

Los paganismos peninsulares

1. La agonía de los dioses

Está condenado al fracaso cualquier intento de clasificar las creencias de los hispanos ocultas en la imprecisión, la ambigüedad y la interpretación que de ellas hacen las fuentes cristianas, ajenas muchas veces a los valores y significados de los hechos observados en contextos culturales distintos y otras intencionadamente predisuestas a su ocultamiento. Aún más cuando continúan sin aclararse el pasado en el que arraigan y las transformaciones sufridas en el proceso de marginación a que fueron sometidas a partir del s. IV. Es por ello que la labor de investigador tiene que centrarse menos en el análisis aproximativo de aspectos dispersos de un pasado indígena o colonial, que son objeto de estudio de otros especialistas, cuanto principalmente en los factores y circunstancias que han hecho posible la manifestación de unos y la desaparición de otros en los documentos. Lo que depende de las condiciones en que se desarrollaron las distintas corrientes religiosas respecto al principal referente religioso que es el Estado, y de las circunstancias que permitieron su validez ética, moral y social a pesar de los cambios operados en el tiempo. Y a la vez supone conferir un sentido nuevo a supervivencias que proceden de los más variados aparatos religiosos indígenas, orientales o romanos, a ritos cívicos y creencias populares individuales o colectivas y al resultado híbrido del contacto entre paganismo y cristianismo que son ciertas «heterodoxias».

En general nos falta la base de aproximación a los diferentes paganismos en su fase última porque, independientemente de la carencia que suponen las fuentes tardías, desconocemos casi todo de los dioses hispanos prerromanos y la forma en que fueron asimilados los romanos muchos antes de la llegada del cristianismo. Lo que se debe fundamentalmente a la falta de la base literaria y explicativa que son sus mitos y que es independiente de la credibilidad que éstos pudieran tener entre sus fieles. Pues a los dioses pertenece la narración literaria—como a los hombres la narrativa histórica— porque supone un plano distinto de la realidad que consume al hombre, en el que se mezclan los valores probados o posibles, las ilusiones buscadas, las esperanzas todavía no alcanzadas, las vidas todavía no vividas y también las convenciones odia-das y las injusticias probadas. Pero esta construcción de lo improbable es un proceso que se establece definitivamente en el texto único e inalterable que, además de explicar a los dioses, refleja en gran parte a quienes los crearon y tuvieron interés en fijar, enseñar y mantener el pasado: la tradición en caso del mito, los hechos en el caso de la historia; pero sobre todo como esfuerzo por frenar las transformaciones derivadas de la transmisión oral que difícilmente podía mantenerlos inalterables. Con lo que no es el cuestionamiento de la existencia de los mitos hispanos el que me planteo, sino de su narración escrita (inexistente o desaparecida con

excepción de mitos como el de Gerión, Cárgoris y Habis que explican procesos históricos en el hipotético caso de que hayan sido creados para nuestro territorio) y de su marginación a una oralidad que los ha desvirtuado hasta hacerlos desaparecer en los rasgos poco definibles de un pasado religioso del folklore actual. Pues ni la Xanas ni los Trasgos dan una imagen aproximada de los dioses hispanos, a pesar de que sus características puedan provenir de ellos.

Con lo que es de suponer que la escritura como monopolio de los colonizadores y factor de dominio nunca llegó a ser un instrumento de las poblaciones para explicar su historia mítica y autodefinirse culturalmente. Pues cuando la utilizaron, lo hicieron fuera del contexto cultural originario, con el lenguaje del colonizador, a través del soporte epigráfico y como homenaje a dioses autóctonos o importados, pero no para explicarlos. Quedando como vía principal de la transmisión creencial la palabra que se transforma, adultera y se pierde al desaparecer la coyuntura que la retiene y la reproduce, como sucedió en época cristiana. Al respecto parece como si los romanos que permitieron la pervivencia de teónimos y de dedicantes, de lugares sagrados y el sincretismo con los propios, hubiesen negado a las poblaciones hispanas la posibilidad de registrar los mitos y leyendas que encerraban los valores de unos pueblos conquistados en competencia con los dioses romanos. Lo que se acentuó aún más con la cristianización que dificultó la existencia de cualquier registro literario pagano y que promovió en aquellos con acceso a la cultura dominante la pérdida del interés por su propio pasado y la apuesta por un mundo en el que los dioses no tenían cabida. Por otra parte la ausencia detectable de literatura mitológica oriental o romana en la documentación peninsular—salvo detalles aislados en algunos autores latinos y la cuestionable mitología griega relativa a la fundación de colonias— se puede explicar a partir de su existencia en sus lugares de origen que hacía innecesarias las composiciones locales. El Marte invocado en los epígrafes hispanos no sería distinto al del norte de África, como tampoco habría un *Iupiter* hispano ni una *Afrodita* ibérica y por ello la información es fundamentalmente epigráfica o se contiene en los restos artísticos que los recuerdan y conmemoran. Sin embargo es justo la ausencia de todo el pasado literario pagano, prerromano y romano, lo que de nuevo lleva a vislumbrar la destrucción de testimonios referenciales, incluso cuando están más cercanos al entorno cultural en el que los informantes tardíos se mueven. La misma razón que ha llevado a los autores cristianos a eximirse de detallar los paganismos con los que se encuentran y a ocultarlos en lo genérico. O a presentarlos de una manera que recuerdan las formas más primitivas de culto, las que son previas a los sistemas religiosos desarrollados, donde los matices negativos que se resaltan en ellas siguen impidiendo su identificación por la desaparición forzada de sus principales rasgos de identidad. Por eso mismo los paganismos tardíos que nos presentan las fuentes tienen más que ver con la estructura sociopolítica de su época y con los modos de persecución generados contra ellos, que con la realidad religiosa de la que son los últimos representantes.

Es de todos conocido que la Península Ibérica sufrió distintos procesos de colonización antes de la llegada de Roma: europeos, orientales, micénicos, fenicios, griegos, cartagineses y finalmente romanos aportaron nuevas costumbres, tradiciones, ideas y creencias que fueron

asimiladas por los indígenas de una forma poco homogénea, pero más intensa entre quienes entraron en contacto con las poblaciones extranjeras. Sin que ello sucediese con la misma rapidez ni de la misma forma que con otras aportaciones como el torno, la pintura o ciertas formas cerámicas. Sin embargo el impacto producido por la conquista romana es el culpable de que estos cultos extranjeros aparezcan en la mayor parte de las ocasiones como sincretizados y que la literatura tardía no se haga eco de ellos. Con lo que nuestra documentación se polariza entre religión romana y cultos indígenas y nos impide determinar las características de otros universos religiosos. Pese a lo cual, Matesanz Gascón¹ ha buscado la pervivencia de una geografía mítica de origen cananeo todavía en el s. XI, en la referencia del cronista Al Idrisi —descendiente de musulmanes hispanos y al servicio del rey de Sicilia Roger II— a los ocho *kabirim* protectores de la navegación (uno de los cuales, Eshmun, está muy bien atestiguado en la numismática ibicenca y en amuletos granadinos) en su narración de la expedición de guerreros que llegaron desde Lisboa a países desconocidos a través de mares poblados de seres monstruosos. Lo que vendría a suponer el punto final de una tradición oral mítica que podemos relacionar con el templo gaditano de Melqart, el dios salvífico, agrícola y de la navegación, vinculado a la colonización fenicia, a la aristocracia púnica y a una tradición marinera bien representada en la arqueología prerromana de la Península. Con el que las fuentes romanas relacionaban la existencia de un Promontorio Sagrado donde se hacían libaciones y sacrificios que quedaban prohibidos durante la noche, cuando los dioses ocupaban el lugar y se cambiaban de posición unas piedras que Romero Recio² relaciona con anclas ofrendadas por los marineros. La extensión evidente del culto a este dios, asociado a Hércules en época romana en la Bética, ya señalada por García Bellido a través de su arqueología, de los documentos epigráficos y de las fuentes literarias, demuestra la existencia de centros de culto y de sacerdotes propios al menos hasta el final de la época romana en distintos puertos del comercio mediterráneo³. Fuentes tardías hacen suponer sobre todo en el de Gades el funcionamiento en el s. IV de sus distintas actividades, entre ellas el oráculo, por aparecer en las obras de Avieno (*O.M.*, 273), Macrobio (*Sat.*, I, 20, 12) y Arnobio (*Adv. Nat.*, I, 36), aunque la cronología final no es conocida y dependió, como el resto de los templos, de la puesta en marcha de los decretos imperiales sobre el cierre de los santuarios y la prohibición de los sacrificios. Pues el testimonio del *Kitab ar Rawd al Mi'tar* del historiador del siglo XVAI - Himyari lo refleja a la entrada de los musulmanes en el 711 ya en ruinas aunque conservando su estatua con una llave⁴.

La posibilidad de que otros dioses orientales sobrevivieran sincretizados con los romanos como Eshmun con Esculapio o Baal con Saturno es muy alta y permite suponer su perviven-

¹ (2002), pp. 75-111.

² Entre el Cabo de S. Vicente y Sagres. Romero Recio (1999), pp. 69-82.

³ Ebora, Tortosa o Carteia. Véase sobre su desarrollo en época romana García y Bellido (1963), pp. 70-153 y López Castro (1998), pp. 93-108 que han resaltado igualmente la devoción de grandes personajes como César, Anibal, Trajano y Adriano, especialmente por su carácter oracular.

⁴ En Arce (1971), p. 246.

cia hasta al menos el siglo V en que comenzaron en las ciudades romanizadas de la costa las acciones indiscriminadas contra los templos paganos. Sin embargo no hay ningún indicio documental de momento de este hecho, como tampoco de la existencia o no de divinidades femeninas de esta raigambre como Astarté que tienen registro arqueológico prerromano en la costa. Aunque un testimonio de su pervivencia podemos tenerlo en el recuerdo tardío de una diosa oriental, Salambó, contemplada en las actas de Justa y Rufina, las mártires presuntamente ejecutadas bajo la persecución de Diocleciano por arrojar al suelo y pisotear su estatua cuando sus fieles la sacaban en procesión por el importante centro comercial de Hispalis. La composición mucho más tardía de las mismas demuestra el conocimiento de la existencia de cultos orientales más antiguos que pueden estar confundidos con los posteriores romanos a diosas como Isis o Cibeles que tuvieron un fuerte arraigo en esa ciudad⁵. Aunque en cualquiera de los casos el recuerdo de unos dioses no es demostrativo de la perduración de sus ritos y cultos, sino de su existencia como registro cultural, así como su ausencia de las fuentes literarias cristianas tampoco es determinante de su total desaparición, sino de la falta de interés por el registro de religiones muy antiguas que después fueron sincretizadas. Como sucedió por ejemplo con los dioses griegos que acompañaron a la colonización y que gozaron de un importante culto en Ampurias, como Asclepio o Artemis, sobre los que las fuentes romanas por cierto sí han dejado constancia, y de los que tras su sincretismo con los dioses romanos se perdió prácticamente la memoria. Todavía más cuando al sufrir sus ciudades una más temprana cristianización por ser territorios muchos más comerciales, ricos y accesibles a un control religioso, fue más sencillo el trasvase rápido de sus templos al patrimonio eclesiástico, un rápido abandono de sus actividades y la transferencia de sus bienes a las arcas del Estado. Aunque la desaparición de sus centros de culto no tuvo por qué suponer sincrónicamente la de sus fieles.

La confusión establecida en torno al ídolo de las Actas de Justa y Rufina nos lleva hacia otros ámbitos de las religiones orientales, en concreto las religiones místicas de origen supuestamente oriental que arraigaron en todas las provincias después de la conquista romana y gracias a su impulso. Se ha argumentado —no sin parte de razón— que su relativo éxito dependió de la existencia anterior de poblaciones orientales familiarizadas con estos dioses, el sustrato prerromano colonial cuya existencia hizo posible su difusión⁶. Pero también es cierto el papel que tuvieron el ejército y los comerciantes romanos como transmisores de las llamadas «religiones orientales», término que aunque acuñado por Cumont por su procedencia y el desarrollo que tuvieron en el mundo helenístico, responde a juicio de Blomart a estructuras organizativas, simbologías, cultos y rituales romanos llenos de elementos exóticos lo suficientemente atra-

⁵ Cumont, (1927) p. 33.

⁶ No es este el lugar para ofrecer un estudio sobre estos cultos que está prácticamente ausentes del panorama religioso tardío y sobre los que existe una muy completa y variada bibliografía. Remito al último trabajo de Alvar (2001), a Burkert (1992) y Sauer (1996).

yentes para ciertas personas y colectivos⁷. De forma que la Isis o el Mitra romanos estarían ya muy alejados de los cultos egipcio e iranio y sus funciones dentro de la estructura social serían también distintas; lo que facilitó su aceptación, su promoción estatal e incluso la protección de ciertos emperadores como la concedida a Mitra por Cómodo. Los factores que las hicieron posibles en ambos planos, el individual y el colectivo, fueron sin lugar a dudas también los determinantes de su desaparición con el cristianismo. A nivel individual su carácter salvífico, el control del destino después de la muerte por parte del iniciado, el contacto a través de los ritos místéricos con la divinidad (que se negaba en la religión romana) y sobre todo la pertenencia a un grupo que confería una identidad, en palabras de Alvar⁸ el reconocerse «por medio de referentes ajenos a quienes no experimentan estas novedades religiosas». Aunque particularmente creo que su éxito radicaba en su trascendencia más allá de etnias o de naciones, fuera de patrias y culturas, en la mezcla, la hibridación y la heterogeneidad de procedencias, y en algunos casos más allá de los sexos, las clases y la edad, que atrajo a quienes necesitaban precisamente sentirse identificados con esta idea, principalmente los comerciantes, soldados e intelectuales de los centros más cosmopolitas. Lo que no significó nunca un estado de marginalidad dentro del Imperio, pues en su sacerdocio estaban incluidos miembros eminentes del mismo e integrados en el sistema, destacados senadores y gentes acaudaladas de las provincias, miembros de la administración o militares que supieron establecer formas de colaboración con el poder central, de aceptación de la autoridad interna, de la sumisión a la ideología del estado con el que se entroncaban, gracias a la jerarquización de su estructura, aun cuando en ocasiones se pudiera producir una cierta resistencia al mismo⁹. Gordon¹⁰ supone incluso en el caso del mitraísmo la posibilidad no sólo de mantenimiento del control social por la obediencia a la jerarquía (sus mandos solían ser decuriones, oficiales, controladores de puertos o de rutas comerciales, gentes de rango militar o senatorial), sino también de adquisición de sus miembros de un rango social —aunque se estuviera sometido a otros grados— que implicaba el fomento de la disciplina, de la obediencia y de la fidelidad.

Estos caracteres que parecen serles comunes pueden explicar que, con la ascensión del cristianismo a exclusiva religión del Estado, dejaran de funcionar sus dos soportes principales. Primero su vinculación con el sistema que entonces perseguía e impedía su difusión y práctica, exigiendo la fidelidad a la nueva religión imperial que, por otro lado, se presentaba en

⁷ Poniendo el ejemplo de Cibeles a la que considera griega y que luego se confundiría intencionadamente con una diosa frigia de la que se cogió la iconografía. Blomart (2000), pp. 9-22.

⁸ Alvar (1995), pp. 189.

⁹ Que a mi juicio serían situaciones coyunturales. Burkert (1987), p. 40, ha defendido su inclusión en el sistema y su fidelidad al Imperio. La estructura era jerárquica como se ha visto en los grados del culto a Mitra que suponen una situación de obediencia. En este sentido igualmente Mastrocinque (1998); Witt (1971) y Turcan (1981) que las considera como una forma de francmasonería, el sosten de la ideología imperial y el esoterismo militante; Alvar (2000), pp. 179-189 ha mantenido el culto a Isis como el de una divinidad «que sublima las desigualdades, pues sanciona el orden establecido y acoge bajo su tutela a quienes, humildes, aceptan su condición» y cree que es una actitud sumisa ante los dioses lo que hace posible que se asiente en el Imperio.

¹⁰ (1996b), p. 102.

muchos de sus aspectos semejante a los cultos abandonados (carácter salvífico, protector, universalista, el bautismo y la iniciación ritual por su existencia sincrónica) y, después, porque la persecución hacía imposible la pervivencia de sus misterios y las dejaba desamparadas al arbitrio de denuncias y coherciones. Además del hecho no religioso para el caso de Mitra que fue la transformación del sistema militar a partir del siglo V a favor de tropas federadas bárbaras. A ello debemos sumar el hecho de que, al menos en la Península Ibérica y pese a la fuerza que se ha querido dar a la expansión en las provincias de estos cultos, tuvieron muy poco arraigo y un carácter minoritario. Pues, aun contando con la pérdida de una parte importante de documentación, su dispersión en las etapas de auge se presenta un tanto pobre si la comparamos con la situación en otras provincias occidentales, y siempre en relación con los centros urbanos o militares más importantes de las provincias, lo que facilitó el cambio religioso ya a finales del siglo IV.

Tales son, pormenorizando brevemente, el caso de Atis y Cibeles con dispersión principalmente por Bética y Lusitania, además del Valle del Ebro, en centros administrativos (como Cádiz, Ampurias, Málaga, Córdoba, Ossonoba (Faro), Valencia, Elche o Mahón) o de importancia militar y comercial (como Mérida y el *taurobolium* de Monte Cildá en Palencia), apareciendo Cibeles en sus inscripciones como *Mater Deorum* o *Magna Mater*¹¹. Pese a lo cual y también al margen de la cita de Prudencio (*Peristh.*, X, 1006-1050) sobre la existencia de taurobolia en todo el Imperio en el s. V, no contamos con ninguna referencia al culto tardío de esta pareja en Hispania. A excepción de un documento arqueológico aislado que nos introduce en la destrucción violenta en ese siglo de lo que se supone uno de ellos: la tumba del Elefante (por la estatua allí aparecida que la vincula con el culto solar) del cementerio romano de Carmona (Sevilla). Consistente en una cámara subterránea con varios compartimentos, uno de ellos dedicado a banquetes, además de nichos funerarios, en los que la violencia de la destrucción se comprueba sobre todo en los restos de sus esculturas como el sacerdote que aparece con la cabeza picada, el betilo de la diosa arrojado a un pozo, una cabeza de Atis fragmentada y los epígrafes destruidos¹². La proximidad del centro a Sevilla nos lleva de nuevo a las Actas de Justa y Rufina y al enfrentamiento del cristianismo con cultos orientales en colonias de comerciantes todavía en época romana; aunque la presencia del obispo Sabelio de Hispalis en el Concilio de Elvira nos marca ya el comienzo de una actuación cristiana en su contra. Que podríamos conectar igualmente con el canon 57 que prohíbe la entrega de vestiduras para adorno de las procesiones mundanas a las *matronae vel earum mariti*, entre otras las de su festividad del 24 de abril, los *ludi megalense*, en los que se sacaba en procesión el pino sagrado adornado con atributos de Atis (siringa, cayado, címbalos y flauta) y que culminaban en mutilaciones y rituales que repugnaban la sensibilidad cristiana.

¹¹ Sobre todo Fear (1996), pp. 37 ss; y para Hispania García y Bellido (1967), pp. 285 ss; Alvar (1994), pp. 146 y el buen estudio de Fernández Ubiña (1996) pp. 405-436.

¹² Bendala (1976) y (1981), pp. 285-297 cree se trata de un santuario a estos dioses por su significado funerario.

Claro que ambos documentos también pueden asociarse al culto de la pareja formada por Serapis e Isis y al recorrido de la diosa por la ciudad antes de ser sumergida en el mar durante su festividad de principios de marzo, el *Navigium Isidis*¹³. Aunque documentalmente nuestro territorio no presenta el auge de otros lugares del Imperio como Egipto o la propia Roma que llevaron al emperador Graciano a prohibir la práctica de representar sus símbolos en los *vota publica* entregados con motivo del nuevo año. Pero como culto a la fertilidad y la maternidad se pudo producir en nuestros territorios un fácil sincretismo con otras divinidades, al igual que al ser Isis patrona de los navegantes pudo facilitar su sincretismo con diosas orientales como Astarté. No obstante su espectro en la Península es muy semejante al de Cibele: en los centros urbanos más ricos y de carácter administrativo (Guadix, Híspalis, Valencia, Sagunto, Tarragona, Ampurias, Mérida, León o Astorga), con ejemplos aislados en lugares menos centrales (Torre de Miguel Sesmero en Badajoz o Soto del Burgo en Soria), pero en general con no demasiada riqueza epigráfica como sucede igualmente en Britania y Norte de África¹⁴. A pesar de lo cual se especula con una muy temprana destrucción de sus templos, incluso en etapas anteriores al s. IV en los de Belo (Cádiz) e Itálica (Sevilla), lo que podría relacionarse con problemas internos o militares en esas ciudades y no con un cambio religioso drástico en una época tan temprana. Un ejemplo más claro de su relación con cultos indígenas de carácter salutífero (que se comprueba en de la inscripción de León donde Isis aparece asociada a Serapis y Esculapio) y de la persecución sufrida junto con ellos, lo tenemos en el santuario de Panoias en Portugal —sobre el que tendremos que volver— dedicado al culto de Endovélico y donde se practicaba el ritual de la *incubatio*, que acogió en época romana el culto a Serapis, cuyas estatuas aparecen destrozadas como consecuencia de una acción violenta que convirtió el lugar en un centro del culto a San Miguel en una época hasta ahora no determinada, pero muy probablemente no anterior al siglo V. Pero al respecto hay que actuar con prudencia a la hora de querer detectar sin fundamento a Isis en las denuncias que los concilios hacen del culto a las aguas o en los epígrafes vinculados a las ninfas o a *salus* en el territorio. Como tampoco podemos escudarnos para justificar la pobreza documental como hace Mac Mullen¹⁵ en el hecho hipotético de que el culto a la diosa fue más propio de mujeres que raramente hacen inscripciones, habiendo pervivido fundamentalmente el testimonio masculino que es la mayoría del conjunto. Pues en general los epígrafes provienen de quienes de una u otra manera sobresalen en el culto y, por otra parte, el argumento puede extenderse al resto de las religiones precristianas, ya que la mujer ha gozado en el mundo romano de menos libertad y poder para testimoniar sus creencias que suelen coincidir en general con el universo religioso masculino del que dependen por nacimiento o matrimonio.

¹³ Referencias posibles en Ambrosio, *ep.* 58, 3; Jeronimo, *ep.* 107, 10; Agustín, *Conf.*, 8, 2; Prudencio, *Contra Symm.*, I, 1. Sobre la festividad Witt (1971), pp. 180 ss; Burket (1987), pp. 51 ss.

¹⁴ Al respecto el trabajo colectivo Isis. Nuevas perspectivas (Rubio, Ed.), Madrid (1996); Alvar-González Wagner (1981), pp. 323-333 y Bendala (1981).

¹⁵ (1984b), p.118.

Teniéndolo en cuenta y extendiéndolo al resto de los cultos, la relación sigue estando desequilibrada respecto por ejemplo a las dedicaciones a dioses indígenas. Por desgracia desconocemos los datos precisos sobre la desaparición de los lugares de culto propios, aunque en otras provincias con mayor arraigo sabemos que fue relativamente tardía y sufrió un fuerte sincretismo con los santos cristianos, incluido el culto de la Virgen María al cual se han atribuido rasgos y aspectos de Isis que recogerían parte de sus atributos y advocaciones¹⁶.

