

2016

REVISTA HISTORIAS DEL ORBIS
TERRARUM

ISSN 0718-7246, AÑO 2016, NÚM. 17

<http://www.orbisterrarum.cl>



Pervivencias paganas en la Hispania Tardoantigua (ss. IV-VII): Una aproximación desde la religiosidad popular

Pagan Survivals in Late Antique Hispania (ss. IV-VII): An approach from popular religiosity

Isabel María Sánchez Andújar*

Universidad de Granada

Resumen: El objetivo de este trabajo consistirá en abordar las pervivencias paganas en Hispania durante la Antigüedad Tardía (ss. IV-VII), dado que el surgimiento y establecimiento del cristianismo como sistema religioso dominante tuvo que coexistir con diversas manifestaciones paganas durante este periodo de tiempo. De forma más específica se analizarán las fuentes literarias referentes a la idolatría, sacrificios, festividades y espectáculos con el fin de reflexionar sobre los motivos que pueden explicar su pervivencia, realizando para ello una aproximación desde la religiosidad popular y la antropología.

Palabras clave: Antigüedad Tardía, Cristianismo, Paganismo, Pervivencias, Religiosidad popular.

Abstract: The aim of this work will be to approach survivals of pagan manifestations in Late Antique Hispania (c. IV-VII) in the context of the appearance and establishment of the Christianity, the dominant religious system that cohabitated with different forms of paganism during this period. Idolism, sacrifices, offerings, festivals and entertainments are going to be analyzed more specifically by literary means in order to explain and consider the reasons of their survival. In order to do so, an approach from popular religiosity will be adopted.

Keywords: Late Antiquity, Christianity, Paganism, Survivals, Popular religion.

* Graduada en Historia por la Universidad de Granada y Máster en Historia: “De Europa a América. Sociedades, Poderes, Culturas”, de la Universidad de Granada. Este artículo se ha realizado con el programa de becas de iniciación a la investigación perteneciente al Plan Propio de Investigación de la Universidad de Granada. Contacto: isasa92@correo.ugr.es

**PERVIVENCIAS PAGANAS EN LA HISPANIA TARDOANTIGUA (SS. IV-VII): UNA
APROXIMACIÓN DESDE LA RELIGIOSIDAD POPULAR**

Isabel María Sánchez Andújar
Universidad de Granada

El estudio de las pervivencias paganas¹ en Hispania durante la Antigüedad Tardía (siglos IV-VII), periodo en el que la penetración y establecimiento del cristianismo como sistema religioso dominante tuvo que coexistir con otras religiones y culturas, ha sido objeto de estudio por numerosos investigadores. No en vano, debido a la naturaleza de las fuentes literarias disponibles -procedentes de las élites cristianas-, ha destacado en dichos estudios el análisis de la situación y consolidación del cristianismo y de la imposición de medidas anti-paganas, quedando así en un segundo plano las cuestiones relativas a la condición y formas de conservación del paganismo. De este modo, los trabajos centrados en comprender la pervivencia de dichas prácticas paganas en Hispania² han girado principalmente en torno a la siguiente cuestión: ¿mantienen estas prácticas paganas su

¹ En relación a la concepción del término “pagano” quiero destacar que en las fuentes estudiadas se observa cierta confusión en su uso, dado que no se especifica si se refiere a cultos prerromanos, romanos o germanos. De este modo, como señala Céline Martin, las fuentes reflejan un paganismo que no es sino una invención teológica y jurídica, capricho del sistema religioso dominante, para combatir una serie de creencias y prácticas más o menos vinculadas entre sí. Vid. Martin, Céline, “*De Sacrilegiis Extirpandis*. Interpretar la legislación contra el paganismo en la Hispania de los siglos VI-VII”, en José Fernández Ubiña, Alberto Quiroga Puertas y Purificación Ubric Rabaneda, *La Iglesia como sistema de dominación en la Antigüedad Tardía*, Universidad de Granada, Granada, pp. 273-292, pp. 274-275

² Aunque este trabajo se centra en Hispania, hay que tener presente que la pervivencia de prácticas paganas fue un suceso generalizado tanto en Occidente como en Oriente. Entre los trabajos existentes al respecto pueden ser destacados los de Gregory, Timothy E., “The survival of Paganism in Christian Greece: A Critical Essay”, *The American Journal of Philology*, vol. 107, núm. 2, 1986, pp. 229-242; Harl, K. W., “Sacrifice and Pagan Belief in Fifth and Sixth Century Byzantium”, *Past & Present*, núm. 128, 1990, pp. 7-27; Frankfurter, David, “Syncretism and the Holy Man in Late Antique Egypt”, *Journal of Early Christian Studies*, vol. 11, núm. 3, 2003, pp. 339-385; Filotas, Bernadette, *Pagans Survivals, Superstitions and Popular Cultures in Early Medieval Pastoral Literature*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Canada, 2005; Teja, Ramón, “Exorcismos, magia y demonios en las vidas de santos orientales (ss. IV-VI d.C.)”, en María Luisa Sánchez León (ed.), *La màgia. Religions del Mon Antic*, Fundació “SA NOSTRA” Caixa de Balears y Universitat de les Illes Balears, Palma, 2006, pp. 179-202; y Niles, John D., “Pagan survivals and popular belief”, en Malcolm Godden y Michael Lapidge (eds.), *The Cambridge Companion to Old English Literature*, Cambridge University Press, Cambridge, 2013, pp. 120-136

significado religioso o han quedado conservadas en las costumbres de la población como una herencia de la religión romana?

A este respecto, en la historiografía moderna predomina la consideración de que las pervivencias paganas son prácticas que han permanecido en las costumbres de la población como una herencia cultural de la religión romana o como lo que hoy entendemos por supersticiones.³ Sin embargo, apenas se han realizado estudios en los que se analizan estas prácticas desde la religiosidad popular.⁴ Justamente, en este artículo pretendo realizar una aproximación a la pervivencia de las prácticas de idolatría y sacrificios y de las festividades y espectáculos paganos⁵ desde dicha perspectiva. Para su estudio voy a centrarme en las principales fuentes literarias disponibles del periodo. A saber, los Concilios Hispano-visigóticos; testimonios de autores del siglo IV y, más concretamente, los conservados de Macrobio en su obra *Saturnalia*, de Paciano de Barcelona en *Paraenesis* y *Cervus* y la decretal de Siricio a Himerio de Tarragona; y, del siglo VI, la carta del obispo Montano de Toledo *El obispo Montano al excelente y gran cristiano, señor e hijo Toribio* y la conocida obra de Martín de Braga *De Correctione Rusticorum*.⁶

Con este fin, a la hora de analizar las fuentes literarias y elaborar las conclusiones pertinentes, me basaré en un enfoque metodológico interdisciplinar haciendo uso, sobre todo, de estudios historiográficos influidos por la antropología cultural. Con este tipo de estudios persigo profundizar en el conocimiento de la religiosidad popular con la intención de dilucidar los motivos por los que una parte de la población continuaba ejerciendo determinadas prácticas paganas. Para ello, antes de iniciar el estudio de los testimonios

³ Es el caso de Díaz Martínez, Pablo de la Cruz y Torres Prieto, Juan María, “Pervivencias paganas en el cristianismo hispano (siglos IV-VI)”, en Ramón Teja y Juan Santos Yanguas (coords.), *El cristianismo: Aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania: actas del Symposium de Vitoria-Gasteiz (25-29 de noviembre de 1996)*, Instituto de Ciencias de la Antigüedad, Vitoria-Gasteiz, 2001, pp. 235-261; Jiménez Sánchez, Juan Antonio, “La legislación civil y eclesiástica concerniente a las supersticiones y a las pervivencias idolátricas en la Hispania de los siglos VI-VII”, *Hispania Sacra*, núm. 57, 2005, pp. 47-78; o Sanz Serrano, Rosa, “Adivinación y sociedad en la Hispania tardorromana y visigoda”, *Gerión*, Extra 2, 1989, pp. 365-390

⁴ Entre ellos habría que destacar a Hillgarth, Jocelyn Nigel, “Popular religion in Visigothic Spain”, en Edwards James (ed.), *Visigothic Spain: new approaches*, Clarendon Press, Oxford, 1980, pp. 3-60

⁵ En este sentido hay que tener presente la existencia de otro tipo de prácticas paganas como la magia y la adivinación, que no van a ser analizadas en este artículo por razones de espacio.

