

## *Hacia un nuevo planteamiento del conflicto paganismo-cristianismo en la Península Ibérica*

Rosa Sanz Serrano  
Univ. Complutense

RESUMEN: Reflexiones metodológicas que cuestionan los modos admitidos de aproximación a las fuentes que ilustran acerca de la propagación del cristianismo y su recepción en la Península Ibérica.

RÉSUMÉ: Réflexion méthodologique mettant en question les approches habituels aux sources d'information sur la propagation et l'acceptation du christianisme dans la Péninsule Ibérique.

La presente exposición está lejos de tratar hechos puntuales o aportar datos novedosos respecto al fenómeno de la implantación y expansión del cristianismo en la Península Ibérica, a costa de la eliminación de otros cultos variados, incluidos dentro de la denominación genérica de paganismo. Por el contrario, voy a centrarme en cuestiones que forman parte del ámbito metodológico y de análisis e interpretación de los hechos históricos, exponiendo algunas de mis reflexiones respecto al tratamiento correcto que hemos de dar a las fuentes. Reflexiones que no son aleatorias ni están desconectadas de los problemas concretos, ya que surgen siempre cuando me veo en la imposibilidad de analizar éstos en su debido contexto y al tratar de esclarecer dogmas, ritos y mitos o, con mayor dificultad, las mentalidades individuales o colectivas y su trasfondo cultural. Aún más cuando trato de huir de aseveraciones hoy ya axiomáticas -basadas en la falta de crítica textual de hagiógrafos cristianos como Tertuliano o Prudencio- como la de la rápida expansión del cristianismo o la rudeza y crueldad del paganismo peninsular, y de generalidades basadas en el ejemplo de otras zonas del Imperio en las que se olvida que el estudio de las distintas ideologías de época tardorromana no puede ser planteado fuera de su realidad socioeconómica y política, como parte de la historia no sólo de individuos concretos sino también de un colectivo que se desarrolla en una etapa de profundas transformaciones estructurales de las que habrá de surgir el mundo medieval.

En vista de ello, voy a intentar sistematizar algunas de las cuestiones más preocupantes, ignorando por su complejidad aquellas que entrañan dificultades de estudio muy particulares como son las relaciones cotidianas entre paganos y cristianos, las variantes locales y los hechos puntuales que han quedado para siempre olvidados en los textos, las posturas ambiguas e hipócritas que afectan a la psicología personal, la mayor o menor importancia que deja en las conciencias y en los hábitos el pasado religioso -fenómeno que nos pondría en relación con actos paganos por parte de cristianos-, o los casos en que la aceptación del cristianismo no fue más que una nueva adquisición en un terreno amplio y variado

de religiosidad personal, además de los fenómenos de sincretismo, aculturación, e influencias que hicieron posible también que el cristianismo se impregnara sensiblemente de todos aquellos elementos que tenía por fin combatir.

Por lo que se refiere a los textos, su característica fundamental es la escasez acompañada de una parquedad extrema. En quienes se preocupan de la Península encontramos un mínimo de información en el s. IV y V, tal como el caso del hagiógrafo Prudencio, los relativos al problema priscilianista (Sulpicio Severo, el mismo Prisciliano), algunos y escuetos concilios, citas muy aisladas en Orosio (*Comm.*, I), Salviano de Marsella (*De gub.*, IV, 19,93), el papa Siricio y Paulino de Nola en sendas epístolas (*PL*, 13, 1132 y *ep.* 41), Eutropio (*De simil.* *PL Supp.* I. 555), Paciano (*Paraen.* I), y la crónica de Hidacio, para constatar un vacío a partir de la segunda mitad del s. V que no vuelve a ser paliado hasta avanzado el s. VI y con motivo, fundamentalmente, de la creación de un código de cánones conciliares; es decir, de un sólo tipo de fuente documental, si exceptuamos algunas notas en las obras de Braulio (*Vita S. Aemiliani*), Paulo Diacono (*Vitae Ptr. Em.*), Martín Dumense (*De correct. rust.*) e Isidoro de Sevilla (*Etym.*). En este sentido podemos afirmar que casi la totalidad de las fuentes son eclesiásticas y, por lo tanto, presentan un panorama religioso peninsular que claramente podemos considerar como propio de la ideología dominante. Por lo que respecta a declarados paganos, como Amiano Marcelino, Juliano, Libanio o Zósimo consideran a nuestro territorio y sus problemas religiosos como una parte marginal del Imperio y prefieren centrarse en el paganismo oriental, lo que se viene a sumar a la falta de testimonios paganos peninsulares ya que independientemente de la ausencia casi absoluta de fuentes escritas de época prerromana que nos pudieran informar acerca de las distintas religiones peninsulares, ésta sigue siendo una constante para una época en que el acceso a la escritura no era tan difícil. Pero sabemos que los emperadores cristianos tuvieron especial interés en hacer desaparecer las bibliotecas con los libros clásicos de los lugares públicos (*CTh.*, XVI, 5,7-11; 34-40), prohibiendo la consulta de aquellos considerados asociales (lo que afectó a un joven rico de la Bética acusado de copiar un libro de magia según Amiano, XXVIII, 96) y llevando a cabo el cierre de importantes bibliotecas, muchas de las cuales pertenecían a los templos (*Amm.*, 29, 1, 41; 28, 26, 1) y cuyos fondos fueron a parar a manos de los obispos cristianos. En este caso estamos bien informados del traslado de libros a los monasterios por parte de los monjes hispanos (Valerio, *Vita Fruct.*, XII, 9) como parte de un hecho constatado en todo el Imperio tendente a hacer desaparecer cualquier tipo de propaganda literaria de otras creencias<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Sobre el trasvase de la cultura pagana a la cristiana son fundamentales los trabajos de F. Paschoud, "Roma Aeterna. Etudes sur le patriotisme romain dans l'Occident latin á l'époque des grandes invasions", *Bibliotheca Helvetica Romana* 7, Roma, 1967; E. Pagels, *Los evangelios gnósticos*, Barcelona, 1982; S. Autin, *Les gnostiques*, Paris, 1959; M. Roger, *L'Enseignement des lettres classiques d'Ausone á Alcuin*, Paris, 1905; P. Brown, *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, Londres, 1972; Ch. Dawson, *La religión y el origen de la cultura occidental*, Buenos Aires, 1953 y para la Península son fundamentales: J. Fontaine, *Isidore de Seville et la culture classique dans l'Espagne visigothique*, Paris, 1959 y "Conversion et culture chez les wisigoths d'Espagne", *Sett* 14, 1967, 87ss; R. Gibert, "Antigüedad clásica en la Hispania visigótica", *Sett* 22, 1975, p. 603ss; H.J. Diesner, *Isidor von Sevilla und seine Zeit*, Bertin, 1973.