Por último carecemos de testimonios tardíos del dios indoiranio Mitra, relacionado con los cultos solares y salvíficos en general, sincretizado a veces con Helios, pero también dios de la guerra, de la armonía, de la justicia, del pacto social, de la fidelidad y de la esperanza que eran los aspectos que le validaban en los ambientes militares donde se encontraba más arraigado y en los centros urbanos de carácter estratégico donde fue un importante rival del cristianismo (hasta hacer coincidir la festividad del nacimiento de Cristo con la de los antiguos cultos solares). Rival por su estructura fuertemente jerarquizada, por su universalismo, la esperanza de la salvación eterna y su carácter místico desarrollado en cuevas y conventículos donde se repetían sus mitos (el nacimiento de Mitra, la muerte del toro, el ascenso a los cielos etc.) y sobre todo por el peligro que suponía su relación con la estructura militar y su fidelidad al Estado¹⁷. Pero a mi modo de ver particularmente por la cohesión que el culto ofrecía al elemento militar de orígenes variados y obligado a una convivencia cerrada, cuyas culturas, tradiciones, usos y religiones eran muy distintas. A los cuales un dios extranjero militar podía ofrecer un nexo superior al del Marte romano. Lo que explica que los mejores mitreos se encuentren precisamente en las ciudades militares del limes occidental (Trier, Poetovio, Bingen, Nida-Heddernheim), en el Mar Negro o el sudeste de Britania —zonas de importante concentración de tropas mercenarias y donde la mayor parte de las inscripciones pertenecen precisamente a soldados— o en la capital del Imperio, Roma. Caso muy distinto al de Hispania donde se trataba de un culto extranjero, de nulo arraigo entre las poblaciones, donde la escasez de testimonios tiene su lógica en unas provincias con escasa presencia militar a partir del s. II y con unas defensas precarias en manos de tropas de composición básicamente autóctona. A excepción de los grandes centros urbanos y administrativos (Itálica, Tarraco, Mérida, Setúbal u Ossonoba en Faro) o aquellos en los que nos encontramos con testimonios de licenciados (Benifayó en Valencia, Trillo en Guadalajara, San Juan de la Isla en Asturias). Pues incluso los mitreos de Mérida, Itálica o Troia adolecen de la prestancia de otros centros militares orientales de donde provienen los ricos relieves con escenas mitológicas (sacrificio del toro) o sus atributos y símbolos (gorro frigio, el puñal, el león, la serpiente y el escorpión). Por esta misma razón y aunque se ha querido ver un testimonio tardío del uso de unos de sus conventículos privados

¹⁶ La serpiente, la luna o el color negro de la piel. Los últimos restos del culto en Roma llegan al menos hasta el año 394 y en Menunte hasta el siglo VI donde por su capacidad como diosa de la salud, su santuario fue después dedicado a los santos Ciro y Juan. Merkelbach (1984), p. 320. Sobre la Virgen recientemente Lozano (1996).

¹⁷ Mastrocinque (1998) y Turcan (1989) han resaltado su fuerte ligazón con la estructura imperial.

en el s. IV en la villa de Can Modolell en Cabrera de Mar (Barcelona)¹⁸, lo cierto es que el silencio de las fuentes materiales y literarias a partir de este siglo es absoluto. Aunque sabemos para otros lugares de Occidente que la destrucción de los mitreos no siempre tuvo que ver con la cristianización de su entorno y pudieron después ser reconstruïdos (Heidenmauer, *Virunum*), lo que conecta su deterioro con problemas militares; pese a lo cual Sauer¹⁹ ha sostenido para la mayoría ataques violentos o incendios atribuibles a la acción cristiana (Sarrabourg, Königshofen en el Rin y Carrawburgh o Rudchester en Britania), así como la existencia de estatuas arrojadas a los ríos o su conversión en cementerios. Aunque otros como el de *Londinum* fue cuidadosamente cerrado y sus estatuas ocultadas y el de Santa Prisca en Roma pudo conservar bien sus frescos datados hacia el año 400. Pero como dejé ya constancia más arriba muchos de los abandonos de mitreos que lo fueron de carácter voluntario están directamente relacionados con la caída de la estructura militar del Imperio y sobre todo por la fidelidad del ejército al emperador, ahora contrario a su supervivencia. Por ello creo que los cultos llamados orientales fueron los primeros en desaparecer una vez establecido el sistema jurídico romano antipagano que les incluía dentro de los cultos perseguidos, no antes de finales del siglo IV.

No muy distintas fueron las causas de la desaparición de los dioses cívicos romanos, sobre los únicos que conservamos testimonios directos gracias a Martín de Dumio y a Prisciliano y que sabemos por Prudencio estaban todavía muy fuertemente arraigados en todo el Imperio junto con sus festividades en el s. V (*Contr. Symm.*, II, 850-872). Lógico en un sistema de ocupación territorial que llevó a imponer parte de los cultos del conquistador al conquistado y en el que las fuentes epigráficas son lo suficientemente demostrativas de la importancia alcanzada por algunos de ellos entre las poblaciones indígenas, aunque su rastro nos lleva en general a un entorno romanizador de antiguas colonias y municipios latinos. En todos los casos y por lo que a su desaparición respecta, es fundamental distinguir entre los que fueron impuestos como símbolo de la conquista (el culto imperial o el capitolino) y los aportados por los inmigrantes y aceptados voluntariamente por los indígenas, quienes integraron a los dioses vencedores en el universo religioso de los vencidos. Sin que ello supusiera la renuncia a sus propias creencias; sino en todo caso una armónica alternancia y conjunción con sus propios dioses, en infinitas combinaciones que dependieron del nivel de mestizaje de los territorios, de la forma en que se relacionaron colonizados y colonizadores, de la clase social, del mayor o menor aislamiento geográfico, de la profesión e incluso del sexo. Pero sobre todo los dioses romanos fueron más tempranamente aceptados por las elites indígenas promocionadas, interesadas en escalar puestos en la administración local, comerciantes, esclavos y libertos públicos o soldados, quedando los grupos más desfavorecidos al margen de las mismas. A pesar de ello el reduccionismo de las fuentes tardías nos impide una vez más movernos con

¹⁸ En García de Castro (1995), p. 315.

¹⁹ Sauer (1996), pp. 40 ss, hace una muy buena exposición de los distintos contextos en que detectan destrucciones de mitreos. También Gordon, pp. 682-688.

comodidad entre unos dioses y unas creencias que, aunque mayoritarias todavía en los siglos IV y V, reciben un tratamiento genérico capaz de igualar el culto a Júpiter con los ritos domésticos a los dioses lares. Lo que resulta cuanto menos chocante, ya que fueron muy distintas las razones que hicieron desaparecer a unos y otros, y las cronologías atribuibles a los cultos públicos y a los privados.

Dentro de ellos y por lógica las acciones antipaganas afectaron primeramente a las divinidades públicas representativas del estado impuesto; desde las ricas ciudades del sur y la costa tarraconense, hasta las colonias y municipios del interior y del norte como Clunia, León, Astorga o Braga, en los cuales se encuentran todo tipo de dedicantes entre los ciudadanos y los indígenas promocionados y donde se produjo un importante sincretismo con dioses gentilicios indígenas²⁰. Lo que a mi modo de ver viene a indicar la reivindicación política de sus dioses por parte de las poblaciones indígenas en relación con los acuerdos establecidos tras la conquista. Pero por lo que respecta a las divinidades cívicas romanas, la desaparición de los epígrafes y con ello de los dioses y sus dedicantes —hasta sólo quedarnos unos pobres restos fechados en el s. IV, como el de Júpiter en Lara de los Infantes (Burgos) dedicado por *Pomponius Dionysius*, el de Astorga de *praeses Callaeciae Fabius Acus Catullinus* y el de Agramón (Albacete) por un tal *Marturius*— indican además de la desidia en estas épocas a cumplir con una tradición en desuso, el fin de las razones que lo hicieron necesario en los siglos anteriores. En ambos casos supone un menor control sobre las obligaciones para con el Estado y, desde el s. IV, el freno impuesto por los obispados a este tipo de dedicaciones desde que el canon 59 de Elbira excomulgaba a los cristianos que, como los sacerdotes gentiles, subían al Capitolio para sacrificar. Las leyes contra las prácticas mánticas y los sacrificios de mediados del siglo y las que obligaban al cierre de los templos poco después, apoyaron jurídicamente la obra obispal de hacer desaparecer con la mayor celeridad los edificios y los cultos hasta entonces amparados públicamente, trasladándose las obligaciones para con el estado romano a la obligatoriedad de apoyar al cristianismo y la construcción de iglesias, tal como lo establecieron los emperadores.

De acuerdo con esta lógica, es fácil explicar la desaparición de los testimonios de culto imperial en las ciudades mejor documentadas como Tarragona, Barcelona, Baetulo, Sagunto, Toledo, Valencia o Astorga (a los emperadores o su genio, a Fortuna, Pietas o Salus y a los dioses que como Isis, Mercurio o Minerva se les asocian y que precisamente son más abundantes en las zonas más romanizadas de la Bética y la Tarraconense), porque éste dejó de ser compatible con la nueva ideología del estado cristiano que impedía la divinización de sus gobernantes²¹. Ya que fueron los mismos emperadores quienes desde Graciano encabezaron

²⁰ Entre otros los casos muy repetidos de *Iupiter Anderon*, *Iupiter Candamius*, *Iupiter Candiedo* o *Iuno Meirurnarum*, Al respecto Mangas (1978), pp. 613-649 y (1983); García de Castro (1995), pp. 312 ss.

²¹ Sobre el culto imperial Cid (1995), pp. 95-122. En general se puede ver su relación con la estructuras del estado en Fishwick (1987) y sobre todo en el clásico de Etienne (1974) y en la Península Alföldy (1973) con inscripciones donde se encuentra asociado el culto imperial a dioses romanos. Sabemos que, por ejemplo, en África los *sacerdos provinciae* pervivieron durante todo el siglo IV según Lepelly (2001), p. 395.

la lucha contra esta práctica que afectó también desde la ley de Valentiniano II y Teodosio del año 386 (*C.Th.*, IX, 44, 1) al derecho de asilo que conferían las estatuas de los emperadores cuya protección, por lógica, fue trasladada a las iglesias. Lo que explica que las inscripciones más tardías se correspondan con los comienzos del s. IV en Tarragona, cubriendo tan sólo hasta Constantino. Justo un poco antes de que contemos con los últimos testimonios documentales en los cánones de Elvira referidos a la existencia de *flamines* que después de bautizados sacrificaron y que fueron expulsados de la iglesia hasta la hora de la muerte (c. 2), o que solamente presentaron ofrendas pero no sacrificaron, por lo que fueron admitidos a la comunión al final de su vida (c. 3); junto con la negativa de acogida en la Iglesia a los magistrados que ejercían el *dunvirato* por las obligaciones religiosas de su cargo (c. 56). Con lo que faltos de apoyo estatal para los cultos y los ritos, los ciudadanos y ciudadanas de alto rango que ejercían su sacerdocio por los privilegios que éste les confería, se encontraron desprovistos en sus creencias de los mecanismos de acceso al poder ciudadano y obligados a un cambio en sus relaciones con el Estado. Fenómeno que se acentuó aún más en las provincias con la caída del Imperio y la desaparición de sus estructuras de poder en el siglo V que hicieron incoherente su práctica hasta que la monarquía visigoda, ya cristiana, estableció nuevas formas de relaciones sociales.

Los cultos privados resistieron mucho mejor al ser menos localizables y poder mantenerse en la clandestinidad. Los especialistas en religión romana peninsular han demostrado el arraigo de muchas divinidades romanas a veces sincretizadas con los dioses autóctonos, sobre todo en casos de dioses de la naturaleza y protectores a los que se invocaba en las épocas de conflicto como Marte, Diana o Minerva. Con los que se compartieron los espacios religiosos sobre todo en las ciudades de mayor presencia colonial como podría ser el caso de Clunia, donde junto a la epigrafía indígena aparecen dedicaciones a dioses como Minerva, Diana, Neptuno y Tutela, además de contar con un santuario en una cavidad subterránea donde se habrían sincretizado distintas divinidades indígenas y romanas²². Sin que sea mi intención ni tampoco el motivo de este trabajo el estudio de la religión romana en Hispania, quiero al menos resaltar el mestizaje religioso producido a lo largo de los años de conquista en los territorios hispanos, que presenta una gran variedad de dioses repartidos por una amplia geografía, tanto en las grandes ciudades como en centros de menor importancia, entre ciudadanos romanos como indígenas promocionados, comerciantes, libertos y esclavos. De dioses que pertenecen al panteón como Venus, Diana, Apolo, Marte o Neptuno, y otros menores sincretizados con anteriores creencias indígenas como los lares, las lamias o las ninfas, además de cultos domésticos variados; de santuarios propios creados tras la conquista como resultado de prácticas bien establecidas de colonización de los antiguos lugares sagrados indígenas; de festividades y cultos

²² La llamada Cueva de Román llena de galerías con representaciones de falos y con máscaras y exvotos y lagos canalizados que lo mismo podría responder a un culto autóctono como al de Priapo, como pretenden sus excavadores Palol-Vilella (1987), p. 129.

exclusivamente romanos junto con otros en los que se había producido un acercamiento en los ritos y cronologías a las festividades autóctonas; así como una mezcla de ritos y simbologías que enriquecían sensiblemente el panorama religioso peninsular.

Aunque desgraciadamente esperamos aún la síntesis final de las decenas de trabajos parciales sobre la religión romana en Hispania que sistematice y aclare los muchos problemas que presenta su estudio y que afectan muy directamente a las conclusiones finales de su existencia en la Tardoantigüedad. Como al mismo tiempo la respuesta a incógnitas como las de la escasez epigráfica de divinidades romanas en La Bética²³, la provincia más romanizada, y su abundancia en la zona noroccidental. Contradicción histórica evidente que parece explicarse en el interés que el estado romano tenía en el control de las zonas septentrionales de las que se encontraba más apartado, a través de una política más impulsora de la presencia humana y cultural romana en ella. Y también por el deseo de promoción indígena que suponía la consiguiente aceptación ritual (por el epígrafe) de los dioses colonizadores. Aunque —no nos engañemos— fuera de la epigrafía es en las regiones más romanizadas de la Bética donde encontramos los mejores ejemplos de templos y objetos artísticos conectados con los cultos romanos. Por lo tanto, de nuevo el registro epigráfico es sólo demostrativo de una práctica con una fuerte carga política, no de la existencia real de cultos que debió de tener un desarrollo distinto y más prolongado. Ya que el no tener este hecho en cuenta podría hacernos pensar que en la Tardoantigüedad se ha abandonado a los dioses en toda la Península desde época muy temprana al faltar los epígrafes, mientras que justo en los territorios donde éstos eran más numerosos, el noroeste, es donde en el siglo VI contamos con su presencia en la narración de Martín Dumense. O que la hipotética destrucción de los templos en el sur significó el inmediato olvido de unos dioses que muy pocas veces han tenido presencia epigráfica. Lo que nos obliga a plantearnos la posibilidad de que los dioses romanos persistan en las denuncias conciliares respecto a los actos de idolatría y de cultos realizados en los espacios naturales donde fueron relegados después de ser destruidos sus santuarios.

Pues la documentación tardía sigue las mismas pautas. Así mientras en el siglo IV el concilio de Elvira además de constatar el culto capitolino denuncia la existencia de sacerdotes paganos, festividades de los gentiles y ofrendas a los dioses en las ciudades y el campo (cs.16, 17, 30, 50 y 51), las fuentes posteriores se concretan exclusivamente en la zona norte al citar teónimos y se reparten en dos tiempos. El primero se incluye en los escritos de los supuestamente herejes cristianos priscilianistas al defenderse en sus tratados de las acusaciones de paganismo entre sus miembros (que provenían principalmente de la Meseta Norte Occidental en torno a Ávila, Astorga, Mérida y Braga) y de su adoración a Júpiter, Marte, Mercurio, Venus y Saturno (Prisciliano, *Tract.*, I, 15; también al Sol y la Luna). Lo que, independientemente de su veraci-

²³ Lo que difícilmente se explica con el único argumento de la pervivencia en ella del sentimiento tradicional religioso hispano como pretende Espejo Muriel (2000), pp. 213-233, pues bajo mi punto de vista éste debía de ser mayor en el norte donde sí contamos con ellas.

dad que tendremos que abordar en otro momento, al menos demuestra el arraigo de estas divinidades en la zona, principalmente entre la nobleza territorial a la que pertenecían los dirigidos priscilianistas que, por otra parte, admitían haber salido muy recientemente de esos errores. En un espacio semejante casi dos siglos después Martín desde Braga nombra a Mercurio, Marte, Júpiter, Saturno, Venus, Neptuno, las Lamias, las Ninfas y Diana como demonios expulsados del cielo que habitaban los mares, las fuentes, los ríos y las selvas; divinidades romanas (quizás sincretizadas) adoradas precisamente por sus *ignorantes rustici*; además de testificar la invocación que hacían las mujeres a Minerva en sus tejidos y a Venus para sus nupcias (De *Correct*, 6-8). Casos todos que definen un universo mucho más rico en el que se confunden y entremezclan creencias de distintas procedencias y fácilmente asimilables que los denunciadores globalizan en la presentación de los principales dioses paganos romanos, sin que obligatoriamente estos teónimos sean reflejo de toda la realidad religiosa de sus poblaciones que era sin duda mucho más variada.

Un siglo después las divinidades romanas habían quedado definitivamente relegadas a la obra enciclopédica de Isidoro de Sevilla que precisamente iba dirigida a una nobleza culta cristiana a la que se describían sintéticamente los rasgos principales que definían a los dioses antiguos, sin pararse a especificar aquellos cultos que pudieran pervivir y los que habían perdido definitivamente su significado. Lo que impide pronunciarse acerca del valor que sus lectores pudieran dar a esta información y de lo próximos que se pudieran sentir a ella; aunque en alguna parte del escrito aclaratorio del origen de los dioses antiguos se expresa presente todavía muy cercano a esa realidad, apenas medio siglo después de la denuncia admitida siempre como real del Dumense. Sobre todo si tenemos en cuenta que paradójicamente la musivaria — que no depende de la manipulación informativa de la patrística — ha dejado suficientes muestras, algunas que pueden ser llevadas cronológicamente hasta el siglo VI, de temas religiosos y mitos clásicos; como los de las villas de Marroquíes Altos (Jaén) con los dioses Tellus, Océanus y Tetis, Santiesteban del Puerto (Jaén) con Aquiles, Arróniz en Navarra a las Musas, El LLano en La Alberca (Murcia) con escenas órficas, o las escenas báquicas de los mosaicos emeritenses, de Alcalá de Henares y de otros lugares diversos y apartados como Andelos y Liédana en Navarra, la villa de Santa Cruz en Baños de Valdearados (Burgos) y la de Torre de Palma (Monforte, Portugal)²⁴. Pues aunque tradicionalmente han sido considerados como procedentes de modelos y estereotipos artísticos, los mosaicos fechados a partir del siglo IV no hubieran sido posibles, en un momento de claro conflicto religioso y duras penas contra los paganos, sin la existencia de una nobleza fuertemente aferrada a una tradición artística que si no era confesionalmente pagana, si al menos gozaba de una cierta ambigüedad religiosa. Como se puede comprobar en la villa de Carranque cuyos mosaicos de temática clásica (con Ninfas, Acteón, Diana, Neptuno, Venus, Marte y la muerte de Adonis) parecen convivir sin problemas con la

²⁴ García de Castro (1995), p. 312; Una recopilación con las supuestas cronologías en Blázquez (1993), pp. 274 ss. y sobre los de Mérida Arce (2002), pp. 160 ss.

basílica paleocristiana y un dueño cristiano, supuestamente Materno Cinegio, el gran azote de paganos en Oriente. Una nobleza concedora de la cultura de la que parte y que, pese a las prohibiciones legales, se esfuerza en mantener unas formas de vida que hasta cierto punto mantienen igualmente los estereotipos paganos en el caso, todavía no siempre demostrado, de que se trate de una nobleza cristiana.

La ausencia de dioses colonizadores en las fuentes literarias tardoantiguas, incluso en fechas tan tempranas como la primera mitad del siglo IV —salvo algunos romanos aislados y descontextualizados en el norte peninsular— no se puede sustituir ni con los dispersos restos materiales ni con los restos arqueológicos que nos hablan de la destrucción de templos, que sólo en pocas ocasiones sabemos a quienes estaban dedicados y cuya cronología se encuentra sin definir. Es por lo tanto evidente que la represión legal y material llevada a cabo por el cristianismo se centró, entre otras vías, en borrar definitivamente de los documentos escritos su rastro, lo que junto con la demolición de sus templos ha impedido a sus dioses permanecer en la memoria de la Historia. La pervivencia de sus cultos tuvo que ser corta, no más allá del siglo V en los dioses públicos que dependían exclusivamente de las estructuras de poder romano y les arrastraron en su caída, y mucho más prolongada en los privados que fueron relegados intencionalmente por la historiografía a los tratamientos genéricos de idolatría, error, impiedad etc. Cuando no están incluidos —y por lo tanto asemejados— en el ocultismo y la magia junto con los cultos indígenas. Por lo que me reafirmo en mis argumentos iniciales de que la ausencia de dioses y cultos concretos, definidos, identificados, depende principalmente de la voluntad de quienes marcaron las líneas de la literatura cristiana.

Los dioses supervivientes en las fuentes provienen tanto del mundo indígena como del romano, aunque en el primer caso los panteones se pierden en un sincretismo con los dioses grecorromanos o en sus símbolos y epifanías, echando por tierra opiniones erradas como la estraboniana del supuesto ateísmo de los pueblos del norte o la falta de denominación de sus dioses (Str., III, 4, 16). La historiografía actual que se ocupa de ello —básicamente a través del estudio epigráfico e iconográfico— ha podido identificar un número importante de divinidades gentilicias (que incluso han dado lugar a muchos topónimos actuales) con arraigo en espacios geopolíticos concretos. Sobre las cuales la mayor parte de las ocasiones no contamos más que con pobres testimonios y cuya historia y cuyos caracteres se reducen generalmente a la existencia de un teónimo y algunos signos simbólicos de difícil explicación. Se concentran en mayor número en la zona norte portuguesa hasta el Tajo, Extremadura, parte de Asturias, León y Burgos, son menos numerosos en el resto de la Península —donde en las grandes ciudades como Tarraco y Mérida priman los dioses romanos— y están casi ausentes de gran parte de Galicia, Cantabria y Vasconia. Divinidades que se esconden exclusivamente en sus teónimos (el *Dulovius* de Cáceres, la *Ouana* de Celsa, el *Bormaricus* de Caldas de Vizella, el *Caraedulius* de Astorga...) o se definen por la interpretación que de ellas han hecho los romanos como dioses soberanos, protectores, curativos, de la guerra o de la vegetación (el *Genius Laquiniensis* de S. Miguel de Vizella, los *Lares* de Braga, Chaves o Segóbriga, las *Ninfae*

Caparenses de Baños de Montemayor, el *Dercetius* del monte cercano al Monasterio de Valvanera en La Rioja, el *Iupiter Candamius* de Candanedo en León, el *Mars Tilenus* de Quintana del Marco...)²⁵. Algunas de las cuales como Lug, Navia o Banda llegaron a cubrir un territorio mayor por su carácter tribal o pangentilicio, ya que contamos con una mayor abundancia y extensión de sus inscripciones, mientras que otras sabemos tuvieron importantes santuarios de culto que funcionaron como centros de peregrinación a un nivel macroespacial. Como son, a manera de ejemplo, los casos de Vurovio en la región burgalesa de La Bureba —en Barcina de los Montes donde existieron otros dioses menores— y los lusitanos Ataecina en el del Trampal o Endovélico en Panoias.

Pero es precisamente el hecho de que los conozcamos gracias a los epígrafes el que determina su ausencia a partir del siglo IV, no la desaparición de su culto. Pues Crespo Ortiz de Zárate²⁶ ha señalado con acierto que debemos su existencia a su pertenencia a sistemas locales y territoriales —basados en las relaciones de parentesco— que contaban todavía en época romana con especialistas religiosos encargados de mantener su recuerdo a través de sus rituales y de los epígrafes a ellos dedicados. Así que la epigrafía ha construido el puente entre el mundo prerromano y el tardío cuando su carencia los hizo desaparecer. Con lo que quizás pueda explicarse la menor presencia de testimonios indígenas en la Bética, en la costa levantina, el Valle del Ebro e incluso en Vasconia, con el argumento de que tanto las provincias más romanizadas donde el impacto romano fue mayor, como otras regiones más alejadas donde apenas existió, no necesitaron reivindicar de una manera tan intensa a sus dioses como la zona occidental, bien explotada pero todavía muy necesitada de este tipo de ceremonias de aceptación de los «usos romanos»²⁷. Por lo que los casi imperceptibles testimonios de época cristiana pudieran tener como razón no sólo la caída de este uso, sino sobre todo las transformaciones operadas en el propio sistema colonial que llevaron a otra forma de expresión al elemento indígena y con ello al abandono de la idea de perpetuar la memoria de sus dioses a través del documento escrito. Pero además, si la propaganda de la religiosidad indígena fue permitida por el estado romano y sostenida hasta el siglo III por las elites indígenas, no lo fue así en el estado cristiano que no fue el único causante de la desaparición de los teónimos, pero que sí colaboró con ello al perseguir duramente estas prácticas. Con lo que la ausencia de dedicaciones supuso la pérdida del recuerdo de los dioses, ya que los últimos epígrafes no traspasan los límites del s. IV y provienen precisamente del norte. Como la dedicación con interrogantes a *Virra Viliaegus* y el tan manido caso del dios *Erudinus* de la inscripción encontrada en el Pico de Dobra (Torrelavega) en el año 1925 (*CIL*, II, 5809) y conservada en el Museo Provincial de Santander como dedicación de *Corne (lius) vicanus Aunigainu (m) Cesti. F (ilius)* y que fechada en un primer momento

²⁵ Rivero García (1984), pp. 407 ss; Blázquez (1981b), pp. 179-212; Solovera-Garabito (1978), pp. 143-199; Mangas (1978), pp. 579-611; Sobre asociaciones de dioses sobre todo Marco (1994), pp. 36 ss.

