



Tendencias recientes en la investigación sobre las religiones antiguas

Recent trends in research on ancient religions

FRANCISCO MARCO SIMÓN
(Universidad de Zaragoza), España
marco@unizar.es

RESUMEN

Este trabajo trata de concretar algunas líneas claves en la investigación sobre las religiones antiguas en las últimas décadas. Entre ellas se destaca la relativización de la tradicional dicotomía entre politeísmo y monoteísmo, las aportaciones sobre rituales y la sacralidad del paisaje, los procesos de contacto y de transferencias religiosas en el marco de la globalización del Imperio romano o los estudios que destacan la importancia de la individualización, las emociones y las prácticas mágico-religiosas consideradas como un subsistema de la religión. Por último se analiza un estudio de caso de las adaptaciones locales en un horizonte de globalización: el del paso de las religiones tradicionales al cristianismo.

Palabras claves: religiones antiguas; monoteísmo; politeísmo; ritual; paisaje sagrado; transferencias

religiosas; individualización; magia; globalización y localización; cristianismo.

This paper aims to focus on some key lines in the investigation on the ancient religions in the last decades, such as the relativisation of the traditional dichotomy between polytheism and monotheism, the contributions on rituals and the sacredness of the landscape, the processes of contact and religious transfers within the framework of the globalisation of the Roman Empire, and studies that highlight the importance of "lived religion", emotions and magical-religious practices considered as a sub-system of religion. Finally, a case study is considered: the transition from traditional religions to Christianity in the fram work of local adaptations in a context of globalisation.

Keywords: *Ancient religions; monotheism; polytheism; ritual, sacredl and scape; religious transference; lived religion; Magic; globalization; localization; Christianity.*

1. Politeísmo y monoteísmo. La relativización de una dicotomía.

Las diversas aproximaciones a los conceptos de monoteísmo y politeísmo creo que pueden ser un buen punto de partida de estas reflexiones. Como ha recordado recientemente Assmann (2004, 17), "monoteísmo" y "politeísmo" son términos recientes, no anteriores al s. XVII. Monoteísmo es un término general para las religiones que confiesan y cultivan la creencia en "Un dios" (*Heis Theos*), pero el politeísmo no puede reducirse a un solo vocablo de significación opuesta ("muchos dioses" o "no exclusión de otros dioses"). Por el contrario, la unidad o unicidad de lo divino es un tópico importante en las tradiciones politeístas de Egipto, Babilonia, la India, Grecia y otros lugares. Sencillamente, politeísmo es un sustituto menos polémico de lo que las tradiciones monoteístas llamaran antes "idolatría" o "paganismo". En tanto que monoteísmo es un término autoreferente o autodescriptivo, no existe una autodescripción semejante dentro de los sistemas politeístas. Mientras que el monoteísmo afirma su identidad frente al politeísmo, ninguna religión politeísta se afirma en contraposición con el monoteísmo. Monoteísmo es una autodescripción, politeísmo una construcción del otro.

Como señalara Brelich (2002, 30-31), la historia no aborda el politeísmo, sino muchas religiones politeístas, que, por otro lado, carecen de sistemas de dogmas susceptibles de definir su naturaleza distinguiéndola de la de otro tipo de religión. Dicho esto, es un hecho que ntre las numerosas religiones



Tendencias recientes en la investigación sobre las religiones antiguas

politeístas, incluso entre aquellas para los que es difícil imaginar un contacto inmediato y recíproco, como el sintoísmo, la religión maya o la griega, existen semejanzas más notables que entre cada una de ellas y el Islam, por ejemplo. Y la tarea del estudioso no debe ser la formulación de una definición rigurosa, sino la delimitación de una *morfología* del politeísmo.

¿Todo aquello que no entra en los sistemas politeístas (caracterizados por un dios omnipotente, omnipresente, omnisciente y trascendente) es monoteísmo? Entrarían en esta categoría el judaísmo, el cristianismo el islam y formas de religiosidad “new-age” centradas en la veneración de una “Gran Madre” o principio femenino, así como el sikhismo, el zoroastrismo o el bahaísmo. Pero toda definición se encuentra con excepciones que la invalidan, por lo que no puede ser sino genérica e inclusiva. Al lado de monoteísmo y politeísmo, habría que hablar también de henoteísmo y dualismo, aunque en realidad el primero es una categoría dentro del politeísmo (Versnel 1998; Mora 2010; Scheid, 2010) y el segundo, del monoteísmo. De hecho, muchas veces el politeísmo antiguo implica de hecho la elección entre las diversas divinidades, por lo que los confines entre henoteísmo y politeísmo son bastante lábiles. Gladigow (2007, 1467) alude a “monoteísmo relativo”, “monolatría”, “monoteísmo pluriforme” (sobre un supuesto “monoteísmo pagano” o “griego” defendido por Athanassiadi Fowden y Frede, 1999, véase la crítica de Sfameni Gasparro, 2010, 169-170).¹

De acuerdo con Pelissero (2018), el *Idealtypus* politeísmo resulta de difícil aplicación a una religión como el hinduismo. Algunos estudiosos prefieren el término “henoteísmo” desde el momento en que ven una tendencia “inclusivista” en la existencia de hipóstasis metamorfosis y prefiguraciones de la divinidad

¹ Como han planteado recientemente Casadio y Prandi (2018, 11 y 17-18), «Il problema che qui viene posto è se politeismo e monoteismo siano stati, e siano, sistemi che hanno rispettato coerentemente nel tempo quella separazione fra Idealtypen, o se invece siano verificabili nel tempo forme di reciproca osmosi, in particolare in infiltrazioni politeistiche anche in sistemi per loro natura esclusivi, quali sono i monoteismi (...) La querelle accesasi nei primi anni di questo secolo su monoteismo e politeismo intorno al rapporto che tali forme religiose hanno avuto, e hanno, con la violenza, se da un lato non si è sedata, soprattutto in ordine alla bipolarità inclusivo/esclusivo che tanta rilevanza acquista nei rapporti tra società e diversa tradizione religiosa, dall'altro ha fatto nascere molti interrogativi sulla classificazione “monoteismi/politeismi” e sulla legittimità dell'opposizione [...] il rapporto monoteismo-politeismo è passato dall'ambito polemico a quello idealtipico, nel senso che si è quasi implicitamente continuato a mantenere una parete divisoria tra le religioni che si richiamano a un Dio “uno e unico” e le religioni il cui pantheon è oltremodo ricco di figure cui si è continuato a riconoscere, secondo il dettato dei rispettivi sistemi religiosi, il carattere di “divinità”. Ora, le ricerche più recenti, anche sulla base di studi che già in passato si erano posti questo interrogativo, appaiono inclini a rivedere separazioni cristallizzate da tempo e si pongono il problema di un eventuale più o meno palese ibridismo tra mono- e poli- anche presso quelle religioni che appaiono più allergiche a ogni forma di contaminazione”.



suprema. Dicho de otra manera, un cuadro exhaustivo de los estudios sobre el monoteísmo no solo parece aleatorio sino poco útil.²

Por un lado, estaría la exigencia humana de multiplicidad, de otra la voluntad « religiosa » de *reductio ad unum*. Los sistemas politeístas parecen venir al cencuentro de estas exigencias humanas de manera más eficaz, en su organización de los hechos religiosos teniendo en cuenta la multiplicidad de las variantes en cuestión (humanas, psicológicas o socioambientales), articulándolas en el nivel del pensamiento mítico a través de una multiplicidad de figuras divinas interagentes y con relaciones de parentesco que determinan sus funciones y naturaleza en unas cosmologías politeístas bien estructuradas (Viscardi, 2018, 28).

A partir de la consideración de los politeísmos como religiones tolerantes frente a los exclusivismos monoteístas, Jan Assmann ha estudiado, entre otros autores, la relación entre la religión y la violencia. Al comienzo de su libro *Non avrai altro Dio*, señala que «Sono finiti i tempi in cui si poteva interpretare la religione come oppio dei popoli. Oggi la religione si presenta piuttosto come dinamite dei popoli» (Assmann, 2007, 7). Retomando los presupuestos de Raffaele Petazzoni en el sentido de que el monoteísmo no surge como una evolución del politeísmo, sino que se opone a él como una revolución, acuña la “distinción mosaica” a partir de la cual se establece la distinción entre una religión “verdadera” y “justa” frente a las religiones “falsas” o “erradas” (Assmann, 2003). Los monoteísmos, en cualquier caso, son religiones fundadas, en torno a un Libro revelado y de una doctrina caracterizada por “nudos teóricos no negociables” (Casadio y Prandi, 2018, 9), y se trata de sistemas religiosos que, aunque no siempre (el judaísmo es una religión en buena medida basada en la pertenencia étnica), tienen tensiones misionales.

En los últimos años se han esbozado dos tendencias distintas en el estudio del monoteísmo: la relación entre este y la violencia (derivada de su exclusivismo, con los corolarios de fundamentalismo y

² André Caquot escribía en las conclusiones de las Actas del II Congreso de la EASR sobre *Le monothéisme. Diversité, exclusivisme ou dialogue?* (París, 2002) lo siguiente: «C'est dans l'étude interne de chacune de ces religions qu'éclatent les difficultés inhérentes au théologoumène de Dieu unique. Comment une personnalité divine peut-elle à elle seule assumer l'infinie diversité des l'expérience (sic) des hommes, répondre à leurs besoins et à leurs aspirations contradictoires ? N'est on pas contraint de faire en quelque sorte éclater la personnalité suprême, à moins de nier la réalité, ou la réalité de l'expérience humaine ? Aure difficulté comment s'est opérée la communication entre la divinité unique et ceux qui en ressentent la présence ? Les monothéismes ne se passent pas, dit-on, de médiateur, de révéléateurs. Est-ce toujours vérifiable ? C'est vrai pour l'Islam ou le mormonisme. C'est plus douteux pour le christianisme et pour le judaïsme, héritiers divergentes d'une antique religion qui plongeait ses racines dans la nuit du temps» (Caquot, 2010 : 337-338).



Tendencias recientes en la investigación sobre las religiones antiguas

terrorismo) y, de otro, la interacción y “contaminación” entre politeísmo y monoteísmo (Casadio y Prandi, 2018; Guittard, 2010). Por otro lado, han continuado las aproximaciones a los conceptos de *religio* y *superstitio* y su evolución, como la llevada a cabo por Kahlos (2007) para la Antigüedad Tardía en la dicotomía entre religiones tradicionales y cristianismo.