Esta carencia documental obliga al historiador en mayor número de ocasiones de las que quisiera a acomodar textos referentes a otros lugares del Imperio con la esperanza de poder dar con la clave de una manera indirecta, sin a veces tomar en cuenta las condiciones particulares de los distintos ámbitos peninsulares<sup>2</sup>. Al respecto es paradigmática la aceptación de la vigencia de las leyes contra el paganismo y su puesta en práctica en nuestro territorio (*C. Th.* XVI, 10, 7-12 y XVI, 5, 10), a pesar de que solamente una se refiere al cierre de los templos en la Península (XVI, 10, 15 año 399), de la lentitud de trasmisión de las mismas a los lugares más apartados y de las enormes dificultades que tuvieron vicarios, gobernadores y curiales en contextos muy concretos para ponerlas en práctica, aún más si admitimos la posibilidad de que pudieran ser paganos. En este sentido, habría que hacer un estudio exhaustivo de la confesionalidad de estos personajes, tema muy complejo pues a través de estudios posopográficos<sup>3</sup> se han encontrado enormes lagunas respecto a la religión de los altos cargos, lo que es imposible constatar entre personajes anónimos que nunca trascendieron a las fuentes como los curiales, funcionarios menores, jueces, defensores civitatis, etc. Datos aislados presentan la paulatina cristianización de las élites administrativas, pero amplios espacios territoriales y cronológicos están sin respuesta, sin olvidar que muchos cristianos intentarían una convivencia en paz con sus vecinos paganos, lejos de cualquier tipo de radicalismo religioso. Así se puede entender el que continuamente los emperadores tuvieran que legislar al respecto, de forma repetitiva y dejando constancia de la pasividad de los miembros de la administración y del ejército a quienes se les había encomendado (*C. Th.*, XVI, 10, 11-25). Por otro lado, fue fundamental la actuación concreta de monjes, obispos y señores como elementos más o menos represores, pero en muchos casos la existencia de unas relaciones de patrocinio dificultaba este tipo de persecuciones, tal como se ve por las quejas de los concilios peninsulares<sup>4</sup>.

Sin embargo, no dudamos en conectar estos fenómenos con hechos de sobra demostrados por autores como Juliano, Amiano, Zósimo y Libanio en Oriente o por Martín de Tours en Galia, cuando en realidad para nuestro territorio sólo contamos al respecto con alusiones muy veladas en el s. IV en el canon 60 del Concilio de Elvira donde se habla del asesinato de personas en los lugares donde

---

<sup>2</sup> Sobre la persecución del paganismo hay muy buenos trabajos, entre los que cabe destacar a A. Alföldi, *A conflict of Ideas in the LRE*, Oxford, 1952; R. Mac Mullen, *Christianizing the Roman Empire*, Yale, 1984; N.W. King, *The Emperor Theodosius and the Establishment of Christianity*, London, 1961; P. Brown, *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, London, 1972 y *The World of Late Antiquity*, London, 1971; K. Deschner, *Historia criminal del cristianismo*, Barcelona, 1990; H.J. Diesner, *Kirche und Staat im spätrömischen Reich*, Berlin, 1963.

<sup>3</sup> Sobre la Península, E. Garrido, *Los gobernadores provinciales en el Occidente bajo imperial*, Madrid, 1987; P. de Palol, "La cristianización de la aristocracia romana hispánica", *Pyrenae* 13-14, 1977-78, p. 281. Sobre prosopografía en general son fundamentales los trabajos de M.T.W. Arnhem, "Vicars in the LRE", *Historia* 19, 1970, pp. 593ss y *The Senatorial Aristocracy in the L.R.E.* Oxford, 1973; J. Matthews, *Western Aristocracies and Imperial Court. AD 364-425*, Oxford, 1975.

