

Santiago Montero Herrero y Jorge García Cardiel (eds.), *Las comunidades en fiesta. Rituales festivos en la península ibérica durante la Antigüedad*, Madrid, Guillermo Escolar, 2022, 454 pp.

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

DOI: <https://doi.org/10.24197/whm3vt18>

Este libro, editado por Santiago Montero Herrero y Jorge García Cardiel, es resultado del proyecto de investigación homónimo y de un congreso celebrado en la Universidad Complutense de Madrid en octubre de 2021, en el que participaron prácticamente todos los integrantes del volumen. El objetivo del libro es, como indican los editores en su introducción, aproximarse a la problemática de los rituales festivos en Hispania durante la Antigüedad, con el fin de analizar, desde múltiples puntos de vista, las formas en las que las sociedades del pasado peninsular vivían estos acontecimientos extraordinarios (las fiestas), en los que se intensificaban los procesos de comunicación con lo divino, a la vez que se reforzaban los lazos comunitarios y, a menudo, se invertían los roles sociales, en unos sistemas culturales donde el peso de las relaciones jerárquicas hacía cuanto menos difíciles las condiciones de la existencia.

El primer capítulo, de Natale Spineto, constituye una excelente introducción a la problemática de las “fiestas”, puesto que el autor ofrece una serie de reflexiones sobre la dificultad de definir el contenido semántico del término “fiesta”, dada la variedad de matices que presenta tanto en el léxico actual como en el de las lenguas de la propia Antigüedad. Para ello, Spineto recurre a la definición *emic* de fiesta en el mundo griego a través del análisis semántico de la palabra *heorte*, tratando de encontrar una serie de rasgos comunes a las cosas designadas con ese término. Su conclusión es que lo festivo se caracteriza por la conjunción de polos opuestos: por un lado, *heorte* puede remitir al regocijo y a la alegría; por otro, en festividades concretas como las *Anthesteria*, puede designar también una celebración luctuosa. Pero, en algunas fuentes, el término se emplea, asimismo, para definir los momentos en los que se da una suspensión del tiempo ordinario y a la instauración de un tiempo y un

espacio cualitativamente distintos, caracterizados por su sacralidad y por la presencia divina. Spineto concluye que la fiesta, en el mundo antiguo, no implica necesariamente diversión o gozo, sino la instauración de un régimen de excepción, marcado por el acceso a un tiempo sacralizado y regido por normas específicas, en el que se interrumpe la cotidianeidad, se refuerzan los lazos comunitarios y se propicia el acceso a espacios de experiencia distintos a las de la vida cotidiana.

Jorge García Cardiel abre los estudios de caso ya propiamente hispanos con un trabajo sugerente sobre las danzas en el ámbito ibérico del sureste peninsular entre los siglos III y II a. C., donde combina el análisis de la iconografía presente en algunos soportes cerámicos con la célebre cita de Estrabón sobre las danzas mixtas bastetanas y de los pueblos del norte peninsular que incluye en el título de su capítulo. García Cardiel muestra cómo estas prácticas festivas no solo tenían un componente lúdico, sino también una función social, al permitir la interacción ritual entre géneros, así como la ruptura, al menos temporalmente, de los roles y jerarquías establecidas. Sin embargo, la cronología de los materiales revela que a partir del siglo II a. C., coincidiendo con la progresiva integración de las sociedades ibéricas en las estructuras romanas, las representaciones de danzas o de mujeres ejerciendo el rol de flautistas cambian: desaparecen las escenas mixtas y los varones se convierten en los protagonistas exclusivos tanto de la danza como de la música, lo que implica una transformación profunda tanto en las expresiones rituales ibéricas como en la propia autopercepción de la comunidad y del papel de la mujer dentro de estas. Precisamente por ello, sostiene Cardiel, cuando Estrabón recoge la noticia de las danzas mixtas bastetanas ya debía tratarse de una costumbre marginal y residual dentro del conjunto del mundo ibérico.

