

# Aristocracias paganas en Hispania Tardía (S. V-VII)

Rosa SANZ SERRANO

Profesora Titular del Departamento de Historia Antigua  
Universidad Complutense de Madrid

“ No lo hicieron los iraquíes, como ritualmente correspondía; el pedestal se resistió más de la cuenta; se colgó la bandera de Estados Unidos, signo de conquista.” ,  
Rafael ARGULLOL, “*El País*” 6-5-2006.

La violencia suele estar presente en mayor o menor medida en los cambios religiosos patrocinados por un Estado y puede tener además relación con periodos incipientes de colonización o, por el contrario, no bien culminados y en peligro. En este último caso se incluye la cristianización de las provincias romanas, un proceso largo y complejo, no exento de intransigencia, frente a universos religiosos anteriormente compartidos –aparentemente sin grandes conflictos– donde la confrontación debe ser analizada como el momento final de un proceso colonizador en el que la imposición religiosa vino a suplir la coerción militar y administrativa de otras épocas. El conflicto, que no siempre aparece bien dibujado en las fuentes literarias, supone una vez más la discrepancia entre el Estado y sus apoyos ideológicos por una parte, y por la otra, los componentes sociales contrarios a ellos encabezados por ciertas aristocracias. Su trasfondo, no obstante, supera los límites de las diferencias religiosas y enmascara la lucha por el mantenimiento –en territorios bien definidos– de unos privilegios económicos, políticos y religiosos que estaban siendo cuestionados por otros grupos de poder cristianos, algunos de ellos de reciente composición, resueltos a hacer carrera en las provincias gracias a su adhesión a la religión del Estado.

Aunque la marginalidad documental de las Hispanias dificulta la concreción de un panorama claro sobre este conflicto, en otros espacios, las obras de Agustín de Hipona y de Libanio de Antioquía, un cristiano y un pagano, son testimonio de la complejidad religiosa existente en las principales ciudades del Imperio entre los siglos IV y V, incluso después de los inicios de la legislación antipagana. Las *Confesiones* de Agustín nos dibujan el ambiente intelectual de las ciudades de Roma y del norte de África en las que filósofos, retores, pedagogos y gramáticos paganos aparecen en relación natural con unos discípulos provenientes de grupos acomodados, tanto de paganos como de cristianos, a quienes ponían en contacto con la cultura clásica, sus mitos y su historia, la filosofía aristotélica y neoplatónica, la lengua griega y el derecho romano. Precisamente aquellas actividades que un Agustín ya cristiano consideraba fábulas e inventos que sólo servían para adquirir reputación, honor y riquezas entre los hombres y que generalmente eran impuestas por las fami-

lias interesadas en la promoción social de sus descendientes para los que deseaban un brillante porvenir (*Conf.*, I, 9, 14; 13, 20 y 16). Por esta razón algunas gentes de ciudades como Tagasta, Madaura o la misma Cartago llegaban a vender sus bienes para poder mantener la vida estudiantil de sus hijos (*Conf.*, I, 11, 17-18; 12, 19; II, 3, 5; III, 3, 5). A lo largo de su exposición nos familiariza también con el ambiente estudiantil y los peligros existentes en él: la vida disoluta, el desaprovechamiento de los estudios, la dilapidación de los bienes, la indisciplina e insolencia de los estudiantes, las estrecheces de los rétores que dejaban de percibir sus emolumentos, la lucha entre los distintos profesores por atraerse discípulos (*Conf.*, V, 8, 14; 12, 21); pero también de los peligros que acechaban a los jóvenes en el campo religioso –provenientes de doctrinas extravagantes como las maniqueas que considera llenas de falsedades cuando escribe ya anciano– y en cuyos ambientes él mismo se desenvolvió durante un tiempo en Cartago y Roma (*Conf.*, III, 6, 10; V, 5, 8; IV, 1, 1; V, 8, 14; V, 10, 17). Pero sobre todo constata la fuerza de la cultura pagana en los principales centros de estudio, incluso en lo peor de sus prácticas como la adivinación, la astrología y otras artes por él aborrecidas (*Conf.*, IV, 3-4 y *Eps.*, 136 y 138). Sin embargo fue precisamente gracias al apoyo del senador pagano Símaco como consiguió la cátedra de retórica en Milán en el año 384, lo que le permitió relacionarse con los círculos cristianos del obispo Ambrosio, cuyos discursos ardorosos acabaron por convertirlo a las doctrinas nicenas; aunque influyó también la estrecha relación que el obispo tenía con el emperador y su influencia en la corte que podía beneficiar a Agustín (*Conf.*, V, 13, 22-23). A lo largo de su obra autobiográfica se comprueba el lento pero imparable proceso de conversión de estudiantes, abogados, rétores, jueces y miembros de la administración, a veces gracias a la semejanza del cristianismo con el neoplatonismo, y la necesidad que el cristianismo tenía de la influencia de estos personajes sobre sus estudiantes y sobre los miembros de su familia (*Conf.*, VII, 9, 13-14; VIII, 5, 1-6; VIII, 4, 9; 6, 15; IX, 3, 5 y 8, 17); el mismo Agustín pertenecía a un círculo de amigos descendientes de influyentes familias paganas como Alipio de Tagasta, Nebridio o Simpliciano, con importantes puestos en la administración, algunos de los cuales, llegaron a alcanzar el obispado (*Conf.*, V, 10, 16; VI, 7, 11; VIII, 2, 1-4). Pese a lo cual, las conversiones todavía no masivas seguían siendo motivo de alegría, lamentándose Agustín de la vergüenza que algunos cristianos tenían en manifestarse como tales, de manera que por esta razón hacían la profesión de fe en ceremonia privada y no pública como se exigía, lo que implicaba un cierto pudor y también el temor de disgustar o no ser bien acogido por los círculos paganos todavía dominantes (*Conf.*, VIII, 1-2).

La obra de Agustín refleja un mundo muy similar al que retrata el pagano Libanio en Antioquia y Constantinopla por la misma época. Éste refleja la convivencia, de cristianos y paganos y su disputa por las cátedras, la riqueza y el poder, sin ocultar como Agustín las zancadillas mutuas y las presiones de los cristianos para impedir el ejercicio de la retórica a los paganos. Al lado de las peripecias estudiantiles, de la denuncia de la dilapidación de fortunas, la violencia de muchos estudiantes, de la falta de interés por los estudios etc. (*Orat.* III, 6-8), en Libanio se contempla también el paulatino abandono de los estudios clásicos, del griego y de la retórica a favor del latín y los estudios de jurisprudencia que eran el símbolo de la nueva era cristiana, siendo los *notarii* y la gente dedicada a esos menesteres quienes alcanza-

ban las magistraturas a veces a pesar de su procedencia humilde de padres comerciantes, carniceros o panaderos, algunos extranjeros, que además se enriquecían y conseguían comprar grandes propiedades con el oro que a las antiguas familias de curiales les faltaba <sup>1</sup>. A pesar de ello, la posición de los paganos seguía siendo fuerte ya que el mismo Libanio consiguió la cátedra de Constantinopla gracias a la influencia de éstos ante el emperador Constancio, a quien Libanio dedicó un panegírico, y en el año 383 fue nombrado por Teodosio prefecto del pretorio a título honorífico. Aunque también es cierto que el ambiente cultural y político de intolerancia en Constantinopla –donde vivían importantes círculos de cristianos influyentes a los que consideraba una banda de criminales con poca cultura (*Aut.*, 75-79 en 349)– fue el que determinó su marcha de la ciudad, en la que no se sentía cómodo un hombre apegado a la enseñanza de la cultura pagana, defensor de sus tradiciones y orgulloso de su procedencia familiar (de conocidos curiales de Antioquía) en la que se contaba con miembros como su abuelo quien, al igual que él, practicaba la mántica y como sus tíos que habían presidido los Juegos Olímpicos en diversas ocasiones (*Aut.*, 3; 13, 92-93 y 115). Sin embargo, la obra de Libanio está repleta de datos demostrativos de las actividades paganas en otros muchos lugares, ya que en Grecia fue iniciado en los misterios de Ártemis en Argos, visitó el santuario de Delfos y en Oriente seguían funcionando con normalidad grandes santuarios como el de Fortuna en Nicomedia, además de los existentes en Antioquía y la supuestamente cristiana Constantinopla, siendo todavía utilizados para impartir las enseñanzas filosóficas (*Aut.*, 3, 35, 72, 87, 102, 121-123 y 231-33). No obstante, la persecución comenzaba a dar sus frutos, ya que el propio Libanio escapó en diversas ocasiones a las acusaciones que le hicieron sus rivales en la enseñanza pública de practicar la magia –arte que se consideraba crimen de lesa majestad–, junto con importantes miembros de la administración como el vicario del Ponto con cuya carrera política se quería acabar (*Aut.*, 48-62); incluso Libanio fue sospechoso de atentar contra la vida del César Galo con el argumento de que guardaba en su casa las cabezas cortadas de unas mujeres con las que, supuestamente, llevaría a cabo las prácticas mágicas pertinentes para conseguir sus fines (*Aut.*, 98). En su obra también se ve la sucesión de magistrados paganos y cristianos en el gobierno provincial, procedentes muchos de ellos –como los prefectos cristianos Luciano y Estrategio y los paganos Hermógenes y Taciano– de las mejores familias y su buena relación con personajes importantes de ambos bandos (*Aut.*, 92-93; 106-129; 221-227 y 271). Pero su posición como pagano le llevó a denunciar los abusos de los magistrados cristianos (*Aut.*, 269-281) y a relacionar la muerte del emperador Juliano –durante la campaña contra los persas– con un acto de traición por parte de los cristianos de su ejército, dejando entrever la culpabilidad de Joviano al que no nombra. Él mismo fue víctima de un complot para acabar con su vida por su buena relación con el emperador y que le obligó a huir de Antioquía a Cilicia donde todavía visitó el templo de

---

<sup>1</sup> *Orat.*, II, 43-54; *Aut.*, II, 27-28; 50-54, G. W. BOWERSOCK, *Greek Sophists in the Roman Empire*, Oxford, 1969; J.H.W.G. LIEBESCHÜTZ, *Antioch. City and Imperial Administration in the Later Roman Empire*, Oxford, 1972 y sobre todo P. PETIT, *Libanius et la vie municipale à Antioche au I<sup>er</sup> siècle après J.C.*, París, 1955.

Asclepio en Egas (*Aut.*, 134-143 y 166); también sabemos que tuvo como enemigo poderoso al procónsul de Asia Festo, autor de un *Breviarium*, quien acusó a Libanio y al pagano –también autor de otro *Breviarium*– Eutropio ante el emperador Valente de prácticas mágicas, justo en el momento en que se producía el pronunciamiento militar de Procopio, en el que participó el discípulo de Libanio, el pagano Andrónico (*Aut.*, 159-162 y 170-71). Sin embargo otros discípulos paganos de Libanio continuaron teniendo cargos importantes en la corte de los Valentinianos y el mismo Libanio dedicó algunos de sus escritos al emperador Teodosio y mantuvo relaciones cordiales con Materno Cinegio, ejecutor de las leyes antipaganas en Oriente y al que se atribuye la destrucción de muchos templos; esta influencia le permitió sacar a muchos de sus discípulos (probablemente paganos) de la cárcel donde estaban por falsas acusaciones (*Aut.*, 231-233). Todo ello viene a demostrar que, a pesar de que la batalla entre paganismo y cristianismo estaba abierta, la balanza continuaba todavía equilibrada, de forma que cualquier golpe de suerte –como sucedió en época de Juliano–, podía volver a inclinarla a favor del paganismo que todavía reaccionaba contra la política de persecuciones desencadenada y que aparece irónicamente velada en los discursos dirigidos por Libanio a Teodosio donde señala su “moderación” a la hora de castigar a ciertos personajes antioquenos en lugar de a la pena capital, tan sólo al destierro y a la flagelación (*Aut.*, 241-255).

El clima que se estaba viviendo a finales del siglo IV y principios del V en las principales ciudades del Imperio oriental tiene sus paralelos en las provincias más occidentales. En la Galia, el poeta Ausonio certifica esa mezcla de creencias en las ciudades y entre los intelectuales, pero también el proceso iniciado ya de cristianización de sus elites y, al igual que Libanio, de otros personajes más humildes que conseguían sus puestos a base de ello, llegando por ambición incluso a cambiar de nombre (*Orat.*, XXIV, 5). El poeta, procedente de una familia pagana acomodada, llegó con sus estudios a ser uno de los retores más prestigiosos de la escuela de Burdeos, donde compartió con otros paganos estudios, aficiones y pasiones gracias a la ayuda y el apoyo recibido de su tío y mecenas Emilio Magno Arborio. Como parte del círculo de intelectuales de Burdeos tuvo amigos entre los mejores gramáticos, filósofos y retores paganos de la Galia que enseñaban en ciudades como Burdeos, Tolosa y Bazas, algunos de los cuales recuerda en su *Commemoratio*. Entre ellos destaca Acio Patera, procedente de una afamada familia de druidas de Bayocaso “del sagrado linaje del templo de Beleno”, llamado precisamente Patera por su vinculación con el culto de Apolo; también Dinamio, quien huyendo de la ley por culpa de un adulterio acabó casado con una hispana y como rétor en la ciudad de Ilerda, y su propio preceptor, Exuperio, quien ejerció el cargo de juez en las provincias hispanas<sup>2</sup>. Basta leer su propia obra, principalmente la ep. 12, su discurso a Graciano (*Orat.*, XXIV,10) o su poema *Centón Nupcial* para darse cuenta de que la

<sup>2</sup> *Commemoratio*, 23 ; en 17 habla de su preceptor Exuperio y en 4 de Patera. Toda su obra está dedicada a presentar el panorama docente de Burdeos y otras ciudades galas, pudiéndose comprobar la gran cantidad de oradores, gramáticos y retores que impartían clases en ellas. Entre ellos también Delfidio, rétor de Burdeos cuya mujer e hija se pasaron a los priscilianistas, *Comm.*, 5. Sobre Ausonio es básico el libro de P. DE LABRIOLLE, *Un épisode de la fin du paganisme: la correspondance d'Ausone et de Paulin de Nole*, París, 1910.

cultura pagana domina en ella, así como su admiración hacia los intelectuales paganos de su tiempo; de hecho la *oratio* VII está dedicada a exhortar a su nieto a la lectura de los clásicos, desde Homero y Virgilio a Terencio y los grandes filósofos, pero también de la historia de Grecia y Roma y está repleta de alusiones a la cultura y los dioses paganos. Sin embargo comulga ya con una concepción universalista de la divinidad que se trasluce en su epigrama 48 dedicado a una estatua de mármol de su villa del dios Líber cuando señala: “Los hijos de Ogigo me llaman Baco, Osiris soy para los egipcios, los iniciados invocan a Fánaces, los indos me creen Dioniso, la religión romana Líber, el pueblo árabe Adoneo y el pago Lucaniaco Dios Universal”. Aunque, debido a su calidad de maestro del emperador Graciano –al lado del cual estuvo muchos años y alcanzó para su familia y para sí importantes cargos, entre ellos el consulado (*Orats.*, VII, 70-95; VIII, 1-2)– conservamos también algunos escritos de corte “cristianizante” –como la *Oratio* IX compuesta en la Pascua del año 368 en que se produjo el bautismo de Graciano– que han hecho pensar a algunos historiadores en una conversión tardía que se contradice con su trayectoria intelectual general, fiel a la cultura clásica. De hecho, La *Orat.*, XIII o libro de las *Églogas* que está dirigida a Latino Pacato Drepanio, escrita en su villa cuando alcanzaba los ochenta años, demuestra no sólo sus conocimientos de física y astrología, también su apego a la mitología al componer una especie de tratado sobre los signos del Zodíaco y las festividades paganas. Además fue con toda probabilidad su apego a la libertad de pensamiento lo que le relegó finalmente a un puesto marginal y le apartó del emperador y de los cargos públicos a medida que iban ascendiendo grupos de cristianos de su entorno, entre ellos Ambrosio de Milán, quien finalmente monopolizó la confianza de Graciano. Fue también esta integridad como intelectual y como hombre la culpable de la traición a su amistad de su mejor discípulo, Paulino, de una de las familias más influyentes de Galia y quien había ejercido grandes cargos, entre ellos el gobierno de Campania. Este personaje, una vez convertido al cristianismo y casado con la hispana Terasia, se consagraba a la fundación de monasterios dedicados al culto al santón Félix en sus posesiones de la Galia y de la Tarraconense, después de haber sido obispo de Barcelona en el año 392, para finalmente acceder al obispado de Nola donde tenía importantes posesiones y además controlaba las obras hidráulicas que abastecían a la ciudad y que pasaban por sus fincas. La posición religiosa de Paulino y la intolerancia de sus creencias fueron las causantes de las quejas de Ausonio en las cartas que le envió, de amistad y cariño, reprochándole un silencio quizás fundamentado en la ambigüedad religiosa del poeta que podía dañar el prestigio de Paulino (Ausonio, *eps.* 21, 10; 22; 23; 24 y 26).