⁶ A este respecto debo señalar que no he incorporado a este corpus la legislación visigoda de los siglos VI y VII, ya que sus referencias a las pervivencias paganas son concernientes a la magia y a la adivinación. Cfr. Jiménez Sánchez, Juan Antonio, “La legislación civil y eclesiástica concerniente a las supersticiones y a las pervivencias idolátricas en la Hispania de los siglos VI-VII”, *Hispania Sacra*, núm. 57, 2005, pp. 47-78

disponibles, es esencial exponer el concepto de religiosidad popular que voy a seguir en este trabajo. Según Vittorio Lanternari:

Il est donc absurde de considérer la “religion populaire” comme étant toujours, partout et définitivement opposée à la religion de la hiérarchie. Les rapports entre elles sont, au contraire, des plus articulés et contradictoires. Ils comprennent de larges zones d’assimilation et d’absorption, à côté d’autres zones de polémique ou même de révolte ouverte. Comme le rappelle Ginzburg, “la variété de comportements et d’attitudes de la hiérarchie peut être décrite au moyen de quatre catégories possibles”, à savoir des attitudes “prescrites”, “proposées”, “tolérées”, “proscrites”. Nous voudrions ajouter que quatre également sont les catégories de réponses possibles de la part des classes subalternes, à savoir des attitudes d’ “acceptation”, de “soumission”, de “remodelage” et de “refus”. A ce propos, on peut voir la série de cas de soumission forcé, d’acceptation volontaire, de remodelage (synchrétismes, nativismes) et de refus.⁷

Por otro lado, hay que tener también en cuenta las aportaciones de José Luis García García, para quien existen diferentes modalidades de religiosidad popular:

Unas veces, escribe, la religión popular es vista como un conjunto de restos de creencias y prácticas pertenecientes a otros sistemas religiosos y que perduran, integradas, en la religión dominante; otras, se trataría de un producto híbrido, resultado del encuentro de la verdad oficial con la ignorancia del pueblo -formas inadecuadas de entenderse y de practicar la religión oficial-; y siempre la religión popular supondría una asimilación del fenómeno religioso que, en relación con la religión oficial, se situaría a una mayor o menor distancia de la ortodoxia pura, aunque solo sea por la desviación inherente a la forma como el pueblo entiende y practica la religión oficial.⁸

Podemos observar, pues, que hay unos elementos que se repiten en el concepto de religiosidad popular, a saber, la convivencia y sincretismo de distintas creencias y prácticas

⁷ Lanternari, Vittorio, “La religion populaire. Perspective historique et anthropologique”, *Archives des Sciences Sociales des Religions*, vol. 53, núm. 1, 1982, pp. 121-143, p. 136. No obstante, hay que tener presente que existen otras posturas a la hora de explicar la relación entre la dimensión popular y la oficial. Es el caso del reconocido estudioso en el campo de la cultura popular, Mijail Bajtin, quien, por el contrario, considera que “la cultura popular, siempre y en todas sus etapas, se opuso a la cultura oficial de las clases dominantes, elaborando su punto de vista personal sobre el mundo y las formas particulares de su reflejo cargado de imágenes”, Bajtin, Mijail, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, Alianza Editorial, Madrid, 2003, pp. 395

⁸ García García, José Luis, “El contexto de la religiosidad popular”, en Carlos Álvarez Santaló, María Jesús Buxó i Rey y Salvador Rodríguez Becerra (coords), *La religiosidad popular I. Antropología e historia*, Anthropos, Barcelona, 2003, pp. 19-29, p. 19

religiosas. Estos aspectos serán fundamentales a la hora de analizar los testimonios que encontramos en las fuentes.

I- Idolatría y sacrificios

La idolatría constituye una de las prácticas menos definidas. Si se deja de lado su relación con divinidades específicas en la obra de Martín de Braga, en el resto de testimonios no se encuentra vinculada a ningún culto en concreto. Esta particularidad la convierte en un concepto difícil de encuadrar en una categoría rígida, por lo que puede englobar diversas prácticas.

Siguiendo un orden cronológico, en el Concilio de Elvira (ca.300-306)⁹ la idolatría y los sacrificios son uno de los aspectos que más cánones ocupan dentro de los relativos al paganismo. Los cánones I¹⁰ y II¹¹ están dedicados al sacrificio a los ídolos después del bautismo y en el II se especifica que este era llevado a cabo por los *flamines*. Asimismo, el canon III¹² hace referencia a ofrendas a los ídolos por estos mismos *flamines*. El canon LIX¹³ menciona la participación de los cristianos en los sacrificios y su asistencia al capitolio con estas intenciones. Hay, pues, una serie de puntos a destacar. La realización de sacrificios es un aspecto muy relevante, puesto que el sacrificio y las ofrendas constituían uno de los mecanismos principales de contacto y comunicación con los dioses. Este hecho

⁹ En relación al Concilio de Elvira véase Sotomayor Muro, Manuel y Fernández Ubiña, José, *El concilio de Elvira y su tiempo*, Universidad de Granada, Granada, 2005.

¹⁰ I: “De los que después del bautismo sacrificaron a los ídolos. Se estableció en el concilio: El adulto que habiendo recibido la fe del bautismo de salvación acuda al templo de los ídolos para idolatrar y cometiere este crimen capital, por ser la mayor maldad, decidimos que no reciba la comunión ni al final de su vida”. Todas las traducciones de los cánones conciliares son de Vives, José, *Concilios visigóticos e Hispano-romanos*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1963.

¹¹ II: “De los sacerdotes de los gentiles que sacrificaron a los ídolos después del bautismo. Los *flamines* que después de haber sido bautizados y regenerados sacrificaron, por haber duplicado su delito si añaden el homicidio o triplicado su culpa si agregan el adulterio, decidimos no reciban la comunión ni aun a la hora de la muerte”.

¹² III: “De los mismos *flamines*, si solo ofrecieren a los ídolos alguna ofrenda. Además los *flamines* que no sacrificaron a los ídolos, sino que solamente presentaron alguna ofrenda, por haberse abstenido de los sacrificios funestos, decidimos que sean admitidos al final de su vida a la comunión después de haber hecho la conveniente penitencia. Pero si después de haber cumplido la penitencia cometieren fornicación, establecemos no se les vuelva a admitir a la comunión, para que no parezca que hacen burla de la comunión del Señor”.

¹³ LIX: “Que los fieles no suban al capitolio para ofrecer sacrificios. Debe prohibirse que ningún cristiano, como si fuera gentil, suba al capitolio para sacrificar ni asista a los mismos sacrificios; si así lo hiciere incurrirá en el mismo delito. Si estuviese bautizado admítasele a la comunión pasados diez años de conveniente penitencia”.

puede considerarse como un testimonio de la vitalidad de la que aún disfrutaba el paganismo entre la población durante el siglo IV. No obstante, esta vitalidad debe ser matizada en el contexto de la progresiva ascensión del cristianismo, especialmente entre las esferas de las élites políticas y socioeconómicas. Ello puede observarse en los cánones II y III referidos a los magistrados, que intentan conciliar sus cargos romanos con la religión cristiana, teniendo presente a este respecto que las magistraturas romanas conllevaban tanto funciones civiles como religiosas. McKenna recuerda en este sentido la importancia que tenía el culto imperial en Hispania, lo que explica la presencia de los *flamines*, pero el problema surgía cuando los cristianos adquirían el puesto de *flamen*.¹⁴ McKenna¹⁵ también incide en el hecho de que si estos magistrados podían desatender sus funciones religiosas - realización de sacrificios y ofrendas-, como muestran los cánones IV¹⁶ y LV,¹⁷ sin ningunas consecuencias, ello implicaría que las funciones religiosas de los *flamines* estaban perdiendo su importancia, conservando solo su función civil.¹⁸

El canon XLI¹⁹ hace alusión al culto a los ídolos por parte de los siervos. Se especifica que los señores prohíban a sus siervos el culto a los ídolos, si bien incluye una excepción. Al parecer muchos señores permitían estos cultos entre sus siervos ante el temor de que estos tuvieran una respuesta violenta. En estos casos, la Iglesia se conforma con que los señores mantengan su fe. Tal permisividad deja vislumbrar la posibilidad de una coexistencia de prácticas paganas en un ambiente cristiano, aunque esta estuviera motivada

¹⁴ Esta situación puede ser relacionada con los testimonios de Marcial de León-Astorga y Basíldes de Mérida recogidos en la carta 67 de Cipriano de Cartago (a. 254). Sobre este aspecto véase Cipriano, *Obras de San Cipriano: tratados, cartas*. Introducción, versión y notas por Julio Campos, Editorial Católica, Madrid, 1964.