Puede ser ilustrativo en este punto aludir al libro de Versnel (2011) conteniendo aspectos esenciales de sus aproximaciones tradicionales a la religión de la antigua Grecia. Así, la consideración de los sistemas politeístas griegos entre un sistema transparente y ordenado en el que los diversos “poderes” tienen contenidos simbólicos con límites más o menos definidos en sus esferas de actuación (J.P. Vernant) o el politeísmo griego como algo “potencialmente caótico” (W. Burkert). ¿Hay un solo Zeus con diferentes epítetos (funciones y dimensiones locales), o muchos Zeus diferentes variando de acuerdo con el mito, el culto y el lugar? Frente a las aparentes contradicciones, el autor subraya las “inconsistencias” como medio natural para contemplar las diferentes situaciones existentes: las tendencias mono/henoteístas coexisten con formas politeístas de creencias y prácticas religiosas. La conclusión sería que los antiguos griegos desplegaron una capacidad inquietante de validar dos o más representaciones disonantes, si no contradictorias, como complementarias, más que mutuamente exclusivas: el reconocimiento de las tensiones existentes no se expresó de manera explícita, lo que implica al mismo tiempo similaridad (frente a la tesis de la otredad griega presente en autores como Fustel de Coulanges, Vernant, Veyne, Finley o Cartledge) y diferencia con el lector moderno (frente a la uniformidad defendida desde Yourcenar o Burkert, este en el horizonte de la biología: griegos como “humanos naturales” como nosotros).

2. Estudios sobre el ritual y el paisaje sagrado

Una tendencia muy importante en la historiografía reciente sobre las religiones antiguas es la de los estudios sobre el ritual³. Las aportaciones de la sociología y, sobre todo, de la antropología han sido de un gran interés en las nuevas aproximaciones metodológicas y conceptuales, habida cuenta del carácter ortopráctico y no ortodoxo de buena parte de los sistemas religiosos existentes, en los que, empleando el título de un libro bien conocido de John Scheid (2005) a propósito de la religión romana, “hacer es creer”.

³ Véanse por ejemplo, además de los volúmenes del *ThesCRA*, Rappaport, 2000; Bell, 2007; Scheid, 2007; Mehl y Brulé, 2008; Bodel y Kajava, 2009; Aa. Vv. 2011; Rasmus Brandt e Iddeng, 2012; Elsner, 2012.



Las novedades aportadas por los trabajos arqueológicos han impulsado extraordinariamente la información sobre santuarios y espacios de culto, lo mismo que sobre la ideología y práctica funeraria de la mano de la llamada “arqueología de la muerte”.⁴ Igualmente, se presta atención al desarrollo específico del ritual (“ritual dynamics”) como constructos socioculturales complejos que se relacionan con tensiones de algún tipo en relación con situaciones concretas, y a cuestiones que tienen que ver con la agencia, las emociones, el género y la representación (Chaniotis, 2011). Por el contrario, parece haber disminuido en los últimos años el interés hacia los dioses, aunque la contribución de Henk Versnel (2011) ha tenido una gran importancia desde el punto de vista metodológico.

Las cada vez más importantes aportaciones de la arqueología se han sustanciado en numerosos estudios en los últimos años acerca del paisaje sagrado. Una síntesis novedosa de la arqueología religiosa en el mundo antiguo ha sido coordinada por Raja y Rüpke (2015). Dentro de ella presentan un interés evidente los estados de la cuestión acerca de las actividades rituales, procesiones y peregrinación (Tierry Luginbühl) o de (autora de acerca de los santuarios oraculares como espacios de experiencia religiosa. Julia Klindt, además de una novedosa visión sobre la religión griega (2012) ha editado con Eidinow y Osborne una obra sobre las teologías de la religión griega (2016), mientras que Robert Parker (2011) ha abordado una nueva visión sobre la religión helénica. El papel de los santuarios en época helenística es el tema de un trabajo colectivo coordinado por Melfi y Boubou (2016), y unos años antes la revista *Kernos*, especializada en religión griega, había dedicado uno de sus suplementos coordinado por Stavrianopoulou (en 2006) al ritual y la comunicación religiosa en el mundo grecorromano.

Un proyecto de enorme alcance es el del estudio de los lugares de culto de la Italia antigua bajo la dirección de John Scheid, Olivier de Cazanove, Filippo Coarelli y Adriana La Regina. Dentro de esta serie se están publicando desde 2008 una serie de fascículos que responden al título general de *Fana, templa, delubra (FTD)*. En ellos se incluye la totalidad de la información disponible, tanto arqueológica como literaria, entre los siglos VII a.C. y VII d.C., siguiendo el marco de las regiones augústeas, tanto en volúmenes impresos (Ed. Quasar, Roma) como en publicación electrónica (en la página del Collège de France).

⁴ Vauchez, 2000; Wightman, 2007; Dupré Raventós, Ribichini y Verger, 2008; Marco Simón, Pina Polo y Remesal Rodríguez 2009; Andreu, Espinosa y Pastor, 2011.



Tendencias recientes en la investigación sobre las religiones antiguas

En diversos casos se lleva a cabo una aproximación a los espacios sagrados, los monumentos y las imágenes en relación con la memoria. A las aportaciones tradicionales en este campo de Halbwachs y otros estudiosos más recientes, se ha incorporado la aportación esencial del egiptólogo Jan Assmann (2011), cuya distinción entre los dos tipos de memoria, la comunicativa (más inestable, con recuerdos de un pasado reciente que no se extiende más allá de la cuarta generación) y la cultural (recuerdo fundador que define los orígenes de la comunidad, que se perpetúa a través del ritual y la fiesta), ha tenido una gran resonancia en obras recientes. El paisaje religioso del mundo griego ha sido objeto de la indagación de obras coordinadas por Alcock (2002) y Carlier y Lerouge-Cohen (2011), y el papel de los santuarios federales como elementos de integración ha sido analizado por Funke y Haake (2012), mientras que Delfos y sus relaciones internacionales han sido objeto de análisis en un número de la revista *Pallas* (87, 2011).

Las conexiones de la memoria histórica y religiosa (una aproximación para el mundo antiguo, en Dignas y Smith, 2012, así como en Cusumano et alii, 2013) con los monumentos de época republicana en Roma han sido analizadas por Hölkeskamp (2005). Por su parte, Guy Stroumsa (2016) ha reflexionado atinadamente sobre la memoria religiosa entre la oralidad y la escritura.

La última década ha contemplado por otro lado un retorno del interés hacia el sacrificio humano,⁵ una categoría heurística que, a pesar de las críticas que ha recibido de algunos sectores de la historiografía, aporta novedades sustanciales y posibilita un diálogo entre los especialistas en historia de las religiones, arqueología, antropología o sociología. Esta situación ritual extrema a menudo responde a situaciones diversas de ansiedad y miedo, que ha sido siempre una constante en la especie y la historia humanas (de hecho, la seguridad ha sido siempre una construcción más bien precaria: Delumeau, 1989), y son diversos los estudios sobre el miedo como elemento facilitador de la cohesión social (Mongardini, 2007; Newman, 2000; Laffan y Weiss, 2012; Alyayé Villa, e.p.).

⁵ Aldhouse-Green, 2001; Weiler, 2007, pp. 35-64; Bremmer, 2009; Bonnechere & Gargné, 2013; Meszaros & Zachhuber, 2013; Prescendi, 2007 y 2015; Nagy & Prescendi, 2013; Xella, 2014; Arbl et al. 2015.



El reconocimiento creciente de la importancia de las relaciones culturales entre el mundo helénico y el Próximo Oriente antiguo⁶ es a mi modo de ver otro de los vectores esenciales en la historiografía, superando visiones periclitadas sobre el “milagro griego” que implicaban una ruptura más o menos acusada con las experiencias próximas-orientales previas. Burkert (2000, 2), por ejemplo, distingue 4 modelos de interacción en la esfera de los sistemas politeístas:

a) La “traducción” o adecuación entre los nombres divinos como consecuencia de la proximidad cultural. Un ejemplo podría ser el de Inanna-Ishtar-Astarté-Afrodita-Turan-Venus, en un recorrido que va desde la Mesopotamia antigua a Siria, el mundo griego, etrusco y romano.

b) La transferencia de las imágenes, caso del “dios golpeador” (*Smiting God*) o de la “diosa desnuda”, que desde la zona de Siria y Canaán se documentan en Egipto ya en el s. XIII a.C. Esas transferencias pueden dar lugar a algunos malentendidos extraños y creativos.

c) La movilidad personal de actores del culto, a menudo, aunque no necesariamente, a través del comercio. Se trata de especialistas varios, desde los sacerdotes de la Gran Madre frigia (Cibeles) o los sacerdotes isíacos, a los magos o especialistas en “rituales de poder”, o a los apóstoles judeocristianos (el caso de Pablo de Tarso es bien conocido).

d) Las migraciones colectivas y los fenómenos de colonización inherentes, como los fenicios y los griegos por el Mediterráneo, o los movimientos en el marco de grandes imperios como el asirio, el persa o el romano.

Esos procesos implicarían la percepción de una cierta unidad universal de lo divino o, al menos, de determinadas personalidades por encima de sus nombres, y se plasman en diversas modalidades en la comunicación. En muchos casos, la transferencia de iconografías no implica la transferencia de significados. Por poner un ejemplo bien conocido, la iconografía de Gilgamesh y Enkidu matando al gigante Humbaba será adaptada en el mundo griego para representar la muerte de Agamenón a manos de Egipto y Clitemnestra: se mantiene la estructura ternaria, pero con un contenido semántico muy distinto (Burkert,

⁶ Marco Simón, 1988; Burkert, 1992; Penglase, 1994; Duchemin, 1995; Ribichini, Rocchi y Xella, 2001; Burkert, 2002; Bremmer, 2008; Gómez Espelósín, 2013.



Tendencias recientes en la investigación sobre las religiones antiguas

1987). En ocasiones no son sólo los nombres de los dioses, sino sistemas enteros los que se transfieren y adaptan. Y un ejemplo claro es el del mitema de la sucesión de la realiza en los cielos, con el sucesivo destronamiento de una divinidad por otra: documentado en el mundo hurrito-hitita y cananeo, es adaptada de manera más simplificada en el mundo helénico a través de la sucesión de Urano-Crono-Zeus de la Teogonía hesiódica (Marco Simón, 1988, 83-92 y 100-114).

