

LIVED ANCIENT RELIGION: UNA NUEVA HERRAMIENTA TEÓRICA PARA EL ESTUDIO DE LOS ESPACIOS RURALES CRISTIANOS DE LA HISPANIA TARDO-ANTIGUA (SS. IV-V)*

POR

CLELIA MARTÍNEZ MAZA

Universidad de Málaga

RESUMEN

La propuesta tradicional sobre la cristianización del ámbito rural ha destacado el protagonismo del obispo como responsable del proceso desde las ciudades. La réplica más provocativa, sin embargo, considera que fueron los *domini* y no los obispos los promotores de los primeros edificios cristianos en el medio rural, actuando sin supervisión episcopal en una intervención calificada de «fisiópara». Como vía para analizar los datos y hacer compatibles las fuentes, propongo el concepto de «lived religion» tomado de la sociología de las religiones que permite entender la variedad y riqueza de la implantación del cristianismo en el medio rural hispano.

PALABRAS CLAVE: Hispania; obispos; *domini*; *lived religion*; arqueología de las religiones.

LIVED ANCIENT RELIGION: A NEW THEORETICAL TOOL FOR THE STUDY OF CHRISTIAN RURAL SPACES IN HISPANIA IN LATE ANTIQUITY (IVth-Vth)

ABSTRACT

It was traditionally argued that the Christian worship in the countryside was shaped by episcopal authority from the city. The most provocative response considers Christianization as a “fissiparous” process: it was the *dominus*, not the episcopate, which played an active role and sponsored the first Christian buildings in the countryside without ecclesiastical supervision or intervention. I propose analyze the evidence and the dialogue between text and archaeology apparently inconsistent from another perspective, using the concept of “lived religion” borrowed from the Sociology of Religion in order to perceive the richness of Christianity and its diversity in Hispania.

KEY WORDS: Hispania; bishops; *Domini*; lived religion; archaeology of religion.

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO / CITATION: Martínez Maza, Clelia. 2021. «*Lived Ancient Religion*: una nueva herramienta teórica para el estudio de los espacios rurales cristianos de la Hispania tardo-antigua (ss. IV-V)». *Hispania Sacra* LXXIII, 147: 31-42. <https://doi.org/10.3989/hs.2021.003>

Recibido/Received 21-02-2019

Aceptado/Accepted 04-02-2020

1. INTRODUCCIÓN

La narrativa tradicional sobre la cristianización de los campos hispanos reproduce de manera automática el pa-

radigma teórico formulado para reconstruir la expansión del nuevo credo en el territorio imperial. En él se esgrimen, como indicios indiscutibles, las fuentes literarias que ensalzan la labor cristianizadora desplegada en las zonas rurales de algunas provincias occidentales por parte (pero no solo) de algunos obispos, célebres por este activo compromiso evangelizador. El problema estriba en que este modelo está construido a partir de documentación que atañe a provincias distintas y, sin embargo, ofrece una respuesta uniforme y homogeneizadora que no tiene en cuenta la particular

* Este trabajo se enmarca dentro de los resultados del proyecto de investigación HAR2017-84789-C2-1P financiado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades, y el proyecto P18-FR-1319 financiado por la Consejería de Economía, Conocimiento, Empresa y Universidad de la Junta de Andalucía

¹ martinezm@uma.es /
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5593-3842>

idiosincrasia religiosa de cada territorio, ni la complejidad del contexto social, ni las distintas condiciones políticas, circunstancias todas ellas que influyeron en el proceso de organización y consolidación de la Iglesia y sus estructuras de funcionamiento, no solo en el ámbito rural sino también en el urbano. No obstante, el retrato resultante continúa presidiendo la imagen del relevo religioso y no resulta extraño por ello que haya sido asimismo aplicado de manera mecánica para explicar la presencia del cristianismo en el territorio rural de la Hispania tardoantigua (ss. IV-V), a pesar de no contar, para este periodo, con fuentes literarias que atestigüen este fenómeno en los campos hispanos, ni se conserve noticia alguna de una intervención episcopal preocupada por extender la nueva fe al ámbito rural y erradicar el politeísmo en estos territorios. La falta de relatos que ilustren este programa evangelizador en la península ha sido, así pues, sustituido con las noticias sobre la conversión de las áreas rurales promovida por Martín de Tours² o Victricio de Ruán en los vecinos territorios galos e incluso no se duda en recordar la violencia ejercida en las provincias orientales como demostración fehaciente de que el paradigma funciona como modelo de comportamiento, como si todo el territorio pudiera ser analizado bajo el mismo prisma. Como conclusión se mantiene que, también en Hispania a finales del siglo IV y principios del siglo V, los obispos ejercieron de líderes espirituales que promovieron, igual que sucede en la Galia, Italia o África la evangelización de los campos,³ aunque lo cierto es que habrá que esperar hasta el siglo VI para tener alguna noticia hispana de una acción similar de la mano de Martín de Dumio o de Fructuoso en el Bierzo, cuya intervención culmina, según el relato, en la destrucción de altares y el aprovechamiento de los materiales.⁴

Es indudable que, entre las fuentes escritas, mayor riqueza informativa proporcionan algunas disposiciones legislativas y cánones de las colecciones conciliares hispanas pues dejan testimonio, siquiera fragmentado, indirecto y, no cabe duda interesado, de la situación religiosa de las zonas rurales y de la preocupación mostrada tanto por las autoridades civiles como por las eclesiásticas. Serán, por lo tanto, estos documentos una pieza clave aducida para entender algunos elementos de la materialidad religiosa objeto de análisis más adelante.

2. LA DOCUMENTACIÓN ARQUEOLÓGICA Y SU COMPLEJA INTERPRETACIÓN

La ausencia de fuentes literarias hispanas que recojan, para el periodo analizado, una intervención encaminada a cristianizar las zonas rurales deja en manos de la arqueología la recuperación de la presencia del cristianismo en este entorno.

Sin embargo, la presencia de vestigios materiales cristianos en el ambiente rural quiso ser interpretada como aval de unas fuentes literarias prácticamente ausentes y por lo tanto, indicio indiscutible de la capacidad de intervención

de los obispos en este entorno y de su intensa labor plasmada definitivamente en la implantación de un incipiente sistema parroquial⁵ (para el que, por otro lado, no existen huellas hasta el siglo VI en territorio suevo). Además el registro arqueológico, al menos de los yacimientos hispanos, que hace unas décadas adolecía de serias debilidades⁶ (ausencia de análisis estratigráficos, descontextualización de piezas, entre otras carencias), convertía la imagen de un relevo religioso presidido por la violencia y la amortización de espacios sacros politeístas en la *lectio facillior* que, ante un recinto con huellas de destrucción y posterior abandono, servía para explicar simultáneamente los interrogantes planteados en torno al responsable, el móvil e incluso permitía establecer la fecha concreta del suceso vinculándola a la datación de las disposiciones legales más restrictivas.⁷ En consecuencia, los datos, escasos y fragmentados, quedaban ahormados para que pudieran servir de correlato tangible del paradigma defendido.

El propósito de las siguientes páginas no es ofrecer una síntesis del fenómeno de la cristianización en Hispania, un objetivo inalcanzable para una aportación limitada a un número reducido de páginas dada la gran cantidad de variables que exigiría un análisis de esa naturaleza con el fin de atender a la complejidad que entraña todo el proceso; se trataría, ante todo, de proponer una nueva herramienta metodológica, un nuevo instrumento de comprensión del fenómeno religioso, en este caso cristiano, que ya ha sido aplicado con éxito en el escenario religioso anterior (politeísta) y de defender su viabilidad para resolver la aparente contradicción entre los datos ofrecidos por las fuentes literarias y la documentación arqueológica. Me refiero al concepto de *lived religion*, en el que me detendré al final del trabajo, y su aplicación, presentando como estudio de caso el examen de algunas las villas rurales de cuyos restos se ha deducido la devoción cristiana de sus moradores.

Para ello atenderé, en primer lugar, a la presunta intervención episcopal en la cristianización de los campos, su puesta solo a partir de fuentes literarias extra peninsulares; en segundo lugar, al sorprendente y heterogéneo reflejo que la devoción cristiana ha dejado en algunas de las villas mejor documentadas en este periodo, para examinar, a continuación, las hipótesis que intentan explicar el desajuste entre el relato construido a partir de las fuentes literarias y las huellas materiales y concluir con la respuesta que, a mi juicio, ofrece un resultado que permite hacer compatibles todos los datos existentes.

3. EL PRETENDIDO PROTAGONISMO EPISCOPAL EN LA CRISTIANIZACIÓN DE LAS ZONAS RURALES

Son varios los indicios que, a mi juicio, impiden sostener el compromiso activo del obispo en la conversión religiosa de las zonas rurales de la península para el periodo objeto de estudio. En primer lugar, hay pocas sedes episcopales en Hispania y sus titulares son mal conocidos. En el siglo IV, solo se tienen noticias de treinta obispados con sede en

² Sulp. Sev. *V.M.* VIII-XIV y *dial.* III, 8. Agustín, *ep.* 66, 2; 91, 108; 103; 114; *civ.* 5.26; en Italia Hyeron. *epist.* 107.2; Martínez Maza 2005.

³ Frend 1967; Ripoll y Arce 2000; Cantino Wataghin 2000; Brogiolo y Chavarría 2003; Chavarría 2007a.

⁴ Mart. Dum. *de correct.* 6-8; *Vit. Sancti Fruct.* III, 6; IX, 12; XVI, 6. Sanz 2003, 121.

⁵ David 1947; Griffe 1947, 260-298.

⁶ Ya denunciadas por Sanz 1995, 240.

⁷ Aún mantenidas por Sánchez Velasco 2013, 45-52; 2018, 305-306.

núcleos ubicados en las zonas más pobladas y romanizadas y, por lo tanto, localizadas en mayor número en la Bética, NE. de la Tarraconense y el este de *Gallaecia*.⁸ En Lusitania, los obispos de Mérida, Faro y Évora, acogen bajo su gobierno espiritual un gran número de ciudades.⁹ Por otro lado, apenas nada se conoce de su actividad, salvo escuetas referencias conservadas en fuentes no hispanas que recogen la intervención de algunos de ellos en el conflicto arriano y la disputa priscilianista.¹⁰ No encontramos a destacados intelectuales ni guardianes de la fe de la talla de Ambrosio o Agustín y tan solo disponemos de mayor información del que fue durante más de medio siglo obispo de Córdoba, Osio, presente en el Concilio de Elvira y gran protagonista del celebrado en Sárdica el año 343.¹¹ No obstante, ni siquiera esta figura clave en la controversia arriana puede esgrimirse como modelo de apostolado episcopal pues en su labor parece atender más a las disputas teológicas en escenarios exteriores que a la evangelización de su diócesis.

