

Sive pagani sive gentiles: El contexto sociocultural del paganismo hispano en la Tardoantigüedad

Hablar con un texto es intentar levantar, desde nuestra propia mirada histórica, condicionada por la educación y la cultura, la voz que en él yace. Esta voz sin embargo, no puede sonar ya como si el texto, plenamente presente, no encerrase entre sus líneas otras complicaciones que su propia y masiva densidad, que el oculto conglomerado de sus referencias interiores, que las claves que lo articulan al contexto general de la obra misma donde está engastado. Creación de un autor singular, aunque fabricado con una lengua que es, esencialmente, colectiva, cada texto del pasado está ceñido por el silencio histórico, por la total desaparición del paisaje en cuya presencia se engendró.

E. LLEDÓ

El epicureísmo.

1. El paganismo en la retórica cristiana

El punto de partida del análisis de las transformaciones religiosas en Hispania es el intento de definición de lo que podemos considerar el paganismo como fenómeno histórico en los epígonos del Mundo Antiguo. Por lógica, todo aquello que se contrapone en el discurso documental al cristianismo desde fuera pues, de hacerlo desde dentro, formaría parte de la categoría de herejía. Sin embargo, en el campo del pensamiento y de las creencias religiosas, categorías y conceptos pierden su perfil cuando se configuran a su vez en fenómenos históricos. De tal manera que no es raro encontrar antiguos mitos, creencias, costumbres y ritos transformados y vividos con un nuevo estilo por los cristianos; como tampoco un cierto paganismo repulsor de su propia tradición religiosa, así como universos heréticos que se alimentan de ambos mundos. Pues el cristianismo se consolidó sobre sustratos religiosos que lo impregnaron con distinta fuerza e intensidad, ya que el encuentro entre religiones distintas de las que finalmente sólo una pervive supone —como toda aculturación— la adopción y reinterpretación de elementos ajenos seleccionados por su semejanza o por conveniencia, resultando así la hibridación cultural del nuevo universo religioso. De forma que al mestizaje que supuso el encuentro entre las religiones indígenas y las coloniales se vino a sumar la intercomunicación habida en distintas esferas con la nueva realidad cristiana. Cuyo proceso en su síntesis final dio como resultado la polarización religiosa entre lo considerado como Cristianismo y el resto de las creencias —los paganismos— que se dieron en categorizar como Paganismo.

Con lo que sigue siendo una cuestión básica la identificación de los paganos o del significado de pagano, o para mayor precisión histórica, qué era el paganismo para los inventores cristianos del concepto, ya que los paganos nunca se identificaron con él ni con los planteamientos de base que lo crearon. Así como determinar en sus matices el significado semántico del

término, que no tiene una lectura exclusivamente religiosa, ya que el paganismo y el cristianismo son dos categorías determinadas por vastos procesos históricos cuyos referentes son realidades geopolíticas, sociales, económicas y culturales enmascaradas en una nueva conceptualización ideológica. Por lo tanto el discurso se adentra no en las religiones sino en el hombre religioso, en las claves históricas que llevaron al estado colonial a negar una vez más las singularidades e imponer mediante formas muy variadas una nueva ideología de Estado, la de la Romanidad Cristiana. En contraste con el resto de los sistemas religiosos y por lo tanto culturales (orientales, indígenas, grecorromano, pero también otros cristianos) que aparecen incluidos en el Paganismo.

Las diversas vías documentales que en su análisis nos llevan hacia estos presupuestos se complementan entre sí las veces suficientes como para iniciar el debate. Aunque existe un claro predominio de las fuentes textuales que, a través de su relato, estipulan convencionalmente con su entramado de datos el camino que el mismo debe seguir. Pues aunque son bien conocidos los problemas que presenta toda fuente antigua por quienes envejecen intentando superarlos, la Tardoantigüedad adolece de los suyos propios al obligar a trabajar al narrador de los cambios ideológicos casi exclusivamente con el discurso elaborado por una de las partes en conflicto respecto de la otra. A través de la percepción cristiana —mayoritariamente intransigente— del paganismo hispano que a su vez carece de la literatura compensatoria, aunque escasa, que existe en otros espacios geográficos (Sínmaco, Libanio, Amiano Marcelino, Juliano...). Una realidad sorprendente que nos permite suponer una efectiva labor de limpieza de documentos en momentos indeterminados cronológicamente, pero cuyos comienzos se pueden situar ya en el s. IV. Como se desprende principalmente del testimonio del último gran historiador romano, Amiano Marcelino (29, 1, 41; 22, 10, 7 y 25, 4, 20) cuando resalta el poco interés por la lectura y la cultura de gran parte de las elites de su momento, pero también la destrucción programada o espontánea, pero imparable, de bibliotecas públicas y privadas. Que supuso la desaparición en todo el Imperio y para siempre de una rica literatura religiosa —junto con la jurídica y la relativa a lo que el autor denomina «artes liberales»— que los jueces y los sacerdotes consideraron ilegales. Desaparición de un bagaje cultural y artístico constatada perfectamente en la legislación imperial (*C.Th.*, XVI, 5, 7-11; XIII, 3, 13-18) y que afectó por igual a las Hispanias. En el lenguaje de Amiano (28, 1, 26) a una familia senatorial de la Bética, uno de cuyos miembros fue acusado de confeccionar y consultar un libro de artes consideradas prohibidas. Al respecto remito a los relatos más pormenorizados del historiador cristiano Zósimo acerca de los muy variados hechos violentos que afectaron a los principales centros de culto de Oriente y que es de suponer se tuvieron que repetir en otras partes del Imperio.

A no ser que admitamos sin más la inexistencia real de intelectuales paganos casi en la práctica totalidad de Occidente —y en particular en la Península Ibérica— y asumamos el analfabetismo territorial hasta la sorprendente aparición —*ex nihilo*— de los grandes narradores cristianos hispanos del siglo V. Lo que sería construir una falsa realidad que anularía los testimonios de las propias fuentes cristianas cuando nos presentan los casos de persecución de

quienes confeccionaban o consultaban escritos fuera del control eclesiástico (como los considerados infectos de los priscilianistas y sectas gnóstico-maniqueas), o secundan en sus concilios la persecución de la literatura pagana y de todo aquello que tuviera que ver con la transmisión de la cultura clásica¹. Pero igualmente la negación de la desaparición de libros contenidos en las estanterías de los templos —que Orosio (VII, 30, 2-3) testimonia— cuando éstos fueron cerrados y sus bienes requisados. Y tras ellos la negativa a un debate público y privado —ahora perseguido como testimonia todo el problema priscilianista— y al cuestionamiento del saber y el libre albedrío que quedaron estrechamente encerrados en los obispados y los monasterios, al resguardo de la curiosidad intelectual laica. Acciones que relegaban al paganismo a un mundo cultural pobre, marginal, de tradición oral y ágrafo, además de situarlo al margen de cualquier manifestación artística e intelectual. Precisamente lo que las fuentes pretendieron reflejar amparadas por el monopolio de la transmisión escrita, y también los restos artísticos y arquitectónicos tardíos que nos llegan como cristianos después de la destrucción de otros que no lo fueron. Pues en definitiva autores como Sulpicio Severo, Gregorio de Tours, Agustín de Hipona, Ambrosio de Milán, Orosio, Hidacio o Isidoro son los testimonios del mundo letrado integrado en la cultura dominante que impide acercarse ideológicamente a la alteridad dominada. Bien cerrando los circuitos de transmisión literaria, bien destruyendo los testimonios que pudieron resultar de la actividad intelectual de un universo académico en principio compartido y después ignorado. Como muy bien define la ley del emperador Juliano contra la enseñanza pública de los rétores cristianos con el argumento plenamente justificado de su desprecio a los valores y los conocimientos del mundo clásico (*C.Th.*, 13, 3, 5 y Orosio, VII, 30).

Pese a lo cual, existió un trasvase cultural que al mismo ritmo de la persecución trasladaba los restos de la cultura antigua salvados a monasterios y obispados con un criterio para nosotros desconocido que, al menos, ha permitido el uso actual de los pocos documentos paganos que nos han llegado. Quizás gracias al empeño de los propios intelectuales paganos hechos prematuramente cristianos que velaron por su conservación e hicieron posible la creación de bibliotecas espléndidas como las de Jorge de Constantinopla y la del monasterio de Martín en Tours y que tenemos atestiguadas en Hispania en las noticias sobre el traslado de libros a los monasterios por los monjes de Fructuoso del Bierzo y de Emiliano en La Cogolla (Braulio, *Vita Sanct. Fruct.*, 12, 3-12; Valerio, *Vita Sanct. Aem.*, II, 4-9; III, 3-6; VII, 1; VIII, 1-9). Sin los cuales, y a pesar de que los cristianos procuraban alejar a sus hijos de la enseñanza clásica a favor de la lectura de libros piadosos, hubiera sido imposible la confección de la obra más completa sobre el saber antiguo que nos ha llegado de la literatura tardía hispana, las Etimologías de Isidoro de Sevilla. Quien a pesar de ello aconsejaba a sus monjes huir de la lectura de los libros paganos (*Reg.*, PL, 83, 877-78). Aunque por otra parte es imposible precisar el número de las obras que,

¹ En general los Concilios de Zaragoza, cs. 1 y 7 y el espíritu general del Concilio I de Toledo. Sobre la desaparición de escritos en general, Hopkins (1999), p. 296; Treadgold (1994) y Donaldson (1980), p. 77.

cayendo en manos de los obispos, desaparecieron para siempre; hechos que encontramos ejemplificados en la epístola de Consensio a Agustín (ep. 11) donde se informa de cómo fueron interceptados por los bárbaros unos escritos priscilianistas que fueron a parar a manos del obispo de Lérida y terminaron por ser quemados. Aún más cuando a ello se sumó la requisita de los conventículos y habitáculos de las sectas heréticas y su expulsión de las ciudades desde el año 372, cuyos bienes en su mayor número pasaron a manos de la Iglesia (*C.Th.*, XVI, 5, 1-40), muchos de los cuales a decir de Jerónimo fueron opúsculos priscilianistas (*De Viris Ill.*, CXXI).

En esta línea, Arce² ha presentado en un reciente trabajo la documentación completa existente sobre la enseñanza en Hispania, en la que se refleja un cierto grado de desarrollo cultural del que saldrían personajes como Orosio e Hidacio, pero con la que poco se puede decir del funcionamiento de las escuelas privadas y centros públicos en el s. IV cuando prácticamente había desaparecido ya cualquier resto de literatura pagana; lo que contrasta con una situación posterior de enseñanza religiosa en las escuelas obispales y los monasterios reflejada en las *Vitas Patrum Emeritensium* (II, 14) en el testimonio de la enseñanza impartida a los niños encaminados a la vida clerical en la basílica de Santa Eulalia y, en un grado menor, en los niños que recibía en su retiro el monje Valerio procedentes de las aldeas vecinas (Valerio, *Ordo querimoniae*, PL, 87, 448). Pues el control de la enseñanza y la información contribuyó a la estabilidad de la Iglesia que tuvo en la cultura un instrumento de hegemonía histórica sobre un saber pagano desaparecido u ocultado, aunque todavía conocido por algunos como refleja la obra isidoriana.

