

Religión urbana en la Bética: una aproximación a través del estudio de los espacios de culto *

Urban religion in Baetica: an approach through the study of cult places

JOSÉ CARLOS LÓPEZ-GÓMEZ

Universidad de Málaga

Facultad de Filosofía y Letras. Campus de Teatinos s/n, 29071 Málaga.

joslopez@uma.es

<https://orcid.org/0000-0003-2064-448X>

Recibido/Received: 05/02/2023 | Aceptado/Accepted: 15/05/2023.

Cómo citar/How to cite: López-Gómez, José Carlos, “Religión urbana en la Bética: una aproximación a través del estudio de los espacios de culto”, *Hispania Antiqua. Revista de Historia Antigua* XLVII (2023): 33-65.

DOI: <https://doi.org/10.24197/ha.XLVII.2023.33-65>

Artículo de acceso abierto distribuido bajo una [Licencia Creative Commons Atribución 4.0 Internacional \(CC-BY 4.0\)](#). / Open access article under a [Creative Commons Attribution 4.0 International License \(CC-BY 4.0\)](#).

Resumen: En este trabajo se aplica el instrumento metodológico de la *urban religion* a un conjunto de espacios de culto urbanos de la Bética dados entre la época republicana y el alto imperio. La *urban religion* plantea estudiar el fenómeno religioso como un elemento activo en los procesos de urbanización, pero a la vez, como un sujeto pasivo que se adaptaba a las condiciones urbanas, y adquiere elementos propios de la urbanidad. En su aplicación, el foco se sitúa en la acción de los individuos, quienes desarrollan diversas estrategias de apropiación y transformación de los espacios religiosos con fines diversos, como incrementar su agencia religiosa, atraer a una mayor audiencia o aumentar su prestigio y su poder social. En este artículo se subraya cómo, aunque la acción institucional tiene un peso enorme en la configuración del entramado urbanístico de las ciudades de la Bética, algunos espacios de culto fueron resultado de procesos de competitividad y negociación entre grupos e individuos para incrementar su visibilidad en el espacio urbano, y no epifenómenos de un sistema religioso destinado a legitimar la posición de los poderosos.

* Este trabajo es resultado de las sinergias desarrolladas entre el Proyecto de Investigación “Religion: el Individuo y la Communitas” (PID2020-117176GB-I00), financiado por el Plan Nacional de la Agencia Estatal de Investigación, y el proyecto “Convivencia y conflicto religioso en la Bética romana (ss. III-VI s.C.)” (UMA20-FEDERJA-096), financiado en el Marco del Programa Operativo FEDER Andalucía 2014-2020.

Palabras clave: Urban religion, Hispania, Bética, santuarios.

Abstract: The aim of this paper is to apply the methodological tool of urban religion to a selection of cult sites in Baetica, dated between the Republican Era and the Early Empire. Urban religion examines religious phenomena as an active factor in urbanization processes, and as a passive factor being acted upon by urban conditions, acquiring distinctive urban characteristics. In its application, the focus is placed on individual actions, who pursue various strategies to appropriate and transform religious spaces for diverse purposes, such as enhancing their religious agency, attracting a larger audience, or increasing social prestige and power. This paper highlights how, while institutional actions significantly influence the configuration of urban structures in Baetican cities, certain cult places resulted from processes of competition and negotiation among groups and individuals striving to increase their visibility within urban spaces. These sites were not mere epiphenomena of a religious system designed to legitimize the positions of the ruling elite, but rather products of competitive dynamics, highlighting the agency of individuals and groups in shaping the religious landscape of Baetican urban centers.

Keywords: Urban religion, Hispania, Baetica, sanctuaries.

Sumario: Introducción | 1. Entre turdetanos, fenicios, púnicos y romanos | 1.1. El caso de *Carteia* y la confluencia de inmigrantes, elites, religión y urbanidad | 1.2. Identidades y estrategias de diferenciación espacial en la *Carma* republicana | 2. *Corduba*: una capital ceremonial en un imperio glocal | 3. Los pequeños *oppida*. El *sacerdos salutis* de Torreparedones y su espacio termal | Conclusiones.

Summary: Introduction | 1. Between the Turdetans, Phoenicians, Punic and Romans | 1.1 The case of *Carteia* and the confluence of immigrants, elites, religion and urbanity | 1.2. Identities and strategies of spatial differentiation in Republican *Carma* | 2. *Corduba*: a ceremonial capital in a glocal empire | 3. The small *oppida*. The *sacerdos salutis* of Torreparedones and its therman area | Conclusions.

INTRODUCCIÓN

La narrativa con la que se ha construido el estudio de la religión en las ciudades del occidente romano en las últimas décadas se ha sustentado sobre los argumentos teóricos contenidos en el modelo de la ‘religión cívica’ (*civic religion*), según el cual toda acción religiosa quedaba circunscrita a un marco corporativo que de manera implícita situaba a la acción institucional frente a la agencia individual como el único motor del cambio religioso¹. Dicha acción institucional comprendería no solo la actividad derivada de los magistrados y otros representantes públicos, sino también las prácticas religiosas desarrolladas por una colectividad en el marco de las instituciones privadas como los *collegia*, las corporaciones

¹ Scheid, 2016: 135. El concepto fue acuñado por Survinou-Inwood (1990) para su aplicación a la Atenas de época clásica.

funerarias, las comunidades religiosas de los barrios, o el marco familiar cuya normativa religiosa estaría regida por el *paterfamilias*².

En este sistema, las manifestaciones religiosas personales quedarían reducidas a meros epifenómenos de la religión cívica (puesto que estas se desarrollarían siempre en un marco colectivo), y los individuos quedarían integrados en estas colectividades mediante distintas formas de presión social (manumisión, nacimiento, adopción...), y no como resultado de una decisión personal³. Asimismo, la praxis ritual sería instrumentalizada generalmente por las elites para establecer o reforzar su control a través del monopolio de las estrategias de comunicación con lo sobrenatural⁴. En este sentido, la introducción de nuevos cultos o de nuevas prácticas rituales, y la transformación de aquellas previamente establecidas, derivarían de las decisiones tomadas por las instituciones cívicas y sus representantes⁵. De este modo, la religión habría sido una herramienta política eficaz para garantizar la cohesión y el control social, cuyo desarrollo quedaría prácticamente al margen de la agencia individual⁶.

En un ámbito provincial como Hispania, habrían sido las ciudades, controladas por los *ordines decurionum*, las que configuraron el sistema religioso (y sus ‘panteones’) tanto de los espacios urbanos como de sus respectivos territorios a través de procesos de integración y adaptación religiosa en múltiples niveles, en los que las oligarquías locales habrían desempeñado un papel activo constante, con el fin de favorecer la creación de identidades cívicas y de comunidades políticas cuyos habitantes quedaran así integrados en la *romanitas*⁷.

Para superar este marco teórico que resultaba excesivamente reduccionista, en la última década se ha asistido a una renovación historiográfica que, sin negar la existencia de la religión cívica (de hecho, considero que las manifestaciones religiosas realizadas en un marco institucionalizado son mayoritarias en el registro epigráfico y arqueológico), ha aportado nuevas líneas interpretativas para analizar el

² Scheid, 2016: 105-107.

³ Scheid, 2016: 109. “In all these cases, it was not due an individual decision or, for example, a conversion that one took on religious obligations to one of these communities”.

⁴ Gordon, 1990: 235.

⁵ Scheid, 2016: 125-135.

⁶ Véase una breve aproximación historiográfica a esta problemática en Urciuoli, 2020.

⁷ Van Andringa, 2012; González Rodríguez, 2018: 76-81; Sinner y Revilla, 2022: 73-78; Edmonson, 2022.

fenómeno religioso en la Antigüedad. Buena parte de esta renovación procede del marco teórico de la *Lived Ancient Religion* (LAR) una herramienta empleada en sociología de la religión que permite identificar y analizar las prácticas religiosas que los individuos construyen constantemente (a menudo de forma innovadora) en su vida cotidiana mediante técnicas culturales de apropiación individual, y que destaca la mirada de reinterpretaciones del sistema religioso a partir de los contextos comunicativos con lo sobrenatural⁸. Desde una perspectiva LAR, las prácticas religiosas son reinterpretadas por los individuos a través de su conocimiento, su experiencia y las diferentes situaciones cotidianas que viven en su día a día, de forma que estas pueden diferir de los modelos religiosos institucionalizados.

A partir del año 2018, el equipo del proyecto *Religion and Urbanity*, afincado en el Max Weber Center de la Universidad de Erfurt, y dirigido por Jörg Rüpke y Susanne Rau, comenzó a aplicar el concepto de la *urban religion* en la Antigüedad, como una continuidad del aparato teórico de la *Lived Religion*. La *urban religion* es un enunciado acuñado en el marco de la sociología urbana, utilizado para analizar el impacto de los fenómenos religiosos en el urbanismo de las ciudades contemporáneas, a través del estudio de los movimientos migratorios y de los flujos de intercambio supralocales en un mundo globalizado⁹. Bajo este prisma, el proyecto *Religion and Urbanity* pretende estudiar el proceso dialéctico por el cual el fenómeno religioso actuaba en la Antigüedad como un agente activo en los procesos de urbanización (*urbanising religion*), pero a la vez, como un sujeto pasivo que se adaptaba a las condiciones urbanas (*urbanised religion*)¹⁰. En otras palabras, pretende indagar en el proceso recíproco que determina la configuración de la religión y la urbanidad. Para ello, se parte de la idea que la religión es un fenómeno en constante reelaboración (*Religion in the making*), articulada mediante el desarrollo de diversas estrategias individuales cuya finalidad es garantizar el éxito de la

⁸ Vid Albrecht *et al.*, 2018: 568-571. Todo este aparato conceptual fue desarrollado en el marco del proyecto *Lived Ancient Religion: Questioning 'Cults' and 'Polis Religion'* (2012-2017), dirigido por Jörg Rüpke en el centro Max Weber de la Universidad de Erfurt.

⁹ "While cities can be shaped by similar global forces, they produce and are produced by a particular diversity of environments mediating the social and spatial experience of religion" (Garbin y Strhan, 2017: 3, v.t. 4-11).