¹⁵ McKenna, Stephen, *Paganism and Pagan Survivals in Spain up to the fall of the Visigothic Kingdom*, The Catholic University of America, Washington D.C., 1938, pp. 30-31

¹⁶ IV: “De los mismos *flamines*, cuándo serán bautizados si siendo aún catecúmenos, sacrifican. También los *flamines* que siendo catecúmenos se abstuvieron de sacrificar, deben ser admitidos al bautismo pasados tres años”.

¹⁷ LV: “De los sacerdotes de los gentiles que ya no sacrifican. Los sacerdotes que solo llevan coronas, pero que no sacrifican ni contribuyen con su dinero a los ídolos, tenemos por bien que después de dos años reciban la comunión”.

¹⁸ En este sentido hay que señalar que los cargos institucionales religiosos romanos se mantuvieron hasta el reinado del emperador Teodosio a finales del siglo IV, aunque su importancia residía más en su prestigio social, que en su significación religiosa, Barb, A.A., “La supervivencia de las artes mágicas”, en Arnaldo Momigliano (ed.), *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, Alianza Editorial, Madrid, 1989, pp. 117-143, p. 125

¹⁹ XLI: “Que los señores prohíban a sus siervos el culto de los ídolos. Tenemos por bien avisar a los fieles que, vinieren esta disposición, deben ser excluidos en cuanto les sea posible, prohíban en sus propias casas la tenencia de ídolos. Pero si temen la violencia de sus esclavos, al menos ellos consérvense puros. Si no lo hicieren sean excluidos de la Iglesia”.

por una actitud de prudencia por parte de la Iglesia con el fin de evitar actos violentos. Por último, el canon LX²⁰ es también de nuestro interés, ya que hace referencia a los cristianos asesinados por destruir los ídolos. En él la Iglesia niega su reconocimiento como mártires por motivo de estas actuaciones. Este canon muestra, por una parte, la violencia que había entre los cristianos más fanáticos, especialmente acentuada durante las persecuciones del siglo IV;²¹ y, por otra parte, creo que puede interpretarse como una forma de intentar frenar esta violencia al no reconocerse por la Iglesia. Asimismo, esta actitud encajaría con el ambiente de coexistencia que caracteriza al siglo IV.²²

De finales del siglo IV o principios del V hay que destacar la obra de Macrobio titulada *Saturnalia*, donde relata la práctica de un culto prerromano: “Además, los accitanos,²³ pueblo de Hispania, veneran con suma devoción una estatua de Marte adornado de rayos, a la que llaman Neton”.²⁴ Igualmente es reseñable de este periodo la decretal del papa Siricio a Himerio de Tarragona (385), en respuesta a una serie de abusos y escándalos que el obispo hispano le había remitido con anterioridad.²⁵

Para más testimonios hay que avanzar en el tiempo, concretamente a principios del siglo VI y, más específicamente, a las actas del concilio de Toledo II (527). En ellas se recoge la carta del obispo de Toledo, Montano, *El obispo Montano al excelente y gran cristiano, señor e hijo Toribio*. Lo cierto es que la información que aporta esta carta es muy general. Toribio había luchado eficazmente contra la idolatría y los priscilianistas y por ello el obispo Montano le cuenta lo que ocurre en el territorio palentino para que con su experiencia les ayude a erradicarlas.

²⁰ LX: “De aquellos que son asesinados por destruir los ídolos. Si alguien destruyere los ídolos y fuere asesinado en el mismo lugar, porque en el evangelio no está escrito, ni hallamos que así se hiciere durante los tiempos apostólicos, tenemos por bien que tales no sean contados entre los mártires”.

²¹ A este respecto McKenna señala que estos cánones son una prueba de que quizás el concilio de Elvira se celebrara una vez finalizada la persecución de Diocleciano en Hispania (303-305), ya que problemas como el castigo a los informadores, cristianos que han ofrecido sacrificio a los dioses o el asesinato de individuos ante la destrucción de ídolos y su consideración como mártires, son cuestiones que tienen más sentido tras una persecución, McKenna, *Op. cit.*, pp. 28-29

²² Cfr. Arce Martínez, Javier, “Conflictos entre paganismo y cristianismo en Hispania durante el siglo IV”, *Príncipe de Viana*, núm. 124-125, 1971, pp. 245-255; Castillo Maldonado, Pedro, *Los mártires hispanorromanos y su culto en la Hispania de la Antigüedad Tardía*, Universidad de Granada, Granada, 1999, pp. 215-217; y Fernández Ubiña, José, “Los orígenes del Cristianismo hispano: algunas claves sociológicas”, *Hispania Sacra*, vol. 59, núm. 120, 2007, pp. 427-458

²³ La población referida se situaría en el este de la *Baetica*, concretamente en la actual Guadix (Granada). De igual modo, McKenna hace referencia a una inscripción sin datar localizada cerca de la ciudad de Mérida, que también hacía referencia al dios Neton, McKenna, *Op. cit.*, pp. 44

²⁴ Macrobio, *Saturnalia*, I, 19, 5

²⁵ Siricio, *Ep.* 1

No en vano, a pesar de que estas tres últimas fuentes no entran en detalles y tienen un carácter puntual, sí me gustaría subrayar que, debido a la escasez de testimonios relativos a las pervivencias paganas en Hispania, son una prueba valiosa acerca de las prácticas paganas en diferentes puntos del territorio peninsular.

A finales de este mismo siglo tiene lugar el concilio de Toledo III (589), cuyo canon XVI²⁶ está dedicado a la idolatría. En este se puede observar una postura diferente a la del siglo IV. Ya no aparecen referencias ni a los magistrados romanos, ni a su relación con sacrificios y ofrendas, sino que se centra en la eliminación de estas prácticas y en la actuación de los señores que deben de controlar y prohibir estos cultos a sus siervos. Tampoco es suficiente que los señores se mantengan fieles al cristianismo como en el concilio de Elvira, donde se manifiesta una mayor flexibilidad ante la violencia de los siervos; al contrario, a finales del siglo VI si los señores no actuaban decididamente, independientemente de su fe, serían privados también de la comunión. Este tipo de medidas muestran cierta urgencia a la hora de erradicar las prácticas paganas ante su pervivencia.

Del siglo VI también debe ser destaca la obra de Martín de Braga, *De Correctione Rusticorum*. El religioso recoge en su obra referencias concernientes al culto a divinidades específicas, a los sacrificios que requieren y al acto de asistir a determinados espacios de la naturaleza.

Entre las divinidades se distingue la invocación de las mujeres a Minerva cuando tejen.²⁷ Martín defiende que a quien tienen que invocar es a Dios, que es quien realmente hizo posible el surgimiento de este arte.²⁸ Esta invocación a Minerva y su acepción en Hispania como patrona de las industrias procede de la época romana. Es Ovidio quien relata que Minerva había ideado este arte y que era ella misma quien enseñó a las mujeres a

²⁶ XVI: “Que los obispos en unión de los jueces destruyan los ídolos, y que los señores prohíban a sus siervos la idolatría. Por estar muy arraigado en casi toda España y la Galia el sacrilegio de la idolatría, con el consentimiento del gloriosísimo rey, ordenó el santo concilio lo siguiente: Que cada obispo en su diócesis, en unión del juez del distrito, investiguen minuciosamente acerca de dicho sacrilegio, y no retrase en exterminar los que encuentre, y a aquellos que frecuentan tal error, salva siempre la vida, castíguenlos con las penas que pudieren, y si descuidaren al obrar así, sepan ambos (obispo y juez) que incurrirán en la pena de excomunión, y si algunos señores descuidaren en desarraigar este pecado en sus posesiones, y no quisieren prohibírselo a sus siervos, sean privados también ellos, por el obispo, de la comunión”.