El monopolio informativo tiene además un sentido práctico en la concepción que tuvo el hombre cristiano del carácter didáctico de la Historia, en el que las realidades dejaron el lugar a los empeños y la supuesta armonía supraterrrenal convirtió parte de la narración en ahistórica a través de un decorado que la asemejaba peligrosamente a la creación mitológica. Pues aunque parte de las formas narrativas estaban ya presentes en la última producción pagana del epítome, el panegírico y el breviario, la creación cristiana de breves crónicas, sermones, hagiografías y *vitae* se efectuó en general con criterios selectivos del contexto académico pagano, poco rigurosos, en ocasiones fabulosos y de dudosa objetividad. Pero el lenguaje cristiano estaba dirigido a unos nuevos grupos de poder de resaltado desinterés por la literatura contemporánea o engranados en los círculos literarios de la patrística que, en un segundo plano, se dirigía a unas mayorías necesitadas de una sencillez en la exposición literaria y oratoria capaz de acceder a las diversas mentalidades, culturas, y estratos sociales. Primero a los pequeños círculos literarios cristianos y después a las masas expectantes en la plaza pública o el recinto eclesiástico. Son formas literarias creadas para difundirse con rapidez en todos los ambientes, para dar a conocer con celeridad y sin dificultades el cristianismo al mayor número posible de fieles, con técnicas sencillas pero persuasivas manejadas por oradores carismáticos. Pero también con una retórica conformada con tal cantidad de tópicos y lugares comunes que hace sospechosos a muchos de los sermones y homilias antipaganos de mayor

² (2000), pp. 11-20.

difusión —como los de Martín Dumiense, Cesáreo de Arlés y Máximo de Turín— de responder a un modelo previamente elaborado (como lo fueron igualmente las actas de los mártires y las *vitae* de los santos) que les prefigura no tanto como documentos históricos cuanto como manuales de persecución del pagano³. Este cambio narrativo no es inocente desde el momento que antepone el valor de la Fe, la intervención divina en los hechos y el triunfo del mundo cristiano y fomenta, como nuevos y exclusivos, valores ya baluarte de la filosofía antigua. No hay inocencia en el mediatismo informativo de quienes bien denominados por Kaster «Gardians of Language», se dirigían a un oyente al que premeditadamente creían capaz de aceptar esa retórica acrítica porque así se había fomentado como ideal en el universo cultural al que ambos pertenecían. Al que soportaban y protegían las instituciones y las redes de transmisión de la cultura, al mismo ritmo que iban haciendo desaparecer escuelas, bibliotecas y templos en los que el paganismo hubiera podido tener la oportunidad de la réplica. Produciéndose entonces el vacío literario de los siglos IV al VI apenas cubierto por la todavía escasa producción cristiana. Los guardianes del lenguaje coincidieron con Gabriel Celaya en la idea de que educar es como poner un motor a una barca con el sueño de que ese navío lleve la carga de palabras «hacia puertos distantes, hacia islas lejanas». Pese a lo cual, la anulación de la cultura pagana no fue nunca un hecho sincrónico ni homogéneo en un Imperio en proceso de fracturación política y social, poco propicio para soportar en solitario este esfuerzo de destrucción; lo que supone una actividad continuada hasta épocas muy tardías, cuyo final roza momentos muy recientes.

La relegación, aunque relanzada, del escrito ideológico pagano permitió la ascensión ya en las puertas del s. V de los hombres mejor preparados de la cultura cristiana que en general procedían de las antiguas oligarquías provinciales como Agustín, Orosio o Hidacio, catapultados y promocionados por importantes mecenas y por círculos nobiliarios a los que pertenecían como baluartes. Realidad que anula bajo mi punto de vista viejos modelos revitalizados y adecuados a corrientes actuales de pensamiento político por autores como Mazzarino, quienes sostienen el carácter democrático de la cultura clerical, a partir de algunos de sus rasgos como el latín vulgar o el arte medieval⁴. Un paradigma que está lejos del acceso libre a la educación y a la libertad de pensamiento como cabría esperar y más en su monopolio por los nuevos ideólogos de un estado excluyente, lo que implicaba la promoción de valores ya existentes con una nueva entidad dentro de la estructura general de la sociedad que los había creado. Por lo que el cristianismo se alejaba cada vez más de la vieja definición ya manida de cultura popular. Desde el s. V encontramos a los antiguos oradores y rétores transformados en el hombre de iglesia

³ Sobre las características de las formas literarias cristianas sobre todo Cavallo (2001), pp. 131-138. Momigliano (1963) señaló como los mejores hombres trabajaban para la Iglesia. Aunque en general hay buenos trabajos sobre el cambio literario, son puntos de referencia básicos Brown (1972); Harris (1989) y Lim (1995) y para la Hispania visigoda entre otros Fontaine (1959).

⁴ Los argumentos de Salamito (2001), pp. 165-178 y Carrié (2001), pp. 27-46, con la reacción de Banniard (2001), pp. 115-129.

carismático y elocuente que se movía primero dentro de los círculos clásicos de transmisión de la cultura y después, (una vez desaparecidos éstos por efecto de su propia acción como hijo renegado) entre las sombras y las luces de obispos y monasterios, cuando no entre la bambalina de la corte. Pues la acción en la calle y en las iglesias se desarrolló a posteriori de la creación de una literatura al servicio de una Idea que pervivió por encima de la desmembración del Imperio y sobrevivió al mestizaje de los reinos germánicos cuya literatura (Isidoro, Leandro, Juan de Biclaro, Casiodoro y los mismos concilios) se acopló a los modelos prescritos.

Esta realidad lleva a cuestionar el reflejo estereotipado de la sociedad tardoantigua que enmascara situaciones de dura supervivencia y brutalidad secular todavía más acentuadas con el conflicto religioso. Con estas bases recientemente Treadgold⁵ ha puesto en duda la trascendencia dada por Brown a los valores representados por el santo cristiano en el desarrollo de la sociedad tardía, manteniendo que las fuentes reflejan más su propia personalidad e ideal de vida que la espiritualidad de su tiempo. Ya que —aunque pueda parecer paradójico— se ha utilizado con asiduidad el modelo desarrollado en sermones, homilias y vidas de santos como base documental de estudio, aun cuando se da la existencia de fuertes contradicciones con los datos epigráficos o arqueológicos y aún más con la escasa narrativa historiográfica. E incluso yo diría se navega en contra de la propia lógica histórica, tan desechada y marginada en parte de la historiografía contemporánea. Lo que determina el tremendo desequilibrio geográfico y temático existente en los estudios de religión tardoantigua hispana, en el que quedan sin resolver gran parte de los enigmas de este tiempo, ocultos en la elección ordenada pero intencionada y controvertida de las fuentes literarias que, además de sesgada, es parca en el tratamiento de sus distintos campos. Pero sobre todo en el empeño consensuado de testificar la muerte prematura del paganismo, relegado a pobres «pervivencias» en una época triunfantemente cristiana⁶.

Una estrategia destinada a triunfar si tenemos en cuenta que es el discurso eclesiástico nuestro principal soporte documental, ya que otros materiales son únicamente un complemento al grueso de esta información. Pues la cultura no solo es literatura, es también arte que sigue similar proceso de destrucción y de cambio, cuyo análisis va a cubrir un importante espacio en este trabajo. Pero sobre el que quiero anticipar que incluso las fuentes escritas presentan abundantes testimonios del proceso mediante el cual se llevó a cabo su destrucción, la fundición de los objetos de oro y plata y la requisa de los objetos y utensilios de los templos, que tienen su plasmación material en los ejemplos de las estatuas mutiladas del santuario lusitano de Endovélico, la reutilización de los materiales en las iglesias cristianas o en la fosa común donde durmieron durante siglos las imágenes de la acrópolis ateniense y las estatuas de madera quemadas en el

⁵ (1994), pp. 153-160.

⁶ Recientemente Díaz Martínez-Torres (2000), pp. 238-240 creen que el paganismo tardío forma parte de «lo profano», de «cuestiones relativas al modo de ser», de la cultura cuyas características parece que las ponen los autores siguiendo las corrientes historiográficas actuales. Pese a lo cual, a lo largo de su trabajo admiten la existencia de idolatría, de creencias y de divinidades que al no aparecer definidas por los cristianos serían «divinidades menores» y también pese a aceptar la debilidad del cristianismo en el mundo rural.

santuario de Isis en Menunte. Como también en la aparición de basílicas en recintos de las antiguas villas paganas o en la desaparición de la temática mitológica de los mosaicos que, no obstante, se muestran a veces rebeldes en sus ejemplos (Mérida, Itálica, Liédana...), muy a pesar de quienes no los consideran un reflejo de unas creencias, sino de la pervivencia de modelos y estereotipos artísticos que han perdido ya su valor religioso⁷. Pero que me cuesta aceptar como propios de convencidos cristianos que, por encima de sus creencias y de la legislación imperial contra el paganismo, hubiesen mantenido estos temas mitológicos en sus villas. Pues de ambos condicionamientos dependió el cambio de los motivos paganos a los cristianos, además de la demanda de los nuevos conversos: del control de las elites cristianas de los talleres musivarios o de los productores de lucernas, sarcófagos y otros restos artísticos (que comienzan a cambiar en muchos lugares sus temáticas con símbolos cristianos como el buen pastor, orantes o crismones) y de unas leyes contrarias a la reproducción de los antiguos símbolos, junto con otras que al perseguir el paganismo provocaron la caída en el mercado de estos productos.

Documentos todos a los que tendremos que aproximarnos con más detenimiento y a cuya problemática histórica se suma la descontextualización de muchos de estos materiales (objetos artísticos en general dispersos por museos o colecciones privadas, pocos procedentes de excavaciones sistemáticas) o la forma peculiar de presentarse (restos arqueológicos) que condicionan su valor como complemento de los textos. Lo que en parte va unido al relativo desinterés hasta época muy reciente de los arqueólogos por los restos tardoantiguos que ha motivado la carencia actual de buenas tipologías de objetos, cerámicas y estructuras, y la inexistencia de cuadros cronológicos fiables. Problemas de momento muy difíciles de resolver, pero que pueden afectar muy sensiblemente al discurso histórico, sobre todo a aquél elaborado sin tenerlos en cuenta. Aún más cuando algunos de sus aspectos principales (problemática de los sarcófagos tardíos, de los restos funerarios, de la datación de las basílicas cristianas y las cronologías de los cambios topográficos en las ciudades) están siendo en la actualidad objeto de estudios más pormenorizados que han hecho posible un debate historiográfico que, lejos de minimizar su importancia, los eleva a lugares privilegiados en el discurso metodológico y por lo tanto histórico⁸.

Menos fructuoso se presenta el análisis de la documentación epigráfica por el importante descenso del volumen del material a partir del s. III y la transformación que sufrió en los siglos siguientes. Y aunque no es éste el lugar para analizar las razones que determinaron esta transformación, sin lugar a dudas tuvo mucho que ver con la estructura colonial de la que dependieron. Cuyo parón productivo en las ricas dedicaciones a divinidades de estatuas, aras y otras conmemoraciones religiosas antes de la legislación antipagana, se debió principalmente al agotamiento de una costumbre introducida por el conquistador y adoptada por el conquistado.

⁷ Aunque recientemente Arce (2002), pp. 105 admite, contradiciendo otras publicaciones, la posibilidad de que al menos en Mérida se mantuvieran los talleres locales con el apoyo de la aristocracia pagana.

⁸ Como ejemplo Curt i Esparraguera-Ripoll-Godoy (1994), pp. 161-180; Cerrillo Martín de Cáceres (1986), p. 491.

Lo que no implica necesariamente la desaparición de creencias y de creyentes, como la ausencia de documentos administrativos no significa que los territorios estuvieran sin administrar. Casos aislados y controvertidos como la inscripción al dios Erudino (en el caso de que aceptemos su cronología tardía) no pueden ser vistos como una realidad religiosa casi excepcional en un territorio dado, sino como uno de los testimonios más tardíos del abandono de una forma de expresión religiosa por círculos e individuos que cambiaron sus estrategias de propaganda política. Y me corrijo, no tanto el soporte, cuanto su fórmula escrita, ya que como expresión tradicional de las culturas prerromanas, las estelas simbólicas tienen mucha más andadura. Ello independientemente del problema que plantea la datación de los epígrafes en algunas regiones, de peor factura y donde se da la pervivencia de la grafía, del estilo y la decoración durante un tiempo muy prolongado, lo que quizás impide su sincronización con otras provincias. Con lo que habría que plantearse con más ahínco la revisión de algunas cronologías de epígrafes más dudosos que, al igual que sucede con los cristianos, puedan ser llevados hasta épocas mucho más tardías. Lo que no significa que yo cuestione las dataciones hechas por especialistas de unas técnicas en las que no trabajo, pero sí me planteo la posibilidad de que algunos de los epígrafes paganos más rudimentarios, y en su mayoría sin datos que hagan suponer unas fechas absolutas, puedan ser prolongados en el tiempo y evitar con ello esa homologación forzada de la epigrafía hispana en sus distintas provincias. Que nos lleva presumiblemente a un vacío cronológico probablemente fantasma que difícilmente puede cubrir la escasa epigrafía cristiana —funeraria o conmemorativa— que no comienza a tener un mediano auge hasta el siglo VI.