¹⁰ Rüpke, 2020: 53-61. Urciuoli, 2020 ha definido este proceso como *citification of religion*.

comunicación religiosa ante una audiencia que garantice su plausibilidad¹¹. La *urban religion* se fundamenta en la idea de cambio, y como tal se focaliza en el estudio de la interacción entre el espacio y los diferentes agentes que habitan de forma temporal o permanente en un contexto urbano. Para ello, es primordial entender a la ciudad como un lugar densamente poblado que ofrece oportunidades y esperanzas (*urban aspirations*) tanto a inmigrantes como a oriundos¹². Un espacio que se caracteriza por la diversidad en el acceso a los medios de producción, lo que genera una competencia endémica que se manifiesta en clave de conflicto, pero también de entendimiento y cooperación entre grupos étnicos y culturales y entre clases sociales. Un espacio en el que opera un gobierno que desarrolla una serie de estrategias organizativas, pero al mismo tiempo, un lugar que funciona como un sistema ‘heterárquico’ en el que el poder se puede manifestar de múltiples formas, puesto que en él existen numerosos sistemas de interacción jerarquizados¹³. Un lugar en el que la religión es utilizada como una herramienta para alcanzar una serie de ‘aspiraciones urbanas’ codiciadas por los distintos grupos que conviven en la ciudad, cuya materialización se manifiesta, a menudo, en oposición a la religión establecida por las instituciones. En suma, la *urban religion* plantea analizar el fenómeno religioso desde la óptica del conflicto y la competitividad entre grupos e individuos, poniendo el foco en los agentes que necesitan enfrentarse a su ciudad para trascenderla, pero también para sostenerla¹⁴. Y para ello, es fundamental considerar conceptos como *appropriation*, entendido como un proceso a través del cual los individuos adoptan y adaptan objetos, espacios o expresiones lingüísticas para adquirir poder y/o subrayar su identidad a través de ellos¹⁵. Junto a ello,

¹¹ Albrecht *et alii*, 2018: 569; Urciuoli y Rüpke, 2018: 121; Rüpke, 2020: 18-19.

¹² Sobre el concepto de *urban aspirations* y su correlato de *religious aspirations*, Rüpke, 2020: 28-29.

¹³ Rüpke, 2020: 44. “Instead of focusing on political integration and social stratification as functional foci of a ‘polis’ / ‘civic religion’, we aim to stress urban aspirations, the appropriation of urban space, and the creation of urban diversity. Aside of hierarchy, we attempt to emphasize ‘heterarchy’. Instead of urban trapping and central administration, we highlight network activities”. Vid. Urciuoli 2022, esp. 126-128, para una definición del concepto de “heterarquía”.

¹⁴ Lätzer-Lasar *et alii*, 2020: 3.

¹⁵ Urciuoli y Rüpke, 2018: 128. “Preceded by a selection, this use recognises and accepts the character of spaces as defined by previous, common or prescribed usages, but it also modifies the space through performance and thus changes the future memory of the place”.

también es importante considerar el fenómeno de la co-espacialidad, un concepto que explora cómo diferentes grupos sociales, culturales y económicos ocupan y utilizan el mismo espacio urbano de maneras diversas, lo que puede llevar a interacciones complejas entre las diferentes dimensiones de la vida urbana¹⁶.

Considerando todo este marco teórico, el objetivo de este trabajo es considerar la aplicabilidad, en clave diacrónica, del aparato conceptual de la *urban religion* en un conjunto de ciudades de la Bética, a través del análisis de algunos de los espacios de culto que se han podido documentar en el registro arqueológico.

1. ENTRE TURDETANOS, FENICIOS, PÚNICOS Y ROMANOS

En el año 197 a.C. Roma creó la provincia *Hispania Ulterior* con el fin de controlar un territorio heterogéneo en el que se mezclaban diversas identidades étnicas locales con poblaciones de tradición cultural griega, fenicia y púnica. Los antiguos *oppida*, convertidos ahora en ciudades peregrinas con un mayor o menor grado de autonomía, junto con los escasos núcleos fundados por Roma (p.e. Itálica en el 206 a.C.), se constituyeron como cabeceras desde las que se gestionó la explotación del territorio y la capitalización de los impuestos. Se trataba de un modelo de gestión provincial rudimentario que se articulaba en torno a unos centros gobernados por las nuevas elites itálicas o por las aristocracias locales sobre las que Roma se apoyaba con una finalidad pragmática¹⁷; pero también un modelo de explotación que derivó en un proceso de reestructuración territorial y de relocalización poblacional. Semejantes cambios derivaron en la alteración (brusca o paulatina) del sistema de valores y, por tanto, de las estrategias de comunicación religiosa con agentes metahumanos por parte de las sociedades autóctonas de Iberia¹⁸.

Gracias al análisis de las manifestaciones religiosas que se han conservado en el registro arqueológico, se ha podido rescatar una gran cantidad de información con relación a la evolución de las prácticas rituales en las ciudades del sur de la península ibérica y de los espacios donde estas se llevaban a cabo. Una de las principales conclusiones derivadas de estos estudios es que ni la acción de los conquistadores ni las

¹⁶ Lévy, 2021; Christ *et alii*, 2023: 10-11.

¹⁷ Keay, 1992: 288-295; Keay, 1996: 156-164.

¹⁸ Alvar, 1996: 269-270; Rueda 2011: 114.

respuestas de los conquistados fueron unívocas: mientras que algunas poblaciones mantuvieron sus espacios de culto preexistentes, a veces con una más que notable continuidad en la práctica ritual, en otras se observa una modificación sustancial en las formas de expresión religiosa y, en consecuencia, en su plasmación en el urbanismo de las ciudades¹⁹.

1. 1. El caso de *Carteia* y la confluencia de inmigrantes, elites, religión y urbanidad

Uno de los ejemplos sobre los que se pueden aplicar algunos de los contenidos teóricos de la *urban religion* es la ciudad *Carteia* (San Roque, Cádiz), de donde procede el único templo monumental de tipo itálico anterior al Principado que se ha excavado en la región de lo que sería la futura *provincia Baetica*.

Carteia era una ciudad de origen púnico en la que los romanos establecieron la primera colonia latina fundada en territorio peninsular (171 a.C.) a partir de itálicos de segunda generación nacidos de la unión entre soldados romanos y mujeres iberas (Liv. XLIII, 3, 1-4). De acuerdo con el testimonio de Tito Livio, la *deductio* promovida por el Senado permitió tanto a los mestizos como a los carteyenses nativos habitar en la nueva colonia. Esta decisión senatorial tuvo, sin duda, efectos significativos no solo en la composición social, cultural, lingüística y religiosa de los habitantes de la ciudad, sino también en su configuración territorial y urbanística.

Desde el punto de vista de la topografía religiosa, sabemos que en la terraza superior de la ciudad existía un santuario púnico del que tan solo se identificaron los restos de un altar sobre una plataforma que se situaría en el interior de un *temenos* a cielo abierto²⁰. Sin embargo, ni la ciudad ni el santuario experimentaron cambios tras la llegada del contingente de población de origen hispano-itálico (se estiman, unas 4.000 personas) derivado de la *deductio*²¹. Ignoramos si, en este momento, los inmigrantes establecieron sus propias zonas de hábitat, con espacios de culto y lugares de enterramiento en zonas adyacentes de la ciudad, siguiendo el modelo

¹⁹ Véase algunos ejemplos en Rueda, 2011; Rueda y Ruiz, 2017.

²⁰ Roldán *et alii*, 2006: 311-312.

²¹ Sobre el impacto de la fundación colonial en el urbanismo de la ciudad, Jimenez Vialás, 2017: 223-225.

ampuritano, o si estos se integraron de alguna forma en el núcleo de la ciudad fenicia²².

Lo que sí sabemos es que la situación cambió considerablemente hacia el último cuarto del siglo II a.C., en coincidencia con la acuñación de las primeras monedas locales en cuya leyenda aparece la magistratura de la *quaestura*²³. Fue entonces cuando la ciudad de *Carteia* experimentó transformaciones de envergadura que, desde el punto de vista religioso, se materializaron en la construcción de un templo *peripteros sine postico* sobre las estructuras del santuario púnico anterior. Para ello, se reutilizó parte de su material constructivo en la elevación de un *podium* de 24 x 18 metros rematado en una moldura de *cyma reversa*²⁴. Es indudable que los promotores de esta obra fueron las élites itálicas, que parecen ya dominar las estructuras políticas locales, según se deduce de la onomástica latina que aparecen en las acuñaciones monetales²⁵.

Lo observado en *Carteia* indica que la llegada de amplios contingentes de población itálica desencadenó intensos procesos de negociación en múltiples niveles entre la población autóctona, de profundas raíces culturales fenicias, y los recién llegados. Como parte de estos acuerdos, la población local conservó, durante unas décadas, el principal espacio de culto que dominaba la ciudad desde la “acrópolis”, como máxima manifestación de su identidad. Sin embargo, medio siglo después, cuando la población itálica se hizo con el control de las magistraturas y comenzó a tener acceso a la ciudadanía romana *per honorem*²⁶, estas se apropiaron de este espacio de culto, que fue renovado a través de un nuevo lenguaje arquitectónico y ritual. Mediante esta acción, los inmigrantes itálicos culminaban sus ‘aspiraciones urbanas’, ligadas al dominio de este santuario privilegiado. No obstante, la topografía religiosa de *Carteia* no se vio sustancialmente modificada. Los riesgos derivados de una acción de este calado fueron sin duda determinantes en la apuesta por la renovación

²² Algunos autores como Roldán *et alii*, 2006: 23 o Jiménez Vialás, 2017: 223, han propuesto, con las debidas cautelas, que el grueso de inmigrantes de tradición cultural itálica pudo haberse asentado en un barrio construido junto al núcleo púnico, aunque la hipótesis no pasa del plano especulativo.

²³ Sobre el impacto de la fundación colonial en el urbanismo de la ciudad, Jiménez Vialás, 2017: 223-225.

²⁴ Roldán *et alii*, 2017: 217-219. Del espacio de culto previo apenas se pudo identificar un altar plano bajo el cual se localizó un depósito fundacional. *Vid.* Roldán *et alii*, 2013: 124-125.