²⁷ Dicha alusión también aparece en el II concilio de Braga en el canon LXXV, aunque en este último no se especifica a la diosa: “No está permitido a las mujeres cristianas usar fórmulas supersticiosas en sus tejidos de lana. No está permitido a las mujeres cristianas el entregarse a alguna fórmula supersticiosa al tejer la lana, sino que invocarán al Señor auxiliador que les dio el arte de tejer”.

²⁸ Martín de Braga, *De correctione rusticorum*, 16

realizarlo,²⁹ aunque debido a la ausencia de otros testimonios referidos a este culto no puedo afirmar si esta invocación se había convertido en una costumbre o si realmente, como quiere hacer ver Martín, aún existía una vinculación con la diosa romana.

En cuanto a los testimonios relativos a los sacrificios y los cultos en lugares especiales como fuentes³⁰ o piedras, Martín de Braga señala que “además de todas estas cosas, muchos de estos demonios, que fueron expulsados del cielo, presiden o en el mar, o en los ríos, o en las fuentes, o en los bosques, a los cuales los hombres igualmente ignorantes que no conocen a Dios, los honran como a Dios y les ofrecen sacrificios”.³¹ Martín volverá a hacer referencia a estas prácticas más tarde, indicando que había personas que encendían velas en las encrucijadas de los caminos, en las piedras, en los árboles y en las fuentes.³²

Por lo que respecta a estos espacios sagrados hay que tener presente la relación que tenía la sociedad de la Antigüedad con la naturaleza, pues de ella dependía su supervivencia. De esta manera, estos espacios eran lugares muy especiales, que quizás no haya que vincular a una religión en concreto, pero sí destacar su importancia como espacios propicios al contacto y encuentro con lo divino.³³ A este propósito, son esenciales las aportaciones de Mircea Eliade, quien señala que “para el hombre religioso, la Naturaleza nunca es exclusivamente “natural”: está siempre cargada de un valor religioso. Y esto tiene su explicación, puesto que el Cosmos es una creación divina: salido de las manos de Dios, el Mundo queda impregnado de sacralidad”.³⁴ Este autor también recoge un ejemplo de los valores y sentimientos que podía expresar una piedra, los cuales concreta en “poder, dureza y permanencia”. La piedra es una muestra de la inmutabilidad y lo irreducible, que

²⁹ Cfr. Ovidio, *Fastos*, III, 815 ss.

³⁰ En relación al culto al agua y en especial al termalismo consúltese Velázquez Soriano, Isabel y Ripoll López, Gisela, “Pervivencias del termalismo y el culto a las aguas en época visigoda hispánica”, *Espacio, Tiempo y Forma. Serie II, Hª Antigua*, núm. 5, 1992, pp. 555-580; Juan Antonio Jiménez Sánchez, “Termas e iglesias durante la Antigüedad Tardía: ¿reutilización arquitectónica o conflicto religioso? Algunos ejemplos hispanos”, *Antigüedad y Cristiandad. Monografías históricas sobre la Antigüedad Tardía*, núm. 21, 2004, pp. 185-202; y Díez de Velasco Abellán, Francisco P., “Los lugares de culto pagano de las aguas y su pervivencia en el cristianismo. El caso del termalismo en la Península Ibérica”, en García de Cortázar, José Ángel y Teja, Ramón (coords.), *Los monasterios medievales en sus emplazamientos: lugares de memoria de lo sagrado*, Fundación Santa María la Real del Patrimonio Histórico, Palencia, 2016, pp. 39-64

³¹ Martín de Braga, *De correctione rusticorum*, 8

³² *Ibid.*, 16

³³ En este sentido, McKenna destaca el testimonio de Martín de Tours, quien mencionaba que había comunidades que mostraban más oposición si se destruía un árbol que si se destruían sus templos, McKenna, *Op. cit.*, p. 104.

³⁴ Eliade, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, Paidós, Barcelona, 2013, p. 87

permanece a lo largo del tiempo.³⁵ Estas reflexiones pueden ayudarnos a entender la dimensión sagrada de la naturaleza y de sus elementos, donde no es necesario el alzamiento de ninguna construcción humana.

Por último, hay que destacar los testimonios de los concilios XII de Toledo (a. 681) y XVI de Toledo (a. 693) y, más concretamente, los cánones XI³⁶ y II³⁷ respectivamente. Ambos son denominados “De los adoradores de los ídolos” y en ellos se realiza un compendio de las prácticas recogidas en los anteriores concilios, sobresaliendo las referencias a la idolatría y los cultos en la naturaleza.

Podemos observar, por tanto, que a excepción de la desaparición lógica de las referencias a las magistraturas romanas³⁸ y su vinculación con las prácticas paganas, el resto de prácticas continúan apareciendo, de forma similar, en los testimonios de la época, como manifiestan los Concilios XII y XVI de Toledo.

II- Festividades y espectáculos

En relación a las pervivencias referentes a las festividades y espectáculos, en el concilio de Elvira se vislumbra claramente la opinión contraria de la Iglesia respecto a los juegos,³⁹ apuestas y entretenimientos típicos del mundo clásico. Como consecuencia de esta postura se levantan restricciones a los aurigas y cómicos a la hora de formar parte de la

³⁵ *Ibid.*, p. 115

³⁶ XI: “De los adoradores de los ídolos. Son preceptos del señor que dijo: “No te harás obra de escultura, ni figura alguna de lo que hay arriba en el cielo, ni lo de abajo en la tierra, ni de las cosas que están en las aguas debajo de la tierra; no las adorarás ni les darás culto...”... Recordando estos preceptos del Señor, no para castigo de los delincuentes... 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 reconozcan como se condenan espontáneamente a muerte aquellos que hacen sacrificios al diablo...”.

³⁷ II: “... ellos, engañados por diversas persuasiones, se convierten en adoradores de los ídolos, veneradores de las piedras, encendedores de antorchas, y rinden culto a los lugares sagrados de las fuentes y de los árboles, y se hacen augures o encantadores, y otras muchas cosas que sería largo narrar...”.

³⁸ Barb, *Op. cit.*, p. 125

³⁹ En relación a los espectáculos y juegos lúdicos, estos fueron desapareciendo a partir del siglo IV, especialmente debido a la crisis económica que sufre el territorio hispano, que dificultó la disponibilidad de recursos para su organización. El último testimonio que se tiene es de principios del siglo VI en la *Chronica Caesaraugustana*, donde se hace referencia a unos *ludi circenses*. Sobre este aspecto véase Jiménez Sánchez, Juan Antonio, “Los últimos *ludi circenses* realizados en Hispania en la época visigoda”, *Faventina*, vol. 28, núm. 1-2, 2006, pp. 99-113

comunidad cristiana.⁴⁰ Además, se hace mención a los cristianos que prestan sus vestiduras para las procesiones mundanas.⁴¹

Respecto a las festividades destacan dos aspectos, por un lado, no se acata el calendario cristiano, mientras que se siguen celebrando festividades paganas, cuestión que se observa muy claramente en la obra de Martín de Braga. Por otro lado, predominan las formas del mundo clásico a la hora de celebrar y conmemorar acontecimientos relevantes. Es decir, lo que era una fiesta protagonizada por bailes, banquetes y espectáculos. Es más, esta forma de actuar se trasladaba a las ceremonias y festividades cristianas, como en los días dedicados a los santos.⁴²

En relación a las festividades que se continuaban celebrando, se conservan referencias relativas a las Calendas,⁴³ que estaban relacionadas con el culto a Jano y marcaban el inicio del año. Durante esta misma festividad, Martín de Braga señala que existía una celebración dedicada a los ratones y las polillas, dirigida a la protección del grano. Por el contrario, Martín apunta que la forma correcta de proceder en estos casos es mantener el grano a salvo de estos animales e insectos en un lugar bien cerrado y almacenado.⁴⁴ También relacionada con las Calendas, Martín recoge que se conservaba una

⁴⁰ LXII: “De los aurigas y cómicos si se convierten. Si un auriga o un cómico quisiere venir a la fe cristiana, tenemos por bien que primeramente renuncie a su oficio y después sea admitido, de tal modo que no vuelva a ejercer aquél, y si intentare violar esta prohibición, sea arrojado de la Iglesia y LXXIX: “De aquellos que juegan a los dados. Si algún fiel echa a la suerte, esto es, juega dinero a los dados, sea apartado de la comunión, y si reprendido se enmendare, podrá ser reconciliado después de un año”.