Aunque por otro lado, si tenemos en cuenta que las dedicaciones epigráficas son actos individuales o colectivos especiales, extraordinarios, incluso en la afirmación de la propia muerte (¿qué puede haber de más extraordinario?) y que en todos los casos responden a usos sociales, tiene su lógica que se transformen o desaparezcan cuando esos usos dejen de tener sentido como signo identificativo de una sociedad dada. De forma que se puede entender su decadencia en el s. III cuando el Imperio como tal no sólo se sienta cuestionado en las provincias (lo que sospecho ocurrió siempre), sino en su estructura interna y en su propio desarrollo; con una mayor lógica al producirse un cambio en las estructuras religiosas del Estado y permitir el monopolio por parte del cristianismo de todo medio de propaganda ideológica, incluidas las manifestaciones materiales. Falto del apoyo institucional y de los especialistas y productores del soporte material, los paganos tuvieron que adquirir otras formas de transmisión del mensaje religioso, hoy en día fuera de nuestro registro documental. Pero en este caso, es paradójica y significativa la escasez de inscripciones cristianas de los siglos IV al VI, su concentración en general en las zonas más romanizadas de la Tarraconense, Bética y Lusitania (donde precisamente son las capitales de provincia como Tarraco o Mérida las que suman el mayor porcentaje), y su poca abundante presencia también en época más tardía en las zonas alejadas y agrestes de éstas y en las provincias de la Gallaecia y la Cartaginense, donde por otra parte contamos en épocas anteriores con el mayor porcentaje de epigrafía pagana, ahora supuestamente desa-

parecida. Con lo que obviamente la desaparición del «uso epigráfico» pagano se explica no sólo como la consecuencia de un cambio religioso y por lo tanto temático por imposición estatal, con lo cual tendríamos un vacío creencial de los siglos III al VI donde apenas hay epigrafía cristiana, sino sobre todo por su desvinculación de las antiguas formas de relaciones sociales con el Estado. Si se tratase únicamente de un trasvase de creencias, el grueso de inscripciones no variaría sensiblemente, sino que cambiaría de contenido. Pero si las exigencias simbólicas del poder son otras, otras también serán sus manifestaciones documentales; lo que explica que el vacío epigráfico más importante coincida precisamente con las décadas de mayor autonomía provincial, donde la presión simbólica del Estado es menor o, como en el siglo V, desaparece. Por esta misma razón la dedicación con soporte epigráfico reaparece con el restablecimiento del control territorial por la monarquía visigoda y la revalorización de antiguos usos que están acordes con la adaptación —por ejemplo— del latín como lengua administrativa y del derecho romano, y que se establecen como soportes de la propia monarquía en el control de los territorios. A partir del cual, la epigrafía funcionó de nuevo como uno de los engranajes de propaganda política y como fórmula más modesta de dominio religioso, pero sin la riqueza numérica y de matices ni la belleza multicultural del mundo pagano.

En consonancia con la problemática documental y retomando el discurso inicial, la búsqueda del pagano en el laberíntico entramado de la percepción del cristiano precisa del cotejo y de la contrastación del documento religioso con otras fuentes y, principalmente, con su contexto histórico. No puede ser analizado exclusivamente como religioso un fenómeno que está engranado en un conjunto de hechos definidos como históricos, no teológicos. Que responde a la pluralidad de etnias, pueblos y culturas que habitaban los territorios peninsulares y que proviene tanto de un mundo indígena precolonial como de las oleadas de colonizadores griegos, fenicios, cartagineses y finalmente romanos que se asentaron en sus territorios, enriqueciendo el anterior panorama multicultural. Por consiguiente, cuando la literatura cristiana creó la nueva categoría de Paganismo, éste daba cabida a los más variados tipos de religiones, formas y actitudes vitales, incluido el ateísmo. Lo que le hace depender de su vinculación con el cristianismo, interesado en crear una categoría religiosa artificial donde incluir con simplicidad toda forma de pensamiento religioso y a través de la cual manifestar su rechazo a la inabarcable complejidad cultural existente en el conjunto de las provincias romanas. Es decir, lo pagano se contrapone a lo cristiano con un tratamiento que pone al mismo nivel al adorador de Cibeles en Antioquía, al devoto de Júpiter Capitolino en Roma, al marinero que se pone bajo la protección de Hércules Melkart en Gades, al lusitano que dedica un voto a Endovéllico y al curandero de una aldea gala. De manera que en su coincidencia se hace muy difícil su reconstrucción. Y es precisamente su diversidad prácticamente inabarcable en el espacio entonces inconmesurable que se extendía desde Persia hasta las Columnas de Hércules, lo que ha marcado en gran parte la terminología del cristianismo que, ya desde el siglo IV y mucho más en épocas posteriores, ha huído de calificar, pormenorizar y definir los casos, los matices y las singularidades por convención y por inabarcabilidad (no por inexistencia como se quiere sostener). La categoría de

pagano sintetiza y a la vez define al otro y permite a la patristica hacer homogéneo en su discurso un problema global que afecta a todas las provincias y clases, sin necesidad de obligar al narrador al esfuerzo de identificar a sus protagonistas.

La convencionalidad del término tiene una fuerte carga retórica pues etimológicamente un pagano no es otro que el habitante del *pagus*, el hombre del campo frente al urbanita, definido por una semántica peyorativa semejante a la de «paleta» en la actualidad. Pero esta contraposición es intencionada si consideramos la importancia que tuvieron las ciudades en la creación y desarrollo del Imperio romano, así como en la propagación de la idea de Romanidad que amparaba el ejercicio de la ley del conquistador. También en la reafirmación del poder colonial frente al autóctono (de vida básicamente rural) en la imposición de una ideología cristiana de base finalista, propia del ciudadano organizado en torno al obispo, y contrapuesto al habitante del campo incapaz de evolucionar fuera de las creencias y costumbres propias. Pese a lo cual, y como se deduce de la documentación, el paganismo nunca fue un problema exclusivo del campo y ausente de la ciudad, como tampoco lo es en la actualidad el carácter de paleta. Lo que no anula su localización rural como parece pretender Fox⁹ al señalar que los cristianos atacaron sobre todo al paganismo urbano que era el que conocían. Pues nunca lo rural y urbano estuvieron lo suficientemente separados como para suponer dos mundos distintos y desconectados entre sí, sino que, todo lo contrario, ambos formaban el espacio en que el hombre cristiano se movía física y afectivamente. Más bien se trata de valorar dos esquemas mentales creados artificialmente para diferenciar dos modos de vida abstraídos en dos espacios contrapuestos, para mostrar el choque histórico de colectivos que se relacionaron de distinta manera con lo divino, pero también dos mundos bien diferenciados para los cuales la religión era sólo la excusa de la tradicional disarmonía de sus relaciones: el que acogía sin réplica las leyes que suponían avance y progreso, y el de quienes negándose a ello, negaban también su participación en la Romanitas, la civilización. De donde parte el interés de los textos por señalar el carácter minoritario del paganismo (como de la réplica y oposición religiosa), en un debate errado si tenemos en cuenta que una minoría, sea del tipo que sea, en este caso religiosa, implica una inferioridad cuántica sustancial frente a lo general, frente a la cultura imperante; aseveración inaceptable en el s. IV y poco probable todavía en los dos siglos sucesivos. Con lo que la medida se traslada de nuevo de la cantidad a la calidad de una «minoría» mayoritaria pero inferior cultural, económica y políticamente; marginada por su arraigo al pasado en el proceso imparable de avance histórico que es el Cristianismo. Pero cuando un estado, apoyado y a la vez inspirado por una minoría, responde con un rechazo categórico y coercitivo a la pluralidad y libertad religiosa como parte integrante de un todo, para pasar a la persecución de la alteridad dentro de sus dominios, parece claro que está enfrentándose a una nueva forma de relacionarse con sus súbditos que —por lo impositiva— es demostrativa de la disarmonía del conjunto. De manera que la violencia de la conquista de siglos anteriores ha

⁹ (1988), pp. 19 ss.

dejado lugar a la violencia religiosa contra sus propios ciudadanos que seguían teóricamente suponiendo una amenaza a la idea de Imperio, ahora no apoyado por los ejércitos de conquista y una organizada administración (cada vez más difícil de sostener), sino en la nueva ideología de estado que es la que conduce a la paz social hasta ahora resquebrajada por la heterogeneidad cultural.

Desde el ya clásico —aunque antiguo— estudio etimológico de Zeiller, del que partía también Mackenna¹⁰, se ha podido comprobar en las más variadas fuentes que la polémica campo-ciudad parecía revivir el contraste barbarie-civilización sobre todo en un plano ético: en un mundo básicamente rural la más pura brutalidad agreste definía al pagano, el refinamiento ciudadano al cristiano. Incluso hay constancia de que cuando los tradicionalmente considerados pueblos bárbaros heredaron como monarquías cristianas las antiguas provincias del Imperio, la barbarie quedó para singularizar a quienes dentro de sus territorios no habían accedido por el bautismo a los valores ciudadanos y habían quedado marginados en lo agreste y primario de su paganismo incivilizado. Lejos de la *Civitate Dei* que no es un monopolio conceptual exclusivo de Agustín, sino que está presente también en la obra de otros autores como su discípulo el hispano Orosio quien, por otro lado, escribió sus historias *Adversus paganus* contra aquellos *qui alieni a civitate Dei ex locorum agrestium compitis et pagis pagani vocantur, sive gentiles, qui terrena sapiunt*¹¹. Pensamiento que relegando intencionadamente a aldeas y villas su existencia, los asemeja a los gentiles cuya distinción no es su localización rural, sino su gusto por las cosas terrenas (con lo que parece incluir ambientes urbanos) y determina el hecho mantenido por el mismo Orosio de una anterior persecución pagana a los cristianos porque sus ídolos eran «menos» adorados. Por lo que el autor justifica la composición de su obra en la demostración de que los tiempos pasados fueron tan opresores como los que le había tocado vivir y en los que se había producido, a su manera de ver por los acontecimientos políticos de su tiempo, el abandono de la religión (cristiana). Por lo tanto el falso criterio religioso del término se justificaba en contraposición con el menor paganismo urbano donde se situaría una mayor relajación de la práctica de la religión, aunque paradójicamente esta dicotomía fue cobrando realidad a medida que el avance del cristianismo condenó con más intensidad a la marginalidad a los componentes urbanos, y fue el medio rural el que escapó más fácilmente a la acción inmediata y directa de los representantes de la religión del Estado. De manera que, poco a poco el universo pagano inmediatamente observable se fue concentrando en las ciudades más marginales y en los espacios no urbanizados, con lo cual el término pagano a partir del s. VI, aunque no del todo exacto, adquirió un sentido más definitorio de la realidad social.

Por esta razón el sermón del obispo Martín de Dumio dirigido a corregir a las poblaciones del noroeste de lo que consideraba errores religiosos provenientes todos ellos de su pasado

¹⁰ Zeiller (1917) y Mackenna (1938). El primero recoge con pulcritud la mayor parte de la terminología referida al paganismo desde el primer ejemplo de la inscripción de Catania (CIL, X, 2, 7112).