Muy pocos años después, la figura del obispo Sinesio de Cirene es muestra de la transformación ideológica de un personaje representante de una de las familias más prestigiosas de curiales de la Cirenaica (cuyo hermano fue obligado por sus riquezas a asumir ese cargo según Sinesio, *ep.* 93 en 411 y del que pudo escapar el autor gracias a su condición de filósofo neoplatónico). Durante su época de estudios había sido fiel discípulo de la filósofa alejandrina Hipatia –que después fue asesinada por la turba de Alejandría amparada por las leyes antipaganas– con la que tuvo una buena relación, incluso después de haberse convertido al cristianismo. Sinesio, a pesar de su formación intelectual tuvo que llevar a cabo, debido a su posición, la defensa de los territorios de la ciudad de Cirene –donde tenía sus posesiones urbanas y

rurales— con tropas privadas formadas por jóvenes ciudadanos y mantenidas por él mismo —los unigardas— frente a las poblaciones nómadas del desierto que continuamente arrasaban los campos, se llevaban a los niños y a las mujeres prisioneros y destruían sus riquezas ante la pasividad del gobernador provincial (*eps.* 75, 95, 107, 108, 104, 122, 124, 130). Fue esta influencia como patrono y defensor de las poblaciones lo que animó a las jerarquías eclesiásticas a confiarle el obispado una vez convertido —no sabemos si *de facto* o *de iure*— al cristianismo, pese a lo cual en sus epístolas deja claro su disponibilidad para el cargo, siempre y cuando ello no supusiera la renuncia a su matrimonio y a una posible descendencia, ni a sus actividades de ocio como la caza y la lectura, ni mucho menos a su libertad de pensamiento y de estudio que le acompañó hasta el final de sus días. En su obra, a pesar de sus escritos de clara filiación cristiana, mantiene su derecho a leer filosofía y el rechazo a cualquier tipo de obscurantismo en las creencias y de muchas de las ideas y prácticas cristianas defendidas por el vulgo. Pero su posición de obispo le permitía mantenerse más fácilmente en una situación de privilegio que hubiera peligrado después de los decretos imperiales de Arcadio y Honorio tendentes a apartar de las magistraturas, del ejército y del comercio a los paganos, además de permitirle participar de los privilegios de los que la Iglesia se beneficiaba<sup>3</sup>. Gracias a su nuevo cargo Sinesio pudo acercar sus quejas al emperador Arcadio —que difícilmente hubieran podido ser presentadas por un pagano sin exponerse a la ira imperial— acerca de los peligros que acechaban al Imperio y que podían terminar por poner en manos de las poblaciones bárbaras los dominios romanos; un vaticinio de lo que después sucedió a causa de una mala defensa de las fronteras, una política militar errónea y el empobrecimiento de las clases medias y los campesinos por causa de los impuestos. Así lo refleja en su discurso *De Imperatore* (19-21) donde recoge el descontento de las elites provinciales —a las que Sinesio representaba— con la actuación del Estado. Un ejemplo similar del pragmatismo de algunos paganos lo tendríamos en el caso testimoniado por el emperador Juliano del sacerdote Pegaso, quien acompañó al entonces estudiante de filosofía que era el futuro emperador en su visita a los templos cerrados en Ilión en Asia Menor, cuyas llaves guardaba porque se encargaba de cuidar a sus estatuas, asegurando Juliano que no hizo ninguna de las señales propias de purificación del lugar y que su conversión lo había sido por ansias de poder y por preservar a su vez los antiguos centros de culto de las manos de fanáticos cristianos (Juliano, *ep.*, 79).

En general en las fuentes existen suficientes testimonios como para asegurar un ambiente intelectual mixto en un Imperio tremendamente fragmentado en una lucha ideológica, en la que grupos de extracción muy variada ponían en peligro los privilegios de las aristocracias tradicionales gracias a su conversión al cristianismo. Sin

---

<sup>3</sup> Por ejemplo del pago de ciertos impuestos y de servicios públicos en *C. Th.*, XI, 1,1; XVI, 2, 1-14 y IX, 44-45. Sobre Sinesio, A. CAMERON, *Literature and Society in the Early Byzantine World*, London, 1985, 218 ss. y A. CAMERON-J. LONG, *Barbarians and politics at the court of Arcadius*, Berkeley, 1993. En esta línea M. BEARD, "Writing and religion: Ancient Literacy and the function of the written word in Roman religion", *Literacy in the roman world*, J. H. Humphrey (ed.), *JRA, supp.* 3, 1991, 35-58 y sobre la corte de Arcadio W. HAGL, *Arcadius Apis Imperator, Synesios von Kyrene un seim Beitrag zum Herrscheideal der Spätantike*, Stuttgart, 1997.

embargo, el mantenimiento de estas últimas se comprueba igualmente en todos los ambientes, los intelectuales ya analizados, pero también los círculos económicos, políticos y militares. De hecho, gran parte de los cuadros militares estaban en manos de conocidos paganos, muchos de ellos de extracción bárbara como los generales Ricomer, *magíster militum* en Oriente, de origen franco, y el cónsul de origen escita Estilicón que llegó a casarse con la sobrina del emperador Teodosio<sup>4</sup>. A pesar de todo ello, la legislación imperial no fue confeccionada en vano, ya que se utilizó siempre que fue necesario e incluso se convirtió en un potente arma contra los enemigos políticos desde que el emperador Constantino iniciara el proceso con la prohibición de la realización de sacrificios domésticos. Política que acabó por convertirse con sus sucesores en el rechazo directo a cualquier práctica o creencia fuera del canon cristiano de Nicea en cualquier parte del Imperio, existiendo incluso una ley sobre el cierre de templos referida en particular a las provincias hispanas<sup>5</sup>. La misma obra de Libanio cuenta con suficientes ejemplos de las acciones contra las personas y los templos en Oriente (*Aut.*, 170-174 y sobre todo *Oratio XXX*), coincidiendo con las denuncias del emperador Juliano quien intentó reparar los daños sufridos por los lugares de culto pagano en época de Constante (*eps.* 79, 81, 111, 115) y evitar las reyertas y los enfrentamientos entre las poblaciones del imperio. Paradójicamente, el mismo Juliano durante esta etapa había conseguido superar el aislamiento de su destierro –después del asesinato de sus familiares por los soldados de su tío el emperador Constancio– en una finca agreste, enclavada en un paraje de caza aislado de la Capadocia, gracias a la biblioteca de autores clásicos de su tutor el obispo Jorge, quien no tuvo ningún reparo en que el niño se iniciase, pese a ser destinado a la vida religiosa, en los principios básicos del paganismo del que luego fue un seguidor incondicional<sup>6</sup>. Sin embargo, en Occidente tenemos que esperar hasta la obra de Sulpicio Severo en el siglo V para encontrar importantes testimonios de los primeros ataques generalizados y violentos en los principales centros de culto de la Galia e Hispania.

Pero la cada vez mayor intolerancia religiosa que vemos reflejada en la radicalización de las leyes y en su puesta en marcha responde fundamentalmente a intereses políticos. Primero porque permitía la promoción de nuevas familias de comerciantes, artesanos y militares enriquecidos frente a las antiguas oligarquías munici-

<sup>4</sup> He tratado este asunto en extensión en R. SANZ SERRANO, *Gala Placidia (ca. 389-450)*, Madrid, 2006 y “Extranjeras y mestizaje en el final del Imperio de Occidente”, *Extranjeras en el mundo romano*, G. BRAVO CASTAÑEDA-R. GONZÁLEZ SALINERO (eds.), *Anejos Gerión*, VIII, 2004, 101-123. Sobre los personajes sobre todo Amiano Marcelino, 18,1, 5-7; 5, 37, 6; 5, 30, 30; 4, 53, 1; 31, 12, 6 y Zósimo II, 54, 1; V, 30, 3 Remito también a F. J. GUZMÁN ARMARIO, “Las *externae gentes* bajo los estandartes de Roma: asentamiento y reclutamientos bárbaros en las *Res gestae* de Amiano Marcelino”, *Romanobarbárica*, 17, 2000-2002, 85-115.

<sup>5</sup> Del año 399 dirigida al vicario de las Hispanias con sede en Mérida por los emperadores Honorio y Arcadio C. *Th.*, XVI, 10, 15 año 392. Ante el volumen historiográfico de la persecución del paganismo, remito principalmente a P. P. JOANNOU, *La législation impériale et la christianisation de l'empire romain*, Roma, 1972 y G. FOWDEN, *Empire to Commonwealth. Consequens of monotheisme in Late Antiquity*, Princeton, 1993 y sobre sus consecuencias en la Península Ibérica R. SANZ SERRANO, *Paganos, adivinos y magos. Análisis del cambio religioso en la Hispania Tardoantigua*, Anejo Gerión, VII, 2003.

<sup>6</sup> R. SANZ SERRANO, *El paganismo tardío y Juliano el Apóstata*, Madrid, 1991 y “Julian Apostata in Kleinasien”, *Istanbulur Mitteilungen*, 43, 1993, 455-462.

pales, y después porque suponía la puesta en circulación de los bienes de los templos y de los paganos, muy necesarios a los emperadores para el mantenimiento de un ejército básicamente mercenario, para asegurarse la fidelidad de los grupos de poder cristianos y para matener finalmente el boato y la complejidad de unas cortes caracterizadas como grandes consumidoras de bienes. Pero en la consecución de estos fines no hubiera sido necesaria tanta represión legal de no existir en el fondo, como ya ha sostenido Lepelly<sup>7</sup>, el temor de que en algún momento, ante el menor descuido, los grupos más tradicionales pudieran dar un giro radical a la política religiosa del estado como sucedió en 360 con el emperador Juliano. De hecho esta oposición triunfante sólo pudo ser frenada –de creer a Libanio– gracias al asesinato del emperador en el que los cristianos de su ejército tuvieron participación; pese a lo cual, la influencia del sector pagano en el ejército forzó la elección –después de un corto mando del cristiano Joviano muerto en oscuras circunstancias–, de Valentiniano, un oscuro militar que suavizó inicialmente en parte la política antipagana de Constancio, para después cebarse en una persecución política encaminada a la eliminación de enemigos en la corte y en las provincias, mediante la acusación de prácticas de adivinación y magia (Amiano Marcelino, 15, 9, 8 ; 22, 16, 7-23; 26, 3, 32-35; 28, 1, 18-23; 29, 1, 21-23; 29, 3, 5). Es por lo tanto en este ritmo de tensiones ideológicas donde después se enclavarán las usurpaciones de Eugenio en Occidente y de Procopio en Oriente que parece ser fueron los últimos coletazos políticos de un paganismo todavía fuerte aunque en las fuentes de la época aparezcan enmascaradas en otras razones. El conflicto, por lo tanto no fue sólo un espejismo en las mentes de ciertos intelectuales paganos y cristianos, sino una esperanza para los primeros y una pesadilla para los segundos basadas en realidades políticas. De ahí la estrecha colaboración entre Iglesia y Estado contra todo aquello que pudiera cuestionar lo que eufemísticamente se denomina “la estabilidad de las provincias”, principalmente los grupos de poder contra los que las acusaciones de lesa majestad por prácticas mágicas y adivinatorias serían el arma jurídica utilizada (como veíamos en Libanio o Amiano) pues suponía, cuando no la pena capital, la requisa de bienes, el exilio, la imposibilidad de ejercer magistraturas y disponer de sus bienes, además de la marginación social que eximía a sus clientes de la fidelidad debida<sup>8</sup>. Por esta razón, se actuó con mayor rapidez en los lugares donde existía la confrontación política como en Oriente, que en aquellos más marginales o en los que dominaban sectores sociales más débiles. Por lo tanto, lo que movilizó a las cortes de Oriente y Occidente a elaborar un conjunto de leyes recogidas en el compendio que conocemos como Código Teodosiano, no fue el temor hacia chamanes o embaucadores harapientos entretenidos en el uso de la adivinación, la confección de horós-

<sup>7</sup> C. LEPELLEY, *Aspects de l'Afrique romaine*, 2001, 400; J.A.North, *Roman Religion*, Oxford, 2000 considera en su obra que los conflictos paganismo-cristianismo pueden estar encerrando tensiones entre grupos de familias paganas y expaganas. También entre la abundante bibliografía sobre el conflicto político, M. MAZZA, *La maschere del potere. Cultura e politica nella tarda antichità*, Nápoles, 1985 y A. DEMANDT, *Geschichte deer Spätantike. Das römische Reich von Diocletian bis Justinian, 284-565 n. Chr.*, Munich, 1998.

<sup>8</sup> Entre otras leyes *C. Th.*, XVI, 5, 1-40; 10, 1ss y IX, 16, 1 ss. Para la persecución en Hispania, R. SANZ SERRANO, *Paganos, adivinos y magos...*97 ss.

copos, de ligaduras o filacterias, de pócimas amorosas o de venenos con que matar al vecino (y de otro tipo de actos considerados dentro del terreno de la hechicería contra los que esporádicamente los gobiernos siempre habían actuado), ni las creencias supersticiosas o absurdas de los habitantes de las aldeas, de las villas o de los sectores marginales urbanos, sino el temor al poderoso contricante que valiéndose de rituales paganos, en la clandestinidad, o desde templos y conventículos, pero también en acciones políticas mucho más inmediatas, pudiera variar el curso de los acontecimientos y violar los derechos del estado cristiano. El cuerpo legislativo encierra los esfuerzos de los emperadores por evitar cualquier tipo de disidencia religiosa e impedir la creación de un tercer poder constituido por los paganismos tardíos, fundamentalmente en las provincias siempre dispuestas a desarrollar movimientos secesionistas. Porque las religiones perseguidas respondían a formas de pensar y de concebir el mundo de pueblos, colectivos y grupos sociales integrados en el Imperio, pero también a antiguas formaciones y estructuras políticas quizás no lo suficientemente integradas y siempre sospechosas de apoyar procesos de inestabilidad en las regiones. El propio Sinesio de Cirene (*De Imperatore*, 25 d.-28 c.) definía muy bien esta situación cuando consideraba la sumisión al monarca por parte de pueblo un principio básico que iba unido al homenaje rendido por el soberano a la Divinidad de la que derivaba su amor a los hombres, los cuales a su vez estaban obligados a dejarse influir por el emperador y aceptar el cambio moral, de costumbres y de educación impuesto por el mismo de acuerdo con los designios divinos; principios que marcaron sensiblemente la política del imperio y de las monarquías germánicas en Occidente<sup>9</sup>.

En definitiva, debemos rechazar los intentos de presentar los siglos IV y V como un mundo ideológicamente homogéneo, cuya complejidad nos obliga a reflexionar sobre la situación en los márgenes occidentales y en las provincias hispanas. Mi dedicación en otros trabajos al problema de la desaparición del paganismo en ellas me lleva a plantear en este lugar un aspecto no desarrollado suficientemente en ellos: la probable existencia de aristocracias y grupos de poder impermeables al cambio religioso; fenómeno que se incardina con el paganismo de grupos marginales como la bagauda –cuya complejidad desborda este trabajo–, y la existencia de las masas incultas y miserables de las ciudades y el campo a las que los textos antipaganos quieren dar protagonismo exclusivo. Por otra parte, la existencia de estos elementos se mantiene como una parte viva de la sociedad de su tiempo y no, como defiende una parte de la historiografía actual, como “residuos” marginales que contrastan con la fuerza que adquieren en el discurso histórico<sup>10</sup>. Además su manifestación documental coincide con los últimos intentos de mantener los territorios hispanos por

<sup>9</sup> Están presentes en toda la actuación política del reino visigodo de Toledo en R. SANZ SERRANO, “La excomunión como sanción política en el reino visigodo de Toledo”, *Antigüedad y Cristianismo*, III, 1986, 275-288 y *Las migraciones bárbaras y la creación de los primeros reinos de Occidente*, Madrid, 151 ss.

<sup>10</sup> Así lo vio en su tiempo S. MACKENNA, *Paganism and Survivals in Spain up to the Fall of Visigothic Kingdom*, Washington, 1938 y después se ha repetido hasta la saciedad. Recientemente P. C. DÍAZ MARTÍNEZ-J. TORRES, “Pervivencias paganas en el cristianismo hispano (siglos IV-VI)”, *El cristianismo. Aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania*, J. SANTOS-R. TEJA (Eds.), *Revisiones de Historia Antigua*, III, 235-262.

parte del Imperio y, posteriormente, por quienes como los monarcas suevos y visigodos pretendieron dar una unidad a los territorios controlados por ellos. Momentos, pues, de desmembración territorial y de ruptura de compromisos con el estado por una parte de las aristocracias hispanas que protagonizaron los conflictos de intereses surgidos en sus dominios.

No es fácil detectar el fenómeno en unas fuentes que a lo largo de los siglos IV y V ignoran o enmascaran los conflictos ideológicos. De hecho las primeras denuncias se efectúan en el marco de un concilio, el de Elvira, en el que los obispos de algunas ciudades de la Bética intentaban que una supuesta nobleza cristiana se comprometiesen a efectuar el control de sus dependientes paganos negándose a aceptar de sus renteros el descuento de las raciones que ofrecían a los ídolos (c.40), impidiendo la tenencia de ídolos *in domibus* (c.41), o rechazando ellos mismos el sacrificar en los templos (c.59); además el canon 60 nos avisa sobre situaciones de conflicto abierto cuando señala la muerte de cristianos cuando destruían los ídolos. El concilio no es un testimonio aislado, también la ley del año 399 (*C. Th.*, XVI, 10, 15) dirigida a *Macrobio vicario Hispaniarum et Procliano vicario quinque provinciarum* encomendaba la prohibición de los sacrificios en los templos, pero trataba de impedir la violencia pública y la rapiña de los edificios de culto que dañaba los intereses del estado y afectaba a las personas que velaban por su cuidado. Por lo que podemos entrever quizás casos semejantes a los que veíamos denunciaban Amiano, Zósimo o Juliano en la parte oriental del Imperio en los que los templos eran el baluarte de la confrontación entre paganos y cristianos.

Por ello y dentro de esta problemática, conviene recordar la represión ejercida en el noroeste peninsular sobre el movimiento priscilianista. Aunque una exposición pormenorizada del asunto se sale de este espacio y, a pesar de haber sido generalmente tratado como un ejemplo del conflicto entre distintas facciones cristianas, quiero señalar que en él se vieron afectados grupos nobiliarios con un origen pagano muy reciente<sup>11</sup>. Sulpicio Severo tacha a su líder, Prisciliano de culto, locuaz, muy dado a la lectura, de gran ingenio, pero corrompido por el estudio a través del cual había tenido contacto con las teorías del gnóstico Marco (*Chron.*, II, 46,6), a la vez que Jerónimo, siguiendo a Ireneo, nos dice que el gnosticismo había arraigado anteriormente entre la nobleza hispana y sobre todo en las mujeres, dividiendo las casas (*ep.*, 35, 3-4 e Ireneo, *Adv.Haer.*, I, 8-13) y que Prisciliano fue discípulo de la pareja de gnósticos Elpidio y Ágape, habiéndose dedicado al estudio de la magia hasta que fue nombrado obispo (*Zoroastris magi studiosissimum et ex Mago Episcopum* en *ep.*, 133,3). De esos orígenes paganos que le llevaron al obispado salieron él y sus compañeros, según su propio testimonio, mediante la reflexión, la lectura y el conocimiento. Pero fue el hecho de intentar controlar los obispados del norte, junto con su acción misional todavía muy impregnada de paganismo, lo que les llevó a chocar con los intereses de otros obispos más conservadores, entre ellos el metropolitano

---

<sup>11</sup> La controversia es muy antigua y la bibliografía desbordante. Remito a la revisión de V. ESCRIBANO PAÑO, "Estado actual de los estudios sobre el priscilianismo", *El cristianismo. Aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania*, J. SANTOS-R. TEJA (eds.), *Revisiones de Historia Antigua*, III, 263-288 e *Iglesia y estado en el certamen priscilianista*, Zaragoza, 1988.