²⁶ (1997), pp. 17 ss.

²⁷ Aunque existen ejemplos tardíos en el sur como el teónimo *Arescus* de Alcolea del Río en Sevilla señalado por Espejo Muriel (2000), pp. 213-233.

en el año 399 por el consulado de Ma(nlio) y Eu(tropio), actualmente se quiere llevar a una época no posterior al siglo III²⁸.

La desaparición de los teónimos por lo tanto no significa la de los cultos y se traslada principalmente a un problema hermenéutico donde tienen mucho más peso los efectos de las leyes antipaganas que los condenaron a la marginación y anteriormente cambios administrativos y políticos. La patrística por tanto utiliza los mismos subterfugios que con los dioses coloniales, pero con la salvedad de que en las pocas ocasiones que se refiere a ello ni siquiera los nombra, probablemente por desconocimiento. Por ejemplo Braulio, refiriéndose con mucha probabilidad al dios *Dercetius* (*CIL*, II, 5809), al que se reverenciaba en un lugar del Alto Valle del Ebro, cercano al Monasterio de Valvanera donde llevaba a cabo su labor misionera Emiliano en el siglo VII²⁹, utiliza la expresión *antiquissimus nebulo* (Braulio, *Vita Sancti Aem.*, IV). Esta imprecisión acerca de las divinidades se reflejaba ya en Prisciliano más de dos siglos antes cuando en sus tratados no aludía ni una sola vez a los cultos indígenas (salvo el sol y la luna), aunque sí nombraba los romanos; lo que extraña en quien se supone originario de estos territorios y con un importante clientelaje. Aunque sí señala, sin nominar, a divinidades protectoras de truenos, relámpagos, tempestades y sequías a las que también se refiere el Concilio I de Braga como propias del paganismo imperante en la secta (IX: *Sicut pagani et Priscilianus dixerunt*. También el I concilio de Toledo (XV) y c. 72 del II de Braga). Como el II concilio de esta misma ciudad hace referencia a la observación según la tradición de los gentiles de los elementos, la luna, las estrellas y otros signos antes de iniciar la construcción de una casa, la siembra, la plantación de árboles o el matrimonio (c. 72). Datos que unidos nos llevan hacia un pasado pagano ancestral, posiblemente muy mezclado ya con creencias posteriores romanas que recuerda la lejana cita de Estrabón (III, 4, 16-17) de las danzas en las noches de plenilunio y a los santuarios dedicados en la Península a divinidades lunares indígenas citados por las fuentes romanas (*Pt.*, II, 5, 3 y Avieno, *O.M.*, 428-431). Que se corresponden con los abundantes amuletos encontrados en contextos más arcaicos, en la simbología astral de las lápidas funerarias indígenas repartidas por todo el territorio hasta época medieval, e incluso en las fantásticas e inocentes imágenes del sol y de la luna asociados a Cristo y María de la iglesia visigoda de Santa María de las Viñas en Burgos.

Pero sobre todo el cristianismo que relega a los dioses al anonimato les confiere un intencionado grado de primitivismo en la contraposición de su dios civilizado, metafísico, provisto de una mitología, con un sacerdocio organizado, con doctrina y dogma, comparado con dioses innominados (sospechosamente también lo hizo Estrabón para demostrar el atraso cultural de los pueblos del norte), sin atributos, mitos, sacerdocio ni historia. Que quedan relegados a simples hierofanías (o formas elementales como diría Durkheim), a fuerzas de la naturaleza

²⁸ Estudiada por García y Bellido (1949), pp. 241. Recientemente Mac Lennan (1996), pp. 311-314 presenta la discusión respecto a su cronología que parte fundamentalmente de Stylow en el apéndice del CLRE.

²⁹ Frighetto (1999), pp. 412-414.

que residen y reciben culto en los ídolos, las piedras, los árboles, las fuentes o en el fuego encendido de las antorchas, tal como se repite constantemente en los concilios (*cultores idolorum, venatores lapidum, accensores facularum et excolentes fontium vel arborum admonemus* del c. 11 del XII de Toledo). El mismo Martín Dumiense lo demuestra, pues junto a los escasos nombres de dioses romanos que le son más cercanos, las deidades indígenas están ausentes; pero no así los campesinos que encienden velas junto a las piedras, los árboles, las fuentes y las encrucijadas (*nam ad petras, et arbores, ad fontes, et per trivium cereolum incendere*) y que realizan ofrendas en festividades como las Kalendas o a los dioses domésticos³⁰. Pues el espacio sagrado de un bosque, un reducto aislado en las montañas, una cueva sagrada, altares o incluso templos desaparecidos en lugares abiertos, suponen creencias concretas de los habitantes de los pagos y las villas cercanas. En contraposición a los *aeda* urbanos donde, por cierto, también pueden existir árboles, piedras y aguas sagradas que no son otra cosa que los objetos intermedios entre los dioses y el hombre, su signo religioso, el lugar de las ofrendas que es un componente arquitectónico y espacial más del recinto sagrado. La aseveración de estas formas de culto lo que hace es generalizar la existencia de dioses con nombre que habitan esos distintos lugares, en ciudades o campos, ya que en sí mismos los árboles, las piedras o las aguas nunca fueron considerados como tales³¹. Pero fuera de estos testimonios que —no obstante— se repiten a lo largo de los tres siglos en los concilios y otros documentos, no contamos con un solo texto que identifique a los dioses indígenas. Ni siquiera la ambiciosa obra de Isidoro que sí recoge la procedencia de los dioses clásicos e incluso otros orientales presentes en el Imperio, e ignora los que en principio deberían de serle más cercanos. Pero Isidoro es un obispo del siglo VII, educado en ambientes monásticos y cortesanos que vive con intensidad la cultura clásica y escribió sus *Etimologías* para difundir sus principales rasgos entre los intelectuales (mientras prohibía la lectura de los libros paganos a los monjes). Para él los dioses gentilicios como restos de un pasado ajeno a esa cultura no eran dignos de ser considerados en una obra de esas características. No eran cultura clásica, sino creencias arraigadas en los estratos más populares de la sociedad y particularmente en el campo. Su mayor o menor arraigo incluso en ciudades más conservadoras le era indiferente, como lo era también para el resto de la patristica que se desenvolvía en ambientes cristianos fundamentalmente, incluidos los líderes monásticos que en general provenían de familias cristianas y obispaes en las que estos dioses pertenecían a mundos extraños a su propia cultura.

Así la distorsión que las fuentes literarias y conciliares hacen de las creencias responde unas veces al desconocimiento de los dioses y otras a su número y variedad que impide dar una definición de cada uno de ellos y singularizarlos en su valor único. Su inclusión en composiciones

³⁰ *De correct.*, 10-16. Hechos denunciados como propios de los campesinos galos por Cesáreo de Arlés en los sermones 65 y 78, y Máximo de Turín en su epístola 18 y en el sermón 102 y en concilios como el de Tours del año 461 (c. 2), Arlés de 533 (c. 20) y el de Cartago de 401 (c. 16), casi con las mismas expresiones.

³¹ Servio, *In Aen.*, I, 310 e Isidoro, *Orig.*, XIV, 8, 30. Estrabón en IX, 2, 33 considera como bosques sagrados incluso los santuarios que tienen árboles. Sobre este problema Brunaux (1993), pp. 57-65.

literarias generales sobre el paganismo es la que les ha llevado finalmente al desarraigo que elimina los epítetos, las características, los atributos y hasta la localización geográfica de los cultos. Pero expulsados de los textos, la transmisión de su existencia a través de la oralidad los conduce hacia universos antes no alcanzados y los transforma en los nuevos seres que componen mitologías más modernas donde los símbolos se amalgaman y confunden; algunas de ellas dentro del propio cristianismo en posiciones muy ventajosas, otras relegadas a leyendas, cuentos de viejas y tradiciones populares como las lamias vascas de garras de ave que habitan en las cuevas y las montañas o el monstruo Mari, divinidad de carácter uránico y oracular, señora del trueno y la lluvia que se transforma en serpiente o caballo; seres todos ellos que siguen siendo denominados «gentiles» y arrojados al submundo por un cristianismo que los ha transformado hasta hacerlos irreconocibles³². Pero relegados a la clandestinidad están mucho más presentes en las denuncias de las fuentes de usos y actos paganos desprovistos de titular y en la asociación que éstos terminan sufriendo con el ocultismo y la magia como armas del diablo.

2. Los cultos huérfanos de divinidades

Sin el soporte de sus nombres y mitos, los dioses de cualquier procedencia se transforman en ritos. De ellos procede lo mejor de nuestra documentación aunque su descontextualización convierte en fallidos los intentos de explicarlos. El ritual como reafirmación de las ideas colectivas, como elemento de cohesión social, pero también como modo de comunicación individual con la divinidad dentro de las normas establecidas socialmente, pierde su sentido cuando se ven dificultados, por perseguidos, la transmisión de los valores y su proyección social. Aún incluso en aquellos que con un carácter más colectivo y popular han podido mantenerse gracias a su fusión con el cristianismo que les llevó irremediablemente a conformarse como algo nuevo. Pero ya no existen como testimonios de unos cultos concretos orientales, romanos o indígenas, pues ninguno de los restos con que contamos está lo suficientemente hilvanado como para que podamos recomponer los escenarios.

Los actos piadosos son los más numerosos pues vienen encerrados en las denuncias de idolatría que, una vez desaparecidos sus santuarios, pudo realizarse en conventículos, recintos privados o espacios abiertos que permitieron, como veíamos en las denuncias conciliares, el desarrollo de la oración, el sacrificio, las libaciones y ofrendas que necesitaban poco aparato para su realización pero sí de la sacralidad de un lugar donde entrar en contacto con lo Divino. Incluidos los recintos cristianos que ocuparon el solar de los antiguos espacios sagrados y donde los ritos paganos se enmascararon dentro de las prácticas cristianas. Es por esta razón que desde el concilio de Elvira (y a pesar de su proximidad al tiempo pagano) las referencias se organizaron en modelos repetitivos que seguían las pautas generales de globaliza-

³² Las xanas descendientes de las ninfas, la Diana del Pico Jano, cerca de Reinosa se transforma en la Anjana, la bruja benefactora y misteriosa y el terrorífico señor de la selva vasco, el Baxajaun o Tártalo, adquiere rasgos que recuerdan antiguos mitos con su único ojo. Sobre el particular Caro Baroja (1974b); García Lomas (1967); Barandiarán (1960).

ción de los cultos y de no identificación de los dioses a los que iban dirigidos. En este primer documento se señalan los sacrificios efectuados por los flámenes a los ídolos (públicos, cs. 2 y 3) y las ofrendas de los campesinos a sus dioses (privados, cs. 40 y 41), para posteriormente sintetizarse todo acto de culto piadoso en la denuncia de sacrificios (que en sí mismos incluyen otros actos). En un camino común a otros lugares del Imperio y a las leyes imperiales, una de las cuales fue dirigida al vicario de las Hispanias en el año 399 para intentar frenar los sacrificios a los dioses³³. Salvo excepciones como la ley general del año 392 que prohibía venerar a los lares con fuego, a los genios con vino, a los penates con olores, además de quemar luces en su honor, colocar incienso o suspender coronas y ofrecer donativos (*C.Th.*, XVI, 10, 12). Ni siquiera en la ejecución de las penas a quienes transgredieran las leyes, como fue el caso de los priscilianistas hispanos, se puede atisbar la más mínima adscripción a un culto determinado en la acusación de orar desnudos y hacer sacrificios en la noche sobre la que tendremos que volver. Mucho menos el pasaje de Hidacio (253, a. 469) acerca de las muy probables ofrendas de los habitantes galaicos a sus dioses en los peces encontrados en el Miño con signos hebraicos y griegos impresos. E incluso cuando se salta la norma como es el caso del Dumense, las explicaciones no van más allá de la existencia de sacrificios a los dioses expulsados del cielo que presidían los mares, los ríos, las fuentes y los bosques a los que se ofrendaba pan, vino y se colocaban cirios, o de rituales domésticos con ofrendas de alimentos al fuego del hogar durante las Kalendas o de pan y paño a ratones y polillas para evitar el daño que estos animales pudiesen hacer en las casas³⁴. Actos relatados con una sospechosa semejanza en los posteriores concilios en relación con la idolatría y la veneración de piedras, fuentes y árboles que se suman a la práctica arraigada de los sacrificios entre los hombres libres y esclavos³⁵, algunos de cuyos actos parecen mantenerse en las prácticas cristianas en el noroeste denunciadas por el II Concilio de Braga al aludir a los sacerdotes que ofrecían leche, vino, carne y otros manjares en el sacrificio de la misa (cs. 6 y 15).

Pero fueron los ritos en su práctica colectiva los que preocuparon principalmente a la Iglesia hispana por su mayor magnitud e incidencia social y porque por su trascendencia las festividades religiosas eran más difíciles de perseguir. Al formar parte la mayoría de creencias relacio-

³³ *C. Th.*, XVI, 10, 15-25; 2, 5; IX, 16, 7 y cs. 34 del Concilio de Elvira y 69 del II de Braga; en otras provincias Agustín, *Sermo*. 129; Paulino de Nola en *Carmina*, 27, 5, 60 alude a sacrificios de los campesinos de carneros y bueyes y Máximo de Turín, *Sermo*, 102, 657.

³⁴ *De Correct.*, 8: *Praeter haec autem multi daemones ex illis qui de caelo expulsi sunt, aut in mari, aut in fluminibus, aut in fontibus, aut in silvis praesident, quod similiter homines ignorantes Dominum, quasi Deos colunt, et sacrificant illis.* y 11: *Iam quid de illo stultissimo errore cum dolore dicendum est, quia dies tinearum, et murum observant: et si dicendum fas est, ut homo Christianus pro Deo mures, et tineas veneratur, quibus per tutelam capelli, aut arculae non subducatur aut panis, aut pannus, nullo modo proferrí sibi exhibitis quod invenerint parcent.* En 16: *et Kalendarum observare, mensas ornare, et fundere in foco super truncum frugem, et vinum, et panem in fontem mittere...* Se puede consultar Deonna-Renard (1961) y Jimeno Jurió (1976), pp. 21-46.

³⁵ XII Concilio de Toledo del año 681 c. 11: *Sed cultores idolorum, veneratores lapidum, accensores facularum et excolentes fontium vel arborum admonemus, ut agnoscant quod ipsi se spontanae morti subiciunt qui diabolo sacrificari videntur.* El XVI Concilio de Toledo vuelve a insistir en las prácticas anteriormente constatadas en su canon 2.

nadas con ciclos vegetativos y conmemorativos que no tardaron en ser cristianizadas. Sus mismas características definieron su pervivencia y evitaron sufrieran la persecución de otros actos religiosos. Centrándose más los sacerdotes en la exposición de sus vicios, su grosería y escabrosidad (el reforzamiento de lo lúdico, lo trasgresor y lo mágico que envuelve al hombre con la naturaleza) que en su erradicación. A pesar de que las leyes romanas arremetieron contra ellas por el descontrol derivado de sus actos y la ruptura con la realidad e intentaron promover su transferencia a las festividades cristianas. Aunque con una postura muy ambivalente pues permitieron siempre la celebración de las festividades populares (*C.Th.*, II, 8, 18-23 y XVI, 10, 17). Pero es muy difícil identificar en la ambigüedad de los textos los ritos (algunos todavía detectables en las fiestas populares) de fertilidad, expiación y propiciatorios, de los ritos de paso como la muerte, el matrimonio, el nacimiento; los de raigambre indígena, de los iniciáticos propios de los misterios y sectas gnósticas o de las festividades romanas u orientales aportadas por los colonizadores.

Así, con la parquedad que le caracteriza, el concilio de Elvira no pasa de dedicar un rapapolvo —acompañado de una excomunión de tres años— a las matronas y sus maridos cristianos que ofrecían vestiduras para adornos de las procesiones mundanas (c. 57). Aunque la información se puede completar con los datos sobre procesiones de diosas orientales en las ciudades o con la costumbre constada medio siglo después por el obispo Paciano de Barcelona de *cervulum facere* durante las kalendas de enero, que supondría la utilización del disfraz de ciervo durante la festividad pagana del equinoccio de invierno³⁶. Que unido el testimonio contemporáneo del obispo Liciniano de Cartagena —en su carta a Vicente de Ibiza— sobre las danzas violentas, los cánticos y los excesos que exaltaban la libido en las festividades religiosas de su ciudad y que arrancaban al hombre del trabajo en el huerto y de sus labores a la mujer³⁷, nos permiten vislumbrar un panorama geográfico de estos usos bastante extenso y muy semejante —por ejemplo—al que Agustín reflejaba para el norte de África (*Hom.*, 197 y *ep.*, 10, 9). La conexión que de ellos se hacía con el paganismo presenta una concepción estética festiva en relación con la naturaleza, los ciclos vitales y la fiesta que parece contextualizarse en una de las insculturas medievales de la necrópolis de Revenga (Burgos), en que un ser al parecer disfrazado con una máscara y otros atributos festivos, realiza una serie de danzas rituales con el miembro viril muy desarrollado³⁸. Pero interpretado en su sentido más negativo, como comprobamos también en el testimonio de Braulio quien, refiriéndose a la Pascua cristiana en Cantabria, se lamentaba de la violencia desatada en estas fiestas que culminaban en actos incestuosos, asesinatos y robos, dentro de la retórica propia de la persecución moral

³⁶ En su tratado *Cervus*, hoy desaparecido pero conocido por la referencia de Jerónimo *Viris Illustr.*, CVI: *In kalendis Ianuariis et contra alios ludos pagánicos*; el mismo obispo en su obra *Paraenesis*, I, 3-4.

³⁷ *Ep. ad Vincentium*, III, 2: *Meliusque erat viro hortum facere, iter agere, mulieri colum tenere, et non ut dicitur, ballare, saltare, et membra a deo bene condita saltando male torquere, et ad excitandam libidinem nugatoribus cancionibus proclamara.*

³⁸ Castillo (1971), pp. 797-800.

de sus actos³⁹. Muy distinta a la cristiana expuesta hacia el año 400 en el ya citado tratado enviado a Cerasia por Eutropio, donde se recoge el ideal ascético de una vida de recogimiento y de retiro para las mujeres como complemento de una naturaleza virginal y de una fuerza moral reconocida por la Iglesia⁴⁰. Ideario muy semejante al que guiaba a los obispos reunidos para frenar los excesos priscilianistas en el Concilio de Zaragoza del año 400 al obligar a los cristianos a acudir a las iglesias durante el tiempo que transcurría entre el 17 de diciembre y el 6 de enero, con el fin de evitar que se ocultasen en casas y haciendas, lugares considerados ideales para los excesos (c.17). Que en el fondo encierra una fuerte contraposición entre los intereses de la Iglesia y los de su pueblo, definida con mayor precisión en el contraste textual *ecclesia vacuatur, circus impletur* utilizado por el obispo Salviano de Marsella (*De gub.*, VI, 7, 38) para reflejar la situación en las ciudades de Galia e Hispania.

Martín Dumense tras la laguna informativa del siglo V aún todos los ritos festivos en su tratado en la denuncia, sin mayores excesos narrativos, de la conmemoración de las Vulcanalia, Paganalia y Lupercalia (*De correct.*, 16). Todas ellas y en particular la segunda, origen de nuestros carnavales y aborrecida por la Iglesia hasta el punto de obligar al papa Gelasio a componer un tratado en el que lamentaba la excesiva permisividad y negligencia de los sacerdotes y de los propios cristianos hacia actos profanos considerados inaceptables a pesar de provenir de los antepasados⁴¹. Pero este autor sobre todo se recreaba en el *Kalendarum observare* a base de adornar las mesas con manjares especiales, ramos y luces, ofrecer sacrificios a los lares familiares y arrojar pan y vino al fuego sagrado del hogar, actos en los que se ve su fusión con festividades prerromanas en el hecho que sorprendía al obispo (extranjero en esos pagos) de que se efectuasen en enero y fueran consideradas como del comienzo del año cuando para los romanos éste lo era en las calendas de abril⁴². En esta misma línea el c. 73 del concilio de Braga II se refería al *otius vacare gentilibus*, a las *iniquas observationes agere kalendarum* a los adornos de las casas, *lauro aut viriditate arborum cingere domos*, que no eran otra cosa que *observatio paganismi*⁴³. En

³⁹ *Vita Sancti Aem.*, XXVI, 33: *Eodem igitur anno, quadragesimae diebus revelatur ei etiam excidium Cantabriae; unde nuntio misso iubet ad diem festum paschae senatum eius praesto esse. Ad praestitum conveniunt tempus. Narrat ille quod viderat: scelera eorum, caedes, furta, incesta, violentias...*

⁴⁰ PL, I, 529-556. Al respecto remito a Marcos (2000), pp. 223.

⁴¹ *Lupercalia*, I, 20, 1-5. De la mezcla de estas festividades romanas y otras semejantes derivan nuestros carnavales y otras fiestas donde se repiten las agresiones físicas, las humillaciones, la inversión de sexo, las sátiras y las parodias que tanto recuerdan a las Lupercalia del 15 de febrero dedicadas a Fauno. Se puede ver en Caro Baroja (1965) y Gaignebet (1984).

⁴² 25 de marzo. De *correct.*, 10: *Similiter et ille error ignorantibus et rusticis subrepat, ut kalendas Ianuarias putent anni esse initium, quod omnino falsissimum est.* Cesáreo de Arles en Galia acusaba a sus fieles de ir ebrios a las iglesias y bailar durante el sacrificio de la Eucaristía en *Sermo*, 19, 3: *Quando ad ecclesiam venitis, nolite rixas aut scandala concitare. Nolite ad ebrietatem bibere: nolite cantica luxuricas ballando proferre, quis non est iustum ut ex ore vestro, ubi ingressa est christi eucharistia, proferantur verva diabolica.* Similar en el norte de África las calendas de junio en Agustín, *ep.* 91, 8.

⁴³ Pues el laurel y el pino, como actualmente el acebo y el olivo son dos de las plantas más utilizadas en ritos vegetativos al estar perennemente verdes y tener conocidas propiedades medicinales como se ve en Plinio, *NH.* XV, 30, 135. Interesante el trabajo de Meslin (1970) donde se resaltan las tradiciones actuales ligadas al paganismo, como poner guirnaldas en las puertas de las casas, las danzas, los disfraces, búsqueda de la suerte, augurios para el futuro año, comidas típicas de estas fechas e incluso la práctica del intercambio de regalos o *strenae*.

ambientes más extendidos el canon 11 del IV Concilio de Toledo obligaba a evitar en las mesas de los sacerdotes durante las kalendas de enero cualquier otro tipo de alimento que no fueran pescado y legumbres, debiendo abstenerse de carne y de vino que, como los obispos bien sabían, podían derivar en borracheras y otros usos. Que según Máximo de Turín hacían olvidar fácilmente a los hombres el auténtico acontecimiento que era el nacimiento de Cristo (*Sermo*, VI, 410 y *Hom.*, XVI, 45-48). Finalmente todas estas características están reflejadas en la escueta síntesis actual de los actos llevados a cabo en las kalendas, entre los que destacaban el disfrazarse de figuras monstruosas, los cánticos impuros y danzas frenéticas, la ingesta de vino y la lujuria; por otra parte propios de todas las conmemoraciones relacionadas con los ciclos vegetativos donde los excesos eran el vehículo para la comunión final con la naturaleza, lo que producía horror a los obispos. Además —principalmente diría yo— de la consulta a los agoreros citados por Isidoro que les entregaban a las adivinaciones profanas, una de las prácticas más ferozmente reprimidas por el estado cristiano. De ahí el empeño de sus detractores en su estrategia final de trasladar las fiestas cristianas a estos contextos, el nacimiento de Cristo en los días dedicados por los celtas a Aion, por los romanos a Júpiter, Saturno, Helios o Mitra y distintas conmemoraciones de los mártires en otras tan destacadas como las de Venus en Octubre, Cibeles en mayo o las del solsticio de verano a S. Juan. Con la esperanza de que el tiempo se encargase de cristianizar sus ritos y permitiese olvidar su origen pagano como en realidad así ocurrió en un tiempo muy prolongado⁴⁴. Pero esta superposición de festividades tuvo que afectar igualmente a dioses más locales relacionados en sus cultos con los equinoccios y los solsticios; como parecer desprenderse de la topografía actual que en el antiguo lugar de culto de las *Fontes Tamarici* en Velilla del Ebro ha mantenido su dedicación a San Juan de las Aguas Divinas con festividad en el solsticio de verano, mientras Santa Lucía, conmemorada en el solsticio de invierno, asimiló el culto a Ataecina.