<sup>4</sup> Cánones 60 del Conc. de Elvira, 16 del III conc. de Toledo de 589, c. 11 del XII de 681 y c. 2 del XVI del 693. De ahí que se premiasen las acusaciones particulares con la participación en los bienes del culpable (*C. Th.*, V, 29, 1-2; IX, 1, 1-5, 12, 14), hecho que rechazó el Concilio de Elvira por haber cristianos que motivaban la muerte de otros por estos medios.

habían acudido a destruir ídolos y el 41 que trata de la oposición por parte de muchos siervos a sus señores cuando se les prohibía el tenerlos. Posteriormente, volvemos a enfrentarnos con el tema solamente a través de breves alusiones en el c. 1 del XII Concilio de Toledo pidiendo la persecución de los idólatras y la destrucción de sus ídolos y el c. 2 del XVI que apunta a la resistencia de muchas personas a abandonar sus creencias. Pero nada sabemos de las actuaciones concretas, de la topografía de las destrucciones, de los personajes implicados o de la problemática de los enfrentamientos y sólo nos queda la posibilidad de encontrar su plasmación real en las destrucciones de templos paganos atestiguadas por la arqueología. La dificultad es aún mayor cuando nos planteamos cuál fue la situación ante gobiernos más permisivos como el de Juliano, Valentiniano o la primera etapa de Graciano en que se frenaron en las leyes este tipo de persecuciones (*C. Th.*, IX, 16, 9; 35, 2) ¿se paró la maquinaria generada en etapas anteriores?, en tan breves períodos ¿fue posible poner en conocimiento de todo el Imperio los cambios legislativos? ¿varió en algo la situación en las zonas rurales? Es decir, tenemos que contar con la imposibilidad de detectar las variantes cercanas en el tiempo ante textos o contextos arqueológicos de un amplio espectro cronológico.

Por otra parte, el trabajo con los textos conlleva una serie de dificultades: el razonamiento de lagunas, análisis y comprobación de los datos, limpieza de sus distintos condicionantes, y a la vez el ser conscientes de las contradicciones que se pueden ofrecer a través de ellas en los variados mensajes, pues los escritores cristianos, en más ocasiones de las deseables, reciben sus informaciones de terceras personas (como Agustín respecto a los herejes hispanos, los obispos conciliares, Prudencio en su himno a los mártires o el Dumiense sobre el paganismo del noroeste). Además, consideran un derecho y un deber el denostar cualquier otra creencia, para el presente y como enseñanza para el futuro, con todo tipo de expresiones, terminologías y comparaciones, entre las cuales suele ser común la adscripción del paganismo con el culto al diablo, el mayor enemigo de la Humanidad. Un caso ejemplar es el de Hidacio, el gran cronista del s. V, obispo de Chaves, uno de los elementos políticos más importantes de su tiempo y base fundamental para el estudio de la presencia de los pueblos bárbaros en nuestro territorio. Independientemente de lo escueto de su crónica, hecho normal en este tipo de literatura historiográfica, su sentido escatológico es a veces desbordante: desolación y ruina encubren pequeños enfrentamientos de poca trascendencia y acude a *topoi* literarios ya conocidos para justificar los acontecimientos históricos como en su pasaje 48, XVI, donde afirma que tras la entrada de los bárbaros paganos en la Península, ésta se vio devorada por las fieras, la peste, el hambre y el bestialismo, presentando el crudo retrato de madres comiéndose a sus hijos ante una situación desesperada. Pero además se puede apreciar que todos los prodigios y hechos sobrenaturales (como temblores de tierra, lluvias ácidas, sangre en las fuentes, niños nacidos con los cuerpos pegados) de los que su Crónica está

ampliamente servida<sup>5</sup> vienen asociados a la voluntad divina como consecuencia de los distintos enfrentamientos entre los galaicos cristianos y los bárbaros invasores y además paganos (*Chron.*, 34, VIII; 64, XXIV; 136, XXIII; 191, I; 214 I; 243 II; 244 II; 225, II).

El mismo sentimiento lo tendremos recogido muchos años más tarde por Isidoro de Sevilla, quien basa los primeros datos de su crónica en Hidacio. Éste es además autor de una extensa obra en la que se nos ofrecen datos muy interesantes sobre el paganismo y las artes mágicas; sin embargo su carácter enciclopédico y erudito (*Etymologiae*, VII, 9 y VIII, 9) nos hace dudar de su vigencia en época visigoda pese a que su manera de exponer invita al historiador a sospechar que ciertas formas religiosas no habían cambiado.

En muchos casos hay intentos claros de ocultar la realidad, falta de objetividad en la información e imprecisiones en la terminología: idolatría, error, superstición en lugar de cultos concretos; magia y adivinación encubriendo ritos variados con un importante trasfondo religioso y fenómenos de reinterpretación. Un ejemplo paradigmático es Martín Dumiense quien, ignorante -al no haber nacido en Hispania, era de Panonia- del pasado religioso del noroeste donde llevó a cabo su labor dogmática, presenta en relación con lo que él denomina cultos al diablo el encender velas junto a las piedras, a los árboles, a las fuentes y en las encrucijadas, los actos de adivinación y los augurios, el celebrar el día de los ídolos, festejar las Vulcanales y las Kalendas, adornar mesas y poner ramas de laurel, prestar atención al pie que se usa, derramar grano y vino en el fuego sobre un tronco, poner pan en las fuentes, invocar a Minerva mientras se teje, elegir el día de Venus para las nupcias y prestar atención al día en que se viaja; afirmaciones escuetas detrás de las cuales se encierra un complejo y variado panorama religioso.