Hidacio de Mérida –en cuya ciudad contaban con clientelas los priscilianistas– y el obispo Itacio de Ossonoba en Córdoba (Sulpicio Severo, *Chron.*, II, 49-50), que promovieron el desprestigio despiadado del movimiento y su anulación dentro de la ortodoxia nicena. Independientemente de la controversia religiosa, que en este momento no podemos abarcar, creo que fue precisamente la reciente y todavía viva raíz pagana del movimiento, muy ambigua en sus dirigentes –que tenían grandes conocimientos de la cultura clásica–, pero clara entre el elemento humano de siervos y dependientes que arrastraban, lo que llevó a sus enemigos a considerarles todavía muy apegados a sus tradiciones. Pero en la trastienda del conflicto encontramos una rebeldía dogmática y práctica capaz de hacer temer a algunos obispos el cisma que desmembraría la unidad ideológica y, por consiguiente, territorial y política de la Iglesia. En efecto, en los cánones de los concilios convocados para estudiar el problema y a los que asistieron solamente una parte de los obispos peninsulares, se refleja la preocupación por la pérdida del control sobre esta nobleza, sobre sus lecturas, sus ritos y sus acciones desarrolladas en la clandestinidad y el aislamiento de sus haciendas (cs. 1, 2 y 4 del I Conc. de Zaragoza). Esta realidad se percibe igualmente en los alegatos priscilianistas de sus tratados –compuestos como autodefensa ante las acusaciones que se les hacían–, reivindicando el derecho de leer, investigar y buscar la verdad (Prisciliano, *Tract.*, III), desde la renuncia de un pasado pagano y de la creencia en una serie de dioses y de cultos que nos llevan tanto al mundo de las religiones gnósticas como al romano y prerromano de las zonas de donde procedían (Prisciliano, *Libro Apologético*, 15). Pero en la historia del movimiento la reclusión en los dominios rurales no estaba separada de los intentos de control de las ciudades sobre las que probablemente ejercían un cierto patronato como Abula, Mérida y otras del norte peninsular no identificadas, quizás en la duda especulativa, las de Lugo y Astorga donde Toribio e Hidacio testimoniaban todavía en el siglo V grupos de maniqueos y gnósticos (Hidacio., *Chron.*, 13 y 135; Toribio, *ep. PL 54*). Además, la condena de sus cabecillas, a raíz de la usurpación de Máximo en el año 385, y después de que el emperador Graciano hubiese sobreseído la causa que había motivado una primera condena (*C.Th.*, XVI, 2, 35; Prisc., *Tract.*, II y Sulp. Sev., *Chron.*, 48-49), se produjo ante el temor del usurpador de que el movimiento pudiese acentuar la inestabilidad de los territorios hispanos todavía no bien controlados y en la búsqueda de fuertes apoyos territoriales en los obispados hispanos. Pero como es conocido, la condena se hizo precisamente bajo la acusación de prácticas mágicas, doctrinas obscenas y orar desnudos en el campo durante la noche, lo que se consideraba actos propios de paganos y permitía una rápida ejecución de sus principales cabecillas y el destierro del resto, además de la requisita de sus bienes tan necesarios al emperador (Sulpicio Severo, *Chron.*, 48-50 y *Dial.*, III, 12, 6-8). Lo que llevó a afirmar al panegirista de la corte de Teodosio, Pacato, (*Paneg.*, 12,29) que lo fue por culpa de una estirpe de delatores que llevaban el nombre de obispos pero que “en la realidad eran bandidos y aún verdugos, que no contentos con despojar a los desventurados del patrimonio que habían heredado de sus mayores, los cargaban de calumnias hasta hacerlos morir y se cebaban en la vida de los acusados, a quienes habían ya arruinado”. Por lo tanto, aunque el conflicto se dio entre cristianos enfrentados en los asuntos de dogma, fueron las leyes antipaganas las que dieron fuerza a estos hechos en la misma época en que Agustín y sus ami-

gos maniqueos se planteaban una vida en común, retirados en sus haciendas en Roma, sin sufrir ningún tipo de violencia por ello; y al mismo tiempo que Libanio componía algunos de sus discursos en defensa del paganismo y denunciaba la destrucción de los templos.

Por lo tanto, la represión de los priscilianistas tuvo que poner en guardia al resto de las elites paganas hispanas, principalmente a quienes vivían en zonas cercanas a las afectadas. Aún más cuando, a pesar de que la memoria de los priscilianistas fue restituída por el emperador Teodosio (*C. Th.*, XV, 14, 10) y en parte tolerada por los principales representantes eclesiásticos como Ambrosio de Milán (*Ep.*, 24, 1-12) y el papa Siricio (Máximo *ep. ad Siricium*, 1), sus posesiones nunca fueron devueltas a sus herederos, sino que debieron permanecer en manos de las aristocracias cristianas más meridionales que recibieron parte de los beneficios del reparto de Máximo, o serían puestas a la venta entre los grupos más fieles. Con lo que quizás se puede explicar más fácilmente la existencia de extensas posesiones pertenecientes a conocidas familias senatoriales romanas como la de Melania en el norte hispano. Además el priscilianismo fue perseguido durante las siguientes décadas en una auténtica caza de brujas por los grupos nicenos favorecidos, hasta acabar por borrar su memoria, de no ser porque las denuncias de los cánones de los concilios que los persiguieron y de sus adversarios han permitido conservarla. Pero todo el asunto nos pone en relación con cabezas de familias y dueños de dominios citados por Sulpicio Severo, como Prisciliano, Latroniano, Felicísimo y Armenio que fueron decapitados, y los exiliados Instancio y Tiberiano, estos dos últimos al parecer ligados a la familia del emperador Teodosio<sup>12</sup>, cuyos bienes fueron requisados y su partidarios represaliados; también con la realidad del inicio de un conflicto ideológico detrás del cual se encuentra la lucha por el poder económico y político en el noroeste hispano entre determinados grupos de poder. Lo que lleva a pensar en reacciones ante esta política antipagana que no suelen estar bien explicitados en los documentos.

En mi opinión el factor religioso pudo jugar un papel mucho más importante de lo que parece en la desmembración de la organización romana en la Península y en la posterior organización de los territorios. Los principales indicios los encontramos en las obras de los cronistas hispanos contemporáneos, Orosio y el obispo Hidacio de Chaves. Ambos autores, conectan la entrada de suevos, vándalos y alanos en las Hispanias con lo que ellos consideran una “vuelta” al paganismo motivada por la guerra y la desprotección de los territorios por parte del estado romano-cristiano. Su discurso está dirigido a suponer una apostasía casi general de las poblaciones de unas provincias cristianas que lo eran precisamente por fidelidad a sus emperadores. Hasta el punto de que Orosio tituló su obra, “*Historiae Adversus paganus*” en su exilio en el norte de África –después de haber escapado por mar

---

<sup>12</sup> J. MATTHEWS, *Western Aristocracies and Imperial Court (364-425)*, Oxford, 1975, 169 ss. El conflicto tuvo su repercusión en Galia donde cayó Eucrocía la esposa del rétor galo al que ya vimos aludía Ausonio en su obra. Todavía en los siglos V y VI cuando algunos dirigentes priscilianistas fueron obligados en el Concilio I de Toledo del año 400 a renegar de sus ideas y después continuó el proceso en Hidacio, *Chron.*, 125 y papa León, *ep.* XV. Vid. J. M. BLÁZQUEZ, “Prisciliano, introductor del ascetismo en Gallaecia”, *I Reunión gallega de estudios clásicos*, Santiago, 210-236 y recientemente con abundante bibliografía C. CARDELLE DE HARTMANN, “El priscilianismo tras prisciliano, ¿un movimiento galaico?”, *Habis*, 29, 269-290.

perseguido por los bárbaros (III, 20, 6-7; VII,41,4-6)—, señalando en el prólogo que lo hacía cumpliendo los mandatos de Agustín quien le había ordenado “que escribiera contra la vana maldad de aquellos que, ajenos a la ciudad de Dios, son llamados paganos por los pueblos y villas del campo en que viven, o gentiles porque gustan de las cosas terrenas” (*pr.* 10). Orosio culpa precisamente a todos ellos de atacar al cristianismo echándole la culpa de los males que asolaban al Imperio mientras permanecían ignorantes del pasado, poco preocupados por el futuro y desconocían el momento en el que se adoraba a Dios “mientras que sus ídolos son menos adorados”; además insiste al final de su obra en que la humanidad estuvo siempre aquejada de males no atribuibles al cambio religioso; tal como fácilmente podían entender las personas fieles y obedientes, pero no los incrédulos que difícilmente alguna vez podrían convertirse en creyentes (VII,1,1-4). El resto de su obra es un alegato demostrativo de la mejoría experimentada con el estado cristiano, dedicado a un público pagano sin identificar, pero lo suficientemente poderoso como para mover a Agustín a recomendar la composición de la obra a su discípulo. En la percepción del panorama religioso de su tiempo coincide Orosio con la carta enviada por el papa Siricio al obispo Himerio de Tarragona donde aludía a la gran cantidad de apóstatas y gentes sin bautizar, apegados al culto de los ídolos, que existían en su sede (*PL*, 13, 1132-1147), pero también con las quejas del obispo Paciano de Barcelona sobre el apego de sus “fieles” a las fiestas paganas (*Paraenesis*, I, 2-3), del obispo Salviano de Marsella sobre los errores de quienes vivían bajo el nombre de cristianos (*De gub. Dei*, IV, 19, 93) y de Silvano de Calahorra acerca de la extensión de *vanissimam superstitionem* en la provincia (Grosse, *Fontes*, IX, 84). Paradójicamente no contamos con ningún tipo de literatura pagana de la época a pesar de la existencia —como veíamos por Ausonio— de rétores paganos en ella y del importante desarrollo cultural de muchas de sus ciudades.

Por su parte Hidacio de Chaves, pese a su preocupación por la pérdida de la fe, dedica su *Crónica* a los hechos políticos más relevantes de finales del siglo IV y gran parte del V, especialmente en las Hispanias, obviando el problema. Su interés primordial es presentar unas provincias sin paganos, en último caso con priscilianistas, y resaltar el protagonismo en su tiempo del papado, los santos padres y los emperadores cristianos, ocultando a todos aquellos personajes y colectivos que pudieran cambiar este discurso. Hasta el punto, como veremos más adelante, de silenciar los aspectos más relevantes de la entrada en la Península de los bárbaros, pese a que el punto central de su narración gire en torno a las relaciones de éstos con los peninsulares. Su rechazo hacia cualquier tipo de propaganda del paganismo le lleva a testificarlo en su narración exclusivamente en la población extranjera recién llegada, en concreto en el jefe suevo Requila —uno de los cabecillas más beligerantes con las poblaciones autóctonas—, aunque cuando se refiere a su hijo Requirario lo sitúa ya como católico (*Chron.*, 137). Pero Hidacio se concentra principalmente en la denuncia de los ataques que las iglesias cristianas padecieron por parte de los paganos vándalos en Sevilla al mando de su rey Gunderico (*Chron.*, 80 a. 428), de las afrentas del supuestamente arriano Gaserico a la mártir Eulalia en Mérida (*Chron.*, 81 a. 428) y también de la entrada de los rebeldes bagaudas en la iglesia donde se había refugiado el obispo Leon de Tarazona con los federados godos y donde fue asesinado (*Chron.*, 141 a. 440). Mención especial requiere el relato de la toma de Braga por el

visigodo arriano Teodorico y el saqueo de la ciudad, de la que se llevaron cautivos, derribaron las basílicas de los santos, destruyeron los altares, despojaron al clero de sus vestidos y raptaron a las vírgenes de Dios (*Chron.*, 174 a. 456), lo que se repite como diseño de un modelo en el pasaje de la entrada en Astorga (*Chron.*, 186 a. 457). Es decir, su intencionalidad principal es contraponer el error de los pueblos bárbaros gentiles o de los no menos salvajes bagaudas, al cristianismo de los hispanos de las ciudades de Lugo, Sevilla, Braga, Mérida, Tarazona y Astorga. A ello suma su propio protagonismo político como obispo responsable de las poblaciones del norte, en la narración de su participación en una embajada enviada al general romano Aecio en las Galias (*Chron.*, 96 a. 431) y también en su intervención en los pactos con los suevos (*Chron.*, 100 a. 431)<sup>13</sup>. Sin embargo oculta cualquier información sobre la situación religiosa en otras zonas de conflicto donde sabemos por otras fuentes de la existencia de importantes centros paganos, principalmente en los dominios rurales de la ribera del Duero (*Chron.*, 190), la zona norte de la Lusitania y en las distintas regiones gallegas donde suevos, vándalos y alanos hicieron sus correrías, además de importantes ciudades como Porto (*Portumcale* de *Chron.*, 175), Lisboa (*Chron.*, 188), Escalabis (*Chron.*, 206), Palencia o el castro Coviacense, lugares los dos últimos contenidos en el mismo pasaje donde sí resalta la destrucción de altares en Astorga (*Chron.*, 186 a. 457).

Valga entonces recordar la reflexión de Sinesio de Cirene (*Orat.*, II, 3, 302) respecto a la postura de los invasores de sus dominios ante las riquezas de los templos: “¿De qué santuario, de qué cosa sagrada sintieron ellos respeto? ¿No profanaron por todas partes en la llanura de los barceos las tumbas recién cavadas? ¿No fue por obra suya por lo que las iglesias de todos los lugares de la Amelítide, que está bajo nuestro poder, se convirtieron en pasto de fuego y en ruinas? ¿No emplearon las mesas sagradas como vulgares tajos para cortar carne, y los utensilios de los santos misterios, los de servicio litúrgico en las libaciones públicas, no se los llevaron a tierra enemiga para sus ceremonias demoníacas?”, que nos lleva a suponer casos de rapiña y de violencia en los santuarios paganos hispanos donde se acumulaban a veces enormes riquezas. Por otro lado, la escasez de los centros urbanos donde Hidacio especifica la existencia de iglesias y población cristiana y, sobre todo su silencio ante la situación en otros espacios, los *civitates et castella* –que, de haber contado con ellas hubiera sido resaltado por el autor–, coinciden con una todavía incipiente organización eclesiástica en el norte peninsular a comienzos del s. V que partía de los esfuerzos priscilianistas de hacía apenas dos décadas. Además es muy significativa la falta de alusión en Hidacio a la religión de las oligarquías territoriales (que no tiene por qué coincidir con la existencia de una organización obispal o de cristianos) que desde los lugares fortificados aparecen como los auténticos protagonistas, junto con el pueblo galaico, de la defensa de la Galaecia; lo que contrasta con el interés por demos-

---

<sup>13</sup> Sabemos, no obstante de otras sedes episcopales que no nombra pero que sí están en los concilios. Ello se debe a que se centra en los conflictos con los bárbaros y por lo tanto no contempla su crónica otros espacios. He trabajado toda esta problemática en dos ocasiones R. SANZ SERRANO, “Aproximación al estudio de los ejércitos privados en Hispania durante la Antigüedad Tardía”, *Gerión*, 4, 1986, 225-264 y “Las migraciones del siglo V en la Península Ibérica: nuevas perspectivas”, *Minorías y sectas en el mundo romano*, G. BRAVO-R. GONZÁLEZ SALINERO (eds.), Madrid, 2006, 125-150.

trar la existencia de clérigos en estos lugares cuando los hay (*Chron.* 91; 96; 100; 113). No conocemos las creencias de los personajes que Hidacio conocía bien, los denominados “*honesti natu*” que actuaban como defensores de los centros galaicos como Braga o Astorga que fueron llevados como rehenes por los bárbaros (*Chron.*, 196 a. 459), de quienes firmaron los acuerdos de paz (*Chron.*, 197 a. 459), ni de los líderes locales que defendían los centros fortificados de los auregenses, lucenses y aunoneses (*Chron.*, 202 y 239); hay también silencio respecto a Palogorio, *virus nobili Gallaeciae* (*Chron.*, 219 a. 462) que intentó un acercamiento al visigodo Teodorico en nombre de su pueblo y cuya onomástica indica la raigambre indígena de la nobleza local, al igual que sucede también con la familia noble de los *Cantabri* que fue expoliada en Coimbra, ciudad en la que no deja testimonio de la existencia de iglesias (*Chron.*, 229-230 y 241 a. 462). Tampoco sabemos si era pagano el *rectore* de Lugo asesinado por los suevos, aunque se haya querido ver en él incluso a su obispo (*Chron.*, 199) por el hecho de que Hidacio sitúe como día de su muerte el de las fiestas de Pascua que, por otro lado sabemos coincidían con otras festividades paganas. Quizás tengamos que ver en clave de conflicto ideológico entonces el episodio sucedido en esta ciudad en el mes de julio del año 460 –narrado por el cronista de una forma intencionadamente oscura– cuando los visigodos conducidos por los condes Sunierico y Nepociano en nombre del Imperio saquearon Lugo y el centro fortificado de Dictinio; en ella unos personajes denominados Ospinio y Ascanio aparecen como delatores de no se sabe muy bien el qué y además los inductores del apresamiento del mismísimo Hidacio en la iglesia de Aquasflavias por un tal Frumario que tenía una tropa de suevos a su mando. Cabría plantearse entonces si pudo existir una parte de la nobleza todavía pagana interesada en llegar a pactos con los bárbaros en contra del obispo, empeñado en mantener los intereses de los emperadores cristianos en la Península y ya embarcado en la defensa del catolicismo frente al paganismo y de otros colectivos cristianos del norte como los priscilianistas (*Chron.*, 201). Pues sin lugar a dudas la llegada de los bárbaros tuvo que suponer un freno a la política imperial de represión de todos estos colectivos, tachados de indisciplina religiosa, que vieron llegado el momento de conservar sus creencias y tradiciones frente a un emperador que había perdido ya el control de los territorios. Así al menos lo refleja la invitación del emperador Honorio a los visigodos de Ataúlfo –recogida después por Jordanes (*Gética*, XXX, 152)– para que “reivindicasen como propias las provincias de los confines, es decir, las Galias y las Hispanias que él mismo había ya perdido”. Aún más cuando, a decir de Orosio (VII, 41, 7), los bárbaros “despreciando las armas, se dedican a la agricultura y respetan a los romanos que quedaron allí poco menos que como aliados y amigos”.