⁴¹ LVII: “De aquellos que prestaron sus vestiduras para las procesiones mundanas. Las matronas o sus maridos no den sus vestiduras para adornos de las procesiones mundanas. Si los dieran, absténganse durante tres años de la comunión”.

⁴² Este es el caso del canon XXIII del concilio de Toledo III (a. 589), donde además se destaca el esfuerzo de su erradicación en todo el territorio hispano: “Que se prohíban los bailes en las fiestas natalicias de los santos. Debe extirparse la costumbre irreligiosa que suele practicar el pueblo en las fiestas de los santos, de modo que las gentes que deben acudir a los oficios divinos, se entregan a danzas y canciones indecorosas. Con lo cual no solo se dañan a sí mismos, sino que estorban la celebración de los oficios de los religiosos. Que esta costumbre se vea desterrada de toda España, lo encomienda muy de veras el concilio, al cuidado de los obispos y los jueces”.

⁴³ Así se puede observar en el canon LXXIII del concilio de Braga II (a. 572): “Que no está permitido celebrar calendas. No está permitido celebrar las perversas fiestas de las calendas ni entregarse a las diversiones gentiles, ni cubrir las casas con laurel o con el verdor de los árboles, pues todas estas prácticas son el paganismo”.

⁴⁴ Caspari interpreta estas prácticas como medidas de prevención, no como una celebración en donde estos animales eran adorados, como parece entender Martín de Braga, McKenna, *Op. cit.*, p. 97. Por su parte, Rosa Sanz Serrano, al celebrarse durante las Calendas, las relaciona con actos que tenían lugar al inicio del año para que este fuera próspero, por lo que otras actividades referentes a encantamientos y purificaciones por parte de los cristianos podían estar vinculadas con estas prácticas, que tenían el objetivo de proteger la vida y los hogares de las personas frente a cualquier mal, Sanz Serrano, Rosa, “Adivinación y sociedad en la Hispania tardorromana y visigoda”, *Gerión*, Extra 2, 1989, pp. 365-390, p. 380

creencia según la cual la bonanza del año nuevo dependía de las condiciones en las que este se iniciara. En oposición, el religioso apunta que lo único en lo que hay que creer es en Dios y tener confianza en su protección.⁴⁵ De este modo, Martín intentará hacer ver a los campesinos que todos estos actos supersticiosos y demoníacos⁴⁶ no sirven para nada, quedando demostrado, según el autor, en los castigos enviados por Dios.⁴⁷

Asimismo, también hay testimonios de la celebración de la festividad de las Vulcanales,⁴⁸ que Pablo Díaz y Juana Torres vinculan con algún culto relacionado con el fuego y los metales,⁴⁹ y a la conmemoración de los días de la semana, como el quinto día dedicado a Júpiter.⁵⁰ A este respecto Martín de Braga ofrece una información muy detallada, distinguiéndose el hecho de que el religioso transmite la impresión de que estos días y festividades tenían más trascendencia entre la población que el calendario litúrgico establecido por la Iglesia:

... ¿No es, por tanto, una locura que el hombre bautizado en la fe de Cristo no honre el día del domingo, en el que Cristo resucitó, y diga que honra el día de Júpiter, y de Mercurio, y de Venus, y de Saturno, los cuales no tienen ningún día, sino que fueron unos adúlteros, y perversos, e inicuos y desgraciadamente muertos en su provincia?... En efecto, como dice la Santa Escritura, en el mismo punto del equinoccio fue el principio del primer año. Y por eso se lee así: “y dividió Dios entre las luz y las tinieblas”. Ahora bien, en toda división recta hay igualdad, como sucede en los veinticinco de marzo, en el que tanto espacio de horas tiene el día como la noche. Por eso es falso que el principio del año sean las calendas de enero.⁵¹

⁴⁵ Martín de Braga, *De correctione rusticorum*, 11

⁴⁶ La obra de Martín de Braga es un claro ejemplo de la demonización de las prácticas paganas. Para más información consultar Brown, Peter, “Sorcery, Demons and the Rise of Christianity: from Late Antiquity into Middle Ages”, en *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, Faber and Faber, London, 1972, pp. 119-146, p. 137; del mismo autor, *El mundo en la Antigüedad Tardía. De Marco Aurelio a Mahoma*, Taurus, Madrid, 1989, pp. 66-71; y *El primer milenio de la Cristiandad Occidental*, Crítica, Barcelona, 1997, p. 34

⁴⁷ Martín de Braga, *De correctione rusticorum*, 12

⁴⁸ “Observar las Vulcanales y las calendas, adornar las mesas, poner coronas... ¿qué otra cosa es sino culto al diablo?...”, en *ibid.*, 16

⁴⁹ Díaz Martínez y Torres Prieto, *Op. cit.*, p. 241

⁵⁰ Se hace referencia en el concilio de Narbona (a. 589): XV: “Ha llegado hasta nosotros que bastantes de entre los fieles de la fe católica con ceremonia detestable celebran el quinto día de la semana que es llamado de Júpiter y no trabajan, condenando y maldiciendo tal conducta por temor de Dios; cualquiera que a partir de ahora, fuera de las festividades que caigan en dicho día de la semana, se atrevieren a hacer fiesta y abandonar el trabajo, si se trata de un ingenuo o ingenua sea arrojado de la iglesia, y destinado durante un año a la penitencia y satisfaga por medio de limosnas y de llantos para que el Señor le perdone. Si se tratare de un siervo o una sierva, castigados con cien azotes serán entregados a su dueño, y en adelante no se permita que estos observen tales cosas”.

⁵¹ Martín de Braga, *De correctione rusticorum*, 9-10

Por lo que respecta a las celebraciones, Paciano, obispo de Barcelona, refleja de forma evidente, en su obra *Cervus*⁵² de finales del siglo IV, el ambiente festivo al que se ha hecho referencia. El obispo narra cómo en una festividad pagana sus participantes se disfrazaban de ciervos y otros animales.⁵³ No obstante, es preciso señalar que su obra *Cervus* no se ha conservado, pero afortunadamente Paciano hizo alusión a este episodio en otra de sus obras: “Toda la crítica de actos vergonzosos no parece haber reprimido la lujuria, sino haberla ensañado... Creo que no habrían sabido “hacer el ciervo” si yo no se lo hubiera enseñado con mis críticas”.⁵⁴ Posteriormente, en el siglo VI, en el canon LX del concilio de Braga II (ca. 572),⁵⁵ también se observa la continuación de las formas de celebrar una fiesta. En él se prohíbe la participación en los espectáculos a los obispos y clérigos, que tenían lugar tras las ceremonias cristianas. Estos debían officiar la ceremonia en cuestión y después marcharse.

Podemos afirmar, pues, que uno de los aspectos que más preocupaba a la élite cristiana era la forma de celebrar y de vivir la fiesta. En este sentido, habría que tener presente el significado y trascendencia de la fiesta dentro de una comunidad, que explica buena parte de su arraigo entre la población. María de los Ángeles Castillo Barranco expresa muy claramente esta cuestión:

Nada es gratuito, la fiesta forma parte de un todo orgánico que relaciona al hombre con su entorno y con el grupo en que vive, y hace al individuo protagonista del tiempo, un tiempo regenerado por ritos y celebraciones periódicas que aseguran el orden establecido. La fiesta responde generalmente a las necesidades de la comunidad, potenciando y renovando al grupo.⁵⁶

Igualmente, es preciso destacar otro elemento que le otorga un carácter especial a las festividades, esto es, su naturaleza “resquebrajante” y “extasiante”. Es decir, las fiestas no solo sancionan o legitiman un orden, una institución o un elemento mítico o moral, sino

⁵² Hay que señalar que Paciano dedica otra de sus obras, *Paraenesis* (*P. L.*, XIII, 1081-1090), a la continuidad de prácticas de idolatría.