²⁵ González Román, 2010: 21-22.

²⁶ Fear, 1996: 300.

de un espacio previamente sacralizado, y no por la ruptura (y reelaboración) de la topografía religiosa de la ciudad²⁷. Es probable que esta decisión fuera precedida de una intensa negociación con la población de tradición cultural feno-púnica, cuyo horizonte ideológico, aparentemente, habría experimentado ya sustanciales cambios. Entre ellos destaca el abandono, en estas mismas fechas, del santuario rural situado en la cueva de Gorham, que se había consolidado como un referente en el paisaje religioso de los carteyenses desde época fenicia²⁸.

En *Carteia* se produjo la apropiación top-down de un espacio trascendental desde el punto de vista simbólico, que definía la urbanidad de la ciudad. Este proceso implicó una adaptación de los espacios religiosos que se ajustó a las condiciones urbanísticas previas, y fue llevada a cabo por la nueva clase dominante para la consecución de sus intereses socio-políticos. Frente a ello, en otros *oppida* turdetanos, los cambios sociales, políticos, económicos y demográficos derivados de la conquista romana, acarrearón la reestructuración *ex novo* de la distribución de sus espacios de culto como consecuencia de la aparición de “heterarquías” pertenecientes a los distintos grupos étnicos, culturales y sociales que comenzaron a habitar en estas ciudades. Los recientes descubrimientos de *Carmo* podrían apuntar, precisamente, en esa dirección.

1. 2. Identidades y estrategias de diferenciación espacial en la *Carmo* republicana

Carmo (Carmona, Sevilla), era una ciudad con un sustrato poblacional turdetano y feno-púnico que fue enriquecido, a partir del siglo II a.C., con la agregación de un importante contingente de itálicos²⁹. Las manifestaciones religiosas de época republicana demuestran que, tras la conquista, se fue configurando un enmarañado universo religioso nacido de la hibridación de elementos culturales indígenas, púnicos y romanos de tal complejidad que, en la actualidad, los investigadores son incapaces de identificar correctamente a algunas de las divinidades representadas en sus acuñaciones monetales³⁰. En este contexto tuvo lugar la fundación, fuera del recinto amurallado, pero en un lugar muy transitado (junto a una de las

²⁷ Sobre los riesgos inherentes al proceso de sacralización véase Rüpke, 2020: 93-94.

²⁸ Jimenez Vialás, 2017: 211.

²⁹ Caballos, 2001; Oria, 2017: 99-100.

³⁰ Alvar, 2012: 478-480; Oria, 2017: 101-104.

puertas de acceso al sureste de la ciudad), de un espacio de culto. Se trataba de una cámara excavada en el subsuelo, a modo de hipogeo, con unas dimensiones de 5,90 x 2,40 y 2,65 metros de altura a la cual se accedía por un estrecho pasillo³¹. En el interior de la cámara se talló una hornacina y un banco. Asimismo, en sus extremos oriental y occidental, se construyeron sendas estructuras de combustión en las que se llevaba a cabo la quema de cereal y gualda, y se arrojaban fragmentos de cerámicas de tradición local. En la segunda mitad del siglo I a.C. el complejo fue reacondicionado con la amortización de los dos hogares preexistentes. Además, el espacio fue ampliado mediante la construcción de dos salas adicionales, y la monumentalización del frente rocoso a partir de un potente muro de fachada. Esta renovación tuvo que estar asociada a un cambio en las prácticas rituales, que se materializan en el hallazgo de nuevos tipos cerámicos (algunos locales, otros importados, entre las que destacan dos copas Drag. 27), de un altar portátil tallado en piedra caliza que conserva vestigios de combustión, y de una estatuilla que representa a un Hermes/Mercurio desnudo, sentado sobre una roca, acompañado de un pequeño carnero. Su estética, aunque inspirada en los modelos clásicos, se encuentra emparentada con la coroplastia feno-púnica³². Todos estos elementos aparecieron en los niveles de colmatación de las salas del santuario, que dejó de ser frecuentado a partir de época flavia. Como ritual de clausura se recurrió al sacrificio (o a la deposición), en la sala D, de un oviscapro, un suido, un mirlo, una gallina, cinco conejos y nueve perros³³. En conjunto, el lugar ha sido interpretado (al menos en su última fase de uso) como un espacio de culto dedicado a Mercurio en el que se exaltarían las cualidades ctónicas del dios, a través de una ritualidad híbrida en la que se mezclaron elementos culturales itálicos (al menos en su última fase de uso) con rituales de tradición fenicia como el sacrificio de perros, bien documentado en las necrópolis tardorrepublicanas de Gades³⁴.

³¹ Toda la descripción que se ofrece a continuación se encuentra en Belén Deamos *et alii*, 2014a: 106-112.

³² Belén Deamos *et alii*, 2014b: 92-94.

³³ Belén Deamos *et alii*, 2014a: 123.

³⁴ Belén Deamos *et alii*, 2014a: 125-131. Sobre los mismos procesos de hibridación religiosa documentadas en la *Carmo* republicana a través de sus acuñaciones monetales véase Alvar, 2012: 478-481. Sobre la convivencia en las necrópolis de Carmo de tumbas romanas junto a hipogeos de tradición púnica Bendala, 1976: 37-43.

Paralelamente a la fundación de este espacio de culto suburbano, otro sector de la población de Carmo, a finales del siglo II a.C., pudo haber promovido la construcción, en el interior de la ciudad, de un templo monumental de mármol cuya atribución deriva del estudio de un capitel datado, recientemente, en época republicana, por sus paralelismos con los capiteles del templo B del área sacra de Largo Argentina³⁵. Es cierto que la identificación no deja de ser problemática por el mal estado de conservación del capitel y por el propio empleo del mármol, un hecho absolutamente anómalo en la Hispania de este momento. No obstante, como señala Jiménez Hernández, la existencia de un foro de época republicana ayudaría a comprender la orientación divergente que existe entre el primer foro y el segundo construido en época flavia, que sigue la planificación urbanística altoimperial³⁶. Adicionalmente, el hallazgo de un as de bronce acuñado entre finales del siglo II y comienzos del I a.C. bajo una de las basas de las columnas del pórtico del foro que tradicionalmente se había datado en época augustea, podría confirmar (aunque esto solo marca un *terminus post quem*) su edificación con anterioridad al Principado, si esta hubiera sido allí depositada en un momento cercano a su acuñación³⁷.

Considerando todo lo anterior, en la *Carmo* republicana los distintos grupos convivientes en la ciudad, con identidades étnicas y tradiciones culturales diferentes, estaban modificando el paisaje urbano a través de la religión, mediante estrategias de diferenciación espacial³⁸. Como en *Carteia*, las oligarquías ciudadanas que se identificaba con la tradición itálica habrían edificado un espacio de culto en el corazón mismo de la ciudad, con un lenguaje arquitectónico monumental de raíces clásicas mediante el cual exteriorizaron su posición dominante dentro del nuevo orden. Por su parte, otros agentes construyeron un recinto de culto en un lugar periférico, pero altamente transitado, a través de recursos arquitectónicos, constructivos y espaciales que recuerdan al de las tumbas hipogeas locales de época tardorrepublicana e imperial. Sus características arquitectónicas entroncan, sin duda, con las tradiciones culturales fenopúnicas que se mantuvieron vivas (y lógicamente redefinidas) hasta época

³⁵ Lineros y Márquez, 2014: 92-93.

³⁶ Jiménez Hernández, 2015: 66-67.

³⁷ Lineros y Márquez, 2014: 87.

³⁸ Sobre este concepto en el marco de la *urban religion*, Christ *et alii*, 2023: 37-39.

imperial romana entre un sector de la población³⁹. En la ciudad de Carmo, la diversidad y riqueza de los espacios de culto derivó de la existencia de múltiples agentes y grupos sociales con identidades diferentes interactuando en el mismo espacio urbano. Estos, a través de estrategias de apropiación estatal, lograrían incremental su agencia religiosa, creando la infraestructura necesaria que facilitar el desarrollo de procesos de comunicación con lo divino para otros miembros de la comunidad.

2. CORDUBA: UNA CAPITAL CEREMONIAL EN UN IMPERIO GLOCAL⁴⁰

En el año 27 a. C. Augusto reorganizó las provincias del Imperio y los territorios de la vieja *Hispania Ulterior* fueron repartidos entre las tres nuevas provincias: *Tarraconensis*, *Baetica* y Lusitania. La Bética, que abarcaba casi la totalidad del territorio de la actual Andalucía y parte de Extremadura, fue administrada desde su capital, la *colonia Patricia Corduba*, una antigua colonia fundada por el cónsul Claudio Marcelo a mediados del siglo II a.C., que fue arrasada durante las guerras civiles por su apoyo al bando pompeyano, y repoblada en las últimas décadas del siglo I a.C.

Como mecanismo de integración de la ciudad en la nueva realidad política y cultural, *Corduba* se convertiría en modelo de aquello que Adriano definió como *effigies parvae simulacraque Urbis* (*Gell.* XVI, 13, 9)⁴¹. La asimilación de los modelos urbanísticos y arquitectónicos de Roma en la capital de la Bética se materializó en la reconstrucción del foro colonial de época republicana⁴², y en la ampliación de los espacios cívicos

³⁹ Sobre los elementos que muestran la continuidad del sustrato identitario fenicio en *Carmo* hasta la época imperial romana, véase Machuca, 2019: 261-263.

⁴⁰ Referido aquí "glocalización" como el fenómeno de adaptación de expresiones globales propias de la *romanitas* a determinadas particularidades locales, que en *Corduba* se manifiesta, por ejemplo, en las formas de la organización del culto imperial frente al de las otras capitales del occidente romano (Woolf, 2022: 124). Van Alten, 2017, ofrece un estado de la cuestión sobre la utilización del término "glocal" en el análisis de distintos fenómenos culturales del mundo romano, con especial incidencia en el fenómeno religioso.

⁴¹ Véase una visión global del urbanismo cordubense en Vaquerizo *et alii*, 2011.