En este contexto considero que debe de ser analizado el episodio de la defensa de las Hispanias por las aristocracias del norte frente al usurpador Constantino III tras su pronunciamiento contra Honorio en Britania en el año 406. Aunque la respuesta no fue homogénea en estas provincias, sino que una parte de ellas obedecieron a los magistrados enviados por el usurpador tras hacerse con la Prefectura de las Galias ( Orosio VII, 40, 4-5 como ya sucedió con el usurpador Máximo en el año 385) , la división de pareceres entre las aristocracias hispanas está presente en las fuentes. Principalmente en Orosio (VII, 5-10) quien fue testigo de los acontecimientos y de la respuesta dada por dos jóvenes hermanos que considera nobles y ricos,

Dídimo y Veriniano, a quienes se les unieron otros miembros de la familia llamados Teodosiolo y Lagodio. Orosio además señala que se enfrentaron al usurpador y a su ejército bien organizado y compuesto por aliados bárbaros, los *honoriaci*, reuniendo durante mucho tiempo sólo a jóvenes esclavos de sus propias fincas y alimentados con dinero de sus casas con los que se dirigieron a defender los pasos del Pirineo. Pero Zósimo y Sozomeno señalan unas primeras acciones con las tropas regulares de la Lusitania que demostraron ser insuficientes (Soz., *H.E.*, IX, 11-12 y Zos., VI, 4, 5-6). El fracaso de lo que he llamado “ejércitos privados” después de tres años en los desfiladeros pirenaicos fue el que permitió la entrada en la Península del hijo de Constantino, Constante, y de sus aliados, lo que supuso para Orosio “la ruina de las Hispanias” pues mataron a los dos hermanos que fueron apresados con sus familias, haciendo huir a Teodosiolo y Lagodio a las cortes de Oriente y Occidente respectivamente (Sozomeno, *H.E.*, IX, 12). No es el momento de analizar aquí la existencia de un ejército regular limitáneo en el norte ni de la capacidad de sus poblaciones para organizar de forma espontánea la defensa, problemas que he abordado en otras ocasiones<sup>14</sup> pero lo importante es constatar que estos cuatro nobles habían utilizado estructuras parecidas, en este caso de menor envergadura, para enfrentarse previamente entre sí, sin que las fuentes nos expliquen los motivos (Sozomeno, *H.E.*, IX, 11, 4-12), lo que facilitó en parte la organización de sus ejércitos. Pero este hecho que es ocultado por Orosio, quien vivió personalmente estos acontecimientos, puede llevarnos a sospechar fricciones relacionadas muy probablemente con el patrimonio y, dada la época en que sucedieron y el lugar –el noroeste–, podríamos especular con posturas encontradas respecto a las relaciones con el Imperio y el afianzamiento de sus respectivos poderes locales. E incluso cabe la probabilidad de que se tratase de luchas de carácter religioso como sucedió en el caso priscilianista, esta vez entre cristianos y paganos, lo que Orosio intentaría ocultar. En cualquier caso la trascendencia del caso hizo que fuera objeto de atención por parte de historiadores cortesanos como Olimpiodoro, Sozomeno y Zósimo, poco preocupados por los asuntos de la Península, quienes no dudaron en entroncar la defensa con la existencia de familiares de los emperadores en Hispania. Pero Orosio (VII, 40, 4-5) introduce un detalle no recogido por ninguna otra fuente que es la sospecha que levantaron entre sus contemporáneos de intentar una usurpación, sospecha que debía de estar bastante extendida ya que el autor se sintió obligado a salir en su defensa. En efecto, dedica una parte de su relato a asegurar que organizaron sus ejércitos privados no para “usurpar el mando en contra del usurpador, sino defenderse a sí mismos y a su patria contra el usurpador y contra los bárbaros a favor de su auténtico emperador” y señalar que “nadie hace una usurpación sino tras madurarla por sor-

---

<sup>14</sup> R. SANZ SERRANO, *Aproximación al estudio...225-264 y Las migraciones del siglo V ... 125-150*. En ambos definiendo la importancia en la creación de los nuevos poderes territoriales de los ejércitos privados que, por otra parte también utilizó Sinesio en Cirene ante la pasividad del *dux Cerialio* (vid supra) y por el godo Teudis antes de ser proclamado rey en Toledo en el año 531 tras enfrentarse a Amalarico con un ejército sustentado por siervos, mercenarios y clientes de los territorios de su esposa hispana (Isidoro, *Hist. Goth.*, 40-42). Además son fundamentales el último trabajo de J. ARCE, *Bárbaros y romanos en Hispania, 400-507 A. D.*, Madrid, 2005, 33 ss, y el estudio de V. ESCRIBANO PAÑO, “Usurpación y defensa de las Hispanias: Dídimo y Veriniano (408)”, *Gerión*, 18, 2000, 509-534 donde rechaza estos personajes cualquier intento de usurpación.

presa, llevándola a cabo después en secreto y defendiendo su posición después públicamente; y el éxito de esta acción consiste en que te vean con la diadema y la púrpura ya tomadas, antes de que sepan quién eres”. Lo que según él no sucedió, pero ante la duda omite cualquier relación de estos personajes con las tropas provinciales previamente a la creación de sus propios ejércitos. En todas las fuentes hay una intención clara de enlazar el episodio con la defensa de territorios del Imperio pero por distintas causas; Zósimo por dar protagonismo al ejército imperial, Sozomeno a la familia teodosiana, Orosio, para evitar fueran tachados de usurpadores unos nobles a los que admira. Pero en todos los relatos está claro el protagonismo de los jóvenes hispanos que actuaron de una manera autónoma para defender los territorios dependientes de ellos con fuerzas parecidas a las que anteriormente habían utilizado para dirimir sus diferencias. En ningún caso aparece el problema religioso, ni siquiera en el pagano Zósimo aunque el hecho de que este autor dé tanta relevancia a este episodio frente al silencio general en su obra sobre las Hispanias podría explicarse por esta razón. Pero las fuerzas militares salieron de una zona donde anteriormente se había debatido parte del conflicto priscilianista y las diferencias religiosas habían abierto una brecha perdurable, al menos entre los cristianos nicenos y quienes eran considerados herejes y paganos. Por otra parte en sus lugares de origen se encuentra una gran parte de las mejores villas peninsulares, de estructura material claramente pagana, además de viejas ciudades de origen militar como León, Astorga, Lugo o Mérida donde existía todavía una importante población pagana<sup>15</sup>. Creo también que la actuación de estos nobles en completa autonomía, a contracorriente del resto de la aristocracia hispana y la magnitud del hecho, además de la sospecha de usurpación, es lo que explica el silencio de Hidacio de Chaves respecto a los mismos, quien posteriormente no duda en admitir que las defensas se llevaron a cabo desde los centros fortificados del norte donde se mueven importantes aristocracias locales. Surge entonces la pregunta de cómo hubiera actuado Hidacio y si hubieran tenido cabida en su crónica de haber sido Dídimo, Veriniano, Teodosiolo y Lagodio fervientes cristianos, teniendo en cuenta el protagonismo que da a los defensores de la ortodoxia nicena frente al priscilianismo.

Para entender mejor la justificación de Orosio respecto a la usurpación y el silencio de Hidacio hay que acercarse a la obra de Salviano de Marsella, el denunciante más enconado de la crítica situación de los habitantes de las Galias y las Hispanias a comienzos del s. V. Su testimonio, que en ocasiones se ha querido minimizar por su fuerte carga retórica, es el de un obispo empeñado en culpabilizar al Estado de los problemas de su tiempo, debido principalmente a la política fiscal que sumía en la ruina a sus habitantes. En su discurso el autor exime de toda culpa –y este creo que es el principal motor de su obra– a la Iglesia a la que representa, por otra parte el principal aliado de ese estado. Sus alusiones a los abusos de los jueces, los dife-

---

<sup>15</sup> Sobre el paganismo en el norte peninsular, S. MACKENNA, *Paganism and Survival...* 45 ss, y R. SANZ SERRANO, *Paganos, adivinos...* 7 ss. En general los clásicos de R. MAC MULLEN, *R. Paganism in the Roman Empire*, New Haven, 1984; M. MAZZA, *La maschere del potere. Cultura e politica nella tarda antichità*, Nápoles, 1986 y A. MOMIGLIANO, A. (ed.), *The conflict between paganism and christianity in the fourth century*, Oxford, 1963.

rentes magistrados y los emperadores salva de la criba la colaboración que encontró su política entre las jerarquías eclesiásticas y elude denunciar las consecuencias terribles de la legislación religiosa de la que la Iglesia fue su principal inspiradora y, de creer a Libanio, incluso instigadora. No aparecen en su obra las destrucciones de templos, la rapiña de los monjes y obispos en ellos, la requisa de bienes de los paganos y heréticos, la condena de familias al ostracismo y otras penas que sufrían los habitantes de la Prefectura de la Galia<sup>16</sup>. Sin embargo, Salviano sí considera culpable junto al estado a la nobleza territorial, la supuesta beneficiaria de la crisis junto con los bárbaros y los rebeldes bagaudas. Ésta aparece en su obra acumulando cada vez más poder a costa de las comunidades libres de la ciudad y el campo, de las clases medias de comerciantes, artesanos y campesinos medios, de las viudas y de los huérfanos (*De Gubernatione Dei*, V, V, 21-23 y 38-43) con cuya miseria engrandecían sus predios, dominaban un número cada vez mayor de personas y se afianzaban como alternativa de poder local y regional. Lo que sin duda afectaba, en el caso de los predios cuyos dueños eran paganos, a los intereses de la Iglesia que él representaba. De ahí su encono con los sistemas de patrocinio *vicorum* y *vicanorum* en que caían las poblaciones bajo la influencia de personajes que acumulaban cada vez mayor poder y riqueza y por ende autonomía política. Porque, como bien explica, las poblaciones intentaban huir de la presión del estado buscando la protección de los grandes (*maioribus*) y cayendo “bajo su ley y su soberanía” (*In ius eorum dictionemque transcendunt* V, V, 38-42), lo que implicaba escapar a la autoridad oficial, por otra parte, casi imperceptible en esta época. La protección se realizaba a cambio de la entrega de sus bienes al patrono y la consiguiente pérdida de los mismos para sí y para su descendencia, obligada a mantenerse en el patrocinio para siempre y renunciar a sus posesiones; además de significar el despojo de los miserables que atados a sus trozos de tierra, “sufren la imposición sobre los bienes que han perdido” mediante el pago de la capitación y los tributos *vectigalia*. Además algunos que se veían forzados a pagar también por los usurpadores que se arrojaban sobre sus bienes, además del impuesto sobre los campos (*agrorum muniis*), se convertían en cultivadores de las tierras de los grandes y en colonos de los ricos y refugiados en los *castella*, perdían su estatuto de libres por buscar desesperadamente la protección (*asylum*) y sin poder conservar ni su sede ni su dignidad se sometían al inquilinato (*inquilinae obiectiones*) y perdían los derechos de los hombres libres. Esta situación según Sinesio de Cirene beneficiaba en Oriente sobre todo a los nobles que adquirirían la suficiente fuerza como para eludir el pago de estos impuestos gracias a su posición como magistrados locales o su pertenencia al orden senatorial (*eps.* 79 y 130), pero también mediante la creación de unas defensas propias como son los ejércitos privados tal como vimos en el caso de Dídimo y Veriniano. Con lo que las denuncias de Salviano culminan en la afirmación de que se producía entre los habitantes de nuestros territorios un rechazo del título de ciudadano romano, antiguamente muy estimado, pero ahora abominable, incluso por honestos ciudadanos y nobles que se veían reducidos por la crueldad de la injusticia a no querer ser más romanos (V, V, 21-23). Esta afirmación en realidad refleja el drama del derrumbamiento de la

---

<sup>16</sup> Véase la edición de G. LAGARRIGUE, *Salvien de Marseille*, Oeuvres, París, 1975.

organización social y política en vigor con la consiguiente creación de poderes alternativos al Estado, en el que la Iglesia que tenía en él su principal aliado, se veía terriblemente afectada al no contar todavía por sí misma con la suficiente infraestructura y fuerza como para imponerse en los diferentes dominios y, sobre todo, en los controlados por las aristocracias paganas; con lo que se explica la pervivencia del paganismo en amplios espacios peninsulares hasta al menos el s. VII .

De hecho, también Orosio (VII, 41, 7) señalaba que tras la entrada de los bárbaros en el norte había algunos ciudadanos romanos que preferían “soportar libertad con pobreza entre los bárbaros que preocupación por tributos entre los romanos”. Baste recordar al respecto que el “ser romanos” en el s. V conllevaba la fidelidad al emperador y la integración en un estado cristiano tal como reflejaba el texto de Sinesio anteriormente citado. Muy pocos años antes Libanio denunciaba este mismo tipo de situaciones en Oriente (*Orat.*, XLV, 4-17) al hacer referencia a la opresión sobre las poblaciones de magistrados, jueces y curiales, pero también de señores en sus dominios en el campo, pero dejando entrever el fantasma de la lucha religiosa en muchos de los casos, principalmente en las ciudades como veíamos en su Autobiografía. Pero además en su *Oratio* XLVII cuando se refiere al sistema de patrocinio lo hace enlazando a las poblaciones de las aldeas fortificadas y campesinos medios y pequeños con cargos del ejército asentado en sus territorios, a quienes entregaban dinero y alimentos para que les protegieran y, al parecer de Libanio, les facilitaran realizar actos de pillaje contra sus vecinos y escapar a los impuestos gracias a este procedimiento, haciendo cara a los curiales que intentaban su recaudación y que se empobrecían por estas causas (7-10 y *ep.* 79). Con lo que tampoco podemos descartar que algunos de esos antiguos curiales acudiesen a buscar la protección de los grandes. esta misma razón es para Libanio la causante de la entrada en las curias de grupos de comerciantes y clases medias extranjeros arribistas que se promocionaban de esta manera (*Orat.*, II, 30)<sup>17</sup>. Pero sobre todo debemos resaltar cómo el autor defiende el que los señores paguen a los poderosos (cargos militares) para la defensa de sus trabajadores, pero no que estos últimos lo hagan contra sus señores (*Orat.*, II, 22-27 ), con lo que testimonia una vez más la existencia de protección armada y la consiguiente militarización de algunos predios, hecho que explica también el fenómeno de las defensas privadas en Hispania.

En toda esta dinámica originada ya a finales del siglo IV debemos incluir una de las pocas fuentes con que contamos del siglo V y que se refiere a las aristocracias más relevantes del valle medio del Ebro a las que tradicionalmente se considera ya cristianas en el año 463 d. C. El fundamento de esta consideración es que aparecen en la correspondencia del papa Hilario apoyando la candidatura de Ireneo, pariente

---

<sup>17</sup> Los curiales asumían las más diversas cargas como la organización de los juegos públicos, cuidar de los baños, el mantenimiento de las vías y del servicio de correo, hasta el cobro de los impuestos, quizás la más espinosa de ellas en Libanio *Aut.*, 272; *Orats.*, II, 22; XI, 134. Amiano Marcelino señala la obligatoriedad del cargo (22, 9, 8 ). También las leyes (*C. Th.*, XII,1,7 ;18,2. La bibliografía sobre los curiales es muy amplia pero remito a Y. LE BOHEC, *Histoire de l'Afrique Romaine (146 avant J. C.-439 après J. C.)*, París, 2005, 206 ss. y los clásicos de L. HARMAND, *Discours sur les Patronages*, Paris, 1955, 70 ss y P. PETIT, *Libanius*, 188. Un buen análisis del problema en A. GONZÁLEZ GÁLVEZ, *Libanio, Discursos*, II, Madrid, 2001, 288-289.

del anterior obispo Nundinario, al obispado de Barcelona y que estaba avalada por el metropolitano Ascanio de Tarragona quien, junto con otros obispos, a su vez se quejaba de las ordenaciones sin su consentimiento que llevaba a cabo el obispo Silvano de Calahorra. La contestación del papa a la carta que le envió Ascanio, estaba dirigida a los *optimi et plurimi provinciales* que apoyaban la candidatura de Ireneo y a los *honorati y possessores* de los territorios de *Turiasso, Cascantum, Calagurris, Vareia, Tritium, Lejía (Libia) y Virovesa*, es decir de ciudades y campos enclavados en los valles medio y alto del Ebro, que lo hacían a Silvano de Calahorra en la autonomía de sus ordenaciones<sup>18</sup>. Pero el conflicto en sí y la misma carta no tiene por qué suponer la cristianización total de esos territorios y de sus notables, sino una división clara entre ellos, de acuerdo con los intereses locales de cada uno, en el conflicto del que dependía la titularidad del obispado barcelonés. Dada la trascendencia política de los obispos en esta época, se trataba de un asunto que afectaba en general a los territorios –como demuestra el hecho de que en el conflicto intervino el *dux Vincentius*–, y que por lo tanto era también de la incumbencia de los dueños de los dominios en la provincia, que podrían ser cristianos, pero también mantenerse todavía fieles a sus tradiciones paganas sin que por ello dejaran de interesarse por los cambios políticos de las ciudades vecinas. Quizás para los habitantes de las circunscripciones urbanas citadas la candidatura al obispado de Ireneo respondía mejor a los intereses locales y a la conservación de antiguas redes de alianzas entre la nobleza territorial como apoyo local a un candidato que habría de ejercer un importante cargo religioso. De hecho en estos mismos espacios y en cronologías muy cercanas veíamos más arriba las quejas sobre la extensión de la apostasía y el paganismo que hacía el papa Siricio al obispo Himerio de Tarragona y de los obispos Paciano de Barcelona y Silvano de Calahorra, ciudades todas que están incluidas en el conflicto por el obispado y que tendríamos que poner en conexión con la queja del mismo Salviano de Marsella (*De gub. Dei*, IV, 19, 93) acerca de los errores de quienes vivían bajo el nombre de cristianos. Por otra parte, la epístola dirigida por el monje Consensio a Agustín de Hipona (*ep.11*) a comienzos del siglo denunciaba el caso de un noble llamado Severo –emparentado con el *comes Hispaniarum Asterius*– al que habían asaltado los bárbaros cuando se dirigía al *castellum* que su madre tenía en el Pirineo y le habían robado unos libros de corte herético que vendieron después al obispo de Lérida; lo que demuestra la complejidad cultural e ideológica de las grandes familias de la Tarraconense y nos impide generalizar sobre un problema como el de la cristianización de los espacios peninsulares. Precisamente fueron los intereses familiares y locales los que obligaron a los concilios a establecer las bases de las elecciones obispales, tratando de evitar los abusos y la injerencia de particulares en ellas, pese a los cual no pudieron evitar el afianzamiento de las grandes familias eclesiásticas de época visigoda<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> *Ep. 14* de Ascanius en J. VILELLA MASANA, “La política religiosa del Imperio Romano y la cristianidad hispánica durante el siglo V”, *Antigüedad y Cristianismo*, VII, 1990, 385-391.