A continuación, Narciso Santos Yanguas plantea algunas “pinceladas generales” acerca de los escasos testimonios que tenemos para la reconstrucción de algunas prácticas religiosas de las poblaciones castreñas del norte peninsular (como son las citas genéricas de Estrabón o los testimonios iconográficos de las estelas con motivos astrales), y su posible relación con eventos festivos actuales. Adicionalmente, a partir de estos testimonios extremadamente limitados, el autor trata de identificar supuestas continuidades en tradiciones populares recientes, a través de paralelos, a mi juicio, de difícil encaje, que lo conducen a poner en relación, por ejemplo, la costumbre de bañarse en la playa de A Lanzada en la noche de San Juan para favorecer la fertilidad con los cultos astrales identificados en Estrabón o en las estelas castreñas, o las actuales matanzas

rurales en la meseta con los sacrificios animales de época prerromana. El procedimiento basado en analogías etnográficas parece algo vetusto, propio de los estudios de Julio Caro Baroja, de los ya se han escrito sesudas páginas sobre su escasa consistencia. La impresión final es la de un trabajo que mezcla testimonios tomados de fuentes antiguas, ritos cotidianos, festividades religiosas y costumbres populares, que da como resultado un maridaje un tanto forzado y sin una argumentación convincente, ya que la documentación disponible no permite respaldar estas presuntas herencias culturales.

Desde un enfoque mucho más metódico y riguroso, Pedro R. Moya-Maleno se adentra en el complejo problema del calendario céltico en Hispania, tomando como eje interpretativo el caso del *Samaín*. Metodológicamente, su estudio combina datos arqueológicos, etnográficos, folclóricos e históricos, para examinar las posibles concomitancias entre los ciclos calendáricos indoeuropeos y las tradiciones festivas hispanas. Uno de sus intereses es demostrar cómo algunos ecos de las festividades célticas fueron incorporados en el calendario medieval cristiano y, más tarde, en el folclore festivo peninsular reciente, de modo que el análisis de determinados esquemas rituales y temporales, en clave interpretativa de *longue durée*, podrían servir para reconstruir elementos de la religiosidad hispanocéltica, que serían inaccesibles por otras vías. Para ello, el autor despliega una ingente cantidad de datos –arqueología, refranes, etnografía, paralelos europeos, fuentes medievales– (que, he de reconocer, en algún momento me resultaron abrumadores), pero que tienen un propósito claro: demostrar que determinados ciclos rituales del calendario remiten a tradiciones anteriores al cristianismo y que estos solo encuentran sentido en el marco de los calendarios célticos. Con argumentos convincentes, Moya-Maleno plantea que la festividad asociada al inicio del invierno y del año céltico (entendida como un rito de paso que relacionaba el luto por la “muerte del verano” con la disolución de las fronteras entre vivos y muertos) tuvo vigencia en numerosos territorios de la Hispania prerromana, por la coincidencia de fechas y de funciones rituales que se dan de esta misma festividad en tradiciones hispanas medievales y populares posteriores. Este estudio, ambicioso y bien documentado, ofrece una interpretación sugerente sobre la posible adaptación cultural de festividades célticas en la tradición cristiana y popular.

Siguiendo con la problemática de los calendarios festivos, Santiago Montero se centra en la implantación de festividades romanas en los