⁴² Tan solo se conocen algunos tramos de sus límites perimetrales porticados (que se rondarían los 130 x 65 metros), varias parcelas de su pavimento y un conjunto de basas que fueron recuperadas en el tramo occidental de su perímetro. Vid. Márquez, 2009: 106-111; Vaquerizo *et alii*, 2011: 13-15; Monterroso, 2011: 154-155; Almoguera, 2011. Las

y religiosos con la erección de un nuevo complejo foral en época tiberiana que ha sido denominado por la investigación como *forum novum* o *adiectum*. El espacio, realizado en mármol de *Luni* e inspirado en los modelos arquitectónicos e iconográficos del foro de Augusto en Roma⁴³, podría haber estado destinado al desarrollo del naciente culto imperial, siguiendo el “ejemplo” de *Tarraco* (*Tac. Ann.* I, 78) donde las obras para la construcción del templo de Augusto se iniciaron tras su muerte⁴⁴. El conjunto cordubense habría estado presidido por un templo monumental cuyo *podium*, de unos 30 x 42 metros, apareció en las excavaciones de la calle Morería⁴⁵. Para la construcción de semejante complejo fue necesario amortizar cuatro manzanas que habrían estado previamente ocupadas por viviendas.

Unos años más tarde, en época de Claudio, se produjo la fundación de un nuevo complejo sacro junto a la puerta oriental de la ciudad, presidido por un templo hexástilo y pseudoperíptero de 32 metros de longitud y 16 de anchura, levantado sobre *podium*, en cuyo frente se situó el altar en el que se realizarían los sacrificios. La plaza que lo acogía medía unos 77 x 60 metros y se encontraba porticada en tres de sus lados⁴⁶. Unos metros hacia el este, y en conexión con la plaza, se niveló el terreno para la construcción de una terraza intermedia que permitió enlazar el espacio del templo con el circo de la ciudad. La intención fue crear un amplio espacio de carácter ceremonial estructurado en tres terrazas (templo, plaza y circo) cuya finalidad habría sido acoger, muy probablemente, las ceremonias ligadas al culto imperial de la provincia Bética⁴⁷.

hipótesis relacionadas con la ubicación del templo de este foro son totalmente especulativas (Garriguet, 1997: 73-80).

⁴³ Márquez, 2004: 109-110; Márquez, 2009: 118; Portillo, 2018: 103.

⁴⁴ Garriguet, 2017b. La acción de las élites cordubenses se situaría, por tanto, en un marco de competitividad entre capitales provinciales, y la religión estaría actuado como un pilar fundamental en el desarrollo del urbanismo en la capital de la Bética.

⁴⁵ Márquez, 1998a: 72-73. Sus dimensiones han sido reconstruidas a través del análisis de los restos del podio y de los fragmentos arquitectónicos que han sido adscritos al edificio (vid. Portillo, 2018: 45-48, plano nº 5). También se han vinculado con el templo y con la plaza que lo albergaba algunas piezas de estatuaria y un fragmento de friso que podría haber pertenecido a su altar frontal (Márquez, 1998b: 124; López y Garriguet, 2000).

⁴⁶ Jiménez y Ruiz, 1999: 91-92; Garriguet, 2002: 135-136.

⁴⁷ El debate sobre la identificación de este complejo como espacio de culto imperial provincial es amplísimo y no todos lo aceptan. Véase Murillo *et alii*, 2003: 75-86; Ventura, 2007: 232-233; Vaquerizo *et alii*, 2011: 24-25.

Toda esta infraestructura desarrollada en *Corduba* durante la época julio-claudia fue concebida para albergar, desde el punto de vista arquitectónico, institucional y urbanístico, la ritualidad ligada al nuevo sistema religioso iniciado por Augusto, en el que el culto a la *domus imperatoria* y a los dioses estatales, organizado por las instituciones coloniales y provinciales, se convirtieron en los pilares ideológicos del orden imperial, de los que el emperador era depositario. Para facilitar el desarrollo de estas ceremonias religiosas, los cordubenses establecieron, a través del *decumanus maximus*, una suerte de vía procesional que conectaba el conjunto sacro del templo de la calle Claudio Marcelo y del circo, situados en la zona oriental de la ciudad (y que conformaban, hipotéticamente, la sede del culto imperial provincial de la Bética), con el *forum novum* ubicado en el centro de la colonia, y el propio anfiteatro, construido en la parte occidental de la ciudad (fig. 1)⁴⁸.

En la capital de la Bética, la religión cívica estaba actuando como un elemento vertebrador en la definición del urbanismo, canalizada a través de agencia de las elites locales, que se sirvieron de la religión más institucionalizada para garantizar el mantenimiento de su posición privilegiada. Lo cierto es que la acción oligárquica es la que domina, en Córdoba, el registro epigráfico y arqueológico. Sin embargo, carecemos de una visión diacrónica de la evolución de estos espacios de culto, y no sabemos prácticamente nada de los rituales que allí se llevaban a cabo, ni de las personas que los utilizaron a lo largo del tiempo, más allá de las elites sacerdotales coloniales y provinciales. En consecuencia, es muy poco lo que conocemos del impacto que tuvieron las prácticas religiosas de los individuos con menos recursos en el urbanismo de la ciudad.

Sabemos que, a finales del siglo I a.C., y antes del desarrollo de toda esta macroestructura ceremonial, en uno de los barrios de la parte oriental de la ciudad se construyó un espacio de culto configurado como un *temenos* porticado en cuya cabecera se edificó un pequeño templo sobre podio. Frente al edificio, se dispuso un patio en el cual se hallaron los restos del altar. El lugar fue construido sobre el solar de una antigua *domus*, adaptándose al espacio disponible y, por tanto, a las características urbanísticas previas. Es probable que el templo hubiera sido donado por el propietario del solar, aunque también cabe la posibilidad de que este hubiera sido adquirido por algún *collegium* para el desarrollo de su

⁴⁸ Garriguet, 2010: 474-477.

actividad religiosa⁴⁹. Lamentablemente, no se ha documentado ningún elemento que permita identificar ni a la divinidad tutelar del templo, ni a las personas que construyeron el santuario y lo mantuvieron durante más de tres siglos.

La mayor parte de los templos identificados en *Corduba*, con sus plazas monumentales, sus edificios de espectáculo y sus avenidas concebidas para la celebración de rituales multitudinarios fueron financiados por las élites locales y provinciales para la celebración del culto imperial. Constituyen el máximo exponente de la *civic religion*, con la que las elites expresaban el ejercicio de poder, utilizando la religión como un instrumento de autorrepresentación y de cohesión social. Ante la ausencia de otras fuentes, solo el análisis de la epigrafía religiosa y el ensayo de la geolocalización de estas piezas en el entramado urbanístico de *Corduba*, podría dar pistas para identificar estrategias de sacralización temporal en determinadas zonas del espacio urbano por parte de individuos que se encontrarán fuera de los círculos de poder.

En total, se han recuperado casi una treintena de epígrafes consagrados a distintas divinidades, pero solamente dieciséis han podido situarse en su lugar aproximado de hallazgo. La disposición de estos monumentos en un plano permite observar su notable diseminación en la topografía urbana cordubense, con la salvedad de una llamativa concentración de hallazgos al sur del *forum novum* (fig. 1). Dichos hallazgos corresponden a los tres altares financiados en la década del 230 d.C. en los que se conmemoró la realización del ritual metróaco del *taurobolium*⁵⁰. Dos de estos altares identifican a *Publicius Valerius Fortunatus* como el hombre que dedicó ambos monumentos y costeó los respectivos sacrificios⁵¹. Asimismo, los

⁴⁹ Portillo y Ruiz Bueno, 2017: 253-255

⁵⁰ Realmente, en solo dos de los tres altares se conserva el texto que incluye la mención del sacrificio del toro. No obstante, el tercero tiene una estructura tan similar que no hace dudar de su carácter taurobólico. *CIL* II/7, 233: *Pro salute / Imp(eratoris) domini n(o)stri* [[[M(arci) Aureli]]] / [[[Severi Alexandri]]] *Pii Felicis / Aug(usti) / tauribolium fecit Publicius / Fortunatus t(h)alamas suscept / chrionis Coelia Ianuaria / a{d}stante Ulpio Heliade sacerdote[te] / aram sacris suis d(onum) d(ederunt) / Maximo Urbano co(n)s(ulibus)*; *CIL* II/7, 234: *Ex iussu Matris deum / pro salute imperii / tauribolium fecit Publicius / Valerius Fortunatus thalamas / suscept c(h)rionis Porcia Bassemia / sacerdote Aurelio Stephano / dedicata VIII Kal(endas) April(es) / Pio Proculo co(n)s(ulibus)*; *CIL* II/7, 235: [---] / III[---] / *Clodia [---] / a{d}stante Ul[pio] Helia[de] sacerdote ar[am] / sacris suis d(ederunt) d(edicaverunt) Maximo Urbano co(n)s(ulibus)*.

⁵¹ Probablemente, como señala Alvar, 2022: 38, se trata de la misma persona, y no de un padre y un hijo, como defendió García y Bellido, 1967: 46-48.

tres epígrafes señalan que en tales actos participaron mujeres como *cernophorae* (*Coelia Iuanuaria*, *Porcia Bassemia* y *Clodia* [---]), cuyo papel en el ritual fue el de portar los vires (*thalamas*) de un carnero (*chrionis*)⁵². Además, indican que las ceremonias fueron oficiadas por distintos *sacerdotes* (*Ulpus Helias* y *Aurelius Stephanus*) cuya onomástica podría revelar su condición de libertos⁵³. Como los monumentos fueron dedicados *pro salute imperii* o *imperatoris*, se ha planteado la posibilidad de que el cuarto altar con esta misma fórmula hallado cerca de los tres anteriores (al oeste del *forum novum*) también estuviera relacionado con el culto metróaco⁵⁴.