Además, las sedes episcopales hispanas se encuentran muy alejadas entre sí y las enormes distancias que las separan no hacen sino ilustrar la debilidad del tejido eclesiástico hispano en este período.¹² Si en Italia hay un obispo cada 3.400 km² y en la Galia cada 7.400 km²,¹³ la extensión territorial en Hispania bajo el amparo del obispo se triplica con respecto a la primera y se duplica en el segundo caso, pues se ha calculado que su jurisdicción comprendería aproximadamente 15.000 km².¹⁴ Con un soporte institucional tan frágil resulta arriesgado defender la implantación de un entramado parroquial en las áreas rurales para el que, además, como ya he mencionado, tan solo existen noticias a partir del siglo VI gracias a la información proporcionada por el parroquial suevo.¹⁵ Hay que añadir asimismo que las únicas estructuras cristianas que pueden identificarse de manera certera con iglesias en áreas rurales tienen una cronología que no puede remontarse con anterioridad a dicha centuria.¹⁶

Más sorprendente resulta incluso el reducido número de espacios sacros localizados en contexto urbano (basílicas o *martyria*),¹⁷ insuficiente cuando se pretende defender que la estrategia cristianizadora se promueve desde las sedes episcopales. Si así fuera, la cristianización de la topografía urbana debería ser, al menos, significativa antes de emprender el apostolado en zonas rurales y, sin embargo, solo se puede sostener con datos fehacientes que la mayor parte de los episcopados parece crecer y consolidarse muy lentamente.¹⁸ Bien es cierto que nuestro desconocimiento

del proceso de cristianización del hábitat urbano es enorme y que las circunstancias no solo religiosas sino políticas, y sociales explicarían la diversidad de ritmos detectados en cada una de las sedes episcopales. Pero, para el objetivo que nos concierne, lo cierto es que, con independencia de ese conjunto de factores intrínsecos que no son extrapolables, los restos arqueológicos conservados son muy exigüos y solo permiten sugerir como datación más antigua para los primeros recintos cristianos en el entorno de la ciudad la primera mitad del siglo V. Se trata, además, de iglesias erigidas en su mayoría fuera del perímetro urbano, bien sobre las tumbas de mártires o bien para consagrar sus reliquias¹⁹ y ese desarrollo de la topografía cristiana en este ambiente periférico parece explicarse mejor en relación al progresivo crecimiento de la comunidad de fieles y la popularidad que en su seno alcanzó en este periodo el culto martirial y no como reflejo de la solidez económica del episcopado proyectada en un programa arquitectónico desplegado en el cinturón perimetral de las principales ciudades.²⁰

De hecho, con relación a las sedes episcopales en Hispania, construida invariablemente *intra muros*, con frecuencia se sabe de su existencia únicamente por las fuentes escritas,²¹ no se ha localizado el emplazamiento original y, en aquellos casos en los que sí ha sido posible, solo se han obtenido indicios cronológicos irrefutables a partir del siglo VI,²² momento en el que pueden detectarse ciertos elementos arquitectónicos identificados de manera indefectible con una iglesia, esto es, un altar, una cabecera tripartita o la división en tres naves. Por otro lado, reconocer arqueológicamente los primeros recintos cristianos resulta una tarea muy compleja puesto que muchos de los primitivos centros episcopales se ubican bajo las actuales catedrales lo que dificulta las tareas de identificación de los recintos primitivos y además estos espacios culturales carecen, con frecuencia, de la posterior fisonomía monumental que les caracteriza.²³

En mi opinión, esa apariencia modesta de los primeros tiempos revela además dos circunstancias que refutan la imagen tradicional de una Iglesia sólida y con capacidad de proyección rural: en primer lugar, que la Iglesia, como institución, parece disponer de unas fuentes de financiación muy escasas.

En efecto, los especialistas empiezan a cuestionar la trascendencia del obispo como agente económico, incluso en la propia ciudad de Roma,²⁴ y la supuesta opulencia que se adjudicaba a la Iglesia tardorromana, habida cuenta de que el origen social y, en consecuencia, la posición económica del obispo, parecen ser muy heterogéneos.²⁵ El *evergetismo* imperial y el patrocinio de los miembros de la elite que se

⁸ Sotomayor 2002. Los datos sobre el tejido episcopal para el periodo analizado aparecen recogidos con abundante bibliografía en Bowes 2005, 234-236.

⁹ Si atendemos a las noticias recogidas en los cánones iberitanos: Sotomayor 1990; Jorge 2002.

¹⁰ Escribano 1988; 2002; 2005.

¹¹ De Clerq 1954, 228-238; Fernández Ubiña 2000; 2002; Sotomayor y Fernández Ubiña 2005, 20.

¹² Castillo 2005.

¹³ Lanzoni 1923; Harries 1978. Datos reunidos y contrastados para el caso de Hispania por Bowes 2005, 235-237.

¹⁴ Vilella 2002.

¹⁵ Février 1994; Díaz Martínez 1998; Monfrin 1998; Ripoll y Velázquez 1999; López Quiroga y Rodríguez Lovelle 1996.

¹⁶ Bowes 2018, 455.

¹⁷ Incluso en la propia Roma: Curran 2000, cap. 4.

¹⁸ Martínez Tejera 2006, 109-110; Castillo 2013; Arce 2018.

¹⁹ Ward-Perkins 1984; Pietri 1991; Godoy 1998. La *constitutio* de Máximo datada en el 386 dictaba que los mártires fueran honrados allí donde se encontrase su sepultura y se autorizaba erigir un *monumentum* para su veneración: Buenacasa 2003, 125; Castillo 1997.

²⁰ El desarrollo de la topografía cristiana de Mérida no se detecta hasta mediados del siglo V. Es entonces cuando se construye una basílica junto al *martyrium* de santa Eulalia y se levantan otros espacios culturales como la basílica de casa Herrera a comienzos de este siglo. Arce 2002, 198; Mateos y Caballero Zoreda 2003, 67-82.

²¹ Testini, Cantino y Pani 1989, 89-231; Ubric 2004.

²² Godoy 1995, 203; Ripoll 2001, 42-43.

²³ Snyder 1985; White 1996; Osiek, MacDonald y Tulloch 2005; Brandt 2009, 156-169.

²⁴ Pietri 1978; Lepelletier 1998; Sotinel 1998.

²⁵ McLynn 1994.

esgrimía tradicionalmente como aval de la riqueza de la Iglesia empiezan a ser entendidos más bien como muestra de su debilidad económica, de su incapacidad para promover cualquier iniciativa edilicia con fondos propios.²⁶ En efecto, la atracción que ejerce el nuevo credo entre los miembros del grupo privilegiado asegura, al mismo tiempo, fuentes de financiación pero solo, en algunos casos no muy frecuentes, los obispos hacen gala de su patrimonio al rechazar las subvenciones imperiales y subsistir *cum propriis sumptibus*,²⁷ expresión con la que hacen referencia a sus propiedades personales. Ambrosio o Paulino de Nola son ejemplos de *potentes* que costean de su propio bolsillo los gastos derivados de sus responsabilidades episcopales, pero son más una excepción que la norma habitual. Y, en Hispania, la situación no sería muy diferente, pues la mayor parte de las sedes estuvieron en manos de obispos de origen humilde salvo casos singulares como el de Paciano de Barcelona.²⁸

4. LA HUELLA DE LOS DOMINI CRISTIANOS EN EL REGISTRO ARQUEOLÓGICO

En segundo lugar, a pesar de las donaciones que la elite debió de conceder a la Iglesia local, de las que tan solo se conservan remotas referencias en las fuentes, los restos arqueológicos hispanos reflejan la predilección de los cristianos más pudientes por invertir su capital en proyectos particulares y dotar sus haciendas de espacios destinados a satisfacer sus propias expectativas religiosas.²⁹ Y así, esta inversión privada se traduce inicialmente en capillas dedicadas a mártires y *mausolea* integrados en sus villas,³⁰ más que en la construcción de recintos cultuales con fines comunitarios ubicados en los núcleos urbanos. Entre los más antiguos testimonios de este tipo de edificaciones cristianas se encontraría el *mausoleum* de la Alberca (Murcia) en la provincia *Carthaginensis*, un recinto funerario levantado a doble altura pero de dimensiones reducidas (12 x 7 m.) que ha sido interpretado como el mausoleo de la familia cristiana propietaria de la villa.³¹ Otros ejemplos de este tipo de recinto de carácter funerario promovido por propietarios cristianos serían el mausoleo, sito en la villa de la Dehesa de la Cocosa (Badajoz)³² dotado de *baptisterium*,³³ el recinto octogonal de las Vegas de Pueblanueva (Toledo)³⁴ y la iglesia de Monte da Cegonha en las proximidades de *Pax Iulia* (Beja) en el bajo Alentejo portugués.³⁵

No puede verse en esta conducta más que una reiteración en lenguaje cristiano del cambio de paradigma ever-

gético también perceptible en la elite politeísta y que se plasma en una retracción de las inversiones destinadas al embellecimiento del entorno cívico paralela a la reorientación del dicho capital al ámbito privado.³⁶ En este sentido, cabe recordar que Sulpicio Severo ordenó la construcción no lejos de Tolosa, en *Primuliacum*, de un complejo eclesiástico formado por tres edificios de culto: una iglesia privada (*domestica ecclesia*), edificada en el 397, y, en torno al 401-402, un baptisterio y una *basilica maior*.³⁷ Los beneficios de este tipo de evergetismo arquitectónico los recordaba en Oriente Juan Crisóstomo que, a través de sus homilías, promovía la construcción de iglesias en las villas por sus múltiples beneficios como, por ejemplo, el propio enaltecimiento del patrocinador que se procuraba, de este modo, un mausoleo, para sí y para su familia, adecuado a su estatus, al tiempo que aseguraba la evocación constante de su memoria a través de los himnos y oraciones de los fieles. También, siempre según el obispo de Constantinopla, la sola presencia de una iglesia era garantía de paz y seguridad en la propiedad, podía atraer a potenciales fieles de los entornos y evitar que los campesinos de la villa tuvieran que realizar grandes traslados a pie para acudir al lugar de culto.³⁸

Al mismo tiempo, habría que suponer la existencia de potentes cristianos que practicaron su fe en este entorno privado en un número mayor que el deducido exclusivamente del escueto número de villas en las que se puede identificar claramente esta adscripción religiosa y ello es probable porque el culto cristiano podía desarrollarse en cualquier estancia, sin que tuviera que quedar identificada con signos específicos, ni haya dejado, en consecuencia, vestigio alguno de la devoción practicada por sus moradores. En efecto, en el interior de la residencia, se podía habilitar alguna estancia como espacio reservado a la práctica ritual cotidiana,³⁹ auténtica iglesia destinada a la familia y amigos,⁴⁰ indetectable arqueológicamente, máxime cuando nos es completamente desconocida la liturgia a la que servirían estos primeros recintos cristianos.⁴¹ Ausonio describe un *sacrarium* como una habitación privada de cualquier mobiliario o elemento decorativo.⁴² La existencia de estos espacios domésticos reservados a la práctica religiosa colectiva puede deducirse de referencias como la recogida por Sidonio Apolinar que menciona la ubicación de un templo entre el comedor y la bodega en la villa de *Pontius Leontius* o el *sacrarium* que Cosencio tenía en el *ager Octavianus*.⁴³

En consecuencia, la existencia de espacios cristianos en el seno de las villas que han podido ser identificados serían

²⁶ Sobre los distintos procedimientos empleados por la Iglesia para incrementar su patrimonio y obtener un flujo continuo de recursos *vid.* Buenacasa 2004.