En la misma línea están los concilios peninsulares, cuyas normas pronto pasaron a trascender el puro ámbito eclesiástico y formar parte de un cuerpo legislativo más amplio<sup>6</sup>. En general sus denuncias eran testimonios de la neurosis de sus componentes, evidenciándose en ellas no sólo desprecio sino también ignorancia. Así, mientras en el primer concilio con el que contamos, el de Elvira, todavía algunos cánones dan cierto sentido a supersticiones de ultratumba (cs. 34-35) y a la idolatría (1, 2, 6, 41 y 42), después se van generalizando y enmascarando los datos en prácticas mágicas, idolatría y cultos desconocidos practicados en espacios sagrados abiertos. Los ejemplos son múltiples y siguen la línea del canon 11 del XII Conc. de Toledo del años 681: "No para castigo de los delincuentes, sino para terror, no imponemos por este nuestro decreto la pena de muerte, sino que avisamos a los adoradores de los ídolos, a los que veneran las piedras, a los que encienden antorchas y adoran las fuentes y los árboles, que

---

<sup>5</sup> C. Torres, "Las supersticiones en Hidacio", *CEG* XI, 1956, p. 181 y C. Mole, "Uno storico del V secolo: il vescovo Idazio", *Siculorum Gymnasium* XXVIII, 1975, pp. 58ss.; otros autores paganos lo utilizan también, como es el caso de Amiano Marcelino: N. Santos Yanguas, "Presagios, adivinación y magia en Ammiano Marcelino", *Helmantica* 30, 1979, pp. 5ss.

<sup>6</sup> Ver mi trabajo: "La excomunión como sanción política en el reino visigodo de Toledo", *Antigüedad y Cristianismo* 3, 1986, pp. 275ss.

reconozcan cómo se condenan espontáneamente a muerte, aquellos que hacen sacrificios al diablo. Pues el diablo lleva el nombre de muerte...". Con datos semejantes nos vemos obligados a descifrar los espacios sagrados, el sacerdocio y las formas de expresión, la mística, los mitos, dogmas y doctrinas más o menos desarrolladas; tenemos que tratar de adivinar si se trata de religiones prerromanas, grecorromanas, místicas o postulados religiosos tales como el maniqueísmo o el gnosticismo. Por otra parte nos surge de nuevo el problema de los *topoi* literarios, ya que, otros concilios (cs. 2 del Concilio de Tours de 461 y 16 del de Cartago de 401, como ejemplos) y sermones fuera del contexto peninsular (66 y 78 de Cesáreo de Arlés o 102 de Máximo de Turín), repite los mismos términos y construcciones, como si hubiera habido un modelo previo a seguir en las composiciones literarias.

Si abandonamos este tipo de fuentes, encontramos la misma complejidad en aquellas pertenecientes al ámbito de la arqueología o del arte en general. Por lo que respecta a este último, hemos de señalar que la desaparición de la temática, iconografía y simbología pagana a partir del s. IV es un fenómeno realmente interesante, pero por otra parte lógico. Hay escasos restos en general y en ellos se ha producido un trasvase claro hacia simbologías, fórmulas y conceptos totalmente cristianos. Este hecho oscurece bastante la realidad de la expansión del cristianismo y de la desaparición del paganismo, pues no sólo puede significar una rápida cristianización del mundo romano en general, sino fundamentalmente un mayor control por parte de la Iglesia y del Estado de los talleres de producción de cerámicas, estatuas, epígrafes, monedas, orfebrería y demás artes y, sobre todo, de una cristianización de ciertos componentes sociales: aquellos emperadores cristianos a quienes se representa en las monedas, quienes como los obispos y nobles cristianos demandan una nueva iconografía o los que dejan constancia de su existencia pasada en monumentos funerarios o en dedicaciones, ya no de templos paganos, sino de Iglesias con reliquias de santos<sup>7</sup>. Sin embargo, no es significativa la ausencia de elementos paganos, ya que al estar perseguida cualquier tipo de confesionalidad, el ocultamiento impide la demostración material de las creencias y obliga quizás a acudir a otros signos externos que enmascaren su religiosidad como amuletos o sustancias supletorias de los antiguos símbolos, que serán tachados de elementos mágicos, sin que todos lo fueran, y que cuando llegan a nosotros son muy difíciles de fechar si no se encuentran enclavados en un claro contexto arqueológico. Y ello a pesar de que, como han defendido grandes estudiosos del arte<sup>8</sup>, gran parte de la antigua simbología pagana pervivió, transformada, en el arte cristiano.

Un ejemplo aislado venía siendo hasta hace poco la inscripción dedicada al dios Erudino (*CIL*, II, 5809) por un habitante de un *vicus* de las montañas de

---

<sup>7</sup> Ejemplos en Ibañerando (Cáceres), S. Miguel de la Escalada (Asturias) o la famosa de Baños de Cerrato en Palencia que se refiere a la construcción por parte del rey Recesvinto en el año 688 de una iglesia en un manantial de aguas curativas. Al respecto *vid.* Vives, *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*, Barcelona, 1969.