La cita de Salviano que contraponía el vacío de las iglesias al lleno completo de los circos incluso cuando los bárbaros asediaban las ciudades, y la que le sigue donde se resalta el caso de Cartago *pars plebis erat foris captiva hostium, pars intus captiva vitiorum* (*De gub.*, VI, XII, 69) permiten acercarse brevemente al hábito de la organización de *ludi* paganos durante las fiestas religiosas en cuyo contexto nacieron. Aunque en época tardoantigua a la repulsa de su origen pagano tenemos que sumar otra de carácter moral. Que no parte solamente del recuerdo del martirio cristiano, sino también del rechazo a las matanzas de los circos o a la lascivia de los teatros en los que se trataban temas escabrosos, se danzaba con obscenidad y se practicaba el trasvestismo. Pero sobre todo se recordaban las leyendas y los mitos paganos, se realizaban en ellos sacrificios y prácticas mánticas y se dedicaban a ciertos dioses como Minerva, Neptuno, Helios o Cástor y Pólux; causas diversas que llevaron incluso a laicos como Prudencio a pedir su desa-

⁴⁴ Sobre la cristianización de las fiestas remito al trabajo general para Hispania de Castillo Barranco (1995), pp. 45 ss.

parición a los emperadores⁴⁵. La corriente de pensamiento formada ya desde los orígenes de la patristica se mantuvo viva hasta ser recogida por Isidoro en sus Etimologías (*Etym.*, XVIII, 27-28 y 59), cuyo capítulo dedicado a los *ludis circensibus* las considera obras del diablo, estrechamente vinculadas a los dioses paganos y al mundo de la mántica y la magia y las compara con prostíbulos al solicitar a los cristianos huyan de las mismas y se ausenten de sus recintos. Pese a lo cual los espectáculos se siguieron manteniendo, como demuestra el aviso de Isidoro, hasta el final de nuestro periodo, por su fuerte arraigo popular y sobre todo por la ambigüedad de los emperadores en el tratamiento, debido precisamente a la proyección social de los mismos. Por la necesidad de complacer al pueblo admitida por la historiografía actual⁴⁶ y mantener una *laetitia publica* amparada por el fisco que obligaba incluso a las provincias y que los convertía en el lugar idóneo para resolver las relaciones entre el soberano y sus súbditos; además de actuar como mensajeros de los valores ideológicos, simbólicos y propagandísticos más allá de la confesión cristiana o pagana, y servir para superar las angustias de un público que abandonado a su libre albedrío podría suponer un serio peligro social. Aunque para evitar el choque con la Iglesia se prohibieron los espectáculos en domingo y en Navidad, Cuaresma, Pascua y Epifanía y dejaron de ser feriados los días de festividades paganas (*C.Th.*, XV, 5, 2; II, 8, 20-24). Secundándolo con el ofrecimiento a aurigas y actores de teatro de ser admitidos a la comunión si abandonaban el oficio (c. 62 del Concilio de Elbira), lo que les permitía escapar de una profesión en muchos casos no elegida por ser de origen servil o heredada (*C.Th.*, XV, 7, 1-12).

Incluso hubo una doble política con los más repugnantes a los ojos cristianos que eran los juegos gladiatorios. Pues si bien se ha mantenido que las mantanzas entre hombres fueron ya prohibidas por Constantino con una ley que anulaba las anteriores condenas a ser gladiadores a quienes raptaban niños por ejemplo (*C.Th.*, XV, 12, 1y IX, 18, 1), lo cierto es que sus sucesores protegieron los espectáculos de circo hasta el punto de que en el año 356 una ley todavía condenaba a los magos a las bestias (*C.Th.*, IX, 16, 5) y, sorprendentemente, otra del año 365 (IX, 40. 8) prohibía condenar a los criminales cristianos al combate de gladiadores, además de aceptarse las naumaquias o luchas en el agua explícitamente en el año 399 (XV, 6, 2). Por otra parte, el historiador Amiano Marcelino conoció la existencia de combates en el circo donde los púgiles se despedazaban, aunque en general prevalecen en su obra las carreras de carros y los juegos escénicos (14, 7, 3 y 28-30). Claro que en Hispania el testimonio de Salviano sobre la afluencia de público en el circo no especifica qué tipos de juegos se realizaban, aunque la situa-

⁴⁵ Sobre las causas de este rechazo Orígenes, *Contr. Celso*, III, 56; Tertuliano *Apolo.*, IX, 9-5; XV, 14-6 y XXXVIII, 1-5; *De spect.*, XI-XVIII; Agustín, *De civ.*, II, 4, 2-5; *De vera religione*, 55, 107 y *Conf.*, VI, 8, 13; Prudencio, *Contr. Symm.*, II, 1113-1120: *tu mortes miserorum hominum prohibeto litari. Nullus in urbe cadat, cuius sit poena voluptas, nec sua virginitas oblectet caedibus ora. Iam solis contenta feris infamis harena nulla cruentatis homicidia ludat in armisi* y en *Hamartigenia*, 305-310: *Idcircone, rogo, speculatrix pupulla molli subdita palpebrae est, ut turpia semivirorum membra theatri spectet vertigine ferri incestans miseris foedo oblectamine visus.*

⁴⁶ Vespignani (1994), pp. 7 ss.

ción en los momentos finales del Imperio no debía de ser muy distinta al resto de las provincias. A pesar de ello, el Concilio de Elvira sólo se refiere con precisión a las carreras de carros y al teatro, aunque podrían incluirse los gladiatorios en su canon 56 que prohibía la entrada a la iglesia de los cristianos que habían ejercido la magistratura del *dunvirato* durante ese año —obligados por lo tanto a organizar los juegos e incluso pagarlos de su propio *peculio* como se contempla en la *Lex Ursonensis* (cap. 70)— y en el canon 2, más discutible, que alude a sacerdotes que al pecado del sacrificio sumaron el del homicidio y el adulterio y que Gams⁴⁷ conectó hace tiempo con los juegos gladiatorios y el teatro respectivamente. Aunque por otro lado las escenas de los mosaicos tardíos hispanos contengan casi exclusivamente imágenes de carreras de carros, mimos y actores (Mérida, Barcelona, villa de Bell Lloc en Pallarés, Paradas en Sevilla o Torre de Palma en Portugal), incluso de espectáculos con pigmeos como en Puente Genil, contrastando con inscripciones anteriores a todo tipo de personajes y juegos, incluidos los gladiatorios. Por desgracia más adelante sólo contamos con el testimonio de la *Chronica Caesaraugustana*, 222 sobre la devolución de los juegos de circo a la ciudad y con la recriminación del monarca visigodo Sisebuto al obispo Eusebio de Tarragona por su afición a los espectáculos (*ep.*, III en MGH, *Ep. Wisig.*, 7) que para entonces ya no se realizaban en el anfiteatro ocupado por una basílica cristiana.

Pero nos es totalmente desconocido el cambio operado en los distintos *ludi* en los siglos intermedios. Aunque tengo la sospecha de que influyó en ellos la caída de la estructura política y mercantil del Imperio; la primera al no privilegiar los espectáculos sangrientos como antes y al ir paulatinamente controlando las ciudades los obispados de forma que en parte se suavizaron estas costumbres; la segunda por el freno del comercio de animales traído de provincias lejanas por empresas dedicadas al tráfico de hombres para las luchas gladiatorias y las *venationes*. De manera que nuestros antepasados tuvieron que contentarse con las especies peninsulares como el toro bravo, o combinar los espectáculos con luchas de raigambre más indígena como las de hombres a caballo, ya presentes en época prerromana (recordemos las gestas medievales), con los juegos atléticos, el mimo y el teatro. Mejor tolerados por la Iglesia y que podían ser mantenidos con un menor costo por los señores en las villas y por las empobrecidas curias urbanas. Como parece querer transmitir el II Concilio de Braga (c. 5) cuando se refiere a los actos que tenían lugar *in nuptiis vel in conviviiis* a los que asistían los clérigos que debían levantarse de la mesa antes de su comienzo; y quizás también el esfuerzo del IV Concilio de Toledo por impedir a los sacerdotes formar parte de la curia, entre otras muchas causas por las obligaciones «lúdicas» que este cargo conllevaba.

Más difícil es probar su pervivencia a través del registro arqueológico por la tendencia general de los investigadores a fechar el abandono de circos y anfiteatros coincidiendo con las leyes de represión del paganismo, a veces sin tener en cuenta las dificultades de estudio que presentan estos espacios abiertos. Y sin poder ayudarnos con referencias epigráficas, ya que la más

⁴⁷ (1956) II, pp. 30.

tardía es la noticia de la restauración del circo de Mérida en el año 337. Aún así hay que tener en cuenta que las construcciones de circos, anfiteatros y teatros se sitúan en los centros urbanos más desarrollados y no en todos, sino principalmente en la Bética y las ciudades ricas de la costa (los buenos ejemplos de Ampurias, Itálica, Carmona, Cartagena, Tarraco, Córdoba, Belo, Sagunto, Gades, Malaga...), mientras que en regiones del interior son prácticamente inexistentes, a excepción de los anfiteatros de Mérida, Coimbra y Evora y los teatros de Bílbilis, Clunia, Segóbriga, Medellín y Olisipo. Las fechas dadas para su destrucción oscilan entre el siglo III para los teatros de Segóbriga y Carmona, hasta como máximo el V para por ejemplo el teatro y anfiteatro de Tarragona o el teatro de Belo que llega hasta el IV. Aunque en general se suele ampliar la cronología para ciertos anfiteatros como los de Tarragona, Segóbriga, Coimbra y Mérida⁴⁸. Pero las dudas respecto a los edificios no son definitivamente determinantes de la existencia o no de espectáculos, ya que en la mayor parte del territorio nunca se desarrollaron en construcciones de piedra, prácticamente inexistentes, sino en otras de materiales perecederos. O de lo contrario negamos la posibilidad de haber disfrutado de ellos a centros como Astorga, León o Toledo, como también a las villas y a los centros con menor poblamiento, en todos ellos profundamente arraigada esta costumbre hoy en día. Al respecto puede valernos el testimonio de Gregorio de Nazianzo para Oriente, pero transferible a cualquier otra parte del Imperio, de que los más variados espectáculos podían tener lugar incluso en las mansiones privadas (*Ep.*, XI, 8) y que parece estar avalado por el canon citado del II Concilio de Braga donde se demuestra la validez de cualquier espacio público para levantar el escenario apropiado, a base de construcciones provisionales como en las plazas públicas y los prados. Por esta razón de peso es metodológicamente inexacta la idea de que la destrucción o abandono de construcciones de piedra en las ciudades supone radicalmente la desaparición del uso de los espectáculos, como la anterior ausencia de teatros, circos o anfiteatros no supuso su inexistencia, sobre todo en antiguas provincias romanas donde se han conservado tan arraigados. Solamente en el caso de los juegos gladiatorios se puede admitir su paulatina desaparición con la persecución de sus organizadores y los impedimentos mercantiles impuestos, que después nunca fueron recuperados por los reinos bárbaros. Lo que es más cuestionable es que este proceso se debiera a la influencia exclusiva del cristianismo como único promotor de la piedad popular, cuando el sostenimiento de este tipo de espectáculos con las formas que les caracterizaban estuvo estrechamente ligado a una estructura social y a los intereses de un estado que los fomentaba, más allá de las formas de vida autóctonas y de las costumbres de los pueblos bárbaros que se asentaron después en sus provincias. Con lo que posteriormente cambiaron manteniendo su esencia hasta nuestros días.

Para finalizar quiero referirme a los ritos funerarios pues las creencias paganas están prácticamente ausentes en la literatura tardía, a excepción de los rasgos que se perciben en el rito cristiano y la breve alusión hecha por el Dumiense acerca de las ofrendas a los dioses lares. El

⁴⁸ Véanse el trabajo colectivo *Ludi Romani* (2002) y Berges Soriano (1982), p.115.

vacío es total respecto a los dioses funerarios que sabemos existieron ya en las culturas indígenas y que parecen estar presentes en los ídolos encontrados en estelas de necrópolis prerromanas del norte de carácter antropomorfo; algunos de ellos con caracteres femeninos y relacionados con los grupos gentilicios y que después se continúan en época romana con la mención a los *D(ii) M(anes)*⁴⁹. Igualmente en las características y las funciones de algunos de los dioses pangentilicios como Ataecina que aparece denominada en su santuario del Trampal como *Dea domina sancta* y asociada a Proserpina en una inscripción de Mérida, lo que le confiere un carácter funerario. Como el dios Endovélico asociado a Serapis y a los dioses de los infiernos en su santuario de Panoias. Que podríamos asociar a la referencia de Livio (28, 22, 9) de los sacrificios que efectuaban los habitantes de Astapa a estos dioses. Y a la abundantísima simbología de raíz prerromana a base de figuras animales como el jabalí, la paloma, la liebre, el toro y el caballo combinada con símbolos astrales y vegetales como el laurel y la palma, a veces con alusiones a los Dioses Manes, que se conserva sobre todo en las estelas del noreste (provincia de Burgos, País Vasco, Cantabria y Navarra), algunas de las cuales se fechan en época medieval⁵⁰. Independientemente de la abundancia de dedicaciones en toda la Península a los dioses Manes que nos hace suponer la existencia de los más variados dioses funerarios indígenas y su clara pervivencia, aunque en la epigrafía no remonten el s. III más que los casos aislados y no demasiado claros de las necrópolis de Villaverde de Liébana y Gamonedo (Onís).

La carencia de testimonios sobre ellos en época tardía se rige por los mismos determinantes que la del resto de las divinidades. Sin embargo es muy significativo el cambio producido y ya iniciado en época romana que hizo desaparecer no sólo usos que fueron propios de una economía de guerra —como la exposición de los cadáveres—, de raigambre muy primitiva difícil de explicar —como el enterramiento infantil con carácter ritual— o relacionadas con las estructuras políticas —como las ricas tumbas principescas meridionales—, sino además las formas más arraigadas y extendidas de religiosidad funeraria como la incineración y los ritos que le acompañaban. Pues en el siglo IV en general ya nos hemos despedido de los testimonios de carácter funerario como los *ustrina*, las ofrendas de animales y vegetales, los sacrificios, los ajuares más o menos abundantes, los productos de comercio que a veces acompañaban al muerto, de sus armas y de otras peculiaridades que hasta ahora habían servido para especular acerca de sus creencias; como también de esos rituales especiales que desplegados en torno a la muerte de personajes importantes enriquecieron el panorama en otras épocas. Y de muchos de los testimonios referentes al mundo romano, de sus adornos, de su cortejo nocturno, del *funus* que con tanto ahínco defendía el emperador Juliano horrorizado por las procesiones funerarias diurnas de los cristianos, y de prácticas de enterra-

⁴⁹ En la región astur en Molleda (Avilés), La Lloraza (Villaviciosa), Beleño (Ponga) o en Noceda (León), pero también en Galicia en Mangas (1983), pp. 16 ss, con referencias bibliográficas concretas.

⁵⁰ Parzinger-Sanz Serrano (2000), pp. 414-415 con la problemática y bibliografía.

miento como los objetos profilácticos, las comidas fúnebres o la moneda como vehículo de paso hacia otro mundo⁵¹.

En efecto, el historiador familiarizado con el mundo funerario peninsular sabe de los cambios profundos experimentados en época tardía que no se pueden atribuir exclusivamente a la escasez de excavaciones de sus necrópolis. Son más las características estructurales las que se transformaron con una pobreza tal de ajuar y un tipo de inhumación sencilla que impide cualquier especulación sobre su religiosidad. Es la vuelta a la austeridad que en épocas prerromanas y romanas está superada por el realce de las tumbas de guerreros, de comerciantes y de sus elites y que independientemente de la pervivencia de los antiguos colegios funerarios y en las antiguas organizaciones gentilicias, adoptan ahora una postura mucho más humilde y desamparada ante la muerte. Sobre todo en los espacios de influencia cristiana y en las clases más deprimidas, cuyos muertos están despojados de sus símbolos y enterrados en simples sarcófagos compuestos de tégulas con el simple acompañamiento —cuando lo hay— de unas cuentas de collar o un cuenco. Enterramientos que lo mismo pueden atribuirse a cristianos como a paganos que en muy pocas ocasiones señalan el lugar de su deposición con las ricas estelas de piedra de antaño (quizás sí de madera), con urnas en formas de casa como las burebanas o estelas decoradas con alusiones al mundo funerario de palomas y motivos vegetales, con la figura del cazador o el retrato del muerto como en otros tiempos. Salvo casos excepcionales precisamente en la zona norte donde todas estas características anteriores se empobrecen en su factura y los antiguos motivos se concretan ahora en decoraciones de tipo geométrico⁵². Lo que Campillo Cueva en su trabajo sobre la Comarca Mirandesa (Burgos)⁵³ no ha dudado en relacionar con una muy tardía cristianización en una zona de estrategia fronteriza, hasta que en la Edad Media se desarrolló una importante colonización eclesíastica que se comprueba por ejemplo en iglesias como las de S. Juan en Ameyugo, la de S. Millán en Santa Gadea del Cid y la de la Asunción en la propia Miranda; y que se acompaña entonces de simples tumbas de laja o de sepulcros excavados en la roca y muy pocos sarcófagos, lo que demuestra una cierta jerarquía social, con los pies mirando hacia donde sale el sol, la cabeza al poniente, el cuerpo extendido y las manos recogidas sobre el pecho y sin haberse detectado ningún ajuar en las más de sesenta necrópolis encontradas cuya datación puede llevarse hasta el s. IX. Además otros ejemplares fechados a partir del siglo V en San Pedro de Arlanza en Burgos, Nachitua en Vizcaya o el conjunto de Buniel (Burgos) contienen ya algunas rudimentarias inscripciones cristianas y retratos de grupos familiares casi como monigotes, junto con símbolos como el crismón que, debido a su general descontextualización, cuestionan el mantenimiento de esta temprana cronología, aun-

⁵¹ Barral (1975); Fevrier (1977), pp. 29-46 y Prieur (1986) relacionan todas estas costumbres con los escasos restos tardíos.

⁵² Pérez Rodríguez-Aragón (1994), pp. 279 ss. La pobreza se comprueba igualmente en enterramientos entre el Miño y el Duero como demuestran Quiroga-Lovelle (1999), pp. 228-253. En general Parzinger-Sanz Serrano (2000), pp. 410 ss.

⁵³ (1966), pp. 111-139.

que sabemos de la existencia de una incipiente aristocracia relacionada con cristianos en al menos la *civitas* de Briviesca. A pesar de ello muy recientemente Azkárate⁵⁴ ha puesto de manifiesto el tremendo auge de la arqueología funeraria en el País Vasco que ha sacado a relucir la existencia de necrópolis con restos de canales, orificios y receptáculos para libaciones y ofrendas y la deposición dentro de las tumbas de carbones y filacterias; como sucede en la necrópolis tardoantigua de Aldaieta y otras similares, donde en el primer caso se han desplazado los cráneos o invertido en un caso los coxales y aparecen otros rasgos que denotan creencias muy específicas como el depósito de ajuares militares. Como también señala la persistencia de la ocupación de ciertos cromlechs hasta el siglo XVI y llama la atención sobre restos de incineración, un ritual teóricamente olvidado en el mundo cristiano, en Guipúzcoa, todo ellos rasgos de claras costumbres paganas.

Aunque en general la monotonía tipológica expuesta, que es común para toda la Península, contrasta sin embargo con dos casos señalados por la historiografía como espectacularmente singulares que, sin embargo, tienen que ser tratados con mucha precaución: el de la necrópolis cristiana de Revenga (Burgos) y el enterramiento tardío de la Cueva de Juyo (Santander). La primera está compuesta por 132 sepulturas alrededor de una iglesia fechada hacia el s. X, que contiene como elemento extraño al conjunto en el suelo del nártex una serie de insculturas de manos abiertas y la figura de un hombre representado como un demonio o brujo danzante con cuernos y cinco círculos y con el miembro viril muy marcado, mientras en el ángulo suroeste de la misma iglesia se puede ver una representación geométrica con tres cuadrados inscritos y un jinete con el brazo extendido a mediodía. Lo extraño del conjunto nos lleva fuera de la ortodoxia cristiana y al relato de unas mitologías para nosotros desconocidas que su descubridora⁵⁵ trata como pervivencia de antiguos símbolos funerarios de los repobladores vascos de este siglo. Pero que igualmente podrían ponerse en conexión con la existencia de sectas heréticas o, más probablemente, como reutilización medieval de materiales provenientes de algún templo o cementerio anterior a su construcción, aunque la temática choque con la clara intencionalidad de dejar estas figuras a la vista, de clara obscenidad para el recinto. Distinto es el caso tratado por González Echegaray⁵⁶ para un ritual sin lugar a dudas indígena pero muy tardío en la Cueva de Juyo (Santander), practicado en los cadáveres de una mujer y tres niños que la rodean, uno de los cuales lleva un collar como amuleto, y que están colocados con una peculiar disposición que invita a una cierta precaución por el contexto abierto en que se encuentran que podría ser tratado con una cronología errónea. Aunque los enterramientos en cuevas fueron práctica habitual en la Tardoantigüedad como se comprueba por los materiales tardíos de las de Suano en Reinosa, del Cudón en Torrelavega, Covadonga y San Juan de Socueva; lugares que además fueron utilizados como refugio por los eremitas medievales —al igual que en la zona del

⁵⁴ (2002), pp. 302-324.

⁵⁵ Del Castillo (1971), pp. 797-800.

⁵⁶ (1969), pp. 10.

Duración—y donde se mezclan las creencias y los tiempos en un muy pobre ajuar que a veces se combina con la falta de excavaciones sistemáticas que los contextualicen.

Pero la pobreza generalizada de los contextos funerarios no implica, como se ha querido ver, la igualdad ante la muerte como efecto de la influencia cristiana. Pues también en etapas anteriores al lado de las tumbas principescas tenemos ejemplos muy numerosos de enterramientos con poco o sin ningún ajuar que denotan importantes contrastes sociales. En el mundo romano y particularmente en los últimos siglos del mismo existen también esos límites que señalan a poblaciones indígenas y coloniales mucho más deprimidas incineradas e inhumadas sin apenas ajuar, otros medias que pueden permitirse incluso un epígrafe, y las elites que se hacen enterrar en ricos sarcófagos. Y esta misma tónica pervive entre los cementerios o las tumbas individuales con las características anteriormente expuestas, la existencia de lápidas con inscripciones cristianas de miembros más destacados y, por supuesto, la de sarcófagos confeccionados por talleres tardoantiguos para unas poblaciones con un mayor poder adquisitivo. Al mismo tiempo que contamos con una importante orfebrería hoy en día dispersa por los museos y en manos de anticuarios y especuladores, descontextualizada pero de tipología claramente tardía. Por ejemplo, de la línea de pobreza funeraria antes marcada entre el Miño y el Duero provienen sin embargo los sarcófagos de Aguas Santas, Santa Comba de Bande, Castro de Avelas, Salvador de las Rozas en Medeiros, Lobaces y Arzádigos. Pero además su registro se extiende igualmente a otras regiones como el noreste donde veíamos la preponderancia de los enterramientos populares al lado de otros que al menos conservan una pequeña estela de piedra y, entremezclándose, los ricos sarcófagos de temática pagana y cristiana. Los sarcófagos procedentes sobre todo de talleres locales de la comarca de La Bureba y de Tarraco, con buenas canteras cercanas, se extienden por amplias zonas y —tras una serie de estudios antiguos que se preocupaban sobre todo de catalogarlos e intentar demostrar su temática cristiana— actualmente vuelven a ser motivo de polémica. James, Cazes y Duval han contextualizado los de Galia en relación con la existencia de santuarios de peregrinaje cristiano, ya que sus frisos están confeccionado para ser vistos de frente en un emplazamiento y reservados para personajes de alto rango⁵⁷. Y de acuerdo en parte con esta hipótesis, la concentración hispana en La Bureba y en Tarraco tendría que ver con la demanda de las grandes villas del Valle del Ebro que comenzaban a cristianizarse en el s. IV y que después tuvieron un papel fundamental en el desarrollo del monacato y en la Ruta Jacobea; fenómeno que viene a coincidir con la erección de iglesias propias atestiguada en los canones conciliares y en el tráfico de reliquias en los predios nobiliarios, y sobre todo con la prohibición del I concilio de Braga (c. 18) de enterrar a los cristianos dentro de las iglesias, una forma de sacralizarlos al amparo de un centro de culto y de las que se beneficiaron principalmente los miembros de la nobleza. Lo que podría ampliarse a los ejemplares más dispersos por la Península recogidos

⁵⁷ Como en Saint Seurin de Bordeaux en James (1993) y con la misma idea Cazes (1993), p. 65 y Duval (1993), p. 37 quien los relaciona con las construcciones absidales de las villas transformadas ahora en baptisterios.

por Ripoll⁵⁸ procedentes de talleres romanos y aquitanos. Sin embargo esta misma autora —siguiendo en parte a Schlunk— llama la atención sobre la posibilidad de que las cronologías puedan alcanzar hasta el s. VI, lo que supone una lenta implantación del cristianismo (concordando con lo establecido para Miranda y la multiplicación tardía de sus iglesias), y sobre la dificultad de datar con exactitud su temática y estilo de tradición pagana como sucede con los de Villanueva de Lorenzana en Lugo y el de la Catedral de Oviedo; argumento este último ya puesto en evidencia por otros autores al conservar algunos de ellos escenas paganas de musas, amores, victorias, orantes o genios alados que podrían responder a los gustos de una nobleza pagana, lo que echaría por tierra su relación con santuarios cristianos en las villas y nos llevaría a relacionarlos con mausoleos paganos en las mismas o, como mucho, centros de peregrinaje precristianos⁵⁹.