¹¹ Orosio, VII, 9 y también en Lactancio, *Div. Instit.*, IV, 28 y Arnobio, *Adv. gentes*, VII, I, 57. Remito al trabajo citado de Zeiller con muchos más ejemplos.

pagano, se denomina *De correctione rusticorum* y recoge con un lenguaje ambiguo y general (que parece seguir modelos estipulados con prioridad), tanto matices de cultos indígenas desconocidos para un hombre originario de Panonia, como romanos que le eran más familiares. Sus *ignorantes rustici* merecedores de castigo (*pro castigatione rusticorum*) estaban inmersos en supersticiones paganas gentilicias obra de los demonios, para quien se consideraba con el derecho de presenciar un mundo teóricamente cristiano aunque vuelto a la idolatría; pero también al homicidio, al adulterio, al perjurio y a otros males que se incluyen en el prejuicio de bárbaro e incivilizado que está presente en la descripción del obispo, enviado a «restablecer» las posiciones políticas y de paso cristianas del emperador de Oriente, ante una monarquía sueva semipagana cada vez más amenazada por los visigodos y dominadora de unos territorios con escasas ciudades (*De correct.*, 7-8 y 14). La semántica del término había variado poco siglo y medio después de Orosio cuando seguía definiendo unas características culturales, pero también étnicas, entre los representantes católicos de la monarquía visigoda para quienes, como Isidoro de Sevilla, su origen etimológico (que traslada a su tiempo después del manejo de otros muchos testimonios cristianos) estaba en el culto a los bosques sagrados y los ídolos que se establecieron en los lugares agrestes de las antiguas aldeas (*Etym.*, VIII, X, 1-4). Muy cercano a esta corriente de pensamiento, el relato de la vida del santón Desiderio compuesto por el monarca visigodo Sisebuto, caracterizaba al pagano además de por su retraso intelectual, por unos rasgos físicos y morales propios como el aspecto torvo, los ojos torcidos, la deformidad que confiere un horrible aspecto, la mente siniestra, la lengua oscena, el interior vacío y la amistad con el diablo¹².

Esta forma de definir las diferencias culturales, pero sobre todo sociales y económicas de las poblaciones peninsulares a través de la ideología, coincide con la retórica de la desigualdad en el mundo antiguo esquematizada por Cascajero¹³ en una serie de puntos diferenciales entre las mayorías silenciadas en las fuentes y las minorías dominantes, principalmente urbanas, dueñas entre otras cosas del conocimiento, la ley y la historia, que son las que establecen la dicotomía entre sus «dioses civilizados, pulcros y siempre vencedores» frente a los de las mayorías que son «agrestes, montaraces, sucios, feos, andrajosos y siempre derrotados». Por lo tanto es una retórica antigua la que contrapone barbarie y pagano a la civilización cristiana, utilizada como base de la información elaborada para la transmisión de su presente al futuro. A pesar de lo cual ha sido poco tenida en cuenta metodológicamente por una parte de la historiografía española actual que evita «forzar» los documentos y todavía más su contraste con otro tipo de fuentes, incluso literarias¹⁴. Sin plantearse tampoco los modos en

¹² Sisebuto, *Vita Desiderii*, 18, 1: *sic ait et ecce subito rabientium stipata caterva furens advenit, homine funesti et cultu teterrimo, quorum erat frens torva, truces oculi, aspectus odibilis, motus orrendus; erantque mente sinistri, moribus pravi, lingua mendaces, verbis obsceni, foris turgidi, interius vacui, utrobique deformes, de bonis indigni, de pessimis epulenti, delictis obnoxii, inimici Dei, amici sane diabuli perpetui, ad mortem nimis ultronei.*

¹³ (1999), pp. 13-57.

¹⁴ Más críticos Arce (1971), pp. 245-255 y Hillgarth (1980), pp. 21-46, aunque este último habla de religión popular, con lo que estoy en desacuerdo.

que una religión puede pervivir enmascarada (ocultismo, magia, apostasía, error) pero latente en situaciones de marginación, e incluso ser tolerada aunque controlada para evitar conflictos (ejemplo claro los bárbaros paganos en el ejército o poblaciones marginales conflictivas). O simplemente está lo suficientemente viva en la sociedad como parte importante del componente cultural de la misma aunque no aceptada. Como parece desprenderse, entre otros variados casos, del canon 2 del XVI concilio de Toledo del año 693, a punto de clausurarse el mundo antiguo, que denunciaba como paganismo el ejercicio del sacrilegio y de la idolatría, la adoración de esculturas e imágenes y como paganos a todos aquellos que «engañados por diversas persuasiones, se convierten en adoradores de los ídolos, veneradores de las piedras, encendedores de antorchas, y rinden culto a los lugares sagrados de las fuentes y de los árboles, y se hacen augures o encantadores, y otras muchas cosas que sería largo narrar»; casos concretos difíciles de definir pero que se repiten en distintos registros a los que tendremos ocasión de acceder, cuyo significado, extensión y alcance se han hecho desparecer en la frase final del canon que es la que define el espíritu de la narrativa cristiana: *multaque alia quae per longum est enarrare*.

Pero además en la categoría de Paganismo se proyecta en ocasiones un prejuicio étnico, ya presente en el citado texto de Orosio, donde la partícula *sive* enlaza al pagano con los *gentiles*, aquellos *qui terrena sapiunt*, definidos mediante un término que, residual para su tiempo, sigue estando vigente en la narrativa política para designar no sólo a quienes conservan el apego a lo terreno, sino al *extranei* o extranjero. Los pueblos de más allá de las fronteras que se definen por su alteridad de costumbres, formas de vida, cultura y religión y que en el contexto histórico en que se desenvuelve Orosio, la Hispania de las migraciones bárbaras del s. V, podría incluir también la religión de los germanos de sus territorios. Pero si tenemos en cuenta que algunos de estos gentiles en contexto tardoantiguo eran considerados ya cristianos, porque así se definían sus monarquías (el caso de los arrianos godos aunque suevos, vándalos, alanos y otros se conservaban paganos), al tiempo que muchos ciudadanos romanos no lo eran todavía, la denominación puede ser también referencial para el provincial, de origen bárbaro, indígena o romano, anclado en costumbres extrañas a la Ciudad de Dios, pero propias de las naciones o pueblos que la componían. Pues difícilmente lo encontramos en las referencias al paganismo, por ejemplo, de la ciudad de Roma y queda mayormente circunscrito el término a ambientes provinciales supuestamente marginales en las formas de organización y ante la ley. Llevándonos de nuevo al contrapunto barbarie —civilización; indigenismo— romanización; ciudad-campo que, en el poeta hispano Prudencio está definido por la tríada barbaros-gentiles-habitantes del campo, que adoraban a dioses terribles y sangrientos (*Contra Sym.*, I, 435-450: *sint haec barbaricis gentilia numina pagis*). De hecho, la mejor descripción de lo que significaba el gentil en Hispania se encuentra en la epístola de Paulino de Nola en la que se alude a ciertas prácticas religiosas de los habitantes del territorio vascón en el Pirineo, cuya rusticidad llevaba adheridos los calificativos de latrocinio, barbarie y ferocidad y sus ritos eran calificados como propios de la *gens barbara*, contrapuestos una vez más al desarrollo de las ricas ciudades

del Valle del Ebro¹⁵. Carácter similar al que se vislumbra en el tratado enviado por el monje hispano Eutropio a la noble y piadosa Cerasia, quien durante una epidemia asistía con pretensiones caritativas y misioneras a los campesinos del Pirineo que son definidos como *ethnícis*, bárbaros de mente, de lenguaje y de creencias (*De Similitudine carnis peccati*, PL Suppl. I, 529-556). Si a todos ellos añadimos la definición que de los gentiles hace Isidoro en sus Etimologías (VIII, 10, 2), como aquellos que no conocían la Ley y que aún no habían recibido la Fe, quienes continuaban en el mismo estado en que nacieron, es decir, en pecado, sirviendo a los ídolos y sin haber sido regenerados, volvemos a encontrar la ecuación cristianismo-civilización definida por la vida bajo las leyes y la religión del Estado, en este caso el visigodo. Que poco difiere del tono de la denuncia de Martín de Braga de aquellos rústicos vueltos al error de la superstición pagana cuyos cultos eran los propios de las *gentes*¹⁶.

En todos los casos citados y aunque en teoría eran ciudadanos quienes recibían este apelativo, la Iglesia lo consideraba propio de comunidades con un grado de desarrollo cultural menor y sobre todo ancladas en la tradición gentilicia contraria al proceso romanizador. Lo que hasta cierto punto parece querer llevarnos al realce de la pervivencia territorial de creencias indígenas distintas a las aportadas por la colonización romana, mucho más centrada en contextos urbanos. Lo que se reafirma por su sentido de inclusión en el todo de los concilios visigodos que dieron al término un contexto civil, el de pueblo o nación, realzado incluso en el III concilio de Toledo respecto a la asistencia al mismo de la *Gens Gothorum*, apreciada por el resto de las *gentes* que poblaban los territorios. Por lo que el traslado de este significado al terreno de las creencias viene a definir el paganismo en su etapa final como religión de los pueblos que conformaban el territorio, de las partes frente al todo; entendido el todo como el Estado supuestamente cristiano, donde los paganos apegados a sus creencias gentiles se incluían al margen (o en contra) del mismo. Motivo por el cual el c. 72 del II concilio de Braga todavía en una Galicia con monarquía sueva y con el fin de evitar la confusión en un mundo confesionalmente católico, prefiere no referirse a los gentiles, sino a esas *traditiones gentiliium* que se encontraban solapadas en la globalidad de la religión del Estado.

El resto de la terminología empleada tiene una relación más directa con actos concretos en el marco religioso en que se consideraba eran realizados. Tal es el caso del término idolatría que aparece sobre todo en los concilios y en los sermones de los obispos. A quienes preocupa-

¹⁵ Ep., 31, 203-221: *quod tu mihi vastos Vasconias saltus et ninguida Pyrenaei obicis hospitia, in primo quasi limine fixus Hispaniae regionis agam nec sit locus usquam rure vel urbe mihi, summum qua dives in orbem usque patet mersos spectans Hispania soles... sed suerit fortuna iugis habitasse latronum, num lare barbarico rigui mutatus in ipsos, inter quos habui, socia feritate colonos? non recipit mens pura malum neque levibus haerent inspersae fibris maculae: si Vascone saltu quisquis agit purus sceleris vitam, integer aequae nulla ab inhumano morum contagia ducit hospite. Sed mihi cur sit ab ille nomine crimen, qui diversa colo, ut colui, loca iuncta superbis urbibus et laetis nominum celeberrima cultis? ac si vasconicis mini vita fuisset in oris, cur non more meo potius formata ferinos poneret, in nostros migrans, gens barbara ritus?*

¹⁶ Muy comparables en su significado formal a los paganos que denunciaba Máximo de Turin en Italia (*Sermo* 102, 657) y a la *gentiliium turba* ignorante que en Galia contemplaba impotente la obra destructiva de aras y templos llevada a cabo por Martín de Tours (*Sulpicio Severo V. M.*, IX, 1).

ba sobre todo la práctica ritual muy vigente todavía en sus jurisdicciones y que no sólo implicaba la simple adoración de ídolos, sino la pervivencia de creencias y de rituales relacionados con ellos. Como demuestra el c. 16 del III Concilio de Toledo en la conexión que lleva a cabo del sacrilegio, el pecado y el error con los *cultoribus idolorum*; que para los obispos reunidos en el XVI Concilio de Toledo no eran otra cosa que *diabolicae suprestitionis erroris* (c. 2) propios de cultos prohibidos que se repiten con el mismo formato en otras reuniones conciliares (cs. 1, 2, 6 y 8 de Elvira y c. 11 del XII de Toledo). La superstición se presenta en ellos en realidad como la síntesis terminológica de variadas creencias que supera su primera significación etimológica como aquello situado por encima del hombre, y adquiere los matices negativos que le confería el mundo clásico como creencias propias de grupos sociales e individuos ajenos a la religión de la ciudad (mujeres, extranjeros, esclavos, marginados, brujos etc.) o de lo privado; aún cuando comulgase en muchos de sus aspectos con las religiones públicas y lleguese a alcanzar a todas las capas sociales. Pues en el plano de la inferioridad religiosa el término incluye las religiones nativas propias de los provinciales, los ritos que aparecen como secretos a los ojos del romano, los cultos domésticos y la desviación de toda la norma, de lo correcto en materia religiosa. Ya que la *superstitio* en origen no es en sí misma asocial ni es sólo propia de unas creencias populares, sino que se puede encontrar también en ambientes no religiosos y en los más diversos niveles culturales. Por lo que en las fuentes cristianas se convierte de nuevo en un arma semántica despreciativa de todo acto sacrílego, de todo aquello que los hombres habían establecido para adorar a los ídolos, pero sobre todo de su parte más tenebrosa y estúpida: la adivinación y las artes mágicas, las manipulaciones de agoreros, los remedios condenados por las artes médicas, las cantinelas o los llamados caracteres, el colgarse amuletos y hasta dar un significado al hipo o al agarrarse la mano derecha. En definitiva, estaba conectada con la falsedad de las creencias, con la superchería y con el ridículo de la incapacidad reflexiva que llevaban en sí rituales y actos que en su génesis pertenecieron a universos religiosos no cristianos¹⁷.