calendarios cívicos de Hispania, tomando como estudio de caso las *Quinquatrus*, fiesta vinculada a Minerva en Roma que se celebraba entre los días 19 y 23 de marzo. El autor recopila los escasos testimonios hispanos, principalmente de carácter epigráfico, que atestiguarían la introducción de esta festividad religiosa en la península ibérica. De los ocho casos discutidos, solo dos parecen realmente seguros: el fragmento de calendario de *Astigi*, donde se conserva de forma explícita la mención a las *Quinquatrus*, y la inscripción de *Mirobriga*, en la que un médico lega fondos testamentarios para sufragar la celebración de esta fiesta. Los demás ejemplos –procedentes de Cádiz, Clunia, Ilípol, Tàrraco, o de alusiones más indirectas como la supuesta participación de *fullones* o del ejército en esta festividad– resultan más discutibles. Tras un examen crítico de este material, Montero concluye que la implantación de las *Quinquatrus* en Hispania es verosímil, aunque los testimonios son escasos y solo permiten situarla en determinados calendarios locales. Sitúa, creo, de forma acertada, su introducción en relación con la política religiosa de Augusto, quien en Roma asumió los gastos de la festividad y contribuyó a popularizar el culto de Minerva, o quizá en la posterior promoción de la fiesta bajo Domiciano. No obstante, como subraya Montero, la decisión última de incluir la festividad en el calendario dependió, siempre, de los magistrados locales.

En el siguiente capítulo, Silvia Tantimonaco aborda el estudio de la recepción de las festividades funerarias romanas (de las que los *Parentalia* y los *Lemuria* constituían las más significativas) en suelo hispano. El trabajo resulta útil por la recopilación de testimonios epigráficos, arqueológicos e iconográficos que permiten acercarse a este terreno, aunque la autora insiste en los problemas metodológicos que plantea la identificación de estas fiestas funerarias en Hispania por las siguientes razones: las menciones explícitas a los *Parentalia* brillan por su ausencia y lo que encontramos únicamente en la epigrafía son menciones a festividades anuales en memoria de los difuntos que, solo teóricamente, podríamos relacionar con estas fiestas. Por su parte, la arqueología permite identificar ritos de comensalidad junto a las tumbas, pero estos podrían responder indistintamente a funerales, ritos de sepultura, banquetes anuales (*Parentalia*), celebraciones privadas (cumpleaños o aniversarios de defunción) o incluso fiestas esporádicas. Algo similar ocurre con la iconografía de páteras o *urcei* en los altares funerarios, que solo sugieren un trasfondo ritual sin poder vincularlo con certeza a unas festividades concretas. De lo que no cabe duda es del carácter colectivo de las fiestas

funerarias vinculadas a la *Domus Augusta*, que fueron efectivamente implementadas en los cultos cívicos hispanos. Como defiende la autora a través de la *Tabula Siarensis*, este tipo de celebraciones luctuosas implicaron a toda la comunidad cívica y funcionaron como modelo ritual de referencia para las ciudades hispanas.

Continuando con el asunto de los calendarios cívicos de época altoimperial romana, Rafael Barroso-Romero examina el papel de las fiestas en las comunidades urbanas de Hispania a partir de la *Lex Ursonensis*. Retomando un tema ya tratado en otras ocasiones, el autor insiste en que el calendario festivo de colonias y municipios romanos se convirtió en una herramienta esencial de control político y social. La municipalización conllevó la configuración de los calendarios festivos de cada una de las ciudades con autogobierno que salpimentan el territorio peninsular sobre todo desde época flavia. Pero, como defiende Barroso-Romero, esos calendarios no fueron sino controlados por las magistraturas, que eran las responsables últimas de introducir, organizar y financiar los cultos públicos y definir las celebraciones asociadas. Los *ludi* fueron una de las formas más vibrantes a la hora de definir este control, pues no solo ofrecían una enorme proyección pública a sus organizadores, sino que además podían transformar el espacio urbano y, sobre todo, cumplir la función de articular identidades colectivas gracias a la participación común en rituales cívico-religiosos. Barroso-Romero subraya que la gestión de estas festividades se convirtió en un instrumento esencial de cohesión y de visibilidad del poder municipal, lo que pone de manifiesto cómo el control del tiempo festivo reforzaba el entramado político, social e identitario de las colonias y municipios romanos.

