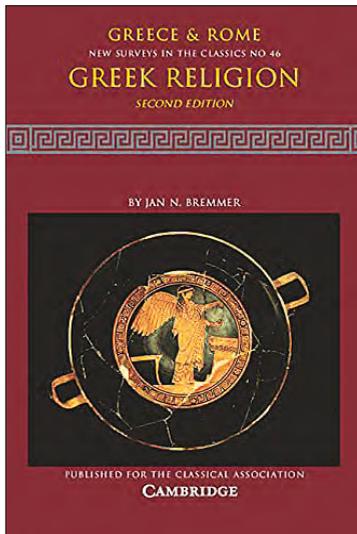
Para profundizar la cuestión de cuáles son las implicaciones de la visión directa de los agentes ultramundanos en el proceso de construcción de la autoridad del visionario que escribe la propia experiencia como una genuina visión del más allá – en otras palabras, para tratar la conexión entre las pretensiones de haber tenido una experiencia religiosa y la adquisición de poder – habría sido interesante tener en cuenta las monografías de Georg Weber (*Kaiser, Träume und Visionen in Prinzipat und Spätantike*, Stuttgart, 2000) y de Georgia Petridou (*Divine Epiphany in Greek*

Literature and Culture, Oxford, 2015), que analizan cómo visiones y sueños se convierten en “capital social” para los videntes y en mecanismos eficaces de elevación de estatus y obtención de influencia.

La obra está cuidada y apenas presenta erratas (aunque se encuentra alguna: “della possesso”, p. 350) o particularidades que deban ser subsanadas. En una referencia al movimiento anti-romano inspirado por Judas de Gamala en el 6 e.c., Arcari señala correctamente (p. 213) que, en el texto en el que Josefo reproduce las ideas de esa “Cuarta filosofía”, se afirma que el éxito de la resistencia habría tenido como consecuencia poner “los fundamentos de la prosperidad”, añadiendo entre paréntesis (*anakeimenēs tēs ktēseōs*). Ahora bien, el texto de las *Antigüedades Judías* XVIII 5 está citado de modo incompleto, pues la expresión griega correspondiente es *eis tò eúdaimon anakeimenēs tēs ktēseōs*.

Estas son, sin embargo, observaciones menores que no empañan en lo más mínimo el valor de un libro importante, dedicado a analizar de manera rigurosa, sistemática y sofisticada un corpus literario que constituye, al mismo tiempo, un significativo capítulo de la historia de la religiosidad mediterránea en los períodos helenístico y romano.

GREEK RELIGION



BREMMER, JAN N. (2021) (2nd ed.). *Greek Religion*. New Surveys in the Classics 46. Cambridge: Cambridge University Press, 188 pp., 20,62 € [ISBN: 978-1-0090-4879-8].

MARTA GONZÁLEZ GONZÁLEZ
 UNIVERSIDAD DE MÁLAGA
 martagzlez@uma.es

THE FIRST EDITION OF THIS BOOK BY JAN N. BREMMER was published in 1994. For various reasons, including its clarity, discussion of all the central issues in Greek religion and extensive documentation, it became a key reference text for anyone undertaking research on the religion of the ancient Greeks. Given the subject matter, another laudable characteristic was its brevity, enabling the book to be used as a reliable source for any consultation, but also to be read and enjoyed in one sitting, as a

monograph, something which is less typical and distinguishes it from other authoritative texts such as the equally indispensable *Greek Religion* by Walter Burkert.

While working on an updated edition of a significant number of articles and papers previously published,¹ Professor Bremmer (Emeritus Professor of Religious Studies at the University of Groningen) also decided to update this classic work on Greek religion, now published by Cambridge University Press.

Formally, this second edition is very similar to the first. It is somewhat longer (mainly due to an updated bibliography, but also, as I shall indicate below, to an expansion of some of the sections) but contains a similar index, and the only notable difference in this second edition is the location of the footnotes at the bottom of the page rather than at the end of each chapter, which makes the text easier to read.

Chapter I. Introduction: General Characteristics. The structure of the first edition is maintained in this chapter, as it is in all the others. The various sections discuss 1) the public rather than private nature of Greek religion and the lack of a strict division between the sacred and the profane; 2) the notions of polytheism, piety, and pollution; and 3) the absence of a religious establishment and the importance, by contrast, of poets, priests (who never became institutionally organised or monopolised access to the divine) and seers. There are two brief additions to this chapter, one in the second section, referring to recent studies on theology and notions such as “belief”, which have long been overshadowed by studies devoted to ritual,² and another in the third section, introducing nuances to the idea of a *polis religion*, which has been very much in vogue in recent decades. Without denying the importance of the latter in governing cult activity, other areas are mentioned where such control was much less significant, such as magic, mysteries, mythography and oracles, and the reader is also warned against the excesses of Athenocentrism. In this chapter as in the others, all these points are accompanied by a bibliography updated to 2020.³

Chapter II. Gods. The sections in this chapter examine 1) the Greeks’ understanding of what a god was and the difference they drew between gods and heroes; 2) how to study the Greek pantheon; and 3) the various gods’ perceived spheres of influence and the kind of hierarchy established between them. The first section in-

1. Bremmer, 2017, 2019, and 2021.

2. The main reference given is Eidinow, Kindt and Osborne, 2016.

3. Footnote 10 contains a reference to Bremmer, 2015 which does not appear in the final bibliography. Given the subject under discussion (atheism and the origin of the term *atheos*), the correct reference is almost certainly Bremmer 2018a, in which the author reviews a book published in 2015 (hence the confusion). I point this discrepancy out merely to note that, despite the enormity of the task of updating the vast bibliography provided, this is the only error that I have found.

cludes new material on the etymology of Greek *theos* and recent studies examining the theriomorphism of the Greek gods and their association and occasional identification with animals, an aspect of Greek religion that has sometimes been overlooked due to the success of Homeric anthropomorphism.⁴ Another new addition in this section is a discussion of the meaning of the gods' epithets, a question that remains open to debate: were these used to distinguish between the different places where the gods were worshipped, such as Athena Nike in Athens, or to underline a particular function? Were Artemis Agrotera and Artemis Lochia different deities? A new contribution to this issue is the recently created database *Mapping Ancient Polytheisms. Cult Epithets as an Interface between Religious Systems and Human Agency*, edited by Corinne Bonnet.⁵ The second section, on the study of the pantheon, mentions recent research questioning the division between Olympian and chthonic deities that used to appear so clear-cut in the past.⁶ In the third section, the reference to Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf in the first edition, when discussing Artemis in rites of passage, is now replaced by one to Jean-Pierre Vernant; in this case, only time will tell who was more deserving of this place of honour.

Chapter III. Sanctuaries. This third chapter considers 1) information about the sanctuaries, the cult images they contained and the personnel responsible for their care; 2) the spaces in which the temples are located; and 3) their secular and religious functions. It is the first section that contains the most new additions. Bremmer has reworked it by updating the information through the inclusion of recent studies on what is known as the "cult image", a subject which has aroused considerable research interest in recent decades.

Chapter IV. Ritual. At the beginning of this chapter, Bremmer observes that, although recent years have witnessed a shift in the study of Greek religion towards cognitive analyses and notions such as "belief", ritual retains its primacy and continues to constitute "the heart of ancient Greek religion". The chapter includes: 1) a definition and categorisation of the term "ritual"; 2) ritual acts: prayer, procession, sacrifice; and 3) a discussion of some specific rituals in particular. The very short first section remains largely unchanged, except for a bibliographical update in the notes, and retains all of its interesting, clear explanation that "ritual" is not a native category but emerged around 1900 and encompasses various religious manifestations for

4. The reference cited is Kindt, 2020.

5. <https://map-polytheisms.huma-num.fr/?lang=en>

6. On this particular question, about which Walter Burkert had also expressed doubts, the bibliography given by Bremmer does not include Deacy, 2015, which too challenges the Olympian/chthonic division.

which the Greeks had a very fragmented vocabulary. The second section contains a more detailed critique than appeared in the first edition of a key subject in the study of ritual, namely animal sacrifice, ranging from Meuli through Burkert to Vernant.

Chapter V. Mythology. This chapter covers the following topics: 1) a brief history of mythology; 2) the origins and uses of myth; 3) relationships between myth and ritual; and 4) iconography. Despite its necessary brevity, the first section gives a useful synthesis of the schools of myth interpretation and contains a new reference to the study of mythography, which has witnessed growing interest in recent decades. Bremmer observes that with their focus on “history” rather than “theogony”, authors such as Hekataios and Akousilaos offer surprises for the mythological scholar. In the section on myth and ritual, this new edition includes a more detailed discussion of Versnel’s argument that some myths and rites were formed *pari passu*, in particular those related to Kronos and the Kronia. Bremmer points out the weaknesses of Versnel’s conclusion that Kronian ritual is just as ambiguous as Kronian myth, which overlooks the fact that “in the cases of human sacrifice, Kronos is usually the *interpretatio Graeca* of a Carthaginian or Semitic god, whereas, in the case of abundance, Kronos is sometimes the Greek interpretation of Egyptian god Geb” (p. 75).

Chapter VI. Gender. This chapter considers 1) the myths and rituals that accompanied the female life cycle and daily life; 2) the representation of women in myth and art; and 3) women’s festivals. As might be expected, this is one of the chapters with the newest theoretical and bibliographical content, given the intensity of production in women’s and gender studies in recent decades. The first section contains an expanded discussion of the images and stories in which young women are the object of more or less violent domestication, which clearly differentiate female from male rites of passage. Missing from this analysis is Claudia Montepaone’s study of this specific question,⁷ and Lillian E. Doherty’s authoritative text on interpreting Greek myth from a gender perspective,⁸ which also explores the topic of rites of passage in depth. Another aspect that has been expanded in this second edition is the role of priestesses, the study of which has been greatly advanced by the ever-growing collection of epigraphic documentation.

Chapter VII. Transformations. This final chapter considers 1) the Eleusinian mysteries; 2) Orphic ideas and Bacchic mysteries; and 3) structural changes during the transition to the Hellenistic period. In the first section, the description of the Eleusinian mysteries has been reordered and expanded, while the third section contains

7. Montepaone, 1999.

8. Doherty, 2002.

a new discussion of deities such as Asclepius, whose growing importance Bremmer relates to the burgeoning interest in the body evident in the fourth century and to increasing individualism.

This second edition updates the short Appendix entitled “The Genesis of Greek Religion” which concluded the first edition.

Throughout this review I have tried to indicate those aspects of Greek religion that have received significantly new treatment in the more than two decades that separate this edition from the first and have accordingly been revised and updated in the body of the new text. In addition, the notes and final bibliography have been exhaustively updated. References to the synthetic nature of this book are not intended as a criticism but rather as a description of this and all other volumes in the *Greece & Rome. New Surveys in the Classics* series. The aim has been to present a synthesis of studies on Greek religion, not to compete with other works such as Walter Burkert’s *Greek Religion* (1985, 1977 German edition), to which Bremmer acknowledged his debt in the preface to the first edition.

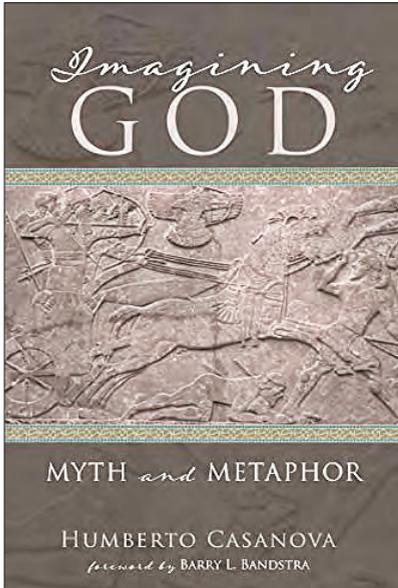
The second edition of *Greek Religion* by Jan N. Bremmer, one of the undisputedly leading figures in current Greek religious studies, retains every single iota of its relevance and usefulness. The reasons why the first edition of this book was received with unanimous critical acclaim and was translated into German, Italian, Dutch, Spanish and French still hold, rendering it a classic text that is also easy to read and surprisingly informative given its synthetic nature. In sum, this book is essential reading for anyone interested in Greek religion, classical philology, or the ancient world in general.

BIBLIOGRAPHY

- Bremmer, Jan N. (2017). *Maidens, Magic and Martyrs in Early Christianity. Collected Essays, I*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Bremmer, Jan N. (2019). *The World of Greek Religion and Mythology. Collected Essays, II*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Bremmer, Jan N. (2021). *Becoming a Man in Ancient Greece and Rome. Essays on Myths and Rituals of Initiation*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Deacy, Susan (2015). Gods – Olympian or Chthonian? In Eidinow & Kindt, 2015, pp. 355-367.
- Doherty, Lillian E. (2002). *Gender and the Interpretation of Classical Myth*. London: Duckworth.
- Eidinow, Esther & Kindt, Julia (eds.) (2015). *The Oxford Handbook of Ancient Greek Religion*. Oxford: Oxford University Press.

- Eidinow, Esther, Kindt, Julia & Osborne, Robin (eds.) (2016). *Theologies of Ancient Greek Religion*. New York: Cambridge University Press.
- Kindt, Julia (ed.) (2020). *Animals in Ancient Greek Religion*. London and New York: Routledge.
- Montepaone, Claudia (1999). *Lo spazio del margine. Prospettive sul femminile nella comunità antica*. Rome: Donzelli.

IMAGINING GOD



CASANOVA, HUMBERTO (2020).
Imagining God. Myth and Metaphor.
Eugene (OR): Wipf & Stock, 340 pp.,
37,44 € [ISBN: 978-1-5326-8818-8].

JOSÉ MANUEL LOSADA
UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
jlosada@ucm.es

COMO TODO MENSAJE POÉTICO, el relato mítico recurre a los dos modos elementales de la comunicación literaria: la selección y la combinación. Ambos están basados respectivamente en las dos relaciones fundamentales que nuestro pensamiento establece (ora de modo diacrónico, ora de modo sincrónico) entre los objetos: la semejanza y la contigüidad. Mediante la semejanza, nuestro psiquismo descubre un parecido denominado analogía; mediante la contigüidad, descubre a su vez dos tipos

de relaciones: una relación de correspondencia y una relación de designación generalizadora. De este parecido y de estas dos relaciones emanan las respectivas figuras literarias: metáfora o intersección de significado por coposición de semas, metonimia o co-inclusión de un conjunto de semas y antonomasia o sinécdoque generalizadora por supresión parcial de semas.

La mayoría de las interpretaciones actuales de los relatos míticos son metafóricas. Se ha llegado incluso a identificar mito con metáfora: “Un mito es una metáfora que se desconoce a sí misma, que no se reconoce como metáfora. Prometeo robando el fuego de lo alto es un símbolo o metáfora perfecta del rayo. Pero si se toma como expresión de la realidad del rayo, esta metáfora es un mito” (Ortega y Gasset, *Investigaciones psicológicas*). Con gran sentido pedagógico, Platón recurría a una sucesión de metáforas (la alegoría – no mito – de la caverna) para describir la existencia de dos mundos: el sensible y el inteligible. La metáfora (y su correlato meta-lógico, la alegoría) es el recurso predilecto en toda disciplina didáctica para explicar ideas, teorías y conceptos: ilustra gráficamente algo complejo.

Sirvan estas reflexiones personales como preámbulo para celebrar debidamente la publicación del libro *Imagining God: Myth and Metaphor*. En efecto, este volumen incide plena y ajustadamente en una figura indispensable para la comprensión del mito. Nuestro mecanismo cognitivo busca entender áreas inexperimentadas y desconocidas a través de otras experimentadas y conocidas; con este fin toma prestadas imágenes y expresiones de nuestro entorno para construir una imagen del universo divino, sobre todo aquellas que lo hacen más humano: “teísmo —afirma Casanova en la Introducción— puede ser definido como la visualización del mundo divino mediante metáforas, en particular el antropomorfismo” (p. xviii). De ahí la paradoja: el hombre solo es capaz de hablar del mundo divino en términos humanos; pero la literatura ya nos tiene acostumbrados a asumir otras condiciones paradójicas (entre las cuales no es baladí la de presentar el mundo natural en términos lingüísticos).

Imagining God combina felizmente los conceptos de mito, metáfora y antropomorfismo aplicados a la Biblia (Antiguo y Nuevo Testamento). Movido por un acuñante “problema pastoral” (¿qué significa hablar de dioses y de teísmo?), Casanova recurre sin ambages a los términos de metáfora (más concretamente, a los de metáfora extendida y metáfora conceptual) para definir el mito (cf. “suma de metáforas y símbolos en forma narrativa que conforman el concepto de lo divino”, p. 2; “género literario en el que contamos historias sobre los dioses”, p. 162).

Una aportación crucial: la síntesis de nuestras historias sobre los dioses crea una metáfora conceptual, esto es, un concepto de Dios. Esta teoría no implica que Dios sea solo un concepto, sino que la mitocrítica solo puede estudiarlo como metáfora; más concretamente, como metáfora antropomórfica. El antropomorfismo consiste

en un proceso que conceptualiza el ámbito divino en términos de nuestro mundo humano, esto es: “numerosas metáforas individuales procedentes del ámbito humano son utilizadas para construir la metáfora conceptual «dios es (súper) humano»” (p. 58). Esto es verificable en el “cuerpo” de Yahveh y otros dioses (Yahveh que “camina en el jardín de Edén”, p. 62; Yahveh que “se desposa y procrea”, p. 66; que “se arrepiente”, p. 68, etc.). También merece atención la digresión sobre el “mundo divino”. El autor pasa revista a la ambigüedad creada por el carácter personal o impersonal de los dioses, la aplicación de nuestras jerarquías y categorías al dominio divino: asambleas, héroes, cielo, infiernos (pp. 126-157).

Precisión con entidad propia: el principal antropomorfismo del teísmo es la metáfora del rey; “Dios es rey” (p. 163) o “los dioses son (como) reyes” (p. 168). Dado el contexto político y social de la Antigüedad, en el que la monarquía proveía un sinfín de imágenes y expresiones lingüísticas para la representación mental de la divinidad, “el mundo de los dioses era una réplica del mundo del antiguo Oriente Medio” (p. 163). El autor dedica páginas (quizá demasiadas y con excesivas citas *apud*, sin paciencia de recurso a los textos de Oriente Medio) al nacimiento de la escritura acadia (indispensable para registrar contratos de todo tipo). Sigue una sensata explicación sobre la monarquía como “mito fundacional” (p. 168) de la antigua teología, tal y como muestran textos de la época: *Atrahasis*, *El código de Hammurabi*, *Enúma Elish*. Del reinado al imperio (extensión de la idea de supremacía, habitualmente coloreada de poderío sobrehumano) y a las metáforas subsiguientes: los dioses como guerreros imperiales semi-divinos en Mesopotamia, Egipto, Siria, Palestina y amplios terrenos de la ribera mediterránea.

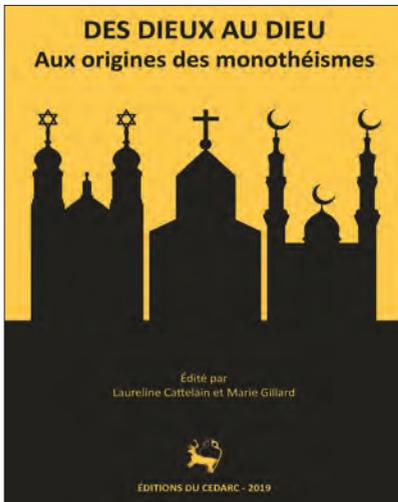
Andando el tiempo, aparecerían otros relatos míticos, como los de Eusebio en la *Historia eclesiástica* y la *Vida de Constantino*, que introducen una versión cristiana del mito del dios guerrero (Constantino, nuevo Moisés, peleando contra Majencio, imagen del faraón, pp. 193-194). El ejemplo está bien traído. Sin embargo, el autor lo manipula en el quinto capítulo (“Critical Assessment of the King Metaphor”) para aplicar literalmente su concepto de metáfora ficticia a la religión cristiana, entonces y ahora. Un ejemplo: “La toxicidad de la metáfora del monarca es patente en el hecho de que los cristianos en los Estados Unidos gozan del lujo de vivir en un país supuestamente democrático y, sin embargo, la teología cristiana sigue provocando a sus ciudadanos a anhelar la Segunda Venida de un dictador escatológico” (p. 207). Frases como esta adolecen de un apriorismo y de una ausencia de deducción crítica que invitarían a abandonar la lectura (si el lector se dejara llevar, como el autor, por instintos viscerales). La incoherencia es patente: Casanova ha abandonado, sin motivo, su propia y principal consideración del mito como género literario para pasar a un terreno ajeno a la investigación académica que estaba brillantemente conduciendo.

De ahí su sectarismo o, cuando menos, falta de seriedad científica. Cuando la ideología mueve la investigación, falla la verdad.

En otro orden de cosas, Casanova sostiene que el mito es “el cúmulo de narraciones y expresiones que sirven para formar una metáfora conceptual” y que la “suma de todas estas narraciones forma el concepto de lo divino”. Considero esta definición parcial. El mito no habla solo de los dioses; también de nosotros mismos. Es más, sin nosotros no hay mito, porque este irrumpe cuando dos personajes de diversa naturaleza, uno sobrenatural, otro natural, entran en contacto.

Con todo, el balance es positivo: la claridad expositiva con la que Casanova expone su hipótesis personal (la metáfora antropomórfica de Dios como rey a partir de los relatos míticos de Oriente Medio) y la buena apoyatura textual en la mayoría de los casos aportados aconsejan tenerla en cuenta en el horizonte de la actual mitocrítica.

DES DIEUX AU DIEU



CATTELAINE, LAURELINE & GILLARD, MARIE (eds.) (2019). *Des Dieux au Dieu. Aux origines des monothéismes*. Treignes: Éditions du Cedrac. 192 pp., 19,00€ [ISBN 2-8714-9086-4].

LORENZO PÉREZ YARZA
 UNIVERSIDAD CARLOS III DE MADRID
 loperezy@inst.uc3m.es

EL LIBRO *DES DIEUX AU DIEU. AUX ORIGINES DES MONOTHÉISMES* es una interesante puesta por escrito de la exposición homónima celebrada en Bélgica entre mayo y noviembre de 2019 centrada en mostrar y contextualizar los cambios religiosos que llevaron a la aparición de judaísmo, cristianismo e islam. El libro resultante es un volumen pequeño y ameno de alta difusión con cinco secciones bien definidas que se desdoblán en una presentación escrita y un catálogo de piezas que se aproxima,

pero no equivale, a la parte escrita. Por su reducida extensión y cierto manejo de vocabulario técnico – la terminología y bibliografía específicas están presentes, pero no abruman – la obra parece enfocada a ofrecer una introducción detallada para estudiantes, no especialistas o aquellos de entre el público general con conocimientos e interés previos en la historia de las religiones.

La idea que articula el libro se encuentra bien representada en el capítulo inicial de Thomas Römer sobre la invención de la divinidad o conceptos como monoteísmo y politeísmo. La explicación de estos términos sirve de preámbulo para explicar la evolución de las creencias hebreas con fases específicas como la dinástica y el desarrollo de Yahvé como deidad central hasta la conformación del judaísmo monoteísta. El autor hace un ágil uso de los avances de investigación y utiliza vestigios tanto documentales como materiales con una concisión asentada en un lenguaje impecable que introduce fácilmente al lector en la visión de las creencias religiosas como elementos en evolución dentro de un contexto sociopolítico y de contacto cultural.

Esta dinámica explicativa es la que estructura todo el libro. Se intenta repetir en el capítulo siguiente con el periodo de Amarna egipcio para analizar el comúnmente llamado monoteísmo de Ajenatón. Resulta interesante cómo consigue aclarar las diferencias intrínsecas con las creencias monoteístas abrahámicas, enfrentándose a la difícil misión de contextualizar un periodo con pocas fuentes y mucha bibliografía y consiguiendo equilibrarlo en un discurso no especializado. El texto expone con profusión el estado de conocimientos sobre el gobierno del faraón y menciona los antecedentes de sus particulares creencias con una contextualización política y cultural que quedan bien completadas por el breve catálogo subsiguiente de piezas amarnienses. Sin embargo, esta sección intenta alcanzar el nivel de difusión sin llegar a ser conciso, cayendo además en varios juicios de valor generalistas o presentistas, que incluyen alguna alusión fuera de lugar a regímenes totalitarios o calificaciones subjetivas sobre la religión (pp. 33 y 43).

La parte central del libro abarca la religión en el mundo romano. David Engels ofrece un instructivo resumen de los cargos y términos religiosos del mundo romano como *numen* o *sacer*, así como una sucinta aproximación a la problemática de la diferenciación entre *religio* y *superstitio* desde la visión de las fuentes romanas. Queda patente de nuevo el hilo argumental: la religión como un elemento cultural de sociedades en movimiento, ilustrado con amenas ejemplificaciones como los cambios de instituciones religiosas o el cambio semántico de *superstitio* para descalificar otros grupos de creyentes al final del Imperio Romano. El arco discursivo va desde esos posicionamientos teóricos a expresiones religiosas particulares. Tras un catálogo de ejemplos locales de todo el Imperio adaptados a esa religiosidad religiosa grecorromana, le sigue una sugerente exposición de los cultos con origen en Oriente. En ese

apartado, Françoise van Haerperen expone de forma eficiente y actualizada la reconsideración moderna de los tradicionalmente llamados cultos orientales en Roma. Es especialmente interesante que expone la incorporación, evolución heterodoxa y reinterpretación romana de dioses del este mediterráneo centrándose en las figuras de Magna Mater y Mitra. En el texto se defiende con sencillez que dichos dioses no fueron meras adopciones pasivas de deidades extranjeras, dejando atrás el adjetivo de “oriental” que crea una categoría artificial que “alieniza” ciertas prácticas del mundo romano antiguo. Esta moderna visión del contacto cultural contrasta con el catálogo asociado a ese capítulo, precisamente titulado “Catalogue cultes orientaux”. El inventario, de autoría diferente, desaprovecha la posibilidad de ligar la conceptualización teórica y la práctica arqueológica, aunque muestra un conjunto de piezas muy pertinente con objetos del norte de Francia y Bélgica en su mayoría.

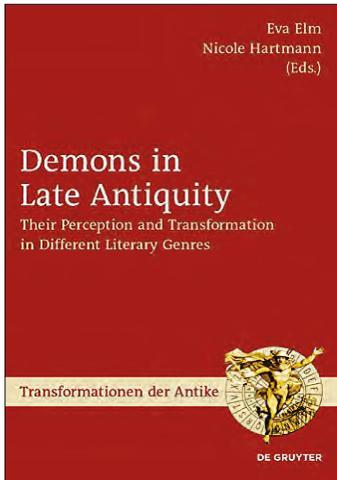
El último tercio del libro lo componen sendos capítulos sobre cristianismo e islam. En el primero de ellos, Christian Stein inicia una comedida explicación sobre el desarrollo del paleo-cristianismo que evita cualquier extremo explicativo apologético o anticristiano. Pese a ello, se mantiene el ritmo explicativo basado en la evolución y transformación progresivas con introducciones didácticas a cuestiones como la fuente Q de los Evangelios, pero cuidándose de entrar en cuestiones de crítica textual. A lo largo de la explicación se repasa críticamente el trasfondo de las llamadas persecuciones y se señala el alcance de la integración cristiana en una cuenca mediterránea romana más tolerante de lo que a veces se describe. El capítulo cierra el periodo centrándose con notable cuidado en el uso institucional del cristianismo mostrando los equilibrios políticos y su cercanía a los centros de poder cuando la nueva fe se convierte un elemento geopolítico señalado, evitando entrar en la cuestión de las disputas cristológicas y resaltando en los conflictos que llevaron al poder a Constantino.

Separado por un catálogo de piezas cristianas que parece empezar cronológicamente después del capítulo, la misma prudencia y cuidado a la posible sensibilidad religiosa del lector se intuye en el siguiente apartado (especialmente en p. 136), dedicado al islam. François Villeneuve contextualiza ágilmente el surgimiento de la nueva religión en la Arabia preislámica mediante el hilo conductor de la relación y rechazo a los ídolos e iconos por el islam, incluyendo creencias religiosas y reconociendo las limitaciones del estudio del islam primitivo por falta de información fehaciente. Siguiendo esta argumentación se realiza una introducción crítica a las posibles fases de redacción del Corán y de la misma religión musulmana. Sin embargo, el punto fuerte de este apartado es que consigue englobar la explicación en un marco del contacto y transformación cultural que no se pliega al difusionismo a la vez que presenta antecedentes. Es destacable la explicación de posibles vínculos entre ideas y prácticas religiosas presentes en el islam con ciertos elementos ante-

riores o contemporáneos como en el judaísmo, los llamados *hanifs* o la dimensión religiosa de los betilos en el mundo semita.

El último capítulo cierra un libro que consigue mantener una comedia coherencia sobre una visión de evolución y contacto cultural. No se trata de un trabajo que busque la máxima exactitud y, a nivel técnico, hay cosas debatibles como la categorización de Sol y Luna como divinidades importadas a Roma desde el mundo griego junto con Proserpina, Mens y Magna Mater (p. 59). Pese a ser una obra de alta divulgación tiene el mérito de afrontar de forma sencilla unos temas de enorme complejidad, aunque se echa en falta un mayor rigor en el uso de algunos términos (por ejemplo, la identificación del *labarum* romano como estandarte cristiano, p. 102) o en la referenciación técnica epigráfica y numismática, ausente en general. Con todo, es aún más loable que se aborden temas sensibles en el mundo contemporáneo como la religión y sus orígenes intentando hacerlo desde la imparcialidad con un lenguaje que trata de ser aséptico en su mayoría a la vez que se apoya en fuentes. Este libro tiene el mérito de ser coherente, actualizado y de lectura fluida, lo que lo convierte en una excelente introducción al estudio de las religiones en el mundo antiguo y medieval.