<sup>19</sup> Reflejadas en el *De Viris Illustribus* de Isidoro o Ildefonso de Toledo. Al respecto, S. CASTELLANOS, *Poder social, aristocracias y hombre santo en la Hispania visigoda. La vita Aemiliani de Braulio de Zaragoza*, Logroño, 1998 y más recientemente, *La Hagiografía visigoda. Dominio social y proyección cultural*, Logroño, 2004. Algunos ejemplos son Felix y Pablo de Mérida y Juan y Braulio de Zaragoza, el primero abad

Pero los casos de elites provinciales autónomas de ideología discutible que he presentando no son ejemplos aislados en el siglo V. Todo lo contrario, los concilios de los siglos VI y VII siguen documentando focos paganos y cristianos en las tensiones entre grupos locales y de éstos con sus gobiernos. Teniendo en cuenta que el establecimiento y organización de los reinos suevo y visigodo heredaron la idea de que un estado confesionalmente cristiano sólo podía tener cristianos en sus territorios, el paganismo se manifestaba entonces como una lacra heredada pero como una fuerza viva, arraigada y altamente peligrosa. Esta cicatriz en el cuerpo del estado no sólo se compone en los textos de adoradores de ídolos, de espacios, de gentes caídas en el error, de adivinos y magos, sino también de falsos cristianos, de ignorantes y de gentes que volvían a los cultos antiguos apostatando de su fe. El primer ejemplo con el que nos encontramos enlaza con las obras anteriores de Hidacio y de Orosio y demuestra la lógica de la preocupación de esos autores por las creencias de los habitantes del noroeste. La llegada a estas zonas del enviado del emperador de Constantinopla que será después Martín de Braga o de Dumio, para establecer pactos con la monarquía sueva frente a la cada vez más agresiva monarquía visigoda contra los territorios suevo y bizantino, supuso a la vez el inicio de una política de acercamiento religioso que reinició el proceso de evangelización de los territorios del norte. El ya entonces obispo convocó los concilios de Braga de 561 y 572, en los que se establecían los problemas percibidos como más importantes en el terreno religioso (cs. 46, 47, 71, 72 y 72 del II de Braga) y sintetizó sus quejas en el famoso tratado titulado *De correctione rusticorum*. En este documento Martín presentaba un panorama religioso general de pervivencia del culto a los demonios, los actos de adivinación, la asistencia y organización de festividades paganas, de sacrificios y de otros muchos usos, suponiendo el autor un retorno al paganismo que presuponía un proceso anterior de conversión masiva sin duda ficticio. Pero sobre todo me interesa dejar claro que Martín no circunscribía este fenómeno a la exclusividad de esclavos y dependientes, sino que hacía responsables de esta situación a los señores de los que dependían, quienes no sólo descuidaban su control sino que fomentaban por sí mismos las desavenencias.

Pero el noroeste no era un espacio aislado. En el reino visigodo, desde que se produjo la conversión de Recaredo en el III Concilio de Toledo hasta el final del siglo VII, se repitieron las denuncias de focos importantes de paganismo que debían de ser erradicados (*per omnem Spaniam idolatriae sacrilegium inolevit* c. 16 del III de Toledo a. 589). Aún más, el paganismo en todas sus variaciones de error, idolatría, adivinación, magia, superstición o sacrificios se convertía en el problema

---

del monasterio de Santa Engracia en Zaragoza y el segundo obispo, a su vez hijos del obispo Fructuoso de Braga, hijo a su vez de un *dux* de Gallaecia. Respecto a la elección de los obispos la norma exigía que lo fueran por los tres poderes, el obispo, el pueblo y la nobleza (cs. 8 deel II concilio de Braga, 4 del VI de Toledo, 3 del IX de Toledo y 9 del XII de Toledo) y de ahí el interés de los grupos de presión local. Pero también se habla de intrigas y sobornos en el c. 19 del IV de Toledo que regula el perfil de los aspirantes, impidiendo que lo fuera quien había sido nombrado por su antecesor. Sobre la importancia del cargo obispal véase C. CRACCO RUGGINI, "Prête et fonctionnaire: l'essor d'un modèle episcopal aux IV-Vème siècles", *Ant. Tard.*, 7, 1999, 175-186 y B. NÄAF, *Senatorisches Standesbewusstsein in spätromischer Zeit*, Friburgo, 1995.

principal para los asistentes a los sínodos. Su organización y convocatoria, a pesar de los problemas que suponían por la separación espacial de las sedes obispales, las dificultades geográficas, las inclemencias del tiempo, los problemas militares y políticos, la existencia de bandidaje y el costo que de ello se derivaba entre ellos, no pueden responder a otra razón que a lo extendido del problema y a su importancia como fenómeno social y político, junto con el temor latente de la Iglesia y el estado a la subversión religiosa, a la ruptura de la fidelidad debida y a la violación de las disposiciones jurídicas y políticas de quienes se erigían en inspiradores espirituales y gobernantes obligados. Los paganismos se presentaban en los concilios como actos de rebeldía por parte de individuos y de grupos, no siempre marginales, como demuestran los castigos contemplados en el *tomus* del XVI Concilio de Toledo del año 693, convocado por Egica, muy poco tiempo antes de la entrada de los norteafricanos, donde se decretaba la expulsión de sus cargos y sus sedes a los abades, obispos, nobles y miembros de la corte que no persiguiesen la idolatría en cualquier lugar donde se encontrase y fuese el que fuese el género y condición de los idólatras; cargando además las tintas en los jueces y sacerdotes a quienes, no obstante, admitía las dificultades con que se encontraban para llevar a cabo esta labor, teniendo en cuenta la existencia de una fuerte oposición a sus acciones, protagonizada por individuos que se negaban a corregir o extirpar los sacrilegios o a investigar sobre ellos. Entre los opositores se encontraban los *nobiles* que eran obligados por esta razón a pagar tres libras de oro al fisco, en contraste con los azotes y la pérdida de la mitad de sus bienes de los *inferiores*. Hay pocas diferencias de planteamiento en el canon 16 del III Concilio de Toledo cuando, cien años antes, hacía responsables a los obispos en sus diócesis y a los jueces en sus distritos de la investigación minuciosa de los casos de sacrilegio que tendrían que ser exterminados lo más rápidamente posible y, además, denunciaba el descuido –penado con la excomunión– por parte de éstos y también de los *domini* que aceptaban este pecado en sus posesiones (*a possessione sua*) y entre sus siervos (*familiae suae*). Entre ambos casos, el c. 11 del XII Concilio de Toledo convocado por Ervigio en el año 681, avisaba a los adoradores de ídolos, veneradores de piedras, árboles y fuentes y a todos aquellos que iban contra la fe, que estas prácticas serían perseguidas y erradicadas por los jueces y obispos (*eradantur et exterminata truncentur*); los castigos caían entonces sobre todo tipo de gentes, pero lo importante es que se contemplaba el que, los siervos fuesen entregados a sus señores (*suis dominis*) sólo si éstos se comprometían a vigilarlos y cumplir con lo establecido y, en el caso contrario pasarían a propiedad real y podrían ser donados, mientras que los antiguos dueños serían excomulgados y perderían sus derechos sobre ellos; además, en el caso de incurrir los libres en estos actos, se estipula también la pena de excomunión y el destierro, es decir la relegación social y política junto con la expropiación económica que anulaba definitivamente el poder que ciertas aristocracias paganas tenían en sus respectivos territorios. A mi modo de ver en este canon podemos contemplar la causa principal de la convocatoria del concilio que es la sanción política y religiosa que se da a la expropiación y persecución de la nobleza pagana y de la requisita y entrega de sus bienes y siervos a otros nobles, indiscutiblemente cristianos. Más aún teniendo en cuenta que los concilios tenían fuerza de ley, con la participación de los monarcas y el Aula Regia en las reuniones, la presentación del *tomus* por el monarca con los problemas

que preocupaban al estado y asumiendo la ejecución de los acuerdos<sup>20</sup>. Pero además la enorme preocupación por las prácticas de adivinación y la magia, debido al peligro que podían suponer para los monarcas y sus súbditos no sólo se percibe en los concilios; las leyes visigodas demuestran también este temor, específicamente a los maleficios destinados a atraer las tempestades, las encantaciones en las viñas o el daño producido en las mentes de los hombres y, principalmente, las invocaciones a los demonios en sacrificios nocturnos y la consulta a diferentes adivinos por la salud de los príncipes *qui de salute ver morte principis vel cuiuscumque hominis ariolos, aruspices, vel vaticinatores consulit*. Y aquí radica la clave de la obsesión de los monarcas por perseguir estos actos que además suelen estar relacionados en los concilios con los idolátras y por mantener unas penas de confiscación, fuertes multas, esclavitud y marginación semejantes a las del Código Teodosiano y los concilios<sup>21</sup>. Temor por tanto a caer eliminado por la magia y el paganismo puestos al servicio del contrincante y temor a unos grupos de poder que pudieran ser todavía una alternativa regional y autónoma frente al ideal romanista de unidad territorial de la monarquía goda. Así parece demostrarlo además la convocatoria del XI Concilio de Toledo del año 675 por Wamba, al que asistieron sólo obispos de la Tarraconense y Cartaginense, donde se denunciaban enemigos de la Iglesia que permanecían inactivos ante el error, contra cuya fuerza ejercida, se conminaba a luchar a los duques, condes, vicarios, jueces y defensores de la ciudad; es decir, los cuadros territoriales y locales más importantes del reino debido a los profundos trastornos de esos tiempos (*seculi conlutione instabiles*) que introducían la ignorancia en las mentes; además se especificaba la conveniencia de una convocatoria conciliar anual (lo que nunca se cumplió) para llevar a cabo una enmienda conjunta –Iglesia y Estado– de las costumbres, de manera que aquellos sobre los que gobernaba el rey Wamba se presentasen ante Cristo sin rubor (c. 15).

Cabe preguntarse entonces cual sería el apoyo recibido de esa nobleza paganas por los numerosos colectivos religiosos y templos que todavía o hasta épocas recientes habían continuado en funcionamiento. Aunque el problema en sí mismo merece una atención específica, sin duda hay que relacionar las denuncias de los concilios de hombres adivinos, idolátras y magos con la pervivencia de un sacerdocio pagano, y las que se refieren a los adoradores de piedras, aguas, árboles o encrucijadas de caminos con los antiguos templos<sup>22</sup>. Pero esta continuidad del culto, más o menos enmascarada, a veces en clandestinidad, no sería imposible sin la connivencia de los poderes locales que a su vez se relacionaban con su sacerdocio y velaban por sus riquezas, en algunos casos muy grandes. Pienso que los templos, principalmente los situados en los espacios rurales y sobre los que la arqueología y la epigrafía nos tienen

<sup>20</sup> El poder que tenía la propia excomunión como arma política en las luchas de facciones en el reino visigodo lo he tratado en R. SANZ SERRANO, “La excomunión como sanción política en el reino visigodo de Toledo”, *Antigüedad y Cristianismo*, III, 1986, 275-288. El tomos del III Concilio y del XII de Toledo afirma que las decisiones son *constitutionum*, protegidas por los monarcas y revocadas por los tribunales provinciales.

<sup>21</sup> L. V, VI, 2, 1-5 y c. 16 del III Concilio de Toledo; 11 del XII de Toledo y 2 del XVI de Toledo. Sobre la persecución del paganismo he hecho una síntesis en R. SANZ SERRANO, *Paganos, adivinos y magos*. ..., 70 y N. Janowitz, *Magic in the Roman World*, London, 2001; T. BARTON, *Ancient Astrology*, Londres, 1994.

bien informados, tuvieron un papel importante en la oposición política de las aristocracias paganas, ya que en ellos no sólo se mantenía la tradición y el encuentro entre los distintos grupos sociales de los territorios, sino que eran en sí mismos un complejo económico, social y político que convertía a sus representantes en importantes focos de poder. Quizas al conflicto desencadenado con la iglesia responden la destrucción y ocultamiento de estatuas de época romana de gran calidad debajo de la iglesia de San Miguel en el antiguo santuario del dios Endovélico en San Miguel de la Mota en Portugal, o los epígrafes reutilizados en santuarios como el de Ataecina en Santa Lucía del Trampal o el de Burobio en Barcina de los Montes (en la comarca de la Bureba); y aunque la mayoría de los centros de culto pagano cristianizados con que contamos están faltos de una investigación pormenorizada, ésta sí se ha realizado en el santuario de Monte do Facho, situado en Pontevedra, en la Península de Morrazo y dedicado al dios Berobreo, que conserva una importante colección de estelas y donde los materiales arqueológicos llegan al menos hasta el s. V d. C sin que existan ningún rasgo de una ocupación cristiana<sup>23</sup>. Todos ellos –además de una gran importancia estratégica– no son más que resultados parciales de un fenómeno mucho más complejo demostrativo de la pervivencia de santuarios paganos de raíces prerromanas que a partir del siglo IV vieron peligrar sus riquezas y prerrogativas, lo que les pudo llevar a convertirse en importantes focos de oposición religiosa en apoyo de las elites locales. Su fuerza en el campo no podía pasar inadvertida en las ciudades, pero el dominio político a su vez tampoco podía darse por separado en ninguno de estos espacios, como hemos visto con la intervención de los nobles del Valle del Ebro en el nombramiento de obispos en las ciudades, en los casos de los defensores de las *civitates et castella* de Hidacio y en la apropiación del poder territorial por parte de Dídimo y Veriniano; por esta misma razón en los concilios visigodos son los jueces y obispos también los inmediatos responsables de la represión religiosa junto con la nobleza. Pero también la rebeldía nobiliaria cuando la hubo tuvo su marco tanto en el campo como en la ciudad ya que, aunque esta última no dejó de ser el centro de

<sup>22</sup> Así lo he defendido en R. SANZ SERRANO, *Paganos, adivinos y magos...39 ss.* Por ejemplo los cs. 4 del V de Toledo, 11 del XII de Toledo, 2 y 8 del XVI de Toledo y 7 del XVII de Toledo. También Martín Dumense, *De correct.*, 10-16 y cs. 71 y 73 del II Concilio de Braga.

<sup>23</sup> Remito al papel de los druidas como opositores políticos todavía en los s. I y II y las luchas desencadenadas en ciudades como Alejandría entre filósofos y sacerdocio pagano y los cristianos cuando pretendía asaltar sus templos. Sobre el particular J. R. AJA SÁNCHEZ, *Tumultus et urbanae seditiones: sus causas*, Santander, 1998; R. LIM, *Public Disputation, Power and social order in Late Antiquity*, Berkeley, 1995 y P. FERNÁNDEZ URIEL, "Minorías intelectuales, políticas y religiosas en época Julio-Claudia", *Minorías y sectas en el mundo romano*, G. BRAVO-R. GONZÁLEZ SALINERO (eds.), Madrid, 2006, 35-54. Respecto al santuario de Endovélico se conservan gran número de inscripciones como exvotos, monedas de cronología muy tardía y el testimonio de su cristianización en la iglesia a S. Miguel en F. MARCO SIMÓN "die Religion im keltischen Hispanien", *Archaeologia* 12, 1998 que pone a este dios en relación con el Velicus de Postoloboso y Andévalo y otros grupos de dioses. Más recientemente A. GUERRA-TH.G.SCHATTNER-C. FABIÃO-RUI ALMEIDA, "São miguel da Mota (Alandroal/Portugal) 2002. Bericht über die Ausgrabungen im Heiligtum des Endovellicus", *MM*, 46, 2005, 184-234 definen sus esculturas como un togado, una oferente, un hombre, una cariátide, una figura de mujer y un jabalí y las ponen en relación con restos de edificios; pero además una cantidad grande de ánforas de conservación de alimentos podría hacernos pensar en que se trate de un santuario-villa con un importante número de dependientes. Sobre Berobreo, Th. G. SCHATTNER-J. SUÁREZ OTERO-M. KOCH, "Monte do Facho 2003. Bericht über die Ausgrabungen im Heiligtum des Berobreus", *MM*, 46, 2005, 135-183.

gestión, administrativo y de intercambio con los centros rurales<sup>24</sup>, eran los grandes dominios, de los que salían los productos de comercio, quienes controlaban la producción<sup>25</sup>, pero también las riquezas naturales como canteras y minas y puertos, además de las principales vías fluviales y terrestres donde se asentaban las principales villas, referencias indudables del poder territorial.

Por lo tanto la villa se debe analizar también como un símbolo ideológico. Y a medida que la persecución del paganismo se afianzaba pudo convertirse en el lugar idóneo donde pasar ciertos “periodos de huída temporal” en el campo, en la búsqueda de la libertad espiritual que cada vez era más difícil de conseguir en las grandes ciudades controladas por la intolerancia cristiana. Esta podría la razón que llevaba al noble herético citado por Agustín en su epístola a Consensio (*Ep.* 11) a retirarse con sus libros al *castellum* que su familia tenía en el Pirineo cuando fue atacado por un grupo de bárbaros y a los priscilianistas a sus dominios para poder dedicarse libremente a sus estudios. Las mismas villas reflejan en su monumentalidad el mantenimiento de esa cultura pagana que era el reflejo de la riqueza y el poder aristocrático. Pero aunque muchas de ellas hincaban sus raíces en los primeros siglos de dominio romano<sup>26</sup> carecemos de textos que nos hablen de su organización o estructura en la Península. Aunque para sus etapas tardías pueden servirnos de guía las obras de autores galos como Ausonio y Sidonio Apolinar. En ellas se dibuja la complejidad arquitectónica de las grandes villas, su abundancia de habitaciones, los espacios para el ocio y el reposo, los campos, los bosques, los montes y los parques, la importancia del curso fluvial cercano, las viñas y los campos fértiles, los baños, las múltiples galerías bien orientadas, la propia *domus*, bien decorada, los montes y

<sup>24</sup> Contra la separación de ciudad y campo. E. FENTRESS, “Introduction: Cosa and the idea of the city in Romanization and the city”, *Creation, Transformations, and Failures* E. Fentress (ed.), *JRA supp.*, 38, 2000, 9-24. Es fundamental J.H.W.G. LIEBESCHUETZ, “The uses and abuses of the concept of “decline” in later Roman history”, *Recent research in Late-Antique urbanism*, L. LAVAN (ed.), *JRA supp.* 42, 2001, 233-238. También A.M. ORSELLI, “L’idée chrétienne de la ville: quelques suggestions pour l’antiquité tardive et le Haut Moyen Age”, *The idea and ideal of the town between Late Antiquity and the early Middle Ages*, G.P. BROGIOLO-B. WARD-PERKINS (eds.), Leiden, 1999, 181-193 y en este trabajo colectivo sobre todo G. P. BROGIOLO, “Ideas of the town in Italy during the transition from antiquity to the middle ages”, 99-126.