²⁷ Sotinel 2005; 2006.

²⁸ Ubric 2004, 43-44.

²⁹ Bowes 2001; 2005, 232-233; 2006; 2018, 453-454; Martínez Tejera 2006.

³⁰ Bowes 2007; López Quiroga 2013, 463-482.

³¹ Schlunk 1947; 1952; Gorges 1979, 308; 1990; Molina 2004. Se han defendido paralelos con otros recintos como el *martyrium* de S. Anastasio en Marusinac, Salona: Dyvge 1951, 77-78; Handley 2003, 144-145.

³² Serra Rafols 1949; 1952; Palol 1967, 140-145; Bowes 2006, 89-91.

³³ Godoy 1995, 274-277; López Quiroga 2005, 210; Mateos 2003.

³⁴ Hauschild 1969-1970.

³⁵ Alfenim y Lopes 1995; López Quiroga 2005, 206.

³⁶ Roda 1985; Scott 1991; 2004; Duval y Pietri 1997; Baldini 2001.

³⁷ Y pide a su amigo Paulino de Nola el envío de reliquias (PAUL. NOL. *epist.* 30, 31, 32). La construcción de iglesias privadas en la Galia durante el S. V ha sido recogida por Pietri 2005, 240-241.

³⁸ Ioh. Chrys. *Hom. in Acta Apostolorum XVIII* (PG LX, col. 147-150).

³⁹ Sessa 2007.

⁴⁰ Se manifiesta escéptica sobre su existencia: Chavarría 2011. A favor: Bowes 2007. Se trata de un fenómeno bien estudiado en Italia: Cantino Wathagin 2000; Brogiolo 2002; para el mismo proceso en la Galia: Balmelle y Van Ossel 2001.

⁴¹ Pietri 2002; 2005; Martínez Tejera 2006, 111.

⁴² Aus. *ephemiris*, 2.2. Pruebas arqueológicas de este tipo de espacios reservados para el culto cristiano en el seno del hogar han sido recopiladas por Bowes 2015a. En contra de la existencia de oratorios e iglesias en villas en el siglo IV-V: Chavarría 2006, 201-230.

⁴³ Sid. Apol. *epist.* VIII, 14,1.

una mínima parte y la arqueología apenas ha aportado vestigios definitivos, pues los escasos restos conservados fueron excavados a mediados del siglo XX, antes del desarrollo de métodos estratigráficos fidedignos, lo que ha impedido un análisis riguroso y ha favorecido una secuencia cronológica muy laxa y precaria que ha dado lugar a interpretaciones antagónicas: desde una datación de estos espacios cristianos en el ámbito rural en torno a los siglos IV-V⁴⁴ y su atribución a la evergesía aristocrática, hasta una fecha entre los siglos VI y VII,⁴⁵ asignando esta actividad edilicia a la iniciativa episcopal.

Con todo, uno de los recintos culturales admitido de manera unánime como temprano indicio de la actividad cristiana en el ámbito rural es el que forma parte de la villa *Fortunatus* en Fraga (Huesca) en la que, a finales del S. IV o comienzos del S. V, fueron realizadas varias reformas entre las que destaca la realizada en una estancia, decorada, esta vez, con un mosaico con crismón, que habría sido destinada a oratorio privado.⁴⁶

Este tipo de espacios culturales no únicamente destinados al uso eucarístico y con independencia de su tamaño y función, en la medida en que son construidos y financiados por un particular para que familiares y miembros de su círculo pudieran celebrar cualquier actividad ritual, es propiedad de sus fundadores y no está adscrito a la red diocesana, tal y como puede deducirse de la disposición recogida en el Código Teodosiano por la que se asigna la responsabilidad de vigilar el cumplimiento de la ortodoxia en estos emplazamientos al propietario o, en su ausencia, al *procurator* de la villa.⁴⁷ La ley también precisa que, en las iglesias localizadas en grandes haciendas, el clero debía elegirse entre el personal de la villa.⁴⁸

Más discutida ha sido la adscripción a la iniciativa particular de aquellos espacios sacros ubicados en zonas algo alejadas del complejo edilicio que integraba la villa. Para el siglo V, no hay casos detectados en Hispania, pero la existencia de tales estructuras arquitectónicas ha de suponerse con el fin de atender los servicios litúrgicos, en el caso de que ya existiera una congregación lo suficientemente nutrida que podría incluir a los dependientes que residieran en *vici* y *pagi* ubicados dentro de la propiedad del *dominus*. Quizás el hecho de que fueran construidos con madera o reforzados tan solo con zócalo pétreo pueda explicar la ausencia de vestigios materiales.⁴⁹ La existencia de estas iglesias parece quedar avalada por testimonios escritos como el quinto canon del primer concilio de Toledo (397-400) que exigía a todo el clero que atendiera diariamente a los servi-

cios religiosos, con independencia de dónde se encontrara su iglesia, incluidas las ubicadas en *vici* o *villae*.⁵⁰

No obstante, la previsible existencia de estos espacios culturales destinados a los devotos que trabajaban las grandes haciendas ha sido exclusivamente concebida como consecuencia del sistema parroquial o, expresado con mayor propiedad, pre-parroquial,⁵¹ implantado por iniciativa del obispo. Lo cierto es que para tales recintos, resultaría difícil proponer con garantías de justicia a uno u otro promotor (obispo o *potente*) puesto que los vestigios no incorporan ningún elemento distintivo.⁵² Los indicios podrían despejar la incógnita a favor del obispo, por ejemplo, en los casos en los que se conociera una sede episcopal próxima de la que dependerían, pero esta circunstancia, como ya se ha señalado en páginas anteriores, no se constata hasta el S. VI, cuando el parroquial suevo recoge para el territorio de este reino una organización eclesiástica articulada en distintas sedes episcopales y sus respectivas *ecclesiae*.⁵³

Por lo tanto, resulta verosímil que estos mismos espacios culturales de uso colectivo pudieran ser promovidos bajo iniciativa privada. Para sostener dicha autoría, se esgrime bien la presencia de actividad contemporánea en la villa, bien posibles paralelos arquitectónicos entre iglesia y residencia. No obstante, también en este caso, resulta difícil documentar de manera incontrovertible, al menos para el siglo V, el patrocinio privado y la voluntad cristianizadora del *dominus* titular, dado que una línea de investigación sostiene, ante la debilidad de los datos estratigráficos, que las estructuras cristianas documentadas en las villas pueden corresponder a momentos posteriores, una vez abandonado el complejo o destinado a funciones distintas.⁵⁴

A la iniciativa episcopal y a la voluntad privada se ha añadido una tercera interpretación que aúna estas dos hipótesis e intenta hacer compatible el tradicional modelo teórico de cristianización con los controvertidos hallazgos arqueológicos que parecen indicar la iniciativa privada como el más temprano impulso constatado materialmente. Y así, se ha esgrimido que estas iglesias, mausoleos y santuarios martiriales que constituyen los edificios rurales cristianos más tempranos, se construyeron al amparo de los *potentes* pero que constituyen el germen de una parroquia posterior.⁵⁵ Esta tercera propuesta admite, por lo tanto, el origen laico de estos primeros espacios cristianos rurales pero al mismo tiempo los integra como parte de las estrategias coordinadas por el obispo. De este modo, se insiste, por un lado, en la intervención episcopal como la única responsable de la tarea evangelizadora pero, al mismo tiempo, se presenta a los *domini* como sus colaboradores más próximos, actuando a modo de delegados de la autoridad episcopal y trasladan-

⁴⁴ Alfenim y Lopez 1995; Alarçao, Étienne y Mayer 1990; 1995; Bowes 2005, 230-232; Martínez Tejera 2006, 109-145.

⁴⁵ Chavarría 2006.

⁴⁶ Puertas 1972; Palol 1986, 2001-2003; Guardia 1992, 83-102; Godoy 1995, 227-237; Palol 1999, 193-194; Bowes 2006, 93-94.

⁴⁷ COD. THEOD. 16.5.21 del 392; 16.5.52.1 fechada en el 412; 16.6.4.1 del 405.

⁴⁸ COD. THEOD. 16.2.33 con fecha del 398; COD. THEOD. 5.3.1. de finales del 434.

⁴⁹ Se trata de una alternativa ya analizada, por ejemplo, en territorio italiano: Gelichi y Librenti 1997. En territorio peninsular una primera aproximación al problema se ha efectuado en la provincia de Madrid: Vigil-Escalera 2000; 2003; 2005; Martínez Tejera 2006, 130.

⁵⁰ *Colección canónica hispana* IV: 330: *Presbyter vel diaconus vel subdiaconus vel quilibet ecclesiae deputatus clericus, si intra civitatem fuerit vel in loco in quo ecclesia est aut Castellum aut vicus aut villae, ad ecclesiam ad sacrificium cotidianum satisfactionem veniam ab episcopo noluerit promereri.*

⁵¹ Término empleado por López Quiroga 2013.

⁵² White 1997.

⁵³ Vid. La edición clásica del documento: David 1947; Almeida 1997; Sánchez Pardo 2014.

⁵⁴ Así lo defiende Chavarría 2007b.

⁵⁵ Serían los *mausolea* de Milreu, La Cocosca, La Alberca, Las Vegas de Pueblanueva que adquirieron posteriormente funciones litúrgicas. Bowes 2005, 208-210.

do a sus propiedades un evergetismo que tradicionalmente había proyectado sus iniciativas en el entorno urbano. El impulso cristianizador en el medio rural implicaría por lo tanto los usos y las directrices recomendadas por la ortodoxia impuesta desde la sede urbana.