En este mismo horizonte de contactos interreligiosos se inscriben igualmente las investigaciones sobre los diversos tipos de *interpretatio* o “traducción” de diversas personalidades divinas y de conceptos de un sistema religioso a otro, sea *interpretatio Graeca, Romana o indígena* en cualquiera de sus variantes (la última sistematización es la de Chiai, Häussler y Kunst, 2012). Este tipo de asimilaciones entre las divinidades de distintos ámbitos culturales lleva implícita la suposición de que existe una fundamental unidad de lo divino más allá de las diversas manifestaciones concretas, y que los teónimos diversos pueden en realidad manifestar personalidades divinas con unas funciones o ámbitos de actuación similares o comparables en una comparación intercultural. Más discutible parece a un sector de la historiografía la noción de “sincretismo” como amalgama de elementos pertenecientes a tradiciones diversas, pues se tiende a subrayar más la adaptación selectiva de elementos pertenecientes a otros sistemas. De todos modos, se sigue apostando por su utilización (así, Bonnet y Motte, 1999), con la conveniencia de distinguir entre grados de sincretismo, desde el más claro que se manifestaría por ejemplo en el *hierothesion* de Antíoco I de Comagene en Nemrud Dag (Adrych *et al.* 2017, 128-157), a un sincretismo de carácter más bien académico (Kaizer 2013, 115-116).

Otra corriente desarrollada recientemente de una manera notable es la de la consideración de religiones y cultos desde la perspectiva de la globalización, pero también de la localización. Uno de los horizontes implicados es el de las transformaciones identitarias operadas en el seno de ese mundo mediterráneo global definido por la *koiné* cultural que se estableció gradualmente en el mundo helenístico primero y después en el marco del Imperio Romano.⁷ Pero, al lado del análisis de aspectos diversos de la globalización religiosa, se han desarrollado multitud de estudios sobre cultos locales, desde la religión ateniense (Parker, 2005), a la interpretación de las nuevas evidencias arqueológicas, epigráficas o

⁷ De Blois, Funke y Hahn, 2006; Cancik, Schäfer y Spickermann, 2006; Hesker, Schmidt-Hofner y Witschchel, 2009; Chiai, Hüssler y Kunst, 2012.



~~numismáticas aparecidas en contextos específicos que subrayan la diversidad general existente. Por el contrario, el estudio de los dioses en la religión griega o romana, tan característicos de épocas anteriores, se han visto durante estas casi tres décadas preteridos hasta la aparición de muy recientes monografías (como la de Versnel, 2011, mencionada) o el coloquio celebrado en la Academia de Bélgica en Roma (Bremmer y Erskine, 2010 ; Versnel, 2011 ; Bonnet, Pirenne-Delforge y Pironti 2016).~~

El desarrollo reciente de la teoría de la globalización responde a un intento de describir los procesos de interconectividad creciente entre ámbitos y lugares diversos, pero sería erróneo pensar que se trata de procesos que conducen inevitablemente a una unidad cultural en la que la cultura dominante haría desaparecer eventualmente a las culturas locales. Por el contrario, hay una paradoja inherente a la globalización, en el sentido de que los procesos que acentúan la homogeneización cultural con la incorporación de objetos o ideas pertenecientes a la « cultura global » incluyen en última instancia la transformación de tales objetos o ideas para acabar afirmando la identidad a un nivel local ; es decir, que la « glocalización » sería un proceso doble que implicaría tanto la universalización de lo particular como la particularización de lo universal (Van Taten, 2017, 87). La aplicación del concepto de globalización al mundo romano ha sido objeto de críticas, que subrayan su anacronismo por no ser el romano verdaderamente un imperio global (Naerebout, 2006-2007 ; Greene, 2008) o por sustituir al concepto de romanización (Mattingly, 2004). Sin embargo, cuando el Imperio romano posibilitó la interconexión hasta extremos antes impensables de espacios diversos, el culto y la religión jugaron un papel de primera importancia en los procesos de redefinir el lugar que cada uno tenía en el nuevo orden (Stek, 2009 ; Roudometof, 2005). Como indica Derks (1995, 111), « One of the most suitable fields of study for examining the integration of native societies in the wider context of the Roman state is their religion. Nowhere is the definition of a group or of an individual more clearly perceptible than in their rituals ».

Y en relación con esas preocupaciones sobre la comunicación religiosa se han desarrollado diversos estudios sobre la existencia de redes a través de las cuales se difunden las nuevas ideas. El libro de Anna Collar (2014) es esencial en ese sentido, y ha abierto una vía que está siendo transitada igualmente por otros trabajos.

Diversos estudios han incidido también en los últimos años en el “material turn”, es decir, en la atención a la cultura religiosa material, y en concreto en la agencia que tienen objetos diversos, en ver la



Tendencias recientes en la investigación sobre las religiones antiguas

cultura material como un agente activo en relación con las personas, más que como una simple representación del significado (cultural) (Versluys 2015, 17). De hecho, a través del uso de inscripciones, imágenes, arquitectura, la religión se convierte en uno de los medios más importantes de comunicación pública (Rüpke 2010, 204). Desarrollada en diferentes tiempos, lugares y contextos, la religión no solo servía para la comunicación vertical con los dioses, sino también para asegurar la competición social y la enfatización de estatus.

Como ha indicado Van Andringa (2011, 133), Lenus Mars, el dios de los Tréviros de la Galia, ya no es un dios indígena, romano o galorromano, de la misma forma que la Isis egipcia en contextos griegos o romanos implica una innovación helenística y mediterránea en la que todos los actores estaban creando algo nuevo (Versluys, 2015). Es aquí donde el modelo de la “glocalización” es útil por ser capaz de interpretar el material religioso no solo como resultado de un proceso de abajo arriba o de arriba abajo. La cultura material muestra caracteres de un contexto global/romano, que la hace reconocible trans-localmente, pero con diferencias locales (Van Taten 2017, 92). Como ha señalado acertadamente Woolf (2003) los cultos a las *Matronae*, característicos de las provincias germanas, de Retia o de la Galia Cisalpina, manifiestan una clara homogeneidad iconográfica, pero se adaptan localmente de forma diversa. En este y otros casos, la teoría de la globalización es perfectamente aplicable al mundo antiguo, ya que el imperialismo romano se tradujo en un incremento del énfasis en lo local, pero lo local solo podía tener sentido en un contexto global. La monumentalización de estos cultos refleja un lenguaje religioso y unas normas rituales comunes en todo el Imperio, incluyendo el lenguaje epigráfico, pero los cultos locales se diferenciaban en su significado concreto, los epítetos divinos o a veces la propia iconografía. Es la interacción entre lo global y lo local en su dinámica complejidad lo que caracteriza a estas manifestaciones religiosas. De la misma forma, los rituales votivos públicos en favor del emperador reinante (*pro salute imperatoris*) muestran una amplia variedad de combinaciones locales implicado a dioses diversos que matizan el lenguaje global, perfectamente reconocible (Van Taten 2017, 99).

4. Magia, emociones e individualización religiosa



~~El estudio de las representaciones y de las practicas mágicas es otro elemento clave de la~~ investigación más reciente,⁸ en la que, junto a otros colegas, creemos haber contribuído a superar esa dicotomía tradicionalmente establecida entre magia y religión, pues la magia no sería en nuestra opinión sino un subsistema de la religión, aquel que afecta a la religión no sancionada por la autoridad y vivida en el ámbito de lo cotidiano. Estudios recientes conceptualizan el pensamiento mágico como una forma de racionalidad humana, una tecnología que trata de transformar la realidad a conveniencia y de afrontar las dificultades de la vida (Graf, 1997; Sigríst, 2005; Alfayé, e.p.). Como señalara ya Wittgenstein (2008), la práctica mágica libera temporalmente del miedo y la ansiedad en cuanto permite expresar y realizar un deseo, consista este en obtener un bien o en causar el mal a otra persona, y devuelve al ser humano la sensación de controlar la realidad al creer que puede cambiarla a través de la manipulación de poderes sobrenaturales. En este sentido, tanto el ritual religioso como el ritual mágico suponen la realización del optimismo humano, como sugiriera Malinowski, y resultan igual de efectivos, ya que los dos funcionan en el sentido de que la combinación de la propia acción ritual, la expectativa de su eficacia y el poder de la auto-sugestión humana generan emociones positivas para quienes participan en ellos (Alfayé Villa, e.p.).

En los últimos años han surgido críticas a la excesiva generalización del modelo predominante de la religión cívica colectiva, tan sabiamente caracterizado por colegas como Christianne Sourvinou-Inwood (1994) para el mundo griego o por John Scheid (1998) para el romano, e incidiendo en la importancia de la individualización religiosa. Sobre esos problemas de individualización trabaja igualmente un equipo de la Universidad de Erfurt coordinado por el profesor Jörg Rüpke (2016), a quien se deben aportaciones tan interesantes como la que lleva a cabo con C. Degelmann (2015). Véase igualmente Häussler, King, Marco Simón y Schörner (e.p.). Véase, no obstante, las críticas que a su vez ha planteado Scheid (2016) a los nuevos enfoques de la “lived religion” y la individualización religiosa.

La interacción entre los diversos espacios sociales (doméstico, asociaciones profesionales, comunicación literaria y discursos intelectuales) es otro de los enfoques más recientes, al igual la dependencia que tienen los diversos significados de objetos y acciones respecto de la situación o el

⁸ Graf, 1994; Clerq, 1995; Moreau y Turpin, 2000; Dickie, 2001; Ogden, 2002; Pérez Jiménez y Cruz Andreotti, 2002; Martin, 2005; Bailliot, 2010; Gordon y Marco Simón, 2010; Piranomonte y Marco Simón, 2012; Suárez Latorre y Pérez Jiménez, 2013; Stratton & Kalleres, 2014; Perea Yébenes, 2014; Marco Simón, 2019; Frankfurter, 2019. Igualmente, los volúmenes de la revista *MHNH*. Revista internacional de Investigación sobre Magia y Astrología antiguas, publicada en la Universidad de Málaga (16 volúmenes desde 2001).



Tendencias recientes en la investigación sobre las religiones antiguas

contexto en el que se desarrollan. También se ha prestado atención especial a los procesos de aprendizaje y de construcción de la memoria y a los problemas planteados por la disonancia cognoscitiva que pueden tener los individuos, a la incoherencia manifestada por nuestra documentación o a la reflexión sobre el cuerpo como elemento esencial en la expresión y definición de los sistemas religiosos. Asimismo, en la última década han aparecido diversos “companions” a las religiones del Mundo Clásico, muy útiles por incluir variados elementos documentales y diversidad enfoques: así Ogden, 2007; Rüpke 2007).