En esta línea la superstición se relaciona con los casos de apostasía que tienen adosados los calificativos de paganos o gentiles en los documentos conciliares, en especial el III Concilio de Toledo en su canon 16, el III de Braga en su canon 2 y el XII de Toledo en el canon 11. Que como término sustitutorio del paganismo implica la convicción de la existencia previa de una conversión al cristianismo y de un supuesto bautismo (bastante dudoso por las dificultades que llevaba en sí al realizarse en general en edad adulta) del que se producía el retorno a los antiguos cultos como vemos en Isidoro (*Etym.*, VIII, 10, 5) y en el canon 46 del Concilio de Elvira. Como mal menor, era el uso erróneo de la nueva fe que creaba la confusión entre las prácticas paganas y los rituales cristianos y avergonzaba a los auténticos creyentes. Como parece estar reflejado en los casos concretos de las gentes que no querían comulgar en las iglesias del canon

¹⁷ Como modelo Agustín, *De doct. Christ.*, II, 20, 30-31; Lactancio, *Div. Inst.* IV, 28 siguiendo el pensamiento de falsedad ya vigente en Cicerón, *De natura deorum*, II, 8-78. En las leyes por ejemplo *C.Th.*, XVI, 5, 43. En su tiempo trató el tema Caro Baroja (1974), p. 163.

13 del I Concilio de Toledo y quienes según el canon 55 del IV Concilio de Toledo después de haber recibido la penitencia (y probablemente tomado los hábitos) volvieron a la vida secular prevaricando. Por esta razón la patrística establece como verídica la falacia de la conversión masiva al cristianismo de los pueblos del Imperio desde Tertuliano, para justificar su posterior abandono en etapas de inseguridad y de ausencia de un poder central por causas ajenas a la propia religión. Como pueden ser la guerra y la presencia de los pueblos bárbaros —en su mayoría paganos— que impidieron la estabilidad necesaria para el desarrollo de una labor misionera adecuada y permitieron un cierto respiro a la práctica de las antiguas religiones. Lo que se ve claramente en el inicio de la crónica hidaciana que hace a éstos y a los malos tiempos culpables del abandono de la fe y de la caída en el error de las poblaciones noroccidentales peninsulares, muy a pesar de quienes actualmente creen que ello mismo arrojó a las masas en manos de sus obispos. Pues en la misma obra se contemplan dos realidades complementarias: la existencia de iglesias y cristianos en algunas ciudades del noroeste, pero también la destrucción de su todavía frágil organización a manos de los bárbaros que asaltaban y destruían iglesias y se llevaban prisioneros a sus representantes¹⁸. Su contemporáneo Orosio —autoexiliado al norte de África como quizás otros miembros de la cristiandad hispana por esta causa— también refiere en sus Historias la intención de acabar con la vana propaganda de los gentiles a favor del pasado, en una época donde los cristianos se habían olvidado de su fe. Como después seguirá testimoniando Martín Dumense en su enfrentamiento ideológico con los rústicos galaicos quienes, en su argumentación, pese a pertenecer a un mundo cristiano, continuaban aferrados a sus tradiciones paganas gentilicias y a los errores propios del culto al diablo lo que, según el panegirista del obispo, Venancio Fortunato (*Carm.*, V, 2, 43), les había alejado de la paz espiritual.

Y es precisamente en esta idea de que el paganismo iba ligado a la «vuelta» a costumbres anteriores donde descansa toda la carga ideológica de las fuentes cristianas. Pues con el tiempo, y a medida que disminuyen las noticias sobre actos paganos concretos, se demuestra que el avance del proceso de cristianización impuesto por la fuerza ha desencadenado el desarraigo y la confusión religiosa en unos casos y en otros la respuesta intencionada en el rechazo de creencias no asimiladas; lo no explícito en las fuentes, si está implícito en los hechos. Ya que las circunstancias históricas, incluso entre aquellos que aceptaron el cristianismo por imposición o coerción, pudieron suponer una vuelta atrás reflejada de forma romántica en el pensamiento no por antiguo superado de Sánchez Albornoz¹⁹: «la idiosincracia de los pueblos, el fondo incoercible de su temperamento, de donde emergen sus tendencias y sus hábitos primarios, permanece casi inalterable a través de los más profundos cambios de los tiempos. Basta una chispa para alumbrar incendios no del todo extinguidos. En la historia basta la reproducción de

¹⁸ Hidacio, *Chron.*, 90, a. 429 y 219 a. 461. Además no fue distinta la actuación de los godos supuestamente arrianos cuando entraron en Braga y se dieron al pillaje que afectó a las basílicas y a los altares que fueron robados y los clérigos desnudados. En 174 a. 455.

¹⁹ (1976), p. 222.

situaciones, parejas de las ya atravesadas antes por un pueblo, para que se despierten sus viejas cualidades, instintos, inclinaciones y costumbres». Aunque tengamos que corregir al maestro (gracias a nuestra ventaja documental) en que lo «viejo» en historia se presenta siempre transformado por lo «nuevo» de las circunstancias.

A pesar de ello, la pervivencia a través del tiempo del modelo eclesiástico de pagano se debe precisamente a la precariedad del cristianismo hasta prácticamente el s. VII, pero sobre todo al interés de las monarquías sueva y visigoda por mantenerlo como enemigo común en sus pactos con la nobleza católica hispana que, aunque no era la totalidad de ella, sí un componente suficiente para apoyar el nuevo modelo de monarquía bárbara emuladora de la antigua organización romana y por ende de su ideología. Esta empresa, concluida en teoría en el noroeste en la obra del Dumiense y en la monarquía visigoda en el III Concilio de Toledo del año 587 por Recaredo, se aparta escasamente del mensaje iniciado más de dos siglos antes, en el que la relegación del pagano a espacios y comunidades marginales, agrestes y, en este caso no controladas militarmente, se hacía indispensable dentro de la propaganda política del reino. Pero que asume igualmente el establecimiento de un modelo y un programa de cristianización de los territorios controlados por el Estado, donde por fin se acepta que el paganismo no es un problema menor ni marginal; sino una obra de gran complejidad todavía no concluida a la llegada de los musulmanes en el año 711. Con estos puntos de partida, los documentos conciliares se presentan más conscientes de la magnitud del mismo y las denuncias toman una vía cada vez menos conectada con las esencias de los paganismos. De manera que si en el s. IV el Concilio de Elvira se alude todavía a los gentiles y a idolatría en su contexto pagano (cs. 15 y 39), los concilios del siglo VI prefieren presentarlos dentro de los cauces de la apostasía, el error y la impiedad (aunque hay casos donde se admite el paganismo), cuando no utilizar eufemismos del tipo *paganorum consuetudinem* (el II de Braga cs. 59 y 71), *traditiones gentilium* (c. 72 del II de Braga) o *diabolicæ superstitiones errores* (c. 1 del XVI Concilio de Toledo). Esas *superstitiones vanas* que el obispo Martín pretendía en su labor misionera corregir (*De correctione rusticorum*) en hombres presos de esas cadenas que el diablo confeccionaba todavía en el año 693 para alejarlos del recto camino. Y a medida que se avance en los *tempora christiana* se testimoniarán las costumbres, supersticiones, errores y tradiciones paganas como «pervivencias» en un mundo impuesto cristiano.

2. La localización geopolítica del paganismo

Este apreciable esfuerzo retórico por paliar en el escrito los defectos reales del modelo religioso establecido persigue el empeño de visionar un Occidente cristiano, cuyas líneas discursivas se repiten prácticamente en todas las provincias en la patrística y los concilios, y demuestran los intentos de evitar al futuro lector el conocimiento del paganismo²⁰. En ellos los

²⁰ Véase los concilios africanos y galos que repiten la problemática en las ediciones de Concilia Galliae de Declerq (1963) y Concilia Africae de Munier (1974) en C. Christ, serie Latina, 148 y 149, Bruselas.

paganismos, enmarcados en un contexto literario confuso, homogéneo e interpretativo, se presentan como incompatibles con el mundo que se intenta consolidar y por esta misma razón los paganos aparecen como individuos —no colectivos— y apegados a la tradición, además de bárbaros, rústicos, supersticiosos e innobles. cuando no renegados del cristianismo, adivinos y magos. En definitiva, lo peligroso y lo soez. Y con ello, la propia terminología define también el contexto socioeconómico y espacial del paganismo peninsular como residual, lo que supone determinar un entronque social clasista a las diferencias religiosas, precisamente el que la persecución del paganismo generó con la marginación y la apropiación de los bienes materiales y culturales de los paganos. Sin tener en cuenta las diferencias de contexto, lo contrapuesto de los intereses locales, los arraigos personales o colectivos que pudieron dificultar y alargar el proceso de cristianización. Lo que dificulta enormemente la labor del historiador que se ve obligado a depender de los resultados de estudios fuera del campo de las religiones paganas como —por ejemplo— el nivel de romanización y urbanización de los territorios y de las relaciones de los pueblos con el Estado o el de los contextos sociales. Estos últimos, una vez más predeterminados por quienes se erigieron en sus representantes. Independientemente de lo que de suposición apriorística conlleva actualmente la aceptación de una sincronía entre el establecimiento del cambio y el tiempo en que éste se produce. Por lo que las escasas características que nos llegan del paganismo peninsular no son en absoluto «residuos inutilizables», sino que, todo lo contrario, se convierten en uno de los puntos referenciales fundamentales para el estudio del conflicto ideológico y religioso en las provincias, y de la manera en que se pudo conformar la brecha ideológica que dividió a las comunidades, a las familias y a los grupos.