<sup>8</sup> A. Grabar, *L'art de la fin de l'Antiquité et du Moyen Age*, París, 1968; P. Brown, *Art and Society in Late Antiquity. The Age of Spirituality*, New York, 1981.

Cantabria -en concreto en el pico de Dobra en Santander- que ha venido siendo fechada a finales del s. IV, fecha que en la actualidad se está poniendo en cuestión<sup>9</sup>. Un sólo caso puede escapar de esta realidad y ha sido ya estudiado en repetidas ocasiones por A. Balil y J.M. Blázquez<sup>10</sup>; me refiero a la musivaria en la que tenemos todavía varios ejemplos de temática pagana en los mosaicos encontrados en algunas villas. Quizás la razón estribe en su alejamiento de los centros urbanos que permite a los *domini* todavía paganos, mayor libertad para imponer sus temas a los artistas itinerantes. O, por el contrario, tenga que ver con la existencia de nobles cristianos que siguen utilizando la temática pagana como símbolo de tradición e incluso de prestigio cultural. Surge entonces la pregunta de si la existencia de un mosaico pagano significa o no la de paganos en ese lugar y, por el contrario, si el desarrollo rápido de la simbología cristiana en la plástica hay que ponerla en relación con una rápida propagación del cristianismo o más bien con un rápido control de las artes por parte de la Iglesia, lo que en absoluto es la misma cosa.

Pero una de las problemáticas más importantes es aquella que relaciona los documentos arqueológicos con las relaciones paganismo-cristianismo. En este sentido, la situación es sumamente compleja y habremos de sistematizar algunos pensamientos que van a la vez intrínsecamente enlazados. A lo que me quiero referir en concreto es a que, detrás de estas manifestaciones materiales cristianas está también el mundo pagano y las relaciones existentes entre ambos: de ello podemos decir:

1.- Suele ser norma que en la estratigrafía arqueológica de los centros de culto cristianos esté presente la existencia anterior de un templo pagano. Las fuentes escritas en este sentido en todo el Imperio son claras: el proceso de destrucción de un templo pagano y de requisa de sus bienes solía conllevar la construcción de un templo cristiano; así lo atestigua Sozomeno en su Historia Eclesiástica II, 1-5 y en VII, 20 donde señala que las gentes al no tener sus templos, acudían en el mismo lugar a las asambleas cristianas. En Oriente los ejemplos son realmente abundantes<sup>11</sup> y en Occidente es paradigmático el sermón 78 del obispo Cesáreo de Arlés animando a la destrucción de altares y árboles sagrados cercanos, lo que se corresponde con actos como los llevados a cabo por Martín de Tours que cambiaron totalmente el panorama topográfico rural de la

---

<sup>9</sup> A. García y Bellido, *Tres piezas del Museo Arqueológico Provincial de Santander*, 1949, p. 144. Así recientemente, A. Stylow la considera más temprana.

<sup>10</sup> Como principales los de Eros y Psique de Fraga, el de la leyenda de Aquiles de Pedrosa de la Vega (Palencia), los de tema báquico de Baños de Valdearados, Alcalá de Henares y Torre de Palma o el de difícil interpretación de La Estela (Huesca). Vid. J.M. Blázquez, "El mosaico tardoantico en Hispania", *XXXIX Corso di cultura sull'arte ravennate e bizantina. Aspetti e problemi di archeologia e storia dell'arte della Lusitania, galizia e Asturie tra tardoantico e Medioevo*, Ravenna, 1992, pp. 99ss.; *idem* y J. González Navarrete, "Mosaicos hispánicos del Bajo Imperio", *AEArq* 45-47, 1972-74, pp. 419ss.; A. Balil, "Algunos mosaicos hispanorromanos de época tardía", *Príncipe de Viana* 26, 1965, pp. 281ss.

<sup>11</sup> Entre los testimonios: Juan Crisostomos, *eps.* 125 y 22; Sozomeno, V, 4; VII, 1; Juliano, *Misop.* 367, *eps.* 60 y 81; Libanio, *Pro Templis*.