Pasando del asunto de los calendarios cívicos a festividades religiosas organizados por corporaciones privadas, Sabino Perea Yébenes ofrece una reflexión en torno al valor histórico que debe otorgarse a determinadas fuentes hagiográficas, en particular al relato del martirio de Santa Justa y Rufina, y el viejo debate que relaciona la información contenida este relato con la celebración de las adonias en la Híspalis del siglo III. Se trata, en realidad, de un asunto largamente discutido y que ha sido recientemente tratado por Jaime Alvar Ezquerra, Antón Alvar Nuño y Clelia Martínez Maza (2019), como el propio Perea Yébenes reconoce. El capítulo se inscribe así en una línea de investigación ya consolidada en torno a la identificación de Salambó con Astarté/Ishtar/Afrodita y su carácter betílico, que ha sido recorrida por nombres como Cumont, Ribichini, Detienne, Turcan y los propios Alvar Ezquerra, Alvar Nuño y Martínez

Maza. Sus conclusiones son similares a las expuestas por los últimos autores: esto es, que la *passio* no constituye sino un agregado de tópicos propios de la literatura hagiográfica de donde solo es posible deducir la existencia de cultos sirios en la Híspalis del siglo III, y que la reconstrucción propuesta por Cumont en torno a la celebración de adonias en esta ciudad no fue sino un ejercicio historiográfico de ficción.

Saltando al estudio de las prácticas religiosas en contextos festivos, David Serrano Ordozgoiti se enfrenta a la tarea imposible de identificar experiencias religiosas oníricas, atestiguadas en epigrafía hispana mediante fórmulas como *ex visu*, *ex iussu*, *ex responsu*, *ex monitu*, etc. y su posible vínculo con festividades religiosas. Tras exponer brevemente ejemplos del ámbito hitita, asirio y, sobre todo, egipcio, donde la conexión entre *incubatio* y rituales festivos está ligeramente documentada, el autor revisa 41 testimonios hispanos, de los que solo uno podría relacionarse con un contexto festivo: el ara taurobólica de Córdoba (238 d. C.), donde se alude a la financiación del monumento el día 25 de marzo, claramente en relación con las *Hilaria* metróacas. El problema es que el uso de la fórmula *ex iussu* que aparece en este altar no implica necesariamente una epifanía onírica, y, como reconoce el propio autor, tampoco podemos determinar si este “mandato” divino ocurrió durante las festividades a Mater Magna o en cualquier otro momento. A mi juicio, la propuesta que hace Ordozgoiti de atribuir a los llamados “cultos orientales” una inclinación especial hacia la praxis de la *incubatio* en Hispania no resulta convincente, ya que *ex visu*, *ex iussu*, *ex imperio*, etc. aparecen también en relación con otros muchos dioses (de hecho, solo ocho de los 41 casos hispanos se vinculan a los “cultos orientales”). En realidad, el problema de fondo es aún mayor: el autor incurre en el error metodológico de considerar estas fórmulas como pruebas de la práctica de la *incubatio*. Gil H. Renberg puso de manifiesto hace tiempo, con argumentos convincentes, que estas expresiones no constituyen una prueba fiable para demostrar la búsqueda de sueños adivinatorios en un santuario. Por ello, la evidencia hispana resulta insuficiente tanto para demostrar una relación sólida entre sueños y festividades como para acreditar la propia existencia de *incubationes*.

A continuación, Alejandro Escribano Bello-Morales, saliéndose del marco hispano, se aproxima a la crítica que Séneca dirigió a los cultos orientales, con especial atención al culto isíaco y a su expresión festiva. El autor parte de la formación del filósofo —marcada por el rigor moral y la religiosidad conservadora inculcada por su padre—, para explicar la desconfianza de Séneca hacia ritos percibidos como excesivos o contrarios