Si me he detenido brevemente en la exposición de estos detalles ha sido precisamente porque el juego de la oratoria cristiana presenta desde sus comienzos un panorama social y geopolítico manido pero perfectamente adecuado al modelo general del pagano y que anula cualquier posibilidad de convivencia armónica entre las distintas creencias religiosas. Pues paradójicamente y aunque el siglo IV es la época en que se detectan los primeros esfuerzos en la cristianización de los territorios hispanos, los documentos se centran principalmente en informar sobre el establecimiento de una organización eclesiástica ordenada que corría paralela a las primeras acciones contra el paganismo. De manera que las alusiones a paganos son escasas y se encuadran exclusivamente en las quejas del Concilio de Elvira respecto a las relaciones de los cristianos de ciertas ciudades de la Bética con el paganismo, con referencias a ciertos rituales cívicos, sacerdotes y festividades, así como a las ofrendas efectuadas por los campesinos. La lógica de este panorama en una Hispania de gran diversidad creencial, se documenta igualmente en las connotaciones paganas del priscilianismo que, sin embargo, en los textos es tratado fundamentalmente en su proyección cristiana y como un problema que afectaba a la estabilidad de la organización eclesiástica general. Los textos por tanto no hablan del paganismo porque éste conforma una parte importante de la vida religiosa peninsular en todas las regiones. Con lo que resulta sorprendente que en los albores del s. V, para el que carecemos ya de cualquier tipo de documentación no cristiana, la patrística lo margine a los medios rurales y

montañeses más septentrionales. Como son los casos de Paulino de Nola y Eutropio respecto a los habitantes del salto vascón que he presentado anteriormente donde se busca el contrapunto con la situación de los valles fértiles. Muy a pesar del testimonio de Paciano de Barcelona cuando criticaba la afición en unos supuestos fieles a las festividades religiosas paganas en las que se disfrazaban de animales y se entregaban a actividades prohibidas. Y de la carta enviada por el papa Siricio al obispo Himerio de Tarragona recordándole los numerosos cristianos que apostataban y volvían a los sacrificios a los antiguos ídolos en su jurisdicción. Ambos envueltos en una lucha muy semejante a la entablada todavía en el año 465 por el obispo Silvano de *Calagurris* contra el fuerte arraigo de las ahora «supersticiones» paganas de sus territorios²¹. Más hacia Occidente en las regiones galaicas, recordemos las quejas de Orosio e Hidacio acerca de la dejación de las prácticas cristianas por sus habitantes, aprovechando la situación creada por la llegada de los bárbaros. Mientras el resto de las provincias están ausentes de los documentos en sus aspectos religiosos, salvo el caso de la Cartaginense en cuya capital su obispo Liciniano (*Ep.*, III, 2) presentaba a sus fieles entregados a los cánticos y danzas obscenas relacionadas con festividades paganas; y en las islas, los judíos de Menorca se convertían en el año 418 gracias a la acción de las reliquias del protomártir Esteban según la epístola de Severo a la que nos tendremos que referir en otro momento.

Lo que sorprende de estos escasos documentos es justo la ausencia casi absoluta de datos sobre el paganismo tras los escasos años de imperio cristiano y los indicios de la vuelta al mismo por parte de poblaciones consideradas sin justificación como cristianas. Salvo que lo fuera la de formar parte sus territorios de un estado confesional, lo que no tiene por qué implicar su conversión masiva. De manera que, o negamos la existencia de paganos fuera de las citas analizadas, o los consideramos anónimos, contando con que las fuentes se dirijan exclusivamente a constatar las acciones idolátricas de los cristianos, sin incluir en ellas al colectivo pagano, al que no se referencia por ser una realidad extendida y viva. Serían entonces los casos de cripto-paganismo los reflejados en la «vuelta» al paganismo que se detecta hasta en las esferas eclesíásticas, como fruto en ocasiones de una conversión forzada, amparada por una legislación antipagana sobre la que nos tendremos que detener. Dos realidades complementarias que junto con otros factores llevan a las denuncias mantenidas de falsos cristianos y de errores, desidia e ignorancia en el ejercicio de la fe, como problemas que preocupan más a las fuentes que el hecho de la existencia de paganos. Pues el cristianismo ya no era una religión marginada cuando el Concilio de Elvira estipulaba la existencia de personas en la Bética que después de haber recibido el bautismo sacrificaban y ofrecían a los ídolos (cs. 1, 2, 3, 4 y 57), acudían sólo de tarde en tarde a la Iglesia y no comulgaban (cs. 21 y 28) o sencillamente apostataban (c. 46), como cosa lógica en quienes eran obligados por sus señores a la conversión (cs. 41 y 42). Tampoco cuando el canon 13 del Concilio de Zaragoza del 380 exigía a los fieles la asistencia a las iglesias y recordaba la importancia de la comunión, como se sigue todavía repitiendo en el

²¹ Paciano, *Paraenesis*, I, 2-3; Siricio, *ep. ad Himerium*, PL 13, 1132-1147 y Hil. *pap. ep.* XIII.

canon 6 del VI de Toledo en relación con la obligatoriedad de aceptar desde niños no sólo la fe sino la dedicación a la Iglesia en el caso de que ésta se hubiera producido en la infancia. Son ejemplos extraídos de todo un conjunto que reflejan la repetida preocupación de los concilios — que vamos a tener ocasión de comprobar en distintos capítulos— por el control de las creencias de sus propios fieles, y que proviene de la ambigüedad confesional propia de una etapa de crecimiento desmesurado del cristianismo (promocionado no sólo por la labor misionera, sino también por la coerción y la represión política) que, en sus aspectos jurídicos pero también en su acción material, abocó en la ignorancia del dogma y en la vuelta continua hacia las antiguas prácticas paganas en laicos y religiosos²².

Pero estos testimonios imprecisos y descontextualizados que están más elaborados para demostrar la existencia de cristianos poco preparados que la de paganos, no son la base sobre la que me fundamento. Sino precisamente aquellos otros cánones que reavivando la polémica de las relaciones entre ambos fueron un reflejo más fiel de los principales problemas existentes y de la forma en que se intentó atajarlos una vez reorganizados los territorios peninsulares. A través de ellos contemplamos un cambio significativo en el tratamiento social y geográfico del paganismo respecto a las fuentes de los siglos IV y V. Es en los concilios visigodos donde desaparecen los circumloquios, las metáforas, los eufemismos para desnudar una realidad mucho más convincente que, no obstante, adolece igualmente de explicaciones demasiado puntuales y precisas por lo innecesarias en su contexto. Pues ni el Concilio de Elvira ni los de Zaragoza del 380 y Toledo del 400 necesitaban hacer presente una realidad que era la usual, relativamente conocida y sin duda mayoritaria pues, como dije, su prioridad fué dar coherencia a un cristianismo incipiente y disperso y sobre todo evitar su fragmentación ideológica. Muy distinto es el panorama dos siglos después cuando, aún en el caso de que el elemento pagano seguía siendo importante, la Iglesia gozaba de una mejor organización e infraestructura en lugares donde antes faltaba y contaba con una doctrina más o menos unitaria, una vez concluida la etapa de grandes controversias cismáticas.

Por ello los ataques y denuncias de paganismo comienzan a aflorar a partir de la conversión en el noroeste de los monarcas suevos, gracias a la labor de Martín Dumiense, y se transfieren a los cánones de los dos grandes concilios convocados en Braga en los años 561 y 572 respectivamente, prácticamente repetitivos de las denuncias que se recogen en el *De correctione rusticorum* (cs. 5, 59 y 60 Concilio II de Braga sobre todo). Y también en la convocatoria del III Concilio de Toledo en el año 589 por el visigodo Recaredo. Ni siquiera los concilios provinciales organizados por la Iglesia anteriormente con el apoyo de la nobleza provincial hispanorromana se preocuparon de recoger el problema del paganismo, interesados sobre todo en una

²² Sobre algunos errores en la práctica del cristianismo los cs.1, 2 y 3 del Concilio de Gerona de 517, cs. 25 y 26 del IV de Toledo y c. 8 del VIII de Toledo que prohibió la ordenación de todo aquel que no conociera el salterio, los himnos y la forma de administrar los sacramentos. El descuido del estudio por parte de los obispos en el c.2 del XI de Toledo. Sobre el abandono de iglesias el Concilio de Tarragona del año 516 en su canon 7, el c. 1 del II de Braga, el 19 del de Mérida, el 5 del XVI de Toledo y el c. 36 del IV de Toledo.

labor meramente organizativa de los territorios (por ejemplo, los de Tarragona de 516, Gerona de 517, Barcelona de 540, Lérida de 546, Valencia de 549 y Toledo de 527). Son por el contrario los Concilios Generales los que lo hacen al informar de la situación religiosa de la Península, con el reflejo de lo que parece una situación generalizada para todo su territorio; pues en ningún momento se especifica en ellos o surge la sospecha de que el paganismo sea exclusivo de ciertos lugares o ambientes, ni mucho menos se pueda considerar como un hecho marginal que, de haberlo sido, por descontado que no hubiese merecido ser tratado en los sínodos. Como tampoco es residual para zonas agrestes del Pirineo, pues la falta de control de los monarcas godos de las regiones septentrionales y la ausencia de obispados en ellas —y por lo tanto de participación de sus representantes en los concilios— anula los argumentos que defienden exclusivamente su pervivencia en estas zonas. Además de que en ellos se vislumbra la preocupación de los monarcas por dirigir su atención sobre todo a los círculos cortesanos urbanos y a las poblaciones rurales dependientes de la nobleza palatina de las provincias, a excepción de una parte de la Bética bajo la influencia del Imperio Bizantino.

Con lo que tenemos que incluir no sólo a los contabilizados como habitantes cristianos de las provincias que todavía no habían salido de su mundo pagano y que ya no podían ser considerados como tales en una monarquía cristiana (lo que les anularía como ciudadanos), sino igualmente a los componentes de la *gens gothorum* que aparece singularizada en el III Concilio de Toledo y que, confesos como arrianos, conservaban con toda probabilidad su apego a las creencias de sus antepasados. Y era precisamente en este sínodo donde los obispos reunidos afirmaban con claridad y por primera vez la extensión de la idolatría por toda Hispania: *quoniam pene per omnem Spaniam idolatriae sacrilegium inolevit* (c.16) y dibujaban su magnitud en el campo y las ciudades al encargar su vigilancia a los señores de los fundos rurales y a los obispos y jueces en los recintos urbanos. El resto de los concilios conservaron esta generalización social y geográfica hasta prácticamente el final de la monarquía (de Narbona de 589, IV de Toledo de 633, V de Toledo de 636 y X de Toledo de 656), testificando el afianzamiento de las más variadas prácticas paganas entre la población civil y la eclesiástica. Las razones para el cambio de actitud mediática se vislumbran en el *tomus* del XI Concilio de Toledo del año 675 (en el que por cierto sólo participaron obispos de la Cartaginense), en su referencia a la apatía general existente que había impedido poner orden en los asuntos eclesiásticos y acabar con los enemigos de la Iglesia, a causa de la ignorancia que se había introducido de nuevo en las mentes y del pecado que lo había hecho en los corazones. Es el paso del tiempo el que se revela culpable junto con la inoperancia de quienes encargados de acabar con el mal lo habían mantenido, permitiendo la pervivencia del error, la falta de disciplina conciliar y la corrupción de las costumbres. Y porque en el fondo del problema estaba latente la lucha entre distintas facciones de apoyo o en rebeldía a la monarquía vigente, el temor de los obispos y de la nobleza reunida se presenta proporcional a la ausencia del control ideológico de sus súbditos que, a la vez, impedía el control territorial y político de sus pueblos. Era entonces cuando el paganismo —como arma subversiva— cobraba sentido para un Estado necesitado de coherencia social en sus territorios para

desarrollar su programa de gobierno; por ello en el concilio el monarca ofrecía todo su poder de coherción sobre sus súbditos a unos obispos que —a cambio— debían configurarse como el sostén principal del mismo. Incluso ante el fracaso que sólo seis años después llevó a la convocatoria del XII Concilio donde se ordenaba de nuevo la persecución sin piedad de aquellos que retornaron a la adoración de ídolos, piedras, fuentes, árboles y llegaron al desprecio de los preceptos divinos (Intr. y c. 11); los denominados *errores plebium* que afectaban de nuevo al campo y a las ciudades, a los obispos, a los jueces y a los señores que lo permitían en sus *servi* y quienes, en caso de no vigilar, incurrían en la pena de excomunión; pero también a los *ingenui* que sufrían en sí mismo estas y otras penas, hasta su total aniquilación (*exterminata truncentur*) donde quiera se encontrasen. De manera que la composición del referido canon es de una violencia tan extrema que sólo adquiere significado desde el temor justificado de unos hechos cotidianos considerados altamente peligrosos para la estabilidad de la Iglesia y del Estado.