DEMONS IN LATE ANTIQUITY



ELM, EVA & HARTMANN, NICOLE (eds.) (2020). *Demons in Late Antiquity. Their Perception and Transformation in Different Literary Genres*. Transformationen der Antike 54. Berlin & Boston: De Gruyter, 328 pp., 82,95 € [ISBN: 978-3-1106-2672-8].

ALESSANDRO SAGGIORO
 SAPIENZA UNIVERSITÀ DI ROMA
alessandro.saggioro@uniroma1.it

IL VOLUME CURATO DA EVA ELM E NICOLE HARTMANN riflette i risultati di un convegno internazionale organizzato nell'ambito di un progetto su *Demons and salvation* coordinato da Christoph Markshies e parte delle numerose attività del centro di ricerca su *Transformations in Antiquity* che riunisce undici diverse discipline e un significativo numero di studiosi e ricercatori dell'ambito delle scienze umane appartenenti alla Humboldt University di Berlino, alla Freie Universität di Berlino e al Max Planck Institute for the History of Science. Coerentemente con l'articolato contesto di ricerca in cui il progetto si colloca, l'obiettivo complessivo del volume risponde all'esigenza di mostrare la complessità di un tema che è stato oggetto di abbondante

riflessione da parte della critica storico-religiosa e culturale, dopo essere stato tema di discussione assai stratificato già in antico. La questione relativa alla natura dei demoni, infatti, passa attraverso le culture religiose del Mediterraneo antico sollecitando una varietà di interrogativi, a maggior ragione con l'approdo alle dinamiche teologiche cristiane e con le esigenze di differenziazione rispetto a tradizioni fortemente radicate e diffuse, al tempo stesso differenziate in base ai territori, alle consuetudini locali, alle modalità di pensiero e di concettualizzazione della realtà. Consapevoli di questa ampiezza e problematicità di fondo, le curatrici del volume, insieme agli altri due organizzatori del convegno del 2015, Christoph Markshiesch e Anna Rack-Teuteberg, hanno dato all'incontro un titolo parzialmente poi restituito nel volume: *The perception of Demons in Different Literary Genres in Late Antiquity*, in cui il focus è dato dall'idea di esplorare diversi generi letterari per scovare notizie e trattazioni meno note ma non per questo meno significative di quelle correntemente fatte oggetto degli studi sulla demonologia antica. Lo scopo della conferenza, infatti, consisteva nell'analizzare il modo in cui diversi generi letterari possano aver influenzato la percezione dei demoni e se determinate concezioni dei demoni sono caratteristiche di certi generi o, piuttosto, di certi contesti. In quest'ultimo caso, infatti, la connotazione delle descrizioni potrebbe costituire dei *topoi* indipendenti dai generi letterari. Ulteriore obiettivo di ricerca consisteva nel cercare di capire se talune modalità di rappresentazione dei demoni potessero avere degli elementi trasversali e comuni a diverse dimensioni religiose, senza con ciò voler tracciare una storia letteraria bensì semmai una analisi sociologica. Si può individuare la domanda chiave del volume, dunque, in una frase della premessa scritta da E. Elm: "how do notions of demons function in the genres and the particular social contexts in which they were produced or for which they were written?" (p. 7).

In questa recensione, dunque, l'intento avrebbe dovuto essere quello di restituire in maniera sintetica una risposta a questa domanda basandomi sui diversi contributi raccolti nel libro, fermo restando che un tentativo in questo senso è già nella conclusione di Jan N. Bremmer (pp. 167-173) ma mi sembra che l'esito sia tutto sommato negativo. I saggi, infatti, pur rispondendo all'esigenza di perlustrare i diversi generi letterari, e determinando in questo senso una maggiore conoscenza, non producono una maggiore consapevolezza trasversale del problema.

Ma vediamo con maggiore dettaglio i generi esplorati e i risultati della ricognizione. Ch. Markshiesch, ad esempio, specifica che in verità il dossier di riferimento prende in considerazione diversi tipi di testi e di generi letterari (p. 19). Dei primi fanno parte gli antichi amuleti magici cristiani (§ 2, pp. 19-28), dei secondi gli antichi testi filosofici cristiani (§ 3, pp. 28-32). A. Weissenrieder si occupa della *Vetus Latina* e del *Vangelo di Luca* in particolare, per dimostrare i parallelismi e le differenze fra la

nozione romana di malattia e la recezione e rappresentazione neotestamentaria dell'esorcismo, con un'attenzione specifica alla possibilità che il testo preso in esame mostri, nel suo intento traduttivo, *an understanding of illness in the context of its use of demons* (p. 42), domanda di ricerca che mi appare poco chiara. N. Hartmann prende in considerazione gli atti e le passioni dei martiri dal secondo secolo alla prima parte del quarto, a partire dall'osservazione che in essi manca una demonologia. E. Grypeou considera la categoria ampia della *Christian Literature of Late Antiquity*, di fatto partendo da una disamina delle letterature apocalittiche del primo cristianesimo e del giudaismo del Secondo Tempio e toccando una serie di testi soprattutto orientati alla rappresentazione della dimensione infera, interfacciandosi con tipologie varie di "angeli" e "demoni" della punizione e del tormento postmortem. Il "genere" preso in considerazione da R. Wiśniewski è quello agiografico riferito al mondo latino e su questa falsariga si colloca la seconda metà del volume, con i saggi di E. Elm, che tratta la *Vita di Ilarione* di Girolamo (pp. 119-133), di N. Vos che prende in considerazione la *Vita Martini* di Sulpicio Severo (pp. 135-150) e di S. Lunn-Rockliffe che indaga il discorso demoniaco nell'agiografia e nell'innografia (pp. 151-166). In quest'ultimo saggio si coglie in maniera più evidente la scelta del volume di proporre delle riflessioni sulle differenziazioni fra generi letterari e *rappresentazione* dei demoni: infatti proprio nel confrontare il tema scelto, la voce del demone, nelle due tipologie di generi, agiografico e innografico, l'autrice ha buon gioco a mettere in luce le rispettive caratteristiche. Mentre nell'agiografia, infatti, i demoni vengono narrati in terza persona e presentati per una serie di peculiarità – la più interessante fra quelle messe in luce è quella dell'etnicità legata all'espressione linguistica in una sorta di lingua madre d'elezione che diviene qualificativa e fattore di identità (p. 155) – nell'inno la parola demoniaca è portata in prima persona nel contesto liturgico e serve anche a ribadire la sconfitta e l'annichilimento dei demoni grazie al contesto rituale e alla sua funzione di riattualizzazione rievocativa. Se dunque il saggio di Lunn-Rockliffe propone uno spunto che in gran parte risponde al titolo e ad alcuni obiettivi del volume, poco si spiegano tuttavia, percorrendo i vari saggi, i due cardini del sottotitolo, "percezione" e "trasformazione", che sono assai diluiti nelle diverse trattazioni, laddove in verità il tema diffuso è quello del modo in cui i demoni vengono *rappresentati* in relazione alle diverse situazioni narrate nelle fonti, senza un quadro di insieme o un vero filo conduttore metodologico. Si intende quindi anche qui che il titolo del libro rifugge in verità in maniera poco comprensibile da una qualificazione dell'ambiente cristiano come spazio di riferimento delle trattazioni e tanto meno si capisce il rimando a diversi contesti religiosi nella quarta di copertina: tranne cenni all'ambiente giudaico e occasionali riferimenti al paganesimo (e.g. nella introduzione di E. Elm, p. 4; nell'articolo di Ch. Markshiesh, *passim*; nell'*incipit*

dell'articolo di E. Grypeou, pp. 81-82), il volume mostra alcuni dei diversi contesti cristiani del mondo tardoantico, in cui le rappresentazioni dei demoni servono a materializzare una dimensione negativa e pericolosa, che ha la funzione di rafforzare e garantire la costruzione dell'identità cristiana. Anche la scelta del *genere* come questione per organizzare la materia in maniera originale lascia molto a desiderare, nonostante la comprensibile cautela e lo spunto fornito da E. Elm nell'introduzione (p. 8, in part. n. 58) e il tentativo di articolare una certa presenza di tipologie diverse di prodotti letterari: e in effetti l'autrice sottolinea che pur essendo il genere letterario lo spunto o il filo conduttore del convegno, di fatto i singoli autori hanno introdotto questioni proprie e ne hanno dato sviluppi autonomi rispetto al piano originale, anche in conseguenza dei progetti e dei contesti di studio di riferimento. In questo senso, per esempio, il bel saggio di Ch. Markshies verte più su questioni che riguardano malattia e cura, utilizzando il paradigma della "trasformazione" in rapporto a oggetti particolari della produzione letteraria, recuperando il concetto di demone come marginale ma efficace nelle dinamiche, ipotizzando trasversalità fra contesto "pagano" e cristiano e infine proponendo una serie importante di domande che aprirebbero potenzialmente la strada non ad un solo nuovo incontro ma ad una ulteriore ricerca se non ad cluster più articolato (p. 33). Dubbioso invece mi lascia l'affermazione finale di questo studioso, che sembrerebbe anche una potenziale conclusione dell'esito del convegno: "The inescapable conclusion that in the ancient world explanations of the causes of diseases were dependent on textual types and literary genres may be generalized without hesitation" (p. 34). Non se ne capisce fino in fondo la pregnanza, anche relativizzandola all'intento del libro o del progetto correlato su malattia e cura. Il tipo di prodotto testuale o il genere letterario è il supporto, il *medium*, tutt'al più il contesto di trasmissione di informazioni relative ad un'idea o un concetto storico-religioso. Così, la caduta, nelle analisi letterarie e testuali, nel concetto di topos – diffusa in tutto il volume – difficilmente può essere eletta a parametro euristico efficace da un punto di vista storico. In questo modo, la scelta della lettura per generi non convince, pur nelle abili ed efficacissime modalità messe in atto dai singoli autori. Oltre ai casi che ho già citato, è pregevole la scelta di R. Wiśniewski di proporre una classificazione in base al principio di maggiore o minore presenza della dimensione demonologica nei testi agiografici, onorando una classificazione che propone un ordine, una sistematicità e delle scelte metodologiche chiare. Analogamente, tutti i saggi, in modi diversi, propongono analisi puntuali di singole questioni o di singoli aspetti che possono in maniera pregevole rispondere positivamente al bisogno di comprensione di una complessità a volte inestricabile, sia per l'estensione del periodo trattato, sia per l'incidenza, nell'ampio torno di tempo che va dall'"antico" al "tardoantico" di una miriade di fattori qualificanti e determinanti sul piano storico-reli-

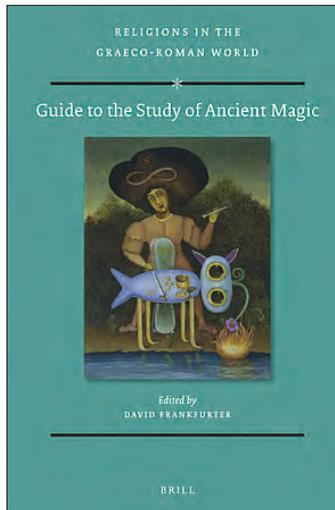
gioso. Rispetto al tema della percezione dei demoni, tuttavia, rimane molto da ragionare: piuttosto, come accennato, il filo conduttore è quello della rappresentazione. D'altra parte, per capire la percezione si dovrebbe lavorare sulle audiences: i destinatari delle singole tipologie di prodotto testuale e di genere letterario, che rimangono complessivamente nell'ombra rispetto alle trattazioni raccolte nel libro. Sui temi demonologici sono bensì citati alcuni volumi recenti¹ che fanno intuire la vivacità di studi e di tensioni intellettuali all'interno di un contesto di studi internazionali, in cui il libro viene a collocarsi. Resta la *petitio principii* della curatrice del volume, che avverte che non tutti i generi letterari sono toccati e che l'intento è quello di aprire una strada (p. 11). Credo che questo sia un fatto meritorio e che ulteriori progetti non possano che prendere atto di questo tentativo, ricco di informazioni e di proposizioni di problemi di rilievo.

BIBLIOGRAFIA

- Brakke, David (2006). *Demons and the Making of the Monk. Spiritual Combat in Early Christianity*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Frankfurter, David (2006). *Evil Incarnate. Rumors of Demonic Conspiracy and Satanic Abuse in History*. Princeton: Princeton University Press.
- Nicolotti, Andrea (2011). *Esorcismo cristiano e possessione diabolica tra II e III secolo*. Turnhout: Brepols.

1. Brakke, 2006; Frankfurter, 2006; Nicolotti, 2011, etc.

GUIDE TO THE STUDY OF ANCIENT MAGIC



FRANKFURTER, DAVID (ed.).
(2019). *Guide to the Study of Ancient Magic*. Religions in the Graeco-Roman World 189. Leiden & Boston: Brill. 774 pp., 249,00€ [ISBN 978-9-0041-7157-2].

FRANCISCO MARCO SIMÓN
UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA
marco@unizar.es

EL ESTUDIO DE LOS DISCURSOS Y LAS PRÁCTICAS MÁGICO-RELIGIOSAS constituye uno de los horizontes más novedosos en el campo de la Antigüedad, y en ello concurren diversas razones, desde la confluencia de disciplinas diversas en su análisis, a la atención prestada en las últimas décadas a aspectos materiales o espaciales dentro de la amplia documentación existente. Ello contrasta con una historiografía tradicional que privilegiaba el análisis de las representaciones en los textos literarios, de lo que derivaba una visión dicotómica entre “magia” y “religión”. Este libro complejo y esencial editado por David Frankfurter, cuya autoridad en estos temas es reconocida, constituye el intento más ambicioso de dar cuenta de unas investigaciones en plena ebullición que están

renovando de forma sustancial los conocimientos y los enfoques metodológicos. Lo prueba el hecho de que hayan seguido apareciendo estudios notables con posterioridad al que nos ocupa, publicados en los dos últimos años.¹

Esta guía para el estudio de la magia en la Antigüedad se estructura en cuatro partes claramente delimitadas y contiene 28 ensayos. En la primera, mucho más breve y que sirve como introducción a las demás (pp. 1-26), David Frankfurter propone analizar la “magia” antigua en una nueva clave (como “cultural constructions of ambiguous or unsanctioned rituals”) que pone el énfasis en el lenguaje performativo, en la dimensión política y espacial de los materiales y en la ubicación social de sus practicantes, así como en la agencia de imágenes y objetos. El editor es consciente de que este enfoque implica una perspectiva “etic” de las culturas en estudio, al decidir qué tipo de materiales contarían como una aproximación “emic” a la magia (p. 23), pero defiende el uso del término “magia” como una categoría analítica flexible y heurística. La segunda parte, *Cultural Constructions of Ambiguous, Unsanctioned, or Illegitimate Ritual* (pp. 27-276) consta de nueve capítulos en una perspectiva diacrónica, desde Mesopotamia al Egipto romano-bizantino, con una terminología “emic”. La tercera, *The Materials of Ancient Magic*, aborda en otros nueve (pp. 277-602) los diversos soportes y tipos de expresión de las prácticas mágicas, desde papiros a amuletos, gemas o figurillas, atendiendo también a los espacios liminales de las construcciones en los que tienen lugar los rituales. Por último, la cuarta parte (pp. 603-774) analiza en otros ocho capítulos las dimensiones de la categoría de “magia” utilizada de nuevo como categoría “etic”, desde el encantamiento verbal a la escritura, la agencia material o los elementos místicos o teúrgicos, con dos capítulos finales sobre la consideración de la magia en una doble y novedosa perspectiva: como apropiación local de una tradición de autoridad y en relación con las tensiones sociales. Culminan la obra unos completos índices de fuentes y textos antiguos, de autores modernos y de entradas temáticas (pp. 775-797).

En el capítulo 3, que sirve de introducción a la Parte 2 (pp. 29-359), Frankfurter señala que el vocablo “magia”, utilizado en la historiografía tradicional como antítesis de la ciencia, la religión o la racionalidad, no traduce adecuadamente término indígena alguno -por más que derive como es sabido de los vocablos *mageia* o *magia*- abarcador de ele-

1. Es el caso de las monografías de Edmonds, 2019 y Watson, 2019, del congreso celebrado en Merano (Italia) y editado por Mastrocinque, Sanzo y Scapini, 2020, del organizado en la Pompeu Fabra de Barcelona por Emilio Suárez de la Torre y su equipo (Suárez de la Torre, Canzobre Martínez y Sánchez Mañas, 2020), de la monografía editada por Celia Sánchez Natalías, 2020, en homenaje a Roger Tomlin, de la recentísima publicación por parte de Gordon, Marco Simón y Piranomonte, 2020, sobre la magia como opción y subsistema de la “religión” con un carácter marcadamente “instrumental”, del libro editado por Bortolani *et al.*, 2019, centrado en la pluralidad cultural o de la recentísima monografía de Suárez de la Torre, 2021, sobre recetas eróticas.

mentos muy diversos entre sí. Ello ha llevado a algunos autores a proponer su eliminación y sustitución por otras expresiones como “ritual power” (así M. Meyer y R. Smith) o “religion of freelance experts”.² Es cierto que el término “magia” engloba una categoría vacía, pero lo mismo sucede con el concepto de “religión”; lo dijo claramente Henk Versnel: “magic does not exist, nor does religion, what exist are our definitions of these concepts”.³ Sin embargo, se trata de una categoría claramente intercultural, lo que justifica su uso de forma operativa para designar a los rituales considerados ambiguos o ilegítimos, no sancionados – o no suficientemente sancionados – por la autoridad.

Daniel Schwemer, en una aproximación “emic”, aborda las prácticas “mágicas” en Mesopotamia (pp. 36-64). Es el mundo altamente respetado de los *ashipu* (“exorcistas”), expertos en la diagnosis, terapia y prevención de enfermedades complejas y desgracias múltiples en las que la curación del enfermo se asimila a una purificación tras expulsar de su cuerpo al mal, pero también es el mundo de los rituales *kishpu* (término traducido normalmente como “witchcraft” o “sorcery”). Me parece interesante subrayar que, de los dos sinónimos relacionados con el encantamiento de la víctima (*ruhû*, “inseminar” y *rushû*, “atar”), el segundo atestigua una analogía que se reiterará muchos siglos más tarde en el propio nombre de las tablillas execratorias tanto en griego (*katadesmoi*) como en latín (*defixiones*). Los malhechores constriñen a la víctima o paciente con lazos y nudos (*riksu*, *kisru*), y figurillas que la representan son objeto de “ritual killings”. Mientras que quien lleva a cabo el agresivo *kishpu* es una mujer (*kashaptu*), el adversario prototípico en contextos judiciales es varón, lo que no deja de ser ilustrativo. El contenido de estos textos mágicos mesopotámicos es de una extraordinaria importancia para iluminar prácticas muy posteriores en el tiempo en contextos y espacios muy distintos. Hubiera sido deseable una mayor atención a los rituales de magia protectora (que no obstante tratan más abajo Wilburn a propósito de los espacios del templo, casa o palacio, y Kotansky a propósito de los amuletos). En todo caso la riqueza de la documentación en Mesopotamia hubiera requerido un mayor tratamiento en la parte 4 del libro, pues hay evidencias importantes que podrían haber sido citadas como precedentes y paralelos culturales.⁴

A. de Jong se ocupa en el capítulo siguiente (pp. 65-86) del mundo iranio, origen de la magia de acuerdo con especulaciones grecolatina, pero paradójicamente muy poco presente en la historiografía, sin duda por la escasez de información al respecto. Esto último es algo sorprendente en el marco de un imperio que no solo conocía la escritura sino que la utilizaba sistemáticamente en usos administrativos o en contextos monumen-

2. Wendt, 2016.

3. Versnel, 1991, p. 177.

4. A la bibliografía citada, podrían añadirse Böck, 2007, y Panayatov y Vacín, 2018.

tales; la razón de esa falta de textos probablemente tuviera que ver con la creencia de que la tradición oral era más apta que la escritura – una creación de los demonios – para la preservación de un corpus que debía transmitirse sin cambios. El problema de la escasa documentación irania es que los dos grupos de textos disponibles (el *Avesta*, transmitido oralmente desde fines del II milenio o comienzos del I a.C. hasta la época sasánida, y los escritos en persa medio –pahlavi–, de carácter sacerdotal, ya del IX) están muy alejados en el tiempo. Los textos avésticos distinguen tres categorías de malhechores: el *yatu* (“sorcerer”), la *pairika* (“witch”) y *daevayasna* (el que adora a los *devas* o falsos dioses), mientras que los textos escritos en pahlavi contienen evidencias múltiples de acusación de *jadugih* a personas por haber hecho daño, por lo general asociadas con mujeres. De Jong señala la paradoja de que, pese a la historia extremadamente larga del zoroastrismo, sus registros arqueológicos son enormemente débiles; las evidencias aparecen sobre todo al final: sellos sasánidas, en ocasiones con inscripciones contra demonios – algunos desconocidos en fuentes zoroastrianas –, y, sobre todo, cuencos con encantamientos escritos por judíos, mandeos y otros grupos mesopotámicos no zoroastrianos, con una gran variedad de seres divinos y demónicos de origen iranio, algunos no zoroastrianos, en una muestra de la “religión popular” en la Babilonia sasánida.

Egipto es objeto de las reflexiones de Jacco Dieleman en el capítulo siguiente (pp. 87-114), que debería haber sido tratado con anterioridad al mundo iranio por razones cronológicas, por la enorme riqueza documental y porque el mundo egipcio, como el mesopotámico, es un espacio de análisis esencial, como esencial es en él el concepto de *heka*: fuerza primordial del dios creador, que sigue sosteniendo la regeneración vital y que es capaz de cambiar el curso de la naturaleza (p. 96). Poder neutro moralmente, los dioses lo usan a conveniencia y los hombres, a través de rituales tanto protectores como dañinos. En el primer caso, la amenaza puede imaginarse como un enemigo externo – démon o extranjero hostil –, pero también como un deterioro físico o mental – hambre, sed, fatiga, muerte – que requiere una pronta reparación. En relación con *heka* está la noción de *akhu*, “palabra efectiva”, “encantamiento”, y ambas operan tanto a nivel cotidiano como cósmico a través de la complementariedad del ritual del templo y del ritual privado, que no se conciben en oposición, como muestra la llamada “Biblioteca del Ramesseum”. *Heka* puede operar contra la propia creación cuando es operada por agentes destructivos (la serpiente Apepi, los démones que traen la desgracia al mundo o los agentes humanos hostiles – *hekau* – identificados paradigmáticamente con la mujer extranjera). Una evidencia clave en estos textos es el protagonismo de los sacerdotes del templo en el desarrollo de rituales de execración de enemigos o rebeldes mediante la manipulación de muñecos de cera, papiro o madera – que han dejado escasas huellas – para defender el orden cósmico. En cualquier caso, en el Egipto antiguo no hay evidencia alguna de que exista una “magia

negra” o un ritual ilegítimo (p. 113), ni de la existencia de magos que operen en los límites sociales.

Llama la atención en un libro como este la ausencia de mención al mundo cananeo (sobre el que puede consultarse la monografía editada por Del Olmo Lete en 2016), habida cuenta además de su importancia en la transmisión de elementos culturales hacia el Mediterráneo centro-occidental, y, en concreto, el mundo púnico.

El mundo griego es objeto del análisis, quizás excesivamente sucinto, de Fritz Graf (capítulo 7, pp. 115-138), quien parte del término *mágos* (procedente del persa *magush*, como es sabido), atestiguado primeramente en Heráclito y en el papiro de Derveni, que se puede datar a fines del s. V a.C., pero también de otros términos propiamente helénicos para aludir a los rituales ambiguos o no sancionados (*magéia*, *epoidai*, *phármake*, *mustéria* incluso) llevados a cabo por especialistas free-lance (*mántis*, *agúrtes*, *góes*), en un itinerario de marginalización progresiva que va desde la *thélsis* homérica a la criminalización cristiana tardoantigua.

El capítulo siguiente, sobre Israel y el judaísmo antiguo (pp. 139-174), corre a cargo de Yuval Harari, quien, a partir de una contraposición ya bien establecida en el Deuteronomio (18, 9-15) entre “nosotros” y los ritos abominables de los “otros”, hace un uso sistemático de la terminología “emic”, no siempre suficientemente aclarada al lector. El *ót* – signo maravilloso – de los agentes divinos se contraponen a una alteridad ritual deslegitimada como *kishuf* o *keshafim* y paradigmáticamente representada por la mujer. Sin embargo, en los escritos del Segundo Templo (ss. II a.C. a fines del I d.C.) se desarrolla más una anti-demonología contra los espíritus malignos (*ruhót ra’ót*, *nefilim*, *harashim*) surgidos de la unión de ángeles caídos y mujeres, contra cuya acción se desarrollan prácticas de exorcismo que continuarán en la literatura rabínica. Un elemento esencial en esta es el poder inefable del nombre divino, al igual que la práctica de amuletos, encantamientos o nudos (*kesharim*) para lograr la curación de la víctima. En conjunto, la documentación ilustra acerca del temor masculino del poder genérico de la mujer. Hubiera completado este capítulo la relación entre algunos de los actores de esos rituales no sancionados y los mundos mesopotámico (*kishuf* parece claramente relacionable con el acadio *kishpu*) o egipcio.

En su capítulo sobre *Rome and the Roman Empire* (pp. 175-197), Magali Bailliot analiza las respuestas legales a los encantamientos (desde la Ley de las Doce Tablas a la *lex Cornelia de sicariis et beneficiis* promulgada el 81 a.C.). Falta en estas páginas alguna obra clave como la de Antón Alvar en su tratamiento del mal de ojo (*fascinum*),⁵ y también la referencia a la importancia de los procesos de magia. Estos procesos se desarrollaron contra mujeres sobre todo, y con ellos se ataca a la oposición política en época julio-

5. Alvar Nuño, 2012.

claudia justo cuando acaba de conformarse la emergencia de la magia con un sistema de alteridad.⁶ En todo caso, Bailliot señala acertadamente la ambigüedad intrínseca de los rituales de execración, subrayando, en la línea de M. Augé, no tanto lo que suponen de negación de lo social, como lo que connotan en tanto que “the secret or one of the secrets of its functioning” (p. 183).

Completan la parte 2 de aproximación histórica al objeto de estudio dos contribuciones sobre el cristianismo antiguo y el Egipto romano y bizantino. En la primera de ellas, Joseph Sanzo (pp. 198-239) indica que en el Nuevo Testamento es la *pharmakeia* (como mal de ojo) y no la *mageia* el elemento que domina los elencos de conductas o cualidades impropias. La *Didaché* incorpora la *mageia* a comienzos del s. II, y frente al escaso interés de los textos más antiguos hacia los rituales ilegítimos o ambiguos, los relatos más recientes dan mayor presencia a este tipo de prácticas, relacionadas primero con los demonios (Justino, Tertuliano), y después con los herejes (Ireneo de Lyon), paganos y judíos (Agustín, Juan Crisóstomo), como estrategia para desacreditar a rivales o adversarios. Las acusaciones y juicios por actividad ritual ilícita aumentaron extraordinariamente a mediados del s. IV, en un proceso que culminará en el Código de Teodosio (*Cth* 9.16). Pero la evidencia de prácticas rituales ambiguas fuera del control episcopal (amuletos y objetos curativos, cruces o biblias en miniatura) plantearon un problema a las autoridades eclesíásticas, y numerosos cristianos – si no la mayoría – no pensaban que fuera incompatible el seguimiento de Jesús con la visita a especialistas locales para proveerse de amuletos protectores o recibir información sobre el futuro (p. 238).

En el capítulo que cierra la segunda parte de la obra, Van der Uliet analiza las fuentes textuales de Egipto en épocas romana y bizantina (pp. 240-276). Se trata de una época en la que los grandes templos pierden su importancia como centros de poder económico y sociopolítico, con una amplia variedad de alternativas religiosas (cristianismo y monacato desde el s. IV, pero también hermetismo, neoplatonismo o gnosticismo fueron corrientes importantes) y una gran cantidad de información literaria.⁷ La polémica cristiana contra las religiones tradicionales acentúa la irracionalidad de estas, añadiendo una perspectiva demonológica. El mago se asocia con libros, con amuletos o el mal de ojo, o pacta con el diablo, y la envidia (*phtónos*) está en el origen de prácticas malignas (*baskania*) que amenazan el sexo, la vida marital o la reproducción, al igual que la salud o los negocios como resultado de la esclavización de los demonios, cuyo contrapeso victorioso es, naturalmente, Cristo. El tópico del mago, primero anti-héroe y luego converso

6. Marco Simón, 2001.

7. Para los materiales y medios judíos y gnósticos, es importante, además de las obras citadas (en p. 245 por ejemplo), Mastrocinque, 2005.

para devenir finalmente mártir, aparece en diversos contextos, de los que la *Confesión* de Cipriano constituye un buen ejemplo (pp. 270-271).

La tercera parte del libro se dedica a los materiales empleados en los rituales de la magia. A fines del s. XX, se produjo, como señala Frankfurter (pp. 279-280) un cambio en la perspectiva académica, desde la conceptualización de la magia como un sistema de creencias – en la línea de Frazer por ejemplo – hacia su consideración como un fenómeno práctico o ritual. En el primer capítulo de este tercer bloque (pp. 283-322), Jacco Dieleman se ocupa de los papiros mágicos greco-egipcios, rompiendo coherentemente con su etiquetado como “papiros mágicos griegos” (*PGM*) – terminología que, inexplicablemente, siguen manteniendo algunos estudiosos –, dado que “most recipes and manuscripts are ostensibly the result of multiple *inextricable* stages of composition, compilation, redaction and translation of course texts and copies *in both Greek and Egyptian*” (p. 283, la cursiva es mía). Emerge en estos papiros una nueva versión verbal y visual de poder ritual con elementos adaptados libremente de tradiciones anteriores egipcias, griegas o judías, en un horizonte deliberadamente cosmopolita y sincrético dominado por una competición creciente. Dieleman, en lugar de distinguir estos materiales por la lengua en que estaban escritos, lo hace entre los formularios (textos con instrucciones y listas de ingredientes para llevarlos a cabo) y los objetos materiales activados. La mayoría de los 350 textos conservados ha aparecido fuera de contexto arqueológico y sólo en algunos casos los formularios más extensos permiten reconstruir archivos como el de la conocida “Biblioteca tebana” (ss. III-IV), los de El Fayum, Hermontis, Kellis (s. IV), y el “árabe multilingüe” (ss. V-VI). El contenido de las recetas afecta a los modos de adquirir conocimiento -adivinación por ejemplo-, la identificación de ladrones, la comunicación con la divinidad, el control sobre otras personas a las que se trata de someter o cuya concurrencia se trata de eliminar, la protección o la curación de enfermedades. El carácter bilingüe de los textos se funda en la creencia de que la deidad suprema está por encima de divisiones lingüísticas o étnicas, así como en el hecho de que ciertas lenguas son más idóneas para dirigirse a los dioses debido a su antigüedad (pp. 311-312). Aunque hay algún documento más antiguo, la mayoría son del s. II d.C. en adelante (las *vores magicae* y los *charaktères* no aparecen antes del s. I d.C.). Me parece de gran interés la observación de Dieleman (p. 317) de que uno de los manuscritos más antiguos, el Papiro Philinna (*PGM* XX), conteniendo breves encantamientos curativos en hexámetros dactílicos llamados *epaiouide*, presentan una acusada similitud con las laminillas áureas órficas (ss. IV-I a.C.) y las tablillas profilácticas de plomo de Himera, Falasarna, Locri y Selinunte (ss. V-IV a.C.). El capítulo de Dieleman es en mi opinión uno de los más claros y atractivos de la obra.