5. LAS VILLAS, EXPRESIÓN DE LOS DESARROLLOS PRIVADOS DE LA DEVOCIÓN CRISTIANA

Esta reiterada alusión a la omnipresencia de los responsables eclesiásticos incluso en ámbitos domésticos revela cierta resistencia a adjudicar cualquier indicio cristiano al impulso evergético exclusivo de los *domini* y cierto afán por señalar la intervención episcopal como la última responsable de las devociones practicadas en la villa. Se trata así de evitar cualquier interpretación de estos vestigios rurales como muestra de una práctica cristiana desarrollada al margen del programa desplegado desde la sede episcopal, reflejo tan solo de la religiosidad de los *domini*.

No obstante, las fuentes escritas nos hablan de estos usos, como, por ejemplo, la construcción de estructuras cristianas sin la esperada supervisión episcopal, como es el caso de las pilas bautismales halladas en algunas villas, que parecen confirmar la práctica del bautismo en el seno del hogar.⁵⁶ Apunta a esta circunstancia la propia legislación dictada por el papa Gelasio en el S. VI⁵⁷ que, al prohibir la celebración del rito en este contexto doméstico, atiende a una realidad tan habitual ya en ese momento como para demandar un correctivo oficial y la sitúa además bajo control del episcopado a través de su recién inaugurada proyección rural, las iglesias parroquiales. Gregorio Magno, recordaba la necesidad de solicitar al obispo un sacerdote si el fundador de una iglesia quería celebrar una misa.⁵⁸ El concilio de Orleans celebrado en el 511 recordaba la necesidad de que todas las iglesias ya construidas y las futuras tuvieran que estar bajo la jurisdicción del obispo del territorio en el que estaban erigidas.⁵⁹ Y en el de Lérida, reunido en el año 546, los obispos de la provincia de Tarragona mostraron su rechazo a que cualquier fundador laico consagrara su iglesia intentando que escapara del poder episcopal bajo la apariencia de monasterio.⁶⁰ La propia acepción de oratorio que proporciona Isidoro de Sevilla en sus etimologías advierte del uso correcto del recinto y, por defecto, de las funciones extemporáneas que había desempeñado este espacio: *Oratorium orationi tantum est consecratum, in quo nemo aliquod agere debet nisi ad quod est factum: unde et nomen accepit*.⁶¹

El bautismo no fue el único rito desarrollado en el ámbito privado que eludió los márgenes definidos por la institución oficial. Aunque escasas, las noticias que documentan la práctica de un ritual en un entorno ajeno a los canales oficiales, también constatan la costumbre de administrar la eucaristía fuera de la iglesia, una vez reservado parte del pan eucarístico

el domingo para llevarlo a casa con la intención de consumirlo en las comidas.⁶² Asimismo, las disposiciones conciliares condenan en el hogar el canto de las antífonas o las reuniones durante la Cuaresma, solo permitidas ante un miembro de la jerarquía de la Iglesia (*episcopo vel presbitero vel diacono*).⁶³ Desde luego, la plegaria sería otra expresión ritual frecuente en el ámbito doméstico que exigía una estancia reservada que garantizara la validez del rito. Por ejemplo, se recuerda que el dormitorio quedaba descartado como espacio apropiado, al ser escenario de relaciones sexuales que contaminaban la oración, más aún si el cónyuge no era cristiano. El hogar se convirtió también en el espacio más adecuado para la práctica del ascetismo, en boga entre los miembros de la elite tardoantigua como ideal de excelencia.⁶⁴

Todos estos ejemplos apuntan a un desarrollo religioso en el seno de las grandes haciendas cristianas que parece no ajustarse a las maneras dictadas por la ortodoxia y han sido esgrimidos por algunos autores para cuestionar la reconstrucción tradicional. Y así, mediante la aplicación de instrumentos de reflexión proporcionados desde el campo de la sociología religiosa, estos desajustes e inconsistencias han sido interpretados como reflejo del modo en el que las élites rurales practicaron su fe con una actuación con frecuencia alejada de la praxis preceptiva y resultado de una estrategia cristianizadora no unívoca y, en consecuencia, no derivada de la exclusiva intervención episcopal.

Una de las propuestas metodológicas más innovadoras califica esta discrepancia en la conducta de los devotos como una cristianización «fisípara» puesto que los obispos en la ciudad y los *domini* en el campo, lejos de comprometerse en un proyecto evangelizador unidireccional al calor del espíritu episcopal urbano, desarrollarían estrategias cristianizadoras, aunque simultáneas, independientes y disociadas, desarrolladas de manera paralela.⁶⁵ En esta fórmula quedan recogidos, consciente o inconscientemente, los principios de una corriente actual en los estudios dedicados a la Sociología del Cristianismo representada por R. MacMullen y representados por la expresión «Second Church».⁶⁶ La propuesta abandona esa perspectiva tradicional que hacía del obispo el principal protagonista, para centrar su atención en la historia de la comunidad cristiana. Y así, la historia oficial, que no es sino la Historia de la Iglesia, es presentada en oposición irreconciliable frente al cristianismo de la comunidad laica definido además como «religiosidad popular».

6. UNA NUEVA PROPUESTA METODOLÓGICA: LOS VESTIGIOS CRISTIANOS EN LAS VILLAE DESDE LA PERSPECTIVA DE LA «RELIGIÓN VIVIDA»

A mi juicio, si bien es cierto que se puede detectar una cierta disonancia entre esos hábitos religiosos de los propietarios rurales ya mencionados y la conducta dictada por la ortodoxia episcopal, en la medida en que esta divergen-

⁵⁶ Flocchi Nicolai y Gelichi 2001. En la Hispania del siglo VI, el recinto cristiano del edificio de Monte da Cegonha se dotará de baptisterio en un proceso similar al de la Cocosca o Marialba: Viñayo 1970; Bowes 2006, 94-95; 2018, 454. Según Martínez Tejera (2006, 122) hay unanimidad en la datación del edificio de Marialba, ya fuera *mausoleum* o *martyrium*, en el siglo IV.

⁵⁷ Pelag. I epist. 86; 89: Gassó y Batlle 1956, 209-211, 215-216.

⁵⁸ Greg. Mag. *Registrum* IX, 58, 165.

⁵⁹ Orleans I c. 17 (Conc. Gall. 511—695, 9).

⁶⁰ Lérida c. 3 (Conc. Visig., 56); Wood 2006, 13-15.

⁶¹ Isid. *Etimologiae* XV, 4,4.

⁶² Novatian. *De spect.* 5.4-5.5; Just. Martyr, *apol.* 1.67; Hyeron. *epist.*, 71.6; 49.15. Una recopilación de las fuentes que recogen esta práctica ha sido efectuada por Freestone 1917; Dix 1942; Leclercq 1907-1953, vol. 14.2. 2385-2389.

⁶³ Ver nota 50.

⁶⁴ Bravo 1997; Teja 1997; Vilella 1995, 1255-1261; 2002.

⁶⁵ Es la propuesta defendida por Bowes 2007.

⁶⁶ MacMullen 2009; Burrus 2010, 3-4.

cia no es una circunstancia uniforme ni continua en todo el territorio provincial romano, no creo que se pueda esgrimir este desajuste para presentar las conductas de ambos agentes en Hispania como categorías antagónicas y paralelas, reflejo de formas en competencia y enfrentadas de ejercer autoridad ante la comunidad religiosa (una institucional y una segunda ejercida por el *dominus* en el ámbito de la familia). Tampoco creo que pueda calificarse de disociada la práctica cristiana de los *domini* con relación a los usos que progresivamente estipula el episcopado romano, tal y como queda formulado en la propuesta que defiende la existencia de una cristianización fisípara. Es cierto que las villas rurales son percibidas por las autoridades institucionales como focos de una religiosidad alternativa, y así se deduce de las disposiciones conciliares, mencionadas con anterioridad, orientadas a restringir y reconducir esos desarrollos autónomos promovidos por los potentes. Esta religiosidad rural sería, sin duda, inquietante pues, en sus manifestaciones, la Iglesia detecta una disensión con respecto a la ortodoxia proclamada desde la sede episcopal, pero creo que no siempre debemos observar estas desviaciones a la norma como reflejo de una postura herética que albergaría diferencias doctrinales irreconciliables y los devotos que expresaron así su devoción bien pudieron considerarse a sí mismos auténticos y verdaderos cristianos. Ambas realidades, tanto la afín a las directrices episcopales (de la que encontramos reflejo en las fuentes literarias y en los vestigios materiales en ese primer tejido urbano cristianizado) como la detectada por la arqueología en el ámbito rural pueden integrarse como elementos compatibles y complementarios si empleamos uno de los modelos sociológicos aplicado al estudio de la religión contemporánea: el concepto de *lived religion*.⁶⁷

Se trata de un concepto incorporado como instrumento metodológico al estudio del politeísmo grecorromano de manera relativamente reciente a partir del paradigma desarrollado en el Max Weber Kolleg de la Universidad de Erfurt por el equipo coordinado por Jörg Rüpke a través del proyecto europeo *Lived Ancient Religion: Questioning «cults» and «polis religion»* (2012-2017). En la actualidad, aun siendo una línea de interpretación plenamente consolidada en el panorama de los estudios dedicados a la Historia de las Religiones, su empleo en el análisis del cristianismo no es muy común, si bien comienza a abrirse camino como demuestran los sugerentes resultados obtenidos en los primeros trabajos dedicados al ámbito cristiano tardo antiguo en algunas provincias del Occidente romano.⁶⁸ No es el lugar más adecuado para ofrecer una exposición detallada del concepto de *lived religion* (que, en español, ha sido traducido como «religión vivida») para el que existe una amplísima bibliografía. Baste recordar que se trata de un término surgido en el campo de la sociología religiosa y acuñado por Meredith Macguire en 2008⁶⁹ como instrumento para analizar, desde una perspectiva sociológica, la realidad religiosa en el mundo contemporáneo. En este contexto actual, ha llegado a ser sinónimo de «religión cotidiana», un reflejo de la importancia, en esta propuesta, de los aspectos relacionados con la experiencia subjetiva frente a la dimensión

institucionalizada,⁷⁰ que tiende tradicionalmente a ser asumida como el retrato canónico de cualquier religión.

En el análisis del fenómeno religioso en el mundo antiguo, a través del concepto de *lived religion* se trata de trascender ese modelo tradicional que identifica la estructura religiosa con la institucionalización de los ritos públicos y colectivos sancionados por la ideología de la élite, lo que tradicionalmente se conoce como la religión de la polis/civitas, para centrar la atención en la capacidad que tiene el individuo, como agente, de innovar, de actuar de manera creativa.⁷¹ Por lo tanto, el modelo interpretativo desarrollado por la *lived religion* supone analizar la acción del individuo como devoto en su propio contexto y no como una simple réplica del patrón normalizado por las jerarquías eclesiásticas, sino atendiendo a las múltiples estrategias que adapta y desarrolla con prácticas distintas a los modelos institucionalizados con objeto de afrontar situaciones de crisis personales, económicas, sociales, etc., modificando, a través de esa agencia,⁷² dichos patrones religiosos.