a la tradición cívica romana. Desde esta base, Bello-Morales recurre al esquema cumontiano según el cual los “cultos orientales” habrían ofrecido a la sociedad romana aquello de lo que la religión cívica carecía: promesas de salvación en el más allá y experiencias rituales de gran intensidad emocional. Aunque este planteamiento ha sido ampliamente superado, esta aproximación aquí resulta pertinente, pues Séneca formula esa contraposición, al concebir a los cultos extranjeros como fuente de *superstitio*. El autor muestra cómo el filósofo descalifica los rituales isíacos y metróacos —a los que asocia la automutilación, el sufrimiento físico o la escenografía exacerbada de fiestas como el *Navigium Isidis*— como propios de dementes dominados por el miedo a los dioses o, directamente, por la ignorancia. En contraste, Séneca, como miembro de la elite senatorial, exalta, pese a sus defectos, las bondades del culto cívico, especialmente el dedicado a Júpiter Óptimo Máximo, al que concibe como una divinidad sabia y filósofa, en sintonía con los valores estoicos. Lo interesante, como señala Bello-Morales, es que la oposición de Séneca a los cultos orientales encierra en realidad un problema social y filosófico, que enfrenta la irracionalidad de la *plebs* con la disciplina de la élite culta y elitista que aspiraba, a través de la filosofía, alcanzar unas cotas de virtud que les acercaran al plano divino.

Seguidamente, Inmaculada Hernández-Tejero Larrea, en un capítulo dedicado a la fiesta de las Saturnales, ofrece una aproximación a estas celebraciones a partir de la lectura y exposición de numerosos fragmentos de los epigramas de Marcial. Su análisis se centra también en Roma y aborda cuestiones como la fecha de celebración, el significado de la festividad, los juegos practicados, especialmente los de azar, así como la costumbre de intercambiar regalos y los tipos de obsequios habituales que se entregaban durante esta festividad. A través de las referencias a Marcial, el capítulo ilustra la naturaleza social de las Saturnales, desde la participación de las élites hasta los vínculos entre libres y dependientes. Se trata, en esencia, de una síntesis apoyada en los textos de Marcial que ayuda a comprender la dimensión cultural y social de esta festividad romana.

Volviendo a Hispania y al asunto de los rituales en el marco de las festividades, Juan Antonio Jiménez Sánchez aborda las celebraciones festivas contenidas en los *ludi* en la península ibérica entre el Alto Imperio y la Antigüedad tardía. Su análisis parte de las fuentes jurídicas —en especial la *Lex Ursonensis* y las leyes municipales—, que son fundamentales para conocer los mecanismos de organización, financiación

y responsabilidad institucional de estos juegos, así como su dependencia de las estructuras municipales y de sus representantes. Ahora bien, como indica el autor: apenas sabemos a qué dioses se dedicaban, en qué fechas se hacían, o qué duración tenían. Los testimonios epigráficos tampoco permiten discernir con claridad si las menciones a la financiación de *ludi* o *munera* estaban ligados a festividades religiosas o a espectáculos que responden a meros actos evergéticos. En consecuencia, el conocimiento que tenemos de las festividades asociadas a los *ludi* resulta más limitado de lo que podría parecer inicialmente. Sus reflexiones se extienden a la tardoantigüedad, pues Jiménez Sánchez examina la continuidad de estas prácticas en época bajoimperial a partir de fuentes como el concilio de Elvira o la carta de Inocencio I (siglo V), que testimonia el interés residual de las curias municipales en sufragar juegos para sus comunidades. La cuestión es sugerente, pues cabe preguntarse qué tipo de espectáculos podían haberse mantenido tras las profundas transformaciones que afectaron a Hispania en el siglo III y que derivó en el abandono de numerosos edificios de espectáculos, salvo en casos como Tárraco, Mérida o Bracara. Jiménez Sánchez plantea que fueron las leyes de Teodosio, Arcadio y Honorio las que marcaron un punto de inflexión en la desacralización de los *ludi*. A mi juicio, los cambios socio-religiosos entre los siglos III y IV –declive del sistema religioso augusteo, reducción de la financiación pública y desinterés de las élites– contribuyeron de forma decisiva y con anterioridad a vaciar de contenido religioso estas celebraciones.