Van der Uliet aborda en el capítulo siguiente (pp. 322-350) los encantamientos y manuales cristianos de Egipto (ca. 300-1200), un corpus bilingüe escrito en griego y en copto que documenta una fascinante y variada actividad ritual al margen del discurso

eclesiástico oficial, y donde coexisten tanto elementos tradicionales con otros claramente cristianos incorporados con una gran rapidez. Junto a la diversidad lingüística, hay una gran heterogeneidad material: textos en papiro, pergamino, *ostraca* o, más raramente, laminillas metálicas, hueso y madera. El elemento unitario esencial es la vía ritual en la solución de problemas que trascienden las soluciones ofrecidas por la iglesia. Van der Uliet duda razonablemente de la oportunidad de establecer una distinción entre “magia” y “piedad práctica”, pues encantamientos defensivos y agresivos se copiaban por los mismos agentes y ante las mismas audiencias. Los contenidos afectan a la salud y el bienestar, así como al éxito en el sexo y los negocios, y la autoridad del ritual se construye en el proceso social de su representación.

Esther Eidinow se ocupa a continuación de los textos de execración sobre tablillas de plomo y papiro (pp. 351-387), aunque lógicamente son los primeros los objetos de su análisis al haberse conservado mucho mejor. La autora admite la división establecida por Henk Versnel entre las tablillas de execración propiamente dichas (“binding spells”) y las que denominara “prayers for justice”, que se depositan en los santuarios y de las que Britania ha dado el volumen más acusado. Una división que parece dudosa precisamente por las “border area curses” (por ejemplo, los litigios judiciales que incluyen fórmulas de execración y de apelación divina), algo que admite la propia Eidinow en su capítulo que clausura el libro (p. 751). Un milenio largo contempla este tipo de materiales a partir de los ejemplares más antiguos de Selinunte, (fines del s. VI o comienzos del V a.C.), que son simples listas de nombres y concretan por escrito unas tradiciones orales previas. La mayoría de las tablillas, unas 1600, están escritas en griego, pero casi 600 han aparecido en el occidente del Imperio romano en latín o diversas lenguas epicóricas: osco, etrusco, galo, y probablemente ibérico.⁸ La reciente aparición en el castillo de una cohorte romana en *Abusina*/Eining (Baviera) de un texto que contiene expresamente el término *defixio*,⁹ comparable al griego *katadesmós* (“ligadura”), debería bastar para vencer la reticencia algunos estudiosos hacia el uso de este término latino y la recomendación del empleo sistemático de “curse tablets” o “binding spells”. Es cierto que, como señala Eidinow, la terminología que aparece en las propias tablillas en el ámbito latino es variada (*donatio*, *execratio*, *devotio*, *commonitorum*, *petitio*). En general, los materiales de las tablillas de execración en plomo documentan una familia de rituales asociados que se concretan en el práctica en función de contextos locales, de culturas, comunidades o incluso individuos

8. A la bibliografía citada por Eidinow cabe añadir dos *corpora*: el reciente de Urbanová, 2018 y el de Sánchez Natalias, e.p., así como el libro de López Jimeno, 2005 sobre los textos griegos. Igualmente, se está llevando a cabo una revisión de las tablillas de execración analizadas en sus contextos específicos, de la que ya se han publicado resultados (Faraone y Gordon, 2020), con contribuciones de diversos autores.

9. Blänsdorf, 2019: *cum defixione*.

(p. 364), y la evidencia sugiere que, por encima de las variantes locales, “binding is an example of a *self-regulating practice*” (p. 380). En muchas de los textos opera el principio de “analogía persuasiva” (Tambiah) mediante el cual se transfieren a la víctima las características o acciones de algo mencionado en el texto, en contextos de competición y de riesgo que afectan a asuntos judiciales (con terminología marcadamente legal), comerciales, eróticas o agonísticas. Dada la importancia de la relación entre magia y derecho en general, es sugerente el análisis de las *defixiones* judiciales de Atenas.¹⁰ Las fórmulas, que se van haciendo más complejas con el paso del tiempo, reflejan un ambiente progresivamente sincrético y cosmopolita. Por último, Eidinow sugiere acertadamente como espacios de investigación futura los canales de transmisión de este tipo de tecnologías rituales desde el mundo próximo-oriental, ahondando en las similitudes y diferencias entre este y el mundo grecorromano, la existencia de posibles redes de transmisión de las mismas así como las motivaciones sociales e individuales en este tipo de textos.¹¹

En el capítulo siguiente, G. Bohak (pp. 388-415) estudia los materiales producidos por los judíos en la Antigüedad Tardía, adoptando una perspectiva claramente “etic” y distinguiendo entre tres medios culturales distintos: los de la diáspora occidental greco-parlante, los de Palestina – con uso de arameo y hebreo – y los de la diáspora oriental que utilizaron el arameo, sin que parezca que haya mucho contacto entre los dos últimos. Sorprende que Bohak defienda que los “Papiros griegos mágicos” (nada de reconocimiento del componente egipcio, que es fundamental como se vio más arriba) “are likely to be Jewish in origins” (p. 388), algo que de ningún modo valida la documentación. Una cosa es evidente: la escasez de textos mágicos en hebreo y arameo de los períodos antiguos contrasta con la abundancia de los encantamientos en la Babilonia sasánida, escritos tanto en arameo por los judíos (unos 400), como en mandeo, siríaco, pahlavi o árabe. Las instrucciones contenidas en las inscripciones en espiral contenidas en dichos vasos hacen pensar que su finalidad fuera atraer e inmovilizar a los demonios. Como en otros capítulos de este libro, se echa en falta alguna imagen que acompañe en este caso las descripciones de elementos iconográficos. Que la magia era ubicua y plenamente aceptada por la sociedad judía lo prueba el hecho de que los textos y artefactos con ella relacionados de disponían abiertamente en el cuerpo del portador, en su casa, su tumba o en la sinagoga (p. 411).

Las gemas mágicas (capítulo 17, pp. 416-455) son objeto de un estado de la cuestión ejemplar por parte de Véronique Dasen y Arpád Nagy en otro de los capítulos esenciales del libro. Los autores usan conscientemente una categoría “etic” para designar una serie de entalles en piedras semipreciosas (como el jaspé o la hematita) que concentran en un

10. Para el occidente latino, Marco Simón, 2020.

11. Un ejemplo ilustrativo que afecta al mundo de los esclavos es el estudio de Alvar Nuño, 2017.

solo objeto todos los ingredientes de la antigua tecnología mágica (poder de la piedra, del color, de la joyería y de vocablos performativos, imágenes y signos). La invención de las gemas mágicas se inscribe en ese “epigraphic turn” del s. I en adelante, y su identificación como mágicas depende de tres características: texto (nombres divinos o angélicos), voces mágicas dirigidas a convocar el poder sobrenatural oculto (a veces dispuestas de forma geométrica) y una inscripción significativa (aclamación a un dios o plegaria en solicitud de protección, favor o salud). El carácter costoso de este tipo de objetos y su exhibición indica que “Magic was an integral part of Roman Imperial religion” (p. 423), algo que no puedo sino compartir plenamente. A la iconografía tradicional griega o egipcia – incluyendo el motivo del Fénix, contra las alteraciones digestivas –, se añaden nuevos motivos como el Anguipedo (a veces mencionado como *Abrasax*), *Chnubis*, la serpiente con cabeza de león radiada, o la crucifixión. Poco es lo que puede decirse de los talleres de producción de estos objetos (más de 2.700 piezas han sido catalogadas), salvo que proceden del Mediterráneo oriental. La protección y la salud (de las enfermedades uterinas, del estómago) o los propósitos eróticos son objetivos esenciales de estos entalles. Otro de los atractivos de este capítulo es la docena de excelentes ilustraciones que describen inmejorablemente piezas cuidadosamente seleccionadas en representación del conjunto.

La inclusión de imágenes se repite por fortuna en el capítulo siguiente (pp. 456-506), en el que Andrew Wilburn analiza las figurillas y representaciones usadas en este tipo de prácticas rituales, basadas (a partir del principio de analogía persuasiva) en la presunción de que la mimesis abole la distancia entre el objeto y el agente, que, al determinar la forma o el aspecto del objeto creado y su manipulación, controla a la víctima. Aunque se usaron imágenes en ritos de fertilidad, protección o salud, ya desde el período predinástico egipcio (3300-3100 a.C.) se desarrollaron rituales públicos execratorios de los enemigos del faraón o del estado, representados mediante figurillas estilizadas de prisioneros atados, y textos conteniendo la “fórmula de rebelión” que concretaba su identidad, que posteriormente eran destruidas o enterradas. En los encantamientos en acadio y babilonio, que se pueden datar en el primer milenio a.C., figurillas fabricadas en arcilla u otros materiales eran quemadas (*Maqlû*) o en ocasiones lanzadas a los ríos para simbolizar la expulsión de la víctima de la comunidad. Algunos rituales se destinaban a apaciguar a quienes hubieran muerto violentamente, y en otros casos el ritual (como en los tratados de vasallaje de Asarhadón) contenía una auto-imprecación por la que quienes contravinieran el tratado serían destruidos de la misma forma que se quema una figura de cera o se disuelve en el agua una de arcilla: una auto-imprecación similar se contiene, ya en el mundo griego, en el juramento de los colonos de Cirene (s. VII a.C.), recogido en una copia del s. IV a.C. Este tipo de prácticas continuará en época helenístico-romana (el santuario de Anna Perenna en Roma es un ejemplo magnífico). Que había textos rituales que servían de instrucción y podían usarse en un gran número de ocasiones lo prueba ejemplarmente

el conjunto egipcio del Museo del Louvre, con un vaso ovoide, un tablilla con una fórmula para obligar a una cierta Ptolemais a amar a Sarapamón y una figurilla femenina de arcilla arrodillada y con los brazos atados a la espalda, representación de la víctima del encantamiento erótico, atravesada por trece agujas de hierro, siguiendo las instrucciones contenidas en *PGM IV 296-466*.

El análisis de los amuletos textuales y de las tradiciones escriturales es objeto de Roy Kotanski en otro de los capítulos claves de la obra (pp. 507-554). Todo un conjunto de papiros, gemas o amuletos refleja un horizonte sincrético intercultural que debe mucho a los precedentes egipcios, próximo orientales y semíticos. Kotanski distingue tres categorías de amuletos: anepigráficos, semi-epigráficos y epigráficos, en un proceso gradual desde el encantamiento oral al texto escrito. Menciona con razón toda una tradición de amuletos mesopotámicos para combatir la enfermedad, a la que trata de “atarse” o de vencerse mediante la expulsión de sus agentes malignos con encantamientos orales que prefiguran el amuleto escrito (pp. 516-518). Igualmente alude a tradiciones rituales egipcias desde los Textos de las Pirámides: ojo de Horus (*Udjat*), nudos protectores, instrucciones del Libro de los Muertos sobre cómo deben cantarse o escribirse los remedios, pasando por la tradición talismánica fenicio-púnica en centros como Cartago o Tarros (ss. VII-V). De particular interés me parece el énfasis que Kotansky hace de estas laminillas como puente entre las tradiciones anteriores egipcias (con su veneración de la palabra escrita para la guía del alma a la otra vida) y la ulterior greco-egipcia de época ya romana, así como la emergencia de las laminillas áureas órfico-dionisiacas desde el s. V en el Mediterráneo occidental – en la tradición de los “Textos de las Pirámides” – en las mismas zonas en las que aparecen desde fines del s. VI a.C. las tablillas execratorias de plomo en Sicilia y la Magna Grecia (p. 533-535). De aproximadamente la misma época son los amuletos apotropaicos gemelos de Kettef Hinnom (Israel) con el más antiguo testimonio de textos bíblicos o los encantamientos “fenicios” – en arameo o cananeo – de Arslan Tash (Alepo), de protección personal y doméstica (pp. 536-537). Un poco más tardíos (s. V) son, ya en ámbito helénico, los “Hexámetros Getty” (encantamientos profilácticos personales u políticos en los que se yuxtaponen fórmulas orales y escritas) y la tablilla de Falasarna (Creta). Por último, en época romana se multiplica una amplia variedad de amuletos inscritos (gemas, laminillas metálicas o papiros contra las fiebres de malaria, por ejemplo) para uso de una elite cosmopolita y sofisticada, en paralelo a las instrucciones de los papiros greco-egipcios, que abren nuevas vías en el uso de la escritura y los materiales.¹²

12. Sobre la relación entre el texto y la imagen en gemas o amuletos, véase igualmente Kiyarad *et al.*, 2018.

Andrew Wilburn (pp. 555-604), en otra estimulante contribución, aborda los rituales llevados a cabo en los edificios – en fundamentos, suelos, puertas y muros – con el objeto de proteger y asegurar la vida y el trabajo de sus residentes frente a las amenazas de agentes externos. Los ejemplos abundan en épocas y contextos diversos: desde el pozo de fundación relleno con arena limpia para actualizar el origen de la creación o las imágenes reales golpeando a los enemigos en los muros exteriores en Egipto, a los “clavos de fundación” en Mesopotamia, el enterramiento de figurillas apotropaicas – *akpallu* – o las estatuas colosales de toros alados con cabeza humana a la entrada de los palacios neoasirios, a las cruces inscritas en las paredes de los templos cristianos. Leones protegían las entradas de ciudades o santuarios en el mundo griego, y en Thasos estatuas de Hércules y Dióniso guardaban la entrada de la ciudad; la invocación a *Herkles Kallinikos* contra el mal aparece en lugares tan distantes como Thasos, Pompeya o Kurdistán; el falo como elemento para rechazar el mal de ojo se documenta en muy diversos contextos. El *Gorgoneion* aparece coronando muchas construcciones en el mundo griego, y también han sido descubiertas tablillas de execración enterradas en el suelo de construcciones o a la entrada de moradas o asentamientos.

En la cuarta parte se retoma la perspectiva “étic” para abordar las dimensiones de la categoría “magia”, que funciona aquí en sentido heurístico, cualitativo, para señalar “(a) specific aspects of culture that carry an efficacy or agency beyond what is immediately perceivable; writing, speech, and materiality itself; and (b) social and historical situations that involve shifts, transformations, and tensions in which roles and relations become ambiguous” (p. 606).

El primero de los capítulos de esta sección (22) analiza de la mano del editor Frankfurter la magia y funcionalidad de la palabra sobre la base de las “performative utterances” o “speech acts” (Austin y Searle), y de su aplicación al mundo ritual (Tambiah). Las *historiolae* constituyen un ejemplo característico, incluyendo en un marco performativo oral la recreación de una situación mítica en la que una crisis similar a la actual es resuelta gracias a la actuación de dioses o héroes. La magia de las *epoidai*, encantamientos en boca de Medea, Circe, Orfeo o las Sirenas en el mundo griego, pertenecen a esta categoría, lo mismo que el discurso litúrgico y sagrado que basa su eficacia en buena medida en su incomprendibilidad (himnos del *hekhlot* judío o contenidos en los papiro mágicos greco-egipcios, voces mágicas que son “la lengua de los pájaros” en su radicalidad oral de discurso sobrenatural y divino).

El mismo Frankfurter dedica el capítulo siguiente (23) a la “magia” de la escritura en la Antigüedad mediterránea sobre la base de la ambigüedad de la *letra* entre la imagen y el signo semántico. La escritura jeroglífica egipcia es ejemplar al respecto por canalizar la fuerza cósmica y el poder divino: “Writing in Egypt was maintained by and for a priesthood with the intention of encoding or *fixing* ritual and cosmology in a timeless and ideal reality” (p. 631). Desde una perspectiva similar, se explica el registro (*karagraphen*)

de los nombres de las víctimas en las tablillas execratorias, y las alteraciones o reversiones de los mismos implican “fijar” el destino de las personas implicadas a través de una serie de recursos: así, las siete vocales griegas o los *carmina figurata* de voces mágicas con formas diversas que se inscribían en amuletos protectores; los *Ephesia grammata*, y diversos textos esotéricos que “encierran” nombres en números y números en nombres (*isopsephy* en griego, *gematria* en hebreo); o los *charaktères*, signos sin correspondencia en alfabeto alguno, que aparecen en papiros o gemas para dotarlos de poder o de significado mágico por el carácter “sagrado” de su escritura.¹³

Frankfurter trata a continuación (“Magic and the Forces of Materiality”, pp. 659-677), de cómo la agencia del objeto mágico radica en el propio material. Ya Faraone ha señalado recientemente el carácter secundario de la inscripción de las gemas con imágenes y escritura respecto de los usos de las propias piedras: el jaspé, la hematita o el lapislázuli son materiales que tradicionalmente tenían poderes y simpatías con elementos corporales o fluidos, y se usaban en consecuencia en una gran variedad de prácticas curativas. Igual sucede con la materialidad de las figurillas mágicas. Frankfurter indica la importancia de los procesos de miniaturización, al igual que la activación de los diversos objetos a través de la acción ritual.

Muy distinto es el contenido de los dos capítulos siguientes. En el primero (pp. 678-693) Naomi Janowitz analiza las estrategias rituales destinadas al encuentro con la divinidad en lo que llama “the Mythical Elements of Mysticism”, que se correspondería con el concepto tardoantiguo de una religión utópica dentro de las categorías de J.Z. Smith. Janowitz analiza someramente una serie de ejemplos de textos místicos judíos (*Hekhalot*), Plotino o la llamada “Liturgia mitraica” (*PGM IV*, 475-829), en una quincena de páginas que presentan algún error poco comprensible; así la datación del Papiro Derveni en el s. III (p. 680), cuando todo lleva al s. IV o incluso al V a.C. (*vid supra*); cita para la traducción e introducción la edición de A. Laks y G. W. Most (Cambridge 1997), cuando hay una muy amplia bibliografía más reciente.¹⁴

La contribución que sigue corre a cargo de Sara I. Johnston (pp. 694-719). La teúrgia, término que emerge en el s. II d.C., se aplica a unas variantes religiosas que comparten tres rasgos: la adquisición de conocimiento a través de ritos iniciáticos, la purificación de las almas e incluso la posibilidad de contactar fuera del mundo material con la divinidad, con ayuda de dioses, *daimones*, o *angeli*. Tras trazar una breve historia de la teúrgia a

13. A las obras mencionadas en este capítulo, cabría añadir Bevilacqua, 2010.

14. Especialmente la *editio princeps* de T. Kouremenos o la edición reciente de Santamaría en 2019. G. M. Parássoglou y K., Tsantzanoglou, publicada en Florencia en 2006, los estudios de A. Bernabé o la edición reciente de Santamaría en 2019.

partir de la filosofía platónica (desde los *Oráculos Caldeos* y los desarrollos y críticas de Plotino, Porfirio, Jámblico y Damascio, a su fascinación por parte de intelectuales renacentistas como Ficino o el misticismo judío), Johnston señala como clave del sistema la pretensión de activar los principios metafísicos que habían sido tejidos en el universo en el comienzo de los tiempos. Contempla una soteriología dependiente del concepto de un cosmos estratificado en el que la *sympatheia* (es decir, la conexión entre una parte o un objeto del mismo con otras partes u objetos distantes) es un elemento central. Para conseguirlo se desarrollaron rituales diversos: algunos tradicionales y utilizados ampliamente como instrumentos mágicos (es el caso de la *inyx*, sonoridad de la rueda giratoria utilizada en la magia erótica a partir de la que se desarrolla la idea de los démones sonoros que viajan entre el mundo material y el noético), la *phôtagôgia* (“conducción lumínica”) de los démones ígneos para posibilitar el encuentro con la divinidad (*sustasis*), la inhalación de la luz solar o la *telestiké* (estatuas en las que los dioses pudieran morar adecuadamente) o la *anagogé* o ascensión temporal del alma del teúrgo a los dominios superiores.

En el penúltimo capítulo (pp. 720-745), Frankfurter contempla la magia como la aplicación local de una tradición de autoridad (“Authoritative Tradition”), adaptando como modelo heurístico la noción de James Redfield de “Great Tradition” (una forma de religión sistematizada desarrollada y mantenida institucionalmente por especialistas normalmente letrados) frente a la “Little Tradition” del ámbito local, en cuyas circunstancias inmediatas -de rivalidad, enfermedad o miedo- tiene lugar la reinterpretación ritual. Es lo que sucede, por ejemplo, con la apropiación de los estereotipos de la tradición sacerdotal egipcia en los papiros mágicos greco-egipcios. Claro es que en diversas ocasiones esas “Grandes Tradiciones” funcionan como proyecciones de expertos rituales individuales en un horizonte de “performative pretense”. Ejemplos de una Gran Tradición inventada van desde los materiales – gemas o historiolas – que tienen a Salomón como centro en el judaísmo temprano a los encantamientos coptos invocando a Isis u Horus. “The *magical* mediation of the Great Tradition thus pertains to invocations of authoritative tradition that stress material, therapeutic, protective, aggressive, and practical areas of ritual expression” (p. 744).

Cierra la obra otro capítulo de Esther Eidinow (pp. 746-774) con un análisis de la relación entre la magia y las tensiones sociales considerada en una doble perspectiva: la de las prácticas mágicas individuales y las de las acusaciones de magia. Aun reconociendo el interés de la teoría agonística de Faraone en la explicación de los motivos subyacentes a estas, Eidinow subraya acertadamente la naturaleza cambiante del contexto cultural en el que surgen las posibles áreas de tensión social entre individuos y comunidades. La magia no es solo un recurso de los menos favorecidos, sino algo a lo que apela todo el espectro social en situaciones de crisis o incertidumbre. Y, aunque sobre todo individual, también en ocasiones las comunidades llevaban a cabo conjuros para protegerse (pp. 760-761). Las

acusaciones de magia, la desgracia personal o el fracaso se atribuían a menudo a agentes malevolentes con frecuencia motivados por la envidia o el rumor, como ejemplifica el caso de Apuleyo de Madaura. Las prácticas mágicas y las acusaciones de su realización dejan aflorar interacciones sociales ocultas, y en cualquier caso es el contexto el elemento que posibilita una definición precisa de la magia.¹⁵ Eidinow señala como vías recomendables de investigaciones futuras la reflexión sobre los modelos aplicables al estudio de estos problemas, la comparación con otros períodos históricos, el recurso a modelos psiconalíticos junto a los antropológicos o la focalización del análisis en prácticas y creencias locales.

En un libro de estas características, 800 páginas y 28 capítulos divididos en cuatro partes distintas de diversa orientación y enfoques, son difícilmente evitables las repeticiones: es lo que sucede en mi opinión en el capítulo 25 – y hasta cierto punto en el 26 – respecto del 24, más esencial en el conjunto de la obra. Por el contrario, se echa de menos, si no un capítulo específico, al menos referencias pormenorizadas a ámbitos culturales tan fascinantes para el tema como el de los hititas, algo ya señalado más arriba con respecto al ámbito cananeo.¹⁶ Igualmente, hubiera sido deseable un tratamiento más específico de las posibles vías de transmisión o de las relaciones entre los materiales y técnicas entre culturas diversas, en dos momentos que parecen claves: los ss. VI-IV a.C. (si bien son acertadas las observaciones de Eidinow en p. 363) y los ss. I-II d.C., cuando se configura de manera especial ese cosmopolitismo que caracteriza a los rituales mágicos y que cabe conceptualizar en mi opinión como un rasgo de la globalización religiosa existente.

Una de las virtudes de este libro (cuya propia magnitud hace comprensibles algunos desequilibrios o ausencias en los temas tratados) es abordar las diversas variantes terminológicas “emic” con que se designan en el interior de los diversos ámbitos culturales los rituales ilegítimos o ambiguos sin desechar en absoluto del marco general de un término genérico “etic” como “magia” por considerar que sigue siendo útil como categoría operativa de análisis. La pluralidad de las miradas de las diversas contribuciones, así como los cambios de registro entre sus diversas partes, pueden suponer una dificultad añadida para el lector, pero la riqueza de los enfoques y de los materiales analizados convierten a este libro fascinante no solo en un requisito indispensable para el desarrollo de investigaciones futuras sobre estas cuestiones, sino también en una obra clave en el estudio de las religiones antiguas en general.

15. Sobre los contextos de la magia, Piranomonte y Marco Simón, 2012.

16. Sobre la magia en el mundo hitita, por último, Bernabé, 2020.

BIBLIOGRAFÍA

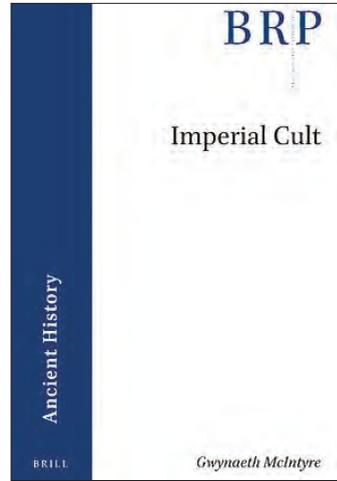
- Alonso Alonso, María Ángeles y Sánchez Natalías, Celia (e.p.). *Magic and Medicine in the Ancient World*. Acta Classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis.
- Alvar Nuño, Antón (2012). *Envidia y fascinación: el mal de ojo en el Occidente romano*. ARYS Anejo 3. Huelva: Universidad de Huelva.
- Alvar Nuño, Antón (2017). *Cadenas invisibles. Los usos de la magia entre los esclavos del Imperio romano*. Besançon: Presses universitaires de Franche-Comté.
- Bernabé, Alberto (2020). Magia en el mundo hitita. En Suárez de la Torre, Canzobre Martínez y Sánchez-Mañas, 2020, pp. 15-31.
- Bevilacqua, Gabriella (ed.) (2010). *Scrittura e magia. Un repertorio di oggetti iscritti della magia greco-romana*. Roma: Quasar.
- Blänsdorf, Jürgen (2012). *Die Defixionum Tabellae des Mainzer Isis- und Mater Magna-Heiligtums / Deifixionum Tabellae Mogontiacensis (DTM)*. Mainz: Generaldirektion Kulturelles Erbe.
- Blänsdorf, Jürgen (2019). Die Verfluchungstäfelchen aus dem Kohortenkastell *Abusina*/Eining. *Defixionum tabellae Abisinenses* (DT Abusina). *Bayerische Vorgeschichtsblätter*, 84, pp. 229-242.
- Böck, Barbara (2007). *Das Handbuch Mussu'u "Einreibung": eine serie sumerischer and akkadischer Beschwörungen aus dem 1. Jt. vor Chr.* Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Bortolani, Ljuba Merlina, Furley, William, Nagel, Svenja y Quack, Joachim Friedrich (eds.) (2019). *Cultural Plurality in Ancient Magical Texts and Practices*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Del Olmo Lete, Gregorio (2016). *Incantations and Anti-Witchcraft Texts from Ugarit* (in collaboration with I. Márquez Rowe). *Studies in Ancient Near Eastern Records* 4. Boston y Berlin: De Gruyter.
- Edmonds III, Radcliffe G. (2019). *Drawing Down the Moon. Magic in the Greco-Roman World*. Princeton: Princeton University Press.
- Faraone, Christopher A. y Gordon, Richard L. (eds.) (2020). *Curses in Context, 1. Curse-Tablets in Italy and the Western Mediterranean*. *Religions of the Roman Empire* 5.3. Tübingen, Mohr Siebeck.
- García Molinos, Alejandro (2017). *La adivinación en los papiros mágicos griegos*. Monografías de Filología Griega 27. Zaragoza: Prensas Universitarias.
- Gordon, Richard L., Marco Simón, Francisco y Piranomonte, Marina (eds., con la asistencia de Sánchez Natalías, Celia) (2020). *Choosing Magic. Contexts, Objects, Meanings. The Archaeology of Instrumental Religion in the Latin West*. Roma: De Luca.
- Kiyinrad, Sarah, Theis, Cristoffer y Willer, Laura (eds.) (2018). *Bild und Schrift auf "magischen" Artefakten*. Berlin y New York: De Gruyter.
- López Jimeno, Amor (2001). *Textos griegos de maleficio*. Madrid: Akal.
- Marco Simón, Francisco (2001). La emergencia de la magia como sistema de alteridad en la Roma del siglo I d.C. *MHNH*, 1, pp. 105-132.