La aparición de estos altares en el entorno de las calles Sevilla y Málaga ha llevado a situar al metróon cordubense en esta zona (fig. 1)⁵⁵, que algunos relacionaron con la serie de estructuras monumentales documentadas en varios solares de esta área en distintos momentos del siglo XX⁵⁶. Sin embargo, los estudios de Ana Portillo han permitido confirmar que los restos hallados en calle Sevilla pertenecieron al pórtico meridional del *forum novum* de *Corduba*⁵⁷. En el estado de la cuestión actual, los escasos datos disponibles no permiten localizar el lugar exacto en el que se situó el santuario metróaco. El hallazgo de los cuatro monumentos en el entorno del foro construido en época tiberiana invita a situarlo o bien en sus inmediaciones, o quizá en el interior del propio foro,

⁵² Tradicionalmente, la palabra *thalamas* había sido identificada con el *cognomen* del dedicante (García y Bellido, 1967: 46-48). Recientemente, Dubosson-Sbriglione, 2018: 205-207, consideró que tanto *thalamas* como *chrionis* aludían a dos sacerdocios que solo se habrían documentado en estas inscripciones de Córdoba. En contra de esta opinión se pronunció Van Haepere, 2018, quien argumentó convincentemente que *thalamas* se refiere a los testículos (vires) del animal sacrificado, tal y como aparece en una inscripción de Italia (*CIL X*, 1597; *AE* 2010, 313), y que *chrionis* es la transliteración latina del griego κρῖός para referirse a un carnero, animal que de hecho aparece representado en las caras laterales de los tres altares de Córdoba. En la misma línea, Alvar, 2022: 2.01.01.

⁵³ Así lo asumen De Hoz, 2013: 237 y Alvar, 2022: 56, aunque la hipótesis de la identificación de libertos a través de *cognomina* de origen oriental a partir del siglo II ha sido criticada por diversos autores como Solin, 2017: 142-143, debido a que este tipo de atributos onomásticos empiezan a ser utilizados con mayor frecuencia por individuos pertenecientes a distintos estratos sociales.

⁵⁴ *CIL II/2* 7, 236: *Pro salute / Imp(eratoris) domi[ni] n(ostri) - - -] / - - - - -*. Así lo identifica, de hecho, Stylow, 1990: 279 n° 4. También Beltrán, 1992: 185-189 y Alvar, 2022: 2.01.04.

⁵⁵ De la Torre, 1921; Beltrán, 1992: 189; Garriguet, 2017a: 270.

⁵⁶ Baena, 1998: 42.

⁵⁷ Portillo, 2018: 43-44.

puesto que la construcción de templos metróacos en espacios forenses no es un hecho anómalo⁵⁸. Tampoco se debe descartar la posibilidad de que los altares se hubieran situado, simplemente, en un espacio abierto, tal y como pudieron haberse colocado los altares taurobólicos hallados en la zona del Vaticano⁵⁹.

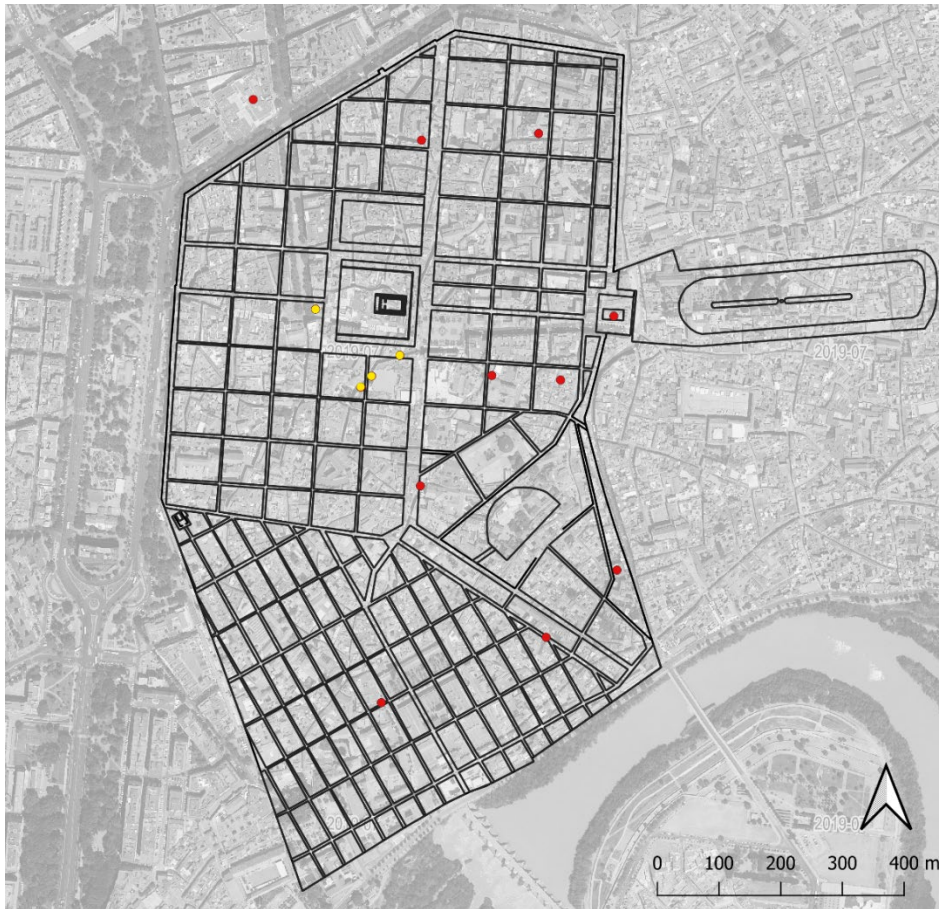


Fig.1. Reconstrucción ideal de la planimetría de *Corduba* sobre el callejero urbano actual, con los puntos donde se han localizado los dieciséis epígrafes mencionados. Los altares metróacos son los que aparecen destacados en amarillo. Elaboración de autor.

⁵⁸ Véase, por ejemplo, el caso del metróon construido en el *forum vetus* de *Leptis Magna*, en Condron, 1998: 46.

⁵⁹ Así lo ha propuesto recientemente Lätzer-Lasar, 2021: 138-139.

En cualquier caso, los indicios remiten al entorno del principal foro de la ciudad de Córdoba como el lugar en el que se depositaron los altares taurobólicos y, quizá, se celebraron los rituales metróacos. Se trata de un lugar privilegiado y altamente transitado que garantizaba a los *cultores* de Mater Magna una posición inmejorable para incrementar su agencia religiosa frente a una enorme audiencia que asistiría al insólito sacrificio de un toro y a la eviración de un carnero. Como señala Alvar, la identificación de individuos con onomástica latina que participa en el culto junto con personas que portan *cognomina* exóticos, sugiere la penetración del culto en sectores sociales diferentes⁶⁰, al margen de los círculos oligárquicos que acaparaban los onerosos rituales del culto imperial. Esto quiere decir que los miembros de la comunidad metróaca, que manifiestan su lealtad a las autoridades municipales e imperiales a través de *taurobolia* con una evidente dimensión pública, tuvieron que haber negociado con las autoridades la cesión de un espacio del foro provincial para realizar allí sus rituales. En ese caso, la infraestructura de culto imperial construida en época tiberiana no habría sido monopolizada exclusivamente por las oligarquías, sino que otros grupos habrían podido utilizar esos espacios con fines religiosos y, quizá, transformarlos de manera temporal o permanente. Como en Roma⁶¹, los metróacos de *Corduba* habrían utilizado un espacio urbano privilegiado como escenario de negociación política y social en el que las jerarquías sociales quedaban deconstruidas de forma temporal, con lo que se establecía así un sistema heterárquico en el que estos individuos adquirirían una autoridad superior, al menos durante la celebración de estos rituales.

3. LOS PEQUEÑOS *OPPIDA*. EL SACERDOS *SALUTIS* DE TORREPAREDONES Y SU ESPACIO TERMAL

Fuera de las capitales provinciales y conventuales, en los asentamientos de menor entidad, la documentación de la que disponemos para el análisis del diálogo entre la religión y la urbanidad de estos núcleos apenas nos permite constatar que la introducción de la arquitectura monumental religiosa, generalmente al servicio de la ideología imperial, y canalizada a través de la acción aristocrática, también afloró en los

⁶⁰ Alvar, 2022: 38.

⁶¹ Vid Christ *et alii*, 2023: 43.

primeros años del siglo I d.C., normalmente en relación con la promoción estatutaria de las ciudades.

Previamente, en Torreparedones se ha constatado que ya a finales del siglo II a.C., en la zona meridional de la ciudad, se construyó un santuario suburbano, que fue remodelado hacia mediados del siglo I d.C. tras haber sufrido un incendio⁶². Este se componía de un vestíbulo rectangular seguido de un gran patio a cielo abierto a través del cual se accedía a una *cella* cuadrangular de 4,9 x 3,9 metros⁶³. Se trataba de una estructura tripartita basada en un esquema constructivo propio de ámbitos culturales fenopúnicos⁶⁴, pero en la que se emplearon elementos arquitectónicos propios del mundo greco-italico, como los capiteles con volutas jónicas⁶⁵. Sabemos que amplios sectores de la población participaban en los rituales de este santuario, pues los exvotos recuperados de época republicana, en los que aparecen representaciones humanas y partes anatómicas, se caracterizan por su homogeneidad, simplicidad y esquematismo. No hay diferencias sustanciales en la riqueza de las ofrendas, lo que manifiesta una ausencia de competitividad entre individuos o grupos sociales por potenciar su agencia religiosa⁶⁶.

Cuando tuvo lugar la promoción jurídica de la ciudad a finales del siglo I a. C., las elites locales promovieron la construcción de un pequeño foro de apenas 35 x 50 metros en cuyo lado occidental se edificó un modesto templo de 8 x 16 metros, *periptero sine postico*, tetrástilo y dividido en *pronaos* y *cella*, que se alzaba sobre un *podium* con tribuna⁶⁷. En el foro, en su lado septentrional, se construyó poco después un pequeño *sacellum* que a principios del siglo II fue decorado con mármoles de diversos colores⁶⁸. Por su posición central, el templo sobre

⁶² Morena, 2018: 71.

⁶³ Morena, 2018: 63-65.

⁶⁴ Bendala, 2005-2006: 373; Bendala, 2009.

⁶⁵ Morena, 2018: 61.