Se trata, por lo tanto, de una opción metodológica que atiende a la forma en la que un individuo, pero también una comunidad de fieles vive y expresa su devoción, un aspecto hasta ahora ignorado en los estudios sobre sociología del cristianismo.⁷³ Este modelo permite recuperar una experiencia más cercana a la realidad religiosa del devoto al superar el rígido marco institucional definido por la ortodoxia y la ortopraxis para concentrarse en la experiencia religiosa de unos fieles que, a mi juicio, no pueden ser recuperados como simples proyecciones individuales de la religión oficial,⁷⁴ pues al hacerlo implícitamente se asume que el cuerpo de devotos constituye una entidad religiosa homogénea que recibe un set religioso blindado sobre el que no tienen capacidad alguna de promover alteraciones o innovaciones.⁷⁵

En este sentido, los vestigios procedentes de las villas hispanas del periodo objeto de estudio creo que pueden ser interpretados como huella de las particularidades que el culto cristiano asumió en las áreas rurales bajo la agencia individual de los *domini*. Aquí cabría incluir los ejemplos mencionados páginas atrás, como la práctica del bautismo y la eucaristía en ámbito doméstico y todas aquellas actividades rituales sobre las que se aplican restricciones conciliares para evitar su desarrollo al margen del control eclesiástico que son buena prueba de la voluntad y capacidad de iniciativa de los *domini* llevada a cabo de manera completamente autónoma.

A la hora de recomponer esta faceta privada del ritual cristiano en el seno de las villas, las restricciones legales y conciliares emitidas con objeto de neutralizar cualquier movimiento considerado por la ortodoxia como cismático o herético,⁷⁶ pueden constituir una vía de aproximación muy

⁷⁰ Ammerman 2007; Fuchs y Rüpke 2015.

⁷¹ Rüpke 2011, 192-193; Albrecht et al. 2018, 575.

⁷² Raja y Rüpke 2015a, 11-13.

⁷³ Ha abordado este tipo de reflexión metodológica para el politeísmo el grupo de investigación LAR (*Lived Ancient Religion Project*): Rüpke 2011, 191-206; 2016a; Rüpke 2015; Albrecht et al. 2018; Grigg 2018.

⁷⁴ Como ya denunció MacMullen 1997, 111; Rebillard 2015; Rebillard and Rüpke 2015.

⁷⁵ Certeau 1984. Martínez Maza, en prensa.

⁷⁶ He desarrollado en extenso el caso del movimiento priscilianista aplicando la perspectiva de este instrumento sociológico en Martínez Maza, en prensa.

⁶⁷ Ammerman 1997; 2007; McGuire 2008; Orsi 2011; Raja y Rüpke 2015b, 3-4.

⁶⁸ Rebillard 2012.

⁶⁹ Orsi 1997; McGuire 2008.

atractiva si se trascienden los límites del análisis tradicional que circunscribe esta documentación al estudio de los debates disciplinarios contemporáneos. En efecto, tales mandatos, no solo son reflejo del esfuerzo institucional por reprobador la práctica heterodoxa sino que muestran una visión distinta del papel del devoto, del obispo, de las relaciones entre estos, de la estructura eclesiástica y revelan la realidad del culto cotidiano cristiano en el mundo rural, una realidad religiosa no controlada por el obispo en la que los patronos se desenvuelven con cierta independencia. De ahí, en mi opinión, que algunas experiencias religiosas privadas como la lectura y estudio de los textos sagrados practicadas por los priscilianistas, sin mediación alguna de la autoridad sacerdotal, recibieran el calificativo de actitudes heréticas (prohibidas por los cánones segundo, cuarto y séptimo del concilio de Zaragoza),⁷⁷ y la villa, con jurisdicción sobre vastas áreas rurales, fueran consideradas como un foco de resistencia al poder episcopal.⁷⁸

Las villas, por lo tanto, no serían sino el escenario en el que los *domini* actúan como agentes religiosos locales y en el que comprobamos su capacidad de agencia porque llevan a cabo mediante una actividad de apropiación, bricolaje y re-contextualización,⁷⁹ adaptaciones mediante las que aportan su propia perspectiva religiosa. Esa labor implica la capacidad de cambiar la opción normativa, seleccionar entre distintas tradiciones religiosas incluidas las previamente existentes y construir recursos nuevos y constantemente actualizados para responder a las necesidades cotidianas.

Aplicando la *lived religion* a las villas rurales en las que se conservan vestigios de la devoción cristiana del propietario, podían entenderse estos como testimonio del modo en que cada *dominus* vivió su fe y eso incluye la perpetuación de las tradicionales formas de articular y poner en práctica las devociones familiares.⁸⁰ La posición de preeminencia del *dominus* en las redes sociales del entorno sirve para respaldar el papel mediador que se atribuye, un papel avalado por la propia tradición religiosa y los usos sociales. Por lo tanto, no resulta extraño que, en ese entorno doméstico, más que reproducir de manera automática los patrones rituales dictados por la jerarquía eclesiástica, la devoción se adapte al uso consuetudinario caracterizado por la potestad otorgada al *pater familias* sobre todos aquellos que se encontraban bajo la protección de su hogar en la villa: amigos, familia y la red de dependientes.⁸¹

La jerarquía eclesiástica se manifiesta incapaz, al menos en los momentos iniciales, de reemplazar al patrono como protagonista. Este, en aras de una eficaz dirección del capital humano y del rendimiento económico de la hacienda bien podía optar por mantener los usos religiosos tradicionales. En efecto, no resulta en absoluto sorprendente que un propietario cristiano consintiera el desarrollo de prácticas paganas si así lo consideraba oportuno para la buena marcha

de su hacienda. Las fuentes literarias recogen para los siglos IV e incluso para el siglo V, la pervivencia del politeísmo en Hispania (como así sucede también en territorios donde sí conocemos la intervención cristianizadora de monjes y obispos en los siglos IV y V —en los casos mencionados al inicio de estas páginas—) y la falta de interés de los potentes por asumir como responsabilidad propia el proselitismo episcopal. De hecho, fueron recriminados con rigor por la tibieza mostrada hacia las prácticas politeístas que mantenían vivas sus colonos.⁸² No obstante, esta indulgencia no es contradictoria con su devoción cristiana y cobra sentido dentro de la llamada «coherencia práctica», regla fundamental en el paradigma de la «religión vivida»,⁸³ es decir, aunque el conjunto de prácticas sea complejo, heterogéneo y desordenado y por ello pueda aparecer como inconsistente e irracional desde la perspectiva institucional, para el participante poseen una lógica interna, tienen sentido y se mantienen por su eficacia demostrada para lograr los objetivos deseados que, en este ámbito rural, con frecuencia se traducen en obtener prósperas cosechas y garantizar el bienestar de todos los integrantes de la red familiar y la unidad de producción en su conjunto (mano de obra incluida).

En definitiva, más que ignorar esta variedad de comportamientos, resulta más interesante y enriquecedor admitir su existencia pues, por un lado, refleja que la consolidación del cristianismo y el control centralizado del ritual y la doctrina en manos del obispo fue resultado de un proceso lento y por otro, muestra que, más allá de su desarrollo institucional que operaba conforme a unas reglas que fueron tornándose inamovibles, la experiencia religiosa cristiana también supuso la adaptación y la instrumentalización de los recursos ya existentes. Se trata de una respuesta admisible que responde además a la «coherencia interna» del devoto puesto que resultaría imposible un desarrollo inalterado, ajeno a las coordenadas sociales y culturales en las que se integra. En definitiva, ese aparato ritual versátil constantemente reescrito por los fieles no hace sino mostrar que la religión deber ser analizada como una experiencia construida de manera continua, en un proceso dinámico y por lo tanto como un instrumento vivo.⁸⁴

BIBLIOGRAFÍA

- Alarçao, Jorge, Robert Étienne y Françoise Mayet. 1990. *Les villas romaines de São Cucufate (Portugal)*. París: De Boccard.
- Alarçao, Jorge, Robert Étienne y Françoise Mayet. 1995. «Os monumentos cristãos da villa de S. Cucufate». En *IV Reunio d'Arqueologia Cristiana Hispanica*, 383-387. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans — Universitat de Barcelona.
- Albrecht, Janico, Christopher Degelmann, Valentino Gasparini, Richard Gordon, Maik Patzelt, Georgina Petridou, Rubina Raja, Anna-Katharina Rieger, Jörg Rüpke, Benjamin Sippel, Emiliano Rubens Urciuoli y Lara Weiss. 2018. «Religion in the making: the Lived Ancient Religion approach». *Religion* 48(4): 568-593. <https://doi.org/10.1080/0048721X.2018.1450305>

⁷⁷ Díaz y Díaz 1980; García Iglesias 1980; Martínez Díez y Rodríguez 1984, 293-296.

⁷⁸ Maier 1994; 1995; Bowes 2001; 2010, 205-209.

⁷⁹ Siguiendo la dinámica propuesta por Michel de Certeau, aplicada igualmente como herramienta dentro del paradigma de la *lived religion*. Arnhold y Rüpke 2016; Rüpke 2016b.

⁸⁰ Para este tipo de apropiación efectuada al margen de la actividad institucionalizada en la iglesia de Oriente: Bowes 2015a; 2015b.

⁸¹ Martin 1996; Moxnes 1997; Nathan 2000, 39-54; Bowes 2007, 162-163.

⁸² Maxim. Taur. *serm.* 105-18; Aug. *epist.* 56, 57. A través de sus cartas, Agustín urge al *vir clarissimus* Celer para que promueva la conversión de sus dependientes y los empuje a abandonar no solo el paganismo sino al gran adversario de la ortodoxia cristiana en el territorio nortefricano: el movimiento donatista.

⁸³ McGuire 2008, 15-16; Rüpke 2011, 197.

⁸⁴ Albrecht et al. 2018, 587.