Los estudios sobre la emoción y los elementos sensoriales de los sistemas religiosos han sido objeto de una gran atención en el último decenio (Chaniotis, 2012). Como apuntaran Chaniotis y Ducrey (2013), “The question no longer is whether students of Classical Antiquity should consider emotions in their research. As there is hardly any ancient text or image that does not directly or indirectly originate in emotions, reveals emotions, or seek to arouse emotions, Classicist have no other choice but to attempt to reconstruct the emotional background of their sources” .

En este sentido, se han desarrollado trabajos novedosos como los contenidos en una serie de volúmenes recientes de la revista *Pallas* sobre el sonido y la audición (nº 98, 2015), el gusto y los olores (nº 106, 2018) o la mirada y la representación en la Antigüedad (92, 2013).

Se ha indicado acertadamente Alfayé Villa (e.p.) que una de las razones ideológicas para explicar el silencio historiográfico sobre el miedo y sobre su importancia en la historia humana es que se ha asociado tradicionalmente con los humildes. Virgilio (*Aen.* IV, 13) ya indicaba que “el miedo es prueba de un bajo nacimiento”, frente al universo mortal y social de la valentía individual de los nobles.

Los estudios sobre la religión y el cuerpo han experimentado así mismo un desarrollo notable en los últimos años. A partir de obras pioneras (Coakley 1997; Montserrat 1998), se han producido aproximaciones de interés en torno a la religión y el yo en la Antigüedad (Brakke, Satlow y Witzman, 2005), la representación del cuerpo (Prost y Wilgaux, 2006), los lenguajes y metáforas corporales (Dasen, 2008), la relación entre el cuerpo y los límites (Fögen, 2009), la relación entre cuerpo y alma en el terreno filosófico (Frede y Burkhard, 2009) o el papel del cuerpo en la religión personal en la Grecia antigua (Instone, 2009). Una de las líneas muy novedosa en concreto es la que se ha centrado en las figuras votivas anatómicas (Draycott y Graham, 2017).



religiones tradicionales al cristianismo

Antes se señalaba que uno de los campos más novedosos en la reciente investigación es el de la negociación cultural y el tránsito entre diversos sistemas religiosos, con la apropiación y la reutilización de elementos diversos en nuevos contextos. Se trata de una línea que tiene que ver con los estudios sobre las transferencias culturales (Dan et al. 2014), con los lugares intermedios y las fronteras socioculturales o geográficas (López Barja y Rebores Morillo, 2001; Mullin, 2011). Y, en este horizonte, parece especialmente pertinente mencionar aquí la adaptación o el reciclaje de elementos simbólicos de las religiones tradicionales “paganas” por parte del cristianismo.⁹

5.1. Hasta muy recientemente, las corrientes dominantes en la historiografía defendían -a partir de los textos literarios de autores como Libanio de Antioquía, de leyes, crónicas y vidas de santos, así como de los datos de la arqueología- un final temprano y violento para los templos tradicionales, destruidos por la iconoclasia cristiana a fines del s. IV y comienzos del V (Sauer 2003; Hahn, Emmel y Gotter, 2008; Hahn y Emmel 2011), en consonancia con la destrucción del *Serapeum* de Alejandría por las hordas cristianas (Hahn, 2008). Esa acción violenta se ha convertido en el paradigma de un modelo de destrucción de los templos tradicionales, en consonancia con obras como la “Vida de Porfirio de Gaza” (escrita hacia 403,) o figuras como la del “talibán cristiano” Shenute de Atripe (*circa* 465) o de su conversión en iglesias más o menos por la misma época. Pero hoy se reconoce el carácter problemático de la “Vida de Porfirio”, cuya versión conservada parece datar de fines del s. V o del VI, lo mismo que el carácter retórico de diversas leyes imperiales (Lavan, 2011), aunque ciertamente no pueden negarse la intención del clero cristiano tardoantiguo de restringir y por último destruir el culto pagano, así como los intentos de los emperadores cristianos de lograr este objetivo a través de leyes represivas. Con todo, algunas leyes como la de Honorio en 399 distinguen claramente entre la necesaria supresión de los sacrificios paganos y la conveniente conservación de edificios y patrimonio en el que se desarrollaban los cultos tradicionales.¹⁰

⁹ Las páginas siguientes constituyen una adaptación de las consideraciones contenidas en Marco Simón , 2015, 351-364.

¹⁰ *CTh.*16.10.15: “Idem AA. Macrobio vicario Hispaniarum et Procliano vicario quinque provinciarum. Sicut sacrificia prohibemus, ita volumus publicorum operum ornamenta servari. Ac ne sibi aliqua auctoritate blandiantur, qui ea conantur evertere, si quod rescriptum, si qua lex forte praetenditur. Erutae huiusmodi chartae ex eorum manibus ad nostram scientiam referantur, si illicitis evectioes aut suo aut alieno nomine potuerint demonstrare, quas oblatas ad nos mitti decernimus. Qui vero talibus cursum praebuerint, binas auri libras inferre cogantur. Dat. IIII kal. feb. Ravennae Theodoro v. c. cons”. (399 ian. 29)



Tendencias recientes en la investigación sobre las religiones antiguas

Como ha sido señalado a propósito de Shenute de Atripe (Emmel, 2011), una cosa es la retórica de las fuentes literarias y otra distinta la realidad. Lo prueba el ejemplo de los templos de *Hierapolis* (Baalbek). De creer a Eusebio de Cesarea (Eus. *V. Const.* 3,58; *Soz., h.e.*, 5, 10), el emperador Constantino no sólo abolió el culto inmoral de Afrodita, sino que construyó una iglesia en la sede, lo que reitera Sozomeno tras aludir a la destrucción constantiniana. Por su parte, la crónica de Juan Malalas –s. VI- y el *Chronicon Paschale* –s. VII- coinciden en afirmar que Teodosio I destruyó el templo de Zeus en la misma localidad y estableció una iglesia en sus ruinas (Jo. Mal. *Chron.* 13, 57; *Chron. Pasch.* Anno 379). Sin embargo, otros autores como Zacarías el Retor y el Pseudo-Dionisio de Tel Mahre documentan la práctica cultural “pagana” un siglo más tarde, en tiempos de Justiniano (Zach.. *Mit. H.e.* 8, 4; *Ps.-Dion.chron.* III anno554-55).

Esa discordancia entre las propias fuentes literarias se documenta igualmente cuando se contrasta a estas con las informaciones arqueológicas. Pues las menciones de la transformación (con destrucción o no) de los templos paganos en iglesias cristianas no solo suponen la existencia de hechos reales y concretos, sino que caben ser interpretadas como paradigmas simbólicos de los cambios operados en las relaciones religiosas. Atestiguan el hecho de que el mundo ha cambiado, y los contemporáneos eran muy conscientes probablemente de sus dimensiones simbólicas: la apropiación de un espacio religioso perteneciente a otros no podía sino ser una demostración de poder y de ortodoxia (Emmel, Gotter y Hahn, 2008, 2-3).

Hallazgos en lugares tan significativos como la Fuente de las Lucernas de Constantinopla sugieren que la coexistencia entre paganos y cristianos era más común de lo que pudiera pensarse (Lavan, 2011, I). La misma *Projecta*, hija de un rico liberto imperial, representada con espejo en su cofre nupcial dominado por una escena mitológica presidida por Venus (Brown, 2012, fig. 12), recibiría un epitafio funerario redactado por el propio papa Dámaso (366-384).¹¹ Esa coexistencia a la que nos referimos viene documentada de manera cada vez más clara por la arqueología. Frente al paradigma de la destrucción (por último, Gras, 2011) o del abandono, las evidencias arqueológicas recientes indican que los templos ni se convirtieron en iglesias en todas partes ni fueron demolidos sistemáticamente.¹² Contamos con ejemplos de que el declive de las actividades culturales o el abandono de los espacios no tuvieron que ver con la emergencia del

¹¹ Sobre la construcción y negociación de las identidades en la Antigüedad Tardía, véase por ejemplo Frakes y Digeser, 2006.

¹² Véase el número relativamente reducido de casos –en los miles de recintos existentes- tras el análisis crítico llevado a cabo por Bayliss (2004, 16, 50-57, 126-129).



~~cristianismo como nuevo sistema religioso excluyente. En ocasiones se llevó a cabo una reutilización con propósitos administrativos. Así, el templo de las Musas de Antioquía se convirtió en *praetorium* del primer *comes Orientis* en 335.¹³ El reciclaje progresivo, pues, más que evidencias de destrucción o de conversión del espacio de culto subrayadas por las fuentes cristianas y especialmente por la literatura hagiográfica (Emmel, Gotter y Hahn 2008, 12), parece la variante principal reflejada por la arqueología más reciente.~~

Es cierto que es difícil de encontrar evidencias arqueológicas bien datadas de abandonos o de negligencia pasiva. Pero Sagalaso de Pisidia, ciudad que pervive hasta comienzos del s. VII, constituye un ejemplo extraordinariamente interesante: mientras que el templo del Divino Adriano y de Antonino Pío se abandona a fines del s. IV, las conversiones al cristianismo datan de fines del s. V y VI, dando un margen amplio entre la clausura y la reutilización de estructuras que denota más indiferencia que desacralización activa (Lavan 2011, xxxiv). El *eis Theos* inciso en una columna del templo de Deméter, considerado como prueba de una destrucción del templo, puede haber sido escrito cuando la piedra se reutilizó en el s. VI como cubierta de drenaje (Talloen y Vercooteren, 2011, 352), y ni siquiera es seguro que se trate de una expresión cristiana, pues hay inscripciones henoteístas paganas idénticas (que no monoteístas; no parecen convincentes las tesis sobre el “monoteísmo pagano”: Athanassiadi Fowden y Frede, 1999). El estudio esencial sigue siendo el de Peterson 1926 (2012). No hay que pensar que todos los templos fueran desnudados completamente por un ejército de monjes en la manera dramática descrita por Libanio de Antioquía (*Or.*30.8).

Los “paganos” no habían sido erradicados a comienzos del s. V, sino más bien marginados socialmente. Probablemente la decadencia final de la actividad devocional residual tuvo más que ver con una cristianización gradual de la cultura popular, que, como muestra el proceso en Sagalaso, es un proceso no enteramente completado todavía en el s. VI; algunos aspectos de la cultura popular siguieron expresados a través de elementos no cristianizados: talismanes para proteger la casa, el pueblo o incluso el senado, y figuras sincréticas como Abraxas o el Zodíaco aparecen en todavía mosaicos del s. VI (Lavan 2011, I).