<sup>25</sup> Gran cantidad de ánforas en las fincas de como las Dressel 20 o la sigilata clara tipo D que, curiosamente, dejan de detectarse en el Testaccio lo que significa otras vías distintas a las annonarias controladas y reguladas por el estado. Para toda la problemática P. D. SÁNCHEZ BARRERO, “La estructuración del territorio emeritense, La organización espacial del paisaje en las proximidades de la colonia”, *Augusta Emerita. Territorios, espacios, imágenes y gentes en Lusitania romana*, T. NOGALES BASARRATE (ed.) y en el mismo J. G. GORGES-F. G. RODRÍGUEZ MARTÍN, “Los territorios antiguos de Mérida. Un estudio del *territorium emeritense* y de sus áreas de influencia”, 95-128. Sobre el trabajo en las villas entre otros A. GONZALÉS, “A *pueritia rusticis operibus edurandus*. Le travail des enfants à la champagne chez les agronomes latins”, *Las edades de la dependencia*, M. MYRO-J.M. CASILLA-J.ALVAR-D. PLÁCIDO (eds.), Madrid, 2000, 239-254; J. Hayes, *Late Roman Pottery*, London, 1972; R. MÉNDEZ-S. RAMALLO, Cerámicas tardías (ss. IV-VII) de *Cartago Nova* y su entorno, *Antigüedad y Cristianismo II*, 1985, pp. 231-80) y M. ORFILA, *Terra Sigillata Hispánica Tardía meridional*, *AEspA*, 66, 1993, 125-147.

<sup>26</sup> J. DURLIAT, *De la ville antique à la ville byzantine. Le problème des subsistances*, Collection de l’Ecole française de Rome, 136, 1990 ; L. A. CUCHIN, “Élite urbaine, élite rurale en Lusitanie”, *Les villes de Lusitanie romaine*, París, 1990, 265-276; A. FUENTES, Las villas tardorromanas en Hispania, J. ARCE-S. ENSOLI-E. LA ROCCA (Eds.), *Hispania romana. Desde tierra de conquista a provincia del Imperio*, Madrid-Milán, 1997, 313-320; J. M. BLAZQUEZ, *La sociedad del Bajo Imperio en Salviano de Marsella*, Madrid, 1990.

las viñas; de tal manera se presentan la residencia del poeta Ausonio cercana al pago de Novaro (*Ep.* 23, 95-100 a Paulino) y las que tenía en Aquitania un tal Pontius Leontinus y en Auvernia el propio Sidonio Apolinar (*Carmina*, 22 y *ep.* 2, 2, 3) a finales del s. V. Geroncio (*V.M.*, 18) señala que una finca de Melania la Joven en Italia tenían ciervos, jabalíes, y otros animales salvajes del bosque además de termas, vista al mar y más de 60 aldeas, mientras que Olimpiodoro (*frag.* 43-44) considera propio de una villa el tener hipódromo, foro, fuentes, baños y un templo al que acudir. Los resultados de las excavaciones de las villas hispanas se adaptan en parte a este perfil ya que demuestran su monumentalidad, su riqueza constructiva, la complejidad arquitectónica de la villa urbana con varias habitaciones, triclinia de ábside semicircular y a veces con cúpula, los patios con peristilo, las ricas termas, y su localización en bellos y fértiles parajes de los que dependían importantes campos de cultivo como sucede entre otros en los casos de las villas Fortunatus en Fraga, Liédana en Navarra, Quintanilla de la Cueva y Pedrosa de la Vega en Palencia, Bruñuel en Jaén, Torre de Palma en Portugal, Almenara de Adaja en Valladolid o la de Veranes en Gijón con actividad metalúrgica hasta época muy tardía<sup>27</sup>. También sabemos por el poema Mosela (320-345) de Ausonio de la existencia de torres en las villas y por Paulino de Nola (*Carm.*, 18, 330, y 19, 237) de la presencia en sus monasterios de una guardia propia que repetía el modelo de defensa anterior. Las citas en la Península ya vistas de Hidacio y Agustín sobre los *castella* en los que se acogían las poblaciones dispersas demuestran la existencia de distintos tipos de defensa en los espacios rurales que coincide con la afirmación de Sinesio de que en África había aldeas fortificadas (*eps.* 75, 95, 107, 108, 104, 122, 124, 130), algunas quizás en el contexto de la villa rural. Así se puede ver en el mosaico estudiado por J. Arce<sup>28</sup> de *Dominus Iulius* en Cartago, donde aparecen los retratos de los dueños y en el centro una representación de la villa con sus edificios fortificados con torres; con lo que se han querido interpretar como tales algunas estructuras en las villas hispanas de Liédana en Navarra, Serós y Vilagrassa en Lérida y se quiere suponer un origen de este tipo a los nombres de otras como las de Torre de Palma, Torre de Bell Lloch y Torres Novas, pero el fenómeno en general todavía está poco documentado en nuestro territorio<sup>29</sup>. Sin embargo no sabemos con exactitud el espacio que una

<sup>27</sup> Incluso algunos espacios de las villas de El Munts y Monte do Meio se han identificado con prisiones. Sobre las villas hispanas y sus dimensiones, J. M. BLÁZQUEZ, "La crisis del Bajo Imperio en Occidente en la obra de Salviano de Marsella. Problemas económicos y sociales", *Gerión*, 3, 1985; *Mosaicos romanos de España*, Barcelona, 1993; C. FERNÁNDEZ CASTRO, *Villas romanas en España*, Madrid, 1992; J. GORGES, *Les villas hispano-romaines. Inventaire et problématique archéologiques*, París, 1979; M. GUARDIA PONS, *Los mosaicos de la Antigüedad Tardía en Hispania*, Barcelona, 1992 y particularmente C. GARCÍA MERINO - M. SÁNCHEZ SIMÓN, "De nuevo acerca de la villa romana de Almenara de Adaja (Valladolid): excavaciones de 1998 a 2002", *AespA*, 77, 2004, 177-195.

<sup>28</sup> "Otium et negotium: the great estates, 4th-7th century", *The transformation of the Roman World* ad. 400-900, L. WEBSTER-M. BROWN (eds.), Londres, 1997, 19-32.

<sup>29</sup> Sobre el problema de las murallas tardías C. FERNÁNDEZ OCHOA-A. MORILLO CERDÁN, "Urban fortifications and land defence in Late Roman Spain", GROENMAN-VAN WAATERINGE-B. VAN BEEK-W. WILLEMS and S. WYNIA (eds.), *Roman frontier studies 1995: Proceedings of the XVIth Int. Congress of Roman Frontier Studies*, Oxford, 1997; J.A. GUTIÉRREZ, *Poblamiento antiguo y medieval de la Montaña Central Leonesa*, León, 1985; V. N. CHRISTIE, "War and order: urban remodelling and defensive strategy in Late Roman

villa hispana podía tener, aunque se haya especulado en algunos casos con extensiones mayores de 3000 Has. Pero tenemos que tener en cuenta que en general sólo se ha excavado una parte de la villa urbana y poco o nada sabemos de la parte rústica y del número de los vici y pagi, es decir, dependencias, aldeas, prados, cañadas etc. con que contaban cada una; peor documentadas están la extensión geográfica del dominio al que pertenecían y la condición de los habitantes del mismo. Aunque por otra parte se ha señalado que el esplendor de una villa no tiene por qué corresponderse con el de sus poblaciones; ni los mosaicos de lujo, ni las estatuas, ni las termas, ni los ricos pórticos definen a los habitantes de su entorno, aunque sí su utilidad como mano de obra y –de creer a Salviano– su explotación. Con lo que al lado de los agricultores, siervos, colonos y esclavos, debemos imaginarnos en su entorno, metalúrgicos, artistas, pintores, comerciantes, transportistas y canteros. En definitiva un hábitat complejo girando en torno a un amo.

La pervivencia de la cultura pagana se detecta fundamentalmente en los mosaicos de las principales villas, difíciles de concebir en las haciendas de conversos cristianos interesados en hacer carrera dentro de la administración de la ciudad y en los obispados, además de que muchos de ellos por su temática erótica o dionisiaca dañaban sensiblemente la moral cristiana. Los temas musivarios se perfilan como el testimonio del lujo y poder de los habitantes de la villa y de una cierta reivindicación cultural e ideológica frente las aristocracias cristianas. Y en general, los mejores ejemplares se encuentran en la zona norte, desde el Pirineo hasta Mérida, para la que contamos también con la mayor parte de los documentos literarios y donde podemos enclavar las fuerzas de Dídimo, Veriniano, Teodosiolo y Lagodio, además de la nobleza del Valle del Ebro ya citada, en su conjunto parte de los llamados “Campos Palentinos” donde sabemos por Orosio que una vez vencidos los ejércitos privados de los dominios se produjo el saqueo de los bárbaros como pago de la ayuda prestada al usurpador Constantino III (VII, 40, 5-7). Gracias a estos mosaicos conocemos los nombres de algunos de sus propietarios y de sus esposas junto con sus fisonomías. Son bellísimos en sus facturas los retratos de Vitale y su mujer en Tossa de Mar (Gerona), de Materno en Carranque, de Fortunato en Fraga, de Dulcitio –sobre el que hay polémica respecto al nombre– en el Ramalet (Navarra), de Cardilio y Avita en la villa de La Malena en Torres Novas (Santarem) –donde por cierto una inscripción nos dice que viven felices en su torre– y finalmente los retratos de los dueños sin nombre de las villas de Pedrosa de la Vega en Palencia y *Complutum* en Madrid que contrataban o mantenían de entre sus esclavos artesanos como los que aparecen nombrados en algunos mosaicos: Dexter de Valdelacalzada en Badajoz, Annio Ponio y Seleuco en Mérida, Félix en Tossa de Mar, Hirinio y Ma...ano en Carranque.

Todos ellos, y otros no identificados, mantuvieron temas paganos en sus estancias hasta el punto de que hacer un listado de ellos desbordaría con mucho este espa-

---

Italy” *Recent research in Late-Antique urbanism*, L. LAVAN (ed.), *JRA supp.* 42, 2001, 106-121 y con las mismas ideas, D. HOURCADE, “Géographie des villes fortifiées en Lusitanie romaine: tentative de définition de réseaux et de hiérarchies urbaines”, *V Mesa Redonda Internacional sobre Lusitania Romana: Las comunicaciones*, J.G. GORGES-E. CERRILLO-T. NOGALES BASARRATE (eds.), Madrid, 2004, 223-253.

cio. Pero merece la pena destacar en la provincia de Valladolid la espléndida villa de La Calzadilla en Almenara de Adaja con sus mosaicos de Las nueve musas y de Pegaso entre dos ninfas y la fuente Hipocrene y la de Cabezón de Pisuerga con los temas de Glaucos y Diomedes y las nereidas; en territorio palentino la monumental de La Olmeda, en Pedrosa de la Vega, cerca de Saldaña, con el tema de Aquiles en Skiros cuando es reconocido por Ulises en el gineceo de Lycomedes –villa en la que, además, las monedas tardías, hasta del año 424, testifican su larga pervivencia y cuyas necrópolis tardías mantienen un ambiente pagano– que se relaciona con la de Villabermudo y su mosaico de Diana o la de Quintanilla de la Cueva en Pago de Tejada con el mosaico de Leda y el Cisne. A ellas se suman los mosaicos de Pegaso y las ninfas en San Julián de Valmuza en Salamanca y el del rapto de Hilas de la villa leonesa de Quintana del Marco, donde además se han encontrado esculturas, una inscripción a *marti tileno*, monedas tardías y un ladrillo con la marca legio VII que la conecta con una familia local, quizás de origen equestre ya que se encuentra muy próxima al río Orbigo en los Villares, zona de explotación metalífera y donde tuvo lugar una de las batallas más importantes entre visigodos y suevos. Temas báquicos hay también en el *oecus* de la burgalesa de Baños de Valdearados, mientras en Cardeñajimeno nos encontramos con el tema de Atlanta y Meleagro después de cazar el jabalí de Calidón<sup>30</sup>. En el entorno de esta zona tan estratégica, la provincia de Soria cuenta con ricos ejemplares de mosaicos paganos como el de Utero con el tema de Belerophon y Pegaso, el de Cabezón de Pisuerga con Glaucos y Diomedes y los temas báquicos de Gormaz y Tiermes, este último hoy perdido. Fuera de este núcleo central que formaban los campos palentinos hay otras villas relacionadas con ellos que son igualmente espléndidas. Es paradigmática la de Veranes, cerca de Gijón<sup>31</sup> y del centro minero de Las Murias de Beloño que además de la villa urbana contiene áreas dedicadas a la metalurgia y grandes dependencias todavía en el siglo IV, una de ellas de estructura basilical, manifestación del poder local que pervivió hasta el s. VII; aunque los mosaicos geométricos impiden incluirla en el grupo anterior, sabemos que no se construyó la iglesia cristiana hasta el siglo VI. Más clara aparece en la actual Portugal, entre el Guadiana y el Tajo, la de Torre de Palma que tiene una basílica cristiana visigoda construida fuera del recinto de la villa urbana y seguramente para paliar los efectos en esa época del templo dedicado a Marte enclavado en su perímetro; la villa conserva como vimos los retratos de los dueños y uno de las Musas en el *Tablinum* y otros con las figuras de Apolo, Dafne Teseo, Dionisos y

<sup>30</sup> Sobre estos mosaicos los trabajos de conjunto de J. M. BLÁZQUEZ, *Mosaicos romanos de España*, Barcelona, 1993; M. GUARDIA PONS, *Los mosaicos de la Antigüedad Tardía en Hispania*, Barcelona, 1992; J. ARCE, “Los mosaicos como documentos para la historia de la Hispania tardía (siglos IV-V)”, *AEspA*, 66, 1993; J. LANCHÁ, *Mosaïque et culture dans l'Occident romaine, Ier.-IVer. s.*, Roma, 1997 y más en concreto C. GARCÍA MERINO-M. SÁNCHEZ SIMÓN, “De nuevo acerca de la villa romana de Almenara de Adaja (Valladolid): excavaciones de 1998 a 2002”, *AEspA*, 77, 2004, 177-195; P. PALOL-J. CORTÉS, “La villa romana de La Olmeda, Pedrosa de la Vega (Palencia)”, *Acta Arqueológica Hispánica*, VII, Madrid, 1974.; J. A. ABÁSULO ÁLVAREZ-J. CORTÉS ÁLVAREZ DE MIRANDA-F. PÉREZ RODRÍGUEZ-ARAGÓN, *La necrópolis Norte de La Olmeda (Pedrosa de la Vega, Palencia)*, Palencia, 1997 y J. M. IGLESIAS, “Stèle funéraire inédite provenant de la villa romaine de Quintanilla de la Cueva”, *Sautuola*, I, Santander, 1975, 248-ss.

<sup>31</sup> C. FERNÁNDEZ OCHOA- F. GIL SENDINO-A. OREJAS, “La villa romana de Veranes. El complejo rural tardorromano y propuesta de estudio del territorio”, *AEspA*, 77, 2004, 197-219.

Hercules con el Minotauro, además de temas de circo. En este mismo contexto, las de Santa Vitoria de Ameixial y Martim Gil en Leiria tienen mosaicos de temas órficos y la de Milreu antes de ser cristianizada era un antiguo ninfeo, lo que demuestra el papel que los santuarios paganos pudieron tener en el enclave de los dominios. Una de las villas que más controversias ha desatado es la de la Carranque en Guadalajara sobre la que se ha especulado el dueño fuera el cristiano Materno Cynegio —el ejecutor de la política antipagana de Teodosio en Oriente sobre el que Libanio ha dejado un retrato sombrío—, con el argumento de que fue enterrado por su esposa hispana en una de sus haciendas en Hispania. Sin embargo en la villa citada, que es espectacular y está enclavada en un entorno agrícola, lo único que podría relacionarla con Cynegio es la inscripción del mosaico en el que reza *ex officina mas...n pingit Hirinius utere felix materne hunc cubiculum* que se coordina con la del *triclinium* donde señala *ex officina iuli priud*. Con lo que, teniendo en cuenta lo corriente del nombre Materno en la epigrafía hispana, no es en absoluto demostrativo de que se trate de Cynegio sino de cualquier otro personaje, ya que como ha señalado J. Arce<sup>32</sup>, el referido como dueño probablemente se hubiera señalado con el cognomen Cynegio y no con el de Materno. Por otra parte, la cristianización de la villa se basa en lo que se ha considerado pueda ser una basílica por su planta, pero no han faltado voces que la relacionan con otro tipo de construcción, entre ellas un *balneum*, con lo que se podrían entonces entender mejor los mosaicos con temas como el de Artemis y las ninfas, el baño de Diana, Adonis y el jabalí, y Diana y Acteón que casarían difícilmente en una villa de una familia como la de la esposa de Cynegio. Semejante situación podemos entrever en *Complutum* en la provincia de Madrid donde se conservan los mosaicos de Dionisos y Marsias y Leda y el cisne en el *triclinium* de la casa y, aunque sin mosaicos relevantes, en el caso más peculiar de Valdetorres del Jarama, un edificio muy controvertido, de planta octogonal donde se han reutilizado estatuas de época clásica para su decoración y sobre el que se discute su función, pero que podría tratarse tanto de una villa como de un santuario tardío enclavado en un dominio<sup>33</sup>.