- Alfenim, Rafael y Maria da Conceição Lopes. 1995. «A basílica paleocristã/Visigótica do Monte da Cegonha (Vidigueira)». En *IV Reunio d'Arqueologia Cristiana Hispanica*, 389-399. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans — Universitat de Barcelona.
- Almeida Fernandes, Armando. 1997. *Paróquias suevas e dioceses visigóticas*. Arouca: Camara de Arouca.
- Ammerman, Nancy Tatom. 1997. «Golden Rule Christianity: Lived Religion in the American Mainstream». En *In Lived Religion in America: Toward a History of Practice*, ed. David Hall, 196-216. Princeton (NJ): Princeton University Press.
- Ammerman, Nancy Tatom. 2007. *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*. Oxford: Oxford University Press.
- Arce, Javier. 2018. «De la ciudad pagana a la ciudad cristiana: el caso de Hispania (siglos IV-VI)». En *Entre Civitas y Madina. El mundo de las ciudades en la Península Ibérica y el Norte de África (siglos IV-IX)*, ed. Sabine Panzram y Laurent Callegarin, 23-32. Collection de la Casa de Velázquez, 167. Madrid: Casa de Velázquez.
- Arnhold, Marlis y Jörg Rüpke. 2016. «Appropriating and Shaping Religious Practices in the Roman Republic». En *Politische Kultur und soziale Struktur der Römischen Republik: Bilanzen und Perspektiven*, ed. Matthias Haake y Ann-Cathrin Harders, 413-428. Stuttgart: Steiner.
- Baldini, Isabella. 2001. *La domus tardoantica: forme e rappresentazioni dello spazio domestico nella città del Mediterraneo*. Bologna: University Press Bologna.
- Balmelle, Cathérine y Paul Van Ossel. 2001. «De Trèves à Bordeaux. La marque des élites dans les campagnes de la Gaule romaine aux IV^e et V^e siècles». En *Les campagnes de la Gaule à la fin de l'Antiquité. Actes du Colloque de Montpellier, 11-14 mars 1998*, dir. Pierre Ouzoulias, 533-552. Antibes: Éditions APDCA.
- Bowes, Kimberly. 2001. «... Nec sedere in villam: Villa Churches, Rural Piety and the Priscillianist Controversy». En *Urban Centers and Rural Contexts in Late Antiquity*, ed. Thomas S. Burns y John William Eadie, 323-348. Michigan: Michigan State University Press.
- Bowes, Kimberly. 2005. «“Un coterie espagnole pieuse”: Christian Archaeology and Christian Community in Fourth and Fifth Century Hispania». En *Hispania in Late Antiquity. Current Perspectives*, ed. Michael Kulikowski y Kim Bowes, 189-258. Leiden: Brill.
- Bowes, Kimberly. 2006. «Building Sacred Landscapes: Villas and Cult». En *Villas tardoantiguas en el Mediterráneo occidental*, ed. Alexandra Chavarría, Javier Arce y Gian Pietro Brogiolo, 73-95. Madrid: CSIC.
- Bowes, Kimberly. 2007. «Christianization and the Rural Home». *Journal of Early Christian Studies* 15 (2): 143-170.
- Bowes, Kimberly. 2010. «Personal Devotions and Private Chapels». En *Late Ancient Christianity. A People's History of Christianity*, ed. Virginia Burrus, 188-211. Minneapolis: Fortress Press.
- Bowes, Kimberly. 2015a. «Six-Century Individual Rituals: Private Chapels and the Reserved Eucharist». En *Group Identity and Religious Individuality in Late Antiquity*, ed. Eric Rebillard y Jörg Rüpke, 54-88. Washington D.C.: Catholic University of America Press.
- Bowes, Kimberly. 2015b. «At home». En *A Companion to the Archaeology of Religion in the Ancient World*, dir. Rubina Raja y Jörg Rüpke, 209-219. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Bowes, Kimberly. 2018. «Christianization of Villas». En *The Roman Villa in the Mediterranean Basin: Late Republic to Late Antiquity*, ed. Annalisa Marzano y Guy Métraux, 453-464. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781316687147>
- Brandt, Olof. 2009. «The Archaeological Record: Problems of Interpretation». En *A Companion to Late Antiquity*, ed. Philip Rousseau, 156-159. Oxford: Wiley & Blackwell.
- Bravo, Gonzalo. 1997. «Prosopographia theodosiana (II): El presunto ‘Clan Hispano’ a la luz del análisis propográfico». En *Congreso Internacional La Hispania de Teodosio, Segovia-Coca. Octubre, 1995*, ed. Ramón Teja y Cesáreo Pérez, 21-30. Salamanca: Junta de Castilla y León.
- Brogiolo, Gian Pietro. 2002. «Oratori funerari tra VII e VIII secolo nelle campagne transpadane». *Hortus Artium Medievalium* 8: 9-31.
- Brogiolo, Gian Pietro y Alexandra Chavarría. 2003. «Chiese e insediamenti tra V e VI secolo: Italia settentrionale, Gallia Meridionale e Hispania». En *Chiese e insediamenti nelle campagne tra V e VI secolo*, ed. Gian Pietro Brogiolo, 9-37. Mantua: Editrice S.A.P.
- Buenacasa, Carles. 2003. «La instrumentalización económica del culto a las reliquias: una importante fuente de ingresos para las iglesias tardoantiguas occidentales (ss. IV-VIII)». En *Santos, obispos y reliquias. Actas del III Encuentro Hispania en la Antigüedad Tardía, Alcalá de Henares, 13 al 16 de Octubre de 1998*, coord. Concha Bosch Jiménez, Luis A. García Moreno, María Elvira Gil Egea, Margarita Vallejo Girvés, 123-140. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá.
- Buenacasa, Carles. 2004. «La creación del patrimonio eclesiástico de las iglesias norteafricanas en época romana (siglos II-V): renovación de la visión tradicional». *Antigüedad y Cristianismo* XXI: 493-509.
- Burrus, Virginia. 2010. «Introduction». En *Late Ancient Christianity. A People's History of Christianity*, ed. Virginia Burrus, 1-28. Minneapolis: Fortress Press.
- Cantino Wathagin, Gisella. 2000. «Christianisation et organisation ecclésiastique des campagnes: L'Italie du Nord aux IV^e-VIII^e siècles». En *Towns and Their Territories between Late Antiquity and the Early Middle Ages*, ed. Gian Pietro Brogiolo, Neil Christie y Nancy Gauthier, 209-234. Leiden — Boston — Köln: Brill.
- Castillo, Pedro. 1997. «Reliquias y lugares santos: una propuesta de clasificación jerárquica». *Florentia Iliberritana* 8: 39-54.
- Castillo, Pedro. 2005. «*Angelorum Participes*. The Cult of the Saints in Late Antique Spain». En *Hispania in Late Antiquity: Current Perspectives*, ed. Michael Kulikowski y Kim Bowes, 151-188. Leiden: Brill.
- Castillo, Pedro. 2013. «El cristianismo y las iglesias del sur peninsular en la Antigüedad tardía: ateosbalance». *Habis* 44: 281-303.
- Certeau, Michel de. 1984. *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University of California Press.
- Chavarría, Alexandra. 2006. «Aristocracias tardoantiguas y Cristianización del territorio (siglos IV-V): ¿otro mito historiográfico?». *Rivista di Archeologia Cristiana* 82: 201-230.
- Chavarría, Alexandra. 2007a. *El final de las «villae» en «Hispania» (siglos IV-VII d.C.)*. Turnhout: Brepols Publisher.
- Chavarría, Alexandra. 2007b. «*Splendida supulcra ut posteri audiant*. Aristocrazie, Mausolei e chiese funerarie nelle campagne tardoantiche». En *Archeologia e società tra tardo antico e alto medioevo*, ed. Gian Pietro Brogiolo y Alexandra Chavarría, 127-46. Mantua: Editrice S.A.P.
- Chavarría, Alexandra. 2011. «Chiese ed oratoria domestiche nelle campagne tardoantiche». En *Religionem significare. Aspetti storico-religiosi, strutturali, iconografici e materiali dei sacra privata*, ed. Francesca Ghedini y Maddalena Bassani, 229-243. Roma: Quasar.
- Curran, John. 2000. *Pagan City and Christian Capital: Rome in the Fourth Century*. Oxford: Oxford University Press.
- David, Pierre. 1947. «Les paroisses rurales dans l'occident latin du IV^e au VI^e siècle». En *Études historiques sur la Galice et le Portugal*, 7-18. Lisboa: Livraria Portuguesa.
- De Clerq, Victor Cyril. 1954. *Ossius of Cordova. A Contribution to the History of the Constantinian Period*. Washington: The Catholic University of America Press.
- Díaz y Díaz, Manuel. 1980. «A propósito del concilio de Zaragoza de 380 y su canon VI». En *I Concilio Caesaragustano: MDC Aniversario*, dir. Guillermo Fatás, 225-235. Zaragoza: Institución Fernando el Católico.
- Díaz Martínez, Pablo de la Cruz. 1998. «*El Parrochiale Suevum*: organización eclesiástica, poder político y poblamiento en la Gallaecia Tardoantigua». En *Homenaje a J. M. Blázquez*, ed. Jaime Alvar, 35-48. Madrid: Ediciones Clásicas.
- Dix, Gregory. 1942. *A Detection of Aumbries with Other Notes on the History of Reservation*. Londres: Dacre Press.
- Duval, Yvette y Léopold Pietri. 1997. «Évergétisme et épigraphie dans l'occident chrétien (IV^e—VI^e s.)». En *Actes du Xe congrès international d'épigraphie grecque et latine*, ed. Michel Christol Olivier Masson, 371-396. Nîmes: Publications de la Sorbonne.
- Dyggve, Ejnar. 1951. *History of Salontan Christianity*. Oslo: H. Aschehoug & Co.