De todos modos es absolutamente necesario contar con las variaciones regionales. Así, mientras que las destrucciones de templos son raras en Occidente (en Africa, Grecia e Italia tuvo una mayor

¹³ Emmel, Gotter y Hahn 2008, 7-8; véase igualmente Bayliss, 2004 sobre las diversas formas en la reutilización de los espacios de culto tradicionales.



Tendencias recientes en la investigación sobre las religiones antiguas

importancia la preservación: Lavan 2011, xxxvi-xl, con referencias). La arqueología reciente muestra la perduración de los santuarios rurales en Galia, Britania y otras partes del Occidente romano por lo general más de un siglo que sus correspondientes urbanos, en ámbitos más alejados de la coerción de los magistrados. La localización de algunos santuarios en lo alto de montañas documenta el enraizamiento en tales sitios de prácticas más antiguas que en buena medida se revitalizan (Lavan 2011, xli). Piénsese, por ejemplo, en las denuncias de Martín de Braga, Martín de Tours o Hipatio de Bitinia de las prácticas rituales tradicionales en santuarios rurales o en entornos nemorosos (Sulp. Sev. V. *Mart.* 13-15; *Dial.* 3,8; V. *Hipatii* 30), o en la reutilización de santuarios acuáticos con propósitos eclesiásticos atestiguada por Isidoro de Sevilla (*Etym.*15.4). Iglesias visigóticas hispanas como las de San Juan de Baños y de Santa Comba de Bande son ejemplos monumentalizados de la continuidad de los cultos acuáticos más antiguos, y Santa Eulalia de Bóveda, un santuario tardorromano con pinturas datable en los ss. IV-V, fue posiblemente transformado en iglesia, con una segunda construcción claramente documentada en el s. XII (Sauer 2011, 533 ss.), Asia Menor muestra un panorama mixto de negligencia pasiva, expolio pragmático y destrucción ocasional, mientras que el mayor grado de destrucción se da en el Levante siriopalestino (21 de los 43 ejemplos citados por Bayliss vienen de aquí), al igual que en Egipto, la Cirenaica y Cilicia.

Por encima de estas variantes regionales, la escasez de documentación arqueológica o epigráfica sobre continuidad cultural en templos urbanos que no fueron objeto de alteración a lo largo del s. V es un hecho que se constata en todo el Mediterráneo, y ello sugiere una clausura generalizada de las estructuras religiosas tradicionales (Lavan 2011, xxxv).

Los ejemplos existentes indican que en la mayoría de los casos transcurrió un período de tiempo entre la clausura y abandono de un templo y su conversión en iglesia. Ello es perfectamente comprensible ya que los espacios paganos se consideraban por lo general sedes de los demonios y en consecuencia inspirarían temor, hasta que el reconocimiento de su impotencia relativa en relación con el Dios cristiano se traduciría en una eventual purificación.

5.2. La reutilización de elementos iconográficos pertenecientes a la religión tradicional por parte de los cristianos es tan evidente como fue inevitable, al igual que lo fue la apropiación de elementos del judaísmo antiguo. Frente a la tardía aparición de iconos exclusiva o característicamente cristianos -por ejemplo, la crucifixión-, la apropiación de elementos tradicionales es mucho más temprana y frecuente. Tal



sucede, por ejemplo, con figuras como la de Orfeo, representado por ejemplo en un espléndido fresco en la catacumba de los santos Pedro y Marcelina en Roma (ca. 250-300) (Lazaridou 2011, fig. 2). En la apropiación simbólica de las imágenes paganas, de los “ídolos”, por parte de los cristianos pueden distinguirse dos formas distintas. La primera es la vía de la exorcización y la iconoclasia, y la segunda, la del cambio gradual de larga duración, con coexistencia de elementos simbólicos diversos.

El *Sebasteion* de Afrodiasias en Caria, complejo grandioso dedicado a Afrodita y a los príncipes julio-claudios (Ratté y Smith, 2008; Chaniotis, 2008), fue construido en el s. I, convertido en centro comercial y artesanal en IV y se mantuvo sustancialmente intacto y bien conservado hasta el VII. Los tres pisos que contienen unos 200 relieves de mármol en los que se entremezclan elementos griegos, locales y romanos, de carácter mitológico, alegórico e imperial/histórico (Smith, 2012). Uno de los relieves mejor conocidos es el que representa al emperador Claudio venciendo a una mujer bárbara que representa a Britania, siguiendo las características iconográficas de la victoria de Aquiles sobre Penthesilea, la reina de las Amazonas, en un ejemplo característico y bien conocido de reutilización simbólica de una variante iconográfica tradicional).

Pues bien, nueve de los ochenta relieves que han sobrevivido presentan huellas de *damnatio*, sobre todo facial. La clara voluntad de borrar los rasgos identitarios de esas determinadas figuras es clara porque se mantiene el perfil, y permanece intacto el plano del fondo. Ahora bien, ¿qué relieves fueron seleccionados y sobre qué criterio?

Parece que la mayoría de las figuras no presentaron especiales problemas: es el caso de las imágenes de los emperadores, de las personificaciones étnicas o de las representaciones de las victorias imperiales (vistas como *daimones* que trabajaban por el bien común). Igualmente, la mayor parte de las escenas mitológicas de héroes griegos o incluso dioses olímpicos en acción no fue afectada debido a que se las consideraba expresiones culturales de un glorioso pasado (Smith 2012, p. 294).

Los relieves atacados fueron aquellos interpretados como una amenaza para los cristianos por la malevolencia atribuida a los demonios que los figuraban: tal es el caso del que representa a Zeus entronizado y flanqueado por Atenea y, probablemente, Hera (Smith 2012, fig. 13.7). O el de Afrodita, divinidad politeísta, con dos fieles a cada lado (Smith 2012, fig. 13.9). La acción destructora trataba en estos casos de cortar el lazo antiguo e importante entre identidad urbana y culto pagano.



Tendencias recientes en la investigación sobre las religiones antiguas

Las representaciones de los órganos genitales fueron objeto especial de la ira iconoclasta en Afrodias, buena evidencia de que el cuerpo humano constituyó un objeto de ansiedad y descontento para la Iglesia cristiana primitiva (Véase el estudio clave de Brown, 2008), especialmente en una ciudad que debía su nombre a la licenciosa diosa del amor.

La aplicación de cruces a las estatuas antiguas responde a diversos propósitos; en la mayoría de las ocasiones parece un acto agresivo para descontaminar la peligrosa polución atribuída a dichas figuras. Los altares, desde un punto de vista cristiano, eran focos de peligro y de contaminación, incluso su propia representación entrañaba riesgos por ser un elemento a través del cual se activaba el poder de la divinidad en honor de la cual se llevaban a cabo las ofrendas (Jacobs, 2010; Smith, 2012, 298).

Esos ataques que los cristianos llevaban a cabo se explican por el carácter performativo que se atribuía a las imágenes antiguas en general. Las imágenes concentran ontología y poder. Gell (1992) ha hablado de *technology of enchantment*. La imagen posee *agency* (Ratner 2000, 413), en tanto que provoca reacciones en el espectador.¹⁴ De ahí el cuidado cristiano en mostrar que las -todavía reconocibles- figuras divinas paganas habían sido desactivadas, convertidas en demonios impotentes. Así el borrado de los iconos divinos, que afecta total o parcialmente a la figura (en este último caso, a los rostros) supone una “memorialización” y representación de la incapacidad de los dioses ancestrales de la ciudad (Smith 2012, 301-302).

De las dos estrategias distintas, la conversión “suave” (visible en el Partenón, por ejemplo: Ward-Perkins, 1999; Kaldelis, 2009) y el “duro” borrado (*Sebasteion* de Afrodias, pero también *Asklepeion* de Atenas: Gregory 1986, 237-238), este último modelo expresa una confrontación mucho mayor, más inusual, que implicaría en muchos casos una autorización pública y que se manifiesta igualmente en algunas otras piezas muy características, como la cabeza de Afrodita del ágora de Atenas,¹⁵ o la cabeza de Rodas.¹⁶ Pero tanto el Partenón como el *Sebasteion* fueron reciclados simbólicamente, el primero en iglesia cristiana y el segundo en centro manufacturero en el que operaban judíos, cristianos y paganos (Smith 2012, 315-318).

¹⁴ Véanse igualmente Elsner, 1996; Aldhouse-Green, 2004; Klockner, 2010; Alfayé Villa, 2011.

¹⁵ Esta cabeza, datable en el s. I, fue cristianizada mediante la incisión de una cruz en la frente y el picado de ojos, nariz y labios con el objeto de “cerrar” los ojos y “enmudecer” al ídolo (Lazaridou 2011, fig. 115).

¹⁶ Se trata de una cabeza femenina de la colección bizantina del Palacio de los Grandes Maestros, fechable en los ss. II-I a.C., que fue exorcizada en los ss. V-VI mediante la refacción de una gran cruz y la inscripción IC XC NHKA -“Jesucristo conquista”-grabada en los cuarteles (Lazaridou 2011, fig. 114).



El modelo de la apropiación progresiva de los antiguos símbolos e incluso de su coexistencia con los cristianos tiene un ejemplo óptimo en Sagalaso de Pisidia, en el suroeste de Turquía. Tras un período caracterizado por un repertorio iconográfico común con un impacto limitado del cristianismo en la cultura material, la atmósfera de cambio se hace más visible desde la segunda mitad del s. IV, para abocar eventualmente en una iconografía cristiana canónica (Waelkens et al., 2006; Talloen, 2011).

La principal figura en los talleres de producción cerámica de Sagalaso es sin duda Dioniso, más que Apolo, Hércules o Aquiles, y ello sucede en todo el este del Mediterráneo en el s. IV. Su popularidad, atestiguada también en la literatura (las “Dionisiacas” de Nonno de Panópolis, ca. 400, constituyen un buen ejemplo), refleja su ascendiente en el panteón pagano de la época, quizás promocionado como una alternativa a Cristo facilitada por sus características compartidas de nacimiento milagroso, culto misterioso y resurrección divina (Talloen 2011, 578). La producción de *oinophoroi* con imaginería dionisiaca que comienza en el s. IV y se prolonga hasta el VI muestra la vitalidad del culto tradicional en una época en la que las ciudades de la región estaban abiertamente cristianizadas. Estas cantimploras de vino producidas en Sagalassos se difunden, como revela la arqueología, por todo el Mediterráneo oriental y hasta el alto Egipto. El cambio gradual perceptible en la propia iconografía cerámica con los motivos cristianos (cruces, lucernas), que aparecen sobre todo en utensilios del ámbito doméstico, no desplazó sin embargo completamente la iconografía tradicional, y la readaptación de temas ancestrales se tradujo en una “iconografía residual” (Tres ejemplos característicos en Sagalaso conciernen a la diosa de la Victoria, *Niké*, la Diosa Madre y Dióniso. La primera dio lugar a un concepto divino compartido por paganos y cristianos, el del ángel, desarrollado canónicamente de forma alada en el s. V (especialmente el culto de San Miguel Arcángel, que se difunde en los ss. V y VI intensamente). Por otra parte, la *Theotokos*, Virgen portadora de Dios, continúa el popular tema de Isis, Afrodita y otras divinidades del tipo *kourotrophoi* (Talloen 2011, 588 ss).