En las regiones del valle del Ebro hay mosaicos de factura muy tardía como el de la Estada (Huesca) donde se recogen algunos versos de Virgilio y cuyo tema principal tiene una significación religiosa pagana muy controvertida. Esta villa, sin embargo, se encuentra cercana a la de *Fortunatus* en Fraga (Huesca) donde un mosaico de Eros se combina con la inscripción *fortu natus* partida por un crismón con las letras omega y alfa, señal de una remodelación posterior en época cristiana que podría

<sup>32</sup> “La villa romana de carranque (Toledo, España): identificación y propietario”, *Gerión*, 21, 2, 2003, 17-30 y también rechaza la basílica cristiana, contra la opinión de D. FERNÁNDEZ GALIANO, “The villa of Maternus at Carranque”, *fifth international colloquium on ancient mosaics*, P. JONSON-R. LING-D. J. SMITH (ed.), *JRA supp.* 9, 1994, 199-210.

<sup>33</sup> M. BERGMANN relaciona la existencia de villas con paralelos con Silahtaraga en Estambul y con las villas de Saint Georges de Montagne cerca de Burdeos y con la de Chiragan cerca de Toulouse en el Garona, lo que considera dominios católicos no muy clericales en *Chiragan, Aphrodisias, Konstantinopel. Zur mythologischen Skulptur der Spätantike*, Wiesbaden, 1999. J. ARCE, *Otium et negotium...*, 19-32 especula con que fueses un lugar de mercado. Una visión general en C. PUERTA-M. A. ELVIRA-T. ARTIGAS, “La colección de esculturas hallada en Valdetorres de Jarama”, *AEspA*, 67, 1994, 179-200. También L. GARCÍA MORENO-S. RASCÓN MARQUÉS (eds.). *Complutum* y las ciudades hispanas de la Antigüedad Tardía, Alcalá de Henares, 1999.

coincidir con la basílica del s. VI. Pero en Navarra, el famoso mosaico de Arroniz con los poetas y Pegaso, y las nueve musas, nos devuelve a un paganismo muy tardío en el que debemos incluir también los temas báquicos de Andelos y Liédana en Navarra, y el de Cadmo y Armonía en La Malena (Zaragoza). Por último sólo quiero recordar que en el sur también contamos con algunos ejemplares conocidos como los temas báquicos de Puente Genil, El de Pegaso y las Tres Gracias de Córdoba, el de Galatea de Elche y sobre todo los más destacados de Santiesteban del Puerto en Jaen con temas de Tetis y Aquiles, y sobre todo la coronación de Apolo con las figuras un tanto misteriosas de las escenas que forman Marsias, la Niké y Diana, y finalmente el mosaico de la Villa de Bruñel, en Quesada, con un posible representación de Thetis. No quiero tampoco dejar de lado las ricas villas en torno a la zona de Mérida como del Hinojal y junto a Badajoz El Pesquero, o los temas báquicos de Albadalejo aunque en la zona existen otro casos más complejos como el de La Cocosca en Badajoz, situada en las Vegas Bajas del Guadiana, que tiene un antiguo ninfeo y que se ha considerado tempranamente cristianizada no sin cierta controversia<sup>34</sup>. Por lo tanto, la abundancia de ejemplos demuestra una mayor libertad de las villas para mantener este tipo de iconografía pagana frente a las ciudades, pese a lo cual no faltan ejemplos en ellas<sup>35</sup>.

Podemos considerar una cierta ambigüedad en los mosaicos relacionados con los *ludi* como serían los casos de Pineda en Ell Reguer y Puigvert d' Agramount en Lerida, Bell-Lloc, Torre Llauder y Tossa de Mar en Gerona y Torre de Palma, villa donde se conserva el retrato del dueño con un *volumina* al pie y la figura de un caballo acompañado de la inscripción *salvo vitale felix turissa*, invocación a la salud y prosperidad de Turissa, la antigua Tossa. En este caso como en el Bell Lloc y en Aguilafuente en Segovia vienen acompañados estos temas de otros paganos<sup>36</sup>. Es muy probable que algunas de estas villas se dedicasen a la cría de animales para los juegos, principalmente los caballos, y en ellas se conservó mejor la afición cuando comenzaba a declinar en las ciudades donde eran rechazados por los obispos por su relación con las festividades paganas, por la crueldad de algunos espectá-

<sup>34</sup> En parte por una inscripción en el mango de un instrumento agrícola con la fórmula *felix in deo* y un crismón que han determinado se fecha su cristianización en el siglo IV a pesar de la falta de estratigrafía y de que la iglesia cristiana no aparece hasta el s. VI. Al respecto, GORGES, *Les villes*, 190. Sobre problema en los mosaicos F.G. RODRÍGUEZ MARTÍN, "La villa romana de Torre Águila (Barbaño, Badajoz). Consideraciones generales", *La Hispania de Teodosio*, Segovia-Coca, 1997, II, 697-711. También J.M. ÁLVAREZ MARTÍNEZ, "Nuevos documentos para la iconografía de Orfeo en la musivaria hispanorromana", *Fifth international colloquium on ancient mosaics*, P. JONSON-R. LING-D. J. SMITH, *JRA supp.* 9, 1994, 211-227. En el mismo coloquio, J. M. BLÁZQUEZ, "Mosaicos de Boca do Rio y Abicada (Lusitania)", 186-198. Por otro lado, J. GÓMEZ PALLARÉS, "Inscripciones musivarias en la Antigüedad Tardía hispana", *AEspA*, 66, 1993, 284-305 hace correcciones a las lecturas epigráficas de algunos mosaicos y ve iconografía pagana en muchos de ellos.

<sup>35</sup> M. GUARDIA PONS, *Los mosaicos...* pone como ejemplos el de Baco de Tarragona, el del nacimiento de Venus en Itálica, el triunfo de Dionisos de Igabrum, el suplicio de Dirce en Astigi, el de Belerofonte y Quimera en Puerta Oscura en Málaga, el del circo y el de las Tres Gracias de Barcino, el de la casa de Orfeo de Zaragoza, el de Corduba con Eros y Psiché y sobre todo los emeritenses de la casa del anfiteatro con temas de Venus y Eros o los de temas de circo en la calle Masona. También J. M. ALVAREZ MARTÍNEZ, "Mosaicos romanos de Mérida. Nuevos hallazgos", *Monografías emeritenses*, 4, 1990; J. M. ALVAREZ MARTÍNEZ y T. NOGALES BASARRATE, "Algunas consideraciones sobre la decoración de *villae* del *territorium* emeritense. Musivaria y escultura." *Historia Antigua*, 10-11, 1992-93.

culos de circo –como las venationes o los juegos gladiatorios– y la obscenidad inherente a los teatrales; aunque las leyes imperiales eludieron perseguirlos por su significación social y de hecho los juegos siguieron organizándose periódicamente en las grandes ciudades donde era deber y a la vez un honor para las curias que los sostenían (Libanio, *Orat.*, XI, 135-137 y XLV, 19-24). Sabemos por Agustín ( *Conf.* I, 10, 16 y 19, 30) que todavía en el año 381 los notables querían que sus hijos repitiesen estos actos evergetistas de prestigio y de la aficción de los estudiantes a ellos, incluidos los gladiatorios que comenzaban a ser prohibidos (por ejemplo su amigo Alipio cuando estaba en Roma en *Conf.*, VI, 8,13). Salviano (*De gub.*, V, XII, 67) alude a ellos en las provincias galas e hispanas como una forma de evadirse de los problemas a la llegada de los bárbaros, estando más preocupadas las poblaciones de asistir a los espectáculos que de defender las murallas<sup>37</sup>. Independientemente del testimonio de Salviano, una epístola del senador Sínmaco suficientemente conocida se refiere a la compra de caballos en nuestros territorios para celebrar la pretura de su hijo, para lo que desembolsó 2000 libras de oro para unos juegos que podían durar días, además de solicitar en otras cartas buenos venatores a Africa y veinte jóvenes esclavos para destinar a los juegos<sup>38</sup>. No obstante, este tipo de comercio se vio en buena parte frenado por la presencia de los bárbaros –principalmente la piratería vándala– en el Mediterráneo en el siglo V, como se ve por la epístola enviada por Sinesio de Cirene en el año 405 a Pilémenes (*ep.*, 134) comunicándole haber cazado buenas avestruces pero que no se las podía enviar por mar a Constantinopla por estar infestado éste de armas enemigas. Pero por otro lado es difícil especular con cronologías fijas para el final de los juegos en Hispania, aunque se mantenga el abandono temprano de los edificios a ellos destinados, generalmente haciéndolo coincidir con las leyes que prohibían los juegos gladiatorios y con la supuesta cristianización de las ciudades. Es indudable que la reacción de los obispos en contra tuvo que dar sus frutos más tarde o más temprano a pesar de las quejas de Salviano, pero también tuvo que influir en su organización la desestructuración del comercio romano y el ambiente bélico de los siglos V y VI, sumado a la desvinculación de las curias de estas obligaciones evergetistas ante necesidades más prioritarias. Además tenemos constatadas la reutilización de algunos materiales de circos y anfiteatros para otros menesteres, como el reforzamiento de mura-

<sup>36</sup> M. DARDER-G. RIPOLL, “*Calimorfus est Patinicus*. La cuadriga vencedora del mosaico circense de Bell-Lloc (Girona)”, *Romanité et cité chrétienne, Mélanges en l'honneur d'Yvette Duval*, París, 2000, 128-140 y J. ARCE, “Ludi circenses en Hispania en la antigüedad tardía”, *El circo en la Hispania Romana*, Mérida, 2002.

<sup>37</sup> Podemos aceptar con C. R. WHITTAKER, “Imperialism and culture: the Roman initiative”, *Dialogues in roman Imperialism*, D.J. MATTINGLY (ed.), *JRA supp.* 23, 1997, 143-163 su valor como mensajes reales, pura imaginaria política, siendo para él el teatro “a reproduction of the moral order of the city in symbolic form”, por lo tanto considerándolos punto de reforzamiento de vínculos entre el magistrado o el noble con las poblaciones que dependen de ellos.

<sup>38</sup> Hispania criaba buenos caballos para las carreras y el comercio de fieras y de hombres se nutría de África. Por todos ellos se pagaban impuestos al estado. Rermito a E. BELTRÁN RIZO-J.A. JIMÉNEZ SÁNCHEZ, “La *editio quaestoria* en el Bajo Imperio: el ejemplo de Quinto Memio Símaco”, *Gerión*, 23,1,2005, 287-314; J. BELTRÁN FORTES, “Los devotos de Némesis en el ámbito del anfiteatro hispanorromano”, *Arys*, 4, 2001,197-210 cree que habría familias como los Telegeni que se encargaban de su aprovisionamiento .

llas de las ciudades ante la dificultad de conseguir los materiales de las canteras, lo que no evita que esporádicamente se siguieran utilizando estos lugares. M. Alba Calzado analizando el caso de Mérida cree que la desaparición de los espacios lúdicos y la existencia de viviendas en el teatro en el s. V, no impide que el circo pudiera seguir siendo utilizado para las carreras<sup>39</sup>. Aunque lo cierto es que el problema de los abandonos definitivos y las cronologías de los edificios públicos es muy complejo y sólo puede ser analizado en cada contexto por la práctica imposibilidad aceptar una sola realidad para todo el conjunto. Sólo aceptando este presupuesto se pueden entender las denuncias de las fuentes literarias como Salviano o mucho más tarde la del monarca visigodo Sisebuto en el año 612 quejándose al Eusebio de Tarragona de su afición a los espectáculos (*ep.* 6). En cualquiera de los casos, los espectáculos pudieron existir sin su espacio arquitectónico: plazas, mercados, espacios al aire libre extramuros y, como no, las propias villas, fueron lugares idóneos, como hoy todavía lo son para su funcionamiento. Por esta razón, de nuevo las peculiaridades de los siglos V y VI pudieron facilitar el monopolio de los mismos por parte de los dominios locales donde pudieron mantenerse todavía mucho tiempo aunque con menor boato y envergadura, como parece desprenderse de la prohibición del canon 61 del II Concilio de Braga a los obispos y clérigos de presenciar espectáculos en las bodas y en los banquetes de las cuales debían ausentarse cuando éstos comenzaban.

Existen otro tipo de materiales en las villas que, aunque muchas veces descontextualizados, nos conectan con el horizonte pagano de sus dueños. Un ejemplo serían las estatuas reutilizadas en el complejo villa-santuario de Valdetorres del Jarama ya analizado. Pero también los centros de dominio aristocrático contienen materiales de este tipo como es el caso de la Quinta das Longas en Elvas, Portugal, que contaba con un ninfeo y fue abandonada en un momento no determinado del s. V, después de que se destruyeran una serie de estatuas clásicas que formaban parte de la villa y que fueron halladas juntas por sus excavadores; un caso muy semejante son las esculturas de la villa de Els Munts en Altafulla en Tarragona y de las del País Valenciano, algunas de dioses como Dioniso y Atis, fechadas en época tardía<sup>40</sup>. F.

<sup>39</sup> “Evolución y final de los espacios romanos emeritenses a la luz de los datos arqueológicos. Pautas de transformación de la ciudad Tardoantigua y Altomedieval”, *Augusta Emerita. Territorios, espacios, imágenes y gentes en Lusitania romana*, T. NOGALES BASARRATE (ed.), Madrid, 2005, 209-255. La autora detecta un cambio como efecto de la cristianización del espacio en las llamadas *tabulae luxoriae* o agujeros en forma de juego en los asientos del teatro, aunque también hay restos de pinturas de venaciones del anfiteatro se han encontrado en una sepultura sin datación en ambientes del s. V, lo que corroboraría la reutilización parcial. R. M. DURÁN CABELLO, “La última etapa del teatro romano de Mérida. La versura oriental y los sellos lateríticos”, *Cuadernos emeritenses*, 14, 1998. Habla de remodelaciones en el teatro de Mérida y obras en su circo y anfiteatro todavía a finales del s. IV o principios del V de las que responsabiliza al senador Sínmaco y al vicario *Septimius Acyndius*. También B. JANSEN, “Römische theater in der Baetica”, *MM*, 46, 2005, 289-413 admite que en general es especulativa la fecha del s. IV que se da al final de muchos de los teatros de La Bética. Una obra de conjunto es T. NOGALES BASARRATE (Ed.) *Ludi Romani*, Mérida, 2002.

<sup>40</sup> Véase J. GORGES, *Les villes hispano-romaines ...*407. En la de Quinta das Longas son esculturas de un tritón, una venus sujetado la sandalia, trozos de cuerpo femeninos, fragmentos de troncos y hojas de árbol, cabeza femenina, pantera, etc, bien estudiadas por T. NOGALES BASARRATE, A. CARVALHO, M. J. ALMEIDA, “Quinta das Longas en Elvas”, Portugal, *IV Reunión sobre escultura romana en Hispania*, T. NOGALES BASARRATE-L. J. GONÇALVES (coord.), Madrid, 2004, 103-156; en Valencia F. ARASA I GIL, “La decora-

Acuña Castroviejo-P. Rodríguez García han llamado la atención sobre destrucciones de este tipo en el norte peninsular en antiguos centros militares sobre los que de momento es muy difícil establecer una datación correcta<sup>41</sup>. Dentro de estos cambios podemos incluir la transformación de algunos mausoleos paganos en criptas cristianas en los entornos de las villas como los de las Vegas de Pueblanueva en Toledo, Sádaba, La Alberca, el Casón de Jumilla y Las Vegas de Pedraza, cuyas cronologías no han sido en todos los casos bien determinadas, independientemente del debate historiográfico que ha generado el Mausoleo de Centcelles<sup>42</sup>. Más seguros en su filiación pagana son una serie de sarcófagos tardíos, de difícil datación debido a su descontextualización y con temática pagana, que pertenecieron a las aristocracias hispanas, compartiendo el espacio con otros de temática cristiana salidos en su mayoría de los mismos talleres en La Bureba donde se localizaban las excelentes canteras de Poza de la Sal. Los mejores ejemplares paganos de Cameno, y La Molina se encontraron en una comarca de fértil agricultura y principal zona de control de la vía que enlazaba la Meseta castellana con el Valle del Ebro camino de la Galia, con importante ocupación en época romana y tardorromana, aunque de momento la falta de excavaciones en el llano ha impedido encontrar sus villas; además la ciudad cabecera de la zona era *Verovesca*, Briviesca, cuyos señores aparecen inmiscuidos en el asunto de los nombramientos irregulares del obispo de Calahorra antes señalados. Este taller, al igual que el de Tarraco proveían a sus ricos clientes paganos y cristianos de los materiales de lujo demandados, utilizando una temática que dependía de las creencias de los mismos, entre ellos los nobles paganos de las villas del norte peninsular<sup>43</sup>.

---

ción escultórica de las *villae* en el País Valenciano”, *IV Reunión sobre escultura romana en Hispania*, T. NOGALES BASARRATE-L. J. GONÇALVES (coord.), Madrid, 2004, 230-253 y en general, B. KILLERICH, *Late fourth century classicism in the plastic arts*, Odense u.p. 1993.

<sup>41</sup> En *IV Reunión sobre escultura romana en Hispania*, T. NOGALES BASARRATE-L. J. GONÇALVES (coord.), Madrid, 2004, 255-271 que podrían ser estatuas pertenecientes tanto a ciudades como a villas cercanas a las mismas como sucedería en Aquis Querquennis (Bande), o en Sobrado dos Monxes en La Coruña.

<sup>42</sup> Un ejemplo de la complejidad de los mausoleos en G. FATÁS y M. MARTÍN-BUENO, “Un mausoleo de época imperial en Sofuentes (Zaragoza)”, *MM*, 18, 1977, 232-271. También Th. HAUSCHILD, “Das Mausoleum von Las Vegas de Pueblanueva (prov. Toledo)”, *MM*, 19, 1978, 307-339 lo pone en relación con Centcelles y Marialba, pero no está muy clara la cronología final. Respecto a Centcelles quiero recordar el debate sobre el personaje allí enterrado, al que se considera cristiano por las supuestas escenas del Nuevo Testamento de su cúpula según H. SCHLUNK, “Die Mosaikkuppel von Centcelles”, *MB*, 13, 1988 y que actualmente se cuestionan por su fragmentación a pesar de que hay paralelos semejantes en catacumbas y en sarcófagos cristianos. Existe polémica acerca de la identidad de sus dueños, pues de hipotética residencia obispal pasó a ser el mausoleo de Constante; más recientemente A. Arbeiter atribuye sus figuras a Magnencio, Contancio II, Decencio y Vetrano, teoría cuestionada por J. Arce quien con razón le resulta extraña esta conjunción de personajes en los mosaicos pues estaban enfrentados entre sí y quien piensa se trata de los retratos del señor de la villa y su familia. J. ARCE, *Romanos y bárbaros...*, 239.