- Marco Simón, Francisco (2020). *Domino Neptuno corulo pare(n)tatur*: Magic and Law in the Romano-Celtic World. En Mastrocinque, Sanzo y Scapini, 2020, pp. 123-139.
- Mastrocinque, Attilio (2005). *From Jewish Magic to Gnosticism*. Studien und Texte zu Antike und Christentum 24. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Mastrocinque, Attilio, Sanzo, Joseph E. y Scapini, Marianna (eds.) (2020). *Ancient Magic. Then and Now*. Stuttgart: Franz Steiner.
- Panayotov, Strahil V. y Vacín, Luděk (eds., with the assistance of G. Trabich) (2018). *Mesopotamian Medicine and Magic*. Leiden y Boston: Brill.
- Perea Yébenes, Sabino y Tomás García, Jorge (eds.) (2018). *Glyptos. Gemas y camafeos Greco-romanos: arte, mitologías, creencias*. Madrid y Salamanca: Signifer Libros.
- Piranomonte, Marina y Marco Simón, Francisco (eds.) (2012). *Contesti magici / Contextos mágicos. Atti del Convegno Internazionale (Roma, 4-6 novembre 2009)*. Roma: De Luca.
- Saggiaro, Alessandro y Camplani, Alberto (eds.) (2010). *Magia e tecnica grafica*. Studi e Materiali di Storia delle Religioni 76.1. Brescia: Morcelliana.
- Sánchez Natalías, Celia (e.p.) Sylloge of Defixiones *from the Roman West*. Oxford: B.A.R.
- Santamaría, Marco Antonio (ed.) (2019). *The Derveni Papyrus: Unearthing Ancient Mysteries*. Leiden-Boston: Brill.
- Suárez de la Torre, Emilio (2021). *Eros mágico. Recetas eróticas del mundo antiguo*. Monografías de Filología Griega 31. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Suárez de la Torre, Emilio, Canzobre Martínez, Isabel y Sánchez-Mañas, Carmen (eds.) (2020). *Ablanathanalba. Magia, cultura y sociedad en el Mundo Antiguo*. Madrid: Dykinson.
- Urbanová, Daniela (2018). *Latin Curse Tablets of the Roman Empire*. Innsbruck: Institut für Sprachen und Literaturen der Universität Innsbruck.
- Versnel, Henk S. (1991), Some Reflections on the Relationship Magic-Religion. *Numen*, 38.2, pp. 177-197.
- Watson, Lindsay C. (2019). *Magic in Ancient Greece and Rome*. London & New York: Bloomsbury Academic.
- Wendt, Heidi (2016). *At the Temple Gates. The Religion of the Freelance Experts in the Early Roman Empire*. New York: Oxford University Press.

EL CULTO IMPERIAL EN EL MUNDO ROMANO



GONZÁLEZ HERRERO, MARTA (2020). *El culto imperial en el mundo romano*. Temas de Historia Antigua. Madrid: Síntesis. 247 pp., 22,00 € [ISBN: 978-8-4917-1458-3].



MCINTYRE, GWYNAETH (2019). *Imperial Cult*. Brill Research Perspectives. Leiden & Boston: Brill. 88 pp., 70,00 € [ISBN: 978-9-0043-9836-8].

KARL GALINSKY
UNIVERSITY OF TEXAS AT AUSTIN
galinsky@austin.utexas.edu

THESE ARE TWO WELCOME TREATMENTS OF THE (SO-CALLED) imperial cult in ancient Rome. The cult was a highly differentiated phenomenon and scholars have long recognized that the same matrix does not fit all its manifestations. McIntyre, therefore, appropriately starts with the astute and succinct formulation by Mary Beard, John North, and Simon Price that “there is no such thing as *the* imperial cult”¹ and Marta

1. Beard *et al.*, 1998, p. 348.

González Herrero stresses and demonstrates its diversity throughout. For scholarship the result has been that there are many valuable studies on the cult's individual actualizations. Overarching studies, in contrast, are a challenge and all the more so for concise treatments – shorter books, especially on a multi-faceted subject, are always harder to write than longer ones.

Both these scholars, however, admirably succeed in this task. Moreover, their books complement each other well because of their different emphases. González Herrero's is more nuts and bolts oriented and, in less than 250 pages, offers an enviable amount of information, which is clearly structured, about details of the cult especially in terms of organization, functionaries, and locales. McIntyre's monograph – she keeps calling it an "article" (it also appeared simultaneously as issue 21. [2019] of the journal *Ancient History*) – runs to barely 90 pages and she focuses more on conceptual and methodological aspects while presenting select and well-chosen case studies for specific illustrations of larger issues. Both scholars are well acquainted with the relevant scholarship that is as sprawling as was the cult itself and their overviews will be useful especially as a competent introduction to the subject.

As noted, González Herrero's book is organized in a way that makes it user friendly. There are ten chapters with major subheadings many of which have further subheadings. The listing of these in the table of contents (titled "Índice") affords the reader an immediate view of the subjects and items under discussion; on the other hand, there is no actual index whatever. Further, the book aims at readers who are not already familiar with major developments of Hellenistic and Roman history. Hence, especially in the early chapters, background is provided succinctly on, for instance, Alexander's successors and the social conflicts in 1st century BCE Rome; not all of this information is strictly necessary to explain the origin and later developments of the imperial cult. The author's stated aim is to provide context and it is a matter, as always, of choosing its boundaries nor is the effort distracting. Chapter 1, on "Política y religión en la Roma antigua", presents succinct information on our sources of knowledge, such as inscriptions, calendars and the *Acta* of the Arval Brothers, and the brief discussion of all these prepares the reader for their use in the following chapters. The second part of the chapter lays out "Formas de veneración del emperador y su familia", informatively summarizing rites and sacrifices, *supplicationes*, celebrations listed in the calendars, dedications, offerings, and oaths. This again prepares the reader well for the characteristic variety, just in terms of everyday and practical details, of the phenomenon and its illustration in her ensuing discussion. The cult, both private and public, was near ubiquitous and touched many aspects of the lives of the imperial population on more than just special occasions.

Chapter 2 takes *la disgregación* of Alexander's empire as its starting point and blends a historical outline, which ends with Cleopatra, with information on the divine honors for Alexander and the diadochi and the latter's assumption of divine status, which includes the category of *isotheoi*. This leads up to the central question whether the Roman imperial cult had its roots in Greece. González Herrero answers that question very much in the affirmative but also follows *communis opinio* that the cult incorporated Roman precedents. She cites Plautus' *Iuppiter terrestris* as a main witness following a suggestion made by I. Gradel (*Emperor Worship and Roman Religion*, Oxford, 2002, pp. 44-49), but Gradel also discusses the problematics with it. There certainly are more obvious exemplars, beginning with Romulus, that had a much higher profile. Judging from the title of Chapter 3 ("Personalidades honradas como si fueran dioses en la Roma republicana") one would expect a fuller discussion there, but the chapter again is more of a historical survey while Scipio's divine aura is rightly emphasized as a paradigm. The chapter fittingly concludes with the divinization of Julius Caesar. The author makes good use of Koortbojian's major recent contribution to the subject while the role of the excessive honors bestowed by the senate has been further illuminated by Penelope Davies, whose book probably came too late to be considered, and who memorably concludes that the senate made Caesar "assassinatable".² As for the divinization, as Nandini Pandey has recently shown, the initiative and agency of the plebs were crucial and Octavian followed that lead.³

A discussion of the establishment of the imperial cult under Augustus takes up Chapter 4. It follows traditional lines, including Augustus' construction of an "ideology"; at the same time, astute attention is given to the range of Augustus' sacralization and the religious nuances of his name. Similarly well chosen is the emphasis on what the author calls Augustus' "theology" of Victory, an important aspect that is often underplayed though Hölscher's groundbreaking monograph is not cited.⁴ In contrast, it is at least arguable whether the cult of the *Lares Compitales* is part of the imperial cult unless that term loses definition nor are the Lares simply *Lares Augusti*. Corollary issues are the worship of Augustus' *genius* and *numen*; on all these matters it would have been helpful to consult the recent, and authoritative, study by Harriet Flower that has revised much of the conventional picture.⁵ As so often, however, González Herrero's forte is the concise definition of the overall phenomenon

2. Davies, 2017, pp. 272-274.

3. Pandey, 2013, pp. 405-449.

4. Hölscher, 1967.

5. Flower, 2017; Lott, 2004 is cited on p. 81, but not in the bibliography.

and her ability to direct the reader to the forest rather than the trees, to wit: “Augusto construye una dimensión divina de su persona... por vías diferentes en la religiosidad popular” (p. 78). The statement is apt even if its referentiality needs updating.

Chapter 5, halfway through the book, provides a useful informational basis for the following chapters about the actual practice of the cult and its functionaries; the priesthoods included women, a fact that may also be relevant to discussions of the role of women in the compital cult.⁶ Concise as usual, the author’s discussion comprises a short survey of the divinization of emperors and empresses in the first two centuries CE with a useful list that extends into the next two centuries down to Romulus Augustulus. Similarly, there is a catalogue raisonné of the relevant temples and shrines in the city of Rome and their archaeology so far as it is available. The author well notes un lógica sólida for the localización, i.e. the distribution over Forum Romanum, Palatine, and Campus Martius. As for *consecrationes*, she points out that they went on till the fourth century and, further, the little-known fact that Theodosius’ father was honored by the senate in this way in 384.

The next two chapters track the development of the cult after Augustus with emphasis on the role of individual emperors, running the gamut from Tiberius’ reluctance to the antics of Caligula, Nero, and Commodus. There are excellent comments on the Antonines and their collocation of the cult within the framework of traditional Roman virtues projecting their qualities and achievements. Similarly, the author highlights their efforts to link the imperial cult with traditional and existing state cults; the links are more than contextual. Overall Chapter 6 is also a successful demonstration of the cult’s embeddedness in a rich historical and religious context. It is an essential perspective and González Herrero outlines it well. Her informed discussion of the Hadrian’s Olympeion at the end of the chapter provides an exclamation point. The same perspective continues in Chapter 7 on the third and fourth centuries that she rightfully views as characterized by syncretism and tolerance. The cult underwent modifications such as fewer public sacrifices; a valuable parallel she cites is the corresponding numbers from the *Acta fratrum arvalium*, and they were finally forbidden by Theodosius in 389. Given the predominant scholarly focus on the public realm González Herrero commendably calls attention to the continued vitality of the cult in the private sphere by way, for instance, of banquets and libations.

In the discussion of the cult’s role in the persecution of the Christians there is, surprisingly, no mention of Trajan’s rescript to Pliny, probably because that would belong in the time frame of the previous chapter. If so, chronological organization

6. Most recently on that subject: Flower and Diluzio, 2019, pp. 213-236.

should not have been an obstacle to tracing unfolding developments; in fact, at the end of this chapter she refers back to the critiques of paganism by authors such as Clement of Alexandria and Tertullian from the second century. But she well points out, with reference to the important article by Fergus Millar (misspelled as “Miller”), that such imperial edicts and rescripts focused not on the imperial cult *per se* but on sacrifices to the pagan gods in general.⁷

The next two chapters are organized geographically and give concise details about the cult in the west and east. Chapter 8 in particular is a mini-version of Fishwick's more compendious undertaking and extremely useful for that alone. Just about all the relevant sites from North Africa to the Danube receive a thumbnail sketch; minor sites are mentioned, too, such as the Flavian altar in the *agri decumates* that is far less known than the altar of the Ubii at Cologne. The chapter concludes with a more extensive discussion of the cult's functionaries, both *flamines* and *flaminicae*: the modes and duration of their appointment, their honors and duties, their social profile, and their attire. Here the author draws on a rich repertory of specific sources and resources, including the *lex de flamonio* of Narbo, epigraphy, statuary, and texts, and her succinct command of specifics shines. Chapter 9 is the corresponding survey for the Roman east, beginning with a historical summary of actions taken especially by the Julio Claudians, such as the various reorganizations of Asia Minor in particular. It leads up to the role of the provincial assemblies in establishing imperial cults and includes the cities with a neokorate. The focus then shifts to the Greek mainland and sponsorship by the Leagues, including the panhellenic version. This is again done very competently and informatively, with a useful concluding account of sacerdotal organization both in the province of Asia and in Greece and brief comments on the social standing of the *archiereus*.

That aspect is developed more fully in the final chapter (*El culto imperial en el ámbito cívico*) that brings together several strands of the preceding chapters for a final and successful review. It includes the *titulatura* of the priests and priestesses with their corresponding duties; useful lists are provided and help illustrate the great range of differentiation. There is a plethora of concise observations and information along the way: we do not always know why a city chose to link itself with a specific member of the imperial family; the ratio of priests to priestesses in the west was something like 1:4-5; and the gender of the member of the imperial family did not determine the gender of the cult officials, who could also be involved in other cults in their cities. Nor was their role, especially in the east, limited to cultic functions *per se*, but, draw-

7. Millar, 1973, pp. 143-66.

ing on the work of Price, the author gives some brief examples of civic festivals and the like. They were civic patrons with the appropriate resources.

A fairly representative cross section of eight selected texts, followed by a timetable, rounds out this volume. They include the religious calendar of Urso, chapter 21 from Augustus' *Res Gestae*, the inscription from the statue of a *flamen* in Baetica, the fragment of the Gytheum decree, and text passages from Plautus, Herodian and Philostratus, all with an informative commentary. They are a useful enhancement of a useful survey and introduction to the imperial cult and especially its realities on the ground.

As I noted at the beginning of this review, McIntyre's treatment is shorter and differently oriented but no less valuable. Also, in addition to important earlier studies such as Hänlein-Schäfer's *Veneratio Augusti* she cites recent relevant publications like those of Noreña, Brodd and Reed, and Flower. The focus is primarily on literary sources, central definitions, and important scholarly debates. I could not summarize her aim better than she does in her final paragraph (p. 76):

“The goal of this article was to outline the major themes, issues, and discussions surrounding the imperial cult and its various manifestations. The worship of the emperor and his family members, both living and dead, played an important role in the social, political, economic, and religious landscape of the Roman Empire. Although multifaceted and complex, the study of the imperial cult and its role within Roman society provides valuable insight into constructions of power, relationships between people and communities, and how the Romans constructed and defined what they hoped was their secure, stable, and eternal Empire”.

The result is superb for its conciseness, insightful emphasis on central issues, and up-to-date and intelligent perspectives. The “article” is helpfully organized around five major themes; herewith a few brief comments on each.

1) *Talking about Gods: Terminology Associated with the Imperial Cult*. The new status of the imperial gods posed terminological – and, I would add, iconographic⁸ – challenges. McIntyre well discusses them for both Latin and Greek; the permeable boundary between *divus* and *deus* perhaps could have been stressed. Similarly, for *numen* Gradel's comments on the “obstructive vagueness” of the concept and Rüpke's on its “precise imprecision” would have been helpful additional guideposts.⁹

8. Well discussed by Koortbojian, 2013 (the book is cited in both González Herrero's and McIntyre's bibliographies).

9. Gradel, 2002, p. 235 (the book is cited in both González Herrero's and McIntyre's bibliographies); Rüpke, 2018, p. 280.

And, as I have noted above, including the *Lares Compitales* in a discussion of the imperial cult casts the net rather wide, especially as Harriet Flower, as McIntyre duly notes, has revised our understanding of the *Lares* cult whose object and practices in many ways are not comparable to those of the cult of the deified emperor. The valuable concrete case study for this chapter is the deification of Julius Caesar with an emphasis on the terminology used by our sources and the honors he was accorded. As noted above, the recent studies by N. Pandey and P. Davies round out the picture in some important details.

2) *Gods at Rome: Divine Funerals and Physical Monuments*. This again is an excellent short survey and it is not lacking in concrete examples; especially the second part on “Temples of the Gods” can be read usefully in conjunction with González Herrero’s discussion of the same topic. The first part is on the instrumentation of the funerals and McIntyre does well to highlight the connection of Augustus’ funeral with Republican precedents, providing another example of continuity that contradicts the facile binary of Republic and Empire. At the same time, there is the monumentalization of the *ustrinum* and, of course, the tomb as a Mausoleum. The only suggestion I would have for this section is to add Javier Arce’s standard work on the subject (a later article by him is cited).¹⁰

3) *Negotiating with the Divine: Three Case Studies*. They are well chosen, discussing the chief source, respectively, for the establishment of the cult of Augustus and Roma in Asia Minor (Dio, LI 20, 6-8), the request of Hispania Ulterior to establish a temple and cult for Tiberius and Livia (Tac., *Annales* IV 37), and the rescript of Constantine to the request of the *civitas* of Hispellum to build a temple to the *gens Flavia* (ILS 705). Viewing these three foundational documents together provides an extremely valuable perspective all by itself counteracting, as it does, all too frequent compartmentalization. More: McIntyre offers an excellent commentary on each case, differentiating and contextualizing expertly in light of up-to-date knowledge. She highlights factors such as inter-city competition; the process of negotiation with the emperor or senate and its literary construction, which may not always correspond to actual practice, by the two writers; the importance of precedent and, simultaneously, the ability of both parties to innovate and adapt.

4) *Worshipping the Gods: Priesthoods, Sacrifices, and Festivals*. The survey and discussion here are very straightforward. They are similar to González Herrero’s Chapter 8 (see above) and richly informative without being quite as detailed. McIntyre, too, highlights the *Lex de Flamonio Provinciae Narbonensis*, the role of *fla-*

10. Arce, 1988.

minicae, and the municipal euergetism incumbent on priests and priestesses. Particularly valuable is her discussion of the distinction between sacrifices *in honor of* and *to* the emperors and the current state of the question. As so often, and that is another merit of her short monograph, she points to future work that is waiting to be done. In this case, it is a needed antidote to prosopographical approaches to the existing evidence that do not lead beyond it.

5) *Christianity and the Imperial Cult*. This is another masterful update, in just four pages, of a subject that often has been framed by the sole issue of Christian persecutions. The scope of interaction, however, was much richer and McIntyre commendably focuses on recent work on the presence and adaptations of “imperial” terminology in the New Testament. Scholarly perspectives have ranged from casting the Jesus movement almost entirely as a reaction to empire, with the imperial cult as a significant aspect, to studies that carefully analyze commonalities of language and concepts, such as *divi filius*. There was nothing monolithic about the imperial cult and the interactions and affinities between the early Christian communities and the cult’s manifestations and practices were similarly complex. Negotiation was ongoing and includes the effort by New Testament authors and others to recast and adapt the relevant terminology for their new purposes. Again, as McIntyre comments, there is the need for further work.

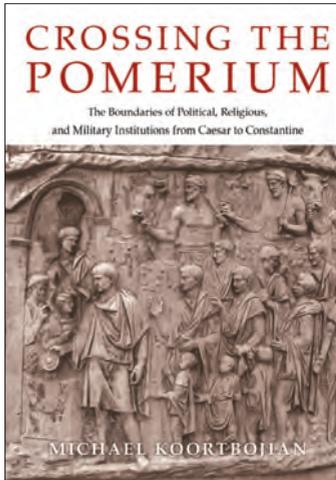
A Conclusion summarizes the discussion in the preceding chapters. There is an extensive 12-page bibliography but, unfortunately, no index nor *index locorum*. Still, as can be seen, I heartily recommend these two publications. They will be useful both to those who seek an introduction and orientation on this major component of imperial culture, politics, and religion, and to experts who want to revisit the forest for the trees.

BIBLIOGRAPHY

- Arce, Javier (1988). *Funus imperatorum. Los funerales de los emperadores romanos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Beard, Mary, North, John & Price, Simon (1998). *Religions of Rome, I. A History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Boer, Willem den (ed.) (1973). *Le culte des souverains dans l'Empire Romain*. Entretiens de la Fondation Hardt sur l'Antiquité Classique 19. Genève: Fondation Hardt.
- Davies, Penelope (2017). *Architecture and Politics in Republican Rome*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Flower, Harriet I. (2017). *The Dancing Lares and the Serpent in the Garden: Religion at the Roman Street Corner*. Princeton: Princeton University Press.

- Flower, Harriet I. & Diluzio, Meghan J. (2019). The Women and the Lares. A Reconsideration of an Augustan Altar from the Capitoline in Rome. *American Journal of Archaeology*, 123.2, pp. 213-236.
- Gradel, Ittai (2002). *Emperor Worship and Roman Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Hölscher, Tonio (1967). *Victoria Romana: Archaeologische Untersuchungen zur Geschichte und Wesensart der römischen Siegesgöttin von den Anfängen bis zum Ende des 3. Jhs. n. Chr.*, Mainz: Verlag Philipp Von Zabern.
- Koortbojian, Michael (2013). *The Divinization of Caesar and Augustus. Precedents, Consequences, Implications*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lott, J. Bert (2004). *The Neighborhoods of Augustan Rome*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Millar, Fergus (1973). The Imperial Cult and the Persecution. In Boer, 1973, pp. 143-166.
- Pandey, Nandini B. (2013). Caesar's Comet, the Julian Star, and the Invention of Augustus. *Transactions of the American Philological Association*, 143, pp. 405-449. Reprinted in Pandey, Nandini B. (2018). *The Poetics of Power in Augustan Rome: Latin Poetic Responses to Early Imperial Iconography*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rüpke, Jörg (2018). *Pantheon. A New History of Roman Religion*. Princeton: Princeton University Press.

CROSSING THE POMERIUM



KOORTBOJIAN, MICHAEL (2020). *Crossing the Pomerium. The Boundaries of Political, Religious, and Military Institutions from Caesar to Constantine*. Princeton & Oxford: Princeton University Press, 228 pp., 33,57 € [ISBN: 978-0-6911-9749-4].

SASKIA STEVENS
 UTRECHT UNIVERSITY
 s.stevens@uu.nl

THE *POMERIUM* WAS, AND STILL IS, ONE OF THE MOST ENIGMATIC BOUNDARIES OF ROME, an institution that even for the inhabitants of the *Urbs* in the late Republic and early Empire belonged to a distant past. In the past few years, a lot of attention has been paid in literature to the technical aspects of the *pomerium*, its topographical reconstruction and significance in the city's ritual landscape.¹ Koortbojian's current book steers away from these approaches and focuses instead on a particular aspect of the *pomerium*: the boundary as a divider between *domi* and *militiae*, between the civic

1. A selection of some recent publication on the significance of the *pomerium* and its reconstruction, including detailed discussions of the primary source material: De Sanctis, 2007; Coarelli, 2009; Sisani, 2014; Mignone, 2016.

and military sphere. It is about the *pomerium* as a phenomenon and how the Romans in time “colored the vision of the past and remade traditions to conform to modern circumstances and practices” (p. 8). As the title suggests, the focus is on “crossing the *pomerium*”, when Romans left the city for waging war, or when they returned home from a military campaign. It was a significant crossing as it meant that the commander’s *imperium* needed to be renewed and involved retaking the auspices to obtain divine authorization. Koortbojian introduces four case studies in subsequent chapters, three of them focusing on examples from the late republican and early empire; only the last chapter deals with the rule of Constantine. All case studies feature the *pomerium* as a divider between the military and civic spheres and illustrate that the common assumption that arms were not to be carried inside the *pomerium* needs to be, in fact, reconsidered (p. 12).

The book starts with a brief introduction of the relevant ancient literary and legal sources. Chapter one, *The Armed Ruler at Rome*, examines the role of the *pomerium* in entering and leaving Rome by armed commanders. The *pomerium* was just one of the limits that enclosed Rome; it was mainly a conceptual limit that divided the city from the outside world in a juridical and religious way.² Commanders with *imperium* moving between these two spheres needed to renew their power by retaking the auspices and as such, by seeking divine approval; otherwise, their *imperium* was considered illegal. Koortbojian argues that by the end of the Republic the role of the *pomerium* as juridical and religious divider gradually faded and to bring this point home, he contextualizes three visual representations of commanders in arms at Rome to explore the broader significance of these images. A cuirassed statue (*statua loricata*) of Julius Caesar that according to Pliny stood *in foro suo*³ and the so-called Augustus of Prima Porta are discussed as examples. Koortbojian reasons that the positioning of these cuirassed statues in the centre of Rome was a clear political statement in that their military *imperium* was not limited by the *pomerium*, but that they could, in fact, legally cross it in arms.

The second chapter, *Octavian’s Imperium Auspiciumque in 43 BC and Their Late Republican Context*, starts with a detailed description of the republican election procedure of magistrates and how their power was conveyed, and their position sanctioned. It includes a discussion of the institutions involved and the important

2. The *pomerium* did to some extent also become a physical boundary when its extensions and respective consolidation were demarcated by stone markers by Claudius in 49 CE (*CIL* 6.31537a-d), Vespasian and Titus in 75 CE (*CIL* 6.31538a-c, 40854), and finally Hadrian in 121 CE (*CIL* 6.31539a-c; 40855).

3. Pliny, *NH* 34.18.

role of the *auspicia*. Focus of the chapter is on the nature of Octavian's *imperium* that he obtained in 43 BCE, how it differed from that of other magistrates, and how his right to the *auspicia publica* was conveyed. There is attention for the *Lex Pompeia* of 52 BCE, which stated that all promagistrates were appointed as *privati cum imperio* and for the *lex curiata*; by embedding his argument in a critical analysis of various primary sources, Koortbojian contends that Octavian's *imperium* in 43 BCE was indeed different as he did not need to renew it after crossing the *pomerium*, as he held it both *domi* and *militiae*. It was part of a new reality.

Chapter three, *Roman Sacrifice and the Ritus Militaris*, offers a close analysis of the Roman sacrificial ritual, the common was to communicate a contract with the divine. By focusing on distinctive aspects that are associated with military ritual contexts, a new interpretation of the ritual is offered. In addition to the typical Roman way of sacrificing *capite velato*, there was the *Graeco ritu* in which the performer's head was unveiled, as well as the *cinctus Gabinus* and *mos Etruscus*, the choice of ritual depending on the type of gods that were addressed. The columns of Trajan and Marcus Aurelis provide ample evidence for the various types of sacrifice the emperor could perform. Koortbojian noted that in a military context, these emperors were wearing a traveling outfit (*paludamentum* and *tunica*) while they perform the sacrifice with bare heads and concludes that "all of these images represent yet another normative mode of honoring the gods, one effected solely in the military sphere – one that might be termed the *ritus militaris*" (p. 89). Sacrifices performed in the civic sphere were performed in the traditional Roman way. As for the relation with the *pomerium*, Koortbojian argues that it was "action", or purpose, of the sacrifice that determined the way the ritual was performed, rather than the geographic location where the ritual was performed (pp. 100-101).

The final chapter, *Constantine's Arch and His Military Image at Rome*, first of all addresses the involvement of the Senate and the emperor in its design and construction at Rome; subsequently the focus is on its role in Rome's landscape and the image the arch evoked of the emperor's image both, at home and abroad. By integrating many primary sources, Koortbojian suggests that the arch was built at the initiative of the senate, but with the emperor's consent. Despite the nature of the monument, often associated with triumphs, he argues that Constantine did not enter Rome in triumph in 312 CE. The divergent decorations on the arch and its inscription seem to substantiate this idea. So, what was the purpose of the arch? Koortbojian believes that Constantine wanted to create the suggestion of a military victory, without displaying it explicitly. As Maxentius was a citizen of Rome, his defeat could not be celebrated publicly. The chapter shows an analysis of Constantine's dress and based on the emperor's depiction on a number of public monuments, it

is argued that by the fourth century CE the distinction between *domi* and *militiae* was no longer a political reality; Constantine's military domination of the world was established, also inside the *pomerium*.

Koortbojian's book is a thorough and impressive investigation into a specific function of the *pomerium*, as a divider between civic and military space, how this dividing worked as a political reality and at the same time how the *pomerium*'s role changed over time, and finally seems to have disappeared altogether. The book is of interest to scholars who are interested in the intricacies of Rome's ritual boundary and its relation to the procurement of *imperium*, and to more advanced students of ancient history. In addition to many references and quotes from ancient literary sources, the book contains sixty-two large black-and-white images that are beautifully reproduced and really corroborate with the arguments in the text.

BIBLIOGRAPHY

- Capogrossi Colognesi, Luigi & Tassi Scandone, Elena (eds.) (2009). *La Lex de Imperio Vespasiani e la Roma dei Flavi*. Rome: L'Erma di Bretschneider.
- Coarelli, Filippo (2009). Il pomerio di Vespasiano e Tito. In Capogrossi Colognesi and Tassi Scandone, 2009, pp. 299-309.
- Mignone, Lisa M. (2016). Rome's *Pomerium* and the Aventine Hill: from *auguraculum* to *imperium sine fine*. *Historia*, 65.4, pp. 427-449.
- Sanctis, Gianluca de (2007). Solco, muro, pomerio. *Mélanges de l'École française de Rome – Antiquité*, 119.2, pp. 501-526.
- Sisani, Simone (2014). *Qua aratrum ductum est*. La colonizzazione romana come chiave interpretativa della Roma delle origini. In Stek & Pelgrom, 2014, pp. 357-404.
- Stek, Tesse D. & Pelgrom, Jeremia (eds.) (2014). *Roman Republican Colonization. New Perspectives from Archaeology and Ancient History*. Rome: Palombi.

ANCIENT MAGIC



MASTROCINQUE, ATTILIO, SANZO, JOSEPH E. & SCAPINI, MARIANNA (2020). *Ancient Magic. Then and Now*. Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 74, Stuttgart: Franz Steiner Verlag. 451 pp., 82,00€. [ISBN: 978-3-5151-2796-7].

DAVID FRANKFURTER
 BOSTON UNIVERSITY
 dtmf@bu.edu

STARTING IN THE LATE 1980s, scholars of antiquity began to see an increasing flow of “magic volumes” emitting from various academic presses. “Magic volumes” are simply collections of papers that carry titles that relate to “magic,” broadly conceived. Partly stimulated by the publication of *Greek Magical Papyri in English*,¹ the earliest such collections² represented initial explorations of the parameters of a “field” of

1. Betz, 1986.

2. Neusner, Frerichs and Flesher, 1989; Meyer and Mirecki, 1995; and the foundational Faraone and Obbink, 1991.

magic: who were the “magicians,” how do we generalize a “magic,” what is the difference between “magical” and “religious” poetry, sacrifice, and speech, what did “magical” ritual involve, was there a “magical” worldview, and how to make sense of the multicultural features in the PGM. These volumes devoted sections to exposing the range of “magical” materials: amulets, lamps, assemblages, and of course the lively witnesses to a world of ancient “magic”: Pliny, Apuleius, the Roman Twelve Tables, and the fullness of Christian and Jewish literature. Subsequent collections from the 1990s continued this kind of initial spadework while devoting somewhat more attention to the problematic definition of “magic” since Frazer.³

With the dawn of the third millennium we begin to see two trends in magic volumes. One is to explore “magic,” or ritual traditions and archaeological assemblages, in particular regions or cultures or according to particular phenomenological themes.⁴ These editors were not satisfied, as it were, with “magic” broadly conceived but sought to nuance the term: what constitutes archaeological evidence for it? What dynamics are involved in the social experience of or ritual expressions of “magic”?