Pero además el mundo funerario tardío peninsular dio acogida a nuevas poblaciones de emigrantes bárbaros cuyas agrupaciones de tumbas se presentan más ricas en sus ajuares aunque son de una controvertida cronología. Conocidas entre los especialistas como las Necrópolis del Duero por extenderse en territorios cercanos al mismo y a sus afluentes Duratón y Azuqueca (Guadalajara), con extensión hacia el Valle del Ebro en lugares como Simancas (Valladolid), Briviesca (Burgos), Javier (Navarra) o Suellacabras (Soria). Sus características se detectan también en algunas zonas del norte de Extremadura y Galicia donde debieron de concentrarse grupos de bárbaros federados ya en el s. IV, a los que se sumaron poblaciones de las fases migratorias posteriores. Lo que explica las distintas cronologías de sus tumbas hasta el siglo VI⁶⁰. Independientemente del problema histórico que presentan, está claro que en ellas se reavivan antiguas tradiciones precristianas al acoger las tumbas un rico ajuar que está relacionado con el atavío militar de elementos extranjeros, principalmente broches de cinturón y fibulas semejantes a las que, procedentes del limes, significan a las poblaciones guerreras libres y mercenarias asentadas en territorio romano. En su mayor parte paganas pero algunos de cuyos líderes iniciaban un acercamiento al cristianismo a través del arrianismo. En ellas además existen otros rasgos distintivos de carácter religioso: su posición de cubito supino, orientación E-W con las piernas extendidas, pies juntos y los brazos en posiciones variadas, con la cabeza al poniente y los pies a Oriente a la manera romana, a veces con la moneda en la boca (lo que denota la mezcla de poblaciones y creencias en ellos) y la posibilidad de haber sido enterrados en parihuelas o sarcófagos de madera. Además de que, como sucedía en las necrópolis vascas, algunos cadáveres tenían el cráneo seccionado al lado del esqueleto, o presentaban piedras sobre ellos como intentos de evitar su vuelta a la vida.

Y pese al valiente intento de Ripoll de organizar sus materiales y tratar de establecer una cronología, lo cierto es que quedan muchas incógnitas por desentrañar en torno a ellas. Por ejem-

⁵⁸ (2001), pp. 153-158.

⁵⁹ Roda (1982), pp. 229-242; Schlunk (1947), pp. 305-353.

⁶⁰ Ripoll (1985) y Sanz Serrano (1986) p. 253 ya tratado con bibliografía donde se destaca en general la tendencia de la historiografía a considerarlas tropas privadas de la nobleza, pero los conflictos del siglo V nos pueden llevar a considerarlas efectivos llegados con la usurpación de Constantino III e incluso visigodos.

plo y en lo que nos afecta, la existencia de elementos del ajuar que también se han encontrado en centros poblacionales como Bilbilis, Mérida o Teruel, pero cuyos mejores ejemplares están en las necrópolis de Deza (Soria), Estebanvela (Segovia), Herrera del Pisuerga (Palencia), Alarilla (Guadalajara), Carpio del Tajo (Toledo) y Palazuelos (Guadalajara). Se trata de una especie de varillas rematadas por un anillo o por objetos simbólicos como la paloma, formas geométricas y cabezas humanas, a las que se han venido denominando auscultorios. Aunque Blas Taracena prefirió considerarlos «sacrificalia» propios de supervivencias religiosas indígenas, pues en la necrópolis de Simancas se encontraban sobre el vientre o a los pies de cadáveres femeninos, lo que puede tener relación con la fecundidad, Álvarez Ossorio los atribuyó a las sectas gnósticas mientras Martín Bueno quería ver en ellos removedores de perfumes, y Alonso y Wasowicz ruecas de hilar; hasta que más recientemente se han vuelto a relacionar con el elemento femenino cristiano de las villas hispanas⁶¹. La confusión funcional de estos elementos deriva directamente de la ignorancia que tenemos respecto a su uso, pero a mi juicio se aproxima más a lo que en un principio consideró Zeiss⁶² como objetos paganos de protección después de la muerte, las filacterias, que después pudieron sufrir una cristianización como se comprobaría en la inscripción de la hebilla de Ortigos (Logroño) y las escenas bíblicas de la de Olius (Lérida) que tipológicamente están relacionadas con estos materiales. Un mundo creencial compartido por bárbaros y por hispanorromanos de las poblaciones cercanas a las necrópolis y que de momento es muy difícil de definir más allá de la especulación que cada historiador quiera llevar a cabo.

Los cambios materiales todavía no bien sistematizados por la historiografía tienen sin embargo su explicación religiosa en los escritos cristianos, muy preocupados por establecer nuevas líneas piadosas en relación con la muerte y romper con los ritos tradicionales. Desde el Concilio de Elvira se consideraba una forma de perturbar el descanso de los espíritus las prácticas heredadas de encender cirios en los cementerios durante el día (c. 34) o el velar de las mujeres en ellos por la noche, bajo cuyo pretexto se cometían graves delitos no especificados (35). Usos que al ser practicados por los cristianos llevaron a Jerónimo a justificarlos como una forma de iluminación y no de paganismo (*Adv. Vigil.*, I, 7, 193 y *ep.*, 109, 1), aunque Lactancio (*Divin. Inst.*, IV, 28) dejaba constancia de su conexión con el culto a los penates y con la creencia de que los espíritus de los muertos podían operar a favor o en contra, por lo que debían ser tratados de manera especial para propiciarlos. El arragio de prácticas antiguas aparece igualmente el año 549 en el canon 4 del Concilio de Valencia que avisaba a sacerdotes y obispos de los ritos poco aceptables para la Iglesia que se realizaban a la muerte de otros religiosos, en lugar de ofrecer sacrificios a Dios por su alma y enterrarlos lo más pronto posible para su descanso definitivo; lo que nos hace sospechar rituales de tratamiento del cadáver previos a los enterramientos. Más preciso es el II Concilio de Braga del año 572 en la denuncia de llevar ali-

⁶¹ Al respecto Álvarez Ossorio (1929); y como recopilación Regueras Grande (1990), pp. 175-194.

⁶² (1934), pp. 50 ss.

mentos a las tumbas en forma de ofrendas y de ofrecer sacrificios sobre ellas (c. 69) y de la distribución por clérigos ignorantes del sacramento (*ministeria*) sobre ellas en las misas en lugar de hacerlo en las basílicas e iglesias donde existían reliquias de los mártires (c. 68). Mientras que el III Concilio de Toledo se pronunciaba en contra de los *funebre carmen quod vulgo defunctis cantare solet* en lugar de los salmos establecidos (c. 22)⁶³. Comidas fúnebres, ofrendas en las tumbas, cánticos y velas encendidas como vestigios del pasado que la obra de Agustín repite como hechos cotidianos de las poblaciones norteafricanas en las kalendas de febrero dedicadas al culto a los muertos, llegando a especificar la ingesta de papillas de cereales, pan y vino que en ocasiones acababan en la idolatría, la lujuria y ebriedad⁶⁴. Hechos todos que contrastan con las intenciones eclesiásticas de reducir las prácticas funerarias al duelo, la oración, el sacrificio de la misa y los cantos fúnebres dentro del recinto eclesiástico y que encontraron una respuesta en la legislación imperial que buscaba se realizasen sin contravenir la paz cotidiana (*C.Th.*, XVI, 10, 19 y IX, 17, 5). Pero el mismo Agustín mostraba las contradicciones inherentes al cambio al acusar en gran parte de sus ataques a los cristianos, de practicar estos actos con motivo de las festividades de la muerte de los mártires y la difícil eliminación de estos usos por su importante carga social. También Prudencio trasladaba las tradiciones a su *Peristephanon* (III, 180; V, 515; XII, 193) cuando nos presentaba a los cristianos recogiendo con cuidado los restos de sus mártires a los que se daba un tratamiento similar al de las purificaciones paganas con el lavado de los huesos, sus ojos y bocas, su enterramiento entre lamentaciones, cánticos y procesiones, las ofrendas de flores y alimentos. Lo que finalmente llevó a la cristianización de las *parentalia* de febrero y las *lemuria* de mayo y a la pervivencia de muchas tradiciones relativas a las antiguas creencias funerarias (recuerdo «El bosque animado» de Fernández Flórez). Pese a lo cual, y sorprendentemente, no hay denuncias perceptibles a estos usos en los concilios visigodos, quizás por lo asumidas que estaban ya las mismas entre los cristianos.

3. La osadía pagana: adivinos, magos y brujos

Ciertamente, el mayor mérito del hombre sigue siendo determinar las circunstancias tanto como le sea posible y dejarse determinar por ellas lo menos que le sea posible.

J. W. GOETHE.

Confesiones de un alma bella.

Si se me exigiera porcentualizar los restos de paganismo en la Hispania tardoantigua, sin lugar a dudas ganarían la adivinación y la magia. Pues en estas categorías semánticas vienen a

⁶³ Bröens (1960), p. 80 quiso ver la plasmación de algunas de estas prácticas todavía en el s. X en unas tumbas catalanas donde parece que el muerto se comunicaba con los vivos por una chimenea vertical desde donde oía los cánticos y recibía los olores de los sacrificios.

⁶⁴ *Conf.*, VI, 2, 2 como uso de su propia madre; *De moribus. eccles.*, I, 34, 75 y también en *ep.* 22, 3. El mismo Agustín dice que estos manjares debían de ser repartidas a los pobres en lugar de ser consumidas en el lugar en *De civ.*, VIII, 27, 1-2.

incluirse las más variadas prácticas religiosas, pero sobre todo los rituales relacionados con los sacrificios a los dioses. Lo que hace inviable en esta etapa histórica el debate sobre la dicotomía magia-religión que partiendo de posturas evolucionistas y tratando de explicar el fenómeno religioso antepusieron en el tiempo a la primera. Como está igualmente fuera de lugar analizarlas a partir de una división entre la teoría religiosa y la práctica mágica, ya que ambas compartieron una *techne* heredada y unos conocimientos acumulados provenientes tanto de la religión como de la ciencia. Lo que Torijano⁶⁵ denomina «conglomerado heredado» que impide separlas. Como tampoco para nuestra época podemos considerarlas diferentes por la aceptación religiosa del hecho y la rebeldía de la magia ante el mismo, en la dicotomía de la estética de acoplamiento armónico a la Divinidad frente al forzamiento y la insolencia humana que supone la magia y que no puede darse sin turbulencia y marginalidad⁶⁶. Por el contrario, creo necesario como ha defendido Thomassen⁶⁷ realizar una deconstrucción de la dicotomía que deje de situar la clave en contextos sociales distintos, en la *anomia* de la magia y en las diferencias entre lo público y lo privado, pues hay actos religiosos que se mueven en el mismo plano de los supuestamente mágicos y viceversa. Una ruptura con la dicotomía cuya clave está para este autor en «the egocentric concentration of power in the magician», en el apoderarse del mago del «ritual power» religioso para fines personales, existiendo ambos personajes codo a codo. Pese a lo cual, ni siquiera esta solución es del todo adecuada a la Hispania tardoantigua donde las bases diferenciales —de nuevo la dicotomía— se crearon artificialmente en torno a lo verdadero y lo falso de las creencias. Que es una categorización ya presente en el mundo romano como supo ver Benveniste⁶⁸ cuando llamaba la atención en las lenguas indoeuropeas sobre la falta de una noción central y de un término común de religión (que se definía en el marco institucional), mientras que el término romano *religio* se destinaba al vínculo religioso con sus propios dioses, quedando el de *superstitio* (con el que se entronca en los textos antiguos la magia) a los restos de creencias extranjeras. Usos y abuso histórico que encontramos frecuentemente en la literatura clásica para prejuiciar todo aquello que se escapaba de su propio universo religioso, de los ritos y creencias aceptados y sancionados, frente a lo procedente del exterior, de otros pueblos, pero también de lo que desde ambientes domésticos y privados estaba fuera del control de los magistrados, incluídas en ciertos momentos la ciencia o la filosofía que habían llegado de la mano de esclavos extranjeros⁶⁹. Lo que es sabido fue duramente

⁶⁵ (2000), pp. 435-547.

⁶⁶ El mecanicismo de Frazer y Tylor es en parte culpable de la forma en que se repiten los modelos separativos de magia y religión con unas bases evolucionistas y contra el que ya fueron Mac Mullen (1984a), p. 70; y Fox (1988), pp. 64. Recientemente Braarvig (1999), pp. 21 ss. ha hecho un repaso de las teorías acerca de la magia y Muñiz Grijalvo (2000), pp. 151-162 llama la atención sobre el hecho de buscar en los conjuros «un refuerzo psicológico más poderoso que los abogados o las leyes».

⁶⁷ (1999), pp. 55 ss.

⁶⁸ (1983), pp. 397 ss.

⁶⁹ Es clásica la división a partir de Cicerón, *De div.*, II, 71, 1, 48. Sobre la relación en el mundo romano Montero (1995), pp. 147 ss. entre otros y Hanson (1980) para el mundo cristiano.

contestado por la propia sociedad romana de círculos más cosmopolitas e intelectuales que veían agredida su propia actividad por el peligro que podía significar su relación intencionada con la magia por los sectores más tradicionales. De manera que no faltaron incluso en época tardía voces fuera de la patrística empeñadas en demostrar lo prejuicioso de una argumentación que marginaba doctrinas y rituales que componían las bases de religiones muy antiguas y desarrolladas. Tal es el caso del pagano Amiano Marcelino (22, 16, 17-23; 23, 6, 32-35 y 15, 9, 8) quien exento de los prejuicios religiosos de sus colegas paganos y cristianos, consideraba la magia como parte de la religion, como investigación de lo divino, en un plano semejante a la mántica, la medicina, el estudio del universo y otras artes y doctrinas que consideraba provenientes de Egipto, donde estudiaron hombres como Pitágoras, Solón o Platón que la consideraron un arte relacionado con los dioses; además de incidir en el importante papel de los *magi* influídos por Zoroastro (quien había aprendido de los brahmanes indios) dentro del sacerdocio persa y, en ambientes mucho más cercanos, de los druidas galos que buscaban la respuesta a cuestiones ocultas relacionadas con los dioses y que se diferenciaban de los euhages que se dedicaban exclusivamente al estudio de las leyes de la naturaleza (15, 9, 8).

Sin embargo la patrística y por cuestiones que resultan obvias se aferró a la tradición romana de las diferencias categóricas basadas en la verdad y la falsedad de las creencias que, además, tenían hasta cierto punto una base social en la extensión que había alcanzado la charlatanería callejera y el embaucamiento en la sociedad romana —hartamente atestiguados en obras como las de Apuleyo o Artemidoro— y que en parte justificaban el rechazo del sacerdocio institucionalizado (pagano o cristiano). Pero el mundo cristiano como religión exclusivista hacía extensiva la calificación de marginal, falso y embaucador a cualquier tipo de religiosidad que pudiera estar incluida en la categoría recientemente creada de Paganismo. Con lo que el espectro de la magia se organizaba con una complejidad inusitada hasta entonces, en la que ya no sólo se incluían religiones ajenas a las del pueblo romano —las *superstitiones*— y la charlatanería callejera, sino todo aquello que se encontrase fuera no ya de la *civilitas* sino fundamentalmente del cristianismo. Teniendo como resultante una polarización clara entre ideologías perseguidas-ideología dominante aún cuando ciertas *artes magicae* —por lógica— formasen igualmente parte del ritual cristiano. El modelo retórico que podemos hacer partir de Tertuliano se repite monótonamente entre sus mejores representantes (Arnobio, Agustín, Jerónimo) incluyendo en el mismo saco la adivinación, los sacrificios, el estudio de los prodigios, las artes médicas, la astrología, la matemática, los rituales propiciatorios o el llevar amuletos colgados. Artes que están contempladas siempre como una agresión y un daño y en las que nunca se tiene en cuenta lo que de alivio de las tensiones y de esperanza pudieran suponer para quienes acudían a ellas; pero sobre todo no se relacionan directamente con el residuo todavía vivo de unas religiones perseguidas⁷⁰. Con lo que se superan las categorías convencionales al caer en un mismo reducto los brevajes médicos

⁷⁰ Tertuliano, *Apol.*, XXII; Arnobio, *Adv. Gent.*, I, 24; Jerónimo, *ep.* 96, 16; Agustín, *De doct. Christ.*, II, 20, 30-31; al respecto Luck (1985) y Graf (1999), pp. 283 ss.

utilizados para matar o el inocente acto de buscar el día apropiado para el matrimonio y el sacrificio a los ídolos, superando la división clásica —todavía presente en Agustín— entre una Goetia (magia negra) y una Theurgia (adivinación, ritos purificatorios, iniciaciones que pueden entrar dentro del campo de la ciencia y la filosofía) que ahora se mantienen juntas en su enfrentamiento con el cristianismo. División que ya no existe en las fuentes más tardías como Isidoro de Sevilla, quien relaciona todas las artes mágicas con el diablo (*vanitas magicarum artium ex traditione angelorum malorum*), aunque asume su procedencia religiosa, su importancia en las religiones orientales y su entronque con la filosofía, la medicina y el arte adivinatoria *in toto terrarum orbe* (*Etym.*, VIII, 9, 9-11). Pese a lo cual define a los magos como aquellos a quienes las gentes dan el nombre de maléficos por sus crímenes y que perturban los elementos, enajenan la mente de los hombres y provocan la muerte sin veneno sólo con la violencia de sus sortilegios⁷¹. Aunque la conexión de la magia dañina con el paganismo estaba presente ya en el Concilio de Elvira que no entendía se pudiesen llevar a cabo actos de maleficio sin idolatría (c. 6).

En las fuentes cristianas se torna entonces muy difícil percibir la acción del augur o el harúspice escudriñando el futuro, del médico preparando sus pócimas, los rituales propiciatorios del chamán de una aldea o las diatribas especulativas de los sacerdotes del oráculo de Apolo en Delfos. Se ha producido por lo tanto un proceso de identificación del paganismo en sus aspectos más globales con las artes ocultas y la marginalidad. Que trasciende al ámbito jurídico cuando las leyes romanas persiguen la adivinación efectuada de forma secreta, fuera de los rituales públicos y a personajes relacionados con ella: arúspices, astrologos, vates, caldeos e intérpretes de sueños cuyas prácticas se consideraban entonces un crimen contra la Humanidad (*C.Th.*, IX, 16, 4-8 y XVI, 10, 5-12). Su utilidad como elemento de persecución política está muy bien atestiguada sobre todo en los relatos hechos por Amiano Marcelino (28, 1-52; 29, 2, 9-27; 21, 1, 6-14) de los progroms realizados por los emperadores en la corte y en las provincias, con la excusa de practicar las artes adivinatorias y la magia, que arrastraron tanto a quienes utilizaban pócimas, conjuraban, practicaban la adivinación, elaboraban horóscopos o especulaban con los números y las letras. Pero igualmente es el arma esgrimida para la condena de las herejías, principalmente del gnosticismo y el maniqueísmo cuyos adeptos, los seguidores de Marcos y Simón el Mago, organizaron en Hispania importantes comunidades (*Phil.*, *De Haer.*, XIX). Y fue precisamente la acusación de maleficio y de estudio de doctrinas obscenas lo que llevó a los priscilianistas hispanos a la muerte o al exilio y a la confiscación de sus bienes después de haber sido considerados herejes gnósticos⁷².

⁷¹ VIII, 9, 9: *Magi sunt, qui vulgo malefici ob facinorum magnitudinem nuncupantur. Hi et elementa concutiunt, turbant mentes hominum, ac sine ullo veneni haustu violentia tantum carminis interimunt*, a partir de lo cual introduce como magia las acciones de *necromantii, hydromantii, geomantii, aeromantii, pyromantii, arioli, aruspices, agures, pythonissae, astrologi, sortilegi y salisatores*.

⁷² Sulp. Sev., *Chron.*, II, 50, 8: *In Priscillianum gemino iudicio auditum, convictumque maleficii nec diffitentem obscoenis se studuisse doctrinis, nocturnas etiam turpium foeminarum egisse conventus, nudumque orare solitum nocentem pronuntiavit*. Para los Adamiani en el norte de África, Agustín, *De haer.*, 33: *que nudi invicem conveniunt, nudi orant, nudi etiam sacramenta celebrant*.

No hubo respiro para el paganismo ni en los casos en que la práctica de la *theurgia* se realizaba para conjurar a los elementos, atraer a la lluvia y buscar la fertilidad de los campos que Isidoro consideraba ya magia siguiendo tradiciones antiguas (*qui elementa concutiunt, Etym.*, VIII, IX, 9). Muy a pesar de las leyes que los creían rituales inocentes en los distritos rurales para evitar la destrucción de los frutos por el granizo o la lluvia (*C.Th.*, IX, 16, 3). Entre el Teodosiano y el tiempo isidoriano había cambiado la percepción de estos actos porque al producirse la apropiación de estos rituales religiosos por el cristianismo, en ambientes paganos no pudieron ser considerados de otro modo que magia. Hecho que está presente ya en el Concilio de Elvira que prohibía a los judíos realizarlas en los campos cristianos (c. 49) y en el intento de impedir a los priscilianistas consagrar las primicias de los frutos con encantaciones mágicas y conjuros al sol y la luna (Prisciliano, *Tract.*, I, 28). En este último caso por las supuestas creencias de los grupos gnósticos con los que se les relacionaba de que el diablo había creado a las criaturas al igual que los truenos, los relámpagos, las tempestades y las sequías (Concilio de Braga I, c. 8); a las que se sumaba la sospecha de confeccionar una literatura ritual sobre los misterios que envolvían a los soberanos de la humedad y el fuego con el fin de atraerse a la lluvia (Orosio, *Comm.*, 2). Con lo que se explica la en principio sorprendente prohibición a los campesinos cristianos del II Conc. de Braga (c. 72) de observar los astros a la hora de plantar árboles, en la siembra, la construcción de una casa o la celebración del matrimonio. Actos inocuos cuya persecución se entiende únicamente en el intento de monopolizar la Iglesia unas prácticas que absorbían creencias muy antiguas, a través de la creación de santos hacedores de lluvia como Frutos o Marcial y del ritual de las rogativas relacionado con los ciclos vegetativos. El mismo interés que recogía el canon 71 del citado Concilio de Braga en su extensión a los conjuros, los sortilegios y a la expulsión del mal (utilizados después en el exorcismo cristiano) llevada a cabo por hombres que acudían a las casas para realizar sus purificaciones.