El modelo de Sagalaso creo que es muy importante porque nos enseña que allí donde no hubo un sacerdocio cristiano efectivamente separador las fronteras entre creyentes y no creyentes parecen no haber sido tan netas. En el s. V una mezcla de sincretismo, indiferencia y coexistencia estaba presente en los espacios compartidos por diferentes identidades religiosas, como reflejan las decoraciones de las casas o la indumentaria. En los ámbitos rurales “paganos” y “cristianos” a menudo eran la misma gente, si bien un



Tendencias recientes en la investigación sobre las religiones antiguas

cristianismo bien articulado empujó gradualmente a las tendencias paganas hacia las márgenes (Lavan, 2011, li-llii).

Un ejemplo final puede ser el de la “tumba de Vibia”, un hipogeo romano de la segunda mitad del s. IV, con una riquísima iconografía acompañada de inscripciones que documenta la coexistencia de elementos de la mitología helénica tradicional, otros de origen céltico y motivos típicos de cultos místéricos (Sabacio, Mitra) junto a otras influencias cristianas, en un espacio de significados compartidos (Marco Simón 2018).

Bibliografía

- AA. VV.; *Alimentos divinos. Banquetes humanos. Sacrificios, comidas rituales y tabúes alimenticios en el mundo antiguo*, ARYS. *Antigüedad: Religiones y Sociedades* vol. 9; Huelva; 2011.
- ADRYCH, P. ET AL. (2017). *Images of Mithra*. Oxford: Oxford University Press.
- Alcock, S. E. (2002). *Archaeologies of the Greek past: landscape, monuments, and memories*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Aldhouse Green, M. (2001). *Dying for the Gods. Human Sacrifice in Iron Age & Roman Europe*. Stroud: Tempus.
- Alfayé Villa, S. (2011). *Imagen y ritual en la Céltica peninsular*. La Coruña : Toxosouto.
- Alfayé Villa, S. (e.p.). *Homo timens: Arqueología social del miedo en la antigua Roma*. Oxford: Archeopress.
- Andreu Pintado, J., ESPINOSA, D. Y PASTOR, S. (eds.) (2011). *Mors omnibus instat. Aspectos arqueológicos, epigráficos y rituales de la muerte en el Occidente romano*, Madrid.
- Arbel, D. et al. Eds.). (2015), *Not sparing the child. Human Sacrifice in the Ancient World and Beyond. Studies in Honour of Professor Paul G. Mosca*, London & New York: Bloomsbury T&T Clark.
- Assmann, J. (2003). *Die mosaische Unterscheidung, oder der Preis des Monotheismus*, München – Wien 2003.
- Assmann, J. (2007). *Non avrai atro Dio. Il monoteismo e il linguaggio della violenza*, Bologna.



- ~~Assmann, J. (2004). Monotheism and Polytheism. En S. Isles Johnston (ed.). *Religions of the Ancient World. A Guide*. Cambridge, Mass. & London, 17-31.~~
- Assmann, J. (2011), *Historia y Mito en el Mundo Antiguo. Los orígenes de la cultura en Egipto, Israel y Grecia*. Madrid: Gredos.
- Athanassiadi Fowden, P. y Frede, M. (eds.) (1999). *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford.
- BAILLIOT, T. M. (2010). *Magie et sortilèges dans l'Antiquité romaine*, Paris.
- Bayliss, R. (2004). *Provincial Cilicia and the Archaeology of Temple Conversion*. Oxford.
- BELL, C. (ed.) (2007). *Teaching Ritual*. Oxford.
- BLOIS, L. DE, FUNKE, P. Y HAHN, J. (eds.) (2006). *The Impact of Imperial Rome on Religions, Rituals and Religious Life of the Roman Empire*. Leiden.
- BODEL, J. Y KAJAVA A, M. (eds.) (2009). *Dedicatio sacra nel mondo greco-romano. Diffusione, funzioni, tipologie / Religious Dedications in the Greco-Roman World. Distribution, Typology, Use*. Institutum Romanum Finlandiae, American Academy in Rome 19-20 aprile 2006. Acta Instituti Romani Finlandiae vol. 35.
- Bonnechere, P. & Gargné, R. (Eds.) (2013). *Sacrifices humains. Perspectives croisées et représentations. Human Sacrifice. Cross-cultural perspectives and representations*. Liege: Presses Universitaires.
- BONNET, C. Y MOTTE, A. (eds.) (1999). *Les syncretismes religieux dans le monde méditerranéen antique. Actes du Colloque International en l'honneur de Franz Cumont à l'occasion du cinquantième anniversaire de sa mort*. Rome, Academia Belgica, 25-27 septembre 1997. Bruxelles-Roma.
- Bonnet, C. Pirenne-Delforge, V. y Pironti, G. (dir.) (2016). *Dieux des grecs, dieux des romains. Panthéons en dialogue à travers l'histoire et l'historiographie*. Institut Historique Belge de Rome.
- Brakke, D., Satlow, M. L. y Witzman, S. (eds.) (2005). *Religion and the Self in Antiquity*. Bloomington : Indiana University Press.,
- Brelich, A. (2002). *Mitologia, Politeismo, Magia*, a cura di P. Xella. Napoli.
- BREMMER, J. N. Y ERSKINE, A. (ed.) (2010). *The Gods of Ancient Greece: Identities and Transformations*. *Edinburgh Leventis Studies* 5. Edinburgh.
- BREMMER, J., (2008) *Greek Religion and Culture, the Bible and the Ancient Near East*, Leiden-Boston.
- Brown, P. (2008). *The Body and Society. Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York; 2008.



Tendencias recientes en la investigación sobre las religiones antiguas

Brown, P. (2012). *Through the Eye of a Needle: Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350-550*. Princeton.

Burkert, W. (1987). Oriental and Greek Mythology: The Meeting of Parallels. En J. Bremmer (ed.).

Interpretations of Greek Mythology. London: 10-26.

Burkert, W. (2000). Migrating Gods and Syncretisms: Forms of Cult Transfer in the Ancient Mediterranean. En A. Ovadiah (ed.), *Mediterranean Cultural Interaction*. Tel Aviv, 1-22.

Burkert, W. (2002). *De Homero a los magos. La tradición oriental en la cultura griega*. Barcelona: Acantilado.

Caquot, A. (2010). Conclusion. En C. Guittard (ed.). *Le monothéisme. Diversité, exclusivisme ou dialogue? Actes du Congrès de Paris, 11-14 septembre 2002*. Paris, 337-338.

Cancik, H., Schäfer, A. y Spickermann, W. (eds.) (2006). *Zentralität und Religion. Zur Formierung urbaner Zentren im Imperium Romanum*, Tübingen.

Carlier, P., Lerouge-Cohen, C. (eds.) (2011). *Paysage et religion en Grèce antique. Mélanges offerts à Madeline Jost*. Paris: De Boccard.

Casadio, G. y Prandi, C. (2018). Monoteísmo e politeísmo. Attualità di un tema antico. En Ibidem (eds.).

Politeísmo e monoteismi, Brescia (*Humanitas*, 73), 6-18.

Chaniotis, A. (2008). The Conversion of the Temple of Aphrodite at Paphos in Context. En HAHN, J., EMMEL, S. y GOTTER, U. (eds.). *From Temple to Church : Destruction and renewal of Local Cultic Geography in Late Antiquity*. Leiden, 243-273.

Chaniotis, A. (ed.). 2011. *Ritual Dynamics in the Ancient Mediterranean. Agency, Emotion, Gender, Representation*. Stuttgart.

Chaniotis, A. (ed.) (2012). *Unveiling Emotions. Sources and Methods for the Study of Emotions in the Greek World*. Stuttgart.

Chaniotis, A. y Ducrey, P. (eds.) (2013). *Unveiling Emotions. II. Emotions in Greece and Rome: texts, images, material culture*. Stuttgart.

Chiai, G.F., Häussler, R. y Kunst, C. (eds.) (2012). *Interpretatio Romana / Graeca / Indigena: Religiöse Kommunikation zwischen Globalisierung und Partikularisierung. Mediterraneo Antico. Economie Società Culture*, XV, fasc. 1-2. Pisa-Roma, 217-232.

Clerq, J.B. (1995). *Homines magici. Étude sur la sorcellerie et la magie dans la société romaine impériale*. Bern.



Collar, A. (2014): *Religious Networks in the Roman Empire: The Spread of New Ideas*. Cambridge: Cambridge University Press.

Cusumano, N. et al. (eds.) (2013). *Memory and religious experience in the Greco-Roman world*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Dan, A. et al. (2014). Les concepts en sciences de l'antiquité : mode d'emploi. Chronique 2014. Les transferts culturels. *Dialogues d'histoire ancienne* 40/1, 239-305.

D'Andrea, B. (2018). *Bambini "nel limbo". Dati e proposte interpretative sui tofet fenici e punici*. Roma: École Française de Rome.

Dasen, V. (2008). *Langages et métaphores du corps dans le monde antique*. Rennes : Presses Universitaires de Rennes.

Derks, T. (1995). The Ritual of the Vow in Gallo-Roman Religion. En J. Metzler (ed.), *Integration in the Early Roman West : The Role of Culture and Ideology*. Luxembourg, 111-128.

Dickie, M. W (2001).; *Magic and Magicians in the Greek and Roman World*, London & New York.

Dignas, B., Smith, R. R. R. (eds.) (2012). *Historical & Religious Memory in the Ancient World*, Oxford: Oxford University Press.

DIJKSTRA, J.H.F. (2011), The Fate of the Temples in Late Antique Egypt. En L. Lavan y M. Mulryan (eds.). *The Archaeology of Late Antique Paganism*. Leiden, 389-438.

Draycott, J. y Graham, E. J. (eds.) (2017). *Bodies of Evidence. Ancient anatomical votives past, present, and future*. London & New York.