The other trend, however, has been to continue to publish loosely linked proceedings of conferences in which scholars interested in “magic” (broadly and impressionistically defined) can get together and give papers on their research. Let me be clear that, academically, these conferences have been essential for the emergence of the study of “magical” things from the dark and recondite preserves of Preisendanz, Barb, and Luck. And their published proceedings during the 1990s were essential in exploring what the field should encompass, to what degree we are working under an imaginary (or even self-defeating) rubric, and ways we might achieve greater terminological sophistication across the field. However, since these early publications we have seen an increasing number of magic volumes with no identifiable thematic or historical focus, little editorial guidance, and no particular

3. Schäfer and Kippenberg, 1997; Jordan, Montgomery and Thomassen, 1999; Mirecki and Meyer, 2001.

4. Thus, Marco Simón and Gordon, 2009 on the “Latin West”; Tardieu, Kerchove and Zago, 2013 on magical speech; Stratton and Kalleres, 2014 on women and “magic”; Eidinow and Gordon, 2019 on the definition of “witchcraft” in antiquity; De Haro Sánchez, 2015 on the magical writing; and Parker and McKie, 2018 (and, with less theoretical synthesis, Boschung and Bremmer, 2015) on material media representing “magic”. Although seldom cited, I would add here Roper, 2004 on verbal and textual aspects of “charming” (see my review, Frankfurter, 2006).

scholarly advancement of this field and its subjects – even if, occasionally, these volumes might contain unique and vital essays.⁵

The historiography I have hastily sketched here is meant to raise the question, what *should* a collection of scholarly papers on “magic” accomplish in the twenty-first century – and at this point in the evolution of (what is clearly) a field? Does “magic” remain just a vague, exotic rubric for people to get together and publish proceedings (on a topic that academic publishers crave)? Or has the field evolved to the extent that it can demand particular focuses and orientations in conferences and papers: in which philologists who study amulets or charms *must* thematize their materials; in which scholars interested in theurgy and intellectual aspects of “magic” *must* address ritual performance; in which the end-result of a conference might be to *test and elaborate on* a category? That is, should a “magic volume” actually demonstrate something, that subsequent conferences (and scholarship) can build upon?

And will “magic” continue to be used as a vague and common rubric, defined in multiple conflicting ways, for the collective study of ritual texts, strange artifacts, the boundaries of astrology and medicine, deviant cosmologies, *and* religious diversity in antiquity? In his 1992 address to the Lawrence (Kansas) conference,⁶ Jonathan Z. Smith made an unimpeachable case for the distortions (exoticism, primitivity, irrationality, crudeness) that “magic” imposes on materials, ideas, and rituals that, in their native cultural contexts, would not have been labelled *mageia* or *magia* at all.⁷ Since the publication of this essay, Randall Styers and Bengt-Christian Otto have condemned in the more detailed terms of modern intellectual history the casual academic labelling of things as “magic”.⁸ I certainly don’t hold up my 2019 *Guide to the Study of Ancient Magic*⁹ as the last word on this issue, but the way that I sought to build on scholarly discussions of ancient religious polemic, on the archaeology of ritual things and manuals, and on the phenomenology of ritual action and speech, was meant to “move things forward” – to stimulate some consensus in the critical discussion of “magic.”

It is to the credit of Mastrocinque, Sanzo, and Scapini that they have insisted that every author define “magic” for him or herself somewhere in each paper. Some of these definitions depend on a now-untenable dichotomy between “magic” and

5. Bremmer and Veenstra, 2002; Ciruolo and Seidel, 2002; Shaked, 2005; Bohak, Harari and Shaked, 2011; Petropoulos, 2014; Bortolani *et al.*, 2019.

6. Published as Meyer and Mirecki, 1995.

7. Smith, 1995.

8. Styers, 2004; Otto, 2011 and 2013.

9. Frankfurter, 2019.

religion (García), or on a circular equation between “magic” and anything contained in the PGM (Cesteros). Others claim to draw on (yet never test the boundaries of) an intriguing definition offered by Alvar Nuño and Alvar Ezquerro in their introductory essay: “A pragmatic and instrumental subsystem of religion meant to alleviate situations perceived to be crises by the individual, who decides to resort to an intermediary or other type of semi-institutionalized pragmatic solution” (p. 49, cited e.g., by Pérez-Jiménez). For Cordovana “magic” is understood simply as the concept of natural sympathies in Pliny. Some of the more senior scholars – Faraone, Dasen, Mastrocinque – don’t bother with definitions but simply discuss what they discuss. But the problem in this strategy (and even more in the *pro forma* declaration of some definition) is that it leaves open the fundamental question of a volume entitled *Ancient Magic: Then and Now: Why* is this an example of “magic”? *Why* are dice-games (Dasen), domestic dream rites (Faraone, Mastrocinque), breast milk and menstrual blood (Pedrucci), or even lamps (Diosono) examples of “magic”? What do they have in common? Is this equivalent to discussing scorpions, lobsters, beetles, and ants as all members of the phylum arthropoda or (on the other hand) to discussing the pencil, the tissue, the cup, the book, and the dead moth near your window as “stuff to put away” – that is, is “magic” a grouping based on critical similarities, or one based on vague convenience? Does “magic” actually suggest common elements, or does it just gather things that are vaguely exotic? Does “magic” help the understanding or contextualization of dice-games, oneiromancy, or lamps (or the PGM) – say, by relating one to another?

In attempting to build upon current discussions in the broad field of “magic”-studies the volume opens with two essays that seek to defend a category “magic.” Sanzo acknowledges the criticisms of the modern term “magic” levelled by Smith and Otto, *inter alia*, as well as the “qualitative” or aesthetic uses of the term that I advocate in the *Guide*. Yet he seeks to preserve a more categorical meaning to “magic” since (he argues) alternative terms are no better, since every broad category has a nefarious history, and – most of all – since he sees a *congruence* between how ancient people regarded religious or ritual deviance and our modern category. (“Magic,” he implies then, should embrace most usefully ancient notions of *deviant ritual practices*). However, what this essay does not do is precisely what I have been outlining: a constructive synthesis of the extremely diverse materials contained in this particular volume. If classifying oneiromancy as “magic” when little evidence exists that anyone doing it *thought of it* as deviant ritual practice fundamentally distorts its cultural significance, then how is “magic” defensible? How does it help us understand the place of oneiromancy in culture, or domestic practice, or religion in general? To use “magic”

as a category requires a *theory of magic as a descriptive term* – of its boundaries and characteristics – and not simply the defense of an old-fashioned status quo...

The second programmatic essay is that of Alvar Nuño and Alvar Ezquerro, who provide the strong definition quoted above: a “subsystem of religion meant to alleviate situations perceived to be crises” (this definition – this strategic delimitation of what could be productively labelled “magical” – can bring together a great range of amulets and ritual librettos, but it would probably *exclude* divination spells and the innumerable PGM rites designed to produce theophanies). But then, the authors shift strangely to define a more extreme category that they call – inexplicably – “pure magic”. They claim this term as a euphemism for what anthropology calls “witchcraft”: a combination of “internal, biological, mystical power” and various ritual gestures and acts imagined from the folk (emic) perspective as producing coercive power. Why this amorphous range of beliefs should be grouped under such a category, why it should be related to “magic” (as they define it) as more “pure,” and how this category can help interpret any of the diverse materials in this volume are questions left frustratingly unaddressed.

Following these essays, the rest of the volume concerns philological, literary/philosophical, textual, or archaeologically circumscribed studies that either presume that they belong in a magic volume or rely on some definition of “magic” to explain their utility. Thus, Cordovano writes on “Pliny the Elder between Magic and Medicine”; Salin on “Anti-Witchcraft Rituals Against Depression in Assyro-Babylonian Therapeutic Texts” (where anti-witchcraft rites are *ipso facto* “magic”); and Mastrocinque on a Croatian lamella that he (rather imaginatively) connects to a Jewish necromancy – again, where such rituals are obviously “magic.” The dizzying array of topics continues with Sánchez Natalías on an inscription on a lead container from the Anna Perenna deposits; Marco Simón on *defixiones* from aquatic sites in Britain; Diosono on the “magical” value of lamps left in sanctuaries; and Carbó García on some ritual artifacts from Roman Dacia. There is the hint of a productive comparative theme, divination, in the papers of Mastrocinque, on a putative Jewish necromancy; Dasen, on the culture of ancient dice-throwing; and Faraone, on material accoutrements of domestic oneiromancy (and later, those of Martín Hernández and Costanza on divination manuals used by specialists). But then the papers move on to cover women’s erotic spells (Suárez de la Torre), uses of *daimōn* and *angel* to refer to deities in the PGM (improbably attributed to Judaism; Canzobre Martínez), and

the ostensible paradox of the “magical hymn” (Blanco Cesteros), a paper that barely addresses the recent magisterial study by Lluba Bortolani.¹⁰

Subsequent papers address (in order): breast milk and menstrual blood as ritual substances (Pedrucci), the polarity of right and left in astrology and ritual healing (Pérez-Jiménez), theurgy in the Chaldean Oracles (Ferrari), “magic” in Julius Africanus (Mecella), papyrological evidence for the use of Homer for divination (Martín Hernández), continuities in divination practices between early Roman and later Byzantine texts (Costanza), meanings of the medieval term *Zouber* in a medieval legend of Tristan (Foschi Albert), the versions of the “Secret Book of Moses” contained in the PGM (Dorandi), and the roots of the Circe figure in ancient Near Eastern literature (Martino Lucarini).

The diversity of these papers quite overflows the three titles into which the editors have distributed them. *Magic as a Category: Voices from the Past, Voices from the Present* is supposed to link Cordovana’s study of Pliny with the two programmatic papers on the modern use of the term “magic”. *Interpreting Magical Texts and Objects* contains the bulk of the other papers. The last seven are grouped under the title *Transmission of Ancient Magic*, although the concept of transmission seems quite different between Martín Hernández on *Sortes Homericae* papyri and Martino Lucarini on ancient predecessors to the character Circe. Could the editors have highlighted this variation? Indeed, the volume cries out for a constructive assessment of papers on clearly evident themes, like material artifacts (and why one might apply the word “magic” to them), on verbal and textual charms, on divination, on esotericism, and on literary uses of *mageia* or constructions of ambiguous ritual forces. It is in this kind of comparison – of *lamellae*, shrine lamps, even menstrual blood as *examples* of some larger phenomenon – that the term “magic” is either artificially constructed or critically substantiated. Some of the best papers in this volume (Dasen, Faraone, Marco Simón, Pedrucci, Martín Hernández) make minimal efforts to relate their studies to “magic,” while those that make the most explicit efforts to demonstrate “magicality” (e.g., Salin, Diosono, Carbó García, Blanco Cesteros) end up displaying the pitfalls of the term: that it promotes inaccurate dichotomies and exoticizes everyday artifacts, as Jonathan Z. Smith argued in the 1992 lecture.

If “magic” is to have any more meaning than as a pretext to hold international conferences, then organizers and editors must make a point of applying it, testing it, and sub-dividing “magic” into themes and patterns of value. What sorts of things seem to substantiate “magic”? Even more, editors must use their collections (as op-

10. Bortolani, 2016.

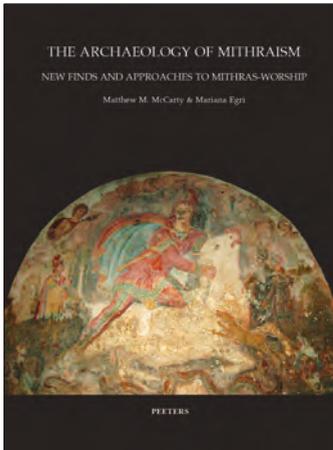
posed to abstract reasoning) to make a cumulative case for the application of “magic”. But if *Ancient Magic: Then and Now* comprises everything from Pliny to *Tristan*, from Croatian necromancy to Assyro-Babylonian verbal therapy, from breast milk to the PGM, then this rubric most likely has little descriptive or humanistic value.

BIBLIOGRAPHY

- Betz, Hans D. (1986). *The Greek Magical Papyri in Translation*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Bohak, Gideon, Harari, Yuval & Shaked, Shaul (eds.) (2011). *Continuity and Innovation in the Magical Tradition*. Jerusalem Studies in Religion and Culture 15. Leiden: Brill.
- Bortolani, Ljuba M. (2016). *Magical Hymns from Roman Egypt: A Study of Greek and Egyptian Traditions of Divinity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bortolani, Ljuba M., Furley, William D., Nagel, Svenja & Quack, Joachim F. (eds.) (2019). *Cultural Plurality in Ancient Magical Texts and Practices: Graeco-Egyptian Handbooks and Related Traditions*. Oriental Religions in Antiquity 32. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Boschung, Dietrich and Bremmer, Jan N. (eds) (2015). *The Materiality of Magic*. Morphomata 20. Paderborn: Wilhelm Fink.
- Bremmer, Jan N. & Veenstra, Jan R. (2002). *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period*. Groningen Studies in Cultural Change 1. Leuven: Peeters Publishers.
- Ciraolo, Leda & Seidel, Jonathan (eds.) (2002). *Magic and Divination in the Ancient World*. *Magic and Divination in the Ancient World*. Ancient Magic and Divination 2. Leiden: Brill.
- Eidinow, Esther & Gordon, Richard L. (eds.) (2019). Special Volume on Narrating Witchcraft: Agency, Discourse and Power. *Magic, Ritual, and Witchcraft*, 14.1-2, pp. 1-113, 143-254.
- Faraone, Christopher A. & Obbink, Dirk (eds.) (1991). *Magika Hiera: Ancient Greek Magic & Religion*. New York: Oxford University Press.
- Frankfurter, David (2006). Review of Roper, Jonathan (ed.) (2004). *Charms and Charming in Europe*. New York: Palgrave Macmillan. *Numen*, 53, pp. 392–96.
- Frankfurter, David (ed.) (2019). *Guide to the Study of Ancient Magic*. Religions in the Graeco-Roman World 189. Leiden: Brill.
- Haro Sánchez, Magali (ed.) (2015). *Écrire la Magie dans l'antiquité. Actes du Colloque International (Liège, 13-15 Octobre 2011)*. Papyrologica Leodiensia 5. Liège: Presses Universitaires de Liège.
- Jordan, David R., Montgomery, Hugo & Thomassen, Einar (eds.) (1999). *The World of Ancient Magic: Papers from the First International Samson Eitrem Seminar*. Papers from the Norwegian Institute at Athens 4. Bergen: Norwegian Institute at Athens.

- Marco Simón, Francisco & Gordon, Richard L. (eds.) (2009). *Magical Practice in the Latin West: Papers from the International Conference (Zaragoza, 30 Sept. – 1st Oct. 2005)*. Religions in the Graeco-Roman World 168. Leiden: Brill.
- Meyer, Marvin W. & Mirecki, Paul A. (eds.) (1995). *Ancient Magic and Ritual Power*. Religions in the Graeco-Roman World 129. Leiden: Brill.
- Mirecki, Paul A. & Meyer, Marvin W. (eds.) (2001). *Magic and Ritual in the Ancient World*. Religions in the Graeco-Roman World 141. Leiden: Brill.
- Neusner, Jacob, Frerichs, Ernest S., & McCracken Flesher, Paul V. (eds.) (1989). *Religion, Science, and Magic. In Concert and in Conflict*. New York: Oxford University Press.
- Otto, Bernd-Christian (2011). *Magie, Rezeptions- und diskursgeschichtliche Analysen von der Antike bis zur Neuzeit*. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 57. Berlin: De Gruyter.
- Otto, Bernd-Christian (2013). Towards Historicizing “Magic” in Antiquity. *Numen*, 60, pp. 308-347.
- Parker, Adam & McKie, Stuart (eds.) (2018). *Material Approaches to Roman Magic. Occult Objects and Supernatural Substances*. Themes in Roman Archaeology 2. Oxford: Oxbow Books.
- Petropoulos, John C. (ed.) (2014). *Greek Magic*. London & New York: Routledge.
- Roper, Jonathan (ed.) (2004). *Charms and Charming in Europe*. Houndmills: Palgrave Macmillan.
- Schäfer, Peter & Kippenberg, Hans G. (eds.) (1997). *Envisioning Magic: A Princeton Seminar and Symposium*. *Envisioning Magic*. Numen Supplements 75. Leiden: Brill.
- Shaked, Shaul (ed.) (2005). *Officina Magica: Essays on the Practice of Magic in Antiquity*. *Officina Magica*. Institute of Jewish Studies Studies in Judaica 4. Leiden: Brill.
- Smith, Jonathan Z. (1995). Trading Places. In Meyer & Mirecki, 1995, pp. 13-27.
- Stratton, Kimberly B. & Kalleres, Dayna S. (eds.) (2014). *Daughters of Hekate: Women and Magic in the Ancient World*. New York: Oxford University Press.
- Styers, Randall (2004). *Making Magic: Religion, Magic, and Science in the Modern World*. New York: Oxford University Press.
- Tardieu, Michel, Van den Kerchove, Anna & Zago, Michela (eds.) (2013). *Noms barbares 1: Formes et contextes d'une pratique magique*. Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses 162. Turnhout: Brepols.

THE ARCHAEOLOGY OF MITHRAISM



MCCARTY, MATTHEW & EGRI, MARIANA (2020). *The Archaeology of Mithraism. New Finds and Approaches to Mithras-Worship*. Babesch Supplements 39. Leuven: Peeters, 218 pp., 84,04 € [ISBN: 978- 9-0429-4352-0].

DAVID WALSH
 UNIVERSITY OF KENT
 djw43@kent.ac.uk

MANY YEARS AGO, I MENTIONED TO AN EMINENT PROFESSOR of Roman archaeology that I was keen to research the cult of Mithras. To my dismay his reply was that there were already plenty of studies on the cult and that there was little else to add. Fortunately, I ignored their advice and soon discovered that there was still much about the cult of Mithras to be explored. This belief is evidently shared by many others given

the array of publications concerning the cult that have appeared in recent years.¹ This rapid expansion of Mithraic studies owes itself in large part to recent developments in archaeological methods and techniques, especially the greater attention now paid to small finds. In particular, the publication in 2004 of *Roman Mithraism: The Evidence of the Small Finds* acted as somewhat of a watershed moment as it demonstrated the ample information to be gained from the titular items, including plant and animal remains. The stimulus for this volume was the discovery of a small wooden mithraeum at Tienen in modern Belgium, which produced evidence for a feast that could have provided for over 100 people. This was a startling revelation, as traditionally all Mithraic rituals were presumed to have taken place behind closed doors and involved relatively small numbers of people, and it demonstrated how archaeological materials that had hitherto been largely ignored could considerably transform our understanding of the cult. Over fifteen years later, and with several new mithraea having since been excavated with the importance of small finds in mind, the time is ripe for a sequel to the 2004 volume.

The present volume, *The Archaeology of Mithraism: New Finds and Approaches to Mithras Worship*, is in some respects this sequel. The impetus for this is again the discovery of a mithraeum that has yielded an array deposits and small finds, which appear to provide evidence for another Mithraic feast with over 100 participants. Subsequently, there are several chapters pertaining to this mithraeum, while many of the contributions focus on similar evidence from other contexts. Furthermore, there are chapters which revisit and reassess older excavations, discuss approaches to Mithraic art, and why the cult disappeared. There are nineteen chapters in total, three of which are in French and the rest in English. Most of the contributions are only around ten to twelve pages in length, largely owing to the fact that they relate to ongoing projects that will be published in their own right at a later date. This means a variety of topics are covered in an easily digestible fashion, although many of the observations and conclusions are only tentative at this stage. Most chapters are well-illustrated, with the photographs of the wall-paintings from the Hawarte Mithraeum of particular note given their uniqueness and that the current state of the mithraeum remains unknown. The chapters addressing the mithraea at Kempraten and Caesarea Maritima would benefit from further illustrations to supplement the discussion (showing the finds recovered in the case of the former and the sequence of frescoes from the latter), although one expects in the case of Kempraten that these will be included in the full publication of the mithraeum.

1. E.g., Adrych *et al.*, 2017; Mastrocinque, 2017; Panagiotidou & Beck, 2017.

The discussions included here certainly provide much optimism for the future of Mithraic studies, as they highlight the dividends that new approaches are beginning to reap. As noted, small finds are rightly afforded much attention in the volume, but there is also a concerted effort to analyse the depositional processes that led to these objects entering the archaeological record. Such an approach is to be applauded, as Roman archaeologists have arguably had a tendency to focus primarily on the finds while marginalising the information that can be gained from the structure of deposits that contained them.² Of particular note here is the micromorphological analysis currently being undertaken on samples from Kempraten, which will allow for depositional processes that occurred in and around the temple to be reconstructed with a level of detail not previously seen in the study of a mithraeum. Moreover, there is a nuanced analysis of the foundation deposit in Apulum Mithraeum III which provides interesting new insights into what processes were involved in its creation, a welcome contrast to previous studies that have paid little attention to such deposits. It will also be fascinating to see how the stratigraphy of the well within the Mithraeum of the Coloured Marbles at Ostia, which is briefly described here, compares to that of similar features found elsewhere; for example, the recently discovered well that was located outside the London Mithraeum evidently served a ritual purpose and was found to contain a range of objects.³ Not only will establishing trends and variations among such evidence help to better understand these sites and their relationships with other mithraea, but this will also aid in the identification of possible mithraea that do not produce any extant inscriptions or iconography (as has been the case at Colchester and Marquise).⁴

The benefits of contextualising Mithraic communities within their social networks, as well as their geographical relationships, is also rightly acknowledged here. In the case of Apulum Mithraeum III, we are shown how the *portorium* provided pathways for Mithras-worship to spread and how figures such as Publius Aelius Marius, who is named in an inscription from the mithraeum, perhaps served as nodes connecting Mithraic communities that were located at a significant distance from each other (in this case Pannonia and Dacia). Subsequently, such relationships facilitated by social networks might explain why certain features, including the aforementioned foundation deposits, appear in mithraea separated over long distances rather than those concentrated in one particular area. Indeed, one wonders what relation-

2. Haynes, 2013.

3. Bryan *et al.*, 2017, p. 105.

4. Maniez, 2014; Walsh, 2018.

ships between Mithraic communities might be revealed if one undertook a holistic, multi-layered network analysis of names, titles, depositional practices, iconography and architecture from Mithraic contexts.

Across the other chapters, a wide range of new approaches and frameworks that are being employed to gain a greater understanding of the Mithras cult are discussed: the potential contribution of experimental archaeology to Mithraic studies is demonstrated via the recreation of ceramic vessels that have been found in several mithraea, which emit steam from the mouth of a snake decorating them; the benefits of laser-scanning in the recording process are made evident by the highly detailed sections and plans of the Mithraeum of the Coloured Marbles; the contribution of developer-funded archaeology is attested to via the discovery of the mithraea at Inveresk and Kempraten; and we see how tighter restrictions on the trade of black-market antiquities has resulted in the recovery of a bull-stabbing statue from Tarquinia. We are also given an example of the dividends that can be gained from the critical reassessment of older reports; in this case, it is argued that the Dura-Europos Mithraeum underwent two building phases rather than three and that the community originally consisted of Roman soldiers rather than Palmyrene archers. Fittingly, we also have an update on the analysis of the finds from the Tienen Mithraeum, with an earlier date range of 230-240 CE now established for the large feast, which has been obtained from a revaluation of the black-slipped-ware in combination with radiocarbon analysis of freshwater fish and mammal bones from the site.

Additionally, many of the sites discussed, such as the mithraea at Angers, Kempraten, Mariana, Martigny, Ostia, and Hawarte, provide further additions to the growing corpus of Mithraic materials dating to the fourth century and beyond. As to be expected, there is some discussion concerning the relationship between these Mithraic communities and their Christian neighbours, and whether the latter were responsible for the abandonment of some of these mithraea (particularly those at Mariana and Hawarte). However, as Melega rightly observes in the Chapter 11, there were likely a number of factors that played a role in the demise of Mithraic communities, and it is important to take a step back and contextualise the fate of each temple within a broader framework. Yet to my mind the more exciting aspect of these discoveries and the subsequent analyses is what they will tell us about how Mithraic worship evolved and varied in the fourth century. There were clearly some major changes to the rituals conducted by Mithraic communities at this time which are still not well-understood (the deposition of coins as votives for example), and it is time to look more closely at how non-Christian groups, Mithraic and otherwise, reacted to this highly transformative period via the archaeological evidence for their ritual practices, which until now has largely been neglected.

If there is one issue to raise about this volume, it is the continued use of the modern term “Mithraism” (and by extension Mithraist). The difficulties surrounding this term are discussed in the Introduction, but the editors have decided that it still provides a “useful shorthand”. Admittedly it is a word with a lot of mileage and recognition, but ideally the time has come to dispense with it given that it infers a religious movement that required its followers to adhere to certain tenets, as is the case with other “-isms” such as Buddhism, Sikhism and Hinduism, even though this is no extant evidence for this. In the grand scheme of things this is not a major issue for those with a reasonable understanding of the cult, but among broader audiences it risks perpetuating out-dated ideas that the Mithras cult was an also-ran to Christianity, and a glance at social media around Christmas time will show such misinformation is still very much in circulation. In contrast, the term *tauroctony*, which is applied to the cult’s central image of Mithras and the bull, is used by only some of the contributors here, with others preferring ‘bull-stabbing scene’ which is a safer term given that Mithras is probably only wounding the animal rather than sacrificing it.⁵ If the word *tauroctony* can be phased out, I see no reason to not to do the same for “Mithraism” and use an alternative instead (e.g., the cult of Mithras, the Mithras cult, the Mysteries of Mithras etc).

This point aside, there is much in this volume that illustrates the tremendous amount to still be learned about the cult of Mithras via new avenues of research and the application of updated archaeological techniques, as well as the potential for collaboration across institutions and continents. The publication of these various projects in their entirety will eventually superseded much of the information provided here, but for now it serves as an easily accessible update on the state of Mithraic studies. The professor who told me there was little more to be written on the cult of Mithras was wrong then and they would still be wrong now.

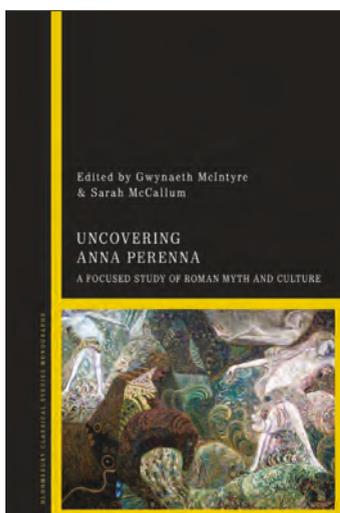
BIBLIOGRAPHY

- Adrych, Philippa, Bracey, Robert, Dalglish, Dominic, Lenk, Stefanie & Wood, Rachel (2017). *Images of Mithra*. Oxford: Oxford University Press.
- Bryan, Jessica, Cubitt, Rachel S., Hill, Julian, Holder, Nick, Jackson, Sophie & Watson, Sadie (2017). *Archaeology at Bloomberg*. London: Museum of London Archaeology. Available at: <https://data.bloomberglp.com/company/sites/30/2017/11/BLA-web.pdf>.

5. Palmer, 2009.

- Casadio, Giovanni & Johnston, Patricia A. (eds). *Mystic Cults in Magna Graecia*. Austin: University of Texas Press.
- Haynes, Ian (2013). Advancing the systematic study of ritual deposition in the Greco-Roman World. In Schäfer and Witteyer, 2013, pp. 7-20.
- Maniez, Jérôme (2014). Un bâtiment culturel du Bas-Empire à Marquise (Pas-de-Calais). *Revue du Nord*, 22, pp. 115-130.
- Martens, Marleen & De Boe, Guy (2004). *Roman Mithraism: The Evidence of the Small Finds*. Brussels: Museum Het Toreke.
- Mastrocinque, Attilio (2017). *The Mysteries of Mithras. A Different Account*. Orientalische Religionen in der Antike 24. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Palmer, Glenn (2009). Why the Shoulder? A Study of the Placement of the Wound in the Mithraic Tauroctony. In Casadio and Johnston, 2009, pp. 314-323.
- Panagiotidou, Plympia & Beck, Roger (2017). *The Roman Mithras Cult: A Cognitive Approach*. London: Bloomsbury Academic.
- Schäfer, Alfred & Witteyer, Marion (eds.) (2013). *Rituelle Deponierungen in Heiligtümern der Hellenistisch-Römischen Welt*. Mainz: Generaldirektion Kulturelles Erbe Rheinland-Pfalz, Direktion Landesarchäologie.
- Walsh, David (2018). Reconsidering the Butt Road “Church” Colchester: Another Mithraeum?. *Journal of Late Antiquity*, 11.2, pp. 339-374.

UNCOVERING ANNA PERENNA



MCINTYRE, GWYNAETH & MCCALLUM, SARAH (2019). *Uncovering Anna Perenna. A Focused Study of Roman Myth and Culture*. London: Bloomsbury. 242 pp., 64,46€ [ISBN 978-1-3500-4843-0].

MARINA PIRANOMONTE

SOPRINTENDENZA SPECIALE ARCHEOLOGIA E BELLE ARTI DI ROMA
marina.piranomonte@beniculturali.it

IL VOLUME, DAL TITOLO PROMETTENTE, è composto da quattro capitoli (*From Carthage to Rome, Anna and her Nymphs, Champions of the Plebs* e *The Afterlife of Anna Perenna*), preceduti da una prefazione di Timothy Peter Wiseman (*Anna and Plebs. A Synthesis of Primary Evidence*).