Los concilios visigodos se hicieron eco de esta tradición general de rechazo y denostación del paganismo al interpretar como un mismo problema la existencia de agoreros, sortilegos y hechiceros con la de adivinos, matemáticos, augures, arúspices, astrólogos y vaticinadores, que en la clandestinidad de las casas y en los espacios incontrolados arrastraban a las gentes hacia las antiguas creencias y cuyos actos podían derivar en atentados contra la vida de sus monarcas. Temor constante que llevó a éstos a organizar la convocatoria del concilio y exponer el problema como prioritario en el *tomus* que contenía los temas a tratar y que en parte es la constancia del arraigo que tenían todavía las creencias paganas en la sociedad cristiana; aún más en una monarquía constantemente amenazada por el golpismo y la usurpación⁷³. El espíritu de la sospecha se sintentiza en las mismas leyes visigodas que precisamente relacionaban la magia con el maleficio contra animales, viñas, frutos y plantas, con quienes convocaban las tempestades, invocaban a los diablos para hacer enloquecer a los hombres o llevaban a cabo sacrificios noc-

⁷³ Cs. 14 y 15 de Narbona; 29 del IV de Toledo; 4 del V de Toledo; 11 del XII de Toledo; 2 y 8 del XVI y 7 del XVII. He tratado ya el problema para la monarquía visigoda en Sanz Serrano (1986a), pp. 275 ss.

turnos a los demonios, pero sobre todo quienes preparaban venenos para provocar la muerte⁷⁴. Claro que el hecho de adecuar sin fundamento las más diversas acciones paganas con la superstición popular, la superstición y el embaucamiento tiene el peligro de convertir hasta los actos más inocentes en peligrosos. Pues ante una denuncia intencionada de un hecho, resulta difícil determinar lo que distancia la purificación de los campos de la utilización de ungüentos para agostarlos; la hierba o el placebo hecho con partes de animales que matan al amante del afrodisíaco que lo excita; los emplastos y jarabes terapéuticos del veneno que siega la vida; la droga utilizada como vehículo de comunicación con los dioses del preparado que enloquece⁷⁵. Y precisamente al lado de los inocentes brevajes recobra su papel el psicotrópico de sobrada utilidad religiosa que después junto con la noche, la desnudez de los cuerpos y el maleficio (recuérdese la condena de Prisciliano) será el mundo al que quedará relegado el hechicero. Ya que en la Península no era difícil proveerse del opio (*meconium hispanum*) y de potentes psicoactivos y alucinógenos como la adormidera, la belladona, la mandrágora, el beleño o el cornezuelo del centeno; todos ellos capaces de cambiar los estados de conciencia para facilitar el acercamiento a los dioses, pero también lo suficientemente potentes como para provocar la muerte o la locura por su contenido en alcaloides, los *toxica venena* a los que se referirá Isidoro como característica del mago⁷⁶. De manera que en la Hispania visigoda, como anteriormente, era el temor al uso no controlado de estos productos dentro de rituales paganos muy cercanos en el tiempo y todavía extendidos, lo que movilizaba a los gobernantes godos.

Pero no son las plantas los únicos instrumentos atribuidos al mago para buscar la desgracia de los hombres. Pues sorprende el uso que pudieron hacer del sacramento de la misa los propios cristianos convertidos en hacedores de maleficios y en el uso dañino dado a la oblación como el cuerpo de Dios, que fue ya denunciado por Basilio (*ep.* 93) y Jerónimo (*ep.* 48, 15). Estos actos plantean primero el problema de su obtención y después de su utilización: el primero de ellos parece estar explicado por el canon 3 del Concilio de Zaragoza y en el canon 14 del I Concilio de Toledo, ambos con motivo de la persecución priscilianista, en su denuncia de

⁷⁴ L.V., VI, 2, 4: *Malefici vel inmissores tempestatum, qui quibusdam incantationibus grandines in vineis messibusque inmittere peribentur, vel hii, qui per invocationem demonum mentes hominum turbant, seu qui nocturna sacrificia demonibus celebrant eosque per invocationes nefarias nequiter invocant...* L.V. VI, 2, 3: *Diversorum criminum noxii diverso sunt penarum genere feriendi. Hac primum ingenios sive servos veneficos, id est, qui venena conficiunt, ista protinus vindicta sequatur, ut si venenatam potionem alicui dederint, et qui beberit mortuus exinde fuerit, illi etiam continuo subpliciis subditi morte sunt turpissima puniendi;* L.V. VI, 2, 1: *qui de salute ver morte principis vel cuiuscumque hominis ariolos, aruspices, vel vaticinatores consulit.*

⁷⁵ Basilio, *ep.*, 188, 8, 38-48 creía que los cosméticos podían causar la muerte de los amantes en Hadot (1998), pp. 233-250. Sobre el uso de plantas en Hispania ya Plinio citaba el *meconium hispanum*, la vetónica, la cantábrica y la bebida de las cien hierbas mezcladas con vino que daba la salud en *N.H.*, XXV, 85-101; XIV, 27; XVI, 50; XXX, 141-42; XXVIII, 121; XX, 254 y XXVI, 31. Al respecto son fundamentales los trabajos de Zaragoza (1980) y Gil (1969) sobre las distintas pócmas y los ingredientes utilizados y ligados al mundo de la magia.

⁷⁶ Isidoro *Etym.*, XVII, 9, 25: *nam toxica venena eo dicta quod ex arboribus taxeis exprimitur, maxime apud Cantabriam.* Sobre la droga remito al trabajo de Hofmann (1982), pp. 87 ss. y sobre todo para la Antigüedad a González Wagner (1984), pp. 31 ss. que ha resaltado la utilización de psicotrópicos en todas las religiones antiguas, así como de los efectos de algunos hongos alucinógenos y de la cizaña de donde se ha sintetizado el LSD.

personas que no consumían la oblación en la iglesia y la trasladaban a sus casas con fines desconocidos. Mucho después el Concilio XI de Toledo (c. 11) volvía a repetir la preocupación de los obispos por estos actos efectuados por personas contrarias a la fe, que rehuían consumirla en la iglesia, aunque en este caso se especifica cómo las arrojaban con la excusa de que no se lo permitía el estomago por enfermedad. Lo que en conjunto puede llevarnos igualmente a casos de rechazo a la Eucaristía por parte de judíos y paganos convertidos a la fuerza. Pero la brutalidad de ciertos fines se refleja más en el canon 5 del XVII Concilio de Toledo, y no precisamente en la clandestinidad de su utilización por un mago, sino de los propios sacerdotes cristianos que usaban el poder que les confería el acto de la misa de difuntos (con la importancia de la Eucaristía en ella) para buscar desgracias ajenas al destinarlas a los que todavía vivían, para que aquél por el cual había sido ofrecida entrara en trance de muerte; considerando el concilio ser la ruina de algunos lo que había sido ofrecido como remedio de salud, crimen que se castigaba con la excomunión a perpetuidad. Además de denunciar el canon 4 del mismo la venta de objetos sagrados a particulares y el abuso que se hacía de ellos por parte de laicos y eclesiásticos, debido al poder de que estaban revestidos, y que indudablemente los convertían en excelentes vehículos de las prácticas mágico-religiosas.

Pero es en la adivinación donde la magia encuentra sus más ricos paralelos. Pues ésta, como conocimiento y estudio de los acontecimientos futuros a través de los signos enviados por los dioses, produjo un rechazo que está presente ya en el mundo pagano, derivado de la falta de control de sus actos y de la confusión de sus partes que la terminaron por confundir con la brujería. De manera que en nuestro tiempo —y con la manipulada información recibida— es muy difícil entrever las diferencias existentes ya en el mundo clásico entre la *naturalis divinatio* ciceroniana, propia de los dioses, la inspirada e intuitiva propia de oráculos y sueños, frente a la *artificiosae* de los *ostenta*, de la *hariolatio* o la *auguratio*. Como tampoco es fácil a través de la confusión de los textos, completamente descontextualizados, el seguir ningún tipo de sistematización que venga marcada por la información de etapas anteriores mucho más ricas en documentos⁷⁷. Independientemente de que toda división, estereotipada y convencional, supone problemas interpretativos importantes que no siempre dejan claras las diferencias entre el conocimiento supuestamente intuitivo que llega a través de los oráculos o los sueños y la adivinación elaborada a través de hipótesis y conjeturas fundadas sobre hechos observados e interpretados como los augurios o auspicios. Como cuesta entender qué más tiene de interpretación «natural» un prodigio, que la efectuada tras la observación del vuelo de las aves, o cuánto mayor técnica se concentra en ésta que en la curación dirigida concienzudamente en un santuario a través del ritual de la *incubatio*, supuestamente a través de un sueño. Como tampoco cada acto tiene su vehículo de transmisión propio, sino que los seres animados e inanimados pueden clasificarse en varias de las formas que presenta la adivinación del futuro. Disgresiones escépticas aparte, la patrística reduce las barreras divisorias con un pragmatismo que le lleva a

⁷⁷ Ciceron, *De div.*, I, 49. Sobre la cuestión Montero (1995a), pp. 155 ss.

exponer principalmente unas especialidades generales —que comparte por ejemplo con paganos como Amiano (21, 1, 8-10)— basadas en la posibilidad de presagiar el futuro a partir de lo aprendido en distintas disciplinas y en los ritos para aplacar a los poderes elementales que eran los que proporcionaban esos vaticinios (y no sus vehículos como las aves en los augurios y auspicios o los hombres en los oráculos y los sueños, lo que no se atrevería a afirmar ni un necio según Amiano), pues el conocimiento les era dado por la Divinidad aunque sus intérpretes pudieran equivocarse.

La rápida relación que hace este autor pagano de las formas en que los dioses actúan según las vías que utilizan viene en su base a coincidir con la síntesis efectuada con intentos de sistematización por Isidoro en sus *Etimologías*, que no difiere de lo expuesto tiempo atrás por Agustín (*De civ.*, VII, 35; *De Doctr. Christ.*, II, 30-70), enumerando los *necromantii*, *hydromantii*, *geomantii*, *aeromantii*, *pyromantii*, *arioli*, *divini*, *incantatores*, *aruspices*, *agures*, *pythonissae*, *astrologi*, *sortilegi* y *salisatores*. Siendo precisamente esta semejanza la que ha llevado a rechazar como posible la pervivencia para entonces de estos personajes y defender en general para la obra isidoriana un carácter exclusivamente enciclopédico. Quienes así lo sostienen⁷⁸ han gastado poco tiempo en conectarla con el resto de los documentos de su época a los que se acopla, así como con el contexto histórico referencial en el que se encuadra sin grandes contradicciones (los usos y creencias de los hispanos del siglo VI); han desechado que precisamente su valor enciclopédico le da un valor real, que los considera inmediatamente después de relacionar las herejías hasta su tiempo y explicar el significado de las cosas propias de la Iglesia y el origen de la magia y los lugares donde se ha desarrollado; que la relación de personajes se acompaña del modo «sunt» y que aunque la forma verbal pueda ser utilizada con valor del pasado, en el capítulo destinado a los *divini* (que forman parte de los *magi*) los define como aquellos que se creen henchidos por Dios, para finalmente animar a los cristianos a evitar, repudiar y condenar estos usos con todo tipo de maldiciones por ser un arte de los demonios (en *Ety.*, VIII, 9, 31: *In quibus omnibus ars daemonum est ex quadam pestifera societate hominum et angelorum malorum exorta. Unde cuncta vitanda sunt a Christiano, et omni penitus execratione repudianda atque damnanda*). Como han tenido poco en cuenta que su intento es de sistematización de la cultura que hereda y en la que vive y por ello toma relaciones ya hechas por sus antepasados —la de Agustín, quien a su vez la tomó de Varrón— pese a vivir en un mundo cristiano y pagano, siendo lo obsoleto el intento contemporáneo de adecuar las divisiones estrictas a la realidad posterior, no lo que ella en su globalidad encierra. Porque Isidoro es un cortesano que se nutre del saber clásico y lo utiliza para definir prácticas y creencias de su tiempo que él mismo no comparte y probablemente conoce poco; razón por la cual necesita puntos referenciales para su obra. Pero buscar explicaciones en el pasado no significa que ese pasado ya no tenga más proyección en su tiempo, aunque se encuentre sin duda ya transformado, principalmente al verse el adivino sin apenas medios para desarrollar su actividad completa. De lo contrario, y precisamente por tra-

⁷⁸ Díaz-Torres (2000), p. 253; siguiendo a Macfarlane.

tarse de unas Etimologías, tendríamos que rechazar como ya en desuso el contenido de los términos expuestos —de los cuales explica sus orígenes— referidos a la Gramática, la Retórica, las Leyes, la Historia, la Física y otras ciencias. Pues con el mismo argumento utilizado por quienes niegan valor a una parte se puede negar el conjunto. Su inclusión en la obra implica cuanto menos la necesidad de su conocimiento y explicación a un público que —eso sí— quizás lo desconozca en su origen y significado (los monjes y los cortesanos). Por una razón obvia, porque los adivinos, ahora magos, por las circunstancias de la persecución religiosa, se han visto relegados a ambientes marginales. Pese a lo cual existen aunque transformados, como hoy existen los curanderos y los quirománticos que también aparecen en la enciclopedias. Cuanto más apenas dos siglos después de Teodosio y tras un avance en el cambio religioso mucho más lento que el esperado. Si bien es cierto que no todas las prácticas señaladas por Isidoro tendrían un mismo impacto social y que con el tiempo y las dificultades que tuvieron para mantenerse los ritos paganos sus características habrían cambiado. Pues de lo contrario no se podría entender la razón que animó al clero a llevar el testimonio de su existencia al III Concilio de Toledo promovido por su hermano Leandro; donde magos y adivinos no son notas curiosas de erudito preocupado por el saber clásico como se pretende, sino hechos reales que tienen que ser discutidos, expuestos y perseguidos por la asamblea y por el monarca, es decir, un asunto de Estado. Aún más cuando este modelo (para algunos autores teórico) se repita después de su muerte en otros concilios, justo en aquellos donde se expresa intencionadamente y con mucha vehemencia la preocupación de los monarcas y obispos por la persistencia del paganismo en sus territorios.

Las especialidades de la geomancia, aeromancia, piromancia e hidromancia se corresponden con los cuatro géneros de la adivinación de Varrón, citadas por Agustín y mantenidas como modelo por Isidoro, no porque las prácticas de su tiempo se adecúen *extracto sensu* a ellas, pero sí al menos como recordatorio de que algunas denuncias podrían estar reflejándolas (*Etym.*, VIII, 9, 12-13). Pues en nuestros documentos se acoplarían más a una mántica intuitiva de interpretación (presagio) de los *omina* como señales en los acontecimientos anormales producidos en el mundo inanimado: *mostra*, *miracula*, *portenta* y *prodigia*, ya que el mismo Isidoro señala la importancia —por ejemplo en la hidromancia— de la observación de las sombras de los demonios en el agua para escuchar de ellos alguna información⁷⁹. Por lo tanto se trataba en su origen de fórmulas religiosas que estuvieron presentes ya en el mundo prerromano, sobre todo los *exta* y *fulgura* relacionados tradicionalmente con los rayos y otros signos celestes premonitorios provenientes de los dioses protectores gentilicios (Silio Itálico, III, 345; Suetonio, *Galb.*, 8, 3). Pero también por el agua como ocurría en las *Fontes Tamarici* en Cantabria cuyos cambios eran presagios del futuro. Y con transformaciones en la atmósfera o en la tierra, prin-

⁷⁹ Benveniste (1983), pp. 392 ss. expone que *monstrum* señala una cosa que se sale de lo ordinario, que viola el orden de las cosas a veces con repugnancia, *portentum* que anuncian una serie de acontecimientos que se despliegan en la duración, mientras que *ostentum* presagia un panorama completo y el término *prodigium* es la emisión de la voz divina dejándose oír entre otras señales.

principalmente eclipses, terremotos, desbordamientos de ríos, aparición de cometas, lluvia de piedras u otros fenómenos. Que compartían la condición de prodigios con otros que afectaban a los seres animados como el nacimiento con anomalías físicas, los signos en el cuerpo, los fantasmas y los espectros. Estos presagios que pudieron estar en manos de especialistas indígenas después de la conquista, fueron objeto de estudio de augures y harúspices en los centros urbanos que siguieron los dictados como sabemos de la *teratoscopia* y que como consecuencia del cambio religioso a partir del siglo IV se vieron imposibilitados de ejercer su especialidad en libertad. Por lo que su realidad deja de estar presente en los documentos como actividad religiosa propia, pero no en su existencia marginal, como demuestra el c. 2 del XVI Concilio de Toledo en la relación que hace de los especialistas de prodigios, augures y encantadores con los culto a las aguas, a los piedras y a los árboles.

Aunque el mundo de los prodigios en su concreción es el que mejor atestiguado está por pertenecer con las mismas características al universo cristiano y estar presente en la confección de la realidad de sus más relevantes representantes como son Hidacio, Orosio y el propio Isidoro que se separan muy poco de los antiguos; ni siquiera en el ensalzamiento que hacen a través de ellos de la obra divina, topos ya presente en la historiografía pagana⁸⁰. Pero contrariamente a lo defendido por Fox de su simplicidad en el entendimiento del mundo y del retorno a la inocencia infantil, considero que la historiografía cristiana mantiene la herencia pagana para contar con una justificación divina de la Historia Eclesiástica. Que se anuncia en el *Adversus Paganus* de Orosio cuando los principales enfrentamientos entre la barbarie y la civilización, pero más en particular la llegada de las poblaciones bárbaras que tan profundamente marcaron el decurso de la Historia y obligaron al autor a marcharse de su patria, vinieron precedidos de bolas de fuego, sangre en el pan, emergencia de islas, separación de montañas, plagas y otras calamidades (Orosio, V, 4, 8; 18, 1-6; VI, 15, 12 y en particular VII, 4, 11; 6, 7; 15, 9). En una composición muy semejante a la de la crónica hidaciana donde al lado de muestras de desolación como las que encierra su escatológico pasaje 48 a. 410, los principales acontecimientos como la muerte de Aecio, pero sobre todo los triunfos de la fe contra la barbarie que supone por ejemplo el pueblo de los hunos, vienen precedidos por temblores de tierra, eclipses, cometas, terremotos, monstruosidades biológicas o cambio de color en las armas de las tropas⁸¹. Las Historias de Isidoro de Sevilla se mantienen cuajadas de ejemplos de este tipo, entre los que quizás el climax se encuentra en la narración de la batalla de los Campos Mauriacos donde se enfrentaron las tropas de Valentiniano III y los federados bárbaros (entre

⁸⁰ Para anunciar la llegada de seres carismáticos como sucedió con el nacimiento del emperador Augusto o de Cristo o el uso de presagios con signos en la literatura romana. Montero (2000) lo ha significado para época de Trajano en la obra de Suetonio. Pero presentes en la historiografía cristiana como Eusebio, *H.E.*, II, 8, 1-9 y Socrates, *H. E.*, IV, 11 y III, 20.

⁸¹ *Chron.*, 34 a. 404; 64 a. 416; 136 a. 447; 151 a. 451; 159 a. 454. Para más detenimiento Torres, (1954), pp. 181-203 y Molé (1975), pp. 58-139; Técnica muy semejante a la utilizada en Galia por Gregorio de Tours cuando justifica el afianzamiento de la monarquía franca y la creación de su espacio geopolítico a través de signos premonitorios en *Hist. Franc.*, IV, 9-31 y 41.

ellos el visigodo Teodorico) contra Atila, presidida por abundantes prodigios celestes y terrestres, entre los que destacan el enrojecimiento del cielo con unos trazos muy claros que parecían lanzas resplandecientes (*Hist. Goth.*, XXVI, 1-16). Lo que contrasta paradójicamente con su tratado *De Natura Rerum* donde avisaba al monarca Sisebuto —que le consultaba constantemente— en sus capítulos XX y XLVI de la superstición que suponía la creencia en el valor religioso de estos fenómenos a los que trataba de dar una explicación científica adecuada, en particular a los eclipses (En el capítulo XXIX explica por la misma causa los fenómenos atmosféricos). No hay por tanto inocencia en la utilización de los prodigios como arma ideológica como se puede comprobar en su práctica con dos ejemplos testimoniales: la reprimenda del obispo Liciniano de Cartagena (*ep.*, III, 2) a Vicente de Ibiza por haberse valido de estas supersticiones para intentar atraerse a los paganos de la isla con la noticia de haber recibido desde el cielo unas cartas escritas por Dios y dirigidas personalmente a él; y en el pintoresco relato del obispo Severo (*ep.*, I, 15, 9) de la conversión de la comunidad judía de Menorca —a raíz del traslado a esta isla de las reliquias del protomártir Esteban— que se vio acompañada por la aparición de un globo brillante y una lluvia de miel que terminó por convencer a sus dirigentes, quienes arrastraron tras de ellos al colectivo hebreo.

El hombre como vehículo mántico se mantiene en la literatura tardía hispana con muchas de las características de épocas anteriores, incluidos los absurdos del Dumiense de considerar los estornudos como signos premonitarios del diablo que parten de la experiencia de su relación con la enfermedad. Pero sus formas principales están definidas en Isidoro dentro de los *divini* poseídos de Dios para vaticinar el futuro (*Etym.*, VIII, IX, 14-21) y que en los dos géneros de la adivinación —*ars et furor*— presenta a los *incantatores* que se sirven de la palabra para sus vaticinios, los *arioli* que mediante las plegarias ante los ídolos y los sacrificios reciben las repuestas, y las mujeres poseídas o *pythonissae*, término este último ya anacrónico pues no se repite en los concilios. Todos ellos parecen estar conectados en el autor por la posesión que de ellos hace la divinidad como vehículo de sus deseos y para que a través de visiones y sueños lleven a cabo sus oráculos y también interpreten sus signos allí donde se manifiesten. Estas formas de vaticinio tan presentes no sólo en el mundo clásico, sino también en el bíblico como es sabido, tuvieron una relación muy directa con el Estado e influyeron en muchas ocasiones en las decisiones de grandes políticos de la Antigüedad y en su proyección social. Motivo principal por el que los cristianos tuvieron especial interés en hacer desaparecer los principales centros mánticos del Imperio, desencadenando episodios de fuertes enfrentamientos como el conocido del asalto al Serapeo de Alejandría, uno de los principales centros oraculares del momento⁸². Además de lo que suponía en su faceta más popular, pues Agustín aborrecía la facilidad con que cualquiera podía considerarse poseído por la divinidad y preparar su cuerpo para

⁸² Como ya avisaba Cicerón, *De div.*, II, 54, 3 y I, 2, 4 respecto a la utilización de los Oráculos Sibilinos factibles de ser manipulados por los hombres de estado, aunque muchos paganos los consideraban un fraude. Como consulta Hanson (1980), pp. 1405-1411; Chauchard (1971), pp. 8-126.

recibirla con la ingestión de pócimas y la realización de actos catárticos que, en el caso africano, habían puesto a algunos en estado de muerte⁸³. Debemos pues suponer lo extendido de estas prácticas en la Península teniendo en cuenta la existencia de antiguos templos dedicados a la mántica oracular como el de Hércules en Gades o el de Júpiter en Clunia, donde es conocido que una muchacha vaticinó un cambio en el Imperio a Galba (Suetonio, *Galba*, IX, 5-6). Sin olvidar centros oraculares indígenas como los de Ataecina y Endovélico atestiguados por la epigrafía. Pero es indudable que a medida que fue aumentado el control de la iglesia sobre los territorios y se fue produciendo el cierre de los templos, el freno de su funcionamiento acabó por expulsar a sus especialistas hacia espacios marginales que son los que se encuentran contemplados en las denuncias de los concilios de gentes caídas en la idolatría; donde podemos incluir a los ariolos que vaticinaban con las estatuas de los dioses (cs. 1 del II de Braga; 16 del III de Toledo; 11 del XII y 2 del XVI) y la presencia de encantadores en ambientes privados (c. 59 del II de Braga). Y que antes de ello se intentó ya frenar en grupos cristianos como los priscilianistas, quienes se tuvieron que defender de las acusaciones que se les atribuían admitiendo la validez única de las profecías de los santos (Tract. III).

Pero llegados a este punto los vestigios de estas creencias se encuentran mejor reflejados en los propios cristianos y en la trascendencia destacada por la mayor parte de la obra de Brown de las profecías lanzadas por el «holy man» cristiano, como una forma efectista como la que más de atracción de las masas paganas. Aunque la literatura eclesiástica tampoco deja dudas acerca de la existencia paralela de embaucadores como el joven hispano que intentó convencer al populacho de que en él se había reencarnado el profeta Elías o el galo que recibía mensajes directos de los apóstoles Pedro y Pablo que le reportaban abundante clientela entre los rústicos (Sulpicio Severo, *V. M.*, X, 4 y Gregorio de Tours, *Hist. Franc.*, IX, 6 y X, 25). Aunque la condición de embaucadores quedaba al libre arbitrio de la Iglesia, de forma que el mismo tipo de fenómeno podía ser tachado de brujería o de santidad indiscriminadamente como demuestra la afición poco recriminada del monarca Sisebuto a la búsqueda de interpretación y sentido a los oráculos divinos (Sisebuto, *Vita Desiderii*, 13, 1-2). Y la ligazón de ciertos santones con los intereses del estado, como demuestra el vaticinio intencionado de Emiliano sobre la futura ruina de Cantabria por la infidelidad de este pueblo hacia sus soberanos visigodos que durante décadas intentaron sin éxito su conquista (Braulio, *Vita Sanct. Aem.*, XIII, 20).