Duchemin, J. (1995). *Mythes grecs et textes orientales*. Paris.

DUPRÉ RAVENTÒS, X., RIBICHINI, S. Y VERGER, S. (eds.) (2008) *Saturnia Tellus. Definizioni dello spazio consacrato in ambiente etrusco, italico, fenicio-punico, iberico e céltico*. Roma.

Eidinow, E., Kindt, J. y Osborne, R. (eds.). *Theologies of Ancient Greek Religion*. Cambridge : Cambridge University Press.

ELSNER, J. (1996). Image and Ritual: Reflections on the Religious Appreciation of Classical Art. *Classical Quarterly*, 46, no. 2, 515-531.

ELSNER, J. (2012). Material Culture and Ritual: State of the Question. En: B. D. Westcoat y R. G. Ousterhout (ed.). *Architecture of the Sacred. Space, Ritual, and Experience from Classical Greece to Byzantium*, Cambridge, 1-26.



Tendencias recientes en la investigación sobre las religiones antiguas

- EMMEL, S. (2011). Shenoute of Atripe and the Christian Destruction of Temples in Egypt: Rhetoric and Reality. En HAHN, J., EMMEL, S. Y GOTTER, U. (eds.) (2008). *From Temple to Church : Destruction and renewal of Local Cultic Geography in Late Antiquity*. Leiden, 161-201.
- EMMEL, S., GOTTER, U. Y HAHN, J. (2008) From Temple to Church: Analysing a Late Antique Phenomenon of Transformation. En HAHN, J., EMMEL, S. Y GOTTER, U. (eds.). *From Temple to Church : Destruction and renewal of Local Cultic Geography in Late Antiquity*. Leiden, 1-22.
- Fögen, T. (2009). *Bodies and Boundaries in Graeco-Roman Antiquity*. Berlin: de Gruyter.
- FRAKES, R.M. Y DE PALMA DIGESER, E. (eds.) (2006), *Religious Identities in Late Antiquity*, Toronto.
- Frankfurter, D. (ed.). (2019). *A Guide to the Study of Ancient Magic*. Leiden: E.J. Brill.
- Frede, D. y Reis, B. (eds.). (2009). *Body and Soul in Ancient Philosophy*. Berlin: de Gruyter.
- Funke, P., Haake, M. (eds.) (2012): *Greek Federal States and Their Sanctuaries: Identity and integration*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag
- Draycott, J. y Graham, E.J. (eds.). 2017. *Bodies of Evidence. Ancient Anatomical Votives Past, Present and Future*, London and New York, Routledge.
- GELL, A. (1992). The technology of enchantment and the enchantment of technology. En: J. Coote y A. Shelton (eds.). *Anthropology, Art and Aesthetics*. Oxford, 40-63.
- GELL, A. (1998). *Art and Agency, an Anthropological Theory*, Oxford.
- Gladigow, B. (2007). Polytheism. En *The Brill Dictionary of Religion*, III. Leiden, 1466-1471.
- Gómez Espelosín, F.J. (2013). *Memorias perdidas. Grecia y el mundo oriental*. Madrid.
- Gordon, R., y Marco Simón, F. (eds.) (2010). *Magical Practices in the Latin West*, Leiden-Boston: E.J. Brill.
- Graf, F. (1994) *La magie dans l'Antiquité gréco-romaine*. Paris.
- GRAS, B. (2011). *La destruction du paganisme dans l'Empire romain de Constantin à Charlemagne*. Paris.
- GREGORY, T. (1986). The Survival of Paganism in Christian Greece. A Critical Essay. *American Journal of Philology*, 107, 229-242.
- HAHN, J. Y EMMEL, S. (eds.) (2011). *Spätantiker Staat und religiöser Konflikt. Imperiale und locale Verwaltung und die Gewalt gegen Heiligtümer*, Berlin.
- HAHN, J., (2008). The Conversion of the Cult Statues: The Destruction of the Serapeum 392 A.D. and the Transformation of Alexandria into the "Christloving" City. En J. HAHN, S. EMMEL Y U. GOTTER, U. (eds.). *From Temple to Church : Destruction and renewal of Local Cultic Geography in Late Antiquity*. Leiden, 335-365.



~~Häussler, R., King, T., Marco Simón, F. y Schöerner, G. (eds.) (e.p.). *Religion in the Roman Empire: the Dynamics of Individualisation*. Oxford.~~

Hesker, O., Schmidt-Höfner, S. y Witschel, C. (eds.) (2009). *Ritual Dynamics and Religious Change in the Roman Empire. Proceedings of the Eight Workshop of the International Network Impact of Empire (Heidelberg, July 5-7, 2007)*. Leiden-Boston: E.J. Brill.

Hingley, R. (2005). *Globalizing Roman Culture: Unity Diveristy, and Empire*. New York and London: Routledge,

Hitcher, R. B. (2008). Globalization Avant la Lettre: Globalization and the History of the Roman Empire. *New Global Studies* 2, 1-22.

Hölkeskamp, K.-J. (2005). Images of Power: Memory, Myth and Monuments in the Roman Republic. *Scripta classica israelica*, 24, 249-271.

Instone, S. (2009). *Greek Personal Religion A Reader*. Hampshire: Hobbs.

Jacobs, I. (2010). Production to Destruction? Pagan and Mythological Statuary in Asia Minor. *American Journal of Archaeology*, 114/12, 267-303.

Kahlos, M. (2002). *Religio and superstitio*. Retortions and Phases of a Binary Opposition in Late Antiquity. *Athenaeum*, 95, fasc. 1, 389-408.

KAIZER, T. (2013). Identifying the divine in the Roman Near East. In L. BRICAULT, Y C. BONNET (eds.): *Panthée : Religious Transformations in the Graeco-Roman Empire*. Leiden–Boston: E.J. Brill, 113–128

KALDELIS, A. (2009), *The Christian Parthenon: Classicism and Pilgrimage in Byzantine Athens*, Cambridge.

Kindt, J. (2012). *Rethinking Greek Religion*, Cambridge.

Kindt, J. (2015). Oracular Sanctuaries as Places of Religious Experience. En Raja y Rüpke (eds.), 268-278.

KLÖCKNER, A. (2010). Getting in Contact: Concepts of Human-Divine Encounter in Clasical Greek Art. En J. N.Bremmer – A. Erskine (eds.).*The Gods of Ancient Greece. Identities and Transformations*. Edinburgh, 106-125.

Laffan, M. & Weiss, M. (Eds.). (2012). *Facing Fear: The history of emotion in global perspective*. Princeton-Oxford: Princeton University Press.

LAVAN, L. (2011). The End of Temples: Towards a new narrative? En L. Lavan y M. Mulryan (eds.). *The Archaeology of Late Antique "Paganism"*. Leiden, pp. xv-lxv.

LAZARIDOU, A. (ed.) (2011). *Transition to Christianity. Art of Late Antiquity, 3rd-7th Century AD*, New York.



Tendencias recientes en la investigación sobre las religiones antiguas

López Barja, P. y Reboreda Morillo, S. (eds.). *Fronteras e identidad en el mundo griego antiguo*. Santiago de Compostela y Vigo.

Marco Simón, F. (1988). *Illud tempus. Mito y cosmogonía en el Mundo Antiguo*. Zaragoza : Prensas Universitarias.

Marco Simón, F. (2015). Formas de apropiación y reutilización simbólicas en el Mundo Antiguo: espacios e imágenes. En J. Vela, J.F. Fraile Vicente y C. Sánchez Mañas (eds.). *Studia Classica Caesaraugustana. Vigencia y presencia del mundo clásico hoy: XXV años de Estudios Clásicos en la Universidad de Zaragoza*. Zaragoza: Monografías de Filología Griega, 25, 341-372

Marco Simón, F. (2018). A Place with Shared Meanings : Mithras, Sabazius and Christianity in the « Tomb of Vibia ». *Acta Antiqua Hungarica*, 58, 225-241.

Marco Simón, F. (2019). *Los contextos de las prácticas mágicas en el Imperio romano : incertidumbre, ansiedad y miedo*. Zaragoza : Prensas Universitarias.

Marco Simón, F., Pina Polo, F. y Remesal Rodríguez, J. (eds.). (2009). *Formae Mortis. El tránsito de la vida a la muerte en las sociedades antiguas*. Barcelona : Universitat de Barcelona.

Martin, M. (2005). *Magie et magiciens dans le monde greco-romain*. Paris.

Mattingly, David J. (2004). Being Roman: Expressing identity in a provincial setting. *Journal of Roman Archaeology*. 17, 5–25.

MEHL, V. Y BRULE, P. (dirs.) (2008). *Le sacrifice antique. Vestiges, procédures et stratégies*. Rennes.

Melfi, M., Bobou, O. (eds.). *Hellenistic Sanctuaries. Between Greece and Rome*. Oxford: Oxford University Press.

Meszaros, J. and Zachhuber, J. (Eds.) (2013). *Sacrifice and Modern Thought*. Oxford: Oxford University Press.

Montserrat, D. (eds.). (1998). *Changing Bodies, Changing Meanings. Studies on the Human Body in Antiquity*. London: Routledge.

Mora, F. (2010). Entre monothéisme et polythéismes. En C. Guittard (ed.), 73-78

MOREAU, A. Y TURPIN, J.C. (eds.) (2000). *La Magie: Actes du Colloque International de Montpellier, 25-27 Mars 1999*, 4 vols. Montpellier.

MORENO RESANO, E. (2013). *Los cultos tradicionales en la política legislativa del emperador Constantino (306-337)*. Madrid: Dickinson.



Mullin, D. (ed.). (2011). *Places in Between. The Archaeology of Social, Cultural and Biographical Borders and Borderlands*. Oxford.

Naerebout, F. G. (2006-2007). Global Romans? Is globalization a concept that is going to help us understand the Roman Empire? *Talanta* 38-39, 149-170.

Nagy, A. A. and Prescendi, F. (Eds.) (2013). *Sacrifices humains : dossiers, discours, comparaisons. Actes du colloque tenu à l'université de Genève, 9-20 mai 2011*, Turnhout.

Ogden, D. (2002). *Magic, Witchcraft, and Ghosts in the Greek and Roman Worlds. A Sourcebook*. Oxford.

Ogden, D. (2007). *A Companion to Greek Religion*. Oxford.

Parker, R. (2005). *Polytheism and Society at Athens*. Oxford – New York.

Pelissero, A. (2018). Alcune riflessioni su Dio e gli dèi nell'hinduismo. Monoteismo/politeismo, deva/asura e Īśvara, non-dualismo e dualismo. En Casadio y Prandi (eds.), 131-144.