Wiseman racconta l'evoluzione del mito di Anna Perenna a partire dalle sue origini letterarie, concentrandosi, come fanno del resto anche gli altri autori del volume, soprattutto su Ovidio, che nei *Fasti* effettua una lunga esegesi della divinità. Lo studioso sottolinea in particolare il ruolo della vecchia di *Bovillae* e la valenza storica dell'episodio della secessione della Plebe sul Monte Sacro, che colloca Anna tra le divinità della plebe. Varie le inesattezze commesse da Wiseman, fra cui sos-

tenere che Piazza Euclide non sia ubicata vicino alla via Flaminia e che la fontana sacra scoperta da chi scrive nel 1999 fosse il luogo di culto della fase imperiale, visto il ritrovamento di monete datate da Augusto a Teodosio. L'ipotesi di Wiseman è che esista un altro santuario di Anna Perenna, posto al primo miglio e poi spostato, ma tale ipotesi confligge con il dato archeologico (per altro esposto chiaramente al Museo Nazionale Romano nella Sala dedicata ad Anna Perenna e da chi scrive più volte pubblicato):¹ tra i materiali rinvenuti nella fontana vi sono votivi di IV sec. a.C., a dimostrare la lunga vita del luogo di culto. Il fatto che le monete rinvenute nel bacino datino a partire da Augusto in poi è facilmente spiegabile con le pulizie periodiche della vasca e con la presenza, accanto alla fontana (di sicura età tardoantica), di un altro bacino di opera reticolata precedente, tagliato dalle paratie di cemento armato del moderno parcheggio. La scoperta di Anna Perenna, con i suoi dati archeologici così netti desunti da uno scavo stratigrafico condotto con metodologie moderne, ha fatto vacillare ipotesi letterarie e filologiche costruite per anni unicamente sull'utilizzo delle fonti antiche. È possibile che Wiseman, che sostiene che il luogo di culto non si trovi vicino al Tevere, non abbia mai visitato la fontana e la sala dedicata ad Anna Perenna al Museo Nazionale Romano. Ignora infatti che secoli di alluvioni del fiume hanno allontanato la collina dei Monti Parioli dalle sue rive, che distano comunque poche centinaia di metri.

Il primo capitolo contiene tre articoli sulle origini del mito: *Rivalry and Revelation. Ovid's Elegiac Revision of Virgilian Allusion* di Sarah McCallum; *Calendar Girl. Anna Perenna between the Fasti and the Punica* di James McIntyre; *Not just Another Fertility Goddess. Searching for Anna in Art* di Gwynnaeth McIntyre. Nei primi tre articoli, gli autori analizzano il mito e le sue esegesi basandosi sulle fonti più note. In particolare, McIntyre prova ad analizzare il pannello sud-est dell'*Ara Pacis* e suggerisce di riconoscere nella figura centrale della divinità seduta con due bambini ai lati Anna Perenna. Temo che nemmeno McIntyre abbia mai visitato la fontana di Anna Perenna, dal momento che sostiene che si trovi in una grotta: è infatti situata ora in un parcheggio meccanizzato (un silos inaugurato dall'allora sindaco di Roma, Walter Veltroni, nel 2002), delimitato da paratie di cemento armato, ma in origine si trovava in un bosco, la cui flora è stata perfettamente ricostruita dall'Istituto Centrale del Restauro.²

1. Da ultimo, in Piranomonte, 2012c. Si include, in calce all'articolo, la lista aggiornata di tutti i riferimenti bibliografici relativi ad Anna Perenna.

2. Altieri e Gallotta, 2002.

Dispiace inoltre che McIntyre non conosca l'importante testo di J.M. Moret,³ nel quale lo studioso riconosce, in un pregevole fregio pittorico di Ostia, la rappresentazione delle feste di marzo e, in particolare, in una donna seduta sopra un uomo molto aitante proprio Anna Perenna, sotto le spoglie della vecchia di *Bovillae* che cerca di accoppiarsi con il dio nascondendo la sua canizie con una fascia sui capelli. L'immagine è stata da me pubblicata a fig. 4 dell'articolo dal titolo *Anna Perenna. Un contesto magico straordinario*⁴ e il volume è stato da me personalmente regalato alla studiosa, che però non ha preso in considerazione questa interessante immagine ostiense, che andava almeno citata come ipotesi di iconografia.

Nel secondo capitolo troviamo l'interessante articolo di Anna Blennow dal titolo *Instability and Permanence in Ceremonial Epigraphy. The Example of Anna Perenna*. L'autrice è forse l'unica studiosa che sembra aver visitato autopicamente il sito prima di scriverne. La sua disanima delle iscrizioni rinvenute sul fronte della fontana è interessante e ricca di nuovi spunti. La studiosa espone e concorda in sintesi con la prima lettura di R. Friggeri,⁵ e riprende la nostra ipotesi che queste fossero state murate nella fontana, chiaramente di epoca tardo-antica a giudicare dalla tecnica edilizia della fontana, che appartengano a un periodo precedente all'ultima sistemazione, e che gli altari provenissero dalle vicinanze. Affascinante, ma non coincidente con i dati archeologici, è l'ipotesi che le *defixiones* della fontana siano collegabili idealmente alle iscrizioni, dal momento che tra le iscrizioni e le prime *defixiones* della fontana corrono almeno due secoli di differenza. Quando ad Anna si dedicava la festa del 15 marzo, celebrata con grandi bevute di vino, il gruppo di maghi professionisti ancora non lavorava nei pressi della fontana. In ogni caso l'articolo della Blennow offre interessanti spunti alla riflessione e alla discussione.

Teresa Ramsby, nel suo brillante articolo *Ovid's Anna Perenna and the Coin of Gaius Annus*, che fa parte del III capitolo e che si sviluppa su una solida base metodologica, cita fonti letterarie, storiche e numismatiche per dar forza alla sua ipotesi secondo cui il denario di Gaius Annus dell'82-81 a.C. rappresenti sul *recto* Anna Perenna. Sono prese in considerazione tutte le ipotesi a favore e anche quelle contrarie, dimostrando di conoscere bene la letteratura numismatica sull'argomento. Purtroppo, la mancanza di un'iconografia certa di Anna Perenna permette solo di dire che si tratta di un'ipotesi ben strutturata. Dispiace pertanto che l'autrice, che sostiene che non esista alcuna iconografia di Anna Perenna (p. 109, n. 7), sem-

3. Moret, 2012.

4. Piranomonte, 2012c.

5. "Le iscrizioni", in Piranomonte, 2002, pp. 26-33.

bri anch'essa non conoscere l'ipotesi del Moret e quindi l'immagine della presunta Anna Perenna da vecchia.

In conclusione, dispiace dover scrivere che il volume, pur se animato dall'intenzione di apportare novità circa lo studio di Anna Perenna, sia autoreferenziale e che non conosca se non marginalmente la bibliografia sulla scoperta di Piazza Euclide, probabilmente perché si tratta di una scoperta italiana, la cui bibliografia è quasi interamente in lingua italiana. Non si riscontra un vero sforzo di conoscenza dei dati archeologici, né di lettura degli stessi, e questo, per un titolo così ambizioso, produce un risultato deludente.

Purtroppo, alcuni degli autori seguono pedissequamente l'ipotesi di Wiseman secondo cui la fontana sia il secondo luogo di culto, mentre tutti sappiamo che raramente si spostava un santuario nell'antichità. Per quanto attiene la *vexata quaestio* della non coincidenza del primo miglio della via Flaminia con il luogo del ritrovamento che si colloca piuttosto al terzo dal Campidoglio, citata da Wiseman e da altri studiosi in passato, già Adriano La Regina nel 2002 nella Premessa al mio primo volume sull'argomento,⁶ ipotizzava che l'avanzamento del pomerio di Claudio fino alla via Flaminia abbia fatto ricadere il primo miglio proprio all'altezza, in linea d'aria, di Piazza Euclide. Fu infatti ritrovato un cippo pomeriale del primo miglio proprio in Via Flaminia (*CIL VI 40852*). Il dibattito è ormai datato, e irrisolto. In ogni caso, al primo miglio dal Campidoglio non è mai esistito alcun bosco sacro e il riconoscimento di tale bosco nella collina dei Monti Parioli è un dato acclarato tra tutti gli studiosi (italiani). *Ianiculum* per gli antichi non comprendeva solo il Gianicolo, ma anche il moderno Monte Mario da cui Marziale vedeva il bosco sacro, così come si vede anche ora.

BIBLIOGRAFIA

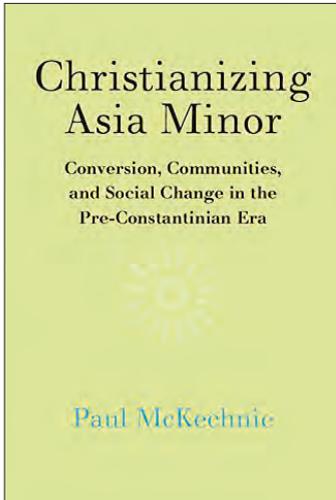
- Altieri, Antonella e Gallotta, Giulia M.P. (2002). I macroresti vegetali: fisionomia di un paesaggio e presenza umana. In Piranomonte, 2002, pp. 60-67.
- Bakowska-Czerner, Grazyna, Roccati, Alessandro e Swierzowska Agata (eds.) (2015). *The Wisdom of Thoth. Magical Texts in Ancient Mediterranean Civilisations*. Oxford: Archaeopress.
- Blänsdorf, Jürgen (2007). Exposition of four Anna Perenna Tablets. In Tomei, 2007, pp. 192-193.
- Blänsdorf, Jürgen (2010a). The Texts from the *Fons Annae Perennae*. In Gordon e Marco Simón, 2010, pp. 215-244.

6. Piranomonte, 2002, pp. 6-7.

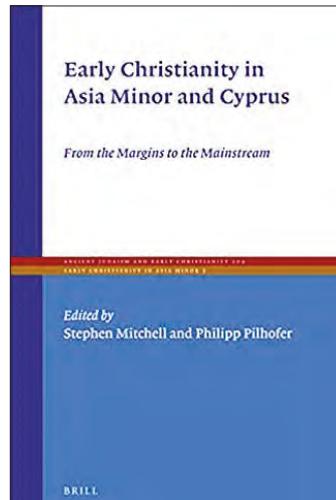
- Blänsdorf, Jürgen (2010b). Dal segno alla scrittura. Le *defixiones* dalla fontana di Anna Perenna. *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 76.1, pp. 35-64.
- Blänsdorf, Jürgen (2015). The Social Background of the Defixion Texts of Mater Magna at Mainz and Anna Perenna at Rome. In Bakowska-Czerner, Roccati e Swierzowska, 2015, pp. 147-160.
- Bocherens, Christophe (ed.) (2012). *Nani in Festa*. Bari: Edipuglia.
- Börner, Lars (ed.) (2009). *Hexen. Mythos und Wirklichkeit*. München: Minerva.
- Cardilli, Luisa e Fagiolo, Marcello (eds.). *La fontana dell'acqua Acetosa a Roma*. Roma: Silvana.
- Faraone, Christopher (2003). When Spells Worked Magic. *Archaeology*, 56.2, pp. 48-53.
- Faraone, Christopher (2010). A B(l)inding Curse from the Fountain of Anna Perenna in Rome. *Studi e materiali di storia delle religioni*, 76.1, pp. 65-76.
- Friggeri, Rosanna, Granino Cecere, Maria G. e Gregori, Gian Luca (eds.) (2012). *Terme di Diocleziano. La collezione epigrafica*. Milano: Electa.
- Gordon, Richard L. e Marco Simón, Francisco (eds.) (2010). *Magical Practice in the Latin West. Papers from the international conference (Zaragoza, 30th Sept. - 1st Oct. 2005)*. Leiden e Boston: Brill.
- Jolivet, Vincent, Pavolini, Carlo, Tomei, Maria A. e Volpe, Rita (eds.) (2009). *Suburbium, II. Il Suburbio di Roma dalla fine dell'età monarchica alla nascita del sistema delle ville (V-II sec. a.C.)*. Rome: École Française de Rome.
- Laurant, Sophie (2005). De la déesse oubliée à la sorcière maléfique. *Le monde de la Bible*, 165, pp. 49-50.
- Mastrocinque, Attilio (2007). Late Antique Lamps for *Defixiones* and for Healing. *Greek Roman and Byzantine Studies*, 47, pp. 86-99.
- Messineo, Gaetano (2006). Corniger Numicius, *Orizzonti*, 7, pp. 657-660.
- Monaca, Mariangela (ed.) (2009). *Problemi di storia religiosa del mondo tardo-antico. Tra mantica e magia*. Cosenza: Lionello Giordano.
- Moret, Jean-Marc (2012). Le Feste dei Nani. In Bocherens, 2012, pp. 77-78.
- Nemeth, György (2012). Il demone e Gesù Cristo. In Friggeri, Granino Cecere e Gregori, 2012, p. 619.
- Piccaluga, Giulia (2003). Recensione a Piranomonte, 2002. *Studi Romani*, 51, pp. 162-163.
- Piranomonte, Marina (2001). Annae Perennae nemus. *LTUR Suburbium*, pp. 59-63.
- Piranomonte, Marina (2002). *Il Santuario della musica e il bosco sacro di Anna Perenna*. Milano: Electa.
- Piranomonte, Marina (2004). La fontana sacra di Anna Perenna a Piazza Euclide tra religione e magia. *MHNH*, 5, pp. 87-104.
- Piranomonte, Marina (2006). *Il paradiso ritrovato. Scavi al villino Fassi*. Roma: De Luca.
- Piranomonte, Marina (2007). Le ultime scoperte nel territorio del II Municipio. In Tomei, 2007, pp. 184-211.
- Piranomonte, Marina (2008). Rome, the Anna Perenna Fountain. Religious and Magical Rituals Connected with Water. In Schäfer e Witteyer, 2013, pp. 151-166.

- Piranomonte, Marina (2009). Exkurs: Religiöse und magische Rituale am Anna Perenna-Brunnen in Rom. In Börner, 2009, pp. 44-45.
- Piranomonte, Marina (2010a). Religion and Magic at Rome. The Fountain of Anna Perenna. In Gordon e Marco Simón, 2010, pp. 191-213.
- Piranomonte, Marina (2010b). I contenitori di piombo della fontana di Anna Perenna e la loro valenza magica. *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 76.1, pp. 21-33.
- Piranomonte, Marina (2010c). La *Fons Annae Perennae*, un'illustre antenata. In Cardilli e Fagiolo, 2010, pp. 137-140.
- Piranomonte, Marina (2010d). Anna Perenna a 10 anni dalla sua scoperta. Un riepilogo e un aggiornamento. *MHNF*, 10, pp. 251-264.
- Piranomonte, Marina (2011). Ninfe, matrone e streghe alla fontana di Anna Perenna. *Medicina nei secoli*, 23.1, pp. 123-149.
- Piranomonte, Marina (2012a). La fontana di Anna Perenna. In Friggeri, Granino Cecere e Gregori, 2012, pp. 617-618.
- Piranomonte, Marina (2012b). Anna Perenna, un contesto magico straordinario. In Piranomonte e Marco Simón, 2012, pp. 161-174.
- Piranomonte, Marina (2015). The Discovery of the Fountain of Anna Perenna and its Influence on the Study of Ancient Magic. In Bakowska-Czerner, Roccati e Swierzowska, 2015, pp. 71-85.
- Piranomonte, Marina e Marco Simón, Francisco (2010). The Daemon and the Nymph. Abraxas and Anna Perenna. *Bollettino di Archeologia On-line*: https://bollettinodiarcheologiaonline.beniculturali.it/wp-content/uploads/2021/08/1_PIRANOMONTE.pdf.
- Piranomonte, Marina e Marco Simón, Francisco (eds.) (2012). *Contesti magici. Atti del Convegno Internazionale (Roma, 4-6 novembre 2009)*. Roma: De Luca.
- Piranomonte, Marina e Ricci, Giovanni (2009). L'edificio rustico di Ponte Milvio e la fonte di Anna Perenna: nuovi dati sulla topografia dell'area flaminia in epoca repubblicana. In Jolivet, Pavolini, Tomei e Volpe, 2009, pp. 413-435.
- Rapinesi, Ida A. e Polakova, Jolakova (2012). La conservazione dei materiali magici del Santuario di Anna Perenna. Il restauro. In Piranomonte e Marco Simón, 2012, pp. 175-182.
- Schäfer, Alfred e Witteyer, Marion (eds.) (2013). *Rituelle Deponierungen in Heiligtümern der hellenistisch-römischen Welt. Internationale Tagung (Mainz, 28.-30. April 2008)*. Mainz: Generaldirektion Kulturelles Erbe Rheinland-Pfalz.
- Scheid, John (2003). *Religion, institutions et société de la Rome antique. Leçons inaugurales du Collège de France* (pp. 906-912). Paris: Collège de France.
- Sfamini, Carla (2009). Per un'archeologia del magico: gli strumenti del mago nella tarda antichità. In Monaca, 2009, pp. 120-124.
- Tomei, Maria Antonietta (ed.) (2007). *Roma. Memorie dal sottosuolo. Ritrovamenti archeologici 1980-2006*. Milano: Electa.
- Villani, Rosa M. e Mauri, Roberto (2012). La conservazione dei materiali magici del Santuario di Anna Perenna. La documentazione attraverso tecniche digitali. In Piranomonte e Marco Simón, 2012, pp. 183-192.

CHRISTIANIZING ASIA MINOR & EARLY CHRISTIANITY IN ASIA MINOR



MCKECHNIE, PAUL (2019). *Christianizing Asia Minor. Conversion, Communities, and Social Change in the Pre-Constantinian Era*. Cambridge: Cambridge University Press, 340 pp., 91,03 € [ISBN: 978-1-1084-8146-5].



MITCHELL, STEPHEN & PILHOFER, PHILIPP (eds.) (2019). *Early Christianity in Asia Minor and Cyprus. From the Margins to the Mainstream. Ancient Judaism and Early Christianity 109*. Leiden & Boston: Brill, 280 pp., 110 € [ISBN: 978-9-0044-1079-4].

CHRISTIAN MAREK
UNIVERSITÄT ZÜRICH
marek@hist.uzh.ch

THE KEY POSITION OF ASIA MINOR IN THE HISTORY of the successful spread of a message based on the speeches, miracle-working and death of a Jewish sect leader in Palestine has long been established in research. The large peninsula with a net-

work of well over 600 cities, Greek spoken almost everywhere, offered the best infrastructure to serve as a “bridge” to the Mediterranean culture of the Roman Empire. The topic is currently booming, apart from the volumes discussed here, four others have been published in 2018-2020, which are close to these in content.¹ The two present ones complement each other in that McKechnie (McK), with Phrygia, and Mitchell-Pilhofer (M-P), especially with Cappadocia, focus on large landscapes of Anatolia that are exceptionally rich in early Christian evidence. While McK focuses on the 2nd-3rd centuries, most of the contributions in M-P are chronologically later, from the 4th century to the Middle Ages.

As for Phrygia (and the neighboring areas of Bithynia, Paphlagonia, Mysia, Lydia, Pisidia, and Lycaonia), McK takes on epigraphic documentation, a significant portion of which comes from rural areas, from villages located on polis territory or extensive domains. This immediately raises the question of an “urban character of early Christianity” and an “up-country development of Asian Christianity” discussed in the Introduction here as well as in the volume edited by M-P (see below at the conclusion of this review). A topic only touched upon by McK is the complex diachronic perspective of specifically Anatolian religious history with regard to its confluence with Christianity.² For the so-called confessional inscriptions of Lydia, which occur in temporal and spatial proximity to the early Christian inscriptions, reference has been made to Hittite evidence, but similar things are also found in ancient South Arabia, so that a continuity into the Christian era cannot be assumed without further ado. Persian, Greek, Syrian, Egyptian, Jewish layers of religiosity are to be added to the Anatolian substrate from a two-thousand-year-old past. For the mushrooming of Christian circles and communities in rural Phrygia undoubtedly the most important historical stage is that of the Jewish diaspora in Hellenism, which McK rightly addresses repeatedly.

McK begins his analyses with the Letter to the Colossians and the Epistle to Laodicea, linking Pauline NT texts to a text from the Johannine group. Hierapolis, the home of Johannine disciple Papias and working place of evangelist Philippos – his confusion with the apostle is discussed – and apologist and bishop Claudius Apollinaris is given an extensive chapter, focusing on intellectual-historical contexts and the social networks of leading Christians in the region. It continues with an equally detailed study of the famous funerary inscription of Bishop Aberkios of Hierapolis (Chapter 6) and the vita of the well-traveled man (Chapter 7), which

1. Fairchild, 2018; Alkier and Leppin, 2018; Hengel and Schwemer, 2019; Chiai, 2020.

2. See now Chiai, 2018; Marek, 2016, pp. 508-509.

survives from the late 4th or early 5th century and is translated into English by the author in an Appendix 1. The textual understanding of the inscription is improved (according to Thonemann) mainly in that lines 7f. do not speak of an encounter with the empress and her daughter, as has been assumed from the comparison with the Vita, but simply of the bishop's arrival in "imperial" Rome. The "idea that Rome is the Queen city" (p. 152) is not isolated in the epigraphy of Anatolia: A funerary epigram from Hadrianopolis in Paphlagonia speaks of Ῥώμη πατρὶς, γαίης ἀπάσης βασιλῆς.³ "Teachers of Asia" (chapter 3) is devoted to the person and teaching of Ignatius, led as a convict through Asia Minor to Rome for execution, the bishop of Smyrna and martyr Polycarp, as the spiritual authority of his time and "a fixed star in the firmament of Asian Christianity" (p. 94), the reasons for his martyrdom, and the invention of the Paul-Thecla legend. It is primarily through these personalities that the trail leads to an asserting orthodoxy and early church hierarchy. Chapters 4 and 5 deal with the chronology, the localities, the leading personalities, and the peculiarity of Montanism, which emerged in Phrygia in the 2nd century, spread worldwide, and was not called Montanism until the 4th century, when it was opposed and marginalized by mainstream preachers. Closely related to the occurrence of this "New Prophecy", the numerous, clearly Christian formulas and symbols in the funerary inscriptions of the near and far vicinity are discussed (Chapters 9 and 10, Appendix 2), including the remarkable Diagas inscription with the testimony of a female functionary in the early church. Chapter 8: Apollonia (Uluborlu): *Curiales* and their Families again traces the interconnectedness of Christian families. Chapter 11 has in mind the conditions in Phrygia under the Diocletianic persecutions and the turn under Constantine the Great.

McK is not an easy read. He maintains a labyrinthine argumentation, in parts completely overloaded with references to secondary literature, which makes any clear and precise disposition of the evidence vanish behind cascades of opinions – often only hinted at. A significant example of this:

"As Markus Bockmuehl argues (agreeing with Ernst Dassmann) in his review of S. Heid's 2010 volume of studies interrogating Zwierlein's conclusions about Peter in Rome and related matters, both Zwierlein and his interlocutors are engaging in a scholarly debate which, over the past 150 years, has come to appear as a draw" (p. 71).

3. Marek, 1993, p. 195: Kat. Kaisareia n° 25.

With another quote from Bockmuehl, commenting on Rainer Riesner's argument for accepting the tradition "that Peter traveled to Rome", McK professes his "view adopted in this book": Ignatius is historical, not fictive.

Many of McK's considerations are hypothetical. He is too generous with the attribution of Roman citizenship when he takes Latin names like Montanus, Quintilla, Maximilla as sufficient criteria. Even the testimony that the Montanist prophetesses were rich and noble women does not make them Romans. One is surprised to read p. 13: "In the 250 years or so during which Christianity was illegal in the Roman Empire". Even Pliny the Younger was not sure of that. The theory (pp. 74-75 with references) that Lucian's *Peregrinus* is a parody of Ignatius of Antiocheia is absurd. The alleged parallels of chapter 41 with the Epistles of Ignatius are baseless and have no connection at all with the "Christian episode" of *Peregrinus*. The editor of Lucian in Loeb Classical Library 302, A.M. Harmon, rightly remarks that the knowledge of Ignatius' letters could at best be assumed in *Peregrinus*, but not in Lucian. That the journey of Aberkios "was acted out as part of a campaign of controversy against the Montanist church" lacks a basis of evidence. The *Vita* only says (69) that the orthodox churches in Syria were troubled by Marcionism.

In the broad discussions of secondary literature (the bibliography contains 470 titles), one misses some topics of recent research, especially regarding the phenomenon of hybrid formulas and images on tombstones and dedications. Closely related to themes "at the heart of this book" (p. 2) is Stephen Mitchell's thesis on the numerous *Theos Hypsistos* inscriptions, which are especially common in the Lydian-Phrygian area.⁴ A sharp demarcation of Jewish, Christian, or Pagan makes no sense where obviously religious communities meeting in a syncretistic heno- or monothesisism easily exchange formulas and elements of all three traditions.

Overall: McK presents an erudite, source-based work with detailed and often incisive analysis that any historian of early Christianity will have to grapple with. With this book, he succeeds in steering the gaze away from the Pauline journeys, which are often discussed in detail, and opens doors into the world of interior Asia Minor, where other prominent figures and kinship networks shaped the beginnings of the church. This world of small towns and villages, large agricultural domains and many a prosperous manufacturing center (such as Hierapolis), myriad native god cults and the Jewish diaspora, itinerant prophets and religious fanatics whose work is still tied to fanciful legends many decades later, is made more colorful, vivid, and

4. Mitchell, 1999, is briefly referred to p. 30, n. 95. Cf. Marek, 2000; Bowersock, 2002; Marek, 2018.

lucid by McK's book. Source citations with translations, sketch maps, illustrations and an index provide the user with an exemplary apparatus.

The anthology edited by Mitchell and Pilhofer is the third in an *Early Christianity in Asia Minor* (ECAM) series, this in turn part of an *Ancient Judaism and Early Christianity* (AJEC) series. ECAM editors Breytenbach and Goodman intend to situate the series in the tradition of Adolf von Harnack's epochal work, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* (Leipzig 1924).⁴ The two preceding volumes by U. Huttner and Ch. Zimmermann have limited regions as their subject matter, the former the Lycus Valley, the latter Lycaonia and adjacent Areas, while a volume published by Pilhofer in 2018 on the Christians of the Kalykadnos region in Rough Cilicia, closely related, belongs to another series: *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* 184. The category of monographs – another on Greece and the southern Balkans “is imminent” (p. 2) – complements the fundamental database of sources *Inscriptiones Christianae Graecae* (ICG).⁵ A third category will house volumes on additional series of international conferences and workshops. One of these is the volume discussed here, which covers Asia Minor and Cyprus in its title and thus, as is unfortunately usual with anthologies, promises more than it actually contains. In fact, of the nine contributions to the conference held in Berlin in June 2018, preceded by an Introduction by the Editors, four deal with Cappadocia (plus one more on Armenia Minor). They are supplemented by excursions to Constantinople, Sagalassos, Caria, and Cyprus. Thematically, there is a colorful bouquet: Hagiography, episcopal elections, martyrs, monks and heretics, early Christian poetry, Christian epigraphy. Each contribution has its own bibliography, the complete work is preceded by a list of abbreviations and a list of illustrations, followed by a list of sources and indexes of names, places and subjects.

The introduction of M-P, to which we will return in our conclusion, deals with basic problems of the Christianization of Asia Minor and gives a short thematic classification for each of the following contributions.

1) *Early Christianity in Cappadocia* (M. Cassia) analyzes complementary roles of pagan cults and Judaism. The author first gives an overview of von Harnack's evidence (pp. 15-23) with additions (pp. 24-26) and evidence for Jewish presence in Cappadocia. Her goal is to understand the changing styles of relationship between the gospel and the pre-existing pagan and Jewish religions. In contrast to McK, C. recognizes in this context the importance of the *Theos Hypsistos* inscriptions as a phenomenon of “hybridization” or “a fluid, ‘liquid’ religion” (p. 38). However, this

5. <http://www.epigraph.topoi.org>.

very theme belongs to the landscapes of Asia Minor on this side of the Halys: in Cappadocia we find only one record from Hanisa.

2) *Hagiography and the great persecution in Armenia Minor* (S. Mitchell) begins with a magisterial overview of the mountainous region and its strategic importance. Several passion legends are analyzed: the *Passio XL martyrum* (Greek) with testimonies of the homilies of Basil, of Gregory of Nyssa, and others (in Latin, Syriac, Coptic, Armenian, Slavic); the Testament of the Forty Martyrs, the *Passio* of S. Athenogenes. The *Passio* of Eustratius of Arauraka (PG 116.469). M. tries to extract from parts of the respective texts that contain precise topographical information and references to authentic interrogation protocols a historical core that goes back to the persecution under Diocletian in 303 CE.

3) *Martyrs, Monks, and Heretics in Rocky Cappadocia* (G. Arena) first notes the significant gap between the literary sources of the 4th-6th centuries and the rock period of the churches, 9th-13th centuries (cave dwelling – extraurban dimension of primitive Cappadocian Christianity). A. analyzes in detail the *Passio S. Hieronis* from the beginning of the 6th century, which is usually dismissed as completely fictitious. Here, too, with reference to topographical facts, but above all with the help of archaeological testimonia (images of this saint are preserved in the rock churches of Cappadocia), an attempt is made to identify a historical core of the legend. The rocky settlements and caves in Cappadocia offered refuge for persecuted Christians, but also retreat for monks, both anchorites and cenobites.

4) *Origins and Development of the Cults of Saint Gordius and Saint Mamas* (A. Busine). Both saints from Caesarea in Cappadocia are treated in writings of Basil. The legends constitute a sacred topography of early Christian Caesarea. The inscription on an altar of Caesarea: *Zeus Gordios* should not be associated with this cult of saints.

5) *Gregory of Nazianzus and Early Christian Village Poetry* (C. Zimmermann) deals like few scholars before (cf. p. 127, n. 14) with the poems of the Cappadocian father, otherwise famous for his letters, sermons, theological treatises. They still lack a critical textual edition. They are funerary epigrams whose language is compared to that in metrical inscriptions, both Christian and pagan. The analysis reveals that the Christian poetry is well in the tradition of the Homeric language of pagan verse inscriptions.