Galia<sup>12</sup>. Para ello los sacerdotes se sentían amparados por las leyes desde que Constancio decretó el cierre de los templos (*C.Th.*, XVI, 10, 2-4) -pero intentando evitar el expolio indiscriminado- hasta el decreto de cierre definitivo de Teodosio y la orden contundente de Teodosio II y Valentiniano III en 435 de erigir un símbolo de la religión cristiana en su lugar (XVI, 10, 10-13-20). Más en concreto, la única ley que tenemos dirigida a la *Diocesis Hispaniarum* habla de estas destrucciones (*C.Th.*, XVI, 10, 15), relacionadas con hechos como los que anteriormente hemos visto señalados en los concilios de persecución de idólatras y con las denuncias de época visigoda acerca de demoliciones de sepulcros y su reutilización (c. 46 del IV Conc. de Toledo del año 633 y *L.V.*, XI, 1, 1-2 siguiendo al *C.Th.*, IX, 17, 1-7)<sup>13</sup>. En este mismo sentido se deben entender las superposiciones de iglesias sobre antiguos centros de culto pagano, que en muchas ocasiones estuvieron animadas por la cristianización del lugar a través de las relaciones de dependencia de individuos y poblaciones con señores cristianos (Salviano, *De gub.*, V, 8, 39-45; Hidacio, 49, XVII), tal como se refleja en el IV concilio de Toledo de 633: "La avaricia es raíz de todos los males y el ansia de la misma se apodera también de los corazones de los obispos y muchos fieles por amor de Cristo y de los mártires construyen iglesias en los territorios de los obispos y los enriquecen con ofrendas, pero los obispos arrebatan estos bienes y los utilizan en su propio provecho" (c. 33). Pues bien, solamente en época reciente se han tenido en cuenta estos planteamientos. Trabajos como los de Cruz Fernández Castro<sup>14</sup> acerca de las villas romanas peninsulares han sacado a la luz multitud de ejemplos en los que las iglesias cristianas pertenecientes a antiguas villas solían reaprovechar anteriores templos paganos, lo que se puede conectar con el aún más reciente de L. Caballero sobre la iglesia del Trampal en Extremadura que ha puesto de manifiesto la existencia de un templo a la diosa Ataecina<sup>15</sup>. El ejemplo curioso de la destrucción de estatuas en el santuario de Endovellico y la dedicación del mismo a S. Miguel, patrono de la medicina, nos llevarían a plantear futuros trabajos de detección de templos, en aquellos lugares que han sido dedicados a santos curativos y que pueden tener relación con centros de *incubatio* prerromana o romana, desde el momento en que podemos contar con un buen

---

<sup>12</sup> Ch. Donalson, *Martin of Tours. Parish, Priest, Mystic and Exorcist*, Londres, 1980; E. Mâle, *La fin du paganisme en Gaule et les plus anciennes basiliques chrétiennes*, Paris, 1950.

<sup>13</sup> Estos hechos se podrían relacionar con la presencia de sarcófagos y símbolos funerarios en las iglesias más antiguas, o con ejemplos como el de la destrucción de la tumba del Elefante en la necrópolis de Carmona como atestigua M. Bendala, *La necrópolis romana de Carmona (Sevilla)*, Jerez, 1976, I, p. 64.

<sup>14</sup> Villa romana y basílicas cristianas en Hispania, *Symp. La religión romana en Hispania*, Madrid, 1981, pp. 383ss. Sobre el particular también J.M. Blázquez, *La sociedad del Bajo Imperio en la obra de Salviano de Marsella*, Discurso Real Academia de la Historia, Madrid, 1990.

<sup>15</sup> L. Caballero Zoreda, "Hacia una propuesta tipológica de los elementos de la arquitectura de culto cristiano en época visigoda (nuevas iglesias de El Gatillo y el Trampal)", *II Cong. Aqu. Medieval Española*, Madrid, 1987; E. Cerrillo y Martín de Cáceres, *Las construcciones de época paleocristiana y visigoda en la antigua Lusitania*, Salamanca, 1978.



mapa de dispersión de los lugares con manantiales de aguas termales<sup>16</sup>. Semejantes premisas me han llevado recientemente<sup>17</sup> a recopilar algunos ejemplos e intentar detectar antiguos paganos en aquellas iglesias cristianas donde han aparecido en su entorno epígrafes dedicatorios a dioses paganos. Las investigaciones al respecto deben realizarse con un sentido cronológico, buscando la fecha de la primera iglesia cristiana -ya que las de época muy tardía podrían haber sido reconstruidas a su vez sobre los cimientos de otras de época paleocristiana- y partiendo de una primera cristianización de los centros urbanos en las zonas más romanizadas -como deja constancia Prudencio en su *Peristephanon*- para difundirse hacia el norte ya en el s. IV como se ve por el problema priscilianista, la crónica de Hidacio y los concilios, pero contando con amplios espacios vacíos que se cubrieron sólo a través de la presencia ya en época visigoda de monjes como Valerio y Fructuoso del Bierzo<sup>18</sup>. Pero, por desgracia, nos encontramos con la imposibilidad de datar con precisión restos arqueológicos por la superposición de construcciones a lo largo de siglos y por la carencia de excavaciones sistemáticas tanto en las ciudades como en el campo. Además, ciertas cuestiones pueden quedar sin respuesta, ya que algunas construcciones, tanto paganas como cristianas, pudieron haber sido hechas con materiales perecederos como el barro o la madera, no pudiéndose así detectar fácilmente un pasado pagano en el enclave de una iglesia o determinar la falta de cristianos por la ausencia de iglesias y resultar falso el mapa de dispersión del cristianismo efectuado solamente con restos en piedra.

Por otra parte, muchos centros de culto tenían un tipo de arquitectura distinta a lo que estamos acostumbrados a considerar como templo pagano o iglesia cristiana: me estoy refiriendo a simples habitáculos, altares en los lugares naturales o construcciones en forma de viviendas que sabemos que siguieron siendo la tónica general entre los grupos gnósticos y maniqueos, cuyos bienes se permitieron requisar en Hispania (Sulpicio Severo, *Chron.*, II, 48, 2-3 como decreto de Graciano). Es importante además saber si destrucción y construcción fueron sincrónicas o si entre ambos hechos transcurrió un largo período, que podríamos atribuir a la falta de infraestructura eclesiástica para poder cubrir amplios espacios geográficos con un sacerdocio medianamente preparado. Ésta es otra de las

---

<sup>16</sup> L. Fernández Fuster, "La fórmula *ex visu* en la epigrafía hispánica", *AEArq* XXIII-XXIV, 1950-51, 279; A. Vázquez, "Cultos y ritos de fecundidad y su simbología. Las aguas en la Hispania romana", *Revista Universidad y Sociedad* I, 1981, p. 167.