Pero el poder de la palabra puede convertirse en *impetritia* o la utilización de artes para llegar al conocimiento: la oración, los cánticos, las fórmulas, los conjuros de los sacerdotes son ahora los encantamientos de los adivinos-magos; el Logos que bendice o maldice, reta, convoca a lo sobrenatural; la palabra chamánica que establece una relación coherente entre lo terrenal y lo ultraterrenal y lleva el oráculo y el vaticinio fuera de los santuarios, hacia su demoniza-

⁸³ Poniendo en cuestionamiento la verdadera palabra de Dios que sólo provenía de sus profetas en *De gen. ad Litt.*, XII, 2, 4; *De trinitate*, IV, 10, 22; *De civ.*, XVIII, 27-33 y *Sermo*, 2, 4, 7. Véase Brown (1972), pp. 37 ss. y Prieur (1988), pp. 151 ss.

ción. Incluso en usos cotidianos como los encantamientos de hierbas para maleficios o las invocaciones de los diablos en su recogida como denunciaba Martín Dumense (*De Correc.*, 16: *Quid est aliud, nisi cultura Diaboli incantare herbas a maleficis, et invocare nomina Daemoniorum incantando?*). Composiciones y fórmulas que el I Concilio de Braga intentaba desechar a favor de la lectura de los salmos y los testamentos (c. 12) y que el II Concilio convocado en esta ciudad consideraba podían ser realizados por clérigos muy cercanos a un pasado pagano (c. 59). Los *vana carmina* que propios de adivinos, agoreros y sortilegos venían asociados siempre al paganismo: *propter errorem gentilium aguntur* según los obispos reunidos en el IV Concilio de Toledo (c. 11) y en el XVI de Toledo (c. 2). Porque los principales oráculos como los Caldeos incluyeron en sus técnicas no sólo la palabra sino también el mensaje de las piedras y de los textos.

Además se han querido relacionar con los encantamientos las fórmulas mágicas escritas, el Logos perpetuado en la materia por especialistas que transfirieron con ellas el poder mágico a los objetos y a los mensajes. Este es el caso, muy bien documentado en la Península hasta época visigoda, de las maldiciones grabadas en planchas de plomo, metales preciosos, pizarras, barro, cerámica y amuletos variados que se introducían en las tumbas con el fin de que el mensaje se cumpliera en el muerto. Las llamadas *tabulae defixiones* sobre las que no puedo extenderme, han sido consideradas por Isabel Velázquez un instrumento de la cultura popular escrita de la que participaron todos los estamentos sociales, frente a la pública o privada culta, y suelen ser relacionados con los *carmina* diabólicos a los que aluden las más variadas fuentes. Pero pese a los excelentes resultados obtenidos en su sistematización y estudio, incluidas las inscripciones cristianas de ejemplares como las pizarras de Vega de Tormes (Salamanca) o la de S. Vicente de Río Almar entre Salamanca y Peñaranda en las que la temática es una mezcla de mundo pagano y cristiano, la complejidad de su uso y cronologías apuntadas ya por Velázquez complica un poco su interpretación⁸⁴. Particularmente me adhiero a la idea general de que en ellas está reflejado un mundo variopinto en el que se incluyen paganos y cristianos ofreciendo una gran confusión temática. Pero por otro lado en ellas contemplo no sólo a los grupos más populares sino a un contexto elevado, yo diría que eclesiástico, en cuyo entorno está a partir del s.V el ejercicio de la escritura. Con lo que de la mezcla que defiende de religiosidad pagana y cristiana en los mismos contextos, surge sin conflicto (me refiero al cronológico) la coexistencia en espacios muy próximos y en tiempos similares de las advocaciones en ellas a Ataecina y los conjuros a los santos; como tampoco resulta sorprendente que si en la invocación a Ataecina hay un intento de vengarse de un robo de prendas de vestir, un ejemplar supuestamente cristiano de Córdoba tenga como fin buscar la parálisis en un hombre. Pues todas ellas pertenecen a una sociedad que comulga en muchos más aspectos de los que se quieren admitir de un universo mágico-religioso compartido.

⁸⁴ Santonja-Moreno (1991-92), pp. 471 ss. y principalmente Velázquez (2001), pp. 149-162 y (1989); también tratadas por Núñez Rodríguez (1981), p. 322.

La probable pervivencia de lugares oraculares como los santuarios de Hércules, Asclepio, Endovéllico y Ataecina nos lleva a la adivinación onírica muy vinculada a las visiones divinas premonitorias que Agustín (*Civ. Dei*, 18, 18) consideraba fantasmas de la imaginación, pero que el mundo cristiano en general veía como la posibilidad de comunicación con Dios que siempre tenía el riesgo de acabar en la visión del diablo. En esta dicotomía entre lo verdadero y lo falso del sueño se manifiesta justamente el mantenimiento de unas prácticas y creencias que habían generado una importante literatura de interpretación onírica, de la que el mejor exponente sin duda es el lidio Artemidoro. Cuya lectura deleita e instruye por lo que tiene de actual, pero sobre todo por sus intentos fallidos de dar una explicación científica a los *óneiroi*. Con la consideración freudiana de que en ellos no se podía ignorar la situación psicológica y social del sujeto y con la plena consciencia de la superstición y charlatanería que rodeaban a este tipo de adivinación. Pese a lo cual su parte explicativa no pasa de ser una genial mezcla de lo real y lo imaginario (soñar con una frente de bronce es un buen indicio para los recaudadores de impuestos y hacerlo con un águila posada en una roca un buen vaticinio para los negocios en I, 44 y II, 20), obsesionada por dar sentido a las imágenes y a los vehículos del mensaje divino, a partir de la cual se podría confeccionar un interesante estudio sociológico y psicológico de su tiempo. Pero fuera de las particularidades que no tienen cabida en este estudio, lo que me interesa de su extensa obra es el pasaje en el que afirma que el hecho de soñar que se pasaba la noche en un templo era un pronóstico de salud para el doliente y de enfermedad y grandes preocupaciones para el sano pues «los primeros disfrutarán de una tregua en su padecimiento, porque los que se encuentran pernoctando no tienen conciencia de sus males, mientras los segundos tendrán que recurrir al poder curativo de los dioses» (I, 81); así como la consideración que hace más adelante de que eran los dioses quienes enviaban los sueños de improviso y —con un determinismo que anula toda participación médica en las curaciones— rechaza la vanidad de investigar sobre las prescripciones que los dioses hacían a los hombres con vistas a su curación (pese a quienes creían que la ciencia médica debe su origen a tales prácticas). Arremetiendo por ello contra los embaucadores que, amparándose en estos argumentos, hacían provenir de los dioses unguentos y remedios ilógicos que se apartaban de los auténticos remedios terapéuticos que se ajustaban a los principios recogidos en los escritos de medicina (IV, 3 y 22).

Este circumloquio que podría parecer fuera de contexto debido a la temprana fecha del texto, pero que a principios del siglo V va a ser retomado por el obispo Sinesio de Cirene en menor dimensión y con carácter didáctico para los cristianos, viene a ser un punto referencial para abordar la más que probable larga pervivencia en Hispania del ritual sagrado de la *incubatio* o curación gracias a la intervención divina manifestada en los sueños, cuya interpretación requería de la existencia de especialistas y de lugares apropiados. Debido a la consideración de la enfermedad como algo extraño a la naturaleza y relacionada con los castigos y pruebas que los dioses enviaban a los hombres. Pues es también Artemidoro quién a lo largo de su obra deja claro que el mensaje de los sueños podía ser tanto simbólico o de carácter oracular como pro-

venir de causas físicas o psíquicas que eran un asunto a tratar por la medicina. De ahí que muchos santuarios dedicados a dioses curativos fueran además centros oraculares importantes que contaron con una organización sacerdotal para asistir a los peregrinos y alrededor de los cuales giraba todo un mundo de charlatanería y embaucamiento⁸⁵. Un mundo variopinto documentado por ejemplo en el santuario de Isis en Menunte y en el Asclepeion de Pérgamo que contaban con recintos para los enfermos, salas para los sacerdotes y hasta lugares de ocio como bibliotecas, baños o teatros, en los que el público podría entretenerse de la, a veces larga, espera que suponía su curación, así como con una actividad industrial dirigida a la confección de epígrafes, exvotos, amuletos y otros objetos de demanda popular⁸⁶. Vinagre Lobo⁸⁷ (97) refiriéndose a los templos de Serapis especifica en ellos hasta tres tipos de curaciones: la directa en la que el Dios se aparecía en sueños y el enfermo estaba curado al despertar, aquella en la que comunicaba las recetas médicas necesarias para la curación (algunas inauditas con sangre de toro o carne de asno o caminar descalzo) y por último la que necesitaba una interpretación al estar rodeada de un carácter simbólico, los últimos dos casos vigilados y controlados por los sacerdotes. Aunque por lógica estas terapias quedaban ocultas en el rito catártico de la curación que suponía la llegada de la divinidad a través del sueño que, en mi opinión, tuvo que estar manipulado mediante la ingesta de algún tipo de alucinógeno proporcionado por los especialistas. Y su mayor o menor éxito dependería de la disposición anímica del enfermo y de su entorno, pero sobre todo del tipo de enfermedad en tratamiento. Pues los estudios realizados sobre la incubación en Oriente han dado un mayor porcentaje de enfermedades relacionadas con problemas de huesos, roturas de miembros, enfermedades de la mente, ataques febriles o epilepsias⁸⁸.

Pero de este mundo variopinto que llega hasta la Tardoantigüedad no nos han quedado testimonios escritos para la Península, a no ser que queramos considerar su relación con la breve noticia del canon 74 del Concilio de Braga II que conecta con los encantamientos la mezcla del conocimiento empírico de las propiedades de las hierbas medicinales y el religioso en la forma en que se debían de recoger durante la noche⁸⁹. Sin embargo la relación de la *incubatio* con divinidades curativas asociadas a los sueños, a las aguas y la vegetación nos permite adentrarnos en el caso peninsular. Donde independientemente de los santuarios a dioses sanado-

⁸⁵ Artemidoro, IV, 2-22 y I, 9-12 señala la existencia de personajes encargados de dar recetas para las curaciones o adivinar a través de letras y palabras o a través de la escritura criptográfica basada en el valor numérico de las letras, también juegos de palabras o de números, es decir un análisis de los componentes oníricos a veces muy complicado y teniendo en cuenta el sexo, la edad, la profesión, circunstancias físicas y psíquicas etc.

⁸⁶ Son clásicos los análisis de Gessler (1946), pp. 661-670 y Gil (1969); para Egipto Fernández Marcos (1975). Sobre la sugestión dentro de estos ritos Chauchard (1971); Hanson (1980), pp. 1395-1427 y Luck (1985), p.163.

⁸⁷ Refiriéndose a los templos de Serapis (1994) y (2000), pp. 129-141.

⁸⁸ Sobre todo Chauchard (1971), pp. 7 ss. y Gil (1969), p. 140. Ya Meier (1949) hizo un paralelismo con la actual psicoterapia.

⁸⁹ Markale (1985), pp. 185 señala la recogida de las plantas por los druidas en el octavo día de la luna y la serie de prescripciones rituales. Véase igualmente Plinio, N.H., XXXVI, 31 quien consideraba la mejor hora para recolectarlas antes de la salida del sol y se debía hacer con la mano izquierda.

res como Hércules en Gades, Asclepio en Ampurias o los recintos dedicados a Isis y Serapis — sobre los que por desgracia no contamos con ninguna documentación tardía que nos informe acerca de su organización—, tenemos dos ejemplos paradigmáticos que, procedentes del mundo indígena, sufrieron después su asociación a dioses romanos para terminar siendo cristianizados, con lo que podemos situar en ellos el referente de un modelo de superposición de cultos en Hispania. El primero de ellos está dedicado a la diosa *Turibrigensi* Ataecina, la *Deae dominae sanctae* de las inscripciones latinas que se asocia a Proserpina (con lo que se puede ver en ella la típica asociación de la muerte con la curación y la vida). Cuyo centro de culto está hoy localizado en el actual santuario de Santa Lucía del Trampal —con otros dos probables en Malpartida y Herguijuela en la misma provincia de Cáceres—, en un entorno geográfico de llanura boscosa, con abundantes aguas de propiedades curativas y con un enclave privilegiado en la Vía de la Plata, no muy alejado de Mérida, la capital de la diócesis de las Hispanias⁹⁰. Del que precisamente proceden los testimonios que lo relacionan con el ritual de la incubación en los votos de sus dedicantes romanos e indígenas donde se registran las fórmulas *ex voto, votum solvit* y principalmente *ex visu* que suponen la existencia de visiones dentro del recinto y el agradecimiento de las curaciones. Y aunque la desaparición de sus epígrafes sigue las líneas generales del resto, su asociación a Santa Lucía (que hereda sus mismas atribuciones) y la erección de una iglesia al parecer en época Omeya demuestran la continuidad de culto en este lugar⁹¹. La cronología atribuida a esta construcción no supone obligatoriamente un vacío de ocupación como sería el caso si se hubiese perseguido este culto ya en el siglo IV, pues entonces no tendría lógica su adscripción a una santa curativa después del rechazo y olvido del mismo; sino que supone a mi juicio la pervivencia del uso del recinto pagano hasta prácticamente estas fechas, al amparo del cosmopolitismo de la región dominada por la ciudad de Mérida. O como mucho un abandono muy tardío que se vió continuado por un corto periodo en el que las gentes seguían acudiendo a él, sin contar ya con un sacerdocio ni con unas instalaciones en funcionamiento, razón que motivó la construcción de la iglesia. Un caso similar es el del santuario de Panoias situado en el convento bracarense a 50 kms. de *Aquae Flaviae*, en la actual Vila Real en Tras os Montes, por lo tanto en territorio de posible influencia sueva —lo que fue determinante para su mantenimiento como probablemente en el Trampal—, donde se dio culto al dios indígena Endovélico asociado después a Serapis y a otros dioses y diosas infernales, repitiendo las características del de Ataecina⁹². Además la epigrafía corrobora la existencia de un santuario en el lugar donde existen las inscripciones rupestres y una serie de cavi-

⁹⁰ Abascal (1995), pp. 31 ss.

⁹¹ S Juan reemplazó el lugar de Artemis en Efeso y S. Miguel en Constantinopla tomó el lugar de Asclepio y Serapis, siendo también el patrón de las fiestas termales en Frigia. Cosme y Damián cumplirán estas funciones en Grecia y Santa Tecla en su santuario de Dalisando. Véase los ejemplos en Jones (1973) II, pp. 961 ss.

⁹² Alföldy (1995), pp. 252 ss. lo considera asociado a los *Di Severi*, los dioses de los infiernos y también las divinidades de los *Lapiteae* o dioses de la comunidad indígena. También Fernández Fuster (1950-51), pp. 179-291 y Hillgarth (1980), pp. 3-60.

dades para la práctica de los sacrificios, rodeadas de una vegetación abundante y una serie de fuentes curativas que justifican las formulas dominantes *ex visu* y *pro salute* y la existencia de una lápida en la que se encuentra representado un paralítico. Pero justo lo que le diferencia del anterior son los restos de una serie de estatuas de época romana terriblemente mutiladas de antiguo que demuestran la violencia desencadenada contra él, sin lugar a dudas por los cristianos, ya que este culto fue reemplazado —en un momento de nuevo indeterminado pero con probabilidad contemporáneo al de Ataecina— por el del santo curativo Miguel al que se dedicó una iglesia. Por lo demás, lo cierto es que nos falta una documentación más precisa sobre cómo se llevaron a cabo las curaciones en estos recintos y del ambiente del que se rodearon.

Aunque podríamos quizás retrotraernos a una pátera de difícil datación por la descontextualización de su hallazgo en Otanés (Guipúzcoa), dedicada a *Salus Umeritana* —que aparece representada con una rama en la mano y una urna de la que sale agua— junto a la cual se encuentra un sacerdote efectuando un sacrificio y un pastor que lleva a cabo ofrendas; mientras en otra escena se reconoce a un personaje enfermo tomando el agua que le ofrece un esclavo y que otro muchacho saca de un estanque con un ánfora y va introduciendo en un tonel depositado en un carro para su transporte, quizás a la mansión del enfermo⁹³. Por lo tanto un solo documento nos refiere su utilidad, su comercio, la relación con la deidad y con la medicina simbolizada en el árbol, y los sacrificios y ofrendas de agradecimiento en un contexto religioso sin duda mucho más complejo. Uniendo este documento a los cultos de Ataecina y Endovélico es fácil suponer prácticas relacionadas con las curaciones por sueños en lugares relacionados con aguas de propiedades curativas y centros terapéuticos antiguos, atestiguados por el registro arqueológico. Muchos de los cuales lo continúan siendo concentrados sobre todo en las grandes vías que comunicaban Galicia y Lusitania, en el Valle del Ebro y Cataluña. Centros en los que el registro epigráfico no es completo por no haberse trabajado de una forma sistemática, pero que suelen estar asociados al culto a las ninfas y después han recibido culto cristiano como Santa Eulalia de Bóveda en Lugo, S. Miguel de Vizella, las antiguas «Fontes Tamarici» donde se realizaban vaticinios oraculares y dedicadas después a S. Juan de las Aguas Divinas, y en otros muchos ejemplos repartidos por toda la Península. Que, aunque no hayan sufrido esta cristianización de la toponimia, sí conservan epígrafes romanos que lo atestiguan como en Baños de Montemayor (Cáceres) o Alanje en Badajoz, algunos con una clara connotación incubatoria como se comprueba en la dedicación a *Salus* de Oliva (Plasencia), las fórmulas *ex visu* de Trujillo con dedicación a Liber, y de Villamarín en Galicia dedicada al dios indígena Pemaneieco⁹⁴. Igualmente pueden relacionarse con usos de este

⁹³ Zaragoza (1971), p. 98.

⁹⁴ H.E. 1989 ns. 222 y 602; la 99 es más insegura y parece una dedicación a Mitra procedente de Mérida. Manantiales curativos del Pirineo en Plinio, N.H. XXXI. Por la arqueología y la topografía conocemos la utilización de lugares termales como *Aquae Calidae Ansetanorum* (Caldas de Malavella), *Aquae Flaviae* (Chaves), *Aquae Geminae* (Baños de Molgas) y un largo etc. Se puede consultar el mapa confeccionado por Vázquez Hoys (1981), pp. 167 ss.

tipo los santuarios antiguos en cuevas que conservan materiales de época tardía, que se identifican sobre todo por la existencia de exvotos fechados en época romana como el objeto ofrecido a los dioses como resultado de una promesa cumplida públicamente después del milagro. Como parece estar claro en el caso de la Cueva Román en Clunia donde la epigrafía de simbología indígena conservada es muy abundante y de cuyo templo subterráneo —al que hice referencia y en el que se canalizaron las aguas y se encuentran las galerías con representaciones de falos y máscaras— proceden abundantes exvotos como ofrendas a dioses indígenas romanizados; que por sus características propias tuvo que ser visitado hasta que la ciudad fue abandonada, realizándose en él prácticas terapéuticas relacionadas con el agua y el barro del lugar. Otros muchos se reparten fuera de contextos urbanos por amplios territorios y sus exvotos son demostrativos de una amplia cronología. Pues junto a las figurillas de guerreros prerromanos existen también copias de órganos que han tenido una curación milagrosa de difícil datación y restos cerámicos muy recientes. Su localización en territorios agrestes, boscosos y montañosos, a pesar de que se encuentren localizados en las principales vías de comunicación, permitió el acceso incontrolado a sus recintos, lo que obligó a una cristianización tardía demostrada en la toponimia del Collado de los Jardines (Jaen) donde se construyó el eremitorio de Nuestra Señora de la Luz, del Cerro de los Santos (Albacete) y del Castillar de Santisteban (Jaen) como ejemplos más conocidos.

La operatividad de las curaciones milagrosas fue sin duda la causante de que los obispos asumieran la reconversión de estas prácticas en los lugares por ellos controlados. La documentación es aleccionadora al respecto, presentando a las poblaciones peninsulares arremolinadas en torno a los santos curativos que habían ocupado el espacio de sus antiguos dioses; esperando pasar la noche en sus santuarios; acercándose a los objetos litúrgicos en busca del contacto que pudiera determinar la curación; demandando su presencia en los sueños y quizás dejándose llevar de la mano del sacerdocio cristiano que prescribía ingestión de pocimas y aguas medicinales, curas y baños pero también oraciones y plegarias. Al menos eso parece recogerse en el testimonio sobre la piscina en forma de cruz existente en Osser (Sevilla) a la que acudían la gentes el día de la Santa Cena a beber sus aguas y pasar allí la noche en busca de curación (Gregorio de Tours, *Libr. Mirac.*, I, 245). Caso no muy distinto al del santuario de Esteban en Hipona donde la noticia de las curaciones comunicada por los sacerdotes arrojaba a las multitudes contra las paredes de su tumba, llegándose a situaciones extremas de trance tras las cuales algunos se levantaban curados, lo que producía a la vez una atmósfera cada vez más propicia para otras curaciones (*De civ.*, XXII, 8, 22). Y todavía más teatralmente en el de Martín en Tours (del que había también un santuario en Sagunto), donde en el siglo V se solía pasar la noche esperando las curaciones de la mañana— que llegaban después del sueño, de la utilización del aceite sagrado y de frotarse con las paredes de la tumba—, tras lo que se pasaba a comulgar mientras el suelo se llenaba de vómitos y excrementos que conferían un olor peculiar al recinto, lo que se atribuía a la salida del diablo del cuerpo de los enfermos; excesos que por otra parte daban abundantes quebraderos de cabe-

za a los monjes del santuario⁹⁵. Un siglo después, aunque con una menor aptitud poética, Gregorio de Tours describía la existencia en el santuario de la mártir Eulalia en Mérida de un altar con tres árboles de una especie no señalada, cuyas flores sanaban a los que acudían a él (*Libri Mirac.*, I, 111), cita en la que encontramos reflejada la utilización de plantas curativas y la relación de un antiguo culto con una santa que fue considerada por estas aptitudes en otros muchos lugares. Así como la existencia de un sacerdocio encargado de regular la distribución del producto y de otras acciones, pues en el mismo lugar sabemos por las *Vitas Patrum Emeritensium* (5, 3, 8-15) que su obispo Masona fundó en relación con el recinto un *xenodochium* con un servicio de médicos permanentes compuesto probablemente por monjes. De nuevo Gregorio de Tours es quien informa de curaciones en otros santuarios de mártires prudencianos como Emeterio y Celedonio de Calagurris (*Libr. Mirac.*, I, 92) y en pleno s. VII, el monje Valerio aseguraba que en el sepulcro de San Fructuoso perseveraba su virtud de curar y de expulsar a los demonios (*Vita Sanct. Fruc.*, XX, 15: *nam et infirmi ibi sanantur, et demones fugantur*). Lástima que la parquedad de estas informaciones nos impida realizar un análisis de los cambios estructurales operados en los santuarios, desde su procedencia indígena al sincretismo, primero con los dioses grecorromanos y después con las divinidades cristianas, hasta llegar a lo que ahora suponen Lourdes o Fátima. Pero lo que sí podemos aventurar es que tras la destrucción de los recintos paganos fueron los hospicios y centros asistenciales monacales los que cumplieron ese cometido, con sueños o sin ellos. Pero es probable que ante la ausencia de un sacerdocio lo suficientemente preparado, se produjera la transformación de la praxis médica en milagrera (como igualmente ocurrió en muchos santuarios paganos). Con la ayuda clave de las reliquias de los santos que conseguían atraer con las noticias de las curaciones —la fama milagrera— al elemento pagano, falto de sus antiguos recintos y sacerdotes. Fenómeno que se presenta muy dilatado en el tiempo y sobre el que volveré más adelante.