6) *Constantinople and Asia Minor: Ecclesiastical Jurisdiction* (T. Kaçar) evaluates council records and church historians to analyze the influence of Constantinople's bishops on episcopal elections across Asia Minor in the 4th century. As Constantinople's dominance as a political power center increased, so did its religious eminence as ecclesiastical center. Imperial preferences, party politics and nepotism played a role.

7) *Rise of Christianity at Sagalassos* (P. Talloen): After Paul's traversing Pisidia evidence for Christianity is scarce and late (scarcely discernible before the fourth century) – contrary to e.g., Hierapolis in Phrygia not far west. In the first three centuries in the area only 10 funerary monuments are known. T. gives an overview of the archaeology and epigraphy of the pagan cults in Sagalassos. In the 4th century traces of transformations and destructions of pagan sanctuaries are visible. In 381 CE the first bishop is known, and the first church building within the *bouleuterion* did not appear until the 6th century.

8) *Perseverance of Epigraphic Traditions in Late Antiquity* (A.M. Sitz) examines inscriptions on temples of the pre-Christian era followed by traces of Christian erasure and graffiti in Late Antiquity. The result is somewhat meager: erasures and additions of Christian symbols “showed the dominance of the new god, while also assuring the late antique viewer that the space was still actively used” (p. 218).

9) *Christian epigraphy of Cyprus* (D. Summa) gives an overview of the 3rd-7th centuries including funerary, votive, honorific, building inscriptions, biblical or gospel quotations, acclamations, invocations, prayers, carved on stone or on amulets. Among the building inscriptions, fine mosaics in the floors of churches stand out.

M-P's volume offers excerpts of Christianity in Asia Minor from the mainstream rather than the margins. From lack of evidence, the Cappadocian beginnings remain obscure. The flourishing Christian literature from the 4th century onward contains something that seems to permit inferences about historical realities of earlier periods. What is striking about the numerous figures of Cappadocian martyrs venerated as saints is that most of them are soldiers. Cappadocia and the neighboring Pontus and Lesser Armenia were border provinces with strong military occupation. The upholding of *disciplina militaris* may have played a role in the persecutions of the 3rd and early 4th centuries. That early hagiography here for its holiest heroes was concerned with records of Roman legionaries rather than the paradigm of orthodox bishops, as in Smyrna or Hierapolis, is remarkable.

A recurrently discussed problem important to both works discussed here is the role of city and country in the spread of the new religion. The modernly constructed urban/rural dichotomy easily misleads, since the underlying notion of two separate spheres, like differently set clocks describing civilization here, life in archaic, fundamentally different traditions there, is erroneous. The ancient *poleis* of imperial Asia Minor were cantons, some with extensive territories (*chorai*). Communal supervision and subdivisions of civic organization extended to the level of villages. It is not true that in the countryside city institutions were less influential. Villagers of the *chora* participated in the polis institutions, and the polis elites, councillors and office holders, were by no means all city residents. Certainly, the province of Cappadocia cannot

be compared to a province of over 380 cities like Asia. But how does Mitchell know that “most of Cappadocia and Pontus was divided into large estates and seignorial domains?” We do not have a precise knowledge of the proportions and boundaries of city territories and domains there. Developed polis institutions are attested, for example, even in a small city like Hanisa already in the Hellenistic period.

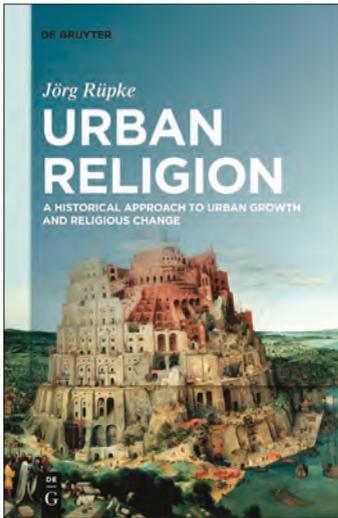
Anyhow, the everyday life of the vast majority of inhabitants in the Roman imperial period took place predominantly in the countryside. The urban centers of the provinces, even the *metropoleis* and *capita provinciarum*, were small. By far the most important of Asia Minor, Ephesus, of 2.8 km² extent, you can walk from the harbour via the state market to the East Gymnasium in 15-20 minutes. Nikaia in Bithynia had an area of half a square kilometer within the city walls. A nest on the steep shore of the Black Sea, Amastris, offered even less space for population of “urban culture” and yet is admired by the Roman Pliny the Younger as *elegans et ornata*. The astonishing splendor of the city center of Aphrodisias in Caria, which has only recently been fully uncovered, is limited to a manageable area. But “urban culture” of the ancient city in Asia Minor is not a question of the extent and quality of stone architecture, but of the political, economic, social, legal and cultic organization of community life. The concentration of early Christian inscriptions in the rural areas of Lydia and Phrygia has nothing to do with a greater receptivity of backward rural inhabitants to Christianity but is rather due to the different epigraphic habit in the *chora* from that in the urban centers. The former is more private in character. The latter provide for display areas that are controlled by cult officials and civic magistracy. Christians gathered there as well, and Christian philosophers preached and argued. However, the fact that the *museia*, marketplaces, halls and synagogues in the centers attracted much more attention from different publics than a formula “Christians for Christians” on a gravestone in Eumeneia/Phrygia and thus harbored a permanent potential for conflict, does not yet make early Christianity an “urban religion” or a “primarily urban phenomenon”.

BIBLIOGRAPHY

- Alkier, Stefan & Leppin, Hartmut (eds.) (2018). *Juden, Christen, Heiden? Religiöse Inklusion und Exklusion in Kleinasien bis Decius*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Athanassiadi, Polymnia & Frede, Michael (eds.). *Pagan Monotheism in Late Antiquity*. Oxford: Clarendon.
- Bowersock, Glen W. (2002). The Highest God with Particular Reference to North-Pontus. *Hyperboreus*, 8.2, pp. 353-363.

- Chiai, Gian Franco (2020). *Phrygien und seine Götter. Historie und Religionsgeschichte einer anatolischen Region von der Zeit der Hethiter bis zur Ausbreitung des Christentums*. Rahden, Westf.: VML.
- Fairchild, Mark R. (2018). *Christian Origins in Ephesus and Asia Minor*. Peabody, MA: Hendrickson (2nd ed.).
- Hengel, Martin & Schwemer, Anna Maria M. (2019). *Die Urgemeinde und das Judenchristentum, Geschichte des frühen Christentums II*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Marek, Christian (1993). *Stadt, Ära und Territorium in Pontus-Bithynia und Nord-Galatia*. Tübingen: Wasmuth.
- Marek, Christian (2000). Der höchste, beste, größte, allmächtige Gott. Inschriften aus Nordkleinasien. *Epigraphica Anatolica*, 32, pp. 129-146.
- Marek, Christian (2016). *In the Land of a Thousand Gods. A History of Asia Minor in the Ancient World*. Princeton: Princeton University Press.
- Marek, Christian (2018). Nochmals zu den Theos Hysistos Inschriften. In Alkier & Leppin, 2018, pp. 131-148.
- Mitchell, Stephen (1999). The Cult of Theos Hysistos between Pagans, Jews, and Christians. In Athanassiadi & Frede, 1999, pp. 81-148.

URBAN RELIGION



RÜPKE, JÖRG (2020). *Urban Religion. A Historical Approach to Urban Growth and Religious Change*. Berlin & Boston: De Gruyter, 239 pp., 24,95 € [ISBN: 978-3-1106-2868-5].

TERESA MORGAN
 UNIVERSITY OF OXFORD
 teresa.morgan@classics.ox.ac.uk

AMONG SCHOLARS OF GREEK AND ROMAN RELIGIONS, Jörg Rüpke stands out for the breadth and seriousness of his engagement with the study of religions as a discipline, together with theology, sociology, and human geography. Over many years he has convened groups of scholars of religions eastern and western, ancient and modern, in productive collaborations – intellectually, and in terms of publications – and these collaborations in turn have enriched his writing. This volume is one of many to emerge from this fertile soil, and, as one might expect, it is learned, far-reaching, and full of stimulating ideas.

Despite drawing on a wide range of source material and modern scholarship, the book wears its learning lightly: it leads with ideas throughout and is very clearly written. Its overarching claims are that religions and cities interact in all times and places and constantly shape and reshape each other, and that some significant changes in religions, cross-culturally, are best understood as a result of their interactions with urban space and ways of living. The first section develops this claim theoretically; the second and third apply it to the ancient world, with a particular focus on the city of Rome.

Chapter 1 begins by defining religion as “a form of communication with special agents (sometimes including objects) that are frequently conceptualised as god or gods, ancestors or demons” (p. 18). Rüpke emphasizes that both sides in the act of communication have agency, and so does the wider audience which witnesses it. He discusses how this communication sacralizes aspects of itself (actions, processes, objects, spaces, time, and more) in varied and fluid ways. In the process it moulds and is moulded by, among other things, urban space.

Chapters 2 and 3 reflect on approaches to Greek and Roman religions from Fustel de Coulanges to the present and, drawing on the theory of “lived ancient religion” which Rüpke has done much to advance, argues against what he sees as the still-popular view that religion is co-extensive with political dominion or elite identity and/or exists to shore up the socio-political order. Rather, Rüpke argues, religion is shaped by the actions and imaginaries of individuals and groups of all sizes and types, at all levels of society, acting in parallel and in competition. This process helps to construct cities, physically and conceptually, on every scale from that of grand public spaces and monumental temples to that of a domestic altar or a mobile dice oracle at a trivium. It enables both urban hierarchy and heterarchy; it may even create “no-place”, the negation of the spatial limits of a place.

Chapter 4 presents Cicero’s *De natura deorum* as a discussion about the complexities of urbanized religion, which takes for granted that the urban environment is a pre-requisite for open religious discourse, and explores how religious practices, ideas, discourses, beliefs, and institutions are affected by their urban context. Among much else, Rüpke argues that Rome’s highly complex religious scene is rationalized and ordered by the city’s architectural spaces, religious practices, and calendar. He concludes that this dialogue offers, chronologically, the first confirmation of his thesis that the urbanization of the Mediterranean world drove the major changes which eventually revolutionized Mediterranean religions.

Chapter 5 argues against the currently popular idea that complex societies depend on the idea of omniscient and moral gods to maintain their social coherence. Drawing on writings by Varro and Vitruvius, Rüpke proposes rather that urban societies need practices that relate people, space, and place, often disrupting continu-

ous space, and selectively appropriating space. Chapter six explores further how the materiality of religion and religious practices appropriate and shape certain spaces, giving them distinctive characters.

Chapter 7 turns to the resilience of both cities and religion through time, noting that if we cannot prove that each contributes to the other's resilience, we can often see their resilience going hand in hand. To be resilient, both religion and cities need to be both structured and flexible, hospitable to both collectivity and individuality. Returning to the calendar, Rüpke shows how Ovid's *Fasti* portrays people keeping the calendar year by individual and group appropriations of civic space: by being in certain places at certain times, doing certain things, seeing and being seen. Chapter 8 looks further at the individual. Taking recent scholarship on the self as a starting-point, Rüpke argues instead for the importance of the idea of the individual, and for the development of the concept of the individual as an urban process. Dense urban interactions, the growth of a religious market in cities, exposure to diversity, and the concepts and semantics of urban and trans-urban discourse create many kinds of groups, including religious groups, and encourage them to draw boundaries around themselves and regulate their members. This process, however, also creates individual religious selves with individual trajectories – which may, for instance, include conversion.

Finally, chapter 9 discusses the concept of “religious identity”. It argues that the idea of religious identity, in something like a modern sense, and the development of a plurality of specifically religious identities, are products of urban environments and the possibility of relatively easy movement between them, which become clearly visible by late antiquity. Taking Judaism as an example, it considers how religious identities are defined and maintained in late antiquity, especially by urban intellectuals in the role of religious specialists. It raises the intriguing question whether religion can not only flourish and evolve, but also come to an end in cities.

The aim of this book is to reach across disciplines and stimulate debate. To that end, its case studies are relatively brief and indicative rather than definitive, and some readers may feel uneasy with some of its bold assertions and wish for closer attention to the evidence. In places, ideas which are not universally familiar (such as that of “no-place”) are invoked without quite enough explanation to be helpful to readers less well informed than the author. In a book about the importance of place and space, one could wish for some readings of particular urban spaces and localities as well as of texts. The copy-editing is not all it might be (citations of chapter headings in the text, for instance, do not always match those in the contents list). But these are minor grumbles. The book does brilliantly what it sets out to do: to be audacious, eye-opening, and thought-provoking. It will be

indispensable reading for students of ancient religions from undergraduate level upwards, and to scholars of both religion and the city across disciplines it offers an invitation to dialogue which deserves the widest response.

DAS ANTLITZ DER GÖTTER – O ROSTO DAS DIVINDADES



SCHATTNER, THOMAS G.
& GUERRA, AMÍLCAR (eds.)
(2019). *Das Antlitz der Götter – O
rosto das divindades. Götterbilder
im Westen des Römischen Reiches –
Imagens de divindades no Ocidente
do Império romano*. Wiesbaden:
Reichert, 324 pp., 98 € [ISBN: 978-
3-9549-0423-5].

JAVIER ANDREU PINTADO
UNIVERSIDAD DE NAVARRA
jandreup@unav.es

LOS TÉRMINOS LATINOS *IMAGO* Y *EFFIGIES* son dos de los que, con mayor frecuencia, aparecen citados en una de las obras de referencia sobre religiosidad romana, el *De natura deorum* de Cicerón (I 103, 107 y 109; II 108, etc.). Ambos términos designan a las representaciones iconográficas de la divinidad tanto en su condición material como, probablemente, también en su condición simbólica una vez que el propio Cicerón recuerda que *deus effigies hominis et imago* (I 103). Esa cuestión, fundamental en la Historia de las Religiones, centra el volumen vigésimo de la prestigiosa colec-

ción *Iberia Archaeologica* auspiciada por la sección en Madrid del *Deutsches Archäologisches Institut* y que aquí reseñamos. Se trata de un volumen, de elegante y cuidadísima edición y que, con contribuciones en alemán, portugués y castellano, recoge las actas de un coloquio llevado a cabo entre el 24 y el 27 de mayo de 2012 en Boticas, al norte de Portugal, una localidad que, de hecho, ofrece uno de los conjuntos de estatuas de guerreros galaico-lusitanos del Noroeste a los que, por su presunto carácter de representaciones heroicas y su condición de estatuas monumentales, se atiende en el volumen y cuya concentración en dicho ámbito geográfico justificó la celebración en el lugar del encuentro científico del que se rinde cuenta en este libro. Además, las citadas estatuas de guerreros – objeto de una de las más sugerentes contribuciones del libro, la firmada por Armando Redentor (pp. 133-150) – concentran en sí dos de los rasgos centrales en las contribuciones de este volumen: la emergencia de elementos de religiosidad autóctona y la visibilidad que a esos elementos autóctonos dio la Romanización, discutida, también, como concepto, en una soberbia e imprescindible introducción (pp. 1-6) firmada por los editores del libro, Thomas Schattner, del propio Instituto Arqueológico Alemán, y Amílcar Guerra, de la Universidade de Lisboa en la que cualquiera que no esté del todo versado en la cuestión capta con claridad los extremos del problema. Y es que, como se dice en la contraportada del libro, *Das Antlitz der Götter – O rosto das divindades* es, desde ya, un libro de referencia para quien quiera adentrarse en los principales problemas que afectan a la imagen de lo divino en la Hispania antigua –y no sólo en ella, como se verá seguidamente–, para calibrar el peso de los elementos locales, indígenas –tanto en las tradiciones indoeuropeas como en las ibéricas– de dicha imagen y para atestiguar el papel que las representaciones materiales de los dioses tuvieron en la época clásica tanto desde el punto de vista simbólico como desde el punto de vista funcional. Se trata, pues, como se dice en la introducción (p. 5), de un volumen consagrado al estudio de la representación estética de las imágenes de los dioses en la Antigüedad.

Pese a la estructura temática del libro, dividida en cuatro bloques, uno sobre el mundo griego y las provincias romanas septentrionales (Bloque A, pp. 17-44), otro sobre el papel de las fuentes literarias antiguas en relación a la cuestión central del volumen (Bloque B, pp. 45-98), otro sobre el área renana (Bloque C, pp. 99-122) y uno último – el más extenso – consagrado a la península ibérica (Bloque D, pp. 123-322) lo cierto es que el libro ofrece, a nuestro juicio, tres tipos de contribuciones firmadas por hasta diecisiete autores diferentes que trascienden los enfoques geográficos con los que, aparentemente, se las ha querido ordenar en estos cuatro bloques por los editores. Un primer grupo lo constituirían las contribuciones de un carácter más conceptual que abordan cuestiones relativas al origen de la imagen sagrada y a su particular semiótica en los tiempos antiguos, tanto desde una óptica más textual

como desde otra más material y, por tanto, más estrictamente iconográfica, arqueológica. Al primer grupo pertenecerían los trabajos de Marlis Arnhold sobre la semántica de la imagen divina en Plinio, Plutarco, Varrón o Séneca (pp. 46-60), de Manfred Hainzman, sobre el significado de los términos latinos *imago/simulacrum/effigies* (pp. 61-78) – que ofrece, además, una interesante antología de textos ilustrativos al respecto –, o de Francisco Marco – penúltimo en el índice – que aborda el debate sobre si la representación plástica de una divinidad en la Antigüedad era sólo eso, una materialidad, o si evidenciaba también la presencia de la divinidad misma en aquella (pp. 267-276). Al de la óptica más bien material pertenecería el trabajo de Anja Klöckner que aborda la cuestión del papel mediático de las imágenes divinas a través del análisis iconográfico de varias piezas icónicas del mundo mediterráneo (pp. 79-98).

Por su parte, un segundo grupo lo integrarían el resto de contribuciones, todas de carácter geográfico y cronológico y que ofrecen, como vamos a exponer a continuación, bien novedades sobre materiales poco estudiados bien repertorios útiles y singulares bien, en casi todos los casos, materiales muy apropiados para profundizar en la intertextualidad, siempre compleja, como se afirma en el libro (p. 268) de los *multi modi* en los que Plinio (*N.H.* XXXIV 9, 15) atestigua que tomaban forma las *statuae e imagines* de los dioses en la Antigüedad. Es precisamente, ese conjunto de contribuciones el que convierte a este libro en un extraordinario repertorio de materiales – no sólo iconográficos, la bibliografía y las referencias a los textos clásicos que aportan la mayor parte de las contribuciones es extraordinaria – con los que profundizar en los elementos que de *koiné* cultural se pueden seguir en las representaciones iconográficas prelatinas y en los que, por su parte, Roma acabó imponiendo bien para la representación de divinidades propias bien para la *interpretatio* de las griegas, como señala con acierto en su prefacio José d'Encarnaçao (pp. 7-9).

Ese recorrido histórico, cronológico, como decíamos, arrancaría con la aproximación, algo forzada por su carácter más general que iconográfico, que Armando Coelho realiza respecto de la cultura castreña del Noroeste deteniéndose (pp. 9-16) en su evolución desde la segunda mitad del II milenio a.C. hasta la época romana. Para los siglos inmediatamente posteriores al colapso sufrido por el Mediterráneo en la segunda mitad del II milenio a.C., M^a Paz García y Bellido firma una útil contribución sobre el papel de la iconografía divina en las acuñaciones feno-púnicas peninsulares (pp. 253-266). La iconografía de la Edad del Hierro II en el suroeste de Alemania centra el capítulo de Wolfgang Löhlein (pp. 18-32) en el que este autor desgana de qué modo algunos atributos de las estatuas de guerreros de ese ámbito centroeuropeo – como el torques, el casco, la daga o la representación de los muslos desnudos – alumbran, en su relación con esos mismos aspectos en las estatuas del Noroeste peninsular (pp. 29-30), un posible sustrato común de carácter céltico

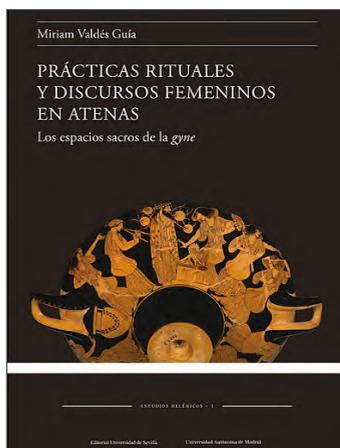
para estas representaciones pero, lógicamente, como demuestra Armando Redentor en la contribución que citábamos más arriba, siempre fortalecido por una decidida exaltación del héroe propia de los influjos del mundo clásico y del contexto de sociedades guerreras como las que promovieron, con distintas funciones, esas imágenes. Esos influjos del mundo clásico, que, por ejemplo, en las culturas ibéricas –objeto de atención del magistral y exhaustivo repertorio de Michael Blech sobre la plástica ibérica peninsular (pp. 151-202) en el que se trata de encontrar coherencia al carácter supuestamente anicónico de gran parte de la iconografía sagrada del mundo ibérico–arrancó del mundo griego se analizan de forma muy sintética en el trabajo de Helmut Kyrieleis en el que este autor traza una muy útil evolución de la iconografía religiosa griega desde el siglo VIII a. C. hasta finales del siglo V a.C., desde las primeras estatuillas de terracota hasta las monumentales representaciones bronceas de finales del clasicismo (pp. 33-44). Ese carácter anicónico es también abordado por Amílcar Guerra (pp. 124-132) en su estudio sobre la epigrafía de aquellas divinidades del panteón lusitano que, contra lo que es habitual, sí han dejado evidencias iconográficas de su aspecto y de sus principales atributos materiales (pp. 124-133) como *Ana*, *Barraeca*, *Bandue*, *Nabia*, *Tongoe* o *Nabiago*, éstas últimas presentes en la popularísima Fonte do Ídolo de Braga, en Portugal. El profesor Guerra concluye en que el hecho de que algunas divinidades compartan determinados atributos es una prueba muy clara del carácter muy amplio y difuso de la mayor parte de las divinidades indígenas y de parte de las romanas (p. 129).

El resto de las contribuciones de este útil trabajo están centradas en el mundo romano y, en particular, en la iconografía de lo sagrado en las provincias hispanas que, en el fondo, dan coherencia al libro. Es en ese conjunto de capítulos en que, además, los autores parecen haber coordinado de forma más eficaz el modo cómo se aproximan al material iconográfico disponible siempre de forma global, pero haciendo un gran esfuerzo por trazar evoluciones cronológicas más o menos coherentes, y por fases, replicables, incluso, entre territorios y, por tanto, de cierto valor metodológico. Así lo hacen, por ejemplo, tanto los trabajos de Gerhard Bauchhenß (pp. 100-123) sobre las representaciones de las divinidades romanas en las provincias germánicas como los de Luis Jorge Gonçalves, el mayor experto en la estatuaría romana del territorio actualmente portugués, que estudia la imagen de las divinidades greco-romanas en dicho territorio (pp. 203-224) o el de José Beltrán Fortes y Pedro Rodríguez Oliva (pp. 225-252) centrado en la estética de la plástica romana, y prerromana, en la provincia Bética. El primero de esos tres capítulos, el de Bauchhenß tiene la virtud de ofrecer un coherente estudio de la iconografía de Victoria, Apolo, Diana, Ceres, Mercurio o las Matres, entre otras divinidades, figuradas tanto en columnas como en *nischenaltäre*, un tipo epigráfico habitual en las oficinas epigráficas de las

dos *Germaniae*. Por su parte, Gonçalves ofrece en su estudio un destacado repertorio de la gran variedad de soportes – hermas, relieves, sarcófagos, estatuas de bulto redondo – en que la plástica romana dio forma a las representaciones de dioses en Portugal. De un modo parecido, aunque quizás con una evolución cronológica más clara tanto en la perfección iconográfica como en la eclosión, final de la estatuaria de bulto redondo, realizan su aproximación Beltrán Fortes y Rodríguez Oliva en otra contribución – como, en general, todas las del volumen y de modo particular las de este bloque – de cuidadosísimo aparato gráfico.

El volumen se cierra con un muy singular capítulo firmado por Thomas Schattner, uno de los coordinadores del libro, en el que (pp. 277-322), casi contradiciendo al aserto de Plinio que antes citábamos sobre la habitual representación de los dioses *in forma hominum*, se ofrece un estudio de algunos soportes iconográficos de la Antigüedad peninsular en que las divinidades – tanto prelatinas como romanas – no tienen forma humana sino fantástica o animal, algunas con evidencias también epigráficas. La conclusión de su trabajo ahonda en la que, sin duda – y a nuestro juicio – es una de las principales aportaciones de este libro, al subrayar – como todo el libro – la existencia de influjos notablemente heterogéneos, a veces difíciles de detectar, en la configuración de la primera iconografía religiosa del mundo clásico en el Mediterráneo, de eso que, con acierto, este volumen – que ilustra el sensacional estado de forma de los estudios sobre religiones antiguas en nuestro país – ha dado en llamar *das Antlitz der Götter, o rosto das divindades*.

PRÁCTICAS RITUALES Y DISCURSOS FEMENINOS EN ATENAS



VALDÉS GUÍA, MIRIAM (2020). *Prácticas rituales y discursos femeninos en Atenas. Los espacios sacros de la gyne*. Estudios Helénicos 1. Sevilla: Universidad de Sevilla, 464 pp., 22 € [ISBN: 978-8-4472-2945-1].

SUSANA REBOREDA MORILLO
UNIVERSIDAD DE VIGO
rmorillo@uvigo.es

EL OBJETIVO GENERAL DE ESTE VOLUMEN es mostrar la función religiosa que desempeñaban las mujeres atenienses, en concreto las esposas ciudadanas (*gynaike/astai*) que, en ocasiones, eran representadas en el ritual cívico por aristócratas. El período cronológico que abarca es, principalmente, entre los siglos VI y IV a.C., con alguna incursión esporádica posterior. La autora opta por análisis concretos, siendo consciente de la necesidad de descartar otros aspectos de la religiosidad femenina; así, especifica que su meta es presentar “pinceladas, sin ánimo de exhaustividad”.

Este estudio parte de la actualización de algunas investigaciones previas, a las que se incorporan otras inéditas, recurriendo, junto a un análisis minucioso de las

fuentes literarias, epigráficas, arqueológicas e iconográficas, a una profunda revisión historiográfica, que le permite exponer las controversias más significativas y aportar nuevas interpretaciones. Ambos recursos, que se emplean con una elevada rigurosidad, le llevan a relacionar ciertos cambios en el ritual con la evolución del contexto político-social ateniense.

El punto de partida es el ámbito público de la religión cívica en la *polis* del Ática en época Clásica. A partir de ese núcleo nos ofrece una selección y análisis de rituales femeninos, indispensables para la reproducción del orden establecido, indagando en sus antecedentes, muchas veces con escasos vestigios. Se trata de mostrar los vínculos privilegiados que las ciudadanas y esposas sellaban con divinidades centrales y cómo a través del culto reafirmaban sus principales funciones, con rituales que simbolizaban la versión femenina del poder masculino, con un lado amenazante y alternativo. De hecho, en ocasiones, las fuentes nos muestran que ellas sacrifican, beben vino, consumen carne, juran la ley sacra, resuelven supuestos conflictos internos y juzgan en representación a la comunidad global o parcial. En otra dirección se analizan los discursos femeninos, que surgen en oposición al silencio asignado, advirtiendo que nos llegan a través de voces masculinas y señalando los inconvenientes de la ausencia de una transmisión directa de las protagonistas, así como del ambiente secreto y simbólico que rodeaba sus rituales; factores que, sin duda, dificultan nuestro conocimiento. A pesar de esas limitaciones, en este volumen se evidencia tanto su influencia en la vida pública, colaborando en la perpetuación del sistema y, por lo tanto, en beneficio de la comunidad, como la senda en que se construye la identidad femenina en el ámbito religioso, desde la perspectiva de los varones y de ellas mismas.

Otro aspecto importante que aborda Miriam Valdés es el espacio central en que se celebraban estos rituales femeninos que, al estar integrados en la ideología ciudadana, ocupaban lugares cívicos y políticos. También hay referencias a lo liminal y marginal, esos espacios agrestes y rurales son abordados como excepcionales y se justifican en el nexo con la divinidad.

La estructura de la obra viene determinada por tres apartados que paso a detallar a continuación. La primera parte se dedica a la diosa Deméter, divinidad olímpica cuya acepción más significativa es la maternidad; sin duda, el objetivo más importante de las ciudadanas en el universo de la *polis*. Por ello la acertada selección se refiere a las Tesmosforias, donde se crea un espacio propio sin varones, cuya interpretación clásica las identifica con la fertilidad. La autora da un paso más, profundizando en aspectos como los *logoi* que se refieren a la sexualidad, el ritual de *aischrologia* que simboliza la alegría en un contexto de fiesta y que llega tras el final del luto, los insultos ritualizados, la manipulación de reproducciones de órganos sexuales y también la práctica de la justicia, con la deliberación del voto y la libertad

de la palabra. Estas actividades son interpretadas como una forma de compartir la ideología oficial masculina en la divergencia/oposición, marcada por la exclusividad del momento. A nivel espacial las mujeres ocupan durante esta celebración un lugar esencial al oeste de la Acrópolis que, además de convertir a Atenea en garante de los ritos de Deméter y Core, interrumpe, de forma puntual, la actividad del ciudadano y el procedimiento judicial arcaico del Areópago.

La segunda parte del volumen está dedicado a las acciones rituales de las *gynaikes/astai* atenienses en relación al culto de Dioniso, dios de la marginalidad, que también actúa como cauce de la integración femenina a través de una relación autónoma y especial. De hecho, el análisis no se dirige a esa faceta externa, sino al aspecto de inclusión en la ideología cívica, situada en el corazón de la reproducción y, también, de la perpetuación de la comunidad políada. Así se analizan, entre otros rituales, las Antesterias, las Leneas y las Tíades en Delfos.