⁶⁶ Solo a partir de la segunda mitad del siglo I a.C. comienzan a aparecer elementos individuales más distintivos, propios de un horizonte cultural más romanizado, como es el caso de la escultura en forma de cabeza femenina datada a mediados del siglo I a.C. con una inscripción en su frente dedicada a la *Dea Caelestis*.

⁶⁷ Merino, 2014: 195-197. Véase la interpretación del foro en Ventura *et alii*, 2013: 236.

⁶⁸ Ventura, 2014: 80.

podio habría sido concebido para la articulación ritual del nuevo orden ideológico implantado por Augusto⁶⁹.

Unos años después de la construcción del foro, en época de Tiberio, se edificaba en la zona oriental de la ciudad unas termas públicas de mediano tamaño (500 m²) que contaban con un *apodyterium-frigidarium*, un *tepidarium*, un *caldarium*, un vestíbulo, unas letrinas y varias zonas de servicios y hornos⁷⁰. En la parte trasera del muro del *apodyterium* y del *tepidarium* se habilitó, frente a un espacio abierto, un pórtico que dio cobijo a un lugar de culto dedicado a la diosa *Salus*. La identificación de este espacio se produjo gracias al hallazgo de un altar dedicado a esta divinidad y a la identificación de los restos de un pedestal de obra junto a un banco corrido que podría haber albergado la estatua de la diosa⁷¹. Adicionalmente, en el interior del pozo que servía para abastecer de agua al complejo se rescataron varias ámulas anepigráficas y un *urceus* de bronce en forma de cabeza femenina reconocida como la propia *Salus*, que habría estado destinado a albergar el líquido para las libaciones⁷². Todos estos hallazgos permitieron situar en la topografía urbana de Torreparedones el lugar donde se habrían llevado a cabo las labores litúrgicas del *sacerdos Salutis* documentado en un epígrafe en el que se menciona a un hombre llamado *Lucius Cornelius Campanus* ocupando dicho sacerdocio por segunda vez⁷³.

El espacio de culto de las termas orientales de Torreparedones era un lugar modesto, reducido a un pórtico en el que se colocó un altar y un pedestal. Sin embargo, esto no fue un impedimento para la creación de un sacerdocio, en el que *Lucius Cornelius Campanus* ejerció como especialista religioso encargado de su gestión económica y litúrgica. Su ubicación en este lugar no pudo haber sido más idónea. Los baños, al ser espacios centrales de la vida social, no solo facilitaban la interacción comunitaria, sino que también favorecían la participación en la vida urbana para aquellos que frecuentaban sus instalaciones. Dado que los baños podían, en ocasiones, dar cabida a la celebración de actividades

⁶⁹ Su construcción se produjo en un momento en el que el antiguo santuario suburbano de Tanit-Caelestis, donde se habían mixtificado tradiciones iberas, fenopúnicas y romanas, se encontraba en pleno funcionamiento.

⁷⁰ Ventura *et alii*, 2020: 712-713.

⁷¹ Ventura *et alii*, 2020: nota 2: *Fons / Dominae / Salutis / Salutaris*

⁷² Ventura *et alii*, 2020: 718-719.

⁷³ HEpOL 33029: *L(ucius) Cornelius Q(uinti) f(ilius) Campanus / sacerdos [Sa]lutis iterum / de [s(uo)] fecit*

religiosas⁷⁴, estos sirvieron a menudo como lugares idóneos en los que aquellos individuos con limitadas oportunidades de acción en otros ámbitos de la ciudad podían incrementar su agencia religiosa. En el contexto específico de Torreparedones, las posibilidades se vieron ampliadas con el establecimiento de un sacerdocio asociado al culto de *Salus*, cuyo titular probablemente ejercería algún tipo de intercesión de carácter profesional entre la divinidad y los devotos. Estas dos estrategias, la creación de un espacio de culto en un espacio termal y la institución de un sacerdocio asociado a su gestión, ponen de manifiesto que en los pequeños *oppida* también hubo agentes que utilizaron este tipo de maniobras con el fin de adquirir memoria, poder y prestigio. La urbanidad, con sus espacios de encuentro, ofrecía múltiples posibilidades, que los distintos individuos y grupos explotaron a través de estrategias de apropiación del espacio, de visibilidad o de creación de instituciones religiosas con las que lograron alcanzar sus aspiraciones ligadas a la vida urbana.

CONCLUSIONES

La introducción de las estructuras socio-jurídicas de Roma en las ciudades de la península ibérica derivó en la asimilación paulatina de un nuevo horizonte ideológico en el que la religión ejerció como un agente urbanizador prioritario. En este proceso, se ha asumido con frecuencia que puesto que es la *civic religion* la que habría articulado los panteones locales a través del control que sobre ellos ejercen las élites municipales y coloniales, el impacto sobre las manifestaciones religiosas en el espacio urbano sería resultado de la agencia ejercida por los grupos privilegiados desde una posición dominante. Sin embargo, este enfoque, basado en la concepción del fenómeno religioso como un sistema destinado a legitimar la posición de los poderosos y a garantizar la cohesión social, no deja espacio para la constatación de otras realidades.

Es cierto que la información con la que contamos queda enormemente mediatizada por la acción del evergetismo oligárquico. Son las élites quienes, para alcanzar sus ambiciones, administran y dominan el espacio, recurriendo a la amortización de manzanas enteras para la construcción de enormes complejos ceremoniales como los que se han documentado en Córdoba, o de templos como los de los foros de Carmo y Torreparedones,

⁷⁴ Steuernagel, 2020: 249.

en los que ellas mismas se encuentran auto representadas. En consecuencia, lo que percibimos es, a menudo, el uso institucional y político de la religión por parte de las elites urbanas para lograr sus intereses de personales y de clase.

Sin embargo, puesto que la ciudad no solo alberga representantes institucionales y minorías pertenecientes a las oligarquías, sino también una diversidad de grupos sociales con identidades y objetivos distintos, es esperable documentar una variedad de comportamientos más allá de aquellos que derivan de la intervención institucional. Dado que el desarrollo de prácticas rituales o la reivindicación de conocimientos religiosos son instrumentos enormemente eficaces para adquirir fama y fortalecer las redes personales, no es de extrañar que otros individuos asumieran y utilizaran recursos basados en la apropiación, transformación y sacralización de espacios de la ciudad, con el fin de colmar sus ‘aspiraciones urbanas’ – en ocasiones opuestas a las estructuras de poder –, incrementar su agencia religiosa atrayendo a una mayor audiencia y, en definitiva, aumentar su prestigio y su poder social⁷⁵.

El fenómeno migratorio es uno de los factores principales que impulsan la diversificación urbanística, puesto que generan procesos de diferenciación espacial y favorecen la formación de heterarquías que reordenan las relaciones sociales⁷⁶. En este sentido, en *Carteia*, la cohabitación de un grupo de inmigrantes hispano-italicos en la ciudad derivó, probablemente, en procesos de segregación espacial, que con el paso del tiempo evolucionaron hacia una transformación de la topografía religiosa, mediante la relectura de los cultos locales y su reconversión por parte de la nueva élite dominante. Esa diversificación urbanística parece haberse registrado en *Carmo*, donde fue seguramente un grupo de individuos identificados con la tradición cultural de raíz fenopúnica, el que construyó un santuario hipogeo en un área suburbana. Mientras tanto, los nuevos pobladores habrían comenzado a transformar la ciudad mediante la construcción de un foro presidido por un templo de mármol, acorde con los patrones culturales propios del mundo itálico.

Por otro lado, la diversidad social, étnica y cultural que caracteriza al mundo urbano, motivó la creación de sacerdocios y de otros especialistas religiosos, que permitieron a los individuos y grupos al margen de las clases dominantes adquirir puestos que les garantizaran visibilidad, poder

⁷⁵ Rüpke, 2020: 21-22

⁷⁶ Christ *et alii*, 2023: 21

y prestigio social. Fue así como en Torreparedones, en el siglo I d.C. se promovió la creación de un sacerdocio dedicado a la diosa *Salus* para la gestión de un lugar de culto que no se encontraba en el foro (donde los magistrados llevaban a cabo los rituales asociados a la religión cívica), sino en un modesto pórtico situado en una zona de encuentro social: las termas localizadas en la parte oriental de la ciudad. De la misma forma, en *Corduba* durante el siglo III, hubo individuos de diferentes clases sociales que participaron en el culto metróaco, implementando estrategias de sacralización temporal (o posiblemente permanentes), en una de las zonas más destacadas y concurridas de la ciudad, como el *forum novum* y sus alrededores. Estas estrategias pasaron por la realización de rituales taurobólicos que atraían a una audiencia considerable y generarían un profundo impacto en las experiencias religiosas de los cordubenses y en su forma de vivir del espacio urbano. A través de estas prácticas, los seguidores de Mater Magna lograron deconstruir temporalmente las relaciones sociales y de poder en la ciudad, y adquirir ellos mismos una enorme autoridad religiosa y, por tanto, un notable prestigio social.

En todos los ejemplos analizados, la religión puede actuar como un elemento que permite aglutinar a los grupos convivientes de una ciudad en la búsqueda (interesada) de una homogeneización cultural, pero también puede ser utilizada para establecer diferencias de clase, étnicas y culturales, a veces en connivencia con aquellos que ostentan el poder, pero otras en oposición a estos. Es en este marco interpretativo en el que la *urban religion* puede aportar nuevas perspectivas desde las que analizar la evolución de las manifestaciones religiosas de las ciudades de la península ibérica a lo largo de todo el periodo de la Antigüedad⁷⁷. Partiendo de la conceptualización del fenómeno religioso como un sistema de comunicación que se construye de manera continua, y poniendo el foco de análisis en los diversos grupos y agentes individuales que operan en el espacio urbano en virtud de una serie de intereses a menudo contrapuestos, esta nueva herramienta teórica puede resultar útil superar el paradigma reduccionista de cambio y continuidad derivada de la concepción del fenómeno religioso como un sistema estable en el que se reproducen mecánicamente los mismos comportamientos y rituales⁷⁸. En su lugar, la

⁷⁷ Se ha de reconocer, no obstante, que su aplicación resulta muy limitada, pues la mayor parte de la información disponible se encuentra directamente relacionada con el sistema de la religión cívica y sus epifenómenos.