Los *necromantii* de Isidoro (*Etym.*, VII, 9, 11) que hacían aparecer los muertos resucitados para que respondieran a las preguntas que se les formulaban (*quorum praecantionibus videntur resuscitati mortui divinare, et ad interrogata respondere*) después de haberlos inyectado una mezcla de sangre y agua, están poco representados en estos siglos. Pero la utilización de ciertas artes para estos cometidos, como las invocaciones, la manipulación física y las imprecaciones propias de la suscitación de cadáveres, podría estar oculta en un único testimonio de fecha todavía muy temprana, el no muy explícito canon 34 del Concilio de Elvira donde se prohibía encender luces en los cementerios durante el día con el fin de no inquietar a los espíritus. Y quizás más claramente en el canon 35 que trataba de impedir que las mujeres (brujas por condición) acudiesen a velar a los cementerios durante la noche porque de esta manera se escondían oscuros delitos que también se pueden incluir en las costumbres funerarias por su imprecisión (*eo*

⁹⁵ Donaldson (1980) incide en estos fenómenos. Sobre ellos Sulp. Severo, *V.M.* I, 17; II, 10; II, 14-26; *Dial.*, II, 40; VIII, 15.

quod saepe sub obtentu orationis latenter scelera committant). En ambos podríamos encontrar intentos de acciones prohibidas sobre las que, por desgracia, no tenemos ningún otro testimonio, pues lo morboso de la práctica obligaría a su ocultamiento y ha evitado su transmisión posterior o su inclusión en los documentos⁹⁶. Pero el esquema elaborado por Tupet⁹⁷ tras el análisis de las más variadas fuentes, establece ritos que, partiendo de la idea de que los muertos han adquirido conocimientos que les están vetados a los vivos, podrían haber encontrado en los cementerios y su entorno su lugar idóneo: el revestimiento del cadáver con un traje especial después de haber sido limpiado, su colocación en un lugar singular después de haber sido rellenado con sangre, agua u otros productos, libaciones, las invocaciones del nigromante a los dioses infernales y sobre todo la imprecación con sonidos especiales. Hasta llegar a los ritos coercitivos finales para obtener la información; acciones que en general determinaban el rechazo del muerto a la vuelta a la vida (una violencia frente a la ley natural que les hacía llorar su desgracia) y que llevaba al adivino a devolverles a su estado después de obtenida la información. Al respecto, Amiano (19, 12, 14) escribía que en tiempos de Constancio era considerado persona malvada aquél que pasaba junto a una tumba al anochecer, al ser confundido con uno de esos hechiceros que iban recogiendo los horrores de las sepulturas o las ilusiones vanas de las almas que vagaban por allí. Artulugios que el cristianismo redujo al uso de imprecaciones, como ocurría cuando el obispo Martín de Tours interrogaba al muerto enterrado y venerado en un mausoleo cercano al Monasterio de Marmontier y que finalmente acabó por confesar ser un ladrón (Sulpicio Severo, *V.M.*, 11, 4).

Menos dañina debió de ser la disciplina de los salisatores (*Etym.*, VIII, 9, 29: *ex membrorum quaecumque partes salierin*) que adivinaban por el movimiento de algunas partes de sus miembros y entre los que pudieron incluirse los curanderos y las artes médicas confundidas con prácticas adivinatorias (oroscopia, omoplatoscopia y otras) y que las leyes imperiales en el s. IV intentaron desligar de las artes mágicas y de los maleficios y filtros (*C.Th.*, IX, 16, 3). A pesar de que Artemidoro reflejaba en su tiempo como éstas podían derivar en actos de superchería al intentar predecir el futuro adivinando por la fisonomía, las posturas, por las anomalías físicas, la alteración de los objetos sin contacto físico, los rasgos de la cara y de las manos⁹⁸. Pero lamentablemente no he encontrado ningún testimonio claro de su uso en la Península en estos siglos, a pesar de que son las formas de adivinación que con mayor nitidez se han mantenido hasta la actualidad. Lo que demuestra una vez más la falta de conexión de los textos con la realidad.

⁹⁶ Sobre todo en relación con la utilización por parte femenina Dienst (1990), pp. 173-194; Pérez Fernández-Seguido (1994), pp. 171-192 señalan actos de necromancia en las fuentes antiguas como el Poema de Gilgamesh, La Odisea o la Eneida de Virgilio, pormenorizando algunos casos muy interesantes.

⁹⁷ (1976), pp. 47 ss.

⁹⁸ Artemidoro, III, 20-21 denuncia incluso a filósofos como los pitagóricos para los cuales el cuerpo humano era una vía de estudio, los *fisiognomistas* que adivinaban a través de los signos externos del individuo y los que interpretaban las formas del cuerpo, *morphoskópoi* y *chiromantes* entre otros. Al respecto Luck (1985); Graf (1999), pp. 283 ss. y sobre todo Barton (1994b).

Un poco más amplio se presenta el mundo de la adivinación astrológica y matemática muy relacionadas en sus distintas variantes. En las que se mezclan la interpretación intuitiva de las señales que provienen de los números o de las letras, con la observación y la experiencia de la influencia de los astros en determinados fenómenos físicos⁹⁹. La conexión se encuentra clara en la obra de Isidoro (*Etym.*, VIII, 9, 22-27) donde se considera *astrologi* a quienes confeccionaban augurios a través de los astros y *genethliaci*, llamados por el vulgo *mathematici*, a los estudiosos de los efectos de los astros en el hombre, que prestaban atención al día del nacimiento y confeccionaban el horóscopo de acuerdo con los doce signos zodiacales y con el curso de las estrellas, a través de los cuales intentaban predecir las costumbres, hechos y acontecimientos de los nacidos; además de los *horoscopi* que muy semejantes a los anteriores, especulaban con la hora del nacimiento del individuo. División demasiado forzada que en la práctica debía de acumular un solo personaje, pero que Isidoro considera debería estar superada desde el momento del nacimiento de Cristo, a partir del cual nadie debería intentar este tipo de interpretaciones (luego lo intentaban). Además de ser un tipo de especulación que durante la persecución cristiana fue fácil confundir con las investigaciones en el terreno de la matemática, la astronomía y la filosofía a las que acabó arrastrando. Peligro del que fue consciente Agustín frente a posturas más radicales como la de Ambrosio¹⁰⁰. Pese a lo cual los cristianos heredaron de sus antepasados el gusto por la predicción que, aunque justificada por Ausonio (*Eclog Lib.*, VII, 4-88) con el argumento de la libertad del hombre ante los acontecimientos, no estuvo exenta de abusos y de una fuerte carga creencial pagana que se contempla igualmente en el uso continuado y redundante de la simbología de los números por la patrística para justificar hechos históricos determinados por Dios y que en realidad procedía de la disciplina interpretativa de la *mathesis*¹⁰¹.

Precisamente fue la creencia en la influencia que estas disciplinas pudieran tener en la vida de los hombres la que determinó que los matemáticos fueran perseguidos junto con el resto de los adivinos y también las sectas gnósticas dedicadas a estas artes (*C.Th.*, XVI, 10, 5-12 y IX, 16, 4-8). Sus efectos prácticos se pueden rastrear en la narración hecha por Amiano Marcelino de los castigos durísimos, hasta la pena de muerte, para quienes confeccionaban horóscopos y buscaban las predicciones del futuro en las estrellas (Amiano, 39, 2, 24-27). Su plasmación muy temprana en el territorio hispano se encuentra sintetizada en las acusaciones que los priscilianistas sufrieron de trasladar las doctrinas de Zoroastro a su movimiento, de entregarse a especulaciones con el movimiento de los astros, de creer que las almas y los

⁹⁹ Cicerón, *De div.*, II, 42, 87, y II, 43, 91 y Plinio, *N. H.*, II, 221. Sobre todo Barton (1994).

¹⁰⁰ Agustín, *Conf.*, IV, 3, 4; *De doct. Christ.*, II, 21, 32 y *De gen. ad litt.*, II, 1735-37. Pero Ambrosio *Hexaameron*, IV, 12-13: *Denique nonnulli nativitatum tentaverunt exprimere qualitates, qualis futurus sit unusquisque qui natus sit; cum hoc non solum vanum, sed etiam inutile sit quaerentibus, impossibile pollicentibus.*

¹⁰¹ Peuckert (1980), pp. 120 ss., relaciona las técnicas astrológicas con las matemáticas. Sobre el mundo cristiano remito a un reciente estudio de Montero (1999), pp. 23 ss. donde se aprecian estas características. Se puede ver por ejemplo en Orosio VII, 1, 9-12 en relación con la duración del imperio cartaginés.

cuerpos humanos estaban ligados a los hados celestes y que los doce signos siderales estaban dispuestos por cada uno de los miembros del alma y del cuerpo¹⁰². Como complemento a ello quiero recordar el ya tratado canon 72 del II concilio de Braga donde se prohibían las *traditiones gentilis* presentes en los cristianos que observaban la luna, las estrellas y los astros para la construcción de una casa, la siembra o para plantar árboles y el casamiento, y que en parte tuvieron que ver con los magos que observaban los elementos de Isidoro. En ambientes noroccidentales el Dumiense nos recuerda las invocaciones de las mujeres a Minerva en sus tejidos y a Venus para sus nupcias, o la atención que prestaban los campesinos al día que se ponían en camino (*De correct.*, 16); además del canon anteriormente citado del II Concilio de Braga sobre las prescripciones relativas a la forma de recoger las hierbas medicinales muy relacionadas con la luna. Sin lugar a dudas la adivinación matemática y astrológica estuvo tan arraigada en las poblaciones peninsulares que difícilmente podemos seguir pensando que Isidoro en su excentricidad se haya preocupado de problemas ya no presentes en su tiempo. Todo lo contrario, pues se cuida en su misma obra de evitar su confusión con la astronomía a la que considera una ciencia encargada del estudio de los astros y muy distinta a la astrología compuesta por una parte de superstición y seguida por los magos (III, 27, 1-15). Aunque a su pesar en los libros XVII, XIX y XX del *Natura Rerum* él mismo incurre en la especulación matemática de la simbología religiosa de números como el siete, el seis y el nueve y no duda en conferir a los astros un alma inspirada por Dios y dotarlos de razón. Cubriendo además el firmamento de profetas, en lo que sin lugar a dudas se trata de una paradójica simbiosis de ciencia y religión, de lo cristiano y lo pagano. La misma que ha llevado a Gil¹⁰³ a considerar que «en el amplio cauce de la astrología confluyeron todas las vertientes de la medicina popular, todas las supersticiones y extravagancias del espíritu humano».

A los *sortilegi* Isidoro los refleja bajo la excusa de religión, adivinando sirviéndose de lo que llama *sanctorum sortes* o examinando cualquier libro de escritura (*Etym.*, VIII, 9, 28). Lo que recuerda la mántica cabalística, el desciframiento de signos, palabras y números e incluso el uso y posesión de libros prohibidos a los que se refiere el Código Teodosiano como propios de los adivinos (*C.Th.*, IX, 16, 12; XVI, 5, 34). Siendo un testimonio hispano el joven condenado en la persecución de Valentiniano por poseer un libro de artes nocivas. Es decir, los personajes que Artemidoro (I, 9-12) consideraba embaucadores por combinar letras y sílabas o utilizaban la escritura criptográfica basada en el valor numérico de las letras, adivinando con los juegos de palabras y con números. Por desgracia no he podido encontrar referencias puntuales a este tipo de adivinos, salvo el dato ya visto de la crónica hidaciana de los peces que fueron encontrados en el Miño con signos en sus lomos que sumaban los días del año. Pero sí las denuncias claras de los concilios más tardíos a los adivinos entre los que se incluyen. Como en el canon 71 del II

¹⁰² Orosio *Comm.*, 2; Agustín, *De Haer.*, 70; I Concilio de Toledo (XV) y I Concilio de Braga (IX y X); las mismas denuncias que de forma estereotipada encontramos en el testimonio del papa León, *ep.* XV, 13-14.

¹⁰³ (1969), p. 457.

Concilio de Braga con referencias a los sortilegos que acudían a las casas para atender a maleficios o purificaciones paganas (*aut maleficia inveniant vel lustrationes paganorum faciant, quinque annis poenitentiam agent*) y quizás el canon más temprano del Concilio de Elvira (c. 79) que alude a los fieles que echaban a la suerte o jugaban a los dados, aunque en éste se pueden incluir otro tipo de prácticas más simples. No obstante el mundo de los sortilegios se entremezclaba con otras prácticas adivinatorias en un juego mántico de una riqueza inabarcable condensada en un texto de Amiano que, aunque no pertenece a Hispania, puede en parte extrapolarse a cualquier acción de este tipo (29, 1, 29-32), en el que un adivino construyó una mesa de laurel semejante a un trípode délfico, la consagró con cánticos, la colocó en el centro de la habitación perfumada con productos de Arabia y puso un plato de sustancias metálicas en ella; colocó alrededor las veinticuatro letras del alfabeto y, vestido con ropas de lino y una cinta en la cabeza, comenzó a recitar una serie de conjuros mientras mantenía una vara en una mano y ejercía como sacerdote subido sobre el trípode para, posteriormente, pasar un anillo con fórmulas mágicas sobre él hasta formar hexámetros con las letras, con los que respondían a las preguntas precisas que el adivino formulaba. Esta escenificación que pudo ser una única variante del complejo mundo que suponía la adivinación cabalística, explica también la confluencia en un mismo rito de distintos vehículos (los metales, las letras, las hierbas, las fórmulas) y su procedencia de variados, antiguos y quizás ya casi olvidados rituales paganos (trípode, ropas de lino, la cinta en la cabeza) que, una vez perdido su significado público, quedaban relegados al ridículo en el ocultamiento del mago.

Debo finalmente referirme a la disciplina más arraigada dentro de la adivinación religiosa que es la *haruspicina*. Isidoro (*Etym.*, VIII, 9, 17-20) distingue a los *haruspices* encargados de establecer el calendario y que examinaban las entrañas de las víctimas (*exta*) para predecir el futuro, de los *augures* que lo adivinaban a partir del vuelo y de las voces de las aves (*qui volatus avium et voces intendum*) y de otras señales de sucesos imprevistos, estudiadas por los *auspices*, así llamados por observar los auspicios antes de emprender un viaje y auscultar el vuelo de las aves mientras los augures se ocupaban con sus voces. Creo innecesario recordar la importancia que técnicas adivinatorias como las *hieroscopia*, *hepatoscopia*, *extispicina* y *ornithomancia* tuvieron en el mundo romano, ni de su posible conexión con antiguas prácticas indígenas bien atestiguadas en las fuentes en la auscultación de las entrañas de los caballos y de las venas del pecho y la forma de caer el cuerpo de los prisioneros de guerra, además de con los signos procedentes de las aves¹⁰⁴. Fue precisamente su trascendencia política como parte importante de los rituales públicos, la que llevó a la persecución muy temprana de los sacrificios, primero en ambientes domésticos y después en los templos que poco a poco fueron cerrados como com-

¹⁰⁴ Los lusitanos auscultando chivos, caballos y prisioneros cubiertos por sagos que observaban después las entrañas de las víctimas sin extirparlas y las venas del pecho y la forma como caía su cuerpo en Str., III, 3, 6-7; Diodoro, V, 31, 3; Silio It., III, 344. sobre su significado remito a García Quintela (1999), pp. 219 ss. y Porte (1989). Sobre el simbolismo de los animales Priour (1988), pp. 151 ss; Siebert (1999) ha estudiado los instrumentos sagrados de la adivinación, entre ellos las formas de los recipientes para cocer los *exta*.

probaremos más adelante. Y muy a pesar de que una ley del año 371 de Valentiniano, Valente y Graciano reconocía que estas artes no tenían relación con la magia (*C.Th.*, IX, 16, 1-9). No obstante, su desaparición no fue un fenómeno general ni homogéneo, pues a finales del siglo IV todavía Prudencio señalaba su fuerte arraigo prácticamente en todo el Imperio (Prudencio, *Contr. Symm.*, 890-898 y *Apoth.*, 199-207). Mientras que en Hispania es la obra de Prisciliano la que testimonia en este siglo que ésta no se apartaba de la tónica general provincial en unos años tan cercanos al cambio religioso. Siendo ya consideradas por el autor como práctica de los gentiles que impelidos por las ceremonias y los ídolos, analizaban los vuelos de las aves, las venas palpitantes y las vísceras de los muertos (*Tract.*, III). Pero más tarde todavía el Dumiese tiene un recuerdo para estos adivinos, en concreto los augurios, la única forma de adivinación que aparece clara en su tratado, aunque relacionada con los demonios que se burlaban de los hombres por medio de las voces de las aves¹⁰⁵. Aunque en su denuncia de las festividades paganas, principalmente las kalendas, se encuentran implícitas en el ambiente doméstico de los sacrificios al fuego, a los ratones y a las polillas, todas ellas incluídas en el canon 73 del II Concilio de Braga que trata de las *iniquas observationes* propias de los gentiles practicadas en este tiempo. Además el antiguo temor de los emperadores romanos tiene su testimonio en los cánones de los distintos concilios de los siglos VI y VII que persiguieron la adivinación dentro de las casas, en los ambientes cortesanos y en las haciendas, practicada por personajes distintos entre los que se encontraban auguradores, augures, sortilegos, arúspices y ariolos¹⁰⁶. Como punto final podemos suponer la existencia de augurios y auspicios entre los pueblos del Pirineo a los que Paulino de Nola, Eutropio y más tarde Braulio consideraban paganos y denunciaban sus sacrificios; así como en todos los cánones conciliares ya analizados que denunciaban la idolatría y el paganismo a los que se encontraban esencialmente unidos.

Isidoro considera por último como propio de magos y adivinos los amuletos —*ligaturas*— como remedios execrables de los que se debía huir como de una pestilencia, emanados de los demonios (los dioses) y condenados por los médicos, consistentes en fórmulas, marcas u objetos diversos confeccionados para colgarse o llevarse atados (*Etym.*, VIII, 9, 30: *ligaturas execrabiliū remedium, quae ars medicorum condemnat, sive in praecantationibus, sive in characteribus, vel in quibuscumque rebus suspendendis atque ligandis*). El pasaje es demostrativo de la ligazón con el paganismo de estos objetos, pues como he demostrado en otro lugar y tendré ocasión de exponer, la referencia a los demonios implica siempre el paganismo aún a pesar de que en realidad los amuletos signifiquen una búsqueda de protección por parte del usuario. Amiano afirma también la persecución desencadenada por los emperadores contra cualquier persona que

¹⁰⁵ De correct, 12: *Non intelligitis aperte, quia qui mentiuntur vobis daemones, in istis observationibus vestris, quas vane tenetis, et in auguriis quae attenditis, frequentibus vobis illudent... Quia tandiu infelices per avium voces daemonia suadunt, donec per res fabulosas et vanas, et fidem Christi perdant... Non iussit Deus hominem futura cognoscere, sed ut semper in timore illius viveret..*

¹⁰⁶ C. 71 del II de Braga; 29 del IV de Toledo; 14 de Narbona; 11 del XII de Toledo; 2 del XVI de Toledo. También c. 89 del Concilio de Cartago de 398; 42 del de Agde de 506; 30 de Arlés de 511.

llevarse colgado del cuello amuletos contra las enfermedades (19, 12, 14); pese a lo cual el control de estos actos se escapó siempre de las manos de las autoridades. Es obvio por tanto su existencia tardía en todas las provincias, a pesar de que documentalmente no contemos más que con el testimonio del canon 75 del II concilio de Braga donde se deplora la práctica de poner vanidades supersticiosas en los tejidos de lana. Que podemos relacionar con el canon 79 sobre *clericis incantatores* que realizaban estas *ligaturas* produciendo con ello encantamientos. Salvo que la popularidad de *bullas*, *filacteria* y *ligaturas* que, como Isidoro asegura podían estar confeccionadas de las más diversas materias (particularmente con ciertos minerales, hierbas, partes de animales y con objetos en contacto con algo sagrado), se encuentra constatada en Hispania desde su más lejana prehistoria. Reforzada por las costumbres romanas y enriquecida con creencias filosóficas y gnósticas de los que provienen las famosas *abraxas* con imprecaciones a dioses judíos como Adonay, Sabaot, Elyon o Eloah, de los que habla Isidoro y que igualmente fueron adorados por los gnósticos peninsulares. A los que después se vinieron a sumar las confeccionadas con reliquias de los santos por los cristianos¹⁰⁷. Desgraciadamente estamos todavía faltos de un monográfico sobre los amuletos peninsulares debido en gran parte a su descontextualización. A pesar de ello quiero permitirme una extrapolación basándome en la nota de Isidoro y en un trabajo de Matantseva¹⁰⁸ sobre los amuletos contra el mal de ojo en forma de medallones de una colección bizantina del gabinete de medallas de la Biblioteca Nacional de París. En el que se aprecia la importancia de fórmulas y temas estereotipados en los que se mezclan temas del Antiguo Testamento con otros paganos, como caballeros que combaten a damas caídas rodeados de coronas de rayos, serpientes, ángeles armados, y fórmulas imprecatorias del tipo «huye detestado, el ángel Araoph te caza» «protege a quien te lleva, santo, santo, santo» o «Miguel, Gabriel, Ouriel, Raphael, ayuda al que me lleva» que desde una cronología del s. III a época medieval demuestran la pervivencia de los significados simbólicos en la victoria del bien (el caballero y el ángel) contra el mal (la diablesa) y la utilización de personajes sacados de la literatura judía y gnóstica. Universo que parece plasmarse en los anillos de fecha incierta de Astorga y Ginzo de Limia, lugares de acción de los gnósticos hispanos; el primero con una inscripción muy compleja en griego donde se cita a Iao, Serapis y Zeus y el último con una leyenda indescifrable, pero que debemos incluir dentro de las *abraxas* como lo son otros dos anillos de la villa de La Olmeda y Simancas¹⁰⁹ decorados con una figura antropomorfa con cabeza de gallo con los brazos extendidos en cruz, al lado de un escudo y un látigo en ambas, donde aparece el nombre de Iao que hace al autor relacionarlos con elementos judíos helenizados conectados con las sectas gnósticas peninsulares. Aunque el problema

¹⁰⁷ *Etym.*, VIII, 7, 14-18. La diversidad repetitiva de sus formas responde también a la conservación de esas tradiciones que vemos en los falos, cuernos, lúnulas, formas geométricas de sentido cabalístico, números, fórmulas misteriosas, conjuros, figuras grotescas que recuerdan a daimones o de dioses que se pueden identificar como Baco. Remito a Trombley (1993), pp. 14 ss.

¹⁰⁸ (1994), pp. 110 ss.

¹⁰⁹ Marco Simón (1992), pp. 485-505 y García y Bellido (1949), pp. 241-247.

de todos ellos, como de otros procedentes del Berrueco y de Bracana (Valencia), es que pueden ser considerados como paganos, judíos o cristianos sin que podamos definir su época. Como también lo eran los supuestos amuletos depositados en las tumbas de las necrópolis del Duero (supra) o los collares que portaba el demonio de la iglesia de la necrópolis de Revenga.

Como cierre de este capítulo quiero dejar constancia de que Los *Divini* y los *Magi* en sus diversas variantes, así como la clientela que los mantenía, lógicamente estuvieron repartidos por todos los estratos sociales. Así lo suponía el Teodosiano cuando arremetía contra ellos y así lo seguían manteniendo en el s. VII las fuentes visigodas. Hombres y mujeres de todas las clases *vir ac mulieres divinatores*, consideraron los reunidos en el Concilio de Narbona (c. 14) y, como vimos en la geografía del paganismo, cualquier persona y de cualquier orden según las leyes; los clérigos para los obispos del II Concilio de Braga cuando se referían a adivinos que entraban en las casas (cs, 59, 71 y 72) y los obispos para los reunidos en el IV Concilio de Toledo (c. 29) y en el XVI de Toledo (c. 2). Incluida la nobleza de palacio que al ser la más cercana a los monarcas se convertía así en la más peligrosa en la búsqueda del futuro, como dejan entrever los últimos concilios toledanos en los que se repite constantemente el temor de los reyes a estas acciones. Y como caso particular el del canon 4 del V Concilio de Toledo¹¹⁰ relativo al caso concreto de la consulta de una adivina acerca de la vida del monarca efectuada por el obispo Marciano de Asti, quien fue depuesto por esta razón en un concilio sevillano en el año 622, aunque posteriormente y debido a la falsedad de la acusación fue reintegrado a su sede.

Hombres y mujeres de todas las capas sociales, libres como esclavos —pues así lo especifica el c. 15 del Concilio de Mérida del año 666— consultaban adivinos-magos que se relacionaban con cualquier etnia, religión y extraídos de un pasado que todavía se presentaba como pagano aún cuando ante la ley fuesen considerados cristianos. Cuyo campo de acción, una vez desaparecidos los templos y los sacrificios, continuó en los espacios de donde fueron expulsados los dioses —como decía Martín Dumense—, alrededor de los ídolos caídos, en esos cultos a los árboles, fuentes, encrucijadas y piedras. Pero también en aquellos otros que vinieron a ser ocupados por una iglesia cristiana y, como no, en la protección que daba el hogar. Y de este modo, el mago se relaciona con el final de un proceso de transformación del paganismo peninsular que, a causa de la persecución sufrida, obligó al cambio de los comportamientos. A la vez que es una consecuencia de la manera peculiar de elaborarse el discurso cristiano en torno al paganismo. Ambos hechos —que están conectados— nos llevan irremediabilmente al análisis de las vías y los mecanismos de persecución que determinaron el desarrollo desde el s. IV del conflicto paganismo-cristianismo que en muy pocas ocasiones fue un debate.

¹¹⁰ Fernández Alonso (1955), p. 160 se refiere al *Exemplar iudicii inter Marcianum et Habentium episcopos* también recogido en Florez, ES, XV, sobre la consulta a una pitonisa por un obispo sobre el futuro de la monarquía y el debate tenido en este concilio.