<sup>17</sup> R. Sanz, "Santos y demonios como fenómenos de cristianización en Occidente", en *Héroes, semidioses y daimones. Primer encuentro-coloquio Arys*, Jarandilla de la Vera, 1989, 1992, pp. 463ss. y "La destrucción de culto paganos como forma de persecución religiosa en la Península Ibérica", *Homenaje a J.M. Blázquez* (en prensa).

<sup>18</sup> X. Barral y Alter, "Transformaciones de la tipografía urbana a la Hispania cristiana durant l'Antiquitat Tardana", *Il Reunio d'Arquologia Paleocristiana hispánica*, Barcelona, 1982, p. 105; L. García Moreno, "La cristianización de la topografía de las ciudades de la P. Ibérica durant la Antigüedad Tardía", *AEArq* 51, 1978, pp. 311ss.; P. de Palol, "Arquitectura paleocristiana en la Hispania romana y visigoda" en *Archeologia e Arte nella Spagna Tardorromana, visigota e mozarabica* 34, Ravena, 1987, pp. 291ss.; M. Cocheril, *Etudes sur le monachisme en Espagne et sur Portugal*, Lisboa, 1966; M.I. Loring García, "La difusión del cristianismo en los medios rurales de la Península Ibérica a fines del Imperio Romano", *Studia Historica* IV-V, 1986-87, pp. 194ss.

cuestiones que se plantean: si el hecho de la existencia de un lugar de culto cristiano significa que el culto se efectuara allí de forma cotidiana y de que el lugar contase con los suficiente fieles para ello; en este sentido, tengo la opinión de que iglesia o templo no tienen porqué ser igual a comunidad de fieles, ni el trasvase de edificios paganos a otros cristianos conversión masiva de los habitantes de la zona. Quizás en esta dirección apuntan los cánones conciliares cuando se refieren a personas que obligan a siervos nacidos en los predios a entrar en religión y ser sacerdotes a la fuerza (c. 10 del I Conc. de Toledo contra los priscilianistas, incluso desde la infancia en el II Conc. de Toledo) y los que señalan el abandono de iglesias al no poderse mantener el culto en ellas (cs. 5 del XVI de Toledo; 33 del IV y 7 del Concilio de Tarragona). Son, por tanto, múltiples variantes a tener en cuenta en cualquier trabajo en relación con las manifestaciones materiales y artísticas del conflicto paganismo-cristianismo, y el modelo de la transformación de los espacios sagrados.

2.- Por otra parte, la desaparición de construcciones para el culto pagano, de imágenes y motivos no significa su cese. Se produjo, por el contrario, una reacción que desembocó en un fenómeno claro de ocultismo, marginación y cambio de costumbres. De este modo fueron los lugares naturales y abiertos o aquellos donde antes estuviesen enclavados altares, edificios y estatuas los que, ya vacíos, pervivieron en su significación religiosa; lugares de encuentro desde la antigüedad más remota entre los fieles y la divinidad. Por ello, las quejas de los padres conciliares todavía, en los s. VI y VII, o las terribles acusaciones de Martín Dumense tienen una clara lectura en este sentido. Las terribles penas en que se incurría si se trasgredía la ley (pena de muerte para la adivinación y magia, confiscaciones, exilio y diversos castigos para los practicantes de otros cultos), determinaron la huida también a la intimidad del hogar, y no me refiero sólo a los antiguos cultos domésticos de los que los jefes de la familia solían ser además sus sacerdotes, sino al trasvase desde un culto externo a otro interno e intimista con el fin primordial de que éste no fuera detectado por agentes, vecinos y demás posibles delatores: de ahí las continuas denuncias de actos prohibidos dentro de las casas que las fuentes cristianas van a conectar con la magia, el ocultismo, la adivinación, las invocaciones a los demonios o dioses paganos, la utilización de pócimas variadas que podrían entorrecarnos con el mundo de la magia pero también con el de la medicina, sacrificios y rogativas para pedir la lluvia que, curiosamente, son las únicas que escaparon de la persecución (c. 49 de Elvira y *C.Th.*, IX, 16, 3); actos que encubrían formas de culto enlazadas con un pasado todavía muy cercano y que ya no podían ser tratadas en su justa dimensión en los antiguos templos<sup>19</sup>. Indudablemente este nuevo tratamiento, sin la posibilidad de