⁵³ McKenna, *Op. cit.*, pp. 46-47

⁵⁴ Cfr. Paciano, *Caesar. Arelat. Serm.*, 192, 3; 193, 1-2

⁵⁵ LX: “No sea lícito a los obispos y clérigos asistir a los espectáculos. No está permitido a los obispos y clérigos presenciar espectáculos en las bodas y en los banquetes, sino que conviene que antes de que empiecen los tales espectáculos se levanten y se marchen de allí”.

⁵⁶ Castillo Barranco, María de los Ángeles, “Antiguas fiestas en Hispania”, *Ilu. Revista de ciencias de las religiones*, núm. 0, 1995, pp. 45-50, p 45

que a su vez durante su celebración tienden a romper con el orden social establecido, reforzando el elemento comunitario. De ahí los tintes carnales que muestran esta ruptura y que se manifiestan en los cambios de roles y de las funciones sociales de las personas que participan en ellas.⁵⁷

Por tanto, en la lectura de estos comportamientos festivos y de su continuidad a lo largo del tiempo, debido a su permanencia dentro de las festividades cristianas, no hay que olvidar el significado que tiene la fiesta dentro de la comunidad. Siendo importante en este sentido no reducir su concepción a bailes, a canciones obscenas, o a una abundante comida y un exceso de bebida.

III- Conclusiones

Realizado este recorrido por las fuentes literarias disponibles del periodo, hemos podido observar las distintas manifestaciones de las prácticas paganas. A este propósito, hay una serie de hechos que han llamado la atención por sí solos. El primer aspecto que debe ser destacado es su continuidad a lo largo del tiempo. Desde los siglos IV al VII se denuncian las mismas prácticas y se emplean los mismos mecanismos y sentencias. En segundo lugar, hay que hacer mención a que las pervivencias paganas se encuentran presentes tanto en el ámbito rural, aspecto claramente recogido en el testimonio de Martín de Braga, como entre las élites, tal y como queda patente en algunos cánones conciliares.

Teniendo en cuenta estas premisas, es el momento de intentar contestar desde la perspectiva de la religiosidad popular a la pregunta que planteaba al inicio de este artículo: ¿mantienen estas prácticas paganas su significado religioso o han quedado conservadas en las costumbres como una herencia de la religión romana? Hay que advertir sin embargo, que debido al amplio periodo de tiempo aquí estudiado, no podemos aplicar las mismas consideraciones a todas las manifestaciones paganas. En mi opinión, hay que diferenciar varias etapas. En primer lugar hay que detenernos en los momentos iniciales del cristianismo en Hispania y, más concretamente en el siglo IV, donde las fronteras entre paganismo y cristianismo son muy difusas. Sobre el siglo V carecemos de información,

⁵⁷ Hillgarth, Nigel, *Op. cit.*, p. 16 y Maldonado, Luis, *Introducción a la religiosidad popular*, Sal Terrae, Santander, 1985, p. 99

dado que no se han conservado las actas de los concilios celebrados durante esta centuria. No obstante, este periodo se caracteriza por la inestabilidad política, ya que es el momento en el que los distintos pueblos germanos se asientan y reorganizan en la Península Ibérica.⁵⁸ Por último, a lo largo del siglo VI y VII tiene lugar la progresiva consolidación del cristianismo en la sociedad hispánica, teniendo como punto de inflexión la conversión de los visigodos al catolicismo en el III Concilio de Toledo (589).

De esta manera, para comprender la presencia de prácticas paganas en el siglo IV, hay que tener presente la forma en la que se produce la penetración del cristianismo en Hispania. Al igual que en el resto del Imperio Occidental la llegada del cristianismo a la Península fue tardía, no siendo anterior al siglo III, lo que tuvo como consecuencia la llegada de un cristianismo romanizado. La visión ofrecida por los primeros testimonios relativos al cristianismo en Hispania, a saber, la carta 67 de Cipriano de Cartago (ca. 254)⁵⁹ y las actas del Concilio de Elvira (ca. 300-306), es la de un cristianismo que presenta una organización jerárquica, pero que, sin embargo, no ha alcanzado la ortodoxia entre sus miembros, ni su difusión por todo el territorio peninsular. Asimismo, en esta falta de ortodoxia se observa una ausencia de ruptura entre la realidad pagana y cristiana, a la que se sumaban el resto de creyentes.⁶⁰ Como consecuencia, en el siglo IV nos encontramos ante una sociedad heterogénea y en constante interacción.

Debemos considerar el hecho de que cuando una religión alcanza un punto geográfico determinado su sistema de creencias no se implanta y extiende de forma

⁵⁸ Para más información acerca de la situación religiosa del siglo V, véase Ubric Rabaneda, Purificación, “Convivencia e intransigencia religiosa en la Hispania del siglo V”, *Iberia: Revista de la Antigüedad*, núm. 6, 2003, pp. 71-78 y, de la misma autora, *La iglesia en la Hispania del siglo V*, Universidad de Granada, Granada, 2004.

⁵⁹ Consúltese Cipriano, *Op. cit.*; Sotomayor Muro, Manuel, “Influencia de la Iglesia de Cartago en las Iglesias hispanas”, *Gerión*, núm. 7, 1989, pp. 277-288; y Teja, Ramón, “La carta 67 de S. Cipriano a las comunidades cristianas de León-Astorga y Mérida: algunos problemas y soluciones”, *Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano, Antig. Crist.*, vol. VII, 1990, pp. 115-124

⁶⁰ Cfr. Sotomayor Muro, Manuel, “Cristianismo primitivo y paganismo romano en Hispania”, *Memorias de historia antigua*, núm. 5, 1981, pp. 173-186; Loring García, María Isabel, “La difusión del Cristianismo en los medios rurales de la Península Ibérica a fines del Imperio Romano”, *Studia Historica. Historia Antigua*, vol. IV-V, núm. 1, 1986-87, pp. 195-204; García Moreno Luis A., “El Cristianismo en las Españas: los orígenes”, en Manuel Sotomayor Muro y José Fernández Ubiña, *El concilio de Elvira y su tiempo*, Universidad de Granada, Granada, 2005, pp. 169-173; y Fernández Ubiña, José, “Los orígenes del Cristianismo hispano: algunas claves sociológicas”, *Hispania sacra*, vol. 59, núm. 120, 2007, pp. 427-458

inmediata, sino que tiene que iniciar una forma de acercamiento a las costumbres religiosas del lugar.⁶¹ Así, Oronzo Giordano indica:

Una nueva religión, por consiguiente, solo puede atraer fieles si se apoya en los instintos y en las características religiosas ya presentes en los hombres a los que se dirige, y no puede llegar hasta ellos si no tiene en cuenta las formas tradicionales en que se manifiesta el sentimiento religioso, o si no habla una lengua que puedan comprender los hombres habituados a aquellas formas más antiguas.⁶²

Podemos observar, pues, que en todo este proceso el sincretismo y la interacción entre ambas religiones juega un papel muy importante. Así, durante el siglo IV, como he indicado, el cristianismo no se ha convertido en la religión dominante. De este modo, la continuación del sincretismo y la interacción entre los dos sistemas de creencias tiene como resultado la formación de una religiosidad popular que coexiste con el cristianismo, que se va alzando, de manera lenta y gradual, como religión dominante. En este sentido, las pervivencias paganas que observamos a lo largo de la Antigüedad Tardía y, más específicamente en las fuentes literarias de los siglos VI y VII, encajan, desde mi punto de vista, dentro de la definición de José Luis García García, a la que ya he hecho referencia, por la que la religiosidad popular “es vista como un conjunto de restos de creencias y prácticas pertenecientes a otros sistemas religiosos y que perduran, integradas, en la religión dominante”.⁶³ Asimismo, hay que tener presente la afirmación de Vittorio Lanternari, quien señala que entre la religión oficial y la popular existe una relación compleja y fluida.⁶⁴

La prueba de la relevancia del sincretismo e interacción entre la herencia precristiana y el cristianismo se encuentra en la permisividad y readaptación de muchas de las prácticas paganas por parte del cristianismo debido a su arraigo entre la población, teniendo en cuenta que este proceso de readaptación sería progresivo, no siendo una