Ya de lleno en el periodo tardoantiguo y en un contexto cultural cristiano, Pablo Poveda Arias aborda el asunto de las celebraciones religiosas en el reino visigodo. La ventaja de este periodo es evidente: las fuentes, aunque también escasas, resultan más abundantes y variadas, lo que permite un acercamiento más sólido al calendario festivo religioso. Poveda, a través de la legislación conciliar y civil, así como de los escritos de autores como Isidoro de Sevilla, Braulio de Zaragoza o Julián de Toledo, observa que festividades como la Pascua y la Navidad constituían el núcleo del calendario litúrgico, donde se desarrollaban no solo ritos de ayuno y recogimiento, sino también la suspensión de actividades judiciales, lo que indica su reconocimiento oficial por parte de las autoridades seculares. No obstante, Poveda insiste en que este calendario estaba marcado por la heterogeneidad y la diversidad local: cada ciudad establecía sus propias fiestas en honor de mártires y santos, con liturgias y prácticas que variaban según el contexto. Incluso celebraciones centrales



como la Pascua se conmemoraban en fechas diferentes hasta mediados del siglo VII. Precisamente en este marco, Poveda analiza cómo las festividades funcionaron también como escenarios privilegiados de afirmación episcopal. Procesiones solemnes, celebraciones ligadas al ciclo de Cristo o al culto martirial y, sobre todo, el control de la liturgia, brindaban a los obispos mecanismos idóneos de control sobre sus comunidades. Sin embargo, la aspiración episcopal convivía con tensiones derivadas precisamente de la búsqueda, por parte de la masa social, de experiencias lúdico festivas en el seno de las fiestas religiosas. En este sentido, las fuentes denuncian la persistencia de cánticos, danzas o comportamientos considerados supersticiosos en celebraciones como las calendas de enero y otras festividades que escapaban al control institucional. Lo significativo, como dice Poveda, es que estas manifestaciones no eran exclusivas de los sectores populares, pues incluso miembros de la aristocracia o del propio clero participaban en ellas. Al fin y al cabo, no todos los obispos fueron rigoristas de la talla de Isidoro, Leandro o Martín de Braga, y la permeabilidad de estas prácticas festivas refleja la compleja convivencia entre lo oficial y lo popular en la vida religiosa de época visigoda.

En sintonía con la atención prestada por Pablo Poveda a las tensiones entre liturgia oficial y prácticas festivas populares, Diana Segarra Crespo aborda, a continuación, un sugerente estudio sobre una celebración religiosa de carácter marcadamente popular en la Edad Moderna y contemporánea: las Mondas de Talavera de la Reina. Segarra, a través de un dominio loable de fuentes clásicas, medievales y modernas, sitúa el debate en torno al uso del término *mundus*, fundamental para entender la evolución semántica de la *monda*. Mientras que algunos eruditos de los siglos XVI y XVII (y el propio Caro Baroja en el siglo XX) habían querido ver en este término una huella de la Antigüedad romana, vinculándola con el culto a Ceres y con la festividad romana de las Cerealia, la autora sugiere que la clave se encuentra más bien en el *mundus* atribuido a la Virgen María, atestiguado desde la Antigüedad cristiana (ya en san Agustín) y que probablemente constituye la matriz simbólica de la fiesta. Como Segarra demuestra, ni aun en el hipotético caso de que existiera algún vínculo con la Antigüedad, resulta imposible demostrar un origen clásico para las Mondas. Lo único que las fuentes permiten afirmar con seguridad es que la festividad se configuró en la Edad Moderna (aunque sus orígenes pudieran ser medievales), en estrecha relación con el culto a la Virgen y, de manera especial, con la fiesta de los desposorios de María y san José,

muy difundida en el Toledo de los siglos XVI y XVII. Su artículo resulta particularmente valioso porque nos recuerda el riesgo de caer en un fervor erudito que busca otorgar a las festividades actuales un prestigioso remoto pasado prerromano o romano, que no hace sino infravalorar la originalidad del cristianismo y su capacidad de generar tradiciones y festividades religiosas populares propias.