---

<sup>19</sup> Se nombra a *idólatras, divini, sortilegi, arioli, augures, aruspices, matematici o astrologi, necromantii, hydromantii, geomantii, pythonissae, salisatores* (*C.Th.*, IX, 164, 12; *L.V.*, VI, 2, 1-31; Isidoro, *Etym.*, VIII, 9; cs. 59, 71, 72 Conc. II de Braga; 29 y 75 del IV de Toledo; 1 y 2 III de Braga; c. 14 C. de Narbona; 4 y 14 V de Toledo; 17 y 18 del VI; 8 del XVI y 17 del XVII). Sobre el particular he trabajado en dos ocasiones: "Adivinación y sociedad en la Hispania tardorromana y visigoda", *Homenaje a D. Santiago Montero Díaz, Anejos de Gerión II*, 1989, pp. 365ss y Santos y demonios... del pasado prerromano sabemos que los cántabros vaticinaban con los rayos (Suetonio,

un justo aprendizaje no sustentado por una propaganda favorable, acabó por transformarlas en supersticiones y actos más cercanos a la brujería y la magia que a la antigua religiosidad de la que partieron. Y sirvan como ejemplos los cánones 71 y 72 del Concilio de Braga de 572 que los relacionan claramente con las costumbres paganas o de los gentiles. El auténtico reto para el historiador es el analizarlas en su justa medida, a partir exclusivamente de una, fuentes escritas contrarias a estos usos, que impiden poder delimitar claramente dónde acaba el mundo de la religión y comienza el de la magia, uno de los principales cuestionamientos del estudioso de los fenómenos religiosos.

Dentro de esta problemática habrá que incluir también la pervivencia o no de un sacerdocio pagano, que se tiene que vislumbrar más que a partir de denuncias concretas, en sus formas de expresión, si las hubiere. Indudablemente, después de ser prohibidas las religiones, todos aquellos elementos que antes habían formado parte de un sacerdocio oficial desaparecieron sin dejar rastro. La obra de Juliano es muy clara al respecto, cuando señala la situación caótica en que estaba el sacerdocio oficial en Oriente (*Ep.* 89), hecho significativo en cuanto a religiones altamente organizadas, con importantes templos propios, pero que no esclarece lo relativo a un sacerdocio menor, de templos fundamentalmente rurales. Por ello, en la Península, la dificultad es doble: en primer lugar desconocemos la organización, existencia y situación del sacerdocio prerromano, ya que no existen textos que lo testimonien, y la duda de su existencia o no en etapas anteriores ennegrece aún más el estudio del sacerdocio en época tardorromana.

Más sencillo podría resultar respecto a religiones grecorromanas u orientales que sabemos contaban con especialistas encargados de los rituales y del culto, bien a través de cultos oficiales, bien como personajes singulares dentro de religiones de misterios o de organizaciones gnóstico-maniqueas. Pero las fuentes apenas hacen referencia a ellos -salvo a gnósticos y maniqueos- lo que nos obliga a preguntarnos si no están incluidos los antiguos sacerdotes dentro de las denominaciones de adivinos, idólatras y magos de todo tipo que nos encontramos en las fuentes; en el caso de admitir que las denuncias de adivinación, magia, idolatría, superstición responden a antiguas prácticas paganas, tendríamos también que aceptar la posibilidad de que los culpables no sólo fueran fieles, sino también quienes dirigían el ritual, por otra parte ahora culto. Las fuentes señalan especialistas en las distintas variantes, tanto hombres como mujeres, dependiendo de los casos, (*virī ac mulieres divinatores*, del canon 14 de Narbona, de las *L.V.* VI, 2, 1-5 y los distintos adivinos señalados por Isidoro en sus *Etymologías*), personajes que según el canon 71 y 72 del II Concilio de Braga acudían a ejercer

---

*Galba*, 83) los lusitanos con las vísceras de los sacrificados (Str. III, 3, 6; Diodoro, V, 31, 1), los pueblos del norte por las llamas (Silio Itálico, II, 345) y en el noroeste eran frecuentes estos actos en relación con festividades (Martín Dumense, *De corr. rust.*, 10 y 16 y c. 73 del II Conc. de Braga), importante centro oracular era el templo de Hércules en Gades y el de Júpiter en Clunia (Suetonio, *Caesar*, 7, 2 y *Galba*, 9, 5). Se pueden incluir igualmente ciertas formas del gnosticismo (Jerónimo, *ep.* 85, 3-4; Philastro, *De Haer.*, XLI, c. 15 del I Concilio de Toledo), ya que de magia y maleficio por orar desnudos en los montes fueron acusados los dirigentes priscilianistas (Sulp. Sev. *Chron.*, II, 46, 6; 50, 8). Sobre el particular *vid.* también S. Montero, "Política y adivinación en el Bajo Imperio Romano: emperadores y harúspices", *Latomus* 211, 1991.

sus ritos a las casas y que, con el tiempo, fueron transformando sus conocimientos hasta olvidar la mayor parte de las veces el pasado del que habían surgido y terminando por convertirse en magos y hechiceros. Así pues, del sacerdote al mago en este caso hay todo un mundo de transformaciones rituales a causa de la persecución. Pero gracias a ello se conservaron algunos de los conocimientos a lo largo de siglos y se pudo continuar dando respuesta a impulsos y necesidades religiosas y vivenciales que el cristianismo impuesto no podía cubrir.

Estos son, pues, algunos de los planteamientos previos al estudio de las religiones tardías en nuestra Península que, en cierta manera vienen a complicar el estudio de las relaciones paganismo-cristianismo. Planteamientos menos radicales pero más acorde con una "realidad histórica", contando por supuesto con la dificultad del historiador de acercarse a los hechos en su totalidad, tal como fueron, pero quedándole siempre la posibilidad de relatarlos tal como los entiende a partir y sólo a partir de un acercamiento crítico y falto de prejuicios.