- Escribano Paño, María Victoria. 1988. *Iglesia y estado en el certamen priscilianista. Causa ecclesiae et iudicium publicum*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza.
- Escribano Paño, María Victoria. 2002. «La disputa priscilianista». En *La Hispania del siglo IV. Administración, economía, sociedad, cristianización*, ed. Ramón Teja, 205-230. Bari: Edipuglia.
- Escribano Paño, María Victoria. 2005. «Heresy and Orthodoxy in Fourth-Century Hispania: Arianism and Priscillianism». En *Hispania in Late Antiquity. Current Perspectives*, ed. Michael Kulikowski y Kim Bowes, 121-149. Leiden: Brill.
- Fernandez Ubiña, José. 2000. «Osio de Córdoba, el imperio y la Iglesia del siglo IV». *Gerión* 18: 439-473.
- Fernandez Ubiña, José. 2002. «El obispo y la ciudad. Aspectos seculares del poder episcopal en Osio de Córdoba». En *Estudios sobre las ciudades de la Bética*, ed. Cristóbal González Román y Ángel Padilla Arroba, 151-175. Granada: Universidad de Granada.
- Février, Paul-Albert. 1994. «Césaire et la Gaule méridionale au VI^e siècle». En *Césaire d'Arles et la christianisation de la Provence*, ed. Dominique Bertrand, Marie-José Delage, Paul-Albert Février, Jean Guyon y Adalbert de Vogüé, 45-73. Paris: Le Cerf.
- Fiocchi Nicolai, Vincenzo y Sauro Gelichi. 2001. «Battisteri e chiese rurali (IV-VII secolo)». En *L'edificio battesimale in Italia: Aspetti e problema*, ed. Daniela Gandolfi, 303-384. Bordighera: Istituti di Studi Liguri.
- Freestone, William Herbert. 1917. *The Sacrament Reserved*. Milwaukee: Sagwan Press.
- Freund, William Hugh Clifford. 1967. «The Winning of the Countryside». *JEH* 18: 1-14.
- Fuchs, Martin y Jörg Rüpke. 2015. «Religious Individualisation in Historical Perspective». *Religion* 45 (3): 323-329. <https://doi.org/10.1080/0048721X.2015.1041795>.
- García Iglesias, Luis. 1980. «Sobre el canon IV del primer concilio de Zaragoza». En *I Concilio Caesaraugustano: MDC Aniversario*, dir. Guillermo Fatás, 189-200. Zaragoza: Institución Fernando el Católico.
- Gassó, Pius y Columba Batlle. 1956. *Pelagii I Papae epistulae quae supersunt*. Montserrat: Abadía de Montserrat.
- Gelichi, Sauro y Mauro Librenti. 1997. «L'edilizia in legno altomedievale nell'Italia del Nord: alcune osservazioni». En *I Congresso Nazionale di Archeologia Medievale*, ed. Sauro Gelichi, 215-220. Florencia: All'insegna del Giglio.
- Godoy, Cristina. 1995. *Arqueología y liturgia. Iglesias hispánicas (siglos IV al VIII)*. Barcelona: Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona.
- Godoy, Cristina. 1998. «Algunos aspectos del culto de los santos durante la Antigüedad tardía». *Pyrennae* 29: 161-170.
- Gorges, Jean-Gérard. 1979. *Les villas hispano-romaines*. Burdeos: Université de Bordeaux.
- Gorges, Jean-Gérard. 1990. «Villes et villae en Lusitanie (Interactions, échanges, autonomies)». En *Les villes de Lusitanie romaine*, ed. Jean-Gérard Gorges, 91-113. Paris: CNRS.
- Griffe, Elie. 1947. *La Gaul celtique et l'époque romaine*. Paris: Albin Michel.
- Grigg, Lucy. 2018. «Life and Death in Late Antiquity». En *A Companion to Religion in Late Antiquity*, ed. Josef Lössl y Nicholas Baker-Brian, 455-473. Oxford: Wiley & Blackwell.
- Guardia Pons, Milagros. 1992. *Los mosaicos de la Antigüedad Tardía en Hispania*. Barcelona: PPU.
- Handley, Mark. 2003. *Death, Society and Culture: Inscriptions and Epitaphs in Gaul and Spain, A.D. 300-750*. Oxford: BAR Publishing.
- Harries, Jill. 1978. «Church and State in the Notitia Galliarum». *Journal of Roman Studies* 68: 26-43.
- Hauschild, Theodor. 1969-1970. «El Mausoleo de Las Vegas de Puebla-nueva». *Noticiario Arqueológico Hispano XIII-XIV*: 332-352.
- Jorge, Ana Maria. 2002. *L'épiscopat de Lusitanie pendant l'antiquité tardive (III^e-VII^e siècle)*. Lisboa: Instituto português de arqueologia.
- Lanzoni, Francesco. 1923. *Le origini delle diocesi antiche d'Italia*. Roma: Tipografia Poliglotta Vaticana.
- Leclercq, Henri. 1907-1953. «Réserve eucharistique». En *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, ed. Fernand Cabrol y Henri Leclercq. Paris: Librairie Letouzie.
- Lepelletier, Claude. 1998. «Le patronat episcopal aux IV^e et V^e siècles: Continuités et ruptures avec le patronat classique». En *L'évêque dans la cité du IV^e au VI^e siècle*, ed. Éric Rebillard y Claire Sotinel, 17-33. Roma: Publications de l'École française de Rome.
- López Quiroga, Jorge. 2005. «Los orígenes de la parroquia rural en el Occidente de Hispania (siglos IV-IX) (Provincia de Gallaecia y Lusitania)». En *Actes du colloque international, Aux origines de la paroisse rurale en Gaule méridionale (IV^e-IX^e) Toulouse 21-23 mars 2003*, ed. Christine Delaplace, 193-228. Toulouse: Errance.
- López Quiroga, Jorge. 2013. «Obispo y territorio en Hispania. La vertebración eclesiástica del territorio en el Occidente de Hispania a partir de la imagen ofrecida por el parroquial suevo». En *Acta XV Congressus Internationale Archaeologiae Christianae*, ed. Olof Brandt, 463-482. Ciudad del Vaticano: Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana.
- López Quiroga, Jorge y Mónica Rodríguez Lovelle. 1996. «Reflexiones sobre la evolución de la organización territorial diocesana y parroquial en el Norte de Portugal». *Revista Portuguesa de História* 31: 19-63.
- MacMullen, Ramsay. 1997. *Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries*. Yale: Yale University Press.
- MacMullen, Ramsay. 2009. *The Second Church: Popular Christianity A.D. 200-400*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Maier, Harry. 1994. «Private space as the Social Context of Arianism in Ambrose's Milan». *Journal of Theological Studies* 45: 72-93.
- Maier, Harry. 1995. «Religious Dissent, Heresy and Household in Late Antiquity». *Vetere Christianorum* 46: 49-63.
- Martin, Dale. 1996. «The Construction of the Ancient Family: Methodological Considerations». *Journal of Roman Studies* 86: 40-60.
- Martínez Díez, Gonzalo y Félix Rodríguez. 1984. *La Colección canónica Hispana IV*. Madrid: CSIC.
- Martínez Maza, Clelia. 2005. «La cristianización del Occidente romano». En *Del coliseo al Vaticano. Claves del Cristianismo Primitivo*, ed. Elena Muñoz Grijalvo, 197-214. Barcelona: Fundación José Manuel Lara.
- Martínez Maza, Clelia. 2012. «Hacia una nueva interpretación de las persistencias paganas en el cristianismo». *Mythos. Ricerche di Storia Antica* 4: 85-95.
- Martínez Maza, Clelia. En prensa. «Appropriating Religion in Late Antique Iberia: Priscillianism from "Lived Ancient Religion" Point of View». *Sociology of Religion* 82.
- Martínez Tejera, Artemio Manuel. 2006. «Arquitectura cristiana en Hispania durante la Antigüedad tardía (siglos IV-VIII)». En *Gallia e Hispania en el contexto de la presencia "germánica" (ss. V-VII)*. Balance y Perspectivas, ed. Jorge López Quiroga, Artemio Manuel Martínez Tejera y Jorge Morín de Pablos, 109-187. Oxford: BAR Publishing.
- Mateos, Pedro. 2003. «Villa de la Cocosca, Badajoz». En *Repertorio de Arquitectura cristiana en Extremadura: época tardoantigua y altomedieval*, ed. Pedro Mateos y Luis Caballero, 21-24. Anejos de Archivo Español de Arqueología, XXIX. Madrid: CSIC.
- Mateos, Pedro y Luis Caballero Zoreda, eds. 2003. *Repertorio de arquitectura cristiana en Extremadura: época Tardoantigua y Altomedieval*. Madrid: CSIC.
- McGuire, Meredith. 2008. *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*. Oxford: Oxford University Press.
- McLynn, Neil. 1994. *Ambrose of Milan: Church and Court in a Christian Capital*. Los Angeles: University of California Press.
- Molina, José Antonio. 2004. «El Martirio de la Alberca». *Cuadernos de Patrimonio Histórico-Artístico de Murcia* 2.
- Monfrin, Françoise. 1998. «La christianisation de l'espace et du temps. A. L'établissement matériel de l'Église aux V^e et VI^e siècles?». En *Histoire du christianisme. Vol. 3. Les églises d'orient et d'occident*, ed. Luce Pietri, 959-1014. Paris: Desclée-Fayard.
- Moxnes, Halvor. 1997. «What Is a Family? Problems in Constructing Early Christian Families». En *Constructing Early Christian Families*:

- Family as Social Reality and Metaphor*, ed. Halvor Moxnes, 13-41. Londres: Routledge.
- Nathan, Geoffrey. 2000. *The Family in Late Antiquity: The Rise of Christianity and the Endurance of Tradition*. Londres: Routledge.
- Orsi, Robert. 1997. «Everyday Miracles: The Study of Lived Religion». En *Lived Religion in America: Toward a History of Practice*, ed. David Hall, 3-21. Princeton: Princeton University Press.
- Orsi, Robert. 2011. «Belief». *Material Religion* 7: 10-16.
- Osiek, Carolyn, Margaret MacDonald y Janet H. Tulloch. 2005. *A Woman's Place: House churches in Earliest Christianity*. Philadelphia: Augsburg Fortress.
- Palol, Pedro. 1967. *Arqueología Cristiana de la España romana. Siglos IV-VI*. Madrid: CSIC.
- Palol, Pedro. 1986. «La arqueología cristiana en la Hispania romana y visigoda. Descubrimientos recientes y nuevos puntos de vista». En *Actes du IXe Congrès International d'Archéologie Chrétienne, 1975-2027*. Lyon: École Française de Rome.
- Palol, Pedro. 1999. «Basílica de la villa Fortunatus». En *Del romà al romànic. Història, art i cultura de la Tarraconense mediterrània entre els segles IV i X*, ed. Antoni Pladevall, 193-194. Barcelona: Enciclopèdia catalana.
- Pietri, Charles. 1978. «Évergétisme et richesses ecclésiastiques dans l'Italie du IV^e à la fin du V^e siècle: l'exemple romain». *Ktema* 3: 317-337.
- Pietri, Charles. 1991. «L'évolution du culte des martyrs des saints aux premiers siècles chrétiens: du témoin à l'intercesseur». En *Actes du colloque, Les fonctions des saints dans le monde occidental (III^e-XIII^e siècle). 27-29 octobre 1988*, 15-36. Roma: Publications de l'École Française de Rome.
- Pietri, Luce. 2002. «Évergétisme chrétien et fondations privées dans l'Italie de l'antiquité tardive». En *Humana Sapit. Études d'antiquité tardive offertes à Lellia Cracco Ruggini*, ed. Jean-Michel Carrié y Rita Lizzi Testa, 253-263. Turnhout: Brepols.
- Pietri, Luce. 2005. «Les oratoria in agro proprio dans la Gaule de l'Antiquité Tardive: un aspect des rapports entre potentes et évêques». En *Actes du colloque international, Aux origines de la paroisse rurale en Gaule méridionale (IV^e-IX^e) Toulouse 21-23 mars 2003*, ed. Christine Delaplace, 235-242. Toulouse: Errance.
- Puertas, Rafael. 1972. «Trabajos de planimetría y excavación en la 'Villa Fortunatus' Fraga (Huesca)». *Noticiario Arqueológico Hispánico* 1: 69-81.
- Raja, Rubina y Jörg Rüpke. 2015a. «Appropriating Religion: Methodological Issues in Testing the 'Lived Ancient Religion' Approach». *Religion in the Roman Empire* 1: 11-19.
- Raja, Rubina y Jörg Rüpke. 2015b. «Archaeology of Religion in the Ancient World, Material Religion and the Ancient World». En *A Companion to the Archaeology of Religion in the Ancient World*, ed. Rubina Raja y Jörg Rüpke, 1-25. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Rebillard, Éric. 2012. *Christians and Their Many Identities in Late Antiquity, North Africa, 200-450 CE*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Rebillard, Éric. 2015. «Material Culture and Religious Identity in Late Antiquity». En *A Companion to the Archaeology of Religion in the Ancient World*, ed. Rubina Raja y Jörg Rüpke, 427-436. Chichester: Wiley Blackwell.
- Rebillard, Éric y Jörg Rüpke, eds. 2015. *Group Identity and Religious Individuality in Late Antiquity*. Washington, DC: Catholic University of America Press.
- Ripoll, Gisela y Javier Arce. 2000. «The Transformation and End of the Roman Villae in the West (Fourth-Seventh Centuries): Problems and Perspectives». En *Towns and Their Territories between Late Antiquity and the Early Middle Ages*, ed. Gian Pietro Brogiolo, Nancy Gauthier y Neil Christie, 74-88. Leiden: Brill.
- Ripoll, Gisela e Isabel Velázquez. 1999. «Origen y desarrollo de las parrochiae en la Hispania de la Antigüedad Tardía». En *Alle origini della parrocchia rurale (IV-VIII sec.)*. *Atti della giornata tematica dei Seminari di Archeologia Cristiana (École Française de Rome, 19 marzo 1998)*, ed. Philippe Pergola, 101-167. Ciudad del Vaticano: Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana.
- Roda, Sergio. 1985. «Fuga del privato e nostalgia del potere nel IV sec.d. C: Nuovi accenti di un'antica ideología». En *Le trasformazioni della cultura nella tarda antichità: Atti del convegno tenuto a Catania Università degli Studi. 27 sett.-2 ottobre*, ed. Claudia Giuffrida y Mario Mazza, 95-108. Roma: Jouvence.
- Rüpke, Jörg. 2011. «Lived Ancient Religion: Questioning 'Cults' and 'Polis Religion'». *Mythos* 5: 191-206.
- Rüpke, Jörg. 2015. «Narratives as a Lens into Lived Ancient Religion, Individual Agency and Collective Identity». *Religion in the Roman Empire* 1 (3): 289-296.
- Rüpke, Jörg. 2016a. «Ancient Lived Religion and the History of Religion in the Roman Empire». En *Studia Patristica* 74, ed. Markus Vinzent y Albert Brent, 1-20. Leuven: Peeters.
- Rüpke, Jörg. 2016b. «Individual Appropriation of Sacred Space». En *Espaces sacrés dans la Méditerranée antique*, ed. Yves Lafond y Vincent Michel, 69-80. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- Sánchez Pardo, José Carlos. 2014. «Organización eclesiástica y social en la Galicia tardoantigua. Una perspectiva geográfico arqueológica del parroquial suevo». *Hispania sacra* LXVI: 439-480. <https://doi.org/10.3989/hs.2014.058>
- Sánchez Velasco, Jerónimo. 2013. «Cristianización y violencia religiosa en la Bética: tres casos de eliminación de escultura pagana y mitológica en torno a época teodosiana». En *The Theodosian Age (A.D. 379-455). Power, Place, Belief and Learning at the End of the Western Empire*, coord. Rosa García-Gasco, Sergio González Sánchez y David Hernández de la Fuente, 45-52. Oxford: British Archaeological Reports.
- Sánchez Velasco, Jerónimo. 2018. *The Christianisation of Western Baetica. Architecture, Power and Religion in a Late Antique Landscape*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Sanz, Rosa. 1995. «Hacia un nuevo planteamiento del conflicto paganismo-cristianismo en la Península Ibérica». *Ilu, Revista de Ciencias de las Religiones* 0: 237-248.
- Sanz, Rosa. 2003. «Paganos, adivinos y magos: análisis del cambio religioso en la Hispania Tardoantigua». *Gerión* 21, extra 7.
- Schlunk, Helmut. 1947. «El arte de la época paleocristiana en el Sudeste español. La sinagoga de Elche y el 'martyrium' de La Alberca». En *III Congreso Arqueológico del Sudeste Español*, 335-379. Murcia: Junta Municipal de Arqueología y Museo de Cartagena.
- Schlunk, Helmut. 1952. «La sinagoga de Elche y el martyrium de la Alberca». *Rivista di Archeologia Cristiana* 28: 182-184.
- Scott, Sarah. 1991. «Power, Architecture, and Decor: How the Late Roman Aristocrat Appeared to His Guests». En *Roman Art in the Private Sphere*, ed. Elaine Gazda, 117-134. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Scott, Sarah. 2004. «Elites, Exhibitionism and the Society of the Late Roman Villa». En *Landscapes of Change: Rural Evolutions in Late Antiquity and the Early Medieval Ages*, ed. Neil Christie, 565-576. Aldershot: Ashgate Publishing.
- Serra Rafols, José de C. 1949. «La capilla funeraria de la Dehesa de la Cocosá». *Revista de Estudios Extremeños* 5: 105-116.
- Serra Rafols, José de C. 1952. *La villa romana de la Dehesa de la Cocosá*. Badajoz: Diputación Provincial de Badajoz.
- Sessa, Kristina. 2007. «Christianity and the cubiculum: Spiritual Politics and Domestic Space in Late Antique Rome». *Journal of Early Christian Studies* 15 (2): 171-204. <https://doi.org/10.1353/earl.2007.0038>
- Snyder, Graydon F. 1985. *Ante pacem: Archaeological Evidence of Church Life before Constantine*. Macon: Mercer University Press.
- Sotinel, Claire. 1998. «Le personnel episcopal». En *L'évêque dans la cité du IV^e au V^e siècle*, ed. Éric Rebillard y Claire Sotinel, 105-204. Rome: École française de Rome.
- Sotinel, Claire. 2005. *Identité civique et christianisme. Aquilée du III^e au VI^e siècle*. Roma: Écoles Française de Rome.
- Sotinel, Claire. 2006. «Les évêques italiens dans la société de l'Antiquité tardive: l'émergence d'une nouvelle élite?». En *Le trasformazioni delle élites in età tardoantica*, ed. Rita Lizzi, 377-404. Roma: L'Erma di Bretschneider.
- Sotomayor, Manuel. 1990. «Romanos pero cristianos, a propósito de algunos cánones del concilio de Elvira». *Antigüedad y cristianismo* VII: 11-17.

- Sotomayor, Manuel. 2002. «Sedes episcopales hispanorromanas, visigodas y mozárabes en la Bética». En *Estudios sobre las ciudades de la Bética*, ed. Cristóbal González Román y Ángel Padilla, 463-496. Granada: Universidad de Granada.
- Sotomayor, Manuel y José Fernández Ubiña, coords. 2005. *El Concilio de Elvira y su tiempo*. Granada: Universidad de Granada.
- Teja, Ramón. 1997. «Mujeres hispanas en Oriente en época teodosiana». En *Congreso Internacional La Hispania de Teodosio, Segovia-Coca. Octubre, 1995*, ed. Ramón Teja y Cesáreo Pérez, 275-284. Salamanca: Junta de Castilla y León.
- Testini, Pasquale, Gisela Cantino Wataghin y Letizia Pani Ermini. 1989. *La cattedrale in Italia. L'Italia settentrionale. XI Congresso internazionale di Archeologia Cristiana*. Ciudad del Vaticano: Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana.
- Ubric, Purificación. 2004. *La iglesia en la Hispania del siglo V*. Granada: Universidad de Granada.
- Vigil-Escalera, Alfonso. 2000. «Cabañas de época visigoda: evidencias arqueológicas del sur de Madrid. Tipología, elementos de datación y discusión». *Archivo Español de Arte* 73: 245-274. <https://doi.org/10.3989/aespa.2000.v73.325>
- Vigil-Escalera, Alfonso. 2003. «Arquitectura en tierra, piedra y madera en Madrid (ss. IV-IX d.C.). Variables materiales, consideraciones sociales». *Arqueología de la Arquitectura* 2: 287-291. <https://doi.org/10.3989/arq.arqt.2003.58>
- Vigil-Escalera, Alfonso. 2005. «Nuevas perspectivas sobre la arqueología madrileña de época visigoda». En *Actas de las primeras jornadas de patrimonio arqueológico en la comunidad de Madrid*, 169-181. Madrid: Comunidad de Madrid.
- Vilella, Josep. 1995. «Les voyages et les correspondances à caractère religieux entre l'Hispanie et l'extérieur selon la prosopographie chrétienne (300-589)». En *Akten des XII. internationalen Kongresses für Christliche Archäologie 22-28 set. 1991*, 1255-1261. Ciudad del Vaticano: Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana.
- Vilella, Josep. 2002. «Las iglesias y las cristianidades hispanas: Panorama prosopográfico». En *La Hispania del siglo IV. Administración, economía, sociedad, cristianización*, ed. Ramón Teja, 117-159. Bari: Edipuglia.
- Viñayo, Antonio. 1970. «Las tumbas del ábside del templo paleocristiano de Marialba y el martirologio leonés». En *Legio VII Gemina*, 549-568. León: Diputación Provincial de León.
- Ward-Perkins, Bryan. 1984. *From Classical Antiquity to the Middle Ages. Urban Public Building in Northern and Central Italy AD 300-850*. Oxford: Oxford University Press.
- White, L. Michael. 1996. *Building God's House in the Roman World: Architectural Adaptation among Pagans, Jews and Christians*. vol. 1. Valley Forge (PA): The Johns Hopkins University Press.
- White, L. Michael. 1997. *The Social Origins of Christian Architecture. Volume 2. The Christian Domus Ecclesiae and its Environment*. Valley Forge (PA): Trinity Press.
- Wood, Susan. 2006. *The Proprietary Church in the Medieval West*. Oxford: Oxford University Press.