⁷⁸ Lichterman *et alii*, 2017: 4-6.

religión debe analizarse como un fenómeno dinámico, que supera los límites de las grandes estructuras de culto público monopolizadas por los líderes políticos de la ciudad, puesto que esta es instrumentalizada por los distintos grupos e individuos para alcanzar sus propias aspiraciones e intereses.

BIBLIOGRAFÍA

- Albretch, Janico *et alii* (2018), “Religion in the Making: the Lived Ancient Religion Approach”, *Religion*, 48, pp. 568-593.
- Almoguera, José Manuel (2011), “El foro colonial”, en VV.AA., *Córdoba, reflejo de Roma*, Córdoba, Ayuntamiento de Córdoba, pp. 41-48.
- Alvar, Jaime (1996), “Religiosidad y religiones en Hispania”, en José María Blázquez y Jaime Alvar (eds.), *La romanización en Occidente*, Madrid, Actas, pp. 239-278.
- Alvar, Jaime (2012), “El panteón de Carmona: destellos de la vida religiosa en una ciudad hispanorromana”, en Antonio Caballos (ed.), *Carmona romana*, Carmona, Universidad de Sevilla, pp. 657-674.
- Alvar, Jaime (2022), *Los cultos de Mater Magna y Atis en Hispania*, Dykinson - Presses universitaires de Franche-Comté, Madrid.
- Baena, M^a. Dolores (1998), “En torno al urbanismo septentrional de Colonia Patricia Corduba en época altoimperial. El foro colonial”, *Arte, Arqueología e Historia*, 5, pp. 39-51.
- Belén Deamos, María *et alii* (2014a), “Arquitectura religiosa en la Carmona Antigua. El santuario de la calle San Felipe, 1^a”, en Manuel González *et alii* (coords.), *Urbanismo, arquitectura y patrimonio en Carmona: actas del IX Congreso de Historia de Carmona*, Carmona, Ayuntamiento de Carmona, pp.101-134.
- Belén Deamos, María *et alii* (2014b), “Modelos clásicos para imágenes populares. Mercurio en una terracota de Carmona (Sevilla)”, en Catalina Ferrando y Benjamí Costa (eds.), *In amicitia. Miscel.lània d'estudis en homenatge a Jordi H. Fernández*. (=Trabajos del Museo

- Arqueológico de Ibiza y Formentera 72), Ibiza, Museo Arqueológico de Ibiza y Formentera, pp. 87-98.
- Beltrán, José (1992), “Arriano de Nicomedia y la Bética, de nuevo”, *Habis*, 23, pp. 171-196.
- Bendala, Manuel (1976), *La necrópolis romana de Carmona (Sevilla)*, Sevilla, Diputación Provincial de Sevilla.
- Bendala, Manuel (2005-2006), “Hispania/España un Oriente en Occidente”, *Boletín de la Sociedad Española de Arqueología*, 44, pp. 369-386.
- Bendala, Manuel (2009), “Continuidad y renovación en los centros sacros de las ciudades hispanorromanas”, en Pedro Mateos *et alii* (coords.), *Santuarios, oppida y ciudades: arquitectura sacra en el origen y desarrollo urbano del Mediterráneo occidental*. (=Anejos de AEspA, 45), Madrid, CISC, pp. 345-370.
- Caballos, Antonio (2001), “La paulatina integración de Carmona en la romanidad”, en Antonio Caballos (ed.), *Carmona romana*, Sevilla, Ayuntamiento de Carmona, pp. 3-17.
- Christ, Martin *et alii* (2023), “Entangling Urban and Religious History: A New Methodology”, *Archiv für Religionsgeschichte*, 25/1, pp. 1-72.
- Condrón, Frances (1998), “Ritual, Space and Politics: reflections in the archaeological record of social developments in Lepcis Magna, Tripolitania”, en Colin Forcey *et alii* (eds.), *TRAC 97: Proceedings of the Seventh Annual Theoretical Roman Archaeology Conference, Nottingham 1997*, Oxford, Oxbow Books, pp. 42-52.
- De Hoz, M^a. Paz (2013), “Cultos griegos, cultos sincréticos y la inmigración griega y grecooriental en la Península Ibérica”, en M^a. Paz de Hoz y Gloria Mora (eds.), *El oriente griego en la Península Ibérica. Epigrafía e Historia*, Madrid, Real Academia de la Historia, pp. 205-254.

- De la Torre, José (1921), “Aras o altares taurobólicos”, *Boletín de la Sociedad Cordobesa de Arqueología y Excursiones*, 6, pp. 6 ss.
- Dubosson-Sbriglione, Lara (2018), *Le culte de la Mère des dieux dans l'Empire romain*, Stuttgart, Franz Steiner.
- Edmonson, Jonathan. (2022), “Roman Colonies and Local Cults: the Example of Augusta Emerita (Mérida) in Lusitania”, en Alejandro Sinner y Víctor Revilla (eds.), *Religious Dynamics in a Microcontinent. Cult Places, Identities and Cultural Change in Hispania*, Turnhout, Brepols, pp. 79-100.
- Fear, Andrew T. (1994), “Carteia, from Colonia Latina to Municipium C.R.”, en *Actas del II Congreso de Historia de Andalucía*, Córdoba, Junta de Andalucía, pp. 295-302.
- Garbin, David y Strhan, Anna (eds.) (2017), *Religion and the Global City (Bloomsbury Studies in Religion, Space and Place)*, New York, Bloomsbury.
- García y Bellido, Antonio (1967), *Les religions orientales dans l'Espagne romaine*, Leiden, Brill.
- Garriguet, José Antonio (1997), “Un posible edificio de culto imperial en la esquina sureste del foro colonial de Córdoba”, *Antiquitas*, 8, pp. 73-80.
- Garriguet, José Antonio (2002), *El culto imperial en la Córdoba romana: una aproximación arqueológica*, Córdoba, Diputación de Córdoba.
- Garriguet, José Antonio (2010), “El anfiteatro de Colonia Patricia-Corduba en el marco de la ideología imperial”, en Desiderio Vaquerizo y Juan Francisco Murillo (eds.), *El Anfiteatro Romano de Córdoba y su entorno urbano. Análisis Arqueológico (ss. I-XIII d.C.)*, Córdoba, Universidad de Córdoba, pp. 466-480.

- Garriguet, José Antonio (2017a), “Religión y culto imperial”, en Juan Francisco Rodríguez Neila (coord.), *La ciudad y sus legados históricos. Córdoba Romana*, Córdoba, Real Academia de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes de Córdoba, pp. 249-312.
- Garriguet, José Antonio (2017b), “Tácito, el templo romano de la C/Morería (Córdoba) y el origen del culto provincial en *Baetica*”, *Zephyrus*, 80, pp. 113-130.
- González Rodríguez, María Cruz (2018), “Para una historiografía de la religión hispanorromana en el marco de la *civitas*: el paradigma de los cultos locales del noroeste”, *Revista de Historiografía*, 28, pp. 73-94.
- González Román, Cristóbal (2010), “Romanos e itálicos en la Hispania republicana”, en Lluís Pons Pujol (ed.), *Hispania et Gallia: dos provincias del occidente romano*, Barcelona, Universidad de Barcelona, pp. 13-32.
- Gordon, Richard (1990), “Religion in the Roman Empire: The Civic Compromise and its Limits”, en Mary Beard y John North (eds.), *Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World*, Nueva York, Cornell University Press, pp. 235-255.
- Jiménez Hernández, Alejandro (2015), *El anfiteatro romano de Carmona*. Tesis doctoral, 2015.
- Jimenez Vialás, Helena (2017): *Carteia y Traducta. Ciudades y territorio en la orilla norte del estrecho de Gibraltar (siglos VII a. C - III d. C)*, Barcelona, Universidad de Barcelona.
- Jiménez, José Luis y Ruiz, Dolores (1999), “La contribución del templo de la Calle Claudio Marcelo al conocimiento de la fisonomía urbana de *Colonia Patricia Corduba*”, en Francisco García y Francisco Acosta (eds.), *Córdoba en la Historia. La construcción de la Urbe*, Córdoba, Ayuntamiento de Córdoba, pp. 87-96.

- Keay, Simon (1992), “The romanisation of Turdetania”, *Oxford Journal of Archaeology*, 11/3, pp. 275-315.
- Keay, Simon (1996), “La romanización en el sur y el levante de España hasta la época de Augusto”, en José María Blázquez y Jaime Alvar (eds.), *La romanización en Occidente*, Madrid, Actas, pp. 147-178.
- Lätzer-Lasar, Asuman (2021), “The Dialectics of Religious Placemaking. Exploring the Relations between the Different Mater Magna Venerations in Republican and Imperial Rome”, en Francesca Mazzilli y Dies van der Linde (eds.), *Dialectics of Religion in the Roman World, Religion in the Roman Empire*, Stuttgart, Franz Steiner, pp. 129-144.
- Lätzer-Lasar, Asuman *et alii* (2020), “Intersection religion and urbanity in late antiquity”, en Asuman Lätzer-Lasar y Emiliano R. Urciuoli (eds.), *Urban Religion in Late Antiquity*, Berlin-Boston, De Gruyter, pp. 1-14.
- Lévy, Jacques (2021), “Co-Spatiality: An Introduction”, en Susanne Rau y Jörg Rüpke (eds.), *Religion and Urbanity Online*, Berlin/Boston, de Gruyter. <https://doi.org/10.1515/urbrel.17481739>.
- Lichterman, Paul *et alii* (2017), “Grouping Together in Lived Ancient Religion: Individual Interacting and the Formation of Groups”, *Religion in the Roman Empire*, 3/1, pp. 3-10.
- Lineros, Ricardo y Márquez, Carlos (2014), “Carmona romana. Arquitectura civil en la Antigüedad”, en Manuel González *et alii* (coords.), *Urbanismo, arquitectura y patrimonio en Carmona: actas del IX Congreso de Historia de Carmona*, Carmona, Ayuntamiento de Carmona, pp. 79-100.
- López, Isabel y Garriguet, Jose Antonio (2000), “La decoración escultórica del foro colonial de Córdoba”, en Trinidad Nogales y Pilar León (eds.), *Actas de la III Reunión sobre escultura romana en Hispania (Córdoba, 1997)*, Madrid, Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, pp. 47-80.