En las Antesterias se celebraba la renovación de la primavera, la llegada del vino nuevo, y la iniciación/sociabilización de niñas y muchachos. Las protagonistas, pertenecientes a la aristocracia, son la *basilinna*, que se identifica con Ariadna, y las *gerarai* o *gerairai*, asimiladas a las ninfas nutricias en la infancia del dios. Tras la muerte de Dioniso y su desmembramiento, se restaura su vida y se casa con la esposa del *basileus*. A través de las fuentes literarias e iconográficas se desvelan, no sin ciertas dificultades, los sacrificios, danzas y atenciones a la estatua de la divinidad. La autora defiende que los gestos y el contenido ritual de la fiesta, aunque similares en época arcaica y clásica, presentan nuevos matices marcados por los cambios sociopolíticos; por ejemplo, el puesto de *basilinna* puede ser asumido por la esposa de cualquier ciudadano, confirmando divinidad y dignidad a la ciudad. La celebración tenía lugar, posiblemente desde la época oscura, en una serie de edificios públicos relacionados con el *basileus* (lugar de residencia, de gobierno, de banquetes y de actividades religiosas), aunque también en otros de carácter más marginal.

El contenido de las Leneas, festividad agraria que coincide con la poda de la vid, resulta muy controvertido, ya que mientras en las fuentes escritas el protagonismo es de los varones, la iconografía destaca la importancia de las mujeres. A través del análisis de los vasos áticos, Miriam Valdés, documenta la participación femenina en aspectos cruciales como en la “llamada” al dios en el *agón* nocturno y en la procesión. Ellas celebrarían por la noche sus misterios, festejando la proximidad divina a través del vino, de la danza extática y de los coros, rememorando su muerte y desmembramiento; una situación muy similar a las Tíades en Delfos, que, con su llamada, consiguen despertar a la muerte. Es probable que las Leneas fueran reestructuradas quedando las mujeres en segundo plano, en la “invisibilidad”, o al menos en el anonimato de las fuentes escritas, más inclinadas a resaltar los aspectos cívicos masculinos.

La tercera parte del volumen, mucho más extensa, se dedica a Atenea y a Afroditá; siendo la primera la que recibe más atención por razones obvias. Además del análisis de las prácticas rituales y de los *logoí*, se abordan otros aspectos, como el mito de la autoctonía; las funciones de la sacerdotisa de Atenea Polias y las imágenes femeninas de la victoria, el poder, el tejido y la paz en *Lisístrata* de Aristófanes.

Tras una exposición exhaustiva de las teorías más significativas del debate sobre la relación entre la autoctonía y las *gynaikes*, la autora afirma que se debe matizar su posible desvinculación, considerando que ellas pensaban en la patria como madre nutricia, estableciendo un vínculo estrecho con Gea, tanto por su función engendradora y curótrofa como por la relegación que sufren a un segundo plano, a pesar de resultar imprescindibles. Así, los autores antiguos pusieron en boca de las mujeres el logos de la autoctonía, con ideas propias que, además de reivindicar ese papel como reproductoras y madres de ciudadanos, lo hacían como agentes religiosos. A pesar de estar subordinadas a la ideología masculina dominante y no disfrutar de los mismos derechos, se consideraban parte integrante e imprescindible.

La sacerdotisa de Atenea ocupaba un papel muy destacado en la sociedad ateniense, con autoridad en cuestiones que afectaban a la seguridad de la ciudad; por ello, su opinión era tenida en cuenta por la sociedad política de los varones. Sus funciones se relacionan con los abundantes rituales dedicados a la diosa, como el tejido del peplo, los sacrificios, la consagración de ofrendas, la recepción de la procesión y el reparto de carne, también la supervisión de la formación de las niñas destinadas a la acrópolis y la gestión de los bienes. Para desempeñarlas, tenía bajo su mando una serie de ayudantes sometidas a prohibiciones. La autora establece un paralelismo entre las tareas femeninas del *oikos* y las que se desempeñan en el ámbito sacro: tejen, cocinan, lavan, visten, adornan, cuidan del fuego y supervisan la entrada y salida de la acrópolis; además guardan, protegen y cuidan los tesoros. La tutela de la diosa sobre las mujeres es incuestionable y habría una importante afluencia femenina en la acrópolis. Además de participar en los ritos cívicos, acudían a nivel privado para entregar sus ofrendas, rezar, implorar y ofrecer sacrificios.

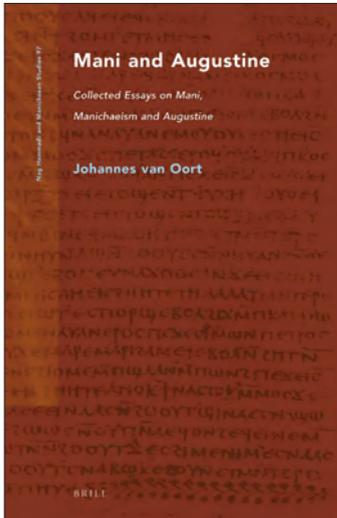
Resulta muy sugerente el estudio que Miriam Valdés realiza sobre la mimesis ritual de Atenea en la procesión de Atenas, con paralelismos en otros lugares como en Pelene de Acaya o en Libia. En Pelene, por ejemplo, se detectan vestigios de una danza pírrica femenina, aunque se advierte sobre la necesidad de cautela ante la escasez de los datos. Por esta vía se concluye que las doncellas y quizás las recién casadas imitaban y representaban a la diosa, como “mujeres en armas”, iconos de victoria, autoridad y legitimidad política sobre el territorio. Se trata de contextos de ritos de paso y de inmersión en la madurez que suponen la participación en la guerra para los jóvenes y el matrimonio para ambos.

Otro capítulo se dedica a la primera sacerdotisa de Atenea Nike, Mirrina, de quien existe bastante información, especialmente en el campo de la epigrafía. La autora supervisa y analiza de forma detallada todos los vestigios que relaciona acertadamente con *Lisístrata* de Aristófanes, detectando un vínculo estrecho con Afrodita, quien a su vez se identifica con Nike, ambas portadoras de la victoria y de la paz.

Cierra este libro un capítulo dedicado a los espacios del culto a esta diosa, abordando, en primera instancia, lugares centrales como el ágora, las laderas de la acrópolis o el Iliso. Para ello se analizan textos e iconografía y se exponen todos los aspectos que le conducen a concluir que, antes del s. VI a.C., Afrodita presentaba rasgos asociados a la guerra, que posteriormente fueron sustituidos y monopolizados por Atenea Nike, quien también hereda la iconografía de su culto, quedando la primera circunscrita al amor y al sexo, tanto en Atenas, como en el conjunto de la Hélade. Por ello, en época Clásica, Atenea y Afrodita asumen conjuntamente el patronazgo de las mujeres en el tránsito hacia el matrimonio y en su vida como mujeres casadas, aunque con diferentes matices. Afrodita acompaña a Atenea y las Cecrópidas en los ritos de paso y en la educación de las niñas, pero su principal actividad se centra en la atracción de las novias, y la sexualidad y procreación de las *gynaiques*, factores imprescindibles para perpetuar la polis. Finalmente, la autora se refiere a otros rituales que se desarrollan en zonas más periféricas como Falero, Esciron y Dafni: dando sentido a la expresión metafórica de que el culto de Afrodita se sitúa “entre el centro y la periferia”.

Finalizo esta reseña sobre este revelador trabajo de Miriam Valdés recomendando su lectura, segura de que se convertirá en una fuente de conocimiento, tanto por su riguroso contenido como por las numerosas referencias relativas a un universo tan atractivo como silencioso: los rituales femeninos en la antigua Grecia.

MANI AND AUGUSTINE



VAN OORT, JOHANNES (2020).
*Mani and Augustine. Collected
 Essays on Mani, Manichaeism and
 Augustine.* Nag Hammadi and
 Manichaean Studies 97. Leiden
 & Boston: Brill. 612 pp., 149,00 €
 [ISBN 978-9-0044-1695-6].

THOMAS J. KRAUS
 UNIVERSITÄT ZÜRICH
 thomasj.kraus@uzh.ch

NOT ONLY IS THE NAME JOHANNES VAN OORT traditionally mentioned when it comes to discuss about Manichaeism, its founder Mani and reactions from outside to both of them, van Oort's name stands for expertise and quality of research into this religion and its main representative. It is therefore all the more very welcome that his thematically relevant publications, which were scattered over time as well as across various specialist journals and collections of essays, are now available in one volume. To scholars and students who are at least somehow familiar with van Oort's oeuvre it is needless to highlight that a considerable share of the forty-six contributions,

among which two have not been previously published, gathered in the book under review are dedicated to Augustine's relations with, attitude towards and, above all, harsh criticism of Mani and Manichaeism, for all the other readers it might increase their interest in this fine treasure trove with in-depth insights into a religion rivalling early Christianity and Augustine as a prominent Christian figure to turn against it.

The book comes with a short preface (pp. xi–xii), a list of abbreviations (pp. xiii–xvii), indices of Manichaean sources (pp. 559–566), of Augustine's works (pp. 567–578), of Biblical texts (pp. 579–583), of other sources (pp. 584–587), of ancient and modern names (pp. 588–602), and of terms and concepts (pp. 603–612), which facilitate navigation in the massive volume and help to pinpoint certain aspects and specific texts. Although the book lacks a comprehensive bibliography – readers are advised to shuffle through the individual articles for reference titles and specialized literature –, it offers a “Bibliography of Manichaean Sources” in Greek, Coptic, Latin and Syriac, but also in Arabic, Chinese, Iranian and Turkish, too (pp. 555–558); and this is a real treat for scholars involved in the field of Gnosticism and Manichaeism.

The forty-four contributions are organised as follows: there are three major parts dedicated to (1) “Mani and Manichaeism” (with nine articles), (2) “Augustine and Manichaeism” (with eighteen articles) and (3) “Mani, Manichaeism and Augustine in Reviews” (with fourteen reviews on books about “Mani and Manichaeism” and five about “Augustine and Manichaeism”). Readers might be surprised that a collection of essays does not only comprise thematic articles but includes reviews, too. However, in the case of Johannes van Oort reviews represent both, a critical and intense analysis of the books under review *and* a meticulous interaction with the theses of the authors. In addition, some reviews represent “review articles” or articles on their own due to their length and their focus.

Others might be better called “short histories of research”, such as van Oort's *New Directions in Manichaean Research: An Introduction to Manichaica Selecta* (pp. 447–463), which is an encounter with relevant publications in the field of Manichaeism and “is reprinted here with some changes, and a few additions and elucidations”, which are partly added in square brackets (p. 447, n. *). Others are “real” reviews in the shape most readers are familiar with, like the one of Wießner, Gernot and Klimkeit, Hans-Joachim (eds.) (1992). *Studia Manichaica. 11. Internationaler Kongress zum Manichäismus (6.-10. August 1989, St. Augustin/Bonn)*. Studies in Oriental Religions 23. Wiesbaden: Otto Harrassowitz (pp. 464–466), first published in *Vigiliae Christianae*, 47, 1993, pp. 294–296, but here “slightly revised”. His review article of David BeDuhn, Jason (2010). *Augustine's Manichaean Dilemma, I: Conversion and Apostasy, 373–388 C.E.* Philadelphia: University of Philadelphia Press (see pp. 509–532) might serve as an example case: van Oort highlights the “Main Achievements

of BeDuhn's Study" (pp. 518-523), before he pinpoints his own criticism of certain aspects the study has to offer (e.g., a lack of textual evidence for BeDuhn's description of Bishop Faustus); and does not only utter his criticism, he argues for it in detail by referring to the relevant textual passages and discusses them.

The order of the contributions is well chosen. The first part starts with *Mani and Manichaeism: A General Introduction* (pp. 3-18) with a separate bibliography at its very end in order to open up the subject proper, before van Oort plunges into certain details (e.g., about *The Paraclete Mani as the Apostle of Jesus Christ and the Origins of a New Church* [pp. 21-36] or *Jewish Elements in the Cologne Mani Codex* [pp. 37-46], just to mention the next two articles to follow). The same is true for part two that opens with *Augustine and Manichaeism: An Introductory Overview* (pp. 135-149), before certain individual aspects of Augustine and his attitude towards and criticism of Manichaeism are highlighted. It is not surprising that after all five articles are dedicated to Augustine's *Confessions* (nos. 15 to 19) and offer a close reading of relevant passages in order to highlight Augustine's knowledge of and attitude towards Manichaeism. Moreover, two essays (nos. 26 and 27) focus on "Manichaean women", in other words on their role and importance in Augustine's life and works and in a Pseudo-Augustinian testimony (*Testimonium de Manichaeis sectatoribus*), a "rather unknown and understudied" text that "has come down to us in two Latin manuscripts" only (p. 433) and the textual tradition might mirror "apparent changes" that represent "a later downplay of the presence and, thus, conceivably, of the importance of Manichaean women" (p. 441), while in its probable original form the *Testimonium* allowed them to play "a major role" (p. 442).

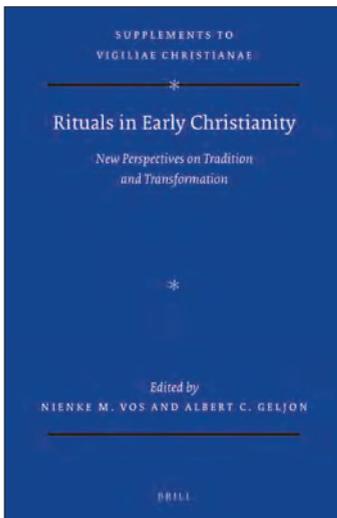
Johannes van Oort has published significant monographs on both, Augustine and Mani/Manichaeism, and edited respective conference volumes.¹ His many specialized articles in the two fields are scattered among periodicals of diverse disciplines that are not always easy to access. Thus, the present collection of essays and reviews serves as a welcome and valuable tool for research (and might also help to have a first introduction to the two areas masterfully combined with each other by van Oort). This piece of first-class investigations is nicely produced, well edited and its essays are – partly – updated or at least slightly modified. All in all, the volume will serve as a significant reference point for everyone who is seriously interested in Mani, Manichaeism and Augustine's fight against that religion.

1. See, for instance van Oort, 1990; 2013; 2020.

BIBLIOGRAPHY

- Van Oort, Johannes (1990). *Jerusalem and Babylon. A Study into Augustine's City of God and the Sources of his Doctrine of the Two Cities*. Vigiliae Christianae. Supplements 14. Leiden & Boston: Brill.
- Van Oort, Johannes (2013). *Augustine and Manichaean Christianity. Selected Papers from the First South African Conference on Augustine of Hippo, University of Pretoria, 24-26 April 2012*. Nag Hammadi and Manichaean Studies 83. Leiden & Boston: Brill.
- Van Oort, Johannes (2020). *Manichaeism and Early Christianity. Selected Papers from the 2019 Pretoria Congress and Consultation*. Nag Hammadi and Manichaean Studies 99. Leiden & Boston: Brill.

RITUALS IN EARLY CHRISTIANITY



VOS, NIENKE M. & GELJON, ALBERT C. (eds.) (2021). *Rituals in Early Christianity. New Perspectives on Tradition and Transformation*. Supplements to *Vigiliae Christianae* 164. Leiden & Boston: Brill. 363 pp., 125,00€. [ISBN: 978-9-0044-4097-5].

KARL OLAV SANDNES

MF NORWEGIAN SCHOOL OF THEOLOGY, RELIGION AND SOCIETY

karl.o.sandnes@mf.no

THIS COLLECTION OF ESSAYS PRESENTS case studies on rituals in Early Christianity. The first and final contribution, both written by Nienke M. Vos, provide a theoretical and summarizing framework for an adequate reading of the papers. It is a volume of conference proceedings. Focus of interest is not primarily in the origin of certain rituals, but in their transformations: what happened to them? This is in accordance

with a new paradigm in ritual studies emphasizing not the origins, but how traditions are negotiated, shaping the identity of communities. Vos's presentations are helpful in laying out the background of this study and summarizing the contributions, but they are relatively meagre on theoretical assumptions and the results of the project. Theoretical questions are more substantially addressed by Gerhard Rouwhorst in *A Paradigm Shift in the Study of Early Christian Rituals: Methodological Perspectives*. What Vos hints at is here worked in a helpful way. To a hitherto dominant diachronic perspective is now added the social dimensions of rituals in their dynamic to construct the identities of communities and mark boundaries vis-à-vis others. Rouwhorst emphasizes that while religion is matters of belief, rituals are matters of *doing* something; hence, it involves body and practices. In his second contribution, *The Origins and Transformations of Early Christian Feasts*, Rouwhorst follows this up, illustrating his point of transformation, that "pre-Christian ritual traditions played an important role in the formation of Christian feasts" (p. 47). The celebration of Epiphany is taken as example.

In addition to these frame-setting contributions are found the following pieces: Rianne Voogd, *Is the Instruction to Greet One Another with a Holy Kiss a Pauline Transformation?*; Jan N. Bremmer, *Eucharist and Agapè in the Later Second Century: The Case of the Older Apocryphal Acts and the Pagan Novel*; Hans van Loon, *The Terminology of Mystery Cults in Cyril of Alexandria*; Paula Rose, *Augustine's Reassessment of the Commemoration Meal: Quod quidem a christianis melioribus non fit*; Jutta Dresken-Weiland, *Ideas of Afterlife in Christian Grave Inscriptions and their Context in Contemporary Christian Sepulchral Culture in Rome*; Karel C. Innemée, *Clothes Make the Magistrate: The Birth of Ecclesiastical Dress*; Joop van Waarden, *The Emergence of the Gallic Rogations in a Cognitive Perspective*; Nienke M. Vos, "Father, Give me a Word": *Transforming Traditions and Spiritual Direction in Early Christian Monasticism*; Jacques van der Vliet, *Tradition and Innovation: Writing Magic in Christian Egypt*; Leon Mock, "I Will Wash My Hands in Innocence; so I Will Go Around Your Altar" (Ps 26:6): *The Washing of Hands in Rabbinic Judaism*; Mariëtte Verhoeven, *From Justinian I to Mehmed II: Transformation and Continuity of Rituals and Liturgical Disposition in Hagia Sophia*. To this come helpful indices on personal and geographical names, subjects and terms, modern authors and of references. This makes it a very helpful volume to turn to. Furthermore, the volume is very helpful organized. Figures and pictures accompany the texts at several places and are listed on p. IX. Pp. 193-195 give a list of clothes in Roman empire, seldom found elsewhere. The bibliographies are throughout organized in primary and secondary sources, which makes this a tool for further research. Regarding the primary sources it is indeed helpful to be introduced to recent and relevant text-editions for sources that

are often overlooked. In the view of the present reviewer the contributions of Jan N. Bremmer, Paula Rose, Karel C. Innemée and Nienke M. Vos were particularly illuminating in pointing out how Christian ritual and practices negotiated pagan traditions.

The volume covers a lot of ground by taking in sources and material often neglected. In this way the perspective is considerably widened compared to most studies on early Christian practices. But “ritual” covers in this way possibly too much for such a volume. Here are addressed baptism, eucharist, *agapê*, dressing, prayer, burial and commemoration of the dead, holy kiss, rogation days or rites of penance, spiritual direction, and church buildings. No doubt, this is all impressive and relevant to the topic of the volume, but it is hardly prone to present a volume with consistency. In my view, the volume would have benefitted from keeping more consistently to the transformation perspective and digging more deeply into that. It does come into play more or less throughout, so it is clear that this is a steering idea. But the volume’s concentrating on diverse case studies in transformation somehow diverts from considering what transformation is and what goes on in that process. It is an impressive volume in material but lacks somewhat in thinking the material through in light of synthesizing theories. To this comes that “Early Christianity” which figures in the title is not defined, although it here includes material from time much later than what is usually considered early Christianity, albeit that is always a negotiable label.

The book is certainly a welcome contribution to research on Christian ritual in the first centuries CE but is also illustrates a common challenge for conference volumes. They tend to become too diverse.

NORMAS PARA LA PUBLICACIÓN DE ORIGINALES EN ARYS

1. ARYS es una revista publicada desde 1998 y de periodicidad anual desde 2010 en la que los artículos recibidos serán sometidos a una evaluación por parte de revisores externos mediante el sistema conocido como de pares ciegos. El Consejo de Redacción no modificará las opiniones vertidas por los autores ni se hace responsable de las opiniones emitidas por ellos o por los revisores externos. La fecha de publicación es diciembre.

2. El Consejo de Redacción de ARYS considerará la publicación de trabajos de investigación, originales e inéditos, siempre que demuestren un nivel de calidad contrastado y se ocupen de aspectos religiosos y sociales, dedicados al estudio de la Antigüedad. Se atenderá a la novedad del tema, al tratamiento diferente más profundo de problemas ya identificados en la historiografía, a la aportación y valoración de datos novedosos respecto a una cuestión historiográfica determinada, o a la aplicación de nuevas o mejoradas metodologías.

3. ARYS acepta artículos redactados en español, inglés, francés, italiano, alemán y portugués.

4. Los artículos no deberán sobrepasar por lo general las 20 páginas mecanografiadas en tamaño DIN-A4, ajustándose a los siguientes parámetros: formato (Microsoft Office Word), fuente (Times New Roman), tamaño fuente texto (12), tamaño fuente notas (10), sangría de la primera línea de cada párrafo, espaciado normal entre líneas (1). En las 20 páginas se contabilizan igualmente notas y bibliografía. Las notas se dispondrán al pie de página, no al final del texto.

5. Para el griego clásico se utilizará la fuente Unicode.

6. Para cada artículo serán necesarios el título del trabajo en español y en inglés, un resumen también en ambos idiomas, y palabras clave, de nuevo en español y en inglés. Cada uno de estos apartados deberá subirse en forma de metadatos en la aplicación de OJS (ver instrucción 13).

7. Se incluirán también al darse de alta en la aplicación el nombre del autor, centro de adscripción, dirección postal y e-mail de contacto.

8. Las referencias bibliográficas se atenderán al modelo APA, explicado en detalle en el siguiente enlace: http://uc3m.libguides.com/guias_tematicas/citas_bibliograficas/APA. Cambio en las normas de cita: como buena práctica editorial en igualdad de género, es necesario identificar la autoría de los trabajos, por ello ARYS adopta un cambio en las normas de cita consistente en el desarrollo completo del nombre personal de los autores en la bibliografía, frente a lo indicado hasta ahora que requería solo la inicial.

9. Para la cita de fuentes se utilizarán abreviaturas aceptadas internacionalmente, como las del *Oxford Classical Dictionary*, el *Thesaurus Linguae Latinae* o el *Diccionario Griego Español*, como ejemplos.

10. Para efectuar divisiones y subdivisiones en los artículos se emplearán números arábigos sin mezclarlos con letras o números romanos. Las subdivisiones incluirán segundo o tercer número, separados por puntos (ej: apartado 1; primera subdivisión 1.1; segunda subdivisión 1.2. etc.).

11. Los cuadros, gráficos, figuras y mapas que se deseen incluir en el trabajo serán aportados aparte, numerados de forma correlativa con números arábigos, y se incluirá un pie de imagen para cada uno de ellos, así como la fuente de procedencia, en cursiva y tamaño 10, en una lista de todas las imágenes. Estas deberán tener una calidad suficiente de 300 píxeles y estar en formato jpg, preferentemente. El/la autor/a declara que el material gráfico que aporta está libre de derechos y en el texto cita su procedencia. Si está sujeto a derechos de autor o reproducción, el autor/a aporta las autorizaciones correspondientes en archivo adjunto.

12. La publicación en ARYS no da derecho a la percepción de haberes. Los derechos de edición corresponden a la revista y es necesario el permiso del Consejo de Redacción para su reproducción parcial o total. En cualquier caso, siempre será necesario indicar la procedencia cuando se reproduzca el contenido de la revista.

13. INSTRUCCIONES PARA EL ENVÍO DE ORIGINALES: el envío de originales se realizará mediante el acceso a la página web de la revista ARYS en OJS en el servicio de bibliotecas de la Universidad Carlos III de Madrid: www.uc3m.es/Arys.

PUBLICATION GUIDELINES

1. *ARYS (Antiquity: Religions and Society)* is a journal published since 1998 (annually since 2010) in which the papers received will be subject to evaluation by external reviewers through the system known as blind peers. The Editorial Board will not change the opinions expressed by authors and is not responsible for the opinions expressed by them or by external reviewers. The publication date is December.

2. The Editorial Board of *ARYS* will consider publishing original and unpublished research papers, provided that they demonstrate a level of quality and address any religious and social aspects dedicated to the study of Antiquity. The novelty of the topic, the different treatment depths of problems identified in the historiography, the contribution and value of new data regarding a particular historiographical question, or the application of new or improved methodologies will be taken into account.

3. *ARYS* accepts articles written in Spanish, English, French, Italian, German and Portuguese.

4. Articles should not usually exceed 20 pages typed on A4 paper size, subject to the following parameters: format (Microsoft Office Word), font (Times New Roman), font size text (12), notes font size (10), indent the first line of each paragraph, normal spacing between lines (1). In those approximately 20 pages will also be recorded notes and bibliography. The notes will be prepared as footnotes, not at the end of the text.

5. For the ancient Greek, Unicode font will be used.

6. Each paper will require the title in Spanish and English, a summary in both languages, and key words, again in Spanish and English. Each of these sections should be uploaded as separate data in the application of OJS (see instruction 13).

7. The name of the author, center affiliation, mailing address and e-mail contact will also be included when registering the application as an author.

8. Bibliographical references shall follow the APA format, as explained in details at the following link: http://uc3m.libguides.com/guias_tematicas/citas_bibliograficas/APA. Change in quotation norms: *ARYS* considers a good editorial practice in gender equality to fully identify the authorship of the works quoted in the published articles. Therefore *ARYS* adopts a change in the quotation norms consisting of the mention of the full personal name of the authors mentioned in the bibliography, and not only of its initial letter.

9. For the citation of sources, internationally accepted abbreviations will be used, such those in the *Oxford Classical Dictionary*, the *Thesaurus Linguae Latinae* or *Diccionario Griego Español*, as examples.

10. To make divisions and subdivisions in the articles, Arabic numerals will be used without mixing with letters or roman numerals. The subdivisions will include second or third number, separated by dots (i.e., paragraph 1, first subsection 1.1; second subdivision 1.2. etc.).

11. Graphs, tables, figures and maps for inclusion in the work will be provided separately, numbered consecutively with Arabic numerals and include a caption for each of them, and its source, in italic size 10, in a list of all images. These should be of sufficient quality to 300 pixels and be in jpg format, preferably. The author declares that the graphic material that he contributes is free of rights and in the text he cites its origin. If it is subject to copyright or reproduction, the author provides the corresponding authorizations in an attached file.

12. The publication in *ARYS* is not eligible for a salary payment. Editing rights belongs to the magazine and permission of the Editorial Board will be needed for partial or full reproduction. In any case, it will be necessary to indicate the source when reproducing the content of the magazine.

13. INSTRUCTIONS FOR SUBMISSIONS: The submission of original papers will be done through the web page of the *ARYS* Journal in Open Journal System, in the Library Service of the Universidad Carlos III de Madrid: www.uc3m.es/Arys

PRÓXIMO NÚMERO

ARYS

ANTIGÜEDAD: RELIGIONES Y SOCIEDADES

ARYS 20 - 2022



CHEMICAL ARTS AND RELIGION
IN ANTIQUITY

INTRODUCTION

Valentino Gasparini & Jaime Alvar
Ezquerria

LA INTEGRACIÓN DE LOS CULTOS RURALES EN LA CIUDAD DE ATENAS ENTRE EL ARCAÍSMO Y EL CLASICISMO

Domingo Plácido Suárez

DIONISO Y LAS NINFAS EN UNA CELEBRACIÓN OLVIDADA “EN LOS DEMOS”: REFLEXIONES SOBRE LAS *THEOINIA* ÁTICAS

Miriam Valdés Guía

EL SANTUARIO DE TERMO Y EL ORIGEN DE ETOLIA

Ignacio Jesús Álvarez Soria

CULTI RURALI E CULTI URBANI NELLA BITINIA ELLENISTICA E ROMANA

Ferdinando Ferraioli

RURIFICATION OF RELIGION. *FOCI* AND *SUGGRUNDARIA* AT THE ROMAN *VICUS* OF *FALACRINAE* (CITTAREALE, RIETI, ITALY)

Valentino Gasparini

EL USO DE APELATIVOS DIVINOS EN ÁMBITOS RURALES BÉTICOS

Jaime Alvar Ezquerria & Beatriz
Pañeda Murcia

DIOSES EN LA CIUDAD, DIOSES EN EL CAMPO. EPÍTETOS DIVINOS EN EL LITORAL MEDITERRÁNEO DE LA TARRACONENSE

José Carlos López-Gómez

EPÍTETOS DIVINOS DE LA *LUSITANIA*

Alejandro Beltrán Ortega

APROXIMACIÓN A LOS CULTOS RURALES EN EL *CONVENTUS CLUNENSIS*. ESPACIOS, AGENTES Y CONTEXTOS

Francisco Marco Simón

RELIGIO IN RURE. CULTOS ROMANOS Y PERVIVENCIAS INDÍGENAS EN EL ÁMBITO SEPTENTRIONAL DEL *CONVENTUS CARTHAGINIENSIS* (CARPETANIA SUROCCIDENTAL)

Rebeca Rubio Rivera

RELIGIONES RURALES DURANTE LA ANTIGÜEDAD TARDÍA. CAMBIANDO LAS REGLAS DEL JUEGO

Antón Alvar Nuño & Clelia Martínez Maza

MANIFESTACIONES DEL CRISTIANISMO PRIMITIVO EN ÁREAS RURALES DE *TOLETUM* Y SUS INMEDIACIONES.

CUESTIONES EN TORNO A LOS SARCÓFAGOS Y ESPACIOS FUNERARIOS PALEOCRISTIANOS

Vasilis Tsiolis

VARIA

Πλατώνειά τε καὶ Σωκράτεια.

IDENTIDAD Y COMUNIÓN EN EL SENO DE LAS COMUNIDADES PLATÓNICAS DEL HELENISMO TARDÍO

Marco Alviz Fernández

PERFORMING PLOUTOS.

EXPLORATIONS INTO THE RELIGIOUS DISCOURSE OF 4TH CENTURY ATHENS

Isabell Wagener