⁶¹ A este respecto, parece claro que los cánones de los concilios no llegarían a la población en general; sin embargo, acciones como la de Martín de Braga, que intentan aproximarse de forma directa al pueblo, son las que tendrían más efecto. De hecho, este autor, a pesar de sus continuas relaciones con el demonio, muestra una posición más conciliadora, no condenando a los cristianos que participan de estas prácticas, ni incitando a la destrucción de sus lugares de culto, sino que los llama al arrepentimiento, porque Dios es misericordioso y si ese arrepentimiento es de corazón y se muestra un compromiso alejado de las supersticiones y los demonios, Dios perdonará sus pecados, Martín de Braga, *De correctione rusticorum*, 17-19

⁶² Giordano, Oronzo, *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*, Gredos, Madrid, 1983, pp. 13-14

⁶³ García García, *Op. cit.*, p. 19

⁶⁴ Lanternari, *Op. cit.*, p. 136

sustitución brusca.⁶⁵ Es el caso de las festividades, cuestión que Martín de Braga ejemplifica cuando incide en que la entrada del año nuevo debe celebrarse el 25 de marzo y no durante las Calendas de enero.⁶⁶ Festividad que finalmente tendrá que ser reubicada en la popular fecha pagana ante el escaso éxito de celebrarse el año nuevo en marzo. Igualmente, la Iglesia se encargó de ofrecer ritos para cada momento importante de la vida y sustituir así a sus precedentes paganos. La sal se convirtió en el elemento esencial contra el demonio y, por tanto, fundamental en la purificación.⁶⁷ También surgieron bendiciones para las nuevas semillas y los primeros frutos o para los enfermos. Hillgarth pone el ejemplo del exorcismo, que no solo expulsaba a los malos espíritus, sino que era una garantía de seguridad y protección.⁶⁸ Martín de Braga muestra claramente estos aspectos cuando habla del santo encantamiento, el símbolo de la cruz recibido en el bautismo, como la única protección en la que hay que confiar: “Igualmente el que guarda otros encantamientos inventados por magos y maléficos, perdió el encantamiento del símbolo santo y de la oración dominical que recibió en la fe de Cristo, pisoteó la fe de Cristo, porque no puede dar culto juntamente a Dios y al diablo”.⁶⁹

Por este motivo, considero que las prácticas paganas que perviven entre la población a lo largo de los siglos no pierden su significado religioso, permaneciendo como reflejo de las inquietudes y creencias supersticiosas de la población, sino que su originalidad religiosa es asumida por el cristianismo.

Para comprender la naturalidad con la que aparentemente seguían estando en práctica tales creencias entre la población es esencial tener una visión lo más completa posible de las mismas y alejarnos de que eran practicadas de una forma aislada. Si analizamos de forma individual cada manifestación pagana podemos llegar a una conclusión errónea, pues podemos interpretar estas pervivencias como prácticas aisladas.

⁶⁵ Cfr. Giordano, *Op. cit.*; Peñafiel Ramón, Antonio, *Mentalidad y religiosidad popular murciana en la primera mitad del siglo XVIII*, Universidad de Murcia, Murcia, 1988; y Mantecón Movellán, Tomás Antonio, *Contrarreforma y religiosidad popular en Cantabria: las cofradías religiosas*, Universidad de Cantabria, Cantabria, 1990. Aunque muy distantes en el tiempo, en los capítulos introductorios estos autores tratan los aspectos señalados.

⁶⁶ Martín de Braga, *De correctione rusticorum*, 9-10

⁶⁷ Consúltese Charro Gorgojo, Ángel, “La sal: ¿mito o superstición?”, *Revista de Folklore*, núm. 212, pp. 124-133; Valcárcel Martínez, Vitalino, “Los demonios en la hagiografía latina hispana: algunas calas”, *Cuadernos del CEMYR*, núm. 11, 2003, pp. 133-156; y Cruz Sánchez, Pedro Javier, “A propósito de algunos rituales mortuorios relacionados con la sal”, *Estudios del Patrimonio Cultural*, núm. 1, 2008, pp. 5-14

⁶⁸ Hillgarth, *Op. cit.*, pp. 53-54

⁶⁹ Martín de Braga, *De correctione rusticorum*, 16

Es el caso de la magia y la adivinación, que son prácticas que se llevan a cabo principalmente en el ámbito privado.⁷⁰ Sin embargo, si estudiamos también los cultos a los ídolos, los sacrificios, las festividades y la importancia otorgada a los espacios y elementos de la naturaleza, la visión que obtenemos, como hemos podido observar en los testimonios anteriormente expuestos, es totalmente distinta. A partir del análisis de las pervivencias señaladas apreciamos que son prácticas compartidas por la comunidad, aspecto que se contempla en la asistencia a espacios particulares de la naturaleza o en la celebración de festividades paganas, donde destaca la dimensión e interacción social de estas prácticas.

Como consecuencia, creo que no es apropiado el empleo del término superstición o residuo para este tipo de pervivencias paganas. Lo cierto es que con el uso de estos calificativos estamos ratificando justo lo que pretendían las élites cristianas que escribían sobre ellas. Es la Iglesia a la que le interesa subrayar la existencia de una división entre lo cristiano y lo pagano, que, como he pretendido destacar, no parece tan claro entre el resto de la población, y de asegurar la marginación de tales prácticas. Asimismo, es la Iglesia la que engloba y demoniza todo tipo de prácticas contrarias a la ortodoxia cristiana en el concepto de pagano, originando una gran confusión.⁷¹

Para finalizar, me gustaría concluir que, en mi opinión, para comprender por qué estas manifestaciones paganas perviven entre la población durante tanto tiempo, estas deben ser entendidas dentro de una religiosidad popular, que comparte dentro del cristianismo parte de la herencia religiosa prerromana y clásica. A este propósito, me gustaría hacer referencia a una cita de Philippe Ariés, que creo que resume a la perfección la situación religiosa del momento como una “combinación de paganismo cristianizado y cristianismo popularizado”.⁷²

⁷⁰ Cfr. Canon LXXI y LXXIII del Concilio de Braga II (a. 572); canon XIV del Concilio de Narbona (a. 589); y Martín de Braga, *De correctione rusticorum*, 16

⁷¹ Este aspecto se observa muy claramente en los cánones conciliares referentes al Priscilianismo, que fue relacionado con prácticas mágicas y astrológicas. A este respecto véase el Concilio de Toledo I (a. 397-400).

⁷² Philippe Ariés, “Religion populaire et réforme religieuse”, en VV.AA., *Religion Populaire et réforme liturgique*, Cerf, Paris, 1975, pp. 84-97

Bibliografía

Fuentes clásicas

- Cipriano, *Obras de San Cipriano: tratados, cartas*. Introducción, versión y notas por Julio Campos, Editorial Católica, Madrid, 1964
- Concilios visigóticos e Hispano-romanos*, ed. José Vives, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1963
- Martín de Braga, *Obras completas*, Versión castellana, edición y notas por Ursicino Domínguez del Val, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1990
- Macrobio, Ambrosio Aurelio Teodosio, *Saturnales*, Introducción, traducción y notas de Fernando Navarro Antolín, Gredos, Madrid, 2010
- “The decretal of Siricus to Himerius of Tarragona”, en James T. Shotwell y Louise Ropes Loomis, *The see of Peter*. New York, 1927, pp. 697-708

Bibliografía secundaria

- Arce Martínez, Javier, “Conflictos entre paganismo y cristianismo en Hispania durante el siglo IV”, *Príncipe de Viana*, núm. 124-125, 1971, pp. 245-255
- Ariés, Philippe, “Religion populaire et réforme religieuse”, en VV.AA, *Religion Populaire et réforme liturgique*, Cerf, Paris, 1975, pp. 84-97
- Bajtín, Mijail, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, Alianza Editorial, Madrid, 2003
- Barb, A.A., “La supervivencia de las artes mágicas”, en Arnaldo Momigliano (ed.), *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, Alianza Editorial, Madrid, 1989, pp. 117-143
- Brown, Peter, “Sorcery, Demons and the Rise of Christianity: from Late Antiquity into the Middle Ages”, en *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, Faber and Faber, London, 1972, pp. 119-146
- Brown, Peter, *El mundo en la Antigüedad tardía. De Marco Aurelio a Mahoma*, Taurus, Madrid, 1989