El éxito de la empresa se presenta dudoso cuando tras un nuevo concilio donde se denunciaba el despojo de altares y la imposibilidad del culto por causa de enfrentamientos civiles (el XIII de Toledo del año 683), en el año 688 el XV Concilio de Toledo se veía obligado a ratificar la fe nicena frente a arrianos y demás heterodoxos. Un breve tiempo después, el *tomus* del XVI de Toledo, convocado en el año 693 en situación muy crítica por Egica (apenas veinte años antes de la llamada «perdida de España» a manos de Tariq), el monarca invitaba a los participantes, no sólo eclesiásticos sino también laicos, la nobleza y los miembros de su sede regia, a perseguir con ahínco la supresión de la idolatría bajo la amenaza de expulsión de sus sedes y sus cargos. Y digo idolatría, ni «pervivencias» ni «costumbres». Más en concreto se refería a las ofrendas que los paganos rústicos ofrecían a sus dioses que impedían el enriquecimiento de las iglesias rurales, con el consiguiente prejuicio para la Iglesia, a la vez que otorgaba fuerza de ley en su canon 2 a la persecución de los paganos sin excepciones en cualquier lugar donde se encontrasen (*cuiuscumque loco*), cualquiera fuera su género y condición (*cuiuscumque sint generis aut conditionis*), en Galia como en Hispania (*per omnem Spaniam sive Galliam*); cargando la responsabilidad sobre jueces y sacerdotes de quienes, por otra parte, dudaba pudieran llevar a cabo su labor por la oposición existente en ciertos círculos, lo suficientemente capaces a mi modo de ver de frenar el desarrollo religioso de la monarquía. La explicitud con que se refiere el concilio al lugar, género y condición implica paganismo en hombres y mujeres, en el campo y en la ciudad, esclavos y libres, señores laicos y eclesiásticos y también falsos cristianos. Pues casi un siglo antes, el canon 14 del Concilio de Narbona del año 589 que aunque convocado en Galia recogía un problema general del reino, refiriéndose a la persecución de hombres y mujeres adivinos (eufemismo que suele encerrar prácticas paganas) que ejercían en las casas de particulares, señalaba a estos últimos como *gothi, romani, syri, graeci vel iudaei*, precisamente los componentes sociales y étnicos, de cualquier género y condición, de la población hispana.

La fuerza de las resoluciones conciliares se ve en la admisión de esta persecución por parte del poder civil y sobre todo porque parte de ella se traslada a las *Leges Visigothorum*, como tam-

bién sucediera con la legislación romana del Teodosiano. Y aunque en ellas están presentes solamente los casos de las llamadas prácticas mágicas como delito criminal (VI, 1, 1-4), se hace a éstas propias de espíritus mendaces y erráticos (*mendacium y erroris spiritu pleni*) apareciendo también la distinción entre libre, esclavo y nobleza en la definición ejemplar de *servi, ingenui, homines* (de las LV, VI, 2, 1-2), de ambos sexos (VI, 2, 5: *seu ingenuus sit, sive servus utriusque sexus*) y a cualquier orden social (VI, 2, 2: *cuiuslibet sit ordinis vel persone*). Lo que en parte se adapta a antiguas referencias romanas en sus leyes dentro de la terminología convencional que definía la realidad social (*C.Th.*, XVI, 11, 3 y XVI, 10, 25). Aunque paradójicamente el cúmulo de denuncias conciliares contrasta con la casi ausencia de paganos en la literatura de estos dos últimos siglos, salvo el valor real que queramos dar a la explicación de los dioses paganos dada por Isidoro en sus Etimologías que emana de su conocimiento de la cultura clásica, y el más que probable testimonio del capítulo dedicado en ellas a los adivinos y magos. Salvo de nuevo, aquellas escasas fuentes que marginan el paganismo a los territorios septentrionales como es el caso de la *Vita Sancti Fructuosi Bracarenis episcopi* de Valerio relativa a los territorios en torno a Braga y la región del Bierzo, y la hagiografía compuesta por el monje Braulio en su *Vita Sancti Aemiliani* centrada en la labor misionera del santo en el Alto Valle del Ebro y el Pirineo Occidental, además de la narración sobre la labor misionera del obispo Masona en la región de Mérida contenida en las *Vitas Patrum Emeritensium* que es una excepción a aquellas que marginan el paganismo a los lugares más apartados del septentrión. Presentándose el último ejemplo como una realidad de lo que pudiera ser un centro urbano desarrollado y sus territorios todavía con una gran diversidad de creencias, y los dos primeros como lugares todavía fronteras de las regiones supuestamente más aferradas a sus tradiciones. Y precisamente estos casos nos invitan a especular con una forma de paganismo enmascarado por las fuentes en el fenómeno del bandidaje.

La bagauda sin lugar a dudas no es un problema que podamos calificar de religioso, sino fundamentalmente político, a pesar de haber sido muy denostado por los calificativos que recibe en las fuentes. Aunque en la actualidad éstos han sido matizados repetidamente, a través de un importante debate historiográfico que todavía discute la procedencia de sus componentes. Pero que en general tiende a admitir la participación de miembros del artesanado urbano y de campesinos junto con siervos huídos de los predios—todos ellos los rústicos y agrestes de las fuentes—entre los que algunos investigadores incluyen también colonos, además de otra serie de profesiones liberales y desertores militares que se atestiguan en los documentos²³. Las diferentes causas que se han aducido para la creación de la bagauda—como es sabido—giran sobre

²³ Sobre el debate Sánchez León (1996) p. 33, con abundante bibliografía donde se recogen los mejores estudios sobre el fenómeno en el que parecen coincidir su trascendencia política. Más recientemente ha vuelto sobre el tema ya tratado con anterioridad Bravo (2000), pp. 325-338. Aunque la controversia acerca de la composición social del movimiento es hoy en día todavía muy grande, negando sobre todo la posibilidad de colonos Bravo (1984), p. 251, las fuentes resaltan sobre todo su rusticidad. Como Eutropio, *Brev.*, IX, 20: *cum tumultum rusticani*; Aurelio Victor, *De caesa.*, 39, 17: *exercita manu agrerum ac latronum*; Orosio, VII, 25: *collecta rusticorum manu*.

todo en torno al testimonio de Salviano (*De Gub.*, V, 38) quien les define como seres expoliados por el sistema impositivo romano y oprimidos por los jueces y la coherción administrativa, en franca revuelta contra el poder romano. Lo que ha llevado a magnificarlos no sólo como un movimiento antirromano, sino incluso nacionalista capaz de organizarse como ejército, de pactar con los bárbaros y de ofrecer una clara oposición al elemento hispanorromano de las regiones limítrofes a su zona de operaciones, hasta el punto de desencadenar la respuesta imperial con el envío de tropas federadas y comitatenses a los territorios hispanos²⁴.

Pero aunque los pormenores del movimiento que se generó ya en Galia en el s. III no son para tratar aquí, sí quiero pronunciarme acerca de un hecho que considero debe de ser tenido en cuenta. En primer lugar, incidir en que los territorios de concentración del movimiento fueron todos ellos marginales, limítrofes de las más ricas provincias de Occidente, de menor romanización, con una geografía montañosa, agreste y de difícil control para un ejército regular y que fueron los de más tardía conquista (con centros defensivos y semiurbanos como la Araceli situada en la ruta de Astorga a Burdeos) y contrapuestos a las ricas ciudades de los valles que fueron sus objetivos principales. El espacio ideal para toda guerrilla que, como guerrilla, tiene intereses muy variados: separatistas, nacionalistas, reivindicativos de justicia social, políticos, económicos y también a veces religiosos, como otros personales más oscuros difíciles de definir. Una vez de acuerdo con la importancia de la localización, la misma composición variadísima de la bagauda nos invita a pensar que lo que les reunía no era su afinidad social ni de origen, sino las razones. Pues era precisamente la calidad de frontera de esos territorios lo que invitaba a la huída hacia ellos de cualquier elemento que por las más diversas causas no pudiera estar ya en territorio romano y sólo se sintiera seguro en el espacio ajeno a él. Por lo tanto la bagauda se organizó en territorios donde era fácil esconderse a hombres y mujeres de cualquier procedencia (como a la entrada de los musulmanes): las tierras de cántabros, vascos y quizás parte de los astures, ya desde antiguo características en el territorio peninsular.

Salviano (*De Gub.*, V, 21-26), la tan manida fuente, convierte el proceso efectivamente en una huída en el s. V de hispanos y galos que no podían soportar la inhumanidad de los romanos (*itaque passim vel ad Gothos vel ad Bacaudas vel ad alios ubique dominantes barbaros migrant*), que por ello mismo dejaban de ser ciudadanos romanos (*etiam honorem Romani nominis perderunt*), después de haber sido perseguidos, oprimidos y expoliados por los malos jueces (*qui per malos iudices et cruentos spoliati*) y por la rapiña de las *exactionis publicae*, y que, pese a recuperar la libertad eran considerados rebeldes y perdidos. Este texto es el que ha determinado la relación de la bagauda exclusivamente con el sistema impositivo romano, olvidando que en el s. V es cuando entran con fuerza en funcionamiento en territorio hispano las leyes contra los paganos, según las cuales el mantenimiento de sus creencias suponía la pena de muerte, la expulsión de sus cargos, el exilio, la caída en la esclavitud y también y esto es importante,

²⁴ Por ejemplo Barbero y Vigil (1974) y otros en la presentación de Sánchez León (1996), p.70, quien a su vez los admite como movimiento social y nacional a la vez.

la requisita de sus bienes que debía de ser ejecutada precisamente por los jueces; leyes todas ellas sobre las que tendré ocasión de pararme con más detenimiento pero que supusieron una primera acción contra el paganismo en todos los ámbitos. De manera que el avance de la cristianización, sobre todo entre la nobleza hispana en la que se refugiaron también algunos otros expoliados por el Estado, para el hombre pagano sólo podía suponer dos opciones o vías alternativas que vienen precisamente especificadas por el obispo: el bárbaro o la bagauda, ambos dispersos por regiones marginales y, al menos, poco preocupados por la confesionalidad de quienes a ellos acudían. Era precisamente la periferia del movimiento último (el *Querolus* refleja una organización en Galia de base celta y Rutilio Namanciano en el *De reditu suo*, I, 215 lo reconstruye como una sociedad libre y comunitaria) la que mayores garantías de supervivencia podría suponer para estos elementos huídos, con o sin sus bienes. De forma que lo que une a la bagauda es, una vez más, la confrontación por las más diversas causas, también religiosas, con el estado romano. Y por lo tanto no hay ninguna razón para excluir en este movimiento a los colonos que, precisamente como campesinos tenían que estar más apegados (según el razonamiento cristiano) al paganismo. Pues en el argumento esgrimido por quienes lo rechazan, el pasaje de Salviano (V, 38) en el que estipula que algunos no actuaron de esa manera porque no podían llevarse sus pequeñas propiedades, hogares y familias (campesinos libres por tanto y colonos, pero también cualquier otro), podemos imaginarnos incluidos a los padres de familia sobrecargados por sus deberes familiares, pero no así a sus hijos solteros y jóvenes que no tenían nada que perder y quedaban obligados por las leyes del estado a asumir su condición social, económica y también religiosa. Además de, como también relata Salviano, en el caso de entregarse a la tercera opción, el sistema de patrocinio, veían perder sus propiedades y su libertad. Motivos todos por los que evito hablar de marginalidad social de unos grupos compuestos por todo tipo de gentes, de las procedencias más variadas y que, de acuerdo con las leyes antipaganas, podrían igualmente incluir a parte de una nobleza pagana y a hombres libres despojados de sus privilegios. Como Eudoxio, el médico de la bagauda gala que ejerce precisamente una actividad puesta en cuestionamiento por las leyes antipaganas por su esporádica relación con las artes ocultas (sin entrar en el problema de los desertores del ejército a los que considero en el siglo V básicamente paganos). Al respecto quiero recordar que es precisamente en estas regiones donde la patrística sitúa los focos más arraigados del paganismo hispano, incluso en época visigoda en que el término social ha dado paso a la revuelta vascona o rucona; esas regiones apartadas de ambiente rústico, de lenguaje extraño, de costumbres bárbaras donde todavía era imposible transmitir el mensaje cristiano; los parajes remotos que admitían todo tipo de descontentos, de rebeldes y de huídos (o demonios como quiere Sánchez León) cuya diversidad cultural pudo incluir igualmente la religiosa.