<sup>43</sup> Varios cristianos en contextos urbanos como los de Felix en Gerona, la basílica de Barcelona, algunos ejemplares en Córdoba, Braga, uno de S. Justo de la Vega en Leon, en Martos en Jaen, el de la cripta de Sta. Engracia en Zaragoza, o el de la fachada de la catedral de Tarragona y el de Oviedo, pero también en Bureba en Briviesca, Quintana Bureba, pero parecen que podría ser ya del s. VI. El problema de la adscipción pagana o cristiana continúa sin resolver, Véase G. RIPOLL, “Sarcófagos de la Antigüedad Tardía hispanica: importaciones y talleres locales”, *Les sarcophages d'Aquitaine, Ant. Tard.*, I, 1993, 153-158; I. CARRASCO

Finalmente la problemática de la pervivencia de los dominios paganos está relacionado con de la destrucción o cristianización de las villas tardías. Un problema de gran complejidad si tenemos en cuenta que muchas de ellas fueron excavadas en épocas donde todavía no estaban avanzados los estudios de las cerámicas tardías y sus cronologías se definieron exclusivamente desde un punto de vista artístico o intentando corroborar teorías predeterminadas, sin fases arqueológicas precisas, que responsabilizaban a los bárbaros o a los cristianos de los cambios experimentados en su topografía. Incluso cuando se han producido intervenciones sistemáticas y rigurosas, en la mayoría de los casos falta todavía una gran parte de la villa rustica por documentar, lo que mantiene abiertos una gran cantidad de interrogantes<sup>44</sup>. Un ejemplo de las variaciones que han podido sufrir es el de la villa de La Calzadilla en Almenara de Adaja (Valladolid), excavada en los años cincuenta, que pese a la falta de estratigrafía clara se la consideraba destruída en el siglo V pero que, después de recientes excavaciones, ha visto prolongada su cronología hasta el s. VI, gracias al estudio de sus cerámicas grises y de la tumba visigoda encontrada en ella; además no existen rasgos de violencia en su final y los mosaicos son claramente de procedencia pagana, sin rasgos en la villa de cristianización.<sup>45</sup> De hecho los primeros intentos de establecer una organización obispal en el norte no se produjeron hasta finales del s. IV con los priscilianistas y más tarde considero frustrados los esfuerzos de los aristócratas romanos Melania y Piniano por convertir sus posesiones en las provincias en monasterios, ya que no consiguieron vender sus posesiones en el norte ni adaptarlas a su ideal debido a la presencia en esos territorios de los bárbaros; además las ventas de sus predios escondía también –contradiendo las explicaciones de sus hagiógrafos basadas exclusivamente en su filantropía– la falta de rentabilidad de esas fincas en una situación de conflicto como la existente y su transformación en monasterios muy probablemente perseguía escapar a la presión fiscal

---

GÓMEZ-D. DORESTE FRANCO, “Continuidad de un espacio funerario en Sevilla: excavaciones arqueológicas en el entorno de la Trinidad”, *Romula*, 4, 2005, 213-244 y H. SCHLUNK, “Zu den frühchristlichen Sarkophagen aus der Bureba (Prov. Burgos)”, *MM*, 6, 1965, 139-166 quien consideró, por ejemplo las escenas de caza y campesinos del sarcófago de La Molina como cristianas. Esta adscripción cristiana a todos los sarcófagos burebanos ha sido negada por A. OEPEN, Rasgos generales del sarcófago paleocristiano en Hispania. Bases para la redacción de un primer Corpus, *El sarcófago romano. Contribuciones al estudio de su tipología, iconografía y centros de producción*, J. M. NOGUERA CELDRÁN-E. CONDE GUERRI (eds.), Murcia, 2001, 257-272. Aunque M. CLAVERIA NADAL, “El sarcófago romano en la Tarraconense”, *IV Reunión sobre escultura romana en Hispania*. T. NOGALES BASARRATE-L. J. GONÇALVES (coord.), Madrid, 2004, 273-305, defiende que el final de los sarcófagos paganos en la Tarraconense es del siglo IV, la especulación es apriorística.

<sup>44</sup> Sobre el ritual de las construcciones cristianas, U. VERSTEGEN, “Gemeinschaftserlebnis in Ritual und Raum: Zur Raumdisposition in frühchristlichen Basiliken des vierten und fünften Jahrhunderts”, *Religiöse Vereine in der römischen Antike*, U. EDELHAAF-GAISER-A. SCHÄFER (eds.), Tübingen, 2002, 261-290; E. ARIÑO GIL-J. RODRIGUEZ HERNÁNDEZ, “El poblamiento romano y visigodo en el territorio de Salamanca. Datos de una prospección intensiva”, *Zephyrus*, 50, 1997, 225-240. Para cronologías tradicionales, C. FERNÁNDEZ CASTRO, *Villas romanas en España*, Madrid, 1982 y J. G. GORGES, *Les villas hispanoromaines*.

<sup>45</sup> C. GARCÍA MERINO-M. SÁNCHEZ SIMÓN, “De nuevo acerca de la villa romana de Almenara de Adaja (Valladolid): excavaciones de 1998 a 2002”, *AEspA*. 77, 2004, 177-195. Los mismos problemas encontramos para el estudio de las villas en otras provincias del Imperio como se ve en el trabajo colectivo, *trasformazioni nelle champagne tra tarda Antichità e alto Medioevo*. I° Convegno Archeologico del Garda, Gardone Riviera (Brescia) 14 ottobre 1995, G. P. BROGIOLO (ed.), *Documenti Archeologia* 11, Mantua, 1996.

del estado y emplear los beneficios en los lugares santos de Oriente; quizás estos mismos planteamientos llevaron a Paulino de Nola a organizarlos en los territorios de su esposa Terasia –a raíz de alcanzar el obispado en Barcelona en 392–, lo que en todo caso poco tenía que ver con la conversión de sus habitantes<sup>46</sup>. No eran fenómenos exclusivos del cristianismo, ya que Agustín intentó en su etapa maniquea retirarse con sus compañeros de estudios –entre ellos sus íntimos Alipio y Nebridio– a una hacienda para dedicarse al estudio y el descanso y poner en común todas las riquezas, lo que no llevaron a cabo por estar conviviendo con mujeres en ese momento; pero cuando se hicieron cristianos, su modelo fueron los monjes penitentes, principalmente los dirigidos por Ambrosio en Milán, por lo que se decidieron a repetir esta experiencia en el norte de Africa (*Conf.*, VIII, 6, 15; IX, 8, 17 y VIII, 6, 7-15 y se llevó a su hijo en IX, 7, 14).

Por otra parte, los casos de destrucciones de templos no tienen porqué coincidir con la cristianización de los dominios rurales ni de las villas; incluso la construcción rápida de un lugar de culto cristiano sin que se produjera la conversión de los habitantes, pudo acabar en el fracaso del mantenimiento del culto como se plasma en varias denuncias de los concilios visigodos<sup>47</sup>. De hecho en los siglos VI y VII existieron personajes cuyas empresas tuvieron mayor probabilidad de éxito como los casos de Vicente de Huesca, quien utilizó parte de su patrimonio en la creación del monasterio de Asan al que donó 26 propiedades en seis distritos de la Tarraconense, con sus dependientes y centros agrícolas e industriales; muy similar fue la acción de Emiliano en el Alto Valle del Ebro, organizada desde un dominio de su propiedad, el *castellum bilibium* (Haro), o las obras misionales de Fructuoso de Braga o Valerio del Bierzo<sup>48</sup>. Por eso el monacato hunde sus raíces en la antigua organización dominical en la que existían templos paganos de mayor o menor importancia que después fueron suplantados por las iglesias cristianas. Y por ello incluyen los monasterios siervos, esclavos, colonos, una explotación agropecuaria y también industrial donde la casa de los monjes toma el papel de la antigua villa para la *familia ecclesiae* que la sostiene. Pero gran parte de esta obra sobrepasa los límites del mundo antiguo como sucedió con el monasterio de Martín de Ferrán fundado en 852 por unos clérigos que construyeron la iglesia, las casas, el molino, pusieron en funcionamiento las tierras y las plantaciones con trigales y viñas, y se llevaron consigo los libros y

---

<sup>46</sup> Sobre estos personajes GERONCIO, *Vita Melania*, 11-40 y Paladio, *Historia Lausica*, 54. Sobre otros posibles casos de monacato muy dudosos véase R. Teja, “Poemenia: Una peregrina hispana de la familia de Teodosio”, *Homenaje a J. M. Blázquez*, VI, J. ALVAR (ed.), 279-290. También J. M. BLÁZQUEZ, *Intelectuales, ascetas y demonios al final de la Antigüedad*, Madrid, 1998. Agradezco al doctorando Saúl Martín González el que me haya hecho reflexionar sobre estos personajes a los que considera ascetas provenientes de familias aristocráticas ávidos de novedades y un tanto esnobistas y me ha indicado el dato recogido por Símmaco *ep.* 5, 56 sobre la venta de fincas en hispania en 382 de un tal Helpidio, todo lo que llevó al emperador Honorio a decretar la responsabilidad de gobernadores y magistrados en las ventas. Sobre la transformación de la propiedad rural. También F. E. ÁLVAREZ SOLANO-R. HURTADO BUSCATÓ-O. RIVAS GARCÍA, “La economía de Dios: la construcción de un santuario cristiano según los *carmina natalicia* de Paulino de Nola”, *Arys*, 2, 1999, 275-300.

<sup>47</sup> Cs. 7 del Concilio de Tarragona; 33 del IV de Toledo; 2, 4, 5 y 6 del IX de Toledo; 5 del XVI de Toledo. He tratado más detenidamente este asunto en R. SANZ SERRANO, *Paganos, adivinos y magos...* 130 ss.

utensilios litúrgicos, además de los animales de trabajo, organizándolo todo bajo la dirección de un abad y la protección del conde, por cierto en los territorios de un antiguo castro *subtus castro*; una vez organizados fueron dedicando otros lugares a este fin que después fueron anexionados al monasterio de San Felices de Oca de donde dependerían primero y a su vez del de Millán de la Cogolla, estableciéndose así toda una red de dependencia territorial en torno a la vía romana de Briviesca a Frías y en dirección a Orduña, un eje importante en el posterior camino de Santiago. De manera que estamos de acuerdo con Le Jan de que no puede reducirse el monasticismo a intereses puramente religiosos, sino que “In the seventh and eighth centuries, founding a monastery was as much a political as a religious act”. Precisamente las cronologías más recientes de las basílicas cristianas en las villas vienen a coincidir con el proceso narrado por las fuentes. Hay unos primeros ejemplos en el siglo IV, algunos no muy claros como Las Vegas de Pueblanueva, la villa de Fortunatus o la de Sao Cucufate en el territorio de Pax Iulia (Beja-Portugal), otros más seguros como El de Francolí en Tarraco y la Alberca, Pero la mayoría se fechan a finales del siglo V y plena época visigoda como las de Almenara de Adaja, La Cocosa en Badajoz, Casa Herrera cerca de Mérida, Veranes en Gijón, Las Tamujas en Toledo, Santa Lucía de Aguilafuente en Segovia y Santervás del Burgo en Soria, e incluso se ha llegado a especular con una datación de época omeya en las de São Gião bei Nazaré y Valdecebadar de Olivenza en Portugal, Santa Lucía del Trampal en Cáceres, o las de S. Juan de Baños en Palencia, y Quintanilla de las Viñas en Burgos<sup>49</sup>. Pero dentro de toda esta problemática incluso existe un gran vacío de iglesias en los siglos V y VI en el extremo norte, salvo en centros urbanos de origen colonial como Pamplona o Iruña<sup>50</sup>.

Finalmente desconocemos cómo pudo afectar a las villas la entrada de los bárbaros. En el caso de las posesiones de Dídimo Veriniano se señala el saqueo de los

<sup>48</sup> S. CASTELLANOS, *La Hagiografía visigoda. Dominio social y proyección cultural*, Logroño, 2004; R. LE JAN, “Convents, violence, and competition for power in seventh-century Francia, Topographies of holy power in sixth-century Gaul”, *Topographies of power in the early middle ages*, M. DE JONG-F. THEUWS-C. VAN RHIJN, (eds.), Leiden, 2001, 243-269; en el mismo colectivo, P. C. DÍAZ, “Monasteries in a peripheral area: seventh-century *Gallaecia*”, 329-359 ha demostrado la conexión del parroquial suevo con las antiguas organizaciones indígenas del norte. Pero no estoy de acuerdo con el autor en que el monasterio es la defensa de los agricultores contra las innovaciones dictadas por la jerarquía eclesiástica; todo lo contrario, es una imposición con una organización dominical. He tratado ya este tema en R. SANZ SERRANO, “Las relaciones de dependencia como factor de cristianización en la Península Ibérica”, *Las edades de dependencia*, M. MYRO-J. M. CASILLAS-J. ALVAR-D. PLÁCIDO (eds.), Madrid, 395-424.

<sup>49</sup> Es imposible tratar en extenso este problema. Remito a los fundamentales trabajos de H. ARBEITER, “Die Westgotenzeitliche Kirche von Quintanilla de las Viñas”, *MM*, 31, 1990, 393-427; Th. Hauschild, “Orientalistische Tendenzen in der Architektur der westgotischen Herrschaft in der Hispania”, *Spanien und der Orient im frühen und hohen Mittelalter. Kolloquium Berlin* 1991, Mainz, 1996; T. ULBERT, “Nachuntersuchungen im Bereich der Frühchristlichen Basílica von Cassa Herrera bei Mérida”, *MM*, 32, 1991, 185-207. sobre el paso de villa a iglesia, F. GUIDOBALDI, “Le domus tardoantiche di Roma come “sensori” delle trasformazioni culturali e sociali”, *The transformations of urbs Roma in Late Antiquity*, W.V. HARRIS (ed.), *JRA supp.* 33 1999, 53-68; J. C. SERRA RÁFOLS, *La villa romana de la dehesa de la Cocosa*, Badajoz, 1952; L. CABALLERO ZOREDA, “La arquitectura denominada de época visigoda ¿es realmente tardorromana o prerrománica?”, *Visigodos y Omeyas. Un debate entre la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media*, L. CABALLERO-P. MATEOS (eds.), Madrid, 207-247.

<sup>50</sup> En contra de este argumento A. AZCARATE, *Arqueología cristiana de la antigüedad Tardía en Álava, Guipúzcoa y Vizcaya*, Vitoria, 1998.

campos palentinos, pero no la destrucción que en nada beneficiaba a los asaltantes. Pero en el norte de África veíamos que Sinesio (*Orat.*, II, 3,302) se quejaba de los saqueos de los templos cristianos y de las fincas, de la demolición de fortalezas en ellas, del robo de enseres, ajuares y animales. Por estas razones Hidacio dibujaba a los habitantes del norte buscando refugio en los lugares amurallados. Pero también es cierto que Hidacio y Orosio reflejan el interés por llegar a acuerdos de paz entre ambos contendientes que sellaron con una serie de pactos regulados por el sistema del *hospitium* que suponía algún tipo de reparto de bienes<sup>51</sup>. Lo que sin duda tuvo que tener unas consecuencias en el uso de los espacios de algunas villas, sobre todo en aquellas de la nobleza desaparecida, las tierras comunales de las ciudades en las baldías, en las abandonadas por nobles como Melania y Piniano y en las de propiedad imperial que ahora podían ser utilizadas como valor de intercambio en el proceso de paz. Así se podría explicar la conversión en algunas de las termas en áreas industriales o en lugares de hábitat menores y la transformación de villas en granjas, con los consiguientes y muy visibles cambios estructurales en algunas de ellas. Aunque estos cambios no siempre hay que achacarlos a la presencia de extranjeros, pues sabemos por Procopio que al menos en el norte de África muchos de ellos supieron adaptarse a las costumbres romanas, acudiendo a los baños, llenando el teatro, dando banquetes a la manera romana, e incluso su rey vivía en una villa cercana a Cartago como un magistrado romano (*BV.*, I, 17, 8 y II, 6,9). G. Ripoll y J. Arce<sup>52</sup> ha querido también analizar esas transformaciones como consecuencia de la ocupación de la antigua villa urbana por los siervos o los colonos al faltar los antiguos dueños, no utilizándose ya como centros políticos y de ocio, lo que en mi opinión podría explicarse en el caso también de que se hubiera producido la eliminación de contrincantes políticos o ideológicos. Particularmente creo que en la transformación de la villa influyeron múltiples factores: la desaparición de algunas familias nobles que permitió a sus dependientes colonizar su espacio, las expropiaciones de señores paganos a beneficio de la iglesia que construyó en ellos parroquias y monasterios; la propia cristianización de la nobleza a lo largo de un largo periodo de tiempo que llegó hasta el Medievo y, también, una nueva forma de organizar el espacio entre las comunidades bárbaras que en su mayor parte no compartían la cultura de lujo y ocio de los domini romanos. Todo ello contribuyó a cimentar unas nuevas formas de vida basadas en la renuncia a los aspectos lúdicos, intelectuales y artísticos que suponía en parte una villa, a favor de otros símbolos de poder una iglesia cristiana, en la dependencia de los obispados urbanos o en la creación de nuevos hábitats como las “villas medievales”. Pero este proceso se aceleró por los intereses de la monarquía visigoda que buscaba su afianzamiento en el apoyo a una Iglesia cuyas formas de vida hacían inviables la exposición de los cuerpos en los baños y los teatros, la violencia de los espectáculos y la permanencia de las aristocracias paganas en el poder territorial. Lo que finalmente acabó por acelerar la persecución

---

<sup>51</sup> He estudiado este problema en R. SANZ SERRANO, *Las migraciones del siglo V...130 ss.*

<sup>52</sup> “The transformation and End of Roman Villae in the West (IVth-VIIIth c.): Problems and Perspectives”, *Town and their Territories between Late Antiquity and the Early Middle Ages*, G. B. BROGIOLO-N. GAUTHIER-N. CHRISTIE (eds.), Leiden, 2000.

de toda ideología contraria a la cristiana a la manera que se había iniciado en el siglo IV, pero que había sido frenada en el V y parte del VI. Con lo que todos estos factores juntos hicieron posible la desaparición, en absoluto uniforme ni simultánea, de lo que se considera la estructura de la villa clásica.