- Brown, Peter, *El primer milenio de la Cristiandad Occidental*, Crítica, Barcelona, 1997
- Castillo Barranco, María de los Ángeles, “Antiguas fiestas en Hispania”, *Ilu. Revista de ciencias de las religiones*, núm. 0, 1995, pp. 45-50
- Castillo Maldonado, Pedro, *Los mártires hispanorromanos y su culto en la Hispania de la Antigüedad Tardía*, Universidad de Granada, Granada, 1999
- Charro Gorgojo, Ángel, “La sal: ¿mito o superstición?”, *Revista de Folklore*, núm. 212, pp. 124-133
- Cruz Sánchez, Pedro Javier, “A propósito de algunos rituales mortuorios relacionados con la sal”, *Estudios del Patrimonio Cultural*, núm. 1, 2008, pp. 5-14
- Díaz Martínez, Pablo de la Cruz y Torres Prieto, Juan María, “Pervivencias paganas en el cristianismo hispano (siglos IV-VI)”, en Ramón Teja y Juan Santos Yanguas (coords.), *El cristianismo: Aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania: actas del Symposium de Vitoria-Gasteiz (25-29 de noviembre de 1996)*, Instituto de Ciencias de la Antigüedad, Vitoria-Gasteiz, 2001, pp. 235-261
- Díez de Velasco Abellán, Francisco P., “Los lugares de culto pagano de las aguas y su pervivencia en el cristianismo. El caso del termalismo en la Península Ibérica”, en José García de Cortázar, Ángel y Teja, Ramón (coords.), *Los monasterios medievales en sus emplazamientos: lugares de memoria de lo sagrado*, Fundación Santa María la Real del Patrimonio Histórico, Palencia, 2016, pp. 39-64
- Eliade, Mircea, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas II, Cristiandad*, Paidós, Madrid, 1979
- Eliade, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, Paidós, Barcelona, 2013
- Fernández Ubiña, José, “Los orígenes del Cristianismo hispano: algunas claves sociológicas”, *Hispania sacra*, vol. 59, núm. 120, 2007, pp. 427-458
- Filotas, Bernadette, *Pagans Survivals, Supertitions and Popular Cultures in Early Medieval Pastoral Literature*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Canada, 2005
- Frankfurter, David, “Syncretism and the Holy Man in Late Antique Egypt”, *Journal of Early Christian Studies*, vol. 11, núm. 3, 2003, pp. 339-385
- García García, José Luis, “El contexto de la religiosidad popular”, en Carlos Álvarez Santaló, María Jesús Buxó i Rey y Salvador Rodríguez Becerra (coords), *La religiosidad popular I. Antropología e historia*, Anthropos, Barcelona, 2003

- García Moreno, Luis A., “El Cristianismo en las Españas: los orígenes”, en Manuel Sotomayor Muro y José Fernández Ubiña, *El concilio de Elvira y su tiempo*, Universidad de Granada, Granada, 2005, pp. 169-173
- Giordano, Oronzo, *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*, Gredos, Madrid, 1983
- Gregory, Timothy E., “The survival of Paganism in Christian Greece: A Critical Essay”, *The American Journal of Philology*, vol. 107, núm. 2, 1986, pp. 229-242
- Harl, K. W., “Sacrifice and Pagan Belief in Fifth and Sixth Century Byzantium”, *Past & Present*, núm. 128, 1990, pp. 7-27
- Hillgarth, Jocelyn Nigel, “Popular religion in Visigothic Spain”, en Edwards James (ed.), *Visigothic Spain: new approaches*, Clarendon Press, Oxford, 1980, pp. 3-60
- Jiménez Sánchez, Juan Antonio, “La legislación civil y eclesiástica concerniente a las supersticiones y a las pervivencias idolátricas en la *Hispania* de los siglos VI-VII”, *Hispania Sacra*, núm. 57, 2005, pp. 47-78
- Jiménez Sánchez, Juan Antonio, “Los últimos *ludi circenses* realizados en Hispania en la época visigoda”, *Faventina*, vol. 28, núm. 1-2, 2006, pp. 99-113
- Jiménez Sánchez, Juan Antonio, “Termas e iglesias durante la Antigüedad Tardía: ¿reutilización arquitectónica o conflicto religioso? Algunos ejemplos hispanos”, *Antigüedad y Cristiandad. Monografías históricas sobre la Antigüedad Tardía*, núm. 21, 2004, pp. 185-202
- Lanternari, Vittorio, “La religion populaire. Perspective historique et anthropologique”, *Archives des Sciences Sociales des Religions*, vol. 53, núm. 1, 1982, pp. 121-143
- Linehan, Peter, *The Spanish Church and the Papacy in the Thirteenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge, 1971
- Loring García, María Isabel, “La difusión del Cristianismo en los medios rurales de la Península Ibérica a fines del Imperio Romano”, *Studia Historica. Historia Antigua*, vol. IV-V, núm. 1, 1986-87, pp. 195-204
- Maldonado, Luis, “La religiosidad popular”, en Carlos Álvarez Santaló, María Jesús Buxó i Rey y Salvador Rodríguez Becerra (coords), *La religiosidad popular I. Antropología e historia*, Anthropos, Barcelona, pp. 30-43
- Maldonado, Luis, *Introducción a la religiosidad popular*, Sal Terrae, Santander, 1985

- Mantecón Movellán, Tomás Antonio, *Contrarreforma y religiosidad popular en Cantabria: las cofradías religiosas*, Universidad de Cantabria, Cantabria, 1990
- Martin, Céline, “*De Sacrilegiis Extirpandis*. Interpretar la legislación contra el paganismo en la Hispania de los siglos VI-VII”, en José Fernández Ubiña, Alberto Quiroga Puertas y Purificación Ubric Rabaneda, *La Iglesia como sistema de dominación en la Antigüedad Tardía*, Universidad de Granada, Granada, pp. 273-292
- McKenna, Stephen, *Paganism and Pagan Survivals in Spain up to the fall of the Visigothic Kingdom*, The Catholic University of America, Washington D.C., 1938
- Niles, John D., “Pagan survivals and popular belief”, en Malcolm Godden y Michael Lapidge (eds.), *The Cambridge Companion to Old English Literature*, Cambridge University Press, Cambridge, 2013, pp. 120-136
- Peñañiel Ramón, Antonio, *Mentalidad y religiosidad popular murciana en la primera mitad del siglo XVIII*, Universidad de Murcia, Murcia, 1988
- Sanz Serrano, Rosa, “Adivinación y sociedad en la Hispania tardorromana y visigoda”, *Gerión*, Extra 2, 1989, pp. 365-390
- Sotomayor Muro, Manuel y Fernández Ubiña, José, *El concilio de Elvira y su tiempo*, Universidad de Granada, Granada, 2005
- Sotomayor Muro, Manuel, “Cristianismo primitivo y paganismo romano en Hispania”, *Memorias de historia antigua*, núm. 5, 1981, pp. 173-186.
- Sotomayor Muro, Manuel, “Influencia de la Iglesia de Cartago en las Iglesias hispanas”, *Gerión*, núm. 7, 1989, pp. 277-288
- Teja, Ramón, “Exorcismos, magia y demonios en las vidas de santos orientales (ss. IV-VI d.C.)”, en María Luisa Sánchez León (ed.), *La màgia. Religions del Mon Antic*, Fundació “SA NOSTRA” Caixa de Balears y Universitat de les Illes Balears, Palma, 2006, pp. 179-202
- Teja, Ramón, “La carta 67 de S. Cipriano a las comunidades cristianas de León-Astorga y Mérida: algunos problemas y soluciones”, *Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano, Antig. Crist.*, vol.VII, 1990, pp. 115-124
- Valcárcel Martínez, Vitalino, “Los demonios en la hagiografía latina hispana: algunas calas”, *Cuadernos del CEMYR*, núm. 11, 2003, pp. 133-156
- Velázquez Soriano, Isabel y Ripoll López, Gisela, “Pervivencias del termalismo y el culto a

las aguas en época visigoda hispánica”, *Espacio, Tiempo y Forma. Serie II, Hª Antigua*, núm. 5, 1992, pp. 555-580

Vovelle, Michel, *Ideologías y mentalidades*, Ariel, Barcelona, 1985