Penglase, C. (1994). *Greeks Myths and Mesopotamia. Parallels and Influence in the Homeric Hymns and Hesiod*. London.

Perea Yébenes, S. (2014). Officium Magicum. *Estudios de magia, teúrgia, necromancia, supersticiones, Milagros y demonología en el mundo Greco-romano*, Salamanca-Madrid: Signifer.

Pérez Jiménez, A. y Cruz Andreotti, G. (2002) (eds.). *Daímon Páredros. Magos y prácticas mágicas en el mundo mediterráneo*, Málaga: Ediciones Clásicas.

PETERSON, E. (2012). Heis theos: *epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen zur antiken "Ein-Gott" Akklamation*. Würzburg (1926).

Prescendi, F. (2007). *Décrire et comprendre le sacrifice. Les réflexions des Romains sur leus propre religion à partir de le littérature antique*. Stuttgart : Franz Steiner Verlag.

Prescendi, F. (2015). *Rois Éphémères. Enquête sur le sacrifice humain*, Genève.

Piranomonte, M. y Marco Simón, F. (eds.) (2012). *Contesti Magici – Contextos Mágicos. Atti del Convegno internazionale, Palazzo Massimo 4-6 novembre 2009*, Roma: Editore d'Arte.

Pitts, M. y M. J. Versluys (2015). Globalisation in the Roman World: Perspectives and Opportunities. En M. Pitts y M.J. Versluys (eds.). *Globaliaation and the Roman World: World History, Connectivity and Material Culture*. Cambridge, 3-31.

Prandi, C. (2018). Monoteismo e politeismo nelle tradizioni cristiane", en Casadio y Prandi (eds.), 60-83.



Tendencias recientes en la investigación sobre las religiones antiguas

- Prost, F. y Wilgoux, J. (eds.). (2006). *Penser et représenter le corps dans l'Antiquité*. Cahiers d'histoire du corps antique 1. Rennes : Presses Universitaires de Rennes.
- Pye, M. (2010). Polytheism and Monotheism as a Problem in the Typology of Religions. En C. Guittard (eds.), 25-32.
- Raja, R., Rüpke, J. (eds.). *A Companion to the Archaeology of Religion in the Ancient World*- London: Blackwell.
- RAPPAPORT, Roy A. (2000). *Ritual y religión en la construcción de la humanidad*. Madrid.
- Rasmus Brandt, J. e Ideeng, J.W. (eds.) (2012). *Greek and Roman Festivals. Content, Meaning, & Practice*. Oxford.
- RATNER,, A. (2000). Agency and Culture. *Journal for the Theory of Social Behaviour* 30:4, 413-434.
- RATTÉ, C. Y SMITH, R.R.R. (2008). *Aphrodisias papers 4: New Research on the City and its Monuments*. *Journal of Roman Archaeology*, Supplementary Series No. 70, Providence, RI., ,
- RIBICHINI, S., ROCCHI, M. Y XELLA, P. (2001). *La questione delle influenze vicino-orientali sulla religione greca*, Roma.
- Roudometof, V. (2016). *Glocalization: A Critical Introduction*. London and New York: Routledge.
- RÜPKE, J. (ed.) (2007). *A Companion to Roman Religion*, Oxford.
- Rüpke, J. (2010). Hellenistic and Roman Religion. *Journal of Religion in Europe* 3: 197-214.
- Rüpke, J. (2016). *On Roman Religion. Lived Religion and the Individual in Ancient Rome*. Ithaca & London.
- Rüpke, J., Degelmann, C. (2015). Narratives as a Lens into Lived Ancient Religion, Individual Agency and Collective Identity. En Feldmeier *et al.* (2015), *Religion in the Roman Empire*, vol. 1, nº 3, 289-296.
- SARADI, H.G. Y ELIOPOULOS, D. (2011). Late Paganism and Christianisation of Greece. En L. Lavan y M. Mulryan (eds.), 263-310.
- SAUER, E. (2003). *The Archaeology or Religious Hatred in the Roman and Early Medieval World*, Stroud.
- SAUER, E.W. (2011). Religious Rituals at springs in the late antique and early medieval world", en L. Lavan y M. Mulryan (eds.), 505-550.
- Scheid, J. (1998). *La religión des Romains*. Paris.
- Scheid, J. (2005). *Quand faire, c'est croire: les rites sacrificiels des Romains*, Paris.
- Scheid, J. (ed.) (2007). *Rites et croyances dans les religions du monde romain*, Fondation Hardt, Vandoeuvres –Genève.



- ~~Scheid, J. (2010). Polythéisme et monothéisme : un faux problème ? L'exemple du Capitole à Rome. En Guittard (ed.), 95-106.~~
- Scheid, J. (2016). *The Gods, the State, and the Individual. Reflections on the Civic Religion in Rome*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Sfameni Gasparro, G. (2010). Dio unico e «monarchia» divina: polemica e dialogo tra pagani e cristiani (II-V secolo d.C.). En Guittard (ed.), 153-182.
- Sigrist, M. (2005). Magic and the Human Reason. En S. Shaked (ed.). *Officina Magica: Essays on the practice of Magic in Antiquity*. Leiden, 293-316.
- SMITH, R.R.R. (2012). Defacing the Gods in Aprodiasias. En B. Dignas y R.-R.R. Smith (eds.). *Historical Memory and Cultural Memory in the Ancient World*. Oxford, 283-326.
- Stavrianopoulou, E. (ed.). (2006). , *Ritual and Communication in the Graeco-Roman World*. Kernos, Supplement 16.
- Stek, T. D. (2009). *Cult Places and Cultural Change in Republican Italy: A Contextual Approach to Religious Aspects of Rural Society after the Roman Conquest*. Amsterdam.
- Sourvinou-Inwood, C. (1994). What is polis religion? En O. Murray y S. Price (eds.). *The Greek City: From Homer to Alexander*. Oxford, 295-322.
- Stratton, K. & Kalleres, D.S. (eds.) (2014). *Daughters of Hecate. Women and Magic in the Ancient World*. Oxford.
- Stroumsa, G.G. (2005), *La fin du sacrifice. Les mutations religieuses de l'Antiquité tardive*, Paris : Odile Jacob.
- Suárez de la Torre, E. y A. Pérez Jiménez, A. (eds.) (2013). *Mito y Magia en Grecia y Roma*, Barcelona: Libros Pórtico.

-
- TALLOEN, P. (2011). From Pagan to Christian: Religious Iconography in Material Culture in Sagalassos. En L. Lavan y M. Mulryan (eds.), 575-607.
- Talloon, P. y Vercauteren, L. (2011), "The Fate of Temples in Late Antique Anatolia", en L. Lavan y M. Mulryan (eds.), 347-387.
- ThesCRA = THESAURUS CULTUS ET RITUUM ANTIQUORUM* (2004-2005). V vols. The J. Paul Getty Museum. Los Angeles,.



Tendencias recientes en la investigación sobre las religiones antiguas

Van Andringa, W. (2011). New Combinations and New Statuses. The Indigenous Gods in the Pantheons of the Cities of Roman Gaul. En *The Religious History of the Roman Empire : Pagans, Jews and Christians*. New York: Oxford University Press, 103-135.

Van Taten, D.C. (2017). Glocalization and Religious Communication in the Roman Empire: Two Case Studies to Reconsider the Local and the Global in Religious Material Culture. *Religions* 8, 140, 86-105. (https://mdpi.com/journal/religions/special_issues/glocal_religions).

Verhelyi, Z. (2010). *The Religion of Senators in the Roman Empire: Power and the Beyond*. Cambridge, Cambridge Univ. Press.

VAUCHEZ, A. (dir.) (2000). *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*. Roma : École Française de Rome.

Versluys, M.J. (2015). Roman Visual Material Culture as Globalising Koiné. En M. Pitts y M. J. Versluys (eds.). *Globalisation and the Roman World: World History, Connectivity and Material Culture*. Cambridge, 141-174.

Versnel, H.S., (1998). *Inconsistencies in Greek and Roman Religion. 1. Ter Unus (Isis, Dionysos, Hermes). Three Studies in Henotheism*. Leiden: E.J. Brill.

Versnel, H.S. (2011). *Coping with the Gods. Wayward Readings in Greek Theology*. Leiden-Boston: E.J. Brill.

Viscardi, G.P. (2018). Tra uno e molti. Unità e molteplicità di rappresentazione del divino nei pantheon greco e romano, en Casadio y Prandi (eds.), 27-59.

WAELEKENS ET AL. (2006). The late antique to Early Byzantine city in southwest Anatolia, Sagalassos and its territory: a case study. En J.U. Krause y C. Witschel (eds.). *Die Spätantike Stadt- Niedergang oder Wandel? Akten des internationalen Kolloquiums im München am 30. Und 31. Mai 2003*. Stuttgart, 199-255.

WARD-PERKINS, B. (1999). Re-using the architectural legacy of the past, *entre idéologie et pragmatism*”, en G.P. Brogiolo y B. Ward.Perkins (eds.). *The Idea and Ideal of the Town between late Antiquity and the early Middle Ages*. Leiden-Boston-Köln, 225-244.

Weiler, G. (2007). Human Sacrifice in Greek Culture. In K. Finsterbusch, A. Lange and F.F. Diethard Römbold (Eds.). *Human Sacrifice in Jewish and Christian Tradition* (pp. 35-64). Leiden-Boston: Brill.

WIGHTMAN, G. J. (ed.) (2007). *Sacred Spaces. Religious Architecture in the Ancient World*, Ancient Near Eastern Studies Supplement 22. Leuven – Paris – Dudley, Ma..

Wittgenstein, L. (2008). *Comentarios a la Rama Dorada de Frazer*. Madrid.



~~FRANCISCO MARCO SIMÓN~~

~~Woolf, G. D. (2003). Local Cult in Imperial Context: the Matronae revisited. In P. Noelke (ed.) *Romanisation und Resistenz in Plastik, Architektur und Inschriften der Provinzen des Imperium Romanum : neue Funde und Forschungen : Akten des VII. Internationalen Colloquiums über Probleme des Provinzialrömischen Kunstschaffens, Köln 2. bis 6. Mai 2001*, 131-138. Mainz : Zabern.~~

Xella, P. (Ed.). (2014). *The Tophet in the Phoenician Mediterranean*. Verna: Eshedue edizioni.

Recibido: 22 de Junio de 2019

Aceptado: 26 de Julio de 2019

Versión Final:10 de septiembre de 2019