Pues desde la época de conquista la explotación fiscal de las poblaciones fue una constante, pero el movimiento sólo tuvo efectividad documental cuando se fracturó la organización romana. Por eso se detecta en la Galia ya en el siglo III, época de usurpaciones y de reyertas civiles de las que sus provincias fueron los principales protagonistas junto con Britania, mientras las

Hispanias tuvieron una menor proyección en las guerras civiles. Y por eso fue en el s.V con motivo de la llegada de los bárbaros cuando explotó el movimiento en el caos administrativo y social peninsular que permitía organizarse con mejor garantía de éxito, al verse engrosado con la llegada de nuevos componentes renegados a causa de una violencia jurídica de dimensiones excepcionales. Y por esa razón se les consideró rebeldes a pesar de la lucha armada (*manu*) que necesitó la acción de tropas imperiales, pero no enemigos en guerra contra el estado (*hostes*) pues, como bien ha precisado Mazza sólo se consideraba como tales a quienes el pueblo romano tenía decretada públicamente una guerra²⁵. Con lo que no se trata únicamente del choque entre el particularismo de unos pueblos encerrados en sus valles con unos códigos culturales, religiosos y jurídicos muy diferentes, ni de la posterior incapacidad de la monarquía visigoda para formar un estado fuerte integrador de los territorios en una empresa común como quiere Aznar Tello²⁶ (siguiendo en parte la incidencia ya clásica por lo conocida de Sánchez Albornoz de la personalidad de un pueblo y de su pasado al margen de la Historia). Por el contrario, creo que fue precisamente su condición de semifrontera marginal que recogía nuevos efectivos humanos y en la que se produjeron los consiguientes choques culturales, lo que facilitó la explosión del fenómeno bagáudico como síntesis de la oposición política, social y religiosa al orden establecido por Roma y pretendidamente continuado por los visigodos; situación que viene de antiguo y que siguió cumpliendo ese papel con la llegada de los musulmanes. El que el noroeste no se incluya tienen mucho más que ver con el hecho de que fue una zona de asentamiento suevo y alano, motivo por el cual las fuentes como Hidacio se concentraron más en la narración de los hechos desencadenados por sus ejércitos organizados. Y con los cuales, por cierto y siguiendo a Salviano, también se unieron una parte de las poblaciones hispanas, determinando otro posterior reducto de paganismo atestiguado por Martín Dumienne.

La falta de alusiones al factor religioso —incluso en Salviano— cuando se les nombra tiene su lógica en la atribución de marginación que se les confiere, muy semejante en sus características a la retórica contra el pagano y el bárbaro. Y porque en principio la religión no fue en ellos el factor determinante, sino la revuelta, y para el Imperio un problema social, militar y territorial, lo que justificaba las simpatías de Salviano. Y porque muy posiblemente en la bagada, como grupo heterogéneo, hubiese igualmente cristianos locales o llegados a ella por otras razones como las fiscales. Pero quizás el componente pagano que no está descrito en los textos, está latente en sus acciones. Creo al respecto en contra de Sánchez León —quien considera sus acciones militares como rápidas e incompletas y cree en la actitud paternalista del Estado para con ellos— en la importancia militar del movimiento al que vemos capaz de organizar ejércitos fuertes. Y lo creo porque fueron capaces de hacer reaccionar a un Imperio sobrecargado de frentes militares que amargaron en parte la existencia de mi admirada Gala

²⁵ Mazza (1986), p. 50 recoge las diferencias en el Digesto, 49, 15, 24: *Hostes sunt quibus bellum publice populus Romanus decrevit vel ipsi populo Romano; ceteri latruncoli vel praedones appellantur* y D. 50, 16, 118: *Hostes hi sunt qui nobis aut quibus nos publice bellum decrevimus; ceteri latrones aut praedones sunt*.

²⁶ (1986), pp. 24 ss. Que se encuentra en parte recogida en Barbero y Vigil (1973), pp. 25 ss.

Placidia (contra los bárbaros y contra los intentos de usurpación). Hasta determinar el envío de tropas especiales al mando de Asturio y de Merobaudes con el fin de frenar sus acciones en la Tarraconense y acabar persiguiéndoles en su propio terreno en el año 441. Como fueron capaces, pese a todo, de asediar y asaltar ciudades como Braga, *Tyriassona* (Tarazona), Lérida y Zaragoza y de unirse al ejército suevo para devastar las zonas fértiles del Valle del Ebro como cuenta Hidacio (*Chron.*, 122-125 a. 441; 128 a. 423; 179 a. 454). Pero además es precisamente el episodio de Tarazona el más demostrativo de sus pocos escrúpulos religiosos, pues en él su líder Basilio congregó a los bagaudas para asaltar la ciudad, asesinando dentro de la iglesia a las tropas federadas visigodas y con ellas al obispo de la ciudad, León²⁷. Lo que básicamente nos contacta con un problema militar y político y puede revelar acciones incontroladas, más que ser demostrativa del paganismo de los asaltantes, pero que sospechosamente viene resaltado de una forma especial por Hidacio; muy semejante a la que utiliza en otros momentos para acusar a los bárbaros del asalto de iglesias, la destrucción de altares y el cautiverio de sus sacerdotes (como hizo el godo arriano Teodorico en Braga o el pagano vándalo Gunterico en Sevilla) que ahora, entre rebeldes en parte paganos, viene acompañada de la insania de la ejecución de su obispo.

Pues la contraposición de las leyendas tardías sobre el cristianismo de los bagaudas, como se sabe relacionado con las Pasiones Tebanas, fue una creación política de la nobleza gala posterior. Al igual que la existencia de obispos hispanos como el de una inscripción de Cabra y el que asiste al Concilio de Toledo del año 653 puede atribuirse a la manifestación de rasgos de cristianismo posterior en territorios cercanos y no, como ha querido defender Collins, al hecho de que los vascones de los valles fueran ya cristianos en su totalidad, aunque en Pamplona y en otros lugares haya indicios de su existencia²⁸. En cualquier caso, el término bagauda ha pasado de definir un hecho histórico a utilizarse como nombre de persona, ya que en época visigoda el espacio anteriormente ocupado por sus integrantes fue considerado como territorio de vascones, cántabros y rucones, comunidades independientes que aunque en su mayoría se mantuvieron paganas hasta la Alta Edad Media, no por ello dejaron de contar con la presencia de cristianos en ellos. Nombres de pueblos que vinieron a suplantar al antiguo movimiento, una vez que éste dejó de tener sentido frente al desaparecido poder romano a mediados del siglo V, y que se encuentra integrado posteriormente en estas denominaciones étnicas que obligaron a Leovigildo a destruir *Amaia* y a construir la fortaleza de *Victoriaco* como avanzadilla militar en la línea fronteriza donde todavía se luchaba a la entrada de los musulmanes; pero también conocidos por su ferocidad, barbarie e idolatría que se comprueba una vez más en el expolio de iglesias y en la matanza de cristianos llevadas a cabo en sus incursiones en las

²⁷ Hidacio, *Chron.*, 158 a. 449: *Basilius ob testimonium egregii ausus sui congregatis Bacaudis in ecclesia Tyriassone foederatos occidit, ubi et Leo eiusdem ecclesiae episcopus ab isdem qui Basilio aderan, in eo loco obiit vulneratus*. Al respecto del caso remito de nuevo a Bravo (2000), pp. 334-336.

²⁸ La cristianización posterior de la bagauda en Sánchez León (1996), pp. 80 ss., con referencia a Collins, quien cree que los vascones del valle eran cristianos.

que se resalta precisamente su paganismo²⁹. Pues no es el acto, sino la condición, lo que llevó en el año 630 al monje Amando, después de su apostolado precisamente en Aquitania (otro punto bagáudico) a estos lugares donde, sin embargo, se vió imposibilitado de predicar el cristianismo debido al fuerte arraigo de las creencias y a la acción de un mimiólogo que se burlaba de él, y al que la intervención divina provocó la muerte como castigo³⁰. Por lo tanto la evangelización de estos territorios fue muy tardía y debido a su precariedad urbana estuvo principalmente en manos de monjes y eremitas en una labor costosa y lenta que benefició siempre a quienes buscaban la libertad en ellos, después quizás de haber sido despojado de todo cuanto tenían como analizaré un poco más adelante.

Sintetizando, la geografía del pagano —que se presenta como marginal— es en gran parte retórica aunque en ciertas situaciones sí pueda responder a una realidad que en su conjunto es mucho más compleja. Y depende de contextos que las fuentes no contemplan, aunque su silencio se ha interpretado en la historiografía —sin tener en cuenta argumentos como los expuestos hasta este momento— como ausencia de paganismo. Pero además, como no hay paganismo sin cristianismo ni persecución pagana con carencia de presencia cristiana en su entorno y la voluntad de llevarla adelante, son muy variadas las alternativas en los distintos espacios compartidos o no por paganos y cristianos. Aún más cuando el potencial desarrollo del cristianismo se escapa igualmente de una documentación que, en la mayoría de los casos, sólo presenta una relativa organización que cada vez se va haciendo más compleja pero que, como demuestran los concilios y las leyes, a veces no es suficiente como para combatir al paganismo en toda su efectividad. Paralelamente el mundo cristiano tuvo que tener presente la realidad religiosa de sus pueblos, conformada sobre un pasado histórico y cultural muy rico, para el que la existencia o no de comunidades cristianas cercanas no fue tan determinativa como su pertenencia a un estado con exclusividad religiosa en el catolicismo de Nicea.

La intolerancia política pero sobre todo la realidad social, económica y cultural de los territorios hispanos y de los propios cristianos fueron en conjunto los determinantes de los residuos paganos en sus distintas características y en su arraigo en los distintos ámbitos. Pero des-

²⁹ Los vemos en 572 enfrentándose a los reyes suevos en el Biclarense, *Chron.*, 572, 1; 574, 2 y 581, 3 e Isidoro, *Hist. Goth.*, 54 y 59, 7; Gregorio de Tours, *Hist. Franc.*, VI, 12 y IX, 7 y en el 607 enfrentados a los reyes francos en Fregedario, *Chron.*, IV, 21. Allí estuvo el pretendido limes al norte de la provincia de Burgos, Navarra, el nacimiento del río Duero y el Alto Valle del Ebro. He tratado la problemática política en Sanz Serrano (1986), pp. 246 ss. La ferocidad y los ataques de iglesias por ejemplo en el asalto de Zaragoza en el año 653 explicado por Tajón, *ep. ad Quiricum*, 2: *Huius itaque sceleris causa gens effera Vasconum Pyrenaeis montibus promotā, diversis vastationibus Hiberiae patriam populando crassatur... innoxius quippe multorum christianorum sanguis effunditur: alii iugulis, nonnulli missilibus, plerique diversis iaculis sanciantur, innumerabilis multitudo captivorum abducitur, immensa spolis subtrahuntur templis Dei infaustum bellum infertur, sacra altaria destruantur; plerique ex clericatus officio ensibus obruncantur, atque inhumata canibus avibusque multorum exponuntur cadavera occisorum.*

³⁰ Baudemundo, *Episcopatus S. Amandi Traiectensis*, V, 20, 852 en Caro Baroja (1971), pp. 17 ss; al parecer los jesuitas de Santander todavía evangelizaban en los montes del Pas en Cantabria en el s. XVI donde vivían primitivos paganos adoradores del roble, según una labor misional recogida en la obra del jesuita P. Juan de Villafañe como recoge Crespo Ortiz de Zárate (1997), p. 26.

graciadamente —como he querido expresar en estas páginas— el enmascaramiento social y geográfico de esta realidad en los textos impide abarcarla en toda su extensión y matices. Y con ello, plenamente mediatizados por la retórica patristica y desaparecidos los testimonios directos emanados de su existencia, los paganismos, mutilados y en gran parte distorsionados, se presentan en sus aspectos puntuales igual de cuestionables que el discurso mediático.