- Machuca, Francisco (2019), *Una forma fenicia de ser romano. Identidad e integración de las comunidades fenicias de la Península Ibérica bajo el poder de Roma* (=SPAL Monografías Arqueología XXIX), Sevilla, Universidad de Sevilla.
- Márquez, Carlos (1998a), “Acerca de la función e inserción urbanística de las plazas en Colonia Patricia”, *Empùries*, 51, pp. 63-76.
- Márquez, Carlos (1998b), *La decoración arquitectónica de Colonia Patricia. Una aproximación a la arquitectura y urbanismo de la Córdoba romana*, Córdoba, CajaSur.
- Márquez, Carlos (2004), “*Baeticae Templae*”, en Javier Ruiz de Arbulo (ed.) *Simulacra Romae: Roma y las capitales provinciales del Occidente Europeo*, Tarragona, Edicions El Mèdol, pp. 109-127.
- Márquez, Carlos (2009), “Transformaciones en los foros de Colonia Patricia”, en José Miguel Noguera (ed.), *Fora Hispaniae. Paisaje urbano, arquitectura, programas decorativos y culto imperial en los foros de las ciudades hispanorromanas*, Murcia, Museo Arqueológico de Murcia, pp. 105-121.
- Merino, Antonia (2014), “Análisis arquitectónico de los edificios del lado oeste del foro de Torreparedones”, *Antiquitas*, 26, pp. 183-194.
- Monterroso, Antonio (2011), “Córdoba romana. Historiografía abierta sobre arquitectura y urbanismo”, *Antiquitas*, 23, pp. 149-175.
- Morena, José Antonio (2018), *Sincretismo religioso, prácticas rituales y sanación en el santuario iberorromano de Torreparedones (Baena, Córdoba)*, Baena, Universidad de Córdoba-Ayuntamiento de Baena.
- Murillo, Juan Francisco *et alii* (2003), “El templo de la C/ Claudio Marcelo (Córdoba). Aproximación al foro provincial de la Bética”, *Romula*, 2, pp. 53-88.

- Oria, Mercedes (2017), “Los dioses en la Carmona romana. La religión como expresión identitaria”, en Manuel González Jiménez y Antonio Caballos (eds.), *Religión y espiritualidad en Carmona. De la prehistoria a los tiempos contemporáneos*, Sevilla, Ayuntamiento de Carmona-Universidad de Sevilla, pp. 97-119.
- Portillo, Ana (2018), *El forum novum de Colonia Patricia. Análisis arquitectónico, estilístico y funcional* (=Anejos de AEspA, 83), Madrid, CSIC.
- Portillo, Ana y Ruiz Bueno, Manuel Dionisio (2017), “Un nuevo complejo religioso de época imperial en Colonia Patricia. El recinto de culto de c. Tejón y Marín 14 (Córdoba)”, *Lucentum*, XXXVI, pp. 239-260.
- Roldán, Lourdes et alii (2006), *Estudio histórico-arqueológico de la ciudad de Carteia (San Roque, Cádiz) 1994-1999*, vol. 1., Madrid, UAM – Junta de Andalucía.
- Roldán, Lourdes et alii (2013), “Nuevas aportaciones al estudio del área monumental de Carteia”, en Rosa Cid y Estela B. García Fernández (eds.), *Debita verba: estudios en homenaje al profesor Julio Mangas Manjarrés*, vol 2, Oviedo, Universidad de Oviedo, pp. 121-138.
- Roldán, Lourdes et alii (2017), “Arquitectura y desarrollo urbano en la zona monumental de Carteia. ¿Tradición, evolución o innovación?”, en Lourdes Roldán et alii (coords.), *Modelos constructivos y urbanísticos de la arquitectura de Hispania: definición, evolución y difusión del periodo romano a la Antigüedad tardía*, Tarragona, Institut Català d'Arqueologia Clàssica, pp. 215-229.
- Rueda, Carmen (2011), “Modelos de interacción: la divinidad como instrumento de análisis en los procesos de transformación de la sociedad ibera (siglos III – I d.C.)”, en Antonio Sartori y Alfredo Valvo (eds.), *Epigrafía e Antichità: Indentità e autonomie nel mondo romano occidentale. Iberia-Italia, Italia-Iberia*, Faenza-Ravenna, Fratelli Lega, pp. 107-140.

- Rueda, Carmen y Ruiz, Arturo (2017), “Modelos culturales a contraste: estrategias de ‘continuidad’ en los santuarios territoriales del Alto Guadalquivir (finales del siglo III a.n.e. - finales del I a.n.e.)”, en Trinidad Tortosa y Sebastián Ramallo (eds.), *El tiempo final de los santuarios ibéricos en los procesos de impacto y consolidación del mundo romano*, Madrid, CSIC, pp. 161-180.
- Rüpke, Jörg (2020), *Urban Religion. A Historical Approach to Urban Growth and Religious Change*, Berlin/Boston, De Gruyter.
- Scheid, John (2016), *Les dieux, l'Etat et l'individu. Réflexions sur la religion civique à Rome*, Paris, Seuil, 2013, trans. *The gods, the state and the individual. Reflections on civic religion in Rome*, prol. and rev. de C. Ando, Philadelphia.
- Sinner, A y Revilla Víctor (2022), “Religious Practices and Rural Cult Sites in Hispania Citerior”, en Alejandro Sinner y Víctor Revilla (eds.), *Religious Dynamics in a Microcontinent. Cult Places, Identities and Cultural Change in Hispania*, Turnhout, Brepols, pp. 65-78.
- Solin, Heikki. (1996), “Zur Entwicklung des römischen Namensystems”, en Matthias Haake y Ann-Cathrin Harders (eds.), *Politische Kultur und soziale Struktur der Römischen Republik: Bilanzen und Perspektiven*, Stuttgart, Franz Steiner, pp. 132-153.
- Sourvinou-Inwood, Christiane (1990), “What is Polis Religion?”, en Oswyn Murray y Simon Price, (eds.), *The Greek City from Homer to Alexander*, Oxford, Clarendon Press, pp. 295-322.
- Steuernagel, Dirk (2020), “Roman baths as locations of religious practice”, en Asuman Lätzer-Lasar y Emiliano R. Urciuoli (eds.), *Urban Religion in Late Antiquity*, Berlin-Boston, De Gruyter, pp. 225-259.
- Stylow, Armin (1990), “Apuntes sobre el urbanismo de la Córdoba romana”, en Walter Trillmich y Paul Zanker (eds.), *Stadt und Ideologie. Die Monumentalisierung hispanischer Städte zwischen*

Republik und Kaiserzeit, München, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, pp. 259-282.

Urciuoli, Emiliano Rubens (2020), “Citification of Religion: A Proposal for the Historical Study of Urban Religion”, en Susanne. Rau y J. Rüpke (eds.), *Religion and Urbanity Online*, Berlin – Boston: De Gruyter <https://doi.org/10.1515/urbrel.12124596>

Urciuoli, Emiliano Rubens (2022), ‘Heterarchy: A Valuable Category for the Study of Urban Religion’. *Numen*, 69 (2/3): pp. 121–139. <https://doi.org/10.1163/15685276-12341649>

Urciuoli, Emiliano Rubens y Rüpke, Jörg. (2018): “Urban Religion in Mediterranean Antiquity. Relocating Religious Change”, *Mythos*, 12, pp. 117-135.

Van Alten, David C.D. (2017), “Glocalisation and Religious Communication in the Roman Empire: Two Case Studies to Reconsider the Local and the Global in Religious Material Culture”, *Religions*, 8 (8), pp. 1-20.

Van Andringa, William (2012), “Religions and Cities in Roman Gaul (First to Fourth centuries CE)”, en Michelle Renné Salzman y William Adler (eds.), *The Cambridge History of Religions in Ancient World*, vol II, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 446-483.

Van Haepereen, Françoise (2018), “Review of Lara Dubosson-Sbriglione, *Le culte de la Mère des dieux dans l’Empire romain*”, en *Bryn Mawr Classical Review*, <https://bmcr.brynmawr.edu/2018/2018.11.07/>

Vaquerizo, Desiderio *et alii* (2011), “Novedades de arqueología urbana en Corduba, Colonia Patricia”, en Julián González Fernández y José Carlos Saquete (eds.), *Colonias de César y Augusto en la Andalucía romana*, Roma, L’Herma di Bretschneider, pp. 9-46.

Ventura, Ángel (2007), “Reflexiones sobre la arquitectura y advocación del templo de la calle Morería en el *Forum Adiectum* de Colonia Patricia Corduba”, en Trinidad Nogales y Julián González Fernández

(eds.), *Culto imperial: política y poder*, Roma, L'Herma di Bretschneider, pp. 215-238.

Ventura, Ángel (2014), “El foro”, en Carlos Márquez *et alii* (eds.), *Torreparedones -Baena, Córdoba-. Investigaciones arqueológicas (2006-2012)*, Córdoba, Universidad de Córdoba, pp. 69-86.

Ventura, Ángel *et alii* (2013), “La curia y el foro de la Colonia Virtus Iulia Ituci”, en Begoña Soler *et alii* (eds.), *Las sedes de los ordines decurionum en Hispania. Análisis arquitectónico y modelo*, Mérida, CSIC, pp. 233-247.

Ventura, Ángel *et alii* (2020), “Las termas de la Salud en Torreparedones (Baena, Córdoba)”, en José Miguel Noguera *et alii* (eds.), *Termas públicas en Hispania. Actas del Congreso Internacional Termas Públicas de Hispania (Museo Arqueológico de Murcia-Museo del Teatro Romano de Cartagena, 19-21 de abril de 2018)*, Murcia-Sevilla, Universidad de Murcia-Universidad de Sevilla, pp. 709-721.

Woolf, Greg (2022), “Religion and Identity on a Microcontinent”, en Alejandro Sinner y Víctor Revilla (eds.), *Religious Dynamics in a Microcontinent. Cult Places, Identities and Cultural Change in Hispania*, Turnhout, Brepols, pp. 117-124.