Miguel Ángel Ladero Quesada cierra el volumen con un capítulo en el que ofrece, en un primer apartado, un nuevo marco teórico de la fiesta como fenómeno social, con todas sus dimensiones (temporal, económica, política, simbólica), y en un segundo apartado, un repaso amplio del calendario eclesiástico de las fiestas en la Edad Media, explorando el significado y orígenes de algunas de estas celebraciones. A mi juicio, uno de los elementos más destacados del capítulo (en buena medida, en línea con el anterior) está en la insistencia de Ladero Quesada en que la llamada cristianización de fiestas antiguas fue, en realidad, un proceso creativo. El cristianismo generó un sistema original de celebraciones compatible con el evangelio. Ciertamente, algunas fiestas cristianas coincidieron con solsticios, equinoccios o finales de ciclo, pero ello no significa continuidad automática de festividades precristianas, sino una permanente reelaboración. En su recorrido por las principales fiestas de cada estación, Ladero Quesada muestra cómo cada bloque festivo responde a una lógica propia. Por ejemplo, al abordar la Navidad y la Epifanía, rechaza las lecturas que absolutizan los paralelismos con las Saturnales, y defiende que más allá de algunas coincidencias, la consolidación de la fiesta a partir del siglo IV se explica en clave cristiana. Lo mismo sucede con las grandes festividades de primavera, como la Pascua y la Asunción, que son netamente cristianas, sin rastro de antecedentes paganos. Y las de verano, en la que la Iglesia sitúa el día de San Juan Bautista en el solsticio, su origen es desconocido, pero la universalidad de la celebración está fuera de duda, debido, sin duda, a ciclos astronómicos y prácticas populares muy diversas, resemantizadas o directamente elaboradas *ex nihilo* desde un marco cristiano. Con este repaso, Ladero Quesada subraya que lo decisivo no es tanto la búsqueda de un remoto origen precristiano como el reconocimiento de la capacidad del cristianismo medieval para crear su propio calendario, en el que muchas de las fiestas se insertaron en los ritmos de la naturaleza y del trabajo.

*Las comunidades en fiesta. Rituales festivos en la península ibérica durante la Antigüedad*, tiene el mérito indudable de reunir un conjunto de trabajos en torno a una problemática todavía poco explorada en los

estudios sobre la Antigüedad hispana: la de las festividades religiosas. La lectura del volumen, sin embargo, deja la sensación de “querer y no poder”, inevitable ante la escasez y fragmentariedad de las fuentes disponibles. El libro pone de relieve, una vez más, cómo la documentación obliga a menudo a forzar los límites metodológicos para extraer conclusiones que oscilan entre lo sugerente y lo especulativo. Como principal crítica se podría argumentar que algunos artículos parecen salirse del marco espacio-temporal propuesto por los editores, lo que genera una sensación de cierto desorden. Ahora bien, eso también da lugar a uno de los puntos fuertes del volumen, que es la diversidad de enfoques: desde aproximaciones históricas apoyadas en la epigrafía, la arqueología, el arte o la literatura, hasta propuestas más cercanas a la antropología histórica y al estudio comparado del folclore, con lecturas muy estimulantes. La otra virtud del volumen ha permitido poner en común muchos materiales, someterlos a discusión crítica y observar las lagunas de nuestro conocimiento. En definitiva, el libro cumple con la tarea de abordar este complejo campo de estudio, mostrando a la vez sus posibilidades y sus límites, y recordando que las festividades, con su capacidad de articular la vida social, religiosa y política, constituyen una vía privilegiada (aunque difícil) para acercarnos a la experiencia histórica de las comunidades hispanas en la Antigüedad.

JOSÉ CARLOS LÓPEZ-GÓMEZ  
Universidad de Málaga  
[joslopez@uma.es](mailto:joslopez@uma.es)